

Angelika Schmitt

Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samoznajuščej duši“



Angelika Schmitt

Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“

Die „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ ist das kulturphilosophische Hauptwerk von Andrej Belyj. Es ist bislang nur in Auszügen publiziert und wird hier erstmals auf der Grundlage des vollständigen Manuskripts erschlossen. Sein Leitbegriff – die Selbstbewusstseinsseele – bildet zugleich seinen Gegenstand und seine Methode. In ihm sind Belyjs späte Erkenntnistheorie und Poetologie zusammengefasst. Diese bestimmen die Gestalt des Textes, dessen Sinnschichten durch eine „autoreferentielle Hermeneutik“ erschlossen werden. Neben Anregungen aus der Anthroposophie Rudolf Steiners hat Belyj Ideen der russischen Historiosophie aufgegriffen und zu einer originellen Synthese verarbeitet. Mit der Charakterisierung des Spätwerks als „hermetischer Symbolismus“ soll ein neues Paradigma geprägt werden.

Angelika Schmitt studierte Slavistik und Philosophie sowie Diplom-Slavistik mit wirtschaftswissenschaftlicher Qualifikation an den Universitäten Heidelberg und Mannheim. Sie arbeitete als wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Alanus Hochschule Standort Mannheim. 2017 erfolgte ihre Promotion an der Universität Trier, wo sie als Postdotorandin in der DFG-Kolleg-Forschungsgruppe (FOR 2603) "Russischsprachige Lyrik in Transition: Poetische Formen des Umgangs mit Grenzen der Gattung, Sprache, Kultur und Gesellschaft zwischen Europa, Asien und Amerika" tätig ist.

Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs
„Istorija stanovlenija samosoznajuščeju duši“

Trierer Studien zur Slavistik

Herausgegeben von
Alexander Bierich, Gerhard Ressel
und Henrieke Stahl

Band 4



PETER LANG

Angelika Schmitt

**Hermetischer Symbolismus:
Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija
samosoznajuščej duši“**



PETER LANG

**Bibliografische Information der Deutschen
Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Zugl.: Trier, Univ., Diss., 2017

Umschlagabbildung: Die Druckgenehmigung ist von Leitung des
Belyj-Hausmuseums, M. Spivak, erteilt worden.

Cover Design: © Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem, säurefreiem Papier.

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

D 385

ISBN 978-3-631-77708-4 (Print)

E-ISBN 978-3-631-77709-1 (E-PDF)

E-ISBN 978-3-631-77710-7 (EPUB)

E-ISBN 978-3-631-77711-4 (MOBI)

DOI 10.3726/b15039

PETER LANG



Open Access: Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative
Commons Lizenz Namensnennung - Nicht kommerziell -
Keine Bearbeitungen 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter: [https://
creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de)

© Angelika Schmitt, 2018

Peter Lang – Berlin · Bern · Bruxelles · New York ·
Oxford · Warszawa · Wien

Diese Publikation wurde begutachtet.

www.peterlang.com

Danksagung

Diese Arbeit wäre ohne die geduldige Unterstützung einzelner und die Ratschläge einer großen Anzahl von Menschen nicht entstanden. An erster Stelle gilt mein Dank der Erstbetreuerin Prof. Dr. Henrieke Stahl, deren Korrektur vieler hunderter Manuskriptseiten bei anhaltender Kritik den Text auf das Niveau gehoben hat, auf dem er nun vorliegt. Ihre fordernden Nachfragen und inhaltlichen wie auch formalen Anregungen sind an zahlreichen Stellen in die Arbeit eingeflossen. Dank schulde ich auch dem Zweitbetreuer Prof. Dr. Alexei Krouglov, dessen klarer Blick für das Wesentliche sowie kompetente Beratung zu Fragen der philosophischen Bezüge der Promotion zu ihrer jetzigen Gestalt verholfen haben. Außerdem danke ich Prof. Dr. Albert Schmelzer, der trotz vielfältiger Aufgaben immer Zeit für mich fand, wenn ich in Fragen der anthroposophischen Kontextualisierung nicht weiterkam. Und schließlich bin ich dem Anthroposophischen Forschungsfond für die zweijährige Finanzierung meines Forschungsvorhabens zu Dank verpflichtet, das ohne diese Zuwendung nicht hätte realisiert werden können.

Geweckt wurde mein Interesse für die *Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši* auf der Tagung „Andrej Belyj filosof“, die im Herbst 2010 in Trier stattfand. Erste Forschungsergebnisse konnte ich beim Treffen des JFSL 2013 in Basel vorstellen sowie auf Rudolf-Steiner-Forschungstagen im Februar 2014 in Basel und im Oktober 2015 in Bernkastel-Kues. Neben Beiträgen an Kolloquien der Alanus Hochschule Alfter und am Goetheanum in Dornach war ein Thementag am Friedrich-von-Hardenberg-Institut in Heidelberg von Bedeutung, wo ich die Gelegenheit hatte, die anthroposophischen Aspekte von Belyjs Selbstbewusstseinselengeschichte einen ganzen Tag lang mit einer fachkundigen Zuhörerschaft zu diskutieren.

Zuletzt möchte ich mich bei all den vielen Freunden, Bekannten und Kollegen aus dem anthroposophischen und akademischen Umfeld bedanken, die mir mit wertvollen Hinweisen, Gesprächen, Übersetzungen und Unterstützung anderer Art zur Seite gestanden und mich an entscheidenden Stellen weitergebracht haben. Außerdem gilt mein Dank meiner Mutter für die Übernahme der Endkorrektur, meinen Eltern für die Geduld mit der ‚ewigen Studentin‘, meiner Tochter für die ihre mit der ständig lesenden Mutter und ihrem Vater für die Freiräume, die er mir verschafft hat.

Ich widme diese Arbeit meiner Tochter Anastasia.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	11
I.1. Fragestellung: Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele als Grundlegung und Methode des hermetischen Symbolismus.....	11
I.2. Zum Forschungsstand	13
I.3. Zu Methode und Aufbau dieser Arbeit.....	21
II. Andrej Belyj als Kulturphilosoph.....	25
II.1. Ein „russischer Steiner“? Zur Entwicklung von Belyjs philosophischen Anschauungen und seinem Verhältnis zur Anthroposophie.....	27
II.2. Die <i>ISSD</i> als russischer Beitrag zur Kulturphilosophie und Ausdruck von Belyjs spätem Konzept des hermetischen Symbolismus	36
II.3. Genese und Textgestalt	45
II.3.1. Die Entstehung der <i>ISSD</i> und das Schicksal der Handschrift.....	45
II.3.2. Zum Textkorpus und zur Komposition der <i>ISSD</i>	54
III. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele: Genese, Bedeutung und Korrelationen zu Rudolf Steiner.....	59
III.1. Die Selbstbewusstseinsseele bei Andrej Belyj	59
III.1.1. Zur Genese des russischen Terminus ‚самосознающая душа‘ und zu seinem anthropologischen Hintergrund im Werk Belyjs	59
III.1.2. Die Selbstbewusstseinsseele in der <i>ISSD</i> – allgemeine Charakteristik in Abgrenzung zur ‚Empfindungs‘- und ‚Verstandesseele‘	69
III.1.3. Fazit: Die Selbstbewusstseinsseele als „Symbol des Geistes in der Seele“	78
III.2. Die Bewusstseinsseele im Werk Rudolf Steiners.....	79
III.2.1. Vorbemerkung zum Stand der Steiner-Forschung.....	80
III.2.2. Die Bewusstseinsseele im Kontext des anthroposophischen Menschenbildes	82
III.2.3. Die Bewusstseinsseele als Signatur einer Kulturepoche	95

III.2.4. Die selbstbewusste Seele in Steiners Philosophiegeschichte	107
III.2.5. Fazit: Die kulturphilosophischen Implikationen der Begriffe Bewusstseinsseele und selbstbewusste Seele bei Rudolf Steiner	113
III.3. Konvergenzen und Differenzen bei Belyj und Steiner	115
IV. Die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘	123
IV.1. Erkenntnistheoretische Implikationen.....	124
IV.1.1. Überwindung des Kantianismus.....	125
IV.1.2. Einfluss der naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes	129
IV.1.3. Rezeption von Steiners Erkenntnistheorie	138
IV.2. Das Konzept des Pluro-Duo-Monismus	145
IV.3. Esoterische Praxis als epistemologische Methode	151
IV.3.1. Belyjs meditative Schulung.....	152
IV.3.2. Okkulte Geschichtserkenntnis	158
IV.3.3. Die ‚Stufen der höheren Erkenntnis‘ und die Ontologie der oberen Daseinsbereiche in der Anthroposophie.....	165
IV.3.4. Imagination, Inspiration und Intuition in der <i>ISSD</i>	171
IV.4. Die Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseelen-erkenntnis: Komposition, Variation, Symbol.....	175
IV.5. Fazit: Wissenschaft als ‚gnoseologischer Figuralismus‘ und ‚logischer Voluntarismus‘ – Geschichtserkenntnis als okkulte Praxis	183
V. Die Selbstbewusstseinsseele als Kulturphänomen	189
V.1. Das Geschichtskonzept der <i>ISSD</i> - Die Spirale als Formelement der nachchristlichen Kulturentwicklung.....	190
V.1.1. Zur Genese des Spiralmodells im Werk Belyjs.....	194
V.1.2. Die Spiralform im Denken Rudolf Steiners	199
V.1.3. Die Bedeutung des Christentums als „Einrollung der Geschichte“	201
V.1.4. Das Spiralmodell in der <i>ISSD</i>	214
V.2. Die erste Umdrehung der Spirale in Spätantike und Mittelalter.....	228

V.2.1. Zum Verlauf der Geschichtskurve	229
V.2.2. Die Selbstbewusstseinsseele im ‚Embryonalzustand‘	234
V.3. Die sieben Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche:	
Zweite Umdrehung der Spirale	239
V.3.1. Erste Phase: Die „Geburt“ der Selbstbewusstseinsseele	239
V.3.2. Zweite Phase: In der „Wüste“ der Verstandesseele	247
V.3.3. Dritte Phase: Die klassische Musik als ‚Wasser des Lebens‘	257
V.3.4. Vierte Phase: Kulturkrise im „astralen Abgrund“	262
V.3.5. Zukunftsperspektiven: Der „Geistkeim“ und das „Kind in der Krippe“	276
V.4. Fazit: Kulturgeschichte als Initiationsweg	291
VI. Die poetische Gestaltung der <i>ISSD</i> auf der Grundlage von Komposition, Variation und Symbol	297
VI.1. Die metaphorische Textschicht der <i>ISSD</i>	300
VI.1.1. Steiners Christentum als mystische Tatsache als Hinter- grundfolie des Initiationsmotivs in der <i>ISSD</i>	301
VI.1.2. Die ‚Embryonalphase‘ der Selbstbewusstseinsseele als Spiegel des vorchristlichen Mysterienweges	306
VI.1.3. Die Entfaltung der Selbstbewusstseinsseele zwischen Gral und Rosenkreuz als moderner Initiationsweg und imitatio Christi	314
VI.1.4. Abschließende Interpretation der metaphorischen Text- schicht: Die Geschichtsspirale als mehrfach gebrochene Projektion des dreistufigen Weges der christlichen Mystik auf die Kulturgeschichte	322
VI.2. Rhythmus als „Geste des Sinngehalts“	331
VI.2.1. Der Rhythmusbegriff in den theoretischen Schriften zur Verslehre	331
VI.2.2. Zur Stellung des Rhythmusbegriffs innerhalb der Poe- tologie des späten Belyjs	335
VI.2.3. Der Einsatz rhythmischer Verfahren als poetisches Gestaltungsmittel in der <i>ISSD</i> am Beispiel des Kapitels „Simvolizm“	341

VI.3. Die symbolistische „Triade“ und ihre Relevanz für das kultur- philosophische Spätwerk Belys	349
VI.3.1. Konzeptionen des Symbolismus	351
VI.3.2. Symbolisierung als menschliche und als kosmische Bewusstseinstätigkeit.....	355
VI.3.3. Symbol vs. SYMBOL	357
VI.3.4. Der Symbolbegriff in der <i>ISSD</i>	362
VI.3.5. Das Symbol als poetisches Gestaltungsprinzip in der <i>ISSD</i>	373
VI.4. Schlussbetrachtung zur Funktion von Komposition, Variation und Symbol im integralen Geschichts- und Wissenschafts- modell der <i>ISSD</i>	376
VII. Zusammenfassung von Belys Entwurf einer Selbstbewusstseinsseelen- philosophie als hermetischer Symbolismus und weiterführende Forschungsperspektiven	385
VIII. Anhang	389
VIII.1. Aquarellskizze.....	389
VIII.2. Schema zu einem Vortrag	391
VIII.3. Inhaltsverzeichnisse nach der Handschrift	393
IX. Bibliographie.....	399
IX.1. Gesamtausgaben	399
IX.2. Nachschlagewerke	400
IX.3. Allgemeine Bibliographie.....	401
X. Namensindex.....	425

I. Einleitung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 So Stahl-Schwaetzer 2002, S. 46.

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

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

I.2. Zum Forschungsstand

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

14 Vgl. Crookenden 1980; Kopper 1990.

15 Vgl. Višneveckij 2000, S. 150-156.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

37 Vgl. Stahl 2015.

38 Vgl. Stahl 2011b; Stahl 2011c; Holzmann 2011b; Holzmann 2011a; Holzmann 2010; Schmitt 2014; Schmitt 2016.

39 Vgl. Belous 2011a; Belous 2010.

40 Orlickij 2011; Spivak/Odesskij 2010c; Spivak/Odesskij 2010b; Spivak/Odesskij 2010a.

41 Odesskij 2011a; Stahl 2010.

42 Zink 2011; Schmitt 2011a; Schmitt 2011c.

43 Stahl 2005a; Smith 2011.

44 Rezvych 2011; Belous 2011b.

45 Vgl. Kacis 2011a; Stahl 2005b; Silard 2011b.

46 Vgl. Mischke 2011; Odesskij 2017; Delektorskaja 2011 und Kravčenko 2014, der allerdings kaum über Paraphrasierungen hinauskommt.

47 Der Kommentar ist einer Abschrift der *ISSD* von Bugaevas Hand beigelegt, die im Amherst Center for Russian Culture aufbewahrt wird. Der Artikel beschäftigt sich v. a. mit der von Bugaeva aufgestellten These, Belyj habe wesentliche Anregungen zur *ISSD* aus Gercens *Diletantizm v nauke* und *Pis’ma ob izučenii prirody* bezogen. Die Autoren sehen darin eine „politisch-pragmatische“ (политико-прагматическую) Strategie zum Ausdruck kommen, die Belyjs Spätwerk allgemein kennzeichne. Gercen gehörte zu den von der Sowjetmacht kanonisierten Autoren.

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

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

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

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

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

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

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

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

I.3. Zu Methode und Aufbau dieser Arbeit

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

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

53 Vgl. Čubarov 2011.

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

55 Vgl. Odesskij 2015, S. 514.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Andrej Belyj als Kulturphilosoph

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9 Belyj 1994, S. 427.

10 Zu Belyjs erstem Schaffensjahrzehnt vgl. Lavrov 1995.

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

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

11 Belyj 2016/2002, S. 202/154. (Das *Material k biografii* wird zitiert nach der 2016 erschienenen Gesamtfassung in: *Avtobiografičeskie svody*, S. 29–328, und nach der zweiten Auflage der deutschen Ausgabe *Geheime Aufzeichnungen*, die die Zeit ab 1910 beinhaltet.)

12 Vgl. Stepun 1912.

13 Vgl. Kejdan 1997, S. 551.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

27 Vgl. dazu Bezrodnyj 1992; Bezrodnyj 1995.

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

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

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

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

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

33 Hier zitiert nach dem Nachdruck Belyj 1965.

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

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

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

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

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

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

39 Vgl. Belyj 1994, S. 319.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

49 Vgl. Sterun 1912, S. 86: „[...] мы окончательно не хотим, чтобы Вы, – Андрей Белый, на которого мы все смотрим снизу вверх, которому бесконечно верим и от которого ждем совсем большого, – вещал бы и остроумничал под суфлера.“

50 Vgl. Cassidy 1987b, S. 314, 319, 323, 330, der wiederholt von Belyjs „Konversion zur Anthroposophie“ spricht, nach der er ein „devout“ und „faithful anthroposophist“ geworden sei.

51 Stahl 2010, S. 603. Vgl. auch Obolenska 2009, S. 223: „[...] вариационные схемы автора имплицитно подразумевают особого рода личную антропософию автора [Белого]“.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

60 Vgl. Welsch 1992; Welsch 2012.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

68 Vgl. Lotman/Uspenskij 1977.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.3. Genese und Textgestalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

108 Vgl. Belyj 1994, S. 311.

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

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

111 Vgl. Belyj 2004, S. 480.

112 Vgl. Belyj 2004, S. 482.

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

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

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

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

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

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

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

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

117 Vgl. Belyj 2016, S. 488.

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

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

120 Belyj 2016, S. 489.

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

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

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

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

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

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

122 Vgl. Belyj 2016, S. 490.

123 Belyj 2016, S. 490.

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

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

126 Vgl. Belyj 2016, S. 491.

127 Vgl. Belyj 2016, S. 492.

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

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

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

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

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

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

133 Belyj 2016, S. 891.

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

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

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

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

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

136 Vgl. Belyj 2016, S. 541.

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

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

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

140 Vgl. Belyj 2001, S. 144.

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

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

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

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

142 Vgl. Stahl 2005b, S. 396.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele: Genese, Bedeutung und Korrelationen zu Rudolf Steiner

Der von Belyj geprägte Ausdruck ‚самосознающая душа‘ wird in dieser Arbeit als ‚Selbstbewusstseinsseele‘ ins Deutsche rückübersetzt.¹ Es wird dadurch eine Abgrenzung zur ‚Bewusstseinsseele‘ im Denken Steiners geschaffen und deutlich gemacht, dass Belyj sich damit auf einen eigenen Begriff bezieht, der in einigen Aspekten von der Vorlage seines spirituellen Lehrers abweicht.²

Im Folgenden wird der Begriff der Selbstbewusstseinsseele im Werk Andrej Belyjs untersucht, wobei zunächst sowohl die Entstehung des russischen Ausdrucks самосознающая душа wie auch die mit diesem verbundene Problematik des Selbstbewusstseins in ihrer Genese verfolgt (III.1.1.) und im Anschluss daran eine erste allgemeine Bestimmung des Selbstbewusstseinsseelenbegriffs im Rahmen der *ISSD* gegeben wird (III.1.2.). Sodann werden die Begriffe der ‚Bewusstseinsseele‘ und der ‚selbstbewussten Seele‘ auf der Grundlage von Steiners schriftlichem Werk analysiert (III.2.2., III.2.3., III.2.4.), wobei der kulturphilosophische Aspekt im Vordergrund steht und wichtige Elemente, die im Schriftwerk fehlen, aus Vorträgen ergänzt werden. Zum Schluss sollen die unterschiedlichen Perspektiven verglichen und die Kongruenzen und Differenzen im Gebrauch der Begriffe ‚Selbstbewusstseinsseele‘, ‚Bewusstseinsseele‘ und ‚selbstbewusste Seele‘ bei Belyj und Steiner aufgezeigt werden (III.3.).

III.1. Die Selbstbewusstseinsseele bei Andrej Belyj

III.1.1. Zur Genese des russischen Terminus ‚самосознающая душа‘ und zu seinem anthropologischen Hintergrund im Werk Belyjs

Abweichend von der gängigen Praxis der Übertragung des deutschen Terminus Bewusstseinsseele ins Russische als ‚душа сознательная‘ hat Belyj die Variante ‚самосознающая душа‘ gewählt. Ein Blick auf die ersten Übersetzungen der

1 So auch in: Stahl 2014; Baharova 2014.

2 Bei Rudolf Steiner findet sich der deutsche Ausdruck „Selbstbewusstseinsseele“ nur ein einziges Mal in einem öffentlichen Vortrag vom 28. Oktober 1909 im Berliner Architektenhaus, wo er synonym mit dem der Bewusstseinsseele verwendet wird (vgl. GA 58, S. 121 f.).

steinerschen Schriften zeigt, dass die von Anna Minclova geprägte Übertragung *душа сознательная* zwar die erste, jedoch nicht die einzige war. Ihre Übersetzung von Steiners *Theosophie* erschien 1910.³ Ein Jahr darauf wurde im *Vestnik Teosofii* Steiners Aufsatzreihe *Von der Aura des Menschen* aus dem Jahr 1904 publiziert, in der Übertragung von Elena Pisareva. In dem dreiteiligen Text *O čeloveceskoj aure* wird die Bewusstseinsseele sieben Mal erwähnt, davon zweimal in der von Minclova geprägten Variante „душа сознательная“⁴ und fünfmal in der Übersetzung „душа сознающая“.⁵ Es ist anzunehmen, dass Belyj diesen Text kannte.⁶

In seinen eigenen Schriften benutzt er allerdings den Terminus *самосознающая душа*, und das konsequent und von Anfang an. Allerdings ist dieser Ausdruck vor der *ISSD* äußerst selten anzutreffen, bisher sind im schriftlichen Werk nur zwei Stellen bekannt.⁷ 1915 fällt der Begriff in der philosophischen Streitschrift *Rudolf Štejner i Gete* ganz beiläufig in Zusammenhang mit den anthroposophischen Bewusstseinsstufen.⁸ In diesem Werk benutzt Belyj außerdem den Ausdruck „самосознающее ‚Я““,⁹ den er in der *ISSD* synonym mit dem der Selbstbewusstseinsseele gebraucht. Aus der Schrift wird ersichtlich, dass es sich bei beiden Termini um eine Übertragung aus den 1914 erschienenen *Rätseln der Philosophie* Steiners handelt,¹⁰ wo dieser die Ausdrücke „selbstbewusstes Ich“ und „selbstbewusste Seele“ ebenfalls synonym verwendet.¹¹ Der Bezug zwischen den *Rätseln* und der *ISSD* wie auch das Ver-

-
- 3 Vgl. Steiner 1908: *Duchovedenie. Vvedenie v sverchčuvstvennoe poznanie mira i naznačenie čeloveka*. S.-Peterburg.
 - 4 Steiner 1911, Übersetzung von Pisareva, *Vestnik Teosofii*. Nr. 11, S. 12; Nr. 12, S. 21.
 - 5 Steiner 1911. Nr. 11, S. 12; Nr. 12, S. 20 f. Heutige russische Anthroposophen empfinden den Ausdruck *душа сознательная* als unglückliche Übersetzungsvariante, u. a., weil das Adjektiv ‚сознательный‘ eine Assoziation mit der Sowjetsprache hervorruft (человек сознательный/несознательный). Die Übertragung *сознающая душа* dagegen erscheint weitaus passender und sinngemäßer. Ein russisches anthroposophisches Internetglossar gibt unter dem Schlagwort „Bewusstseinsseele“ auf Russisch „душа сознательная или самосознающая“ an, ohne jedoch im Weiteren auf Belyj zu verweisen (vgl. <http://predela.net/glossword/index.php/term.xhtml> Download: 16.12.2014). Den Hinweis auf den *Vestnik Teosofii* verdanke ich Sergej Kozačkov.
 - 6 In den Notizen *Kasanija k Teosofii* erwähnt Belyj die Lektüre des *Teosofskij Vestnik* für das Jahr 1908 (vgl. Belyj in: Gut 1997, S. 209).
 - 7 Vgl. Stahl 2011a, S. 21, 23. In den Notizen Belyjs zu der zwölfteiligen Vortragsreihe 1921 findet der Terminus *самосознающая душа* bereits häufiger Verwendung (vgl. Belyj 2004, S. 478-487).
 - 8 Vgl. SoSo VII, S. 86. Zu den anthroposophischen Bewusstseinsstufen vgl. IV.3.3.
 - 9 Vgl. z. B. SoSo VII, S. 36.
 - 10 Hierauf verweist auch Stahl 2011a, S. 23. Dies wird deutlich an Übersetzungen aus den *Rätseln der Philosophie* (GA 18), die Belyj vornimmt (vgl. SoSo VII, S. 177, 184).
 - 11 Vgl. etwa GA 18, S. 124, 570-576.

hältnis der Begriffe Bewusstseinsseele und selbstbewusste Seele bei Rudolf Steiner wird daher zu klären sein.¹²

Neben *Rudolf Štejner i Gete* gibt es noch eine Schrift vor 1926, in der Belyj den Ausdruck *самосознающая душа* wie auch eine Variante davon, *себя сознающая душа* benutzt.¹³ In *Krizis kul'tury*, entstanden in den Jahren 1912, 1916 und 1918,¹⁴ wird die Philosophie der Gegenwart als „философия самосознающей души“ bezeichnet, gegen die die griechische Philosophie als eine „философия души рассуждающей“ abgegrenzt wird.¹⁵ Augustinus bezeichnet Belyj in diesem Zusammenhang als den ersten Repräsentanten der Selbstbewusstseinsseele. Die Darstellung lehnt sich stark an die *Rätsel der Philosophie* Steiners an, erweitert aber den Blick bereits von der Geschichte des Denkens auf die Kulturgeschichte insgesamt, wobei sie aphoristisch bleibt.¹⁶

Während der Ausdruck *самосознающая душа*, der in unmittelbarem Bezug zur Anthropologie und Kulturlehre Steiners steht, also erst sehr spät ins Zentrum von Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen gerückt ist, stellt die mit ihm verbundene Thematik der Selbsterkenntnis und des Ich-Bewusstseins schon vorher einen wichtigen Bestandteil seiner theoretischen Reflexionen dar. Die Genese von Belyjs Ich-Begriff im Hinblick auf den der Selbstbewusstseinsseele soll im Folgenden in Anlehnung an eine Analyse des Persönlichkeitsbegriffs bei Belyj und Blok von Henrieke Stahl dargestellt werden.¹⁷ Ihre Systematik wird ergänzt durch autobiographische Bezüge und die Verbindung der Selbstbewusstseinsthematik mit der kulturphilosophischen Perspektive, die ab 1920 verstärkt in Belyjs Blickfeld tritt.

Bereits in seinem 16. Lebensjahr hatte Andrej Belyj eine erste tiefe Ich-Erfahrung, die sich an der Lektüre der *Upanishaden* entzündete.¹⁸ Die das Zentrum der Vedantaphilosophie bildende Erfahrung der Einheit von menschlichem Selbst (Atman) und göttlichem Urgrund (Brahman) wird zur Grundlage von Belyjs Konzeption des Selbst, die durch die Rezeption von Solov'evs Idee des Gottmenschentums, Nietzsches Lehre vom Übermenschen und der theosophischen Anthropologie weiter ausgestaltet wird. Außerdem spielt die von Belyj zwischen 1901 und 1903 ausgeübte Gebetspraxis im Geiste des Heiligen Serafim

12 Dies geschieht in III.2.4. und III.3.

13 Der Ausdruck *себя сознающая душа* kommt auch in der *ISSD* gelegentlich vor (vgl. etwa *ISSD II*, „Schema *kompozicii*“, I. 198 ob. [391]; 2004, S. 387).

14 Vgl. Belyj 1920a, S. 89.

15 Vgl. Belyj 1920a, S. 27.

16 Vgl. Belyj 1920a, S. 27-30.

17 Vgl. Stahl 2009, die Belyjs Begriff der Persönlichkeit (*личность*) anhand der theoretischen Schriften herausarbeitet und vier Phasen unterscheidet: 1902-1906, 1907-1912, 1912-1920, 1920-1934.

18 Vgl. Belyj 1994, S. 427 f.

von Sarov eine wichtige Rolle für seine innere Entwicklung.¹⁹ Stundenlange nächtliche Gebete führen ihn zur Erfahrung tiefer Stille und Seligkeit, in der sich ihm Christus als das Zentrum seines eigenen Herzens offenbart:

„[...] я постигаю не иконописный Лик Христа, а Лик, встающий в середине своего собственного сердца; эта новая, неожиданная встреча, встреча со Христом, переполняет все дни мои; [...] найден[а] точк[а] [...] покоя, связанного с сошествием Христа в сердце и с возможностью вне-церковного общения с ним с глазу на глаз.“²⁰

Belyj unterscheidet daher von Anfang an zwischen einem niederen und einem höheren Ich im Menschen.²¹ In *O granicach psichologii* von 1904 differenziert er, ausgehend von der zeitgenössischen Psychologie und der neokantianistischen Philosophie, zwischen einem empirischen und einem ‚ganzheitlichen‘ Ich,²² einem „persönlichen“ (личному) und einem „universalen Bewusstsein“ (всеобщему, вселенскому сознанию).²³ Und in dem programmatischen Aufsatz von 1903 *Simvolizm kak miroponimanie* wird das universale Ich-Prinzip bereits mit Christus identifiziert und die verwandelte Persönlichkeit als ein „Gefäß“ (сосуд) bezeichnet, in das das höhere Prinzip einziehen soll: „[...] путем преобразования воскресш[ая] личност[ь] [...] – храм Божий, в который вселяется Господь“.²⁴

Schon 1907 ist das Thema des Selbstbewusstseins mit dem der Initiation und dem „Stirb-und-werde“ des mystischen Weges verbunden.²⁵ Das Einweihungsmotiv war in der symbolistischen Dichtung der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts allgemein sehr präsent,²⁶ und Belyj war nicht der einzige, den die Suche nach einem modernen Hierophanten, der ihn auf dem Einweihungsweg anleiten würde, zu Rudolf Steiner geführt hat.²⁷ Nietzsche ist

19 Zu Belyjs Verhältnis zu Serafim von Sarov vgl. Belyj 2016, S. 70, 72, 77, 83 f.; außerdem ausführlich Malmstad 1990, der auch Briefe an Metner anführt, aus denen ersichtlich wird, dass die Darstellung im *Material k biografii*, in der die Erlebnisse des 22-jährigen als erste Begegnung mit dem Christus-Impuls beschrieben werden, keine retrospektive Interpretation darstellt. Was Belyj unter dem Einfluss Steiners als ‚Christus-Impuls‘ bezeichnet, nannte er in der Korrespondenz von 1902/03 „Christus-Gefühl“ (чувство Христа) (nach Malmstad 1990, S. 36, 38).

20 Belyj 2016, S. 77.

21 Vgl. Stahl 2009, S. 235, 240, die auf diese wichtige Konstante in Belyjs Persönlichkeitsbegriff verweist.

22 Vgl. SoSo V, S. 45, 47, 51, 53, 55: „[...] ‚я‘ как [...] пребывающ[ая] цельност[ь]“.

23 Vgl. SoSo V, S. 56.

24 Vgl. Belyj 1994, S. 253 f.

25 Vgl. Goethes Gedicht Selige Sehnsucht aus dem West-östlichen Divan.

26 Vgl. Silard 2002, S. 167, 172 f., die feststellt, dass der Held von Dantes *Divina Commedia* der Prototyp symbolistischer Initiationsphantasien schlechthin war.

27 Auch Ællis (Lev Kobylinskij) war zeitweise Steiners esoterischer Schüler, vom Verlag Musaget schlossen sich außerdem Aleksej Petrovskij und Michail Sizov der anthroposophischen Bewegung an (vgl. Maydell 2005, S. 103-112, 164).

um 1907 für Belyj der Prototyp der modernen Einweihung, die den schöpferischen Menschen in einer seelischen imitatio Christi durch Kreuzigung und Tod zur Auferstehung führen soll.²⁸ Der künstlerische Schöpfungsakt soll den als einheitsschaffendes Prinzip den psychischen Prozessen zugrundeliegenden Persönlichkeitskern zum Leben erwecken bzw. innerhalb der irdischen Persönlichkeit aktualisieren.²⁹

Ab 1909 beginnt sich Belyj verstärkt für die steinersche Form der Theosophie zu interessieren, die zum Jahreswechsel 1912/13 zur Anthroposophie wird.³⁰ Ab Juli 1912 kann Belyj sich zu den persönlichen esoterischen Schülern Steiners zählen.³¹ Das Verhältnis vom niederen persönlichen zum höheren universalen Ich und die damit verbundene Initiationsfrage gewinnen jetzt für Belyj an Konkrettheit, allerdings wird die Sprache, in der er seine spirituellen Erlebnisse verarbeitet, so stark verdichtet und metaphorisch überladen, dass sie den Rezipienten vor große Herausforderungen stellt. Entschlüsselt werden können seine Darlegungen, wenn der esoterische Kontext berücksichtigt und seine Meditationszeichnungen hinzugezogen werden. Die anthroposophische Terminologie rezipiert Belyj vor dem Hintergrund seiner eigenen, bereits gefestigten Konzepte, die er mit denen Steiners verschmilzt. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele spielt bis etwa 1924 für das Thema des kleinen und des großen Ich keine explizite Rolle.

Wiederholt kehrt Belyj in seinen autobiographischen Schriften zu den zentralen, ihn tief erschütternden Erlebnissen im Umfeld Steiners zurück, die er insbesondere an das norwegische Bergen knüpft, wo ihm im Oktober 1913 seine zweite Christus-Begegnung widerfuhr, die er nach eigener Aussage nicht in Sprache zu fassen vermag.³² In den *Zapiski čudaka* wagt er dennoch eine Verbalisierung, indem er von seiner Jordantaufe spricht („на Иордани моей“)³³ und dem Einzug eines „gewaltigen ‚ICH‘“ in Form einer „Tauben“,³⁴

28 So Belyj in dem dem Dichter und Philosophen gewidmeten Aufsatz *Fridrich Nicš* (Belyj 1994, S. 191, 194 f.).

29 Vgl. Belyj 1994, S. 186 f. Stahl sieht deshalb im Selbstschöpfungsakt des höheren Ich das die zweite Phase der Entwicklung von Belyjs Persönlichkeitsbegriff bestimmende Motiv.

30 Zu Belyjs Berührungen mit der steinerschen Spielart der Theosophie durch die Vermittlung von Minclova vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 183-201; Carlson 1988; hier: IV.3.1.

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

32 Vgl. zu Bergen SoSo VII/Belyj 1977, S. 531/498; Belyj 2016/2002, S. 140/39. Außerdem den autobiographischen Brief Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 502: „[...] 1913 год курсами и событиями переживаний в Христиании, в Лейпциге, в Бергене, в Копенгагене был мне вторым *реалистическим* подходом к теме *Христос*; в моей душе как бы было *второе* пришествие Христа; [...] и отсюда: христианские переживания 1902 года получили ключ к объяснению.“ (К.и.О.)

33 Vgl. SoSo VI/2012, S. 410/215 f. Die von Belyj im Russischen mit Majuskel geschriebenen Worte werden in Anlehnung an Zink 1998 in Großbuchstaben wiedergegeben.

34 Vgl. SoSo VI/2012, S. 361/147: „[...] при схождения огромного Я в мое ‚я“ und S. 443/263: „[...] нисхождение голубя ‚Я““.

die sich in seinen zerborstenen Schädel niedergesenkt habe.³⁵ Während in den *Zapiski* vor allem vom „ICH‘ (mit großem Buchstaben)“ („Я“ [с большой буквой]) die Rede ist, das weiterhin mit Christus identifiziert wird,³⁶ bezeichnet er das gleiche Phänomen im *Material k biografii* als das „Thema des großen ‚ICH‘“ (тема большого „Я“),³⁷ das gleich einem Kind in seiner Seele habe geboren werden müssen.³⁸ Träume suchen ihn heim, die von seiner Initiation durch Rudolf Steiner handeln und der Empfängnis des Christus-Impulses.³⁹ Außerdem ist wiederholt die Rede von übernatürlichen Lichterscheinungen, die Belyj mit Christus und dem Taborlicht in Verbindung bringt⁴⁰ und als sein persönliches ‚Damaskus-Erlebnis‘ interpretiert.⁴¹

In den Schriften, in denen Belyj diese Ereignisse poetisch-konzeptuell verarbeitet, greift er auf die Terminologie der christlichen Mystik und des Rosenkruzertums zurück.⁴² Die Symbolik, die er in den Krisen benutzt, findet sich auch in Meditationsaufzeichnungen aus dem Jahr 1918.⁴³ Hier sind

35 Vgl. SoSo VI/2012, S. 410/215. Insbesondere die Kapitel „U krutych beregov pogibaet korabl“, „Ploščad“ und „Sumasšedšij“ sind dem Thema des „ICH‘ mit großem Buchstaben“ gewidmet. Die deutsche Übersetzung von Hellmundt benutzt durchweg die Übertragungsform „höheres Ich“.

36 Vgl. neben den genannten Kapiteln auch SoSo VI/2012, S. 301/56, 311/72, 324/93.

37 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 142/41.

38 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/45: „[...] я себя ощущаю точно беременной женщиной, которой надлежит родить младенца; я ощущаю, что этот, рождаемый мною младенец – Я‘ большое.“

39 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 145, 150 f./47 f., 56.

40 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/46 f.; SoSo VII/Belyj 1977, S. 494 f., 498 f., 429 f., 437 f. Die Schau des Taborlichts bildet eine wichtige Komponente der hesychastischen Frömmigkeit (vgl. Ivánka 1964, S. 396 ff., 418-425). Auch in den von Belyj rezipierten *Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo s Nikolaem Aleksandrovičem Motovilovym* spielen übersinnliche Lichterscheinungen eine zentrale Rolle (vgl. dazu Malmstad 1990, S. 77).

41 Vgl. dazu Mischke 2011, S. 96 f.; Stahl 2005a, S. 266.

42 Vgl. *Krizis kul'tury*, wo Christus als die „Sonne der WELTENMITTERNACHT“ (Полночное солнце) und als „Knospe einer nicht entfaltenen ROSE“ (буто́н неразвернутой Розы) bezeichnet wird (Belyj 1920a, S. 84; zur Rose als Sinnbild Christi in der rosenkruzerischen Hermetik vgl. Silard 2002, S. 181). Es heißt in diesem Kontext auch: „[...] огром[ая] ноч[ь]: посередине ее стоит Солнце: но Самое Солнце [...] – есть Лик, восходящий во мне“ (ebd., S. 87). Vgl. außerdem *Krizis mysli*, wo die Schlange bzw. der Drache für das niedere Ich stehen: „живот“, – кишки, – это „змеи“, der Engel aber das höhere Selbst symbolisiert und von der „reinen TAUBE der Geistigkeit“ (чистый Голубь духовности) oder „Manas“ die Rede ist (Belyj 1923b, S. 109, 125, 135 f.; k.i.O.). Weiter heißt es: „[...] сердце – алтарь“, „[...] чаша – рассудок, поставленный в сердце“ (ebd., S. 136 ff.). Die Großschreibung, die in diesem Zusammenhang gehäuft auftritt, deutet darauf hin, dass es sich um wichtige Signalwörter handelt, die als Chiffren fungieren und auf den mystischen Hintergrund verweisen.

43 Belyj beschreibt hier ausführlich eine Meditation, die die Arbeit mit den Seelenkräften Denken, Fühlen und Wollen zum Gegenstand hat. Er hatte sie im Sommer 1912

drei Menschen ineinander abgebildet, wobei sich im Kopf des mittleren, aufrecht sitzenden Menschen ein winziger Mensch befindet, der als „persönlicher Mensch“ (личный человек) bezeichnet wird.⁴⁴ Dies ist das Ego oder niedere Ich, die Persönlichkeit, die später von Belyj mit der Verstandesseele identifiziert wird. Der sitzende Mensch trägt die Aufschrift „heutiger Mensch meditierend“ (современный человек медитирующий).⁴⁵ Er hat die Enge des gehirngelassenen Bewusstseins gesprengt und, wie die Aufschrift „Ätherhand“ (эфирная рука) verdeutlicht, den irdischen Menschen als Ganzheit von physisch-mineralischem und vitalem („ätherischem“) Körper ergriffen. Der „meditierende Mensch“ ist derjenige, der die Selbstbewusstseinsseele in sich erweckt hat, der seine Lebenskräfte als Grundlage seiner inneren Bewusstseinsrichtungen nutzen und dadurch ein bewegliches ganzheitliches Denken zu entwickeln vermag. Auf einer weiteren Skizze werden die „Ätherhände“ so dargestellt, dass sie eine Schale formen, die sich im Kopf des Meditierenden spiegelt, dessen Schädeldecke aufgebrochen ist.⁴⁶ In das geöffnete Haupt bzw. den als „Schale des erweiterten Bewusstseins“ (чаша расширенного сознания) bezeichneten Kelch senkt sich in Gestalt einer Taube „Manas“ herab. Dies entspricht dem Geist oder dem höheren Ich. Der Vorgang wird mit den Wörtern „Verbindung mit dem Makrokosmos“ (соединение с макрокосмом) kommentiert. Auf der zuvor beschriebenen Zeichnung ist der „meditierende Mensch“ von einem weiteren Menschen umgeben, von dem nur der den Ersteren umschließende Kopf sichtbar ist. Er ist mit der Aufschrift „Mensch auf dem Jupiter“ (человек на юпитере) versehen.⁴⁷ Das hinter dem „meditierenden Menschen“ stehende Engelwesen hat er in sich integriert, d. h. er hat das höhere Ich mit dem niederen vereint, während sein Haupt zur Himmelskuppel geworden ist. Das letztere bedeutet, dass sein Bewusstsein bis in den astralen Bereich, den Makrokosmos hinein erweitert wurde.⁴⁸ Die Selbstbewusstseinsseele, die hier nicht als solche benannt wird, stellt demnach das Bindeglied zwischen dem irdischen Menschen der Gegenwart und dem kosmischen Menschen der Zukunft dar.

In *Rudolf Štejnjer i Gete* schematisiert Belyj diesen in *Krizis mysli* als „Vertiefung des Selbstbewusstseins“ (углубление самосознания)⁴⁹ be-

als Paraphrase aus den Mysteriendramen von Steiner erhalten. Dazu genauer V.1.1. Die Zeichnungen sind in Auszügen publiziert in: Stahl 2015.

44 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

45 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

46 Vgl. Stahl 2015, Abb. S. 93.

47 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5.

48 Nach der Kosmologie Steiners wird der Mensch auf der auf die Erde folgenden planetarischen Stufe des „Jupiter“ „Manas-Bewusstsein“ erlangt haben. Dieses erringt er sich als Anlage bereits während des irdischen Daseins durch die Umarbeitung seines „Astralleibs“. (Vgl. GA 13, S. 71 f.; GA 104, S. 241.)

49 Vgl. Belyj 1923b, S. 125, 136.

zeichneten Vorgang im Rahmen des siebengliedrigen anthroposophischen Menschenbildes, d. h. die Seelenglieder, die in der *ISSD* als gestaltprägende Kräfte der behandelten Kulturepochen im Vordergrund stehen, spielen hier noch keine Rolle. Der voranthroposophische Ich-Begriff Belyjs erhält allerdings durch die mehrstufige anthroposophische Anthropologie und Bewusstseinslehre größere Komplexität. Belyj unterscheidet nun sieben Stufen, deren erste drei er als „gegebenes Bewusstsein“ (сознание, нам данное), „elementarisches Bewusstsein“ (стихийное сознание) und „Sternen-Bewusstsein“ (звездное сознание) bezeichnet.⁵⁰ Diese Bewusstseins-ebenen entsprechen den nach anthroposophischer Lehre somatischen Bestandteilen des Menschen: dem „physischen“, „ätherischen“ und „astralischen“ Leib.⁵¹ Im Zentrum steht das „ICH“ („Я“) als erste Stufe des Selbstbewusstseins, das durch die Umwandlung der leiblichen Wesensanteile in geistige weitere drei Formen eines höheren Selbstbewusstseins schafft: das „Geist-Selbst“-, das „Lebens-Geist“- und das „Geistes-Menschen“-Bewusstsein.⁵² Der Weg der Bewusstseins- und Selbstbewusstseinsentwicklung führt damit zuletzt, wie Belyj anmerkt, zum gleichen Ziel, das auch Solov'evs Gottmenschentum verfolgt:⁵³ zur Transformation und Durchgeistigung des physischen Menschen und zur Überwindung des Todes.⁵⁴

Die 1907 in Anlehnung an Nietzsches Übermenschentum konzipierte selbstschöpferische Natur des künstlerischen Schaffensaktes wird 1915 in *Rudolf Štejner i Gete* zu einem ‚logischen Schöpfungsakt‘. Durch das Leben und Wirken im Bereich des lebendigen Logos, das durch die anthroposophische Meditationspraxis in seiner wesenhaften Natur erschlossen wird⁵⁵ und dessen „Licht“-Qualität Belyj in Zusammenhang mit Goethes Farbenlehre herausarbeitet,⁵⁶ erschafft sich der Autor selbst als „logisches Individuum“ und Abbild

50 Vgl. SoSo VII, S. 34. Indem Belyj diese Bewusstseinszustände mit Philosophie (Bereich des Gegebenen), Kunst (Bereich des Elementarischen) und Religion (Bereich des Astralischen) in Verbindung bringt, versucht er die neuen anthroposophischen Anschauungen mit den in der *Emblematik* entwickelten Konzepten in Einklang zu bringen, wobei eine neue Systematik entsteht. In der *Emblematik* war die „Erkenntnis“ (познание) oder Philosophie auf der linken Seite der Pyramide angesiedelt, während das „Schöpfungstum“ (творчество) die rechte Seite und sowohl Kunst als auch Religion betraf (vgl. SoSo V, S. 81).

51 Vgl. GA 9, S. 34-42; GA 13, S. 52-60. Dazu auch Stahl 2009, S. 237.

52 Vgl. SoSo VII, S. 34. Die geistigen Bewusstseinsstufen werden auf Deutsch angeführt.

53 Vgl. Solov'evs *Čtenija o Bogočlovečestve*. Auf zahlreiche Parallelen, die zwischen den Ansichten Solov'evs und Steiners zu finden sind, verweisen die Arbeiten: Mosmann 1984, Waage 1988, Gourvitch o. Jg.; weitere Literatur zum Thema nennt Maydell 2005, S. 149, Anm. 662.

54 Den gleichen Gedanken entwickelt Belyj 1921 in *Kul'tura mysli* (Belyj 2004, S. 522 f.) und 1922 in *Osnovy moego mirovozzrenija* (Belyj 2004, S. 42-48).

55 Vgl. SoSo VII, S. 157, 190-193.

56 Vgl. SoSo VII, S. 156 f., 170-174.

des Logos: „Мир творимый есть логика, то есть та страна, где воистину буду я, когда буду я – логическим индивидом, образом и подобием Логоса.“⁵⁷ Die motivische Verschränkung von Ich („Я“), Licht („Свет“) und Logos verbindet Belyj mit den höheren Erkenntnisstufen Imagination, Inspiration und Intuition, die an dieser Stelle vierstufig, von der Verwandlung des abstrakten Denkens ausgehend, dargestellt werden auf der Grundlage des viergliedrigen anthroposophischen Menschenbildes.⁵⁸

Durch die mehrstufige Struktur der anthroposophischen Anthropologie wird auch die Kulturkonzeption Belyjs differenzierter. Während in der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts die Jahrhundertchwelle als Übergang zu einer neuen Epoche und die in der Gegenwart notwendige Verwandlung der Persönlichkeit in eine „neue Seele“ (новую душу)⁵⁹ im Zentrum von Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen stand, wird jetzt der Blick ausgeweitet bis in die vorgeschichtliche Zeit, und die kulturelle Evolution erscheint als Abfolge von Epochen, in denen die einzelnen Bewusstseinsstufen durchschritten werden. Im Zentrum dieser Entwicklung steht für den Anthroposophen Belyj die Selbstbewusstwerdung des einzelnen Menschen wie auch der ganzen Menschheit als Individuum.

Bereits in seinem Reisebericht über Sizilien und Tunesien bestimmt Belyj die Kultur als Schöpfung des Selbstbewusstseins, das überall seine „Abdrücke“ (печати) hinterlasse.⁶⁰ Dabei legt er besondere Betonung auf die Partikel „со“ im russischen Wort само-со-знание, in der der Zusammenklang vieler Entitäten mitschwingt, sowie auf das „Само“, das Selbst, das ihm Garant für die Harmonie des Ganzen ist.⁶¹ In *Krizis soznanija*⁶² be-

57 SoSo VII, S. 193, ähnlich auch S. 157. Sperrdruck im Original.

58 Vgl. SoSo VII, S. 172 f.: 1. „Leuchten“ (Свечение) = abstrakter Gedanke = physischer Leib, 2. „Erleuchtung“ (Озарение) = Imagination = Ätherleib, 3. „Durchleuchtung“ (Просвещение) = Inspiration = Astralleib, 4. „Offenbarung“ (Откровение) = Intuition = „reines „ICH““ (чистое „Я“).

59 Vgl. Belyj 1994, S. 179, 182. Zur Jahrhundertchwelle als Epochenübergang vgl. Belyj 1994, S. 94 f., 250, 255 f., 258 f.; SoSo V, S. 43 f., 119.

60 Vgl. Belyj 1922b, S. 256.

61 Vgl. *Putevye zametki* (Belyj 1922b, S. 255 f.): „Культура есть сочетание, связь многообразных конкретнейших ведений [...] со-знание, со-зданье [...] со-мыслие [...] со-чувствие [...] со-действие. Это ‚со‘ многих ведений – Selbst: Само, Целое.“ (Sperrdruck im Original.) Die Reise fand 1911 statt. Die angeführte Aussage stammt vermutlich aus der Zeit der Bearbeitung der Reisenotizen, die Belyj 1919 vornahm, da sich hier bereits deutlich sein anthroposophisches Konzept des Individuums als Kreis von Persönlichkeiten abzeichnet. Sul’passo, die sich mit der Entstehung des ersten Teils über Italien auseinandersetzt, stellt hier drei verschiedene Textschichten fest: alte, umgearbeitete und neue Stellen (vgl. Sul’passo 2017, S. 107).

62 Zitiert nach der Publikation des letzten Teils *Evangelie kak drama*: Belyj 1996, fertiggestellt 1920.

zeichnet Belyj die Kultur als „geistige Erfahrung“ (опыт духовный) und „übernatürliche“ Erscheinung: „Культура всегда сверхприродна“;⁶³ ihre „Produkte“ seien „Abdrücke des Bewusstseins“: „[...] продукты культуры – печати сознания“.⁶⁴ In dem Vortrag *Puti kul'tury* von 1920 wird die Kulturentwicklung als Geschichte des „ICH“ („Я“) dargestellt, das sich stufenweise aus einem kosmischen Universalbewusstsein herauslöse und in der „Persönlichkeit“ (личности) vereinzele, um über die aktive Rückkopplung an das universal verstandene Christus-Ich wieder zu einem Gemeinschaftsbewusstsein zunächst innerhalb der menschlichen Gemeinschaft („Я“ Коллектива) und dann mit dem gesamten Kosmos („Я“ Космоса) zurückzufinden.⁶⁵ Die Kulturentwicklung entspricht daher dem „Wachstum des Selbstbewusstseins“: „[...] культура определяется ростом человеческого самознания; она есть рассказ о росте нашего „Я““.⁶⁶ Weil im menschlichen Ich Individualisierung und Universalisierung in Wechselwirkung zueinander stehen, ist die Kulturentwicklung „individuell und universal zugleich“ (индивидуально и универсально одновременно).⁶⁷ Für den Kulturphilosophen bedeutet dies, dass seine Darstellung des kulturgeschichtlichen Werdens notwendig den Stempel seiner Individualität trägt, er sich aber gleichzeitig durch seine individuelle Erkenntnistätigkeit als Individuum erschafft.⁶⁸ Wahre Kulturenerkenntnis ist nach Belyj erst möglich, wenn der Mensch die Geburt seines „zweiten „ICH““ (второе „Я“) erfahren hat⁶⁹ und das höhere Ich in ihm erwacht ist, das individuelle Einzelbewusstsein sich also in einem universellen kosmischen Überbewusstsein verwurzelt hat. Der Kulturphilosoph vollzieht dann in der Weltgeschichte die Biographie seines eigenen Wesens nach, das sich mit der Menschheit als ganzheitlichem Organismus eins weiß.⁷⁰

63 Vgl. Belyj 1996, S. 70 f. So ähnlich äußert sich Belyj in *Filosofija kul'tury* (Vortrag 1920, Belyj 1994, S. 320, 324), wo er betont, dass das kulturelle Leben nicht mit dem biologischen Dasein zu verwechseln sei, außerdem 1922 in *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 31).

64 Belyj 1996, S. 70.

65 Vgl. Belyj 1994, S. 309. Belyj folgt in diesem Vortrag der theosophisch-anthroposophischen Kultursystematik, die die Kulturentwicklung in sich abwechselnden Hochkulturen von Osten nach Westen verlaufen sieht, von China ausgehend über Indien, Persien, den Nahen Osten über Griechenland hinein nach Europa.

66 Belyj 1994, S. 308. Vgl. auch *Filosofija kul'tury* (Belyj 1994, S. 324 ff.) und *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 28, 35-43).

67 Vgl. Belyj 1994, S. 308.

68 Vgl. Belyj 1994, S. 308 sowie SoSo VII, S. 157, 193.

69 Vgl. die von Čistjakova publizierten letzten Seiten des Vortrags *Filosofija kul'tury* in: Belyj 2004, S. 512, auch 516. (K.i.O.) Sie fehlen in Belyj 1994.

70 Vgl. Belyj 2004, S. 502, 512 f., 516; außerdem *Osnovy...* (Belyj 2004, S. 39 f.) sowie Belyjs autobiographischen Brief von 1926, wo er über dieses Jahr der Aufzeichnung des Entwurfs der *ISSD* schreibt: „В нем [26-м году] открылось нечто из темы „Я“, подслушанной в событиях моей внутр[енней] жизни эпохи 12-15, как нечто до

Dieses Vorhaben, dessen Grundzüge in den kulturphilosophischen Texten der Jahre 1920-22 entworfen wurden, hat Belyj in der *ISSD* realisiert, die die Geburt des „zweiten ‚ICH‘“ und den Übergang von der Persönlichkeit zum Individuum mit dem Konzept der Selbstbewusstseinsseele verbindet.⁷¹

III.1.2. Die Selbstbewusstseinsseele in der *ISSD* – allgemeine Charakteristik in Abgrenzung zur ,Empfindungs‘- und ,Verstandesseele‘

Der *ISSD* liegt, anders als der erkenntnistheoretischen Schrift *Rudolf Štejner i Gete*, das neungliedrige anthroposophische Menschenbild zugrunde, das auch bei Steiner in kulturgeschichtlichen Zusammenhängen Anwendung findet. Die menschliche Mitte, das Ich, wird hier in drei seelische Komponenten aufgefächert, die als „Empfindungsseele“, „Verstandesseele“ und „Bewusstseinsseele“ bezeichnet werden (vgl. dazu III.2.2.). Diese geben nach Steiner den letzten beiden sowie der aktuellen Kulturepoche ihre besondere Prägung, die zusammen die Mitte der „nachatlantischen“ Zeit bilden.⁷² Die gesamte, nach der letzten Eiszeit einsetzende Periode des „nachatlantischen Zeitalters“ umfasst bei Steiner sieben Kulturepochen (vgl. III.2.3.), deren dritte, vierte und fünfte die von Belyj betrachteten sind. Die Epoche der Empfindungsseele siedelt Steiner in Ägypten und den Hochkulturen an Euphrat und Tigris im 3. bis letzten vorchristlichen Jahrtausend an, die Kultur Griechenlands, Roms und des lateinischen Mittelalters vom 8. vorchristlichen bis zum 14. nachchristlichen Jahrhundert wird unter dem Vorzeichen der Verstandesseele, die Gegenwart unter dem der Bewusstseinsseele gesehen.⁷³

Belyj übernimmt für das Russische den Ausdruck ‚душа ощущающая‘ für die Empfindungsseele von Minclova, für die Verstandesseele prägt er wiederum einen eigenen: aus ‚душа рассудочная‘ wird ‚душа рассуждающая‘.⁷⁴ Das von dem Substantiv ‚Verstand‘ abgeleitete Adjektiv ‚рассудочно‘ wird, wie schon bei der Bewusstseinsseele, zu einer Verbalform im prozessualen Aspekt transformiert, wodurch die Seelenbezeich-

конца не личное, а индивидуальное, историческое: ‚Я‘ – ни Котик, ни Борис Бугаев, ни Белый; я – ‚История становления самосознающей души‘.“ (Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 508. K.i.O.)

71 Bereits in *Filosofija kul'tury* und *Osnovy...* deutet Belyj an, dass es sich bei dem Wachstum des ‚zweiten Ich‘ um einen mehrstufigen Prozess handelt, nicht um ein punktuellere Ereignis. Erst in der *ISSD* aber wird dieser Prozess ausdrücklich mit der Selbstbewusstseinsseele in Verbindung gebracht.

72 Vgl. etwa GA 103, S. 172 f.

73 Silard weist auf eine Parallele dieser Dreigliederung bei Solov'ev hin (vgl. Silard 2011a, S. 600, die sich auf Solov'evs Werk *Filosofskie načala cel'nogo znanija* bezieht).

74 Vgl. Stahl 2011a, S. 22.

nung von der Bindung an eine bestimmte Instanz losgelöst und der Aspekt der Tätigkeit und des Werdens betont wird.

Seinen ursprünglichen Plan, die *ISSD* mit einem Kapitel über die Antike und damit der „Geburt der Verstandesseele“ (рождение души рассуждающей) zu beginnen,⁷⁵ scheint Belyj später zugunsten einer Darstellung des Christentums aufgegeben zu haben. Am Ende des ersten Bandes betont er, dass ihn Verstandes- und Empfindungsseele nur insofern interessieren würden, als sie die ‚Eltern‘ bzw. ‚Großeltern‘ der Selbstbewusstseinsseele seien, deren ‚Biographie‘ seine Untersuchung gewidmet sei.⁷⁶ Dennoch finden sich einige Aussagen zu den anderen beiden Seelengliedern, die hier zur Abgrenzung von der Selbstbewusstseinsseele kurz umrissen werden sollen.

In der Empfindungsseelenperiode⁷⁷ war nach Belyj der Mythos das vorherrschende Bewusstseinsselement.⁷⁸ Die Menschen erlebten die sie umgebende Welt in Bildern, es gab noch keine Trennung von Gefühl und Gedanke.⁷⁹ Das Bewusstsein besaß noch kein bleibendes Zentrum,⁸⁰ es bezog seine Identität aus der Tatsache, dass es Teil eines Volksstammes oder einer Sippe war.⁸¹ Zu Beginn der Verstandesseelenperiode zog, so Belyj, das im Blutszusammenhang lebende Ich-Bewusstsein, das er in Bezug auf die Empfindungsseele als „Person“ (особь) bezeichnet, in den einzelnen Menschen ein, wodurch dieser zur „Persönlichkeit“ wurde:

„[...] существеннейшая черта рождения души рассуждающей есть появление мысли под черепную коробкою особи; теперь эта особь с *отдельною мыслью* – есть личность“.⁸²

Gleichzeitig wurde das begriffliche Denken geboren, das in gewissem Sinne von Belyj als Voraussetzung des Persönlichkeitsbewusstseins dargestellt wird, da nur im und durch das Denken Ich-Bewusstsein überhaupt entstehen kön-

75 Vgl. die Inhaltsangabe der Urfassung in: Belyj 2016, S. 773.

76 Vgl. *ISSD* I: „Тема issledovanija“, bes. l. 240 ob. (102).

77 Auf der Aquarellskizze von 1927 werden mit der Empfindungsseele die „Semiten“ (семиты) in Zusammenhang gebracht und mit der dritten Kulturperiode die ägäische, babylonische und ägyptische Kultur (vgl. Anhang VIII.1.).

78 Vgl. *ISSD* I.1 „Точка rubeža“, l. 4 (1), „Gnosticizm“ l. 13 (19), 18 ob. (30). Die Empfindungsseele wird von Belyj auch als „душа мифа“ bezeichnet (ebd., l. 13 [19]).

79 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 247 (1): „[...] явление обще-душевного быта [...] еще не членился на чувство и мысль“.

80 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 247 (1): „[...] вместо ‚я‘ в том доличном сознании был род изменений, градация актов рождаемых: акта из акта“. (K.i.O.)

81 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 172 ob.-173 (339-340); 2004, S. 347.

82 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 174 (342); 2004, S. 350. K.i.O. Ähnl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, l. 250 (4).

ne.⁸³ Im Persönlichkeitsbewusstsein der Antike sieht Belyj bereits die transzendente Einheit der Apperzeption, das kantische „Ich denke“ als Grundbedingung aller Erkenntnisakte antizipiert.⁸⁴

Während die Verstandesseele mit der ‚Persönlichkeit‘ in Verbindung steht, ist die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj Ausdruck des ‚Individuums‘. Durch ein Wortspiel und den Wechsel zwischen Groß- und Kleinschreibung des Personalpronomens ‚ich‘ deutet Belyj auf den Unterschied zwischen beiden hin. Das russische Wort *личность* ist von *личина* – Maske‘ abgeleitet. Im Lateinischen bezeichnete ‚persona‘ die von den antiken Schauspielern benutzte Maske, durch die die Stimme des Schauspielers „hindurchtönte“ (personare). In diesem Sinne ist für Belyj die Persönlichkeit in ihrer Vereinzelung eine Illusion, hinter der sich das wahre Ich, das „Individuum“ verbirgt.⁸⁵ Dieses wird als „Kollektiv“ (коллектив)⁸⁶, „Kreis“ (круг),⁸⁷ „Kollegium“ (коллегия)⁸⁸ und als „Tempel von Persönlichkeiten“ (храм из личностей)⁸⁹ bezeichnet. Die Persönlichkeit wird nach Belyj in der Selbstbewusstseinsseele erweitert zur „со-личность“.⁹⁰

Die „Persönlichkeit“ der Verstandesseele wird im Gegensatz zur „Person“ (особь)⁹¹ der Empfindungsseele als isoliert vom göttlichen Urgrund beschrieben und mit einem kleingeschriebenen „ich“ in Anführungszeichen markiert. Das großgeschriebene „ICH“ („Я“) in Anführungszeichen dagegen

-
- 83 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 252 ob. (7): „[...] в центре мысли, как око, проснулось ‚я‘; укрепление и рост ‚я‘ – в развитии мускулов мысли“. (K.i.O.)
- 84 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 174 (342); 2004, S. 350. Bei Kant *KrV*, §§ 16 ff., B 131-140. Vgl. auch die Abbildung der Persönlichkeit als winziger Mensch im Gehirn auf den Meditationszeichnungen (Stahl 2005, S. 95 sowie voriges Kapitel).
- 85 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 259 (15): „В миг появления самосознающей души [...] маска – сорвется: persona, личина – разложится; из под нее, сквозь нее, – индивидуум выступит.“ Und *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 175 (344); 2004, S. 351, wo Belyj vom „иллюзионизм лично-личинной, личинковой жизни отдельных особей“ spricht. Grübel 2011, S. 333 findet einen ähnlichen Ansatz bei Florenskij (*Ikonostas*) und Geršenzon (*Trojstvennyj obraz soveršenstva*). Zu C. G. Jungs Auffassung steht die Belyjs im Gegensatz, da dieser die ‚Persona‘ oder Maske als die nach außen gewandte Kollektivpsyche auffasst und davon die ‚Anima‘, das innere Ich unterscheidet, in dem die eigentliche Individualität des Menschen gründet (vgl. Jung 1928: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*).
- 86 Vgl. etwa *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 16 ob. (30); 2004, S. 87.
- 87 Vgl. etwa *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 (352); 2004, S. 357.
- 88 Vgl. etwa *ISSD* II, „Gete“, I. 61 ob. (17); 2004, S. 163.
- 89 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353). (In der Ausgabe Čistjakovas [Belyj 2004] fehlen an dieser Stelle zwei Seiten.)
- 90 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 254 ob. (10).
- 91 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 174 (342); 2004, S. 350.

verweist auf das göttliche All-Ich, während das großgeschriebene „*ICH*“ („*Я*“) in Anführungszeichen und Kursivschrift das Individuum in der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet, das die Persönlichkeit in Richtung des göttlichen „*ICH*“ transzendiert:

„Момент рождения души самосознающей – момент разрыва центральной точки сознания, [...] – ‚я‘ сознавания в прежнем смысле – разбито; [...] ‚я‘ и сознание прежнее, лично-личинковое, – не адекватно: ‚я‘ личное – фикция, потому что ‚Я‘ над-лично; оно – организующая сила не одного сознания, а круга сознаний“.⁹²

Und in *ISSD* III heißt es:

„[...] *лик*‘ души ощущающей – миф; он – не личен; он - вспышка какая то внутри сознания бога; реальность его – в лоне ‚бога‘; а маска, а символ, *лик*‘ личности, – уже не в лоне божественном; он – постороннее нечто в ‚Я‘ бога; он вскроется после, как ‚Я‘ в ‚Я‘ божественном“.⁹³

Das „*ICH*“ („*Я*“) der Selbstbewusstseinsseele entspricht dem universalen höheren Ich der Frühschriften, wobei Belyj, zumindest in der überarbeiteten Variante in Teil III, zwischen dem im Göttlichen gegründeten „*ICH*“ des Menschen und dem göttlichen „*ICH*“ selbst differenziert. Das „überpersönliche *ICH*“ ist im Kontext der *ISSD* die Christus-Wesenheit, weshalb die Natur des „Individuums“ für Belyj im paulinischen „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20) zum Ausdruck kommt, das in der von Steiner übernommenen Variante als „не я, но Христос во мне“ zu Recht als das Leitmotiv der *ISSD* beschrieben wurde.⁹⁴

Aus der paulinischen Theologie greift Belyj auch die Idee der christlichen Gemeinschaft auf, nach der Christus das Haupt und die Gemeindeglieder den Leib der Kirche darstellen (Eph 4,12-16).⁹⁵ Daran anknüpfend entwickelt er eine dreischichtige Theorie des Individuums als „Tempelkomplex“ (храм состав), das in einem Urbild-Abbild-Verhältnis zur göttlichen Trinität steht.⁹⁶ Der geistige Kosmos mit dem Vatergott im Zentrum, umgeben vom harmonischen Zusammenklang der Engeshierarchien, bildet als „Tempel des VATERS“ (храм Отца) das Urbild des Individuums, der „Tempel des SOH-

92 *ISSD* II, „*Duša samosoznajuščaja*“, l. 178 ob.-179 (351-352); 2004, S. 357. K.i.O. Das ziemlich deutlich großgeschriebene Ich in der Handschrift ist nicht unterstrichen.

93 *ISSD* III, „*Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej*“, l. 252 ob. (7). K.i.O.

94 So Mischke 2011, S. 96. Vgl. zum Paulus-Motiv etwa *ISSD* II, „*Duša samosoznajuščaja*“, l. 181 ob. (357); 2004, S. 360.

95 Vgl. *ISSD* I.1, „*Apostol samosoznanija Pavel*“, l. 40 ob. (70). Folgende Zitate ebd.

96 Stahl 2009, S. 239 f. arbeitet ebenfalls drei Aspekte des Individualbegriffs heraus, die sie als „drei Formen von Kollektivität“ bezeichnet. Der gottväterliche Aspekt fehlt in ihrer Darstellung, während sie den des einzelnen Menschen in zwei verschiedene Formen unterteilt, deren eine sie auf die Inkarnationsreihe eines Individuums bezieht, während die andere den Menschen und seine Wesensglieder betreffe.

NES“ (храм Сына) stellt die zu erstrebende Gemeinschaft der Menschen in einem „Organismus der Liebe“ (в организме любви) dar, ein Thema, das sich durch Belyjs Leben und Schaffen hindurchzieht, mit den Begriffen der „Sobornost“, der „Kommune“, der „Bruderschaft“ (братство) und der realisierten „Sophia“ in Verbindung steht und seine Sozialutopie bestimmt,⁹⁷ der „Tempel des GEISTES der WAHRHEIT“ bzw. des Heiligen Geistes (храм Духа Истины) dagegen betrifft den einzelnen Menschen, der seine „Persönlichkeiten“ in Harmonie zueinander zu bringen hat.⁹⁸ Letzterer Aspekt wird von Belyj in der *ISSD* wiederholt aufgegriffen und in unterschiedlicher Weise expliziert. Zum einen können sich die „Persönlichkeiten“ des menschlichen Individualkomplexes auf die anthroposophischen Wesensglieder beziehen, deren niedere es in höhere umzuarbeiten gilt,⁹⁹ zum anderen auf die verschiedenen Inkarnationen des einen menschlichen Individuums¹⁰⁰ und schließlich wird der harmonische Zusammenklang der Persönlichkeitsanteile eines Menschen am Beispiel Goethes konkretisiert, in dessen Vielseitigkeit Belyj die Realisierung seines „selbstbewussten ‚ICH‘“ (самосознающее ‚Я‘) sieht.¹⁰¹

Neben der Theologie des Paulus steht hinter Belyjs Konzeption die Rezeption von Rickerts Begriff des historischen Individuums sowie die Idee des Menschen als monadischem Individualkomplex, die sein Vater Nikolaj Bugaev geprägt hat.¹⁰² In *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* entwickelt Rickert die Idee des menschlichen Individuums als Einheit von Mannigfaltigkeit, die zugleich einzigartig sei, weil sie sich auf einen Wert beziehe, der in der Persönlichkeit als Kern und Zentrum des menschlichen Seins liege.¹⁰³ Bugaev dagegen bestimmt die menschliche Individualität als

97 Vgl. dazu etwa *Počemu ja stal...*: Belyj 1994, S. 440-443, 453 f., 466, 477 f.

98 Vgl. *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, l. 40 (69).

99 Vgl. *ISSD* I.4, „Vil’gel’m iz Šampo i Abeljar v kul’ture mysli dvenadcatogo v.“, l. 199 ob. (21) f.

100 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, l. 225 (444); 2004, S. 432 f.; *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, l. 316 (119).

101 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, bes. l. 61 ob.-62 ob. (117-119); 2004, S. 163 ff. Der deutsche Dichter und Naturwissenschaftler hat nach Belyj auch den zweiten Aspekt des Individuums als Tempel zu verwirklichen gewusst, indem er zahlreiche Kulturschaffende seiner Zeit gefördert und inspiriert und damit eine „Kulturkirche“ (церковь культуры) geschaffen habe, die vom „Geist Goethes“ („духом Гете“) durchdrungen gewesen sei (ebd., l. 62 [118]; S. 164. K.i.O.).

102 Belyj selbst weist auf diese drei Komponenten seines Individualbegriffs hin in: *Počemu ja stal...* (Belyj 1994, S. 441 f.). Auf Rickerts Begriff des Individuums als Individualkomplex bezieht er sich bereits in der *Emblematik* (vgl. *SoSoV*, S. 97) und auch in der *ISSD* (II, „Antroposofija“, l. 238 ob. [471]; 2004, S. 457).

103 Vgl. Rickert 1902, S. 343, der im Wort ‚In-dividuum‘ zwei Bedeutungen ausmacht: „[...] die der Einheit einer Mannigfaltigkeit und die der Einzigartigkeit“, und S. 352 f. feststellt: „Kurz, die Einheit der Persönlichkeit ist keine andere, als die des auf einen Werth [sic] bezogenen In-dividuums überhaupt. [...] Abgesehen von dem Werth

eine Monade erster Ordnung, die eine lebendige Einheit aus Monaden niederer Ordnungen (Atome, Zellen usw.) darstelle, welche aber ihrerseits auch Individuen seien.¹⁰⁴ Das „Individuelle“ ergibt sich in der modernen Erkenntniswissenschaft, so Belyj in Anlehnung an die Monadologie seines Vaters, nicht aus dem Kern der Persönlichkeit und nicht aus der Summe der Teile des menschlichen Individualkomplexes, sondern aus dem besonderen „Stil“ bzw. der „kompositorischen Anordnung“ der einzelnen Teile zueinander:

„[...] понятие ‚индивидуального‘ определимо новейшей гносеологией, как понятие неразложимого комплекса, где места частей личны и где целое, общее, определяемо каждый раз не суммой слагаемых, а стилем, жестом, композицией расположения“.¹⁰⁵

Die unterschiedlichen Ideen, die Belyj aufgreift, um seinen Begriff des Individuums zu verbalisieren, dienen ihm letztlich dazu, seine esoterische Erfahrung der Christusförmigkeit des eigenen Ich zu konzeptualisieren. Das ursprüngliche upanishadische Erlebnis des Tat tvam asi („Das bist Du“), der Identität von menschlichem Selbst und göttlichem Urgrund,¹⁰⁶ wird von Belyj nicht im Sinne des Advaita-Vedanta als Auflösen des Selbst im Göttlichen verstanden, sondern im christlichen Sinne als „Wachstum“ des individuellen Ich in Christus:

„[...] в таком парадоксальном способе жизни [как ‚не Я, а Христос‘] ‚Я‘ – не только не растворяется, но растет во Христе, являя образ и подобие второго как бы Иисуса.“¹⁰⁷

Neben dem Begriff des Individuums bestimmt Belyj auch die besondere Art der Selbstbewusstseinsseele, Erkenntnisse zu gewinnen, die sich seiner Auffassung nach von der der Verstandesseele radikal unterscheidet. In erkenntnistheoretischer Hinsicht zeichnet sich die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj dadurch aus, dass ein schöpferischer Wille in ihr Denken einzieht, wodurch dieses eine imperativische Form gewinne:

„Видоизменение мира мысли [...] душою самосознания [...] сказывается, как усиление волевой энергии мысли; здесь [...] наши акты познания сопровождаются неким творческим императивом – ‚да будет‘; [...] мы можем охарактеризовать след, ею оставляемый в мысли, как должествование, а мыш-

können wir uns nicht nur begrifflich einzigartiges Seelenleben denken, das keine individuelle Einheit besitzt, sondern wenn wir z. B. Tiere betrachten, so ist auch faktisch sehr oft kein Band vorhanden, welches die Einzigartigkeit zur Einheit macht.“

104 Vgl. Bugaev o. Jg.: *Osnovnyja načala évoljucionnoj monadologii*, bes. S. 27, 30, 35, 44. Belyj wurde von seinem Vater persönlich in dessen Monadologie eingeführt (vgl. Belyj 2016, S. 52, 79).

105 *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 16 (29); 2004, S. 86 f. K.i.O.

106 Vgl. etwa das berühmte Gleichnis vom Feigenkern in: *Chandogya-Upanishad*, 6.

107 *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, I. 40 (69). K.i.O.

lenie, как оправдание явлений; помыслить что-нибудь – значит создать конструкцию возможной действительности“.¹⁰⁸

Belyj bezeichnet die Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele u. a. als „logischen Voluntarismus“ (логический волюнтаризм),¹⁰⁹ weil sie sich einerseits durch die beschriebene Willensenergie im Denken auszeichnet, andererseits aber durch die Vereinigung mit der lebendigen Kraft des Logos, den Belyj im Sinne des Johannesevangeliums als im Kosmos weltenschöpferisch tätig verstanden wissen will. Die „Logik der Selbstbewusstseinsseele“ zeichnet sich deshalb im Unterschied zu derjenigen der Verstandesseele durch ihre Teilhabe am kosmogonischen Weltensatz aus:¹¹⁰

„[...] логика души самосознающей не есть аналитика чистых понятий рассуждения в кантовом смысле; она есть логика Логоса, некоего конкретно действительного и творческого начала жизни“.¹¹¹

Das Erkenntnisorgan der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet Belyj in Abgrenzung zum Verstand, der die nach ihm benannte Seele (душу рассуждающую) auszeichnet, als „Intellekt“ und Kreuzungspunkt zwischen kosmischem und menschlichem Denken: „[...] точка пересечения этой силы космической мысли, всегда миротворческой, с мыслию нашей, есть наш интеллект“.¹¹²

Die Verstandesseele besitzt dem gegenüber nach Belyj ein rasonierendes, reflektierendes Denken, das nur blasse, abstrakte Abbilder der Wirklichkeit zu schaffen vermag: „Мыслить в стиле души рассуждающей – порезонировать, пофилософствовать; стиль тот – логизм, разжижаемый в рационализм безответственный“.¹¹³ Das neue Denken der Selbstbewusstseinsseele dagegen verwebt die Bewusstseinsakte in freier schöpferischer Tätigkeit zu einem lebendigen Ganzen. Im Erkenntnisakt der Selbstbewusstseinsseele wird deshalb die Komposition des Gedankenmaterials in den Vordergrund gerückt.

108 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 358. K.i.O. Vgl. auch *ISSD I.4*, „Tema issledovanija“, I. 243 (107).

109 Vgl. *ISSD III*, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, I. 270 (28).

110 Diese Logik ist damit dem „christlichen intellektuellen Mystizismus“ Solov’evs verwandt, dessen Kerngedanke der späten *Teoretičeskoj filosofii* ebenfalls die Teilhabe an Christus durch den Erkenntnisakt darstellt (vgl. Stahl 2016, S. 347). Eine in der Idee des göttlichen Logos als kosmischer Realität gegründete Sprachphilosophie haben in Russland verschiedene Denker entwickelt (Florenskij, S. Bulgakov, Ėrn, Losev u. a. m.). Belyj greift hier also auf gängige Denkfiguren zurück.

111 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 359.

112 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 359. K.i.O. Zur Genese des Ausdrucks „интеллект“ in dieser spezifischen Bedeutung vgl. IV.1.2.

113 *ISSD III*, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, I. 270 (28). Vgl. auch *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 358.

Auch hier macht sich ein nachhaltiger Einfluss Rickerts geltend, dessen ins Praktische gewendete Erkenntnistheorie Belyj intensiv rezipiert hat. 1904 war die Schrift *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* des Freiburger Neukantianers erschienen, die Belyj im Jahr darauf begeistert rezensierte.¹¹⁴ Rickert kritisiert hier die Passivität der Erfahrung und den Abbildcharakter der Vorstellungen bei Kant und integriert in die Erkenntnistheorie ein praktisches Moment, indem er Erkennen als Urteilen und dieses als gefühlbasiertes Sollen bestimmt. Ein Erkenntnisurteil ist nach Rickert „ein Stellungnehmen zu einem Werte“,¹¹⁵ das einen individuell gegebenen Sachverhalt bejaht oder verneint auf der Grundlage innerer Evidenz, die in einem Gefühl und in einem „transzendenten Sollen“ gründet.¹¹⁶ Dennoch ist, wie Zink betont, seine Auffassung der Urteilsbejahung des „ja es ist“ als rein formal zu verstehen, wohingegen Belyj ihr eine schöpferische Bedeutung verleiht.¹¹⁷ Das Existenzurteil „да есть“ wird bei ihm zum Schöpfungsakt umgeformt, zum „да будет“ der Genesis.¹¹⁸ Zink kommt daher zu dem Ergebnis, dass Belyj Rickerts Theorie des Erkennens zu einer „Theorie des *Schaffens*“ umdeutet, was eine „deutliche Über-Interpretation der Intentionen Rickerts“ darstelle, die gleichwohl zu einer wichtigen „Konstante der Ästhetik Belyjs“ wird.¹¹⁹

Diese setzt sich bis in die Konzeption der *ISSD* und ihren zentralen Begriff der Selbstbewusstseinsseele fort, wo Belyj den imperativischen Modus des Kunstschaffens auf den erkennenden Weltbezug überträgt und die besondere Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele als voluntative Handlung bestimmt, die durch die Formel „да будет“ dem göttlichen Schöpfungsakt gleichgesetzt wird.¹²⁰ Der kantische Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft findet in der *ISSD* Ausdruck in dem von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele, deren erstere sich durch Passivität und Abstraktheit der Begriffe auszeichnet, die das „Leben“ (жизнь) nicht zu erfassen vermögen, während die Selbstbewusstseinsseele aktiv ihre Erkenntnis gestaltet und diese Kompositionstätigkeit als wirklichkeitskonstituierend erfährt.¹²¹ Die im Willen gründende praktische Vernunft Kants, der in den

114 Vgl. Zink 1998, S. 93.

115 Vgl. Rickert 1904, S. 105.

116 Vgl. Rickert 1904, S. 108: „Gefühle sind es also, die unsere Erkenntnis leiten.“ Zum „transzendentalen Sollen“ vgl. ebd., S. 125-132.

117 Vgl. Zink 1998, S. 109. Belyj hat laut Zink seine Reinterpretation Rickerts in dem Artikel *Feniks* von 1906 zum ersten Mal präsentiert (vgl. SoSo VIII, S. 115-124).

118 Vgl. SoSo VIII, S. 119.

119 Vgl. Zink 1998, S. 107. K.i.O.

120 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 181 (356); 2004, S. 358; *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanii“, I. 270 ob. (29).

121 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 176 (346), 181 (356); 2004, S. 353, 358 f.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 259 (15). Zur Erkenntnistheorie der Selbstbewusstseinsseele vgl. ausführlich Teil IV dieser Arbeit.

Augen des Königsberger Philosophen keine konstitutive Bedeutung für das Erkennen zukommen kann,¹²² wird bei Belyj zum Zentrum der erkenntnis-schöpferischen Fähigkeit der Selbstbewusstseinsseele transformiert, womit er über Kant weit hinausgeht.

Die wesentlichen Merkmale der Selbstbewusstseinsseele fasst Belyj in zweifacher Redaktion zusammen, deren Erstfassung im zweiten Teil der *ISSD* die weitaus verständlichere ist. Die neue Seelenfähigkeit zeichnet sich demnach durch drei Komponenten aus: 1. in epistemologischer Hinsicht durch ihren „konkreten“, aber durchaus „kritischen Intellektualismus“ (конкретным и критическим интеллектуализмом), der sich in der Komposition des erkannten Materials betätigt und die „Ideenwelt organisiert“ (организующего мир идей), 2. in Bezug auf die Persönlichkeitsstruktur durch seinen „Individualismus“ (индивидуализмом), der in der „Koexistenz von organisierten Einheiten (Persönlichkeiten)“ (сосуществовании организованных единств личностей) besteht und 3. in ethischer Hinsicht durch seinen „schöpferischen Voluntarismus“ (творческим волюнтаризмом), der die Willensfreiheit, durch die sich die Selbstbewusstseinsseele in besonderem Maße auszeichnet, zu einem „Problem der Geburt von Notwendigkeit aus Freiheit“ (проблеме рождения необходимости из свободы) macht.¹²³ Punkt 1 bezieht sich auf die Selbstbewusstseinsseele als wissenschaftliche Methode und Belyjs eigene anthroposophische Erkenntnistheorie, die er in Teil III der *ISSD* ausführlich diskutiert. Sie wird in Kapitel IV dieser Arbeit detailliert aufgearbeitet. Punkt 2 gewinnt in der *ISSD* Relevanz bei der Interpretation kultureller Phänomene und betrifft Belyjs Verständnis des Christentums und des erweiterten menschlichen Ich-Bewusstseins, was in Kapitel V thematisiert wird. Punkt 3 spielt in der *ISSD* eine untergeordnete Rolle, da die Moralphilosophie kein Gegenstand von Belyjs kulturphilosophischer Abhandlung ist.

Für die Gegenwart konstatiert Belyj bereits den Übergang zu der auf die Selbstbewusstseinsseele folgenden Kulturstufe des ‚Geistselbst‘ (самодух) in anthroposophischer oder ‚Manas‘ in theosophischer Terminologie. Dieser Übergang vollzieht sich in der Darstellung Belyjs sehr dramatisch als ein Sterbevorgang der Seele, die durch einen Todesprozess gehen muss, um als Geist wieder auferstehen zu können:

„[...] формулированное мною в абстрактной форме, есть история трагедий [...] новой души, обнимающих 15-ое, 16-ое, 17-ое, 18-ое и 19-ое столетия, чтобы

122 Vgl. *KrV*, A 644/B 672, A 671-686/B 699-714 sowie Vorrede und Einleitung zur *KpV*.

123 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja v otdel'nych dominionach kul'tury, kak prostranstvennaja kompozicija“, I. 192 (378); 2004, S. 376 und *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 284 (55).

в начале 20-го века могли мы отчетливо сложить лозунг самосознания нашего, как смерть души собственно: как начало ее восстания в дух¹²⁴.

Die Selbstbewusstseinsseele stellt also eigentlich nur ein Übergangsphänomen dar,¹²⁵ das die Schwelle zu einem qualitativ völlig neuen Daseinszustand des Menschen markiert, der in Zukunft als Geistwesen unter Geistern eine Zeit und Raum transzendierende Existenz führen soll.¹²⁶

III.1.3. Fazit: Die Selbstbewusstseinsseele als „Symbol des Geistes in der Seele“

Die in den letzten beiden Kapiteln verfolgte Entwicklung von Belyjs Ich-Begriff hat gezeigt, dass sich seine Reflexionen über das menschliche Selbst und dessen Bewusstwerdung im Verlauf der Weltgeschichte durch die Rezeption unterschiedlicher philosophisch-weltanschaulicher Systeme und seine eigenen biographischen Erlebnisse immer weiter angereichert und verzweigt haben, bis sie schließlich in dem Begriff der Selbstbewusstseinsseele mündeten. Diese wird in der *ISSD* als das die Gegenwart charakterisierende Kulturphänomen bestimmt, das den Übergang von einem die Vergangenheit auszeichnenden seelischen zu einem in die ferne Zukunft weisenden geistigen Dasein markiert, durch den der Mensch aus seiner kosmischen ‚Kindheit‘ zur ‚Reife‘ eines selbstschöpferisch tätigen Mitarbeiters im kosmischen Geschehen fortschreitet. In der *ISSD* wird der Blick von der kosmologischen Perspektive auf die der geschichtlichen Zeit eingeschränkt und innerhalb dieser auf die letzten zweitausend Jahre der abendländischen Kulturgeschichte fokussiert.

Wie Stahl herausgearbeitet hat, bilden die wichtigsten Konstanten von Belyjs Persönlichkeitsbegriff die Unterscheidung zwischen einem niederen empirischen und einem höheren universalen Ich, das in Christus gründet und sich selbsttätig hervorbringt bzw. innerhalb seines irdischen Daseins aktualisiert.¹²⁷ Dies geschieht nach Belyj durch einen Initiationsvorgang, der sich als *imitatio Christi* ereignet. Im Hintergrund von Belyjs Konzeptionalisierungen dieses Geschehens stehen seine spirituellen Erfahrungen, der Vollzug der ‚Geistgeburt‘ in der eigenen Seele.

Durch die Rezeption der Anthroposophie wurde sein Persönlichkeitsbegriff differenzierter, weil die Dualität von niederem und höherem Ich in das

124 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353). Diese Seite fehlt in Belyj 2004.

125 Vgl. auch Stahl 2015, S. 80.

126 Berdjaev hat in *Opyt eschatologičeskoj metafiziki* mit der Idee der ‚existentiellen Zeit‘, die einen außerhalb des Irdischen liegenden ‚metahistorischen‘ Bereich kennzeichnet, einen ähnlichen Gedanken entwickelt. Das Ziel der Geschichte liegt nach Berdjaev im Übergang in diesen Bereich, der dem ‚Reich Gottes‘ bzw. einem ‚Reich des Geistes‘ entspreche. (Vgl. Losskij 2011, S. 323; Maslin 2001, S. 445.)

127 Vgl. Stahl 2009, S. 240 f. Außerdem Stahl 2011b, S. 94-97.

mehrschichtige anthroposophische Menschenbild integriert und durch die hinzutretende evolutionsgeschichtliche Perspektive mit einer komplexen esoterischen Sicht auf die kosmologische Menschheitsentwicklung verbunden wurde. Bis in die frühen zwanziger Jahre hinein bezog Belyj die Bewusstwerdung des höheren Selbst auf die drei geistigen Wesensglieder der anthroposophischen Anthropologie. Der Begriff der Selbstbewusstseinsseele spielte hier keine explizite Rolle und wurde auf die Bestimmung als eine besondere, auf Goethe zurückgehende Form organisch-ganzheitlicher Erkenntnis und ein die zeitgenössische Philosophie auszeichnender Wesenszug beschränkt. Der Blick Belyjs ist in dieser Phase in erster Linie auf die ferne Zukunft und die Verwirklichung der höheren Erkenntnisstufen Imagination, Inspiration und Intuition gerichtet.

Dies ändert sich im Zuge seines sich vertiefenden Interesses an kulturphilosophischen Fragestellungen. In der *ISSD* steht die Kulturperiode im Fokus der Betrachtung, die nach anthroposophischer Auffassung der Ausbildung der (Selbst-)Bewusstseinsseele gewidmet ist und mit der Neuzeit beginnt. Jetzt ist die Selbstbewusstseinsseele der Ort, an dem sich die Selbstbewusstwerdung vollzieht und das ‚Mysterium der Ich-Geburt‘ stattfindet. Indem sich ein höheres Prinzip im Menschen manifestiert, tritt dieser aber aus der Zeitlichkeit heraus bzw. bricht die Transzendenz in sein irdisches Dasein herein. Es leuchtet deshalb für Belyj in der Selbstbewusstseinsseele die zukünftige Menschheitsentwicklung bereits als Ganzes auf: In der besonderen Art der Selbstbewusstseinsseele, zu erkennen und ihre Erkenntnis zu gestalten, sieht er die zukünftigen höheren Erkenntnisstufen ins Seelische herabgespiegelt historisch in Erscheinung treten. Er bestimmt deshalb die Selbstbewusstseinsseele als das „Symbol des Geistes in der Seele“ (символ духа в душе).¹²⁸ Sie bildet die Brücke von der Seele zum Geist und nimmt die zukünftigen Stufen des Menschheitswerdens symbolisch vorweg, was im weiteren Verlauf dieser Arbeit detailliert herausgearbeitet wird. Vorher soll jedoch der Bewusstseinsseelenbegriff Steiners und sein Verhältnis zu dem der Selbstbewusstseinsseele bei Belyj geklärt werden.

III.2. Die Bewusstseinsseele im Werk Rudolf Steiners

Im Denken des österreichischen Philosophen und esoterischen Lehrers Rudolf Steiner (1861-1925) ist der Begriff der Bewusstseinsseele von zentraler Bedeutung, da er mit der kulturellen Signatur der Neuzeit in unmittelbarem

¹²⁸ Vgl. *ISSD* II „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 224 (442), „Simvolizm“, I. 225 ob. (445); 2004, S. 432, 433; *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 (184).

Zusammenhang steht. Von Paradoxien gekennzeichnet, hat dieser Begriff in der inneranthroposophischen Debatte die widersprüchlichsten Deutungsversuche hervorgebracht.¹²⁹ Die über eintausend Nennungen des Ausdrucks ‚Bewusstseinsseele‘ in dem rund vierhundertbändigen Gesamtwerk Steiners, das zu einem Großteil aus Vorträgen besteht, erschöpfend zu behandeln, kann nicht Aufgabe dieser Arbeit sein. Hier wird versucht, eine allgemeine Charakteristik des Begriffs auf der Grundlage des schriftlichen Werks zu geben.

Wie schon der Anthroposoph Carl Unger feststellte, tritt die Bewusstseinsseele bei Rudolf Steiner in dreifacher Hinsicht auf: erstens als sechstes Glied innerhalb des neunteiligen Wesensgliedergefüges des Menschen und als höchstes der drei Seelenglieder, zweitens als besondere Bewusstseinsstufe innerhalb der Kulturentwicklung der Menschheit und drittens als bestimmter Abschnitt innerhalb der Biografie des Einzelmenschen.¹³⁰ Die letztere Perspektive besitzt für die *ISSD* kaum Bedeutung, spielt jedoch in Belyjs intensiver Auseinandersetzung mit seiner eigenen Biographie eine wichtige Rolle.¹³¹ Hier werden, nach einer allgemeinen Vorbemerkung zur zeitgenössischen Steinerforschung (III.2.1.), die ersten beiden Aspekte, also die Bewusstseinsseele als Wesensglied (III.2.2.) und als Signatur einer Kulturepoche (III.2.3.) näher in den Blick genommen. Da die Äußerungen zur Bewusstseinsseele als Gestalt des aktuellen Kulturzeitraums im Schriftwerk sehr dürftig, für die *ISSD* jedoch von zentraler Bedeutung sind, wird hier auch der Vortragszyklus *Geschichtliche Symptomatologie* berücksichtigt, in dem Steiner sein Geschichtskonzept entwickelt hat.¹³² Neben der Bewusstseinsseele als Wesensglied und Signatur einer Kulturepoche wird zudem der Begriff der ‚selbstbewussten Seele‘ aus Steiners Philosophiegeschichte *Die Rätsel der Philosophie* untersucht (III.2.4.).

III.2.1. Vorbemerkung zum Stand der Steiner-Forschung

Die Rudolf-Steiner-Forschung stand lange in der Spannung zwischen einem inneranthroposophischen und einem akademischen Diskurs, deren ersterer

129 Einen Überblick über „Bestehende Deutungsperspektiven“ gibt Ewertowski 2007, S. 71-78.

130 Vgl. Unger 1954, S. 11 ff.

131 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 352 ob. (191), wo Belyj die *Zapiski čudaka* als Tagebuchaufzeichnungen bezeichnet, die den ersten Versuch der Selbstbewusstseinsseele beschreiben würden, an den niederen Wesensgliedern zu arbeiten. In den *Zapiski* ist das anthroposophische Bewusstseinsseelenmotiv von großer Bedeutung, was noch detailliert ausgearbeitet werden müsste (vgl. Schmitt 2012a, S. 13).

132 Der Zyklus (GA 185) wurde vom 18. Oktober bis 3. November 1918 in Dornach gehalten. Dass Belyj ihn kannte, ist höchst unwahrscheinlich. Er ist jedoch für Steiners historische Anschauungen wie auch für seine Auffassung der Bewusstseinsseele als Epochensignatur zentral.

die Tendenz hatte, eine eher devotionale Glaubenshaltung in Bezug auf die anthroposophischen Inhalte einzunehmen, während in akademischen Kreisen Steiner vor allem als Eklektiker angesehen wurde, der vorhandenes Bildungsgut geschickt für seine Zwecke zu verwerten verstand.¹³³ Hinter der letztgenannten Position steht die Grundeinstellung, die Möglichkeit einer Erfahrung und wissenschaftlichen Untersuchung übersinnlicher Tatsachen, auf die Steiner sich beruft, grundsätzlich abzulehnen. Es werden deshalb die literarischen Quellen gesucht, aus denen er die Inhalte seiner Schriften und Vorträge gewonnen und durch geschickte Kombinatorik erweitert haben könnte. Ein prominentes Beispiel dieser Herangehensweise stellt die fast 2000 Seiten umfassende Habilitationsschrift *Anthroposophie in Deutschland* des katholischen Theologen Helmut Zander dar, der die „detektivische Rekonstruktion“ der „biographischen Kriminalgeschichte“ Steiners unternimmt.¹³⁴ Dessen „bewusste Verschleierung“ seiner „theosophischen Abhängigkeiten“ meint Zander nur dadurch erklären zu können, dass sie „machtpolitisch plausibel“ die Geltungsansprüche des mittellosen Literaten auf eine herausragende Stellung innerhalb der Theosophischen Gesellschaft offen legen würden.¹³⁵ Dieser Charakterisierung Steiners als einen von Machtinteressen getriebenen Opportunisten und Plagiator wurde von anthroposophischer Seite vehement widersprochen. Während Karen Swassjan in *Aufgearbeitete Anthroposophie. Bilanz einer Geisterfahrt* Steiner gegen den Broterwerb suchenden „Privatdozenten“ mit der ihm eigenen Polemik verteidigt,¹³⁶ hat Lorenzo Ravagli mit *Zanders Erzählungen* versucht, eine am wissenschaftlichen Diskurs orientierte Gegendarstellung zu geben, die Steiners Quellen in seiner genuinen esoterischen Erfahrung und im abendländischen Geistesleben verortet.¹³⁷ Eine historisch-kritische Aufarbeitung des genauen Kontexts von Steiners Denken und Schaffen, die unvoreingenommen die komplexe Wechselbeziehung von authentischen mystischen Erlebnissen¹³⁸ in der Verbindung mit der Rezeption esoterischer Traditionen des Ostens wie des Westens beleuchten würde, steht bislang noch aus und kann angesichts des umfangreichen Materials und der umfassenden Bildung seines Verfassers kaum von einem einzigen Menschen geleistet werden. Als Arbeitsgrundlage für eine zukünftige Ausei-

133 Vgl. z. B. Hauer 1922: *Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik*.

134 Vgl. Zander 2007, Bd. I, S. 545.

135 Vgl. Zander 2007, Bd. I, S. 572.

136 Vgl. Swassjan 2007, der auf S. 114, das Kapitel „Glanz und Elend eines Privatdozenten“ resümierend, feststellt, Zander habe offenkundig mit dem Thema „Anthroposophie“ ein unbeackertes Feld gefunden, auf dem er „seine Denkinsuffizienz durch andere, parawissenschaftliche Mittel“ kompensieren konnte.

137 Vgl. Ravagli 2009.

138 Zur Problematik der Anwendung des Mystikbegriffs auf die spirituelle Praxis der Anthroposophie vgl. die Anmerkung in Kap. II.1.

nersetzung mit Steiner kann die seit 2013 in dem renommierten Verlag Frommann-Holzboog erscheinende kritische Ausgabe des Schriftwerks bis 1910 angesehen werden,¹³⁹ die zwar aufgrund der Alleinherausgeberschaft des amerikanischen Germanistikprofessors Christian Clement nicht ohne Mängel ist, aber dennoch einen wichtigen Schritt in der Steiner-Forschung markiert.

In der vorliegenden Untersuchung wird in Bezug auf die esoterischen Aspekte von Steiners wie auch Belyjs Werk der wissenschaftliche Standpunkt der modernen Mystikforschung eingenommen.¹⁴⁰ Dort wird die Zeugenschaft der mit dem Anspruch auf spirituelle Erfahrung auftretenden Autoren ernst genommen und die in diesem Zusammenhang beschriebenen Phänomene in ihrer inneren Logik und ihrem Bezug zu verwandten Erscheinungen und deren literarischer Konzeptionalisierung beschrieben. Ein Jahrhundert nach dem Leben und Wirken so außergewöhnlicher Gestalten wie Rudolf Steiner und Andrej Belyj scheint die historische Distanz groß genug, auch das Phänomen moderner esoterischer Erfahrung und daraus resultierender Welt- und Geschichtsentwürfe jenseits der bisher gepflegten Skepsis auf der einen und Apologetik auf der anderen Seite in den Blick nehmen zu können.¹⁴¹

III.2.2. Die Bewusstseinsseele im Kontext des anthroposophischen Menschenbildes

In den anthroposophischen Grundschriften, die maßgeblich in den Jahren 1904 bis 1910 entstanden sind, finden sich verschiedene Ansätze, das ‚Wesen des Menschen‘ zu fassen und zu beschreiben, wie es sich Rudolf Steiner in ‚übersinnlicher Anschauung‘ darstellte. Die Parallelen zu diesem Menschenbild in der Geistesgeschichte des Abend- und des Morgenlandes sind zahlreich und hier nicht der

139 Bisher sind erschienen: SKA 5: *Schriften über Mystik, Mysterienwesen und Religionsgeschichte* (2013); SKA 7: *Schriften zur Erkenntnisschulung* (2014); SKA 2: *Philosophische Schriften* (2015); SKA 6: *Schriften zur Anthropologie* (2016); SKA 8: *Schriften über Kosmogonie und Anthropogenese* (2018).

140 Vgl. etwa Scholem 1980: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*; Grözingen 2004-2015: *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik* (4 Bde.); Ruh 1990-99: *Geschichte der abendländischen Mystik* (4 Bde.); McGinn 1994-2008: *Die Mystik im Abendland* (4 Bde.).

141 Wobei sich das Problem des Apologetentums bei Belyj eigentlich nicht stellt. Im Gegensatz zu Steiner ist er nie öffentlich als spiritueller Lehrer aufgetreten, sondern als Dichter und Denker, der den gesellschaftlichen Diskurs seiner Zeit aktiv mitgestaltete. Während Steiner im Wissenschaftsbetrieb eine marginale, bisher wenig beachtete Erscheinung darstellt, ist Belyjs Werk ein intensiv beforschtes literaturwissenschaftliches und kulturologisches Untersuchungsobjekt.

Ort, diese aufzuzeigen, umso mehr, als es sich um ein wichtiges Desiderat der Steiner-Forschung handelt, das bisher nur in Ansätzen untersucht wurde.¹⁴²

Das anthroposophische Menschenbild knüpft im Wesentlichen an die abendländische Tradition einer dreifachen Untergliederung des Menschen in Leib, Seele und Geist an, wobei sich für Steiner alle drei Wesensanteile des Menschen nochmals in drei Unterabteilungen gliedern.¹⁴³ Dadurch entsteht ein komplexes neunteiliges Wesensgefüge des Menschen, das je nach Blickrichtung auch in vier oder sieben Glieder eingeteilt werden kann.¹⁴⁴ Die Bewusstseinsseele ist dabei das höchste der drei Seelenglieder, wobei, wie Jörg Ewertowski feststellt, die Rede von den „Gliedern“ der Seele nicht wörtlich im Sinne dreier verschiedener Seelen, sondern nur als Metapher verstanden werden darf.¹⁴⁵ Es handelt sich, so kann festgestellt werden, bei der Empfindungs-, Verstandes- und Bewusstseinsseele vielmehr um Qualitäten oder Funktionen innerhalb der menschlichen Seele, die nach Steiner unterschieden werden müssen.

Sehr deutlich und von Steiner mehrfach bezeugt ist das Verwandtschaftsverhältnis der anthroposophischen Anthropologie mit der des Aristoteles.¹⁴⁶ So entsprechen die übersinnlichen leiblichen Glieder, wie sie in der *Theosophie* dargestellt sind, bis in die Nennung charakteristischer Merkmale hinein der vegetativen und sensitiven Seele in *De Anima*.¹⁴⁷ Auch die Unterscheidung der drei Seelenglieder will Steiner in der aristotelischen Philosophie ausmachen, was teils kritisch hinterfragt, teils zustimmend anerkannt wird.¹⁴⁸ Die höheren geistigen Glieder des Menschen knüpfen deutlich an die

142 Vgl. etwa Teichmann 1999, S. 96-125 zu Parallelen im ägyptischen Mysterienwesen; Zander 2007, S. 567, Anm. 74 zu theosophischen und Paracelsus-Bezügen; Ravagli 2009, S. 117-119 zu Paracelsus-Bezügen; Hantscher 2011, S. 318-321 sehr allgemein zu Parallelen im Vedanta, Tantra, in der Kabbalah und der Theosophie; Schmitt 2015 mit einem Vergleich zur Sankhya- und Vedantaphilosophie. Einen einführenden Überblick gibt Clement in: SKA 6, S. XXI-XLIV, LXV-LXXXVI.

143 Es sind: 1. der physische Leib, 2. der Ätherleib, 3. der Astralleib, 4. die Empfindungsseele, 5. die Verstandesseele, 6. die Bewusstseinsseele, 7. das Geistselbst, 8. der Lebensgeist, 9. der Geistesmensch (vgl. GA 9, S. 57; GA 13, S. 77).

144 Es besteht dann der Mensch aus physischem Leib, Ätherleib, Astralleib und Ich bzw. als siebengliedriges Wesen aus den drei leiblichen Gliedern, dem Ich und den drei geistigen Gliedern (vgl. GA 9, S. 60; GA 13, S. 77 f.).

145 Vgl. Ewertowski 2007, S. 53.

146 Vgl. GA 52, S. 33-38; GA 114, S. 133; GA 176, S. 101.

147 Diese entsprechen bei Steiner dem Äther- oder Lebensleib und dem Empfindungs- oder Astralleib. Vgl. dazu GA 9, S. 34-41; GA 13, S. 53-60. Auf die genannten Parallelen kann hier nicht näher eingegangen werden.

148 Steiner setzt die Empfindungsseele mit dem „oretikon“, die Verstandesseele mit dem „kinetikon“ und die Bewusstseinsseele mit dem „dianoetikon“ gleich (GA 114, S. 133; GA 176, S. 101 – in der GA heißt es fälschlich „Orektion“). Stahl 2011a, S. 26 sieht die Identifikation von dianoetikon und Bewusstseinsseele als problematisch an, während Ewertowski 2007, S. 17 f. ihr zustimmt.

theosophische Tradition an, die ihre Ausdrücke der indischen Philosophie entlehnt, ihnen jedoch neue Inhalte verleiht.¹⁴⁹

Die erste schriftliche Verwendung des Ausdrucks Bewusstseinsseele findet sich 1903 in einer Anmerkung zu dem Aufsatz *Wie Karma wirkt*, den Steiner in der Dezemberrummer der von ihm begründeten und herausgegebenen theosophischen Zeitschrift *Luzifer-Gnosis* veröffentlicht hat. Die Anmerkung dient der Erläuterung des im Text verwendeten Ausdrucks Seele, wobei Steiner die bis zu seinem Lebensende beibehaltene Systematik des anthroposophischen Menschenbildes entwickelt, nach dem der Mensch aus 3 x 3 Gliedern besteht, deren 3. und 4. sowie 6. und 7. Glied beim „verkörperten Menschen“ jedoch zusammenfallen, wodurch sich, so Steiner, die siebengliedrige theosophische Anthropologie ergibt.¹⁵⁰ Zudem weist er darauf hin, dass er seine Ausdrucksweise einer „okkulten Sprache“ entlehne, „die in den Bezeichnungen von der [...] theosophischen [...] etwas abweicht, in der Sache aber [...] mit ihnen völlig übereinstimmt.“¹⁵¹ Diese Bemerkung erscheint sehr aufschlussreich, denn die „okkulte Sprache“, um die es sich hier handelt, kann nur mit der mutmaßlichen Einweihung Steiners in rosenkreuzerische Kreise zusammenhängen, denen er sich zeitlebens in seinem Auftreten als zeitgenössischer esoterischer Lehrer verpflichtet fühlte.¹⁵² Eine gewisse Verwandtschaft besteht zu Ausdrücken, die bei Paracelsus anzutreffen sind.¹⁵³

149 In der theosophischen Tradition heißt das Geistselbst „Manas“, der Lebensgeist „Buddhi“ und der Geistesmensch „Atman“ (vgl. GA 13, S. 71-76). Eine Begriffsanalyse zeigt, dass die mit Buddhi und Manas bezeichneten Seelenfähigkeiten in der klassischen indischen Philosophie (Sankhya und Vedanta) gar nicht mit dem übereinstimmen, was Steiner unter Lebensgeist und Geistselbst versteht, sondern vielmehr mit dem, was er als Bewusstseinsseele und Verstandesseele bezeichnet (vgl. Schmitt 2015). Wie genau es zu diesen inhaltlichen Verschiebungen kam, ist bislang unklar. Weder Steiner noch Belyj noch die zahlreichen forschenden Theosophen und Anthroposophen haben sich diesen Fragen bisher angenommen, obgleich Diskrepanzen bereits von Steiners Zeitgenossen bemerkt wurden (vgl. etwa die Rezension von Sinnetts *Geheimbuddhismus* des Wiener Okkultisten Friedrich Eckstein 1888). Im Gegenteil wurde bisher davon ausgegangen, dass die indischen Begriffe „Manas“ und „Buddhi“ tatsächlich dem entsprächen, was sie in der theosophischen und anthroposophischen Literatur bedeuten. Dies ist auch Belyjs Einstellung.

150 Vgl. GA 34, S. 107, Anm. 2.

151 GA 34, S. 107, Anm. 2. Zander übersieht diese erste Quelle von Steiners Anthropologie. Zudem behauptet er, Steiner habe die theosophischen Sanskrit-Begriffe „später übersetzt“ (Zander 2007, S. 562). Steiner gibt jedoch von Anfang an sein Menschenbild in einer deutschen Terminologie, deren Quelle er in eben der zitierten „okkulten Sprache“ verortet.

152 Zu Steiners Verhältnis zum Schulungsweg der Rosenkreuzer vgl. GA 95, S. 111-149; GA 96, S. 138-155; GA 97, S. 179-245; GA 99; zu seinem „Meister“ GA 262, S. 15 f., 86 f.

153 Vgl. Ravagli 2009, S. 117-119.

Dies ist in der Forschung zwar bemerkt, die genauen Quellen sind jedoch noch nicht eruiert worden.¹⁵⁴

Wie der angeführte Artikel, so stellt auch der Aufsatz *Von der Aura des Menschen*, der von Januar bis April 1904 in *Luzifer-Gnosis* erschien, eine Art Vorstudie zu dem im selben Jahr publizierten Buch *Theosophie* dar. Die nur dem entwickelten Seherauge sichtbare Aura des Menschen, ein eiförmiges Gebilde von flutenden Farberscheinungen, das den menschlichen Körper umgibt,¹⁵⁵ wird hier als dreigliedert beschrieben. Diese Dreigliederung sei der „übersinnlich sichtbare Ausdruck“¹⁵⁶ für den sich aus Leib, Seele und Geist zusammensetzenden Menschen. Nachdem die Seele als das „Bindeglied“ zwischen Leib und Geist bestimmt wurde,¹⁵⁷ wird sie ihrerseits nach diesen drei Richtungen hin gegliedert. So gebe es einen Seelenteil, der ganz mit dem erfüllt sei, was der Seele über den Leib „zufließt“.¹⁵⁸ Dieser wird später zur „Empfindungsseele“, d. h. zu der Seelenregion, in der das menschliche Bewusstsein mit Empfindungen auf die Eindrücke der äußeren Sinne reagiert.¹⁵⁹ Davon will Steiner den Teil des Innenlebens unterscheiden, in dem durch Nachdenken Bewusstseinsinhalte produziert werden unabhängig „von jedem äußeren Reiz“.¹⁶⁰ Diese Fähigkeit bezeichnet er als „Verstandes- oder Gemütsseele“; sie antworte mit der Bildung von Begriffen auf die Empfindungen, stelle aber ihre Denk- und Erkenntnistätigkeit noch ganz in den Dienst der materiellen Kultur.¹⁶¹ Daneben hebt Steiner einen weiteren seelischen Bereich hervor, der sich den Einflüssen des Geistigen öffne und das menschliche Leben „in den Dienst des Ewigen stellt“.¹⁶²

„Durch das beschreibende Denken wird aber der Mensch auch über das bloße Eigenleben hinausgeführt. Er erwirbt sich etwas, das über seine Seele hinausreicht. [...] In der Verbindung mit der Wahrheit ergreift die Seele etwas, das seinen Wert in sich trägt. [...] Indem die Wahrheit in die Verstandesseele hineinleuchtet, wird diese zur *Bewusstseinsseele*.“¹⁶³

154 Vgl. Zander 2007, S. 567, Anm. 74. Clement bleibt die entsprechenden Nachweise in seinem Kommentar zu Steiners *Mystik* schuldig, wo das paracelsische Menschenbild von Steiner dargestellt wird (vgl. SKA 5, S. 275, Anm. 89).

155 Vgl. GA 34, S. 115.

156 Vgl. GA 34, S. 120, 123.

157 Vgl. GA 34, S. 121.

158 Vgl. GA 34, S. 122.

159 Vgl. GA 34, S. 129; GA 9, S. 40.

160 Vgl. GA 34, S. 123.

161 Vgl. GA 9, S. 42 f.

162 Vgl. GA 34, S. 122 f.

163 GA 34, S. 130 f. Vgl. auch GA 9, S. 44: „Was durch das Denken als Wahrheit erkannt wird, hat eine *selbständige Bedeutung*, die sich auf die Dinge der Welt bezieht, nicht bloß auf die eigene Seele.“ (K.i.O.)

In der *Theosophie* führt Steiner weiter aus, die Bewusstseinsseele äußere sich im Streben der menschlichen Seele nach dem Wahren und Guten, und er wolle mit diesem Namen das bezeichnen, „was in der Seele als Ewiges aufleuchtet“.¹⁶⁴ Mit „Bewusstseinsseele“ meine er den „Kern des menschlichen Bewusstseins“, während der Begriff „Bewusstsein“ ein viel weiterer sei, der auch in Bezug auf alltägliche Empfindungen und das innere Erleben von Tieren zutreffe. Der Abschnitt über die Bewusstseinsseele in der *Theosophie* enthält Affinitäten zu Kants Ausführungen über die praktische Vernunft,¹⁶⁵ und es wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen Verstandes- und Bewusstseinsseele sich letztlich auf die klassische Differenzierung von Verstandes- und Vernunftkräften im Menschen bezieht, also auf die seit der Antike gängige Unterscheidung von $\delta\acute{\iota}\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ und $\nu\omicron\delta$ oder ratio und intellectus im lateinischen Mittelalter.¹⁶⁶ Später wird die Bewusstseinsseele als die psychische Instanz beschrieben, in der ein „Intutionsorgan“ gebildet werde, das dem unmittelbaren Auffassen von Gedankeninhalten diene.¹⁶⁷ Der Begriff umfasst aber bei Steiner über die Vernunftfähigkeit des Menschen hinaus auch den Aspekt des Selbstbewusstseins.

In dem Aufsatz *Von der Aura des Menschen* ebenso wie in der *Theosophie* folgt auf die Ausführungen zur Bewusstseinsseele ein Abschnitt über das Ich, das hier dezidiert von der Bewusstseinsseele als seiner „Hülle“ unterschieden wird.¹⁶⁸ In dem noch ganz aus der Perspektive des übersinnlichen Forschers geschriebenen Aufsatz heißt es, dass das Ich auch dem Seherauge unsichtbar bleibe und nur als „dunkles Oval“ sichtbar sei, aus dem beim fortgeschrittenen Menschen eine „besondere Strahlung“ entspringe.¹⁶⁹ In beiden Texten bezeichnet Steiner das Ich in Anlehnung an Jean Paul als das „verhangene Allerheiligste im Menschen“, zu dem kein anderer, und sei

164 Vgl. GA 9, S. 46. Folgezitat ebd.

165 Vgl. GA 9, S. 44 zum „Entzücken über den Sternenhimmel“; S. 46 zur Pflicht, die „über Gefallen und Missfallen“ stehe. Steiner führt allerdings die Kant-Allusionen in einer Weise aus, die von den Inhalten der *Kritik der praktischen Vernunft* weit entfernt ist.

166 Vgl. Leber 1993, S. 150: „[...] genau die verbindende Kraft der Vernunft ist es, die als Bewusstseinsseele zu gelten hat. Sie ist jetzt noch eingebunden in die Verstandesseele, von der sie sich erst noch emanzipieren muss.“

167 Vgl. GA 9, S. 56.

168 Vgl. GA 34, S. 133 f.; GA 9, S. 49: [...] mit seinem ‚Ich‘ ist der Mensch ganz allein. – Und dieses ‚Ich‘ ist der Mensch selbst. [...] Er darf deshalb seinen Leib und seine Seele als ‚Hüllen‘ bezeichnen, innerhalb deren er lebt.“ Ebd. S. 51: „[...] das Ich [lebt] in Leib und Seele als in seinen ‚Hüllen‘.“

169 Vgl. GA 34, S. 133: „[...] kein Hellseher kann an derjenigen Stelle der Aura etwas sehen, die dem ‚Ich‘ entspricht. Das Ich-Bewusstsein wird in derselben durch ein dunkles Oval, durch ein völlig Finsteres bezeichnet. [...] – Innerhalb dieses blauen Ovals entspringt nun eine besondere Strahlung.“ Vgl. auch GA 9, S. 50: „Die Wirkung des Ich auf die Aura kann der ‚Sehende‘ schauen. Das ‚Ich‘ selbst ist auch ihm unsichtbar.“

es ein noch so hoher Eingeweihter, Zugang finden könne.¹⁷⁰ In der *Theosophie* führt er weiter aus: „Das Ich lebt in der Seele. [...] die höchste Äußerung des ‚Ich‘ [gehört] der Bewusstseinsseele“ an, in das „Ich“ aber „strahlt der Geist [...] und lebt in ihm als in seiner ‚Hülle‘.“¹⁷¹ Und in *Von der Aura des Menschen* heißt es: „[...] innerhalb der Bewusstseinsseele erwacht das ‚Ich‘. Im ‚Ich‘ erwacht wieder der ewige Geist des Menschen.“¹⁷² Die Bewusstseinsseele also ist so etwas wie der seelische Ort, an dem sich die Selbstbewusstwerdung des Menschen als Geist ereignet, das „Ich“ (mit Anführungszeichen) dagegen ist die Instanz, in der der ewige Geist wie in einem individuellen Gefäß lebt. In der Metaphorik der Hüllenvorstellung ist die Bewusstseinsseele die Hülle des Ich, das Ich wiederum bildet die Hülle für den Geist.¹⁷³ Dass der Hüllensbegriff rein metaphorisch zu verstehen ist, verdeutlichen die Anführungszeichen.

Daran anschließend entwickelt Steiner eine Dreigliederung des Geistes im Menschen, dessen niederstes Glied das auf die Bewusstseinsseele folgende „Geistselbst“ ist. Dieses wird von ersterer dadurch abgegrenzt, dass die Bewusstseinsseele die ewige Wahrheit nur „berührt“, während das Geistselbst dieselbe Wahrheit in sich aufgenommen und, „umschlossen durch das ‚Ich‘“, individualisiert habe.¹⁷⁴ Die dezidierte Unterscheidung zwischen Bewusstseinsseele und Geistselbst wird wenige Seiten später wieder relativiert, indem Steiner beide als „Einheit“ bezeichnet.¹⁷⁵ Im Rahmen einer siebengliedrigen Struktur des Menschen stehen sie nun zusammen an fünfter Stelle als „geist-erfüllte Bewusstseinsseele“.¹⁷⁶

In der *Theosophie* wird die Bewusstseinsseele also als der Bereich innerhalb der menschlichen Psyche gefasst, in dem ein „Aufleuchten“ von oder „Berühren“ durch eine geistige Daseinsebene stattfindet, aber noch keine vollständige Identifikation damit gegeben ist, denn als „Seele“ ist die Bewusstseinsseele ja noch nicht Geist. Ewigkeit erlangt das „Ich“ nach Steiner erst durch die Geistselbstwerdung.¹⁷⁷

170 Vgl. GA 34, S. 132 f.; GA 9, S. 48 ff.

171 GA 9, S. 51.

172 GA 34, S. 134.

173 Vgl. GA 9, S. 51: „Es strahlt der Geist in das Ich und lebt in ihm als in seiner ‚Hülle‘, wie das Ich in Leib und Seele als seinen ‚Hüllen‘ lebt.“

174 Vgl. GA 9, S. 51.

175 Vgl. GA 9, S. 56 f.: „Bewusstseinsseele und Geistselbst bilden eine Einheit.“

176 Vgl. GA 9, S. 57.

177 Vgl. GA 9, S. 51: „Die Bewusstseinsseele *berührt* die von jeder Antipathie und Sympathie unabhängige, durch sich selbst bestehende Wahrheit; das Geistselbst trägt in sich *dieselbe* Wahrheit, aber aufgenommen und umschlossen durch das ‚Ich‘; durch das letztere individualisiert und in die selbständige Wesenheit des Menschen übernommen. Dadurch, dass die ewige Wahrheit so verselbständigt und mit dem ‚Ich‘ zu einer Wesenheit verbunden wird, erlangt das ‚Ich‘ selbst Ewigkeit.“ (K.i.O.)

In den folgenden Schriften Steiners tritt die Neungliederung zugunsten einer Viergliederung des Menschen zurück mit dem Ich als viertem und höchstem Glied. Innerhalb derselben erscheinen nun die je drei seelischen und geistigen Glieder als durch das Ich umgearbeitete leibliche Glieder. In der Schrift *Aus der Akasha-Chronik*, die zunächst zwischen 1904 und 1908 als fortlaufende Aufsatzreihe in *Luzifer-Gnosis* erschienen war, ist von einer „unbewussten Umwandlung“ der leiblichen Wesensglieder des Menschen durch das Ich die Rede, die die Seelenglieder hervorbringe, während die Umgestaltung der Leibglieder in die höheren geistigen Glieder durch eine bewusste Arbeit des Ich geschehe.¹⁷⁸ In dem 1907 entstandenen Aufsatz *Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft* werden Seelen- wie auch Geistglieder als „Umwandlungsprodukte“ bezeichnet, die das Ich durch seine Arbeit an den leiblichen Gliedern hervorbringe, wobei die Umwandlungsarbeit, die die seelischen Glieder hervorbringt, als eine Tätigkeit charakterisiert wird, die „mehr im Sinne der ganzen menschlichen Gattung“ geschehe und zwar „an allen drei Leibern vom Aufblitzen des Ich an gleichzeitig.“¹⁷⁹ Dass es sich dabei um eine unbewusste Tätigkeit handelt, wird durch die Bemerkung deutlich, dass dem Menschen die Arbeit seines Ich erst wahrnehmbar werde, wenn ein Teil der Bewusstseinsseele bereits ausgestaltet sei.¹⁸⁰

Beide Texte, die ungefähr im gleichen Zeitraum entstanden sind, spielen außerdem auf einen Zusammenhang an, den Ewertowski anhand von Vortragsmitschriften aus den Jahren 1905 bis 1907 herausgearbeitet hat: Die Seelenglieder „entstehen“ bereits während der „atlantischen Zeit“ und zwar durch den Eintritt des Ich in den leiblichen Komplex des Menschen.¹⁸¹ Am Ende der „atlantischen Zeit“ ist die Bewusstseinsseele bereits Teil der menschlichen Organisation, was nach Steiner mit der Fähigkeit ‚ich bin‘ zu sagen zusammenfällt.¹⁸² Die „nachatlantische“ oder historische Zeit, die nach anthroposophi-

178 Vgl. GA 11, S. 213.

179 Vgl. GA 34, S. 320.

180 Der Aufsatz entwickelt außerdem die Verbindung zwischen der stufenweisen Entfaltung der Wesensglieder und den Jahrsiebten der menschlichen Biographie, die für die Waldorfpädagogik von zentraler Bedeutung ist.

181 Vgl. Ewertowski 2007, S. 83: „Die Bewusstseinsseele [...] entsteht in atlantisch-vorgeschichtlicher Zeit [...] dadurch, dass das Ich, das dem Menschen von den Exusiai, den Elohim der Genesis, verliehen wurde, nacheinander von oben nach unten in alle Wesensglieder eintritt und schließlich den physischen Leib erreicht.“ In *Aus der Akasha-Chronik* wird die „Eingliederung“ der Seele als Innenwesen des Menschen mit dem Austritt des Mondes aus der Erde in Zusammenhang gebracht, der nach der anthroposophischen Kosmologie während der sogenannten „lemurischen Zeit“ erfolgte (vgl. GA 11, S. 221 ff.; GA 13, S. 411). In GA 109, S. 233 wird ausgeführt: „[...] dadurch, dass man den Mond hinausführte [...] vollzog sich der Einschlag des Ich, des Christus-Prinzips.“

182 Vgl. Ewertowski 2007, S. 82. Bei Steiner GA 92, S. 124; GA 100, S. 126; GA 13, S. 271 f.

scher Lehre mit dem Ende der letzten Eiszeit einsetzt, wird in diesem Kontext dadurch charakterisiert, dass in ihr das „Geistselbst“ zur Entfaltung komme.¹⁸³

Während in *Theosophie* und *Akasha-Chronik* der Autor vom Standpunkt des hellseherischen Sehers schreibt, der die übersinnlichen Tatsachen analog zur sinnlichen Welterfahrung darstellt, wird in der 1910 erstmals veröffentlichten *Geheimwissenschaft im Umriss* in dem Kapitel über das „Wesen der Menschheit“ eher die Perspektive des Durchschnittsmenschen eingenommen, der sich anhand von Phänomenen aus seiner Lebenswelt von der Notwendigkeit überzeugen kann, neben seinem physischen Körper weitere Wirklichkeitsbereiche anzunehmen. Schon von dem Aufsatz *Von der Aura des Menschen* zur *Theosophie* hatte Steiner einen deutlichen Schritt weg von den dem hellseherischen Forscher offenliegenden Tatsachen hin zu dem Bedürfnis des gewöhnlichen Bewusstseins gemacht, indem er die Darstellung der Aura ans Ende des Buches platzierte und die übersinnlichen Wesensglieder des Menschen aus dem Gedankengut der abendländischen Philosophie heraus entwickelte. In der *Geheimwissenschaft* wird dieser pädagogisch motivierte Ansatz weiter ausgebaut.¹⁸⁴

Der Mensch wird zunächst als viergliedrige Wesenheit eingeführt, und seine Grundbestandteile physischer Leib, Lebens- oder Ätherleib, Empfindungs- oder Astralleib und Ich werden anhand der gegensätzlichen Phänomene von Tod und Leben, Schlafen und Wachen sowie Vergessen und Erinnern nachvollziehbar gemacht.¹⁸⁵ Nachdem das Gedächtnis mit dem menschlichen „Ich“ verbunden wurde, werden verschiedene Stufen der Erinnerungsfähigkeit unterschieden.¹⁸⁶ Auf der ersten Stufe findet in der Seele ein Vorstellen auch ohne Anwesenheit des Gegenstandes statt; dies wird als Fähigkeit der „Empfindungsseele“ identifiziert.¹⁸⁷ Auf der zweiten Stufe kann mit den gewonnenen Vorstellungen selbständig weitergearbeitet werden; diese Tätigkeit zeichnet die „Verstandes- oder Gemütsseele“ aus.¹⁸⁸ Darüber hinaus sei innerhalb

183 Vgl. Ewertowski 2007, S. 84. Dasselbe ist auch *Aus der Akasha-Chronik* zu entnehmen, wo davon die Rede ist, dass die „Umwandlung des Astralleibes [...] in der gegenwärtigen Periode der Erdenentwicklung in vollem Gange“ sei (GA 11, S. 213). Es ist diese Umwandlung, die das „Geistselbst“ hervorbringen soll (vgl. z. B. GA 9, S. 58 f.).

184 In späteren Schriften hat Steiner die Rede von übersinnlichen Zusammenhängen ganz fallen gelassen und nur noch an Schwellenerlebnisse heranzuführen versucht. Vgl. z. B. das 1917 erschienene Buch *Von Seelenrätseln* (GA 21).

185 Vgl. GA 13, S. 52-64.

186 Vgl. GA 13, S. 64-67.

187 Vgl. GA 13, S. 65.

188 Vgl. GA 13, S. 65: „Das Ich steigt zu einer höheren Stufe seiner Wesenheit, wenn es seine Tätigkeit auf das richtet, was es aus dem Wissen der Gegenstände zu seinem Besitztum gemacht hat. [...] Der Teil der Seele, dem dieses zukommt, kann man als *Verstandes- oder Gemütsseele* bezeichnen.“ (K.i.O.)

des seelischen Erlebens „ein inneres Wissen von sich selbst“ möglich; diese dritte Stufe entspricht dem Erfahrungsbereich der „Bewusstseinsseele“. ¹⁸⁹

In der *Geheimwissenschaft* steht die Bewusstseinsseele in enger Verbindung mit dem Ich und dem Selbstbewusstsein. Indem sich Steiner diesem Zusammenhang annähert, entwickelt er eine geradezu sakrale Sprache. Das „Ich“ wird mit Bezug auf das jüdische Gottesverständnis und die mosaische Gottesbegegnung im brennenden Dornbusch als der „unaussprechliche Name Gottes“ bezeichnet, ¹⁹⁰ als das „verborgene Heiligtum“ der Seele. ¹⁹¹ „Der Gott, der im Menschen wohnt, spricht, wenn die Seele sich als Ich erkennt“, paraphrasiert Steiner, ohne eine Quelle zu nennen, ¹⁹² und führt weiter aus: „[...] ein drittes Glied der Seele [taucht] in das Göttliche ein, wenn diese zur Wahrnehmung ihrer eigenen Wesenheit gelangt.“ ¹⁹³ Dennoch sei das Ich nicht mit Gott zu verwechseln, beide seien nur „von einerlei Art und Wesenheit“ und verhielten sich zueinander wie der Wassertropfen zum Meer. ¹⁹⁴ Die Bezeichnung „Bewusstseinsseele“ wird hier indirekt damit erklärt, dass sich in diesem Bereich der Psyche das Bewusstwerden von sich selbst als Geist ereignet. ¹⁹⁵

In Übereinstimmung mit den Reflexionen Steiners in der *Philosophie der Freiheit* ¹⁹⁶ wird die Bewusstseinsseele weiter als der Ort gekennzeichnet, an dem die „Wahrnehmung des Ich“ durch eine „gewisse innere Tätigkeit“ geschehe. ¹⁹⁷ Die Eigenaktivität des Menschen, die in der Denktätigkeit wurzelt und zur ‚intellektuellen Anschauung‘, zur Begegnung mit sich selbst als Denkendem führen kann, wird dabei betont. ¹⁹⁸ Die gleiche Kraft, die allen Er-

189 Vgl. GA 13, S. 67.

190 Vgl. GA 13, S. 66.

191 Vgl. GA 13, S. 67.

192 Vgl. GA 13, S. 67. Vermutlich bezieht sich diese Paraphrase auf Aussprüche eines deutschen Mystikers. Auch Zander weiß keine Quelle zu geben (vgl. Zander 2007, S. 654).

193 GA 13, S. 67.

194 Vgl. GA 13, S. 67.

195 Vgl. GA 13, S. 67, Zit. ob. und S. 69: „In der Bewusstseinsseele enthüllt sich erst die wahre Natur des ‚Ich‘. Denn während sich die Seele in Empfindung und Verstand an anderes verliert, ergreift sie als Bewusstseinsseele ihre eigene Wesenheit.“

196 Vgl. GA 4, etwa S. 47: „Mein Suchen kommt erst auf einen festen Grund, wenn ich ein Objekt finde, bei dem ich den Sinn seines Daseins aus ihm selbst schöpfen kann. Das bin ich aber selbst als Denkender, denn ich gebe meinem Dasein den bestimmten, in sich beruhenden Inhalt der denkenden Tätigkeit.“ Und ebd., S. 54: „Zusatz zur Neuauflage (1918). In den vorangehenden Ausführungen wird auf den bedeutungsvollen Unterschied zwischen dem Denken und allen anderen Seelentätigkeiten hingewiesen. [...], dass nur in der Betätigung des Denkens das ‚Ich‘ bis in alle Verzweigungen der Tätigkeit sich mit dem Tätigen als *ein* Wesen weiß.“ (K.i.O.)

197 Vgl. GA 13, S. 69.

198 Vgl. GA 13, S. 69: „Soll aber das ‚Ich‘ sich selbst wahrnehmen, so kann es sich nicht bloß *hingeben*; es muss durch innere Tätigkeit seine Wesenheit aus den eigenen Tiefen erst herausholen, um ein Bewusstseins davon zu haben.“ (K.i.O.) Zur intellektuel-

scheinungen zugrunde liegt, sei es, die auch in der Bewusstseinsseele zur Offenbarwerdung des Ich führe.¹⁹⁹ Diese Position hatte Steiner schon in der *Philosophie der Freiheit* vertreten, wo das Denken als universale Kraft definiert wird, die im Sinne des aristotelisch-thomistischen Ideenrealismus als gestaltgebende Instanz in den Dingen unmittelbar wirksam ist:

„[...] indem wir denken, sind wir das all-eine Wesen, das alles durchdringt. [...] Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, die universell ist, aber wir lernen sie [...] kennen [...] in einem Punkte der Peripherie.“²⁰⁰

Die drei Leibes- und die zwei unterhalb der Bewusstseinsseele angesiedelten Seelenglieder werden in der *Geheimwissenschaft* weiter als „Hüllen“ oder „Schleier“ bezeichnet, die das Ich verbergen und fallen würden, je höher der Mensch auf der Stufenleiter seiner Entwicklung aufsteige. Das hinter diesen Schleiern Verborgene sei der „Geist“, der „in dem, was die Bewusstseinsseele erfüllt, [...] hüllenlos in den innersten Seelentempel“ trete.²⁰¹ Die Bewusstseinsseele also ist, so Steiner weiter, das Seelenglied, durch das der Mensch mit dem Geist verbunden ist. Der Geist wiederum wird als das „*Verborgene* in allem Offenbaren“ bezeichnet.²⁰² In der Bewusstseinsseele müsse der Mensch den Geist zuallererst ergreifen, dann könne er ihn auch in allem Offenbaren erfassen.

Neben der Fähigkeit zur ‚intellektuellen Anschauung‘ kommt der Bewusstseinsseele somit auch die des ‚intuitiven Verstandes‘ zu, der den in den Dingen wirksamen Geist zu erfassen vermag.²⁰³ Während in der *Philosophie der Frei-*

len Anschauung in dieser Bedeutung und zur Geschichte des Begriffs im deutschen Idealismus vgl. Förster 2012.

199 Vgl. GA 13, S. 69 f.: „Die Kraft, welche in der Bewusstseinsseele das Ich offenbar macht, ist ja dieselbe wie diejenige, welche sich in aller übrigen Welt kundgibt.“

200 GA 4, S. 91.

201 Vgl. GA 13, S. 70.

202 Vgl. GA 13, S. 70. K.i.O.

203 Zur Problematik des intuitiven Verstandes vgl. Förster 2012: *Die 25 Jahre der Philosophie*. Förster arbeitet die bisher in der Forschung verkannte Differenzierung heraus, die Kant in den §§ 76 und 77 der *KdU* zwischen intellektueller Anschauung und intuitivem Verstand grundgelegt hat, nach der die intellektuelle Anschauung eine Form der Selbsterkenntnis ist, während der intuitive Verstand die Erkenntnis von Naturphänomenen betrifft. Fichte und Schelling haben an den Begriff der intellektuellen Anschauung angeknüpft, der bei Fichte als „Tathandlung“ zur Selbstsetzung des Ich wird (vgl. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), I, 91; Förster 2012, S. 172), bei Schelling aber – unrechtmäßig, wie Förster feststellt – auf die Erkenntnis der Natur ausgeweitet wird (vgl. ebd., S. 241, 250 f.). Goethe dagegen ist nach Förster in seinen naturwissenschaftlichen Forschungen von Kants Definition des intuitiven Verstandes ausgegangen (vgl. dazu IV.1.2.), während Hegel meinte, den „intellectus archetypus“ (*KdU*, B 350 f./A 346 f.) realisieren zu müssen, also den göttlichen Verstand. Förster kommt daher zu dem Ergebnis, dass Hegel im Gegensatz zu Goethe einen „Weg von oben“ gegangen sei, indem er von der „absoluten Idee zum realphilosophischen System der Wirklichkeit“ vorstoßen wollte, Goethe dagegen habe den

heit der Urgrund des Seins im ‚Denken‘ gefunden wurde, ist es nun der ‚Geist‘, der auch als die allem zugrundeliegende ‚Kraft‘ bezeichnet wird, in der alles Sein wurzelt. Diesem ‚Geist‘ kommt in Steiners Augen eine reale Existenz zu, die dem Menschen kraft seiner Bewusstseinsseele zugänglich ist. Steiner stellt sich damit in die Tradition des scholastischen Ideenrealismus.²⁰⁴ Durch intellektuelle Anschauung kann der Mensch in der Bewusstseinsseele sich selbst als Geist und von diesem Punkt aus fortschreitend durch die Ausbildung eines intuitiven Erkenntnisvermögens die den Erscheinungen zugrundeliegenden Ideen als reale formschaffende Prinzipien erkunden.

Ähnlich wie bei Belyj liegen auch dem Begriff der Bewusstseinsseele bei Steiner wichtige autobiographische Bezüge zugrunde. Von Kindheit an beschäftigte ihn das Verhältnis der inneren geistigen Wirklichkeit zur äußeren Welt der Sinne und das beunruhigende Gefühl, eine „Rechtfertigung“ dafür finden zu müssen, dass es in seinem Erleben eine „geistige Welt“ gab, die ihm wirklicher und bedeutsamer erschien, als die sinnlich sichtbare.²⁰⁵ Mit sechzehn Jahren erwarb der junge Steiner vom mühsam ersparten Taschengeld Kants *Kritik der reinen Vernunft*, ohne den geringsten Begriff von Kants Bedeutung in der Geschichte der Philosophie zu haben. Er erhoffte sich, durch die Lektüre des zufällig in der Auslage einer Buchhandlung entdeckten Buches „zu verstehen, was menschliche Vernunft für einen wirklichen Einblick in das Wesen der Dinge zu leisten vermag“.²⁰⁶ Seine Wissbegier wurde allerdings durch Kant nicht befriedigt, und er wandte sich dem Studium Fichtes zu. Besonders faszinierte ihn Fichtes Anliegen, Kants „transzendente Einheit der Apperzeption“ zu wirklicher Ich-Erkenntnis weiterzuführen, indem das Ich sich seiner selbst in seinem denkenden Tätigsein gewahr wird.²⁰⁷ Von Fichte ging er zur Lektüre Schellings und Hegels über und 1881, kurz vor seinem 20. Geburtstag, hatte er ein einschneidendes Erlebnis:

„Es war die Nacht vom 10. auf den 11. Januar, in der ich keinen Augenblick schlief. Ich hatte mich bis ½ 1 Uhr mitternachts mit einzelnen philosophischen Problemen beschäftigt, und da warf ich mich endlich auf mein Lager; mein Bestreben war voriges Jahr, zu erforschen, ob es denn wahr wäre, was Schelling sagt: ‚Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der

„Weg von unten“ beschritten, „von den konkreten Phänomenen zu den ihnen entsprechenden Ideen“ (Förster 2012, S. 362; k.i.O.). Im russischen religionsphilosophischen Denken (Losskij, Berdjaev, Frank, Florenskij u. a. m.) spielte der Begriff der Intuition als Möglichkeit der metalogischen Erkenntnis des Absoluten bzw. des noumenalen Seins eine wichtige Rolle, wobei teilweise sehr differenzierte Theorien entwickelt wurden. Am komplexesten ist wohl die des Intuitivismus von Nikolaj Losskij.

204 Vgl. GA 26, S. 247 f.

205 Vgl. GA 28, S. 22 f., 59; Lindenberg 1997, S. 30 f.

206 Vgl. GA 28, S. 38.

207 Vgl. GA 28, S. 51.

Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuschauen.²⁰⁸ Ich glaubte und glaube nun noch, jenes innerste Vermögen ganz klar an mir entdeckt zu haben – gehnt habe ich es ja schon längst –; die ganze idealistische Philosophie steht nun in einer wesentlich modifizierten Gestalt vor mir; was ist eine schlaflose Nacht gegen solch einen Fund!²⁰⁹

Am Studium der Werke Fichtes und Schellings also entzündet sich ein philosophisches Erweckungserlebnis ähnlich dem Belyjs bei der Lektüre der Upanishaden, durch das Steiner die Gewissheit erlangt, seinen eigenen unwandelbaren Wesenskern klar erfasst zu haben. Weiterhin aber beunruhigt ihn die Frage, wie von der Selbsterkenntnis zu der der Natur weiterzuschreiten sei.²¹⁰ An Hegel fasziniert ihn das unmittelbare Leben im Gedanken, obgleich er ihm vorwirft, nicht bis zu einer konkreten Anschauung des Geistigen vorgestoßen zu sein.²¹¹ Eine besondere Art der Naturauffassung lernt der junge Student bei dem Kräutersammler Felix Koguzki kennen, mit dem er im Sommer 1881 in regem Austausch steht. Auf den gemeinsamen Wanderungen durch die Natur vermittelt dieser ihm „tiefe Einblicke in die Geheimnisse der Natur“.²¹² Auf diese Begegnung folgt im Winter 1881/82 das Zusammentreffen mit dem „Meister“, über das viel spekuliert worden ist.²¹³ Steiner hat sich dazu nur sehr verhalten geäußert. In einem autobiographischen Vortrag erwähnt er, dass der Unbekannte ihn in einer systematischen okkulten Schulung unterwiesen habe, aus der später die *Geheimwissenschaft* hervorgegangen sei.²¹⁴ Da Steiner sich in diesem Grundlagenwerk wie auch in zahlreichen Vorträgen auf die rosenkreuzerische Traditionslinie beruft, erscheint es naheliegend, in dem geheimnisvollen „Meister“ einen Okkultisten aus rosenkreuzerischen Kreisen zu sehen, der offensichtlich seine Anonymität gewahrt wissen wollte.

Auf diese „reguläre, systematische“ Schulung²¹⁵ folgen intensive naturwissenschaftliche Studien, in deren Verlauf Steiner nach eigener Aussage selbständig zu einer „sinnlich-übersinnlichen Form“ der Erkenntnis findet, die für ihn die gesuchte Brücke zwischen Selbst- und Naturerkenntnis bildet.²¹⁶ Der

208 Steiner bezieht sich auf die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (HKA 3, S. 87).

209 GA 38, S. 13.

210 Vgl. GA 28, S. 52.

211 Vgl. GA 28, S. 63.

212 Vgl. GA 28, S. 60 f.

213 Steiner hatte dem französischen Okkultisten Edouard Schuré davon erzählt, woraus dieser im Vorwort zur französischen Ausgabe des *Christentums als mystische Tatsache* einen überschwänglichen Bericht verfertigte, wo er von Steiners „Meister“ und „Führer“ spricht (vgl. Steiner-Beiträge 42, S. 9 f.). Vgl. dazu auch Lindenberg 1997, S. 89 f.

214 Vgl. Steiner-Beiträge 83/84, S. 18.

215 Vgl. Steiner-Beiträge 83/84, S. 18.

216 Vgl. GA 28, S. 99; Lindenberg 1997, S. 97 ff.

gleichen Idee begegnet er kurz darauf in den naturwissenschaftlichen Schriften Goethes, in deren Studium er sich vertieft und beginnt, erste Abhandlungen darüber zu verfassen. Über seinen Universitätslehrer Karl Julius Schröer, dem er diese Versuche vorlegt, wird ihm daraufhin die Herausgabe der naturwissenschaftlichen Werke Goethes im Rahmen von Kürschners *Deutscher National-Litteratur* anvertraut, für die ihm, anders als für seine eigenen philosophischen und später anthroposophischen Schriften, volle Anerkennung zuteilwird.²¹⁷ Wie sein Biograph Christoph Lindenberg bemerkt, weist Steiner allerdings bereits in seiner ersten Goethe-Interpretation über diesen hinaus, indem er „von einer Erkenntnisart [spricht], welche nicht bloß Sinnenfälliges erfassen kann, sondern auch rein Ideelles für sich, abgesondert von der sinnlichen Welt.“²¹⁸ Hier ist bereits der Übergang von der goetheschen Naturerkenntnis durch den intuitiven Verstand zum Erfassen der „höheren Welten“ auf der Grundlage von Imagination, Inspiration und Intuition angelegt, die der Theosoph und Anthroposoph Rudolf Steiner in späterer Zeit lehrte.²¹⁹

Der biographische Abriss von Steiners innerem Werdegang zeigt, dass das konkrete Erleben und Realisieren der als ‚intellektuelle Anschauung‘ und ‚intuitiver Verstand‘ bestimmten Erkenntnisvermögen, um deren Verständnis und Umsetzung die Philosophen des deutschen Idealismus und Goethe rangen, Steiner zunächst zu seinen philosophischen und später zu seinen esoterischen Auffassungen geführt hat. Der Begriff der „Bewusstseinsseele“, den er dem zunächst von den Theosophen übernommenen Menschenbild hinzufügte,²²⁰ hat diese Seelenfähigkeiten zu seinem Inhalt. Sie stellen darüber hinaus das Entwicklungsziel dar, das im Verlauf der aktuellen Kulturepoche realisiert werden soll. Wie bei Belyj wird das spontane selbständige Forschen und Erleben durch eine systematische esoterische Schulung ergänzt, die im Falle Steiners durch einen aus der Verborgenheit wirkenden Eingeweihten der Rosenkreuzer-Tradition erfolgt. Im Zentrum dessen, was beide auf ihre je eigene Weise als die kulturhistorische Aufgabe der Gegenwart bestimmen und in den Begriff der (Selbst-)Bewusstseinsseele legen, stehen somit konkrete biographische Begebenheiten esoterischer Natur.

217 Vgl. Lindenberg 1997, S. 102-112.

218 Vgl. Lindenberg 1997, S. 111; GA 1, S. 83.

219 Die starke Verflechtung des Bewusstseinsseelebegriﬀs mit biographischen Tatsachen wird auch ersichtlich aus dem oben angedeuteten Bezug zu Steiners Erkenntnistheorie, in deren Zentrum eben das sich in seiner Denktätigkeit ergreifende Ich und die Möglichkeit einer intuitiven Erkenntnis des den Sinnesgegenständen zugrundeliegenden Wesenhaften steht (vgl. Steiners *Philosophie der Freiheit*, dazu genauer in IV.1.3.).

220 Vgl. Stahl 2011a, S. 25.

III.2.3. Die Bewusstseinsseele als Signatur einer Kulturepoche

In den 1918 in Dornach gehaltenen Vorträgen über *Geschichtliche Symptomtologie* bringt Steiner wichtige methodische und konzeptuelle Elemente seiner Geschichtsauffassung zur Sprache. Die äußeren historischen Ereignisse versteht er als „Symptome“, die auf den eigentlichen, „im übersinnlichen Felde liegenden Gang der Entwicklung“ verweisen.²²¹ Hinter den Geschehnissen stehen, so Steiner, „geistig-seelische Ereignisse“,²²² die sich insbesondere in den Übergängen von einem Kulturzeitalter zum nächsten bemerkbar machen würden als tiefgreifende Veränderungen im „Seelenleben der Menschen“.²²³ Der Sinn der Evolution des Kosmos besteht für Steiner nicht im materiellen Progress, sondern in der Ausbildung höherer Bewusstseinsfähigkeiten, die den Menschen und neben ihm alle anderen Wesen des Universums auf immer höhere Daseinsstufen emporführen.

Wie Steiner betont, bedingt seine Methode der Charakterisierung von Symptomen, dass für die Erkenntnis immer ein „unaufgelöster Rest“ zurückbleibt.²²⁴ Die Symptome lassen sich nicht in ein rational stringentes System bringen, weshalb die Erkenntnistätigkeit bei Steiner in ständiger Bewegung bleiben und sich immer wieder auf neue Schematisierungen einlassen muss, die letztlich in Paradoxa einmünden.²²⁵

Die Vorstellung eines kausalen Ablaufs historischer Ereignisse lehnt Steiner entschieden ab.²²⁶ Die Entwicklung der neuen Bewusstseinsfähigkeit, die eine bestimmte Kulturepoche auszeichnet, geschehe durch ein Auf- und Abströmen, in dem der Impuls selbst und seine Gegenkräfte, die ihn zurückhalten wollen, einander abwechseln wie „Ebbe und Flut“.²²⁷ In einem anderen Zyklus zu Goethes *Faust* entwickelt Steiner im abschließenden Vortrag einen ähnlichen Gedanken:

„[...] niemand kann das Leben wirklich erfassen, der dieses Leben nicht rhythmisch [...] vorstellt. Die geradlinige Entwicklung [...] ist eine Idee, die nichtsnutzig ist [...]. Und so ist es auch mit dem Begreifen des geschichtlichen Lebens [...].“

221 Vgl. GA 185, S. 153 f.

222 Vgl. GA 185, S. 80.

223 Vgl. GA 185, S. 11.

224 Vgl. GA 185, S. 38 f.

225 Zu dieser Besonderheit von Steiners Stil vgl. die Studie von Martina-Maria Sam 2004: *Im Ringen um eine neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung*.

226 Vgl. GA 185, S. 342-350, 209: „Es ist so, dass im weltgeschichtlichen Leben immer die Dinge sich ineinanderschoben. Niemals kann man eine Entwicklung verstehen, wenn man nur sich vorstellt, dass das Folgende aus dem Vorhergehenden auf geradlinigem Wege entsteht.“

227 Vgl. GA 185, S. 48.

Alles Leben geht nicht geradlinig vorwärts, sondern schreitet von Wellenberg zu Wellental. [...] verknüpft mit einer auch äußeren Veränderung.“²²⁸

Dieses Geschichtsprinzip, das Steiner in Zusammenhang mit der Pflanzenmetamorphose Goethes erläutert, entspricht der ebenfalls durch den Dichter entwickelten Lehre von Systole und Diastole, die Steiner auf geistesgeschichtliche Zusammenhänge überträgt. In einem Vortrag vom 2.10.1921 wendet er das Prinzip von Kontraktion und Ausdehnung auf die Entwicklung des Denkens vom 4. Jahrhundert n. Chr. bis heute an: Die Zeit von Augustinus bis Luther, also vom ersten Beginn der Bewusstseinsseelenentwicklung im 4. Jahrhundert bis zu ihrem richtigen Einsetzen im 15. Jahrhundert,²²⁹ wird als eine Phase der mystischen Verinnerlichung des Denkens charakterisiert, die von der Mitte des 15. Jahrhunderts an in eine Veräußerlichung übergegangen sei, die bis heute andauert.²³⁰ Der in den kulturhistorischen Begebenheiten wirkende Rhythmus stellt sich so zum einen dar als der Wechsel zwischen einem Vorstoß neuer Kräfte und einem sie zurückdrängenden Gegenimpuls, was sich nach dem Prinzip von Ebbe und Flut solange ereignet, bis der neue Impuls sich durchgesetzt hat. Zum anderen wird dieser Pendelschlag in dem Gegensatz von Involution und Evolution, von einer zu Innerlichkeit tendierenden und einer sich der Außenwelt zuwendenden Grundhaltung des Menschen gesehen.

Historischer Fortschritt vollzieht sich also Steiners Ansicht nach rhythmisch im Wechsel von Kontraktion und Ausdehnung. Dabei spielen unterschiedliche Rhythmen oder Strömungen ineinander, die nach Steiner mit dem Lauf der Gestirne korrespondieren, denen wiederum geistige Wesenheiten als Wirkursachen zugeordnet sind. Die kulturgeschichtliche Abfolge der nachezeitlichen Epochen folgt nach Steiner dem astronomischen Rhythmus des platonischen Weltenjahres, das sich am Vorrücken des Frühlingspunktes der Sonne orientiert, der sich ca. alle 2160 Jahre in ein neues Sternzeichen begibt.²³¹ Daneben spielt die Aufeinanderfolge von sogenannten „Erzengelepochen“, die sich im Rhythmus von ca. 350 Jahren abwechseln, eine wichtige Rolle²³² sowie die indischen Yugas, die in der abendländischen Kultur als golde-

228 GA 273, S. 240 (Vortrag vom 19.1.1919).

229 Vgl. GA 13, S. 294 f.

230 Vgl. GA 343, S. 254 f.

231 Die anthroposophische Datierung der Zeitalter weicht von der herkömmlichen Astrologie ab, nach der das Wassermannzeitalter gerade begonnen hat, während nach Steiner das Bewusstseinsseelenzeitalter im Zeichen der Fische steht und erst im Jahr 3573 vom Wassermann-Zeitalter bzw. der slavischen Kulturepoche abgelöst wird. Nach Gorrissen 2001, S. 25 f. ist dies in der Auffassung begründet, dass ein kosmischer Impuls erst nach etwa 1400 Jahren seine Wirksamkeit auf der Erde entfaltet. Die anthroposophische Astrologin unterscheidet deshalb einen „Impuls gebenden Tierkreis“ und einen „Kultur schaffenden Tierkreis“.

232 Vgl. z. B. die Anmerkung in: GA 266a, S. 572 f.

nes, silbernes, bronzenes und eisernes Zeitalter bekannt sind und bei Steiner einem Rhythmus von 20 000, 15 000, 10 000 und 5000 Jahren folgen.²³³

Ab 1907 wendet Steiner die in *Luzifer-Gnosis* und *Theosophie* entwickelte Anthropologie nicht nur auf die Biographie des Menschen,²³⁴ sondern auch auf die Entwicklung der Menschheit in aufeinanderfolgenden Kulturepochen an. Kulturzeitalter waren bereits in den Werken theosophischer Kollegen Steiners bekannt, wo sie als ‚Wurzel-‘ und ‚Unterrassen‘ bezeichnet wurden.²³⁵ Neu ist die Terminologie der ‚Kulturepochen‘ oder ‚zeitalter‘, die Steiner der Philosophie des deutschen Idealismus entlehnt,²³⁶ und ihr Entwicklungsverlauf in Entsprechung zum neungliedrigen Aufbau des Menschen.²³⁷ Der sogenannten ‚nachatlantische Zeitraum‘, d. h. die Zeitspanne, die nach der letzten Eiszeit mit dem Mesolithikum einsetzte und über Neolithikum, Städtekultur und Antike in das Mittelalter und die Neuzeit führt, wird in Kulturepochen unterteilt, in denen verschiedene Bewusstseinsverfassungen zum Tragen kommen, die den einzelnen Wesensgliedern vom Ätherleib bis zur Bewusstseinsseele zugeordnet sind.²³⁸

In der *Geheimwissenschaft* wird der Übergang von einer Kulturepoche in die folgende als ein allmähliches Geschehen beschrieben. Hier heißt es, das Bewusstseinsseelenzeitalter habe sich seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. vorbereitet, sei im 12. Jahrhundert in eine Übergangsphase eingetreten, um sich im

233 Vgl. GA 118, S. 34. Wie die anthroposophische Astronomin Elisabeth Vreede bemerkt, hängt der Rhythmus der Yugas mit dem siderischen Apsidenumlauf zusammen (vgl. Vreede 1980, S. 392 f.). Zu den verschiedenen Geschichtsrhythmen bei Steiner vgl. auch Heyer 1986, S. 36-56.

234 Vgl. GA 34: Die Erziehung des Kindes vom Gesichtspunkte der Geisteswissenschaft. S. 309-346.

235 Vgl. z. B. Sinnett 1884: *Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus*, S. 52-76. Der Ausdruck ‚Wurzelrasse‘ wird bei Steiner zu dem der ‚Erdzeitalter‘, deren er sieben kennt: das polarische, hyperboreische, lemurische, atlantische und drei nachatlantische Zeitalter. Mit ‚Unterrassen‘ wurden die Perioden innerhalb eines Erdzeitalters bezeichnet. Diese werden bei Steiner zu den ‚Kulturepochen‘. Wir befinden uns nach anthroposophischer Auffassung aktuell im 5. Erdzeitalter, meist ‚nachatlantische Zeit‘ genannt, und dort in der 5. Kulturepoche.

236 Vgl. Schellings Weltalterphilosophie und Hegels Geschichts- und Religionsphilosophie mit der Lehre von den vier weltgeschichtlichen ‚Reichen‘. Dazu genauer Anmerkung in V.1.4.

237 Das theosophische Schrifttum kennt nur den siebenfältigen Menschen. Vgl. z. B. Blavatsky 1889: *The Key to Theosophy*, S. 91 f.; Sinnett 1884, S. 20-33.

238 Die Kultur jedes Abschnitts wird so unter dem Vorzeichen eines der Wesensglieder gesehen, wobei sich folgende Entsprechungen ergeben: Mesolithikum oder ‚urindische Epoche‘ und Ätherleib, Neolithikum oder ‚urpersische Epoche‘ und Astralleib, Städtekultur oder ‚ägyptisch-chaldäische Epoche‘ und Empfindungsseele, Antike und Mittelalter oder ‚griechisch-lateinische Epoche‘ und Verstandesseele sowie Neuzeit und Bewusstseinsseele. Weitere Kulturepochen, die folgen sollen, sind die ‚slavische‘ (Geistselbst) und die ‚amerikanische‘ (Lebensgeist).

15. und 16. Jahrhundert richtig zu entfalten.²³⁹ Im schriftlichen Werk Steiners findet sich keine konkrete Angabe weder zum Beginn noch zum Ende der fünften nachatlantischen Kulturepoche, in der die Bewusstseinsseele im Zentrum der Entwicklung steht, und auch keine Aussagen darüber, dass sich die Abfolge der Kulturepochen am platonischen Weltenjahr orientiere. In zahlreichen Vorträgen dagegen nennt er das Jahr 1413 als den Zeitpunkt des Eintritts in den neuen Kulturzeitraum.²⁴⁰ Die Mitte der fünften Kulturepoche soll demnach im Jahr 2493, das Ende im Jahr 3573 erreicht sein.²⁴¹

Jörg Ewertowski hat für die Funktion der Wesensglieder als Impuls gebende Kraft einer Kulturperiode die Bezeichnung „Epochengestalt“ geprägt.²⁴² Er betont die große Diskrepanz zwischen der kulturgeschichtlichen Charakteristik der Bewusstseinsseele und ihrer Beschreibung als Glied der menschlichen Wesenheit im Werk Steiners.²⁴³ In der anthroposophischen Sekundärliteratur wird dieses Problem meist umgangen, indem man von einer Weiterführung der Verstandesseelenkultur spricht, die sich unter den Vorzeichen der Bewusstseinsseele fortsetze. So schlägt Ewertowski vor, von einer „neuzeitlich modifizierten“ oder „modernen Verstandesseele“ zu sprechen, die, weil sie unter den Vorzeichen der Bewusstseinsseelenepoche steht, grundlegend verschieden von ihrer Ausprägung während der vorangegangenen Kulturepoche sei.²⁴⁴ Carl Unger spricht von einer „Wiederholung der vierten nachatlantischen Kultur vor dem Eintritt der Bewusstseinsseele in ihre Aufgabe in der Gegenwart“ und sieht in der Neuzeit bis zur Geburt der Anthroposophie nur das Wirken „alter dekadenter Reste“ der Verstandesseele am Werk.²⁴⁵ Bei Steiner findet sich jedoch nirgends die Rede von einer ‚Wiederholung der vierten Epoche‘ oder einer ‚modernen Verstandesseele‘. Im Gegenteil wird bis in die im letzten Lebensjahr verfassten *Anthroposophischen Leitsätze* hinein das intellektuelle Denken und das Ersterben eines irgendetwas gearteten unmittelbaren Erlebens von geistig Wesenhaftem in der

239 Vgl. GA 13, S. 294 f., 402, 406.

240 Vgl. etwa GA 185, S. 11, 40, 84, 92.

241 Vgl. GA 182, S. 173, 175; GA 167, S. 97; GA 185, S. 40.

242 Vgl. Ewertowski 2007.

243 Vgl. Ewertowski 2007, S. 64: „Ja genau genommen entsteht in den kulturgeschichtlichen Darstellungen eigentlich ein ganz anderes Bild, als es sich aus der Wesensgliedercharakteristik ergeben müsste, ein in mancher Hinsicht sogar geradezu entgegengesetztes.“ Stahl löst diesen Widerspruch auf, indem sie von einer „двойственность“ der Bewusstseinsseele bei Steiner spricht: „Она может, с одной стороны, направить свою деятельность на чувственный мир. В этом случае она развивает обособляющую силу, которая характерна для культурной эпохи [...]. Однако, с другой стороны, эта душа способна к такому очищению мысли, что становится возможным познание самой ‚истины‘ и ‚добра‘.“ (Vgl. Stahl 201a, S. 25.)

244 Vgl. Ewertowski 2007, S. 73, 119-129.

245 Vgl. Unger 1954, S. 287.

Natur als Eigenschaft der Bewusstseinsseele und Entwicklungsnotwendigkeit des ihrer Entfaltung dienenden Zeitalters dargestellt. Die Verstandesfähigkeit vor dem 15. Jahrhundert dagegen wird als grundlegend verschieden von dem neuzeitlichen Intellekt charakterisiert: Während der Verstand in Antike und Mittelalter noch instinktiv erkennend, „aus dem Göttlichen heraus“ inspiriert gewesen sei, zeichne er sich heute durch selbständiges Nachdenken aus, eben weil er „in sich [...] die Bewusstseinsseele geboren“ habe.²⁴⁶

Der kulturhistorische Bewusstseinsseelenimpuls liegt nach den Vorträgen der *Geschichtlichen Symptomatologie* in der Emanzipation der Persönlichkeit, die sich auf sich selbst stellt und sich im religiösen und politischen Leben behaupten möchte. Dies wird an den mit der Neuzeit einsetzenden Glaubensstreitigkeiten demonstriert,²⁴⁷ der Gründung freier Städte in Mitteleuropa zwischen dem 13. und 15. Jahrhundert,²⁴⁸ der Entstehung des englischen Parlamentarismus,²⁴⁹ der Französischen Revolution²⁵⁰ und dem Liberalismus der Deutschen Revolution im 19. Jahrhundert, der als Ideal das „aktive Geltenlassen des einen Menschen neben dem anderen“ verfolgt habe.²⁵¹ Steiner spricht von einem „Aufbäumen der Persönlichkeit“ „bis in die Tiefen des religiösen Bekenntnisses hinein“²⁵² und fasst diesen das Bewusstseinsseelenzeitalter auszeichnenden Zug im letzten Vortrag unter dem Stichwort des Individualismus zusammen.²⁵³ Außerdem ist in Steiners Augen der Goetheanismus von zentraler Bedeutung, den er als Überbegriff für die deutsche Klassik, die Romantik und die Philosophie des deutschen Idealismus gebraucht.²⁵⁴ Der Goetheanismus wird als eine „ganz gewaltige geistige Welle, [...] eine der allerwichtigsten im 5. nachatlantischen Zeitraum“ bezeichnet²⁵⁵ und Goethe als „der modernste Geist des 5. nachatlantischen Zeitraums.“²⁵⁶

Ein weiteres Merkmal des Bewusstseinsseelenzeitalters ist für Steiner das naturwissenschaftliche Denken mit allem, was sich daraus für die Moderne ergibt:²⁵⁷ Technik und Maschinen, Industriegesellschaft und moderne Finanzwirtschaft, das Proletariat als neue Gesellschaftsschicht, die Kolonial-

246 Vgl. GA 185, S. 13.

247 Vgl. GA 185, S. 14, 24 f. Auch Lindenberg 1984, S. 91.

248 Vgl. GA 185, S. 20. Auch Lindenberg 1984, S. 92.

249 Vgl. GA 185, S. 21. Ebenso Lindenberg 1984, S. 92.

250 Vgl. GA 185, S. 30, 48.

251 Vgl. GA 185, S. 92-96.

252 Vgl. GA 185, S. 25.

253 Vgl. GA 185, S. 222.

254 Vgl. GA 185, S. 163.

255 Vgl. GA 185, S. 166.

256 Vgl. GA 185, S. 168. Auch für Belyj ist Goethe die zentrale Gestalt für die Herausbildung der neuen Seelenfähigkeit (vgl. III.1.2., IV.1.2.).

257 Vgl. GA 185, S. 62-65.

sierung und daraus folgend die Globalisierung, das moderne Verkehrs- und Kommunikationswesen. All diese Entwicklungen haben, so Steiner, eine „tote, mechanische Kultur“ hervorgebracht, deren einziger Zweck es sei, dass der Mensch im Gegensatz zu ihr die Bewusstseinsseele entwickeln könne.²⁵⁸ Durch die Konfrontation mit dem Tod²⁵⁹ und dem Bösen, das jeder während der Bewusstseinsseelezeit in sich trage,²⁶⁰ könne der Mensch in sich die Gegenkräfte entwickeln, die ihn zur vollen Entfaltung der neuen Bewusstseinsfähigkeit führen.²⁶¹ Das naturwissenschaftliche Denken also, das die heutige von technischen Errungenschaften geprägte Kultur hervorgebracht hat, die den Menschen in die Auseinandersetzung mit den Kräften des Todes und des Bösen führt, wird als zentrale Voraussetzung und Entwicklungsmilieu beschrieben, durch die und in dem die Bewusstseinsseele zu sich selbst kommen kann.

In den *Anthroposophischen Leitsätzen* wird die Epoche der Bewusstseinsseele zunächst als „Bewusstseinszeitalter“ eingeführt²⁶² und dahingehend charakterisiert, dass der Mensch der Gegenwart von den Göttern in die Freiheit entlassen worden sei und nun voll bewusst, sozusagen als ihr Partner, wieder zu ihnen zurückfinden solle. Der Ausschluss aus dem unmittelbaren Miterleben eines Geistig-Wesenhaften sei notwendig gewesen, damit der Mensch sich Freiheit erringen konnte.²⁶³ Indem der Mensch in einem schattenhaften, illusionären Denken gefangen wurde, habe das Ich in ihm zum Erlebnis werden können.²⁶⁴ In den *Leitsätzen* wird deutlich, warum die Neuzeit nach Steiner von der Verstandesseelenkultur des Mittelalters grundsätzlich zu unterscheiden ist: Ohne moderne Intellektualität, die sich von einem göttlichen Ursprung, der Natur, den Mitmenschen, sich selbst entfremdet

258 Vgl. GA 185, S. 68.

259 Vgl. GA 185, S. 108: Der Tod ist nach Steiner die kosmische Kraft, die „dazu bestimmt [ist] dem Menschen einzupflanzen, einzupflanzen gerade die Fähigkeit der Bewusstseinsseele.“

260 Vgl. GA 185, S. 103 f., 109 f. Auf S. 110 heißt es: „Es gibt kein Verbrechen in der Welt, zu dem nicht jeder Mensch in seinem Unterbewusstsein, insofern er Angehöriger der 5. nachatlantischen Periode ist, die Neigung hat.“

261 Vgl. GA 185, S. 111, wo es heißt, dass der Mensch gerade durch die Aufnahme der Kräfte des Bösen den Keim in sich lege dafür, das spirituelle Leben zu empfangen, „aus seiner Bewusstseinsseele heraus den Impuls zu haben, den Geist, der von jetzt ab befruchtet muss alles übrige Kulturelle [...], aus dem Weltall entgegen zu nehmen.“

262 Vgl. Leitsätze Nr. 114, 124, 127. In: GA 26, S. 99 f., 132, 140.

263 Vgl. Leitsatz Nr. 104. In: GA 26, S. 81: „In demselben Maße, in dem das Geistig-Seeleisch-Lebendige im Menschendenken zurücktritt, lebt des Menschen Eigenwille auf; die Freiheit wird möglich.“ Der Aspekt der Freiheit wird auch in der *Symptomatologie* diskutiert, besonders im 6. Vortrag mit Bezug auf Steiners Schrift *Die Philosophie der Freiheit*. Vgl. GA 185, S. 130, wo der „Impuls der Freiheit“ als der zentrale „Impuls des 5. nachatlantischen Zeitraums“ bezeichnet wird, und S. 147: „*Die Philosophie der Freiheit* wollte herausgeschrieben sein [...] aus dem, was das Wesentliche, das Bedeutungsvolle, das eigentlich Wirksame in dieser fünften nachatlantischen Kulturperiode ist.“

264 Vgl. Leitsätze Nr. 156-158. In: GA 26, S. 206.

und in der totalen Isolation sich selbst erst findet, kann es kein freies Selbstbewusstsein geben. Die Selbstbewusstwerdung aber findet in der Bewusstseinsseele statt, die, wie im vorigen Kapitel dargestellt, den seelischen ‚Raum‘ kennzeichnet, in dem sich die Ich-Begegnung ereignet.

Das Hinterfragen der religiösen Dogmen zu Beginn der Neuzeit wird von Steiner mit der „Abdämpfung des Zusammengehörigkeitsgefühls des Menschen mit dem außerirdischen Kosmos“ begründet.²⁶⁵ Das „Zusammengehörigkeitsgefühl mit dem Irdischen“ sei dagegen verstärkt worden, indem die Sinneserlebnisse so dominant wurden, dass sie eine „Betäubung“ gegenüber dem Erleben des Ideenhaft-Geistigen bewirkt hätten. Die Aufgabe, die jetzt anstehe, sei es, die moderne Naturanschauung in eine „höhere, geistgemäße“ zu überführen.²⁶⁶

Die Kulturträger des Bewusstseinsseelenzeitalters sind nach Steiner die mitteleuropäischen Völker. Sie haben, wie er in den *Leitsätzen* ausführt, die Verstandesseele der vorangegangenen Epoche nur gefühlsmäßig ausgebildet und darin eingebettet die Bewusstseinsseele.²⁶⁷ Seit Beginn der Neuzeit sei ihr Blick, so Steiner in der *Geheimwissenschaft*, immer mehr auf die äußere Welt und deren Beherrschung hingelenkt worden, wodurch sich die moderne Wissenschaft und Technik entwickelten.²⁶⁸ Der alte Hang zum Geistigen aber sei geblieben, was sich in dem Gegensatz zwischen deutscher Mystik und Naturwissenschaften äußere.²⁶⁹ Der Konflikt zwischen Herz und Kopf, der bereits in Belyjs frühem Denken eine zentrale Stellung einnimmt,²⁷⁰ stellt bei Steiner einen wichtigen Grundzug des Bewusstseinsseelenzeitalters dar, das sich durch eine innere Spaltung der Seelenkräfte auszeichne:

„Die Seele behielt von den alten Zeiten her den Zug zum Geistigen [...] nur als Gefühls- und Empfindungszug, nicht als unmittelbares Schauen der übersinnlichen Welt. Dagegen wurde der Blick des Menschen auf die sinnliche Welt und ihre Beherrschung immer mehr hingelenkt. [...] Zwei Welten entwickelten sich gewissermaßen in der Menschenbrust.“²⁷¹

265 Vgl., auch im Folgenden, Leitsatz Nr. 168. In: GA 26, S. 230.

266 Vgl. Leitsatz Nr. 114. In: GA 26, S. 99.

267 Vgl. Leitsatz Nr. 182. In: GA 26, S. 254. Diese Auffassung Steiners spiegelt sich in Belyjs Ausführungen zum Untergang Roms und zum Aufstieg der fränkischen Kultur (vgl. V.2.1. u. 2.).

268 Vgl. GA 13, S. 296 f.

269 Vgl. GA 13, S. 296 f.

270 Vgl. Belyjs programmatischen Aufsatz von 1903 *Simvolizm kak miroponimanie* (Belyj 1994) sowie Stahl-Schwaetzer 2002, die Belyjs Romane *Serebrjanyj golub'* und *Peterburg* als literarische Versuche liest, das „wahnsinnige Herz“ und das „herzlose Haupt“ des neuzeitlichen Menschen auf einem modernen Initiationsweg zu versöhnen.

271 GA 13, S. 296 f.

Die Versöhnung zwischen diesem Gegensatz soll nach Steiner die folgende Kulturepoche bringen, deren „Morgenröte“ sich bereits abzeichne.²⁷²

In dem die *Geheimwissenschaft* abschließenden Kapitel über die „Gegenwart und Zukunft der Welt- und Menschheits-Entwicklung“ wird neben die das Bewusstseinsseelenzeitalter auszeichnende Verstandestätigkeit eine neue Art der Einweihung gestellt.²⁷³ Diese habe sich parallel zur Entfaltung des naturwissenschaftlichen Denkens entwickelt und verfolge das Ziel, zu den bereits erarbeiteten Verstandes- und Gefühlskräften höhere hinzu zu entwickeln, die dem Menschen das Eintauchen in die Transzendenz wiederum ermöglichen würden.²⁷⁴ Es handelt sich dabei um einen Einweihungsweg, der in rosenkreuzerischen Kreisen entwickelt und von Steiner erklärtermaßen an die Öffentlichkeit getragen wurde.²⁷⁵ Im Verlauf des fünften Kulturzeitraums soll, so Steiner weiter, die Erkenntnis übersinnlicher Tatsachen immer mehr in das menschliche Bewusstsein einfließen, so dass zu Beginn des sechsten Zeitraums die Menschheit das auf einer Stufe voller Bewusstheit wieder erlangt haben würde, was früher in den Mythen und Märgen lebte.²⁷⁶

Der Konflikt des neuzeitlichen Menschen wird also von Steiner als der zwischen der modernen naturwissenschaftlichen Weltanschauung auf der einen und einer aus der Vergangenheit ererbten Sehnsucht nach mythischer Erkenntnis auf der anderen Seite charakterisiert. Die Auflösung dieses Konflikts soll durch die Weiterentwicklung der sinnesgebundenen Verstandeserkenntnis zu einer höheren Erkenntnisfähigkeit geschehen, die der Integration des vorrationalen mythischen Bewusstseins in das seit der Antike sich entfaltende intellektuelle Denken entspricht.²⁷⁷ Diese Versöhnung des Gegensatzes von ‚Kopf und Herz‘ oder ‚Verstand und Gefühl‘ soll nach Steiner im Verlauf der Bewusstseinsseelenepoche realisiert werden. Den Weg dahin sieht er in einer modernen Art geistiger Schulung gegeben, die in dem Kapitel „Die Erkenntnis

272 Vgl. GA 13, S. 298: „Doch kündigt sich gegenwärtig bereits die Morgenröte der sechsten nachatlantischen Kulturperiode an. [...] Was gegenwärtig sich schon in den Anfängen entwickeln kann, das ist das Auffinden des Fadens, welcher die zwei Seiten in der Menschenbrust verbindet, die materielle Kultur und das Leben in der geistigen Welt. [...] Die sechste Kulturepoche wird die Harmonie zwischen beiden zur vollen Entwicklung bringen.“

273 Vgl. GA 13, S. 403.

274 Vgl. GA 13, S. 403-407.

275 Zum rosenkreuzerischen Einweihungsweg nach Steiner vgl. GA 95, S. 111-149; GA 96, S. 138-155; GA 97, S. 179-245; GA 99.

276 Vgl. GA 13, S. 408. Auch GA 185, S. 75: „Der Sinn des Bewusstseinszeitalters“ ist „die übersinnliche Erkenntnis“.

277 Ähnliche Gedankenfiguren finden sich unabhängig von Steiner auch bei Jean Gebser (*Ursprung und Gegenwart*) und Kurt Hübner (*Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Die Wahrheit des Mythos*).

der höheren Welten (Von der Einweihung oder Initiation)²⁷⁸ der *Geheimwissenschaft* und in anderen Schriften detailliert beschrieben wird.²⁷⁹ In diesem Zusammenhang wird in der *Geheimwissenschaft* auch die Selbsterkenntnis thematisiert, der in der Beschreibung der Bewusstseinsseele als Wesensglied eine zentrale Bedeutung zukommt. Auf dem Wege der meditativen Schulung werde, so Steiner in dem Einweihungskapitel, in der Seele ein „neues Wesen“ geboren, das als „zweites Ich“ neben dem bisherigen stehe und sich als Bürger einer geistigen Welt empfinde, die es schrittweise zu erschließen gelte.²⁸⁰

Der Bezug der Bewusstseinsseele zum Vermögen des intuitiven Verstandes und der intellektuellen Anschauung ist in diesem Kontext anzusiedeln. Nach Kant beziehen sich diese auf Erkenntnismöglichkeiten, die dem Menschen verschlossen sind.²⁸¹ In den Augen Steiners sind das Beschreiten des besagten ‚modernen Einweihungsweges‘ und die Geburt eines ‚zweiten Ich‘ notwendig, damit diese der Bewusstseinsseele zukommenden Fähigkeiten verwirklicht werden können.

Nach Steiner soll dadurch eine die Erde umspannende Weltgemeinschaft entstehen können, in der die Ideale Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf gesunde Weise in der sozialen Ordnung verankert sein werden:²⁸² „[...] in diesem 5. nachatlantischen Zeitraum [...] wirkt [...] die Tendenz, bis ins 4. Jahrtausend hinein die richtige sozialistische [gemeint ist wohl: soziale – A.S.] Gestaltung der ganzen Erdenwelt zu finden.“²⁸³ In dieser Gestalt findet die Utopie eines zukünftigen globalen Friedensreichs bei Steiner seine Manifestation, die er wie das russische Slavophilentum mit einer Mission des russischen Volkes verknüpft.²⁸⁴

Innerhalb der Bewusstseinsseelenepoche nimmt Steiner eine Unterteilung in fünf Unterabschnitte vor: „Aus Gründen, [...] die in der Entwicklung der ganzen Menschheit liegen“, aber nicht weiter erläutert werden.²⁸⁵ Rechnerisch wäre das erste Fünftel 1845 abgelaufen und Steiner weist auch auf die Mitte des 19. Jahrhunderts als entscheidende Zeit hin, in der mit den Revolutionen

278 GA 13, S. 299-396.

279 Vgl. etwa GA 9, S. 134-151; GA 10 (SKA 7, S. 3-163).

280 Vgl. GA 13, S. 324 f. Auch Ewertowski 2007, S. 86-92, der die Bewusstseinsseele als das „Prinzip zur Geburt des höheren Menschen“ bezeichnet nach einer Charakteristik, die Steiner ihr im Vortrag vom 20.11.1907 gibt (GA 100, S. 222-230).

281 Vgl. Kant: *KdU*, §§ 76, 77, A 335-350, B 339-354.

282 Die Französische Revolution habe sie auf chaotische Weise versucht umzusetzen, sie sind jedoch nach Steiner bestimmten Lebensfeldern zuzuordnen. Die Zuordnung ist 1918 noch im Entstehen begriffen und nimmt erst 1919 in der *Dreigliederung des sozialen Organismus* ihre endgültige Form an. (Vgl. GA 185, S. 39 ff.; GA 23.)

283 GA 185, S. 218 f.

284 Vgl. GA 185, S. 219 f. Zu Steiner und Russland vgl. Engelen 1975; Maydell 2005, S. 141-145.

285 GA 185, S. 179.

von 1848 ein wichtiger Impuls zur Verankerung einer Bewusstseinsseelenkultur in Mitteleuropa aufgekommen, jedoch nicht umgesetzt worden sei.²⁸⁶ Das zweite Fünftel, in dem wir uns aktuell befinden, zeichnet sich nach Steiner durch soziales Chaos aus und besitzt einen Übergangscharakter.²⁸⁷

Nach den *Leitsätzen* hat mit der Mitte des 19. Jahrhunderts ein „naturwissenschaftliches Zeitalter“ begonnen, dessen Signatur eben darin bestehe, die Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf die Sinnenwelt zu beschränken und die Möglichkeit geistiger Erkenntnis vollständig zu negieren.²⁸⁸ Kennzeichnend für das „naturwissenschaftliche Zeitalter“ sei außerdem, dass die „Kulturbetätigung der Menschen allmählich [...] unter die Natur hinunter“ gleite und durch die Welt der Technik eine „Unter-Natur“ geschaffen werde, die die Gefahr der Entstehung einer untermenschlichen, dem Menschen unwürdigen Welt nach sich zieht.²⁸⁹ Der Mensch wird daher nach Steiner durch die äußeren Verhältnisse, die er selbst schafft, dazu gezwungen, im Innern zu höheren Formen der Erkenntnis fortzuschreiten: Er muss „erlebend eine Geist-Erkenntnis finde[n], in der er sich ebenso hoch in die Über-Natur erhebt.“²⁹⁰

Anthroposophische Autoren haben sich mit Steiners Geschichtsauffassung und seinen Äußerungen zur Epoche der Bewusstseinsseele vielfältig auseinandergesetzt. Innerhalb dieser Literatur finden sich weitere Periodisierungsvorschläge für den Verlauf der aktuellen Kulturepoche, die mit dem Modell der *ISSD* gewisse Korrespondenzen aufweisen. Die *ISSD* unterscheidet sich von diesen Entwürfen durch ihre Selbständigkeit und Originalität sowohl in der konzeptionellen wie literarischen Gestaltung.

Karl Heyer entwickelt ein Vier-Phasen-Modell, dessen erste Phase mit Ablauf des 19. Jahrhunderts endet.²⁹¹ Ansonsten hält er sich an die Angaben Steiners. Erste und zweite Phase unterscheiden sich für Heyer darin, dass zunächst das „*Erwachen* der Bewusstseinsseele“ stattfindet, das sich durch ein Bewusstwerden im sinnlich-physischen Daseinsbereich auszeichne, während die zweite Phase in einer „*Spiritualisierung* der Bewusstseinsseele“ bestehe,²⁹²

286 Vgl. GA 185, S. 92-96. Dazu auch Lindenberg 2008, S. 70 f.

287 Vgl. GA 185, S. 189, 153. Es ist nicht ganz klar, ob mit der „Zeit des Chaos“ und „Überganges“ das zweite Fünftel oder die gesamte Bewusstseinsseelenzeit gemeint ist.

288 Vgl. Leitsatz Nr. 177. In: GA 26, S. 248: „Wer den Seelenblick auf die Entwicklung der Menschheit im naturwissenschaftlichen Zeitalter wirft, dem bietet sich zunächst eine traurige Perspektive. Glänzend wird die Erkenntnis des Menschen in Bezug auf alles, was Außenwelt ist. Dagegen tritt eine Art Bewusstsein ein, als ob eine Erkenntnis der Geist-Welt überhaupt nicht mehr möglich sei.“

289 Vgl. Leitsatz Nr. 183. In: GA 26, S. 259.

290 Vgl. Leitsatz Nr. 184. In: GA 26, S. 259.

291 Vgl. Heyer 1986, S. 9: „Wir stehen [...] gegenwärtig erst am Anfang des zweiten Viertels des fünften Zeitalters.“

292 Vgl. Heyer 1986, S. 11. K.i.O.

die aber nur im Durchgang durch die „große Weltenkrise der Gegenwart“ realisiert werden könne.²⁹³ Der Umschwung von der ersten zur zweiten Phase steht für Heyer in Zusammenhang mit geistigen Ereignissen, die von Steiner oft thematisiert wurden: 1879 beginnt nach anthroposophischer Auffassung das Zeitalter des Erzengels Michael mit einer Dauer von ca. 350 Jahren; in das Jahr 1899 legt Steiner das Ende des „Kali Yuga“, des finsternen Zeitalters, das 5000 Jahre gewährt habe.²⁹⁴ Hier treffen verschiedene Periodisierungen zusammen, die Heyer im Sinne der Bewusstseinsseelenepoche ausdeutet.

In eine ähnliche Richtung geht Hans Erhard Lauer's Interpretation, dessen dreibändige Darstellung der *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung* die unterschiedlichen Bewusstseinsstufen verfolgt, die die Menschheit im Laufe der urgeschichtlichen, vorgeschichtlichen und der eigentlichen historischen Entwicklung durchschreitet.²⁹⁵ Innerhalb der geschichtlichen Zeit, die bei Lauer den nacheiszeitlichen Zeitraum umfasst, hebt er die „drei mittleren Epochen“ besonders hervor,²⁹⁶ die auch Gegenstand der *ISSD* sind. Innerhalb der Epoche der Bewusstseinsseele stellt Lauer um 1900 einen tiefgreifenden Umbruch im geschichtlichen Leben fest, dessen Bedeutung in seinen Augen über die der Übergänge im 15. Jahrhundert und um 700 v. Chr. weit hinausgeht.²⁹⁷ Dieser Umschwung habe „nicht bloß das ‚Ende der Neuzeit‘, sondern das Ende einer viel umfassenderen Epoche mit sich gebracht.“²⁹⁸ Das moderne Menschentum, das es seither zu entwickeln gelte, bedeute, „einen Bewusstseinsdurchbruch [zu] vollziehen vom alten isoliert gefühlten Persönlichkeitsbewusstsein zu einem neuen [...] ‚Wir-verbundenen‘ Persönlichkeitsbewusstsein.“²⁹⁹ Dieser bedeutende Umbruch bezieht sich für Lauer auf das von Steiner propagierte Ende des Kali Yuga, des finsternen Zeitalters, und den Beginn einer neuen spirituellen Ära. Die bisherigen Etappen der Bewusstseinsseelenepoche unterteilt Lauer wie folgt: Nach dem Einsetzen der Kulturepoche während der Renaissance beginnt ab dem 16. Jahrhundert mit dem Siegeszug der Naturwissenschaften eine neue Phase, im 18. Jahrhundert folgt

293 Vgl. Heyer 1986, S. 29 f.

294 Vgl. Heyer 1986, S. 11, 36-56.

295 Vgl. Lauer 1956 (Bd. 1), Erster Teil, S. 17-104. Diese Einteilung entspricht dem, was Steiner nach den theosophischen Vorlagen als Lemurien, Atlantis und nachatlantischen Kulturzeitraum bezeichnet. Vgl. GA 11; GA 13. Geschichte charakterisiert Lauer als „Bewusstseinsentwicklung“, und die „Aufgabe der Geschichtswissenschaft“ ist dementsprechend, „die Geschichte *primär* als *Ausdruck der Wandlungen* zu begreifen, welche die *Manifestation des menschlichen Geistes* im Lauf der Zeiten erfährt. Denn alles andere: [...] ist nur *Symptom* dieses Bewusstseinswandels.“ (Lauer 1956, S. 133. K.i.O.)

296 Vgl. Lauer 1956, S. 215-253.

297 Vgl. Lauer 1958 (Bd. 2), S. 22; Lauer 1961 (Bd. 3), S. 179 f.

298 Lauer 1958, S. 22. Auch Lauer konstatiert im Übergang zum 20. Jahrhundert eine Krise (ebd., S. 29).

299 Lauer 1958, S. 31.

mit der Entfaltung der modernen Erkenntnistheorie und wissenschaftlichen Methodologie eine weitere Phase und im 20. Jahrhundert setzt mit der Begründung der Anthroposophie eine weitere wichtige Etappe ein.³⁰⁰

Erich Gabert beschäftigt sich in *Die Weltgeschichte und das Menschen-Ich* mit der Entwicklung der Geschichtsbetrachtung seit der Antike, die er bis zu der von Steiner entwickelten historischen Symptomatologie führt.³⁰¹ Das Problem der geschichtlichen Periodisierung stellt sich ihm ähnlich wie Belyj als eines, bei dem es darum gehe, „ob aus dem Gesamtgang der Geschichte etwas wie ein geheimer Rhythmus herausgehört werden kann, der durch sie hindurchklingt.“³⁰² In Bezug auf die Epoche der Bewusstseinsseele findet sich bei ihm ein Periodisierungsvorschlag, der die steinersche Metaphorik von Ebbe und Flut als rhythmische Grundgeste historischer Entwicklung aufgreift. Es werden drei Impulse unterschieden, in denen sich die neue Bewusstseinskraft ausgelebt habe: Renaissance und Reformation (15. Jahrhundert),³⁰³ deutsche Klassik (um 1800)³⁰⁴ und Anthroposophie (um 1900).³⁰⁵ Als Gegenkraft wird jeweils das rationale Verstandesdenken aufgezeigt, das immer wieder in einer „gewaltig aufbrandenden Welle der alten Gedankenformen“ die Keime der Bewusstseinsseele zu ersticken drohe.³⁰⁶

Während also Steiner die 2160 Jahre umfassende Bewusstseinsseelenepoche in Fünftel von je 432 Jahren unterteilt, nehmen anthroposophische Autoren zum Teil feinere Gliederungen vor, die in einigen Fällen auf ähnliche Phänomene verweisen und eine Zeitspanne umfassen wie die einzelnen Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche bei Belyj. Außerdem heben alle das Ende des 19. Jahrhunderts als besonders bedeutsame Epochenschwelle hervor, was Belyjs Anschauungen entspricht, die er bereits als junger Mann vertrat (vgl. V.4.). Er verbindet sie allerdings nicht mit dem Ende des Kali Yuga, sondern in der *ISSD* mit der Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche.

300 Vgl. Lauer 1956, S. 231 ff.

301 Der Untertitel seines Buches lautet: *Eine Einführung in die Geschichtsauffassung Rudolf Steiners*.

302 Gabert 1967, S. 134. Vgl. auch ebd., S. 47: „Schemata sind [...] niemals mehr [...] als Gedankenhilfen gegenüber dem unendlich mannigfaltigen, verwickelten Gegen- und Miteinander verschiedenster Tendenzen, gegenüber der ruhelosen Bewegung eines grandiosen, musikalisch schwingenden Rhythmus.“

303 Vgl. ausführlich Gabert 1967, S. 53- 60, Kapitel „Die Aufklärung“.

304 Vgl. Gabert 1967, S. 61-81.

305 Vgl. Gabert 1967, S. 171.

306 Vgl. Gabert 1967, S. 171.

III.2.4. Die selbstbewusste Seele in Steiners Philosophiegeschichte

Wie oben festgestellt wurde, stellt der Terminus ‚самосознающая душа‘, den Belyj in der *ISSD* benutzt, um die Bewusstseinsseele im Kontext seiner Kulturphilosophie zu bezeichnen, keine direkte Übertragung des Ausdrucks ‚Bewusstseinsseele‘ ins Russische dar, sondern ist den *Rätseln der Philosophie* Steiners entlehnt, in denen von einer ‚selbstbewussten Seele‘ die Rede ist.³⁰⁷ Die zweibändige Philosophiegeschichte erschien 1914 in stark erweiterter Neuauflage³⁰⁸ und wurde von Belyj nachweislich zur Kenntnis genommen.³⁰⁹ Die esoterischen Bezeichnungen für die menschlichen Wesensglieder, die Steiner in seinen anthroposophischen Werken und Vortragszyklen benutzt, finden sich in diesem Werk ebenso wenig wie die Lehre von den Kulturepochen. Trotzdem bilden diese Konstanten des steinerschen Denkens den Hintergrund seiner Philosophiegeschichte und so mag es nicht erstaunen, dass wichtige Eckpunkte von Belyjs Kulturphilosophie mit Steiners philosophiegeschichtlicher Darstellung korrespondieren. Zumal auch zwei Vorträge existieren, die den esoterischen Hintergrund der *Rätsel* erläutern und von Belyj unmittelbar rezipiert wurden.³¹⁰

Steiners Philosophiegeschichte zeichnet sich dadurch aus, dass ihr ausdrückliches Ziel nicht in einer Vollständigkeit anstrebenden Darstellung der Gedankengebäude der einzelnen Philosophen besteht,³¹¹ sondern in dem Versuch, nachzuweisen, dass im Wesentlichen zwei ‚Rätselfragen‘ den treibenden Motor der Gedankenentwicklung der abendländischen Philosophiegeschichte darstellen: zum einen die Frage nach dem Denken, das in der griechischen Antike als Gedankenwahrnehmung erwacht sei und im Laufe der Philosophiegeschichte immer mehr zum selbst hervorgebrachten Erzeugnis des Erkennenden werde, zum anderen die Frage nach dem selbstbewussten Ich des Menschen, das nach Steiner im Christentum als historischer Tatsache wurzelt und

307 Vgl. auch die russische Übersetzung *Zagadki filosofii* von Aleksandr Dimidov, in zwei Bänden 2007 und 2010 als Internetpublikation erschienen, die durchweg den Ausdruck ‚самосознающая душа‘ verwendet (http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Rus Download: 12.8.2015).

308 Zur Jahrhundertwende hatte Steiner das Buch *Welt- und Lebensanschauungen des 19. Jahrhunderts* veröffentlicht, das in den *Rätseln* zu einer umfassenden Philosophiegeschichte ausgebaut wurde, die mit dem griechischen Denken einsetzt und mit einem Ausblick auf die Anthroposophie endet.

309 In *Rudolf Štejner i Gete* zitiert Belyj einige Passagen aus den *Rätseln*, allerdings nur aus den letzten Seiten des zweiten Bandes (vgl. SoSo VII, S. 176 f., 182, 184, 190), und im *Material k biografii* gibt er an, sich im Herbst 1914 in Steiners Philosophiegeschichte eingearbeitet zu haben (vgl. Belyj 2016/2002, S. 189/131).

310 Vgl. Steiner 1998, S. 59-78; GA 161, S. 27-34. Dazu s. unten.

311 Vgl. GA 18, S. 18 f.

sich allmählich aus dem Eingebettet sein in das religiöse Erleben heraussondert, um in der Philosophie der Gegenwart als völlig isoliertes Selbstbewusstsein da zu stehen, das angesichts der Übermacht der sinnlich-naturwissenschaftlichen Denkweisen um seine Existenzberechtigung ringen muss.³¹²

Diese ‚Rätselfragen‘ treten in den Augen Steiners als „Triebkräfte“³¹³ oder „geistige Impulse“³¹⁴ auf, die die Entfaltung des philosophischen Denkens in den Köpfen der Philosophen aus geistigen „Untergründen“ heraus lenken,³¹⁵ die in dem Buch nicht näher spezifiziert werden. Bei näherem Zusehen zeigt sich jedoch, dass es sich um die Tatsachen handelt, die Steiner in anthroposophischem Zusammenhang als die die kulturelle Entwicklung der Menschheit bestimmenden Faktoren bestimmt, nämlich die sukzessive Entfaltung der menschlichen Wesensglieder. Da Steiner mit den *Rätseln der Philosophie* jedoch kein anthroposophisches Werk, sondern eine Geschichte des philosophischen Denkens verfassen wollte, die auch von Seiten eines rein philosophisch interessierten Publikums Anerkennung hätte finden können, verzichtete er auf die esoterischen Termini Empfindungsseele, Verstandesseele und Bewusstseinsseele sowie auf die Lehre der Kulturepochen und brachte diese Zusammenhänge durch die Benennung der sie auszeichnenden Merkmale zum Ausdruck: Vorstellen in Bildern wie in der Vorzeit, Erwachen des Denkens, zunächst als Gedankenwahrnehmung, die sich allmählich emanzipiert, und Erwachen eines Ich-Bewusstseins, das mit dem Christentum in einer Beziehung steht, die nicht näher spezifiziert wird.³¹⁶ Des Öfteren werden grie-

312 Vgl. GA 18, S. 26-32. Die beiden Rätselfragen bilden das Leitmotiv des zweibändigen Werks.

313 Vgl. GA 18, S. 15. f.: „Der Aberglaube [...], dass es im geschichtlichen Werden der Menschheit Kräfte *nicht* geben könne, die sich zu begrenzenden Zeitaltern auf eine eigentümliche Art offenbaren und die in sinn- und gesetzmäßiger Weise das Werden der menschlichen Gedanken lebensvoll beherrschen, er wird meiner Darstellung entgegenstehen. [...] Wer nicht vermag, einen den Triebkräften seines eigenen Zeitalters wahrhaft angemessenen Weltanschauungsgesichtspunkt zu gewinnen, dem muss auch der Sinn des vergangenen Geisteslebens verborgen bleiben.“ (K.i.O.) Steiner gibt in diesem Zusammenhang an, in Bezug auf diese Triebkräfte wie der Naturforscher vorgegangen zu sein, also seine Ideen „nicht vorher ausgedacht und dann der Betrachtung des philosophischen Werdegangs aufgedrängt“ zu haben (ebd.). Vgl. dazu auch Hueck 2015, S. 53, die auf die Parallele von Steiners Vorgehen in den *Rätseln* mit der naturwissenschaftlichen Phänomenologie Goethes hinweist.

314 Vgl. GA 18, S. 25.

315 Vgl. GA 18, S. 28: „Aus den Untergründen der geistigen Entwicklung flutet das Gedankenleben in die Menschenseelen herein und erzeugt in diesen Seelen Philosophien, welche die Seelen zum Erfühlen ihrer Selbständigkeit gegenüber der äußeren Welt erziehen.“ Steiner übernimmt hier das Motiv der „Erziehung des Menschengeschlechts“ von Lessing aus dessen gleichnamiger Schrift.

316 Vgl. etwa die Charakteristik, die Steiner von Fichtes Philosophie gibt: „Mit Fichte ist eine Weltanschauung heraufgezogen, die ganz darinnen aufgeht, ein inneres Seelen-

chisches Gedankenwahrnehmen und modernes selbstbewusstes Ich-Erleben kontrastiert, wobei unschwer zu erkennen ist, dass sich diese Unterscheidung auf den Gegensatz von Verstandes- und Bewusstseinsseele bezieht.³¹⁷

Dass sich Steiner mit den synonym benutzten Ausdrücken ‚selbstbewusste Seele‘ und ‚selbstbewusstes Ich‘, die beide von Belyj in die *ISSD* übernommen wurden, tatsächlich auf das in esoterischen Zusammenhängen als Bewusstseinsseele bezeichnete Wesensglied bezieht, zeigt auch ein Blick auf die Repräsentanten, in denen sich der neue Impuls nach Steiner bemerkbar macht. Der Kirchenvater Augustinus (354-430), der mit seinen *Confessiones* die erste Autobiographie des Abendlands verfasst hat, wird als Philosoph angeführt, in dem das neuzeitliche Ich-Bewusstsein erstmals aufgeblitzt sei, um danach wieder im religiösen Bewusstsein des Mittelalters zu versinken.³¹⁸ Das „Rätsel des Ich“ lebt nach Steiner im Universalienstreit des Mittelalters wieder auf sowie in der deutschen Mystik.³¹⁹ Zwischen dem 8. und dem 15. Jahrhundert konstatiert Steiner eine Verwandlung des Denkens hin zu dem Erleben, dass der Gedanke von der selbstbewussten Seele selbst erzeugt wird, was in der Scholastik ebenso wie in der Renaissance, den religiösen Protestbewegungen und dem Aufkommen der Naturwissenschaften hervortrete.³²⁰ Mit Descartes zeige sich zum ersten Mal ein neues Element im philosophischen Denken, das ab dem 16. Jahrhundert mit einem ganz auf sich selbst gestellten Selbstbewusstsein konfrontiert sei, das der äußeren sinnlichen Welt unverbunden gegenüber stehe.³²¹ Die philosophische Entwicklung der folgenden vierhundert Jahre bis zur Gegenwart wird von Steiner als die Suche nach der Versöhnung dieses Gegensatzes von selbstbewusster Seele und natürlicher Welt dargestellt. Im Zentrum der philosophischen Bemühungen sieht Steiner überall die Rätselfrage nach dem selbstbewussten Ich und nach gesicherter Erkenntnis über seine geistige Natur zur Geltung kommen.

An der Auswahl der Repräsentanten, die Steiner trifft, um zu demonstrieren, wem es gelungen sei, dieses Rätsel zumindest in Ansätzen zu lösen, zeigt sich wieder, dass es hier um die Bewusstseinsseele geht. Ist es allen voran Goethe, in dem der „geistige Impuls“ des Zeitalters am reinsten zum Aus-

leben zu finden, das sich zum Gedankenleben der Griechen verhält wie dieses Gedankenleben zum Bildervorstellen der Vorzeit. In Fichtes Weltanschauung wird der Gedanke zum Ich-Erlebnis, wie in den griechischen Den kern das Bild zum Gedanken wurde.“ (GA 18, S. 188.)

317 So etwa bei der Beschreibung von Hegels Denken GA 18, S. 240 oder in Steiners Urteil über den Pragmatismus ebd., S. 554.

318 Vgl. GA 18, S. 91 und GA 13, S. 294 f., wo es heißt, die Bewusstseinsseelenepoche ziehe seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. allmählich herauf.

319 Vgl. GA 18, S. 94- 97.

320 Vgl. GA 18, S. 109 f. Auch Dante und Shakespeare werden als Repräsentanten dieses Erlebens genannt.

321 Vgl. GA 18, S. 110 f.

druck komme, so haben ihn laut Steiner auch Schiller, Fichte, Schelling und Hegel zu ergreifen gewusst.³²² Jeder der Dichter und Denker findet auf seine Art zu einem Weltbild, in dem Steiner der selbstbewussten Seele mit ihrer gedankenschöpferischen Tätigkeit einen ihr angemessenen Platz in Autonomie und Freiheit zugeteilt sieht. Kant dagegen, als dessen Antipode Goethe auftritt, ist sich in Steiners Augen zwar der ‚Rätselfrage‘ des Zeitalters bewusst, resigniert jedoch vor der Aufgabe, sie zu lösen und beschränkt die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten, indem er dem selbstbewussten Ich die Gewissheit seiner Fortdauer nach dem Tod und den moralischen Sinn seines Daseins durch drei zwar notwendige, aber der Erkenntnis unzugängliche Postulate verleiht.³²³ Indirekt wird mit dieser Bewertung auf die in den vorigen Kapiteln hervorgehobene Bedeutung der Erkenntnisfähigkeiten des intuitiven Verstandes und der intellektuellen Anschauung für das selbstbewusste Ich respektive die Bewusstseinsseele verwiesen. Kant hatte diese zwar klar bestimmt, jedoch als außerhalb der menschlichen Möglichkeiten liegend angesehen, die auf ihn folgende Generation dagegen hat gerade ihre Realisierung tatkräftig in Angriff genommen. Für Steiner charakterisieren, wie gezeigt wurde, genau diese beiden Vermögen die Bewusstseinsseele.

Das eigentliche Thema der *Rätsel* ist allerdings nicht die allgemeine Kulturentwicklung, sondern die Geschichte der Philosophie. Steiner teilt diese, anders als die Kulturperioden, in vier Epochen von jeweils etwa 800 Jahren ein, beginnend ca. 800 v. Chr. Dadurch ergibt sich, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Mitte der vierten Epoche erreicht ist, die bis etwa 2400 n. Chr. andauern soll.³²⁴ Der Gedanke, dass es eine Epoche gibt, deren Mitte am Anfang des 20. Jahrhunderts erreicht ist und die gegen 2400 n. Chr. enden wird, findet sich bei Belyj in Bezug auf die Epoche der Selbstbewusstseinsseele wieder (vgl. V.1.4.).

Als Nachwort ist den *Rätseln* ein „skizzenhaft dargestellter Ausblick auf eine Anthroposophie“ beigegeben, in dem Steiner darlegt, durch die esoterische Praxis der Anthroposophie einen gangbaren Weg zu einer rein geistigen Ich-Erfahrung geebnet zu haben. In diesem Zusammenhang ist die Rede von einem „höheren Menschen im Menschen“,³²⁵ den der esoterische Schüler auf

322 Vgl. GA 18, S. 259 f.

323 Vgl. GA 18, S. 137-161; *KpV*, A 219-266.

324 Vgl. das erste Kapitel der *Rätsel*, „Zur Orientierung über die Leitlinien der Darstellung“ (GA 18, S. 23-34), wo von folgenden vier Epochen die Rede ist: von 800 v. Chr. bis zu Christi Geburt – Erwachen des Denkens in Griechenland; vom Jahre 0 bis Scotus Eriugena um 800 n. Chr. – Erwachen des Selbstbewusstseins; von 800 bis 1600 n. Chr. – Wiedererwachen des Denkens, das nun als eigenes Erzeugnis erlebt wird; und von 1600 bis 2400 n. Chr. – das erstarkte Selbstbewusstsein sucht nach seinem Platz innerhalb des ihm entgegnetretenden naturwissenschaftlichen Weltbildes. Auf Bezüge dieser Periodisierung zu der Kulturkonzeption der *ISSD* wird in V.2.1. verwiesen.

325 Vgl. GA 18, S. 624.

dem anthroposophischen Schulungsweg in sich zu erwecken vermöge. Die Anthroposophie erscheint somit in Steiners Darstellung als die letzte Konsequenz der Entwicklung des philosophischen Denkens im Abendland.

Im Hintergrund der als exoterisches Buch über die Geschichte der Philosophie konzipierten *Rätsel* stehen esoterische Anschauungen Steiners, die er in zwei Vorträgen entwickelt, die Belyj gehört hat.³²⁶ Es handelt sich um den bedeutsamen Vortrag vom 3. Februar 1913, den Steiner anlässlich der ersten Generalversammlung der neu begründeten Anthroposophischen Gesellschaft in Berlin hielt über „Das Wesen der Anthroposophie“,³²⁷ und einen Vortrag vom 10. Januar 1915, der das Wirken des hinter der Geschichte des menschlichen Denkens stehenden Wesens der Philosophie erläutert.³²⁸

Im ersten Vortrag ist die Rede von einem geistigen Wesen Namens Sophia, das während der griechischen Antike noch unmittelbar als elementare Kraft und lebendiges Wesen erlebt worden sei. Dantes der „Philosophia“ huldigende Verse aus dem Gastmahl (*Il convivio*, 3. Traktat, 2. Kanzone, 1. Abschnitt) werden als Beispiel für die ab dem 5. Jahrhundert einsetzende Darstellung der Philosophie als göttliches Wesen und Geliebte angeführt, die in der Dichtung und Malerei weite Verbreitung findet. In Steiners Interpretation hatte die Verstandesseele der Griechen keine Veranlassung dazu, der Sophia gegenüber in ein persönliches Verhältnis zu treten, da sie unmittelbar durch sie hindurch wirkte. Dies habe sich nach dem 5. Jahrhundert geändert, als die Bewusstseinsseele allmählich heraufzuziehen begann. Im 19. Jahrhundert sei dann die Philosophie mit Hegel an ihr Ende gelangt, das innige Verhältnis der mittelalterlichen Denker zur Philosophia sei erkaltet, in dem nüchternen Gedankengebäude Hegelscher Logik für das Gefühl kein Platz mehr. Durch eine Verwandlung des kalten wissenschaftlichen Denkens der Gegenwart müsse, so Steiner, die ‚Philo-Sophia‘ nun in die ‚Anthropo-Sophia‘ verwandelt werden, indem der Mensch sein eigentliches Wesen erkennt und ergreift. Dieser Schritt wird von Steiner mit der sich vorbereitenden zukünftigen Kulturepoche des Geistselbst in Verbindung gebracht.

Zu Beginn des Jahres 1915, also unmittelbar nach dem Erscheinen der *Rätsel der Philosophie*, gibt Steiner in einem internen Vortrag in Dornach weitreichende Erläuterungen zu den hinter diesem Buch stehenden okkulten Tatsachen und damit auch einen tieferen Einblick in die Inhalte des Vortrags zum Wesen der Anthroposophie.³²⁹ Steiner entwickelt die Idee, dass das hin-

326 Belyjs Anwesenheit bezeugt Gut 1997, S. 21, 239 f.

327 Vgl. Steiner 1998, S. 59-78 (zukünftig in GA 252).

328 Vgl. GA 161, S. 27-47.

329 Vgl. GA 161, S. 33, wo er die *Rätsel* als Buch bezeichnet, das „für die noch ganz von der Geisteswissenschaft unberührte Welt“ bestimmt sei, und S. 39, wo es heißt, „das hier [...] ist [...] der Teil, den ich nicht in meinem Buche darstellen konnte für die Außenwelt“.

ter dem philosophischen Denken der abendländischen Menschheit stehende geistige Wesen Namens Sophia eine Entwicklung ähnlich dem Menschen durchlaufe, die sich aber nicht in Sieben-Jahres-Schritten, sondern im Rhythmus von 700 bis 800 Jahren vollziehe. Die in den *Rätseln* charakterisierten Etappen der Philosophiegeschichte entsprechen also nach Steiner der Biographie eines geistigen Wesens, das sich für seine Entwicklung des menschlichen Bewusstseins bedient. Dabei wird die erste Phase von etwa 700 v. Chr. bis zur Zeitenwende, die in den *Rätseln* als die Epoche der Gedankenwahrnehmung charakterisiert wurde, mit der Entfaltung des Astralleibs in Verbindung gebracht, in der zweiten Phase bis zum 9. Jahrhundert entwickle das Wesen Sophia seine Empfindungsseele, die dritte Phase diene der Herausbildung der Verstandesseele und in der im Jahr 1600 einsetzenden vierten Phase soll Sophia die Bewusstseinsseele entfalten, unter deren Vorzeichen auch die gesamt-menschheitliche Kulturentwicklung seit der Neuzeit steht. Die vierte Phase, deren Mitte im 20. Jahrhundert erreicht ist, charakterisiert Steiner hier als die des „freien Gedankenschaffens“³³⁰ und spricht davon, dass die Philosophie in der Gegenwart an einem entscheidenden Wendepunkt stehe: Sie müsse, um nicht in Dekadenz zu verfallen, die Geisteswissenschaft aufnehmen, müsse innerhalb des „freien, emanzipierten Gedankenlebens“ der Bewusstseinsseele bereits das erfassen, „was vom Geistselbst kommt“, und zwar „zunächst philosophisch“.³³¹

Für Belyj waren die beiden Vorträge von großer Bedeutung, wie etwa seine Meditationsaufzeichnungen im Dornacher Steiner-Archiv³³² sowie der Essay *O Sofii-Premudrosti* zeigen.³³³ Unter den ersteren gibt es mehrere, auf denen die göttliche Weisheit mit ‚Manas‘ bzw. dem Geistselbst identifiziert wird, das in Folge der spirituellen Schulung als höheres Prinzip in den Meditierenden einzieht.³³⁴ In dem erwähnten Text, dessen Entstehungsdatum unbekannt ist, wird die Gedankenentwicklung des Abendlandes im Sinne der esoterischen Ansichten Steiners als Sophienereignis geschildert. Die Personifikation der Weisheit stirbt nach Belyj im abstrakten Denken der neueren Zeit und soll in der Gegenwart und Zukunft als neues lebendiges Denken wieder auferste-

330 Vgl. GA 161, S. 37 ff.

331 Vgl. GA 161, S. 38 f.

332 Der Bestand an rund 120 Meditationszeichnungen Belyjs, der in der Steiner-Nachlassverwaltung in Dornach aufbewahrt wird, ist bislang nicht vollständig publiziert worden. Eine Veröffentlichung durch den ehemaligen Archivleiter Walter Kugler ist in Vorbereitung. Er war so freundlich, mir einen Einblick in das gesamte Konvolut zu geben.

333 Belyj 1993. Vgl. auch die Liebesgedichte, die er im Jahr 1918 der „Schwester Anthroposophie“ gewidmet hat (SoSo I, S. 304: *Antroposofii*, S. 307: *Sestre Antroposofii*, S. 315 f.: *Antroposofii*).

334 Veröffentlicht wurde bisher als einzige der Sophienzeichnungen: „Sophia, in Sonne gekleidet“ von 1914 in: Spivak 2006b, S. 32.

hen.³³⁵ In der *ISSD* werden diese Zusammenhänge zwar nicht explizit thematisiert, sie stehen jedoch im Hintergrund von Belyjs Konzeption, die hier vom ursprünglichen philosophiehistorischen Standpunkt der Krisenschriften zu einer umfassenden kulturhistorischen Sicht erweitert wurde.

III.2.5. Fazit: Die kulturphilosophischen Implikationen der Begriffe Bewusstseinsseele und selbstbewusste Seele bei Rudolf Steiner

In anthropologischer Hinsicht bestimmt Steiner die Bewusstseinsseele als eine Seelenfähigkeit, die nicht auf die durch sinnliche Anschauung gewonnenen Vorstellungen und Begriffe angewiesen ist, sondern ihren Inhalt aus einer höheren Sphäre schöpft. Sie kann deshalb unter die philosophische Kategorie der Vernunftfähigkeit oder des ‚intuitiven Verstandes‘ gefasst werden. Außerdem wird sie als die Fähigkeit der menschlichen Psyche beschrieben, ein „Wissen von sich selbst“ als Geist zu erlangen.³³⁶ Diese Wahrnehmung des eigenen Ich wurde in der Philosophiegeschichte ‚intellektuelle Anschauung‘ genannt.³³⁷ Der Ausdruck ‚Bewusstseinsseele‘ wird von Steiner indirekt damit begründet, dass in ihr die Bewusstwerdung von sich selbst als Geist stattfindet. Steiner unterscheidet allerdings dezidiert zwischen dem Ich oder Selbst und der Bewusstseinsseele. Die Bewusstseinsseele stellt den psychischen ‚Ort‘ oder ‚Raum‘ dar, an oder in dem die ‚Wahrnehmung des Ich‘ stattfindet, das selbst geistiger Natur ist. Sie kann also als das Instrument oder Organ bezeichnet werden, durch das die Erkenntnis seiner selbst als Geist ermöglicht wird.³³⁸

Schwierig erscheint die Abgrenzung zum Geistselbst, der nächsthöheren Bewusstseinsstufe, da beide, Bewusstseinsseele und Geistselbst, einmal als zu unterscheidende Wesensbestandteile, dann aber wieder als Einheit beschrieben werden. Die sakrale Sprache, die die Ich-Begegnung als einen intimen, religiösen Akt umschreibt und auf biblische Zusammenhänge anspielt,

335 Vgl. Belyj 1993, etwa S. 425: „[...] организм новой мысли, где понятия, образы и системы суть бьющие органы: ритмы единого Существа, Незнакомки, глядящей на нас из-под тысячей масок-форм.“ Die ‚Sophiologie‘ Belyjs im Detail auszuarbeiten, wäre ein gesondertes Forschungsthema. Vgl. dazu auch VI.3.4.

336 Vgl. GA 13, S. 67.

337 Vgl. zu den Begriffen der intellektuellen Anschauung und des intuitiven Verstandes die Anmerkung in Kap. III.2.2.

338 Vgl. GA 13, S. 69: Das „Ich“ wird „durch die Bewusstseinsseele“ wahrgenommen; diese Wahrnehmung findet „in der Bewusstseinsseele“ statt; „in der Bewusstseinsseele“ wird das Ich offenbar gemacht. Vgl. auch Stahl 201a, S. 23, die die Selbstbewusstseinsseele bei Belyj das „Organ“ zur Selbsterkenntnis des ‚Ich“ („орган“ самопознания „я“) nennt.

scheint auf einen Erfahrungsbereich zu verweisen, der sich letztlich dem rationalen Zugriff und einer wissenschaftlichen Beschreibung entzieht.

In kulturhistorischer Beziehung zeichnet sich die Bewusstseinsseele durch eine Doppelnatur aus, in der ihr Übergangscharakter zum Ausdruck kommt.³³⁹ Wird sie zum einen von Steiner durch ihr Emanzipationsstreben und ihre Isolierungstendenz charakterisiert sowie durch eine Konzentration der Erkenntniskräfte auf den Sinnesbereich, in deren Folge die lebensfeindliche Welt der Technik hervorgebracht wird, so stellt Steiner diesen die Konfrontation mit dem Tod und dem Bösen herausfordernden Aspekten mit der deutschen Klassik, der Romantik und der idealistischen Philosophie Bewegungen entgegen, in der sich die intuitive Geist- und Selbsterkenntnis realisiert hätten, die den Kern der Bewusstseinsseele darstellen. Aufgabe der Kulturepoche der Bewusstseinsseele ist es nach Steiner, durch die Integration des vorrationalen mythischen Bewusstseins in die seit der Antike entwickelte Denkfähigkeit, die sich seit dem Beginn der Neuzeit zu einem rein naturwissenschaftlichen Weltverhältnis zugespitzt hat, eine höhere Form von Erkenntnis und Bewusstheit zu generieren. Ähnlich wie bei Belyj ist dieser Schritt zu einem höheren geistgemäßen Erkennen auch für Steiner nur möglich, wenn der Mensch eine bestimmte Schulung durchläuft, die in einer Einweihung und der Geburt eines „zweiten Ich“³⁴⁰ oder „höheren Menschen im Menschen“³⁴¹ münden soll.

Während sich die aktuelle Kulturepoche nach Steiner seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. vorbereitet hat und im Jahr 1413 eingetreten ist, kündigt sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts bereits die folgende Epoche an.³⁴² Der Übergang in die ‚slavische Kulturepoche‘ ist aber nach Steiner erst gegen die Mitte des vierten Jahrtausends n. Chr. zu erwarten.

Neben dieser Periodisierung der nacheiszeitlichen Kulturepochen kennt Steiner eine Vielzahl weiterer Rhythmen, die sich kulturgestaltend auswirken. Für Belyjs Kulturkonzeption ist insbesondere der in den *Rätseln der Philosophie* entwickelte 800-Jahres-Rhythmus der philosophischen Gedankenentwicklung von Bedeutung. Die von Steiner gegebene Charakteristik der im Hintergrund der Philosophieepochen wirkenden kulturgeschichtlichen Zusammenhänge weist darauf hin, dass der Ausdruck ‚selbstbewusste Seele‘ in den *Rätseln* dem in esoterischen Zusammenhängen verwendeten der ‚Bewusstseinsseele‘ entspricht. Durch die Überlagerung der kulturgeschichtlichen mit der philosophiegeschichtlichen Perspektive wird der Terminus aber in unterschiedlicher Beziehung verwendet, wobei für Steiner beide Rhyth-

339 Vgl. Stahl 2011a, S. 25, die von der „двойственность“ der Bewusstseinsseele bei Steiner spricht.

340 Vgl. *Geheimwissenschaft*, GA 13, S. 324.

341 Vgl. *Rätsel der Philosophie*, GA 18, S. 624.

342 Vgl. hier und im Folg. Kap. III.2.3.

men ineinanderwirken. Das Denken wie auch das Selbst, um deren beider ‚Rätsel‘ es in Steiners Philosophiegeschichte geht, sind einerseits mit Verstandesseele und Bewusstseinsseele eng verknüpft, andererseits wird ihre schrittweise Emanzipation dargestellt, die dem 800-Jahres-Rhythmus der Philosophiegeschichte folgt und sich im Wechsel ereignet. Erst erwacht das Denken bei den Griechen (um 700 v. Chr.), dann wird die Anlage zum Selbstbewusstsein verankert (Christus-Ereignis), es folgt das Wiedererwachen der Gedankenkräfte, jetzt verwandelt als eigentätiges Denken (um 800 n. Chr.), das in der naturwissenschaftlichen Gesinnung der Bewusstseinsseele mündet (um 1200 mit dem Nominalismus aufdämmernd, um 1500 aufblühend), gefolgt von der Aufgabe, das Selbst bewusst zu ergreifen (um 1600). Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Anthroposophie situierte Geburt des ‚höheren Menschen im Menschen‘ und die damit verbundene anfängliche ‚Geist selbst‘-Werdung kann sowohl im Rahmen des philosophiegeschichtlichen Rhythmus als auch bezogen auf die Kulturepochenentwicklung aufgefasst werden.³⁴³ Der Begriff der selbstbewussten Seele in den *Rätseln der Philosophie* ist damit als ambivalent zu charakterisieren, da er zugleich auf die Kulturepochen-systematik als auch auf die philosophiegeschichtliche Periodisierung verweist.

III.3. Konvergenzen und Differenzen bei Belyj und Steiner

Ein Vergleich der Begriffe Selbstbewusstseinsseele und Bewusstseinsseele bei Andrej Belyj und Rudolf Steiner zeigt, dass sie im Kern zwar identisch sind, sich in ihrer Anwendung auf konkrete kulturhistorische Phänomene aber starke Abweichungen ergeben. Außerdem liegt bei Belyj eine Tendenz zur Antizipation vor, indem er den einzelnen Wesensgliedern Eigenschaften zuschreibt, die in Steiners Darstellung erst auf späteren Stufen der Entwicklung auftreten. Die größten Differenzen ergeben sich bei der Beschreibung des konkreten chronologischen Verlaufs der Kulturepochen im Allgemeinen wie auch der Epoche der (Selbst-)Bewusstseinsseele im Besonderen.

Bei Belyj wie Steiner stellt die (Selbst-)Bewusstseinsseele den psychischen ‚Ort‘ bzw. das seelische ‚Organ‘ dar, an dem und durch das im Menschen ein „höherer Mensch“, ein „zweites Ich“ geboren bzw. erschaffen

³⁴³ Vgl. GA 13, S. 298. Auch in den sogenannten ‚Michael-Briefen‘, auf die Belyj sich in der *ISSD* bezieht (vgl. *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 284 (55); hier: IV.1.2.), greift Steiner parallel sowohl den philosophiegeschichtlichen als auch den Kulturepochenrhythmus auf und äußert sich zur Gegenwart als Zeitpunkt, in dem bereits ein neues Zeitalter beginne (vgl. GA 26, S. 91, 121, 118).

wird.³⁴⁴ Diese Ich-Geburt besitzt bei beiden einen autobiographischen Bezug, indem sie zunächst konkret als Einweihungs- oder Erweckungserlebnis vollzogen wurde und dann in dem sich allmählich ausgestaltenden Welt- und Menschenbild einen zentralen Platz erhielt als entscheidender Wendepunkt der gesamt menschheitlichen Entwicklung in der Gegenwart. Kulturhistorisch verbinden beide das ‚Ich-Mysterium‘ mit der Menschwerdung des Logos, die die Ermöglichung der Ich-Geburt darstellt. Das höhere Selbst gründet für Belyj wie Steiner in Christus und kommt in dem paulinischen ‚Nicht ich, sondern Christus in mir‘ zum Ausdruck. Zu seiner Verwirklichung bedarf es einer ‚Initiation‘, die als Lebenseinweihung erfolgen oder aber gezielt durch eine esoterische Praxis herbeigeführt werden kann. Bei beiden stellt die (Selbst-)Bewusstseinsseele ein Übergangsphänomen dar, das historisch mit chaotischen sozialen Zuständen und einer Krisensituation verbunden ist.

Darüber hinaus besitzt der Begriff der (Selbst-)Bewusstseinsseele eine erkenntnistheoretische Komponente, indem er sich auf eine neue Seelenfähigkeit bezieht, die eine neue Form von Erkenntnis ermöglicht. Diese zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie die noumenale Welt, das geistig-wesenhafte Ideelle, das in der Erscheinungswelt gestaltbildend wirkt, zu erfassen vermag. Wie diese Fähigkeit im Einzelnen ausgestaltet und konzeptualisiert wird, unterscheidet sich bei Belyj und Steiner und wird noch im Detail auszuarbeiten sein (vgl. v. a. Teil IV). Grundsätzlich ist bei Belyj die Tendenz festzustellen, stärker im Urbildhaften der Ideenwelt zu leben und von dort beginnend die Erscheinungswelt in bereits vorgeprägten mathematisch-geometrischen Erkenntnisformen zu erfassen, während bei Steiner, der von Goethes naturwissenschaftlichen Anschauungen ausgeht, ein phänomenologischer Ansatz vorherrscht, der die Welterscheinungen selbst sprechen lassen will.

Eine Synopse der Äußerungen Belyjs über die anthroposophischen Seelenglieder mit denen Steiners zeigt, dass Ersterer meist schon einen Schritt weiter in deren Entwicklung ist als Letzterer. So kommen bei Steiner das abstrakte Denken und die sich isolierende Persönlichkeit erst in der Neuzeit zum Tragen und werden daher in kulturhistorischer Perspektive der Bewusstseinsseele zugeschrieben, während Belyj diese bereits in Griechenland und Rom als treibende Kräfte hinter der kulturellen Entwicklung wirken sieht. Die Verstandesseele und nicht die Selbstbewusstseinsseele ist bei ihm Träger des Persönlichkeitsbewusstseins, was er an den demokratischen Staatsordnungen Griechenlands und der römischen Gesetzgebung festmachen will, die er als Symptome für das Erwachen der Persönlichkeit interpre-

344 Vgl. GA 13, S. 324; GA 18, S. 624.

tiert.³⁴⁵ Ähnliches trifft auf die „Spaltung der Seele“ zu, die in der *Geheimwissenschaft* dem Menschen der 5. Kulturepoche, also der Bewusstseinsseele zugeschrieben wird,³⁴⁶ während Belyj sie in der Verstandesseele ansiedelt: „[...] свободная личность и жизненная ее эманация, свободная мысль, стали – бьющимися друг о друга двойниками в саморасщепе рассуждающей души“, konstatiert er unter Bezugnahme auf die Kultur des ersten Jahrhunderts n. Chr.³⁴⁷ Während bei Steiner das mittlere Seelenglied „Verstandes- und Gemütsseele“ heißt, weil seiner Ansicht nach das Verstandesdenken in der dazugehörigen Kulturperiode noch in die instinkthaft wirkenden Gemütskräfte eingebettet war und eine Verselbständigung beider erst in der Neuzeit stattfand,³⁴⁸ interpretiert Belyj die Doppelbezeichnung dahingehend, dass bereits das persönliche Ich der Verstandesseele zwischen Gemüt und Verstand gespalten gewesen sei.³⁴⁹

Eine Antizipation liegt auch beim Begriff der Selbstbewusstseinsseele vor. Durch das Präfix ‚само – Selbst‘ beinhaltet der russische Begriff ‚самосознающая душа‘ in gewisser Weise bereits das, was Steiner erst der Folgestufe zuschreibt, die deshalb bei ihm ‚Geist-selbst‘ heißt. Zwar vollzieht sich der Übergang zu einem erweiterten kosmischen Bewusstseinszustand auch bei Steiner innerhalb der Bewusstseinsseele, diese ist aber selbst noch Seele und damit vom universellen geistigen Sein zu unterscheiden. Während Steiner dezidiert zwischen Seele und Ich unterscheidet,³⁵⁰ verschwimmt bei Belyj die Grenze zwischen Seele und Selbst. Zum einen durch die Wortprägung *само-сознающая душа*, zum anderen, weil er die Ausdrücke Selbstbewusstseinsseele und selbstbewusstes Ich (самосознающее Я) als Synonyme verwendet. Dennoch war sich Belyj eines Unterschieds zwischen Seele und geistigem Selbst bewusst.³⁵¹ Dadurch, dass Belyj den Terminus der selbstbewussten Seele aus

345 Die einzelne Persönlichkeit stellt sich hier seiner Meinung nach mit ihren eigenen Ansichten anderen Persönlichkeiten gegenüber und benötigt deshalb vertraglich geregelte Verhältnisse (vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 173 ob. (341); 2004, S. 349).

346 Vgl. GA 13, S. 296 f.

347 *ISSD* I.1, „Тоčka rubeža“, I. 5 ob. (4).

348 Vgl. GA 13, S. 296 f.

349 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 254 (9): „[...] чувственный мир – наступает; а личное ‚я‘ – раздирается; так наступает раздвоенность посередине души, иль – двуликость ея, как рассудка, и как настроенье (Gemüt), обуслованного для рассудка наследственным ритмом животной природы; и наступает борьба половины души с половиной души“. (Kleinschreibung von „я“ nicht eindeutig.)

350 Zumindest in den Darstellungen der Bewusstseinsseele als Wesensglied. In den *Rätselfeln der Philosophie* sieht dies anders aus, da er hier auch die Bezeichnung ‚selbstbewusste Seele‘ für die Bewusstseinsseele verwendet und ebenfalls synonym mit dem ‚selbstbewussten Ich‘.

351 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 ob. (353): „[...] в свете нового самопознания [...] ‚Я‘ собственно есть индивидуум, иль организация [...]; имульс

den *Rätseln der Philosophie* und nicht den der Bewusstseinsseele aus den theosophisch-anthroposophischen Schriften Steiners aufgreift und dazu sehr bewusst mit den Bedeutungsnuancen umgeht, die in der besonderen Etymologie und der Zusammensetzung der einzelnen Partikel der russischen Wörter liegen, gibt er dem Begriff im Russischen eine besondere Prägung, in der sich auch die semantische Verschiebung im Vergleich mit Steiner spiegelt:

Erstens macht er nach der Vorlage von Pisareva aus dem passiven Partizip ein aktives: ‚Bewusstseinsseele‘ oder ‚душа сознательная‘ wird zu ‚душа сознающая‘. Zweitens verwandelt er die im Deutschen gegebene vollendete Verbform in ihren prozessualen Aspekt des Werdens: ‚Bewusst-seinsseele‘ wird zu ‚сознающая душа‘. Drittens setzt er das Präfix ‚selbst – само‘ davor, wodurch die Bewusstseinsseele zur ‚sich ihres Selbst bewusst werdenden Seele‘ wird.³⁵² Viertens spielt er mit der Semantik des Präfix ‚co – mit‘. Die Selbstbewusstseinsseele im Verständnis Belyjs ist deshalb keine das Selbst nur ‚be-rührende‘ Geste, wie es in der Definition Steiners heißt: „Die Bewusstseinsseele *berührt* die [...] durch sich selbst bestehende Wahrheit“,³⁵³ und beruht auch nicht auf einem bereits abgeschlossenen Wissensakt (Bewusstsein). Der Ausdruck *самосознающая душа* weist für Belyj vielmehr auf einen Prozess oder Zustand hin (*сознающая*), der sich durch eine umfassende Geste auszeichnet (*co*), die das höhere Selbst in seiner universalen Qualität der ‚соборность‘ mit umschließt und sich seiner Teilhabe an dem kosmischen Ich-Prinzip in zunehmendem Maße bewusst wird. In der Interpretation Belyjs wird die Bewusstseinsseele, so könnte man sagen, zu der ‚sich ein teilhabendes Wissen um ihr allmenschliches Selbst erringenden Seele‘.³⁵⁴

Besonders deutlich werden die Differenzen zu Steiner, wenn es um die Anwendung der anthroposophischen Anthropologie auf konkrete Kulturphänomene und Kulturschaffende sowie um die Einschätzung von deren Kulturbeitrag geht. Während die Bewusstseinsseele in der Auffassung Steiners bereits vor Christi Geburt in einzelnen fortschrittlichen Persönlichkeiten entwickelt war, er nennt hier Buddha, Sokrates, Platon und Aristoteles,³⁵⁵ ist für Belyj der Apostel Paulus der erste Selbstbewusstseinsseelenträger überhaupt, da seiner Auffassung nach durch das Christus-Ereignis erst die Bedingungen geschaffen wurden, unter denen sich in einem Menschen die Selbstbewusst-

же к этой организации [...] и есть ‚Я‘ собственно, как ‚дух‘, а не как душа жизни. Корень и тайна себя сознающей самосознающей души есть раскрытие этой души, как ‚Само‘ духа.“ (K.i.O.; Seite fehlt in Belyj 2004.)

352 So ähnlich übersetzt auch Stahl 2014, S. 205: „die ‚sich als Selbst bewusst werdende Seele“.

353 GA 9, S. 51. K.i.O.

354 Vgl. auch Schmitt 2014, S. 27.

355 Vgl. zu Buddha GA 116, S. 23 ff., zu den griechischen Denkern GA 62, S. 484; außerdem Stahl 2011a, S. 30 f., Anm. 5.

seinsseele entfalten kann.³⁵⁶ Die Beurteilung des Kirchenvaters Augustinus als erstem Repräsentanten der Bewusstseinsseele in nachchristlicher Zeit übernimmt Belyj von Steiner,³⁵⁷ sehr unterschiedlich fällt dagegen die Einschätzung der Scholastik und der sie inspirierenden arabischen Kultur aus. Während letztere in der Darstellung Steiners auf einer verfrühten Entfaltung der Bewusstseinsseelenkräfte des kritisch-wissenschaftlichen Denkens beruht,³⁵⁸ kann Belyj in der arabischen Kultur keinerlei Anzeichen für eine Anlage der Selbstbewusstseinsseelenfähigkeit entdecken und spricht ihr jegliche Entwicklungsmöglichkeit in dieser Richtung ab.³⁵⁹ Weiter sieht Steiner in den Vertretern der Hochscholastik Albertus Magnus und Thomas von Aquin wichtige Wegbereiter der Bewusstseinsseelenkultur,³⁶⁰ während Belyj diese als Verwalter eines verfeinerten, aber inhaltslosen Begriffsapparats charakterisiert³⁶¹ und

- 356 Vgl. *ISSD* I.2, „Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej“, I. 98 ob. (47): „Павел есть уже переработанная видением на пути в Дамаск душа ощущающая в самосознающую“. Und *ISSD* I.1, „Апостол самосознания Павел“, I. 49 (87): „[...] лейтмотив учения Павла, основанного на гнозисе самопознания, предполагающего новый душевный орган, неизвестный людям до христианства; и этот орган в Павле – самосознающая душа.“ Auch bei Steiner finden sich Andeutungen eines Bezugs von Paulus zur Bewusstseinsseelenentwicklung, die insbesondere der anthroposophische Theologe Emil Bock aufgegriffen hat. So bezeichnet Steiner seine philosophischen Grundlagenwerke als vom „paulinischen Geist“ inspiriert (GA 176, S. 315; GA 116, S. 164) und verbindet das „Nicht ich, sondern Christus in mir“ mit der Bewusstseinsseele (GA 124, S. 161). Bock zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Bewusstseinsseele eine Aktualisierung des paulinischen Damaskuserlebnisses in der Gegenwart darstelle (vgl. Bock 1956, S. 5 f., 314; Bock 1975, S. 12).
- 357 Vgl. GA 18, S. 91; Belyj 1920a, S. 27; *ISSD* I.2, „Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej“, I. 98 ob. (47), wo der „Stil der Selbstbewusstseinsseele“ (стиль этой души) in den *Confessiones* des Augustinus hervorgehoben wird.
- 358 Vgl. GA 26, S. 243-247 sowie die Vorträge vom 11. und 12.10.1918 in GA 184.
- 359 Vgl. *ISSD* I.3, „Araby“, I. 144 ob. (17).
- 360 Vgl. GA 237, S. 19 f. Steiner sah insbesondere in der Bekämpfung des Averroismus durch Thomas von Aquin einen wesentlichen Kulturbeitrag für die Entfaltung der Bewusstseinsseele in Europa und situierte seine neu begründete Geisteswissenschaft der Anthroposophie in unmittelbarer Nachfolge des Thomas von Aquin: „[...] wenn man darauf kommt, [...] was der Thomismus für die Gegenwart sein kann, [...] dann sieht man ihn aufsprießen in seiner Gestalt für das zwanzigste Jahrhundert in der Geisteswissenschaft“ (GA 74, S. 102 f.).
- 361 Vgl. *ISSD* I.4, „Al'bert i Foma“, I. 228 ob. (78): „Альберт – [...] фигура 13[-го] века, сочетающая энциклопедизм и пустоту утончений мысли [...] / [...] / Первые работы Альберта – [...] лабиринт субтильных до смешноты расщеплений мысли“. Und über Thomas von Aquin: „[...] Аристотель без естествознания, Платон без идеализма, Кант без критицизма, Юм без крови, – он становится вечным юрисконсультom церкви, остановившим в ней жизнь и подменившим в ней мысль разбором запутаннейших юридических казусов; [...] он – сама ложь западной церкви; вставшая великаном над веками ее фиктивной жизни; я бы назвал его не ‚doctor angelicus‘, а ‚doctor diabolicus‘.“ (Ebd., I. 230 ob. [82].)

die Scholastik insgesamt als „Restauration des griechischen Denkens“ und Ausdruck der „degenerierten Verstandesseelenkräfte“ beurteilt.³⁶² Zwei Ausnahmestellen unter den scholastischen Denkern bilden für Belyj Abaelard (1079-1142) und Roger Bacon (um 1220-1292), die als Repräsentanten einer frühen Selbstbewusstseinsseelenkultur anerkannt werden.³⁶³

In der Renaissance sehen beide die ‚Geburtsstunde‘ der (Selbst-)Bewusstseinsseele,³⁶⁴ allerdings werden sehr unterschiedliche Phänomene herangezogen, um dies zu veranschaulichen. Der Verlauf der Kulturrepoche, die unter der Signatur der (Selbst-)Bewusstseinsseele steht, differiert wiederum sehr stark,³⁶⁵ wodurch auch die einzelnen Kulturphänomene eine ganz andere Gewichtung erhalten. Den deutschen Idealismus etwa, in dem Steiner die Bewusstseinsseele erstmals zum Durchbruch kommen sieht, bewertet Belyj vollkommen anders und sieht im Denken Fichtes, Schellings und insbesondere Hegels eine Wiederbelebung des alten Verstandesdenkens.³⁶⁶ Zeitgemäß ist für ihn allein die ‚Musikalität‘, mit der die genannten Philosophen ihre spekulativen Probleme lösen würden.³⁶⁷

Hier macht sich die autobiographische Komponente bemerkbar, hatte doch der junge Steiner gerade am Studium der idealistischen Philosophen zentrale Erlebnisse und Einsichten über die Natur des menschlichen Ich und des Denkens erworben, während Belyj diese aus der Lektüre der Upanishaden, Solov'evs, Nietzsches und Schopenhauers schöpfte sowie aus der christlichen Tradition der Ostkirche. Für Belyj steht die Erfahrung der Christusförmigkeit des menschlichen Ich im Zentrum des Selbstbewusstseinsseelenbegriffs. Steiners Ansichten dagegen waren bis zu seiner Lebensmitte von einer

362 Vgl. *ISSD* I.4, „Kul'tura mysli v 13[-]om veke“, I. 226 (73): „[В] схоластической мысли [...] реставрировала себя мысль Греции“. Und *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“, I. 50 (89): „[...] вырожденческий характер души рассуждающей [...] – сама схоластическая философия“.

363 Über Abaelard hat sich Steiner nie geäußert, Belyj dagegen widmet ihm in der *ISSD* viele Seiten. In seinem ‚Konzeptualismus‘ sieht Belyj die Philosophie der Selbstbewusstseinsseele vorweggenommen (vgl. *ISSD* I.4, „Vil'gel'm iz Šampo i Abeljar v kul'ture mysli dvenadcatogo v.“, I. 199 (20): „[...] образ этого концепта [...] есть образ самой самосознающей души, впервые в Абельяре получившей дар речи“) und in Abaelard selbst das zukünftige „Individuum“ bereits verwirklicht (vgl. ebd., I. 201 (24): „Человек Абельяр впервые – Человек [с большой буквы]“). Roger Bacon versteht Belyj als wichtigen Vorreiter der modernen Wissenschaft aufgrund seines Beharrens auf der Empirie (vgl. *ISSD* I.4, „Rožer Bëkon“).

364 Vgl. GA 185, S. 36; GA 63, S. 321; GA 168, S. 104. Zu Belyj V.3.1.

365 Vgl. dazu ausführlich Teil V dieser Arbeit.

366 Vgl. etwa *ISSD* II, „Gegel“, I. 56 ob. (107); 2004, S. 155, wo Hegel als „größter Restaurator“ (величайший реставратор) des alten Begriffsdenkens bezeichnet wird, und *ISSD* III, „Variacionnost': kakaja že antroposofija èto?“, I. 306-306 ob. (99-100), wo die Hegelsche Dialektik als Wiedererweckung des antiken Denkens charakterisiert wird.

367 Vgl. *ISSD* II, „K istorii razvitii muzyki“, I. 43 ob. (81); 2004, S. 132.

freigeistigen Haltung und einer Ablehnung des kirchlichen Christentums bestimmt, weshalb der Geistbegriff seiner philosophischen Schriften eher pantheistischer Natur ist. Erst durch ein einschneidendes biographisches Erlebnis um die Jahrhundertwende, das er in kryptischen Worten als „geistiges Gestanden-Haben vor dem Mysterium von Golgatha in innerster ernstester Erkenntnis-Feier“ umschrieben hat,³⁶⁸ findet Steiner zu einem Verhältnis zu Christus, das er später in seiner anthroposophischen Christologie ausgestaltet, in deren Zentrum die weltgeschichtliche Bedeutung des Christus für die menschliche Ich-Entwicklung steht.³⁶⁹

Darüber hinaus kommt bei der Beurteilung des Kulturbeitrags einzelner Kulturschaffender als deutliche Differenz zwischen Steiner und Belyj die Doppelnatur der Bewusstseinsseele in kulturhistorischer Hinsicht zum Tragen: Steiner sieht die Signatur der Bewusstseinsseele in der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart im naturwissenschaftlich-materialistischen Denken zum Ausdruck kommen, während für Belyj die Selbstbewusstseinsseele ausschließlich mit dem bereits verwandelten organischen Denken in Verbindung steht, dessen Vorboten er in den Gedankengebäuden der Philosophen und anderen Kulturphänomenen sucht. Hinter Belyjs einseitiger und negativer Bewertung der Verstandesseele steht der Begriff des „sokratischen Menschen“, den Friedrich Nietzsche geprägt hat.³⁷⁰ In der Konzeptionalisierung der Verstandesseele (души рассуждающей) bei Belyj dominiert also seine frühe Rezeption Nietzsches über die spätere Steiners.

Die größten Differenzen zwischen Belyj und Steiner ergeben sich allerdings bei der Chronologie und Periodisierung der Kulturepochen. Zwar ist das Prinzip, das sie der Kulturentwicklung zugrunde legen, durchaus verwandt, denn beide lehnen eine geradlinig-progressive Evolution ab. Steiners Bild von Ebbe und Flut oder Wellenberg und Wellental für den Wechsel der den kulturellen Fortschritt fördernden und hemmenden Kräfte kann man bei Belyj in der Form der Spirale wiederfinden, die seiner Auffassung nach seit der Zeitenwende die geschichtliche Entwicklung bestimmt. Auch hier ist ein Wechsel von Pro- und Regression gegeben, der im Auf- und Abstieg der Geschichtskurve liegt.³⁷¹ Der konkrete Verlauf dieser Kurve in Korrespondenz zu den menschlichen Wesensgliedern beruht allerdings auf Belyjs eigener Konzeption ebenso wie ihre Untergliederung in sieben Phasen. Wie Belyj dazu kam, der fünften Kulturepoche eine Dauer von ca. 1000 Jahren zu geben und ihre Mitte zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreicht zu sehen, er-

368 Vgl. GA 28, S. 366.

369 Besonders zwischen 1909 und 1913 hielt Steiner zahlreiche Vorträge zu christologischen Themen. Belyj stieß zu Steiner, kurz bevor dessen Ausführungen über die weltgeschichtliche Bedeutung des Christentums ihren Höhepunkt erreichten.

370 Vgl. etwa § 15 der *Geburt der Tragödie*, bes. KSA 1, S. 100.

371 Vgl. dazu bes. die Kap. V.1.4. und VI.1.4.

klärt sich u. a. durch die Rezeptionsgeschichte der *Rätsel der Philosophie* und ihrer esoterischen Kontexte. Dass er die Chronologie der platonischen Weltenjahre kannte, zeigt ein Brief vom 8. Januar 1927, wo er die Kulturepochenabfolge ganz im Sinne Steiners beschreibt.³⁷² Gründe, die ihn dazu bewogen haben konnten, in der *ISSD* eine andere Periodisierung zu wählen, werden in V.1.4. und V.4. diskutiert.

Übereinstimmungen mit Belyjs Konzeption ergeben sich bei einem Vergleich mit den Versuchen anderer anthroposophischer Autoren, den Begriff der Bewusstseinsseele in seiner kulturhistorischen Relevanz zu erfassen. Auch hier findet sich der Gedanke, in der Schwelle zum 20. Jahrhundert einen sehr bedeutenden Epochenübergang und eine wichtige, mit welter-schütternden Krisen einhergehende Entscheidungssituation zu sehen, auch wenn dies esoterisch mit dem Rhythmus der ‚Yugas‘ in Zusammenhang gebracht wird.³⁷³ Außerdem zeichnen sich hier Ansätze ab, die kulturelle Entwicklung seit der Neuzeit in kleinere Etappen zu untergliedern, deren Länge und Charakteristik einige Parallelen mit den sieben Phasen der Kulturepoche der Selbstbewusstseinsseele bei Belyj besitzt, denen er eine Dauer von 200 bis 150 Jahren zuweist.³⁷⁴

372 Vgl. Belyj 1927: *Pravda ritmov vremeni. Pis'mo ot 8-go janvarja 1927-go goda.*

373 Vgl. die Darstellungen zu Heyer und Lauer in III.2.3. Lauer beruft sich dabei auch auf Alfred Weber (vgl. Lauer 1958 [Bd. 2], S. 22 ff.; Lauer 1961 [Bd. 3], S. 268).

374 Vgl. die Darstellungen zu Lauer und Gabert in III.2.3. sowie die Kapitel in V.3.

IV. Die ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘

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

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

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

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

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

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

IV.1. Erkenntnistheoretische Implikationen

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

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

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

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

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

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

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

IV.1.1. Überwindung des Kantianismus

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

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

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

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

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

11 Vgl. GA 3, S. 15.

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

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

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

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

14 Vgl. GA 3, S. 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

24 Vgl. *KrV*, A 137-147/B 176-187.

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.1.2. Einfluss der naturwissenschaftlichen Arbeiten Goethes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Vgl. GWBG 16, S. 877 ff.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Vgl. SoSo VII, S. 86.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

63 Vgl. GA 26, S. 89 f.

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

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

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

67 Vgl. GA 26, S. 96.

68 Vgl. GA 26, S. 98.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV.1.3. Rezeption von Steiners Erkenntnistheorie

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

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

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

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

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

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

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

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

88 Vgl. GA 4, S. 91.

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

90 Vgl. GA 4, S. 91.

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

92 Vgl. GA 4, S. 119.

93 Vgl. GA 4, S. 115.

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

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

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

95 Vgl. GA 4, S. 95.

96 Vgl. GA 4, S. 92.

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

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

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

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

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

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

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

102 Vgl. SoSo V, S. 316.

103 Vgl. SoSo V, S. 318 f.

104 Vgl. SoSo V, S. 316 f.

105 Vgl. SoSo V, S. 317.

106 Vgl. SoSo V, S. 316.

107 Vgl. GA 4, S. 91.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

115 Vgl. GA 4, S. 61.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

124 Vgl. Stahl 201b, S. 86. Vgl. auch Stahl 2016, S. 346 f., die hierin eine Parallele zu Solov'ev sieht und mit Bezug auf dessen späte Erkenntnistheorie schreibt: „The knowledge of truth thus becomes an act of communion via cognition [...]. For Solov'ev cognition, as an result, contributes significantly to the *theosis* (*obozhenie*) or deification of man. By participating in Christ via cognition, the individual man of knowledge gains *immortality* as ‚actualisation‘ of truth in the double sense of the word.“ (K.i.O.) Wie Belyj beziehe Solov'ev diese Form der Erkenntnis auf das hesychastische Jesusgebet, das in der ‚unio mystica‘ gipfelt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

135 Der ehemalige Freund und Mitredakteur im Verlag Musaget Ėmilij Metner hatte 1914 die Schrift *Razmyšlenija o Gete. Kniga 1. Razbor vzgljadov R. Štejnera v svjazi s voprosami kriticizma, simvolizma i okkul'tizma* herausgegeben, was zum Bruch zwischen den beiden führte, da er darin Steiner scharf kritisierte und dessen Goetheinterpretation zurückwies (vgl. dazu Ljunggren 1994, S. 75-83, 97-105).

136 Vgl. SoSo VII, S. 136, 147; Metner 1914, S. 190: „Символизм требует особенного критического сочетания плюрализма, дуализма и монизма.“

137 SoSo VII, S. 193: „[...] идеология здесь [у Штейнера] – – индивидуальная иерархия моно-дуо-плюральных эмблем, градационно текущих“.

138 In *Rudolf Štejner i Gete* ordnet Belyj die 22 Aspekte der anthroposophischen Weltanschauungslehre im Bild eines Tempels an, das dem Johannesbau, dem späteren ersten Goetheanum, nachempfunden ist, an dessen Entstehung Belyj zeitgleich mitwirkte (vgl. SoSo VII, Schema S. 172). Vgl. auch ebd., S. 138, wo der Zusammenklang der Weltanschauungen als „Gedankensymphonie“ (симфония мысли) beschrieben wird.

139 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 206-206 ob. (406-407); 2004, S. 399 f. Bei Steiner ist die „Seelenwelt“ wesentlich von der Polarität Sympathie-Antipathie geprägt (vgl. GA 9, S. 99-105). Der Pluro-Duo-Monismus stellt für Belyj auch eine Paraphrasierung von Steiners Eigenbezeichnung seiner Philosophie als „konkretem Monismus“ (конкретный монизм) dar (vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 206 (406); 2004, S. 399. Außerdem GA 1, S. 282; GA 30, S. 331; Stahl 2011c, S. 109).

140 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194-194 ob. (382-383) 2004, S. 379 f.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286-286 ob. (59-60); auch schon Belyj 1965, S. 40-43.

141 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286 (59): „Вопросы о смысле здесь – архитектурника.“ Ähnlich *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 194 (382); 2004, S. 380. Der Begriff der Architektonik geht auf Kant zurück (vgl. *KrV*, 3. Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre: „Die Architektonik der reinen Vernunft“).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

147 Vgl. Belyj 1965, 40.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

156 Vgl. Förster 2012, S. 315.

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

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

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

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

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

162 Vgl. Bugaev 1905, S. 363.

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

IV.3. Esoterische Praxis als epistemologische Methode

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

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

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

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

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

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

IV.3.1. Belyjs meditative Schulung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

179 Belyj gibt einmal den Juni (SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195), einmal den Juli 1912 an (Belyj in: Gut 1997, S. 209). Da er Steiner laut *Material k biografii* erst im Juli wieder aufgesucht hat, muss es wohl dieser Monat gewesen sein.

180 Dies wird in Zusammenhang mit der Spiralform der Geschichtskurve in Kap. V.1.1. ausführlich behandelt. Die Angabe macht Belyj in: SoSo VII/Belyj 1977, S. 370/212.

181 Vgl. Belyj 1994, S. 464: „[...] я должен был вырабатывать непредвзятость, контроль мысли, инициативу, равновесие, перенесение обид и семь ступеней христианского посвящения (от омовения ног до бичевания и положения во гроб), т. е. добродетели, необходимые для нормального прохождения „пути посвящения“. Ausführlich beschrieben ist die Praxis des christlich-gnostischen Weges und Belyjs Bezug dazu in: Kazačkov 2015. Belyj erwähnt ihn auch in: *ISSD* I.1, „Stil’ Evangelij“, I. 28-28 ob. (45-46). Diese Praxis beinhaltet nicht die im christlichen Mittelalter geübte Visualisierung der einzelnen Stufen des Passionsweges bei gleichzeitiger Identifikation mit den Leiden Christi, sondern nach den Anweisungen Steiners soll mit jeder Etappe des Passionsweges ein bestimmtes Gefühl verbunden und kultiviert werden. Die Vision des entsprechenden Ereignisses aus der Perspektive des es erleidenden Christus soll sich erst als Folge der Übung einstellen, was so weit ginge, dass im Falle der Kreuzigung Spuren der Stigmata an Händen und Füßen auftreten würden. (Vgl. GA 99, S. 155 ff.)

182 Vgl. das Ende von *Kotik Letaev* und *Zapiski čudaka*, dazu: Alexandrov 1985, S. 169-173; Cioran 1973, S. 180-195, die allerdings die Verbindung zu Belyjs anthroposophischer Meditationspraxis nicht aufgedeckt haben.

183 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362 ff./195-199.

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

185 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 362/195. Beispiele finden sich in: Spivak/Nasedkina/Rudnik/Šapošnikov 2005, etwa S. 236 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

200 Vgl. Stahl 2015.

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

IV.3.2. Okkulte Geschichtserkenntnis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

208 Vgl. zu dieser Thematik Kazačkov 2015.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

216 Vgl. Belyj 1923b, S. 98.

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

218 Vgl. Belyj 1923b, S. 99.

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

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

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

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

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

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

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

222 Vgl. Belyj 1923a, S. 19.

223 Belyj 1923a, S. 20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

232 Vgl. Stahl 2014, S. 216.

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

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

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

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

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

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

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

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

238 Vgl. GA 12, S. 19.

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

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

241 Vgl. GA 12, S. 21.

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

243 Vgl. GA 12, S. 73.

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

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

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

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

244 Vgl. GA 12, S. 73 ff.

245 Vgl. GA 13, S. 353.

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

247 Vgl. GA 12, S. 79.

248 Vgl. GA 12, S. 81.

249 Vgl. GA 13, S. 357.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

256 Vgl. SoSo VII, S. 34.

257 Vgl. SoSo VII, S. 85 f.

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

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

260 Vgl. GA 9, S. 90.

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

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

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

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

263 Vgl. GA 17, S. 66 f.

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

265 Vgl. GA 9, S. 97.

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

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

268 Vgl. GA 17, S. 39 f.

269 Vgl. Belyj 1920a, S. 65.

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

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

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

271 Vgl. Belyj 1923b, S. 99.

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

273 Vgl. GA 17, S. 86 f.

274 Vgl. GA 17, S. 87.

275 Vgl. GA 17, S. 81.

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

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

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

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

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

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

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

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

279 SoSo VII, S. 85 f.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

286 Vgl. etwa GA 83, S. 104.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

302 SoSo V, S. 317.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

313 Ebd. K.i.O.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

334 Vgl. Eisler 1904, Schlagwort „Idee“.

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

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

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

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

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

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

338 Zum Begriff der Symbolisierung vgl. VI.3.2.

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

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

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

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

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

341 Vgl. Belyj 1923a, S. 20.

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

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

V. Die Selbstbewusstseinsseele als Kulturphänomen

Die geschichtsphilosophische Methode der *ISSD* zeichnet sich, wie oben gezeigt wurde, dadurch aus, dass in ihr die Kulturschöpfungen der Menschheit als ‚Symbole‘ verstanden werden, deren okkulte Semantik es zu entziffern gilt. Die Kulturphänomene sprechen für Belyj eine Sprache in Bildern bzw. Imaginationen, die auf bestimmte Entfaltungsrhythmen hindeuten. Die bevorzugten Metaphern Belyjs sind dabei dem menschlichen Lebenszyklus und dem Pflanzenwachstum entlehnt, womit er einerseits auf die Parallele des gesamt-menschheitlichen Geschichtsverlaufs zur Einzelbiographie, andererseits auf die organische Qualität von historischen Entwicklungsprozessen verweist. Die Grundstruktur der nachchristlichen Kulturentwicklung sieht er in einer spiralförmig verlaufenden Kurve gegeben, deren Ursache das Christus-Ereignis darstellt und die Ausdruck des ‚Christus-Impulses‘ ist.

Im Folgenden wird die grundlegende Bedeutung der Spiralförmigkeit als Synthese von Kreis und Linie für das kulturphilosophische Denken Belyjs ausgearbeitet. Nachdem ihre Genese aufgedeckt wurde (V.1.1.), wird die sie auszeichnende horizontal verlaufende Auswicklung von den Spiralkonzepten abgegrenzt, die sich im Werk Steiners in Verbindung mit kulturhistorischen und kosmologischen Entwicklungsprozessen finden (V.1.2.). Es folgt die Darstellung der wichtigsten Thesen des ersten Großkapitels der *ISSD*, das unter dem Titel „Christianstvo kak svert istorii“ die grundlegenden Elemente von Belyjs kulturphilosophischem Konzept zusammenfasst (V.1.3.). In dessen Zentrum steht das Christus-Ereignis: Durch die Fleischwerdung des göttlichen Logos in dem Menschen Jesus von Nazareth hat sich nach Belyj die Struktur der Zeit verändert und wurde zu einer sich konusförmig ausfaltenden Spirale transformiert. Diese bewegt sich in der Vorstellung Belyjs innerhalb der anthroposophischen Wesensglieder, was er 1927 auf einer Aquarellskizze detailliert abgebildet hat. Der Verlauf der Geschichtskurve, wie er in der *ISSD* beschrieben ist, wird daher zunächst im Allgemeinen mit der Darstellung auf der Aquarellskizze verglichen, wobei die besonderen Merkmale von Belyjs Spiralmodell diskutiert werden (V.1.4.).

Es folgt eine Untersuchung der einzelnen Etappen, die die Geschichtskurve durchläuft, wobei in Bezug auf Spätantike und Mittelalter, also die erste Umdrehung der Spirale, eine deutliche Entsprechung zwischen der Aquarellskizze und dem Text der *ISSD* festgestellt werden kann (V.2.1.). Belyjs Darstellung des Verlaufs der Spirale innerhalb der abendländischen Geschichte zeichnet sich durch eine ausgeprägte Bildlichkeit aus, die in Zusammenhang mit Spätantike und Mittelalter in engem Verhältnis zu der Wechselwirkung zwischen verschiedenen Volksgruppen steht (V.2.2.). In Bezug auf die eigentliche Epoche der Selbstbewusstseinsseele, die mit der Renaissance einsetzt,

ist die Metaphorik dagegen den durch menschliche Kulturtätigkeit geschaffenen Kulturdenkmälern entlehnt.

Während die Diskussion der sogenannten ‚Embryonalphase‘ der Selbstbewusstseinsseele nach dem historischen Verlauf der Kurve und der zu dessen Illustration verwendeten Metaphorik erfolgt, wird die zweite Umdrehung der Spirale entsprechend der einzelnen Phasen dargestellt, die die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj während der Neuzeit durchläuft. Jede dieser Phasen ist mit bestimmten Motivkomplexen verbunden, deren Quellen und Kontexte, soweit sie eruiert werden konnten, aufgezeigt werden. Die erste Phase entspricht der Renaissance, mit der nach Belyj die Kulturepoche der Selbstbewusstseinsseele einsetzt (V.3.1.). Im Zentrum der zweiten Phase steht das 17. Jahrhundert und die Geburt der modernen Naturwissenschaft (V.3.2.). In der dritten Phase stellt nach Belyj die Musik den dominanten Kulturfaktor dar (V.3.3.), während in Zusammenhang mit der vierten Phase das Motiv der ‚Kulturkrise der Gegenwart‘ wieder aufgegriffen wird, das Belyjs Schaffen von Anfang an bestimmte und im Rahmen seiner späten Geschichtskonzeption zur ‚Krise im astralen Abgrund‘ wird (V.3.4.). Über den weiteren Verlauf der Geschichtskurve in der fünften bis siebten Phase wagt Belyj wenige Prognosen. In diesem Zusammenhang wird das Thema eines ‚neuen‘ oder ‚dritten‘ Elements relevant, das aus der Krise herausführt und zur nächsthöheren Stufe der menschheitlichen Entwicklung, dem ‚Geistselbst‘ führen soll (V.3.5.).

V.1. Das Geschichtskonzept der *ISSD* - Die Spirale als Formelement der nachchristlichen Kulturentwicklung

Das geometrische Modell, das Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen zugrunde liegt, fasst seine Sicht der kosmologischen und geschichtlichen Entwicklung insgesamt zusammen. Der Ausschnitt, der das ‚Werden der Selbstbewusstseinsseele‘ betrifft, ist auf dem 1927 entstandenen farbigen Schema im Detail ausgeführt (vgl. Anhang VIII.1.) Das erste Großkapitel des ersten Teils der *ISSD* erläutert dieses historiosophische Modell.

Auf mehreren Abbildungen in Teil I wird der vorchristliche Verlauf der Geschichtslinie als flach aufsteigende Gerade abgebildet,¹ zu der in einem rechten Winkel eine absteigende Linie verläuft. Sie stellt das involvierende

1 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, l. 37 (63), „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, l. 69 ob. (126).

Logosprinzip dar.² Das Zusammentreffen beider Linien wird mit dem historisch aufgefassten Ereignis der Christustaufe gleichgesetzt, die für Belyj der Zeitpunkt darstellt, an dem der göttliche Logos in den Menschen Jesus von Nazareth eingetreten ist und sich mit der Menschheit verbunden hat (vgl. V.1.3.). Das Aufeinandertreffen der beiden Linien bewirkt nach Belyj eine Dynamisierung der Geschichtsentwicklung, die fortan spiralförmig verläuft. Mit der „Kurve der Geschichte“ (кривая истории) ist von da an der „CHRISTUS-Impuls“ (импульс Христа oder Христова импульс) verbunden,³ – von Belyj oft vereinfachend „Impuls“ (импульс) oder „Geschichtsimpuls“ (импульс истории) genannt.⁴

Den Weg, den der göttliche Logos als Christus in den drei Jahren nach der Jordantaufer in dem Menschen Jesus von Nazareth durchschreitet, bezeichnet Belyj als „Symbol all dessen, was der Menschheit bevorsteht“ (символ всего предстоящего человечеству).⁵ Er bezieht sich dabei insbesondere auf Tod und Auferstehung Christi, worin er die letzte zu erreichende Stufe der menschlichen Entwicklung vorweggenommen sieht, deren Ziel für ihn die Durchgeistigung des physischen Körpers ist. Diese höchste Stufe, in anthroposophischer Terminologie als ‚Atman‘ oder ‚Geistemensch‘ bezeichnet (vgl. III.2.2.), soll die Menschheit auf einem spiralförmig verlaufenden Entwicklungsweg erreichen, dessen immer größer werdende Amplituden immer tiefer liegende Wesenschichten oder Daseinsbereiche erfassen, um sie zu höheren Gliedern umzuwandeln.⁶ Bei Steiner stellt sich diese Entwicklung als aktive, durch die Kulturtätigkeit des menschlichen Ich bewirkte Umwandlung der leiblichen Wesensglieder in geistige dar, deren Ausbildung parallel verläuft.⁷ Bei Belyj wird diese Entwicklung auf eine horizontal verlaufende Spiralförmigkeit projiziert und diese mit den räumlich angeordneten neun Wesensgliedern des anthroposophischen Menschenbildes in Beziehung gesetzt. Die Entwicklung beginnt im zentralen fünften Glied, in der Verstandesseele, und ihr Weg führt immer wieder durch alle bereits erfassten Bewusstseinsstufen, um in absteigender Linie eine tiefer gelegene Schicht zu einer neuen, höher gelegenen Stufe emporzuheben. Es ergibt sich für Belyj folgendes Schema:

-
- 2 Vgl. ebd., I. 69-69 ob. (125-126): „Если сила истории до Христа – восходящая прямая, если линия схождения Логоса дана в ней под углом, то – равнодействующая двух сил – диагональ параллелограмма, отклоняющая линию.“
 - 3 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 37 (63), „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 68 ob. (124).
 - 4 Vgl. etwa *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 24 ob.-26 (38-41), I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 126 (102).
 - 5 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 69 ob. (126).
 - 6 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 37 (63), „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 68 ob. (124), jeweils mit Abbildungen.
 - 7 Vgl. *Theosophie*, GA 9, S. 58 ff.

	Nachzeitliche Kulturepochen:	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
Wesens- glieder:								
Geist	Geistesmensch							
	Lebensgeist							
	Geistselbst							
Seele	Selbstbew.-seele							
	Verstandesseele							
	Empfindungsseele							
Leib	Astralleib							
	Ätherleib							
	Physischer Leib							

Abb. 1: Die Spirale der Geschichte⁸

Es gilt daher für Belyj: „История есть ни линия, ни круг, а спираль; в ней нет абсолютных неповторимостей, ни абсолютных повторов; в ней действует перевоплощение: со сменами ролей.“⁹ Das Alte kehrt immer auf einer neuen Stufe wieder, um von neuem modifiziert zu werden; das Zukünftige ist bereits von Anfang an zugrunde gelegt und in einzelnen, in ihrer Entwicklung voraus-eilenden Persönlichkeiten vorweggenommen. Wie in Steiners Kosmologie¹⁰ sind nach dem Prinzip der Gleichzeitigkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in dieser spiralförmig verlaufenden Evolution gleichermaßen anwesend.¹¹

8 Vgl. *ISSD* I.1, „Gnosticizm“, I. 18 (29), „Evangelist Ioann“, I. 37 (63), mit ähnlichen Schemata. Auf Blatt Nr. 37 findet sich auch eine durchgestrichene Skizze, die der oben abgebildeten entspricht, allerdings hat Belyj dort den von oben einschlagenden Logos-Impuls nicht eingezeichnet.

9 *ISSD* I.3, „Izmenenie rel'efov kul'tury v dvenadcatom veke“, I. 183 ob. (89).

10 Vgl. das Kapitel „Die Weltenwicklung und der Mensch“ in der *Geheimwissenschaft* (GA 13, S. 137-298), das nach demselben Prinzip aufgebaut ist.

11 Vgl. *ISSD* II, „Javlenie tela“, I. 95 ob.-96 (185-186); 2004, S. 220 ff.: „В поступательном этом движеньи спирали, мы скоро б заметили [...], что хотя в каждом миге сознания, или душевного переживания, мы в новом месте пространства, но в линии, осознаваемой нами, в спирали, моменты перемещения явственно перекликаются в соответствиях; [...] вместо прямого повтора явилось бы в нас

Das Spiralmodell ist im Übrigen mit dem Prinzip der Reinkarnation verbunden, wodurch es immer wieder die gleichen menschlichen Individuen sind, die auf unterschiedlichen Abschnitten der Geschichtskurve wiederkehren, um die von ihnen begonnenen Aufgaben auf einer neuen Stufe fortzuführen.¹² Im Unterschied zu östlichen Auffassungen der Reinkarnation besteht das Ziel des Menschen hier aber nicht in der Auflösung von Karma und dem Austritt aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, sondern im Mitschöpfertum an einem Entwicklungsgang, der die Vergeistigung aller Lebensbereiche anstrebt bis hin zur physischen Materie.¹³ Dies geschieht in der Nachfolge Jesu Christi, in dem Gott selbst Mensch geworden ist, um der Menschheit die Deifikation zu ermöglichen.¹⁴ Belyj greift hier Steiners Modifikation des östlichen Reinkarnationsgedankens auf, der ihn unter Berufung auf Giordano Bruno, Lessing, Goethe und andere mit dem westlichen Konzept der Evolution verbunden hatte,¹⁵ wobei, wie das folgende Kapitel zeigen wird, Belyj mit dieser Idee bereits in voranthroposophischer Zeit vertraut war.

представление о *соответствии*, где изживалось бы прежнее в новом, и *новое в прежнем*; [...] осознание спирали, или осознание всех соответствий моментов ‚сознания‘, как бывших уже в рудиментарном развитии их [...], очерчивает и весь конус движения вперед; этим самым очерчиваются и будущие моменты лежащими на поверхности конуса, [...] восстановленных из точки конуса по отрезку спирали; так будущее, или абстрактно представленный дух, восстает совершенно конкретно“. (К.и.О.)

- 12 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 294-294 ob. (75-76). Der Reinkarnationsgedanke wurde in Russland bereits von Radiščev und Speranskij vertreten, was auf freimaurerische Quellen zurückgeht (vgl. Losskij 2011, S. 9).
- 13 Belyj folgt hierin nicht nur Steiner, sondern auch Solov'ev (vgl. Stahl 2005a, S. 267).
- 14 Vgl. *ISSD* I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 66 ob. (120): „[...] человек стал в сравнении с недавним – Бог; Бог же стал человеком;“ und ebd., I. 67 (121): „[...] только в Боге оправдание человека, что значит: оправдание человека – в том, что он станет ‚божеством‘, ибо тайна человека – в том, что он – Бог“. (К.и.О.)
- 15 Vgl. etwa GA 52, S. 343; GA 131, S. 60-65. Im östlichen Kulturkreis wurde die Synthese des Evolutionsgedankens mit den östlichen Konzepten von Reinkarnation und Selbstvervollkommnung von Sri Aurobindo vertreten (vgl. dazu Bracker 2014, bes. S. 107-158, der einen Vergleich der Kosmologien von Steiner und Sri Aurobindo gibt). Der im philosophischen Kontext übliche Begriff der Metempsychose ist für Steiners Reinkarnationskonzept nicht zutreffend, da er nicht von einer ‚Seelen‘-Wanderung ausgeht, sondern den geistigen Wesenskern des Menschen, das Ich als Träger der ewigen Individualität versteht. Einführend zur Thematik vgl. Clement in: SKA 6, S. LXXXVI-LXXXVI.

V.1.1. Zur Genese des Spiralmodells im Werk Belyjs

Das Konzept der Spirale ist im Denken Belyjs von Anfang an präsent. Wie Stahl aufzeigt, spielt es bereits in der frühanthroposophischen Phase eine wichtige Rolle und ist als Verbindung von Kreis und Linie dem Roman *Peterburg* sowohl ideologisch als auch konzeptionell zugrunde gelegt.¹⁶ Werden Kreis und Linie hier den anthroposophischen Widersachermächten zugeordnet, so die Spirale dem Christus-Impuls, den zu verwirklichen die Aufgabe des Protagonisten Nikolaj Apollonovič Ableuchov ist.¹⁷

Das Formprinzip der Spirale als Synthese von Kreis und Linie taucht jedoch schon wesentlich früher auf. 1903/04 stellt Belyj in dem programmatischen Aufsatz *Simvolizm kak miroponimanie* der von Nietzsche propagierten Idee der ewigen Wiederkehr als Kreis die des unwiederholbaren Fortgangs der Geschichte als Linie gegenüber. Unschwer lässt sich darin das westliche Prinzip eines linear-progressiven, auf ein Endziel der Entwicklung gerichteten Verständnisses von Geschichte erkennen, das mit dem östlichen einer zyklischen Wiederkehr des Ewiggleichen opponiert. Letztere Auffassung war außerdem der griechischen Antike zu Eigen und scheint in der historischen Kulturtypenlehre der russischen Slavophilen sowie Oswald Spenglers wieder auf.¹⁸ Belyj möchte bereits 1903/04 beide Vorstellungen als zwei unterschiedliche Seiten menschlichen Daseins betrachten, die seiner Meinung nach gleichberechtigten Geltungsanspruch besitzen und im Modell der Spirale zusammengeführt werden müssen.¹⁹ Er setzt sich damit bereits in jungen Jahren von Nietzsches Idee der ewigen Wiederkehr ab, der sich die übrigen Symbolisten mit ihren kulturosofophischen Konzepten angeschlossen.²⁰ In der dritten Symphonie *Vozvrat* hat Belyj die Idee der Spirale als Synthese aus Kreis und Linie künstlerisch verarbeitet und bereits 1905 den Reinkarnationsgedanken mit dem Christentum und der Idee einer teleologisch ausgerichteten Wiederkehr des menschlichen Ich literarisch zur

16 Vgl. Stahl 2005b, S. 396 f.

17 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 357-365.

18 Vgl. auch Karenovics 2011, S. 281, der die Spirale in der *ISSD* als Verbindung der linear-progressiven Kulturtheorie Chamberlains mit der zyklischen Spenglers interpretiert: „Нарастающая прямая линия *Оснований* Чемберлена [...] и циклически повторяющаяся фигура шпенглеровского *Заката* [...] синтезируются Белым в круговом движении *спирально* нарастающей [...] ,истории становления самосознающей души.“ (К.и.О.)

19 Vgl. Belyj 1994, S. 252: „[...] аргументы в пользу идеи вечного возвращения ничтожны. Их нет. Другое дело, если идеи о вечном возвращении и безвозвратном прохождении мимо рассматривать как две стороны нашего бытия, две идеи нашего существования, имеющие одинаковые права на нашу психику. / Характерно – если прямая символизирует безвозвратное прохождение мимо, то круг – вечное возвращение [...]. В спирали совмещение прямой и круга.“

20 Vgl. Grübel/Smirnov 1997, S. 12 f.

Darstellung gebracht,²¹ also drei Jahre bevor er sich mit der Anthroposophie überhaupt ernsthaft auseinanderzusetzen begann.²²

Gleich nach seinem Anschluss an die anthroposophische Bewegung tritt die Folge „Linie, Kreis, Spirale“ in dem gleichnamigen Essay vom Herbst 1912 wieder auf,²³ wo die Linie mit der Evolutionsphilosophie gleichgesetzt wird und der Kreis mit dem Dogmatismus. Beide Positionen werden ihrer „Enge“ und „Plattheit“ wegen abgelehnt²⁴ und in verwandelter Form im Bild der Spirale vereint. Der Kreis steht nun für die Theosophie, durch die die lebendige Erkenntnis des sich ewig gleichbleibenden Gottes realisiert werden soll, die Linie dagegen für die Theurgie, die die Entwicklung des Gottmenschentums zur Aufgabe hat.²⁵ Der Kreis wird mit Luzifer, die Linie mit Ahriman assoziiert. Die Spirale dagegen, die implizit mit Christus in Zusammenhang gebracht wird,²⁶ soll die Methode des Symbolismus abbilden. Hinter dem Ausdruck „Symbolismus“ steht hier die Steinersche Evolutionslehre:²⁷

„Символизм [...] не эволюционирует, а он нарастает. [...] он ни линия [...], ни круг; он, так сказать, конус [...]; эволюция в конусе том бегаёт по спирали [...]. / Догмат нашего символизма не знает ни эволюции, ни возвращения: он – перевоплощается.“²⁸

Im gleichen Sinne wird das Thema in *Krizis kul'tury* wieder aufgegriffen, wo ebenfalls die Linie als ahrimanische Abweichung, der Kreis als luziferische Verführung charakterisiert wird.²⁹ Außerdem entwickelt Belyj hier eine geometrische Darstellung der innerhalb eines Konus verlaufenden Spirale, die sich an ineinander verschachtelten Dreiecken entlang ausweitet, wobei ihre

21 Vgl. Alexandrov 1985, S. 48-51.

22 Hier haben sich theosophische Einflüsse ausgewirkt, wie Belyj selbst im *Material k biografii* bemerkt (vgl. Belyj 2016, S. 72).

23 Vgl. *Linija, krug, spiral' – simbolizma*, Belyj 1912a, S. 13-22. Die Wurzeln dieses Essays in dem Vortragszyklus Steiners *Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick. Von Geisteslicht und Lebensdunkel* (GA 138), den Belyj 1912 in München hörte, arbeitet Stahl-Schwaetzer 2002, S. 358 ff. heraus. In dem Zyklus geht es um die Symbolik von Punkt, Kreis und Linie, durch die das Verhältnis von Augenblick und Ewigkeit demonstriert wird. Außerdem werden Ewigkeit und Zeit zu den geistigen Mächten Luzifer und Ahriman in Bezug gesetzt. Belyj greift Steiners Ideen auf und entwickelt sie selbständig weiter.

24 Vgl. Belyj 1912a, S. 20: „Эволюционная философия есть философия узости; философия чистого догматизма есть чистая плоскость.“

25 Vgl. Belyj 1912a, S. 20.

26 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 360, Anm. 173. Der Bezug zwischen Spirale und Christus ergibt sich nach Stahl aus der Anspielung auf den „Weg nach Damaskus“. So auch die Überschrift des entsprechenden Absatzes in Belyjs Essay (Belyj 1912a, S. 20: „Путь в Дамаск“).

27 Vgl. etwa GA 13, S. 147 f., Zit. unten.

28 Belyj 1912a, S. 20 f. Sperrdruck im Original.

29 Vgl. Belyj 1920a, S. 67, 74-81; Belyj 1912a, S. 20.

Umdrehungen in horizontaler Richtung verlaufen.³⁰ Aus den Meditationszeichnungen von 1918 und dem Briefwechsel mit Florenskij und Ivanov-Razumnik geht hervor, dass Belyj von Steiner Meditationsanweisungen erhalten hatte, in denen es darum ging, die drei Seelenfähigkeiten Denken, Fühlen und Wollen als Dreieck zu imaginieren und dieses in eine rotierende Bewegung zu versetzen.³¹ In einem Brief an Florenskij vom Februar 1914 charakterisiert Belyj anhand dieser Meditation den Schulungsweg der steinerschen Geisteswissenschaft und grenzt ihn vom christlich-orthodoxen ab.³² 1919 erklärt Belyj seinem Korrespondenten Ivanov-Razumnik, dass durch diese Meditationspraxis im Bewusstsein eine spiralförmige Bewegung evoziert werde, die er in dem Brief vom 2.11.1919 in ähnlicher Weise wie in *Krisis kul'tury* aus ineinander verschachtelten Dreiecken hervorgehen lässt.³³ Durch diese spiralförmige Rotation wird, so kann den Meditationsaufzeichnungen von 1918 entnommen werden, das Alltagsbewusstsein in einen erweiterten Bewusstseinszustand überführt.³⁴ Es liegt nahe, darin die Quelle für die besondere Form der Spirale zu sehen, die in Belyjs Geschichtsphilosophie zum zentralen Element der nachchristlichen Kulturentwicklung avanciert. Zur Verifizierung dieses Befundes soll dieses Motiv weiter vertieft werden.

Stahl nimmt an, dass die Meditationszeichnungen Belyjs von 1918 dem Zweck dienten, sich auf praktische Anweisungen zum Schulungsweg vorzubereiten, die er im Rahmen seiner Tätigkeit in der Anthroposophischen Gesellschaft in Moskau vermittelte, dass er diese Übungen aber bereits Jahre zuvor unter der Anleitung Steiners praktiziert hatte. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass bereits der Essay *Linija, krug, spiral'* von 1912 genau den gleichen Zusammenhang thematisiert, der in dem Meditationsheft von 1918 und in den Briefen an Florenskij (1914) und Ivanov-Razumnik (1919) illustriert ist, ohne allerdings auf die Meditationspraxis Bezug zu nehmen. Es ist von dem in *Krisis kul'tury* gezeichneten Konus die Rede und einer dreikantigen Pyramide, die in diesen eingeschrieben sei.³⁵ Außerdem heißt es, auch in dem Menschen sei das Dreieck zu finden, und zwar verlaufe es zwischen Kopf,

30 Vgl. Belyj 1920a, S. 78 f.

31 Vgl. dazu ausführlich Stahl 2015.

32 Vgl. Belyj/Florenskij 1994, S. 69-73.

33 Vgl. Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 189 f. Belyj bemerkt dazu: „Спирально развертываюсь я в дали мира. Но тут меня охватывает страх,“ woran sich Überlegungen anschließen, die die existentielle Situation, in der sich der Held aus Steiners *Mysteriendramen*, Capesius, befindet, nachdem er die Worte gelesen hat, die Inhalt von Belyjs Meditation sind, auf die Lage des nachrevolutionären Russlands überträgt. (Vgl. dazu GA 14, erstes Bild des zweiten Dramas „Die Prüfung der Seele“, S. 156.)

34 Vgl. Abbildungen Nr. 1, 3, 5 und 6 in: Stahl 2015, S. 92 f. u. 95.

35 Vgl. Belyj 1920a, S. 21: „[...] он [догмат], так сказать, конус, со вписанной в конус трехгранною пирамидою (вот где – пирамида Хеопса); круг с вписанным треугольником – подлинное сечение символа“.

Herz und Hand, worin die Seelenfähigkeiten Denken, Fühlen und Wollen zum Ausdruck kommen.³⁶ Der Essay Belyjs kulminiert in einer poetisch ausgeführten Farbmeditation, in der jeder Seelenfähigkeit eine der drei Kardinalfarben zugeordnet wird: blau dem Denken, rot dem Fühlen und gelb dem Wollen. Bemerkenswert ist außerdem, dass Belyj in den zeitgleich verfassten und veröffentlichten Aphorismen *Krugovoe dviženie* genau die Worte aus den Mysteriendramen Steiners zitiert, die Gegenstand der Meditationen sind, zu denen er 1918 Notizen angefertigt hat.³⁷ Wie Stahl zeigt, hat Belyj 1918/19 in der Anthroposophischen Gesellschaft in Moskau einen Arbeitskreis zu den Mysteriendramen geleitet und ein Seminar dazu gegeben.³⁸ Seine Wiedergabe der mantrischen Worte aus den Mysteriendramen weichen dabei von der literarischen Vorlage durch Steiner ab.³⁹

Unter den im Nachlass in Dornach gesammelten Mantras, die Steiner für seine esoterischen Schüler verfasst hat, findet sich unter der Archivnummer 3322 eines, das genau mit dem Wortlaut beginnt, den Belyj in seinen Aufzeichnungen von 1918 auf Deutsch notiert hat. Der Notizzettel mit dem Mantra trägt den Vermerk „Für einen russischen Anthroposophen. 1912“⁴⁰ und in der Handschrift von Marie Steiner-von Sivers ist auf Russisch festgehalten: „Morgens nachher, Abends vorher.“⁴¹ Belyj selbst bemerkt in den *Vospominanija o Šejnere*, dass eine der ersten Meditationen, die Steiner ihm gegeben habe, eine Paraphrase aus den Mysteriendramen gewesen sei.⁴² Es liegt also nahe, in dem Mantra von 1912, das Steiner „für einen rus-

36 Vgl. Belyj 1920a, S. 21: „[...] треугольник вписан и в человека: углом в голову, углом в сердце и углом в руку; [...] треугольник мы движем мыслю, чувством и волею.“ Genau dieses Verhältnis ist abgebildet in dem Brief an Ivanov-Razumnik (Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 189) und in den Meditationsaufzeichnungen von 1918 (Stahl 2015, S. 93).

37 Es sind die Worte „In deinem Denken leben Weltgedanken, / In deinem Fühlen weben Weltenkräfte, / In deinem Willen wirken Weltenwesen“, die im ersten Bild des zweiten und im sechsten des dritten Dramas ertönen (vgl. GA 14, S. 156, 339-344). Vgl. auch Belyj 1912b, S. 72.

38 Vgl. Stahl 2015, S. 88.

39 Vgl. Stahl 2015, S. 88. Belyj gibt den Text zu Beginn auf Deutsch wieder, wobei das Possessivpronomen in der ersten Person Einzahl steht („In meinem Denken“ usw.), am Ende aber in russischer Übersetzung, wobei das Possessivpronomen in den Plural wechselt. Hier heißt es: „В наших мыслях живут мировые мысли; в наших чувствах трепещут мировые силы; в нашей воле действуют (живут) существа воли“. Vgl. auch ebd., Abb. 6, S. 95.

40 Vgl. GA 268, S. 49.

41 Vgl. GA 268, S. 403.

42 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 370/212, wo Belyj in Klammern bemerkt: „[...] ведь одна из мне данных, первых медитаций, – видоизмененный текст одной из *„Мистерий“*“. (К.и.О.)

sischen Anthroposophen“ erstellt und aufgezeichnet hat, einen Belyj persönlich gegebenen Meditationsinhalt zu sehen.⁴³

Die Bemerkung in den *Vospominanija* fällt in Zusammenhang mit den Vorbereitungen auf die Aufführung der Mysteriendramen im August 1912 in München, denen der Vortragskurs *Von der Initiation. Von Ewigkeit und Augenblick...* folgte, und im Oktober des gleichen Jahres hat Belyj am Vierwaldstättersee die beiden Essays *Linija, krug, spiral' – simvolizma* und *Krugovoe dviženie* verfasst, in die Inhalte des Kurses eingeflossen sind.⁴⁴ Es muss also zum einen als wahrscheinlich gelten, dass Belyj in den kryptischen Formulierungen der beiden Texte von 1912 seine Meditationserfahrungen in verschlüsselter Weise zum Gegenstand literarischer Darstellung gemacht hat. Zum anderen ist daraus die Konsequenz zu ziehen, dass der Geschichtskonzeption der *ISSD* eine meditative Erfahrung zugrunde liegt, und zwar die der Rotation eines aus den Seelenfähigkeiten Denken, Fühlen und Wollen gebildeten Dreiecks, durch die eine sich spiralförmig vollziehende Bewusstseinerweiterung bewirkt wird, was sich auch in Belyjs literarischen Meditationsbeschreibungen spiegelt.⁴⁵

Erwähnung finden soll noch eine weitere Variation, die das Thema Kreis und Linie in dem 1922 von Belyj verfassten Text *Osnovy moego mirovozzrenija* erfährt. Hier werden die Westler als die Progressisten den Slavophilen oder „Spenglerianern vor Spengler“ (Шпенглерянцы до Шпенглера) gegenübergestellt⁴⁶ und in Anlehnung an die indische Weisheit folgendes Bild entwickelt: Die Kulturgeschichte sei wie eine Perlenkette; die einzelnen Kulturen und Epochen seien verbunden durch das „Individuum Menschheit“,⁴⁷ das sich in alle einzelnen Persönlichkeiten erstreckt und sich in der Abfolge der ein-

43 Das Mantra ist abgedruckt in den *Mantrischen Sprüchen* (GA 268, S. 49): „In meinem Denken leben Weltgedanken / In meinem Fühlen weben Weltenmächte / In meinem Wollen wirken Willenswesen / Erkennen will ich mich / In Weltgedanken / Erleben will ich mich / In Weltenmächten / Erschaffen will ich mich / In Willenswesen / So ende ich nicht bei Weltenenden / Und nicht bei Raumesweiten / Ich beginne bei Weltenenden / Und bei Raumesweiten / Und ende erst bei mir / Erkennend mich in mir.“ In dem Heft *Meditativnaja zapis'* von 1918 findet sich nicht der gesamte Wortlaut, nur die ersten drei Verse (vgl. OR RGB, f. 25, k. 46, ed. chr. 28, in Auszügen abgedruckt in: Stahl 2015). In den „Raumesweiten“ und „Weltenenden“ sind die Dimensionen gegeben, die die Grundachsen von Belyjs kulturphilosophischem Modell bilden: Raum und Zeit.

44 Vgl. Gut 1997, S. 238.

45 Vgl. die Meditationsbeschreibungen in *Krizis mysli* und *Krizis kul'tury* (Belyj 1923b, S. 97 ff.; Belyj 1920a, S. 63 ff.).

46 Vgl. Belyj 2004, S. 40.

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

zelen Kulturzeitalter entwickle. Die Kulturtheoretiker des einen Lagers zögen die Schnur heraus und verstreuten die Perlen, weil sie nur den Fortschritt im Auge hätten, die anderen würden die einzelnen Perlen betasten, aber die sie einende Schnur nicht sehen. Belyjs integrale Sicht dagegen will Kulturkreise und kulturellen Progress dergestalt verbinden, dass die die Menschheit als Ganzes bildenden Einzelindividuen auf einer spiralförmig verlaufenden Bahn die verschiedenen Kulturkreise sukzessiv durchschreiten. Aufgrund des Reinkarnationsgedankens sind es immer wieder die gleichen Individuen, die in ähnlichen Konstellationen aber unter veränderten zeitlichen und räumlichen Bedingungen auf der Geschichtskurve wiederkehren und so Altem in neuem Gewand begegnen, um es auf neue Stufen des Seins emporzuheben.

V.1.2. Die Spiralform im Denken Rudolf Steiners

Bei Steiner findet sich die Idee der Spirale als Modell kulturgeschichtlicher Entwicklung nicht in der Art ausgeführt, wie es bei Belyj der Fall ist. Die Folge der sieben Kulturepochen wird im anthroposophischen Kontext meist in Form einer Parabel abgebildet.⁴⁸ Dennoch ist die anthroposophische Kosmologie, die von einem Siebener-Rhythmus dominiert wird, letztlich nach dem Prinzip einer Spirale aufgebaut. So stellt Steiner in dem Kapitel zur „Weltentwicklung“⁴⁹ in der *Geheimwissenschaft* dar, dass sich auf jeder neuen planetarischen Stufe der Erde die bisherigen Entwicklungsschritte wiederholen würden, bevor der Evolution etwas Neues eingegliedert werden könne.⁵⁰ Und auch das in der *ISSD* präsente Prinzip, nach dem die gesamte Entwicklung im Anfangspunkt der Entfaltung der Spirale bereits vorweggenommen ist, findet sich in Steiners Kosmologie wieder, allerdings auf den gesamten Prozess der kosmischen Evolution bezogen.⁵¹

48 Vgl. etwa Lauer 1956, S. 197 f.; bei Steiner die Abbildung GA 100, S. 237.

49 Steiner verwendet durchgehend die sprachliche Variante ‚Entwicklung‘, womit er verdeutlichen will, dass sich in Evolutionszusammenhängen etwas ‚auswickelt‘, das bereits in ‚eingefalteter‘ Weise potentiell vorhanden ist. Im 19. Jahrhundert war die Form ‚Entwicklung‘ durchaus gebräuchlich.

50 Vgl. GA 13, S. 147 f.: „Die Erdentwicklung zerfällt also in zwei Teile. In einer ersten Periode erscheint die Erde selbst als Wiederverkörperung des früheren planetarischen Zustandes. Dieser Wiederholungszustand ist aber durch die inzwischen eingetretene Vergeistigung ein höherer als derjenige der vorhergehenden Verkörperung. [...] / Wie auf diese Art durch die Erdentwicklung der Mensch um eine Stufe höher gebracht wird, so ist dieses auch schon bei den früheren planetarischen Verkörperungen der Fall gewesen.“

51 Vgl. GA 13, S. 168: Nachdem Steiner die erste Anlage des Menschen auf dem sogenannten ‚alten Saturn‘ geschildert hat, führt er aus: „Was das Saturnleben im großen ist, das ist auf dieser Stufe der Mensch im kleinen. Und damit ist der erste

Ausdrücklich von einer Spirale spricht Steiner allerdings nur in Bezug auf das platonische Weltenjahr. So wiederholen sich seiner Auffassung nach die kosmischen Wirkzusammenhänge, die die Kulturentwicklung beeinflussen, alle 25 920 Jahre auf einem neuen Niveau.⁵² Da es sich hier jedoch entsprechend der Anzahl der Tierkreiszeichen um einen Zwölfer-Rhythmus handelt, scheint dies dem Verlauf der Kulturepochen zu widersprechen. Steiner verweist jedoch darauf, dass die Abfolge der nachatlantischen Kulturepochen nach anderen Gesetzmäßigkeiten geschehe als die in Zusammenhang mit dem Durchlauf des Frühlingspunktes der Sonne durch den Tierkreis dargestellte Entwicklung des irdisch-physischen Menschen.⁵³

Er kennt neben der aufsteigenden Spirale der Evolution auch das Bild zweier ineinanderlaufender Spiralen, die einen Wirbel bilden. Entwicklung im eigentlichen Sinne geschieht nach Steiner nur auf diese Weise, – durch einen Sprung, der zwischen zwei gegenläufigen Spiralen stattfindet, deren eine sich einrollt, während die andere sich auszurollen beginne.⁵⁴ Dabei ist es nach Steiner das Geistige, das den Entwicklungssprung bewirkt, denn Evolution finde nur durch einen geistigen Einschlag statt.⁵⁵ Einen solchen Wirbel, in dessen Innern sich ein Evolutionssprung vollzogen hat, sieht er etwa im

Keim zu dem gegeben, was auch im heutigen Menschen noch erst keimhaft ist: zum ‚Geistmensch‘ (Atma).“

- 52 Vgl. GA 100 (Kassel, 23.6.1907), S. 97 f. sowie GA 205 (Dornach, 10.7.1921), S. 169 f. Wie in III.2.3. dargestellt, geht Steiner von einer Dauer eines platonischen Weltenmonats von 2160 Jahren aus. In GA 100 führt er an der genannten Stelle aus, dass ein Mensch sich in der Regel zweimal während einer Kulturepoche inkarniere, also alle 1100 bis 1200 Jahre wiederkehre. Weil das Erleben der Geschlechter so verschieden sei, käme man einmal als Mann und einmal als Frau, so dass jeweils eine Bewusstseinsstufe in ihrem weiblichen und ihrem männlichen Aspekt ausgelebt werden kann. Allerdings findet sich bei Steiner auch die Aussage, dass heute die Abstände zwischen den Inkarnationen bedeutend kürzer ausfallen würden (vgl. etwa GA 227, S. 273).
- 53 Im Vortrag vom 10.9.1908 in Leipzig (GA 106, S. 100 f.) behandelt Steiner in Zusammenhang mit dem Rhythmus des platonischen Weltenjahrs die allmähliche Ausbildung des physischen Menschenleibs und stellt fest, man dürfe „nicht jene bekannten Zeitrechnungen der nachatlantischen Epoche für ältere Epochen anwenden. Die Sonne musste erst ganz herumgehen, in älteren Zeiten sogar mehrmals, bevor die Entwicklung ein Stück nach aufwärts rückte.“
- 54 Vgl. den Vortrag Bern, 11.9.1910 (GA 123, S. 221): „Wenn die Evolution weitergeht, ringelt das alte sich ein, etwa wie eine Spirale, und die neue Evolution geht dann wie eine zweite Spirale aus der alten hervor, indem sie von innen nach außen weitergeht. Aber es geht die neue Evolution nicht so weiter, dass sie unmittelbar an die alte anschließt, sondern zwischen dem Ende der alten und dem Beginn der neuen ist ein kleiner Sprung.“
- 55 Vgl. GA 123, S. 221: „[...] zum Beispiel beim Übergang vom Saturn zur Sonne ging alles Materielle verloren. Das Geistige blieb [...]. Das Geistige war es, das den Sprung bewirkte. [...] Im kleinsten und im größten ist das so.“

Übergang von der sogenannten „atlantischen“ zur „nachatlantischen“ Zeit, also zwischen Paläolithikum und Mesolithikum gegeben.⁵⁶

Außerdem gibt es Darstellungen, die den Übergang von der vor- zur nachchristlichen Zeit als Wirbelbewegung abbilden. Sie stehen im Zusammenhang mit der alten vorchristlichen Einweihung, die nach Steiner durch einen neuen Initiationsweg abgelöst wird, den Christus inauguriert habe.⁵⁷ Die Spirale, die mit dem Christentum einsetzt, ist somit für Steiner nicht eine erstmalig einsetzende, völlig neuartige Evolutionsstruktur, wie Belyj es darstellt, sondern ein neuer Entwicklungsimpuls, der eine alte Kulturströmung ersetzt, deren Kräfte im Versiegen begriffen sind.⁵⁸

V.1.3. Die Bedeutung des Christentums als „Einrollung der Geschichte“⁵⁹

Belyjs Interpretation der historischen Bedeutung des Christentums beruht auf einer speziellen Lektüre des Neuen Testaments, das er aus der Perspektive der erweiterten Erkenntnismöglichkeiten der Selbstbewusstseinsseele auf der Grundlage von Imagination und Inspiration liest. Hinter seinem Verständnis des Christentums stehen außerdem die christologischen Vortrags-

-
- 56 Vgl. die Vorträge Berlin, 14.3.1907 (GA 55, S. 194 f.) und Kassel, 28.6.1907 (GA 100, S. 177). Bei Belyj ist die Idee eines Entwicklungssprungs in Bezug auf die zweite Hälfte der Selbstbewusstseinsseelenepoche anzutreffen, wobei er das Motiv vom „Sprung in das Reich der Freiheit“ (прыжок в царство свободы) von Friedrich Engels übernimmt (vgl. *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 158 ob. [311], 189 ob. [373]; 2004, S. 324, 372; *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 281 ob. [50]).
- 57 Vgl. Steiners Brief an Marie von Sivers vom 28.4.1905 (GA 262, S. 105 ff.): „[...] wenn ein Zyklus abgelaufen ist, so muss ein neuer Einschlag kommen. Wir haben in unserer Kultur eigentlich den neuen Einschlag schon darinnen; aber er hat noch nicht seine volle Entfaltung erlangt. Das Ganze ist als das Ineinandergreifen zweier geistiger Wirbel zu verstehen, die ihr Übereinanderlaufen in Christus haben.“ Steiner hat sich dazu noch einmal am 8.1.1922 in Dornach geäußert (GA 210, S. 56).
- 58 Die Spirale findet sich in Steiners Ausführungen noch in vielfältiger Weise, am häufigsten als Formprinzip des Pflanzenwachstums, in dem sich die Bewegungsstruktur der Planeten spiegele (vgl. z. B. den ersten Steiner-Vortrag, den Belyj in Köln am 7.5.1912 hörte: GA 143, S. 60 f.). Außerdem benutzt Steiner die Spiralform, um die Sprachentwicklung zu illustrieren, wobei er sich des gleichen Modells bedient, das Belyj drei Jahre zuvor in *Linija, krug, spiral'...* entwickelt hatte (vgl. Belyj 1912a, S. 19): die Spirale als um sich drehende Dreiecke verlaufend (vgl. GA 162, S. 130 f., Dornach, 17.7.1915). Da Belyj Mitglied des engsten esoterischen Zirkels um Steiner war, deren inhaltliche Arbeit nicht festgehalten und dokumentiert wurde, ist allerdings schwer festzustellen, wer hier wen inspiriert hat.
- 59 So lautet der Titel des ersten Großkapitels des ersten Teils der *ISSD*: „Christianstvo kak svert istorii“.

zyklen Steiners und die Sophiologie Solov'evs, wobei er gegenüber den genannten Vorgängern auch eigene Gedanken zu dieser Thematik entwickelt.⁶⁰ Für Belyj stellt die Menschwerdung des Logos in Jesus Christus das zentrale Ereignis der Menschheitsentwicklung dar, durch das die zeitliche Struktur sich grundlegend geändert und zu einer Spirale ‚engerollt‘ hat. Das Christus-Geschehen bildet damit, wie Eva-Maria Mischke feststellt, den „Dreh- und Angelpunkt“ von Belyjs Geschichtsmodell.⁶¹

Nachdem Belyj das zeitgeschichtliche Umfeld der Ereignisse in Palästina umrissen⁶² und diverse Lehrmeinungen zu Herkunft und Geschichte der Evangelientexte angeführt hat,⁶³ geht er zu seiner eigenen Interpretation über, die sich auf den „unvergleichlichen Stil“ der heiligen Schrift konzentriert.⁶⁴ „*Etwas Neues*“ (новое что-то), eine „neue Qualität“ (новое качество) spricht für ihn aus dem Rhythmus und der Tonalität des Textes.⁶⁵ Die Einmaligkeit der Evangelientexte sieht Belyj in ihrer Tiefe und Vieldeutigkeit,⁶⁶ die sich vor allem „musikalisch“ über den „Klang“ erschließe.⁶⁷

Infolge seiner besonderen Lesart ergibt sich, dass die „Kräfte und das Material der Kultur“ durch das Geschehen zur Zeitenwende „gebrochen“ worden seien: „[...] преломитель сил и материалов культуры – налицо; и это Христос“.⁶⁸ Wie schon Solov'ev und Steiner⁶⁹ sieht Belyj die gesamte vorchristliche Kulturentwicklung als Vorbereitung dessen an, was sich in Palästina ereignet hat, und als irdische Spiegelung der stufenweisen Annäherung des göttlichen Christuswesens an die Erde.⁷⁰

60 Zu den Solov'ev-Bezügen vgl. Stahl 2005a.

61 Vgl. Mischke 2009, S. 280.

62 Vgl. die Kapitel *ISSD* I.1: „Тоčka rubeža“, „Ideja logosa“, „Filon“, „Gnosticizm“.

63 Vgl. *ISSD* I.1: „Evangelija kak istoričeskie dokumenty“.

64 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 22 ob. (34): „[христианство] – неповторимый стиль для того, кто имеет глаз; оно – неповторимая тональность, для имеющих ухо.“ Die Anspielung auf das Evangelienwort mit den Worten Jesu in Mt 13,9-17 und Mk 8,18 zielt auf die imaginative und inspirative Erkenntnisweise ab, die Belyj seiner Interpretation zugrunde legt.

65 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 22 ob.-23 (34-35). K.i.O.

66 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 25 ob. (40).

67 Vgl. *ISSD* I.1, „Апостол samosoznanija Pavel“, I. 53 ob. (96), wo von den „символы музыкального звучания“ die Rede ist, und ebd., „Тема voskresenija v gnoziše dvuedinstva“, I. 63 (113), wo Belyj vom „musikalischen Thema“ (музыкальной теме) der Evangelien spricht.

68 *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 24 (37).

69 Zu Solov'ev vgl. Stahl 2005a, S. 267, zu Steiner etwa GA 143, S. 127 ff.

70 Vgl. *ISSD* I.1, „Christos Iisus“, I. 55 ob.-56 ob. (100-102), „Тема voskresenija v gnoziše dvuedinstva“, I. 65 ob.-66, (118-119). Belyj folgt hier der christlichen Hierarchienlehre und der anthroposophischen Kosmologie, indem er die Annäherung von dem Bereich der zweiten Hypostase ausgehend durch die dritte Hypostase und die neun Engelshierarchien weiter durch die Fixstern- und die Planetensphäre in die Erdat-

Das Einschlagen des göttlichen Logos ins irdische Geschehen umschreibt Belyj metaphorisch als „Brandloch im Gewebe der Kultur“ (дыра прожера ткани культуры)⁷¹ und als „Mahlstrom-Trichter“, der die bis dahin linear verlaufene Geschichtslinie zu einer Spirale eingedreht habe:

„Евангелия суть качественное выражение закручиваемых в спираль времен под действием перпендикулярно сходящего к времени импульса, образующего в момент схождения самую воронку Мальстрёма, или проницания воздухом неба водяной, текучей жизненной стихии; Христос, изображенный в Евангелиях, и есть эта воронка, ибо Он описан как Логос, сходящий в человека, образующего во времени Мальстрём“.⁷²

Das Bild des Mahlstrom-Trichters weist deutliche Konnotationen zu Belyjs Meditationserfahrungen auf, deren Verlauf er, wie in V.1.1. gezeigt, als Austreten des Bewusstseins aus dem physischen Leib in Form einer horizontalen Spiralbewegung beschreibt, während er die Rückkehr in den Körper wahrscheinlich wie ein Eingezogenwerden in einen Trichter erlebt bzw. imaginiert hat.⁷³ Das letztere Erleben spiegelt sich in seiner Interpretation des Christus-Ereignisses wider. Belyj imaginiert den Einzug des Logos in den Menschen Jesus von Nazareth als ein trichterförmiges Geschehen, das die Eindrehung der Geschichte selbst bzw. der historischen Zeit zu einer Spirale bewirkt, welche allerdings ihrerseits nicht mehr vertikal in Trichterform, sondern horizontal im Innern eines Konus verläuft, also so, wie Belyj das Austreten des Bewusstseins aus dem irdischen Körper während seiner Meditationen erlebte. In den Worten, dass der in das geschichtliche Geschehen eintretende Impuls das „wässrige, fließende Lebelement“ mit der „Luft des Himmels“ durchdringe, spiegelt sich Belyjs anthroposophische Metaphorik: Das Wasser verweist auf die ätherische oder elementarische Welt, in der ‚alles fließt‘, während der „Himmel“ und die „Luft“, im Hebräischen ‚ruach‘ wie im Lateinischen ‚spirare‘ mit dem Geist verwandt, für die geistige Welt stehen.⁷⁴

mosphäre hinein verlaufen lässt und die Spiegelung der einzelnen Etappen in den vorchristlichen Kulturen bestimmt.

71 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 24 ob. (38).

72 *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 25 (39). Zum Bild des Mahlstrom-Trichters vgl. außerdem Mischke 2010b, S. 257 f.; Mischke 2009, S. 281 f.

73 Dies lässt sich aus der Meditationsbeschreibung in *Krizis kul'tury* ablesen, wo Belyj davon spricht, aus dem kosmisch erweiterten Bewusstsein in das gewöhnliche zurückgekehrt zu sein, indem er sich „in die Öffnung des Scheitels“ (в отверстие темени) begab (vgl. Belyj 1920a, S. 65). In seinen Meditationsskizzen dominieren insgesamt kreis- bzw. spiralförmige Bewegungsmuster, zu denen das ruhende Sein innerhalb des statischen physischen Körpers in Gegensatz steht.

74 Zur Verwandlung der „Geraden der Geschichte“ in eine Spirale vgl. auch *ISSD* I.1, „Тема voskresenija v gnozise dvedinstva“, I. 69 (125): „Христианство – [...] преломление самой прямой истории в спираль.“ Zur Systematik der ‚höheren Welten‘ bei Steiner vgl. IV.3.3.

Auf diesen Einschlag des Göttlichen in die irdische Zeit bezieht Belyj die Worte von der „Fülle der Zeit“⁷⁵, die er „полновременный день“ nennt und mit dem Moment der Jordantaufe identifiziert:

„[...] полновременный день – момент сдвига времени, или то, что мы называем воронкой ‚Мальстрёма‘; это вхождение вглубь водяной стихии небесного воздушного столба, т.е. Духа нового импульса над точкой времени, в которую стал человек; и это – картина крещения водою“.⁷⁶

Die Zeit laufe in diesem Moment in sich selbst zurück und Vergangenheit und Zukunft können in einem einzigen Augenblick erlebt werden.⁷⁷ Da der Christus-Logos das kosmische Ich darstellt, das „vorewige Immanenz“ (предвечную имманентность) in der Menschheit besitzt,⁷⁸ tritt bei seinem Einzug in die Geschichte die „Fülle der Zeit“ ein:

„[...] если ‚Я‘ в Христе, то и Христос в ‚Я‘; а Христос, быв до начала творения, вторично явится в конце исторического процесса; значит: и ‚Я‘, быв до начала творения, будет в конце творения; и время его – полновременное.“⁷⁹

Hier spiegelt sich Belyjs persönliche Einweihungserfahrung in Bergen wider, die er in den *Zapiski čudaka* als „Jordantaufe“ bezeichnet hat und einerseits mit dem von Steiner gelehrten „Lebenstableau“ verbindet, andererseits mit dem Einblick in seine eigenen vergangenen und zukünftigen Verkörperungen, aber auch mit dem Schicksal der Kultur insgesamt.⁸⁰ Auch die Bedeutung der „Fülle der Zeit“, die zum Zeitpunkt der Jordantaufe für die ‚neuen Menschen‘ eintritt, die, so Belyj, die Organe besitzen, um das Zeitgeschehen adäquat wahrzunehmen,⁸¹ ergibt sich für ihn aus seiner eigenen Initiationserfahrung. Diese hatte er in Analogie zu dem historischen Christus-Geschehen als Einzug des höheren, kosmischen Ich in seine irdische Persönlichkeit interpretiert. Da es sich bei der historischen Jordantaufe um den Eintritt des Christus-Logos selbst in einen von seinem menschlichen Ich verlassenen Körper handelte,⁸² wurde allerdings durch sie nicht eine indivi-

75 Vgl. Mk 1,14-15: „[...] er [Jesus] verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ und Gal 4,4: „Als aber die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn“.

76 *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 26 (41).

77 Wie Mischke 2010b, S. 258 bemerkt, ist die „Fülle der Zeit“ auch in der Spiralstruktur angelegt, da in ihr Vergangenheit und Zukunft gleichermaßen anwesend sind.

78 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 26 (41).

79 *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 37 ob. (64). Vgl. auch ebd.: „Новый Завет – древнее Моисеева ветхого, ибо ветхий начинается в истории, а новый нисходит в него, как само до-начальное, определяя ветхий и его ограничивая, гнозис чего скоро раскроет Павел: ‚Вы познали Безначального‘ (1Ин 2,14)“. (К.и.О. in beiden Zitaten.) Vgl. außerdem *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 25 ob.-26 (40-41).

80 Vgl. dazu IV.3.2.

81 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 25 ob. (40).

82 So die Lehre Steiners, an die Belyj anknüpft (vgl. etwa GA 148, S. 84).

duelle Folge von Inkarnationen aktualisiert, sondern die gesamte kosmische Menschheitsgeschichte.

Bei der Datierung des genauen Moments, in dem der göttliche Logos in den Menschen Jesus von Nazareth eingezogen ist, um in dessen Leib drei Jahre lang auf der Erde zu wirken, folgt Belyj Rudolf Steiner.⁸³ Er unterscheidet daher die Jordantaufer als ‚zweite Geburt‘ von der ‚ersten Geburt‘ des Menschenkinds Jesus.⁸⁴ Die Verkörperung des Logos will Belyj faktisch und nicht allegorisch verstanden wissen: „[...] вся атмосфера слов, а не ,что‘ их, указывает на то, что Он говорит о себе, как о воплощении самого Логоса, понятого, как вторая ипостась Безначального Бора.“⁸⁵ Die Frage nach dem genauen Zeitpunkt des Logos-Eintritts diskutiert Belyj ausführlich, wobei er das Dogma der Jungfrauengeburt Marias ablehnt.⁸⁶

Weiter setzt sich Belyj mit der Frage nach den zwei Naturen Jesu Christi und ihrem Zusammenwirken auseinander.⁸⁷ Sie betrifft das Verhältnis zwischen dem Menschen Jesus und dem göttlichen Logos oder Christus:

„Вопрос центральный [...] есть вопрос об отношении Христа к Иисусу, или Иисуса к Христу: до Иордани, после Иордани, до Голгофы и после Голгофы; здесь могут быть лишь попытки к ответам“.⁸⁸

Solov'ev hatte diese Frage in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma entschieden, nach dem die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi zwei Naturen und zwei Willen in sich beschließen muss.⁸⁹ Nach Solov'ev ist die Verbindung beider nur auf der Grundlage einer freien Tat möglich, wodurch eine doppelte Kenosis oder Selbstbeschränkung gefordert ist:

83 Vgl. etwa GA 148, S. 84. Solov'ev sieht, so Stahl, im Unterschied zu Belyj und Steiner die Vereinigung von Gott und Mensch erst nach den Versuchungen vollendet (vgl. Stahl 2005a, S. 269).

84 Vgl. *ISSD* I.1, „Christos Iisus“, I. 62 ob. (112).

85 *ISSD* I.1, „Christos Iisus“, I. 54 (97). K.i.O.

86 Zur Jungfrauengeburt vgl. Mt 1,18 u. 20; Lk 1,34-35; bei Belyj *ISSD* I.1, „Christos Iisus“, I. 54-55 (97-99). Auch hierin folgt Belyj Steiner. Vgl. GA 343, S. 543, wo Steiner sagt, in früheren Zeiten hätten die Menschen den Zeugungsakt nicht bewusst erlebt, sondern er habe im Schlafzustand stattgefunden. Die Empfängnis Marias sei in diesem Sinne als eine „jungfräuliche“ anzusehen, dass ihr der Zeugungsvorgang nicht bewusst wurde. Vgl. auch GA 103, S. 207, wo Steiner davon spricht, dass sich der Christus-Logos unmöglich in dem Körper eines Kindes hätte verkörpern können, sondern den speziell zubereiteten Leib des Jesus von Nazareth für seine Inkarnierung benötigt habe.

87 Diese zentrale Frage der christlichen Dogmatik wurde über Jahrhunderte diskutiert. Auf dem Konzil von Chalcedon wurde im 5. Jahrhundert das Dogma von den zwei Naturen Christi festgelegt, im 7. Jahrhundert auf dem 3. Konzil von Konstantinopel die Lehre von den zwei Willen und das Konzil von Frankfurt Ende des 8. Jahrhunderts dogmatisierte die Anschauung von Jesus Christus als vollkommener Mensch und vollkommener Gott (vgl. RGG VIII, Sp. 1934 ff.; LThK V, Sp. 371-377).

88 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двуединства“, I. 63 (113).

89 Vgl. SoSo VS III/Solowjew 1957, S. 369 f./93 f.

Nicht nur der göttliche Logos muss sich beschränken, um Mensch zu werden, sondern auch der Mensch muss sich zurücknehmen, um dem Göttlichen in sich Raum zu geben.⁹⁰ Die einheitliche gottmenschliche Persönlichkeit aber besitzt nach Solov'ev ein „doppeltes Bewusstsein“ (двойственное сознание), da sie Gott und Mensch zugleich ist.⁹¹ Steiner greift den Gedanken der Freiheitstat und der Kenosis so auf, dass das menschliche Ich des Jesus von Nazareth, also dessen substantiell verstandener, ewiger Wesenskern, den Körper des Jesus verlässt, um ihn dem kosmischen Ich oder Logos zu überlassen, der im Moment der Jordantaufe in diesen einzieht. Er sagt im Zyklus zum „Fünften Evangelium“:

„Mit jenem Gespräche mit seiner Mutter war gewichen das Ich [...]. Und hinein senkte sich die Christus-Wesenheit in diesen Leib bei der Jordan-Taufe. [...] Von der Erde erfuhr diese Wesenheit nur dasjenige, was gleichsam aufgespeichert war in den drei Leibern – physischem Leib, Ätherleib und Astralleib – des Jesus von Nazareth.“⁹²

Das natürliche Prinzip, anthroposophisch verstanden als die drei leiblichen Bestandteile des Menschen, geht also nach Steiner eine Verbindung mit dem geistigen Prinzip, dem göttlichen Logos ein, den er auch als den „Träger des menschlichen Allgemeingeistes“ bezeichnet.⁹³ Das geistige Prinzip des Jesus von Nazareth aber, seine Ich-Wesenheit, ist nicht mehr anwesend in dem Jesus-Leib.⁹⁴ In den auf die Jordantaufe folgenden drei Jahren, die nach Steiner nicht mehr Jesus-Biographie, sondern das Leben des Sonnenlogos darstellen, „spricht aus dem Jesuskörper“ der Christus.⁹⁵

90 Vgl. SoSo VS III/Solowjew 1957, S. 371/95; Stahl 2005a, S. 269.

91 Vgl. SoSo VS III/Solowjew 1957, S. 372/96. Vgl. zur Zwei-Naturen-Lehre bei Solov'ev auch: *Čtenija o Bogočelovečestve*, 10.-12. Vorlesung.

92 GA 148, S. 84. Die Jesulogie Steiners ist sehr komplex, da er die Widersprüche der verschiedenen Fassungen des Stammbaums und der Geburt Jesu im Neuen Testament (Mt 1,1-23; Lk 1,5-2,21; 3,23-38) aufzulösen versucht, indem er von zwei verschiedenen Jesusknaben ausgeht. Die mit Adam und Krishna verbundene Seele des lukanischen Jesusknaben wirkt nach Steiner trotz ihres Rückzugs im 12. Lebensjahr, in dem sie vom Ich des Zarathustra abgelöst wird, unterschwellig fort. Daher treffen für Steiner beim Einzug des Christus-Logos in den Menschen Jesus von Nazareth bei der Jordantaufe menschlicher Individualimpuls (Adamseele und Krishna-Wesenheit) und kosmischer Universalimpuls (Logos) zusammen (vgl. GA 146, S. 119 ff.). Zur Problematik der zwei Jesusknaben vgl. von Stieglitz 1955, S. 77-82.

93 Vgl. GA 118, S. 173 f.

94 Vgl. auch GA 131, S. 84-89, wo Steiner betont, dass der von Jesus von Nazareth zurückgelassene Leib, in den der Christus einzieht, ein „bloßer“, „einfacher Mensch“ gewesen sei, weshalb er ihm auch sogleich alle niederen Kräfte der menschlichen Natur entgegengesandt habe, was in den Versuchungen zur Darstellung komme.

95 Vgl. GA 103, S. 207.

Belyj lehnt zwar die Lösung des Zwei-Naturen-Problems durch die Konzilien ab,⁹⁶ übernimmt aber auch nicht Steiners Position, sondern schafft eine eigene Synthese aus solov'evscher Auffassung und anthroposophischer Lehre. Er bezeichnet Jesus Christus als „zweieinige Persönlichkeit“ (двоеди- ную личность),⁹⁷ da seiner Ansicht nach die Persönlichkeit des Jesus nach der Taufe erhalten bleibt und nur allmählich mit dem Christus-Ich verschmilzt. Dennoch übernimmt er von Steiner den Gedanken, dass das Ich des Jesus vor der Taufe seinen Leib verlässt, um durch Selbsthingabe dem göttlichen Ich Raum zu geben. In der Darstellung dieses Sachverhalts spiegelt sich deutlich seine persönliche Erfahrung der Einwohnung des höheren Ich in seiner irdischen Persönlichkeit wider:⁹⁸

„Второй Адам – личность человека, утрачивающая свое только личное ‚Я‘, но в этой утрате обретающая память о корне ‚Я‘ – и осознающая его, этим как бы отворяет в себе дверь к Логосу: ‚Я – дверь‘, ‚Я – путь‘ (Иоанн 10,9 и 14,6). / Такая личность – Иисус до Иордани.“⁹⁹

Steiner versteht unter der „Individualität“ das „Ewige“ im Menschen, seinen innersten Wesenskern, der von Inkarnation zu Inkarnation schreitet, während die „Persönlichkeit“ sich darauf beziehe, „wie sich der Wesenskern auslebt“ in einer bestimmten Inkarnation.¹⁰⁰ Sie hängt also von den äußeren Faktoren einer Verkörperung, der Familie, dem Volkszusammenhang und der gewählten Beschäftigung ab. Nach Steiner inkarniert sich der göttliche Logos in den „bloßen Menschen“ Jesus von Nazareth, also nur in dessen äußeren Hüllen,¹⁰¹ und es gibt m. W. keine Hinweise darauf, dass Steiner mit diesen Hüllen den Erhalt der besonderen Persönlichkeitsmerkmale Jesu verbunden hätte. Für Belyj dagegen bleibt die Persönlichkeit des Jesus von Nazareth bestehen. Er fasst das Johannesevangelium so auf, dass hier zu Beginn aus dem Mund Christi zwei verschiedene Stimmen ertönen würden, die sich oft im Widerspruch zueinander äußerten.¹⁰² Erst gegen Ende des Textes würde diese doppelte Stimme verschwinden und Jesus und Christus zu einer Einheit verschmelzen, die Belyj in Anlehnung an die Trinität als „Zweieinigkeit“ (двуединство) bezeichnet:

96 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двудеинства“, I. 63-63 об. (113-114). Die kirchlichen Dogmen sind nach Belyjs Meinung „schwach und leicht widerlegbar“ (уязвимо) und können vor der kritischen Vernunft der Selbstbewusstseinsseele nicht bestehen.

97 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 26 (41).

98 Vgl. dazu III.1.1. u. 2.

99 *ISSD* I.1, „Christos Iisus“. I. 62 (111). K.i.O.

100 Vgl. GA 54, S. 399.

101 Vgl. GA 131, S. 84.

102 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 34 об. (58): „Сквозь все Евангелие проходит антиномия как бы двух личностей, как бы оспаривающих друг друга и противопоставленных так, как личность, и только личность, противопоставлена индивидууму; один голос – Иисуса из Назареи; другой голос – Христа, Сына Божия“.

„[...] антиномически друг друга перебивающие голоса [...] – факт в Евангелии от Иоанна; факт двойственности, становящейся все более и более двуединством; и с ростом единства этого двуединства свет [...] становится внутренней силой и внутренним светом этой личности, прозрающим ее изнутри во вне до *преображения* [...]; к концу *Евангелия*, особенно с момента Тайной Вечери, в словах Иисуса уже не звучит раздвоение; не две темы *Христос* и *Иисус*, а одна тема: Иисуса Христа.“¹⁰³

Den Gedanken der zweifachen Kenosis wandelt Belyj in den einer ‚dreifachen Kreuzigung‘ um, in der sich wiederum seine biographischen Erlebnisse spiegeln:¹⁰⁴ Das „physische KREUZ auf GOLGATHA“ („Крест Голгофы [...] физический“) sei nur der äußere Ausdruck zweier viel qualvollerer Kreuzwege gewesen. Deren einen habe der göttliche Logos durch seinen Einzug in die Enge eines irdischen menschlichen Körpers beschritten – „aus Freiheit“ (из свободы) und „grenzenloser Liebe“ (из безмерности любви) zum Menschen. Der Mensch Jesus von Nazareth dagegen, den Belyj als den „Gipfel der Selbstbewusstseins- und Kulturentwicklung“ versteht,¹⁰⁵ habe den anderen Passionsweg auf sich genommen, der in der bewussten Selbstaufgabe aus Liebe zur Menschheit bestehe, da seine Persönlichkeit durch die Aufnahme des kosmischen Ich ihr Bewusstsein zum Bewusstsein der gesamten Menschheit erweitert und das Menschheitskarma dadurch „real“ (реально) als ihr eigenes erfahren habe.¹⁰⁶ Die persönliche Erfahrung des zweiten der geschilderten Passionswege liegt der *ISSD* selbst zugrunde, die nach Belyjs Bekenntnis ‚seine eigene Biographie‘ darstellt: „[...] ‚Я‘ – ни Котик, ни Борис Бугаев, ни Белый; я – *История становления самосознющей души*.“¹⁰⁷ Belyj meint aber auch die Leiden des Logos zu kennen, der sich in die Enge eines physischen Körpers begeben musste. Den qualvollen Gang in die Tiefen des eigenen Leibes schildert Belyj in den *Zapiski čudaka*, wo er den Sturz des „Ichs‘ des Erkennens“ vom „Thron unter den Schädelknochen“ darstellt („я‘ созаванья, -- -- свергается с трона под черепом“) und weiter ausführt, wie sich dieses Ich in „Millionen von Bewusstseinen“ aufgespalten („разры-

103 *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 35 (59). K.i.O.

104 Vgl. *ISSD* I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 67 ob.-68 (122-123) sowie die Christusmotivik in *Kotik Letaev* und *Zapiski čudaka*.

105 Vgl. *ISSD* I.1, „Christos Iisus“. I. 58 ob. (106): „Иисус, – личность, стоящая на вершине культуры самосознания, доступного человеку“. Und ebd., I. 60 ob. (108): „Личность Иисуса – вершина самой истории“.

106 Vgl. ebd., I. 62 (11): „[...] страдание всего человечества, от падения Адама до мига взятия Креста Страдания, – страдание личности Иисуса.“

107 So Belyj in seinem autobiographischen Brief vom 1.-3. März 1926 in: Belyj/Ivanov-Razumnik 1998, S. 508. K.i.O. Vgl. auch *Krizis kul'tury*: „Если бы человек [...] всю историю девятнадцати с лишним столетий рассматривал [-], как сниманье печатей, разоблачающих миссию ‚я‘ (моего), переживающего, здесь в Базеле, мировую Голгофу, то – ему бы открылось все то, что из недра сознания Ницше исторгло безумнейший крик: ‚Ессе homo‘“. (Belyj 1920a, S. 86.)

vаяся в миллионы сознаний“) und sich mit jedem einzelnen Körperteil, jeder Zelle, jedem Blutkörperchen, jedem Atom und sogar jedem Elektron innerhalb eines jeden Atoms identifiziert habe.¹⁰⁸

Die drei Jahre des Christus-Wirkens in den leiblichen Hüllen des Jesus von Nazareth versteht Belyj als das „Hineinwachsen“ des Logos in die gesamte menschliche Organisation, wodurch die Menschheit insgesamt umgewandelt worden sei: „[...] Логос три года, так сказать, вросал в состав Иисуса (от духа, к душе, от души к плотям), преобразуя в нем состав самого человечества“.¹⁰⁹ Die allmähliche Verschmelzung des Logos mit der menschlichen Organisation des Jesus von Nazareth schildert auch Steiner als einen furchtbaren Leidensweg, der seinen Höhepunkt in der Kreuzigung gefunden habe.¹¹⁰ Nur durch diesen Passionsweg aber habe der Christus-Impuls in die Erdenentwicklung gelangen können:

„Dieses Schmerz-Erleiden aber gebar jenen Geist, der beim Pfingstfest ausgegossen worden ist auf die Apostel. Aus diesen Schmerzen herausgeboren ist die allwaltende kosmische Liebe, die herabgestiegen ist bei der Taufe im Jordan aus den außerirdischen, himmlischen Sphären in die irdische Sphäre hinein, die ähnlich geworden ist dem Menschen, ähnlich einem menschlichen Leibe, und die durchmachte den Augenblick der höchsten, göttlichen Ohnmacht um jenen Impuls zu gebären, den wir dann als den Christus-Impuls in der weiteren Evolution der Menschheit kennen.“¹¹¹

Die Verbindung des Christuswesens mit dem Menschen Jesus von Nazareth geschieht nach Belyj stufenweise über Astralleib (Taufe und Versuchung), Ätherleib (Verklärung) bis hin zum physischen Leib (Tod).¹¹² Dies entspricht genau dem Verlauf der Geschichtsspirale durch die menschlichen Wesensglieder, weshalb für Belyj in den drei Jahren des Christus-Lebens die gesamte nachchristliche Kulturentwicklung im Zeitraffer vorweggenommen ist: „[...] путь Христа-Иисуса есть символ всего предстоящего человечеству“.¹¹³ Der Abschluss dieser Entwicklung ist die Durchgeistigung des physischen Leibes, der zum immateriellen Auferstehungsleib Christi werden soll.¹¹⁴ Auch

108 Vgl. SoSo VI/Belyj 2012, S. 440-443/260-263. Die Beschreibung, die den „erschütternden Moment“ (потрясающий мир) des Einweihungswegs zum Thema hat, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Motiv der Jordantaufe und dem „Herabkommen der Taube des „ICH“ (нисхождение голубя „Я“).

109 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 68 (123).

110 Vgl. GA 148, S. 52-54, 277 f.

111 Vgl. GA 148, S. 54.

112 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 71 (129). Dieser Zusammenhang wird von Belyj nur angedeutet.

113 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 69 ob. (126).

114 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 70 (127). Dazu auch Stahl 2011d, S. 628.

hierin folgt Belyj Steiner,¹¹⁵ nach dessen Ansicht die Menschheit diese Art von Leiblichkeit benötigt, um am Ende der Erdenentwicklung in den darauffolgenden planetarischen Zyklus des „Jupiter“ übergehen zu können.¹¹⁶

Solov'ev, Steiner und Belyj sind sich darin einig, dass die historische Tatsache der Menschwerdung des Logos als Zentralereignis der gesamt-menschheitlichen Geschichte diese Entwicklung ermöglicht hat.¹¹⁷ Sie stützen sich dabei auf die Epistel des Paulus und seine Lehre vom ersten und zweiten Adam (1. Kor 15,35-57). Der „erste Adam“, das aus Ackerboden (hebr. adamah) geformte Geschöpf Gottes, besitzt nach Paulus einen „irdischen“ oder „natürlichen Leib“, dessen Entwicklung Belyj in seinem historiosophischen Modell durch die aufsteigende Gerade abbildet.¹¹⁸ Durch die Auferstehung Christi und die Möglichkeit der Teilhabe an seinem Auferstehungsleib wurde nach Paulus die Grundlage für die Geburt eines „himmlischen“ oder „geistlichen“ Menschen geschaffen, weshalb Belyj die welthistorische Bedeutung des Christentums auch als die Ermöglichung einer „Geburt von oben“ (рождение свыше) bezeichnet.¹¹⁹ Über die genaue Beschaffenheit dieses Auferstehungsleibes haben Solov'ev, Steiner und Belyj allerdings unterschiedliche Theorien entwickelt.

Während Solov'ev seine Theorie auf der Grundlage seiner sophiologischen Reflexionen und unter Zuhilfenahme des atomistischen Materiemodells von Eduard von Hartmann entwickelte,¹²⁰ vertrat Steiner eine an die aristotelische Unterscheidung von Stoff- und Formprinzip anknüpfende Lehre vom ‚Phantom‘ des materiellen physischen Leibes. Ein physischer Körper besteht nach Steiner einerseits aus den materiellen Stoffen, andererseits aber aus seiner „Formgestalt“ oder einem „Geistgewebe“.¹²¹ Dieses halte die Stoffe zusammen und könne als „Phantom“ bezeichnet werden. Es sei aber das Phantom des menschlichen Leibes, das bis zum Sündenfall als geistig-seelische Hülle des Menschen diene, durch den Übergang in die sinnliche Erscheinung im Raum „zerbrochen“, wie überhaupt Materie für den Okkultisten nichts als ein „Trümmerhaufen des Geistes“, „zerbrochener

115 Vgl. den Zyklus *Von Jesus zu Christus*, GA 131, v. a. die Vorträge sechs bis acht vom 10.-12. Oktober 1911.

116 Vgl. GA 155, S. 205 f.

117 Vgl. SoSo VS III/Solowjew 1957, S. 366 f., 374 ff./89 f., 99 ff.; GA 152, S. 39 f.

118 Vgl. dazu *ISSD* I.1, „Christos Iisus“, I. 58-62 ob. (105-112).

119 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 28 (45), „Christos Iisus“, I. 60 ob. (108). Der Apostel Paulus ist in Belyjs Augen auch der erste Mensch, der diese geistige Wiedergeburt erlebte, ohne unmittelbar dem inkarnierten Logos begegnet zu sein, weshalb er für ihn der erste Selbstbewusstseinsseelenträger und ein leuchtendes Beispiel der Menschheitsentwicklung darstellt (vgl. das Kapitel *ISSD* I.1, „Apostol samosoznanija Pavel“).

120 Vgl. dazu genauer Stahl 2005a, S. 269 f.

121 Vgl., auch im Folgenden, GA 131, S. 149 ff.

Geist“ sei.¹²² Dieses „zerbrochene“ oder „degenerierte“ Phantom sei durch Christus wiederhergestellt worden und stelle den „Geistleib“ dar, der nach den drei Tagen aus dem Grab auferstanden ist.¹²³

Belyj entwickelt auf der Grundlage der modernen Atomphysik eine Theorie des Phantomleibs,¹²⁴ die wiederum an seine Initiationserfahrungen erinnert. So sei der Tod des Jesus Christus eigentlich ein „Hineingeboren-werden“ des Logos in die Erde: „[...] в этот момент Логос вродился в землю“, die eine „Dekomposition der Atome“ (декомпозиция атомов) zur Folge gehabt habe, weil die „ätherischen Lichtkräfte“ (эфирно-световые силы) des Logos bis in die Atomkerne vorgedrungen seien und sich mit diesen verbunden hätten.¹²⁵ Der Logos wurde damit die „Quintessenz“ (квинт-эссенцией) der Erds substanz,¹²⁶ woraus Belyj die in eigener Initiationserfahrung gewonnene Einsicht ableitet: „[...] войти в свои плотяные недра до конца и значит: соединиться до конца с силой Христовой“.¹²⁷ Den Gedanken Steiners vom rein seelisch-geistigen Zustand des Menschenleibs vor dem Sündenfall aufgreifend, entwickelt Belyj die Theorie, dass in diesem ursprünglichen Zustand der physische Leib nur aus dem System der Protonen bestanden habe und erst durch die Elektronen, die nichts anderes seien als die „negative Ladung eines leeren Volumens“ (отрицательный заряд пустого объема), zur materiellen Masse geworden sei, deren eigentliche Substanz aber das Phantom darstelle.¹²⁸ Dieses sei durch Christus wiederhergestellt worden, dessen Phantom die „immaterielle Grundlage des Universums“ bilde:

„Фантом – нематериальная основа вселенной – внутри материи; и эта основа – одна; нет двух фантомов, ибо фантом – один: связь всех атомов вселенных в их силах протонности; но отпечатков фантома столько же, сколько отдельных физических плотей; т.е. столько сколько протонных систем. / Через Иисуса, соединившегося с Христом, силой Христа восстановилась цельность протонных систем, ибо фантом в Иисусе, Иисусом восстановленный, есть в потенции восстановление всего человечества, всего животного, растительного и минерального мира, – в цельность Логоса“.¹²⁹

122 Vgl. GA 134, S. 72 f.

123 Vgl. GA 131, S. 185 ff. Steiner bezeichnet den Auferstehungsleib aber auch als „bis zur physischen Sichtbarkeit verdichteten Ätherleib“ (vgl. GA 130, 223 f.).

124 Belyj bezieht sich auf Ernest Rutherford und Niels Bohr, die Begründer der modernen Atomphysik, die er als die „Magier unserer Tage“ bezeichnet: „Древние маги стали бы в наших днях Борами и Резерфордами, осмысливающими логически (т.е. логически) итог научных открытий.“ (ISSD I.1, „Christos Iisus“, I. 57 [103]. K.i.O.)

125 Vgl. ISSD I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 71-71 ob. (129-130).

126 Vgl. ISSD I.1, „Christos Iisus“, I. 56 ob. (102).

127 ISSD I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 71 (129). Zu den „fleischlichen Abgründen“ in biographischer Hinsicht vgl. SoSo VI/Belyj 2012, S. 440-443/260-263.

128 Vgl. ISSD I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 70 ob.-71 (128-129).

129 Ebd., I. 71-71 ob. (129-130).

Neben dem Kreuzestod und der Auferstehung kommen der Himmelfahrt Christi und dem Pfingstfest nach Steiner und Belyj eine zentrale Bedeutung zu. Ersterer bezeichnet die Himmelfahrt als das „eigentliche Opfer der Christus-Wesenheit“, weil diese damit in die „Erdsphäre“ übergegangen sei und sich endgültig mit der Menschheit und ihrer Evolution verbunden habe.¹³⁰ Die Himmelfahrt bedeute das Untergehen des Christus-Impulses im „geistigen Erdendasein“, das Pfingstfest dagegen sein Wiederauftauchen in den Herzen der Menschen, die ihn auf seinem dreijährigen Erdenweg begleitet hatten.¹³¹ Die Feuerzungen des Heiligen Geistes sind nach Steiner Symbole des Christus-Impulses, der sich durch die Vermittlung der Jünger auf die gesamte Menschheit verbreiten wird.

Belyj lehnt sich hier stark an Steiner an, greift aber auch wieder auf seine eigenen spirituellen Erlebnisse zurück, aus deren Perspektive er das Pfingstereignis und dessen Bedeutung für die historische Entwicklung versteht. Er bezeichnet es im Gegensatz zur Taufe im Jordan als eine „Taufe des GEISTES“ (крещение Духа) und interpretiert es vor dem Hintergrund seiner Erfahrung mit dem Lebenstableau.¹³² Vor dem inneren Auge der Jünger sei das mit Jesus Christus verbrachte Leben vorübergezogen und sie hätten plötzlich das Christuswesen in Jesus erkannt, dessen Persönlichkeit während ihres Zusammen-seins für sie immer im Vordergrund gestanden habe.¹³³ Weiter sei ihnen eine dreifache Immanenzerfahrung aufgegangen, in der sich Belyjs eigene Christus-Begegnungen spiegeln (vgl. III.1.1. u. 2.):

„[...] они увидели свою имманентность Иисусу; в Нем же – имманентность свою и Логосу; они поняли имманентность своего „Я“, как Слова Жизни, воскращающего душу и плоть в жесте его обращения к Мысли, как коренящейся в воспоминании об изначальной вложенности человека в Бога“.¹³⁴

Diese Immanenzerfahrung der Jünger impliziert für Belyj, dass ihr zukünftiger Weg dem des göttlichen Logos im Menschen Jesus von Nazareth nachgebildet sein wird. Der Christus-Impuls setzt sich nach Belyj seit der Himmelfahrt Christi und dem Pfingstfest im spiralförmigen Strom der historischen Ereignisse fort.¹³⁵ Was der Christus in Jesus vorgelebt hat (Taufe,

130 Vgl. GA 148, S. 42.

131 Vgl. GA 118, S. 173 f.

132 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 66 ob. (120); SoSo VI/Belyj 2012, S. 439/258. Dazu IV.3.2.

133 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 63 ob.-64 (114-115), 65 ob.-66 (118-119).

134 Ebd., I. 67 (121). Vgl. auch III.1.1.

135 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 35 ob.-37 (60-63), insbes. I. 37 (63): „С момента вознесения импульс Христа в учениках есть отражение спирали, или разбег струй истории по спирали [...]. / Это есть просвещение светом Христовым всего состава человека: духовного, душевного, телесного с его мозгами и составами (по слову Павла). / В проекции плоскостной, это – наша кривая истории.“

Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt) sollen im Verlauf der Geschichte die Apostel und mit ihnen die gesamte Menschheit wiederholen. Die Jünger Christi werden damit zu den führenden Kulturträgern, die, da sie aufgrund des Reinkarnationsgedankens weiterhin mit der Kulturentwicklung verbunden bleiben, die „Avantgarde der Menschheit“ bilden,¹³⁶ die die allgemeine Entwicklung anführt:

„[...] то, что было пережито апостолами в едином миге, развертывалось две тысячи лет, как история перевода инспирации на язык образов, слов, аллегорических, логических, гносеологических и научных смыслов [...]; это судьба – Христова импульса, ищущего себе путь в сознаниях миллионов, из поколения в поколение; она напоминает источник воды живой, пробивающий себе русло среди заторов тины и ила, и делающ[ийся] – подводным источником; он тайно питает поверхность сознания, не повернутого на себя самого“.¹³⁷

Der Christus-Impuls, der beim Pfingstfest auf die Menschheit ausgegossen wurde, wirkt also nach Belyj im Untergrund der Geschichte als Nährboden der Kulturentwicklung. Kulturschaffende und deren Werke, in denen der Christus-Impuls nach Belyjs Auffassung in besonderer Weise zum Ausdruck gekommen ist, sind Goethes *Faust* und Dantes *Divina commedia*, Raffael, Michelangelo, Angelus Silesius, Novalis, Solov'ev, Steiner und andere mehr.¹³⁸

Eine weitere autobiographische Reminiszenz liegt in der Projektion des Damaskus-Erlebnisses auf das Pfingstgeschehen. Steiner sieht im Ausgießen des Heiligen Geistes zu Pfingsten das gleiche übersinnliche Phänomen zutage treten, das dem Apostel Paulus vor Damaskus begegnet war.¹³⁹ Sowohl die Jünger als auch Paulus hätten den auferstandenen „Geistleib“ des Christus wahrgenommen, im 20. Jahrhundert aber werde diese Erfahrung durch eine Fähigkeit, die Steiner als „neues Hellsehen“ bezeichnet, immer mehr Menschen zugänglich. Er nannte dies die „ätherische Wiederkunft Christi“.¹⁴⁰ Belyj

136 Der Ausdruck stammt von Stahl 2011d, S. 636: „Кривая – это [...] идеал развития, который осуществляется лишь малочисленным авангардом человечества“. Wie das folgende Zitat zeigt, soll der Christus-Impuls und damit die Geschichtskurve jedoch nicht nur für eine kleine Elite, sondern für „Millionen“ Gültigkeit haben.

137 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двудевства“, I. 69 (125).

138 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 29 (47): „А корень христианства, дух его, [...] становится культурой почти двух тысячелетий, имеющей определенный свой стиль, где ‚Фауст‘ Гете, ‚Цветочки‘ Франциска, ‚Данте‘, Рафаэль, Микель-Анджело, Ангел Силезский, Новалис, Вл[адимир] Соловьев, Штейнер из глубин полновременного дня приносят новые и новые плоды, которых целое – не текст Евангелий, а – культура Духа.“ (K.i.O.) Ihre Inspirationen schöpfen die großen Kulturschaffenden also nach Belyj aus der „Fülle der Zeit“, d. h. indem sie sich auf der Stufenleiter des inneren Aufstiegs bis zu den Quellen des Seins erheben und so eine „Kultur des Geistes“ zu realisieren vermögen.

139 Vgl. Apg 9,1-22; 22,1-21. Bei Steiner etwa GA 131, S. 143.

140 Vgl. die Vorträge vom 2.2., 8.2., 9.3., 2.5. und 8.5.1910 in Berlin (GA 116), die die sogenannten „ätherische Wiederkunft Christi“ in Zusammenhang mit dem Ende des

war der Überzeugung, einer der Menschen zu sein, denen sich der ‚ätherische Christus‘ offenbart habe.¹⁴¹ Er war daher der Auffassung, aus eigener Erfahrung zu kennen, was die Jünger an Pfingsten erlebt hatten.

Steiner stellt das dreijährige Wirken des Christus auf der Erde und sein Eingehen in deren geistige Sphäre auch in Analogie zum menschlichen Lebenszyklus dar, wobei die Jordantaufe der Empfängnis, Kreuzigung und Auferstehung der Geburt, die Himmelfahrt dem Tod und Pfingsten dem Eingehen in die geistige Welt nach dem Durchschreiten des Kamaloka entsprechen soll.¹⁴² Belyj bezieht sich am Ende des ersten Großkapitels der *ISSD* auf diesen Gedanken Steiners mit den Worten: „[...] смерть Иисуса, как рождение в землю Христа“.¹⁴³ Was er allerdings nicht ausspricht, ist, dass diese vier Etappen, die im Verhältnis zum menschlichen Lebenslauf ein großes Ungleichgewicht aufweisen, genau den Phasen entsprechen, die die Selbstbewusstseinsseele nach der *ISSD* durchläuft. Dies zu zeigen, wird Gegenstand der folgenden Kapitel sein.

V.1.4. Das Spiralmodell in der *ISSD*

Der Inhalt der *ISSD* ist also die in Analogie zum dreijährigen Christus-Wirken erfolgende „Geschichte des Christus-Impulses in der Seele“, während der die Selbstbewusstseinsseele einen kompletten menschlichen Lebenszyklus durchläuft:

„История импульса в душе есть история зачатия, становления, рождения, роста души самосознающей, до ее поворота на самую телесность; далее – ее схождение в астрал до проработки его и до извлечения в ней самой нового качества ее как Духа“.¹⁴⁴

Die erste Umdrehung der Spirale und die erste Hälfte der zweiten Umdrehung verlaufen im seelischen Bereich, d.h. die Geschichtskurve durchschreitet nacheinander Verstandesseele, Empfindungsseele, Verstandesseele, Selbstbewusstseinsseele, Verstandesseele und Empfindungsseele (vgl. Abb. 1). Im 20.

Kali Yuga thematisieren (zur Bedeutung des indischen Kali Yuga für Steiners Geschichtskonzept vgl. III.2.3.).

141 Seine mystischen Erlebnisse der Jugendjahre ebenso wie die übernatürlichen Lichterscheinungen, die ihm während seiner Zeit im Umfeld Steiners wiederholt begegneten, interpretiert er in diesem Sinne. Vgl. Belyj 2016/2002, S. 68, 77 f., 140, 148/39, 52. Zu Belyjs persönlichem ‚Damaskus-Erlebnis‘ vgl. auch Mischke 2011, S. 96 f.; Stahl 2005a, S. 266.

142 Vgl. GA 148, S. 41.

143 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 71 ob. (130). Belyj hatte, wie aus den *Vospominanija* hervorgeht, Steiners Zyklus zum ‚Fünften Evangelium‘ 1928 studiert, in dem dieser Gedanke geäußert wird (vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 494/429.

144 *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 70 (127).

Jahrhundert geht die Spirale nach Belyj in den Bereich des Astralleibs über, der umgeschmolzen werden soll zur ersten geistigen Stufe, dem Geistselbst.¹⁴⁵ Es ist deshalb in der Gegenwart ein besonderer Moment auf der Geschichtskurve erreicht, der sich nach Belyj in der Kulturkrise zu Beginn des 20. Jahrhunderts äußert. Das Ende der Selbstbewusstseinsseelenepoche und ihr Übergang ins Geistige kündigen sich bereits an, weshalb bis zu diesem Zeitpunkt die Spirale des Christus-Impulses mit dem ‚Werden der Selbstbewusstseinsseele‘ gleichgesetzt werden kann, während die folgende Zeit durch den Aufstieg zum Geist gekennzeichnet ist.

Belyj hat den Inhalt der *ISSD* 1927 während eines Aufenthalts in Georgien auf einer Aquarellskizze schematisch festgehalten, nachdem der erste Entwurf des Werks (Teil II) und der dritte Teil fertig gestellt waren (vgl. Anhang VIII.1.).¹⁴⁶ Dort ist die ‚Linie der Geschichte‘ durch eine rote Zickzacklinie abgebildet, die am Ende der Selbstbewusstseinsseelenepoche wieder in eine leicht aufwärts strebende Gerade übergeht. Der ‚perpendicular zur Linie der Geschichte‘ verlaufende Einschlag durch die Logos-Inkarnation¹⁴⁷ ist nicht eingezeichnet, dafür aber am Übergang zur vierten Epoche der Verstandesseele ein Impuls durch Apollo in oranger Farbe. Belyj scheint sein System also während der Überarbeitung des ersten Teils der *ISSD*, die sich bis 1929 in Vorbereitung befand,¹⁴⁸ noch modifiziert zu haben, denn hier tritt die Spirale mit vier Umdrehungen bis hin zur Stufe des Atman oder Geistesmenschen auf und die Ursache für die einsetzende Spiralbewegung, der Logos-Impuls, wird ausdrücklich berücksichtigt.¹⁴⁹ Es kann jedoch anhand der Aquarellzeichnung der innerhalb der *ISSD* dargestellte Abschnitt der Kulturentwicklung detailliert nachvollzogen werden:

Im ersten Teil der *ISSD* wird der Verlauf der roten Linie vom 1. Jahrhundert n. Chr. bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts verfolgt, also bis zum Übergang aus der Verstandesseele in die Selbstbewusstseinsseele oder von der vierten zur fünften Kulturepoche. Dieser Verlauf entspricht einem ‚Absinken‘ des Geschichts-Impulses in die Empfindungsseele und einem erneuten ‚Sich-Emporarbeiten‘ desselben innerhalb der fränkisch-germanischen Kultur bis zur zweiten Blüte der Verstandesseele in der Scholastik.

Der zweite Teil der *ISSD* beschreibt den weiteren Verlauf der roten Linie vom Übertritt in den Bereich der Selbstbewusstseinsseele an, also deren ‚Niedergang‘ über Verstandesseele und Empfindungsseele bis in den Astral-

145 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 186 ob. (367); 2004, S. 367.

146 Vgl. dazu auch Stahl 2014, S. 192. Die Skizze entstand in Cichiz-Dziri und ist im Belyj-Museum in Moskau ausgestellt.

147 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 24 ob. (38).

148 Vgl. zur Datierungsproblematik II.3.1. u. 2. sowie Stahl 2017, bes. S. 497 ff.

149 Vgl. *ISSD* I.1, „Gnosticizm“, I. 18 (29), „Evangelist Ioann“, I. 37 (63), „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 69 ob. (126).

leib. Die ersten neun Kapitel des zweiten Teils verfolgen den Weg der Selbstbewusstseinsseele von ihrer ‚Geburt‘ an durch die Verstandes- und die Empfindungsseele, die folgenden siebzehn Kapitel sind vor allem Kulturphänomenen des 19. Jahrhunderts gewidmet, in denen Belyj Anzeichen dafür sieht, dass der Geschichtsimpuls sich dem Astralischen nähert bzw. bereits dort angekommen ist. Eine Ausnahme bilden die ersten drei Kapitel dieses mit „die Selbstbewusstseinsseele in einer Reihe von Silhouetten“ (самосознающая душа в ряде силуэтов) überschriebenen Teils,¹⁵⁰ die den als „Restauratoren“ und „Revolutionären“ bezeichneten Geistesgrößen Hegel, Goethe und Kant gewidmet sind.¹⁵¹ Ursprünglich sollte der zweite Teil der *ISSD* hier beginnen.¹⁵² Der dritte synthetisierende Teil enthält wichtige Kapitel, die das ‚Stehen im Astralleib‘ im 20. Jahrhundert¹⁵³ illustrieren („Simvolizm“ und „Antroposofija“), und gibt außerdem neben diversen Rückblicken auf das Ganze und Ausführungen über die Methodologie der Selbstbewusstseinsseele einen Ausblick auf den weiteren Verlauf der Geschichtskurve. In Form einer historischen Prognostik werden hier mutmaßliche Entwicklungen beschrieben, die die weiteren drei Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche kennzeichnen sollen.¹⁵⁴

Das der *ISSD* zugrunde gelegte Schema entspricht, wie die Aquarellzeichnung verdeutlicht, einem Koordinatensystem, auf dessen horizontaler Achse die chronologische Abfolge der historischen Ereignisse verläuft, während die Vertikalachse die räumliche Anordnung der anthroposophischen Wesensglieder abbildet. Die beiden Achsen des Koordinatensystems entsprechen also den Erkenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele, der Komposition und der Variation, die die räumlichen und zeitlichen Strukturen liefern, innerhalb derer die Entfaltung des Christus-Impulses bzw. der Geschichtskurve schematisiert wird. Die Geschichtslinie ergibt sich als spiralförmig zu imaginierende Funktion zwischen der Chronologie der geschichtlichen Ereignisse und dem räumlich angeordneten Wesensgliedergefüge des Menschen, womit die Achsen des Koordinatensystems über die irdischen Dimensionen von Raum und Zeit hinaus verweisen und ihre symbolisierende Natur zum Ausdruck kommt.

150 Vgl. Belyj 2016, S. 774.

151 Vgl. *ISSD* II, „Gegel“, I. 55 (104); 2004, S. 152 f.: „Три личности совершенно особенно окрашивают 19-ый век [...]; они суть явления реставрации, каждый по своему; и вместе с тем каждый из них по-своему и – революционер“.

152 Vgl. Belyj 2016, S. 774.

153 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 100 ob. (195), 103 ob. (201); 2004, S. 230, 234, wo vom „момент стояния ‚Я‘, как ‚само‘, посредине астральных ландшафтов“ die Rede ist und vom „факта стояния ‚Я‘ посередине астрала“. (K.i.O.)

154 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188 ob.-189 ob. (371-373); 2004, S. 370 ff.; *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 280-280 ob. (47-48). Zur historischen Prognostik Belyjs vgl. auch Stahl 2012; Stahl 2014.

Die *ISSD* verfolgt hauptsächlich die rote Linie, die, wie Stahl feststellt, das kompositorische Zentrum der Aquarellskizze von 1927 bildet.¹⁵⁵ Die farbigen Bereiche, die jeweils einzelnen Wesensgliedern und deren Entwicklung im Geschichtsverlauf entsprechen, zeigen an, welche Seelenglieder in einem bestimmten Zeitabschnitt die kulturelle Entwicklung dominieren. So bildet in der dritten Epoche ein breites hellgelbes Feld die oberste Schicht, wobei die Farbe hellgelb die Empfindungsseele symbolisiert. In der vierten Epoche tritt das hellblaue Feld als dominant hervor, das für die Verstandesseele steht, es wird aber bereits nach Zweidritteln der Verstandeseelepoche durch das dunkelblaue Feld abgelöst. Dieses erreicht, markiert mit der Aufschrift Renaissance („ренессанс“) und 15. Jahrhundert („15[-ый] век“) einen Höhepunkt, der sich weit über die rote Linie erhebt und beinahe bis an die Grenze zum Geistselbst oder Manas vorstößt. Das dunkelblaue Feld dominiert den oberen Bereich der Zeichnung bis gegen Ende der fünften Epoche, um dort von dem orangefarbenen Feld abgelöst zu werden, das das Geistselbst oder Manas abbildet. In Bezug auf die Seelenglieder lässt sich feststellen, dass sie nach Ablauf der fünften Kulturepoche als „degeneriert“ angesehen werden¹⁵⁶ und die Selbstbewusstseinsseele (dunkelblau) zusammen mit den übrigen Seelenteilen (Verstandesseele – hellblau, Empfindungsseele – hellgelb) zur Widersacherkraft wird, die dem Christus-Impuls, der hier in Gestalt des Erzengels Michael auftritt, in Form eines Drachen entgegen wirkt.¹⁵⁷

Stahl schlägt vor, die rote Linie als das „Ideal der Entwicklung“ zu verstehen, das nur von einer kleinen „Avantgarde der Menschheit“ erreicht werde, während die Entwicklung der Mehrheit innerhalb der farbigen Bereiche verlaufe, die nur hin und wieder mit dem Geschichtsimpuls übereinstimmen würden.¹⁵⁸ Dem widerspricht allerdings die Feststellung Belyjs, dass mit Eintritt des Ersten Weltkriegs die Menschheit insgesamt in die Phase der Kulturkrise und damit in den Astralleib eingetreten sei,¹⁵⁹ sowie die Aussage, dass der Christus-Impuls sich seinen Weg in dem Bewusstsein von „Millionen“ bahne.¹⁶⁰ Es muss die rote Linie also eher als Ausdruck des unterschiedlich wirkenden Kulturimpulses angesehen werden, der alle Menschen betrifft,

155 Vgl. Stahl 201d, S. 619: „[...] спираль является композиционным стержнем ИССД.“

156 Vgl. die Aufschrift unterhalb der roten Figur mit dem Schwert: „Дегенерированные культуры: / зая / 4ая / 5ая“.

157 Vgl. auch Stahl 201d, S. 631 f.

158 Vgl. Stahl 201d, S. 636: „Кривая – это одновременно и идеал развития, который осуществляется лишь малочисленным авангардом человечества. Этому ходу становления и посвящен текст ИССД. Становление большинства людей происходит в культурах, то совпадающих, то уходящих [...] с красной линией идеала.“

159 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, l. 184 ob.-185 (363-364); 2004, S. 364 f., wo der 1. Weltkrieg als Schwellenübertritt gekennzeichnet wird.

160 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, l. 69 (125). Ich verstehe den Ausdruck „Millionen“ als *pro toto*.

obgleich er zunächst nur sehr vereinzelt, später aber von immer mehr Menschen bewusst ergriffen wird, während die farbigen Bereiche das offenkundig zutage tretende Kulturmilieu kennzeichnen, das zu einer bestimmten Zeit in einem bestimmten Volk dominant ist. So werden die farbigen Felder jeweils mit bestimmten Volksgruppen oder Kulturen in Zusammenhang gebracht, die somit als Träger eines bestimmten Wesensgliedes auftreten. Die Empfindungsseele wird mit den „Semiten“ identifiziert,¹⁶¹ die Verstandesseele mit den Doriern, Griechen, Römern und mit Byzanz. Im königsblauen Bereich der Selbstbewusstseinsseele sind die Kelten, Dorier, „Barbaren“ (варвары) und Franken anzutreffen und schließlich findet in „Europa“ (Европа) die Kultur der Selbstbewusstseinsseele ihre Blüte. Das Manas wird mit den Skythen, Slaven und Russland in Verbindung gebracht, wobei Russland zwischen der Scholastik und dem 19. Jahrhundert auch auf dem hellgelben Feld der Empfindungsseele eingezeichnet ist. Der braune Bereich des Ätherleibs wird mit den „Negern“ (негры) und Dionysos assoziiert, der dunkelgelbe, der für den Astralleib steht, mit den Mongolen und Chinesen sowie den Turaniern, Hunnen und Türken.¹⁶²

Im Gegensatz zu dem auf zwei antagonistischen Volks-Prinzipien, dem Iranertum und dem Kuschitentum, aufbauenden Geschichtskonzept Chomjakovs etwa¹⁶³ ist das Schema Belyjs weitaus komplexer, da es einer neungliedrigen Struktur folgt. Die verschiedenen Volksgruppen bringen unterschiedliche Aspekte des neungliedrigen Gesamtorganismus des Menschen zur Ausbildung, wobei das Ziel der kulturhistorischen Entwicklung darin besteht, diese in dem universalen, in Christus als dem allmenschlichen Bewusstsein gründenden Organismus der Menschheit als Ganzes zu integrieren im Sinne der russischen Idee der ‚соборность‘, in der rassische und völkische Unterschiede keine Rolle spielen. Belyj knüpft damit an geschichts-

161 Im Bereich der Empfindungsseele auf der Vertikalachse steht „семиты“, in dem hellgelben Feld, das die Zeichnung durchzieht, werden die ägäische, babylonische und ägyptische Kultur und die Araber genannt.

162 Belyj weicht hier von der Systematik Steiners ab, der den Astralleib mit dem Persertum (urpersische Kulturepoche), den Ätherleib aber mit Indien (urindische Kulturepoche) verbindet.

163 Vgl. dessen geschichtsphilosophisches Hauptwerk *Mysli po voprosam vseobščej istorii*, auch genannt *Semiramida* (Chomjakov 1994). Svetlikova 2008 findet den Gegensatz von Iran und Turan bei Belyj ebenfalls angelegt und führt ihn auf theosophische Vorstellungen zurück. Bei Steiner spielt das Motiv für die prähistorische zweite Kulturepoche eine Rolle (vgl. etwa GA 123, S. 21-26, 50-53). Belyj verbindet diese auf der Aquarellskizze mit den Turaniern (Astralleib), im Text der *ISSD* aber mit der persischen Kultur (vgl. etwa *ISSD* II, „Javlenie tela“, I. 90 (174); 2004, S. 212). In *Peterburg* wird Kant als Chinese und Turanier qualifiziert (vgl. Svetlikova 2008), und im Kinderroman *Kreščenyj kitaec* bezeichnet Belyj seinen Vater als „Chinesen“ und „Skythen“ (vgl. den programmatischen Titel sowie Visionen einer vergangenen Inkarnation in: Belyj 1969a, S. 154-159).

philosophische Konzepte des deutschen Idealismus und der russischen Religionsphilosophie an.¹⁶⁴ Die im russischen geschichtsphilosophischen Denken verbreitete Idee der sich zyklisch, aber separat entwickelnden Kulturkreise dagegen lehnt er ab.¹⁶⁵

In der Positionierung der Namen „Apollo“ und „Dionysos“, dem im russischen Symbolismus intensiv rezipierten Oppositionspaar der Philosophie Nietzsches, zeigt sich deutlich der anthroposophische Einfluss auf Belyjs Denken. Apollo, der bei Nietzsche für das sokratische Verstandeselement steht, ist auf der Aquarellskizze als Inspirator der vierten Kulturepoche eingezeichnet in der gleichen Farbe und auf der gleichen Höhe wie der Eintrag „ZUKUNFT“ (Будущее). Die orange Farbe eint den griechischen Gott außerdem mit dem Slaventum und der zu erwartenden sechsten Kulturepoche des Geistselbst, in der das in Christus gegründete Bewusstsein realisiert sein soll. Apollo ist, wie der Christus-Gefährte Michael, ein Drachenkämpfer¹⁶⁶ und wird von Steiner als eine Reflektion der sich der Erde nähernden Christuswesenheit beschrieben.¹⁶⁷ Dionysos dagegen ist auf dem braunen Farbstreifen eingezeichnet, der mit den „Negern“ und dem Ätherleib in Verbindung steht. Am Übergang zur sechsten Kulturepoche gehen oranger und brauner Streifen zusammen und bilden zwei Farbbereiche oberhalb des rot eingezeichneten Erzengels Michael.

164 Vgl. insbes. das Konzept, das Hegel in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* entwickelt hat, wo er eine Abfolge von vier „Reichen“ entwickelt, deren erstes die „orientalische Welt“ umfasst, die er in der Reihenfolge China, Indien, Persien und Ägypten abhandelt, worauf die „griechische“, die „römische“ und die „germanische“ Welt folgen. Hegel war eine wichtige Quelle von Steiners kulturphilosophischen Ansichten, an die wiederum Belyj angeknüpft hat. Wie die deutschen Idealisten und russischen Religionsphilosophen verfolgt auch Belyj die christlich-gnostische Idee, den aus der Einheit mit dem Göttlichen herausgefallenen Menschen aus der irdischen Vereinzelung zurückzuführen zu einer geistigen Existenz, was er im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht in Form einer Parabel, sondern eben in der einer Spirale schematisiert (vgl. zu diesem Unterschied zu Solov'ev Stahl 2005a, S. 266 ff.).

165 Die Kulturtypenlehre vertraten die russischen Denker Danilevskij, Leont'ev, Pitirim Sorokin, die Eurasier, Gumilev, Panarin u. a. m. Vgl. dazu die Dissertation Afanasjev 2002, wo die von diesen Denkern vertretenen Ansichten als partikularistisch, organisch und zyklisch charakterisiert werden.

166 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajučšej“, I. 249 (3): „[...] Зевс-Зарей (змееногий еще) сбросил Хроноса; [...] за свержение Хроноса гибель его ожидает от Геи, пока Аполлон, Зевсов сын [...] не выручил Зевса: змею, иль Пифона, убив“. Weiter charakterisiert Belyj Apollo als Vorbereiter der Verstandeseelenkultur und der Persönlichkeit (kleingeschriebenes „ich“) und damit als Schleier, unter dem sich das göttliche Christus-Ich verberge.

167 Vgl. GA 149, bes. dritter und vierter Vortrag vom 30. und 31.12.1913, S. 44-77. Belyj hatte nach eigenem Zeugnis während der Vorträge das Erlebnis, des Apollo-Lichts unmittelbar gegenwärtig geworden zu sein (vgl. Belyj 2016/2002, S. 143-146/44-49; SoSo VII/Belyj 1977, S. 504/448).

Während also Apollo den sich aus höheren Sphären der Erde nähernden Christus spiegelt, steht Dionysos für die mit der Erde verbundene Lebenskraft, in der sich nach Belyjs Auffassung ab dem 20. Jahrhundert der ‚ätherische Christus‘ manifestiert (vgl. V.1.3.). Für die Zukunft ist, so legt es die Prognose der Skizze nahe, eine Auseinandersetzung zwischen Slaven und Schwarzen zu erwarten, wobei es darum gehen wird, nach dem Astralleib den Ätherleib zu meistern, um so die nächsthöhere Stufe, den ‚Lebensgeist‘, zu realisieren.¹⁶⁸

Noch vieles mehr, was auf der Aquarellskizze von 1927 eingezeichnet ist, wird in der *ISSD* nicht thematisiert, da sich die Darstellung Belyjs auf den mittleren Bildbereich konzentriert.¹⁶⁹ Manches jedoch lässt sich mit Hilfe der Skizze klarer erkennen, was in den folgenden Kapiteln näher ausgearbeitet wird, die wiederholt auf die Zeichnung Bezug nehmen.

Ein Vergleich der Aquarellzeichnung mit dem Text der *ISSD* zeigt außerdem, dass die Verhältnisse auf der horizontalen Achse des Koordinatensystems nicht korrekt abgebildet sind, wenn man davon ausgeht, dass die Zeitachse *t* der Newtonzeit entspricht. Die Verstandesseelenepoche umfasst nach Belyj einen Zeitraum von knapp 2000 Jahren. Sie geht vom 7. Jahrhundert v. Chr. bis 1350 n. Chr.¹⁷⁰ Die Selbstbewusstseinsseelepoche dagegen hat in seiner Darstellung eine Dauer von nur etwa 1000 Jahren, da er sie in etwa 400 Jahren bereits als beendet ansieht: „[...] весьма вероятно, что эта вторая половина 5-го культурного периода, захватывающая 2-3-4 впереди стоящих

168 Die Umwertung des Apollinischen und Dionysischen zugunsten einer Identifikation mit Christus war eine unter den russischen Symbolisten insgesamt verbreitete Tendenz. Vgl. dazu Sineokaja 2008, S. 116, 121, 125 f. sowie Hansen-Löve 2014, S. 62-68. Welche Rolle die von Minclova vermittelte Rezeption Steiners spielte, müsste im Detail herausgearbeitet werden. Einzelne Motive im Werk von Vjač. Ivanov untersucht Obatnin 2000. Zur Transformation von Belyjs früher Deutung des Apollinischen und Dionysischen zu der späteren anthroposophischen Position vgl. auch Stahl-Schwaetzer 2002, S. 243-250, 250-279, die deren Bedeutung für die Figurenkonstellation von *Peterburg* herausarbeitet.

169 Vgl. etwa Stahl 2014, S. 199 f., die demonstriert, dass einzelne Elemente der Aquarellskizze mithilfe von Steiner-Bezügen interpretiert werden können. So weist die Tatsache, dass die Aquarellskizze die anthroposophischen Erdzeitalter nur bis zum lemurischen enthält, darauf hin, dass es Belyj letztlich um die Ich-Entwicklung gehe: Nach Steiner tritt der Mensch ab diesem Zeitpunkt in die Inkarnation ein und kann dadurch überhaupt erst ein Ich ausbilden (vgl. GA 88, S. 219; vgl. auch GA 93, S. 25: „Die Reinkarnation hat in der lemurischen Zeit angefangen und wird im Beginne der sechsten Rasse [gemeint ist das auf die nachatlantischen Kulturepochen folgende Zeitalter – A.S.] auch wiederum aufhören“).

170 Zum Beginn vgl. etwa *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 127 ob. (105): „[...] рассуждающая душа [приподымалась] в 7-м веке до нашей эры“; zum Ende bzw. Beginn der Selbstbewusstseinsseelepoche vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 187 ob. (369); 2004, S. 369: „[...] рождение души самосознающей и ее юность, – вторая половина XIV[-го] столетия, пятнадцатый век и начало шестнадцатого“.

столетий[,] есть рассказ о прыжке из необходимости в царство свободы“.¹⁷¹ Die fünfte Kulturepoche dürfte also nur halb so lange eingezeichnet sein, wie die vierte. Die dritte Kulturepoche wiederum begann nach Belyj um 4000 v. Chr.: „[...] душевн[ая] истори[я], в которую вступили мы 6 тысячелетий назад“.¹⁷² Sie umfasst demnach 3300 Jahre. Auf der Aquarellskizze aber sind alle Kulturepochen in gleicher Länge eingezeichnet.

Darüber hinaus ergibt sich aus der schematischen Anordnung, die Belyj vornimmt, dass die Empfindungsseelenepoche nur eine einzige Phase durchläuft, die sie vom Astralleib zur Verstandesseele führt. Die Verstandesseelenepoche dagegen hat drei Phasen, wobei gegen Ende des zweiten Drittels der ersten Phase die Impulsierung der Geschichtslinie durch die Logos-Inkarnation stattfindet (vgl. V.2.1., Abb. 3). Dass die Zahl drei mit dem Verstand zusammenhängt, führt Belyj in dem Kapitel „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto“ aus.¹⁷³ Die Selbstbewusstseinsseele dagegen vermag nach Belyj ihre Erkenntnisse in Variationen aus unterschiedlichen Zahlenkombinationen auszudrücken. Darunter hebt er die „heilige Sieben“ (священное 7) hervor, die für ihn sowohl die Dreiheit wie auch die Vierheit umfasst; für die Zukunft wird eine „Kultur der Fünfheit“ (культура пяти) angedeutet, die sich in neun Phasen darleben werde.¹⁷⁴

Dem Gang der Geschichtskurve folgend durchläuft die Selbstbewusstseinsseelenepoche nach Belyjs historiosophischem Schema auch tatsächlich

-
- 171 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 189 ob. (373); 2004, S. 372. In der überarbeiteten Fassung von Teil III gibt Belyj für die zukünftige Entwicklung keinen genauen Zeitraum an.
- 172 *ISSD II*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 186 (366); 2004, S. 367. Vgl. auch Belyjs Thesen zu einem Vortrag 1921, wo er den Beginn der ‚seelischen Kulturgeschichte‘ auf etwa 4000 v. Chr. datiert (Belyj 2004, S. 480).
- 173 Das Prinzip der Dreiheit dominiert nach Belyj seit der Geburt der Logik in Griechenland die Systematik der Philosophie und der Wissenschaften und zeichnet das Denken der Verstandesseele aus. Vgl. *ISSD III*, „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“, I. 306-307 (99-101), bes. I. 306 ob. (100): „Выкройка ‚тройки‘ [...] не объяснение: отказ объясниться, [...] нет, ‚карточный‘ ход этот – исжит; он стар, как ... рассудок; в минуту, как пискнул младенческий этот последний, пошло писать ‚3‘ по истории мысли“. (K.i.O.)
- 174 Vgl. *ISSD III*, „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“, I. 307-307 ob. (101-102): „Антропософское и теософское ‚семь‘ открывает нам диалектическое развитие, как и гегелево, во всех сферах культуры, но – [...] с большей фантазией вариационных возможностей целого; здесь семифазность является: 1) сперва монадой, 2) диадой, 3) триадой, 4) тетрадой, 5) тетрадой в триаде, 6) тетрадой в диаде, 7) тетрадой в монаде, [...] в той седмиричности – 3 фазы Гегеля: тезис (1, 2, и 3); антитеза, иное, иль неповторимое, – фаза четвертая; синтез есть ‚5‘, ‚6‘ и ‚7‘; [...]. / При охоте отдаться стилистике пересоздания рельефов познания, могли бы мы вывести мировоззрение числа ‚25‘, иль числа ‚48‘; [...] вероятно – в грядущем, когда исчерпаются ритмы вариаций культуры четверки (ея семипланность) мы выйдем в культуру ‚пяти‘, выявляющей девятифазность (4+5)“. (K.i.O.)

sieben Phasen:¹⁷⁵ die Geburt der Selbstbewusstseinsseele (1), deren Durchgang durch Verstandesseele (2) und Empfindungsseele (3) bis in den Astralleib (4), gefolgt vom erneuten Aufstieg durch Empfindungsseele (5) und Verstandesseele (6) bis zum Ankommen in der eigentlichen Selbstbewusstseinsseelenkultur (7).¹⁷⁶ Aus der Logik, die Belyj mit dem Verlauf der Spirale anlegt, aber gedanklich nicht konsequent zu Ende führt, ergibt sich, dass die sechste Kulturepoche des Geistselbst elf, die siebte des Lebensgeistes aber fünfzehn Phasen durchlaufen wird. Außerdem geht Belyj ausdrücklich von einer Akzeleration der historischen Entwicklung aus: „[...] темп времен вообще ускоряется“.¹⁷⁷ Diese wird auch durch das Verhältnis der in der *ISSD* datierten Kulturepochen nahegelegt (3300 zu 2000 zu 976¹⁷⁸ Jahren), das auf eine exponentielle Beschleunigung verweist.¹⁷⁹ Folgende Abbildung verdeutlicht den beschriebenen Verlauf der Geschichtskurve. Die Jahresangaben wurden, sofern im Text der *ISSD* angegeben, in dieser Kurve berücksichtigt.

175 Vgl. *ISSD* III, „Саморознание и дух свободы“, I. 279 об. (46): „Антропософия выявила нам историю самосознания в истории пятой культуры (подрасы); мы можем историю этой культуры сложить из семи малых фаз. / Мы находимся в фазе четвертой.“

176 Vgl. *ISSD* III, „Саморознание и дух свободы“, I. 279 об.-280 об. (46-48); *ISSD* II, „Душа самосознающая“, I. 187 об.-189 об. (369-373); 2004, S. 369-372.

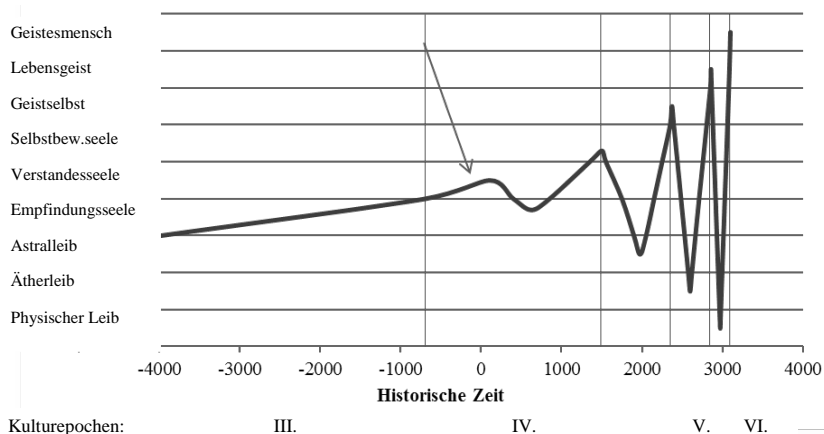
177 *ISSD* III, „Саморознание и дух свободы“, I. 280 об. (48). Vgl. auch *ISSD* II, „Душа самосознающая“, I. 188 об. (371); 2004, S. 370, wo Belyj zur fünften Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche bemerkt: „[...] принимая во внимание общее ускорение времени, а так же и некоторое замедление временного темпа, всегда наступающее после кризисов, в этот период мы вступим уже в 21-м столетии.“ Und *ISSD* I.3, „Арабы“, I. 136 (1): „[...] принимая во внимание ускорение времени, его ритмы“.

178 Die Zahl 976 ergibt sich, wenn man berücksichtigt, dass die Selbstbewusstseinsseelenepoche 1350 beginnt und 400 Jahre nach dem Jahr 1926, in dem Belyj schreibt, beendet sein soll.

179 Die zeitweise eintretende Verlangsamung (vgl. *ISSD* II, „Душа самосознающая“ I. 188 об. (371); 2004, S. 370) scheint die allgemeine Gültigkeit des Prinzips der Beschleunigung nicht zu beeinflussen.

Wesensglieder:

Die Spirale der Geschichte



Kulturepochen:

III.

IV.

V.

VI.

Abb. 2: Die Spirale der Geschichte

Es stellt sich die Frage, wie der Widerspruch zwischen den auf der Aquarellskizze von 1927 eingezeichneten Verhältnissen zu den im Text der *ISSD* dargestellten Inhalten zu lösen ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Belyj dezidiert von einer Relativierung der historisch-zeitlichen Dimension spricht, die außerhalb des seelischen Bereichs ihre Gültigkeit verliere. Da der Übergang in den Geistbereich einem Übertritt in die Außerzeitlichkeit gleichkommt, muss die Zeit am Ende der Selbstbewusstseinsseelenepoche ihre bisherige Qualität verlieren. Bereits für die Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche konstatiert Belyj:

„[...] истории в прежнем смысле, – и нет вовсе, а время – дезинтегрированное Эйнштейном на времена, не только в абстрациях течет одновременно во всех направлениях, превращаясь из линии, в точке последнего десятилетия, в быстро бухнувший шар, внутри которого оказывается круг истории, как круг ‚душевного‘ взгляда на мир и на вещи; [...] все наши времяизмерители остановились; и стрелки их указывают на все тот же пункт времени; пункт, в котором часы сломались: ‚1914 год: Мировая война‘. [...] ‚прежнее‘ время сломалось в нас, а нового конкретного времени все еще нет у нас“.¹⁸⁰

Die von der Selbstbewusstseinsseele hervorgebrachte Vorstellung der Zeit als Linie t,¹⁸¹ die der mathematische Ausdruck des durch Judentum und Christentum entstandenen linearen Geschichtsbewusstseins ist, hat nach Belyj ausschließlich Gültigkeit im ‚seelischen‘ Bereich der Kulturentwicklung. Was

180 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 185-185 ob. (364-365); 2004, S. 365 f. K.i.O.

181 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, I. 312 ob. (112).

davor im Bereich der leiblichen und danach in dem der geistigen Wesensglieder liegt, vollzieht sich in anderen Dimensionen des Seins, in denen andere raumzeitliche Verhältnisse herrschen. Deshalb kann er auch die anthroposophische Kosmologie unmittelbar in die irdische Entwicklung der nach-eiszeitlichen Kulturepochenabfolge integrieren.¹⁸² Die Spirale bringt – als Raum (Kreis) und Zeit (Linie) vereinigende Form – eine Struktur zum Ausdruck, in der zyklische und progressive Zeitvorstellungen synthetisiert sind und die zudem als ‚Symbol‘ auf den Raum und Zeit transzendierenden Modus der Gleichzeitigkeit verweist.

Die Tatsache, dass Belyj von einer Beschleunigung der historischen Entwicklung ausgeht und durch das Spiralmodell die Anzahl der Phasen innerhalb der einzelnen Kulturepochen variieren, bildet die eklatanteste Abweichung von der Lehre Steiners.¹⁸³ Schreibt man diesen Trend in die Zukunft fort, so wird die Geschichtsspirale dadurch immer schmäler und es müssen in immer kürzerer Zeit immer mehr Wesensglieder durchlaufen werden. Auch die große Bedeutung der Zahl sieben, die in der Anthroposophie die Zahl der Entwicklung schlechthin darstellt, muss sich für Belyj relativieren, hat sie doch vor allem Geltung für die Selbstbewusstseinsseelezeit.¹⁸⁴

Bei genauerem Hinsehen finden sich jedoch genau diese Ideen schon bei Steiner angelegt,¹⁸⁵ allerdings setzt er sie nicht in der gleichen Radikalität um wie Belyj, dessen Geschichtskonzeption unter der sein gesamtes Werk aus-

182 Vgl. *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 346 ob. (180); außerdem die in VI.4. erläuterte Zeichnung von 1917, veröffentlicht in: Spivak/Nasedkina/Rudnik/Šapošnikov 2005, S. 236, hier abgebildet in: Anhang VIII.2.

183 In Steiners Modell entspricht die Kulturentwicklung, wie in III.2.3. dargestellt, dem Rhythmus der platonischen Weltenmonate. Die Kulturepochen ihrerseits wie auch die Erdzeitalter, in die sie eingebettet sind, und die planetarischen Zyklen folgen jeweils einem Siebenerrhythmus, der sich durch das gesamte anthroposophische Weltbild hindurch zieht (vgl. dazu Steiners Schrift *Geheimwissenschaft*, insbes. das Kapitel „Die Weltentwicklung und der Mensch“, GA 13, S. 137-298). Zeitgenössische anthroposophische Goetheanisten allerdings betonen, dass die Zyklizität angesichts der Befunde der modernen Paläontologie nicht zu halten ist. Wolfgang Schäd etwa konstatiert ähnlich wie Belyj eine logarithmische Kontraktion der Zeit in Bezug auf die Entwicklungsrhythmen in der biologischen und kulturellen Evolution (vgl. Schäd 2000, S. 121-130).

184 Dies geht aus der obigen Analyse hervor und gilt für das nacheiszeitliche oder nachatlantische Zeitalter. Dieses bildet nach anthroposophischer Anschauung das fünfte von sieben Erdzeitaltern, die ihrerseits jeweils in sieben Epochen unterteilt sind. Belyj hat dies auf einer undatierten Zeichnung entsprechend der steinerschen Lehre abgebildet (vgl. Spivak/Nasedkina/Rudnik/Šapošnikov 2005, S. 322), bringt dieses Schema jedoch in der *ISSD* nicht zur Anwendung.

185 Diesen Hinweis verdanke ich Wolfgang Schäd, der mich auf einige der unten angeführten Stellen aus dem Gesamtwerk Steiners aufmerksam gemacht hat.

zeichnenden Signatur der Apokalypik steht.¹⁸⁶ So beklagt sich Steiner etwa 1905, also bereits drei Jahre nachdem er Generalsekretär der deutschen Sektion der Theosophischen Gesellschaft geworden war, in einem Brief an Marie von Sivers über den „unseligen Schematismus“ der Theosophen, „der mechanisch 7 irdische Verhältnisse sich auf allen Planeten rastlos abraspeln lässt.“¹⁸⁷ Er habe sich diesem Schema nur angepasst, um das theosophische Publikum nicht vor den Kopf zu stoßen, fasst jedoch das Vorhaben, es in Zukunft „durch die lebendige geistige Wirklichkeit“ zu ersetzen.¹⁸⁸ Dass Steiner in schriftlichen Werk die Angabe von 2160 Jahren für die Dauer einer Kulturrepoche nie gegeben hat, wurde bereits angemerkt (III.2.3.). Dies könnte darauf hindeuten, dass er sie selbst als eine vorläufige Denkhilfe ansah. Stattdessen findet sich in der *Akasha-Chronik* die Aussage, dass sich die Entwicklung unseres Sonnensystems auf den einzelnen planetarischen Stufen in unterschiedlichem Tempo vollziehe.¹⁸⁹ Sie unterliege einer Entschleunigung, die in der Mitte der Erdevolution in eine Akzeleration umschlage. Da diese Mitte längst überschritten ist, befänden wir uns heute wieder in einer Phase der Beschleunigung.¹⁹⁰ Den gleichen Gedanken äußerte Steiner auch in einem Vortrag mit Bezug auf die historische Entwicklung, wo die Beschleunigung in einem Verhältnis von 100 zu 450 Jahren steht, was die Verhältnisse in der *ISSD* weit übertrifft.¹⁹¹

Allerdings bleibt die Tatsache bestehen, dass Steiner in seinen Vorträgen in Bezug auf die Kulturentwicklung der nacheiszeitlichen Epochen die Chronologie des plantonischen Weltenmonats vertreten und genaue Angaben über die mutmaßliche Mitte und das Ende der gegenwärtigen Kulturrepoche gegeben hat, die deutlich von den Eckdaten Belyjs abweichen. Dieser hat seiner Kulturkonzeption eine starke Akzeleration zugrunde gelegt, der ganze Kulturzeiträume der theosophischen und anthroposophischen Schematisierungen zum Opfer fallen. Da er sein historiosophisches Schema nach dem Prinzip der Gleichzeitigkeit strukturiert, sind zukünftige Kulturzeiträume wie auch die vergangenen und zukünftigen planetarischen Entwicklungsstufen ineinander projiziert, worin sich seine okkulte Erfahrung des „Austritts aus“ oder „Endes der Geschichte“ (из истории вышла история; история - кончи-

186 Zu Belyjs „apocalyptic symbolism“ vgl. Cioran 1973.

187 Vgl. GA 262, S. 91.

188 Vgl. GA 262, S. 90 f. Vgl. auch GA 117, S. 165, wo Steiner sich über das ‚Herumkugeln‘ der theosophischen „Runden, Globen, Rassen“ mokiert und von der Notwendigkeit spricht, für die Zukunft ganz neue Begrifflichkeiten zu entwickeln.

189 Vgl. GA 11, S. 158 f.

190 In der Systematik der Erdzeitalter entspricht das aktuelle nacheiszeitliche Kulturzeitalter der fünften von insgesamt sieben Phasen der Erdentwicklung.

191 Vgl. GA 97, S. 284. In dem Vortrag vom 21. April 1906 bemerkt Steiner, der Fortschritt des 19. Jahrhunderts entspräche dem, was die Menschheit zuvor zwischen Karl dem Großen und Friedrich II. erreicht habe.

лась)¹⁹² und dem ‚Anhalten der Zeit‘ (времяизмерители остановились)¹⁹³ spiegelt sowie der das Zentrum dieser ganzen Entwicklung bildende Moment des „полновременный день“ (vgl. V.1.3.). Dass Belyj die Periodisierung der Kulturepochen entsprechend dem platonischen Weltenjahr kannte, wurde bereits erwähnt.¹⁹⁴ Er hat jedoch dem Geschichtsmodell der *ISSD* die von Steiner ebenfalls vertretenen Thesen der Beschleunigung und der Variabilität der Evolutionsrhythmen zugrunde gelegt. Der diese unterschiedlichen Auffassungen kennzeichnende Widerspruch kann vermutlich nur aufgelöst werden, wenn man von einem variablen, dynamischen Zeitbegriff ausgeht, der im Einzelnen sowohl bei Steiner wie auch bei Belyj zu bestimmen wäre.¹⁹⁵

Ein weiteres Merkmal von Belyjs Geschichtsmodell, das auf der Aquarellskizze nicht zum Ausdruck kommt, aber nicht unerwähnt bleiben soll, ist, dass er neben dem Christus-Impuls zwei weitere geistige Kräfte auf die Kulturentwicklung einwirken sieht. Die eine sorge für eine Beschleunigung der Prozesse und hebe die Geschichtskurve frühzeitig in höhere Regionen empor, während die andere eine Verhärtung des Geschehens bewirke, Entwicklungen auf früheren Stufen zurückhalte und die Kulturentfaltung tiefer herunterziehe in die leiblichen Bereiche, als es dem ‚normalen‘ Verlauf entsprechen würde. Diese Kräfte bezeichnet Belyj in anthroposophischer Tradition als „Luzifer“ und „Ahriman“:¹⁹⁶

„[...] это [неправомерное стремление низшего слоя в высшую сферу] – следствие влияния на человеческое сознание тех скрытых духовных сил, которые [...] д[окто]р Штейнер называет силами люциферическими; они [...] проявляют себя в гипертрофии *стремления ввысь*, в *ускорении этого стремления*; [...] другого рода сил, [...]: это силы *ариманические*; [...] *духовное начало* аберрацией Аримана как бы *вдавливается в душевное*, душевное – в *телесное* [...]. / Мы видим, что работа импульса над слоями сознаний с первого века есть спиральная линия погружения высшего в низшее для приподнятия силами высшего *низшего* на ещё недостигнутую высоту [...]; и обратно: погружение продукта в ещё большую глубину для ещё большего подъёма; но в эти периодические подъёмы и падения выигрываются попеременно силы

192 Vgl. die Ereignisse am Grab Nietzsches, Belyj 2016/2002, S. 148 f./52 f.

193 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 185 (364); 2004, S. 365.

194 Vgl. Belyj 1927.

195 Leider hat Belyj nur vereinzelte Andeutungen zu seiner Vorstellung von Zeit, jedoch keine fundierte Theorie der Zeit hinterlassen. Belous 2010 u. 2011a geht in seinen Darstellungen zu Belyjs „Philosophie der Zeit“ auf die Beschleunigungsthese nicht ein, und bei Steiner ist diese Thematik, soweit zu sehen, bisher nur in Ansätzen erforscht worden (vgl. Schad 2000; Neider 2016).

196 Die beiden von Steiner eingeführten Gegenspieler des Christus', deren Namen der jüdisch-christlichen und der persischen Tradition entlehnt sind, finden sich auch in der Geschichtskonzeption Vjač. Ivanovs, der Steiner über die Vermittlung Minclovas intensiv rezipiert hatte.

Люцифера и Аримана, заставляющие то неправомерно взлетать выше уровня, чтобы потом бросать ниже уровня.⁴¹⁹⁷

Ihre Existenz ist die Voraussetzung dafür, dass der Verlauf des historischen Geschehens nicht zu einem Automatismus wird. Die menschliche Freiheit erhält durch sie in Belyjs Geschichtsmodell einen festen Platz.¹⁹⁸ Nachdem der Christus-Impuls über eineinhalb Jahrtausende im Unterbewusstsein der Menschheit gereift ist, tritt er mit der Renaissance an die Oberfläche des kulturellen Geschehens und muss von da an bewusst ergriffen werden. Das Paradoxe daran ist, dass es sich um einen individuellen, vom Einzelnen in freiem Willen zu ergreifenden Impuls handelt, der zugleich die universelle Natur unseres innersten Wesens aufdeckt, indem er auf die *eine* Geistigkeit verweist, in der alle Menschen in ihrem Innersten wurzeln. Das voll bewusste Ergreifen des Christus-Impulses in der menschlichen Seele geschieht genau in dem Bereich, den Belyj im Gefolge Steiners als Selbstbewusstseinsseele bezeichnet.¹⁹⁹ Hier wendet sich die Seele ihrem inneren Kern zu, in dem sie sich als Geist und mit dem göttlichen Urgrund identisch weiß. Die Geburt des Geistes in der Seele aber ist nach Belyj ein „Sprung in die Freiheit“, in dem die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung ihre Vollendung findet:

„Неописуемое совершится в седьмой фазе пятой подрасы; она оборвется восстанием [...] в Манас, в шестую культуру. / Так царство духовное – волит и ждет, чтобы мы из свободы поволит, сказали ‚да, будет!‘ [...]. / Так фазы [...] самосознающей души нам раскроют пока не раскрытый, абстрактно положенный лозунг: прыжка в мир свободы; *прыжок* – начался; [...] суть духа – свобода; сигнализация из свободы – дана: остальное, – мы, мы, снова мы, каковы бы мы ни были.“²⁰⁰

Bevor dieser Zeitpunkt in der Darstellung Belyjs näher betrachtet wird, soll jedoch der Verlauf der Geschichtskurve während der Spätantike und dem Mittelalter genauer verfolgt werden.

197 *ISSD II*, „Roždenie novoj duši“, I. 10 ob.-12 (18-21); 2004, S. 77-80. Ki.O. Vgl. auch GA 89, S. 126, wo Steiner eine durch das luziferische Prinzip inspirierte „aufsteigende“ und eine durch das ahrimanische Prinzip bewirkte „absteigende“ Entwicklung unterscheidet.

198 Auch hierin besteht eine unmittelbare Übereinstimmung mit Steiner. Zu den Widersachermächten und ihrer Bedeutung für die menschliche Freiheit vgl. aus anthroposophischer Perspektive Schroeder 1984; Fucke 2002. Zum Aspekt der Freiheit bei Belyj vgl. Mischke 2010b, S. 258 f.; Mischke 2009, S. 284 f.

199 Vgl. Stahl 2010, S. 634, die die Möglichkeit zu selbständiger Arbeit des Menschen an seinen Wesensgliedern durch das Christus-Ereignis bei Belyj gegeben sieht, jedoch auch die nur vorbereitende Bedeutung desselben betont, dessen Erfüllung mit der ‚Geburt der Selbstbewusstseinsseele‘ in der Renaissance einsetze.

200 *ISSD III*, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 281 ob.-282 (50-51).

V.2. Die erste Umdrehung der Spirale in Spätantike und Mittelalter

Nachdem die kulturhistorische Bedeutung des Christentums beleuchtet und die Spirale als wesentliches Strukturelement der nachchristlichen Entwicklung bestimmt wurde, verfolgt Belyj im ersten Teil seiner kulturphilosophischen Abhandlung den Verlauf der Geschichtskurve bis zum Ende des Mittelalters, was auf seinem historiosophischen Schema der ersten Umdrehung der Spirale entspricht. Die historischen Ereignisse werden dabei symptomatisch gedeutet als Hinweise auf die von Belyj propagierten Entwicklungstendenzen. Diese sieht er in einzelnen herausragenden Kulturträgern bereits sehr früh verwirklicht oder in Ansätzen vorweggenommen, während die Mehrheit eines Volkes, das zu einem bestimmten Zeitpunkt Träger einer Bewusstseinsstufe wird, dem Verlauf der Geschichtskurve folgt. So fand die Verwandlung der Empfindungsseele in die Selbstbewusstseinsseele nach Belyj bereits unmittelbar im Anschluss an das Christus-Ereignis in dem Apostel Paulus statt, während die europäische Kultur insgesamt an dieser Umwandlung das ganze Mittelalter hindurcharbeitet.

Obwohl es in der Kulturphilosophie Belyjs eher um Tendenzen und langwierige Entwicklungsvorgänge geht, legt er sich dennoch auf konkrete Jahreszahlen für bestimmte Entwicklungsschritte auf der Geschichtskurve fest. Dabei betont er zwar, dass es sich nur um annäherungsweise Verortungen handle und die Zusammenhänge fließend seien, möchte jedoch nur Abweichungen von zehn bis zwanzig Jahren gelten lassen.²⁰¹ Zwischen den chronologischen Knotenpunkten der historischen Entwicklung sieht Belyj zahlreiche Symmetrien und Parallelen gegeben, auf die er dezidiert hinweist. Sie ‚beweisen‘ in seinen Augen die Richtigkeit des von ihm propagierten Verlaufs der Geschichtskurve:²⁰²

201 Vgl. *ISSD* I,3, „Araby“, I. 136 (1): „[...] трудно установить точный год для одинаковых уровней; всегда возможен прочет в одно, даже в два десятилетия.“ Und *ISSD* I,2, „Iskry kul'tury na Zapade“, I. 125 ob. (101): „[...] все годы – теоретичны, весьма прилизительны: собственно, не годы, а – десятилетия“.

202 Einen ähnlichen Ansatz hat 1923 der futuristische Dichter Velimir Chlebnikov ausgearbeitet (*Doski sud'by*), für den sich Parallelen zwischen historischen Ereignissen aufgrund der Potenzierung der Zahlen 2 und 3 ergeben. Er möchte darin das ‚Gesetz der Zeit‘ sehen, das sich sowohl in den Planetenbewegungen wie auch im geschichtlichen Geschehen spiegle. Belyjs Ansatz unterscheidet sich davon durch die graphische Darstellung seines Geschichtskonzepts im Rahmen eines Koordinatensystems. Planetarische Rhythmen spielen in der *ISSD* keine Rolle. (Vgl. zu Chlebnikov Langer 1990, S. 488-501; Niederbudde 2004, S. 4-6; Niederbudde 2006, S. 68-84; zur Anthroposophie-Rezeption Chlebnikovs Kacjuba 2012.)

„Эта аналогия уровней теоретически проведенной кривой истории показывает на неслучайность ее; не надо события жизни насильственно прикалывать к ее пунктам“.²⁰³ „Все части кривой истории, рисующей эпоху падения ее и обратного поднятия[,] соответствуют друг другу, то в прямой, то в обратной симметрии, расположения на ней культурных эквивалентов (своеобразных повторов), общий смысл которых в том, что понятия исторического упадка и возрождения суть плоскостная проекция некоего спирального разверта линии исторического импульса, где в линии импульса одинаково нормальны и спуск, и взлет“.²⁰⁴

Im folgenden Kapitel sollen die markanten Ereignisse auf der Geschichtskurve genannt, auf ihren Bezug zur Konzeption Steiners hingewiesen und ihre Funktion im Text der *ISSD* mit der Aquarellskizze von 1927 verglichen werden. Dabei zeigt sich, dass insbesondere die farbigen Felder auf der Zeichnung genau das abbilden, was Belyj in der *ISSD* ausführt. Die historischen Daten gibt Belyj meist korrekt an.

V.2.1. Zum Verlauf der Geschichtskurve

Nach dem 1. Jahrhundert n. Chr. konstatiert Belyj ein Absinken der Geschichtskurve, das den allmählichen Verfall der antiken Kultur abbildet, in der nach seiner Ansicht die Verstandesseele zum Ausdruck gekommen war. Es ist darin eine Umdeutung der Auffassung Steiners zu sehen, der in den *Rätseln der Philosophie* die griechische Philosophie mit dem Erwachen des Denkens und einer etwa 800 Jahre andauernden Phase philosophischer Entwicklung in Zusammenhang bringt, während er die ersten acht Jahrhunderte der nachchristlichen Zeit als eine Phase des erwachenden Selbstbewusstseins betrachtet.²⁰⁵ Im Rahmen seiner Lehre von den Kulturepochen dagegen wird die Verstandesseelenzeit auf 747 v. Chr. bis 1413 n. Chr. datiert.²⁰⁶

Belyj legt den Übergang der Kurve in den Bereich der Empfindungsseele auf das Jahr 400 n. Chr.²⁰⁷ Als historische Symptome, in denen sich diese Entwicklung abzeichnet, gibt Belyj die Teilung des römischen Imperiums 395 n. Chr. und den Einfall der Westgoten in Rom im Jahr 410 an.²⁰⁸ Das erneute

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

204 *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 129 (108).

205 Vgl. III.2.4.; GA 18, S. 26-29, 91 f.

206 Vgl. etwa GA 106, S. 15; GA 325, S. 153.

207 Vgl. *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 126 (102): „Теоретический пункт, обозначенный как 400-й год[,] есть как бы пункт развала жизни, построенной культурой души рассуждающей в подпочве души ощущающей; импульс истории уходит как бы из сферы рассудочного сознания во тьму полусознания; и этот уход сопровождается видимым падением античной жизни“.

208 Vgl. *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 126 ob. (103).

Ansteigen der Geschichtskurve wird mit der Tatsache begründet, dass sich der christliche Glaube in Europa allmählich verbreitet und gefestigt habe:

„Подлинное средневековье [-] открывает образование франкской монархии; в этот период впервые начинается в подсознании работа христианского импульса над ощущающей душой, в итоге которой историческая линия[,] образовав, так сказать, угол, начинает вытягиваться вверх, пересекая зоны души рассуждающей и достигая уровня, не бывшего никогда, как уже культура самосознающего ‚Я‘.“²⁰⁹

In Anlehnung an Steiners Auffassung der Bedeutung des Christentums für die Herausbildung des ‚selbstbewussten Ich‘ wirkt in diesem für Belyj der ‚Geschichts-Impuls‘, der in den noch auf der Bewusstseinsstufe der Empfindungsseele stehenden ‚Barbaren‘, den zukünftigen europäischen Völkern, die Selbstbewusstseinsseele erwecken soll. Dies lässt sich auch an der Aquarellskizze von 1927 ablesen (vgl. Anhang VIII.1.): Bis zum 5. Jahrhundert befindet sich das dunkelblaue Feld mit der Aufschrift „Barbaren“ (варвары) im Bereich der Empfindungsseele. In dem Punkt, in dem die rote Kurve die erste Talsohle durchschreitet, geht das dunkelblaue Feld in den Bereich der Verstandesseele über. Es folgt die Aufschrift „Franken“ (франки).

Die Franken begründen unter Karl dem Großen am Übergang zum 9. Jahrhundert in Europa ein mächtiges neues Großreich und schaffen, so Belyjs Interpretation, durch umfassende Bildungsreformen die Grundlage für die zweite Blüte der Verstandesseele in der Scholastik:

„В 788-м году Карл в послании к епископам и аббатам приказывает учредить школы: это – момент начала средневековой мысли, подобный началу мысли, как таковой, в древней Греции (аналогия в уровнях); и он обратен теоретическому 400-му году, близко падающему к началу утраты античной мысли Западом.“²¹⁰

In der Bedeutung der Zeit um 800 spiegelt sich der Übergang zur dritten Epoche des Denkens in Steiners Philosophiegeschichte. Dort setzt nach 800-jähriger Dominanz des Ich-Prinzips eine Phase erneuerter Gedankentätigkeit ein.²¹¹ Belyj sieht in den Bildungsreformen Karls des Großen die Grundlage dafür, dass die Kultur der mitteleuropäischen Völker auf eine neue Bewusstseinsstufe emporgehoben wird. Der erneute Übergang der Geschichtskurve in den Bereich der Verstandesseele wird auf das Jahr 850 datiert; äußeres geschichtliches Symptom dafür ist der Vertrag von Verdun, in dem die Teilung

209 *ISSD* I.2, „Gibel' kul'tury Rima“, I. 120 ob. (91).

210 *ISSD* I.2, „Razgljad oterzka krivoj“, I. 127 (104). Belyj bezieht sich hier vermutlich auf die *Admonitio generalis*, das wichtigste Sendschreiben Karls des Großen, das 789 erlassen wurde. Hierin wurden die Untertanen des Reiches zur Pflege von Bildung und Wissenschaften ermahnt. (Zu Karl dem Großen in historischer Perspektive vgl. Nitschke 1963, S. 296-308; zur Bedeutung Karls des Großen in der Sicht Belyjs bes. das Kapitel *ISSD* I.3 „Karolingskij renessans“.)

211 Vgl. III.2.4.; GA 18, S. 29 f.

des Karolingerreiches unter den drei Enkeln Karls des Großen erfolgte.²¹² Die drei entstandenen Gebiete nehmen die Staatsbildungen von Frankreich, Deutschland und Italien vorweg, die im 14. und 15. Jahrhundert nach Belyj Träger der Selbstbewusstseinsseelenkultur werden.

Auf der Aquarellskizze von 1927 ist kurz vor dem Übertritt der roten Linie in den Bereich der Verstandesseele in dem dunkelblauen Feld eine spitze Erhebung nach Oben eingezeichnet. Auf der horizontalen Zeitachse dürfte dies dem Wirken Karls des Großen am Übergang zum 9. Jahrhundert entsprechen.

Weiter hebt Belyj das Jahr 1250 als bedeutenden Punkt im Verlauf der Geschichtskurve hervor. Die katholische Kirche sei zu diesem Zeitpunkt vom Christus-Impuls abgefallen.²¹³ Außerdem sei das gleiche Niveau innerhalb der Verstandesseelenregion wie zu Beginn unserer Zeitrechnung erreicht.²¹⁴

Hier ergeben sich im Vergleich mit der Aquarellskizze Abweichungen: Vor dem Eintritt der roten Linie in den Selbstbewusstseinsseelenbereich ist dort ein Knick eingezeichnet, der in Bezug auf den Verlauf der Kurve innerhalb der vierten Kulturperiode einen Außenwinkel bildet. Auf der entsprechenden Zeichnung in der *ISSD* (I, 194) handelt es sich um einen Innenwinkel. Außerdem liegt der Knick auf der Aquarellskizze deutlich über dem ersten Höhepunkt der Kurve, also über dem Jahr eins unserer Zeitrechnung.²¹⁵

In der ihm eigenen grotesken Bildhaftigkeit umschreibt Belyj die Verhärting der katholischen Kirche in der Verstandesseele. Er bezieht sich dabei auf die gescheiterten Kreuzzüge und die darauffolgende Inquisition:

„Так отвоеванный пустой гроб оказался гробом, в котором в скором времени возлегла церковь; инквизиция – первое трупное пятно на челе западной церкви; в веках оно расплзлось по всему телу церкви“. Западная церковь „к середине 13-го века уже такой же труп, как и восточная, только она –

212 Vgl. *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 126 ob. (103). Der Vertrag von Verdun wurde 843 n. Chr. abgeschlossen (Mann/Nitschke 1963, Propyläen Bd. 5, S. 632).

213 Vgl. *ISSD* I.2, „Sud’by vostočnoj cerkvi“, I. 114 ob. (79): „[...] продолжительность жизненности западной церкви [...] обрывается условным 1250-м годом“. Belyj bezieht sich damit auf Steiner (vgl. *ISSD* I.4, „Literatura i poëzija v 12-om i načale 13[-go] veka“, I. 207 [36]), der sich allerdings zur Bedeutung des Jahres 1250 in einem ganz anderen Kontext geäußert hat. In seiner Darstellung ist mit diesem Datum das endgültige Versiegen der alten hellseherischen Kräfte erreicht und es wird eine neue „moderne Esoterik“ begründet (GA 15, S. 58), die in einem „spirituellen Naturwissen“ bestehe (GA 126, S. 96), das Steiner bei Agrippa von Nettesheim und Nikolaus Cusanus gegeben sieht (vgl. die Vorträge Steiners vom 31.12.1910, GA 126 und vom 7.6.1911, GA 15; außerdem GA 130, S. 327 f.).

214 Vgl. *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 125 ob. (101).

215 Das weist darauf hin, dass Belyj seine Ansichten nach 1927 noch verändert bzw. präzisiert hat.

страшнее; [...] – разлагающийся мертвец, проявляющий внешние признаки жизни: вертявою суетою.“²¹⁶

Die Scholastik interpretiert Belyj entsprechend als Ausdruck der innerhalb der katholischen Kirche degenerierenden Verstandesseelenkräfte. Albertus Magnus und Thomas von Aquin werden als Verwalter eines verfeinerten, aber inhaltslosen Begriffsapparats beschrieben,²¹⁷ die Hochscholastik insgesamt als eine unzeitgemäße Restauration des griechischen Denkens, die allein dem Zweck diene, die überholten Formen der katholischen Kirche zu rechtfertigen.²¹⁸ Der Geschichts- oder Christus-Impuls wirkt in den Augen Belyjs ab 1250 abseits der scholastischen Klosterschulen in der Poesie der Troubadoure,²¹⁹ in Dichtern wie Dante (1265-1321), in dem italienischen Maler der Frührenaissance Giotto (1266-1337)²²⁰ und in der Mystik von Chartres und St. Viktor, die im 12. Jahrhundert erblüht.²²¹ Außerdem kommt er nach Belyj im Leben der Menschen zum Ausdruck, die wie Franziskus von Assisi (1181/82-1226) und der Ordensbegründer Dominikus (1170-1221) ein einfaches Leben in Armut führen und die Kirche zu ihrem Ursprung zurückführen wollen:

„[...] все живое [...] пролетаризируется и прозаряется солнечным импульсом свободы, временно рвущим с церковным феодализмом; и эти пока живые импульсы дышат в фигуре Франциска, святого трубадура от церкви невидимой[,] и в неосевшем пока за исторической оградой братстве святого Дом[и]ника.“²²²

Im Übergang zur Renaissance lässt Belyj die Abfolge der steinerschen Philosophie-Epochen hinter sich und geht zur Systematik der Kulturepochen über, die er aber nicht im Sinne Steiners, sondern auf der Grundlage eigener Überlegungen schematisiert.

Auf der Aquarellskizze ist der dargestellte Zusammenhang dadurch illustriert, dass ab dem deutlichen Hervortreten des dunkelblauen Feldes in dem Punkt, der das Wirken Karls des Großen markiert, das hellblaue Feld im mittleren Bereich der Verstandesseule versiegt, um unterhalb des dunkelblauen und des gelben Feldes weitergeführt zu werden. Es ist jetzt mit der Aufschrift „Aristoteles“ (Aristoteles) versehen. Darüber stehen im gelben Feld die „Araber“ (арабы). Deren Denken nimmt zunächst starken Einfluss

216 Beide Zitate: *ISSD* I.3, „Izmenenie rel'efov kul'tury v dvenadcatom veke“, l. 182-182 ob. (86-87).

217 Vgl. *ISSD* I.4, „Al'bert i Foma“, l. 228 ob. (78), 230 ob. (82). Dazu auch III.3., wo gezeigt wurde, dass hier eine wesentliche Abweichung zu den Auffassungen Steiners vorliegt.

218 Vgl. *ISSD* I.1, „Apostol samosoznaniya Pavel“, l. 50 (89), I.4, „Kul'tura mysli v 13[-]om veke“, l. 226 (73).

219 Vgl. *ISSD* I.4 „Literatura i poëzija v 12-m i načale 13[-]go veka“.

220 Vgl. *ISSD* I.4 „Francisk – Dant – Džiotto (Predvozroždenie)“. Belyjs positive Einschätzung der Renaissance steht in diametralem Gegensatz zu der negativen Charakteristik Florenskijs etwa in *Ikonostas* und *Obratnaja perspektiva*.

221 Vgl. *ISSD* I.4 „Rol' mistiki v dvenadcatom veke“.

222 *ISSD* I.3, „Izmenenie rel'efov kul'tury v dvenadcatom veke“, l. 184 (90).

auf die Scholastik (Spitze des gelben Feldes) und bewirkt eine Renaissance der aristotelischen Philosophie innerhalb Europas (Spitze des hellblauen Feldes kurz vor dem Übergang in die fünfte Kulturperiode). Über diesen innerhalb des Verstandesseelenbereichs sich abspielenden Entwicklungen erhebt sich das dunkelblaue Feld mächtig empor, steigt bereits im Punkt des Abknickens der roten Linie (also um das Jahr 1250, als der Impuls des heiligen Franziskus in Europa nachwirkt und Dante und Giotto geboren werden) auf das Niveau der Selbstbewusstseinsseele und dringt bis zum 15. Jahrhundert, der Blüte der Renaissance, fast bis zur Grenzlinie zu Geistselbst oder Manas vor.

Vor allem die farbigen Felder der Aquarellskizze von 1927 bilden also die historische Entwicklung des christlichen Abendlandes ab, wie sie Belyj 1930/31 im ersten Teil der *ISSD* dargestellt hat. Die rote Linie dagegen hat er im Laufe der fortschreitenden Arbeit an seinem Geschichtskonzept modifiziert. Dies wird auch deutlich, wenn man eine Kurve erstellt, die die in der *ISSD* angegebenen Jahreszahlen konkret abbildet:

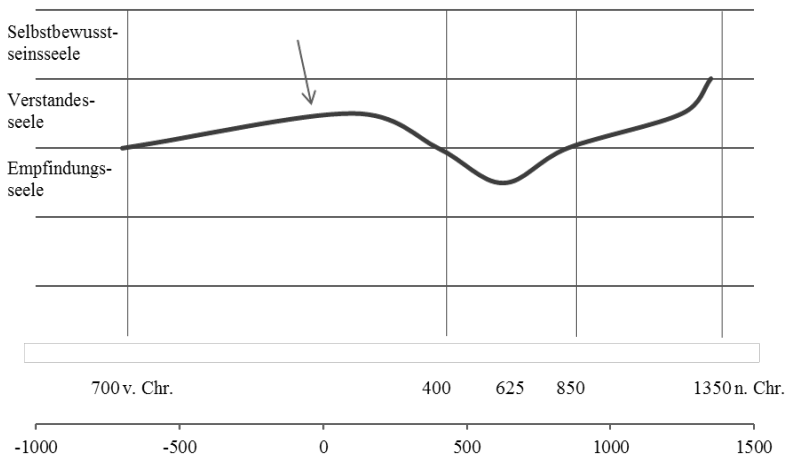


Abb. 3: Die drei Phasen der Verstandesseelenepoche²²³

Ein Vergleich dieser ‚Kurve der Geschichte‘ mit der roten Linie auf der Aquarellskizze zeigt, dass Belyj die drei Phasen der Verstandesseelenepoche auf der Zeichnung von 1927 in gleicher Länge imaginierte, was aber den chronologischen Eckdaten, die er für ihren Verlauf 1930/31 im Text angibt, nicht entspricht. In der Gestaltung der farbigen Felder dagegen spiegelt sich der Inhalt

223 Kurve erstellt nach der Abbildung in *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 126 (102).

der *ISSD* detailgenau wider. Sie bringen bekannte historische Tatsachen zum Ausdruck, die von Belyj den unterschiedlichen Seelenkräften und deren Entwicklungsverlauf innerhalb verschiedener Volksgruppen zugeordnet werden.

V.2.2. Die Selbstbewusstseinsseele im ‚Embryonalzustand‘

Wenn Belyj auf diese ‚Seelenkräfte‘ und ihr Zusammenwirken zu sprechen kommt, benutzt er eine deutlich ausgeprägte metaphorische Sprache. In Bezug auf das neue Seelenglied selbst bevorzugt Belyj eine anthropomorphe Metaphorik, zieht aber auch den pflanzlichen Lebenszyklus zur Illustration heran. Außerdem umschreibt er das historische Geschehen durch das Zusammenwirken verschiedener Substanzen und benutzt auch groteske Metaphern. Manchmal handelt es sich dabei ausdrücklich um Vergleiche, was er durch den Einsatz uneigentlicher Rede betont („как бы“, „так сказать“), aber meist wählt er Metaphern und Sinnbilder, die teilweise gleichnishaft ausgebaut werden.

Die Geschichte der Selbstbewusstseinsseele wird analog der Biographie eines Menschen gestaltet, die mit der Zeugung beginnt und eine sehr lange Phase der embryonalen Reifung durchläuft, um schließlich geboren zu werden und heranzuwachsen.²²⁴ So fasst Belyj etwa am Ende des ersten Teils der *ISSD* das bisher Dargelegte zusammen und gibt einen Ausblick auf den folgenden Teil mit den Worten:

„Тема моего исследования есть характеристика истории становления самосознающей души; в этом томе [первом – А.С.] исследуется главным образом история ее утробного состояния; в следующем дается ее, так сказать, биография с момента рождения“.²²⁵

Spätantike und Mittelalter, deren Kulturgeschichte im ersten Teil der *ISSD* verfolgt wird, stellen also den ‚Embryonalzustand‘ der Selbstbewusstseinsseele dar. ‚Gezeugt‘ wurde diese, so Belyj an anderer Stelle, durch den Einschlag des Christus-Impulses zu Beginn unserer Zeitrechnung. Die Verstandesseele ist die durch diesen Zeugungsakt befruchtete ‚Mutter‘, die ihre eigene Kindheit und Jugend während der griechischen Antike erlebt hat und eine „Ehe“ mit dem „Geist-Impuls“ eingegangen ist:

224 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 127 (70). Es zeigt sich darin eine gewisse Verwandtschaft mit den Konzepten der Kulturkreise bei den Slavophilen und Spengler, allerdings verfolgt Belyj im Gegensatz zu diesen kein partikularistisches Modell. Außerdem spiegelt sich darin die Parallele zur ‚Biographie‘ des Christus-Impulses nach Steiner (vgl. V.1.3.).

225 *ISSD* I.4, „Тема исследования“, I. 240 ob. (102).

„[...] периоды с 7-го до 1-го века (до рождества Христова) и с 9-го до 1250-го года суть два различные воплощения той же души [рассуждающей]; разность же ее плодов – в том, что первое воплощение ее – есть рост ее автономии; это период ее молодости до брака с импульсом духа; второе же воплощение ее есть ее материнская роль при младенце; [...] младенец – самознающая душа.“²²⁶

Insbesondere das Mittelalter ist für Belyj durch die ‚Schwangerschaft‘ der Verstandesseele gekennzeichnet.²²⁷ Das späte Mittelalter zeichnet sich für ihn durch die ‚Geburtswehen‘ der nahenden Selbstbewusstseinsseelenkultur aus, die er in der Scholastik und vor allem in der gotischen Architektur zum Ausdruck kommen sieht. Nach einer Abhandlung über die Meinungsverschiedenheiten im Universalienstreit zwischen Wilhelm von Champeaux und Abaelard fasst Belyj zusammen:

„Здесь налицо стремление реалистической школы всем рассудком антично-сти, так сказать, вывернуться наизнанку, чтобы ощутить себя интеллектом [...]. Здесь – первые муки позыва родить интеллект, еще пока связанный с рассудком в материнской утробе; здесь, в матернем дыхании мысли ощущается явственно впервые иное, утробное дыхание мысли новой души.“²²⁸

Das ‚Neue‘ kündigt sich für Belyj außerdem in der Gotik an, die die einfache Architektur der romanischen Kirchen ablöst.²²⁹ In der Harmonie der gotischen Kathedralen mit ihren hoch aufragenden Spitzbögen sieht Belyj zwar das Bestreben, die ganze Welt in einen Tempel zu verwandeln, gleichzeitig aber haben die Schöpfungen der gotischen Baukünstler in seinen Augen eine gewisse Unvollkommenheit an sich. Er sieht eine „Unbestimmtheit“ (неопределенность) in den Ornamenten, Arkaden und Glasfenstern, die den Gesichtszügen einer Mutter gleichen würden, die kurz vor der Niederkunft steht.²³⁰ Ihr ‚deformierter Körper‘ und die „Häßlichkeit von Gesicht und Bauch“ (некрасивость лица, живот) meint Belyj, in der gotischen Architektur wiederzufinden.²³¹

In dem Gleichnis der gebärenden Mutter finden Belyjs eigene Initiationserfahrungen Ausdruck, hatte er sich doch selbst „wie eine schwangere Frau“ gefühlt, die dem höheren Ich das Leben schenken soll.²³² Das Verhältnis von

226 *ISSD* I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 127 ob.-128 (105-106).

227 Die Reformen Karls des Großen bezeichnet Belyj in dieser Hinsicht als „Geburt noch innerhalb des Mutterschoßes“ (рождением еще внутри материнской утробы), da er in ihnen die Grundlegung der zukünftigen Kulturentwicklung Europas sieht (vgl. *ISSD* I.2, „Gibel' kul'tury Rima“, I. 117 ob. [85]).

228 *ISSD* I.4, „Vil'gel'm iz Šampo i Abeljar v kul'ture mysli dvenadcatogo v.“, I. 195 ob. (13).

229 Vgl. *ISSD* I.3, „Chramovoe tvorčestvo“, I. 161 ob.-163 (46-49).

230 Vgl. *ISSD* I.3, „Chramovoe tvorčestvo“, I. 162 (47).

231 Vgl. *ISSD* I.4, „Kul'tura iskusstv“, I. 212 (46).

232 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 144/45: „[...] я себя ощущаю точно беременной женщиной, которой надлежит родить младенца; я ощущаю, что этот, рождаемый мною младенец – ‚Я‘ большое.“ Und ebd., S. 146/49: „Я понял, что посвящение мое в

Verstandesseele und Selbstbewusstseinsseele im Ausgang des Mittelalters wird aber auch in anderen Metaphern umschrieben. So wird etwa die Verstandesseele mit einem „leeren Etui“ (пустой футляр) verglichen, in das aus dem „Mutterboden“ (почва) der Empfindungsseele grünes Gras wachse, was zu einer „chemischen Reaktion“ (химический обмен) führe, die das Neue hervorbringt.²³³ Oder die Selbstbewusstseinsseele erscheint als „Riese“ (великан), der anstelle einer Rüstung ein „Damenkorsett“ (дамский корсет) trägt.²³⁴ Das Korsett steht in diesem grotesken Sinnbild für den Denkstil der Verstandesseele, der Riese aber symbolisiert das Erkenntnisvermögen der Selbstbewusstseinsseele, das der Menschheit ganz neue Horizonte erschließen soll.

Bisher wurde nur das Verhältnis der Verstandesseele zur Selbstbewusstseinsseele betrachtet, es spielt jedoch für Belyj auch die Empfindungsseele bei der Herausbildung der neuen Seelenfähigkeit eine wichtige Rolle. Zweimal wird diese als die „Plazenta“ (плацента) bezeichnet, deren „Säfte“ (соки) das ‚Embryo‘ der Selbstbewusstseinsseele nähren.²³⁵ Das Motiv der Verstandesseele als Mutter bleibt dabei bestehen. Die ‚Lebenssäfte‘ stellen in Belyjs Interpretation die mittel- und nordeuropäischen Volksgruppen zur Verfügung, die das Römische Imperium und damit die Verstandesseele überrollen. Sie befinden sich in seinen Augen noch auf der Kulturstufe der Empfindungsseele und nehmen in diese den Christus-Impuls auf, was für die Verstandesseele dem Prozess eines gewaltsamen Todes und einer Wiedergeburt gleicht.²³⁶ Belyj benutzt in diesem Zusammenhang die Metapher der Bombe, die das Leitmotiv der Romanhandlung von *Peterburg* darstellt. Wie Stahl zeigt, verweist die Metapher dort auf die erste Stufe der rosenkreuzerischen Einweihung, die Belyj wiederholt als eine tiefe Erschütterung beschrieben hat.²³⁷ Das Zusammentreffen der ‚alternden‘ römischen Verstandesseele, die in sich den Keim zur Selbstbewusstseinsseele trägt, mit der noch jungen Empfindungsseele der „Barbaren“ wird von Belyj entsprechend dramatisch umschrieben, wobei auch die Metaphorik des Feuers und seiner Wirkung des Verbrennens und Schmelzens zur Geltung kommt.²³⁸ Die Völ-

рыцари – духовный факт, и что в сердце моем родился младенец; мне, как ро-
женице, надлежит его выносить во чреве ветхого сознания моего; через 9 меся-
цев ‚младенец‘ родится в жизнь.“ (К.и.О.)

233 Vgl. *ISSD* I,3, „Ansel'm i Roscellin na rubeže stoletij“, I. 170 ob. (64).

234 Vgl. ebd., I. 171 (65).

235 Vgl. *ISSD* I,4, „Kul'tura iskusstv“, I. 212 (46); *ISSD* III, „Duša oščuščajušča i ras-
suždajušča v svete duši samosoznajuščej“, I. 256 (12).

236 Vgl. *ISSD* I,2, „Iskry kul'tury na Zapade“, I. 123-123 ob. (96-97).

237 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 178-236, 279-297, bes. S. 288 f., 296 f., 310-336.

238 Vgl. *ISSD* I,2, „Gibel' kul'tury Rima“, I. 116 ob. (83): „Wie Dynamit“ (как динамит) liege
der „Geistimpuls“ (импульс Духа) im „alternden Verstand“ (в стареющем рассудке).
Das Zusammentreffen zwischen Römern und Westgoten „gleicht dem Aufprall einer
Bombe auf eine undurchdringliche Wand“ (подобно удару бомбы о непроницаемую

kerwanderung erscheint als die in dieser Feuersbrunst zerschmelzenden Splitter der Bombe, die sich über das römische Imperium ergießen.²³⁹ Dieser Prozess wird auch in der Chemie entlehnten Bildern umschrieben:

„Переселение народов обрушило сознание первого сословия [...]; уровень варварских масс поднимался; уровень сознания первого сословия понижался в силу явления, аналогичного эндосмосу и эксосмосу; римляне удобряли продуктами своего разложения варваров; варварское тесто культуры всходило на этих дрожжах; отрабатывалось химическое соединение, зачаток европейского самосознания“.²⁴⁰

Alchemistische Metaphorik verwendet Belyj außerdem, um das Wirken des Christus-Impulses am Beginn unserer Zeitrechnung zu umschreiben.²⁴¹ Die „neue Qualität“ (новое качество) der Zeit, die nach Belyj durch die Evangelientexte hindurchtönt, bezeichnet er als das „Produkt des Kochens der Kulturstoffe in einer Retorte“ (кипения веществ культуры в некоей реторте); sie sei „im Einschmelzen des alten Kulturmaterials“ (в расплаве материала старых культуп) entstanden. Die Kulturtatsachen im Allgemeinen würden „in der Retorte der Zeit ausgekocht“: „[...] вывариваются произведения культуры: в реторте времени“.

Und auch die Übernahme des Christentums durch die noch unzivilisierten mitteleuropäischen Völker wird von Belyj mit der Symbolik der Alchemie in Zusammenhang gebracht, indem er auf das apokalyptische Bild des Drachens zurückgreift. Das Römische Reich soll dabei die „stoffliche Allegorie des Drachens“ darstellen, der in der Alchemie für die prima materia, die Ursubstanz steht, in die zu Beginn des Transmutationsprozesses die Stoffe zurückverwandelt werden.²⁴²

„Процесс самого всасывания христианства в тьму души ощущающей и борьба с перепогружением (падением) отображается в апокалиптике падением в бездну Дракона, появлением из бездны Дракона; и понятно, что вещественной аллегорией Дракона является ариманизирующееся Римское Государство.“²⁴³

стену), deren Zerbersten die „Flamme des Geistes“ (пламень Духа) freisetze, die einen gewaltigen Flächenbrand auslöse.

239 Feuer-Metaphorik findet sich außerdem in der Beschreibung des Verhältnisses von Empfindungs- und Verstandesseele, also dem Hervorgehen der vierten aus der dritten Kulturepoche: „[...] некогда рассудочная душа вылетела из души ощущающей, как столб огня из вулкана: философией физиков; вулкан же, душа ощущений, казался потухшим и в Греции, и на Востоке, где некогда он изрыгал лавовые потоки религий; за два столетия до Христа этот вулкан, казавшийся потухшим, вновь задымил, под влиянием проницания восточных культур импульсом александрийской культуры“. (*ISSD* I.1, „Gnosticizm“, I. 13 [19].)

240 *ISSD* I.3, „Ideja krestovych pochodov“, I. 174 (71).

241 Vgl., auch zu den folgenden Zitaten, *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 25 (39).

242 Dazu genauer: VI.1.2.

243 *ISSD* II, „Roždenie novoj duši“, I. 13 (23); 2004, S. 81.

Um die Rolle des „Geist-Impulses“, der nach dem Zerbersten der antiken Verstandesseele in die Empfindungsseele der „Barbaren“ übergegangen ist, innerhalb der fränkisch-germanischen Kultur zu charakterisieren, greift Belyj auf die religiöse Metapher der Transsubstantiation zurück. Die Selbstbewusstseinsseele erscheint in dieser Perspektive als die „durch die Arbeit des Ich“ (работой Я) ‚transsubstantiierte‘ Empfindungsseele.²⁴⁴

Daneben findet sich auch der Vergleich der Herausbildung der Selbstbewusstseinsseele mit dem biologischen Zyklus des Pflanzenwachstums. Die römische Kultur stellt in diesem Bild wieder den Dünger oder das „Salz“ (соль) dar, das die „Schwarzerde“ (чернозем) in Gestalt der mitteleuropäischen Empfindungsseele anreichert, in der dadurch der „Same“ (семя) der Kultur der Selbstbewusstseinsseele aufgehen und einen „Keimling“ (росток, стебелек) treiben kann.²⁴⁵ Aber auch die „Barbaren“ selbst erscheinen als der Same bzw. das „neue Korn“ (новым зерном), aus dem die europäische Kultur der Selbstbewusstseinsseele hervorgehen soll.²⁴⁶

Weiter wird das scholastische Denken mit der Hülle eines Samens verglichen und die neue Erkenntnisfähigkeit der Selbstbewusstseinsseele mit der aus diesem hervorsprossenden Pflanze: „[...] мысль средневековья, на подобие оболочки зерна, ссыхается и отпадает; и этот процесс [...] есть стимул к возрождению и прозябанию мысли“.²⁴⁷ Eine Variante dieses Vergleichs hat Belyj bereits zu Beginn des ersten Teils der *ISSD* entwickelt, und zwar in Bezug auf die erste Phase des Niedergangs des antiken Denkens, also der Verstandeseelenkultur, während der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Waren während der Blüte der griechischen Kultur das Denken und die Persönlichkeit erwacht, so werden diese nun mit einer vertrocknenden und sich dadurch aufspaltenden „Schote“ (засыхающий стручок) verglichen.²⁴⁸ Der in dieser enthaltene Same, der den „Geist-Impuls“ (импульс духа) in sich trägt, wird auch hier „in den Mutterboden“ (в почву) der barbarischen Empfindungsseelen aufgenommen, um dort zur Kultur der Selbstbewusstseinsseele heranzureifen.

Die in Bezug auf die ‚Vorgeschichte‘ der Selbstbewusstseinsseele verwendete Metaphorik dient vor allem dazu, die historischen Ereignisse im Sinne von Belyjs Geschichtskonzeption als Ausdruck der Wechselwirkung zwischen den Entwicklungsstufen einzelner Volksgruppen auszudeuten. Dabei beziehen sich die betont metaphorischen Passagen insgesamt auf den Verlauf der roten Linie, wie er auf der Aquarellskizze von 1927 eingezeichnet ist. Es wird erklärt, warum die Linie nach dem Einschlag durch den „Geist-Impuls“ wie-

244 Vgl. *ISSD* I.2, „Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej“, I. 97 (44).

245 Vgl. *ISSD* II, „Tret'e soslovie“, I. 44 ob. (83); 2004, S. 133 f.; *ISSD* I.3, „Odinadcatyj vek v idee duchovoj revolucii sverchu“, I. 155 ob. (34).

246 Vgl. *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 153 ob. (301); 2004, S. 316.

247 *ISSD* I.3, „Kul'tura mysli v odinnadcatom veke“, I. 166 (55).

248 Vgl. *ISSD* I.1, „Točka rubeža“, I. 5 ob. (4). Folgende Zitate ebd.

der nach unten sinkt (die antike Kultur versiegt bzw. die Verstandesseele „vertrocknet“), worin historisch der Übergang in die Empfindungsseele zum Ausdruck kommt (die „Barbaren“ zerstören die römische Kultur und nehmen den „Geist-Impuls“ auf), warum die Linie wieder nach oben steigt (der „Geist-Impuls“ oder das Christentum festigt sich in den mitteleuropäischen Völkern) und wie das Verhältnis zwischen der „zweiten Verkörperung“ der Verstandesseele vom 9. bis 14. Jahrhundert und der im Untergrund der Entwicklung heranreifenden Kultur der Selbstbewusstseinsseele zu verstehen ist (Bild der Verstandesseele als schwangere „Mutter“ und der Selbstbewusstseinsseele als „Embryo“).

Die Selbstbewusstseinsseele erscheint dabei einerseits als aus dem Christus-Impuls hervorgehend, der sich in den Untergründen der kulturellen Entwicklung allmählich entfaltet, und andererseits als das Ergebnis des Zusammenwirkens von diesem Impuls mit vergangenen Kultur- oder Bewusstseinsstufen, die nach Belyj zur Selbstbewusstseinsseele und dann zum Geistselbst weiterentwickelt werden sollen. In metaphorischer Hinsicht zeichnet sich während der Spätantike die Identität von Selbstbewusstseinsseele und „Geist-Impuls“ ab, während sie ab dem frühen Mittelalter als eigenständige Seelenkraft auftritt, die im Bild des Embryos innerhalb der Kultur der Verstandesseele heranreift und von der noch älteren Kultur der Empfindungsseele „genährt“ wird.

Außerdem verweist die Metaphorik auf einen initiatorischen Prozess, mit dem die geschichtliche Entwicklung verbunden erscheint. Belyj verwendet Motive der alchemistischen Tradition, aber, wie noch zu zeigen sein wird, auch solche aus der antiken Mysterienweisheit.²⁴⁹

V.3. Die sieben Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche: Zweite Umdrehung der Spirale

V.3.1. Erste Phase: Die „Geburt“ der Selbstbewusstseinsseele

Die erste Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche entspricht bei Belyj der Renaissance, wobei seine Datierung der in der Geschichtsschreibung üblichen folgt, nämlich von der Mitte des 14. bis zum Beginn bzw. zur Mitte des

²⁴⁹ Eine abschließende Interpretation der esoterischen Implikationen, die die Metaphorik der ersten Umdrehung der Spirale auszeichnen, gibt Kapitel VI.1.2.

16. Jahrhunderts,²⁵⁰ während bei Steiner die Bewusstseinsseelenepoche mit dem Jahr 1413 einsetzt.²⁵¹

Bereits die Zeitgenossen der neuen Epoche und nach ihnen zahlreiche Wissenschaftler haben auf die gewaltigen Umbrüche im Denken und in der Weltwahrnehmung dieser Zeit hingewiesen und in ihr eine „Wiedergeburt“ oder „Auferstehung“ gesehen.²⁵² In Belyjs Interpretation spielt jedoch die Wiederbelebung der Antike keine Rolle, denn die ‚Wiedergeburt‘ der antiken Verstandesseelenkultur siedelt er, wie dargestellt, bereits zwischen dem 9. und 13. Jahrhundert an (vgl. V.2.1.). Aus der Sicht Belyjs tritt mit der Renaissance ein völlig neuer Menschentypus auf den Plan der Weltgeschichte, der sich durch die Entdeckung des Raums und die „Geburt“ des Individuums auszeichnet:²⁵³

„Ошибочно называть Ренессанс – ‚воз-рождением‘; ведь он в каком-то смысле – рождение *впервые*: рождение *индивидуальности* сквозь силы личности, подобное впервые рождению *личности* [...] предыдущей эпохи; поэтому возвращение к *античному* миру в эпоху Ренессанса [...] лишь предлог параллелизировать впервые расцветшими формами 6[-го], 5[-го] и 4-го века до рождества Христова ни на что не похожие формы жизни 14-го и 15-го века“.²⁵⁴

Das Neue, das mit der Renaissance in der abendländischen Menschheit geboren wird, ist für Belyj das Individuum in seinem spezifischen Verständnis (vgl. dazu III.1.2.). Während Steiner das Aufkommen der neuen Bewusstseinsseelenkultur an Phänomenen festmacht, die den Emanzipationsdrang der in der Neuzeit zur Selbständigkeit erwachenden Persönlichkeit demonstrieren,²⁵⁵ ist in den Augen Belyjs die Persönlichkeit bereits in der Antike zur Geltung gekommen und die Renaissance zeichnet sich durch die Geburt des Individuums als „Kollektiv“ (коллектив), „Kollegium“ (коллегия) oder „Kreis“ (круг) von Persönlichkeiten aus.²⁵⁶ Die dieses „Individuum“ aus-

250 Vgl. Burke 1998, S. 29, 37, 305-308, der die Renaissance klassisch mit Petrarca's Bestiegung des Mt. Ventoux im Jahr 1336 beginnen lässt und ihr Ende mit Descartes (1596-1650) erreicht sieht. Burckhardt 2009, S. 108-113, 248 hebt Dante (1265-1321) als Markstein des Epochenumbruchs hervor. Bei Belyj vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 187 ob. (369); 2004, S. 369. Ähnl. *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 279 ob. (46).

251 Vgl. etwa GA 185, S. 11. Weshalb Steiner ausgerechnet dieses Jahr wählte, ist bislang nicht bekannt. Es handelt sich allerdings für ihn nicht um einen abrupten Übergang, sondern um eine Jahrhunderte währende, allmähliche Herausbildung des Neuen.

252 Vgl. Garin 1964, S. 431.

253 Auch bei Steiner findet sich die Geburtsmetapher in Bezug auf den Beginn der 5. Kulturepoche (vgl. GA 185, S. 36; GA 63, S. 321; GA 168, S. 104).

254 *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 7 ob. (12); 2004, S. 71. K.i.O.

255 Vgl. GA 185, 1. und 2. Vortrag vom 18. und 19.10.1918. Dazu Kapitel III.2.3.

256 Vgl. etwa *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 198-198 ob. (390-391); 2004, S. 386; „Gete“, I. 61 ob. (117); 2004, S. 163; „Duša samosoznajuščaja“, I. 179 (352); 2004, S. 357.

zeichnenden Merkmale sieht Belyj in den Kompositionsprinzipien der Architektur und Malerei der Renaissance zum Ausdruck kommen:

„[...] композиция величайших полотен, в которых Христос – центр, апостолы – окружение, а толпа и фон – периферия, есть изображение в композиционной фигуре действительной сложности научно и философски невыявленного представления об индивидууме в отличие его от средневековой личности; индивидуум есть целое коллектива из личностей, или купол всего круга фресок.“²⁵⁷

Das andere Merkmal der Selbstbewusstseinsseele, ihre den Verstand transzendierende Erkenntnisfähigkeit, die Belyj als „Intellekt“ bezeichnet,²⁵⁸ sieht er im Humanismus gegeben, der die starre scholastische Tradition überwindet und auf freie literarische Formen wie den Dialog, den Essay oder den Brief zurückgreift.²⁵⁹ Die metaphorische Sprache der Humanisten zeige den „Ausbruch aus der Verstandessphäre“ (Proryv iz sfery rassudocnosti)²⁶⁰ und den „Aufflug in die transrationale Sphäre“ („взлет – вверх, в над-рассудочную сферу“) des Geistes an,²⁶¹ in der die Selbstbewusstseinsseele eine neue Art des Denkens erlerne: „[...] она уже учится мыслить по-новому: интеллектуально, и не рассудочно.“²⁶²

In der Entdeckung der Zentralperspektive als Ausdrucksmittel der Malerei sieht Belyj das erste Gestaltungsprinzip der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis, die ‚Raumkomposition‘, verwirklicht. Wie andere vor ihm, versteht auch Belyj insbesondere die Kunst als die Kulturform, in der die neu geborene Bewusstseinskraft am deutlichsten zum Ausdruck kommt: „[...] живописц[ы] периода этого [...] – выразители первого жеста самосознающей души в первой форме ее: в композиции.“²⁶³ Das vielseitige Interesse der Renaissancekünstler, deren Universalgenie sich oft auf alle Gebiete der Kultur er-

257 *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 198-198 ob. (390-391); 2004, S. 386. K.i.O.

258 Zum Begriff des Intellekts bei Belyj vgl. III.1.2. u. IV.1.2.

259 Vgl. Garin 1964, S. 501.

260 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, I. 237-237 ob. (468-469); 2004, S. 455.

261 Vgl. *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 6 (9); 2004, S. 68; Übersetzung von Stahl 2005b, S. 401.

262 *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 21 (39); 2004, S. 93.

263 *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 290 ob. (68). Vgl. auch *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 21 (39); 2004, S. 93 „[...] в то время культура искусства, – есть проба рожденной самосознающей души встать на ноги свои“. Auch Gebser 2003, S. 36 ff. sieht ähnlich wie Belyj die Entdeckung der räumlichen Perspektive als das wesentliche Merkmal für den Beginn der einsetzenden neuen Epoche an. Anders als Belyj geht er auf die Ansätze zur Perspektivmalerei in der Antike ein, insbesondere auf die Wandmalereien, die in Pompeji gefunden wurden, erklärt diese jedoch als das erste Aufblitzen eines Neuen, das dann in Vergessenheit gerät, um erst in der Renaissance voll entfaltet zu werden.

streckte, ist für Belyj Ausdruck der in ihnen wirksamen Selbstbewusstseinsseele, die nach der kompositorischen Zusammenstellung aller Daseinsbereiche strebe.

Zwei der Kennzeichen der neuen Epoche, die Geburt des Individuums und die Entdeckung des Raums, stehen in der *ISSD* mit bestimmten metaphorischen Komplexen in Verbindung, in die unterschiedliche Rezeptionsschichten eingeflossen sind. Diese sollen im Folgenden aufgezeigt werden.

Im Kuppelgewölbe der Renaissancekathedralen sieht Belyj den äußeren Ausdruck der Geburt des Individuums bzw. der Selbstbewusstseinsseele. Aufgrund technischer Neuerungen in der Statik gelang es Brunelleschi zwischen 1418 und 1434 in Florenz den ersten christlichen Kuppelbau zu errichten.²⁶⁴ Im Gegensatz zwischen dem gotischen Baustil mit seinen hoch aufstrebenden Spitzbögen im Kircheninnenraum sowie den Stützpfeilern im Außenbereich und dem Kuppelbau der Renaissance manifestiert sich für Belyj die Opposition von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele.²⁶⁵ Die Spitzbögen interpretiert er als Ausdruck der Sehnsucht nach dem Neuen, die beiden Spitztürme am Eingangsportal der gotischen Kathedrale als die das Mittelalter kennzeichnenden Antinomien (Realismus vs. Nominalismus, Wissen vs. Glaube usw.), das Rosettenfenster unterhalb der beiden Türme als die fehlende Mitte. Diese breche mit der Renaissance auf, wölbe sich aus zur Kuppel, die ihrerseits das Symbol des neuen Menschen, des „Чела Века“ darstellt:

„[...] в душе рассуждающей, верней над нею, вскрылась искомая точка пересечения двух готических башен: открылся новый центр, [...] – под куполом над аркою входа; купол, долженствующий соединить две готические башни, круглый купол Ренессанса, оказывается главой некоего огромного человека: Чела Века; и это ‚Чело Века‘ – вскрывшаяся точка самосознания, как бы сошедшая впервые в чашу личности“.²⁶⁶

Die Renaissancekuppel wird in Belyjs Imagination zum Abbild eines überdimensionalen Menschenenschädels, der den Urmenschen der jüdisch-kabbalistischen Tradition Adam-Kadmon symbolisiert. Es wird damit auf die kosmische Dimension der Selbstbewusstseinsseele verwiesen, die ihr Bewusstseinszentrum in dem auferstandenen Christus, dem ‚Zweiten Adam‘ finden soll:

264 Die Kuppel der Santa Maria del Fiore hat eine stattliche Höhe von 88 m. Brunelleschis Vorbilder waren das Pantheon in Rom mit einer Höhe von 44 m und das Baptisterium in Florenz, das ein oktogonales Kappengewölbe besitzt. Wie im Falle der Zentralperspektive, als deren Entdecker ebenfalls Brunelleschi gilt, hat also auch der Kuppelbau der Renaissance Vorläufer in früherer Zeit. Zum Bau von Santa Maria del Fiore vgl. Krämer 2013, S. 179-286, der nach einer ausführlichen Darstellung der technischen Details eine ähnliche Interpretation der Renaissance-Architektur wie Belyj gibt und sich dabei auch auf Steiners Begriff der Bewusstseinsseele bezieht.

265 Vgl. *ISSD* I.4 „Gotika“.

266 *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 6-6 ob. (9-10); 2004, S. 69. K.i.O.

„[...] вся роспись купола ‚Сикстинской капеллы‘ со Христом в центре и наверху, все пророки и все сивиллы суть различные преломления состояний сознания под куполом одного черепа; этот череп – человека, как Главы Века, некоего Адама Кадмона, животворяемого Отцом Небесным“.²⁶⁷

Die Metapher der Schale, die die das höhere Ich empfangende Persönlichkeit symbolisiert und sich als Gegenbild zu Kuppel und Schädels ergibt, steht außerdem mit dem Gralsmotiv und der Jordantaufer in Verbindung. Der Gralkönig Amfortas symbolisiert für Belyj die „gespaltene“ (расколотую) und „tödlich verwundete“ (смертельно раненую) Verstandesseele, während Parsifal für die „neue harmonische Ganzheitlichkeit“ (новой и гармонической цельности) steht, die durch die Selbstbewusstseinsseele errungen werden soll.²⁶⁸ Den Gral selbst interpretiert Belyj in diesem Zusammenhang als das menschliche Ich, das zur „Schale“ (чаша) werden soll, in die sich die „TAUBE des HEILIGEN GEISTES“ (Голубь Святого Духа) herabsenken, bzw. zum „Gefäß“ (сосуд), das den Impuls des Apostels Paulus, das „*He Я, а – Христос во мне*“, aufnehmen kann.

Sowohl in Belyjs autobiographischen Schriften wie auch in seinen früheren kulturphilosophischen Texten stehen Gral und Kelch in Zusammenhang mit der Einweihung, die der neuzeitliche Mensch zu durchlaufen hat.²⁶⁹ Die Idee des Individuums als Kreis von Persönlichkeiten wird von Belyj außerdem mit dem Bild des „Tempels“ verbunden,²⁷⁰ der biographisch wie auch thematisch mit dem gleichen Motivkomplex in Zusammenhang steht. So hatte Belyj etwa das Weltanschauungsmodell Steiners in Tempelform schemati-

267 *ISSD II*, „Priroda individual'nogo“, I. 18 ob. (34); 2004, S. 91. K.i.O. Die Deckenbemalung der Sixtinischen Kapelle ist ausschließlich Motiven aus dem Alten Testament gewidmet und zeigt in ihrer Mitte Gottvater, umgeben mit den noch unerschaffenen Seelen der ersten Menschen. Belyj hatte wohl eher das Jüngste Gericht an der Altarwand der Sixtinischen Kapelle im Sinn, vielleicht auch die Kuppel der Florentiner Santa Maria del Fiore, vor allem aber wird er an das Abendmahl Leonardo da Vincis gedacht haben, wenn er von der zentralen Christusgestalt auf den Fresken und Gemälden der Renaissancekünstler spricht. (Vgl. *ISSD II*, „18[-y] vek“, I. 38-38 ob. [70-71]; 2004, S. 123, wo er das letztere beschreibt.)

268 Diese und folgende Zitate vgl. *ISSD II*, [keine Kapitelangabe], I. 3 ob.-4 (4-5) [im Manuskript durchgestrichen]; 2004, S. 64. K.i.O. Zum Gralsmotiv in der *ISSD* vgl. auch VI.1.3.

269 Vgl. zum Gralsmotiv *Krizis mysli* (Belyj 1923b, S. 137-142); *Aleksandrijskij period i my...* (Vortrag 1917 in: Belyj 1998, S. 272-278); Belyj 2016/2002, S. 145/47 f.; zum Kelchmotiv ebd., S. 151/56; *SoSo VII/Belyj 1977*, S. 501/442. Dazu auch Kapitel III.1.1.

270 Vgl. *ISSD III*, „Duša samosoznajuščaja“, I. 263 (20): „Индивидуум [...] есть сам в себе замкнутый род: сумма личностей [...]; по отношению к каждой из них индивидуум выглядит куполом, связывающим колонны, (иль – личности) в замкнутый круг: в композицию храма“.

siert²⁷¹ und sein Initiationserlebnis am Grab Nietzsches mit dem gleichen metaphorischen Komplex beschrieben, der auch die Geburt des Individuums während der Renaissance auszeichnet.²⁷² In der *ISSD* repräsentiert die Renaissancekuppel das Individuum und die sie tragenden Säulen die Persönlichkeiten. Aber auch das Geschehen im unterhalb der Kuppel gelegenen Altarraum ist für Belyj Ausdruck dessen, was das „Mysterium des Individualismus“ (мистерию индивидуализма) kennzeichnet: Die während der Liturgie zum Leib Christi verwandelte Hostie symbolisiert die Transsubstantiation der Empfangungsseele zur Selbstbewusstseinsseele, die geistige Kommunion oder Theosis, die sich im Bewusstsein des Renaissancemenschen durch die Teilhabe an Christus vollzieht.²⁷³

Auch Belyjs Meditationen kreisten um diesen Motivkomplex, wie seine Aufzeichnungen *Meditativnaja zapis' i schema* von 1918 zeigen (vgl. dazu III.1.1., V.1.1.). Auch hier findet sich das Bild der Persönlichkeit als Kelch, in den sich eine Taube herabsenkt, die das Geistselbst („манас“) symbolisiert.²⁷⁴ Das meditativ erweiterte Bewusstsein wird als überdimensionales Menschenhaupt skizziert, das die Himmelskuppel nachbildet, und die Aufschrift „человек на юпитере“ verweist auf die planetarische Entwicklungsstufe des Geistselbstbewusstseins.²⁷⁵ Die metaphorische Textschicht der Passagen der *ISSD*, die sich auf die Renaissance und die „Geburt“ der Selbstbewusstseinsseele beziehen, bezieht sich also bereits über die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung hinaus auf die folgende Stufe der Bewusstseinsentwicklung: Was in der ‚sich ihres Selbstes bewusst werdenden Seele‘ aufleuchtet, ist das zukünftig zu verwirklichende geistige Selbst, das den irdischen Menschen transzendiert hin zu einer symphonischen kosmischen Persönlichkeit, deren erweitertes Bewusstsein die gesamte Sternensphäre umspannen wird.²⁷⁶ Auf der Aquarellskizze kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass das dunkelblaue Feld, das der Selbstbewusstseinsseele zugeordnet ist, zum Zeitpunkt der Renais-

271 Vgl. SoSo VII, Abb. S. 174. Der Johannesbau, später Goetheanum genannt, der in der Silvesternacht 1922/23 einem Brandanschlag zum Opfer fiel, bestand aus zwei ineinandergreifenden runden Kuppeln unterschiedlicher Größe, die von zwölf und vierzehn Säulen getragen wurden.

272 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 148/52.

273 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 35-35 ob. (64-65); 2004, S. 117 f. Vgl. auch Stahl 201b, S. 86, die von der Erkenntnis der Selbstbewusstseinsseele als „Theosis“ oder „Form geistiger Kommunion“ spricht. Die erkenntnistheoretische Komponente von Belyjs Konzept der Selbstbewusstseinsseele kommt in dem dargestellten Zusammenhang auf der metaphorischen Ebene zum Tragen.

274 Vgl. Stahl 2015, S. 93.

275 Vgl. Stahl 2015, S. 95, Abb. 5; GA 13, „Gegenwart und Zukunft der Welt- und Menschheits-Entwicklung“, bes. S. 398 ff.

276 Belyj meinte, mit dieser Form des Bewusstseins durch seine Meditationsübungen vertraut zu sein (vgl. IV.3.3.).

sance seinen höchsten Punkt und damit fast das Niveau des Geistselbst erreicht (vgl. Anhang VIII.1.).

Das neue Raumbewusstsein, das sich im 15. Jahrhundert als Aufwachen des Menschen für die ihn umgebenden Naturtatsachen manifestiert, die nach Belyj durch das Prinzip der Komposition erkannt und strukturiert werden, umschreibt er metaphorisch als das „Zerreißen eines hellblauen Vorhangs“:

„Период души самосознающей [...] открывается громадным расширением символа пространства, начинающимся с 15[го] века, срывом голубой занавески прежнего неба и представлением стояния ‚Я‘ одновременно во многих пунктах, обуславливающих интерес к композиции“.²⁷⁷

Die Metapher des zerrissenen hellblauen Vorhangs taucht in der *ISSD* mehrfach in Zusammenhang mit der Entdeckung Amerikas und der allmählichen Ablösung des geozentrischen durch das heliozentrische Weltbild auf.²⁷⁸ Von einem „Schleier“, der das Bewusstsein des mittelalterlichen Menschen trübte und mit der neuen Weltwahrnehmung der Renaissance fällt, spricht auch Burckhardt.²⁷⁹ Bei Belyj wird die Metapher zum einen in der Tradition Tjutčevs, Schopenhauers und Nietzsches gebraucht als die Hülle des hellen, apollinischen Tagesbewusstseins, die die Tiefen des dionysischen Unterbewusstseins verdeckt,²⁸⁰ zum anderen ist der „Vorhang“ in Zusammenhang mit dem ‚Schleier der Isis‘ und der Aquarellskizze von 1927 zu sehen. Auf letzterer ist die Verstandesseele hellblau, die Selbstbewusstseinsseele dunkelblau eingezeichnet. Hellblau steht offensichtlich für den Tageshimmel und somit das Tagesbewusstsein, dunkelblau dagegen für die Nacht und das Unbewusste.²⁸¹ Der klassische Motivkonnex von Nacht und Unbewusstem ist bei Belyj mit dem anthroposophischen Wesensglied des Astralleibs und dem „Abgrund“ (бездна) verbunden, in den die Kulturentwicklung entsprechend dem Verlauf der Geschichtskurve nach der Renaissance stufenweise absinkt. Dieser „Abgrund“, der sich in Belyjs Darstellung durch den Wandel vom ptolemäischen zum kopernikanischen Weltbild für den Menschen der Neuzeit

277 *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 17 (31); 2004, S. 88. K.i.O.

278 Vgl. auch *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 196 ob.-197 (387-388); 2004, S. 384.

279 Vgl. Burckhardt 2009, S. 107: „Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewusstseins [...] wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn“. In Italien zur Zeit der Renaissance sei dieser Schleier erstmals „in die Lüfte“ verweht und eine „objektive Betrachtung und Behandlung [...] der sämtlichen Dinge dieser Welt“ möglich geworden (K.i.O.). Die Lektüre Burckhardts vermerkt Belyj für seine Universitätsjahre (vgl. Belyj 2016, S. 24).

280 Vgl. dazu mit Bezug auf die Mythopoetik des russischen Symbolismus der zweiten Generation Hansen-Löve 2014, S. 168 f.

281 In Belyjs lyrischem Frühwerk besaßen die Farben ‚голубой‘ und ‚синий‘ noch eine andere Semantik, wie Hansen-Löve 1998, S. 431 f. u. 437 f. zeigt.

öffnet, erfasst in seiner Darstellung bereits die großen Kulturschaffenden der Renaissance, wobei mit der „Winterreise“ (das Motiv ist an Schuberts Liederzyklus geknüpft) und dem Symbol des „Kreuzes“ wichtige Metaphern vorweggenommen sind, die in der vierten Phase der Selbstbewusstseinsseele-epoche zu Leitmotiven werden:²⁸²

„От ужаса быстро развеялись все композиции ‚небес‘ гуманизма в композиции астрономических созвездий, [...] в тоске и ужасе многие души ‚Hoch-renaissance‘ а’ [sic] стояли и вниз глядели с рубежа 15-го и 16-го столетия на перевал, выгледевший провалом. / [...] великие души конца 15-го века [,] пережив величайшее творчество в точке максимума всеобщего творчества культуры, оказались стоящими с темною бездною, внезапно разинутой на них из под ног [...] – слом наступил их: зимнее странствие человечества в 4-х столетиях вниз, как крест схождения в астральное тело мира для необходимой работы над большими, но далёкими подъёмами [...] к фаланге этих душ принадлежат души: Колумба, Рафаэля, Микель-Анжело, Леонардо да-Винчи; и многих других.“²⁸³

Für den ‚Fall in den Abgrund‘, der auf die Blüte des Humanismus und der Künste folgt, macht Belyj die Kulturschaffenden selbst verantwortlich, die das erwachende geistige Individuum mit der Persönlichkeit und das Ich mit dem Körper verwechselt hätten.²⁸⁴ In diesem ‚Sünden-Fall‘ spiegelt sich die von Plutarch überlieferte Legende vom Lehrling zu Sais, der den Schleier des Isis-Standbilds unvorbereitet lüftet und dafür mit dem Leben bezahlen muss.²⁸⁵ Im Falle des theosophisch belesenen Belyjs klingt hier auch Blavatskys Erstlingswerk *Isis entschleiert* an: Während sich die Menschen der Renaissance in Schuld verstricken, indem sie den „Schleier“ vor dem Wissen um die wahre Natur der Dinge und ihrer selbst heben, wird dieses dem Zeitgenossen des 20. Jahrhunderts auf dem modernen Initiationsweg zugänglich, der aber seinerseits nicht ohne Gefahren ist. In dieser Interpretation der Renaissance als verfehlt Einweihung in Geheimnisse, deren Zeit noch nicht gekommen war, spiegelt sich Belyjs persönliche Initiationserfahrung: Nach den erheben-

282 Auch die Tatsache, dass Nataša Rostova in Tolstojs Roman *Vojna i mir* Pierre als dunkelblaues Quadrat bezeichnet, wird von Belyj in diesem Zusammenhang interpretiert (vgl. *ISSD* II, „Ešče raz ‚Tolstoj‘ i ešče raz Tolstoj“, l. 135 ob. [265], 137 [268], 144 ob.-145 [283-284]; 2004, S. 284, 286, 300 f.).

283 *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, l. 27-28 (50-52); 2004, S. 105 f. K.i.O.

284 Vgl. *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, l. 7 (11); 2004, S. 70 f. Belyj führt weiter aus, dass das Hereintragen der Persönlichkeit in die Sphäre des Individuellen sich im Laufe der folgenden Jahrhunderte verfestigt habe, was die auf den Egoismus setzenden Mechanismen der kapitalistischen Wirtschaftsform und die ‚Bestialisierung aller Lebensbereiche‘ bewirkt habe. Auch die Vernichtung der amerikanischen Urbevölkerung und die kopernikanische Wende werden in diesem Zusammenhang zu Symbolen des ‚Sündenfalls‘.

285 Vgl. auch Schillers Gedicht *Das verschleierte Bild zu Sais* und Novalis‘ Märchen von Hyazinth und Rosenblütchen in den *Lehrlingen zu Sais*, wo das Heben des Schleiers zum Wiedersehen mit der vergessenen Geliebten führt.

den mystischen Erfahrungen, die die ersten zwei Jahre im Umfeld Steiners begleiteten, folgte eine tiefe Krise, hervorgerufen durch eine Überdosis an meditativen Übungen, die Belyj sich auferlegte, um dem ‚Verlangen des Fleisches‘ zu entkommen.²⁸⁶ Das Wechselbad von Illumination und Purgatorium, das Belyjs Biographie insgesamt kennzeichnet,²⁸⁷ überträgt er auf die Geschichte: Die in der Renaissance erwachende neue Seelenkraft ist noch nicht fähig, das Wissen um das wahre Wesen der Dinge zu ertragen, und verstrickt sich in Schuld. Die Menschheit muss erst weitere Entwicklungsstufen durchschreiten, um der Teilhabe an Christus würdig zu werden:

„[...] в 15[-м] веке она [самосознающая душа] мощно творит и мощно беззаконит, вследствие чего – грехопадение вниз ее ждет; и ждет ее прогонка сквозь строй веков, долженствующих ее укрепить и очистить, чтобы правильное отделение духовного ‚Я‘ от ‚Я‘ личности через страдание совершилось в ней.“²⁸⁸

Belyjs Darstellung der Renaissance geht allerdings, wie schon Stahl bemerkt hat, über allgemeine Feststellungen und gewagte symbolistische Interpretationen nicht hinaus.²⁸⁹ Trotz der zentralen Stellung, die dieser Epoche als Geburtsmoment der Selbstbewusstseinsseele im Ganzen von Belyjs Geschichtskonzeption zukommt, bleibt ihre Behandlung oberflächlich, wenngleich sie metaphorisch in den vielschichtigen Motivkomplex der *ISSD* eingebunden ist. Hier wird besonders deutlich, dass dieser Teil des Textes sich noch im Entwurfsstadium befindet.²⁹⁰

V.3.2. Zweite Phase: In der „Wüste“ der Verstandesseele

Die folgende Periode der Selbstbewusstseinsseelenzeit ist entsprechend dem Verlauf der Geschichtskurve durch das „Eintauchen der Selbstbewusstseinsseele in die Welt des Verstandes“ (погружение самосознающей души в мир рассудка) gekennzeichnet.²⁹¹ Wie schon die Phase der ‚Geburt und Jugend‘ der Selbstbewusstseinsseele umfasst auch die des ‚Verstandes‘ zweihundert Jahre, sie geht von der zweiten Hälfte des 16. bis zur ersten Hälfte des 18.

286 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 158/72 f.; außerdem die *Zapiski čudaka*, die die Geschichte von Belyjs Erkrankung und Genesung dieser Jahre enthalten, wie er im Nachwort betont. Seine paranoiden Zustände sind hier und auch im *Material k biografii* eindrücklich dokumentiert.

287 Vgl. Gut 1997, S. 226 f.; Belyj 2010.

288 *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 7 (11); 2004, S. 70 f. K.i.O.

289 Vgl. Stahl 2005b, S. 406.

290 Zu Entstehung und Zustand des Textkorpus vgl. II.3.1. u. 2.

291 Vgl. *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 279 ob. (46). Ähnl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 187 ob. (369); 2004, S. 369.

Jahrhunderts.²⁹² Die Ursache für das erwachende kritische Denken und die bahnbrechenden Entwicklungen in den Wissenschaften im 17. Jahrhundert sieht Belyj in dem Umstand gegeben, dass die Selbstbewusstseinsseele der Verstandesseele neue Kräfte zuführt und dadurch den Verstand „verwandelt und verjüngt“: „[...] рассудок [...] переродился и омолодился“,²⁹³ was zu einer Revolution des rationalen Denkens führe:

„Душа самосознающая опускается в сферу души рассуждающей, чтобы заново переработать ее [...]; попытка *взять в руки* рассудок окрепшею, новорожденной душою – восстание наук.“²⁹⁴

Der Aufschwung der Naturwissenschaften während der zweiten Phase der Selbstbewusstseinsseele gründet für Belyj in der Emanzipation des wissenschaftlichen Denkens von den Künsten, denen es während der Renaissance gedient hatte.²⁹⁵ Während Belyj den Errungenschaften des 17. und 18. Jahrhunderts und ihren Entdeckern und Erfindern volle Anerkennung zuteilwerden lässt und etwa von Newton sagt, dieser habe mit dem naturwissenschaftlichen „Prinzip“ (принцип) ein zentrales Erkenntnisinstrument der Selbstbewusstseinsseele aufgedeckt,²⁹⁶ kommt auf der metaphorischen Ebene eine ausschließlich negative Einschätzung der neuen Wissenschaftlichkeit zum Tragen. Diese Entwicklung ist nach Belyj mit dem „Impuls Ahrimans“ (импульс Аримана) verbunden, der das Absinken der Geschichtskurve bewirkt.²⁹⁷

In Zusammenhang mit den Naturwissenschaften kehren in der *ISSD* die metaphorischen Konnotationen der Mechanisierung, des Todes und einer sich ausbreitenden Leere des Öfteren wieder, wobei der Tod auch in Form eines Leichnams oder Skeletts auftreten kann: „[...] под музыкой пифагорейской формы [...] вылез скелет – из недавно еще так прекрасного, – мертвого тела.“²⁹⁸ In diesem Sinne wird etwa das Ideal der modernen Wissenschaft, ein auf absolute Objektivität bedachtes Subjekt, das seine Gefühls-

292 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 187 ob. (369); 2004, S. 369. In *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 279 ob. (46) heißt es abweichend: „[...] вторая [фаза], [...] – склонение 16-го столетия, 17-ое, половина столетия 18-го“.

293 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 24 (45); 2004, S. 100.

294 *ISSD* II, „Umiranje živopisi. Načalo nauki“, I. 23 ob. (44); 2004, S. 99. K.i.O. Vgl. auch *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188 (370); 2004, S. 369: „[...] схоластика средневековья перерождается [...] в подлинно научную методологию; то, что отличает методологию 16[-]го и 17-го столетия от споров о реализме и номинализме есть сила научного суждения и дух критицизма; но это и есть *дух* самосознающей души в рассудочной сфере“ (K.i.O.).

295 Vgl. *ISSD* II, „Umiranje živopisi. Načalo nauki“, I. 23 ob. (44); 2004, S. 100.

296 Vgl. *ISSD* III, „Princip“, kak tema v variacijach“, I. 323 ob.-324 (134-135); *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 34-34 ob. (62-63); 2004, S. 116.

297 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 29 (54), 32 (58); 2004, S. 108, 112. Außerdem Kap. V.1.4.

298 *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, I. 24 (45); 2004, S. 100.

welt im Betrachten der Naturvorgänge ausblendet, von Belyj als „Leichnam“ (труп) dargestellt, dessen „Geistesauge“ (глаз духа „Я“) in seiner überindividuellen Neutralität seine Menschlichkeit eingebüßt hat:

„[...] обладателем глаза оказывался – скелет, иль ‚субъект познания‘, хотя и над-индивидуальный [...], но абсолютно пустой, абсолютно пассивный и абсолютно бесчувственный, [-] оставалось одно при взгляде на продукты своеобразного разложения – скепсис смеха, иль скепсис – рёва; плакать не мог он.“²⁹⁹

Dieses Subjekt moderner Naturerkenntnis manifestiert sich nach Belyj später in der transzendentalen Einheit der Apperzeption Kants, dessen kritische Philosophie mit den gleichen Metaphern belegt wird wie die Naturwissenschaft des 17. Jahrhunderts.

Ein weiteres Motiv, das in der *ISSD* mit dem Abstieg der Geschichtskurve in die Verstandesseele verbunden ist, bildet das einer ‚Erkrankung‘ der Seele. Neben dem „grauen Star“ (катаракт), an dem das ‚Seelenauge‘ erkrankt sei,³⁰⁰ wird die „Ahrimanisierung“ als „Aus Schlag“ auf dem „Gesicht“ der Selbstbewusstseinsseele bezeichnet: „[...] ариманизаци[я] сознания [...] как бы сыпь, на лице души прекрасной и самосознающей“.³⁰¹ Und an einer anderen Stelle wird dieses Gesicht als „aufgeschwemmt“ (распухший) und „von Geschwüren zerfressene Fratze“ (язвами изъеденная рожа) imaginiert.³⁰² In Zusammenhang mit der kantischen Philosophie wird dieses Bild noch drastischer ausgestaltet: „[...] культура с душой, провалившейся в Канте, являет изъятыя лица, изуродованного волчанкой (провал лицевой)“.³⁰³ Die Geschichte des 19. Jahrhunderts, dessen zweite Hälfte durch das Wiedererstarken materialistischer Vorstellungen gekennzeichnet ist, spiegelt nach Belyj eine „tödliche Erkrankung“ der Seele, die ihren Untergang im 20. Jahrhundert vorbereitet: „Вся история XIX[-го] столетия [...], вернее второй половины его, есть история предупреждений о близящейся катастрофе; [...] история заболеваний смертельных души, ее гибели“.³⁰⁴

Im Denken der französischen Materialisten La Mettrie, von Holbach und Helvétius hatte der Materialismus im 18. Jahrhundert eine erste Blüte erlebt. Diese Zeit wird deshalb von Belyj in Abgrenzung zur folgenden dritten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepeche auch als „Wüste“ (пустыня) bezeichnet, zu der die mit der Empfindungsseele in Zusammenhang stehende ‚Musik‘ als neues Leben spendendes ‚Wasser‘ im Gegensatz steht.³⁰⁵

299 *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, I. 32 (58); 2004, S. 112. K.i.O.

300 Vgl. *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, I. 32 (58); 2004, S. 112.

301 *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 33 (60); 2004, S. 114.

302 Vgl. *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, I. 30-30 ob. (56-57); 2004, S. 111.

303 *ISSD* II, „Kant“, I. 76 ob. (147); 2004, S. 190.

304 *ISSD* II, „Kant“, I. 76 (146); 2004, S. 189.

305 Vgl. *ISSD* II, „18[-]yj vek“, I. 42-42 ob. (78-79); 2004, S. 129 f.

Neben Tod, leerer Wüstenei und Krankheit spielt auch das Motiv einer Verdunklung eine bedeutende Rolle beim Abstieg der Geschichtskurve. Im Gegensatz zur traditionellen Geschichtsschreibung, die das ‚Licht‘ hervorhebt, das durch die ‚Auf-Klärung‘ verbreitet wird, begibt sich in der Darstellung Belyjs die Kultur Europas im 16. und 17. Jahrhundert in das Schattenreich des Todes. Die negative Einschätzung der Aufklärung folgt der slavophilen Schule russischer Geschichtsphilosophie, die von ihren ersten Anfängen bei Kireevskij und Chomjakov an den europäischen Rationalismus dezidiert ablehnte. Diese Auffassung setzte sich in der zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreiteten Strömung der russischen Religionsphilosophie fort, die das rationale Denken Europas als lebensfeindlich und ungeistig verurteilte. Die Verdunklung setzt nach Belyj bereits zum Ende der Renaissance ein und legt sich über das Kulturschaffen der folgenden Jahrhunderte, was er in den Gemälden von Rubens und Rembrandt zum Ausdruck kommen sieht:

„[...] на 16[-м] и 17[-м] веке лежит на мой взгляд какой-то унылый ответ [...]; деятели этих веков [...] чем-то смазаны, замутнены: в дымке, в тени; и в эти тени как бы опускается изобразительное искусство“.³⁰⁶

Eine lichte Gestalt im Bereich der Künste, die während der zweiten Phase einen wichtigen Kulturbeitrag zur Entfaltung der Selbstbewusstseinsseele leistet, ist für Belyj Shakespeare. Er hat seiner Auffassung nach die Idee des „Тyпу“ (тип) entdeckt und dadurch das Individuum und seine Persönlichkeitsanteile erstmals als „Thema in Variationen“, also dem zweiten Gestaltungsprinzip der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis gemäß, zu erfassen vermocht.³⁰⁷ Shakespeares Dramen stellen in Belyjs Augen eine Typologie des menschlichen Individuums als Persönlichkeitskomplex dar.³⁰⁸ Von großer Bedeutung für die Entwicklung der Selbstbewusstseinsseele ist in der Auffassung Belyjs außerdem Descartes, der mit dem ‚cogito, ergo sum‘ das „Prinzip des Selbstbewusstseins“ (принцип самосознания) formuliert habe.³⁰⁹

In Bezug auf die Philosophie der Aufklärung hebt Belyj insbesondere deren kritisches Potenzial hervor, das in Kant seinen Höhepunkt gefunden habe, der sich, wie auch Shakespeare, Descartes und Newton, auf der Höhe der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung bewegt habe und deren ‚normalen Verlauf‘ abbilde.³¹⁰ Das Bewusstsein von Kulturschaffenden wie Locke, Hume und Wolff dagegen sieht Belyj als „ahrimanisiert“ (ариманизирован) an, weil sich in ihnen ein wichtiges Ereignis einseitig manifestiere, das Belyj mit dem

306 *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, I. 30 ob. (57); 2004, S. 111.

307 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 33 ob.-34 (61-62); 2004, S. 115.

308 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 34 (62); 2004, S. 115; *ISSD* III, „Tip‘, ili tema v variacijach, kak transformizm“, I. 331-331 ob. (149-150).

309 Vgl. *ISSD* II, „16[-]lyj i 17[-]lyj vek“, I. 34 ob. (63); 2004, S. 117.

310 Vgl. zum Unterschied zwischen dem normalen Verlauf der Geschichtskurve und den ‚ahrimanischen‘ und ‚luziferischen‘ Abweichungen V.1.4.

Ende der zweiten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche verbindet: die „Spaltung der Seele“ (раскол души).³¹¹ Belyj greift hier ein Motiv Steiners auf, der in der *Geheimwissenschaft* von einem „Seelenzwiespalt“ bzw. einer „Seelenspaltung“ spricht, an der der Mensch der Bewusstseinsseelenzeit leide,³¹² und verbindet es mit einem Leitmotiv seiner früheren Schaffensphase, dem Konflikt zwischen Kopf und Herz oder Wissenschaft und Mystik.³¹³ Dessen Herkunft wird in der *ISSD* genau bestimmt: Im 17. und während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts „spaltet sich“ (раскалывается) erst die Selbstbewusstseinsseele, danach „zerbirst“ (трескается) die Verstandesseele „in Längsrichtung“ (в продольном направлении).³¹⁴ Ergebnis dieser „Seelenspaltung“ sind nach Belyj der kontinentaleuropäische Rationalismus und der englische Empirismus. In ersterem werde die eine Hälfte des zerborstenen selbstbewussten Ich „an den Begriff geklebt“ (приклеивается к понятию), im Sensualismus die andere Hälfte an die Empfindungsseele.³¹⁵ Das erkennende Subjekt der philosophischen Systeme der Aufklärung aber erscheint in Belyjs Imagination als „unsterblicher Kaščej“ (бессмертный Кащей; auch „Кощей“, von „кость – Knochen“), einer Gestalt der russischen Folklore, die als reicher Zar oder Zauberer und Herrscher der Unterwelt auftritt.³¹⁶

Die philosophischen Bemühungen der deutschen Idealisten von Kant über Fichte und Schelling zu Hegel, deren Ehrgeiz es war, die Philosophie als Wissenschaft zu begründen und auf eine sichere Erkenntnisgrundlage zu stellen, interpretiert Belyj als Versuche, den durch diese Seelenspaltung entstandenen „Riss“ in der Seele zu beheben:

„Kant [...] неблагодарным анализом суждения выкристаллизовал понятие, как атом логики; и это понятие становится иглой Гегеля; [...] и это философичес-

311 Vgl. *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 37-38 (68-70); 2004, S. 121 ff. Belyj bezieht sich in diesem Zusammenhang auch auf das bekannte Zitat aus Goethes *Faust I*, „Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust...“. Das Motiv der Seelenspaltung war auch in der russischen Romantik präsent. Es zieht sich insbesondere durch die Lyrik Lermontovs hindurch und zeichnet dessen Helden Pečorin, den *Geroj našego vremeni* aus (vgl. Bost 1994, S. 314 ff.).

312 Vgl. GA 13, S. 296 f. In einem Vortrag von 1913, bei dem Belyj anwesend war, ist davon die Rede, dass die „Verstandes- und Gemütsseele“ „in Naturen wie Goethe“ bzw. „in der Menschenseele der modernen Zeit“ gespalten sei, wobei der eine Teil stark in die Materie untertauchen, während der andere weit hinauf zum Spirituellen reichen könne (vgl. GA 144, S. 74; Belyjs Anwesenheit bezeugt Gut 1997, S. 239). Die *Geheimwissenschaft* prophezeit, dass die Seelenspaltung in der sechsten Kulturepoche überwunden würde (GA 13, S. 298).

313 Vgl. dazu Deppermann 1982, S. 44 f.; Stahl-Schwaetzer 2002, S. 26 f.; RF, S. 53.

314 *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 37-37 ob. (68-69); 2004, S. 121 f.

315 Vgl. *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 37 (68); 2004, S. 121.

316 Vgl. *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. (38 ob. (70); 2004, S. 123.

кое возрожденье понятия, как иглы для шивки прорех века, создает из Гегеля величайшего реставратора; [...] „игла“ начинает шивать половинки расцепа“.³¹⁷

Die beiden mit „Hegel“ und „Kant“ überschriebenen Kapitel, in denen auch Fichte, Schelling und der Neukantianismus abgehandelt werden, stellen in metaphorischer Hinsicht einen Höhepunkt der *ISSD* dar.³¹⁸ Belyj spielt hier sein ganzes schriftstellerisches Können polemischer Entfremdung und ironisch-grotesker Phantastik aus. Er selbst bezeichnet sein Kant-Bild als „шарж“, also als Karikatur,³¹⁹ und gibt damit eine Genrebestimmung, die auch auf seine Hegel-Darstellung zutrifft. Nicht nur stilistisch, sondern auch metaphorisch lehnen sich Belyjs „Karikaturen“ an Heinrich Heine an. Während das Hegelkapitel, wie Rezvyč zeigt, vom Hegel-Bild der Heine-Dichtungen inspiriert ist,³²⁰ schöpft Belyj seine metaphorischen Anregungen zu der Kant-Karikatur aus Heines Schrift *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* sowie aus der breiten Tradition der polemischen Kant-Rezeption in Russland.³²¹ Außerdem spielt die historische Tatsache der Exhumierung Kants, dessen sterbliche Überreste 1880 an eine neue Grabstätte verbracht wurden,³²² eine Rolle, da sie in der symbolistischen Phantasie Belyjs zur „Wiederkunft“ (второе пришествие) Kants wird, die sich als Gegenbild zu der „ätherischen Wiederkunft Christi“ (vgl. V.1.3.) in der dämonischen Gestalt Ahrimans ereignet.³²³ Den Inhalt des Kapitels fasst Belyj in seiner Beschreibung der *ISSD* von 1927/28 zusammen: „Кант как гений; и Кант, как мертвец; Кант и неокантианцы (прыжок в будущее).“³²⁴ Der Aufbau wechselt siebenmal zwischen dem Thema Neukantianismus und Kant, wobei die metaphorische Ebene unmittelbar an die zweite Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche anknüpft.

Unter dem Gesichtspunkt „Kant als Genie“ wird seine vieljährige Arbeit an der ersten *Kritik* gewürdigt, in der dieser „äußerst bescheidene und fleißi-

317 *ISSD* II, „Gegel“, I. 57 ob.-58 (109-110); 2004, S. 157 f. K.i.O. Vgl. auch *ISSD* II, „Kant“, I. 72 (138), 76 ob. (147); 2004, S. 182, 190.

318 Nach Belyjs Beschreibung des Manuskripts von 1926 sollte der zweite Teil der *ISSD* ursprünglich mit den Kapiteln zu Hegel, Goethe und Kant beginnen (vgl. Belyj 2016, S. 774 f.). Die Darstellungsweise gewinnt hier eine neue Gestalt, die einen weit ausgereiften Eindruck vermittelt, als die vorherigen Kapitel des heutigen zweiten Teils.

319 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 68 (130); 2004, S. 175.

320 Vgl. Rezvyč 2011, der die Metapher des „Stopfens“ in dem 58. Gedicht aus Heines Zyklus *Die Heimkehr* nachweist und die Hegels als Trommler in dem Gedicht *Doktrin* aus dem Zyklus *Zeitgedichte*. Beide Gedichte waren ins Russische übersetzt und relativ bekannt.

321 Vgl. dazu die Untersuchungen zur russischen Philosophie und Literatur Kruglov 2009 und Lange 2012. Der russische Kant-Forscher kommt zu dem Ergebnis, dass die Polemik gegen den Königsberger Philosophen keineswegs so ausschließlich war, wie oft behauptet wird, und sich im Übrigen von der in Deutschland gepflegten wenig unterscheidet, sondern vielmehr deren Motive aufgreift und weiter tradiert.

322 Vgl. zu den Ausgrabungen: Bessel-Hagen 1880; Lange 2004; Loos o. Jg.

323 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 66 ob. (127); 2004, S. 172.

324 Vgl. Belyj 2016, S. 774.

ge Mensch“ (скромнейший и трудолюбивейший человек)³²⁵ erstmals die Funktionen des durch die neue Seelenfähigkeit verjüngten Vestandes aufgedeckt habe.³²⁶ In der Ausformulierung der erkenntnistheoretischen Voraussetzungen, die die gewaltigen Fortschritte im Naturerkennen des 16. und 17. Jahrhunderts ermöglicht hatten, sieht Belyj Kants großen Verdienst:

„[...] он [Кант] сам не вполне осознал, до чего он Коперник от мысли; [...] ведь принцип, открытый им, [...] во вскрытии самого орудия открывания: логики открытий, – хотя бы в вопросе – ‚Как возможно естествознание?‘ Ведь то вопрос по масштабу вопроса, – гигантище: до этого вопроса открытия четырех последних столетий перефасонили лик земли, мысли, сложили созвездье наук“.³²⁷

Er habe allerdings damit „Gott zerschlagen“ (он Бога разбил),³²⁸ die „Weiten der seelischen Welt“ (дали душевного мира), unsere „lebendigen Interessen“ (живые интересы) und den „Sternenhimmel des Strebens nach vorn“ (звездное небо стремлений вперед) zerstört.³²⁹ Dies ist Thema des zweiten und dritten Kant-Abschnitts, in denen Kant als ‚Totengräber des lebendigen Geistes‘ auftritt. Belyj beklagt hier die Mechanizität des kantischen Erkenntnisprozesses und die Leerheit seines Ich-Begriffs.³³⁰

Während also Kant immerhin ein wichtiger Kulturbeitrag zugeschrieben wird,³³¹ erscheint der Neukantianismus im Kant-Kapitel ausschließlich in negativem Licht.³³² Inauguriert wird er nach Belyj durch die „spiritistische Tat-

325 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 68 ob. (131); 2004, S. 176. Zum Kant-Bild der *ISSD* in philosophisch-konzeptioneller Hinsicht vgl. auch Schmitt 2011a.

326 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 70 (134); 2004, S. 179.

327 *ISSD* II, „Kant“, I. 69-69 ob. (132-133); 2004, S. 177. Vgl. auch *ISSD* II, „16[-]jy i 17[-]jy vek“, I. 34 ob. (63); 2004, S. 116.

328 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 70 (134); 2004, S. 179. Bei Heine vgl. *Werke und Briefe* 5, S. 259 f. u. 269 f., der sagt, die *KrV* sei „das Schwert, womit der Deismus hingerichtet worden in Deutschland“, und Kant der „große Zerstörer im Reiche der Gedanken“.

329 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 74 (142); 2004, S. 186.

330 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 72-75 (138-144); 2004, S. 182-188.

331 Wie in III.1.2. und IV.4. gezeigt wurde, knüpft Belyj im Übrigen mit dem Konzept der Selbstbewusstseinsseele an zentrale Begriffe der kantischen Philosophie an, auch wenn er diese in einer im Sinne Kants unzulässigen Weise modifiziert. Indem er die praktische Vernunft zum Erkenntnisvermögen der Selbstbewusstseinsseele erklärt und die Kategorien der transzendentalen Ästhetik zu dessen Gestaltungsprinzipien transformiert, greift er darüber hinaus genau die beiden Aspekte der kantischen Philosophie auf, die Solov'ev als deren bedeutendste Elemente ansah (vgl. SoSo VS I, S. 400; SoSo VS X, S. 371). Auch dem Neukantianer Rickert verdankt Belyj wichtige Anregungen für seinen Selbstbewusstseinsseelenbegriff (vgl. III.1.2.). Das Kant-Kapitel gibt also deutlich eine „Karikatur“ von Kant und dem Neukantianismus, die nicht Belyjs tatsächliches Verhältnis zur kantianistischen Philosophie abbildet.

332 Zu Belyjs Verhältnis zum Neukantianismus vgl. Dmitrieva 2007, S. 348-369; Čardýbon 2011. In den Jahren 1904-1908 hatte sich Belyj ernsthaft mit dem Neukantianismus auseinandergesetzt, nachdem ihm philosophischer Dilettantismus

sache“ (факт спиритический)³³³ der „Wiederkunft des Messias Kant“ (второе пришествие Канта-Мессии).³³⁴ War es in Bezug auf die Aufklärung das Subjekt der rationalistischen Philosophie, das als unsterblicher Knochenmann auftrat, so ist es nun Kant selbst, der als aus dem Grabe auferstandener Kaščej in der Kultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts sein Unwesen treibt: „Кант [...] бродит по всем направлениям культуры, бессмертный Кащей, из могилы восставший“.³³⁵ Die „Wiederkunft“ geschieht in Gestalt eines mit Rouge bepuderten Skeletts, dem Schopenhauer ein „mystisches Makeup“ aufgelegt hat, unter dem zum Schrecken der Damen ein „knöchernes Scheusal“ (костяное уродство) hervorkriecht, dessen Gestank eine allgemeine Ohnmacht verursacht.³³⁶ Das „vielköpfige Ungeheuer“ (чудовище многоголовое), das Belyj aus Kants Unterbewusstsein hervorkriechen sieht, ist in seiner Interpretation die neuzeitliche Verkörperung Ahrimans, mit dem die Kultur des ausgehenden 19. Jahrhunderts einen Teufelspakt schliesse.³³⁷ Dieser „von Kant losgetrennte Kant, der Kant gar nicht gewesen war“ (разъясвшийся Кант, – Кант, которым Кант не был),³³⁸ kommt für Belyj im Neukantianismus zu Geltung, dessen Dominanz in der Kulturlandschaft des 20. Jahrhun-

vorgeworfen worden war. Sein zeitweiliger Enthusiasmus für die ab 1909 auch in Russland fußfassende philosophische Strömung endete 1912 mit dem Anschluss an die anthroposophische Bewegung. Mit den skandalträchtigen Artikeln *Linija, krug, spiral – simvolizma* und *Krugovoe dviženie in Trudy i dni* (1912) beginnt seine scharfe Polemik gegen den Neukantianismus, die in der *ISSD* fortgesetzt wird. Das Kant-Kapitel besitzt deutliche autobiographische Konnotationen, etwa, wenn Belyj schreibt: „Садилась: учились; и – ,кантианизировались‘ [...] и тогда получали на паспорте визу: ,кантианизован“ (*ISSD* II, „Kant“, I. 67 ob. [129]; 2004, S. 174. K.i.O.). So ähnlich äußert er sich in *Načalo veka* (vgl. Belyj 1990c, S. 546). Zur frühen Auseinandersetzung Belyjs mit Kant und dem Neukantianismus vgl. auch Zink 1998, S. 17-131; Kruglov 2012, S. 177-197.

333 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 71 ob. (137); 2004, S. 182.

334 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 66 ob. (127); 2004, S. 172.

335 *ISSD* II, „Kant“, I. 65 ob. (125); 2004, S. 170.

336 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 66-66 ob. (126-127); 2004, S. 171 f. Zur Verbindung von Kant und indischer Mystik bei Belyj vgl. Svetlikova 2008. Dass Belyj während seiner Zeit als führender Theoretiker des Symbolismus einige Erfahrung mit der Reaktion russischer Damen auf den Namen Kant gesammelt hat, bezeugt Chodasevič: „Белый в ту пору был в большой моде. Дамы и барышни его осаждали. Он с удовольствием кружил им головы, но заставлял штудировать Канта – особ, которым совсем не того хотелось. / – Она мне цветок, а я ей: сударыня, если вы интересуетесь символизмом, то посидите-ка сперва над ‚Критикой чистого разума!‘“ (SoSo VCh 4, S. 53 f.).

337 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 71 ob. (137); 2004, S. 181 f. Kant als Teufel war eines der in Russland verbreiteten negativen Kant-Bilder. Florenskij etwa bezeichnete ihn als „великий лукавец“ (vgl. Florenskij 2004, S. 103) und Achutin 1996 behandelt das Verhältnis der russischen Religionsphilosophen zu Kant unter dem Titel *Sofija i čert*. (Dazu Kruglov 2009, bes. S. 11 ff.; zu Florenskij ebd., S. 409-418.)

338 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 71 ob. (137); 2004, S. 182.

derts er beklagt. Der Neukantianismus tritt auf als oberster Gerichtshof (apeopar),³³⁹ als „Kant-Departement“ („кантовый“ департамент),³⁴⁰ als „Kant-Kirche“ (кантовая церковь с пасторами Канта; церковь, именем Канта, с кантианскими „папами“)³⁴¹ sowie als Polizei-Revier mit einem „Gerichtsvollzieher Kants“ (пристав от Канта).³⁴² Er wird also mit der Metaphorik eines Überwachungs- und Kontrollapparats belegt, was auf Kant selbst zurückgeht, der seine kritische Philosophie mit der Funktion der Polizei innerhalb eines Staates verglich.³⁴³ Während Kant als Apostel eines „neuen Evangeliums der reinen Vernunft“ ein Topos war, der noch zu seinen Lebzeiten in Deutschland Verbreitung fand,³⁴⁴ ist Kant als Polizist, der „Inspiration, Kreativität und Gedankenflug verbiete[t]“, ein Motiv, das, wie Kruglov zeigt, die russische Kant-Rezeption nachhaltig bestimmt hat.³⁴⁵ Berdjaev etwa bezeichnet die Philosophie Kants als polizistisch und seine Erkenntnistheorie als Polizeidienst³⁴⁶ und beschuldigt den Königsberger Philosophen, „geistige Kasernen“ (духовные казармы) erbaut und damit dem militärischen Drill und Imperialismus, die die deutsche Politik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kennzeichneten, Vorschub geleistet zu haben.³⁴⁷

In summa dominiert jedoch bei der Auseinandersetzung Belyjs mit Kant und dem Neukantianismus in der *ISSD* das anthroposophische Motiv der ‚Ahrimanisierung‘. Diese erreicht in den Darstellungen des Kant-Kapitels ihren Höhepunkt, was sich in apokalyptischen Bildern spiegelt. Tritt Ahriman zunächst in Gestalt des volkstümlichen russischen Magiers und Herrn der Unterwelt, des Kašcej bessmertnyj, auf,³⁴⁸ so transformiert er sich später in

339 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 67 (128); 2004, S. 174.

340 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 67 ob. (129); 2004, S. 174. K.i.O.

341 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 67 ob. (129), 71 ob. (137); 2004, S. 175, 181. K.i.O.

342 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 73 ob.-74 (141-142); 2004, S. 185 f.

343 Vgl. *KrV*, BXXV; *Prol*, AA 04: 351, § 57.

344 Zitat nach Jachmann 2012, S. 118. Vgl. auch den Katalog zur Ausstellung „Das Kantische Evangelium“, womit man in Jena Ende des 18. Jahrhunderts nicht ohne Ironie Kants erste *Kritik* betitelte, während Reinhold mit großem Pathos vom „neuen Evangelium der reinen Vernunft“ sprach (Hinske/Lange/Schröpfer 1993, S. XV).

345 Vgl. Kruglov 2018, S. 333 u. 339 f., der sich auf Karpov und den Erzbischof Nikanor bezieht, die bereits im 19. Jahrhundert die kantische Philosophie mit einem Käfig, einem Gefängnis, einem Spinnennetz und einem Turm verglichen.

346 Vgl. Berdjaev 1989, S. 19: „Гениальный образец чисто полицейской философии дал Кант. [...] Гносеология несет чисто полицейскую службу, и сама себя сознает полицейской.“ Berdjaevs Charakteristik der kantischen Philosophie enthält genau die Motive, die Belyj mit der zweiten Phase der Selbstbewusstseinsseele verbindet (vgl. ebd., S. 20, 32).

347 Vgl. Berdjaev 1918, S. 167, 172.

348 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 74-74 ob. (142-143); 2004, S. 186.

einen im endzeitlichen Kampf zu besiegenden Drachen.³⁴⁹ Im russischen Märchen raubt der böse Zauberer die Braut von Ivan dem Zarensohn, der sie wieder befreien muss. Wie die Zarenbraut aus den Klauen des Kaščej, so muss nach den in der *ISSD* geschaffenen Mythologemen das moderne Weltbild, das aufgrund seiner materialistischen Ausrichtung den Bezug des Menschen zu seiner geistigen Heimat zu zerstören und den Zugang zur lebendigen Natur zu verlieren droht, der Macht Ahrimans entrissen werden.³⁵⁰

Im Hintergrund dieser Kant-Interpretation stehen neben dem in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts allgemein verbreiteten Kant-Bild und den die religiös-philosophische Erneuerungsbewegung des Silbernen Zeitalters insgesamt auszeichnenden Bestrebungen, die Entfremdung der modernen Kultur vom Leben zu überwinden, weitere Konnotationen. Dies sind zum einen Belyjs Visionen vom Nahen des Antichrist, von denen er siebzehnjährig parallel zu Solov'ev heimgesucht wurde,³⁵¹ zum anderen der anthroposophische Kontext. Steiner prophezeite die Verkörperung Ahrimans für das dritte Jahrtausend n. Chr.³⁵² Der Antagonismus zwischen der Widersachermacht Ahriman und dem Erzengel Michael als Verfechter des Christus-Impulses ist Gegenstand der von Belyj rezipierten ‚Michael-Briefe‘ (vgl. dazu IV.1.2.). Steiner überträgt hier das christliche Motiv des Drachenkampfes (Offb 12,7-9) auf die neuzeitliche Situation des Menschen. Michael tritt dabei als „Verwalter der kosmischen Intelligenz“ auf, die in Steiners Darstellung in der Neuzeit freigesetzt wurde, damit der Mensch sie aus Freiheit ergreifen kann; Ahrimans Bestreben geht nach den von Steiner geschaffenen Mythologemen dahin, sich dieser Intelligenz zu bemächtigen.³⁵³ Belyj wendet

349 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 75 ob. (145); 2004, S. 188. Die vermeintliche Kapitelüberschrift „Дракон – Ариман“ in Belyj 2004 ist eigentlich nur eine Feststellung, die einen eigenständigen Absatz bildet.

350 Vgl. *ISSD* II, „Kant“, I. 74 ob.-75 (143-144); 2004, S. 187 f.

351 Vgl. Belyj 2016, S. 48; dazu Lavrov 1995, S. 31. Belyj beschreibt hier eine Vision aus dem Frühjahr 1898, in der er einen Tempel mit zwei Kuppeln und das Nahen des Antichrists geschaut hatte. Er verband diese Vision mit der Idee vom Ende der Weltgeschichte und verarbeitete sie in dem frühen, unvollendeten Mysteriendrama *Prišedšij*. Solov'ev verfasste die *Kratkaja povest' ob antichriste* erst 1899.

352 Vgl. GA 191, Vorträge vom 1. und 2. November 1919.

353 Vgl. GA 26, bes. S. 60: „In alten Lehren hat man die Macht, aus der die Gedanken der Dinge erfließen, mit dem Namen *Michael* bezeichnet. Der Name kann beibehalten werden. Dann kann man sagen: die Menschen empfangen einst von Michael die Gedanken. Michael verwaltete die kosmische Intelligenz.“ (K.i.O.) Und ebd., S. 89 f.: „Michael sieht voraus, wie der Mensch, indem er immer mehr zum Eigengebrauch der Intelligenz vorrückt, sich mit den ahrimanischen Wesenheiten begegnen muss und wie er ihnen verfallen kann [...]. – Deshalb bringt Michael die ahrimanischen Mächte unter seine Füße [...]. Michael, den Drachen zu seinen Füßen, ihn in den Abgrund stoßend: das ist das im Menschenbewusstsein lebende gewaltige Bild der hier geschilderten übersinnlichen Tatsachen.“

diese mythischen Bilder, die bei Steiner nicht unmittelbar mit dem Königsberger Philosophen in Zusammenhang stehen, auf Kant und den Neukantianismus an.³⁵⁴ Die Metaphorik der Leere, des Todes und der Verwüstung als Folge dessen, was Belyj in anthroposophischer Tradition als ‚Ahrimanisierung‘ bezeichnet, bestimmt das Portrait, das er von dem Königsberger Philosophen und seinen Nachfolgern zeichnet.³⁵⁵

V.3.3. Dritte Phase: Die klassische Musik als ‚Wasser des Lebens‘

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts begibt sich der Kulturimpuls nach Belyjs Geschichtsschema in die Zone der Empfindungsseele, um diese mit den durch die Selbstbewusstseinsseele neu errungenen Verstandeskräften umzuarbeiten:

„Третий период, начавшийся во второй половине XVIII[-го] столетия и [...] в среднем захватывающий последнюю четверть истекшего века, есть период нисхождения души самосознающей в сферу души ощущающей для переработки ее.“³⁵⁶

Das Hauptsymptom für die Tatsache, dass die Selbstbewusstseinsseele in der Empfindungsseele angekommen ist, stellt in Belyjs Augen die Blüte der klassischen Musik dar, die sich im 18. und 19. Jahrhundert sowohl aus der Einbettung in religiöse Belange als auch von der Vermischung mit Gesang und Schauspiel befreit und zur reinen Instrumentalmusik wird.³⁵⁷

Anknüpfend an die zum Ende der vorangegangenen Phase erfolgte ‚Seelenspaltung‘ führt Belyj die Musik als „neuen Faktor“ (новый фактор) ein, der in der verwüsteten, öden Kulturlandschaft der ‚geborstenen Seele‘ ertöne und die treibende Kraft der weiteren historischen Entwicklung sei: „Музыка – вот что вырвалось [...] в образующуюся пустоту душевного раскола“.³⁵⁸ In Anknüpfung an die Metaphorik, die mit der Renaissance und der ‚Geburt des Individuums‘ verbunden war, senkt sich die Musik als überirdische Erscheinung wie die Taube bei der Jordantaufe „in den geöffneten Scheitel des HAUPTES-TEMPELS“ herab: „[...] в музыке зазвучали опять небесные сферы, [...] как бы опускающиеся из небесного космоса в раскрытое темя

354 Steiner dagegen bezieht sich in den ‚Michael-Briefen‘ auf die scholastische Strömung des Nominalismus (GA 26, S. 61), auf das intellektuelle, abstrakte Denken im Allgemeinen (ebd., S. 65 f.) sowie auf Naturwissenschaft und Materialismus (ebd., S. 76, 80).

355 Zum Motiv des Drachenkampfes und Steiners Deutung vgl. auch V.3.4.

356 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188 (370); 2004, S. 370.

357 Belyj gibt einen kurzen Abriss der Musikgeschichte in *ISSD* II, „K istorii razvitiia muzyki“, I. 40-41 (74-76); 2004, S. 126 ff.

358 *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 39 ob. (73); 2004, S. 125. K.i.O.

Храма Головы“.³⁵⁹ Belyj bezieht sich dabei insbesondere auf die Kompositionen von Johann Sebastian Bach, in denen er sich das Individuum als Tempel von Persönlichkeiten im Bereich der Musik verwirklichen sieht.³⁶⁰ Der Name der Familie Bach, die bekanntlich eine Vielzahl bedeutender Musiker hervorgebracht hat, wird von Belyj metaphorisch verwertet. So ergießt sich in seiner Darstellung von Bach ausgehend ein „musikalischer Springbrunnen“ (фонтан музыкальный) als wachsende Woge bis ins 19. Jahrhundert,³⁶¹ und die Musik wird zum ‚Wasser des Lebens‘, das den „Durst“ (жажду) der „in den Wüsten des 18. Jahrhunderts“ (в пустынях 18[-го] столетия) schmachttenden Seelen stillt.³⁶² Die Musik ist „LEBENSIMPULS“ (Импульс жизни) und „Lebensquelle“ (источник жизни), ein „UNSICHTBARER HELFER“ (Незримый Помощник), der den Menschen im Kampf gegen Ahriman beisteht:³⁶³

„[...] так Бах есть воистину ‚Bach‘, источник, стекающий с некоей ‚Berg‘, горы [...] – в пустоту души образовавшуюся посередине души; эта пустота в музыкально овлаженных душах становится озером, вокруг которого образуется оазис культуры; [...] 18[-]ый век – небывалая до этого времени вспышка музыки; первая половина столетия – Бах; и за Бахом – Глюк, Гендель, Гайдн, Моцарт; столетие заканчивает ширящийся в 19[-]ый век музыкальный поток Бетховена.“³⁶⁴

Die Wassermetaphorik wird von Belyj auch zur Charakteristik einzelner Komponisten und ihrer Beziehung zur allgemeinen Kulturentwicklung herangezogen. Während er die Musik Bachs mit einem Gebirgsbach assoziiert, erinnern ihn die Kompositionen Beethovens an tosende Wasserfälle, die Schuberts dagegen an einen Springbrunnen, in dem sich das Sonnenlicht in den Farben des Regenbogens bricht.³⁶⁵ Die Musik Wagners aber, die für Belyj bereits Ausdruck der vierten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche ist, wird in seiner Imagination zu einem vielköpfigen, krakenarmigen Meeresungeheuer³⁶⁶ und der sanfte Wasserstrahl der Musik des 18. Jahrhunderts verwandelt sich zu einem Schwert, mit dem das Ungeheuer be-

359 *ISSD II*, „18[-yj] vek“, I. 39 ob. (73); 2004, S. 125.

360 Obgleich Belyj neben Bach weitere bedeutende Komponisten aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts nennt, sieht er die eigentliche „Explosion der Musik“ (взрыв музыки) erst in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts gegeben (vgl. *ISSD II*, „K istorii razvitija muzyki“, I. 40 ob. [75]; 2004, S. 127).

361 Vgl. *ISSD II*, „K istorii razvitija muzyki“, I. 41 (76); 2004, S. 128.

362 Vgl. *ISSD II*, „18[-yj] vek“, I. 42 (78); 2004, S. 129.

363 Vgl. *ISSD II*, „18[-yj] vek“, I. 42 (78); 2004, S. 129 f.

364 *ISSD II*, „18[-yj] vek“, I. 42-42 ob. (78-79); 2004, S. 129 f. K.i.O.

365 Vgl. *ISSD II*, „19[-oe] stoletie“, I. 54 ob. (103); 2004, S. 151.

366 Vgl. *ISSD II*, „Vagner“, I. 113-113 ob. (220-221); 2004, S. 249: „[...] то, чем гласят трубы Вагнера, – ‚страсти‘ астрала, подводные чудища, многоголовые, спрутоподобные, вылезшие из подземной дыры, приподнявшиеся из стихии морской“.

siegt werden kann.³⁶⁷ Während sich also der Verstand und das rationale Denken der Aufklärung in die Imagination eines todbringenden Drachen transformieren, wird die klassische Musik des 18. Jahrhunderts zu dem Instrument, mit dem die lebensfeindliche Ratio überwunden werden kann.

Neben der Musik sieht Belyj weitere Kulturphänomene im 18. und 19. Jahrhundert, die für ihn Ausdruck des Stehens der Selbstbewusstseinsseele in der Empfindungsseele und den während dieser Phase zur Geltung kommenden „Geist der Musik“ sind. Die Literatur der Empfindsamkeit und die Romantik ebenso wie die Altertums- und Sprachwissenschaften erschließen in Belyjs Augen das Milieu der Empfindungsseele, indem sie an die alten Mythen und Märchen anknüpfen bzw. diese erforschen.³⁶⁸ Auch die philosophischen Systeme der deutschen Idealisten stehen nach Belyj unter dem Vorzeichen des „Geistes der Musik“,³⁶⁹ und die Tatsache, dass die Psychologie im 19. Jahrhundert den Rang einer eigenständigen Wissenschaft erhält, zeigt nach Belyj, dass die Empfindungsseele Gegenstand kritischer Auseinandersetzung geworden ist.³⁷⁰

Mit dem „Geist der Musik“, der den durch den Verstand verhärteten und ahrimanisierten „Kulturkörper“ (тело культуры) von oben nach unten durchdringt,³⁷¹ greift Belyj einen Terminus Nietzsches auf, um ihn in seinen anthroposophischen Ideenkosmos zu integrieren, indem er ihn mit dem Geschichts- oder Christusimpuls verbindet.³⁷² Der Begriff geht auf Nietzsches Erstlingswerk zurück, in dem er in Anknüpfung an Schopenhauer die Musik als Ausdruck des dionysischen Weltwillens versteht, der den abstrakt gewordenen sokratischen Menschen des 19. Jahrhunderts wieder zu seinen ursprünglichen Wurzeln zurückführen soll.³⁷³ In der Philosophie Schopenhauers stellt die Musik die höchste aller Künste dar, weil in ihr der allem erscheinenden Sein zugrundeliegende Wille unmittelbar seinen Ausdruck findet,³⁷⁴ eine Idee, an die Belyj bereits in jungen Jahren anknüpfte. Während Nietzsche beklagt,

367 Vgl. *ISSD* II, „Wagner“, I. 115 ob. (225); 2004, S. 252: „[...] поющий звук стал звуком стали меча, разрубаящей кожу драконью“.

368 Vgl. *ISSD* II, „19[-oe] stoletie“, I. 50 (94); 2004, S. 144.

369 Vgl. *ISSD* II, „K istorii razvitiu muzyki“, I. 43 ob. (81); 2004, S. 132: „[...] самая философия становится выразительницей этого духа [музыки], аллегорией символов самосознания, поющего в ней свои песни: Фихте, Гегель и Шеллинг“.

370 Vgl. *ISSD* II, „19[-oe] stoletie“, I. 50 ob. (95); 2004, S. 145.

371 Vgl. *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 39 (72); 2004, S. 125.

372 Zu Belyjs früher Nietzsche-Rezeption vgl. ausführlich Zink 1998, S. 182-251. Hier werden nur die Aspekte behandelt, die im Kontext der *ISSD* relevant sind.

373 Vgl. KSA I, S. III. In der Musik, so Nietzsche, spricht die „unsichtbare und doch so bewegte Geisterwelt“ zu uns (ebd., S. 107), das Dionysische, das sich in der Musik und im Mythos offenbart, ist „die ewige und ursprüngliche Kunstgewalt, die überall die ganze Welt der Erscheinung ins Dasein ruft“ (ebd., S. 155).

374 Vgl. Schubbe/Koßler 2014, S. 366 f.

dass der wissenschaftliche Geist des Sokratismus den Mythos vernichtet habe, dessen Wiederauferstehung er in den Musikdramen Wagners feierte,³⁷⁵ versteht Belyj die Kompositionen der klassischen Instrumentalmusik, die im 18. und 19. Jahrhundert geschaffen wurden, als eine Wiederbelebung der Empfindungsseele, die im Rahmen seiner anthroposophischen Geschichtskonzeption mit der mythischen Periode der Menschheitsentwicklung verbunden ist. Er verknüpft somit Mythos und Musik auf eine neue Weise.

Weiter unterscheidet Belyj zwischen dem „Geist der Musik“ in einem engeren und einem umfassenderen Sinne. Im engeren Sinne bezieht er ihn auf die klassische Instrumentalmusik, die nach Belyj Ausdruck des zweiten Gestaltungsprinzips der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis, des „Themas in Variationen der Zeit“ ist.³⁷⁶ Die Musik entspricht damit, wie in Kapitel IV.4. ausgeführt, einer bildlosen Vorstellung und der ins Seelische gespiegelten Erkenntnisstufe der Inspiration, die Belyj in der zweiten und insbesondere in der dritten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche in Erscheinung treten sieht. Die Musik steht in seiner Auffassung dem Geistigen näher als Wort und Bild, weil sie sich nicht im dinglichen Sein verkörpert, sondern als reine Gehörwahrnehmung auftritt:

„[...] то, чем музыка нам бессловесно поет, – ближе к духу, чем то, о чем краски, метафоры, слова, понятия, нам повествуют; [...] ‚дух‘ музыки, – уже зародыш конкретный, нам поданный под оболочкой ритмической, Духа в прямом его смысле“.³⁷⁷

Er greift damit Vorstellungen auf, die er bereits als junger Schriftsteller vertreten hatte.³⁷⁸ Wie Lavrov feststellt, war die Musik für Belyj von Beginn seines künstlerischen Schaffens an „коррелят[-] сферы потустороннего, сверхреального, переживаемой, однако, как главный, важнейший компонент видимой [...] реальности“.³⁷⁹ Durch die anthroposophische Meditationspraxis erschloss sich ihm die Musik als irdischer Abglanz der transzendenten Ebene, auf der das erweiterte Bewusstsein als in einer Welt des kosmischen Sphärenklangs leben kann (vgl. IV.3.3.). Die Musik ist daher immer noch eine „Hülle“, „оболочка ритмическая“, aus der jedoch der Geist unmittelbar zum Menschen spricht.

In ihr tritt nach Belyj das ‚Thema in Variationen‘ am reinsten auf. Es spielt aber auch in den Wissenschaften eine wichtige Rolle, wo es sich seiner Auffassung nach im Milieu des Verstandes auslebt. Es kommt nach Belyj im Bereich der mathematischen Wissenschaften im Konzept der Zeit als Linie *t* und in der Arithmologie zum Ausdruck,³⁸⁰ in der Biologie als Idee des Trans-

375 Vgl. KSA I, S. III.

376 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 212 (418); 2004, S. 412.

377 *ISSD* III, „Tema v variacijach: muzyka“, I. 315 (117). Ki.O.

378 Vgl. Belyj 1994, S. 90-105.

379 Vgl. Lavrov 1995, S. 65.

380 Vgl. zur Arithmologie IV.2.

formismus bzw. der Evolution der Arten, in der Chemie als moderne Elementenlehre und in der modernen Atom- und Astrophysik.³⁸¹

In einem umfassenderen Sinne dagegen verweist der „Geist der Musik“ nach Belyj auf die zukünftige Entwicklung des ersten geistigen Wesensgliedes, des Geistselbst oder *Manas* und damit bereits auf die folgende Kulturepoche: „То, что мы называем дух музыки, скоро раскроем мы как ‚дух Духа в душе, как зародыш грядущего манаса“.³⁸² Die Musik ist in diesem Sinne ein esoterisches Phänomen, ein „Moses mit verhängtem Gesicht“ (Моисей с занавешенным лицом), wie Belyj in Anknüpfung an die mystische Literatur des jüdischen und christlichen Kulturkreises sagt, dessen Tiefen noch aufzudecken seien.³⁸³ In diesem erweiterten Sinne schließt Belyjs Musikbegriff wieder an den Schopenhauers und Nietzsches an, da er als solcher mit dem ‚astralen Abgrund‘ und den somatischen Komponenten des Menschen in Zusammenhang steht. Allerdings bleibt bei Belyj die Musik Ausdruck einer höheren geistigen Sphäre, von der er die leibliche (im anthroposophischen erweiterten Sinne verstanden) als unreine, umzuwandelnde Ebene des menschlichen Unterbewusstseins unterscheidet.³⁸⁴ Aus der Umschmelzung des Astralleibs und der Durchlichtung des ‚noch nicht Bewussten‘³⁸⁵ soll ein höheres Bewusstsein geboren werden, das Geistselbst- oder *Manas*bewusstsein. Auch hier knüpft Belyj unmittelbar an Ideen an, die ihn bereits 1902 umgetrieben haben: Die Zunahme der Bedeutung der Musik in der Kulturlandschaft des ausgehenden 18. und 19. Jahrhunderts erscheint bereits in *Formy*

381 Vgl. dazu *ISSD* II: „Iдеја transformizma“, „Transformizm“ und „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“; *ISSD* III: Kapitel 9-15.

382 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 212 (418); 2004, S. 412. K.i.O.

383 Vgl. *ISSD* II, „19[-0e] stoletie“, I. 55 (104); 2004, S. 152.

384 Eine grundlegende Schwierigkeit bei Belyj liegt darin, dass er aufgrund seines anthroposophischen Welt- und Menschenbildes eine viel differenziertere Weltsicht vertritt als etwa Schopenhauer oder Nietzsche, gleichzeitig aber an vielen Stellen seines Werks deren Begriffe als Verallgemeinerungen des von ihm vertretenen Standpunkts akzeptiert und im ursprünglichen umfassenden Sinne anwendet. So unterscheidet Belyj eigentlich zwischen verschiedenen Stufen des Unbewussten, die jeweils vergangenen Kulturstufen zugeordnet sind: Der Empfindungsseele entspricht das mythische Bewusstsein der dritten Kulturepoche, dem Astralleib das dualistische Bewusstsein des Kampfes zwischen Licht und Finsternis in der altpersischen Zarathustra-Religion, dem Ätherleib das des einheitlichen Brahmans der Vedantaphilosophie, dem physischen Leib die atlantische Zeit. Oft fasst er aber unter dem Begriff des Unbewussten alle vier genannten Stufen zusammen, oder er bezieht sich mit dem Ausdruck „тело“ auf alle drei leiblichen Stufen, manchmal aber auch nur auf zwei oder eine davon. (Zum Verhältnis zwischen Wesensgliedern und Kulturepochen vgl. das Kapitel „Javlenie tela“ in: *ISSD* II, I. 90-99 (175-192); 2004, S. 212-226 sowie den Vortrag *Puti kul'tury*, Belyj 1994, S. 308-311.)

385 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, I. 246 (486); 2004, S. 470: „[...] бессознание [-] есть сфера сознания, невыявленная в сознании [...]; бессознание, иль сверхсознание суть разные стороны той же все сферы“.

iskusstva als „Urbild des Gebirgspasses“ (прообраз перевала), den die Menschheit im Beginn des 20. Jahrhunderts zu überschreiten habe.³⁸⁶ Im Zuge der anthroposophischen Geschichtskonzeption wird allerdings die „Passhöhe“ (перевал) zum Schlund, der die Kultur ins Chaos der astralen Leidenschaften stürzt. Der Begriff des „Geistes der Musik“ im umfassenderen Sinne verweist damit über den der Musik als ‚Thema in Variationen‘ hinaus auf die dritte Stufe des Weges der Selbstbewusstseinsseele und ihre Vollendung hin:

„[...] музыка, бывшая в тесе своей композиции, живописью ренессанса, и ставшая вариационностью в антитетической фазе, нам явит свой синтез, мистерию, как завершение самосознающей души в сферу Духа“.³⁸⁷

Bevor diese letzte Stufe, die durch den Begriff des Symbols gekennzeichnet ist, erreicht werden kann, geht die Geschichtskurve jedoch durch eine weitere Phase der Prüfung hindurch.

V.3.4. Vierte Phase: Kulturkrise im „astralen Abgrund“

Die vierte Phase der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung siedelt Belyj im Astralleib an, der von Steiner auch als „Seelen“- oder „Empfindungsleib“ bezeichnet wird und die Region innerhalb des menschlichen Bewusstseins darstellt, in der sich Empfindungen, Gefühle und Leidenschaften regen.³⁸⁸ Für Belyj handelt es sich beim Astralleib um den Bereich des Unbewussten, der in der Literatur und Philosophie des 19. Jahrhunderts metaphorisch durch den Abgrund, die Nacht und das Chaos umschrieben wurde. Entsprechend dominieren diese Metaphern in der *ISSD* die vierte Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche.

Der Astralleib bezieht sich nach anthroposophischer Auffassung auf einen Bereich der menschlichen Psyche, der im eigentlichen Sinne nicht mehr zum Seelischen, sondern zum Leiblichen gezählt werden muss.³⁸⁹ Nach der

³⁸⁶ Vgl. Belyj 1994, S. 94 f.

³⁸⁷ *ISSD* III, „Тема в вариациях: музыка“, l. 314 ob. (116). K.i.O.

³⁸⁸ Vgl. GA 9, S. 42. Die Bezeichnung „Astralleib“ (von lat. *astra* – Stern) geht auf die platonische Lehre vom Seelenwagen zurück, der im ausgehenden Mittelalter etwa in der Lehre des Paracelsus zum „siderischen“ oder eben „astralen“ Körper wurde (vgl. Halfwassen 1994; Halfwassen 1995). Čubarov spricht in Bezug auf den Astralleib bei Belyj von einer „transzendentalen Affektologie“ (трансцендентальной аффектологии) (vgl. Čubarov 2011).

³⁸⁹ In der Anthroposophie wird nicht nur ein Seelisch-Leibliches vom rein Seelischen unterschieden, sondern auch das Körperliche vom Leiblichen. Die Bezeichnung Körper bezieht sich in der Regel auf die physisch-materielle Hülle des Menschen, während die feinstofflichen Hüllen als Leiber bezeichnet werden. Im Russischen entfällt diese Differenzierung, weil es nur den Ausdruck „тело“ gibt. (Vgl. GA 9, S. 28-42. Auf S. 34 ist vom „physischen Körper“ die Rede, die feinstofflichen Wesensanteile werden ausschließlich als „Leiber“ bezeichnet.)

anthroposophischen Kulturlehre steht die „urpersische“ oder „zweite nachatlantische“ Epoche im Zeichen des Astralleibs³⁹⁰ und erstreckte sich von etwa 5600 bis 3000 v. Chr.³⁹¹ Diese Epoche fällt somit in die prähistorische Zeit des Neolithikums, weshalb für Belyj der Eintritt in die Region des Astralleibs identisch ist mit dem „Austritt aus der Geschichte“:

„[...] на рубеже XIX[-го] и XX[-го] века произошло реальное опускание ‚само‘ самосознания нашего в астральную бездну, т. е. впервые выход за все время ‚всемирной истории‘, из истории как ‚душевной истории‘; и этот выход [...] переживается нами, как выход из истории вообще.“³⁹²

Da die dritte bis fünfte nacheiszeitliche Kulturepoche im Rahmen von Belyjs Geschichtskonzept im Bereich der seelischen Wesensglieder verlaufen, handelt es sich hier um eine „Seelengeschichte“, während die davor und danach liegenden Perioden der Herausbildung der leiblichen bzw. geistigen Wesensglieder dienen.

Die Arbeit am Astralleib soll gemäß der anthroposophischen Menschenkunde die erste geistige Wesensstufe, das Geisteselbst hervorbringen.³⁹³ Daran anknüpfend spricht Belyj von der „Transsubstantiation des Astralleibs“, die zur Manifestation des konkreten geistigen Ich im Menschen führen soll:

„Вопрос о работе сознания в астрале, над тканью астрала, есть [...] пресуществление и пропитание состоянья астральной телесности самосознанием; эта работа – в переводе, так сказать, астрала в иное состоянье сознания“.³⁹⁴

Die Transsubstantiation wird erreicht durch den ‚Tod‘ der Seele und die ‚Auferstehung‘ des menschlichen Ich als geistiger Entität bzw. als Geisteselbst (самодух). Während Belyj in der europäischen Kultur vor allem Abirungen von diesem Weg konstatiert, wie etwa in der Vorstellung des Übermenschen bei Nietzsche, sieht er das Ziel dieser Entwicklung in einzelnen

390 Ausgebildet wurde der Astralleib als solcher nach Steiner auf der planetarischen Stufe des „alten Mondes“ (vgl. dazu etwa GA 13, S. 186–218).

391 Vgl. Osterrieder 2008, S. 30 f. Ein charakteristisches Kulturdenkmal, dessen Entstehen von Steiner in diese Zeit datiert wird, ist die *Zend Avesta*, das heilige Buch der Zoroastrier. Es gab nach Steiner einen Vorgänger des historischen Zarathustra, der um 6000 v. Chr. die sogenannten „urpersische“ Kultur begründete (vgl. GA 13, S. 279; zu der Datierung, die sich auf griechische Quellen beruft, vgl. Osterrieder 2008, S. 60). Belyj erklärt den Widerspruch zwischen esoterischem und historischem Zarathustra damit, dass der historische sehr viel später zusammengefasst habe, was in vorgeschichtlicher Zeit als Kultur bei den Persern gelebt habe: „[...] в образax борьбы Аримана (духовной тьмы) с Агуро-Маздао слагалась культура, поздней отраженная в персидской культуре и осознанная еще позднее в учении Заратустры“ (*ISSD* II, „Теософия“, I. 107 ob. (209); 2004, S. 241).

392 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 186 ob. (367); 2004, S. 367. K.i.O.

393 Vgl. GA 9, S. 58 ff.

394 *ISSD* II, „Problema ‚Samo‘“, I. 84–84 ob. (162–163); 2004, S. 202. Vgl. auch ebd., I. 84 ob.–85 (163–164) sowie „Niče“, I. 89 ob. (173); 2004, S. 203 f., 211.

Kulturschaffenden der russischen Literaturgeschichte bereits in Anfängen vorweggenommen.³⁹⁵

Der Übergang zur vierten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche wird nach Belyj von einigen Vorreitern bereits im 19. Jahrhundert vollzogen, während die Kultur insgesamt mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in die Zone des Astralleibs eintrete, was 1914 im ersten Weltkrieg seinen äußeren Ausdruck finde:

„Четвертый период, период вступления самосознания в сферу астрального тела, [...] во всех доминионах означен первыми ударами действительных кризисов, суммарное сложенье которых показывает, что начало вступления в этот 4-ый период падает в среднем на 1901[-ый] год: а внешне-историческое выявление его [1]914-ый год.“³⁹⁶

Das Überschreiten der Grenze zum Leiblichen zeichnet sich für Belyj in der allgemeinen Kulturkrise ab, die sich in seiner Darstellung seit dem 16. Jahrhundert zuspitzt, um die Menschheit im 20. Jahrhundert in Krieg und Chaos zu stürzen. Der letztere Gesichtspunkt wird zwar in der *ISSD* vernachlässigt, tritt jedoch in den Krisenschriften deutlich zutage. In der *ISSD* wird die Krise nicht mit dem Ersten Weltkrieg illustriert, sondern anhand von Krisenphänomenen in den Werken wichtiger Kulturschaffender des 19. Jahrhunderts demonstriert. Die Idee der Kulturkrise war in der Moderne allgemein präsent und für den russischen Symbolismus von zentraler Bedeutung.³⁹⁷ Insbesondere kritisierte man die Spaltung des modernen Bewusstseins in die kalte Ratio auf der einen und die in irrationalen metaphysischen Erfahrungen schwelgenden Emotionen auf der anderen Seite.³⁹⁸ Belyj verbindet diese Motive als den Konflikt zwischen ‚Kopf‘ und ‚Herz‘ schon früh mit dem Gegensatz von West und Ost, der in einem Dritten zusammengeführt werden soll.³⁹⁹ Diese Idee bestimmt bereits sein frühes künstlerisches und theoretisches Werk und liegt seinen ersten großen Romanen zugrunde, wobei er an der Synthese immer wieder gescheitert ist.⁴⁰⁰

395 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli Niče“, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, „Ešče raz ,Tolstoj' i ešče raz Tolstoj“, „Realizm“.

396 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188-188 ob. (370-371); 2004, S. 370. Ähnlich *ISSD* III, „Samosoznanie i duch svobody“, I. 280 (47). Hier nennt Belyj konkrete Namen: „[...] от истекшего века охватывает чувство ‚бездны‘ и ‚хаоса‘: Тютчева, Шумана; в душах середины столетия чувство такое растет (Достоевский, особенно Ницше); к концу же столетия чувство такое, охватывает всех людей; с ним – рождаются.“ (К.и.О.)

397 Vgl. Deppermann 1982, S. 38-57.

398 Weitere Phänomene sind nach Deppermann in der Sprachskepsis und einer Kritik der bürgerlichen Lebensformen zu sehen. Als Beispiele der Bewusstseinskrise führt sie die Werke Rilkes, Musils, Nietzsches und T. S. Eliots an (vgl. Deppermann 1982, S. 42 f.).

399 Vgl. Deppermann 1982, S. 44. Außerdem Stahl-Schwaetzer 2002, S. 11-29.

400 Vgl. Spivak 2006a, S. 166-188, die zeigt, dass bereits der *Zweiten Symphonie* Belyjs konzeptuell die Opposition von Osten und Westen zugrunde liegt. Auch seine erste Romantrilogie wollte Belyj diesem Gegensatz widmen. Er spiegelt sich in den Roma-

Die *ISSD* ist sein letzter großangelegter Versuch, ‚Kopf‘ und ‚Herz‘ bzw. Verstand und Gefühl in einem Dritten, hier dem Konzept der Selbstbewusstseinsseele, zusammenzuführen und damit einen Ausweg aus der Kulturkrise der Gegenwart aufzuzeigen, die im Rahmen seiner anthroposophischen Konzeption der Konfrontation mit dem ‚Astralleib‘ entspricht.⁴⁰¹

Auf der metaphorischen Ebene ist die Idee der Kulturkrise in der *ISSD* durch das omnipräsente Motiv des Abgrunds vertreten, der als „бездна“ oder „пучина“ (Schlund, Wasserwirbel) auftritt. Auf der Aquarellskizze von 1927 kommt dies dadurch zum Ausdruck, dass die Geschichtskurve im 20. Jahrhundert ihren tiefsten Punkt erreicht (vgl. Anhang VIII.1.). Mit dem Bild des Abgrunds greift Belyj ein Motiv auf, das nicht nur in den Werken der Dichter und Denker des 19. Jahrhunderts, sondern auch in der mystischen Literatur weit verbreitet ist⁴⁰² und bereits in der voranthroposophischen Phase eine wichtige Rolle in seinen kulturphilosophischen Reflexionen spielte. Neben Schopenhauer und Tjutčev, die den apollinischen Schein kennen, der mit seiner trügerischen Hülle die hinter der Erscheinungswelt lauern den Tiefen des Unbewussten verbirgt, ist es vor allem Nietzsche, der in den Augen des jungen

nen *Serebrjanyj golub‘* und *Peterburg*, der dritte Teil wurde schließlich der autobiographische Kindheitsroman *Kotik Letaev*, der allerdings eine neue Serie einleitet, die Belyj unter dem Titel *Moja žizn‘* (Mein Leben) oder *Ja* (Ich) herausgeben wollte. Von deren geplanten sieben Teilen wurden aber nur drei realisiert, neben *Kotik Letaev Kreščenyj kitaec* und *Zapiski čudaka*. Wie Stahl feststellt, verlagerte sich sein Interesse „im Rahmen der kulturellen Aufbauarbeit in Russland [...] von der subjektgerichteten Bewusstseinsproblematik hin zu einer nun dominant kulturphilosophischen Fragestellung“ (Stahl-Schwaetzer 2002, S. 25, Anm. 26). Ergebnis dieser Neuausrichtung ist die *ISSD*. (Zur Entstehungsgeschichte der Romane und der Problematik der Trilogie vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 21-26. Außerdem Gut 1997, S. 64 f.; Spivak 2006, S. 166-188.)

401 In seinen symbolistischen Essays hat Belyj ein ästhetisches Konzept zur Überwindung der Kulturkrise entwickelt, in dessen Zentrum das schöpferische Bewusstsein steht, das Produzent und Rezipient des modernen Kunstwerks gleichermaßen einbezieht (vgl. Deppermann 1982, S. 92 f., 172 f., 180 f., auch Langer 1990, S. 225-245, die von der „Heilung des Bewusstseins“ als Ausweg aus der Kulturkrise spricht). In der *ISSD* spielt das Schöpferium als Lebensschöpferium (жизнетворчество) zwar weiterhin eine wichtige Rolle, der Akzent wird jedoch von der ‚Kunstschöpfung‘ auf die ‚Erkenntnisschöpfung‘ verschoben, wie in IV.1.3. und IV.4. gezeigt wurde. Nach Spivak stellt auch die unvollendete Romantrilogie *Moskva* den beinahe gelungenen Versuch einer Synthese dar. Der Roman *Maski* endet mit der Vision eines „himmlischen Moskaus“ als geistigem Zentrum der Weltverbrüderung und gibt damit der alten russischen Idee von Moskau als Drittem Rom eine neue, anthroposophisch motivierte Gestalt. (Vgl. Spivak 2006a, S. 187 f.)

402 Zum Motiv des Abgrunds in der Weltliteratur und in der russischen Romantik vgl. Bost 1994, S. 316-342; zu dem Motiv in der mystischen und der deutschen Literatur und Philosophie Doppler 1968.

Belyj auf den Abgrund verwies, vor dem der Mensch am Übergang zum 20. Jahrhundert stehe.⁴⁰³ Der deutsche Dichter und Denker erscheint in Belyjs Interpretation als der „Stern“ aus der Apokalypse (Offb 9,1 f.), der den Schlüssel zum Schacht des Unbewussten besitzt und diesen zu öffnen vermag.⁴⁰⁴

In der *ISSD* verbindet Belyj das Motiv des Abgrunds mit bewusstseinsphänomenologischen Überlegungen, die ihn zu der Schlussfolgerung führen, dass die Auseinandersetzung mit dem ‚Astralischen‘ in den Werken wichtiger Dichter und Philosophen des 19. Jahrhunderts seinen künstlerisch-denkerischen Ausdruck gefunden habe. Bei Schopenhauer etwa ist in Zusammenhang mit dem Weltwillen von einem „Schlund“ (russ. „лучина“) die Rede, mit dem der alles hervorbringende und wieder verschlingende Weltengrund umschrieben wird.⁴⁰⁵ Der Philosoph benutzt außerdem das indische Sinnbild des tosenden Meeres für das in Leid und Not verstrickte Leben des gewöhnlichen Menschen, dem ein „Leben in abstracto“ entgegengesetzt sei, das den erwachten Menschen auszeichne, der sich als reiner Beobachter seiner eigenen Vorstellungswelt weiß.⁴⁰⁶ Belyj greift diese Metaphorik auf und verbindet sie mit seiner Geschichtskonzeption:

„[...] выявлено погружение ‚Я‘ [...] – в пучины астрального тела, которое есть бессознание“.⁴⁰⁷ „Строй шопенгауэрианства – картина баракхтанья ‚Я‘ в бушеваньях астрального моря; [...] у Шопенгауэра ‚Я‘ забарахталось вновь в море ночи“.⁴⁰⁸

Das Sinnbild ist auch in der Lyrik des russischen Dichters Tjutčev präsent, auf den sich Belyj wiederholt bezieht.⁴⁰⁹ In romantischer Tradition wird hier der Gegensatz zwischen dem nächtlich-dunklen Abgrund des Unbewussten

403 Vgl. *Simvolizm kak miroponimanie* (Belyj 1994, S. 250): „Пропасть разверзается у наших ног, когда мы срываем с явлений маску. Мы ужасаемся бездной, разделяющей нас от спящих.“

404 Vgl. Belyj 1994, S. 251. In der *Ėmblematika smysla* führt nicht das Erkennen zum entscheidenden Baustein von Belyjs pyramidalem Weltmodell, dem Wert und Symbol, sondern die mystische Erfahrung des Nichts, des nächtlichen Abgrunds (vgl. *SoSo V*, S. 79 f., 90). Diese wird im kreativen Schaffensprozess durch die Konfrontation mit dem chthonischen „Chaos“ realisiert, aus dem dem Künstler durch das Bestehen einer dreistufigen Einweihungsprüfung ein lebendiger „Kosmos“ ersteht (vgl. ebd., S. 98 ff.).

405 Vgl. Schopenhauer 1977, S. 559: Es geht hier um den „reichen Schoß des weltenschwangeren Nichts“, das die Blätter an den Bäumen gleich den Menschen aus sich hervorgehen lässt, um sie nach einer gewissen Zeitspanne wieder zu vernichten. Der Autor ruft seinem die Vernichtung fürchtenden Gegenüber zu: „Oh törichtes Blatt! Wohin willst du? Und woher sollen andere kommen? Wo ist das Nichts, dessen Schlund du fürchtest? – Erkenne doch dein eigenes Wesen“.

406 Vgl. Schopenhauer 1977, S. 126.

407 *ISSD II*, „Šopen[gauer]“, I. 79 (152); 2004, S. 194. K.i.O.

408 *ISSD II*, „Šopen[gauer]“, I. 81-81 ob. (156-157); 2004, S. 196 f. K.i.O. (Unterstreichung unter dem mittleren „Я“ fehlt.)

409 Vgl. *ISSD II*, „Kant“, I. 76 (146); 2004, S. 189; *ISSD II*, „Ničše“, 170; 2004, 209.

und dem lichten Tagesbewusstsein, das die grausige Tiefe unter einer verhüllenden Decke verbirgt, evoziert.⁴¹⁰

In der *ISSD* ist das Motiv des Abgrunds insbesondere mit dem Komponisten Robert Schumann und mit Friedrich Nietzsche verbunden, deren tragisches Ende in geistiger Umnachtung Belyj auf das Grauen angesichts des sich an der Grenze von Empfindungsseele und Astralleib öffnenden Abgrunds zurückführt.⁴¹¹ Dass der Metapher des Abgrunds im Werk Nietzsches ein zentraler Stellenwert zukommt, ist in der Forschung bemerkt und ausgearbeitet worden. Wie Doppler in seiner Monographie zur Geschichte dieses Motivs in der deutschen Literatur feststellt, sind Nietzsches Werke „in allen Schaffensperioden Zeugnis einer Existenz am Abgrund“.⁴¹² Der schopenhauersche Begriff des Weltwillens ist hier als das dionysische Prinzip zur Chiffre geworden, die für das Unbewusste schlechthin, für die der Erscheinungswelt zugrundeliegende Urkraft steht. In der *Geburt der Tragödie* ist das Dionysische der „innerste Abgrund der Dinge“.⁴¹³ In der *Fröhlichen Wissenschaft* steht der Abgrund mit dem Tod Gottes in Zusammenhang, der dem Menschen den Boden unter den Füßen raubt,⁴¹⁴ und Zarathustra bezeichnet den Menschen bekanntlich als „Seil, geknüpft zwischen Tier und Übermensch – ein Seil über einem Abgrunde“.⁴¹⁵ Er kennt sogar zwei Abgründe, einen „Menschen-Abgrund“ und einen „Licht-Abgrund“. In den in reinen, luftigen Höhen liegenden „Licht-Abgrund“ vermag er sich jedoch nicht aufzuschwingen und seine „letzte Tiefe“ offenbart sich ihm schließlich als Gefühl des Ekels.⁴¹⁶ Gealtert wendet er sich deshalb wieder dem „Menschen-Abgrund“ zu und wird zum „boshaftigsten aller Menschen-Fischfänger“.⁴¹⁷ In Belyjs Interpretation hat Nietzsche das Geworfensein in den ‚astralen Abgrund‘, der die Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche kennzeichnet, am existentiellsten erfahren, es aber nicht vermocht, die historische Aufgabe der Umwandlung des Astralisch-Leiblichen in eine höhere geistige Existenzform zu bewältigen, sondern sich in diesem verfangen.⁴¹⁸

410 Vgl. etwa die Gedichte *Den' i noč'* und *Svjataja noč' na nebosklon vzošla...*

411 Vgl. *ISSD* II, „19[-oe] stoletie“, I. 53-53 ob. (100-101); 2004, S. 149 f.

412 Doppler 1968, S. 199. Zum Motiv des Abgrunds bei Nietzsche vgl. auch Carius 1949.

413 Vgl. KSA 1, S. 135. Auch S. 154 u. 146 f., wo als „Abgrund“ eine im Untergrund des Kulturlebens verborgene „innerlich gesunde, uralte Kraft“ bezeichnet wird, die „nur in ungeheuren Momenten sich gewaltig einmal bewegt und dann wieder einem zukünftigen Erwachen entgegenträumt“.

414 Vgl. KSA 3, S. 480 f.; KSA 3, S. 644. Dazu auch Doppler 1968, S. 200 f.

415 Vgl. KSA 4, S. 16.

416 Vgl. KSA 4, S. 207; KSA 4, S. 270 f.

417 Vgl. KSA 4, S. 297.

418 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli – Niče“, I. 100-100 ob. (194-195); 2004, S. 229. Dies führt beim späten Belyj zu einer Abwertung der Idee vom Übermenschen, die als verfehlt Geistselbstwertung charakterisiert wird. In seinem Nietzsche-Aufsatz von

Neben dem Abgrund, der mit der Metaphorik von Chaos und Nacht verbunden ist, spielt das Motiv des Kampfes für die mittlere Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche eine wichtige Rolle. In diesem Kampf zwischen Licht und Finsternis geht es nach Belyj um das Fortbestehen der Menschheit und um ihre Freiheit:

„Да, выход культуры из сферы истории – кризис истории [...]; и деятельность преобразования тьмы, иль борьбы тьмы со светом, для слома пути нисхожденья в путь восхождения, – [...] загадана: из требования свободы, в борьбе за свободу – наш рок; и хотим, или нет мы борьбы роковой, она, эта борьба, – настигает нас всюду, какими бы ширмами не заставлялись мы; в ней – борьба роковая, борьба мировая, борьба неизбежная нашего ‚Я‘ с силой импульса, некогда данного, против *Дракона*. / Дракон – Ариман.“⁴¹⁹

Es spiegelt sich hier der altpersische Antagonismus zwischen Ahura Mazdao und Ahriman, der in Belyjs Auffassung in der Gegenwart wiederauflebt, weil die Geschichtskurve auf das Niveau der altpersischen Kulturepoche herabgesunken ist. Das Ringen um die menschliche Freiheitsfähigkeit ist auch ein zentrales Motiv von Steiners schriftlichem Vermächtnis, den *Leitsätzen* und ‚Michael-Briefen‘,⁴²⁰ wo der Erzengel Michael als Mitstreiter Christi für eine aus Freiheit zu erringende neue Form der Intelligenz steht, während Ahriman sich in der Gestalt des Drachens manifestiert.⁴²¹ Auch in der *ISSD* steht dem Menschen der Christus-Impuls bei, wie in dem angeführten Zitat angedeutet wird („борьба [-] нашего ‚Я‘ с силой импульса [...] против *Дракона*.“). Gelingt es dem Menschen, aus diesem Kampf siegreich hervorzugehen und zu einem neuen Leben im Geistigen aufzuerstehen, dann wird die Geschichte entsprechend der Kurve ihren Verlauf nehmen und in wenigen Jahrhunderten das Niveau des Geistselbst oder Manas erreichen. Unterliegt er jedoch, dann ereilt ihn ein Tod, auf den keine Auferstehung folgen wird. Diesen endgültigen Tod verbindet Belyj mit seiner Kritik an Kant und dem Neukantianismus:

„[...] сфера душевности ныне есть вся – пустота; души – нет, если в ней не родится духовность; она – только тело; *духовность* души, иль она, как Сам Дух, есть победа над царством Дракона в отдельных сознаниях, которые сложат по-новому новое царство культуры – духовное, или – погибнут,

1907 identifiziert Belyj das Übermenschentum noch mit dem Weg Christi, dem der indischen Raja-Yogis und dem der modernen Theosophie (vgl. Belyj 1994, S. 195). Careva übersieht diesen wesentlichen Unterschied zur voranthroposophischen Nietzsche-Rezeption Belyjs, indem sie aus dem Kontext gerissene Zitate aus der *ISSD* anführt, um seine frühe Auffassung des Übermenschentums zu untermauern (vgl. Careva 2009, S. 72-75).

419 *ISSD* II, „Kant“, I. 75 ob. (145); 2004, S. 188. K.i.O.

420 Vgl. III.2.3. u. IV.1.2.

421 Vgl. GA 26, S. 88 ff., zit. in IV.1.2. Die Verbindung zu Christus kommt z. B. in dem Brief „Das Michael-Christus-Erlebnis des Menschen“ zur Sprache (ebd., S. 101-106).

низвергнутые в Ариманову, в кантову картину природы, в бессмысленный липлопустой, обезъяченный мир.“⁴²²

Im Hintergrund dieser Bilder steht die Apokalypse des Johannes, die in der mythopoetischen Phase des russischen Symbolismus insgesamt, besonders aber im Werk Belyjs sehr präsent war.⁴²³ In der Deutung Steiners wird der Drachenkampf aus Offb 12, der in den Mythen zahlreicher Völker als Kampf zwischen einem göttlichen Helden mit einem Drachen oder einer Schlange lebt,⁴²⁴ zum „alten Kampf“ zwischen der niederen und der höheren Natur des Menschen.⁴²⁵ Michael steht nach Steiner für das höhere Ich des Menschen, das die sinnesgebundene Verstandeserkenntnis in Gestalt der weisen, aber auf dem Erdboden kriechenden Schlange besiegen bzw. ihr das ihren Fähigkeiten angemessene Betätigungsfeld zuweisen muss. Im Bild des ‚Lindwurms‘ ist außerdem das der ‚Larve‘ oder ‚Raupe‘ angelegt, die sich nach der Verpuppung zum Schmetterling wandelt. Diesen Metaphernkomplex zieht Belyj gern für die Illustration des Verhältnisses von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele heran.⁴²⁶

Für Belyj steht mit dem Krisenmoment im 20. Jahrhundert auch die Begründung einer neuen freiheitlichen Gesellschaftsordnung in Zusammenhang. Trotz der Wirren der russischen Revolution und der Unzulänglichkeiten der sowjetischen Wirklichkeit glaubte Belyj an die marxistische Utopie eines „Reiches der Freiheit“, in dem sich die Soziologie zu einer „Wissenschaft der Liebe“ transformieren werde:

„[...] момент погружения души самосознающей в астральное тело есть либо момент гибели самой души [...], либо преодоление обычных границ сознания в переработке астрального тела [...]. / В социологическом детерминизме сегодня есть много опасностей для души человеческой: стать телом; [...] и вместе с тем: [...] много надежд на пресуществление самой социологии, как

422 *ISSD* II, „Kant“, I. 75 ob. (145); 2004, S. 189. K.i.O. Vgl. auch ebd. I. 74-74 ob. (142-143); S. 186.

423 Vgl. zur Apokalypse im russischen Symbolismus der zweiten Generation Hansen-Löve 2014, S. 315-426, außerdem Cioran 1973, der das gesamte Werk Belyjs unter dem Vorzeichen der Apokalyptik interpretiert.

424 Zum Drachenkampfmotiv in den Mythologien der Welt vgl. Egli 1982, S. 194-256; zum gleichen Motiv mit Bezug auf den russischen Symbolismus Hansen-Löve 2014, S. 144 ff. Die Helden, die gegen den Drachen antreten, sind neben dem Erzengel Michael und seinem Pendant St. Georg im christlichen Kontext, Apollo im griechischen Mythos, Osiris im ägyptischen, in den Veden Indra, im Argonautenzyklus Jason, im nordischen Mythos Sigurd oder Siegfried.

425 Vgl. Steiner in *Das Christentum als mystische Tatsache*, dessen grundlegende Bedeutung für Belyjs Verständnis von Initiation und Deutung der damit verbundenen Symbolik in VI.1.1. herausgearbeitet wird (SKA 5, S. 205 f./131 f.; GA 8, 142 f.)

426 Vgl. *ISSD* II, „Teosofija“, I. 111 (216), „Duša samosoznajuščaja“, 179 (352), „Antroposofija“, 240 ob. (475); 2004, S. 246, 357, 461.

науки о суммах едоков [...], в науку о новой любви, о действительном и конкретном раскрытии царства свободы“.⁴²⁷

Die Metapher des Kampfes in der *ISSD* verweist also in summa darauf, dass die Menschheit im 20. Jahrhundert an einem wichtigen Moment ihrer Geschichte angekommen ist, in dem sich entscheiden wird, ob sie ihre Menschlichkeit bewahren und zu höherer Blüte entfalten oder aber in einen tierähnlichen Zustand zurückfallen, ob sie sich zum freien Mitschöpfer Gottes weiterentwickeln oder kausal determinierte Kreatur bleiben wird. Die Realisation der höheren Bewusstseinsstufe, die sich nicht nur auf die Beherrschung der Leidenschaften, sondern auch auf die Transzendierung des Verstandes bezieht, besitzt also für Belyj auch eine sozial-utopische Komponente: Vom Gelingen der seelisch-geistigen Transformation der Menschen hängt die Installation einer zukunftsfähigen Gesellschaftsordnung ab, die sich auf die Prinzipien der Freiheit und Brüderlichkeit gründen wird.

Weitere Motive, die von Belyj mit der Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepeche in Verbindung gebracht werden, sind das der Hölle (преисподняя, ад, пекло), das mit Feuer, Hitze und der russischen Dampfsauna verknüpft wird,⁴²⁸ sowie das entgegengesetzte Metaphernfeld der Kälte (холод), das zu

427 *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 166 ob. (327); 2004, 337. Die Idee eines irdischen Gottes- oder Geisterreichs, das in der Zukunft zu begründen sei, ist in der Eschatologie der russischen Historiosophen allgemein verbreitet und etwa bei Čaadaev, Solov'ev oder Berdjaev anzutreffen. Sie geht auf Joachim Fiore (1130/35-1202) und seine Lehre von den drei Reichen zurück, die das Rosenkreuzertum und den deutschen Idealismus inspirierte und über diesen nach Russland gelangte (vgl. Dinzelbacher 1994, S. 130 f.; Wehr 2007, S. 214-222). Auch Steiner und Belyj sind in dieser mystisch-christlichen Traditionslinie geschichtsphilosophischen Denkens anzusiedeln. In der *ISSD* verbindet Belyj die christlich-eschatologische Idee eines dritten Reichs mit der von Marx und Engels propagierten Idee vom „Sprung“ in ein „Reich der Freiheit“, das er aber nicht im kommunistischen Sinne, sondern im anthroposophischen als das zukünftige Reich des Geistselbst versteht (vgl. *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 154 ob.-155 ob. [303-305], 159 ob. [313], „Duša samosoznajuščaja“, 189 ob. [373]; 2004, S. 318 f., 326, 372; *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 281 ob. [50]).

428 Vgl. etwa *ISSD* II, „Niče“, I. 88 (170); 2004, S. 209; „[...] астрал – преисподняя“; *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 (212); 2004, S. 243; „[...] наше задание сойти во ад тела“ (К.и.О.); außerdem *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 123 (240); 2004, S. 264, wo Belyj die Vision des Romanhelden Svidrigajlov aus Dostoevskijs *Prestuplenie i nakazanie* aufgreift, der die Ewigkeit als rußgeschwärzte russische Banja imaginiert: „[...] у Достоевского в бане астральной, нагие, себя изживаем в борьбе со страстями мы [...]; борьба ‚Я‘ в астрале, с астралом – мытье в бане Вечности [...]; явлено ‚Я‘ это – в пекле; со всех сторон – пламя палит это[го? unklar, ob durchgestrichen oder nicht – A.S.] ‚Я‘, ‚Я‘ сжигается, пресуществляясь в страсть роковую“ (К.и.О.; letztes „Я“ ohne Unterstreichung). Bei Dostoevskij vgl. Svidrigajlovs ‚Vision der Ewigkeit‘ (SoSo FD VI, S. 221): „Нам вот все представляется вечность как идея [...].“

Schuberts Liederzyklus *Winterreise*⁴²⁹ und dem Motiv der Seelenkälte in der Dichtung der russischen Romantik in Beziehung gesetzt wird.⁴³⁰ Im Oxy-moron der „kalten Flamme“ (холодное пламя) Ahrimans wird der Gegensatz von ‚Weltenkälte‘ und ‚Höllengefeuer‘ vereint.⁴³¹

In Zusammenhang mit dem Astralleib als Höllenschlund steht ein weiterer Motivkomplex, der den Übertritt aus dem Verstandesbewusstsein in das mythenschaffende Unterbewusstsein mit dem Auftreten von Imaginationen dämonischer Gestalten verbindet. Diese werden mit dem seit dem 19. Jahrhundert in den westlichen Kulturkreis eintretenden östlichen Denken und den indischen Götterfiguren⁴³² sowie mit den in der religiösen Symbolik des Abendlands verbreiteten Mythologemen von Teufeln, Dämonen und Hexen verknüpft.⁴³³ So erscheinen etwa die den Astralleib auszeichnenden Leidenschaften als Dämonen, die von den Menschen „Besitz ergreifen“: „[...] мы одержимы ,телами‘, как ,бесами“⁴³⁴ und das mechanistische Weltbild, das sich im Zuge der Aufklärung herausgebildet hat, wird mit den Worten charakterisiert:

„[...] высший бес – тот, кто прикинулся, что его нет; таков бес, заключенный в видение тела физического, как подверженного неизменным законам; когда начинаем работать в себе над законами ,тел‘, то законы из схем, иль машинных скелетов, становятся образами, из которых прорезываются чертовские рожки; закон оживает рогакою страстью, с мычанием бросающейся внутри нас – на нас“.⁴³⁵

Außerdem steht der Astralleib mit dem Tierischen und der drohenden Animalisierung der Menschheit in Verbindung.⁴³⁶

И вдруг [...] будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность.“

- 429 Vgl. *ISSD* II, „19[-0e] stoletie“, I. 53 ob.-54 (101-102); 2004, S. 150: „[...] у Шуберта [...] предвестие о зимнем странствии [...]; вздрог сознания о небывалом в истории нисхождении в ,мировой холод тьмы‘ дан“. (K.i.O.) Zum Motiv der Winterreise in Belyjs Biographie und innerhalb der Moskauer Anthropolosophenschaft vgl. Spivak 2006a, S. 256 ff.
- 430 Vgl. *ISSD* II, „Realizm“, I. 148 ob.-149 (291-292); 2004, S. 308 zu Puškin, Lermontov, Baratynskij und Tjutčev, *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 119 ob. (233); 2004, S. 258 zu Gogol'.
- 431 Vgl. *ISSD* II, „18[-yj] vek“, I. 38 (70); 2004, S. 123.
- 432 Vgl. etwa *ISSD* II, „Vagner“, I. 115 ob. (225); 2004, S. 252.
- 433 Belyj bezieht sich hier insbesondere auf Gogol' (vgl. *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 119-119 ob. [232-233]; 2004, S. 257).
- 434 Vgl. *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 (212); 2004, S. 243. K.i.O.
- 435 *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 (212); 2004, S. 243. K.i.O.
- 436 Vgl. *ISSD* II, „Ešče raz ,Tolstoj' i ešče raz Tolstoj“, I. 134 (262), „Sociologija i matematika“, I. 153 (300), 165 (324), „Vagner“, I. 114 (222), „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 119 (232); 2004, S. 282, 315, 335, 250, 257. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 265 (22).

Aus der Symbolik der christlichen Religion greift Belyj neben dem Bild der Hölle das des Passionswegs auf. So erscheint der Gang der Kulturgeschichte durch die Abgründe des Astralischen als „Kelch der Kultur“ (чаша культуры), der in Anlehnung an das Gebet Jesu im Garten Gethsemane (Mt 26,39; Mk 14,36; Lk 22,42) geleert werden muss.⁴³⁷ Der Weg der Selbstbewusstseinsseele durch die Jahrhunderte der neuzeitlichen Kulturentwicklung ist ein „Passionsweg“ (крестный путь),⁴³⁸ in dessen Verlauf die abendländische Menschheit das „Kreuz der Weltkataklismen“ (крест мировых катаклизмов) zu tragen hat,⁴³⁹ und die Kulturgeschichte selbst erscheint als die Kreuzigung der Menschheit durch den Christus-Impuls: „[...] ,Импульс[-] Христов[-]‘, распявшего нас на кресте истории, на кресте падений пути“.⁴⁴⁰

Neben diesen biblischen Motiven ist, wie schon im Zusammenhang mit dem Durchgang durch die Verstandesseele, von einer „Erkrankung“ (заболевание),⁴⁴¹ einer „Operation“⁴⁴² oder einer „Prüfung“⁴⁴³ die Rede, die auf dem Weg durch den Astralleib durchlitten bzw. bestanden werden müssen. Das Motiv der Erkrankung steht metaphorisch in Zusammenhang mit dem ‚Osten‘, dessen wachsende Präsenz im abendländischen Kulturraum als das Leitmotiv der vierten Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche angesehen werden kann. Der Thematik des Ostens ist insbesondere das Kapitel „Teosofija“ gewidmet. Die Evolution des Kosmos wird dort als ein fortschreitender Erkrankungsprozess dargestellt, der zur Zeit des Mysteriums von Golgatha seinen vorläufigen Höhepunkt erreicht, um danach mit dem Auf- und Absteigen der Geschichtskurve einen Wechsel von zeitweiliger Genesung und noch tieferer Krise zu durchlaufen. Belyjs Diagnose führt die Erkrankung auf die zunehmende Verstofflichung des aus einem rein geistigen Sein sich verdichtenden Kosmos zurück:

437 Vgl. *ISSD* II, „Niče“, I. 88 ob. (171); 2004, S. 209.

438 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, I. 64 (122); 2004, S. 168. Dieser Passionsweg findet nach Belyj in der Musik Wagners seinen Abdruck: „В Вагнере музыка – физиологична [...]; страстность, звучащая в нем, искупима болью, трагедией, кровью, распятием, чашей, Голгофою.“ (*ISSD* II, „Vagner“, I. 117 ob. [229]; 2004, S. 254.)

439 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, I. 65 (124); 2004, S. 169.

440 *ISSD* II, „Gete“, I. 64 (121); 2004, S. 167. K.i.O.

441 Vgl. *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 (212); 2004, S. 243 f.

442 Vgl. *ISSD* II, „Problema ‚samo‘“, I. 84 ob. (163); 2004, S. 203: „[...] схождение в астрал [...] – операция необходимая“. Außerdem *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 130 (254); 2004, S. 275 und „Duša samosoznajučšaja“, I. 180 (354): „Кризис сознания нашего времени есть вынужденная и всегда болезненная операция: срезка личины с ‚Я‘“. (Seite fehlt in Belyj 2004.)

443 Belyj spricht von „испытание“ oder „экзамен“: „[...] схождение в астрал есть огромное испытание культуры“ (*ISSD* II, „Problema ‚samo‘“, I. 84 ob. [163]; 2004, S. 203); „[...] выход самосознания в астрал есть экзамен“ (*ISSD* II, „Ešče raz ‚Tolstoj‘ i ešče raz Tolstoj“, I. 132 (258); 2004, S. 278).

„Образы позднейшего востока [...] как бы остывания духа в тело, где исходная точка процесса есть ‚Дух‘, а конечная – Дух, заболевший, нарыв в сфере духа, [...] / [...] / Процесс инволюции или вхождения духа в материю, есть процесс восстания в нас представлений о том, что когда-то случилась заминка в духовном царстве; в момент ‚нисхожденья в материю‘, – не было ведь представленья материи как ‚вещи‘, ‚чего-то‘; был лишь процесс остановки явлений духовных; и ‚тело‘ явилось символом остановки движения ‚чего-то‘ как только духовного“.⁴⁴⁴

Die Genesung von dieser Krankheit, die auf einen ‚kosmischen Betriebsunfall‘ zurückgeführt wird („заминка в духовном царстве“),⁴⁴⁵ entspricht dem Wiederaufstieg der Menschheit respektive der Geschichtskurve zum geistigen Ursprung: „[...] вся символика образов древних востока – история заболевания чистого Духа, его превращения в тело; наш путь – путь обратный: из мира телесного – вверх“.⁴⁴⁶ Parallel zu dieser kosmischen Erkrankung charakterisiert Belyj die Geschichte des 19. Jahrhunderts als eine tödliche Erkrankung, hier nicht des Geistes, sondern der Seele.⁴⁴⁷

Der Eintritt des ‚Ostens‘ in den europäischen Kulturkreis ist für Belyj ein weiteres Anzeichen dafür, dass die Geschichtskurve die Grenze zum astralen Bereich passiert.⁴⁴⁸ Das Einströmen der östlichen Weisheit in die abendländische Kultur hatte bereits Ende des 18. Jahrhunderts begonnen, blieb jedoch zunächst eine Angelegenheit der Gelehrten.⁴⁴⁹ Erst im 20. Jahrhundert hat das östliche Denken durch Yoga, buddhistische Meditation und die allgegenwärtige Buddhafigur auch die europäische Gemeinkultur erreicht. Da die Ursprünge der persischen Kultur nach anthroposophischer Auffassung im Zeichen des Astralleibs, die der indischen in dem des Ätherleibs stehen,⁴⁵⁰ ist der zunehmende Einfluss der östlichen Philosophie auf Kulturschaffende des

444 *ISSD II*, „Teosofija“, I. 106 ob. (207); 2004, S. 239 f. K.i.O.

445 Eine ähnliche Konzeption findet sich im kabbalistischen System des bedeutenden jüdischen Visionärs Isaak Luria (1534-1572), der eine Theodizee auf der Grundlage eines ‚kosmischen Unfalls‘ im Schöpfungsgeschehen, dem „Bruch der Gefäße“ (Schvirat ha-Kelim) der Sefirot, entwickelt hat (vgl. Scholem 1980, S. 291-295; Grözinger 2005, S. 638-657).

446 *ISSD II*, „Teosofija“, I. 109 (212); 2004, S. 243 f.

447 Vgl. *ISSD II*, „Kant“, I. 76 (146); 2004, S. 189.

448 Vgl. *ISSD II*, „Javlenie tela“, I. 98 ob. (191); 2004, S. 226.

449 Anquetil-Duperron veröffentlichte 1771 eine lateinische Übersetzung des *Zend Avesta* und 1801/02 unter dem Titel *Oupnek'hat* Auszüge aus den *Upanishaden*, aus denen Arthur Schopenhauer seine Inspirationen schöpfte, und zu Beginn des 19. Jahrhunderts machten die Gebrüder Schlegel und Wilhelm von Humboldt die *Bhagavad Gita* in Europa bekannt (vgl. App 2010, S. 363-439; Zoltz 2000, S. 63-69).

450 Vgl. *ISSD II*, „Teosofija“, I. 107-107 ob. (208-209); 2004, S. 240 f. Bei Steiner vgl. etwa den Vortrag vom 14.10.1913 in Kopenhagen, bei dem Belyj anwesend war (nach Gut 1997, S. 239). Darin heißt es: „[...] in dem urindischen Zeitraum [...] hat in der Menschennatur vorzugsweise das gewirkt, was wir den Ätherleib des Menschen nennen. [...] im urpersischen Zeitraum wirkte vorzugsweise [...] der Astralleib“ (GA 152, S. 78).

Abendlands für Belyj ein Symptom dafür, dass die Kultur in den Bereich des „Leiblichen“ übergeht: „[...] ‚восток‘ должен понят быть нами, как символ явления ‚астрального‘ тела, как ‚пособие‘ при работе впервые над переплавлением впервые астрального тела“.⁴⁵¹

Das Motiv des Ostens als „Lehrbuch“ (пособие, учебник) tritt in diesem Zusammenhang wiederholt auf. Er wird von Belyj als Studienmaterial vergangener Entwicklungsstufen aufgefasst sowie als Konglomerat von altem spirituellen Wissen, das es in zeitgemäßer Form aufzugreifen gilt, um so die durch den Abstieg in das irdisch-materielle Sein entstandene „Erkrankung“ von Geist und Seele zu heilen: „[...] нам ‚восток‘ дан учебником диагностики“.⁴⁵² Belyj warnt jedoch davor, die östliche Weisheit als Ruf zurück in die mythische Vergangenheit misszuverstehen. Es soll nicht der Weg der yogischen Askese gegangen werden, der ebenso veraltet sei wie der der mittelalterlichen europäischen Gefühlsmystik. Die den Astralleib auszeichnenden Leidenschaften sollen nicht abgetötet, sondern verwandelt, „transsubstantiiert“ werden:⁴⁵³

„[...] ‚аскетизм‘ 20[-го] века [...] обратен ‚аскетизму‘ истекшего душевного периода; [...] ‚тела‘ – не отсыкаемы, но – пресуществляемы, иначе питаемы в методах духовной работы 20[-го] века“.⁴⁵⁴

Konkret bezieht sich der Osten als „Lehrbuch“ auf die Ideen von Reinkarnation und Karma, die sich für Belyj auch aus der modernen Wissenschaft der Selbstbewusstseinsseele mit logischer Notwendigkeit ergeben,⁴⁵⁵ auf die Unterscheidung von Bewusstseinsstufen, die auf dem Wege meditativer Schulung in das gewöhnliche Tagesbewusstsein integriert werden können und sollen,⁴⁵⁶ sowie auf die Vorstellung von verschiedenen feinstofflichen Wesensgliedern, die sich bereits in der indischen Sankhya- und Vedantaphilosophie findet.⁴⁵⁷ Es müssen jedoch seiner Ansicht nach diese

451 *ISSD* II, „Teosofija“, I. 110-110 ob. (214-215); 2004, S. 245.

452 *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109-109 ob. (212-213); 2004, S. 244. K.i.O.

453 Verwandte Gedankenfiguren finden sich bei den Vertretern der russischen religiösen Renaissance, von denen Belyj in seiner frühen Schaffensphase wichtige Impulse empfing. Merežkovskij, Ivanov und Rozanov etwa verfochten in nietzscheanischer Manier die Restitution des Geschlechts und die ‚Heiligung des Fleisches‘ gegen die lebensfeindlichen Tendenzen des traditionellen Christentums.

454 *ISSD* II, „Problema ‚samo‘“, I. 85 (164); 2004, S. 204. K.i.O.

455 Vgl. *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 162-162 ob. (318-319); 2004, S. 330 f. Belyj bezieht sich hier auf die moderne Mathematik, wobei er insbesondere die Arithmologie seines Vaters im Sinn hatte, der an Leibniz' Monadologie anknüpfte. Zum Reinkarnationsgedanken bei Leibniz vgl. Losskij 1992, S. 109-127.

456 Vgl. etwa die *Mandukya Upanishad* (dazu Zimmer 1992, S. 333-339). Zu den Bewusstseinsstufen bei Belyj vgl. IV.3.3. u. 4. sowie IV.4.

457 Einen kritischen Vergleich der indischen und der anthroposophischen Wesensgliederlehre versucht Schmitt 2015.

Ideen entsprechend der aktuellen Kulturstufe im Westen neu gegriffen werden, da sich die abendländische Menschheit im Gegensatz zu den östlichen Kulturen, die den Einzug des Geistes in die Leiblichkeit spiegeln, in einem Moment der Entwicklung befindet, in dem sich der Geist wieder aus der Verbindung mit dem Körper loslösen soll:

„[...] ‚восток‘, обернувшись на прошлое, ритмы учений о карме, перевоплощении, структуре сознания, принципов тел изживал ведь в картинках воспомина- нья об *инволютивном* периоде мира; [...] в наши дни эти ритмы востока нужны для иной трансплантации: предошущенья они вовсе новых путей восхожденья; они в нас *личинки* лишь; мы изучаем личинки, как куколки бабочки: ‚бабочка‘ вылетит; ‚бабочку‘ духа мы носим в себе; ‚теософия‘, взятая, как поворот в цар- ство прошлое [sic] – закрепощение новой свободы, свободы полета; она – воз- вращение бабочки в куколку; перевоплощение, взятое в голом восточном ске- лете, – есть символ прогноза *вперед*; оно станет в нас *крыльями*; взятое в *кукол- ке*, – развоплощение оно: в несвободу духовной зависимости индивидуума, сно- ва ставшего ‚каплей‘, ‚ахамкарой‘, небытием в мире духа; оно есть смерть ‚Я‘ в лоне [Wort nicht lesbar; Vorschlag Bugaevas: Браммы – A.S.]; оно – сон пустой.“⁴⁵⁸

Obleich die Vorstellungen des östlichen Weltbildes also dem Kulturkörper Europas neue Kräfte zuführen, warnt Belyj vor der Gefahr, diese als Ein- ladung zur Rückkehr auf vergangene Kulturstufen zu verstehen. Das Ideal des Advaita-Vedanta, die Einheit von Atman (Selbst) und Brahman (Gottheit) durch das vollständige Aufgehen des Menschen im Göttlichen zu suchen, lehnt Belyj dezidiert ab. Das neue ‚Selbst-Bewusstsein‘ soll in der Christus- Tatsache gründen, seine Gottesebenbildlichkeit zwar in der Identifikation mit dem menschengewordenen Logos finden, aber dabei seine Individualität, die durch die je verschiedene Komposition seiner unverwechselbaren Persön- lichkeiten gegeben ist, beibehalten. Auf dieses ‚Neue‘, das durch das Chris- tus-Geschehen möglich geworden ist, verweist Belyj mit den Ausdrücken von der „neuen Freiheit“, dem „Fliegen“ und den Schmetterlingsflügeln und knüpft damit an seine Meditationserfahrungen an (vgl. IV.3.3.). Die alte indische Auffassung des Selbst als Tropfen aus dem Meer des Brahmans, in das es wieder aufzugehen bestrebt ist, verbindet er dagegen mit dem Bild des To- des, einem „leeren Traum“, der Rückkehr des Schmetterlings in den Kokon und geistiger Unfreiheit. Der Mensch soll nach Belyj seine Geschöpflichkeit überwinden und zum Mitschöpfer der Welt, zum Partner Gottes werden. Dies wird in der zitierten Textstelle aus der *ISSD* mit dem Bild des aus dem Kokon geschlüpften Schmetterlings umschrieben, der sich durch eine Ver- wandlung aus seinem kriechenden Raupendasein in die Luft der Freiheit und das Licht einer geistigen Wirklichkeit aufzuschwingen vermag.⁴⁵⁹

458 *ISSD* II, „Teosofija“, I. 111 (216); 2004, S. 246. K.i.O.

459 Belyj knüpft hier an die Metaphorik Nietzsches an, gibt ihr aber eine eigene Wen- dung. Vgl. zur Metapher des Fliegens etwa KSA 4, S. 50, 242; bei Belyj 1994, S. 254,

Durch die Integration des christlichen Elements der Demut, das in der Forderung nach der Verwandlung der Affekte respektive des Astralleibs liegt, überwindet Belyj den narzisstisch-solipsistischen Zug von Nietzsches Übermenschentum, durch die Apotheose des Menschen und sein Mitschöpfertum bleibt jedoch der Wert des Einzelnen als Individualität bestehen. Die unterschiedlichen Positionen östlicher und westlicher Spiritualität erscheinen so miteinander versöhnt und in einer höheren Synthese zusammengeführt, womit sich durch die *ISSD* ein Themenkreis schließt, der Belyj von Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit an beschäftigt hatte.

V.3.5. Zukunftsperspektiven: Der „Geistkeim“ und das „Kind in der Krippe“

Ogleich Belyj betont, dass es sich bei seinen Zukunftsprognosen um eine „Utopie“ und aus seinem Geschichtskonzept abgeleitete Spekulation handle,⁴⁶⁰ macht er im ersten Entwurf der *ISSD* konkrete Angaben über den weiteren Verlauf der Geschichtskurve und wagt sogar eine Chronologie der Ereignisse. In der überarbeiteten Fassung von Teil III ist er etwas vorsichtiger, was genaue Zeitangaben angeht, inhaltlich aber bleiben seine Prognosen bestehen.

Die weitere Entwicklung der Selbstbewusstseinsseelenepoche ist nach Belyj durch das Schicksal des „Geistkeims“ gekennzeichnet, der sich in der vierten Phase durch die Symbiose von Selbstbewusstseinsseele und umgewandeltem Astralleib ergibt. In Teil II der *ISSD* heißt es diesbezüglich:

„Пятый период культуры души самосознающей наступит в период вступления ее (или вернее, химической переработки ее и астрального тела в зародыш духа) – в пласт души ощущающей“.⁴⁶¹ In Teil III dagegen ist zu lesen: „Вступление в пятый период отметит пророст из астрального, переработанного пласта, в пласт души ощущений зародыша духа“.⁴⁶²

In der überarbeiteten Fassung vermeidet Belyj die Nennung der Selbstbewusstseinsseele, um die es sich nach der im Astralleib erfolgten Transformation während der vierten Phase streng genommen nicht mehr handelt. Es ist hier nur noch vom „Geistkeim“ die Rede, der sich durch die Seelenschichten wieder nach oben arbeite, um nach der letzten Phase der Epoche und der Blüte der Selbstbewusstseinsseelenkultur auf die neue Kulturstufe

wo er Nietzsche in Anspielung an den 1896 tödlich verunglückten Luftfahrtpionier Karl Lilienthal als „Лилиентал[ь] всей культуры“ bezeichnet.

460 Belyj meint sogar, er habe seine Prognosen a priori aus den „Grundlagen der anthroposophischen Weltanschauung“ (из основ антропософского мирозрения) abgeleitet (vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 189 ob. [373]; 2004, S. 371 f.).

461 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188 ob. (371); 2004, S. 370.

462 *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 280 (47).

des Geistselbst überzugehen. Diese Widersprüchlichkeit zeichnet sich auch darin ab, dass Belyj manchmal davon spricht, dass die Epoche der Selbstbewusstseinsseele in der Gegenwart bereits beendet sei.⁴⁶³

Es handelt sich um eine Ambivalenz, die auch Steiners Begriff der Bewusstseinsseele auszeichnet. Sie ist darauf zurückzuführen, dass die Bewusstseinsseele im Rahmen des neungliedrigen Menschenbildes der Anthroposophie zwar ein selbständiges Wesensglied neben dem Geistselbst darstellt, innerhalb der siebenteiligen Anthropologie aber mit demselben zu einer Einheit verschmilzt.⁴⁶⁴ In kulturhistorischer Perspektive ist die Bewusstseinsseele respektive Selbstbewusstseinsseele das Entwicklungsmilieu des Geistigen in der Seele; in ihr vollzieht sich die Selbstbewusstwerdung des menschlichen Ich als Geist (vgl. III.2.2.). Bei Belyj kommt dieser Zusammenhang darin zur Geltung, dass im 19. Jahrhundert ein Ersterben des Seelischen einsetzt, aus dessen Tod in Analogie zur Auferstehung Christi ein neues, in Christus gegründetes Ich-Bewusstsein hervorgehen soll. Dieser Vorgang vollzieht sich nach Belyj im Wesentlichen in der Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche, die damit aber noch keineswegs beendet ist. Vermutlich kann man sich das Verhältnis von Geistselbst und Selbstbewusstseinsseele ähnlich vorstellen wie das von letzterer zur Verstandessele in der vorangegangenen Epoche (vgl. V.2.2). Dann trüge die Selbstbewusstseinsseele, nachdem sie durch Tod und Auferstehung hindurchgegangen ist, ab dem 20. Jahrhundert in sich den ‚Embryo‘ oder ‚Keim‘ des Geistselbst, der aber erst am Übergang zur nächsten Kulturepoche zur vollen Entfaltung käme. In diesem Sinne wären dann die Kulturerscheinungen des 19. und 20. Jahrhunderts, in denen Belyj die zukünftige Entwicklung bereits vorweggenommen sieht, als Vorboten zu verstehen, in denen sich das Geistselbst noch im ‚Embryonalzustand‘ befindet. Belyj hat jedoch nicht ohne Grund das Verhältnis von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele mit dem Bild von Schwangerschaft und Geburt illustriert, während er in Bezug auf das Geistselbst eine pflanzliche Metapher wählt. Das erstere Geschehen vollzieht sich innerhalb der menschlichen Sphäre des Seelischen, während der Geist einer höheren, reinen Sphäre entstammt und deshalb angemessener durch das Bild der keuschen Pflanze, deren Same einen Keimling treibt, der aus dem ‚Dunkel‘ des irdisch-seelischen Bereichs ins ‚Licht des Geistes‘ emporstrebt, abgebildet werden kann.⁴⁶⁵

Die Ambivalenz also, die sich aus dem für die Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche postulierten ‚Tod der Seele‘ und dem damit verbundenen

463 Vgl. *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 6 ob. (10); 2004, S. 69 f.: „[...] конец периода самосознающей души: наше время“.

464 Vgl. GA 9, S. 57. Dazu auch Ewertowski 2007, S. 20-24; Zander 2007, S. 565-569.

465 An einer Stelle der *ISSD* ist allerdings auch in Bezug auf die 6. Kulturepoche von einer „Zeugung“ die Rede, die sich auf die Mitte der 5. Epoche bezieht: „[...] в миге зачатия в пятой культуре – шестой, созвучающей с второй“ (*ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 278 [43]).

Ende der Geschichte ergibt, löst Belyj dergestalt auf, dass er den geistigen Keim, der am Übergang zur neuen Kulturepoche des Geistselbst zu diesem erblühen soll, im Element der Selbstbewusstseinsseele reifen lässt, ähnlich dem ‚Heranwachsen des Embryos‘ der Selbstbewusstseinsseele in der Verstandesseele während des Mittelalters, aber eben diesmal als Pflanzenkeim. Der Wiederaufstieg der Geschichtskurve nach den welterschütternden Krisen im ‚astralen Abgrund‘ ist gekennzeichnet durch die Ambivalenz zwischen der Fortsetzung des alten Weges und der allmählichen Entfaltung des Neuen. Außerdem findet das historische Geschehen nach dem ‚Ende der Geschichte‘ im ‚astralen Abgrund‘⁴⁶⁶ in einer „höheren Dimension“ seine Fortsetzung, – vorausgesetzt, der Schritt über die „Schwelle“ gelingt:⁴⁶⁷

„Работа самосознания над астралом есть **рождение зародыша конкретно-го духа** в самосознании этом; и **рост этого зародыша** должен вытянуть **стебель духа** в линии исторического пути снизу вверх; [...] переработка души ощущающей, рассуждающей, самосознающей дрожжами в нас **восходящего духа**, являет собою наше нормальное будущее т. е. второй период культуры самосознающей души [...]; весь этот период можно назвать в одном условном смысле **уже началом духовного периода**; в другом условном смысле его можно назвать **еще окончанием душевного периода** [...]; впереди в нашем нормальном росте нас ожидает период позитивного строительства и новых завоеваний культуры при условии, что мы благополучно перейдем через **астральный порог**; если бы мы сумели подняться вместе с переработанной в нас астральностью на ту сторону **пропасти** до уровня души ощущающей, мы вступили бы опять по-новому в ‚историческое‘ сознание, вне которого пребывали мы; **над-историческая действительность** оказалась бы **историей более высокого измерения**“.⁴⁶⁸

Für die fünfte Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche, in die die Menschheit nach Belyj bereits im 21. Jahrhundert eintritt,⁴⁶⁹ wird eine neue Organisation von Europa prognostiziert, die sich womöglich auf die ganze Welt ausweiten werde. Belyj spricht von einer Phase des Primats der Wirtschaft, in der die ökonomischen Verhältnisse im Sinne einer neuen organischen Wirtschaftsweise umgestaltet würden. Während diese fünfte Phase spiegelbildlich zur bereits durchlaufenen Entwicklung im Zeichen der Empfindungsseele stehen wird, geht die Kultur in der sechsten Phase wieder in den Bereich der Verstandesseele über. Dies wird, so Belyj, eine Blüte des intellektuellen Lebens nach sich ziehen. Das abstrakte Verstandesdenken wird zu einem organischen Denken auferstehen, das goetheanistische Wissenschaftsverständnis

466 Zum Ende bzw. Austritt aus der Geschichte in okkult-biographischer Hinsicht bei Belyj vgl. IV.3.2.

467 Zum Motiv der „Schwelle“ (порог) oder „Grenze“ (граница, рубеж) vgl. VI.1.3.

468 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 186 ob.-187 (367-368); 2004, S. 367 f. K.i.O., Hervorhebung v. d. Verf.

469 Vgl., auch im Folgenden, *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 188 ob. (371); 2004, S. 370.

zur allgemeinen Errungenschaft werden. In der siebten Phase tritt der „Geistkeim“ wieder in den Bereich der Selbstbewusstseinsseele ein, was zu einer ‚Renaissance der Renaissance‘ führen soll.⁴⁷⁰ Die „neue Renaissance“ (новый ренессанс) werde jedoch nicht die alten Kunstformen wieder aufgreifen, sondern eine ‚Lebenskunst‘ schaffen, in der der Mensch selbst das Gestaltungsobjekt darstellen werde, was den Übergang auf die neue Kulturstufe einleiten soll.⁴⁷¹ Belyj greift hier auf Vorstellungen aus seiner voranthroposophischen Phase zurück, die für ihn im Rahmen seiner anthroposophisch erweiterten Konzeption ihre Gültigkeit beibehalten.⁴⁷² Das bereits 1907 beschworene ‚Selbstschöpferium‘ hatte für ihn durch den anthroposophischen Schulungsweg eine konkrete Gestalt gewonnen. Er sah darin eine Herausforderung, der sich in Zukunft jeder einzelne zu stellen habe. In der Erstfassung des Textes der *ISSD* umfasst die zweite Hälfte der Selbstbewusstseinsseelenepoche das 21. bis 23. Jahrhundert.⁴⁷³

Die Transformation, die sich nach Belyj im ‚astralen Abgrund‘ ereignet und den ‚Keim‘ des Geistselbst zum Sprießen veranlasst, wird von ihm zum einen als „Transsubstantiation“ (пресуществление) bezeichnet,⁴⁷⁴ zum anderen aber durch verschiedene Wortschöpfungen, denen die gemeinsame Wurzel der „Geburt“ (рождение) zugrunde liegt, umschrieben. Belyj rekurriert hier auf den anthroposophischen Topos der Umwandlung des Astralleibs zur ersten geistigen Existenzstufe des Menschen, zum Geistselbst.⁴⁷⁵ Durch die in der menschlichen Kulturätigkeit angelegte Veredelung der Leidenschaften werde der Astralleib „in einen anderen Bewusstseinszustand“ (в иное состоянье сознания) überführt.⁴⁷⁶

In Anknüpfung an die Übertragung des französischen Ausdrucks Renaissance als возрождение ins Russische bildet Belyj durch die Voranstellung

470 Vgl. *ISSD* III, „Самопознание и дух свободы“, I. 280 ob. (48).

471 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 189 (372); 2004, S. 371.

472 Vgl. etwa *Buduščee iskusstvo* von 1907: „[...] мы должны все снова пересоздать: [...] создать самых себя. [...] Вот ответ для художника: если он хочет остаться художником, не переставая быть человеком, он должен стать своей собственной художественной формой. [...] Тут и лежит путь будущего искусства.“ (SoSo V, S. 331.)

473 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 189 ob. (373); 2004, S. 372.

474 Vgl. etwa *ISSD* II, „Nicše“, I. 89 (172); 2004, S. 211.

475 Vgl. GA 13, S. 71: „Im Grunde besteht alles Kulturleben und alles geistige Streben des Menschen aus einer Arbeit, welche diese Herrschaft des Ich [über die Seele] zum Ziele hat. [...] / Durch diese Arbeit aber geht es zu höheren Stufen der Menschenwesenheit hinan. [...] Es kann sich der Mensch aber nicht nur durch die Arbeit an seiner Seele vom Ich aus zum Herrscher über diese Seele machen [...], sondern er [...] kann übergreifen auf den Astralleib. [...] Dieser durch das Ich eroberte, von ihm umgewandelte Astralleib kann das *Geistselbst* genannt werden. (Es ist dies dasselbe, was man in Anlehnung an die morgenländische Weisheit ‚Manas‘ nennt.“ (K.i.O.)

476 Vgl. *ISSD* II, „Problema ‚samo‘“, I. 84-84 ob. (162-163); 2004, S. 202.

unterschiedlicher Präfixe mit der Wurzel рождение eine Reihe von Wort-schöpfungen, in der sich der Werdegang der Selbstbewusstseinsseele und ihre Verwandlung zum Geistselbst spiegelt.⁴⁷⁷ So folgt auf das „воз-рождение“, auf die ‚Erhebung‘ der Seele auf eine höhere Seinsstufe in der Renaissance, die in der Vorsilbe ‚воз‘ zum Ausdruck kommt, die „Geburt“ (рождение) der Musik im 18. Jahrhundert. Der „Geist der Musik“ wird in diesem Zusammenhang als „за-рождение“ des Geistes in der Seele, also als anfängliche Geburt desselben bezeichnet. Es folgt das „пере-рождение“, die „Um-Geburt“ von allem, was nicht Musik ist, in Musik, womit sich Belyj auf das ‚Thema in Variationen‘ bezieht. Indem er außerdem das Motiv aus der Genesis vom Schweben des Gottesgeistes über dem Tohuwabohu der Urwasser bemüht, qualifiziert er das Erwachen des Geistes in der Seele als einen Schöpfungsakt, den der Mensch analog zur Erschaffung der Welt in seinem Bewusstsein zu vollbringen hat:

„[...] *дух музыки*‘ есть зарождение Духа; вернее – картина парения Духа над хаосом мира душевного в миг катастрофы абстрактной душевности нашей; [...]. / [...] та музыка, бывшая в тезе своей композицией, живописью ренессанса, и ставшая вариационностью в антитетической фазе, нам явит свой синтез, мистерию, как завершение самосознающей души в сферу Духа.“

Die „Um-Geburt“ betrifft auch das 20. Jahrhundert und kommt für Belyj insbesondere im Kulturphänomen des russischen Symbolismus zum Tragen, in dessen „echten“ Vertretern („подлинных символистах“)⁴⁷⁸ er die Verwandlung der Persönlichkeit zum Individuum und das Erwachen eines „neuen ‚ICH‘“ (нового ‚Я‘), eines neuen Erkenntnisorgans (нового органа познания) veranlagt sieht.⁴⁷⁹ Es zeichnet in Belyjs Augen den „echten Symbolisten“, den er etwa in Blok oder Esenin verkörpert sieht, aus, dass er die Krise der Gegenwart annimmt, sich existentiell und gegebenenfalls bis zur Auslöschung des eigenen Lebens mit ihr auseinandersetzt, aber in dieser Arbeit zum Geistselbst „um-geboren“ wird (перерождается).⁴⁸⁰

Der Durchbruch zum Neuen wird auch als „про-рождение“, als „Durch-Geburt“ bezeichnet, die zu einer neuen „Wissenschaft vom Geist“ (духовное знание) führen soll, die Belyj im russischen Symbolismus veranlagt⁴⁸¹ und in der Anthroposophie als moderner Geisteswissenschaft realisiert sieht: „Так,

477 Vgl., auch im Folgenden, *ISSD* III, „Тема в вариациях: музыка“, I. 314-314 об. (115-116). Zitat k.i.O.

478 Vgl. *ISSD* II, „Символизм“, I. 227 об.-228 (449-450); 2004, S. 438.

479 Vgl. *ISSD* II, „Символизм“, I. 227 (448); 2004, S. 436 f.

480 Vgl. *ISSD* II, „Символизм“, I. 231 об. (457); 2004, S. 444. Zu „перерождение“ auch ebd., I. 228 об. (451), 231 об. (457); 2004, S. 439, 445.

481 Vgl. *ISSD* II, „Символизм“, I. 228 (450), 231 об. (457); 2004, S. 438, 444.

антропософия [...] отчетливо приподымается в первых годах рокового 20[-го] века. / Процесс становления ее – вся история нашей культуры“. ⁴⁸²

Den Kulminationspunkt der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung bildet also für Belyj die Anthroposophie, deren ‚Herabkunft‘ in der Sophienverehrung der russischen Symbolisten vorausgeahnt worden sei. ⁴⁸³ In Rudolf Steiner sieht Belyj die Selbstbewusstseinsseele als ‚neues Seelenorgan‘ verwirklicht, ⁴⁸⁴ deren in Christus gegründetes Selbst sich ein neuer Erfahrungshorizont öffnet: der einer geistigen Wirklichkeit, die wissenschaftlich erforscht werden kann. ⁴⁸⁵ Steiner erscheint somit in der *ISSD* als die Persönlichkeit, in der die Kulturentwicklung ihren gegenwärtigen Höhepunkt erreicht hat. Die *ISSD* kulminiert deshalb in den Kapiteln „Simvolizm“, „Antroposofija“ und „Duchovnaja nauka“. Die weitere kulturelle Entwicklung soll die Entfaltung der von Steiner inaugurierten „Geisteswissenschaft“ bringen, die Belyj auch als „духовное знание“ bezeichnet:

„[...] он [Штейнер] обосновывает критические контуры *духовного знания*, в котором антропософия есть лишь современная начальная стадия, [...] охватывающего [...] предстоящие нам 5-ую, 6[-ую], и 7-ую стадии позитивного раскрытия задач самосознающей души в процессе ее переработки в культуру духа и самую эту культуру духа“. ⁴⁸⁶

In der Anthroposophie sieht Belyj die Synthese der antagonistischen Prinzipien von ‚Herz‘ und ‚Kopf‘, von blinder, rauschhafter Emotionalität und lebloser, abstrakter Intellektualität verwirklicht. Eine Analyse des Wortes „Anthroposophie“ im Kontext der *ISSD* ⁴⁸⁷ führt Belyj zu dem Ergebnis, dass in der von Steiner begründeten Wissenschaft die widerstreitenden Kräfte der abend-

482 *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 241 (476); 2004, S. 461. Vgl. auch ebd., l. 240 (474); 2004, S. 460.

483 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 248 (490); 2004, S. 473: „[...] и она же [антропософия] в разрезе ином, романтическом, есть ‚*Прекрасная Дама*‘ Владимира Соловьева и Блока.“

484 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 239 ob.-240 (473-474).; 2004, S. 459 f.

485 Vgl. *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 247-247 ob. (488-489); 2004, S. 472 f. Bei Steiner vgl. etwa das Vorwort zur *Geheimwissenschaft*, wobei das Wort „Geheimwissenschaft“ im Sinne von „Geisteswissenschaft“ verstanden werden kann: „Geheimwissenschaft [...] will über Nichtsinnliches in derselben Art sprechen, wie die Naturwissenschaft über Sinnliches spricht. Während die Naturwissenschaft im Sinnlichen [...] stehenbleibt, will Geheimwissenschaft die seelische Arbeit an der Natur als eine Art Selbsterziehung der Seele betrachten und das Anerzogene auf das nichtsinnliche Gebiet anwenden. Sie will so verfahren, dass sie [...] über die nichtsinnlichen Weltinhalte so [spricht], wie der Naturforscher über die sinnenfälligen. Sie hält von dem naturwissenschaftlichen Verfahren die seelische Verfassung innerhalb dieses Verfahrens fest, also gerade das, durch welches Naturerkenntnis Wissenschaft erst wird. Sie darf sich deshalb als Wissenschaft bezeichnen.“ (GA 13, S. 36. K.i.O.)

486 *ISSD* II, „Antroposofija“, l. 234 (462); 2004, S. 449. K.i.O.

487 Vgl. *ISSD* II: „Antroposofija“, l. 234 ob.-241 (463-476); 2004, S. 450-461.

ländischen Kulturentwicklung versöhnt werden.⁴⁸⁸ Die Anthroposophie als „гуманософизм“⁴⁸⁹ stellt den gesuchten Weg aus der Kulturkrise der Gegenwart dar, indem sie zum einen durch moderne esoterische Schulungsmethoden die Erweiterung der Persönlichkeit zu einem kosmischen, in Christus gegründeten Bewusstsein ermöglicht, zum anderen aber eine Verwandlung des Denkens bewirkt, das aus der Abstraktion zu einem lebensvollen, dynamischen und anschaulich-bildhaften Vollzug findet.

Während auf der konzeptionellen Ebene Steiners Kulturtätigkeit unmittelbar mit der Selbstbewusstseinsseele und ihrer Verwirklichung in der Gegenwart verbunden ist, weist die metaphorische Textschicht auf das noch zu entwickelnde Geistselbst hin. Die Anthroposophie erscheint hier als „Morgenröte“, die den „Sonnenaufgang“ der zukünftigen Geisteswissenschaft ankündigt:

„Антропософия [...] – розоперстая Эос; и знак, что встает уже Солнце. Духовное знание есть это Солнце; и антропософия в данном отрезке культуры: заря того Солнца.“⁴⁹⁰

Auch in der Bewertung der Anthroposophie und ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung spiegelt sich somit die grundlegende Ambivalenz, die die Begriffe der Selbstbewusstseinsseele oder Bewusstseinsseele und des Geistselbst bei Belyj wie Steiner kennzeichnet.

Im Kontext des Neuen, das aus der Krise im ‚astralen Abgrund‘ hervorgehen soll, findet neben den angeführten Motiven das alte Mysterienbild von Tod und Auferstehung Verwendung, und zwar in der Verbindung mit dem Symbol des Rosenkreuzes und dem Jesuskind als Ausdruck des neugeborenen höheren Selbst. In diesem Zusammenhang wird der Astralleib auch als „Grab“ bezeichnet⁴⁹¹ und der Entwicklungsgang der Selbstbewusstseinsseele erscheint als „Passionsweg“ (крестный путь), der die Seele durch den Tod zur Auferstehung als Geist führen soll.⁴⁹² Das alte Bewusstseinszentrum der

488 Der ‚Mensch‘ (Ἄνθρωπος) wird dabei mit dem Individualismus und dem Humanismus der Renaissance, mit Gemütsseele und Herz in Zusammenhang gebracht, wohingegen die ‚Weisheit‘ (Σοφία) mit dem Kopf und der Verstandesseele, mit dem methodischen Zugang der Wissenschaften, dem Rationalismus und Kantianismus der Neuzeit verbunden werden. (Steiner bezeichnet, etwa GA 13, S. 65, die Verstandesseele auch als „Verstandes- oder Gemütsseele“, worauf Belyj sich in diesem Kontext bezieht. K.i.O.)

489 Vgl. *ISSD* II, „Антропософия“, I. 239 ob. (473); 2004, S. 459.

490 *ISSD* II, „Антропософия“, I. 247 ob. (489); 2004, S. 473. Vgl. auch *ISSD* II, „Антропософия“, I. 241 (476); 2004, S. 461: „Так, антропософия, – соединение новое антропоса и Софии, вторичный их новый завет в ореоле зорь, чаяний Блока, Владимира Соловьева, – отчетливо приподымается в первых годах рокового 20[го] века.“

491 Vgl. *ISSD* II, „Вагнер“, I. 115 (224); 2004, S. 251: „Музыка в Вагнере – заболевает, ложась в гроб тела“.

492 Vgl. *ISSD* II, „Gete“, I. 64 (122); 2004, S. 168.

Selbstbewusstseinsseele, das in sich die „Gifte des Todes“ (яды смерти) trage, muss sterben, um dem neuen, höheren Ich Raum zu geben.⁴⁹³

Dieses ‚Stirb-und-werde‘ des mystischen Weges findet Belyj im russischen Realismus thematisiert. Er bezieht sich hier auf das Motiv des Todes im Leben und der Geburt eines neuen inwendigen Menschen, das sowohl im Werk Dostoevskijs wie auch Tolstojs von zentraler Bedeutung ist.⁴⁹⁴ Dostoevskij etwa hat dem Roman *Brat'ja Karamazovy* als Motto und Leitmotiv das biblische Gleichnis vom Weizenkorn vorangestellt (Joh 12,24) und in *Prestuplenie i nakazanie* den Tod des alten Ich und die Auferstehung zu einem neuen Leben in Christus an der Gestalt des Protagonisten Raskolnikov zur Darstellung gebracht.⁴⁹⁵

Das Mysterienmotiv steht in der *ISSD* außerdem mit dem Rosenkruzertum und dessen Rezeption durch Rudolf Steiner in Zusammenhang. Dieser sah darin den Mysterienweg des Westens vorgezeichnet mit der Möglichkeit, eine Synthese von modernem naturwissenschaftlichem Weltbild und alter esoterischer Weisheit zu schaffen.⁴⁹⁶ Steiner selbst verstand sich als Vertreter der Rosenkreuzerströmung und auch Belyj war der Überzeugung, geistig in diese Tradition berufen worden zu sein.⁴⁹⁷ Das Rosenkruzertum ist historisch zu Beginn des 17. Jahrhunderts durch die Publikationen von Johann Valentin Andreae in Erscheinung getreten.⁴⁹⁸ Zahlreiche

493 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 104 (202); 2004, S. 235.

494 Tolstojs letzter Roman trägt sogar den Titel *Auferstehung (Voskresenie)* und hat die moralische Wiedergeburt des Protagonisten Nechljudov zum Gegenstand. (Zum Motiv der Auferstehung bei Tolstoj vgl. Schmitt 2012b.)

495 Belyj verwechselt zwar in der *ISSD* das Weizenkorn- mit dem Senfkorn-Gleichnis aus Mt 13,31-32 und Mk 4,30-32, in dem es eigentlich um das Himmelreich geht, und bringt dieses dann auch noch mit einem anderen Roman in Zusammenhang, nämlich mit *Prestuplenie i nakazanie*, aber warum es ihm dabei geht, bleibt als Gedanke richtig, nämlich um das Erwachen des höheren Selbst. Zum Motiv der Auferstehung bei Dostoevskij vgl. *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 126-127 (246-248); 2004, S. 270 f.; *ISSD* III, „Variacionnost': kakaja že antroposofija èto?“, I. 303 ob. (94).

496 Zu Steiners Auffassung des rosenkreuzerischen Schulungswegs vgl. die Reihe von Vorträgen, die er 1906 und 1907 zum indisch-yogischen, christlich-gnostischen und rosenkreuzerischen Weg hielt; letzteren hebt Steiner als den von ihm gelehrt und für den modernen Menschen geeignetsten hervor (GA 95, S. 111-149, GA 96, S. 138-155, GA 97, S. 179-245; außerdem *Die Theosophie des Rosenkreuzers* (GA 99). Die ‚Drei-Wege-Vorträge‘ waren bei der Formierung der theosophischen Bewegung in Russland von großer Bedeutung (vgl. Kazačkov 2015, S. 45 f.). Zu Steiners Verhältnis zum Rosenkruzertum vgl. Wehr 2002; Zander 2007, S. 837-844.

497 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 145/47 f., wo Steiner ihm in einer Initiationsvision in Gestalt eines Rosenkreuzes erscheint.

498 Band III der *Gesammelten Schriften* (GS) Andreaes enthält die programmatischen Texte der Rosenkreuzer-Bewegung, die großes Aufsehen erregten: *Fama Fraternitatis R. C.* (1614), *Confessio Fraternitatis R. C.* (1615) und *Chymische Hochzeit Christi-ani Rosenkreütz* (1616).

Bruderschaften haben sich seither auf diese Tradition berufen und dabei eine unterschiedliche Symbolik ausgebildet.⁴⁹⁹ In der Anthroposophie wird das Rosenkreuz aus schwarzem Holz imaginiert, wobei um den Kreuzungspunkt sieben rote Rosen im Kreis angeordnet sind.⁵⁰⁰ In der Interpretation Belyjs ist das Rosenkreuz ein „Symbol“ für den Passionsweg der Selbstbewusstseinsseele bzw. des Logos, der auf diesem Weg in dem sich seit der Aufklärung entfaltenden abstrakten Verstandesdenken zu Grabe getragen wird, um nach dem Durchgang durch den Todespunkt im 20. Jahrhundert in den folgenden Jahrhunderten zu einem neuen wissenschaftlichen Denken zu erblühen, das von organischer, bildhafter Qualität sein wird:

„[...] символ креста и розы есть символ отношения ‚Я‘ к природному миру в их взаимопересечениях; [...] на рубеже двух эпох [14./15. Jh. – A.S.] у самого слова путей появляется символ предстоящей работы сознания, как крест в розах.“⁵⁰¹

Im schriftlichen Werk Steiners bildet das Sinnbild des Rosenkreuzes die abschließende Meditationsanleitung seiner monumentalsten Schrift, der *Geheimwissenschaft*, deren Inhalt es wie in einem Brennglas zusammenfasst.⁵⁰² Es ist davon auszugehen, dass Belyj diese Meditation praktiziert hat.⁵⁰³ Nachdem Steiner sie in mehreren Schritten aufgebaut hat, indem er von einer gedanklichen Vorstellung ausgehend über Farbimaginationen zu der Versenkung in damit zu verbindende Gefühle gelangt ist, folgt die Anweisung:

„Nachdem man sich in solchen Gedanken und Gefühlen ergangen hat, verwandele man sich dieselben in folgende sinnbildliche Vorstellung. Man stelle sich ein **schwarzes Kreuz** vor. Dieses sei *Sinnbild* für das vernichtete **Niedere der Triebe** und **Leidenschaften**; und da, wo sich die Balken des Kreuzes schneiden, denke man sich sieben **rote, strahlende Rosen** im Kreise angeordnet. Diese Rosen seien das *Sinnbild* für ein Blut, das Ausdruck ist für **geläuterte, gereinigte Leidenschaften** und Triebe.“⁵⁰⁴

Das Rosenkreuz tritt hier als „Sinnbild“ für die verwandelten Leidenschaften des Menschen auf, also genau in dem Kontext, den Belyj im zweiten Teil der *ISSD* thematisiert. Während der Astralleib mit dem metaphorischen Feld des Todes verbunden ist, wird das Neue, das aus dem Todesgeschehen hervorge-

499 Vgl. zur Geschichte des Rosenkreuzertums Edighoffer 1995; Frick 1973.

500 Vgl. GA 13, S. 311. Den verschiedenen historisch in Erscheinung getretenen Orden und Bruderschaften gemeinsam ist, dass sie sich alle auf den Mythos von einem geheimen Kern der Rosenkreuzer beziehen, die ihre Adepten berufen und mit einem bestimmten Auftrag in die Öffentlichkeit entsenden. Auch Steiner vertrat die Meinung, dass der Orden und sein Meister im Verborgenen wirken (GA 133, S. 162 f.). Nach der *Confessio Fraternitatis* R. C. lebte der legendäre Begründer der geheimen Bruderschaft von 1378-1484 (vgl. Frick 1973, S. 148).

501 *ISSD* II, „Javlenie i priroda v 16[-]om veke“, l. 28 ob.-29 (53-54); 2004, S. 107 f. K.i.O.

502 Vgl. GA 13, S. 309-313.

503 Schriftliche Zeugnisse dazu sind mir allerdings bisher nicht bekannt.

504 GA 13, S. 311 f. K.i.O., Hervorhebung v. d. Verf.

hen soll, mit den sieben roten Rosen der anthroposophischen Rosenkreuzmeditation und mit einem Pflanzenkeimling verbunden.

Die dominierende Metapher für das zu schaffende neue Prinzip aber ist die des Jesuskindes, das in einem einfachen Stall zur Welt kommt und in eine Futterkrippe gebettet wird (Lk 2,1-20). So schreibt Belyj etwa mit Bezug auf Wagner:

„Музыка в Вагнере – заболевает, ложаясь в гроб тела [...]; гроб же, программа, чудеснейше перерождается в ‚ясли‘; а в них воскресает – ‚младенец‘. / ‚Младенец‘, рожденный ею в жизнь, есть возможность мистерий“.⁵⁰⁵

Mit der Rede vom „Kind in der Krippe“ (младенец в яслях) greift Belyj wiederum ein Motiv Steiners auf, mit dem dieser des Öfteren den Übergang vom niederen zum höheren Selbst illustrierte.⁵⁰⁶ Belyj war ihm in dem Weihnachtsvortrag vom Dezember 1912 begegnet, der ihn tief bewegt hatte.⁵⁰⁷ In dem Vortrag verbindet Steiner die Geburt des Gotteskindes im Stall zu Bethlehem mit dem Ausblick auf die Gesamtentwicklung der Menschheit genau in dem Sinne, den Belyj der *ISSD* zugrunde gelegt hat. Gleichzeitig bezeichnet er diesen Gedanken als das „große Ideal“ der Anthroposophischen Gesellschaft.⁵⁰⁸

In einem Vortrag vom 24. Juni 1909 aus einem Zyklus zum Johannes-Evangelium spricht Steiner von der „Erweckung, Wiedergeburt“ oder „Initiation“, die zu allen Zeiten die Geburt eines höheren Ich im Menschen zum Ziel gehabt habe.⁵⁰⁹ Es werde durch diesen Vorgang innerhalb des gewöhnlichen Ich „ein anderes, ein höheres Ich geboren [...] wie das Kind aus der Mutter“.⁵¹⁰ Infolge dieser „Wiedergeburt“ könne dieses „höhere Ich ebenso

505 *ISSD* II, „Vagner“, I. 115 (224); 2004, S. 251. K.i.O.

506 Das Motiv vom „Kind in der Krippe“ findet sich auch im mantrischen Werk Steiners. Der *Anthroposophische Seelenkalender* enthält für Weihnachten das Mantra „Weihnacht-Stimmung“, in dem man sich in den Gedanken an das „Geisteskind“ vertiefen soll, das aus dem „Seelenschloß“ geboren wird (vgl. GA 40, S. 41).

507 In den *Vospominanija* gibt Belyj fälschlich den 26.12.1912 als Datum dieses Vortrags an. Er schreibt: „В словах о Христе, произносимых им [Штейнером], мы бывали свидетелями мистерии перерождения в пастуха ‚мага‘; [...] взрез истории, – разверстые ложесна Софии, Марии, души, являющей младенца; о беспомощности первых мигов этого младенца, [...] – непередаваемо он говорил в Берлине на Рождестве: в 1912 году.“ Und später bemerkt Belyj: „[...] миг лекции я понес через жизнь, как миг благодатный“ (SoSo VII, S. 498 f./Belyj 1977, S. 436-439.)

508 Vgl. GA 143, S. 215.

509 Vgl. GA 112, S. 15.: „Was man so Erweckung, Wiedergeburt, Initiation nennt, ist das größte Ereignis der menschlichen Seele“.

510 Vgl. GA 112, S. 14.

hineinschauen in eine geistige Welt, wie das niedere Ich durch die Sinne [...] in die sinnliche Welt“.⁵¹¹

Das Motiv des Kindes findet sich auch in einer Esoterischen Stunde, die Steiner am 2. Februar 1914 in Leipzig hielt, also am Ende des für Belyj so bedeutsamen Zyklus' *Christus und die geistige Welt*.⁵¹² Hier werden die sechs Nebenübungen mit der Entwicklung der menschlichen Wesensglieder in Zusammenhang gebracht, wobei die fünfte Übung der Unbefangenheit auf die Entfaltung des Geistselbst bezogen wird.⁵¹³ Die Tugend, die durch diese Übung geschult werden soll, wird mit der ‚Unbefangenheit des Kindes‘ in Verbindung gebracht, wobei eine Allusion zu dem bekannten Ausspruch Jesu vom „Werden wie die Kinder“ besteht (Mt 18,3). Steiner interpretiert diese Worte als Anweisung für den modernen Initiationsweg. Die „Reiche der Himmel“ stehen für die sich dem erweiterten Bewusstsein erschließenden transzendenten Wirklichkeitsbereiche, zu denen der Eingeweihte Zugang erhält. In der Aufzeichnung eines Teilnehmers heißt es: „Kindlich muss die Seele werden, um in die Reiche der Himmel eindringen zu können. Der kindlichen Seele strömt dann entgegen die verborgene Weisheit – Manas – wie ein Geschenk der Gnade aus der geistigen Welt.“⁵¹⁴

In der *ISSD* ist mit dem Motiv des „Kindes in der Krippe“ Nietzsche am engsten verbunden. Über den „leichtfüßigen Tänzer“ (плясун легконогий)⁵¹⁵ Nietzsche, der seinen Zarathustra die Worte von der Tiefe der Nacht in den Mund gelegt hat, deren „Weh“ eine „Lust – tiefer noch als Herzeleid“ sei,⁵¹⁶ sagt Belyj:

„Но ‚Herzeleide‘ же – мать Парсифаля: и человек ребенок, поволенный Ницше, увиденный им, – есть ребенок души его, подлинный, имеющий в будущем свое блистательное восстание: в культуре Духа.“⁵¹⁷

511 Vgl. GA 112, S. 15. Auch in diesem Vortrag verbindet Steiner die Initiation mit dem Christusgeschehen, indem er ausführt, dass die geistige Wiedergeburt, die von dem einzelnen Menschen im Rahmen seiner persönlichen Biographie als „inneres, [...] mystisch-geistiges Ereignis“ erlebt wird, sich mit dem „Ereignis von Palästina durch den Christus Jesus für die ganze Menschheit“ als äußeres historisches Geschehen vollzogen habe (ebd.).

512 Die Esoterischen Stunden sind in den Bänden GA 266a, b und c in Form von privaten Aufzeichnungen überliefert, die von den Teilnehmern im Nachhinein niedergeschrieben wurden. Es werden meist mehrere Aufzeichnungen unterschiedlicher Personen nebeneinandergestellt. Da diese Texte aus dem Gedächtnis reproduziert wurden, handelt es sich nicht um den Wortlaut Steiners. Belyj erwähnt die besagte Esoterische Stunde im *Material k biografii* (Belyj 2016/2002, S. 149/53).

513 Vgl. GA 266c, S. 244 f. Zu den Nebenübungen Kapitel IV.3.1.

514 GA 266c, S. 245.

515 Vgl. *ISSD* II, „Nicše“, I. 90 (174); 2004, S. 212. Bei Nietzsche vgl. etwa KSA 4, S. 12, 290.

516 Vgl. KSA 4, S. 404.

517 *ISSD* II, „Nicše“, I. 90 (174); 2004, S. 212. Vgl. auch *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 103-103 ob. (200-201); 2004, S. 234. Zum Parsifal-Motiv in der *ISSD* vgl. VI.1.3.

Tatsächlich spielt das Motiv des ‚Kind-Werdens‘ in Nietzsches *Zarathustra* eine bedeutende Rolle.⁵¹⁸ In Belyjs Interpretation ist das „Kind“ Nietzsches das ‚Embryo‘ des höheren Selbst, das „in die leibliche Krippe“ (в ясли телесные) gelegt wird, d. h. in den Astralleib.⁵¹⁹ Es hat nach Belyj die Aufgabe, die Affekte zu höherem Sein zu verwandeln, woran Nietzsche in seinen Augen gescheitert ist:

„[...] весь Заратустра есть пафос увиденности младенца, или ‚Я‘ (вне душевных пеленок), положенного в ясли тела астрального; это – увиденность факта рождения ‚Я‘ в мир *астрала*, или, также вторичного появления символов древней, ‚астральной‘, *персидской* культуры, которую перефасонить должны мы по новому, или – быть съеденными ею.“⁵²⁰

Die beim Übergang in die Astral- und Geistwelt abzulegenden Seelenglieder werden hier als „Windeln“ bezeichnet, aus denen der Säugling nach einer gewissen Zeit herauswächst. Auf der Aquarellskizze von 1927 ist dieser Gedanke abgebildet durch den Drachen rechts im Bild, in dem die Seelenglieder am Ende der Selbstbewusstseinsseelenepoche zum Gegenspieler des Geistimpulses werden (s. Anhang VIII.1.). Den Fehler Nietzsches sieht Belyj im Rahmen der anthroposophischen Anthropologie darin, dass er das „Kind“ in der „Krippe“ festhalten wollte, d. h. das sich ankündigende höhere Selbst oder Geistselbst nicht durch die Verwandlung der niederen Begierdenatur des Menschen zu höheren Stufen des Seins emporzuheben vermochte, sondern es in den Affekten versinken ließ.⁵²¹

Belyj sieht darin eine Gefahr, die mit seiner Kritik an der theosophischen Bewegung und dem Einströmen der östlichen Weisheitslehren nach Europa verbunden ist. Auch der Osten wird mit der Metapher der „Krippe“ belegt und steht in Belyjs metaphorischem System ebenfalls für den Astralleib bzw.

518 So wird der Held von einem weisen Einsiedler als „Kind“ und „Erwachter“ bezeichnet (KSA 4, S. 12), welcher die Lehre von den „drei Verwandlungen des Geistes“ predigt, deren höchste Stufe die des Kindes ist, die sich durch Unschuld und ein „heiliges Ja-sagen“ auszeichnet (KSA 4, S. 29 ff.). Nietzsche kennt auch das Motiv der schwangeren oder gebärenden Mutter, die mit ihrem Kind einem höheren Menschen das Dasein schenkt. (Vgl. KSA 4, S. 111: „Dass der Schaffende selber das Kind sei, das neu geboren werde, dazu muss er auch die Gebälerin sein wollen und der Schmerz der Gebälerin. / Wahrlich, durch hundert Seelen ging ich meinen Weg und durch hundert Wiegen und Geburtswehen.“ Und ebd., S. 362: „Ihr Schaffenden, ihr höheren Menschen! Man ist nur für das eigne Kind schwanger.“) Mit dem „heiligen Ja-sagen“ ist der reine „Licht-Abgrund“ verbunden, der Zarathustra letztlich verschlossen bleibt (KSA 4, S. 208 f.). Die Geburt seines höheren Selbst erscheint ihm am Ende nicht als Freudfest, sondern als qualvolles Geschehen und Beschmutzung: „Ihr Schaffenden, ihr höheren Menschen! Wer gebären muss, der ist krank; wer aber geboren hat, ist unrein. / [...] / Ein neues Kind: o, wie viel neuer Schmutz kam auch zur Welt!“ (KSA 4, S. 362).

519 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 101 ob. (197); 2004, S. 231.

520 *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 103 (200); 2004, S. 234. K.i.O.

521 Vgl. *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 103-103 ob. (200-201); 2004, S. 234. Dazu auch V.3.4.

das Leibliche schlechthin.⁵²² Die vergangenen Entwicklungsstufen, auf denen nach Belyj die menschliche Leiblichkeit in drei Schritten innerhalb vergangener Hochkulturen des Orients ausgebildet wurde, werden in diesem Zusammenhang durch die drei Weisen aus dem Morgenland repräsentiert, während das „Kind in der Krippe“ Ausdruck des zukünftigen Entwicklungswegs der Menschheit ist. Dieser muss in Belyjs Augen mit Christus gegangen werden, der seit der Zeitenwende mit der Menschheit verbunden ist. Der Mensch kann aber nur dann zum ‚Christus‘ heranwachsen, wenn er die ‚Krippe‘ verlässt, d. h., wenn er den Astralleib, den er mit dem Tier gemein hat, verwandelt. Ansonsten könnte ihn das Schicksal Nietzsches ereilen, für dessen höheres Selbst die „Krippe“ zum ‚Rachen‘ wurde (zum ‚Abgrund‘), der ihn verschlang:

„[...] младенец родился совсем не затем, чтобы в ‚ясли‘ возлечь навсегда; ‚ясли‘ – вещь явно скотья; и если младенец – для яслей [...], то ясли не ‚ясли‘, а рот, ухвативший ‚младенца‘ – младенца пожрать.⁵²³

Das zweite Nietzsche-Kapitel kulminiert in einem vielschichtigen Metaphernkomplex, in dem das „Kind in der Krippe“ als „Symbol“ (символ) und „Rätsel“ (загадка) bezeichnet wird, das dem Menschen der Gegenwart aufgegeben sei.⁵²⁴ Belyj verbindet das Motiv hier mit der Heilung des Gelähmten aus dem *Neuen Testament* (Mk 2,1-12; Mt 9,1-8; Lk 5,17-26) und dem Damaskus-Erlebnis des Paulus. Wie der Lahme von Jesus aufgefordert wurde, seine Tragbahre in die Hand zu nehmen und zu gehen, so müsse der Mensch heute seinen Leidenschaftsleib ergreifen und in die Sphäre des Geistes emportragen. Die Metapher der Wiege steht hier für das Selbstbewusstsein bzw. das selbstbewusste Ich, aus dem am Ende der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung das Geistselbst hervorgehen soll. Die Selbstbewusstseinsseele erscheint somit als das ‚Gefäß‘ oder ‚Behältnis‘, in dem das höhere Selbst heranwächst. Hier spiegelt sich wieder die grundlegende Ambivalenz der Begriffe der Bewusstseins- bzw. Selbstbewusstseinsseele und des Geistselbst. Auch wenn das Ich als Selbstbewusstseinsseele von sich als Geist bereits weiß, erfasst es nach Belyj seine eigentliche Natur zunächst als Abstraktion, da das Verstandeselement zunächst noch dominiert. Dieses erscheint in der Metapher der „Krücke“, derer sich das selbstbewusste Ich in den vergangenen Jahrhunderten bedienen musste. Es soll aber nicht weiter als „Paralytiker“ (паралитик) „an der Krücke des Verstandes“ (на костылях рассуждения) umhergehen, sondern zu einem ‚Tänzer‘ im Sinne Nietzsches werden, indem es sich zum Herrn über seine Leidenschaften macht. Dies wird nach Belyj im 20. Jahrhundert möglich durch die Begegnung mit dem ätherischen Christus, für die

522 Vgl. zu folgendem Motivkomplex *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 ob.-110 (213-214); 2004, S. 244 f.; zum Osten Kapitel V.3.4.

523 *ISSD* II, „Teosofija“, I. 109 ob.-110 (213-214); 2004, S. 244 f. K.i.O.

524 Vgl. zum folgenden Motivkomplex *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicšė“, I. 103 ob.-104 (201-202); 2004, S. 235.

als Chiffre das Damaskus-Erlebnis des Paulus steht. Die „Mission“ (миссия) oder „Prüfung“ (экзамен) der Menschheit in der Krise der Gegenwart besteht nach Belyj darin, die Botschaft des nietzschen „Licht-Abgrunds“ adäquat aufzufassen, d. h. die niedere Natur, an die das höhere Ich gefesselt ist wie der Lahme an seine Tragbahre, zu ergreifen und zu verwandeln.

Neben Nietzsche werden auch die russischen Schriftsteller mit dem Motiv vom „Kind in der Krippe“ in Zusammenhang gebracht. Gogol', Tolstoj und Dostoevskij haben nach Belyjs Ansicht das „Weltereignis“ der Geistselbstwerdung des Menschen auf je individuelle Weise erfasst:

„В реализме действительном катастрофически сброшены вместе: астральное тело и ‚Я‘; скотьи ясли и новорождаемый в ясли ‚младенец‘, которому вырасти нужно в духовное ‚Я‘; и по разному Гоголь, Толстой, Достоевский в творениях нам отражают случившееся мировое событие.“⁵²⁵

Die Metapher vom „Kind in der Krippe“ bezieht sich also auf die Geburt des höheren Selbst.⁵²⁶ Während Nietzsche in der Darstellung Belyjs biographisch an dieser historischen Aufgabe gescheitert ist, sieht er im Leben und Werk der russischen Schriftsteller, die nach anthroposophischer Doktrin der zukünftigen Kulturepoche des Geistselbst den Weg bereiten, das Mysterium der Verwandlung der niederen menschlichen Natur in ein Höheres in Ansätzen erfasst und verwirklicht.⁵²⁷

Hinter dem Motiv vom „Kind in der Krippe“ steht ein komplexes Beziehungsgeflecht an begrifflichen Zusammenhängen und Motiven, das sich aus dem *Neuen Testament*, Nietzsches *Zarathustra* und der Initiationslehre Steiners speist. Für Belyj waren diese drei Quellen außerdem biographisch mit dem Thema seiner eigenen Lebenseinweihung verbunden. Die genannten beiden Schriften begleiteten ihn zwischen 1910 und 1916 nach eigener Aussage zusammen mit dem Schulungsbuch Steiners *Wie erlangt man Er-*

525 *ISSD* II, „Realizm: Gogol', Dostoevskij“, I. 119 (232); 2004, S. 257. K.i.O. Vgl. auch *ISSD* II, „Realizm“, I. 147 (288); 2004, S. 305. Unter „Realismus“ fällt bei Belyj die gesamte russische Literatur, deren Entwicklung er in Analogie zu seinem Geschichtskonzept interpretiert (vgl. *ISSD* II, „Realizm“).

526 Wie Spivak bemerkt, kommt das Motiv in dieser Bedeutung auch in *Moskva* zum Tragen, wo der Literat Zadopjatov nach dem Schlaganfall seiner Frau eine innere Wandlung erfährt (vgl. Spivak 2006a, S. 323 f.). Gluchova 2018 untersucht das Motiv der „Geburt eines wunderbaren Kindes“ (рождения чудесного младенца) in den früheren literarischen und autobiographischen Werken Belyjs bis zur Revolution.

527 Dies wird besonders deutlich im Kapitel über Tolstoj, auf das hier nicht näher eingegangen werden kann. Es endet mit der Feststellung Belyjs: „[...] пусть он [Толстой] вычеканил только первые подступы к новому миру конкретной духовности, – все ж он первый среди нас, кто [...] нам показал – *Индивидуума*, [...] в нем ожил – Манас: он стал Челом Века.“ (*ISSD* II, „Ещё раз ‚Толстой‘ i ещё раз Толстой“, I. 145 ob. (285); 2004, 301 f. K.i.O.)

kennntnisse der höheren Welten (in der ersten russischen Auflage mit dem zur Chiffre gewordenen Titel *Put' k posvjaščeniju*) auf seinen Auslandsreisen. Er bezeichnet sie als das „unveränderliche Zentrum“, um das die zahlreichen Ortswechsel dieser Zeit kreisten:

„Три книги ‚сопровождают меня: ‚Евангелие‘, ‚Заратустра‘ и ‚Путь посвящения‘; [...] переменяю обитатели я; передо мной пробегает Сицилия, но со мной ‚Заратустра‘ ...; [...] / Путешествовать мне хорошо с непеременимым центром; мое дорогое трехкнижие – он.“⁵²⁸

Die ‚drei Bücher‘ verweisen den Leser auf den modernen Initiationsweg, den der Autor durchläuft. Die epanaleptische Häufung der Formel „со мной ‚Заратустра““, die insgesamt viermal auftritt, deutet in chiffrierter Form auf einen weiteren Aspekt dieses Einweihungsgeschehens hin: Zarathustra ist nach der anthroposophischen Christosophie die Individualität, deren Ich in dem Kind des Matthäus-Evangeliums in der Krippe lag und von den drei Weisen aus dem Morgenland besucht wurde.⁵²⁹ Er ist die Persönlichkeit Jesus von Nazareth, die bei der Jordantaufer das Christus-Ich in sich aufnahm und die zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, in sich vereinen musste. Zarathustra ist damit das leuchtende Vorbild des modernen Einweihungsweges und zudem nach Steiner der Führer auf dem christlich-gnostischen Weg, den Belyj nach eigener Angabe praktiziert hat.⁵³⁰ Nietzsche dagegen, mit dem der ‚Zarathustra‘ vordergründig verbunden ist, stellt eine Art Mahnzeichen dar für die Gefahren, die auf diesem Weg lauern.⁵³¹

Diese drei Bücher und ihre Kontexte haben Belyjs innere Welt maßgeblich geprägt und bilden das „unveränderliche Zentrum“, um das sich seine eigenen geistigen Suchbewegungen gruppierten. In ihnen liegen die Motivreise, die Belyjs metaphorische Sprache am deutlichsten geprägt haben, weil sie für ihn Ausdruck geistiger Erfahrungen waren, die auch er zur Darstellung zu bringen beabsichtigte.

528 Belyj 1920a, S. 13 f. K.i.O. Vgl. auch *Krugovoe dviženie* (Belyj 1912b, S. 57), wo von den drei Büchern „‚Заратустра‘, ‚Гоголь‘, ‚Евангелие““ die Rede ist, die die *Kritik der reinen Vernunft* abgelöst hätten, die vorher immer in Belyjs Begleitung war (Sperrdruck i. O.). Der Übergang von einem (Kant) zu drei Büchern (Nietzsche, Gogol', Evangelium oder Evangelium, Nietzsche, Steiner) weist in chiffrierter Form auf den Übergang des Autors von einem alttestamentarisch-monotheistischen oder vorchristlichen zu einem trinitarisch-christlichen Welt- und Menschenbild hin.

529 Vgl. GA 123, S. 108-125.

530 Vgl. Belyj 1994, S. 464.

531 In den *Zapiski čudaka*, die die intimste Schilderung von Belyjs Initiationserlebnissen enthalten und von ihm als sein „einzig wahres Buch“ (единственно правдивая моя книга) bezeichnet wurden, bezeichnet er die allgemeine „Zeitkrankheit“ (болезнь времени), an der Nietzsche zugrunde gegangen sei, als die „mania grandiosa“ (vgl. SoSo VI/Belyj 2012, S. 493 f./335 f.).

V.4. Fazit: Kulturgeschichte als Initiationsweg

Im Hintergrund des Geschichtskonzepts der *ISSD* steht ein komplexes Gefüge an Motiven und Bezügen, dessen Kern die spirituelle Praxis Belyjs sowie seine autobiographischen Initiationserlebnisse bilden, die er in der historischen Entwicklung auf vielfältige Weise gespiegelt sieht. Diese Zusammenhänge hat er vor dem Wissenshorizont seiner Zeit in ein kohärentes Konzept zu bringen versucht, wobei der Einfluss Steiners zwar dominant, jedoch nicht der einzige war. Wie sichtbar wurde, werden anthroposophische Konzepte teilweise durch andere Rezeptionsschichten überlagert, denn Belyj gab einmal gefasste Überzeugungen selten wieder auf, sondern modellierte sie den neuen Einsichten gemäß um.

So hatte er bereits in jungen Jahren unter dem Einfluss Solov'evs und anderer Zeitgenossen sowie aufgrund eigener mystischer Erfahrungen die Überzeugung gewonnen, dass die Schwelle zum 20. Jahrhundert einen bedeutsamen Einschnitt in der Menschheitsgeschichte darstellt. In den frühen Schriften wird diese Epochengrenze durch das Höhenbild des Gebirgspasses (перевал) illustriert, das sich in der *ISSD* zum Tiefenbild des Abgrunds transformiert.⁵³² Verbunden mit der Vorstellung vom Anbruch einer neuen Ära war die Idee eines „neuen Menschen“,⁵³³ die in Russland in Anknüpfung an das Übermenschentum Nietzsches entwickelt wurde und einen wichtigen Topos innerhalb der religiösen Renaissance um die Jahrhundertwende bildete.⁵³⁴ Nach der intensiven Rezeption der Anthroposophie deutet Belyj den

532 Zwar ist auch im Frühwerk gelegentlich von einem „Abgrund“ (пропасть) die Rede (vgl. etwa Belyj 1994, S. 250), die dominierende Metapher zur Umschreibung des Epochenübergangs jedoch ist die Passhöhe (перевал). Vgl. *Formy iskusstva* von 1902 (Belyj 1994, S. 94 f.), *Kriticizm i simvolizm* von 1904 (SoSo V, S. 43 f.). Die Berliner Ausgabe der drei veröffentlichten Krisenschriften Belyjs von 1923 trägt noch den programmatischen Titel *Na perevale*. Zur Idee des Epochenübergangs im theoretischen Frühwerk vgl. auch *Simvolizm kak miroponimanie* von 1903/04 (Belyj 1994, S. 255 f., 258 f.), außerdem *Ėmblematika smysla* von 1909 (SoSo V, bes. S. 119).

533 Vgl. *Simvolizm kak miroponimanie* (Belyj 1994, S. 255 f.), wo Belyj die gleichen Motive wie in der *ISSD* benutzt, um die Entscheidungssituation der Gegenwart zu illustrieren, die unmittelbar mit dem künstlerischen Wirken der Symbolisten verbunden erscheint: „[...] мы подслушиваем в себе трепет нового человека; [...] мы – мертвецы, [...] еще не рожденные к новой жизни; наша душа чревата будущим [...] в тот момент [...] вопрос о жизни и смерти человечества [...] вопрос о том ,быть или не быть человечеству“.

534 Vgl. Sineokaja 2008, bes. S. 81 u. 87 ff., die die Idee des Übermenschen als das die russische Nietzsche-Rezeption dominierende Motiv herausarbeitet und bemerkt, dass die literarisch-philosophischen Zeitschriften in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts voll von Variationen auf den Topos des „neuen Menschen“ waren.

„neuen Menschen“ zum Geistselbst um, das nach Steiner in der zukünftigen ‚slavischen‘ Kulturepoche verwirklicht werden soll.⁵³⁵ Die Grundlegung dieser neuen Epoche wollte Steiner nach eigenem Selbstverständnis eben mit der im Übergang zum 20. Jahrhundert begründeten Anthroposophie als moderner Geisteswissenschaft schaffen.⁵³⁶ Der Schwellenübertritt der Jahrhundertwende dagegen, den Belyj 20-jährig so intensiv als „роковой рубеж“ erlebte,⁵³⁷ wird in der *ISSD* zur Mitte der Selbstbewusstseinsseelenepoche, deren apokalyptisches Szenario hier mit der Meisterung des Astralleibs bzw. der Leidenschaften verbunden wird. In diesem Punkt weicht Belyj deutlich von der Geschichtskonzeption Steiners ab, obgleich er mit der Idee der Beschleunigung der historischen Zeit durchaus auf dessen Gedanken aufbaut. Außerdem greift er mit der Konzeption der *Rätsel der Philosophie* und der sie erläuternden esoterischen Vorträge Steiners eine Systematik auf, in der der kulturgeschichtliche Begriff der Bewusstseinsseele mit dem philosophiegeschichtlichen der selbstbewussten Seele vermischt ist.

Wie gezeigt wurde, bildet das historisch-faktisch aufgefasste Heilsgeschehen in Palästina zu Beginn unserer Zeitrechnung das Zentrum von Belyjs Geschichtskonzeption. Es ist seiner Auffassung nach die Ursache einer „Einrollung“ (сверт) der Zeit, durch die eine spiralförmige Evolutionsstruktur entsteht. Die Darstellung und Interpretation der Ereignisse der Zeitenwende geschieht vor dem Hintergrund von Belyjs biographischen Initiationserfahrungen, wobei er von Steiner und auch Solov'ev das übernimmt, was ihm aus eigener Anschauung einsichtig erscheint, aber auch eigene Positionen entwickelt.

In der Spiralform kommen für Belyj lineares und zyklisches Geschichtsdenden zum Ausgleich. Sie war von Anfang an in seinen geschichtsphilosophischen Überlegungen verankert und hatte durch die anthroposophische Meditationspraxis eine konkrete ‚bewusstseinstechnologische‘ Bedeutung erhalten als Bewegungsmuster, dem entsprechend sich der Übergang des meditativ erweiterten Bewusstseins auf höhere Wirklichkeitsebenen vollzieht. Da die historische Entwicklung der Menschheit in Belyjs Verständnis genau diesen Weg der sukzessiven Erschließung transzendenter Wirklichkeitsbereiche gehen soll, muss sie folgerichtig ebenfalls spiralförmig verlaufen.

Die Grundidee des der *ISSD* zugrundeliegenden historiosophischen Schemas ist die der Menschheit als einheitlichem Organismus, dessen Evolution innerhalb der Strukturen von Raum und Zeit und im Wechsel von einzelnen Volksgruppen zugeordneten Hochkulturen stattfindet, wobei es sich um ein ungebrochenes Kontinuum handelt, da die einzelnen Individuen durch den Reinkarnationsgedanken eine sowohl Völker und Kulturen wie auch Raum

535 Vgl. GA 13, S. 298.

536 Vgl. GA 130, S. 169 f.; GA 174b, S. 56 f.

537 Vgl. Belyj 1994, S. 258.

und Zeit übergreifende Existenz führen. Es gibt dadurch weder getrennt voneinander bestehende Kulturkreise noch einen linear erfolgenden Fortschritt, sondern die kulturhistorische Entwicklung vollzieht sich in einem vielschichtigen Prozess der gegenseitigen Befruchtung und Hemmung, wobei mal das eine, mal das andere Prinzip dominiert, Progression und Regression sich abwechseln und die einzelnen Akteure zeitweise in die Transzendenz entschwinden, um an anderer Stelle und zu einem anderen Zeitpunkt wieder in Aktion zu treten. Trotz des scheinbar apodiktisch vorgeschriebenen Verlaufs der Spirale insistiert Belyj darauf, dass der Ausgang der Geschichte offen und insbesondere im Krisenpunkt der Gegenwart allein von den moralischen Kräften des Einzelnen abhängig ist. Ein Problem ergibt sich durch die starke Akzeleration, die die von Belyj angelegte chronologische Grundstruktur nahelegt. Sie lässt sich damit erklären, dass er sein Geschichtsmodell vom Standpunkt der Überzeitlichkeit aus entworfen hat.

Der Vergleich der Darstellung der historischen Ereignisse im ersten Teil der *ISSD* mit der Aquarellskizze von 1927 hat gezeigt, dass das geschichtliche Geschehen sich in den farbigen Feldern der Zeichnung spiegelt. Die rote Linie dagegen bildet die Wechselwirkung zwischen den Seelengliedern bzw. den ihnen zugeordneten Volksgruppen ab, durch die sich der Christus-Impuls gesamt-menschheitlich verwirklicht. Dieser Prozess wird in einer stark verdichteten Metaphorik umschrieben, die auf einen Initiationsprozess verweist.

Die Kulturphänomene der Neuzeit werden von Belyj im Sinne seiner Geschichtskonzeption interpretiert. Er versteht sie als ‚Symbole‘ oder äußere Manifestationsformen dessen, was im Wesensgliedergefüge der Menschen geschieht. Die ‚Geburt‘ der Selbstbewusstseinsseele kommt für ihn besonders in der Architektur und der Malerei der Renaissance zum Ausdruck, der Durchgang durch die Verstandesseele im Fortschritt der Naturwissenschaften im 16. und 17. Jahrhundert, der Einfluss der Empfindungsseele in der Dominanz des Musikalischen im 18. und 19. Jahrhundert. Der ‚Gang durch den Astralleib‘ spiegelt sich für Belyj in der Kulturkrise der Gegenwart und der Konfrontation mit den Kulturgütern des Ostens.

Auf der metaphorischen Ebene knüpft Belyj an zentrale anthroposophische Motive an. Mit der Gralsmetapher, dem Rosenkreuz und dem ‚Kind in der Krippe‘ stellt er das Neue, das mit der Selbstbewusstseinsseele bzw. dem Geistselbst in die Menschheit kommen soll, in den esoterischen Kontext von Steiners Lehre, was in VI.1.3. noch genauer beleuchtet wird. Die Metaphorik von Tod, Krankheit, Höllenschlund und der Teufelsgestalt Ahrimans dagegen verweisen auf eine zu bestehende Krise und Prüfung, was ebenfalls auf einen initiatorischen Kontext verweist.

Die Metaphorik des Anthroposophen Belyj ist semantisch stark aufgeladen und mit Bezügen überfrachtet, weshalb Deppermann ihr „monomane Züge“ zu-

schrrieb.⁵³⁸ Es kommt darin allerdings gerade sein Anspruch zur Geltung, jenseits der vom Verstand geprägten abstrakten Begrifflichkeit eine ‚neue Sprache der Selbstbewusstseinsseele‘ zu entwickeln, die sich lebendiger ‚Bildbegriffe‘ als Ausdrucksmittel bedient. Hinter diesen steht ein komplexes Beziehungsgefüge, das einer internen Logik folgt, die in sich konsistent ist und einen Subtext unterhalb der begrifflich-konzeptuellen Textschicht bildet, der darauf verweist, dass Geschichte im Rahmen der *ISSD* als Initiationsgeschehen aufgefasst wird.

Wie mehrfach gezeigt wurde, zeichnet sich auf der metaphorischen Ebene eine starke Verflechtung zwischen dem kulturphilosophischen Konzept der *ISSD* und Belys eigenen mystischen Erfahrungen ab.⁵³⁹ Dies betrifft zum einen seine Meditationspraxis (Spiralform, Verhältnis von niederem und höherem Selbst), zum anderen seine Initiationserlebnisse (Lebenstableau, Austritt aus der geschichtlichen Zeit in einen überzeitlichen Raum). Dabei ist festzustellen, dass in den autobiographischen Darstellungen durch unterschiedliche Motive ein und derselbe Vorgang konzeptualisiert wird (die Geburt des höheren Ich) während in der *ISSD* ausgewählte Motivkomplexe bestimmten Abschnitten der Geschichtskurve zugeordnet werden. So wird etwa die Geburt der Selbstbewusstseinsseele in der Renaissance mit der den menschlichen Schädel spiegelnden Kirchen- und Himmelskuppel auf der einen und dem Abendmahlskelch bzw. der Gralsschale auf der anderen Seite illustriert, während die vierte Phase der 5. Kulturepoche mit der Kreuzigung und dem Passionsweg Christi in Zusammenhang gebracht wird, das Neue dagegen, das sich aus dem Auferstehungs- und Transsubstantiationsvorgang ergibt, im Bild des Jesuskindes erscheint. Weiter wird der erste Abschnitt der Geschichtskurve, der den ‚embryonalen‘ Werdegang der Selbstbewusstseinsseele darstellt, mit Bildern aus der antiken Mysterienkultur und der hermetisch-alchemistischen Literatur illustriert, also mit Motiven aus Initiationszusammenhängen vorchristlichen Ursprungs. Der weitere Verlauf der Geschichtskurve ab der Renaissance dagegen ist bestimmt von christlich-neutestamentarischer Metaphorik in spezifisch anthroposophischem Verständnis bzw. in den individuellen Formen, die diese im Denken und künstlerischen Schaffen von europäischen und russischen Philosophen und Dichtern angenommen hat. Die Bedeutung dieser Zuordnungen wird im ersten Abschnitt des folgenden Teils (VI.1.) ausgearbeitet.

Die besonders auf der metaphorischen Ebene auftretende enge Verbindung von biographischen Vorkommnissen mit der Geschichtskonzeption der *ISSD*

538 Vgl. Deppermann 1982, S. 77, die mit Bezug auf *Krizis myśli* und den auch dort beschworenen Gegensatz von Herz und Kopf bemerkt, dass zwar einerseits die „Veheemenz des metaphorischen Sprechens monomane Züge“ annehme, andererseits aber gerade dadurch ein „Grad der Verdichtung [erreicht wird], der die Nennung der beiden Gefahren einer einseitig rauschverfallenen oder intellektgesteuerten Existenz mit einer Erlebnisintensität auflädt, wie sie der begrifflichen Sprache nicht erreichbar ist.“

539 Vgl. V.1.3., V.3.1.-5.

scheint Karen Swassjans These einer ‚Biographisierung der Geschichte‘ zu bestätigen, die er in Bezug auf die *ISSD* aufgestellt hat.⁵⁴⁰ Die extreme Zuspitzung, die Swassjan seiner These verleiht, indem er behauptet, Belyj habe sich um die historischen Fakten überhaupt nicht gekümmert, sondern einfach seine eigene Biographie in diese hineinprojiziert, ist allerdings nicht zutreffend. Zwar zeichnet sich in dem Wechsel von Krise und Aufschwung, von Retardierung und Progression der kulturellen Evolution eine gewisse Verwandtschaft mit Belyjs biographischer Selbstdarstellung ab, die er parallel zur Arbeit an der *ISSD* als „Lebenslinie“ (линия жизни) schematisiert hat,⁵⁴¹ es handelt sich jedoch nicht um eine direkte Übertragung, sondern vielmehr um eine Verwandtschaft des thematischen Aspekts, der in beiden Fällen auf den initiatorischen Charakter von Entwicklung überhaupt verweist. Der Verlauf der Lebenslinie, der keine Spirale darstellt, sondern sich linear in auf- und abwärts gerichteten Bewegungen vollzieht, ist mit dem der Geschichtskurve keinesfalls identisch.⁵⁴²

Hier ist versucht worden zu zeigen, dass die Grundlage von Belyjs geschichtsphilosophischen Reflexionen genuine spirituelle Erlebnisse bilden, die er im Rückgriff auf bestehende Konzepte strukturiert und ausformuliert hat, wobei er durchaus bemüht war, den historischen Fakten Rechnung zu tragen, auch wenn er diese ausgehend von seiner initiatorischen Erfahrung in ein assoziatives metaphorisches Beziehungsgeflecht eingebunden hat. Es stellt sich die Frage, inwieweit eine solche Form von Erkenntnis ‚Objektivität‘ im überkommenen Sinne überhaupt zulässt und welche Rolle dabei dem existentiell betroffenen erkennenden Subjekt zukommt. Belyj selbst vertritt in der *ISSD* die Haltung, dass Erkenntnis im Sinne der Selbstbewusstseinsseele immer individuell gestaltete Erkenntnis ist, in der die Fülle des Geistes, das πλήρωμα, wie er es in christlich-gnostischer Tradition auch nennt,⁵⁴³ eine konkrete Gestalt annimmt. Diese verleiht ihm der erkennende Mensch, der sich dadurch als geistiges Wesen in seiner Einzigartigkeit verwirklicht. Objektivität im Sinne einer intersubjektiven Allgemeingültigkeit kann es für eine solche Form von Erkenntnis nicht geben.

540 Vgl. Swassjan 2011, bes. S. 61 u. 77.

541 Vgl. Gut 1997, S. 226 f.; Belyj 2010.

542 Parallel zur Konzeption des Spiralmodells der *ISSD* hat Belyj außerdem die Rhythmuskurve von Puškins Gedicht *Mednyj vsadnik* ausgearbeitet (vgl. SoSo XIV: *Ritm kak dialektika*). Mit der „Kurve der Geschichte“ (кривой истории) beschäftigte sich Belyj allerdings bereits einige Jahre zuvor (vgl. Belyj 2004, S. 482).

543 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vntri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 205 ob. (405); 2004, S. 398.

VI. Die poetische Gestaltung der *ISSD* auf der Grundlage von Komposition, Variation und Symbol

In der Forschung wurde die erste Phase des russischen Symbolismus der sogenannten zweiten Generation als „Mythopoetik“, die zweite Phase ab 1907 als „grotesk-karnevalesker Symbolismus“ bezeichnet.¹ Für Belyjs Romane *Serebrjanyj golub'* (1910) und *Peterburg* (1913) erscheint die Charakteristik des grotesken Karnevalismus durchaus als zutreffend, auch die Romane *Moskva* (1927) und *Maski* (1932) zeigen zumindest an der Oberfläche des Sujets Formen, die in diesem Sinne interpretiert werden können. Auf die autobiographischen Romanwerke *Kotik Letaev* (1922), *Kreščenyj kitaec* (1927) und *Zapiski čudaka* (1922) kann diese Qualifizierung jedoch kaum angewandt werden, da hier meditativ erschlossene Transzendenzenerfahrung und Initiationserlebnisse in literarischer Form verarbeitet werden, wobei die aus dieser Erfahrung gewonnenen Erkenntnisweisen in der Textgestaltung unmittelbar zur Umsetzung kommen.²

Innovative literarische Formen, in denen mystische Erlebnisse des Autors ihren Niederschlag finden, zeichnen bereits Belyjs *Symphonien* aus.³ 1908 beginnt er sich ernsthaft mit der Theosophie steinerscher Provenienz zu beschäftigen, deren Initiationsideen eine wichtige Hintergrundfolie des Sektenromans *Serebrjanyj golub'* bilden und ihm durch die dem Rosenkreuzertum in der steinerschen Sicht entlehnte Metaphorik eine hermetische Sinnschicht verleihen, die gezielt erschlossen werden muss.⁴ Die durch theosophische und zunehmend durch anthroposophische Bildlichkeit transportierten esoterischen Inhalte führen zu einer zunehmenden Hermetisierung von Belyjs Texten, die ab 1912 durch die konkret ausgeübte spirituelle Praxis, deren Erfahrungen er in seine schriftstellerischen und philosophischen Werke einfließen lässt, auch auf die graphische Gestaltung der Texte ausgeweitet wird.⁵

1 Vgl. Hansen-Löve 1998; Hansen-Löve 2014, bes. S. 7 f. Dazu bereits I.1.

2 Eine eingehende Analyse dieses Tatbestands kann hier allerdings nicht gegeben werden. Ansätze zu einer Interpretation von *Kotik Letaev* in diesem Sinne finden sich bei Alexandrov 1985, S. 163-182; Alexandrov 1987, S. 156-161, Stahl-Schwaetzer 1995 und Silard 2002, S. 267 ff. Zu *Zapiski čudaka* vgl. Kap. IV.3.2.

3 Vgl. etwa zur besonderen rhythmischen Struktur der *Symphonien* Silard 1973.

4 Vgl. dazu Stahl-Schwaetzer 2002, bes. S. 178-238.

5 Janecek bemerkt in seiner Untersuchung der typographischen Experimente der russischen Avantgarde, diese hätten mit Belyjs Erstlingswerken eingesetzt (vgl. Janecek 1984, S. 25). Belyjs autobiographische Romane heben sich jedoch gegenüber seinen früheren Texten durch eine ganze Reihe typographischer Innovationen hervor, die er im Zuge des Bemühens, konkreter spiritueller Erfahrung literarisch Ausdruck zu verleihen, entwi-

Die motivischen, rhythmischen und graphischen Besonderheiten von Belys Texten wurden in der Forschung unter den Begriff der „ornamentalen Prosa“ gefasst.⁶ In der *ISSD* verbindet Belyj diese poetischen Verfahren mit dem Begriff der Selbstbewusstseinsseele. Deren Denken in ‚Bildbegriffen‘ und ihre kompositorische Gestaltungskraft kommen in der ausgeprägt metaphorischen Sprache zum Tragen, während ihre Ausrichtung auf das Prinzip der Variation und die innere Dynamik ihrer Art zu erkennen und Erkennen zu strukturieren auf der rhythmischen Ebene des Textes ihren Ausdruck finden. Darüber hinaus wird in der *ISSD* das Erkenntnisprinzip des Symbols durch die graphische Textgestaltung umgesetzt, indem einzelnen Worten durch Kursivsetzung, Anführungszeichen und/oder Großschreibung ikonische Bedeutung verliehen wird, durch die Absatzgestaltung die rhythmischen, sinntragenden Klangfiguren unterstrichen werden und geometrische Formen zum Einsatz kommen, die komplexe Zusammenhänge in konzentrierter Weise abbilden.

Die Textgestalt selbst wird so zu einem Symbol geistiger Erfahrung, die ab 1912 in der esoterischen Praxis der Anthroposophie gründet.⁷ Die Poetik

-
- ckelt hat. Vgl. zu Belyj als „Pionier“ der „visuellen Prosa“ auch Orlickij 2008, S. 302 ff., dem zufolge Belyj eine führende Rolle bei der Entwicklung stilistischer Neuerungen in der russischen Literatur und Philosophie des Silbernen Zeitalters zukommt (ebd., S. 310).
- 6 Zur ornamentalen Prosa vgl. Schmid 2014, S. 146-152, der die Aspekte der Poetisierung, Mythisierung, Leitmotivik und Ikonizität unterstreicht. Nach Silard stellen Belyjs *Symphonien* den Prototyp ornamentaler Prosa schlechthin dar, an dem alle übrigen Werke des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts zu messen seien (vgl. Silard 1986). Sie unterstreicht insbesondere zwei Merkmale, die ihrer Ansicht nach den Ornamentalismus auszeichnen: die leitmotivische Struktur des Textes und die Rhythmisierung der Sprache, die zu einem wichtigen semantischen Element wird. Die leitmotivische Struktur entlehnt Belyj bei Wagner (vgl. Silard 1986, S. 66, 73), die rhythmische Gestaltung der *Symphonien* Nietzsches *Zarathustra* (vgl. Silard 1973; Belyj 2016, S. 54). Die übrigen Definitionen betonen meist den metaphorischen Aspekt der ornamentalen Prosa, was auf Šklovskij zurückgeht, der die Dominanz des Bildes über das Subjekt als das zentrale Merkmal ornamentaler Prosa bestimmte (vgl. Šklovskij 1990, S. 227). Auch er betont die Vorbildfunktion, die Belyj für die poetisierte russische Prosa im 20. Jahrhunderts besaß: „Вся современная русская проза носит на себе его следы“ (ebd., S. 215).
- 7 Silard sieht darin einen Einfluss der durch Philon von Alexandrien begründeten hermetisch-gnostischen Tradition zum Tragen kommen, dessen Ideen in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch Fürst Sergej Trubeckoj's *Učenie o Logose...* aktualisiert worden war (vgl. Silard 2002, S. 280 f.). In Anlehnung an Philon verstehe Belyj den Text als „Antlitz“ (Лицо), d. h. als lebendiges Wesen, das eine durch das menschliche Wortschöpfertum geschaffene, eigenständige Realität besitze. Die Belyj-Forscherin selbst bezeichnet dies als „grammatikalischen Raum“ (грамматическое пространство). Die Bedeutung der anthroposophischen Meditationspraxis für Belyjs späte Poetologie findet dabei allerdings keine Berücksichtigung.

der späten Werke Belyjs kann deshalb als ‚hermetischer Symbolismus‘ charakterisiert werden.⁸

Die metaphorische Ebene stellt die Textschicht dar, auf der sich die von Steiner als ‚Imagination‘ bezeichnete spirituelle Erkenntnisstufe manifestiert. Sie entspricht im erkenntnistheoretischen Modell der Selbstbewusstseinsseele dem Prinzip der ‚Raumkomposition‘. Das zentrale Leitmotiv der *ISSD* auf der metaphorischen Ebene stellt das der Initiation dar. Es bildet einen semantisch bedeutsamen Subtext der geschichtsphilosophischen Darstellung, indem es eine in sich logische Motivfolge aufbaut, die im Kontext von Steiners Auffassung eines vor- und eines nachchristlichen Initiationsweges steht, aber auch Bezüge zu den Initiationsriten aller Völker und Zeiten und insbesondere zum christlich-mystischen Weg aufweist. In Kapitel VI.1. werden die anthroposophischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge der in der *ISSD* zur Anwendung kommenden Initiationsmetaphorik aufgearbeitet.

In der rhythmischen Gestaltung des Textes kommt die Erkenntnisstufe zur Geltung, die Steiner ‚Inspiration‘ nennt. Sie ist im Rahmen der *ISSD* Ausdruck des ‚Themas in Variationen der Zeit‘. In diesem Zusammenhang wird Belyjs Rhythmusbegriff theoretisch und mit Bezug auf sein spätes poetologisches Konzept behandelt, bevor anhand eines Vergleichs der metrischen Struktur von erster und zweiter Fassung des Kapitels „Simvolizm“ demonstriert wird, dass auch Belyjs ‚philosophische Poesie in Prosa‘ einen bewussten Umgang mit rhythmischen Elementen pflegt, die semantisch aufgeladen werden, was allerdings nicht auf alle Textteile gleichermaßen zutrifft (VI.2.).

Und schließlich ist das Symbol weiterhin der Überbegriff auch des Kulturphilosophen Andrej Belyj und seines Opus Magnum. Auf der Stufenleiter der anthroposophischen Esoterik im Sinne Belyjs entspricht es der ‚Intuition‘ und umfasst in der hier verfolgten Systematik alle übrigen darstellenden Mittel, die insgesamt als ‚Symbolisierungen‘ des nicht-sinnlichen und daher nur mittels Symbolen abbildbaren Sinngehalts verstanden werden können. Der in der *ISSD* in unterschiedlichsten Kontexten auftretende Begriff des ‚Symbols‘ trägt alle Facetten an sich, die Belyj jemals mit diesem Terminus verbunden hat. Deshalb erschien eine umfassende Analyse aller Konzeptionen, die Belyj im Laufe seines Schaffens mit Bezug auf diesen zentralen Begriff seines Werks ausgearbeitet hat, unumgänglich. Diese wird in VI.3. unternommen und abgerundet durch eine Interpretation der Umsetzung von Belyjs Symboltheorie im Rahmen der *ISSD*.

Abschließend werden wichtige konzeptionelle Implikationen der Dreiheit Komposition, Variation und Symbol für das integrale Geschichts- und Wissenschaftskonzept Belyjs im Überblick zusammengefasst (VI.4.).

8 Vgl. zu dieser Bestimmung auch II.2.

VI.1. Die metaphorische Textschicht der *ISSD*

In dem viel beachteten Aufsatz *Magija slov* von 1909 äußert sich Belyj zum modernen Mythenschaffen des Dichters, der sich im Gegensatz zum Philosophen und Wissenschaftler des „lebendigen Wortes“ (живым словом) bediene.⁹ Belyj unterscheidet hier zweimal drei Stufen auf dem Weg zum modernen Mythos der Dichtung: 1. das Epitheton, 2. der Vergleich, 3. die Allusion, die sich in 1. die Synekdoche, 2. die Metonymie und 3. die Metapher aufspalte. Die Metapher als letzte Stufe des dichterischen Prozesses wird mit dem Symbol gleichgesetzt. Die Stufenfolge des mythen- bzw. symbolschaffenden Prozesses poetischer Produktion geht also vom schmückenden Beiwort aus, das sich schrittweise von seiner die begriffliche Aussage des Textes ergänzenden Funktion emanzipiert, um schließlich zu einer selbständigen Einheit zu werden, die als „Metapher – Symbol“ einen ontologischen Status erhält.¹⁰

In der hier unternommenen Textanalyse wird der Ausdruck ‚Symbol‘ in Verbindung mit graphischen Ausdrucksmitteln gebraucht, während der Ausdruck ‚Metaphorik‘ auf die tropischen Stilmittel im Text der *ISSD* bezogen wird. Wie in V.2.2. und in den Kapiteln von V.3. deutlich wurde, handelt es sich dabei oft um Vergleiche, aber auch um Personifikationen und vor allem Metaphern, die teilweise mit Bezügen stark aufgeladen sind und daher die Tendenz haben, zu Sinnbildern bzw. Symbolen zu werden.

In der *ISSD* zeichnet sich in Bezug auf die metaphorische Textschicht eine Wiederbelebung der Motivik des mythopoetischen Symbolismus ab. Diese war, wie Hansen-Löve auf der Grundlage zahlloser Beispiele nachweist,¹¹ aufgrund entsprechender Studien, die insbesondere Vjačeslav Ivanov auf akademischem Niveau betrieb, stark durchsetzt von der Symbolik der antiken Mysterientraditionen, hermetisch-alchemistischer Strömungen, aber auch des Rosenkruzertums. Außerdem spielten die christliche Apokalyptik und ein Nietzsche reinterpremierendes Neochristentum eine wichtige Rolle. Der ‚hermetische Symbolismus‘ der *ISSD* greift genau diese Motive wieder auf, wobei sie hier im Kontext von Steiners anthroposophischer Deutung des Rosenkruzertums und seines Verständnisses eines esoterisch-kosmischen Christentums stehen. Wie im Folgenden zu zeigen ist, dient dabei als Hintergrundfolie Steiners Buch *Das Christentum als mystische Tatsache*, in dem er das Christentum als aus den antiken Mysterien hervorgegangen schildert und einen alten vorchristlichen von einem neuen, durch Christus inaugurierten Einweihungsweg abgrenzt (VI.1.1.). Diese Differenzierung projiziert Belyj auf die Geschichtskurve, indem er die ‚vorgeburtliche‘ Phase der Selbstbewusstseinsseele, also die Zeit vom Christusgeschehen bis zur Scholastik, mit Moti-

9 Vgl. SoSo V, S. 316-328, bes. S. 318 f., 326 f.

10 Vgl. SoSo V, S. 327.

11 Vgl. Hansen-Löve 1998; Hansen-Löve 2014.

ven illustriert, die den antiken Mysterien und der hermetisch-alchemischen Literatur entlehnt sind (VI.1.2.), während die eigentliche Selbstbewusstseinsseelenepoche von einer Metaphorik christlich-neutestamentarischen Ursprungs dominiert wird, die im Sinne der Lehre Steiners interpretiert wird (VI.1.3.). Abschließend werden die Bezüge aufgezeigt, die sich zwischen der metaphorischen Textschicht der *ISSD* und der in ihr zur Darstellung kommenden zweitausendjährigen Geschichte der christlich-mystischen Tradition des Abendlands ergeben (VI.1.4.).

VI.1.1. Steiners *Christentum als mystische Tatsache* als Hintergrundfolie des Initiationsmotivs in der *ISSD*

Belyj hatte *Das Christentum als mystische Tatsache* bereits 1904 in der ersten Auflage rezipiert¹² und später mehrfach in der stark erweiterten zweiten Auflage von 1910. Im *Material k biografii* erwähnt Belyj, das Buch in den Monaten vor dem Leipziger Vortragszyklus für Nietzsche und seinen Vater gelesen zu haben.¹³ Es muss diese Lektüre also als eine wichtige Hintergrundfolie angesehen werden, vor der sich seine Initiationserfahrungen vor und während des Leipziger Kurses abspielten und durch deren Brille er sie konzeptualisiert hat.¹⁴

Der SKA-Herausgeber Christian Clement weist darauf hin, dass *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, wie der vollständige Titel lautet, ebenso wie das von Steiner kurz zuvor publi-

12 Vgl. *Berührungen mit der Theosophie* (Gut 1997, S. 209). Da die erste Auflage 1902 und die zweite 1910 erschienen ist, muss es sich 1904 um die Erstauflage gehandelt haben.

13 Vgl. Belyj 2016/2002, S. 147/51: „[...] весь ноябрь и декабрь [1913-го г.] ежедневно в вечерам я прочитывал для Ницше (т.е. мысленно подавая Ницше читаемое в духовный мир) *Christentum als mystische Tatsache* Штейнера (эту же книгу я читал для отца: приблизительно в это же время).“ Da Belyj den Titel auf Deutsch angibt, ist davon auszugehen, dass er das deutsche Original las und zwar in der Neuauflage von 1910. Dort kommen zentrale Punkte, die für Belyjs Rezeption entscheidend sind, viel deutlicher zum Ausdruck. Ob Steiner, wie er selbst behauptet, die Neuauflage von 1910 nur erweitert hat, um zu explizieren, was er schon in der Erstauflage sagen wollte (vgl. SKA 5, S. 113/VIII), oder ob es sich um schwerwiegende Änderungen der Grundausgabe handelt, ist in der Forschung umstritten (vgl. Lindenbergh 1995, bes. S. 132-144; Zander 2007, S. 814-818; Ravagli 2009, S. 122-142). Die verschiedenen Fassungen der Auflagen von 1902, 1910 und 1925 können in der SKA nachvollzogen werden. Der Herausgeber enthält sich eines Urteils und beschränkt sich darauf, die wesentlichen Änderungen zu nennen (vgl. Clement in: SKA 5, S. LXVIII-LXXII).

14 Wie bes. in IV.3.2. gezeigt, ist seine Kulturphilosophie als Frucht dieser Erlebnisse anzusehen, die er zunächst in den Krisenschriften und später in der *ISSD* ausformuliert hat.

zierte Buch zur christlich-abendländischen Mystik¹⁵ nicht als theoretische Texte konzipiert worden seien, sondern auf eine „mystisch-praktische, d. h. eine initiatorisch wirksame Rezeption hin“.¹⁶ Genau in diesem Sinne muss Belyj die Schrift aufgefasst haben, wobei er die dort verwendete Metaphorik nicht nur auf seine eigenen Initiationserfahrungen anwendete, sondern auch, um den kulturgeschichtlichen Werdegang der abendländischen Menschheit zu illustrieren.¹⁷ Vieles, was Steiner in zahlreichen Vortragszyklen und umfassenderen Schriften später detailliert ausgeführt hat, ist im *Christentum als mystische Tatsache* nur angedeutet bzw. extrem verkürzt dargestellt, was das Verständnis des Textes erschwert.¹⁸

Die zentrale These der genannten Schrift ist die Herausbildung des Christentums aus dem antiken Mysterienwesen: „In der Mysterienweisheit ist der Boden zu suchen, aus dem der *Geist* des Christentums hervorgewachsen ist.“¹⁹ Steiner nennt als zentrales Ziel des alten Einweihungsvorgangs die Er-

15 Vgl. *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*. Ebenfalls in: SKA 5, S. 9-101.

16 Vgl. Clement in: SKA 5, S. LXVII.

17 Vgl. etwa die Metaphorik von Zeugung, Mutterschaft und Geburt als Sinnbild für das Erwachen des höheren Selbst in: SKA 5, S. 131/26 und Belyj 2016/2002, S. 144/45, die in der *ISSD* auf das Verhältnis von Geistimpuls, Verstandesseele und Selbstbewusstseinsseele angewandt wird, wie in V.2.2. dargestellt.

18 Hier ist nicht der Ort, diese Keimgedanken im Kontext des steinerschen Gesamtwerks zu entfalten. Es können nur die Aspekte berücksichtigt werden, die für Belyj und die *ISSD* relevant sind.

19 SKA 5, S. 207/134. K.i.O. (Die Kursivsetzung folgt der Dornacher Gesamtausgabe. Clement benutzt Sperrdruck und hebt Zusätze kursiv hervor. Sofern sich Abweichungen der Neuauflage von 1925 zu der von 1910 ergeben, wird dies in eckigen Klammern angemerkt. Die Auflage von 1902 sowie Änderungen in der Rechtschreibung und Austausch von Pronomina mit gleicher Bedeutung bleiben unberücksichtigt.) Wie Clement anmerkt, war die Erforschung der antiken Mysterienkulte zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch in den Anfängen begriffen und Steiner begab sich hier auf Neuland (vgl. Clement in: SKA 5, S. XXXI). Steiners These vom „Mysterien-Ursprung des Christentums“ sei aber im Lauf des 20. Jahrhunderts gerade durch die von ihm abgelehnte historisch-kritische Bibelforschung „hoffähig“ gemacht worden (vgl. ebd., S. XLVII, Anm. 37). Auch der renommierte Mysterienforscher Walter Burkert weist auf das Mysterienmotiv der Wiedergeburt bei Paulus und Johannes hin, bemerkt aber: „Dass die Konzeption des Neuen Testaments von heidnischer Mysterienlehre direkt abhängig sei, ist philologisch-historisch bislang unbeweisbar“ (Burkert 1994, S. 86). Weder philologische noch historisch-kritische Forschung interessierten allerdings Steiner, der sich als Hauptquelle seiner Darstellungen auf seine eigene geistige Schau beruft: „Was im *Christentum als mystische Tatsache* an Geist-Erkenntnis gewonnen ist, das ist aus der Geistwelt selbst unmittelbar herausgeholt. Erst um [...] Lesern des Buches den Einklang des geistig Erschauten mit den historischen Überlieferungen zu zeigen, nahm ich diese vor und fügte sie dem Inhalte ein.“ (GA 28, S. 365 f.) Mit seinen Quellen ging er ähnlich unbesorgt um wie Belyj; der SKA-Herausgeber bemerkt:

weckung des „Ewigen“, „Göttlichen“ bzw. eines „höheren ‚Ich‘“ im Menschen.²⁰ Ähnlich werden die antiken Mysterien in der neueren Forschung beschrieben. So spricht etwa Walter Burkert von der existenzverwandelnden Qualität der Mysterien, die als „Initiationsrituale freiwilligen, persönlichen, geheimen Charakters“ dazu bestimmt gewesen seien, „durch Erfahrung des Heiligen einen neuen Status der Bewusstheit zu vermitteln“.²¹ Marion Giebel bezeichnet als Ziel der Initiation die Stiftung einer „höheren Existenz“.²² Wie Burkert feststellt, ist die „Grundidee von Initiationsritualen [...] im allgemeinen Tod und Wiedergeburt“,²³ wobei neben der Polarität von Tod und Leben auch die von Nacht und Tag, Dunkelheit und Licht sowie Unten und Oben häufig anzutreffen seien.²⁴ In der *ISSD* spielen diese Gegensätze für den Verlauf der Geschichtskurve eine wichtige Rolle, deren Ab- und Aufstieg mit genau diesen Merkmalen metaphorisch umschrieben wird (vgl. dazu VI.1.4.).

Von dem alten Einweihungsritual, das in den antiken Mysterien gepflegt wurde, setzt Steiner eine neue, von Christus gestiftete Art der Initiation ab, die sich nach seiner Darstellung in vier Punkten unterscheidet:

Erstens werde das Mysteriengeschehen, das ein rein seelisch-geistiger Vorgang gewesen sei, aus der Verborgenheit ins Licht der Öffentlichkeit gestellt. Es wird zum realen, historischen Ereignis, zur „weltgeschichtlichen Tatsache“.²⁵ Diesen zentralen Gedanken der anthroposophischen Christologie greift Belyj in der *ISSD* auf, indem er das moderne Mysterium der christlichen Einweihung im Spiegel der großen Werke der Kulturschaffenden der vergangenen zwei Jahrtausende beschreibt. In den Produkten des menschlichen Geistes verfolgt er die Spuren dieser durch Christus inaugurierten Initiation, die sich in seinen Augen als kulturhistorisches Geschehen in aller Öffentlichkeit vollzieht.

Der zweite Punkt bezieht sich auf die Tatsache, dass die antiken Mysterien Angelegenheit des Einzelnen waren,²⁶ während das Christumysterium

„Weite Passagen, die sich wie Steiners eigene Gedankenentwicklung lesen, erweisen sich beim Quellenstudium als unausgewiesene Paraphrasen der von ihm benutzten Sekundärliteratur. Bisweilen finden sich gar wörtliche Zitate, die in keiner Weise als solche ausgezeichnet sind.“ (Clement in: SKA 5, S. XXXI.)

20 Vgl. SKA 5, S. 128/21.

21 Vgl. Burkert 1994, S. 18 u. 75.

22 Vgl. Giebel 1990, S. 9 u. 12.

23 Vgl. Burkert 1994, S. 83. Auch Eliade 1988, S. 230-235.

24 Vgl. Burkert 1994, S. 85.

25 Vgl. SKA 5, S. 180/97, 206/133, 221 f./153 f. Dass das Christentum für Steiner „mystische Tatsache“ ist, gründet in seiner eigenen biographischen Transformation vom nietzscheanischen Freigeist und scharfen Kritiker des Christentums zum Propheten des kosmischen Christus' und seiner ätherischen Wiederkunft.

26 Vgl. Burkert 1994, S. 17 f.: „Mysterien sind eine persönliche Option im Rahmen des allgemeinen polytheistischen Systems. [...] Dass persönliche Entscheidung im Kon-

nach Steiner von universaler Bedeutung ist.²⁷ In der *ISSD* spiegelt sich dieser Gedanke in dem spiralförmigen, durch das Christus-Ereignis in Gang gesetzten Geschichtsverlauf, dessen Bedeutung zwar im Rahmen des vorliegenden Textes auf die abendländische Menschheit beschränkt erscheint, sich allerdings im Rahmen einer umfassenderen Sicht des kulturellen Werdegangs in anthroposophischer Perspektive in die Vergangenheit hinein über den gesamten Nahen und Fernen Osten bis hin nach China erstreckt und in der Zukunft auch Russland umfassen soll.²⁸

Scheinbar gegensätzlich zur Universalität des Christentums verhält sich Steiners Feststellung, dass der zuvor über alle Eingeweihten ausgegossene Logos in Jesus Christus zu einer einzigartigen menschlichen Persönlichkeit geworden sei.²⁹ Es zeichnet nach Steiner gerade das „Wesen des Christentums“ aus,³⁰ dass die Persönlichkeit durch die Auseinandersetzung mit der historischen Menschwerdung Gottes eine neue Bedeutung erhielt. Die Personwerdung des Logos verbindet er zudem mit der Idee der Reinkarnation:

„Dieser sich wandelnde Logos ist durch das Christentum von der einzelnen Persönlichkeit hingeleitet [1910: abgeleitet] worden auf die *einzig*e Persönlichkeit Jesu. Was früher auf die ganze Welt verteilt war: das wurde nunmehr auf eine einzige Persönlichkeit vereinigt. Jesus ist der einzige Gottmensch geworden. In Jesus ist damit etwas *einmal* gegenwärtig gewesen, das dem Menschen als das größte Ideal erscheinen muss, mit dem er sich durch seine wiederholten Leben in der

text der Mysterien eine solche Rolle spielt, weist offenbar auf jene Stufe in der Entwicklung der Gesellschaft und des Bewusstseins hin, die man mit Begriffen wie ‚Entdeckung des Geistes‘ oder ‚Entdeckung der Persönlichkeit‘ charakterisiert hat; sie war spätestens im 6. Jh. v. Chr. erreicht.“

- 27 Vgl. SKA 5, 205/132: „Nicht Absonderung Erwählter, sondern Zusammenschluss aller sollte stattfinden.“ Und ebd., S. 206/133: „Also aus den Mysterien ist das Christentum hervorgegangen. [...] als ein Mysterium, das über den Rahmen der alten Mysterienwelt hinausgehen will. Das Einzelmysterium soll universelles Mysterium werden.“
- 28 Vgl. Belyjs Vortrag von 1920 *Puti kul'tury* (Belyj 1994, S. 308-311), der sich stark an Steiner anlehnt und die Kulturentwicklung von China ausgehend über Indien, Persien nach Europa hinein verlaufen lässt. Eine andere Perspektive legt die Aquarellskizze nahe, in die auch Schwarzafrika („негры“) und, wenn man den geographischen Kontext der benutzten anthroposophischen Begrifflichkeit berücksichtigt, durch die Aufschriften „Атлантида“ und „Лемурия“ sogar die amerikanische und ozeanische Urbevölkerung miteinbezogen sind.
- 29 Vgl. SKA 5, S. 211/138 f.: „Die tiefste Wirkung musste es auf die Bekenner des Christentums ausüben, dass ihnen [...] der ewige Logos nicht mehr in dem geheimnisvollen Dunkel des Mysteriums, *als Geist* allein, entgegentrat; sondern dass sie, wenn sie von diesem Logos sprachen, immer auf die geschichtliche, menschliche Persönlichkeit Jesu gewiesen wurden. [...] Die Eine [Zus. 1925] Persönlichkeit war nur eine Metamorphose der Seele [gewesen], die sich von Persönlichkeit zu Persönlichkeit wandelt. Das einzelne Leben der Persönlichkeit kam nur als ein Entwicklungsglied einer nach vorwärts und rückwärts weisenden Kette in Betracht.“ (K.i.O.)
- 30 So die Überschrift des entsprechenden Kapitels, SKA 5, S. 211/138-216/146.

Zukunft immer mehr vereinigen soll. Jesus hat die Vergottung der ganzen Menschheit auf sich genommen.“³¹

Diesen Gedanken greift Belyj auf, indem er den Geschichtsverlauf nach dem Mysterium von Golgatha als Wiederholung des dreijährigen Erdenwirkens Christi auffasst, durch das der Mensch durch eine Reihe von Wiedergeburten hindurch sich in der inneren Vereinigung mit Christus sein individuelles Ich erringen soll:

„[...] эти дары обретаются преобразованием ‚Я‘, операцией крестного пути, рождающей силы жизни, исходящие не из тела, а из духовно преображенного и ставшего индивидуальным чрез Христа ‚Я‘; в этом деянии и храм тела восстановим после разрушения его“.³²

Das vierte Element der neuen Einweihung betrifft bei Steiner die Personalisierung und Verinnerlichung des Initiationsvorgangs als Lebenseinweihung.³³ Diesen für Belyj zentralen Gedanken thematisiert Steiner in Zusammenhang mit seiner Deutung der Apokalypse des Johannes, die er als Darstellung des neuen Mysteriums „in Zeichen“ qualifiziert.³⁴ Der Tempel der neuen Christusmysterien ist nach Steiner die Welt, in der der Geist verborgen liegt, um von dem modernen Mysteren enthüllt zu werden.³⁵ Dies versucht Belyj in der *ISSD* zu demonstrieren, indem er zum einen die stufenweise Durchdringung und Umarbeitung der verschiedenen (fein-)stofflichen Schichten des Universums als Grundpostulat der Geschichtskurve annimmt, zum anderen indem er sich bemüht zu zeigen, dass in den Werken der Denker, Künstler und Wissenschaftler des gesamteuropäischen Kulturkreises diese ‚Einweihung durch das Leben‘ auf unterschiedliche Weise ihren Ausdruck findet, indem ein jeder seinen individuellen Beitrag zu der gesamt menschheitlichen Aufgabe lie-

31 SKA 5, S. 211/139. K.i.O.

32 *ISSD* I.1, „Stil‘ Evangelij“, I. 28-28 ob. (45-46). K.i.O. Die „Gaben“ (дары) beziehen sich in diesem Kontext auf die dreimal sieben Stufen des christlich-agnostischen Weges der Verwandlung von Denken, Fühlen und Wollen, die Belyj zuvor genannt hat; der Wiederaufbau des „Leibestempels“ (храма тела) auf die letzte Entwicklungsstufe des Geistesmenschen, der nach Belyj die Ausbildung des Auferstehungsleibs Christi durch die gesamte Menschheit darstellt (vgl. V.1.3.).

33 Vgl. SKA 5, S. 205 f./132.

34 Steiner gibt eine freie Übertragung von Offb 1,1: „Die Offenbarung Jesu Christi, die Gott ihm dargeboten hat, seinen Dienern zu veranschaulichen, wie in Kürze sich das notwendige Geschehen abspielt; dieses ist in Zeichen gesandt durch Gottes Engel seinem Diener Johannes.“ (SKA 5, S. 196/120. K.i.O.)

35 Vgl. SKA 5, S. 205 f./132. Hier klingt Steiners eigener Weg als Goetheforscher an, der in dem deutschen Dichter das Ideal des modernen Eingeweihten verkörpert sah. Aufgrund des Fragments *Die Geheimnisse* sah Steiner in Goethe einen in rosenkreuzerischer Tradition Initiierten (vgl. dazu GA 98, S. 57-87). In der Forschung ist auf deutliche Bezüge Goethes zur alchemistischen Tradition hingewiesen worden (vgl. Gebelein 1991, S. 321-334; Schütt 2000, S. 504-508).

fert, das in der Welt verborgene Geistige zu erwecken bzw. im eigenen Bewusstsein nachzuvollziehen.

VI.1.2. Die ‚Embryonalphase‘ der Selbstbewusstseinsseele als Spiegel des vorchristlichen Mysterienweges

Bei der metaphorischen Illustration der mit der ersten Umdrehung der Geschichtsspirale verbundenen historischen greift Belyj Elemente des steinerischen Interpretationsansatzes auf, den dieser im *Christentum als mystische Tatsache* in Bezug auf die antiken Mysterien entwickelt hat. Während Steiner allerdings davon ausgeht, dass es sich bei den alten Mythen um Bilder handelt, die die sich real ereignenden seelischen Vorgänge des Initiationsprozesses spiegeln,³⁶ werden diese in der *ISSD* zu Ausdrucksmitteln, um die Wechselwirkung verschiedener Seelenglieder mit dem in die menschliche Seele einziehenden Christus-Logos zu illustrieren. Belyj übernimmt also die Grundidee Steiners und wendet sie auf historische Zusammenhänge an. Es handelt sich dabei nicht um eine direkte Übertragung der Bedeutungskomplexe, die Steiner aufzeigt, auf die Geschichtskurve. Belyj hatte sich bereits vor seiner persönlichen Bekanntschaft mit Steiner intensiv mit den Eleusinischen und anderen Mysterien auseinandergesetzt,³⁷ deren Metaphorik im russischen Symbolismus der sogenannten zweiten Generation eine wichtige Rolle spielte.³⁸

36 Vgl. SKA 5, S. 163/73: „Die Bilder, welche den Inhalt des Mythos ausmachen, sind nicht erfundene Symbole für abstrakte Wahrheiten, sondern wirkliche seelische Erlebnisse des Eingeweihten. Dieser erlebt die Bilder mit den geistigen Wahrnehmungsorganen, wie der normale Mensch die Vorstellungen erlebt von den sinnlichen Dingen mit den Augen und Ohren.“ Clements Qualifikation der „menschlichen Gottes-, Jenseits- und Naturvorstellungen als verdinglichenden Projektionen der Selbst-Erfahrung“ (vgl. Clement in: SKA 5, S. XLI) trifft also nicht den Kern von Steiners Verständnis des Mythos. Keineswegs sah Steiner in den Mythologemen „gesetzmäßig beschreibbare Metamorphosen des einen Ur-Vorgangs der Projektion des ‚Ich‘ in ein wie auch immer ausgestaltetes ‚Nicht-Ich‘“ (ebd., S. XLII), sondern die Begegnung mit wesenhafter, geistiger Realität, die dem Mysten durch Initiation zugänglich wurde. Es handelt sich für Steiner nicht um „Projektionen“ des menschlichen Bewusstseins (ebd., S. XLIX), sondern um Real-Geistiges, das imaginativ in mythischen Bildern geschaut wird. Interessant ist in diesem Kontext, dass Steiner in der Ausgabe von 1910 diese Bilder als „Symbole“ bezeichnete, womit der Text Belyj sehr entgegenkommen musste, während in der heutigen Ausgabe von „Bild“ und „bildhaft“ die Rede ist (vgl. SKA 5, S. 171/85, 192/115-195/118).

37 Vgl. Gut 1997, S. 209, wo Belyj unter dem Titel *Beschäftigungen mit der Theosophie* festhält, sich 1905 mit „gewaltigem Interesse“ der Beschäftigung mit den Eleusinischen Mysterien gewidmet zu haben, über die und andere Mysterien er sich durch die Lek-

In V.2.2. wurde gezeigt, dass im ersten Teil der *ISSD* die Verstandesseele in der Rolle einer Mutter auftritt, die eine ‚Ehe‘ mit dem Geist-Impuls schließt. Aus dieser Verbindung geht nach Belyj die Selbstbewusstseinsseele hervor, die von der Verstandesseele während des Mittelalters ‚ausgetragen‘ wird. Hier kommt der antike Hierosgamos, die Heilige Hochzeit zum Tragen, die in den Demeter-Mysterien von Eleusis wie auch in den ägyptischen Isis-Mysterien eine zentrale Rolle spielte. Nach der griechischen Mythologie ging aus der Verbindung der Demeter mit dem sterblichen Iasion, die den Hierosgamos auf dem „dreimal geackerten Saatfeld“ vollzogen, der Knabe Plutos hervor, der den Getreidesegen verkörpert.³⁹ In den ägyptischen Mysterien empfängt die Isis von ihrem ermordeten, zerstückelten und wiederbelebten Gatten Osiris den Horus-Knaben.⁴⁰ In Eleusis wurde während der großen Mysterien im Herbst die Geburt Plutos gefeiert, der von der Tochter Demeters, Kore oder Persephone genannt und Gattin des Hades, als „göttliches Kind“ aus der Unterwelt heraufgebracht wurde. Giebel beschreibt diesen Höhepunkt des eleusinischen Rituals nach verschiedenen griechischen Quellen:

„Zuerst herrschte tiefes, schreckenregendes Dunkel, dann plötzliche Helle durch ein gewaltig aufloderndes Feuer [...]. Die Göttin wird herbeigerufen mit einem fremdartig-uralten Namen [...]. Aber es ist Kore, die erscheint, die Tochter Demeters [...]. Und sie bringt aus dem Dunkel der Tiefe das Kind herauf ins strahlende Licht der Weihenacht [...]. Der Myste [...] durfte sich im Bilde dieses göttlichen Kindes sehen, eines Hoffnungsbildes, das dem Eingeweihten verheißt, dass auch er ‚neugeboren‘ ist, neues Leben von der Gottheit erhält.“⁴¹

In diesem Sinne fasst auch Steiner die antiken Mysterien auf, deren Ziel er in der Geburt eines höheren Ich in der Seele des Mysten sieht.⁴² Die einzelnen Elemente des Mythos seien wie folgt zu verstehen: „Die Seele ist die Mutter, die das Göttliche aus der Natur empfangen kann. Lasse die Seele von der Natur sich befruchten, so wird sie ein Göttliches gebären. Aus der Ehe der Seele mit der Natur wird es geboren.“⁴³ Die Vaterrolle kommt hier der Natur zu, was zunächst befremden mag, ist doch die Göttin Demeter nach griechischem Verständnis die Erde oder chthonische Urmutter, die das Leben hervorbringt und wieder vernichtet. Hinter Steiners Interpretation steht die Vorstellung, dass das göttliche Vaterprinzip, das die Natur hervorgebracht

türe von Foucart und Lacroix vertraut gemacht habe. (Der Altphilologe Paul Foucart hatte 1895 *Recherche l'origine et la nature des mystères d'Eleusis* veröffentlicht.)

38 Vgl. neben Hansen-Löve 1998 (bes. S. 7-18) und 2014 speziell zur Lyrik von Vjač. Ivanov auch Holthusen 1982, bes. S. 12 f., 16-22, 41 f.

39 Vgl. Giebel 1990, S. 17 f.

40 Vgl. Giebel 1990, S. 150.

41 Giebel 1990, S. 45 f.

42 Vgl. SKA 5, S. 128/21.

43 SKA 5, S. 131/26.

hat, in der Schöpfung verborgen ist und durch geistige Erkenntnis aus ihr wiedergewonnen werden kann.⁴⁴

Belyj setzt diese Metaphorik in seinem Geschichtskonzept frei um, indem er dem Christus- oder Geistimpuls die Rolle des Vaters überträgt und der Verstandesseele die der Mutter. Für die Empfindungsseele, die bei Belyj als ‚Plazenta‘ auftritt, die die im Mutterschoß heranreifende Selbstbewusstseinsseele nährt und die Metapher für die germanisch-nordischen Völker darstellt, die das Christentum von den Römern allmählich übernehmen, gibt es in diesem Zusammenhang keine Entsprechung. In der *ISSD* wird auch nicht die Geburt des Logos oder Ewigen im einzelnen Menschen thematisiert, wie in den antiken Mysterien und in der Initiationslehre Steiners, sondern es geht um das embryonale Reifen und die Geburt eines neuen, höheren Seelengliedes, der Selbstbewusstseinsseele, in der gesamten abendländischen Menschheit. Dieser Vorgang spiegelt sich im Verständnis Belyjs in den historischen Vorgängen der Spätantike und des Mittelalters, um mit der Renaissance seinen Abschluss zu finden.

Ein weiterer Bildkomplex in der Darstellung dieser Prozesse steht in Bezug zum griechischen Dionysos- und ägyptischen Osiris-Mythos. Es ist die Metapher der Bombe, die mit Prozessen des Zerberstens, Verbrennens und Schmelzens zusammenhängt und sich in den antiken Mysterien in dem ‚Zerstückerln‘ und ‚Kochen‘ des Dionysos-Zagreus und dem Zerteilen und Verstreuen der Leichenteile des Osiris wiederfindet. In der *ISSD* stehen der Ansturm der ‚Barbaren‘, die Völkerwanderung und der Untergang des römischen Imperiums mit dieser Metaphorik in Zusammenhang.⁴⁵ Es handelt sich um eine Bildlichkeit, die in allen archaischen Kulturen in Zusammenhang mit Initiationsritualen anzutreffen ist und den rituellen Tod sowie die Auferstehung zu einem neuen Leben symbolisiert.⁴⁶

In Steiners Deutung des Dionysos-Mythos wird hier der Gegensatz von verstandesmäßiger, sinnesgebundener Erkenntnis und Wissenschaft, die die lebendigen Zusammenhänge der Natur durch ihre Analyse ‚zerstückle‘, und einer höheren, geistgemäßen Weisheit, die den Anschluss zum Göttlichen wiederfinde, veranschaulicht.⁴⁷ Hierauf bezieht sich Belyj im ersten Kapitel von Teil III, wenn er sagt, Dionysos-Zagreus sei nach Steiner „unser Gedan-

44 Vgl. SKA 5, S. 132/27: „[...] dieser Vater ruht in Verzauberung. Jungfräulich geboren scheint der Spross [1910: Sohn]. Die Seele scheint unbefruchtet ihn geboren zu haben. Alle ihre anderen Geburten sind von der Sinnenwelt empfangen. Man sieht und tastet hier den Vater. Er hat sinnliches Leben. Der Gottes-Spross [1910: Gott-Sohn] allein ist von dem ewigen, verborgenen Vater-Gott selbst empfangen.“

45 Vgl. *ISSD* I.2, „Gibel‘ kul’tury Rima“, I. 116 ob. (83).

46 Vgl. Giebel 1990, S. 63; Eliade 1988, S. 66-80.

47 Vgl. SKA 5, 155 f./61 ff.

ke“ (наша мысль).⁴⁸ Im ersten Teil der *ISSD* ist es die Verstandesseele, die sich mit dem Untergang des römischen Reiches aufspaltet, also das abstrakte Verstandesdenken, das sich nach Belyj in der römischen Kultur verhärtet hatte und lebensunfähig geworden war.⁴⁹ Die ‚Wiedergeburt‘ als Selbstbewusstseinsseele erfolgt bei Belyj erst in der Renaissance.⁵⁰ Es zeichnet sich die Selbstbewusstseinsseele für Belyj genau durch das Element einer höheren Weisheitsfähigkeit aus, auf das Steiner in seiner Interpretation des Dionysos-Mythos verweist. Der Gegensatz zwischen sinnesgebundener Wissenschaft und höherer Weisheit tritt in der *ISSD* als der zwischen Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele auf, und das ‚historische Einweihungsdrama‘, das der Gegenstand von Belyjs Werk ist, soll die Menschheit vom abstrakten Verstandesdenken zur dynamisch-lebensvollen, multiperspektivischen Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele führen.

Das Motiv der Befruchtung, Ernährung und Reifung eines Keims kommt in der *ISSD* nicht nur in Entsprechung zum menschlichen, sondern auch zum pflanzlichen Lebenszyklus zur Geltung. So bezeichnet Belyj das Empfindungsselelement der ‚Barbaren‘, in die der vom Geist-Impuls befruchtete Same der zukünftigen Selbstbewusstseinsseele fällt, auch als „Mutterboden“ (почва) oder „Schwarzerde“ (чернозем).⁵¹ Auch in diesem Bild ist die mitteleuropäische Empfindungsseele das nährenden Milieu, in dem der Selbstbewusstseinsseelekeim heranreifen und durch die Sphäre der Verstandesseele bis in den Bereich der Selbstbewusstseinsseele emporwachsen kann.⁵²

Die antiken Mysterien kannten sowohl die anthropomorphe als auch eine vegetabile Symbolik. So wurde in den Eleusinischen Mysterien das große Mysterium, das sich dem Mysteren auf dem Höhepunkt des Initiationsrituals offenbarte, nicht nur durch das Kind der Kore, sondern auch durch eine geschnittene Ähre versinnbildlicht.⁵³ Sie stellte für den Eingeweihten das „Inbild des aus dem Erdschoß neu entstehenden Lebens“ dar, deutete „auf Verwandlung, auf einen Durchgang durch den Tod“ und damit auf den Vorgang der Initiation zu einem neuen Sein.⁵⁴ In den Isis-Mysterien von Abydos

48 Vgl. *ISSD* III, „Duša očuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 252 (6): „[...] этот умерший для рода, вторично рожденный в безродной божественности [Дионис] – наша мысль; это – высказал Штейнер“.

49 Vgl. *ISSD* I.1, „Тоčka rubeža“, I. 5 ob.-6 (4-5).

50 Vgl. *ISSD* I.3, „Chramovoe tvorčestvo“, I. 162 (47), I.4, „Kul'tura iskusstv“, I. 212 (46).

51 Vgl. *ISSD* I.1, „Тоčka rubeža“, I. 5 ob. (4), I.3, „Odinadcatyj vek v idee duchovnoj revoljucii sverchu“, I. 155 ob. (34).

52 Vgl. *ISSD* II, „Tret'e soslovie“, I. 44 ob. (83); 2004, S. 133 f.

53 Vgl. Giebel 1990, S. 44, die Hippolytos zitiert: „Dann zeigt der Hierophant [...] den Schauenden das große, wunderbare, vollkommene dort in Schweigen zu schauende Mysterium, eine geschnittene Ähre“.

54 Vgl. Giebel 1990, S. 45. Giebel weist darauf hin, dass dieses Symbol im Gleichnis des Weizenkorns im Johannes-Evangelium (Joh 12,24) in christlichem Kontext wiederkehrt.

wurde die Wiederbelebung des Osiris rituell vollzogen, indem man aus Lehm und Getreidekörnern eine Mumie formte und diese, mit Nilwasser getränkt, in einen ausgehöhlten Baumstamm legte.⁵⁵ Die aufkeimenden Getreidekörner symbolisierten den zu neuem Leben erweckten Gott. Dieses Bild benutzt Belyj in entfremdeter Weise, wenn er die Verstandesseele mit einem „leeren Etui“ (пустой футляр) vergleicht und die Empfindungsseele mit der Erde, aus der grünes Gras („зеленя“) in dieses „Etui“ hineinwachse.⁵⁶

Die Symbolik der antiken Mysterien lebte in der Alchemie fort, die im 12. Jahrhundert nach Europa kam und während der frühen Neuzeit erblühte. Sie wird auf den legendären Hermes Trismegistos als ihren Begründer zurückgeführt, nach dem sie auch als „ars hermetica“, hermetische Kunst oder Hermetik bezeichnet wurde.⁵⁷ Erste literarische Zeugnisse dieser Strömung stammen aus dem 3./4. Jahrhundert n. Chr.,⁵⁸ ihre Anfänge verlieren sich im Dunkel der Geschichte. Offensichtlich sind in der Alchemie ägyptische Mysterientraditionen und die technisch-metallurgischen Kenntnisse der Tempelhandwerker mit Elementen der griechischen Philosophie zusammengefloßen.⁵⁹ Für Belyj, der sich mit der Hermetik nach eigener Angabe in den Jahren 1908 und 1909 beschäftigte,⁶⁰ spiegelt sich in ihrer Metaphorik der vorchristliche Einweihungsweg.

Historisch kann die Existenz einer alchemistischen Wissenschaft in den ersten sieben Jahrhunderten unserer Zeitrechnung im hellenistischen Ägypten nachgewiesen werden.⁶¹ Im 8. Jahrhundert wurde sie von den Arabern übernommen, von denen auch die Bezeichnung stammt (von arab. al'kimiya),⁶² und verbreitete sich ab dem 12. Jahrhundert durch die Übersetzungen arabischer Texte in Europa, wo sie mit christlichen Vorstellungen durchtränkt wurde.⁶³ Auch das Rosenkruzertum, das im zweiten und dritten Teil der *ISSD* durch das Symbol des Rosenkreuzes präsent ist, steht unter starkem Einfluss alchemistischer Vorstellungen, wie schon der Titel des Hauptwerks dieser okkulten Strömung *Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreütz* zeigt.

55 Vgl. Giebel 1990, S. 155, die das Ritual nach einer Stele des Pharaos Sesostri III beschreibt.

56 Vgl. *ISSD* I,3, „Ansel'm i Roscellin na rubeže stoletij“, I. 170 ob. (64).

57 Vgl. Priesner 2015, S. 57.

58 Ihr Verfasser ist Zosimos von Panopolis, und sie stellen nach Priesner/Figala 1998, S. 24 eine Kompilation von Vorgängerwerken dar.

59 Vgl. Gebelein 1991, S. 13. Priesner/Figala 1998, S. 23 nennen außerdem Gnosis und babylonische Astrologie. Wichtig wurden neben der Lehre von den sieben Planeten und den zwölf Sternzeichen die Theorie der Materie des Aristoteles sowie seine Lehre von den vier Elementen.

60 Vgl. Berührungen mit der Theosophie (Gut 1997, S. 209).

61 Zur antiken Alchemie vgl. Priesner/Figala 1998, S. 22-25.

62 Zur Namensherkunft vgl. Horchler 2005, S. 8; Priesner 2015, S. 47.

63 Vgl. Horchler 2005, S. 41 f.

In Zusammenhang mit der ersten Umdrehung der Geschichtsspirale rekurriert Belyj auf alchemistische Symbolik, indem er die historischen Auseinandersetzungen zwischen den Römern und den Völkern Mittel- und Osteuropas als chemische Wechselwirkung beschreibt im Sinne einer Osmose, eines Zersetzungs- und Düngevorgangs sowie eines Gärungsprozesses, wie er in einem aufgehenden Hefeteig vonstattengeht (vgl. V.2.2.). Im Folgenden sollen die Elemente alchemistischer Metaphorik aufgezeigt werden, die die Beschreibung der ersten Etappe der Selbstbewusstseinsentwicklung bestimmen.⁶⁴

Das Ziel des alchemistischen Prozesses war es, das „Große Werk“ (*Opus magnum*) zu vollziehen und den „Stein der Weisen“ (*Lapis philosophorum*), das „Lebenselixier“ (*Elixir vitae*) bzw. das „Allheilmittel“ (*Panazee*) herzustellen.⁶⁵ Der physikalisch-stoffliche Umwandlungsprozess, der dabei in der Retorte an unterschiedlichen Stoffen vorgenommen wurde, stellte das äußere Gegenbild zu dem eigentlichen, im Innern der Seele zu vollziehenden Transformationsprozess dar, dessen Ziel die Verwandlung der Persönlichkeit des Alchemisten war. Schütt bestimmt daher die Alchemie als „die Kunst, gewisse Materialien zu höherem Sein zu veredeln, und zwar derart, dass mit der Manipulation der Materie auch der um ihr Geheimnis ringende Mensch in einen höheren Seinszustand versetzt wird.“⁶⁶ Die Anweisungen und Beschreibungen zu den einzelnen Schritten des alchemistischen Prozesses variieren dabei von Schrift zu Schrift sehr stark.⁶⁷ In der Metaphorik der *ISSD* sind folgende Elemente bzw. Stufen anzutreffen:

Die Ereignisse zur Zeitenwende fasst Belyj als den Beginn des alchemistischen Prozesses, indem er vom „Kochen der Kulturstoffe“ (*кипения веществ культуры*) in der „Retorte der Zeit“ (*в реторте времени*) spricht.⁶⁸ Die Charakteristik des Einschlags des Christus-Impulses in die Menschheit als eheliche Verbindung mit der Verstandesseele spiegelt sich in einer der ersten Stufen des alchemistischen Werks, die im *Rosarium philosophorum* aus dem 16. Jahrhundert als „*Conjunctio*“, Vereinigung der Gegensätze bezeichnet wird.⁶⁹ Die Gegensätze werden meist als König und Königin abge-

64 Zur alchemistischen Motivid im Roman *Peterburg* vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 297-336.

65 Vgl. Gebelein 1991, S. 45; Priesner/Figala 1998, S. 261 ff., 215-220, 263 f.; Horchler 2005, S. 8.

66 Vgl. Schütt 2000, S. 12. Diese Definition, die der Autor seiner umfassenden Darstellung der Geschichte der Alchemie voranstellt, problematisiert er zugleich als unzureichend, da die der Alchemie „eingeborene Grenzenlosigkeit“ eine Definition eigentlich gar nicht zulasse (ebd., S. 11).

67 Gebelein 1991, S. 46-50 etwa führt einen sieben-, acht- und einen zwölfstufigen Weg an, während Horchler 2005, S. 8 ff. zehn Stufen nennt.

68 Vgl. *ISSD* I.1, „Stil' Evangelij“, I. 25 (39).

69 Vgl. Völlnagel 2012, S. 70.

bildet, welche für Sonne und Mond, männlich und weiblich bzw. die Stoffe Sulfur (Schwefel) und Mercurius (Quecksilber) stehen. Ihre Vereinigung wird durch einen Geschlechtsakt symbolisiert, was in der *ISSD* in der „Ehe“ der Verstandesseele mit dem Geist-Impuls wiederkehrt, durch die die Selbstbewusstseinsseele „gezeugt“ wird.⁷⁰

Im alchemistischen Verfahren folgt die „Putrefactio“, die Fäulnis oder Verwesung, auch „Nigredo“, Schwärzung genannt.⁷¹ Diese Stufe findet sich in der *ISSD* im Bild der Schwarzerde (чернозем) und des Mutterbodens (почва) wieder, mit denen die Seelenverfassung der mitteleuropäischen Völker metaphorisch umschrieben wird.⁷² Das Bild der Fäulnis wird außerdem auf die zerfallende römische Kultur angewandt, die der neuen Kultur als ‚Düngemittel‘ dient.⁷³ Der Vorgang der Putrefactio wird in der alchemistischen Literatur alternativ auch als Zerstückelung und Kochung gefasst,⁷⁴ was sich an die Bildlichkeit des Dionysos-Mythos anlehnt. Wie oben dargestellt, spiegelt sich dieser Vorgang in der *ISSD* in der Metapher der Bombe.⁷⁵

Auf die Zersetzung folgt im alchemistischen Werk die Stufe der Prima materia. Sulfur und Mercurius haben sich in die Ursubstanz zurückverwandelt, die in Form eines Drachen abgebildet wird.⁷⁶ In der *ISSD* tritt das römische Imperium in Gestalt eines Drachen auf, wobei Belyj sich auch auf die Apokalypse bezieht.⁷⁷

Im *Donum dei* folgt auf die Stufe der Prima materia die Aufhellung, auch „Citrinitas“, Gelbfärbung genannt, die in Form einer Blüte dargestellt ist.⁷⁸ Dieses Bild findet sich in der *ISSD* in der Metapher des „Keims“ (зародыш будущей культуры) oder „Sprösslings“ (росток семени новой культуры) wieder, die die aus dem Befruchtungs- und Zersetzungsprozess hervorgehende zukünftige Kultur der Selbstbewusstseinsseele symbolisieren.⁷⁹

Weit verbreitet in der alchemistischen Literatur ist das Bild einer Mutter, die einem Kind das Leben schenkt, wodurch der Höhepunkt des Opus mag-

70 Vgl. *ISSD* I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, I. 70 (127), I.2, „Razgljad otrezka krivoj“, I. 127 ob.-128 (105-106).

71 Im *Donum dei* aus dem 15. Jh. sind Putrefactio und Nigredo durch schwarze Erde dargestellt, die mit Würmern durchzogen ist, die das verfaulende Liebespaar zersetzen (vgl. Völlnagel 2012, S. 58). Im *Rosarium philosophorum* liegt das zu einem Hermaphroditen verschmolzene Paar in einem Grab (vgl. ebd. 2012, S. 70).

72 Vgl. *ISSD* I.1, „Točka rubeža“, I. 5 ob. (4), 236, I.3, „Odinadcatyj vek v idee duchovnoj revoljucii sverchu“, I. 155 ob. (34).

73 Vgl. *ISSD* II, „Tret'e soslovie“, I. 44 ob. (83); 2004, S. 133 f.

74 So im *Splendor solis* (16. Jh.) oder in der *Aurora consurgens* (15. Jh.); vgl. Völlnagel 2012, S. 88 f., 34 f.

75 Vgl. *ISSD* I.2, „Gibel' kul'tury Rima“, I. 116 ob. (83).

76 So im *Donum dei* und im *Splendor solis*. Vgl. Völlnagel 2012, S. 61, 90.

77 Vgl. *ISSD* II, „Roždenie novoj duši“, I. 13 (23); 2004, S. 81.

78 Vgl. Völlnagel 2012, S. 62.

79 Vgl. *ISSD* II, „Tret'e soslovie“, I. 44 ob. (83); 2004, S. 134; auch *ISSD* I.3, „Odinadcatyj vek v idee duchovnoj revoljucii sverchu“, I. 155 ob. (34).

num, der Lapis philosophorum gekennzeichnet wird. Die Mutter wird als eine weiß gekleidete Königin dargestellt, und diese Vorstufe der Vollendung heißt „Albedo“, Weißung.⁸⁰ Weiß steht in diesem Zusammenhang für die Reinheit und Jungfräulichkeit der Seele, die am Ende des Reinigungsprozesses einem höheren Prinzip das Leben schenkt. Die letzte Stufe, „Rubedo“, ist die Geburt des „göttlichen Kindes“,⁸¹ das in Gestalt eines rot gekleideten Königssohns abgebildet wird.⁸² In der *ISSD* spiegelt sich diese letzte Stufe in der ‚Geburt‘ der Selbstbewusstseinsseele während der Renaissance, die den Kulminationspunkt des in alchemistischen Bildern imaginierten Geschichtsprozesses darstellt, den die abendländische Menschheit während der Spätantike und des Mittelalters durchschritten hat.

Nicht alle Elemente des Opus magnum lassen sich in der metaphorischen Geschichtsdarstellung der *ISSD* wiederfinden, so fehlt etwa die Übertragung der Farben gelb, weiß und rot für die letzten drei Stufen und es ist auch fraglich, ob es eine Darstellung des alchemistischen Prozesses gibt, die genau den bei Belyj anzutreffenden Stufen entspricht. Dennoch liegt eine Vielzahl an Einzelentsprechungen vor, so dass die Verwandtschaft der alchemistischen Symbolik mit der Metaphorik des ersten Teiles der *ISSD* klar zutage tritt.

Im Unterschied zur zweiten Umdrehung der Geschichtsspirale betrifft die Metaphorik hier die Wechselwirkung von Seelengliedern, die an bestimmte Völker gebunden sind (die Verstandesseele an die Römer, die Empfindungsseele an die Germanen, Franken usw.). Später dagegen geht es um individuelle Einweihungsprozesse, durch die einzelne Kulturschaffende höhere Existenzstufen erklimmen, sofern sie die durch die historischen Umstände gegebene Situation aus Freiheit angemessen ergreifen können. Zwar treten auch in der ersten Phase, in der die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung noch untergründig verläuft, einzelne Kulturschaffende mit besonderen Eigenschaften hervor, die zukünftige Entwicklungen vorausnehmen, aber insgesamt wird der Aktivität des Einzelnen, also dem Individuum im klassischen Sinne, keine so große Bedeutung zugemessen wie in Bezug auf die kulturhistorischen Prozesse der Epoche, in der die Selbstbewusstseinsseele zur Entfaltung kommt. Der Initiationsvorgang der ‚Embryonalphase‘, der zur Geburt der Selbstbewusstseinsseele führt, kann somit als tendenziell kollektiver, sich elementar vollziehender Prozess gekennzeichnet werden, womit ein wichtiges Merkmal des alten Einweihungsweges bei Steiner getroffen ist,⁸³ während der Schritt zum Geistselbst, der sich durch die Selbstbewusstseinsseelenepoche vorbereitet und zu einer qualitativ völlig

80 Vgl. Völlnagel 2012, S. 64.

81 Nach Gebelein 1991, S. 68.

82 Vgl. Gebelein 1991, S. 78 f., 96 f.

83 Vgl. in VI.1.1. die Punkte drei und vier.

neuen Existenzstufe im Geistigen führen soll, in Autonomie und Selbstverantwortlichkeit gegangen werden muss.

VI.1.3. Die Entfaltung der Selbstbewusstseinsseele zwischen Gral und Rosenkreuz als moderner Initiationsweg und *imitatio Christi*

Auch im Text der *ISSD* selbst weist Belyj darauf hin, dass der Gang der Kulturentwicklung einem Einweihungsgeschehen gleiche. Im ersten Teil knüpft er an das Christus-Wort „Ich bin der Weg“ (Joh 14,5) an, das nach der Fußwaschung fällt, und interpretiert es im Sinne der Geschichtskurve: „Путь учеников – история, все будущее культуры, доселе – прямой, а теперь – спиральной.“⁸⁴ In Teil II und III der *ISSD* tritt der „Weg“ oder „Pfad“ (*путь*) als Chiffre auf und verweist in dieser Funktion auf Steiners Schulungsbuch *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*, das in der ersten russischen Übersetzung unter dem Titel *Put' k posvjaščeniju* erschienen war (Kaluga 1911). Die historischen Geschehnisse zu Beginn des 20. Jahrhunderts, den Ersten Weltkrieg, die Revolution in Russland und ihre Folgen, interpretiert Belyj im Sinne der zentralen Prüfungssituation, mit der der Adept auf diesem „Pfad“ beim Überschreiten der Grenzlinie zu den „höheren Welten“ konfrontiert wird: die Begegnung mit dem „kleinen Hüter der Schwelle“.⁸⁵ Er knüpft dabei unmittelbar an Vorstellungen Steiners an, der lehrte, dass jeder Mensch in einer seiner Inkarnationen während des Bewusstseinsseelenzeitalters die ‚Schwelle zur geistigen Welt‘ übertreten müsse, bewusst oder unbewusst.⁸⁶ In der *ISSD* manifestiert sich die historische Entwicklung als ‚Einweihungsweg‘ in der Kulturkrise der Gegenwart: „[...] история, лопнувшая с таким треском в нас, – [...] путь исторический, взятый, как ,посвящение“.“⁸⁷

Das mit Gefahren und Schrecken verbundene Überschreiten einer Grenze kennzeichnete schon die antiken Initiationsriten, wie im voranstehenden Kapitel gezeigt wurde. In der *ISSD* spiegelt sich der mystische Durchgang der Seele durch die Unterwelt in den ‚Schrecken des astralen Abgrunds‘ (vgl. V.3.4.). Belyj spricht in diesem Zusammenhang auch von einer „schicksalhaften Grenze“ (рубеж роковой)⁸⁸ und dem Durchlässig-Werden der von Kant gesetzten Erkenntnisgrenzen, die sich als „Mythos“ erweisen würden: „[...] миф о границе познания, созданный Кантом [...] рушится“;⁸⁹ „[...] столь трезво

84 Vgl. *ISSD* I.1, „Evangelist Ioann“, I. 36 (61).

85 Vgl. SKA 7, S. 142/197-149/208; GA 13, S. 372-391.

86 Vgl. GA 188, S. 23 f., 48.

87 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 186 (366); 2004, S. 366 f.

88 Vgl. *ISSD* II, „Problema ‚samo““, I. 85 ob. (165); 2004, S. 204.

89 *ISSD* II, „Vostok v mysli – Nicše“, I. 99 ob. (193); 2004, S. 228.

положенная кантианством граница познания [...] оказалась фиктивной“.⁹⁰ Schopenhauer und Nietzsche sind in den Augen Belyjs Kulturschaffende, die die ‚Fiktion‘ des kantischen Kritizismus richtig erkannt haben, und die ‚echten‘ Symbolisten solche, die durch die „Erfahrung der Umschmelzung des Bewusstseins“ (опытом переплавленья сознания) den Weg zu einer „dritten Welt des Symbols“ (к миру третьему, миру символа)⁹¹ und zur Immanenz des Geistigen realisiert haben. In der Literatur des französischen Naturalismus und der Décadence, wie auch in den psychopathologischen Untersuchungen der zum Ende des 19. Jahrhunderts von Richard von Krafft-Ebing begründeten Sexualpathologie spiegelt sich nach Belyjs Auffassung dagegen die den Schwellen- oder Grenzübertritt begleitende „Begegnung mit dem kleinen Hüter der Schwelle“ (встреча с малым стражем порога).⁹²

In der Beschreibung Steiners ist der „kleine Hüter der Schwelle“ eine „astrale Gestalt“⁹³ und ein „schreckliches, gespenstisches Wesen“⁹⁴, das den Adepten mit seiner eigenen Vergangenheit konfrontiert, indem es ihm seine guten und schlechten Taten als selbständige Wesenheit vor das innere Auge führt.⁹⁵ In der *ISSD* wird der Astralleib auch als „HÜTER DER SCHWELLE“ (Страж Порога)⁹⁶ bezeichnet sowie als „Chronik“ (летопись), in der die Gesamtheit aller von einer Individualität durchlebten Inkarnationen aufgezeichnet sei.⁹⁷ Die historische Situation der Gegenwart erscheint hier als „Abbild“ (отражение)⁹⁸ und „Widerhall“ (отклик)⁹⁹ dieses okkulten Ereignisses, weil die Menschheit als Ganzes zu diesem Zeitpunkt die Schwelle zur Transzendenz überschreite:

„[...] встреча с порогом[,] т. е. с тем, что надлежит нам исправить прежде чем двинуться вперед и вверх [...] есть явление так сказать *нормального* порядка в середине культурного периода самосознающей души; [...] и оно обрушивается для каждого, готового или не готового к пути, как кризис самой ис-

90 *ISSD* II, „Problema ‚samo‘“, I. 83 ob. (161-162); 2004, S. 201.

91 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 227 ob. (449); 2004, S. 437.

92 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 184 ob. (363); 2004, S. 364.

93 Vgl. SKA 7, S. 145/202.

94 Vgl. SKA 7, S. 142/198.

95 Vgl. SKA 7, S. 143/198 f. Dieses Ereignis tritt nach Steiner ein, wenn der Adept auf seinem esoterischen Schulungsweg so weit vorangeschritten ist, dass sich seine Seelentätigkeiten des Denkens, Fühlens und Wollens verselbständigen und deshalb von ihm bewusst geführt werden müssen (vgl. ebd., S. 137/188-142/198).

96 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 231 ob. (457); 2004, S. 444.

97 Vgl. *ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 274 (35). Außerdem *ISSD* II, „Ešče raz ‚Tolstoj‘ i ešče raz Tolstoj“, I. 132 (258), „Simvolizm“, I. 231 ob.-232 (457-458); 2004, S. 278, 445 sowie das Kapitel „Javljenje tela“.

98 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 184 ob. (363); 2004, S. 364.

99 Vgl. *ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 274 (35).

тории; путь исторический этим заострился уже в „путь“ в более узком и глубоком смысле слова“.¹⁰⁰

Die Tatsache, dass es sich dabei um eine ‚Einweihung durch das Leben‘ handelt, verweist darauf, dass hier der neue, von Christus inaugurierte Initiationsweg seine historische Manifestation findet. Während Belyj in Anlehnung an Steiner in den antiken Mysterien den alten Einweihungsweg verkörpert sieht, der die mit dem Anbruch der Verstandesseelenepoche verloren gegangene geistige Heimat auf „künstliche“ Weise (искусственно) wieder erfahrbar machen wollte,¹⁰¹ nennt er den Initiationsvorgang, der die Entfaltung der Selbstbewusstseinsseele kennzeichnet, ein „neuzeitliches Mysterium“ (мистерию нового времени)¹⁰² und ein „neutestamentarisches Mysterium der ‚ICH‘-Verwandlung“ (новозаветную мистерию перерождения „Я“).¹⁰³ Einen Eingeweihten auf diesem Weg sieht er in Goethe, der im *Faust* den modernen Initiationsweg der Selbstbewusstseinsseele adäquat abgebildet habe.¹⁰⁴

Nach Steiner kennzeichnet die ‚Begegnung mit dem kleinen Hüter der Schwelle‘ einen Moment auf dem esoterischen Entwicklungsweg, ab dem der Adept von den höheren Schicksalsmächten, die ihn bis dahin geführt haben, bis zu einem gewissen Grad frei gelassen wird und die Koordination seiner Seelenfähigkeiten selbst in die Hand nehmen muss.¹⁰⁵ Belyj überträgt diese Forderung auf die Entwicklungsstufe der Selbstbewusstseinsseele. Diese unterscheidet sich in seiner Darstellung von der der Empfindungsseele und der Verstandesseele eben dadurch, dass die „göttliche Vorsehung“ (промысл божий), d. h. die Lenkung durch übersinnliche Wesenheiten, aufhört und der Mensch sein Leben selbständig gestalten muss: „[...] промысл бразды управления жизнью вручил в наши руки“.¹⁰⁶ Die zentralen Merkmale des neuen Einweihungswegs sind nach Belyj „Achtsamkeit“ (внимание) und „Freiheit“ (свобода).¹⁰⁷

100 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 184 ob.-185 (363-364); 2004, S. 364 f.

101 Vgl. *ISSD* II, „Теософија“, I. 107 ob.-108 (209-210); 2004, S. 241 f.

102 Vgl. *ISSD* II, „Гете“, I. 62 ob. (119); 2004, S. 165.

103 Vgl. *ISSD* III, „Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej“, I. 254 (9). Den alten Einweihungsweg dagegen bezeichnet Belyj als „alttestamentarisch“ (ветхозаветно) (vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja v otdel'nych dominionach kul'tury“, I. 191 (376); 2004, S. 374). Der Ausdruck Mysterium stellt nichts Anderes dar als die ursprüngliche griechische Form des Wortes „Einweihung“ (посвящение) oder lateinisch „Initiation“ (vgl. Burkert 1994, S. 14 ff.).

104 Vgl. *ISSD* II, „Гете“, I. 62 ob. (119), 63 ob.-64 ob. (121-123); 2004, S. 165, 167 f. Außerdem zu diesem Themenkomplex *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanie“, I. 269-269 ob. (26-27), „Samopoznanie i duch svobody“, I. 280 ob.-281 ob. (48-50).

105 Vgl. SKA 7, S. 142 f./197 ff.

106 *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja“, I. 259 (15).

107 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191 (376); 2004, S. 374; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 281 ob.-282 ob. (50-52).

Darüber hinaus verbindet Belyj die Situation des Gegenwartsmenschen mit den Motiven einer „neuen Sprache“ (новый язык), eines „neuen Alphabets“ (новая азбука) und des „Lesens einer Geheimschrift“ (новое чтение шифров),¹⁰⁸ in Zusammenhang mit dem Symbolismus auch eines „neuen Sehens“ (новое зренье), das erlernt werden müsse.¹⁰⁹ Das Motiv der „neuen Sprache“ geht auf Steiner zurück, der in den ‚Michael-Briefen‘ die anthroposophische Geisteswissenschaft als Ausdruck einer „Christus-Michael-Sprache“ bezeichnet, die der Mensch der Gegenwart durch die Vermittlung Michaels erlernen solle.¹¹⁰ Die Textstellen in den Teilen II und III der *ISSD*, in denen Belyj diese Zusammenhänge thematisiert, bilden den Abschluss des eine Übersicht über sein gesamtes Werk vermittelnden Kapitels „Duša samosoznajuščaja“¹¹¹ und sind emotional stark aufgeladen und von großem Pathos gekennzeichnet. Beides wird noch dadurch verstärkt, dass der Autor in der Erstfassung den Leser als Dialogpartner direkt anspricht und in der Zweitfassung ein inklusives „wir“ benutzt. Außerdem bezeichnet er sich am Ende der Passage als das „in der Persönlichkeit Boris Bugaev sterbende“ (умирающий в личности Бориса Бугаева), aber seine zukünftige Geburt erwartende „Individuum“, womit sich der hinter der Schriftsteller-Maske des Pseudonyms Andrej Belyj verborgene Mensch als der Autor der *ISSD* zu erkennen gibt.¹¹²

Ein weiterer Kulturschaffender, mit dem Belyj das Motiv des modernen Einweihungswegs verbindet, ist Richard Wagner. Dessen Kompositionen bezeichnet er als „Allegorie der Glocke des Mont Salvat“ (аллегорией колокола

108 Vgl. ebd.

109 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 232 (458); 2004, S. 446.

110 Vgl. GA 26, S. 97 f.: „Den Sinn der Michael-Mission im Kosmos verstehen, heißt, so sprechen können [...] über die Natur [...] wie es die Entwicklungsetappe der Bewusstseinsseele fordert. Man muss die rein naturwissenschaftliche Denkungsart in sich aufnehmen können. Aber man sollte auch so *über die Natur* sprechen – das heißt *empfinden* – lernen, wie es Christus gemäß ist. Nicht bloß über Erlösung von der Natur, nicht bloß über Seele und Göttliches sollen wir die **Christus-Sprache** lernen, sondern auch über den Kosmos. [...] Anthroposophie schätzt in rechter Art, was die naturwissenschaftliche Denkweise gelernt hat, seit vier bis fünf Jahrhunderten über die Welt zu sagen. Aber sie spricht außer *dieser* Sprache eben noch eine andere über das Wesen des Menschen, über die Entwicklung des Menschen und über das Werden des Kosmos; sie möchte die **Christus-Michael-Sprache** sprechen.“ (K.i.O., Hervorhebung v. d. Verf.) Steiner bezieht sich hier offensichtlich auf seine anthroposophischen Grundwerke *Theosophie* und *Geheimwissenschaft*, in denen die ‚andere‘ oder ‚Christus-Michael-Sprache‘ gesprochen werde.

111 In Teil III ist dieses Kapitel in fünf Unterkapitel aufgeteilt, dessen letztes „Samopoznanie i duch svobody“ mit der genannten Passage endet.

112 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191 ob. (377); 2004, S. 375; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 282-282 ob. (51-52).

Мон-Сальвата)¹¹³ und als „unbeholfen ertönende Kunde“ (неуклюже пропетая весть) davon, dass die Kultur aus der ‚Finsternis des ägyptischen Exils‘ (из тьмы, из Египта) zu ihrem „fernen Mysterium“ (к далекой мистерии) schreite.¹¹⁴ Hinter diesen Motiven stehen weitreichende Konnotationen, die mit dem okkulten Verständnis Steiners der Grals- und Rosenkreuzermysterien in Zusammenhang stehen, in deren Traditionslinie er sich selbst verortete.¹¹⁵ In Belyjs philosophischer Poetik der anthroposophischen Phase besitzen die damit in Zusammenhang stehenden Motive eine starke Dominanz,¹¹⁶ was bei einer Interpretation berücksichtigt werden sollte.¹¹⁷

In seiner Darstellung der Christus-Mysterien bezieht sich Steiner auf die Legende des Joseph von Arimathia, der das Blut des gekreuzigten Christus in einer Schale aufgefangen haben soll.¹¹⁸ Nach Steiner bildete sich um ihn eine

113 Vgl. *ISSD* II, „Vagner“, I. 116 (226); 2004, S. 253.

114 Vgl. *ISSD* II, „Vagner“, I. 117 (228); 2004, S. 254. Der ‚Auszug aus Ägypten‘ ist ein klassisches Initiationsmotiv in der mystischen Literatur des Judentums wie des Christentums, da er auf den am Sinai geschlossenen Bund mit Gott verweist, der ein Symbol der ‚unio mystica‘ darstellt.

115 Hinweise auf relevante Vorträge Steiners zum Gralsmysterium verdanke ich der Untersuchung Bracker 2009 zur *Grals-Initiation* (vgl. bes. S. 70-94; S. 16 f. sowie 311, Anm. 18 enthalten Angaben weiterer Darstellungen aus binnenanthroposophischer Perspektive). Von akademischer Seite wurde dieses Thema, so weit zu sehen, bisher nicht behandelt. Zander 2007 spart den Grals-Komplex aus. Die *Geheimwissenschaft* enthält deutliche Verweise auf die Gralsmysterien. Hier ist von neuen, nachchristlichen Mysterien die Rede, deren Eingeweihte man als „Eingeweihte des Grales“ bezeichnen, während man ihr Geheimwissen „nach einem Symbol die Erkenntnis vom ‚Gral‘ nennen“ könne; die *Geheimwissenschaft* enthalte die „Wissenschaft vom Gral“, wie sie in den neuzeitlichen Mysterien gepflegt werde (vgl. GA 13, S. 405 ff.). Aus ihr ergebe sich das „höchste Ideal menschlicher Entwicklung [...] die Vergeistigung, welche der Mensch durch eigene Arbeit erlangt.“ Diese erscheine „als ein Ergebnis der Harmonie, welche er im fünften und sechsten Zeitraum der gegenwärtigen Entwicklung [also in der in der *ISSD* behandelten und der darauffolgenden Kulturperiode – A.S.] zwischen den erlangten Verstandes- und Gefühlskräften und den Erkenntnissen der übersinnlichen Welten herstellt. Was er da im Innern seiner Seele erarbeitet, soll zuletzt selbst Außenwelt werden.“ (Ebd., S. 413.)

116 Vgl. etwa den Vortrag vom 12.2.1917 *Aleksandrijskij Period i my v osveščennii problemy ‚Vostok i Zapad‘* (Belyj 1998) und *Krizis mysli* (Belyj 1923), wo Belyj in den identischen Textabschnitten 32-43 (1998, S. 272-278) bzw. 70-80 (1923, S. 137-142) in höchst konzentrierter Weise den sich um den Gral und die Parsifal-Legende rankenden Motivkomplex behandelt.

117 Vgl. Deppermann 1982, S. 56 sowie 208, Anm. 87, die den Kelch, Gral oder Pokal als „Entwurfmetapher der Ganzheit“ bezeichnet, die Belyj, angeregt durch Wagners Musikdrama, dem Sagenkreis um Parsifal entlehnt habe. Da sie die komplexen anthroposophischen Konnotationen dieser Metapher nicht aufdeckt, muss sie in Kelch wie auch Spirale „symbolische Entwürfe“ sehen, die „über Fragmentarisches nicht hinausreichen“.

118 Diese Version der Gralslegende wurde im 12. Jahrhundert durch den *Roman du Saint-Graal* von Robert de Boron verbreitet.

Gemeinschaft, die „Bruderschaft des Heiligen Gral“, in der die esoterischen Geheimnisse der Ereignisse in Palästina bewahrt worden seien.¹¹⁹ Die Gralschale bildet in diesem Kontext das Symbol für den Einzug des höheren Ich in den vergänglichen Menschen, da das Blut nach Steiner physischer Träger des Ich ist. Das höhere Ich sei durch den Kreuzestod Christi in die Menschheit als Ganzes hineingelegt worden, müsse jedoch durch Initiation erweckt werden. Dieses Wissen, das nach Steiner den Inhalt des Johannes-Evangeliums und der Apokalypse darstellt, sei zunächst von den „Johannes-Christen“ bewahrt und dann den Grals- und Tempelrittern in Nordspanien anvertraut worden, um im 15. Jahrhundert von den Rosenkeuzern in eine neue, der fünften Kulturepoche angemessene Form gegossen zu werden.¹²⁰ Auch das Rosenkreuz in Steiners Auffassung ist Symbol für den geschilderten Zusammenhang, nur dass das passive Aufnehmen des höheren Prinzips im Bild der Gralsschale in ein aktives Aus-sich-selbst-Hervorbringen gewandelt ist: Aus dem Vergänglichen und Sterblichen des Menschen, dem ‚irdischen Adam‘ oder seiner niederen Natur, die durch das tote, schwarze Holz des Kreuzes symbolisiert wird, sprießt im Bild der roten Rosen das ewige, unvergängliche Leben hervor, der ‚neue Adam‘ oder die höhere, geistige Menschennatur, die in Christus gründet.¹²¹

Diese Motive verbindet Steiner in Vorträgen über Wagner mit der Legende des Parsifal,¹²² in der das Gralsgeheimnis imaginativ zum Ausdruck komme.¹²³ Nach Steiner wurde in den Grals- und Rosenkreuzerbruderschaften eine esoterische Praxis gelehrt, die in der Pflanze das Ideal der menschlichen Entwicklung sah. Während sie ihren Blütenkelch keusch der Sonne zuwendet, wobei der sie befruchtende Sonnenstrahl als „Liebeslanze“ bezeichnet worden sei,¹²⁴ habe man im Menschen eine umgekehrte Pflanze gesehen, die ihre Fortpflanzungsorgane begierdevoll der Erde zukehrt. Die Aufgabe des Menschen sei es, durch die Läuterung seiner Begierden zu einem reinen Blütenkelch zu werden, der die Strahlen des Christus-Ich in sich aufnehmen kann:

119 Vgl. GA 109, S. 115.

120 Vgl. GA 112, Vortrag vom 24.6.1909; GA 97, S. 260 f.

121 Vgl. GA 112, S. 19.

122 Vgl. die Vorträge vom 29.7.1906 in Landin (GA 97, S. 258-268), vom 16.1.1907 in Kassel (ebd., S. 269-274) und vom 2.12.1907 in Nürnberg (GA 92, S. 158-178). Die von Belyj in der *ISSD* erwähnten Vorträge in Dornach zu diesem Themenkomplex konnten nicht eruiert werden.

123 Vgl. GA 97, S. 266: Am Karfreitag 1857, als Wagner die Idee des Parsifal fasste, sei ihm „durch eine merkwürdige Genialität“ das Gralsgeheimnis aufgegangen (vgl. auch Wagner 1963, S. 560). GA 97, S. 269 und 258 führt Steiner aus, Wagner habe die Mysterienweisheiten, die er in seinen Werken zur Ausführung brachte, nur gefühlsmäßig erfasst, ohne ein klares intellektuelles Verständnis davon besessen zu haben.

124 Vgl. GA 92, S. 176 f.; GA 97, S. 221, 238.

„Der Mensch [...] ist in einem Durchgangsstadium [...]. In demjenigen, was er von der Sonne abwendet, muss die Begierde überwunden und zu höherer Geistigkeit hindurchgedrungen werden. Dann wird der Mensch [...] der höheren geistigen Sonne den Kelch seines Wesens entgeggetragen.“¹²⁵

Diese in der Meditation zu bewegendenden Imaginationen, die nach Steiner die dem Menschen der Neuzeit kulturgeschichtlich gestellte Aufgabe symbolisieren, verbindet er dergestalt mit dem Karfreitagsgeschehen, dass er das Blut Christi, das auf Golgatha geflossen ist, als die Ermöglichung der Umwandlung des menschlichen Blutes versteht, das Träger der Leidenschaften ist.

In der *ISSD* stellt Belyj die Entfaltung der Selbstbewusstseinsseele zwischen die beiden Motive des Grals und des Rosenkreuzes. Das Bild des Grals zieht er in seiner Charakteristik der Renaissance heran, um den Einzug eines höheren Prinzips in das menschliche Bewusstsein zu illustrieren (vgl. V.3.1.), das Rosenkreuz dagegen steht für die ‚Krise im astralen Abgrund‘ und die ‚Transsubstantiation‘ des Astralleibs zum Geistselbst (vgl. V.3.5.). Parsifal stellt daher für Belyj den Prototyp des modernen Menschen dar, dessen Name enthalte, was die Menschheit seit der Renaissance zu durchleiden hat: „percer le val“ bedeutet auf Französisch in etwa „das Tal durchdringen“.¹²⁶ Dies bildet die Geschichtskurve der *ISSD* nach, die in steilem Abfall und Wiederaufstieg durch den ‚astralen Abgrund‘ führt.

Mit dem Motiv der „Michaelsprache“ (язык архангела Михаила) verweist Belyj außerdem auf das Pfingstereignis. Er bezeichnet sie als „geistige Hilfe“ (духовная помощь),¹²⁷ die dem Menschen als „Signalisierung von oben“ (сигнализацией знаками сверху) gesandt werde¹²⁸ und fasst mehrdeutig zusammen: „Вот новый язык, к нам идущий от Манаса; этот язык опускается над головой; он уж вспыхнул: язык интеллекта“. Der russische Ausdruck язык birgt die Doppelbedeutung ‚Sprache‘ und ‚Zunge‘ in sich, womit die Redewendung „язык вспыхнул“ sowohl auf das Aufblitzen einer neuen Sprachfähigkeit wie auch auf das Auflodern einer Flamme, einer ‚Feu-

125 GA 97, S. 271. Die gleichen Bilder benutzt Steiner in der *Theosophie des Rosenkreuzers*, um die Stufe der Imagination auf dem rosenkreuzerischen Schulungsweg zu beschreiben (vgl. GA 99, S. 161). Sie kehren in modifizierter Form in den Meditationsanweisungen zum Rosenkreuz in der *Geheimwissenschaft* wieder (vgl. GA 13, S. 309-312).

126 Vgl. *ISSD* I,3, „Izmenenie rel’efov kul’turny v dvenadcatom veke“, I. 184-184 ob. (90-91), wo Belyj diese Deutung Steiners erwähnt und die Gralslegende in dessen Sinne auf die Selbstbewusstseinsseele bezieht. Steiner gibt diese Deutung in dem zitierten Wagner-Vortrag vom 29.7.1906 (GA 97, S. 266). Sie lehnt sich an Wolfram von Eschenbach an, der in seinem Parzival-Epos (140, 16 f.) die Sigune sagen lässt: „Fürwahr, du heißest Parzival. / Der Name sagt: Inmitten durch“.

127 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191 (376); 2004, S. 374.

128 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 283 ob. (54). Folgezitat ebd.

erzunge‘ verweist und damit auf das Pfingstereignis und die Erleuchtung der Jünger Christi durch den Heiligen Geist.¹²⁹

Die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung von der Renaissance bis zum 20. Jahrhundert wird also von Belyj zwischen zwei zentrale Ereignisse aus dem *Neuen Testament* gestellt: Die ‚Geburt‘ der Selbstbewusstseinsseele assoziiert er mit dem Einzug des göttlichen Logos in Jesus von Nazareth bei der Jordantaufe, die Verwandlung des Menschen und das Erklimmen einer neuen Bewusstseinsstufe nach der ‚Krise im astralen Abgrund‘ wird in seiner Darstellung möglich durch eine Hilfestellung ‚von oben‘, durch den „kosmischen Intellekt“ (космический интеллект), als dessen Träger der Erzengel Michael auftritt.¹³⁰ Dieser letzte Schritt wird mit dem Pfingstereignis verbunden. Dazwischen liegen der ‚Gang in die Wüste‘ (vgl. V.3.2.), die ‚Speisung‘ durch das ‚Wasser des Lebens‘ (V.3.3.) und der ‚Gang in die Hölle‘ des Astralleibs (V.3.4.) bzw. Kreuzigung, Tod und Auferstehung (V.3.5.). Der Entwicklungsgang der Selbstbewusstseinsseele wird demnach von Belyj als *imitatio Christi* gestaltet. Ihr Einweihungsweg führt die Menschheit durch wichtige Stationen des *Neuen Testaments* hindurch.

Belyj legt dabei aber nicht das ihm aus seinen Meditationen vertraute Schema der sieben Stufen des christlichen Einweihungsweges nach dem Johannes-Evangelium zugrunde, wie er in *Serebrjanyj golub‘* verfahren war,¹³¹ sondern er lässt den kulturellen Phänomenen den Vorrang vor einer festen Schematik. Er lässt die historischen Ereignisse sprechen und greift das auf, was ihm an Motiven in der Kulturentwicklung des Spätmittelalters und der Neuzeit entgegkommt.¹³²

129 Vgl. Apg 2,1-4: „Als der Pfingsttag gekommen war, befanden sich alle am gleichen Ort. Da kam plötzlich vom Himmel her ein Brausen [...]. Und es erschienen ihnen Zungen wie von Feuer, die sich verteilten; auf jeden von ihnen ließ sich eine nieder. Alle wurden mit dem Heiligen Geist erfüllt und begannen in fremden Sprachen zu reden, wie es der Geist ihnen eingab.“

130 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191 (376); 2004, S. 374.

131 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 214-236.

132 So konnten die ersten Stufen der Fußwaschung, der Geißelung und der Dornenkrone in der durchgeführten Analyse der Metaphorik nicht aufgefunden werden, wohl aber die folgenden des Tragens des Kreuzes, der ‚mystische Tod‘, Grablegung und Auferstehung. Die letzte Stufe der Himmelfahrt kann in dem Aufstreben des ‚Geistkeims‘ gesehen werden, der aus der Krise des 20. Jahrhunderts hervorgehen soll. Diese Feststellung bezieht sich ausschließlich auf die metaphorische Textschicht der *ISSD* und somit auf die literarische Gestaltung von Belyjs kulturphilosophischen Überlegungen, nicht auf die diesen zugrundeliegende historische Methode, die in Kapitel IV.3.2. thematisiert wurde.

VI.1.4. Abschließende Interpretation der metaphorischen Textschicht: Die Geschichtsspirale als mehrfach gebrochene Projektion des dreistufigen Weges der christlichen Mystik auf die Kulturgeschichte

Entsprechend der Forderung Belys an die ‚Methodologie‘ der Selbstbewusstseinsseele, ein transrationales Denken in lebendigen Bild-Begriffen zu entwickeln, wird die Kulturgeschichte des Abendlandes in der *ISSD* in einer von Metaphern dominierten Sprache dargestellt. In Auf- und Abstieg der Geschichtskurve spiegeln sich klassische Elemente des Initiationsvorgangs wider. Burkert nennt für die antiken Mysterien die Antithesen Tod – Leben, Nacht – Tag, Dunkelheit – Licht sowie Unten – Oben;¹³³ das Geschichtsgeschehen in der *ISSD* ist gekennzeichnet durch die Polaritäten unten – oben, dunkel – hell, kalt – warm/heiß, außerdem durch die Gegensätze Finsternis – Licht, Tod – Leben, Erde/Hölle – Himmel, Abgrund – Berg, Zerfall – Erblühen, Erkrankung/Vergiftung – Gesundung/Entgiftung.¹³⁴ Darüber hinaus wird der Abstieg mit der anthroposophischen Widersachermacht Ahriman, dem ‚Herrn der Materie‘, der Aufstieg mit Luzifer, dem ‚Lichtträger‘ in Verbindung gebracht, die ihrerseits mit dem blauen und dem roten Spektrum der goetheschen Farbenlehre in Beziehung gesetzt werden.¹³⁵ Und in Anlehnung an die christliche Symbolik wird der Niedergang der Kurve mit der Kreuzigung, der Weg nach oben aber mit der Auferstehung sowie in anthroposophisch-rosenkreuzerischer Tradition mit dem schwarzen Kreuz und den sieben erblühenden roten Rosen verbunden.

Der historische Entwicklungsgang der Menschheit verläuft damit im Wechselspiel zwischen Verstofflichung oder Verleiblichung auf der einen und Vergeistigung auf der anderen Seite, was auf der Aquarellskizze von 1927 durch die ‚irdischen‘ Brauntöne im unteren Bereich und die Blautöne im mittleren Bereich abgebildet ist, die den ‚materiellen Himmel‘ widerspiegeln. Der geistige Bereich, der im Übersinnlichen oder nach Belyj im Außerzeitlichen liegt, wird durch die Farben orange und rot symbolisiert, was der Qualität des Geistes als Feuer entspricht.¹³⁶

133 Vgl. Burkert 1994, S. 85.

134 Vgl. die Textanalysen in V.2. u.3.

135 Vgl. *ISSD* II, „Roždenie novoj duši“, I. 11 ob.-12 ob. (20-22); 2004, S. 79 f.

136 Dieses Metaphernfeld wurde in der Analyse ausgespart. Das Ich, also der Geist im Menschen, wird in der *ISSD* in Zusammenhang mit der russischen Romantik durch eine Metaphorik des Feuers als „Brand“ (пожар), „Funke“ (искра), „Flamme“ (пламя, вспых), „Licht“ (свет) oder „Streichholz“ (спичка) umschrieben (vgl. *ISSD* II, „Realizm“, I. 149 ob. (293); 2004, S. 309). In Zusammenhang mit Dostoevskij und Tolstoj stehen die Metaphern „Blitz“ (молния) und „Lampe“ (фонарь) für das innere Licht des

Der untere Bereich zunehmender Verstofflichung wird in der Metaphorik der *ISSD* durch das Symbol des Drachens beherrscht, der in den Mythologien unterschiedlicher Völker mit dem Ursprung der Schöpfung in Verbindung steht.¹³⁷ In der ersten Talsohle der Geschichtskurve tritt der Drache als das „ahrimanisierte Römische Imperium“ (ариманизированная Римская Империя),¹³⁸ in der zweiten in Form des neuzeitlichen Materialismus und des Kantianismus auf (vgl. V.3.2., V.3.4.), und in der zukünftigen sechsten Kulturepoche ist er auf der Aquarellskizze von 1927 als feuerspeiendes Ungeheuer eingezeichnet, das sich aus den „degenerierten“ Seelenkräften der vorangehenden Epochen zusammensetzt (vgl. Anhang VIII.1.). Die Vorgänge in der Talsohle der Geschichtskurve werden außerdem von Belyj durch das Auftreten von ‚vorsintflutlichen Ungeheuern‘, Teufeln, Dämonen und diversen animalischen Gestalten in der Kultur der Gegenwart illustriert, die auch unter den anthroposophischen Sammelbegriff des ‚Ahrimanischen‘ gefasst werden (vgl. V.3.4.).

Das „Ungeheuer“ in Form eines Krokodils oder einer Schlange ist ein typisches Element archaischer Initiationsszenarien.¹³⁹ Die Pubertätsriten der Naturvölker bestehen gemeinhin darin, dem zu initiierenden Knaben Schmerzen in Form von Schlägen oder Verstümmelungen zuzufügen und ihn für längere Zeit in einer Hütte oder im Busch zu isolieren. Dies symbolisiert seinen rituellen Tod, wobei die Hütte für den Leib oder den Rachen des Ungeheuers steht, das den Knaben verschlingt. Der Religionswissenschaftler Mircea Eliade bezeichnet diesen Vorgang als eine „Regression in den embryonalen Zustand“, die von kosmologischer Bedeutung sei; nicht um eine Wiederholung der fleischlichen Geburt ginge es hier, sondern um eine „vorläufige Regression zur virtuellen, vorkosmischen, durch die Nacht und die Finsternis symbolisierten Welt, gefolgt von einer Wiedergeburt, die einer ‚Schöpfung der Welt‘ gleichkommt.“¹⁴⁰ Die archaische Initiationssymbolik hat in der zivilisierten westlichen Welt ihre Fortsetzung in den Sakramenten der christlichen Kirche gefunden und lebte vor allem in der Alchemie und der Literatur des ausgehenden Mittelalters und der frühen Neuzeit fort.¹⁴¹ Belyj greift also mit seinen Imaginationen auf uralte mythische Bilder zurück, die die Einbil-

höheren Bewusstseins (vgl. *ISSD* II, „Ešče raz ‚Tolstoj‘ i ešče raz Tolstoj“, I. 139 ob.-141 ob. [273-277]; 2004, S. 290-294).

137 Belyj weist auf den ersten Seiten des synthetisierenden Teils III der *ISSD* darauf hin. Er war sich also dieser Tatsache bewusst. Diese wird bestätigt etwa durch die Untersuchung von Egli zum Schlangensymbol in den Mythologien der Menschheit (vgl. Egli 1982, S. 144-193). Vgl. dazu auch Schütt 2000, S. 129 ff. mit Bezug auf den Ouroboros, das Drachensymbol der Alchemie.

138 Vgl. *ISSD* II, „Roždenie novoj duši“, I. 13 (23); 2004, S. 81.

139 Vgl. Eliade 1988, S. 72-76.

140 Vgl. Eliade 1988, S. 74.

141 Vgl. Eliade 1988, S. 212-230. Der Religionswissenschaftler bezieht sich hier auf die auch in der *ISSD* präsenten Ritterromane, die sich um die Gralslegende ranken.

derungskraft der Menschen seit jeher beschäftigt haben, und zieht sie zur Illustration kulturhistorischer Prozesse heran.

Die Symbolik des Gegensatzes von finsternem Erdenabgrund, in dem ein gefährliches Drachenwesen haust, und lichter Himmelshöhe, aus der ein Geistwesen der Menschheit helfend entgegenkommt, findet sich auch in den Bildern der Apokalypse, auf die sich Belyj wie auch Steiner als Abbild der christlichen Initiation beziehen.¹⁴² Damit in Zusammenhang steht außerdem der dreistufige Weg der christlichen Mystik, der über die Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita aus dem Neuplatonismus in die religiöse Praxis des Christentums eingeflossen ist.¹⁴³ Die Stufen der Reinigung (κάθαρσις/purgatio), Erleuchtung (φωτισμός/illuminatio) und Einigung oder Vollendung (ἕνωσις/unio oder τελείωσις/perfectio) beherrschten die mystische Theologie des Mittelalters bis in die Neuzeit hinein und hinterließen ihre Spuren auch in der Kunst und Dichtung.¹⁴⁴ Das Ziel dieses Weges war die ‚unio mystica‘,

142 Vgl. Offb 12; *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191-191 ob. (376-377); 2004, S. 374 f.; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 281 ob.-284 (50-55); SKA 5, S. 196/120-206/133.

143 Vgl. Dinzeltacher 1994, S. 37 f., 72. Außerdem Ruh 1990, S. 57 f., der bemerkt, dass die heilsgeschichtliche Ausrichtung, die der dreistufige mystische Weg im Verlauf des Mittelalters gewonnen hat, eigentlich einer Einengung der bei Dionysius Areopagita sehr komplexen Idee entspricht. Der Theologe und Mystiker verstehe katharsis, photismos und teleiosis als drei Kräfte oder Energien, die innerhalb der himmlischen und kirchlichen Hierarchien wirken in einer Weise, die sowohl den Aufstieg niederer Wesen als auch das helfende Sich-Herabsenken höherer Wesenheiten einbeziehe, und das auf unterschiedlichen Ebenen. Steiner hat die Lehre der neun Engelshierarchien des Areopagiten in die anthroposophische Kosmologie übernommen. Hier bestehen deutliche Bezüge zu Belyjs Meditationspraxis, die auszuarbeiten Gegenstand einer eigenen Studie wäre.

144 Über das wirkungsmächtige Werk des Pseudo-Bonaventura *Meditationes Vitae Christi* und die Devotio moderna nahm die auf der ersten Stufe der via purgativa praktizierte Imitation der Leiden Christi einen gewaltigen Einfluss auf die Kunst des ausgehenden Mittelalters und die Renaissance. In Dantes *Göttlicher Komödie* folgt der Aufstieg des lyrischen Ich zu seiner verstorbenen Geliebten durch die drei Jenseitsbereiche Hölle, Läuterungsberg, Paradies, die den drei Stufen des mystischen Weges entsprechen (vgl. Dinzeltacher 1994, S. 182-185). Dass Belyj mit diesen Zusammenhängen vertraut war, zeigt die Behandlung der mit dem Dreistufenweg verbundenen christlichen Autoren im ersten Teil der *ISSD* (vgl. die Kapitel „Rol' mistiki v dvenadcatom veke“, „Francisk – Dant – Džiotto [Predvožroždenie]“, „Bonaventura, Rajmond Lullij“, „Konec scholastiki [Duns Skot, Okkam, mistiki]“). In der spätmittelalterlichen Mystik sieht Belyj die Selbstbewusstseinsseele bereits zum Ausdruck kommen, während er Nominalismus und Realismus als Produkte der Verstandesseele bezeichnet (vgl. *ISSD* I.4, „Rol' mistiki v dvenadcatom veke“, I. 189 [1]). Belyj unterscheidet in der christlichen Mystik zwei Strömungen, deren eine innerhalb der Kirche verlaufe, während die andere sich unabhängig davon entwickelt habe. Aus der zweiten, zu der er Mystiker wie Meister Eckhart, Thomas von Kempen und Johannes

das Verschmelzen mit Gott, in christlichem Kontext meist mit seinem Sohn Christus, wobei diese oft auch als ‚contemplatio dei‘, als kontemplative Schau Gottes gefasst wurde.¹⁴⁵ Die großen Vorbilder der ‚unio mystica‘ bzw. der Gottesschau waren Moses und der Apostel Paulus. Besonders die Christusbegegnung vor Damaskus und die paulinische Lehre von der Christusförmigkeit der Lebensgestaltung, durch die eine innere Einung mit Christus herbeigeführt werden soll,¹⁴⁶ bestimmten die mittelalterliche Praxis der imitatio Christi, die in der *Devotio moderna* ihren Höhepunkt fand.¹⁴⁷

In der *ISSD* finden sich die Elemente des klassischen mystischen Weges wieder, in denen sich auch die Vorstellung der Jenseitsbereiche und der ‚drei Himmel‘ spiegeln, die innerhalb der christlichen Mystik unterschieden werden.¹⁴⁸ Belyj allerdings verbindet diese Konzepte mit der kulturhistorischen Entwicklung und ihrem spiralförmigen Verlauf. So zeichnet sich die Geschichtskurve dadurch aus, dass sie zwischen Purgatorium und Illumination, also den beiden ersten Stufen des mystischen Weges, hin und her pendelt. Jede Progression zu einer höheren Existenzstufe stellt hier nur eine vorläufige ‚Vollendung‘ dar, auf die eine erneute Regression auf eine noch tiefer in der Vergangenheit wurzelnde prähistorische Stufe folgt.¹⁴⁹ Der ‚Kampf mit

Tauler zählt, sei die Selbstbewusstseinsseelenkultur der Renaissance hervorgegangen (vgl. ebd., I. 191 ob.-192 ob. (5-7). Dante wird in der *ISSD* als ‚erster Gralsritter der Kultur‘ und Wegbereiter auf den Mt. Salvat gefeiert (vgl. ebd., „Francisk – Dant – Džiotto [Predvožroždenie]“, I. 216-216 ob. [54-55]). Zum bedeutenden Einfluss Dantes auf Belyj vgl. Silard 2002, S. 162-205, die auf eine Verbindung Dantes zur Rosenkruzerströmung verweist und in der *Divina Commedia* im Symbol von Kreuz und Rose die erste literarische Manifestation derselben sieht (ebd., S. 170-173).

- 145 Der Mystikforscher McGinn relativiert die Bedeutung der Einigung mit Gott im christlichen Kontext stark und regt an, anstelle des klassischen Begriffs der „unio“ besser von „Gegenwart Gottes“ zu sprechen (vgl. McGinn 1994, S. 15-20).
- 146 Dies bezieht sich auf die Stellen aus den Paulusepisteln vom „Anziehen Christum“ (Gal 3,27), vom „Mitgekreuzigtwerden“ (Gal 2,19) und auf das „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20).
- 147 Vgl. McGinn 1994, S. 107; Dinzeltbacher 1994, S. 27 f.; Ruh 1990, S. 66. Scholem 1980, S. 6 bezeichnet die Wendung ‚unio mystica‘ gar als irreführend im jüdischen und christlichen Zusammenhang, da es hier gerade nicht um eine Vereinigung, sondern eben um die Schau Gottes gehe, in der die Person des Schauenden als Gegenüber Gottes bestehen bleibt. Autoren der *Devotio moderna* waren auch für Belyj von Bedeutung, der in der *Ėmblematika smysla* Jan van Ruusbroec erwähnt, dessen *Zierde der geistlichen Hochzeit* 1910 im Verlag Musaget in russischer Übersetzung erschienen war (vgl. SoSo V, S. 57, 478) und in der Erzählung *Jog* sein Alter-Ego Ivan Korobkin aus Thomas von Kempens *Nachfolge Christi* seine „Tageslosungen“ (лозунги дня) auswählen lässt (vgl. SoSo III, S. 298).
- 148 Zu den ‚drei Himmeln‘ vgl. 2 Kor 12,1-6 und Augustinus: *De Genesi ad litteram*, 12. Nach Dinzeltbacher 1994, S. 55.
- 149 Ein ähnliches Bewegungsmuster hat Lillian Helle für die autobiographische Selbstdarstellung Belyjs konstatiert: „[...] the triadic patterns dissolve into an indefinite series of

dem Drachen', die Auseinandersetzung mit dem stofflichen Element, wiederholt sich in zunehmender Intensität, was dem immer tiefer in die Leiblichkeit eindringenden menschlichen Bewusstsein entspricht. Das Endziel dieses Prozesses ist auch bei Belyj ein Zustand höchster Vollendung: die Vergeistigung des gesamten Kosmos und die Ausbildung eines spirituellen Leibes in Analogie zum Auferstehungsleib Christi (vgl. V.1.3.). Der dreistufige Weg der christlichen Mystik wird somit in der *ISSD* durch den in Spiralform imaginierten kulturhistorischen Entwicklungsgang der Menschheit gebrochen, wodurch er eine stufenweise Intensivierung erfährt, indem auf eine Progression jeweils wieder eine Regression folgt bis mit dem Geistesmenschen (Atman) das eigentliche Ziel erreicht ist.

Im Unterschied zu der vom einzelnen Individuum ausgeübten Praxis des Aufstiegs zur ‚unio mystica‘ wird dieser Weg in der *ISSD* zu einem Initiationsvorgang, den die Menschheit als Ganzes durchläuft. Es ist in der Darstellung Belyjs ein Prozess, der sich elementar durch die historischen Umstände ereignet und sich in den Werken der Denker, Künstler und Wissenschaftler niederschlägt. Wie die historischen Gegebenheiten von einem Menschen ergriffen und für den inneren Fortschritt genutzt werden, hängt wiederum für Belyj von der Freiheit und Reife des Einzelnen ab.

Begleitet werden diese Prozesse in der *ISSD* durch eine Art ‚unio mystica‘, die in der Erfahrungserkenntnis beruht, Christus als das Zentrum der eigenen Persönlichkeit(en) anzuerkennen. Belyj knüpft dabei, wie etliche christliche Mystiker vor ihm, an die paulinische Theologie an. Wie bereits dort die Vereinigung mit Christus in der Regel kein unterschiedsloses Verschmelzen bedeutete, soll sich auch bei Belyj der einzelne Mensch im Gegenteil erst durch die Erkenntnis der Wesensidentität mit Christus zu einer geistigen Individualität innerhalb einer Welt der Geister erheben können.¹⁵⁰ Die Vatergöttlichkeit bleibt in diesem Vorgang verborgen. Entsprechend der apophatischen oder negativen Theologie werden über den vatergöttlichen Aspekt keine Aussagen getroffen. Vermittler und Führer im Evolutionsprozess ist allein sein ‚Wort‘, der Logos, der sich als Gottes Schöpfung im Kosmos manifestiert hat und in Jesus Christus Fleisch geworden ist, um der Menschheit innerhalb der kosmischen Hierarchienordnung den Aufstieg auf eine höhere Existenzstufe zu ermöglichen.¹⁵¹ Die

Tod und Verklärung, of glorification and fall, where the beginnings of a ‚conciliation‘ or synthesis always break down in the next round. [...] We therefore get a triadic structure: the exaltation, the fall and the recollection of the exaltation“ (Helle 1990, S. 18).

150 Vgl. auch Sudbrack 1984, S. 14, der das gleiche Phänomen für Zeugnisse christlicher Mystiker der Gegenwart konstatiert. Es zeichne insbesondere die Mystik des 20. Jahrhunderts aus, dass der Mensch durch den Bezug auf die Gestalt Christi „noch mehr er selbst und von anderen verschieden“ werde.

151 Auch Steiner hat sich über das Vatergöttliche kaum geäußert und entgegen seiner Praxis, Beschaffenheit und Bewohner der ‚geistigen Welten‘ ausführlich darzustellen,

Menschheit soll auf diesem Weg zur zehnten Engelshierarchie werden¹⁵² und eine Freiheit erringen, die die der übrigen Engelwesen übersteigt.¹⁵³

Im Verlauf der Geschichtskurve, hinter der als Grundimpuls die Christuskraft steht, während die die Spirale nach oben oder unten treibenden Kräfte mit den beiden Widersachermächten Luzifer und Ahriman in Verbindung gebracht werden, spiegelt sich außerdem ein zentrales Konzept der Anthroposophie wider. Rudolf Steiner hatte versucht, dieses in einer Statue umzusetzen, die für den Bühnenhintergrund des ersten Goetheanums vorgesehen war und von ihm als „Menschheitsrepräsentant“ bezeichnet wurde.¹⁵⁴ Sie zeigt Christus als Vertreter des Menschen auf einem Felsen stehend, dessen linker Arm nach oben gegen den mit zerbrochenen Flügeln aus Himmelshöhen herabstürzenden Luzifer gerichtet ist, während der rechte Arm auf den in einer Höhle im Innern des Felsen sitzenden Ahriman weist, der von Goldadern an die Erde gefesselt wird.¹⁵⁵ Zwei weitere Gestalten Luzifers und Ahrimans befinden sich rechts der Christusfigur und bilden die noch unbesiegteten Widersachermächte in ihrem Wirken ab, das sich im Falle Luzifers durch die Neigung zu Schwärmerei und Phantastik, also einer exkarnierenden Bewegung nach oben manifestiert, während Ahriman für Nüchternheit, Trockenheit und Materialismus, also einer den Menschen an die Erde fesselnden, inkarnierenden Tendenz steht.¹⁵⁶ Zwischen diese beiden Kräfte ist Christus als Menschheitsrepräsentant gestellt, durch dessen Physiognomie Steiner nach eigenen Worten zum Ausdruck bringen wollte, dass die Liebe das einzige Mittel zur Bezwingung der Widersachermächte darstelle.¹⁵⁷

Die hinter diesem Konzept stehende Idee, dass der Mensch zwischen zwei antagonistische Prinzipien gestellt ist und seine Aufgabe darin besteht, diese in einen Gleichgewichtszustand zu überführen,¹⁵⁸ findet sich in der Kulturgeschichte bereits vor Steiner. So verfolgt etwa Schiller in den *Ästhetischen Briefen* eine ähnliche Konzeption, wenn er die menschliche Existenz als von Form- und Stofftrieb abhängig beschreibt und die Bestimmung des Menschen darin sieht, diese durch den Spieltrieb in einen Ausgleich zu bringen. Auch in der Alchemie spielt der Gegensatz von festen und flüchtigen Elementen eine wich-

in Bezug auf den göttlichen Urgrund die Haltung der apophatischen Theologie vertreten (vgl. dazu Röschert 2011, bes. S. 70-79, 158-179).

152 Vgl. SoSo VII/Belyj 1977, S. 513/466; SoSo VI/Belyj 2012, S. 469/301.

153 Vgl. *ISSD* I.1, „Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva“, l. 67 (121).

154 Dem Brand in der Silvesternacht 1923/24 ist die über 8 m hohe Figurenkonstellation aus Holz entgangen, weil sie noch nicht fertig gestellt war, und ist bis heute in noch unvollendeter Form erhalten.

155 Vgl. Steiners eigene Beschreibung des Menschheitsrepräsentanten in: GA 159, S. 248 ff.

156 Vgl. GA 194, S. 184 ff.

157 Vgl. GA 181, S. 314.

158 Vgl. GA 194, S. 184 f.

tige Rolle, was sich u. a. in der Symbolik des zweifachen Ouroboros, den sich gegenseitig in den Schwanz beißenden Drachen, dessen oberer geflügelt ist, spiegelt¹⁵⁹ sowie in einer Abbildung, auf die Stahl verweist, auf der Mercurius, der Götterbote, in der rechten Hand ein Gewicht hält, das ihn nach unten zieht, während die linke Hand mit Flügeln versehen nach oben strebt.¹⁶⁰

In der *ISSD* ist die Menschheitsentwicklung ebenfalls zwischen die Polarität einer intelligiblen, unsichtbaren Geistwelt auf der einen und einer sinnlich-irdischen Erscheinungswelt auf der anderen Seite gestellt, die durch das ‚Oben‘ und ‚Unten‘, zwischen dem die Geschichtsspirale verläuft, repräsentiert wird. Die Bestimmung der Menschheit liegt für den Autor der *ISSD* darin, die Harmonisierung der Gegensätze durch ihre gegenseitige Durchdringung zu verwirklichen, was sich in einem Geschehen von sich exponentiell steigender Dramatik vollzieht. Die rote Linie, durch die die Geschichtskurve auf der Aquarellskizze von 1927 eingezeichnet ist, repräsentiert den Christus-Impuls, der die Menschheit mit jeder Umdrehung der Spirale tiefer in die Stofflichkeit führt, aus deren Verwandlung eine neue höhere Stufe der Vergeistigung erreicht werden soll.

Es spiegelt sich damit in der kulturhistorischen Evolution die Entwicklung des einzelnen Individuums durch eine Reihe von Inkarnationen wider, verbunden mit der Idee, dass jede erneute Inkorporation ein tieferes Eindringen in die Materie nach sich zieht. Dies stellte in der Vergangenheit ein unbewusstes, naturhaftes Geschehen dar, muss aber nach dem Christus-Ereignis bewusst ergriffen werden, um die in der Vergangenheit ausgebildeten leiblichen Hüllen aktiv in höhere geistige Existenzformen zu transformieren. Wie also die Menschheit als kulturgeschichtliches Kontinuum dem Wechsel von Illumination und Purgatorium unterliegt, also zwischen dem Hereinleuchten des mundus intelligibilis in die Kultur und dem Abfall in materialistische Vorstellungen hin und her pendelt, so auch das einzelne Individuum, das diesen Wechsel in der Folge von Inkarnation und Exkarnation durchläuft. Im Unterschied zu östlichen Reinkarnationskonzepten, in denen in der Regel das einzelne Individuum nach ‚moksha‘, dem erlösenden Austritt aus dem Rad der Wiedergeburten strebt, stellt das Ziel dieser doppelten Spiralebewegung für den Autor der *ISSD* die Individualisierung des einzelnen Menschen als Geistwesen und die Vergeistigung der gesamten Erde durch die Transformationstätigkeit der Menschheit dar.

Und nicht nur im Schicksal der einzelnen Individualität spiegelt sich das Werden der ganzen Menschheit, auch innerhalb der Selbstbewusstseinsseelepenoche sieht Belyj die noch bevorstehenden drei Umdrehungen der Ge-

159 Vgl. Schütt 2000, S. 129; Gebelein 1991, S. 376, Abb. 2 aus: Eleazaris, Abraham: *Uraltes chymisches Werk*. Erfurt 1735. Ohne nähere Angaben.

160 Vgl. Stahl-Schwaetzer 2002, S. 309, 437: Abb. 6 aus: *Sylva philosophorum*. 17. Jh., Bibliothek der Rijksuniversiteit, Leiden, Cod. Voss. Chem. q 61, f. 2, 3.

schichtsspirale vorweggenommen. Auch hier ergibt sich in der Folge der einzelnen Phasen ein Wechsel von Krise und Höherentwicklung, von Purgatorium und Erleuchtung. Die in der *ISSD* dargestellten vier Phasen der Selbstbewusstseinsseelenepoche ergeben zusammen mit dem Ausblick auf die zukünftige sechste Kulturepoche, die sich im 20. Jahrhundert bereits vorbereitet, eine Reihe von fünf Stufen, auf denen auf die Manifestation einer neuen Fähigkeit, durch die sich die Selbstbewusstseinsseele gegenüber der Verstandesseele auszeichnet, jeweils eine Krise folgt, aus der wiederum etwas Neues entsteht. So konstatiert Belyj für die erste Phase der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung den Erwerb einer neuen Fähigkeit der Wahrnehmung und Abbildung des Raums durch die Ausbildung der Zentralperspektive (Raumkomposition), während die zweite Phase, die unter dem Vorzeichen der Verstandesseele verläuft, durch das Versiegen der alten lebendigen Erkenntniskräfte und das Aufkommen der modernen Wissenschaftlichkeit gekennzeichnet ist. Die neuen Verfahren von Naturwissenschaft und Mathematik führen allerdings, trotz des in ihnen vorhandenen Todesmoments, zu einer weiteren Errungenschaft der Selbstbewusstseinsseele, dem ‚Thema in Variationen der Zeit‘, das in der dritten Phase in der klassischen Instrumentalmusik seinen Höhepunkt findet. Die vierte Phase ist geprägt durch die ‚Krise im astralen Abgrund‘, aus der in der Darstellung Belyjs einzelne Kulturschaffende siegreich hervorgehen und ein ‚neues‘, ‚drittes‘ ‚Organ‘ ausbilden, durch das der transzendente Wirklichkeitsbereich des Geistes erschlossen werden kann. Das Symbol als Drittes verweist nach Belyj auf die Möglichkeit der Immanenz der Transzendenz im verwandelten Bewusstsein derjenigen, die die Kulturkrise der Gegenwart erfolgreich bestanden haben.

Wie in IV.4. dargestellt, liegen den drei Erkenntnisweisen der Selbstbewusstseinsseele die höheren Erkenntnisstufen der anthroposophischen Lehre zugrunde, die Belyj hier als ins Seelische gebrochen vorweggenommen sieht. Es spiegelt sich so innerhalb der Selbstbewusstseinsseelenentwicklung, soweit sie in der *ISSD* zur Darstellung kommt, die weitere Entwicklung der Menschheit, die im ersten Teil affirmativ umrissen wird: die Ausbildung höherer geistiger Bewusstseins- und Existenzstufen, die in der Anthroposophie als Geistselbst oder Manas, Lebensgeist oder Buddhi, Geistesmensch oder Atman bezeichnet werden und denen jeweils eine der höheren Erkenntnisfähigkeiten zugeordnet ist.

Es muss also konstatiert werden, dass Belyj mit seiner Darstellung des kulturhistorischen Werdens der abendländischen Menschheit an eine reiche Metaphorik und Systematik anknüpft, die der mystischen Praxis und dem mythologischen Fundus des gesamten abendländischen Kulturkreises entlehnt ist, und die ihrerseits, wie moderne Forscher zeigen, mit der Initiationspraxis und der mythischen Bilderwelt aller Völker dieser Erde verwandt sind.

Die Systematik wird von Belyj mehrfach gebrochen und mit anthroposophischer Terminologie durchsetzt, wodurch ein äußerst komplexes Beziehungsgefüge entsteht, in dem sich vergangene, gegenwärtige und zukünftige Entwicklungen gegenseitig durchdringen und vielfach ineinander spiegeln. Die Initiationsmetaphorik wendet Belyj nicht in schematisch-mechanischer Weise auf die Kulturentwicklung an, indem er die Elemente von den ihm bekannten Wegen einfach auf diese überträgt, sondern er generiert in der meditativen Auseinandersetzung mit kulturhistorischen Phänomenen innere Bilder, die auf diese Zusammenhänge verweisen. Seinen eigenen Imaginationen verwandte Elemente findet er in den Werken der darstellenden Künstler und Dichter wieder. Es erschließt sich ihm dadurch eine Ebene von Wirklichkeit, die nach seiner eigenen Theorie dem transrationalen Denken der Selbstbewusstseinsseele zugänglich wird, indem sich das gewöhnliche, an die Sinne und den Verstand gebundene Bewusstsein zur Imaginationsfähigkeit steigert.

Verwandte Ansätze finden sich im 20. Jahrhundert in der Archetypenlehre von C. G. Jung¹⁶¹ und dem integralen Kulturmodell von Jean Gebser,¹⁶² das allerdings nicht die Komplexität und Vieldeutigkeit der *ISSD* besitzt.¹⁶³ Bemerkenswert an Belyjs Ansatz ist, dass er die *ISSD* nur als „Skizze“ (очерк, эскиз) verstanden haben wollte¹⁶⁴ und damit keinen absoluten Wahrheitsanspruch verbindet. Es handelt sich vielmehr, seinem Verständnis der die Erkenntnistätigkeit der Selbstbewusstseinsseele auszeichnenden Ideenkonfiguration als figurale Kopie von Wirklichkeit entsprechend, um eine gedankliche Konstruktion Andrej Belyjs bzw. Boris Bugaevs, die das kulturgeschichtliche Werden der abendländischen Menschheit in individueller Weise abbildet, aber im Bewusstsein eines anderen Menschen eine ganz andere Form annehmen kann und muss.¹⁶⁵

161 Vgl. Jung 1976: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Die fruchtbare Anwendung der Archetypenlehre auf den russischen Symbolismus hat Hansen-Löve 1998 und 2014 demonstriert, wobei für den späteren Belyj eben die Anthroposophie den eigentlichen und daher für eine Interpretation grundlegenden Bezugsrahmen darstellt. Wie Ljutova 2006 zeigt, gibt es zudem eine Abhängigkeit C. G. Jungs von den russischen Symbolisten der zweiten Generation und insbesondere von Belyj, dessen Ideen dem Schweizer Psychologen von seinem Patienten Ėmilij Metner vermittelt wurden (vgl. dazu ausführlich Ljunggren 1994).

162 Vgl. Gebser 2003: *Ursprung und Gegenwart*. 2 Bde.

163 Auf diese Konzepte näher einzugehen, verbietet der begrenzte Rahmen dieser Arbeit. Sie mit dem Geschichtskonzept der *ISSD* zu vergleichen, muss zukünftigen Forschungen überlassen bleiben.

164 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 200 (394), 201 (396), „Simvolizm“, I. 230 (454), „Antroposofija“, I. 234 ob. (463); 2004, S. 389, 390, 442, 450.

165 Zum Erkenntnisanspruch der Selbstbewusstseinsseele vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 195 (384); 2004, S. 381.

VI.2. Rhythmus als „Geste des Sinngehalts“¹⁶⁶

Die zentrale Bedeutung, die der sprachlichen Rhythmik von Belyjs Prosa zukommt, ist bekannt. Er selbst bemerkte dazu im Vorwort zu seinem letzten Roman *Maski*: „[...] моя проза – совсем не проза, она – поэма в стихах (анапест); она напечатана прозой лишь для экономии места.“¹⁶⁷

Ob diese Charakteristik auch auf die *ISSD* zutrifft, die eher als theoretisch-philosophisches Werk einzustufen ist, obgleich sie auffällig starke poetische Züge besitzt, wird in Kapitel VI.2.3. diskutiert. Zunächst soll die Bedeutung der Kategorie des Rhythmus im Rahmen von Belyjs poetologischer Konzeption geklärt werden, in der, wie zu zeigen ist, die dem späten Werk insgesamt zugrundeliegende anthroposophische Ontologie und Erkenntnistheorie eine konstitutive Rolle spielen. Das Rhythmuskonzept Belyjs wird nach seiner Genese im Gesamtwerk betrachtet (VI.2.1.) und in Bezug auf seine Poetologie (VI.2.2.). Anhand eines Vergleichs der Erst- und Zweitfassung des Kapitels „Simvolizm“ wird die Bedeutung rhythmischer Verfahren für die literarische Gestaltung der *ISSD* beispielhaft dargestellt (VI.2.3.).

VI.2.1. Der Rhythmusbegriff in den theoretischen Schriften zur Verslehre

Der russische Vers-Forscher Jurij Orlickij schreibt zur Kategorie des Rhythmus in Belyjs Werk: „Ритм – одна из самих важных и одновременно самая трудно определяемая [...] философская и эстетическая категория в мире Белого.“¹⁶⁸ Der Schriftsteller hat den Rhythmus nicht nur bewusst als poetisches Stilmittel in seinen dichterischen Texten zur Anwendung gebracht, sondern auch bedeutende theoretische Untersuchungen zur Verslehre hinterlassen. In der Forschung werden in der Regel zwei Rhythmusbegriffe Belyjs unterschieden, deren erster während der sogenannten ‚symbolistischen‘ Phase formuliert wurde, während der zweite sich nach der Meinung vieler Literaturwissenschaftler unter dem Einfluss der anthroposophischen Esoterik herausgebildet hat.¹⁶⁹ Der frühe Rhythmusbegriff, der erstmals den

166 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 222 ob. (439); 2004, S. 430; *ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 320 ob.-321 (128-129).

167 Belyj 1990d, S. 763. Die Umsetzung von Belyjs poetologischer Rhythmustheorie in seinen eigenen Werken hat Stahl-Schwaetzer 1999 für *Kotik Letaev* überzeugend demonstriert.

168 Orlickij 2011, S. 175.

169 Vgl. Grečiškin/Lavrov 1981; Gasparov 1988; Stahl-Schwaetzer 1999, S. 162; Orlickij 2011, S. 182 ff. Feščenko 2009, S. 197 f. lehnt die Unterscheidung zwischen symbolis-

Anspruch formulierte, die Gesetzmäßigkeiten lyrischer Verse mit mathematischen Methoden zu analysieren und damit die Philologie in eine exakte Wissenschaft zu transformieren, ist Grundlage der russischen Verslehre des 20. Jahrhunderts geworden.¹⁷⁰ Belyjs spätem Rhythmusbegriff dagegen wurde wenig Beachtung geschenkt, und es gibt bislang keine einhellige Meinung darüber, was genau darunter zu verstehen ist.¹⁷¹

1908 setzte Belyj sich intensiv mit russischer und deutscher Literatur zur Verslehre auseinander und fasste seine Untersuchungen und Erkenntnisse in vier Aufsätzen zusammen, die 1910 im Band *Simvolizm* erschienen sind.¹⁷² Hier wird der Rhythmus eines Gedichts als „Abweichung vom Metrum“ (отступление от метра) definiert.¹⁷³ Zwischen 1917 und 1921 entwickelte Belyj in öffentlichen Vorträgen und einzelnen, zum großen Teil erst viel später publizierten Aufsätzen,¹⁷⁴ ein neues Verständnis des Rhythmus, das er in der Abhandlung *Ritm kak dialektika i „Mednyj vsadnik“* 1927/1929 detailliert dargestellt hat.¹⁷⁵ Im Gegensatz zu seinem frühen Rhythmusbegriff werden hier nicht mehr nur die Versfüße nach betonten und unbetonten Silben untersucht, sondern die einzelnen Verse eines Gedichts in ihrem Verhältnis zueinander und dem sich zwischen ihnen ergebenden Kontrast analysiert. Belyj achtet dabei nicht mehr nur auf die Betonung, sondern auch auf die minima-

tischem und anthroposophischem Rhythmusbegriff ab und unterstreicht die Kontinuität in Belyjs Denken.

170 Vgl. Grečiškin/Lavrov 1981, S. 97; Gasparov 1988, S. 445, 460.

171 Vgl. Gasparov 1988, dessen Auffassung Stahl 1999, S. 164 widerspricht. Orlickij 2011, S. 185, 188 ist der Meinung, Belyj habe keine eindeutige Definition seines Rhythmusbegriffs gegeben.

172 Es handelt sich um die Texte *Lirika i eksperiment, Opyt charakteristiki russkogo četyrečstopnogo jamba, Sravnitel'naja morfologija ritma russkich lirikov v jambičeskom dimetre* und „*Ne poj, krasavica, pri mne...*“ A. S. Puškina (*Opyt opisanija*) (SoSo V, S. 176–315).

173 Vgl. SoSo V, S. 215: „[ритм –] некоторое единство в сумме отступлений от данной метрической формы“. Und ebd., S. 294: „Под ритмом стихотворения мы разумеем симметрию в отступлении от метра“. Dieser Definition liegt die Beobachtung zugrunde, dass durch mehrsilbige Wörter Betonungen innerhalb eines Metrums nicht realisiert werden.

174 Vgl. *Žezl' Aarona* (Belyj 1917); *K voprosu o ritme; K buduščemu učebniku ritma* (1912); *O ritmičeskom žeste* (1917); *Ritm i smysl* (1917), publiziert in: Grečiškin/Lavrov 1981; *O chudožestvennoj proze* (Belyj 1919); *O ritme* (Belyj 1920b). Bis heute nicht publiziert, aber in Spivak/Odesskij 2010b bearbeitet und in Ausschnitten zitiert ist der Text *Princip ritma v dialektičeskom metode* von 1928, der sich in der Sammlung des Belyj-Hausmuseums befindet.

175 Vgl. SoSo XIV. Das Verständnis dieses Textes wird dadurch erschwert, dass Belyj aufgrund des ideologischen Drucks unter der Sowjetherrschaft eine Opportunitätsstrategie entwickelt hat. Vordergründig vertritt er die anerkannte marxistisch-leninistische Ideologie und verschlüsselt sein eigentliches esoterisches Anliegen durch ‚Symbol-Wörter‘, wie Spivak und Odesskij überzeugend dargelegt haben (vgl. Spivak/Odesskij 2010b, Odesskij 2010b).

len Zäsuren zwischen den einzelnen Wörtern, die durch Wortgrenzen und Interpunktion erzeugt werden. Auf der Grundlage einer mathematischen Formel $([n-1]:n)$ ergibt sich so aus dem Verhältnis zwischen Zahlenwerten und Versabfolge eine Kurve, die in einem Koordinatensystem abgebildet werden kann. Diese „Rhythmuskurve“ (кривая ритма), in der die Geschichtskurve der *ISSD* in verwandelter Form wiederkehrt, bildet nach Belyjs Untersuchungen die thematische Entwicklung des Inhalts eines Gedichtes ab.¹⁷⁶ Er gelangt deshalb zu einer zweiten Definition von Rhythmus als „Geste des Sinngehalts“ (жест смысла).¹⁷⁷

Dabei unterscheidet er streng zwischen dem äußerlich-begrifflich in Erscheinung tretenden Inhalt (содержание) und dem Sinngehalt (смысл) eines dichterischen Kunstwerks. Ersterer ist Ergebnis des künstlerischen Schaffensprozesses, das Gewordene, das in festgeronnener Form auf dem Papier steht und verstandesmäßig-begrifflich erschlossen werden kann. Der Sinngehalt dagegen bezieht sich auf den Ursprungsmoment der dichterischen Intuition, in dem die Idee eines Gedichts oder Romans erstmals im Bewusstsein des Dichters aufleuchtet. So wird in dem programmatischen Aufsatz *Ritm i smysl* der „reine Sinngehalt“ (чистый смысл) als transrational, weil außerhalb des gewöhnlichen Verstandesdenkens liegend, dargestellt. Er bezieht sich auf den Bereich der Vernunft, die Belyj als lebendigen Organismus versteht, in dem die ideellen Gehalte dynamisch ineinander strömen. Es handelt sich um einen Bereich geistiger Fülle und Variabilität, der sich dem gewöhnlichen menschlichen Bewusstsein aufgrund seiner irdischen Beschränktheit entzieht. Nur an der Grenze, bis zu der das menschliche Bewusstsein sich gerade noch zu erheben vermag, hinterlässt dieser reine Sinngehalt seine Spuren als lebendig webende Rhythmen, die der Dichter in der Inspiration erfasst und im weiteren Verlauf des künstlerischen Schaffensprozesses zunächst in innere Bilder (образы) und dann in Begriffe und Worte gießt.¹⁷⁸

In *Ritm kak dialektika* schreibt Belyj über das Verhältnis von Rhythmuskurve und Inspiration:

„[...] ритм мною ошупываем, как форма, если вычисляема его фигура кривой [...] ; он же мне, художнику, ведом, как тот звук напевности, из которого рож-

176 In *Ritm kak dialektika* (SoSo XIV) kann Belyj dies am Beispiel von Puškins Poem *Mednyj vsadnik* in überzeugender Weise demonstrieren.

177 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 222 ob. (439); 2004, S. 430; *ISSD* III, „Тема в variacijach: lirika“, I. 320 ob.-321 (128-129). 1917 spricht Belyj von der „Gestikulation des Rhythmus“ (*Žezl Aarona*, Belyj 1917, S. 201: „жестикуляция ритма“) und von „rhythmischen Gesten“ (*Ritm i smysl*, Belyj 1981d, S. 143: „ритмические жесты, данные кривыми“). 1927 legt er seiner Abhandlung *Ritm kak dialektika* die Hypothese von der Rhythmuskurve als „Intonationsgeste des Inhalts“ zugrunde: „[...] моя рабочая гипотеза: кривая ритма есть интонационный жест содержания в его ‚статусе насценди‘, в душе поэта“ (SoSo XIV, S. 114).

178 Vgl. *Ritm i smysl*, Belyj 1981d, S. 145.

даются и образ, и образное содержание; [...] интонационность, определяющая форму кривой, [...] то волнение, о котором поэты говорят, что оно – *вдохновение* [...]. / [...] / Лирическая интонация переживается поэтом, как некое содержание, всегда загаданное (процесс разгадывания – в процессе работы)¹⁷⁹

Hier spricht Belyj von einer „Intonation“, die mit dem Moment der dichterischen Inspiration (вдохновение) zusammenhänge und im Weiteren als „innere“ und „erste, erregte“ Intonation von der äußeren, durch das Vorlesen bereits verfasster lyrischer Texte erzeugten unterschieden wird.¹⁸⁰ Diese „innere Intonation“ verweist auf die Ebene kosmischen Seins, die in *Kotik Letaev* aus der Perspektive des sich inkarnierenden Bewusstseins als die Sphärenmusik der vorgeburtlichen Welt¹⁸¹ und in Belyjs Meditationen als der zweite bzw. vierte Bereich des ‚meditativen Raums‘ beschrieben wurde (vgl. IV.3.3.). Der Dichter gewinnt nach Belyj seine Inspirationen als musikalisch-rhythmische Klanggesten aus dieser kosmischen Sphäre.¹⁸²

Grečiškin und Lavrov sehen darin einen Einfluss der Anthroposophie, die den Rhythmus eines Gedichts zur „Emanation eines kosmischen Rhythmus“ werden lasse.¹⁸³ Wie Orlickij bemerkt, hatte Belyj aber schon vor seiner Bekanntschaft mit Steiner neben dem poetologischen auch einen diesem zugrundeliegenden philosophischen Rhythmusbegriff, den er in einem metaphorischen Sinne verstand.¹⁸⁴ Dieser 1908 in *Pesn' žizni* formulierte Begriff des „Lebensrhythmus“, der den symphonischen Dichtungen des jungen Belyj zugrunde liegt, enthält bereits wichtige Elemente des späteren anthroposophischen Rhythmuskonzepts:

„Человечество рождает форму искусства, в которой мир расплавлен в ритме, так что уже нет ни земли, ни неба, а только – мелодия мироздания: эта форма – музыкальная симфония. Извне – она наисовершеннейшая форма удаления от жизни, изнутри – она соприкасается с сущностью жизни – ритмом. Поэтому-то называем мы ритм жизни духом музыки: здесь – прообразы идей, миров, существ.“¹⁸⁵

179 SoSo XIV, S. 22 f.

180 Vgl. SoSo XIV, S. 23: „[...] переживаем[ая] нами [поэтами] интонаци[я] [-] – не адекватна интонации чтения поэтом стихов [...]; внутренняя интонация – непередаваема; [...]. А феномен ритма, печать его, – переданная *эта, первая, взволнованная* интонация, а не интонация исполнения“ (k.i.O.). Dazu auch Stahl-Schwaetzer 1999, S. 164.

181 Vgl. SoSo VI, S. 70.

182 Vgl. dazu auch Stahl-Schwaetzer 1999, S. 185 ff.

183 Vgl. Grečiškin/Lavrov 1981, S. 107: „Стихотворный ритм становится у А. Белого эмманацией некоего ‚ритма‘ вселенского“. Nach Gasparov 1988, S. 449 liegt dagegen dem frühen Rhythmusbegriff Belyjs der Neukantianismus als Weltanschauung zugrunde.

184 Vgl. Orlickij 2011, S. 183, der auf den Begriff des „Lebensrhythmus“ (ритм жизни) in dem Text von 1909 *Prorok bezličija* verweist (vgl. *Arabeski*, SoSo VIII, S. 10-19).

185 SoSo VIII, S. 42.

Schon hier ist die Rede von einer kosmischen Sphäre des Rhythmus, die das Fundament allen Lebens bildet, weil in ihr die Urbilder aller Dinge liegen.¹⁸⁶ Nichts anderes beinhaltet Belyjs späterer Rhythmusbegriff, der im Rahmen der anthroposophischen Kosmologie auf die als „geistige Welt“ oder „Geisterland“ bezeichnete Ebene kosmischen Seins verweist, die die Region der gedanklichen Urbilder darstellt.¹⁸⁷ Durch die anthroposophische Meditationspraxis und das intensive Studium der steinerschen Lehre wird allerdings dieser Bereich des Unbewussten, der im Rahmen von Belyjs früherer neukantianischer Ausrichtung als transzendent und nur der genialen Auffassungsgabe des Künstlers zugänglich verstanden wurde, zur voll bewusst erfahrbaren Tatsache und Teil einer differenzierten esoterischen Weltansicht. Belyjs späterer Rhythmusbegriff ist somit deutlich in den Kontext der anthroposophischen Erkenntnistheorie und die Ontologie der drei höheren Bewusstseins- und Daseinsstufen eingebettet.

VI.2.2. Zur Stellung des Rhythmusbegriffs innerhalb der Poetologie des späten Belyjs

Die poetologische Konzeption, die Belyj nach 1916 vertritt, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit seiner Meditationspraxis und folgt der Stufenleiter des meditativ erweiterten Bewusstseins in umgekehrter Richtung. So geht der Dichter nach dieser Auffassung im Schaffensprozess vom unmittelbaren Erfassen der Idee aus (Intuition), die sich ihm als klangliches Rhythmus-Erlebnis offenbart (Inspiration), steigt weiter auf die Stufe des mythischen Bilderbewusstseins herab (Imagination), um schließlich die inneren Erlebnisse in Begriffe und Worte zu fassen und ihnen dadurch eine konkrete sprachliche Form zu verleihen (gewöhnliches Bewusstsein). Die Aufgabe des Literaturwissenschaftlers muss es deshalb sein, diesen Weg zurückzuverfolgen: vom fertigen literarischen Produkt, dessen begrifflicher Inhalt sich zunächst abstrakt erschließen lässt, über die Tropen als Ausdruck lebendiger Imaginationen zur „rhythmischen Geste“ (ритмический жест),¹⁸⁸ die ihrerseits auf den intuitiv zu erfassenden Sinngehalt verweist, von dem der künstlerische Schaffensprozess seinen Anfang nahm.

186 Es ist hier ein Einfluss der frühen Studien Belyjs der theosophischen, pythagoreischen und orphischen Literatur zu sehen (vgl. Gut 1997, S. 209). Aber auch die Rezeption Schopenhauers und Nietzsches spielen dabei eine Rolle sowie seine eigenen Erfahrungen als junger Schriftsteller, der seine ersten Werke ausgehend von Improvisationen am Klavier verfasste, die sich ihm allmählich zu sprachlichen Gebilden verdichteten (vgl. Belyj 2016, S. 54).

187 Vgl. GA 9, S. 120-128.

188 Vgl. etwa Belyj 1981d, S. 144.

In *Ritm i smysl* schreibt Belyj:

„[...] чистый смысл постигается [...] в пульсации ритма, выкидывающей нам потоки расплавленных образов на берега осознания. Область чистого смысла – в пределах иного сознания, могущего отпечатлеться на гранях сознания нашего – ритмом и – только. / [...] / [...] Чистый ритм, чистый смысл – вот пределы, в которые опирается осознание образных и рассудочных истин“.¹⁸⁹

Hier wird unterschieden zwischen „reinem Sinn“ (область чистого смысла – Intuition), Rhythmus (Inspiration), Bild (образные истины – Imagination) und Verstandesbewusstsein (рассудочные истины). Zwischen Intuition und Inspiration wie auch zwischen Inspiration und Imagination wird dabei eine deutliche Grenzlinie gezogen: in Bezug auf den Unterschied von Rhythmus und Bild durch die Metapher von Meer und Ufer und in Bezug auf das Verhältnis von reinem Sinngehalt und Rhythmus durch die Rede von einer Grenze (предел, грань). Es kehrt darin der vierstufige Aufstieg der meditativen Versenkung in spiegelverkehrter Reihenfolge wieder, ausgehend von der Intuition als Initiationsmoment des dichterischen Prozesses.

Auch in der *ISSD* beschreibt Belyj diese Zusammenhänge unter Bezugnahme auf die seinem kulturphilosophischen Werk zugrunde gelegte Vorgehensweise, wobei Rudolf Steiner als Autoritätsperson angeführt wird.¹⁹⁰ Belyj bezieht sich dabei auf Puškins *Mednyj vsadnik*, an dessen umfassender Interpretation er zeitweise parallel arbeitete.¹⁹¹ Er vergleicht den Weg, der von dem ersten intuitiven Erfassen der dem Poem zugrundeliegenden Idee durch Puškin selbst bis zu der von Belyj vorgelegten Deutung desselben in begrifflich-argumentativer Form mit dem mühsamen und langwierigen Weg, den der „Geistesforscher“¹⁹² vom inspirativen Klangerlebnis (от звучании духовного опыта) über die imaginative Bildgestaltung bis hin zum „klar artikulierten Wort“ (до членораздельного слова) zu bewältigen hat. Belyj spricht dabei von „Verfälschungen“ (скривления) der ursprünglich rein klanglichen geistigen Erlebnisse, die sich bereits auf der imaginativen Ebene ergeben würden und auf der der Begriffe und Worte noch schwieriger zu umgehen seien. Diese Passage kann auch als eine Anweisung an den Leser der *ISSD* verstanden werden, Belyjs Versuch, seine eigenen spirituellen Erlebnisse in eine mitteilbare Sprache zu fassen, mit einer gewissen Vorsicht bzw. unter der Prämisse der Vorläufigkeit zu rezipieren.

189 Belyj 1981d, S. 145.

190 Vgl. *ISSD* I.1, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 65-65 об. (117-118). Folgende Zitate ebd.

191 Die Stelle findet sich im ersten Großkapitel von Teil I der *ISSD*, das Belyj zwischen 1927 und 1930 überarbeitete; 1927 hat er die Abhandlung *Ritm kak dialektika i „Mednyj vsadnik“* verfasst.

192 Diese Selbstbezeichnung gab sich Steiner gern (vgl. etwa GA 9, S. 33, 37, 173, 176, 197, 207).

Es wird deutlich, dass die Unterscheidung zwischen der Stufe der Intuition und der Inspiration unscharf ist und die Grenze zwischen beiden verschwimmt, da der geistige Gehalt immer schon als Klangerlebnis aufzutreten scheint. Dennoch ist durch die Anknüpfung an die anthroposophische Lehre von den höheren Erkenntnisstufen und Wirklichkeitsbereichen eine Differenzierung angelegt, die in den bisherigen Darstellungen zum Rhythmusbegriff nicht deutlich herausgearbeitet wurde. Es stellt daher eine verkürzte Bestimmung dar, wenn Gasparov die philosophische Grundlage des anthroposophisch motivierten Rhythmusbegriffs von Belyj mit den Worten beschreibt:

„[...] мир един, насквозь духовен, познается интуитивным переживанием [...]; исследователь не противопоставлен объекту исследования, а сливается с ним в единстве вселенной, через него познающей самое себя; основа же этого единства – всепроникающий мировой ритм.“¹⁹³

Belyj selbst gibt zwar des Öfteren Anlass, ihn in diesem umfassenden Sinne zu verstehen, manche Äußerungen aber weisen deutlich darauf hin, dass er dezidiert zwischen Rhythmus und Sinngehalt im Sinne von „reinem Sinngehalt“ unterscheidet: Etwa wenn er in *Ritm i smysl* die „rhythmischen Gesten“ (ритмические жесты) als „Variable eines gewissen reinen Sinngehalts“ (переменные некоего чистого смысла) bezeichnet,¹⁹⁴ die damit zwar auch Sinn transportieren, aber eben nicht mit dem „reinen Sinngehalt“ identisch sind, der in dem Sinne „rein“ ist, dass er jenseits jeder Ausdrucksmöglichkeit steht. Außerdem trennt Belyj zwischen dem „Antlitz der Poesie“, das dem Sinngehalt entspreche, und dessen „Gestik“, die den Rhythmus metaphorisch umschreibt: „[...] ритм поэзии – жест ее Лица, а Лик – это смысл.“¹⁹⁵

Den zentralen, die Definition des späten Rhythmusbegriffs auszeichnenden Terminus der „Geste“ oder „Gestikulation“ hat Belyj im Übrigen von Steiner entliehen.¹⁹⁶ Dieser hatte ihn in einem öffentlichen Vortrag in Leipzig gebraucht, um die Erkenntnisstufe der Inspiration zu charakterisieren.¹⁹⁷

193 Gasparov 1988, S. 449.

194 Vgl. Belyj 1981d, S. 144.

195 Belyj 1981d, S. 145. Angemerkt sei, dass Belyj hier Gestik mit Mimik verwechselt.

196 Wobei bereits Nietzsche, den Belyj als seinen wichtigsten Lehrer in Bezug auf den sprachlichen Rhythmus bezeichnete (vgl. Belyj 1990d, S. 764), in Verbindung mit der rhythmischen Stilebene den Ausdruck der „Gebärde“ gebrauchte (nach Silard 1973, S. 292, 307).

197 Vgl. den Vortrag vom 3.1.1914 in Leipzig, der im Rahmen der Steiner-Gesamtausgabe bisher nicht veröffentlicht wurde, aber 2013 im Archiati-Verlag als kleine Broschüre erschienen ist unter dem Titel *Wozu Geisteswissenschaft? Innerer Reichtum für ein erfülltes Leben*. Belyj bezeugt seine Anwesenheit im *Material k biografii* (vgl. Belyj 2016/2002, S. 148 f./52 f.). Hier führt Steiner in die Stufen der höheren Erkenntnis ein, indem er die Imagination, die geistige „Zustände“ zum Gegenstand habe, als „innere Mimik“ bezeichnet, die Inspiration, deren Erkenntnisobjekte geistige „Vorgänge“ seien, als „innere Gestik“ und die Intuition, durch die geistige Wesenheiten er-

Auch dieser Zusammenhang also verweist auf die Verwandtschaft von Rhythmus und Inspiration, die von der noch höheren Stufe der Intuition, auf der der „reine Sinngehalt“ erfasst wird, zu unterscheiden sind.

In der *ISSD* vertritt Belyj das umrissene Verständnis von Rhythmus, allerdings legt er dieses in einer sehr knappen und aphoristischen Form dar. Sehr deutlich wird in der *ISSD* der Unterschied zwischen Metrum und Rhythmus herausgearbeitet.¹⁹⁸ Das Metrum wird metaphorisch als „Muschel des Rhythmus“ bezeichnet,¹⁹⁹ erscheint also als das festgewordene, verkalkte, geronnene Element, das mit Mond und Erde verwandt ist, während der Rhythmus mit der Sonne gleichgesetzt wird und ihrem gasförmigen, dynamischen Zustand.²⁰⁰ Das Metrum wird als mechanisch, abstrakt und deterministisch beschrieben, der Rhythmus dagegen als organisch, lebendig und ganzheitlich, gekennzeichnet durch Indeterminismus und Freiheit.²⁰¹ Während das Metrum das „Gewordene“ (ставшее) darstellt, ist der Rhythmus Ausdruck des „Werdens“ (становление).²⁰² Im Gegensatz der beiden Begriffe spiegelt sich somit das Leitmotiv von Belyjs geschichtsphilosophischer Abhandlung wider: die Polarität von Verstandes- und Selbstbewusstseinsseele.

In Zusammenhang mit der Rhythmusthematik findet sich in der *ISSD* auch eine Variation des von Steiner erst 1919 entwickelten Konzepts des sogenannten „Lichtseelenprozesses“.²⁰³ Er beschreibt diesen als ein Atmen zwischen Sinneswahrnehmung und Denken, das die moderne Spiritualität und den „neuen Yogawillen“ auszeichne, der im Gegensatz zum alten Yogaweg stehe, der eine Bewusstseinerweiterung über den „Luftseelenprozess“ anstrebte, indem der Atem physiologisch reguliert wurde. Belyj baut in der *ISSD* auf der etymologischen Verwandtschaft von Inspiration und Atmungsprozess eine Analogie auf: Sowohl das russische Wort „вдохновение“ wie auch das lateinische „Inspiration“ verweist auf den Vorgang des ‚Ein-Atmens‘, weshalb Belyj den Atem als metaphorische Umschreibung der rhythmischen bzw. intonatorischen Inspirationsquelle von Poesie heranzieht. Der Prozess

kannt bzw. erlebt würden, als „innere Physiognomie“. Belyj übernimmt diese Metaphorik in der *ISSD*, charakterisiert aber als „Mimik“ den Sinngehalt: „[...] смысл – мимика, или энергия творческих действий, в итоге которых слагается нами поволненный мир.“ (*ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 286 ob. [60].) Zum Gebrauch der Ausdrücke Mimik und Gestik in den theoretischen Texten der anthroposophischen Phase vgl. auch Stahl-Schwaetzer 1995.

198 Die gleiche polarisierende Charakteristik von Rhythmus und Metrum findet sich bei Gasparov 1988. Sie ist in allen späteren Rhythmusstudien Belyjs angelegt.

199 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 224 (442); 2004, S. 431.

200 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 322 (131).

201 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 318 (123), 319 ob. (126).

202 Vgl. *ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 319 ob. (126).

203 Vgl. den Vortrag in Dornach vom 30. November 1919, GA 194, S. 102-119. Folgezeit abd.

des Dichtens wird dadurch zu einer esoterischen Praxis, in der sich eine moderne Form des Yoga verwirklicht:

„[...] интонационное целое [...] и есть ритм, рассмотренный [...] как характер вдыхания и выдыхания, взявшего в руки жизнь сердца; дыхание есть импульс пульса; дыхание это в поэзии – жест содержания; [...] лирика в первом, в исконном, – умение дышать: овладение дыханием, йога дыхания, – вот инспирация будущих интонационных моментов, вариаций“.²⁰⁴

In Teil II der *ISSD* bildet das Rhythmus-Kapitel das Ende der Darstellung der Selbstbewusstseinsseele als ‚Thema in Variationen‘, danach folgen die Kapitel zu Symbolismus und Anthroposophie. Das Kapitel kulminiert hier in dem Bild des Rosenkreuzes und der Übertragung des poetologischen Rhythmuskonzepts auf das Prinzip der Reinkarnation. Im überarbeiteten Teil III untergliedert Belyj das Kapitel „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“ in sieben Unterkapitel und das Rhythmus-Kapitel rückt an die zweite Stelle nach der Behandlung der Musik als ‚Thema in Variationen‘. Der Text ist stark ergänzt und inhaltlich verändert, was nur zum Teil zur Klärung beiträgt. Belyjs Motivation, seine Rhythmusstudien in die *ISSD* einzubeziehen, ist in beiden Fassungen die Tatsache, dass es sich hier seiner Meinung nach um ein Gebiet des wissenschaftlichen Transformismus handelt, der nach seiner Geschichtskonzeption eine Errungenschaft der Selbstbewusstseinsseele darstellt und Ausdruck des zweiten Erkenntnisprinzips derselben ist.

In beiden Textvarianten taucht die für den späten Rhythmusbegriff Belyjs entscheidende Definition desselben als „Geste des Sinngehalts“ (жест смысла) auf, in der ersten inmitten eines längeren Absatzes, der eine Bestimmung dessen gibt, was Belyj unter Rhythmus versteht:

„[...] ритм стихотворения есть жест смысла, но смысла, понятого не в обычно психическом (мифическом или абстрактном) взятии, но проецируемого, как целое ‚души‘ стихотворения и его ‚тела‘ (осязаемой формы); но целое души и тела есть дух. Ритм – аккомпанируя духовному смыслу, есть напечатание этого смысла на форме, на теле. И особенности в жизни ритмических кривых, построенных в математическом отношении безукоризненно, вскрывают в рациональных эмблемах души рассуждающей всю иррациональность, духовность источника самой ритмичности.“²⁰⁵

In der zweiten Fassung wird die Definition sowohl rhythmisch wie auch grafisch hervorgehoben, indem sie als eigenständiger Absatz im Molossus, be-

204 *ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 317 ob.-318 (122-123). Vgl. auch den Briefwechsel Belyjs mit Florenskij von 1914 (Belyj/Florenskij 1994), in dem er die anthroposophische Praxis gegen den esoterischen Weg der Ostkirche abgrenzt. Im hesychastischen Herzensgebet werden ebenfalls Atemtechniken benutzt, die dem Pranayama im Yoga verwandt sind (vgl. Ivánka 1964, S. 418-425).

205 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 222 ob.-223 (439-440); 2004, S. 430. K.i.O.

stehend aus nur drei Worten, aus dem übrigen Text und dem durch das Metrum des Amphibrachys gekennzeichneten Sprachfluss herausfällt:

„[...] кривая – фигура, иль жест; [...] кривая здесь – тема, которой вариации – строки. / А целое, линия, значимо в свою очередь в соотнесенности с целым [...]; линия эта – жест смысла; и этим дается огромный подгляд в самый ритм. / Он – жест смысла.“²⁰⁶

An dieser Stelle setzt Belyj seine Rhythmustheorie unmittelbar in die Praxis um, indem er die Definition des Gegenstands, um den es im Rhythmuskapitel geht, rhythmisch vom übrigen Sprachfluss absetzt und durch dreifache Hebung betont. In obigem Zitat aus Teil II der *ISSD*, das inhaltlich in Teil III wieder aufgegriffen wird, baut Belyj eine Analogie zwischen dem menschlichen Organismus, bestehend aus Körper, Seele und Geist, und dem eines Gedichts auf.²⁰⁷ Auch dieses besitze einen „Körper“ – die äußere Form („осязаемая форма“), eine „Seele“ – den Inhalt („душа“ стиха, иль „содержанье“) und einen „Geist“ – den Sinngehalt (смысл), der im Rhythmus zum Ausdruck kommt.²⁰⁸ Deshalb bezeichnet Belyj den Rhythmus auch als „Symbol des konkreten Geistes“ („ритм есть символ конкретного духа“), wobei wiederum deutlich wird, dass Sinngehalt (Geist) und Rhythmus (seine Geste) nicht identisch sind, obgleich sie in unmittelbarer Wechselwirkung stehen. In dieser Analogie leuchtet eine weitere Parallele auf: Die Involution des menschlichen Geistes über das Seelisch-Astralische in das körperlich-materielle Sein und seine Evolution auf eine höhere Stufe geistiger Existenz durch den rückläufigen Entwicklungsweg wird mit dem künstlerischen Schaffensprozess auf der einen (Involution) und dem Erkenntnisvorgang des Literaturkritikers auf der anderen Seite (Evolution) gleichsetzt. Das Fundament dieses Konzepts bildet auch hier die anthroposophische Kosmologie der drei Jenseitsbereiche in Verbindung mit der Epistemologie der höheren Erkenntnis- bzw. Bewusstseinsstufen.

Die angeführten Parallelen zwischen Belyjs poetologischem Rhythmuskonzept und seiner anthroposophischen Weltansicht zeigen, dass seine Überlegungen zur Verslehre und seine esoterische Weltanschauung nicht zu trennen sind. Die Unterscheidung zwischen einem kosmisch-philosophischen Rhythmus-Begriff im übertragenen Sinne und einem konkret-philologischen, der sich auf die klangliche Gestalt eines Gedichts oder Textes bezieht, kann nur als vorläufige Kategorisierung zur Begriffsklärung dienen.²⁰⁹ Letztlich jedoch bedingen sich beide Begriffe gegenseitig, da der erstere für Belyj einen

206 *ISSD* III, „Тема v variacijach: lirika“, l. 320 ob.-321 (128-129). Betonte Silben werden hier und im Weiteren durch Unterstreichung des betroffenen Vokals gekennzeichnet.

207 Vgl. auch Stahl-Schwaetzer 1999, S. 166, die auf das Verständnis eines Gedichts als Organismus bei Belyj hinweist.

208 Vgl. *ISSD* III, „Тема v variacijach: lirika“, l. 321 (129). Folgendes Zitat ebd.

209 Für diese Unterscheidung plädiert insbesondere Orlickij 2011.

ontologischen Status besitzt und sich seiner Auffassung nach im letzteren manifestiert, indem er durch ihn sinnlich in Erscheinung tritt.

VI.2.3. Der Einsatz rhythmischer Verfahren als poetisches Gestaltungsmittel in der *ISSD* am Beispiel des Kapitels „Simvolizm“

Da es sich bei der *ISSD* im Wesentlichen um eine theoretisch-philosophische Abhandlung handelt, kommt dem Rhythmus als poetischem Gestaltungsprinzip keine so grundlegende Bedeutung zu, wie im literarischen Werk Belyjs. Dennoch lassen sich insbesondere im Vergleich von erster und zweiter Fassung des dritten synthetisierenden Teils der *ISSD* deutliche Kennzeichen einer bewussten Rhythmisierung der Sprache aufzeigen. Für den zweiten Teil muss in Betracht gezogen werden, dass sich die erhaltene Fassung im Entwurfsstadium befindet, da das Werk insgesamt Fragment geblieben ist. Der erste Teil liegt nur in einer Fassung vor, so dass ein Vergleich mit einem mutmaßlichen früheren Textstadium nicht möglich ist.

In großen Teilen der *ISSD* dominiert, wie in den meisten Prosa-Texten Belyjs, ein dreisilbiges Metrum, das sich aus zwei unbetonten und einer betonten Silbe zusammensetzt, wobei im Einzelfall oft nicht zu bestimmen ist, um welches Metrum es sich genau handelt. Brüche in diesem gleichförmigen Sprachstrom deuten auf besonders bedeutungsvolle Aussagen hin, wenn sich die Betonungen häufen, oder sie haben ihre Ursache in der Verwendung von Fremdwörtern, die sich nicht in den dreisilbigen metrischen Sprachfluss der russischen Sprache integrieren lassen, wodurch zusätzliche unbetonte Silben entstehen. Nach Belyjs poetologischer Theorie führen gehäufte Betonungen zu einer Verlangsamung der Rede, während die Ansammlung von unbetonten Silben eine Beschleunigung bewirkt.²¹⁰ Der gezielte Einsatz von Spondeus, Molossus und Dispondeus, also von zwei, drei bzw. vier aufeinanderfolgenden Betonungen, dient dazu, den Sprachstrom zurück zu stauen und damit die Aufmerksamkeit des Lesers in besonderem Maße auf die rhythmisch akzentuierte Textstelle zu lenken.²¹¹

²¹⁰ Vgl. SoSo IX, S. 238. Auch Stahl-Schwaetzer 1999, S. 169.

²¹¹ Ein Beispiel solcher Textgestaltung, die Belyj bei der Überarbeitung von Teil III eingefügt hat, wurde oben angeführt: „Он [ритм] – жест смысла“ (*ISSD* III, „Tema v variacijach: lirika“, I. 321 [129]). Ein ähnliches Verfahren hat Silard in den sich rhythmisch an Nietzsche orientierenden *Symphonien* Belyjs festgestellt, wobei dort kein feststehendes Metrum, sondern ein frei atmender Rhythmus benutzt wird. Dieser erzeuge durch die Konfrontation von gegensätzlichen metrischen Formen eine Spannung, auf deren ‚Wellenkämmen‘ die wichtigen Schlüsselideen des Textes em-

Die Dominanz einer gleichförmigen dreisilbigen Metrik innerhalb der *ISSD* unterstreicht den theoretischen Charakter des Werks. Es müssen keine inneren seelischen Regungen von Protagonisten zum Ausdruck gebracht werden, die durch klanglich-rhythmische Mittel untermalt werden könnten, denn Gegenstand der Schrift ist die Kulturgeschichte des Abendlands. Gleichwohl kommen rhythmische Mittel zum Einsatz.

Wie die entsprechende Textanalyse zeigt, weist der Entwurf (Ende *ISSD* II) das dreisilbige metrische Prosaschema Belyjs nur als unterschwelligem Grundrhythmus auf, der häufig durch unmotivierte Brüche gekennzeichnet ist, während in der Zweitfassung von Teil III die Substantiv-Endungen -ье statt -ие und -ья statt -ия gezielt eingesetzt werden, um das dreisilbige Metrum fast konstant aufrechtzuerhalten.²¹² Dem gleichen Zweck dienen die Abkürzungen „меж“ für „между“ und „б“ für „бы“.²¹³ In einem Fall platziert Belyj über die Negationspartikel „не“ ein Betonungszeichen, damit der Leser den Akzent an der richtigen Stelle setzen kann.²¹⁴ Dem dreisilbigen Sprachfluss widersetzt sich im Kapitel „Simvolizm“ insbesondere das in verschiedenen Varianten wiederkehrende Fremdwort „феноменализм“ und auch der zentrale Terminus „самосознающая душа“ lässt sich im Nominativ nicht in das vorherrschende Metrum der *ISSD* integrieren.

Bereits die Neugestaltung des Anfangssatzes im Kapitel „Simvolizm“ weist auf den bewussten Einsatz rhythmischer und grafischer Verfahren hin. In der Erstfassung führt der Autor am Beginn eines langen Absatzes umständlich und im Konjunktiv aus: „В этом абзаце мне бы хотелось быть кратким; [...]“.²¹⁵ In der Überarbeitung dagegen heißt es in einem nur aus zwei Wörtern bestehenden Absatz: „Буду кратким.“²¹⁶ Die beiden zweisilbigen Trochäen fallen aus dem übrigen dreisilbigen metrischen Schema heraus, unterstreichen jedoch zusammen mit der Absatzfolge, worum es dem Autor geht: Er will sich kurz fassen. Rhythmische und grafische Gestaltung stimmen auf diese Weise mit dem begrifflich transportierten Inhalt der Aussage überein.

In Teil III folgen die weiteren Ausführungen zunächst im Amphibrachys, mit einer kleinen Abweichung am Anfang („вся деятельность моя“); in der

porgetragen würden (vgl. Silard 1986, S. 69; detailliert hergeleitet wird diese Ansicht in: Silard 1973).

212 Vgl. etwa *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 349 (184): „[...] этап углубленья того“ oder „вот выявленье душевой стихии“.

213 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 349 (184): „[...] грань между Пуанкаре и меж Ницше“ und ebd., 185: „[...] предстояло б ему“.

214 *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 349 ob. (185): „[...] на мускулы, нѐ на идею“.

215 *ISSD* II, „Simvolizm“, l. 225 (444); 2004, S. 433. Die Fassung in Belyj 2004 (S. 433: „В этом абзаце мне хотелось бы быть кратким“) ist falsch; sie gibt das daktylische Metrum nicht korrekt wieder.

216 *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 349 (184).

Erstfassung gibt es ebenfalls eine Ungenauigkeit des ansonsten konsequent durchgeführten Daktylus („все мной писанное, пропечатано...“).²¹⁷ In der ersten Textvariante beabsichtigte Belyj vermutlich durch die Silbentrennung des gleichzeitig kursiv hervorgehobenen Schlüsselworts „*сим-во-лизм*“ dem Leser zu signalisieren, dass das Wort als Molossus, also dreifach betont auszusprechen sei, was ihm ein besonderes Gewicht verleiht. In der Zweitfassung wählt Belyj eine andere Art der Akzentsetzung. Das Wort „*Сим-волизм*“ ist hier kursiv, in Anführungszeichen gesetzt und großgeschrieben. Außerdem fallen aus dem Metrum zwei durch Gedankenstriche eingerahmte Worte heraus, nach denen der Textfluss wieder im Anapäst weiterströmt: „[...] для меня – фактом: я – символист“. Hier folgt auf die Betonung („меня“) gleich eine weitere und nach einer unbetonten Silbe und Doppelpunkt eine nächste Betonung („– фактом: я –“). Was in beiden Textfassungen durch Kursivsetzung bereits betont wird, – dass der Autor sich der literarischen Strömung des Symbolismus zurechnet – kommt in der Überarbeitung zusätzlich dadurch zur Geltung, dass die Faktizität seines Symbolist-Seins rhythmisch und durch Interpunktion hervorgehoben wird.

Der nächste Bruch im Metrum bezieht sich auf die Bestimmung des Symbols als „geistiges Bild in der Seele“: „[...] символ есть образ духовный в душе; образ, образительность“.²¹⁸ Der Vergleich der identischen Absätze in Erst- und Zweitfassung zeigt, dass Belyj seine Aussage konzentriert und das Metrum durchgängig konsequent gestaltet hat, um mit der einzigen Abweichung die zentrale Stelle des Absatzes zu betonen, in der das Symbol definiert wird.²¹⁹ Durch die Einfügung eines Trochäus in den ansonsten daktylisch dahin strömenden Textfluss erfolgen zwei Betonungen hintereinander,

217 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 225 (444); 2004, S. 433: „[...] ведь вся моя деятельность, все мной писанное, пропечатано черным по белому: *сим-во-лизм*; и дальнейший мой путь вблизи доктора Штейнера, далее, путь в революции, – все преломляется ранним моим выявлением, как символиста“. Und *ISSD* III, I. 349 (184): „Вся деятельность моя пропечатана черным по белому; в слове одном – вся она: *Символизм* это слово; мой путь вблизи доктора Штейнера, путь в революции, – все преломляемо и объяснимо во мне для меня – фактом: я – символист“.

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

219 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 225 ob. (445); 2004, S. 433: „Предыдущий отрывок закончился фразой о душе самосознающей, как символу духа в душе; освещение символизма в последнем 15-тилетии моих поисков правды таким стало мне; уж с 1910 г. мне стало отчетливо: символ есть образ духа в душе; и поскольку стихия души есть стихия образительности, постольку и дух в той стихии дается в особенностях душевного мира; и корень себя сознающего символизма здесь именно: сферу духовную приходится изображать в средствах сферы душевной.“ Und *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 (184): „Самосознание в этом разрезе беру я, как символ конкретного духа в душе; но и в 1910 году было ясно мне: символ есть образ духовный в душе; образ, образительность – вот выявление душевой стихии; и ритм выявления духовности в этой стихии рождает мир символов.“

was die Intonation des Lesers auf die Aussage konzentriert, dass es sich beim Symbol um ein Bild oder Abbild handelt.

Ein weiterer inhaltlich motivierter metrischer Bruch steht in Zusammenhang mit Belyjs Einschätzung des Verhältnisses von *Décadence* und russischem Symbolismus zur Kulturkrise der Gegenwart. Während die Vertreter der ersteren Strömung in seinen Augen die Krise als den Tod der abendländischen Kultur auffassen, sehen die Symbolisten in ihr die Chance, ein neues Bewusstseinsniveau zu erringen. Die damit in Verbindung stehende freudige Bejahung der Kulturkrise ist bereits in der Erstfassung durch einen Antibacchius mit zweifacher Betonung und Kursivsetzung hervorgehoben („*Да – кризис*“),²²⁰ in der Zweitfassung fügt Belyj davor einen weiteren Absatz ein, der wie zu Beginn des Kapitels aus nur zwei Worten im Trochäus besteht: „*Это – кризис. / Да – кризис* – подхватывает символист“.²²¹ Es wird dadurch ein zusätzlicher Akzent auf das Wort „Krise“ gesetzt, und die Opposition zwischen „Dekadent und Ästhet“ auf der einen²²² und dem ‚echten Symbolisten‘ auf der anderen Seite wird durch die Feststellung „*Это – кризис*“ und die optimistische Antwort „*Да – кризис*“ als Mikro-Dialog zwischen den beiden Richtungen inszeniert.

In *ISSD II* folgt der Text: „*Да – кризис* – подхватывает символист; и рождается в *кризисе*; кризис его есть начало“,²²³ während es in *ISSD III* heißt: „[...] и рождается в кризис; и кризис, конец, есть начало“.²²⁴ Der Präpositiv wird durch einen Akkusativ ersetzt und die Kursivschreibung fällt weg („в *кризисе*“ – „в кризис“, „начало“ – „начало“). Ersteres dient der Aufrechterhaltung des dreisilbigen Metrums, wobei Belyj gleichzeitig das Stilmittel der Alliteration zum Einsatz bringt. Auf die Kursivsetzung scheint er in der zweiten Fassung verzichten zu können, weil er die Bedeutung der Krise bereits grafisch, rhythmisch und durch Interpunktion hervorgehoben hat und zudem durch die Alliteration untermalt („в **кризис**; и **кризис**, конец“). Die Betonung des Anfangs („начало“) durch Kursivsetzung kann in der Überarbeitung ebenfalls weggelassen, weil lautmalerisch in der Stellung und rhythmischen Gliederung des umgestalteten Satzes der Neubeginn bereits enthalten ist: „[...] и **кризис**, конец, есть **начало**“. Sowohl das kantige „к“

220 Vgl. *ISSD II*, „Simvolizm“, l. 227 (448); 2004, S. 436. K.i.O.

221 *ISSD III*, „Simvolizm“, l. 350 ob. (187). K.i.O.

222 Vgl. *ISSD II*, „Simvolizm“, l. 226 ob. (447); 2004, S. 436: „*Декадент и эстет* суть естественные **выводы** из предшествующей эпохи феноменализма; они оба **поняли**: феноменализм ведет к кризису; но этот кризис есть кризис конца, кризис смерти.“ Und *ISSD III*, l. 350 (186): „*Декадент и эстет* суть итоги предшествующей эпохи феноменализма; они оба **поняли**: эта эпоха есть кризис; но кризис прочитан был ими, как кризис конца; агонию увидели; и – заключили: за ней идет – смерть.“ (K.i.O.)

223 *ISSD II*, „Simvolizm“, l. 227 (448); 2004, S. 436. K.i.O.

224 Vgl. *ISSD III*, „Simvolizm“, l. 350 ob. (187).

wie auch die Endbetonung auf „конц“ bringen zum Ausdruck, dass ein Geschehen beendet wird, während das weiche „ч“ und die weibliche Kadenz im Wort „начало“ den Beginn von etwas Neuem klanglich nachbildet und in die Offenheit der Zukunft verweist.²²⁵ Die sprachliche Neugestaltung der letzten Kapitel der *ISSD* ist also als höchst reflektiert, wenn auch das Verständnis des Textes durch die Reduktion des diskursiven Ausdrucks und die diesen ersetzende rhythmisch-klangliche Artifizialität erschwert wird.

Die folgende Stelle, die in der Zweitfassung durch spondeische Doppelbetonung hervorgehoben ist, betrifft wieder das Symbol, den zentralen Begriff des Kapitels „Simvolizm“: „И так восстает Символ, – как энтелехия в плоть, само’-духа“ oder „само’-духа.“²²⁶ Die Aussage, die eine Bestimmung des Symbols gibt, bildet einen eigenständigen Absatz. Er steht in Zusammenhang mit der Erörterung eines neuen Erkenntnisorgans, dem sich eine „dritte“ (третий), die „geistige Welt“ (мир духовный) erschließt. Dieses neue Organ ist das „Ich“ („Я“) oder Individuum, das unter der Maske der Persönlichkeit verborgen war. In der Erstfassung ist im gleichen Zusammenhang von der „Welt des Symbols“ (мир символа) die Rede, ohne dass dies durch grafische oder andere Mittel hervorgehoben würde.²²⁷ Ein Vergleich

225 Ende, Krise und Neubeginn werden auch durch die den Konsonanten „k“ und „n“ zugeordneten Eurythmiegesten evoziert. Die Eurythmistin Annemarie Dubach beschreibt zwar die Geste des Konsonanten „k“ als ‚stark abwehrend‘ (vgl. Dubach 1981, S. 85), die sehr bestimmt und kraftvoll nach unten geführte Armbewegung kann aber auch als eine dem Holzhacken verwandte Geste empfunden werden, die ein klares Ende setzt. Die Geste des „n“ beschreibt die Eurythmistin als ein ‚Berühren und schnell wieder Loslassen‘, ein ‚vorübergehendes Verbundensein‘ (vgl. ebd., S. 86), die ihr Gegenüber nur vorsichtig antippende und sofort wieder zurückschnellende Geste kann aber m. E. auch als das Beginnen von etwas Neuem, das noch unbekannt ist und daher nur ganz vorsichtig und leicht berührt werden will, wahrgenommen werden. Es ist davon auszugehen, dass Belyj in die poetische Gestaltung seiner Texte auch solche Überlegungen einfließen ließ, war er doch von Eurythmistinnen umgeben und hatte die neue Bewegungskunst auch selbst praktiziert. In seinem *Poem über den Laut (Glossolalija. Poëm o zvuke)* stellt die Eurythmie einen wichtigen Bezugspunkt dar.

226 *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 (188). K.i.O.

227 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 227 ob. (449); 2004, S. 437: „[...] и если то есть душевное переживание, а это физический коррелят его, вещь, то мир символа, иль символ сам, есть ни вещь, материальная форма, ни изобразительность, или душевный процесс, а со-образительность мира природы и реала душевной переработки.“ (K.i.O. Im Autograph ist ein Semikolon durchgestrichen sowie die Worte „так символ“. Belyj wollte also den Absatz ursprünglich in dem in der Überarbeitung durchgeführten Sinne weiterführen. In der Ausgabe von 2004 ist die Kursivsetzung in diesem Abschnitt fehlerhaft.) Die oben diskutierte Stelle bildet in der Erstfassung den Abschluss des Folgeabsatzes: „[...] символист органически в самосознание своем раскрывает мир третий; пока этот мир в нем не вскрыт, этот мир есть мир символа.“ (Ebd.) Vgl. dagegen *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 (188): „Что ж таилось под маскою? / Да индивидуум, новое Я, новый орган познания, соединяющий два мира (психо-физистов

der betreffenden Absätze zeigt, dass Belyj den Text atomisiert.²²⁸ Aus zwei langen Absätzen werden sieben kurze, Erläuterungen fallen weg, ihr Bedeutungsgehalt wird durch die grafische und rhythmische Gliederung ersetzt.

Ein weiterer Spondeus, unmittelbar gefolgt von einem Dispondeus, soll den für Belyjs Bestimmung des Symbols zentralen Begriff des Geistes hervorheben, der im Seelischen als Symbol in Erscheinung trete: „[...] превращение в трихотомию двух данных миров. / Дух, пока мы в душе, дан нам в символе“.²²⁹ Dem gleichen Zweck dient der den Folgeabsatz beginnende Molossus: „Дух вскрыт – духом свободы, иль вовсе никак.“²³⁰ In der Erfassung hat Belyj diesen Gedanken ganz anders gefasst, aber ebenfalls durch einen Molossus am Absatzbeginn bzw. sogar Dispondeus, sofern man den voranstehenden Satz mitberücksichtigt, hervorgehoben: „[...] Я, или треть, связующее в органическую трихотомию распавшуюся дихотомию, есть „дух“. / Я, дух, символ – одно“.²³¹

In die gleiche Richtung weist die Akzentuierung am Ende des Absatzes, der den im Kapitel „Simvolizm“ dargestellten Gedankengang thematisch zu Ende führt. Die darauffolgenden letzten Absätze des Kapitels behandeln Belyjs eigenen Beitrag zum Symbolismus und seine Werke und sind rhythmisch nicht von Interesse. An der genannten Stelle wird eine abschließende Charakteristik des Symbolismus gegeben, der die erste Bewusstwerdung der Selbstbewusstseinsseele als „Larve“ des zukünftigen Geistselbst darstelle:

„Факт расцветанья цветов символизма во всем многоличии частных его проявлений в начале XX века, – процесс осознания самосознающей души, как личинки, в которой конкретно лежит, еще связанный в нас самодух; в этом нерве и сам символизм – первый вздрог жизни в Духе.“²³²

Durch den Bruch des Metrums am Satzende wird klanglich der Inhalt der Aussage nachgebildet: Die ersten „Zuckungen“ des Geistselbst im russischen Symbolismus spiegeln sich in der Intonation. Der inhaltlich identische Ab-

и физико-психистов) в мир третий: в одно; [...]. / Но мир Я – мир духовный. / Не философское осознание той аксиомы – исток символизма, а – знание, уверенность, сила которой нам дихотомию включает в конкретный монизм, или – трихотомию; так в плюро-дуо-монизм разрешается правда конкретных исканий. / И так возрастает Символ, – как энтелехия в плоть „само“-духа.“

228 Gemeint sind die Absätze, die in *ISSD* II, „Simvolizm“, l. 227-227 ob. (448-449); 2004 S. 436 f. mit „„Да, – кризис“ [...]“ und „Глубокое не философское [...]“ beginnen, und in *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 350 ob.-351 (187-188). die zwischen den beiden angeführten Spondeen liegenden, die hier nicht vollständig wiedergegeben werden.

229 *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 351 ob. (189).

230 *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 351 ob. (189).

231 *ISSD* II, „Simvolizm“, l. 228 ob. (450); 2004, S. 438. K.i.O.

232 *ISSD* III, „Simvolizm“, l. 352 (190).

satz der Erstfassung ist poetisch viel kunstloser durchgeführt.²³³ Hier wird der metaphorische Vergleich von Selbstbewusstseinsseele und Geistselbst als Larve und Schmetterling aus dem Kapitel „Teosofija“ nicht aufgegriffen.²³⁴ Der Text gibt eine diskursive Darstellung dessen, worin Belyj den Beitrag des Symbolismus zur Kulturentwicklung der Menschheit sieht, wobei der metrische Grundduktus nicht konsequent durchgeführt ist.

Ein Überblick über die durchgeführte Analyse zeigt, dass es genau sieben Textstellen sind, die in der überarbeiteten Fassung des Kapitels „Simvolizm“ durch Spondeus, Molossus oder Dispondeus aus dem metrischen Grundschema herausfallen. Die Aussagen, die durch die mit der gehäuften Betonung verbundene Verlangsamung des Sprachflusses in den Vordergrund gestellt werden, weisen zudem eine innere Dynamik auf, in der sich Belyjs an Steiner angelehnte Auffassung des Evolutionsrhythmus' der Zahl sieben spiegelt. Der Zahl vier kommt dabei als Mitte der sieben Entwicklungsstufen eine besondere Bedeutung zu, da sie „unwiederholbar“ (неповторимо) ist, während die übrigen Stufen einander spiegeln sollen.²³⁵ Die vierte Stufe bringt daher immer einen neuen Entwicklungsimpuls zur Geltung. Die sieben rhythmisch exponierten Textstellen im Kapitel „Simvolizm“ sind dieser Logik der Zahl sieben nachgebildet. Die erste Stelle enthält die Erklärung des Autors, selbst Symbolist zu sein; er ordnet sich hier der in dem Kapitel behandelten literarischen Strömung zu. Es folgt eine Definition des Symbolbegriffs: Das Symbol ist „geistiges Bild in der Seele“ (образ духовный в душе), wobei die Betonung auf „образ“ liegt. Die dritte Stelle bezieht sich auf die Kulturkrise der Gegenwart und ihre Meisterung durch die symbolistischen Dichter. Hier tritt das Motiv der Schwelle und der mit ihrem Überschreiten verbundenen Prüfung auf. Die vierte Textstelle enthält eine kryptische Aussage, in der, wie noch zu zeigen sein wird (VI.3.4.), der gesamte Gehalt der *ISSD*, wie in einem Brennglas gesammelt, aufscheint: „[...] *восстаёт Символ*, – как *энтелехия* в *плоть* ‚само-духа‘. Das „само-духа“ verweist auf die neue Existenzstufe, die durch die Selbstbewusstseinsseelenentwicklung verwirklicht werden soll. Die folgende Stelle betont, dass der „Geist“, das Ziel dieser Entwicklung, der

233 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 228 ob. (451); 2004, S. 439: „Потому-то явление символизма во всем многолчии частных его проявлений (в начале XX века особенно) – только процесс осознания, что символ есть осознание само душой само-сознающей, как ... само-духа, иль манаса. В этом своем центровом скрытом нерве ведь весь символизм есть рассказ о конкретнейших вздрагах духовности в осознании души самосознающей; и он вплетен в тему, в которую пристально я приглашаю взглядеться.“ (К.і.О.)

234 Vgl. dazu Kapitel V.3.4. *ISSD* II, „Teosofija“, I. III (216); 2004, S. 246.

235 Vgl. *ISSD* III, „От трансформизма к символizmu“, I. 347 ob.-348 (182-182a); auch ebd., „Variacionnost': kakaja že antroposofija èto?“, I. 307-307 ob. (101-102). Dazu auch Stahl 2014, S. 200 f.

Selbstbewusstseinsseele nur als „Symbol“ gegeben sei, wobei die Akzentuierung auf der Symbolnatur liegt: „Дух, пока мы в душе, дан нам в символе“. Die sechste Stelle unterstreicht, dass der Fortschritt kein Automatismus sei, sondern auf dem Freiheitsakt eines jeden Menschen beruhe. Die letzte Stelle greift wieder das Thema des historisch in Erscheinung getretenen Symbolismus' auf, indem sie ihn als das erste Anzeichen dafür qualifiziert, dass die Menschheit auf eine neue Existenzstufe übergehe. Die durch die rhythmische Gestaltung akzentuierten Textstellen bilden also in sich eine Strukturfolge, die dem Entwicklungsprinzip der Selbstbewusstseinsseele selbst folgt, das nach Belyj eben durch die Zahl sieben bestimmt ist. Zwar ergibt sich keine exakte Spiegelung der Stufen, da die Stufen zwei und fünf mit dem Symbol das gleiche Thema behandeln, während die Stufen drei und sechs den Schwellenübertritt im 20. Jahrhundert ansprechen. Auf den Stufen eins und sieben jedoch ergibt sich eine Korrespondenz durch den Bezug auf den historischen Symbolismus und die vierte Textstelle beinhaltet eine zentrale Aussage der *ISSD* in Form einer emblematischen Formel, deren Sinn sich erst aus der Überschau des Ganzen erschließt.

Eine Analyse der rhythmischen Struktur der Kapitel, die Belyj 1926 gleich nach der Aufzeichnung des ersten Entwurfs überarbeitet hat, führt also zu dem Ergebnis, dass er den philosophischen Diskurs zugunsten der gezielt eingesetzten rhythmischen Gestaltung des Textes zurückgenommen hat. Inhaltlich transportiert dieser die gleiche Information, obgleich er sprachlich vollständig umgestaltet wurde. Eine Untersuchung der metrischen Struktur zeigt die Ursache dieses Verfahrens, das dem Textverständnis zunächst hinderlich erscheint: Der diskursiv transportierte Inhalt der Aussagen wurde konzentriert und in der Neufassung das, was als expliziter Gehalt eliminiert wurde, auf die rhythmische und lautliche Textebene verlagert. Diese Methode bezeichnet Belyj mit einem von Steiner entlehnten Ausdruck als „Gestikulation“. Der Text erhält durch diesen Kunstgriff ikonischen Charakter und der begriffliche Gehalt wird in hermetisch verschlüsselter Form transportiert. Durch den Interpretationsspielraum aber erhält die Aussage eine Volatilität und innere Dynamik, die genau das zur Geltung bringt, was nach Belyj das Erleben des Ideellen auszeichnet. Die Ausdrucksform entspricht damit ihrem Gegenstand und es muss, was Belyj über seine Prosatexte sagte, bis zu einem gewissen Grad auch für die eigentlich theoretisch ausgerichtete Abhandlung der *ISSD* als zutreffend angesehen werden: „[...] свою художественную прозу я не мыслю без произносимого голоса [...]. В чтении глазами, которое считаю я варварством, [...] я – бессмысленен“.²³⁶

VI.3. Die symbolistische „Triade“ und ihre Relevanz für das kulturphilosophische Spätwerk Belyjs

In der autobiographischen Skizze *Počemu ja stal simvolistom i počemu ja ne perestal im byt' na vsech fazach moego idejnogo i chudožestvennogo razvitija* stellt Belyj die Behauptung auf, bereits als vierjähriger Knabe „Symbolist“ gewesen zu sein:

„На вопросы о том, как я стал символист и когда стал, по совести отвечаю: никак не стал, никогда не становился, но всегда был символистом [...]; в играх четырехлетнего ребенка позднее осознанный символизм восприятий был внутренней данностью детского сознания“.²³⁷

Wenige Seiten später erwähnt er das entscheidende Ereignis in seinem 16. Lebensjahr, das er rückblickend als Begegnung mit dem eigenen Selbst interpretiert.²³⁸

Diese beiden Komponenten bestimmen Belyjs Symbolbegriff bis in die späte Schaffensphase hinein. Spätestens seit dem Essay *Ėmblematika smysla* unterscheidet er zwischen dem Symbol (символ) als Ergebnis der Methode des ‚Symbolisierens‘, als Resultat innerer Verrichtungen des menschlichen Bewusstseins und dem SYMBOL (Символ), das mit dem eigenen Selbst und seinem Gegründet-Sein in einer höheren Realität zusammenhängt, die in der *Ėmblematika* als transzendente Norm, später als immanente Bewusstseinstatsache der Logosnatur des menschlichen Denkens und der Christusnatur des menschlichen Ich konzeptualisiert wird. Dieser wichtige Aspekt der Doppelnatur von Belyjs Symbolbegriff ist Bugaeva entgangen, die in ihrer Abschrift das Wort fast ausschließlich mit kleinem Anfangsbuchstaben übertragen hat und dem Leser damit eine wesentliche Bedeutungsebene vorenthält.²³⁹

Der Schrift *Počemu ja stal simvolistom* ist eine weitere Differenzierung zu entnehmen, die der Darstellung in diesem Kapitel zugrunde gelegt ist. Belyj unterscheidet hier „drei Sphären des Symbolismus“ (три сферы символизма), die er auch als „Triade“ bezeichnet: das Symbol selbst, den Symbolismus als Theorie und den Prozess der Symbolisierung.²⁴⁰ Unter dem „Symbolismus als Theorie“ (VI.3.1.) versteht Belyj das, was er in der *Ėmblematika* unternommen und später auf der Grundlage von Steiners Vorträgen über *den menschlichen und den kosmischen Gedanken* (GA 151) zum Pluro-Duo-Monismus ausgebaut hat: den Versuch, eine konsistente Weltanschauung zu

237 Belyj 1994, S. 418 f.

238 Vgl. Belyj 1994, S. 427 f.; auch SoSo VI/Belyj 2012, S. 454/279.

239 Zur Problematik der Abschrift Bugaevas und ihrer weiteren Verfälschung in der Publikation des zweiten Teils durch Čistjakova vgl. II.3.1.

240 Vgl. Belyj 1994, S. 435 f.

begründen, die auf der Grundlage einer modernen Erkenntnistheorie alle Gebiete menschlicher Kulturtätigkeit, einschließlich der künstlerischen Produktion und der ethischen und religiösen Gestaltung der Lebenswelt in einem einheitlichen System zusammenfasst. Der Begriff des Symbolismus bezieht sich außerdem je nach Kontext auch auf die besondere Strömung innerhalb der Literatur des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, die sich als Symbolismus bezeichnet hat, kann aber auch als Oberbegriff von Kunst und sogar als übergeordneter Begriff aller Kulturschöpferischen Tätigkeit des Menschen überhaupt benutzt werden, die für Belyj auch Religion und Lebensschöpfung umfasst. Bei der „Symbolisierung“ handelt es sich um die Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins, durch die Begriffe, Bilder (образы) und rhythmische Klangfiguren hervorgebracht werden (VI.3.2.). Das Symbolisieren umfasst also alle Kulturtätigkeit des Menschen im weitesten Sinne. Ergebnis der Symbolisierung sind Kulturprodukte im Sozialen, in Religion, Kunst und Wissenschaft. Das „Symbol“ selbst bezieht sich auf einen zunächst transzendenten, später immanent gefassten Überbegriff, der in einer höchsten göttlichen Instanz gründet, sowie in einem weiteren Sinne auf die religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen „Symbole“, die durch die Tätigkeit der Symbolisierung im menschlichen Bewusstsein hervorgebracht werden (VI.3.3. und VI.3.4.).

Diese drei Aspekte, unter denen Belyjs Symbolbegriff betrachtet werden muss, haben im Laufe seiner weltanschaulichen Entwicklung eine wachsende Komplexität angenommen. In der *Ėmblematika smysla* sind wesentliche Komponenten zusammengefasst, die in der *ISSD* stillschweigend zugrunde gelegt werden. Ein Verständnis der Vielzahl an Kontexten, in denen die Wortwurzel „символ“ in der *ISSD* gebraucht wird, erscheint daher nur möglich, wenn das gesamte Begriffsfeld in seiner Genese nachvollzogen wird, was die folgende Analyse berücksichtigt. Neben den erwähnten Komponenten der „symbolistischen Triade“ wird auch die Funktion des Symbols als poetisches Gestaltungsmittel im Rahmen der *ISSD* berücksichtigt (VI.3.5.).

In der Forschung liegen zwei gehaltvolle Untersuchungen zu Belyjs Symbolbegriff vor, deren eine sich auf seine Theorie des Symbolismus in der *Ėmblematika* konzentriert (Cassedy 1987a), während die andere die Entwicklung der „Methode der Symbolisierung“ bis 1910 verfolgt (Deppermann 1982).²⁴¹ Der späte Symbolbegriff ist aufgrund fehlender Textgrundlagen bisher nicht gründlich erforscht worden.²⁴² Maria Deppermann unterscheidet bis 1910 drei

²⁴¹ Zu erwähnen sind außerdem Elsworth 1983, S. 7–36 und Zink 1998, bes. S. 120–131.

²⁴² Der Aufsatz von Stahl 2010, der versucht, den Symbolbegriff der *Ėmblematika* von dem der *ISSD* abzugrenzen, greift nur zwei Aspekte des Begriffs auf und beachtet den Unterschied zwischen Groß- und Kleinschreibung nicht, weshalb wesentliche Merkmale nicht expliziert werden. Richtig weist er auf die apophatische Natur des Symbols in der *Emblematik*

Entwicklungsphasen von Belyjs Konzept der Symbolisierung, gesteht aber dessen Kontinuität zu: „Es liegt offenbar nicht ein Bruch vor, sondern eine Erweiterung. [...] die Symboltypen der früheren Phase [werden] nicht aufgegeben, sondern sie koexistieren mit den neugewonnenen“ weiter.²⁴³ Steven Cassedy spricht zwar von fundamentalen Änderungen in den philosophischen Ansichten Belyjs, deren bedeutendste er zwischen der ‚symbolistischen‘ und der ‚anthroposophischen‘ Phase, also in der Zeit um 1912 verortet, zieht aber gleichzeitig die Definition des Symbols aus *Počemu ja stal simbolistom* von 1928 heran, um den Symbolbegriff in der *Ėmblematika* zu erklären. Auch Cassedy muss letztlich eine Kontinuität in Belyjs Denken zugeben.²⁴⁴

Die folgende Analyse unterscheidet drei Phasen in Belyjs Konzeption der symbolistischen Triade, die gleichzeitig den drei wesentlichen Etappen entsprechen, in denen sich sein weltanschaulich-philosophischer Standpunkt konstituiert hat: die von Schopenhauer, Nietzsche und Solov'ev dominierte Frühphase von 1896 bis 1905, die meist als ‚symbolistisch‘ bezeichnete Phase von 1906 bis 1911, die unter dem Vorzeichen der Rezeption Kants und des Neukantianismus stand, und die anthroposophische Phase ab 1912.²⁴⁵

VI.3.1. Konzeptionen des Symbolismus

Belyjs frühe Erörterungen zum Symbolismus beziehen sich ausschließlich auf denselben als historische Erscheinung am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Der junge Dichter und Theoretiker versteht den zeitgenössischen Symbolismus als Übergangsphänomen zwischen Kunst und Religion. Das Kunstschaffen soll „Lebensschöpfertum“ (жизнетворчество) werden, und die Verkörperung des Ewigen in den Kunstwerken soll zu einer Verwirklichung desselben in der menschlichen Biographie als Lebenskunstwerk wei-

hin sowie auf die Erweiterung der „Theorie des Symbolismus“, die Belyj ab 1914 im Zuge der Steiner-Rezeption zum Modell des Pluro-Duo-Monismus transformiert.

243 Deppermann 1982, S. 134. Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, dass die Methode der Symbolisierung für Belyj ein „literarisches Verfahren“ darstellt, das „als besonderer Ausdruck einer Grundfunktion des schöpferischen Bewusstseins“ verstanden werde. Symbolisierung sei daher gleichzeitig „eine Methode des Denkens, der Erkenntnis und der autonomen Wert- und Sprachschöpfung“ (ebd., S. 148).

244 Vgl. Cassedy 1987b, S. 314 f. mit Bezug auf Belyjs Kant-Nachruf von 1904, *Kriticizm i simbolizm*: „[...] the article is revealing for its clear statement of a position that was not really abandoned but only modified later.“

245 Auch während der Jahre 1912 bis 1934 gab es selbstverständlich Entwicklungen, die hier unberücksichtigt bleiben. Den Symbolbegriff scheinen sie nicht wesentlich zu betreffen.

terentwickelt werden.²⁴⁶ Die Symbolisten als Künstler erfüllen dabei eine pädagogische Aufgabe: Ihre Mission sei es, die Menschen für die ‚anderen Welten‘ zu sensibilisieren und ihnen neue Wahrnehmungsebenen zu erschließen.²⁴⁷ In seiner symbolistischen Frühphase ist Belyj von einem Erkenntnisoptimismus getragen, der ihn die Kunst als besondere Erkenntnisform verstehen lässt, durch die das Noumenale intuitiv erfasst werden kann.²⁴⁸ Der ambitionierte junge Dichter möchte die Mystik zur Wissenschaft erheben, was im Symbolismus als einem „seriösen Mystizismus“ (серьезном мистицизме) seinen Ausdruck finde.²⁴⁹

In der mittleren Schaffensphase erweitert Belyj den Begriff des Symbolismus, der zunächst als „ewige Kunst“ (вечное искусство) zum Überbegriff allen Kunstschaffens überhaupt wird,²⁵⁰ um in der *Emblematik* auf die gesamte Sphäre menschlicher kulturschöpferischer Tätigkeit ausgedehnt zu werden. Hier werden zwei ‚Stämme‘ menschlicher Kulturtätigkeit unterschieden: das Gebiet der Erkenntnis (познание), das als „Emblematik“ bezeichnet wird und sich durch seine reflexiv-betrachtende Qualität auszeichnet, und der Bereich des Schöpfertums (творчество), der insgesamt dem Symbolismus zugerechnet wird, einen tätig-hervorbringenden Charakter besitzt und in unmittelbarem Lebensvollzug steht.²⁵¹ Durch die Erkenntnis werden Begriffe, durch das Schöpfertum Bilder (образы) hervorgebracht.²⁵² Der Symbolismus steht also in der *Emblematik* als Überbegriff über

246 Vgl. *Simvolizm kak miroponimanie*: „[...] в теургии – начало конца символизма. Здесь уже идет речь о воплощении Вечности путем преобразования воскресшей личности. Личность – храм Божий, в который вселяется Господь“ (Belyj 1994, S. 253).

247 Vgl. Belyj 1994, S. 246 f.

248 Vgl. Belyj 1994, S. 244 ff. sowie *Kriticizm i simvolizm*, SoSo V, S. 43.

249 Vgl. SoSo V, S. 38.

250 Vgl. Belyj 1994, S. 340 u. 257 f.; SoSo V, S. 57, 119.

251 Vgl. *Ėmblematika smysla*, bes. §§ 8-12. Den Unterschied zwischen Emblem und Symbol arbeitet Cassedy sehr deutlich heraus. Er bezeichnet die Erkenntnis als kognitive Aktivität, durch die der Sinn „emblematisch“ (emblematically) produziert werde, während das Schöpfertum als kreative Tätigkeit Sinn „symbolisch“ (symbolically) hervorbringe (Cassedy 1987a, S. 297). Er zieht daraus die Schlussfolgerung: „[...] an emblem is an embodiment of value through the use of (intellectual) concepts, and is thus the vehicle for the production of meaning in cognitive fields; a symbol is an embodiment of value through the use of images, and is thus the vehicle for the production of meaning in creative fields.“ (Ebd., S. 301. K.i.O.)

252 Der Opposition von Erkenntnis und Schöpfertum in der *Emblematik* liegt die von theoretischer und praktischer Vernunft zugrunde. Während jedoch bei Kant die praktische Vernunft als kategorischer Imperativ im Bereich der Ethik zur Geltung kommt, bezieht sie sich bei Belyj hauptsächlich auf die Ästhetik. Die Ethik spielt bei ihm eine Vermittlerrolle zwischen Erkennen und Schaffen, sie bildet das Zentrum der Pyramide. Das Konzept vom Lebensschöpfertum impliziert, dass Religion als ästhetisches Phänomen bzw. umgekehrt das Kunstschaffen als religiöse Praxis aufgefasst wird. Die

allen Formen künstlerischen und religiösen Gestaltens und umfasst die primitive und die klassische Kunst, religiöse Kultformen sowie die Tätigkeit der Religionsstifter oder „Theurgen“, die das oberste Prinzip des Wertes in ihrer Person als Ideal verwirklicht haben.

Der historische Symbolismus erscheint jetzt als Höhepunkt aller bisherigen Kulturentwicklung, indem er, so Belyj 1909, Klassizismus, Romantik und Realismus als verschiedene Aspekte eines einzigen umfassenden Kunstverständnisses vereint.²⁵³ Belyj möchte eine „Theorie des Symbolismus“ entwickeln, die alle Kulturerscheinungen unter einem obersten Prinzip subsumiert, wozu der Essay *Ėmblematika smysla* die „Prolegomena“ liefern soll.²⁵⁴

Darüber hinaus baut Belyj das Theurgiekonzept weiter aus. Das Ziel des Symbolismus als zeitgenössische Kunst ist jetzt nicht nur die Verwandlung der Persönlichkeit, sondern auch die Schaffung neuer Lebensformen.²⁵⁵ Dies steht in Zusammenhang mit der Ansicht, dass die Gegenwart an der Schwelle zum 20. Jahrhundert an einem entscheidenden Wendepunkt der Geschichte angekommen sei, an dem sich ihr weiteres Schicksal entscheide: Entweder sie geht unter oder schafft es, ein neues Leben in einer höheren Dimension zu beginnen, indem sie ein Einweihungsgeschehen durchläuft. Der Symbolismus als Kunst hat in Belyjs Augen die Aufgabe, diese beiden Optionen in künstlerischen Symbolen zu gestalten, um sie der Menschheit plastisch vor Augen zu stellen.²⁵⁶ Hier hat die ‚Krise im astralen Abgrund‘ ihre voranthroposophischen Wurzeln.²⁵⁷

Umsetzung moralischer Impulse im konkreten Leben realisiert sich für Belyj im Lebenskünstlertum der großen Religionsstifter, deren Lebensentwürfe die rituell-religiöse Gestaltung ganzer Gesellschaften über Jahrtausende bestimmen. Hier spiegelt sich Belyjs Umwertung der praktischen Vernunft, die bei ihm ästhetische Praxis und später unter dem Einfluss Steiners Erkenntnispraxis wird (vgl. III.1.2., IV.1.3.).

253 Vgl. den zweiten *Symbolismus*-Aufsatz (Belyj 1994, S. 258 f.) sowie *Emblematik* (SoSo V, S. 119). Vgl. auch *Problema kul'tury*: „[...] символизм лишь суммирует и систематизирует“ (SoSo V, S. 30).

254 Vgl. SoSo V, S. 57 f.

255 Vgl. SoSo V, S. 31. Im zweiten *Symbolismus*-Aufsatz von 1909 heißt es, der moderne Künstler als Prophet der Zukunft sehe das „Zittern des neuen Menschen“ (трепет нового человека) und vernehme die „Stimmen der Zukunft“ (голоса будущего) (vgl. Belyj 1994, S. 255 f.).

256 Vgl. Belyj 1994, S. 256. Belyj bezieht sich dabei insbesondere auf die Dramen Ibsens und die Philosophie Nietzsches. (Zum starken Eindruck, den die Lektüre Ibsens bei ihm hinterließ, vgl. Belyj 2016, S. 22.)

257 Auch das Programm seiner großen Romane wird hier formuliert: *Serebrjanjy golub'* wie auch *Peterburg* inszenieren ein Einweihungsgeschehen mit unterschiedlichem Ausgang: Während Darjal'skijs Weg in Tod und Verwüstung endet, wird in *Peterburg* die Möglichkeit einer positiven geistigen Entwicklung in der Zukunft angedeutet. (Vgl. dazu die umfassende Interpretation Stahl-Schwaetzer 2002.)

Unter dem Einfluss Steiners modifiziert Belyj 1914/15 in *Rudolf Štejner i Gete* die Symbolismustheorie der *Emblematik*, die er zum Modell des ‚Pluro-Duo-Monismus‘ erweitert (vgl. dazu IV.2.). Die Statik des pyramidalen Schemas wird aufgelöst und als ‚Symphonie der Weltanschauungen‘ analog zu den Gestirnen am Firmament als „spirituelle Astrologie“ neu gestaltet.²⁵⁸ Die in Anknüpfung an Steiners Kurs *Der menschliche und der kosmische Gedanke* unternommene Neukonzeption charakterisiert Belyj als konkret, anschaulich und dynamisch im Gegensatz zu dem abstrakten, statischen Schema der *Emblematik*.²⁵⁹ Ein weiterer Unterschied zur frühen Symbolismustheorie liegt im Übergang von der Transzendenz des obersten Prinzips zur Immanenz desselben im Rahmen der anthroposophischen Konzeption.²⁶⁰

In der *ISSD* wird der Symbolismus außerdem als konkrete historische Erscheinung im gleichnamigen Kapitel thematisiert (*ISSD* II und III), als die er auch weiterhin ein Übergangsphänomen bleibt. Er stellt aber jetzt nicht mehr die Brücke zu Religion und Theurgie dar, sondern zu dem in anthroposophischer Terminologie als ‚Geistselbst‘ gefassten ‚neuen Menschen‘ und zu einer ‚neuen Wissenschaft des Geistes‘, in der Belyjs frühe Intention, eine ‚mystische Wissenschaft‘ zu schaffen, ihre Realisation findet. Als Begründer der modernen ‚Geisteswissenschaft‘ tritt Rudolf Steiner auf, der die neue ‚Wissenschafts‘-Richtung unter dem Namen der Anthroposophie inanguriert hat. Was der junge Dichter bis 1904 anstrebte, dann aber zugunsten einer Trennung von kulturschöpferischer und erkennender Tätigkeit aufgab, kann er jetzt wieder aufgreifen. In der *ISSD* spiegelt der historische Symbolismus als Phänomen der Krise die Geburtswehen der neuen Erkenntnisweise; die Anthroposophie liefert den Beweis, dass eine Wissenschaft des Noumenalen möglich ist (vgl. dazu auch V.3.5.).

258 Vgl. GA 151, S. 71.

259 Vgl. *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 352 ob. (191): „[В „Эмблематике смысла“] занимала проблема со-мыслия смысла; [...] антропософия эту проблему раскрыла мне ярче, точнее, конкретнее [...]; то, что стояло абстрактно, конкретно задвигалось“. Aufgrund des synthetischen, multiperspektivischen Anliegens der *Emblematik* sieht Belyj rückblickend die Thematik der Selbstbewusstseinsseele dort bereits präsent, die „Sprache“ (язык) des Textes aber sei die der Verstandesseele.

260 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 212 ob. (419), „Simvolizm“, I. 227 ob.-228 (449-450), 231 (456), „Antroposofija“, I. 234 ob. (463); 2004, S. 412, 438, 443, 450; *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 ob. (189). Dazu auch Stahl 2010, die den Übergang von der statisch-transzendentalen Konzeption der *Emblematik* zur dynamisch-immanenten der *ISSD* herausarbeitet.

VI.3.2. Symbolisierung als menschliche und als kosmische Bewusstseinstätigkeit

Die Symbolisierung ist für Belyj eine Tätigkeit des menschlichen Bewusstseins, durch die es Sinn stiftet. Daher der Titel seines zentralen theoretischen Essays *Die Emblematisierung des Sinns*. Hier ist von ‚Emblematisierung‘ die Rede, weil es sich um einen theoretischen Beitrag handelt, der den Prozess der Symbolisierung in Begriffen oder eben ‚Emblemen‘ erörtert. Gegenstand der Darstellung ist aber die Tätigkeit des Symbolisierens, die von dem obersten Prinzip des SYMBOLS ausgehend die dem Menschen gegebene Welt und das Leben erkennend und gestaltend bearbeitet, wobei das Tätigsein auf das höchste Prinzip als absoluten Wert bezogen ist, der dem Erkennen und Schaffen Sinn verleiht. Zwar trifft Belyj in der *Emblematisierung* die Unterscheidung zwischen Emblemen (Erkenntnisseite) und Symbolen (Schaffenseite), aber er bezieht auch die Systeme der Philosophie in den Prozess des Symbolisierens mit ein.²⁶¹ Die Pyramide der Erkenntnis- und Schaffensgebiete, in der die Kulturerscheinungen insgesamt zusammengefasst und in ein kohärentes System gebracht werden sollen, kann somit als das System aller nur möglichen Symbolisierungen verstanden werden.

In einem engeren Sinne bezieht sich der Prozess des Symbolisierens allerdings allein auf die kulturschöpferische Tätigkeit des Menschen, in der *Emblematisierung* auf die im ästhetischen und im religiösen Bereich. Sie ist ausgerichtet an der schöpferischen Norm, die Belyj als „ANTLITZ des SYMBOLS“ (Лик Символа) bezeichnet,²⁶² d. h. die Symbolisierung in Kunst und Religion richtet sich auf eine höchste transzendente Idee, die in personifizierter Form, als ein Ideal im Sinne Kants,²⁶³ vorgestellt bzw. eben ‚symbolisiert‘ wird.

In einem noch engeren Sinne bezieht sich das Symbolisieren ausschließlich auf den Prozess der künstlerischen Produktion, wozu sich Belyj am ausführlichsten geäußert hat, weshalb dieser Aspekt in der Sekundärliteratur auch am häufigsten verhandelt wird.²⁶⁴ Hier geht es um die Verbindung von äußerem Naturbild (образ природы) und innerem Erleben (переживание) zu einem vom Menschen geschaffenen Dritten, das auf der rein seelischen Ebene verbleiben oder aber in eine äußere Form gegossen werden kann, wodurch ein Kunstgegenstand entsteht (vgl. VI.3.3.). Je nach ‚Material‘ kann

261 So bezeichnet er diese als „Weisen des Symbolisierens der Wertwelt“ (способы символизировать мир ценного (SoSo V, S. 74; vgl. auch ebd., S. 69).

262 Vgl. SoSo V, *Emblematisierung des Sinns* § 15. Zum Begriff des Лик vgl. VI.3.3.

263 Vgl. den ersten Abschnitt im dritten Hauptstück des zweiten Buchs der transzendentalen Dialektik der *KrV*: „Von dem Ideal überhaupt“ (A 567-571/B 595-599).

264 Vgl. Cassidy 1987a, S. 288, 291, der das Symbolisieren als „Produktionsprozess des Symbols“ versteht („[...] the process that produces a symbol, [is] a process called symbolization“), sowie Deppermann 1982, S. 136-140.

dies ein Musikstück (Ton), eine Dichtung (Wort), ein Gemälde (Farbe) oder eine Skulptur (Stoff) sein.²⁶⁵

Der Begriff der Symbolisierung spielt im Frühwerk keine Rolle. In der *ISSD* allerdings wird er wieder aufgegriffen und um zusätzliche Aspekte erweitert: Die historischen Ereignisse werden hier zu „Symbolisierungen“ des Geschichtsimpulses, also einer der kulturellen Entwicklung zugrundeliegenden Kraftwirkung, die sich in den zwischen den Völkern vollziehenden Wechselwirkungen, dem Aufstieg und Zerfall von Weltreichen manifestiert sowie in den kulturellen und sozialen Umbrüchen der Gegenwart.²⁶⁶ Außerdem erscheint der Mensch im Sinne der Selbstbewusstseinsseele als Summe der von ihm durchschrittenen irdischen Inkarnationen („Persönlichkeiten“), die sich um sein geistiges ‚Individuum‘ als Zentrum gruppieren. Die einem Menschen innerhalb der irdischen Bedingungen entgegentretenden karmischen Umstände sowie die Abfolge seiner Verkörperungen wiederum stellen nach Belyj „Symbolisierungen“ dar, in denen das Gesetz von Reinkarnation und Karma waltet.²⁶⁷ Damit kann die gesamte Schöpfung im Sinne der *ISSD* als der Prozess einer gewaltigen, vielschichtigen ‚Symbolisierung‘ eines kosmischen Bewusstseins angesehen werden, dem der Logos als schöpferisches Weltenwort zugrunde liegt. Der gewordene Kosmos ist für Belyj Resultat der Symbolisierungen einer ideellen, prototypischen Welt, die ihr Zentrum in Christus hat und stufenweise über mehrere Manifestationsebenen und die Aktivität einer Vielzahl von geistigen Wesenheiten, den Engelshierarchien im Sinne des Dionysius Areopagita, in Erscheinung tritt. Die Tätigkeit des Symbolisierens ist also nicht mehr nur eine den Menschen als Krone der Schöpfung auszeichnende Fähigkeit, sondern der göttliche Urgrund selbst entfaltet sich im Kosmos durch diese Tätigkeit. Durch die Anknüpfung des Begriffs vom Schöpfertum (творчество) an den Prolog des Johannesevangeliums lag dieser Aspekt

265 Diese Kunstformen und ihre jeweilige „äußere Erscheinungsform“ (внешнее обнаружение) unterscheidet Belyj in *Formy iskusstva* (Belyj 1994, S. 95).

266 Vgl. eine Äußerung Belyjs, die sich auf den Zerfall des Römischen Imperiums und die Völkerwanderung bezieht. Für ihn liegt diesen Ereignissen die gleiche Signatur zugrunde, die auch das kulturelle Leben der Gegenwart bestimmt und mit dem Motiv des „Drachens“ (Дракон) in Verbindung steht: „[...] наше время – сплошной Апокалипсис; или, верней говоря, символизм Апокалипсиса в нем – реальнее символизации первых веков, где Дракон выявлял свою суть в ритме падающей Империи или в потоках народов, сваливших культуру; теперь упадет не часть человечества, объединенная культурой, – все оно“. (*ISSD* II, „Kant“, I. 75 ob. (145); 2004, S. 188 f.)

267 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 230 (454); 2004, S. 442: „[...] душа самосознающая – символичка [sic] уже потому что она выдвигает проблему со-личности, иль ‚индивидуума‘ вместо утраченной в кризисе личности; и изживает проблему ту в композиции закона кармы, в вариации, или ритме перевоплощения символизаций друг в друге, рассудочно выдвинутую мной когда-то в статьях ‚Символизма‘.“ (K.i.O.)

des Symbolisierens zwar schon dem früheren Werk Belyjs zugrunde, explizit wird er jedoch erst in der *ISSD* ausgeführt. Diese kann als Versuch angesehen werden, die Symbolisierungen des der historischen Entwicklung zugrundeliegenden Impulses, der für Belyj nichts Anderes darstellt als der ‚Christus-Impuls‘, zu entziffern und zur Darstellung zu bringen.

VI.3.3. Symbol vs. SYMBOL

Der Symbolbegriff der frühen Schaffensphase steht ganz in der Tradition der innerhalb der zweiten Generation der russischen Symbolisten dominierenden Auffassung von der „Transparenz“ (прозрачность) desselben.²⁶⁸ Symbole sind „Fenster in die Ewigkeit“ (окна в вечность),²⁶⁹ durch die das „andere“ (иное) jenseitige Sein in die Welt der Vergänglichkeit hereinblicken kann.²⁷⁰ Sie verweisen auf die hinter den räumlichen und zeitlichen Erscheinungen stehende noumenale Wirklichkeit.²⁷¹ Symbole dienen dazu, die sinnlichen Erscheinungen für das sie konstituierende Wesenhafte durchlässig zu machen. In diesem Sinne will Belyj das griechische Wort „συμβάλλω“, das „zusammenwerfen, verbinden“ bedeutet, aufgefasst haben.²⁷² Das hinter den Dingen stehende „Wesen, das die Welt regiert“ (сущность, управляющая миром)²⁷³ wird als die urbildhafte platonische Ideenwelt verstanden, weshalb das wesentlichste Merkmal der Kunst ihre „Идейность“ ist.²⁷⁴

Das Symbol ist in dieser Phase v. a. Gegenstand des künstlerischen Schaffensprozesses. Ziel desselben ist es, durch das Kunstwerk eine Durchlässigkeit für das Noumenale zu schaffen. Von einem übergeordneten SYMBOL ist im Frühwerk noch nicht die Rede, es klingt dieses jedoch an, wenn Belyj in *Simvolizm kak miroponimanie* von einem „verborgenen Namen“ (сокровенное имя) spricht, dem es sich anzunähern gelte, wenn der Symbolismus in Religion und Theurgie übergeht.²⁷⁵

Während der mittleren Schaffensphase vertieft Belyj zunächst den künstlerischen Symbolbegriff. Das zentrale Merkmal, das das vom Künstler ge-

268 Dieser Ausdruck geht auf das viel zitierte ‚Manifest des Symbolismus‘ von Dmitrij Merežkovskij von 1892 zurück, der das Symbol mit einer Alabasteramphore verglich, durch deren dünne Wand das Licht einer Flamme hindurch scheint (vgl. Nachdruck 1969, S. 15). Zum Symbolbegriff des russischen Symbolismus im Allgemeinen vgl. Hansen-Löve 1998, S. 18-24.

269 Vgl. SoSo V, S. 44.

270 Vgl. Belyj 1994, S. 246.

271 Zum Bezug dieser Auffassung zur Transzendentalen Ästhetik Kants vgl. IV.4.

272 Vgl. SoSo V, S. 43.

273 Vgl. Belyj 1994, S. 102.

274 Vgl. Belyj 1994, S. 100.

275 Vgl. Belyj 1994, S. 253.

schaffene Symbol von dem vom Philosophen gebildeten Begriff unterscheidet, ist, dass es ‚образ‘ in der zweifachen Bedeutung ist, die dieses Wort im Russischen besitzt: Bild und Ikone.²⁷⁶ Dahinter steht die Lehre von den zwei Naturen des Gottmenschen Jesus Christus (vgl. dazu V.1.3.). Die Möglichkeit der Koexistenz eines transzendenten und eines irdischen Prinzips in einer Person wird in der russischen Theologie auf die Ikone übertragen: Sie ist „Fenster“ (окно) zur intelligiblen Welt, eine „Linie, die die übersinnliche Schau nachzeichnet“ (линия, обводящая видение);²⁷⁷ nicht von Menschenhand erschaffen (нерукотворная) und eine reale substanzhafte Verdichtung geistiger Wirklichkeit.²⁷⁸ Belyjs Verständnis des künstlerischen Symbols lehnt sich an diese Auffassung an: Durch das materiell realisierte Kunstwerk soll die Transzendenz unmittelbar hindurchscheinen können. Die Doppelnatur des Symbols fasst Belyj in *Problema kul'tury* mit den Worten zusammen: „Символ есть образ, взятый из природы и преобразованный творчеством; [...], соединяющий в себе переживание художника и черты, взятые из природы“.²⁷⁹

In seinem zweiten Symbolismusaufsatz von 1909 entwickelt Belyj eine triadische Symbolkonzeption, die neben dem „Bild aus der Natur“ und dem inneren Erleben das Symbol selbst als drittes und als die „unteilbare schöpferische Einheit“ (неделимое творческое единство) der beiden anderen Elemente bestimmt.²⁸⁰ In der Dreiheit des Symbolbegriffs um 1909 kommt die Rezeption der kantischen Philosophie unmittelbar zum Tragen: Das künstlerische Symbol besteht aus innerer Erfahrung (zeitliche Dimension des inneren Sinns), objektiver Verkörperung (räumliche Dimension des äußeren Sinns) und der übergreifenden symbolischen Einheit beider, die nicht unmittelbar sinnlich gegeben werden kann, aber Ausdruck der noumenalen Idee ist.²⁸¹

In der *Emblematik* kommt eine weitere Differenzierung hinzu, indem Belyj entsprechend der Unterscheidung von vier Gebieten kulturschöpferischer Tätigkeit auf der rechten Seite der Pyramide nun vier Arten von Symbolen unterscheidet und damit dem künstlerischen Symbol weitere Symboltypen zugesellt.²⁸² Die Hierarchie der Symbole besteht hier aus 1. dem innerseelischen symbolischen Bild („символический образ переживаний“) als individuelle Einheit von Gedanken, Gefühlen und Willensimpulsen, 2. dem „Kunstsymbol“ (художественный символ), das dem inneren Erleben im Kunstwerk äußere Form verleiht, 3. dem „religiösen Symbol“ (религиозный символ), das in der

276 Vgl. Cassidy 1987a, S. 303-306, der die Verbindung von Belyjs ästhetischer Symboltheorie mit der russischen Ikonen-Theologie unterstreicht.

277 Vgl. Florenskij 1993, S. 43.

278 Vgl. Luge-Winter 2014, S. 161 ff.; Бучков 2001, S. 387 f.

279 SoSo V, S. 31.

280 Vgl. Belyj 1994, S. 257.

281 Vgl. Cassidy 1987a, S. 291, der allerdings den Kantbezug nicht herstellt.

282 Vgl. SoSo V, S. 116 f. Folgende Zitate ebd.

„Sprache der moralischen Taten“ („в языке человеческих поступков“) zum Ausdruck kommt, und 4. dem theurgischen Symbol, in dem der Mensch selbst zum Symbol geworden ist, weil er in sich analog zu Jesus Christus göttliche und menschliche Natur vereint.²⁸³ Als Beispiele solcher „Symbole“ nennt Belyj in anderem Kontext die Religionsstifter Zarathustra, Buddha und Christus.²⁸⁴ Der Figur Jesu Christi kommt hier noch nicht die zentrale welthistorische Bedeutung zu, die sie nach der Rezeption der anthroposophischen Christologie in der *ISSD* innehat.

In der *Emblematik* führt Belyj außerdem einen fünften Bereich ein: das SYMBOL (großgeschrieben) als übergeordnetes Prinzip. Es bildet die sinn- und einheitsstiftende Instanz, auf die sich alle erkennende und schöpferische Tätigkeit des Menschen bezieht und steht an der obersten Spitze der Pyramide noch über dem Begriff des Wertes, den Belyj von Rickert übernimmt.²⁸⁵ Durch den Wert als notwendiges Postulat soll die Erkenntnis in der Ausrichtung auf eine transzendente Norm einen Sinn erhalten. Erkenntnis ist aber 1909 in Belyjs Augen noch ein unzulänglicher Weg, um zu einem absoluten Prinzip zu gelangen. Er ergänzt ihn deshalb durch das Kulturschöpfertum, dem der Wert als ein „Geheimnis“ erscheint: „А в чем ценность? [...] в жизненном творчестве. [...] она – символ некоей тайны“.²⁸⁶ Dieses Geheimnis, das die Welt jenseits von Raum und Zeit verhüllt, ist zwar der Erkenntnis verschlossen, kann aber im mystischen Erleben erfahren werden. Über dasselbe zu sprechen ist allerdings nach Belyj nur in Symbolen möglich. In diese flüchtet er sich auch, wenn es darum geht, den Bereich des Werthafte zu fassen.²⁸⁷

Das SYMBOL wird in § 10 der *Emblematik* eingeführt als „Emblem der Embleme“ und absoluter Grenzbezug auf der Erkenntnisseite.²⁸⁸ Es ist die Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis und in diesem Sinne ein transzendentaler Begriff im Sinne Kants, der den Emblematisimus der Begriffe allererst ermöglicht. Auf der Schaffenseite jedoch erscheint das oberste Prinzip nicht als Begriff, sondern als Epiphanie:

„[...] то же единство венчает лестницу творчество, являясь нам в образе и подобие человека; [...] лестница человеческого творчества оканчивается упо-

283 Vgl. SoSo V, S. 117: „[...] религиозный символ, т. е. прекрасная жизнь человека [...] превращает единство человеческой природы в двуединый образ Богочеловека; так восходим мы к творчеству теургическому“.

284 Vgl. SoSo V, S. 32.

285 Vgl. dazu III.1.2. Zu Belyjs Rickert-Rezeption allgemein Zink 1998, S. 94-131.

286 SoSo V, S. 71.

287 Vgl. SoSo V, S. 72, 79 f., 89 ff.

288 Vgl. SoSo V, S. 85: „[...] эмблему эмблем, как абсолютный предел для всяческого построения понятий, мы называем со стороны познания Символом.“ Und SoSo V, S. 98: „Символ есть предел всем познавательным, творческим и этическим нормам: Символ есть в этом смысле предел пределов.“

добрением человека этому единству; говоря языком религий, творчество ведет нас к богоявлению; мировой Логос принимает Лик человеческий“.²⁸⁹

Hier manifestiert sich das oberste Prinzip der Einheit im theurgischen Lebensschöpfungstum des Menschen, der es als ethische Norm verwirklicht, indem er sich zum Ebenbild des höchsten Prinzips gestaltet. Wiederum kommt die Verwandtschaft von Belyjs Symbolbegriff mit der russischen Ikonenmalerei zum Tragen: Als ‚лик‘ wird im Russischen die Darstellung eines Heiligen auf einer Ikone bezeichnet, der die Verkörperung der transzendenten Norm in einer konkreten Person versinnbildlicht.²⁹⁰ Dahinter steht die hesychastische Gebetspraxis, die Belyj nach der Auslegung des Heiligen Serafim von Sarov selbst ausgeübt hatte (vgl. III.1.1.). Die durch diese Praxis realisierte Christus-Begegnung kommt in der *Emblematik* durch die gleiche Formel zum Ausdruck, die Belyj ihr auch später in seinen Beschreibungen des Gipfelpunkts der anthroposophischen Meditationspraxis verleiht. 1909 allerdings ist das „ich“ noch klein geschrieben: „„Это – я“.“²⁹¹

Trotz der theologischen Aufladung bleibt das SYMBOL in der *Emblematik* jedoch ein rein formales Prinzip. Die Epiphanie hat ‚keine Wirklichkeit an sich‘, wie Belyj betont.²⁹² Der Begriff Gottes als eines existierenden Wesens ist nach Belyj bereits Symbol (kleingeschrieben), d. h. die abgeleitete Vorstellung einer obersten personhaften Instanz.²⁹³

Das SYMBOL ist also nur ein Postulat, ein notwendig zu setzender oberster Begriff, der Erkenntnis und Schöpfungstum ermöglicht. Es ist „unerkennbar“ (непознаваемый) und „nicht von Menschenhand erschaffen“ (нерукотворный, несотворим).²⁹⁴ Die ‚Unerschaffenheit‘ verweist zum einen, wie in der Forschung bemerkt wurde, wieder auf die russische Ikonenmalerei,²⁹⁵ zum anderen aber auf die hesychastische Tradition der Ostkirche, in deren Zentrum die mystische Erfahrung des „unerschaffenen Lichts“ steht.²⁹⁶ Das SYM-

289 SoSo V, S. 87.

290 Vgl. Florenskij 1993, S. 27 f.; Cassedy 1987a, S. 306.

291 Vgl. SoSo V, S. 79. K.i.O.

292 Vgl. SoSo V, S. 88: „[...] принимая вершину всякой творческой символизации (Богоявление) за нечто, само по себе действительное, [...] разлагали теургическое единство“.

293 Vgl. SoSo V, S. 95. Nicht alle Religionen allerdings symbolisieren das Numinose als Person. Buddhismus, Advaita-Vedanta und Daoismus etwa verstehen es als unpersönlichen Urgrund, was Belyj in seiner Interpretation berücksichtigt. Das SYMBOL umfasst alle diese Möglichkeiten der religiösen Symbolisierung.

294 Vgl. SoSo V, S. 79, 112.

295 Vgl. Deppermann 1982, S. 144. Der ‚Spas nerukotvornyj‘ ist eine berühmte Ikone der Ostkirche, die der Legende nach das historische Erscheinungsbild Christi abbildet.

296 Vgl. Ivánka 1964, S. 423 f. Der Begriff des ‚unerschaffenen Lichts‘ spielt auch bei Mystikern der westlichen Tradition eine wichtige Rolle wie etwa bei der Heiligen Hildegard von Bingen.

BOL ist also einerseits ein apophatischer Begriff,²⁹⁷ über den nach dem Vorbild der negativen Theologie nur negative Aussagen möglich sind,²⁹⁸ andererseits verweist es auf den vollkommensten Inhalt, den die mystische Erfahrung durch die Schau des Taborlichts vermittelt.

Weil das SYMBOL von der Erkenntnisseite her als transzendentaler Grenzbegriff und Postulat bestimmt wird, kommt Andrea Zink zu dem Ergebnis, dass es sich um einen gänzlich leeren Begriff handle, der gleichwohl das oberste Prinzip eines alle Kulturercheinungen umfassenden Systems darstellen soll. Sie erklärt deshalb Belyjs Synthetisierungsversuch für gescheitert.²⁹⁹ Cassedy leitet daraus ab, dass es sich bei Belyjs „Theorie des Symbolismus“ um eine rein formale Theorie handle.³⁰⁰ Während Cassedy die mystische Komponente, die Belyj seinem Begriff des SYMBOLs verleiht, überhaupt nicht beachtet, sieht Zink darin eine „Flucht in die Allegorie“ und schmückendes Beiwerk, das dazu diene, „dem erkenntnistheoretisch verfehlten Transzendenten doch noch Konturen zu geben.“³⁰¹ Belyjs Insistieren auf dem mystischen Gehalt des SYMBOLs sollte jedoch nicht vorschnell verurteilt werden, sondern als Ausdruck der Welterfahrung des Künstlers ernst genommen werden. Da sich diesem die höhere Realität in der inneren Erfahrung des Kunstschaffens in mythischen Bildimaginationen und inspirativen Klangerlebnissen offenbart, muss er über das formale Postulat hinausgehen. Das SYMBOL wird daher aus der Perspektive des schöpferischen Menschen in Metaphern umschrieben, die der Mythologie, der Religion und der hermetischen Tradition entlehnt und für Belyj nicht schmückendes Beiwerk, sondern Ausdruck einer neben der begrifflich-emblematischen existierenden Erlebnisweise und lebendig-dynamischen Ordnungsstruktur von Wirklichkeit sind.

In dem Nebeneinander von kritischer Philosophie und mystischer Erfahrung, das die *Emblematik* auszeichnet, spiegeln sich die unterschiedlichen Weltzugänge der in Belyjs eigener Persönlichkeit miteinander ringenden Instanzen des Denkers und des Dichters, des Naturwissenschaftlers und des Künstlers, deren Forderungen er in seinem System des Symbolismus zu vereinbaren suchte. Der Gegensatz von Erkennen und Schaffen kann aber durch den Begriff des SYMBOLs nicht befriedigend gelöst werden, da Transzendentalismus und mystische Erfahrbarkeit einen letztlich unauflösbaren Widerspruch bilden. Erst durch die Rezeption der Anthroposophie findet Belyj

297 So bestimmt auch Stahl den Symbolbegriff der *Emblematik*, ohne allerdings zu berücksichtigen, dass dies nur auf das SYMBOL mit Majuskel zutrifft (vgl. Stahl 2010, S. 590).

298 Er ist weder das Unbedingte, noch das Göttliche (SoSo V, S. 111), jede seiner Bestimmungen hat bedingten Charakter (SoSo V, S. 112), weder, dass es ist, noch, dass es nicht ist, kann über das SYMBOL ausgesagt werden (SoSo V, S. 95).

299 Vgl. Zink 1998, S. 128.

300 Vgl. Cassedy 1987a, S. 287; Cassedy 1987b, S. 321.

301 Vgl. Zink 1998, S. 130 f.

zur Versöhnung der beiden Stämme menschlicher Kulturtätigkeit, indem die Erkenntnis selbst Schöpfungsakt und die Bildnatur des Symbols zur besonderen Erkenntnisweise der Selbstbewusstseinsseele wird.

VI.3.4. Der Symbolbegriff in der *ISSD*

In der *ISSD* wird der Terminus ‚Symbol‘ in einer Vielzahl von Kontexten gebraucht, deren Verständnis sich ergibt, wenn man die von Belyj bis 1910 entwickelten Konzeptionen des Symbolismus berücksichtigt und um die Aspekte ergänzt, die durch die Begegnung mit der Anthroposophie und die damit zusammenhängende esoterische Praxis hinzugetreten sind.³⁰²

Das „Symbol“ begegnet in der *ISSD* als Kunstwerk,³⁰³ als wissenschaftlicher Begriff,³⁰⁴ als mathematisches oder Zahlensymbol. Philosophische und anthroposophische Konzepte werden als Symbole bezeichnet,³⁰⁵ außerdem historische Ereignisse und Entwicklungen,³⁰⁶ Naturerscheinungen,³⁰⁷ mythi-

302 Die russische Wortwurzel „символ-“ kommt in der *ISSD* insgesamt über siebenhundertmal vor. Alle Textstellen und ihre Bedeutungsnuancen wurden in der hier zugrunde gelegten Analyse berücksichtigt, die sich jedoch auf einige ausgewählte Beispiele konzentrieren muss.

303 Vgl. etwa *ISSD* II, „Priroda individual'nogo“, I. 19 ob. (36); 2004, S. 93: „[...] возрожденные с 15-го 16-го столетия как бы конденсировались в сфере живописи, [...] созерцающая художественные композиции этого времени, видим в них символы, нам углубленно заданные, композиции жизни самой“.

304 Vgl. etwa *ISSD* II, „18[-y] vek“, I. 36 ob.-37 (67-68); 2004, S. 120 f.: „[...] индивидуум 15[-го] столетия становится разумом, руководящим рассудком [...]; рассудок [...] не видит своего руководителя; руководитель – скрытая сила Импульса; в Шекспире *тип* явлен его символом; в Декарте – самосознание; в Ньюtone – сила [im Original nicht kursiv – A.S.]; попытка символического откровения сокрытого явлена в символах натурфилософского оккультизма 17-го столетия“.

305 Vgl. *ISSD* II, „Javlenie tela“, I. 97 (188); 2004, S. 223, wo die verschiedenen „Leiber“ (тела) als „Symbole“ vergangener Bewusstseinsstufen auftreten; *ISSD* III, „Duša i istorija“, I. 278 (43), wo Ahriman als „Symbol unserer Dunkelheit“ (символ нашей тьмы) bezeichnet wird; *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 289 (65): „[...] учение антропософии о семи-фазной культуре-культур, данной, как композиция – свойства культур, свойства тел, свойства наших сознаний пока еще робкая тень семеричной пространственности, выявляемой в символах.“

306 Vgl. etwa *ISSD* II, „XIII vek. Vozroždenie“, I. 8 ob. (14); 2004, S. 73: „[...] расширяющее представление о [...] земле, – [...] осуществилось в открытии *Нового Света* в 15[-м] веке; это расширение *Старого Света* – ‚новым‘, – символический знак, указующий на *новый мир*, к которому причалило сознание человека; мир души самосознающей“ (К.И.О.)

307 Vgl. etwa *ISSD* II, „Sociologija i matematika“, I. 165 (324); 2004, S. 335: „[...] животная жизнь есть астральная жизнь; это, так сказать, динамический процесс,

sche Götter- und Heldengestalten, die Kulturschaffenden selbst und ihre Biographien.³⁰⁸ Des Weiteren operiert Belyj mit klassischen Symbolen aus dem christlichen und dem hermetisch-alchemistischen sowie rosenkreuzerischen Kontext, und auch Motive aus Philosophie und Literatur gewinnen symbolischen Charakter, der auf seelisch-geistige Tatsachen im Bewusstsein der Denker und Dichter verweist (vgl. v. a. V.3.4.). Kulturerscheinungen im weitesten Sinne stellen also für Belyj ‚Symbole‘ dar, die auf die unter der Oberfläche des phänomenalen Lebens wirkenden Kräfte hindeuten, die die Kulturentwicklung vorantreiben. Wie in Kapitel VI.3.2. dargelegt, bezieht sich der Terminus ‚Symbol‘ also zum einen auf die Hervorbringungen des menschlichen Bewusstseins, zum anderen aber auf die hinter der ‚Tatsachenwelt‘ stehenden Ursachenzusammenhänge einer kosmisch-wesenhaften Wirklichkeit, die in der *ISSD* in der Formel des ‚Geschichts‘- oder ‚Christus-Impulses‘ zusammengefasst ist, der den Lauf der Geschichtsspirale bestimmt. Grundlage dieser Weltsicht bildet die bereits im mythopoetischen Symbolismus dominierende Aussage Goethes, dass „alles Vergängliche nur ein Gleichnis“ sei.³⁰⁹ Im Rahmen von Belyjs anthroposophischer Konzeption wird dies so verstanden, dass die gesamte phänomenale Welt ‚Symbol‘ der in ihr wirkenden geistigen Wesenzusammenhänge ist, die äußeren Tatsachen des Lebens aber „Symbole des Karma“.³¹⁰

Neben den bereits genannten Aspekten werden auch die beiden Grundprinzipien der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis, Komposition und Variation, als „Symbole“ bezeichnet,³¹¹ die gleichzeitig durch das Symbol selbst als drittem Erkenntnisprinzip vervollständigt werden. Dieser Aspekt des Symbolbegriffs in der *ISSD* wurde bereits ausführlich behandelt (vgl. IV.4.). Auch das in der Neuzeit zu entwickelnde seelische Vermögen selbst wird unter den Belyjs gesamtes Oeuvre überspannenden Begriff gefasst als „Symbol des Geistes in der Seele“ (символ духа в душе),³¹² worin Steiners Charakteristik der

обусловленный жемами совокупности всех солнечных вселенных, и символизируемый зодиаком“.

- 308 Vgl. etwa *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 198 (390); 2004, S. 386: „Ключ к объяснению многогранности художников ренессанса в том, что художник ренессанса – символ души самосознающей в ее пока еще нерасчлененном целом; и это целое души изживает себя – в композиции культуры индивидуума.“
- 309 Vgl. *ISSD* III, „От transformizma k simvolizmu“, I. 344 (175), wo sich Belyj auf den berühmten Ausspruch aus *Faust II* bezieht, den er auf Deutsch zitiert.
- 310 Vgl. *ISSD* II, „Simvolizm“, I. 231 ob.-233 ob. (457-461); 2004, S. 445-448.
- 311 Vgl. etwa *ISSD* II, „Variacionnost' vntri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 208 (410); 2004, S. 403.
- 312 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 224 (442), 225 (444); 2004, S. 432 f. Diese Bestimmung, die im zweiten Teil wiederholt vorkommt, wird in der überarbeiteten Fassung auf die einmalige Formel gebracht: „Само-

Bewusstseinsseele (vgl. III.2.2.) in Belyjs symbolistischer Terminologie als emblematische Formel wiederkehrt: In der Bewusstseinsseele respektive Selbstbewusstseinsseele leuchtet der Geist auf, ohne dass jedoch seine Potentialität bereits vollständig verwirklicht wäre. Das Geistige lebt in der Seele durch die organisch-bewegten Gedankenkonstruktionen, die sie kraft der sie auszeichnenden Gestaltungsprinzipien bildet, aber die Seele lebt noch nicht unmittelbar im Geist, sondern ist angewiesen auf die symbolisierende Erkenntnis, durch die die prototypische Wirklichkeit hindurch scheint.³¹³

Daneben gibt es außerdem das SYMBOL mit Majuskel, das sich wie schon in der *Emblematik* auf die Transzendenz bezieht, die aber in der *ISSD* auf der Grundlage der anthroposophischen Meditationspraxis als bewusstseinsimmanente Tatsache begriffen und im christlichen Konzept der Trinität gefasst wird. Synonym mit dem Ausdruck Symbol benutzt Belyj in der *ISSD* häufig den des ‚Siegels‘ (печать), worauf zunächst ein Blick geworfen werden soll, bevor die zuletzt genannte Bedeutung des Symbolbegriffs näher beleuchtet wird.

Der Begriff des ‚Siegels‘ oder ‚Stempels‘ (печать) wird im Allgemeinen auf Dionysius Areopagita zurückgeführt. Dieser übernahm die griechische Bezeichnung σφραγίδες von den Neuplatonikern, um das Verhältnis zwischen den gedanklichen Urbildern, die in der Gottheit ruhen, und ihren Abdrücken in der Erscheinungswelt zu umschreiben.³¹⁴ Nach Augustinus verhält sich die menschliche Seele zu ihrem göttlichen Urbild wie der Abdruck eines Siegelrings im Wachs zu dem Ring selbst.³¹⁵ Beide Verwendungen des Siegelbegriffs waren über Jahrhunderte geläufig und werden Belyj im Rahmen seiner Studien der mittelalterlichen Philosophie und Theologie begegnet sein.³¹⁶ In der *ISSD* greift er die klassischen Bedeutungsaspekte des Begriffs auf und modifiziert sie seinem Geschichtskonzept entsprechend.

Am Häufigsten wird das Motiv des Stempelns in Zusammenhang mit der Selbstbewusstseinsseele und ihren Ausprägungen in den historischen Kulturercheinungen verwendet. Die Kulturphänomene, die nach Belyj auf das Wirken der neuen Seelenkraft verweisen, werden oft als „Stempelabdrücke“ (не-

сознание [...] символ конкретного духа в душе“ (*ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 [184]). Vgl. dazu auch IV.4.

313 Auf diesen Zusammenhang verweist auch die zentrale, durch einen Molossus exponentierte Formel des Symbolismus-Kapitels in Teil II: „Я, дух, символ – одно“ (*ISSD* II, „Simvolizm“, I. 228 (450); 2004, S. 438).

314 Vgl. *De divinis nominibus* 2,5 f., 5,7.

315 Vgl. *De trinitate* 14,15,21.

316 Augustinus behandelt Belyj in *ISSD* I.2 im Kapitel „Apologetiki i Avgustin“, zur Lehre des Dionysius Areopagita äußert er sich im Folgekapitel „Duša oščuščajuščaja v ras-suždajuščej“. Mit Dionysius Areopagita beschäftigte er sich dem *Rakurs* zufolge im Februar 1928 (vgl. Belyj 2016, S. 510).

чати) bezeichnet, die das werdende Selbstbewusstsein hinterlasse. So tragen etwa die gotische Kathedrale und das Kulturleben des ausgehenden Mittelalters den „Stempelabdruck“ (печать) der allgemeinen „Sehnsucht nach dem Individuum“ (томление по Индивидууму),³¹⁷ der „Geist der Musik“ (дух музыки), der die dritte Phase der Selbstbewusstseinsseelenepoche auszeichnet, hinterlässt seinen „Abdruck“ (печать) in der Philosophie Hegels,³¹⁸ während sich im Begriff des Typus und im naturwissenschaftlichen Prinzip die Selbstbewusstseinsseele im Element der Verstandesseele abzeichnet: „*Тип и принцип* – печати проявленности самосознающей души в душе рассуждающей“.³¹⁹ Selbst in der Mode hinterlässt das werdende Selbstbewusstsein nach Belyj seine Spuren: „[...] при Филиппе Красивом [...] одежда разнообразится, в ней печать индивидуализма, каждый посвоему видоизменяет моду, желая отличаться“.³²⁰

Belyj kennt aber auch den kosmischen Aspekt des Siegels. So wird das Verhältnis zwischen dem großgeschriebenen SYMBOL und seinen Manifestationsformen auf den verschiedenen Daseinsebenen als ein ‚Stempeln‘ beschrieben. Auf der körperlichen Ebene erscheinen etwa die drei unteren Wesensglieder, der physische, ätherische und astrale Leib, als Siegelabdrücke der göttlichen Trinität: „[...] трихотомия печатает тройственность тел“,³²¹ und das Verhältnis zwischen kosmischem und menschlichem Denken wird mit den Worten bestimmt:

„Пересечение Космоса с мыслью в то, что уж не мысль в прежнем смысле и что не есть космос (в ‚природном‘ раскрытии), – пересечение есть символ; печать его – наш интеллект“.³²²

Die Gedankenfigur, die der Mensch im Erkenntnisakt hervorbringt, erscheint hier als „Symbol“ und „Siegelabdruck“ der individuellen Denktätigkeit, durch die eine neue Realitätsebene neben den Gedanken als schöpferischen Urbildern und ihren Manifestationsformen in der phänomenalen Welt geschaffen wird. Der „KOSMOS“ (großgeschrieben) als geistige Wirklichkeit, der sich im Kosmos (kleingeschrieben) als Natur abdrückt, hinterlässt seinen Siegelabdruck auch im Intellekt des Menschen, der als einziges unter den irdischen Geschöpfen die Fähigkeit besitzt, die wirklichkeitsschöpferische Tätigkeit der kosmischen Weltgedanken nach- und mitzuvollziehen.

Symbol und Siegel beziehen sich also auf zwei verschiedene Ansichten der gleichen Sache: Während das Siegel den Prozess des Sich-Abdrückens

317 Vgl. *ISSD* II, „Roždenie novoj duši“, I. 13 ob. (24); 2004, S. 82.

318 Vgl. *ISSD* II, „Gegel“, I. 59 (112); 2004, S. 159.

319 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 214 ob. (423); 2004, S. 416. K.i.O.

320 *ISSD* I.4, „Kul'tura iskusstv“, I. 208-208 ob. (38-39).

321 *ISSD* III, „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“, I. 305 ob. (98).

322 *ISSD* III, „Poznanie i čuvstvo v samopoznanie“, I. 270 ob. (29). K.i.O.

eines höheren (seelischen oder geistigen) Prinzips in ein niederes, ein Kulturprodukt oder eine Naturtatsache, bezeichnet, stellt das Symbol das Ergebnis dieses ‚Stempelvorgangs‘ dar. Sowohl die nicht von Menschenhand geschaffenen Geschöpfe der Natur wie auch die vom Menschen hervorgebrachten Kulturerscheinungen enthalten demnach die ursprüngliche Intention, die in den zur Entfaltung drängenden Schöpfungsgedanken bzw. in der sich entwickelnden neuen Seelenkraft liegt, als höheres Prinzip in sich und verweisen darauf. In den kulturschöpferischen Akten der Symbolisierungen menschlichen Bewusstseins findet auf diese Weise die kosmische Schöpfertätigkeit ihr Spiegelbild.

Das großgeschriebene SYMBOL, das in der *Emblematik* die Spitze der Pyramide aller Kulturerscheinungen bildet, tritt in der *ISSD* im Kontext einer Interpretation des christlichen Glaubensbekenntnisses auf. Das Nicäno-Konstantinopolitanum aus dem Jahr 381, das in der Westkirche mit dem Zusatz des Filioque und in der Ostkirche in der traditionellen Form bis heute Gültigkeit besitzt, heißt auf Russisch „Символ веры“. Den Symbolbezug aufgreifend transformiert Belyj das Bekenntnis vor dem Hintergrund seiner anthroposophischen Studien und esoterischen Erfahrungen zu einem „Symbol des Wissens“ (Символ знания).³²³ Die göttliche Dreifaltigkeit und die sie bezeugende christliche Kirche werden in Verbindung mit gnostisch-sophiologischen Spekulationen zum höchsten Prinzip erhoben, das den Urgrund der Schöpfung ebenso wie ihr eschatologisches Ziel umfassen und gleichzeitig das Fundament aller menschlichen Erkenntnistätigkeit darstellen soll.

Die Bedeutung dieser Transformation vom Glaubensdogma zum ‚geisteswissenschaftlichen Forschungsgegenstand‘ unterstreicht Belyj, indem er die in Teil II in wenigen Absätzen entwickelten Gedanken in der überarbeiteten Fassung zu einem eigenständigen Kapitel mit dem Titel „Simvol very i znanija v samosoznanii“ ausgestaltet. Er verleiht ihm außerdem ein besonderes Pathos, indem er es mit dem Ausruf „Amen!“ und der Notiz, dass es in der Osternacht 1926 aufgezeichnet wurde, beendet.³²⁴ Katina Baharova hat in ihrer unveröffentlichten Magisterarbeit die zentrale Stellung dieses Kapitels als

323 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost’ vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 204 ob.-205 (403-404); 2004, S. 397. In Belyj 2004 ist in Abweichung von der Handschrift символ in diesem Abschnitt immer kleingeschrieben, außer in einem Fall, wo Символ веры in Anführungszeichen steht. Auch da, wo es sich offensichtlich um das Glaubensbekenntnis handelt und die Namensbezeichnung auch im Russischen eine Majuskel erfordert, findet sich im Text Čistjakovas meist Kleinschreibung. Vgl. außerdem *ISSD* III, „Simvol very i znanija v samosoznanii“, I. 300 ob. (88); „Variacionnost’: kakaja že antroposofija èto?“, I. 302-302 ob. (91-92).

324 Vgl. *ISSD* III, „Simvol very i znanija v samosoznanii“, I. 300 ob. (88): „Аминь! / Пасхальная ночь 1926 года“.

Höhepunkt des dritten, synthetisierenden Teils der *ISSD* und seinen performativen Charakter hervorgehoben.³²⁵

Das Kapitel enthält eine Analyse des christlichen Glaubensbekenntnisses, die nicht den gesamten Text desselben berücksichtigt und diesen teilweise abgewandelt und in Vermischung der altkirchenslavischen und der russischen Variante wiedergibt. Trotz des theologischen Inhalts dominieren mathematische, logische und geometrische Elemente, die in dem für die *ISSD* typischen Verfahren den christlich-religiösen Gehalt der Aussage weniger konzeptuell-philosophisch, als vielmehr durch ‚Sinngestikulation‘ transportieren. Der Text enthält daneben etymologisierende Verweise auf die christliche Angelologie, durch die Belyj seine Interpretation des Glaubensbekenntnisses in den Kontext der anthroposophischen Kosmologie hineinstellt.³²⁶ Das grundlegende Schema von Belyjs Kulturphilosophie, die Dreiheit von Komposition, Variation und Symbol, wird auf unterschiedlichen Ebenen für die Analyse genutzt und durch die Operation mit logischen Grundbegriffen wie Einheit-Vielheit-Ganzheit, These-Antithese-Synthese, Eines-Eins-Einheit ergänzt.³²⁷ Im Ganzen erscheint die christliche Trinität als das dem Kosmos zugrundeliegende Prinzip, dessen Dreiheit sich auf allen Ebenen der Schöpfung ausprägt, Rudolf Steiner aber als derjenige, der dieses Urprinzip durch die Begründung der modernen Geisteswissenschaft der Erkenntnis zugänglich gemacht und gezeigt hat, wie sich die Dreifaltigkeit in allen Bereichen des Seins manifestiert: in den drei Sphären des sinnlich-übersinnlichen Kosmos, in den 3 x 3 Engelshierarchien ebenso wie den 3 x 3 Wesensgliedern des Menschen, in den sich ineinander spiegelnden $3 + 1 + 3 = 7$ Stufen der Welt- und Kulturentwicklung, in den drei höheren Bewusstseins- oder Erkenntnisstufen usf.³²⁸ Auch in Belyjs Konzept des Symbolismus als Pluro-Duo-Monismus und den drei Er-

325 Die autobiographische Präsenz weist nach Meinung Baharovas auf die Auffassung der *ISSD* als Realisation der reifen Selbstbewusstseinsseele im Autor selbst hin. Vgl. Baharova 2014. Kap. 4.5.: Ästhetische Merkmale des Kapitels *Символ веры и знания в самосознании*.

326 Vgl. *ISSD* III, „Simvol very i znaniya v samosoznanii“, I. 297-298 (81-83). Die Engelshierarchien sind auf vielfältige Weise mit der anthroposophischen Kosmogonie verknüpft, die in Steiners *Geheimwissenschaft* ausführlich dargelegt ist. Diesen Kontext im Einzelnen aufzudecken, bedürfte einer gesonderten Forschungsarbeit, die auch Steiners Interpretation der Genesis (GA 122: *Die Geheimnisse der biblischen Schöpfungsgeschichte*) zu berücksichtigen hätte.

327 Die Kombination Eines-Eins-Einheit (одно, единица, единое) geht auf einen Aufsatz Rickerts zurück, auf den Belyj verweist: *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. In: *Logos* 1911/12, 2, S. 26-78.

328 Vgl. *ISSD* II, „Антропософија“, I. 234 (462); 2004, S. 449: „[...] д[окто]р Штейнер [...] дает единственное вскрытие христологической проблемы в учении о *Символе веры*, как *Символе знания*; *духовная наука* в этом аспекте является в конкретных вскрытиях вполне *Христовой наукой*“. (In Belyj 2004 fehlen Kursivsetzungen und Großschreibung.)

kenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele ist die göttliche Trinität präsent. Sie prägt sich darüber hinaus in der Gestaltung des Kapitels aus, das auf unterschiedlichsten Ebenen vom Prinzip der Dreiheit dominiert wird.

Der Begriff des SYMBOLS verweist aber nicht nur auf die Sphäre der göttlichen Trinität, die im „SYMBOL des Glaubens und Wissens“ (Символ веры и знания) als Synthese des mittelalterlichen Dogmatismus der Verstandesseele mit der durch die Selbstbewusstseinsseele begründeten Wissenschaft vom Geist erfasst werden kann.³²⁹ Es bezieht sich auch auf ein ‚Viertes‘, das mit einem konzeptuellen Rückgriff auf die Sophiologie Solov'evs als ‚Sophia‘ und ‚Kirche‘ bezeichnet wird. In diesem Kontext geht es um die Überwindung des symbolisierenden Zugangs zur Welt, der von der konkreten ‚Verkörperung‘ (воплощение) des geistigen Prinzips in der Seele abgelöst werden soll.

In ersterer Hinsicht bezeichnet Belyj das SYMBOL als die „Sphäre der letzten Wirklichkeit“ (сфера последней действительности) und höchstes Prinzip, aus dem alle Begriffsreihen abgeleitet sind.³³⁰ Es ist nicht nur oberstes Erkenntnisprinzip, wie bereits in der *Emblematik*, sondern auch die Urquelle aller nur möglichen Kompositionen und Variationen in Raum und Zeit, also auch ontologisches und metaphysisches Urprinzip des Kosmos.³³¹ Die „Sphäre des SYMBOLS“ (сфера Символа) ist die Sphäre des GEISTES: „[...] сфера та – Дух“, des „Pleromas“ (плеромы), der „uranfänglichen Ganzheit“ (извечной целостности), die sich in räumlichen und zeitlichen Gestalten konkretisiert.³³² Mit dem griechischen Begriff des Pleromas, auf dessen Bedeutung in der Gnosis und im Johannes-Evangelium bereits hingewiesen wurde (vgl. IV.4.), verbindet Belyj im Rahmen seiner Trinitäts-Spekulationen die Hy-

329 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 204 ob.-205 (403-404); 2004, S. 397; *ISSD* III, „Simvol very i znaniya v samosoznanii“, I. 300 ob. (88); „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“, I. 302-302 ob. (91-92).

330 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 202 ob. (399); 2004, S. 393. In Belyj 2004 ist das Wort Символ an dieser Stelle zweimal kleingeschrieben. Die Handschrift ist nicht eindeutig, aber der Kontext legt Großschreibung nahe.

331 Vgl. ebd. mit einigen Zusätzen (durch Fettdruck hervorgehoben), die in Belyj 2004 fehlen; die Großschreibung ist dort ebenfalls missachtet worden: „[...] представленье о сфере Символа, как сфере последней действительности, [...] есть представленье о троичности, сквозящее **сквозь** грандиозную концепцию Никео-цареградского Символа, который в тенденции быть синтезом синтезов выявил при помощи эмблемы ‚3‘ самую предысчисленность сфер, так сказать, первого и последнего целого всех видов действительностей, нам доступных во всех интеллектуальных, рассудочно-эмблематических, эстетических и прочих рельефах и временах; и характерно, **что в этом Символе всюду проведена тенденция подчеркнуть**, что этот символ не есть эмблема: каковую уж является представленье о 4-м единстве, как целом *трех*“.

332 Vgl. *ISSD* II, „Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej“, I. 205 ob. (405); 2004, S. 398. In Belyj 2004 sind sowohl символ wie auch дух an dieser Stelle fälschlich kleingeschrieben.

postase des Heiligen Geistes. Dieser wird im Glaubensbekenntnis als „lebendig machend“ (животворящий) bezeichnet, was Belyj in dem Sinne versteht, dass er das uranfängliche Chaos, das „Tohuwabohu“ des Anfangs (Gen 1,2), das die Urmaterie als göttliche Ursubstanz darstellt, strukturiert und ordnet. Die russische Wortpartikel „со“, die im Kontext der Selbstbewusstseinsseele als Stufe der Selbstbewusstwerdung („само-со-знание“) des Menschen als Geist eine zentrale Rolle spielt, wird mit dem Heiligen Geist und dem Pleroma in Verbindung gebracht und ebenfalls als SYMBOL bezeichnet:

„Учение антропософии, как учение о культуре, есть раскрытие в композиции и в теме в вариации мировоззрительной плеромы: плерома всегда – Символ ‚со‘: ‚со-знания, соосознания знаний, и соосознания сознаний в само-со-знании“.³³³

Was die Anthroposophie bzw. die Selbstbewusstseinsseele in ihren Erkenntnisformen aufdeckt, ist also nach Belyj das Pleroma oder die Wirklichkeit des GEISTes als die Sphäre der dritten göttlichen Hypostase. Das Bewusstsein (со-знание), von Belyj auch als „Natur der Natur“ (природа природы самой) oder eben „Kultur“ bezeichnet,³³⁴ ist „Mit-Wissen“, konkrete Anteilnahme an den urbildlichen Schöpfungsgedanken, die im menschlichen Bewusstsein nacherschaffen werden.

Das SYMBOL ist aber nicht nur mit der göttlichen Trinität im Allgemeinen und mit der dritten Hypostase, dem GEIST im Besonderen verbunden, sondern wird auch als ein „Viertes“ bezeichnet, das die Dreieinigkeit als Ganzes umfasse: „Воистину Символ – четвертое: целое трех (трех единств)“.³³⁵ Gleichsam eine ‚vierte Hypostase‘ bildet außerdem für Belyj die christliche Kirche, die im Sinne Solov’evs als ‚Sophia‘ verstanden wird³³⁶ und die Dreifaltigkeit in ihrem irdischen Aspekt darstellt: „[В четвертом] три единства даны уже не триединством, а целым единств; это целое много-единства – София, как Церковь.“³³⁷

Dies steht in Zusammenhang mit Belyjs Rezeption des Gnostikers Valentinus, dessen Sophienmythos er im ersten Teil der *ISSD* nach einem Artikel Solov’evs referiert.³³⁸ Belyj sieht darin seine eigene Geschichtsauffassung im Mythos vorweggenommen, deren Ziel die Befreiung der Sophia-Achamoth, der die

333 *ISSD* II, „Антропософija“, I. 249 (492); 2004, S. 475 f. K.i.O. Auch hier ist in Belyj 2004 der entscheidende Begriff des Symbols falsch wiedergegeben.

334 Vgl. *ISSD* II, „Антропософija“, I. 240 ob.-241 (475-476); 2004, S. 461.

335 *ISSD* III, „Simvol very i znanija v samosoznani“i“, I. 301 (89). Das große ‚С‘ des SYMBOLs ist in der Handschrift extra dick überschrieben worden, um keinen Zweifel zuzulassen.

336 Die Auffassung der Sophia als vierte Hypostase findet sich auch bei Florenskij (*Stolp i utverzdenie istiny*) und Losev (vgl. den Artikel in: *RF*, S. 323).

337 *ISSD* III, „Simvol very i znanija v samosoznani“i“, I. 300 (87).

338 Vgl. *ISSD* I.1, „Gnosticizm“, I. 17-18 (27-29) sowie den Artikel *Valentin i Valentiniane* aus *Энциклопедиčeskij slovar’ Brokgauzen i Efrona* (SoSo VS X, S. 285-290).

Erds substanz gebärenden Weltseele darstellt, die mit dem geistigen Pleroma, von dem sie abgefallen ist, wiedervereinigt werden soll. Das Weltendrama, das sich in dem Wechselspiel von Geist und Materie, von männlichem und weiblichem Urprinzip entfaltet, erscheint dabei als die Theosis des aus der Verbindung von Geist und Materie gezeugten Menschen, dessen Entelechie durch das von Jesus Christus gelebte Gottmenschentum vorgegeben ist.³³⁹

Im vorletzten Kapitel von Teil III, „Ot transformizma k simvolizmu“, führt Belyj in Zusammenhang mit dem seinem Geschichtskonzept zugrundeliegenden kreuzförmigen historiosophischen Schema aus, dass der „Prozess der Entelechie“ die „Geistkörperlichkeit“ des Menschen sei: „Духотелесность, процесс энтелехии“.³⁴⁰ Auf dem Schema entspricht dieser Prozess der Diagonalen im linken oberen Quadranten des Kreuzes, die die Involution des Logos in die Materie abbildet, sowie der Spirale, zu der diese Linie nach dem Zusammentreffen mit der im unteren linken Quadranten sich dem Logos entgegen entwickelnden Diagonalen der Kulturgeschichte wird.³⁴¹ Das Ziel dieses kosmischen Schauspiels ist die Herausbildung eines geistigen Menschenleibes in Analogie zum Auferstehungsleib Christi,³⁴² durch den die Menschheit sich als zehnte Engelshierarchie und selbständige geistige Wesenheit in den intelligiblen Kosmos eingliedern soll. Voraussetzung für die Vollendung des Menschen ist die Menschwerdung des Logos. In diesem Sinne sagt Belyj über das SYMBOL in dem zentralen, rhythmisch exponierten Satz des Symbolismuskapitels in Teil III, dass es den Prozess der Entelechie darstelle, die sich „in das Fleisch des geistigen ‚Selbst‘“ hinein verwirkliche: „И так восстает Символ, – как энтелехия в плоть ‚само‘-духа.“³⁴³

Durch den Akkusativ im Russischen („в плоть“) und die unvollendete Verbform „восставать“ – „aufstehen/erstehen“ ist auf die Entelechie in ihrem prozessualen Aspekt verwiesen.³⁴⁴ Das „Fleisch“ des geistigen Selbst ist in Zusammenhang mit Ausführungen Steiners in der Theosophie zu sehen, wo von einem „Geistkörper“ die Rede ist, durch den der Mensch auf seiner letzten Entwicklungsstufe als „Geistesmensch“ eine selbständige Wesenheit innerhalb der Welt des Geistes darstellen werde.³⁴⁵ Die metaphorisch zu verstehende geistige ‚Substanz‘ desselben werde durch den „Lebensgeist“ aufgebaut, der analog zur feinstofflichen Lebenskraft, die den physischen Leib im irdischen Bereich gestaltet, im Geistigen wirke. Belyj hat in Teil I der *ISSD*

339 Vgl. *ISSD* III, „Simvol very i znaniya v samosoznanii“, I. 298 ob.-299 (84-85).

340 *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 346-346 ob. (179-180).

341 Vgl. dazu die Einführung in V.1., V.1.3 und Abb. 4 in VI.4.

342 Vgl. V.1.3.; Stahl 2005a, S. 270 f.

343 *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 351 (188). K.i.O.

344 Bei Aristoteles, auf den der Begriff der Entelechie zurückgeht, wird diese sowohl als Vorgang wie auch als Zustand der Vollendung bzw. Verwirklichung verstanden (vgl. *HWPPh*, Bd. 2, Sp. 506).

345 Vgl., auch im Folgenden, GA 9, S. 53 ff.

auf der Grundlage der modernen Quantenphysik und der Lehre Steiners vom Auferstehungsleib Christi als „Phantom“ des physischen Körpers eine Theorie entwickelt, die die Möglichkeit einer solchen rein geistigen, aber leiblichen Substanz plausibel erklären soll (vgl. V.1.3.). Das Ziel der Menschheitsentwicklung ist es in seinen Augen, durch die aktive Transformation des leiblich-seelischen Hüllenkomplexes einen solchen Geistkörper zu erwerben. Diese stufenweise Umgestaltung geschieht nach Belyj analog zur Verwandlung des Wesensgliedergefüges von Jesus von Nazareth durch die dreijährige Einwohnung des Logos.³⁴⁶ Der Prozess der menschlichen Entelechie folgt diesem Entwicklungsgang, der sich auf der Geschichtskurve spiegelt: Die Bewusstseinstufen von Selbstbewusstseinsseele, Geistselbst, Lebensgeist und Geistesmensch sollen sukzessiv im Verlauf der Geschichtsspirale entfaltet werden. Diese Entwicklung stellt gleichzeitig die allmähliche Durchgeistigung des psycho-physischen Gesamtgefüges des Universums dar, die Belyj in der Sophienlehre Solov'evs bereits angelegt fand und die sich ihm durch die Anthroposophie und seine esoterische Praxis konkretisiert hat.³⁴⁷

In dem Maße aber, in dem sich der geistige Mensch verwirklicht und sich seiner Entelechie annähert, verliert das SYMBOL seine Bedeutung und hört auf, SYMBOL zu sein: „[...] в разоблачении покровов становится Символ не Символом, а воплощением.“³⁴⁸ Die wechselseitige Bedingung von Welt- und Selbsterkenntnis findet darin ihren Ausdruck, dass sich die Sphäre des SYMBOLs dem Menschen in dem Maße enthüllt, in dem er die gedanklichen Figurationen seines Bewusstseins als Symbole der urbildhaften Geistwirklichkeit zu erkennen lernt. Das SYMBOL wird ‚verkörpert‘, und der Mensch erkennt sich selbst als von einer Natur mit den in seinem Denken nacherschaffenen Weltgedanken.³⁴⁹ Er geht damit von der Selbstbewusstseinsseele zum Geistselbstsein über, hört auf ‚Seele‘ zu sein.

Die Kulturepochen erscheinen in diesem Zusammenhang als die „Schleier der ‚Isis‘“ (покрывало „Изидино“), die die Weltenmutter Sophia verhüllen³⁵⁰ und stufenweise gehoben werden müssen, um die Entelechie des Men-

346 Vgl. *ISSD* I, „Тема воскресения в гнозисе двuedinstva“, I. 70 (127). Dazu auch V.1.3.

347 Vgl. auch Stahl 2005a, S. 272, die resümierend feststellt: „Белый хочет поднять трансформацией софиологии мысль Соловьева на уровень так называемой духовной науки. Для символиста антропософия является продолжением и усовершенствованием софиологии [...]. Он доказывает, что его теперешнее мировоззрение [...] органически выросло из прошлого и является самостоятельным освоением разных веяний, которые в мысли Белого превращаются в новое целое.“

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

349 Vgl. ebd.: „[...] плерома есть целое; данное в схеме пространства, оно – композиция; ритм, или целое, как музыкальная тема, – знак временности; в том и этом разрезе знак целого, Символ – духовен; здесь ‚Я‘ – не душа: индивидуум жизни в Христе, интеллект мысли в Логосе“. (K.i.O.)

350 Vgl. *ISSD* III, „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“, I. 304 (95). K.i.O.

schen zu realisieren. Sophia, die Personifikation der Weisheit, ist auch das Geistselbst, der höhere Mensch, der in die Selbstbewusstseinsseele einziehen soll, wie aus Belyjs Meditationszeichnungen, aber auch aus Vorträgen Steiners hervorgeht.³⁵¹ Der Symbolismus als historische Erscheinung und die Anthroposophie sind in Belyjs Augen Kulturphänomene, die diesen Übergang anzeigen. Das SYMBOL als Abdruck geistiger Wirklichkeit wird hier in konkreten Kulturbeiträgen zum ‚verkörperten Wort‘: „Слово во плоти“.³⁵²

Die Selbstbewusstseinsseele ist deshalb als eminent symbolistisch anzusehen, – wo sie transzendent wird in Richtung des Geistselbst, hört das Symbol auf, Bedeutung als ‚nur Symbol‘ zu haben, da es verkörpert wird.³⁵³ In der *Emblematik* dagegen erschien die Verkörperung oder ‚Fleischwerdung‘ des SYMBOLs als Ausdruck der ästhetischen und religiös-ethischen Manifestationsformen des Menschen als „Лик“, der sich auf der Leiter der kulturschöpferischen Tätigkeit realisiert.³⁵⁴ Sowohl ästhetische wie auch religiös-ethische Aspekte spielen in der *ISSD* weiterhin eine Rolle, die Perspektive wird jedoch erweitert um die Transformation des anthroposophisch als mehrschichtiger Hüllenkomplex verstandenen Menschen, der seine ‚Wesensglieder‘ stufenweise umwandeln und das Gottmenschentum Christi bis in seine physische Substanz hinein verwirklichen soll. Die Sicht der *Emblematik* wird also durch Anleihen bei der russischen Sophiologie modifiziert, deren Grundelemente durch anthroposophische Konzepte konkretisiert werden.

Das Symbolkonzept der *ISSD* erscheint im Vergleich mit dem der *Emblematik* zwar konkreter, da die Transzendenz des höchsten Prinzips durch die moderne Geisteswissenschaft überwunden und dem Bewusstsein in der esoterisch erweiterten Erkenntnis immanent geworden ist, indem die christliche Trinität in Anknüpfung sowohl an Steiner als auch an die russische Religionsphilosophie zur letzten Wirklichkeit erklärt wird, verliert es jedoch an Universalität. Das Blickfeld wird eingeeengt auf das christlich-abendländische Verständnis der Transzendenz als trinitarische Gottheit, während die *Emblematik* mit den Prinzipien der apophatischen Unerkennbarkeit und der mystisch erfahrbaren Unerschaffenheit des schlechthin unbestimmbaren

351 Vgl. den Vortrag vom 3.2.1907, GA 97, S. 58 f. sowie die Vorträge vom 20. und 25.11.1907, GA 100, S. 227 f., 266. Sie enthalten auch die Interpretation, die Belyj dem Ereignis der Kreuzigung in *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 281-281 ob. (49-50) gibt. Meditationszeichnungen zur Sophia, die den angeführten Kontext illustrieren, finden sich im Bestand des Rudolf-Steiner-Archivs in Dornach. Vgl. dazu Anmerkung in Kap. III.2.4.

352 Vgl. *ISSD* III, „Ot transformizma k simbolizmu“, I. 344 ob. (176).

353 Vgl. zu diesem Kontext auch *Počemu ja stal...*, wo Belyj das großgeschriebene SYMBOL mit der „Esoterik des Symbolismus“ und dem Thema Christus-Sophia in Verbindung bringt: „[...] эсотерика символизма в раскрытии по-новому Христа и Софии в человеке“ (Belyj 1994, S. 435).

354 Vgl. bes. SoSo V, S. 87.

obersten Prinzips ein Modell vorgelegt hatte, in dem die Gottesbegriffe aller Religionen und Kulturen integriert werden konnten.

VI.3.5. Das Symbol als poetisches Gestaltungsprinzip in der *ISSD*

So facettenreich wie der Symbolbegriff selbst ist auch seine Umsetzung auf der poetisch-literarischen Ebene der *ISSD*. Insbesondere die Prinzipien der Komposition und der Variation erfüllen eine symbolische Funktion, indem sie, wie oben gezeigt wurde, die intendierte Aussage des Textes über die Tropen und den sprachlichen Rhythmus transportieren.³⁵⁵ Diesem Zweck dienen außerdem Graphik und Interpunktion. Durch die Absatzgestaltung hebt Belyj wichtige Sätze hervor, bedeutende Aussagen werden durch Gedankenstriche betont, und Kursivschreibung und Anführungszeichen werden aktiv genutzt, um einzelne Schlüsselwörter oder zentrale Formeln zu unterstreichen, die die inhaltliche Intention des Textes in stark kondensierter Form enthalten. Wie in den voranstehenden Kapiteln deutlich wurde, spielt dabei auch die Groß- und Kleinschreibung eine wichtige Rolle. Indem Belyj Wörter wie Geist, Symbol, Kosmos mit Majuskel schreibt, behandelt er sie wie Namen.³⁵⁶ Sie gewinnen ikonische Bedeutung und verweisen auf eine wesenhafte höhere Realität, die im Gegensatz zu dem aus ihr hervorgegangenen phänomenalen Sein steht. Rechtschreibung, Graphik und Interpunktion bilden so ein weiteres wichtiges Element der symbolhaft-semantischen ‚Gestikulation‘ des Textes der *ISSD*.

Symbol-Charakter besitzen darüber hinaus die emblematisch verkürzten Formeln, wie etwa die Aussage, die Selbstbewusstseinsseele sei „Symbol des Geistes in der Seele“ (символ духа в душе)³⁵⁷ oder das SYMBOL die sich „in das Fleisch des ‚Selbst‘ des Geistes“ verwirklichende Entelechie (энтелехия в плоть „само“-духа).³⁵⁸ Wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, transportieren diese meist auch rhythmisch und graphisch exponierten formelhaften Aussagen in höchst konzentrierter Weise zentrale Aspekte von Belyjs Geschichtskonzeption, deren Bedeutung sich erst aus der Zusammenschau des gesamten Textes samt seiner intertextuellen Verweise auf das vom Autor im Laufe seines Lebens rezipierte und individualisierte Gedankengut ergeben.

355 Vgl. die Kapitel von VI.1. sowie VI.2.3.

356 Auch wenn im Einzelfall nicht immer klar ist, ob es sich um eine Majuskel handelt oder nicht, ist die Intention deutlich gegeben.

357 Vgl. *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 224 (442), „Simvolizm“, I. 225 ob. (445); 2004, S. 432, 433; *ISSD* III, „Simvolizm“, I. 349 (184).

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

Eine ähnliche Funktion erfüllt der Umgang mit geometrischen Formen, Zahlen und Buchstabenvariablen. Hier entwickelt Belyj in Anlehnung an die traditionelle esoterische Symbolik, wie sie etwa im Pythagoreismus oder der Hermetik anzutreffen ist, eine Art spiritueller Geometrie, indem er Zahlen und geometrische Figuren zur Erläuterung komplexer Zusammenhänge heranzieht, die über das innerhalb der Schranken des sinnlichen Daseins sich ereignende historische Geschehen hinaus auf die Wechselwirkung von irdischen und übersinnlichen Tatsachen verweisen. Einen zentralen Stellenwert besitzt in diesem Zusammenhang das der *ISSD* insgesamt zugrundeliegende Schema, das Belyj im ersten Großkapitel des ersten Teils entwickelt und im vorletzten Kapitel des dritten Teils „Ot transformizmu k simvolizmu“ ausführlich kommentiert. Auf der Aquarellskizze von 1927 ist der Ausschnitt dieses Schemas in Form eines Koordinatensystems abgebildet, der den Gegenstand der kulturphilosophischen Abhandlung Belyjs bildet und einen geschichtlichen Zeitraum von 6 000 bis 7 000 Jahren umfasst, wobei der letzte Teil der Skizze bereits in den ‚überzeitlichen‘ Bereich der ‚metahistorischen‘ Entwicklung übergeht. Dieses Kreuzschema, in das die Geschichtsspirale verwoben ist und in dem die gesamte Weltsicht des anthroposophischen Belyj als gewaltiges Bildsymbol zusammengefasst ist, soll im abschließenden Kapitel dieser Arbeit genauer betrachtet werden, da hier die konzeptionelle Bedeutung der drei Gestaltungsprinzipien der Selbstbewusstseinsseele in besonderer Weise zum Tragen kommt (vgl. VI.4.).

Die bisher dargelegten Aspekte des Symbols als poetischem Gestaltungsprinzip beziehen sich auf dasselbe in seiner kleingeschriebenen Form als Symbolisierungsakte menschlichen Bewusstseins, durch die dieses Sinn vermittelt und literarisch gestaltet. Das SYMBOL in seiner ikonischen Funktion als Ausdruck eines absoluten Prinzips realisiert sich in der *ISSD* auf der Ebene des individuellen Stils.³⁵⁹ Dieser wird von einem Autor geprägt, der sich im Text als das hinter der bürgerlichen Person Boris Bugaev und dem Pseudonym des Schriftstellers Andrej Belyj stehende geistige Individuum zu erkennen gibt, das die im ‚Drama der Selbstbewusstseinsseele‘ angelegte Verwandlung vom Tod der Persönlichkeit zur Auferstehung im Geiste selbst zu

359 Einen ähnlichen Gedanken hat Silard in Zusammenhang mit dem Verständnis des Rhythmus bei Nietzsche und Belyj entwickelt: „[...] музыкальность в системе воззрений Ницше и А. Белого не метафора, а знак [...] жизни ‚мирового оркестра‘, – ритмичность литературной речи есть [...] проявление ‚жизненного ритма личности‘ [...] ритм есть тот первоэлемент движения, в котором [...] находят выражение все уровни сложной иерархической структуры, каковою они представили себе человека. Но вместе с тем ритм есть и тот первоэлемент движения, благодаря которому индивидуум вычлняется из ‚мирового оркестра‘ и сливается с ним.“ (Silard 1973, S. 293.)

vollziehen hat.³⁶⁰ Die *ISSD* als Ganzes mit ihrer besonderen Sicht auf die Welt- und Geschichtsentwicklung und der die individuelle Handschrift ihres Autors tragenden Gestaltung derselben in der speziellen Vermischung von philosophisch-konzeptuellen, metaphorischen, rhythmischen, graphischen und symbolischen Elementen ist Ausdruck des SYMBOLs als Entelechie des werdenden Geistesmenschen in der Individualität ihres Autors, der sich in der besonderen Gestaltung seiner Gedanken, Imaginationen und Inspirationen eine geistige Leiblichkeit erschafft.³⁶¹ Der individuelle Stil, der sich in dem Geschichtskonzept der *ISSD* und seiner künstlerischen Gestalt ausprägt, erscheint so, um eine Lieblingsmetapher Belys heranzuziehen, als der besondere ‚Regenbogen‘, den der prototypische Lichtstrahl des universalen dreifaltigen Weltgrundes, gebrochen in der Substanz der psycho-physischen Organisation der Persönlichkeit Boris Bugaevs, entfaltet, um sich als individuelle geistige Entität zu manifestieren. Diese Idee liegt der ‚Methodologie der Selbstbewusstseinsseele‘ zugrunde, die in Teil IV ausführlich dargestellt wurde und in der Theosis des Menschen gipfelt.³⁶² Sie verwirklicht sich durch eine vielschichtige, esoterisch erweiterte Erkenntnispraxis, die in literarischen Formen Ausdruck findet, die das herkömmliche verstandesmäßige Philosophieren in Begriffen durch metaphorische, rhythmische und andere symbolische Elemente der Sinngestikulation ergänzen. Dahinter steht der in der *ISSD* anhand der Kulturgeschichte der vergangenen zwei Jahrtausende verfolgte Übergang von einer Verstandesseelen- zu einer Selbstbewusstseinsseelenkultur, die nach Belyj in der Gegenwart die ersten Anzeichen einer gänzlich neuen Existenzweise des Menschen als intelligibles Wesen in einer intelligiblen Welt zeitigt.

360 Vgl. die pathetische Stelle, die in Zusammenhang mit dem ‚Michaelsdienst‘ in Teil II und III der *ISSD* das bzw. die synthetisierenden Kapitel zur Selbstbewusstseinsseele abschließt (*ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja“, I. 191 ob. [377]; 2004, S. 375; *ISSD* III, „Samopoznanie i duch svobody“, I. 284 [55]). Bereits Baharova 2014 hat auf diesen Zusammenhang hingewiesen.

361 Vgl. die im voranstehenden Kapitel erwähnten Ausführungen Steiners zum „Geistmenschen“ (GA 9, S. 55).

362 Vgl. *ISSD* II, „Schema kompozicii“, I. 195 (384); 2004, S. 381. Auch Stahl 2011a, S. 86. Die hier betonte Eigenaktivität des Menschen, die als wichtige Vorbedingung für die Durchgeistigung seines psycho-physischen Persönlichkeitskomplexes erscheint, stellt allerdings nur einen Aspekt dar. Auch das orthodoxe Verständnis der Theosis als Gottwerdung durch Einung und Umwandlung des Menschen aufgrund von Gnade spielt für Belyj dabei eine Rolle und bildet eine komplementäre Voraussetzung. Beide Aspekte müssen zusammenwirken, damit die Theosis im Sinne der *ISSD* gelingen kann, wobei der letztere nicht im Vordergrund der Darstellung steht.

VI.4. Schlussbetrachtung zur Funktion von Komposition, Variation und Symbol im integralen Geschichts- und Wissenschaftsmodell der *ISSD*

Die Dreiheit der Erkenntnisprinzipien der Selbstbewusstseinsseele, die Belyj als ‚Raumkomposition‘, ‚Thema in Variationen der Zeit‘ und als ‚Symbol‘ bestimmt, treten, wie gezeigt wurde, in der *ISSD* auf unterschiedliche Weise in Erscheinung. Ihre erkenntnistheoretische Funktion ist herausgearbeitet (IV.4.) und der Zusammenhang mit Belyjs esoterischer Praxis beleuchtet worden (IV.3. und VI.1.4.). Ebenso ist auf die historische Dimension dieser Prinzipien hingewiesen worden, die nach Belyj sukzessiv in der Kulturentwicklung der Neuzeit in Erscheinung treten und von ihm an konkreten Kulturphänomenen aufgezeigt werden (V.3.1., V.3.3. und V.3.5.). Darüber hinaus wurde die poetische Funktion von Komposition, Variation und Symbol ausführlich behandelt, die sich auf der metaphorischen, der rhythmischen und der ikonographischen Ebene des Textes manifestiert (VI.1., VI.2. und VI.3.). Auf die Bedeutung der drei Prinzipien für das historiosophische Schema der *ISSD* ist bisher nur hingewiesen worden (V.1.4.). Dieser Zusammenhang soll im Folgenden abschließend vertieft werden.

Die *ISSD* selbst muss nach Belyjs Verständnis der Symbolisierung als Erkenntnis- und Schöpfungsakt menschlichen Bewusstseins als ein ‚Symbol‘ bezeichnet werden, das die Geschichte der werdenden Selbstbewusstseinsseele in einer räumlich-zeitlichen Komposition abbildet. Jeder Augenblick innerhalb der kulturellen Entwicklung bietet ein kompositorisches Panorama aus Haupttendenzen und gegenläufigen Strömungen, sei es in der Philosophie, in den Wissenschaften, in den Künsten oder im Religiösen. Die Momente wechseln sich im Verlauf der historischen Entwicklung ab, neue Richtungen entstehen, andere verlieren ihre Bedeutung. Die Gestalt der Komposition ist so in fortwährendem Wandel begriffen:

„[...] самое в нас представленье вариаций – попытка облечь в стиль концепции каждый из многих моментов культуры; момент за моментом проходит в композиционном плаще; здесь вариация есть композиция в данном моменте, как точка.“³⁶³

In den Kapiteln „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“ (*ISSD* II) und „Ot transformizma k simvolizmu“ (*ISSD* III) entwickelt Belyj das der *ISSD* insgesamt zugrundeliegende historiosophische Schema als ‚Welten-

363 *ISSD* III, „Simvol very i znanija v samosoznanii“, l. 295 (77).

kreuz',³⁶⁴ dessen Symbolik sowohl einen Bezug zur Ikonenkunst der Ostkirche als auch zur rosenkreuzerisch-hermetischen Tradition in anthroposophischem Verständnis aufweist. Im ‚Weltenkreuz‘ kommen die gleichen geometrischen Grundformen zur Geltung, die Malevič und seine Nachfolger der suprematistischen Schule aus der russischen Ikonentradition abstrahierten:³⁶⁵ In einem Kreis, dem Symbol für die göttliche Einheit³⁶⁶ befindet sich ein Viereck als Symbol für das Irdisch-Materielle, das die Weltseele als Urmutter Sophia und vierte Hypostase repräsentiert. Was Belyj in den Kapiteln „Simvol very i znanija v samosoznanii“ und „Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?“ gedanklich entwickelt, wird hier in ein geometrisches Symbol gegossen: Der Mensch als aus der Verbindung von Materie (Sophia) und Geist (göttliche Trinität) hervorgehendes Geschöpf wird durch das Kreuz symbolisiert, das das Viereck in vier Quadranten teilt und in mathematischer Hinsicht ein Koordinatensystem darstellt:

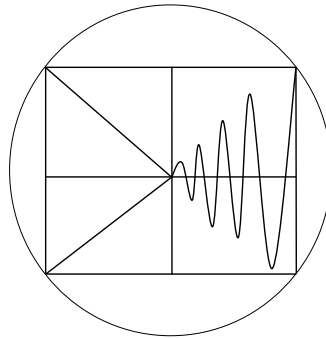


Abb. 4: Das historiosophische Schema der *ISSD* als ‚Weltenkreuz‘

-
- 364 Das christliche Symbol des Kreuzes hatte bereits Fürst Evgenij Trubeckoj in seinem 1918 erschienenen Hauptwerk *Smysl žizni* in ähnlicher Weise seinen kulturphilosophischen Überlegungen zugrunde gelegt.
- 365 Quadrat, Kreis und Kreuz, außerdem das Dreieck, das bei Belyj in diesem Zusammenhang keine direkte Rolle spielt, sind die geometrischen Formelemente, die bei Kazimir Malevič und etwa Édouard Štejnberg im Post-Suprematismus dominieren (zu Malevič vgl. Byčkov 1996).
- 366 Eine Abbildung des ‚Weltenkreuzes‘ findet sich nur in der Handschrift von *ISSD II* („Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, 430; 2004, 423). Ob der Kreis zu der Skizze dazugehört oder nur dazu dient, das Viereck mit dem Kreuz einzurahmen, um es im Text kenntlich zu machen, ist schwer zu beurteilen. Die Trinitäts- und Sophienspekulationen, die in Teil III der Erörterung der Skizze voranstehen, legen jedoch nahe, den Kreis als zur Zeichnung dazugehörig zu betrachten. Zur Symbolik des Kreises bzw. Heiligenscheins in der Ikonenkunst vgl. Byčkov 2001, S. 202.

Auf der vertikalen oder *y*-Achse kommt das Prinzip der ‚Raumkomposition‘ zum Tragen. Der obere, mathematisch gesehen positive Teil der *y*-Achse bildet die ‚Gradation der Ideensphäre‘ ab, die Hierarchie der ideellen oder noumenalen Welt (vgl. IV.1.2.). In diese eingeschlossen sind sowohl die oberen Formen wesenhafter Existenz (Geistesmensch, Lebensgeist, Geistselbst),³⁶⁷ die bei Steiner den Engelshierarchien zukommen, die sich nicht bis in die unteren Daseinsbereiche hinein manifestieren, als auch die übernatürlichen Ebenen des transzendenten Raums und die Engelshierarchien selbst. Der untere, negative Bereich der *y*-Achse dagegen bezieht sich auf die phänomenale Welt, die ihrerseits graduell von seelisch-astralischen Manifestationsformen ausgehend über die ätherische Lebenswelt bis hin zu molekularen und atomaren Formationen physischer Stofflichkeit zu verstehen ist. Die Mitte bildet das Ich, das sich in den drei Seelengliedern auslebt und im Schnittpunkt der beiden Kreuzbalken, die das Christus-Ereignis markieren, in das Erdengeschehen einzieht.

Die *x*-Achse oder Horizontale des ‚Weltenkreuzes‘ bildet die zeitliche Dimension ab, allerdings, wie Belyj betont, in abstrakter Weise. Der negative Bereich entspricht nach Belyj der modernen darwinistischen Vorstellung der Evolution der irdischen Lebensformen vom einfachsten Einzeller bis hin zum Menschen. Diese blendet die geistige Dimension des Entwicklungsprozesses aus, weshalb sie zwar nicht falsch, aber einseitig ist. Den „echten Transformismus“ (подлинный трансформизм)³⁶⁸ der Weltentfaltung sieht Belyj in einer den oberen linken Quadranten in Richtung der Mitte des Kreuzes durchschneidenden Diagonalen gegeben, die den Einzug des „ICH“ in die Materie oder die Involution des Logos abbildet. Die Vorstellung einer rein äußerlich sich im Element der irdischen Stofflichkeit vollziehenden Evolution der Arten erscheint in dieser Perspektive als ein unzulässiges Extrapolieren der heutigen Bewusstseins- und Manifestationsformen auf vergangene Existenzstufen. Die stofflichen Gestalten der in der Reihe der Naturreiche hervorgebrachten Variationen lebendiger Organismen stellen für Belyj nur ‚Abfallprodukte‘ des sich eine für seine Inkarnation geeignete Leiblichkeit heranbildenden Logos oder menschlichen Ich dar. Die ‚wahre‘ Geschichte der Evolution beinhaltet deshalb die planetarischen Entwicklungsstufen der anthroposophischen Kosmologie, die vom alten Saturn ausgehend, auf dem der physische Leib wie auch der ihn spiegelnde Geistesmensch in einem gas- und wärmeförmigen Milieu angelegt wurden, über die alte Sonne, die der Anlage von Ätherleib und Lebensgeist in den Elementen von Licht und Luft entspricht, und den alten Mond, auf dem in einem wässrigen Aggregatzustand Astralleib und Geistselbst grundgelegt wurden, bis hin zur Erde ver-

367 Vgl. die Schemata in *ISSD* I.1, dargelegt in V.1.

368 Vgl. *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 343 (173).

läuft, deren Aufgabe die Ich-Entwicklung darstellt.³⁶⁹ Die Diagonale des oberen linken Quadranten wäre also folgerichtig um eine Diagonale im unteren linken Quadranten zu ergänzen, die die (fein-)stoffliche Evolution als phänomenales Spiegelbild der geistigen Involution abbilden würde (Anlage von physischem Leib, Ätherleib, Astralleib). So zumindest entwickelt Belyj sein historiosophisches Schema in Teil I der *ISSD*. Zusammen mit der im rechten Teil der Skizze auf den Kreuzungspunkt der beiden Diagonalen folgenden Spirale, die die stufenweise Integration von (fein-)stofflicher und geistiger Seite des Evolutionsprozesses durch die aktive Transformationsleistung des Menschen darstellt, ergibt sich genau das gleiche Bild, das auf einer Skizze von 1917 abgebildet ist (vgl. Anhang VIII.2.).³⁷⁰

Hier hat Belyj, einen Vortrag schematisch zusammenfassend, neun Menschengestalten in einer Reihe aufgezeichnet, die von links unten nach rechts oben immer größer werden (aufsteigende Linie der Evolution), während sich von links oben vier ebenfalls an Größe zunehmende, aber nur leicht angedeutete Gestalten in absteigender Linie zum Bildzentrum hinbewegen (Linie der Involution des Logos).³⁷¹ Das Zentrum selbst bilden die drei seelischen Wesensglieder, deren mittleres mit dem Kopf in der Mitte eines Kreuzes steht, das offensichtlich das Christus-Ereignis symbolisiert. Die Menschheitsentwicklung ist hier in die Evolution der sieben planetarischen Zustände der Erde integriert, was durch die Farbgebung signalisiert wird (alter Saturn – grün, alte Sonne – orange, alter Mond – blau, Erde, Jupiter – blau, Venus – orange, Vulkan – grün). Das Zentrum bildet die seelische Entwicklung des Menschen, durch das das Ich zur Entfaltung kommen soll. In der farblichen Gestaltung der beiden mittleren Kreise spiegeln sich die sechs übrigen planetarischen Zustände wider.

In der Integration aller vergangenen und zukünftigen Entwicklungsstufen in die Abbildung des gegenwärtigen historischen Zeitabschnitts kommt das zentrale hermetische Prinzip „wie oben, so unten“ zum Ausdruck, auf das sich Belyj auch in der *ISSD* bezieht.³⁷² Das dominante Strukturelement auf der Zeitachse ist die Zahl sieben, während die räumliche Achse durch

369 Vgl. zur anthroposophischen Kosmologie das Kapitel „Die Weltentwicklung und der Mensch“, in: GA 13, S. 137–298.

370 Dass sich die beiden Skizzen auf ein und denselben Sachverhalt beziehen, den sie aus unterschiedlicher Perspektive abbilden, zeigen zwei weitere Skizzen aus der Dornacher Zeit und aus dem Jahr 2018, wo beide Darstellungen ineinander integriert sind (vgl. OR RGB, f. 25, k. 37, ed. chr. 1, l. 18; f. 25, k. 46, ed. chr. 30, l. 5). Sie werden veröffentlicht in Schmitt 2018.

371 Vgl. dazu auch Stahl 2010d, S. 630 f. und Stahl 2014, S. 206, 218 jeweils mit Abbildung und Interpretation, die allerdings von der hier gegebenen abweicht.

372 Vgl. *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, l. 293 ob. (74). Zu den sieben hermetischen Grundprinzipien vgl. Gebelein 1991, S. 41–44.

die Zahlen drei und neun beherrscht wird.³⁷³ In allen Zahlen aber spiegelt sich die göttliche Trinität, da nach Belyj die Zahl sieben durch den Rhythmus 1.) 1 + 2 + 3 und 2.) 4 und 3.) 5 + 6 + 7 gekennzeichnet ist,³⁷⁴ also auch in die 3 verwandelt werden kann, was in der strukturellen Gestaltung der Skizze von 1917 deutlich zum Ausdruck kommt.

Legt man die Zeichnung von 1917 über das historiosophische Schema der *ISSD*, so zeigt sich, dass die Systematik identisch ist, nur, dass das eine Schema das Wechselspiel von In- und Evolution in Form menschlicher Gestalten und ineinander verschachtelter Kreise abbildet, während in der *ISSD* geometrische Formen in einem Koordinatensystem angeordnet werden, die durch ihren Bezug zur russischen Ikonenkunst eine symbolische Dimension erhalten.

Die Kreuzform steht dabei nicht nur in Beziehung zur orthodoxen Theologie, sondern ist auch in anthroposophisch-rosenkreuzerischem Kontext zu sehen, in dem Belyjs Geschichtsphilosophie insgesamt zu verorten ist. Steiner bezeichnete das Kreuz als das „höchste aller Symbole“³⁷⁵ und „Zeichen für den Menschen“³⁷⁶. Ein wiederholt in seinem Werk anzutreffendes Motiv ist die durch Vincent Knauer angeregte Interpretation des platonischen Schöpfungsmythos aus dem *Timaios*, nach dem die Welt erschaffen wurde, indem der Demiurg die Weltseele in Kreuzform auf den Weltleib spannte.³⁷⁷ Im *Christentum als mystische Tatsache* zieht Steiner daraus die mit Vorstellungen der russischen Sophiologie verwandte Schlussfolgerung, dass die Natur als das Grab des Göttlichen zu verstehen sei, das den Kreuzestod starb, um der Welt zum Dasein zu verhelfen, der Mensch aber die Aufgabe habe, die gekreuzigte Weltseele zu erlösen.³⁷⁸

Für Belyj kommt in dem historiosophischen Schema der *ISSD* außerdem das Sinnbild des Rosenkreuzes zum Ausdruck. Die Prinzipien der Selbstbewusstseinsseelenerkenntnis Komposition und Variation kulminieren für ihn in der Vorstellung der wiederholten Erdenleben, durch die die menschlichen Individualitäten mit dem ‚Weltenkreuz‘ in seiner vieldimensionalen Wirk-

373 Auf der Skizze von 1917 sind beide Achsen ineinander gearbeitet: Die Formgestaltung verweist durch die Zahl neun auf die Raumdimension, die farbliche Gestaltung dagegen durch die Zahl sieben auf die Dimension der Zeit.

374 Vgl. *ISSD* III, „Variacionnost‘: kakaja že antroposofija éto?“, I. 307-307 ob. (101-102).

375 Vgl. GA 266 b, S. 46. Nach der Aufzeichnung einer esoterischen Stunde vom 19.5.1910 äußerte Steiner die Ansicht, man könne „die ganze Weltgeschichte“ aus der Form des Kreuzes schöpfen und „sogar die Naturwissenschaft könnte aus ihm aufgebaut werden“. Genau dies unternimmt Belyj in der *ISSD*.

376 Vgl. den Vortrag vom 5.1.1918, GA 180, S. 168.

377 Vgl. SKA 5, S. 309, wo als Steiners Quelle Knauers *Hauptprobleme der Philosophie* (Wien/Leipzig 1892, S. 96) angegeben werden. In Steiners Handexemplar sei eine entsprechende Unterstreichung zu finden. Die Interpretation weicht vom Original bei Platon ab, wo das griechische Chi (X) als Kreuzform angegeben ist (vgl. *Timaios* 36b).

378 Vgl. SKA 5, S. 151/55 f.

lichkeit verbunden sind:³⁷⁹ Jede Inkarnation geschieht unter bestimmten karmischen Verhältnissen, in denen sich das kompositorische Prinzip zur Geltung bringt; in der Abfolge der Verkörperungen lebt sich das ‚Thema in Variationen‘ aus und das große Weltendrama der Involution des Logos, das die Evolution der Schöpfung ermöglicht, vollzieht sich hier im Kleinen. Indem das menschliche Ich sich in die Enge der irdischen Persönlichkeit begibt, ‚stirbt‘ es dem transzendenten Sein, erlangt aber die Möglichkeit, seine Individualität so auszubilden, dass sie auch nachtodlich erhalten bleibt, und entwickelt sich so vom Geschöpf zum Mitschöpfer kosmischer Wirklichkeit. Komposition und Variation sind auf diese Weise auch Symbolisierungsformen für die Raum und Zeit überspannende Evolution von Mensch und Kosmos, die für Belyj im Symbol des Kreuzes exemplarisch zum Ausdruck kommt:

„Содержание темы в вариациях [...] есть искание разрешения контрапункта сознания, данного в личностях, *перевоплощением их*, чтоб [...], в жертвенном умирании в личном (не раз и не два) наши личности сделать венцом роз вокруг темы космической композиции, или креста мирового.“³⁸⁰

Dies liegt in Belyjs Interpretation dem russischen Wort für „Mensch“ (человек) zugrunde. Er ist „чело века“, die „Stirn“ des Jahrhunderts und in Anlehnung an die von Steiner bis 1906 aktiv benutzte indisch-theosophische Ausdrucksweise auch „Chela“, d. h. esoterischer Schüler oder Adept seines Zeitalters.³⁸¹ In der Wölbung seines Hauptes spiegelt sich die Himmelskuppel, die mit den zwölf Tierkreiszeichen und den Wandelgestirnen ihrerseits Ausdruck der himmlischen Hierarchien ist, die die kosmische Weltentwicklung lenken und den Menschen durch die verschiedenen Erd- und Kulturzeitalter führen.³⁸² Der „Чело века“ verweist also auf den Menschen als den durch die Jahrhunderte und Zeitalter wandelnden Mysterienschüler, der in der Abfolge von Tod und Wiedergeburt im Wechsel das Diesseits und das Jenseits durchschreitet, um selbst zu einem das kosmische Geschehen mitgestaltenden Engelwesen zu werden.

Auf dem historiosophischen Schema der *ISSD* zeichnet sich in den beiden oberen Quadranten auch die Parabel der christlich-eschatologischen geschichtsphilosophischen Konzepte ab, die im deutschen Idealismus und in

379 Vgl. dazu *ISSD* II, „Schema *kompozicii*“, I. 201 (396); 2004, S. 391, wo Belyj seine Auffassung von Karma mit dem Modell des Pluro-Duo-Monismus verbindet. Außerdem *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 225 (444); 2004, S. 432 f. sowie *ISSD* III, „Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija“, I. 294 ob. (76).

380 *ISSD* II, „Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach“, I. 225 (444); 2004, S. 432 f. K.i.O.

381 Vgl. GA 54, S. 518, Anm. zu S. 126; GA 89, S. 327 f.

382 Dahinter steht auch die ‚spirituelle Astrologie der Weltanschauungen‘ aus Steiners Zyklus *Der menschliche und der kosmische Gedanke* (GA 151). Belyj verweist darauf in Zusammenhang mit dem historiosophischen Schema in *ISSD* III, „Ot transformizma k simvolizmu“, I. 345-345 ob. (177-178).

der russischen Religionsphilosophie den heilsgeschichtlichen Plan der Weltgeschichte veranschaulicht und auch in Steiners kulturphilosophischen Darstellungen dominiert. Belyj ergänzt sie aber durch die Bewegungsfigur der Spirale, die die Kulturentwicklung nach dem Zentralereignis der Menschwerdung des Logos bestimmt. Sie bringt symbolisch zur Darstellung, was bereits Bestandteil der sophiologischen und anthroposophischen Geschichtsvorstellungen war, aber durch die Figur der Parabel nur unzureichend zum Ausdruck gebracht werden konnte.

Im Kreuzschema der *ISSD* verbindet Belyj also traditionelle christlich-orthodoxe Symbolik und Ideen der russischen Historiosophie mit der materialistisch-positivistischen Perspektive der Naturwissenschaften und der anthroposophischen Sichtweise auf die kosmische Evolution als moderner Geisteswissenschaft in einem umfassenden integralen Geschichts- und Wissenschaftskonzept. Er schafft damit einen den wissenschaftlichen Bestrebungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts konformen innovativen Ansatz, der den Anspruch verfolgt, die gängigen naturwissenschaftlichen und mathematischen Denkmodelle auf der Grundlage einer modernen esoterischen Meditationspraxis mit der traditionellen platonischen Weltsicht des mystischen Christentums der Ostkirche zu verbinden. Das in der *ISSD* zur Darstellung gebrachte zweitausendjährige Erbe der abendländischen Kulturgeschichte wird damit in einer groß angelegten Synthese zusammengeführt.

Das Zentrum dieses Modells ist ein religiöses Erlebnis: die Begegnung mit dem Weltgrund oder Logos und seinen vielfältigen Manifestationsformen in einem hierarchisch gestuften kosmischen Weltgebäude, die auf dem Wege moderner Initiationsschulung realisiert wurde. Diese existentielle Erfahrung wird wissenschaftlich erschlossen und philosophisch ausformuliert auf der Grundlage traditioneller Symbolik und moderner mathematischer Modelle.

Die Forschungsergebnisse einer solchen neuartigen Wissenschaft können jedoch nach Belyj nicht in herkömmlicher begrifflich-abstrakter Weise diskursiv dargelegt werden, sondern bedürfen der künstlerischen Darstellung, da die intuitiv erfasste, lebendige Wahrheit nur in individuell gestalteten, multiperspektivischen Gedankenfiguren in angemessener Weise ausformuliert werden kann. Er verfasst deshalb nicht eine klassische philosophische Abhandlung über die Kulturgeschichte, sondern schafft ein Gesamtkunstwerk aus metaphorisch darstellenden, poetisch-rhythmischen und geometrisch-mathematischen Elementen, die in einer originellen Verflechtung aus Wort und Bild zu einem kulturphilosophischen Opus verbunden werden, das in seiner Art bislang einzigartig ist. Grundlage dieser originellen Schöpfung ist die anthroposophische esoterische Praxis, die Belyj in Anknüpfung an die mystischen Traditionen des Ostens und des Westens in einer selbständigen,

aus dem eigenen Erleben schöpfenden Weise umgesetzt und auf die Erkenntnis kulturhistorischer Zusammenhänge angewandt hat.

Der auf diese Weise entstandene Text wie auch das mit ihm verbundene historiosophische Schema besitzen eine ikonische Funktion. Sie verweisen auf den geistigen Erfahrungsgehalt, der den kulturphilosophischen Reflexionen Belyjs zugrunde liegt. Durch den innovativen Stil seines Gedankenkunstwerks zwingt er seinen Leser, die transrationale, figurativ-bewegliche Denkfähigkeit zu entwickeln, die er der Selbstbewusstseinsseele zuschreibt. Ohne dieses Verflüssigen der Gedanken und die Entwicklung einer inneren Imaginationsfähigkeit lassen sich die komplexen Bewegungen seiner ‚Ideationen‘, die die „Geschichte des Werdens der Selbstbewusstseinsseele“ symbolisieren, nicht erschließen. Hierin kommt die funktionale Verwandtschaft der *ISSD* mit der russischen Ikonenkunst zum Ausdruck: Wie die Ikone als Abbild eines göttlichen Urbildes den Betrachter zu dessen „geistiger Schau“ führen soll,³⁸³ so das Gedankenkunstwerk der *ISSD* seinen Leser zu der Erweckung einer höheren Erkenntnisfähigkeit, die Belyj unter den Begriff der Selbstbewusstseinsseele fasst.

383 Vgl. Byčkov 2001, S. 161, 182, 384 ff.; Florenskij 1993, S. 39 ff.

VII. Zusammenfassung von Belyjs Entwurf einer Selbstbewusstseinsseelenphilosophie als hermetischer Symbolismus und weiterführende Forschungsperspektiven

Anfang der 80er Jahre nannte Leonid Dolgopolo das Werk Belyjs einen „un-erforschten Kontinent“ (неизведанный материк).¹ Die Situation der Belyj-Forschung hat sich seither grundlegend gewandelt, und mit der Herausgabe der *ISSD* kann nun auch der letzte große Landstrich dieses „Kontinents“ erschlossen werden.² Die vorliegende Studie verfolgt das Ziel, eine erste umfassende Kartographie dieses bislang weitgehend unentdeckt gebliebenen Gebiets der Belyj-Forschung zu geben, auf deren Grundlage weiterführende Forschungen erfolgen können. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass in dem Konzept der Selbstbewusstseinsseele, deren „Werden“ die *ISSD* über zwei Jahrtausende verfolgt, die zentralen Komponenten von Belyjs späten erkenntnistheoretischen und poetologischen Überzeugungen zusammengefasst sind. Diese sind für eine Erschließung des Spätwerks von grundlegender Bedeutung und werden hier mit dem Begriff des ‚hermetischen Symbolismus‘ bezeichnet.

Was das Verhältnis dieses Konzepts zur anthroposophischen Vorlage bei Steiner angeht, wurde Belyjs Eigenständigkeit hervorgehoben, dessen ‚Selbstbewusstseinsseele‘ im Kern zwar mit dem der ‚Bewusstseinsseele‘ bei Steiner identisch ist, sich aber in seiner konkreten Ausformung und insbesondere bei der Anwendung auf Kulturphänomene in wesentlichen Punkten unterscheidet. Die Gründe hierfür liegen in Belyjs anthroposophischer esoterischer Praxis, die eine individuelle und daher von Steiner in einigen Punkten abweichende Gestalt aufweist. Hinzu kommt die komplexe Genese von Belyjs philosophischen Ansichten seit dem Frühwerk, die er zeitlebens unter dem Überbegriff des Symbolismus verortet.

Modellierung und Schematisierung der historischen Ereignisse, die mit der Entwicklung der Selbstbewusstseinsseele bzw. der Bewusstseinsseele in Zusammenhang stehen, unterscheiden sich bei Belyj und Steiner stark. Dennoch konnte gezeigt werden, dass Belyjs Geschichtskonzept auf Aspekten aufbaut, die auch bei Steiner anzutreffen sind, allerdings von ihm im Rahmen

1 Vgl. den gleichnamigen Aufsatz Dolgopolo 1982.

2 Die Erschließung des Archivmaterials zu Belyj ist damit keineswegs abgeschlossen. Insbesondere die Meditationszeichnungen und historiosophischen Schemata bieten Material für zahlreiche weitere Veröffentlichungen und Untersuchungen. Die *ISSD* als der zentrale und umfangreichste Text von Belyjs Oeuvre markiert jedoch einen wichtigen Meilenstein.

seiner Lehre von den Kulturepochen nicht umgesetzt wurden. So übernimmt Belyj zwar Grundideen von Steiner, letztlich bilden aber seine eigenen okkulten Erfahrungen sowie bereits vor der Bekanntschaft mit Steiner gewonnene Überzeugungen die Grundlage seines Geschichts- und Wissenschaftsmodells. Insbesondere konnte eine enge Verknüpfung zwischen der Modellierung der kulturgeschichtlichen Tatsachen und Belyjs eigener Biographie festgestellt werden, wobei jedoch nicht von einer unmittelbaren Projektion biographischer auf historische Tatsachen gesprochen werden kann.

In Bezug auf den methodischen Aspekt konnte gezeigt werden, dass die Basis von Belyjs kulturphilosophischer Abhandlung auf seiner individuellen esoterischen Praxis und Initiationschulung aufbaut, deren Elemente in mehrfacher Beziehung in der konzeptuellen Gestaltung seines Geschichts- und Wissenschaftsmodells umgesetzt worden sind. Dies betrifft erstens den Begriff der Selbstbewusstseinsseele in erkenntnistheoretischer Hinsicht, dessen drei erkenntnisstrukturierende Prinzipien Komposition, Variation und Symbol Modifikationen der höheren Erkenntnisstufen der Anthroposophie Imagination, Inspiration und Intuition darstellen. Diese finden zweitens Anwendung in der Konzeption des Geschichtsmodells, in dem der kulturgeschichtliche Stoff in Form von räumlichen Kompositionen, zeitlichen Variationen und graphischen Symbolisierungen strukturiert wird, deren Grundform darüber hinaus als Koordinaten- oder Weltenkreuz Bezüge zur Symbolik der traditionellen orthodoxen Ikonenkunst aufweist. Und drittens konnte nachgewiesen werden, dass die Dreiheit der höheren Erkenntnisstufen, die mit der steinerischen Ontologie übersinnlicher Existenzbereiche verknüpft ist, auch in der poetischen Gestaltung der *ISSD* ihren Niederschlag gefunden hat. Dies bezieht sich zum einen auf die vom Initiationsmotiv dominierte metaphorische Textschicht, die einen wichtigen Informationsträger bildet, zum anderen auf die rhythmische Gestaltung, die ebenfalls eine bedeutende semantische Funktion erfüllt, sowie auf die graphische Gestaltung des Textes selbst und die ihn ergänzenden geometrischen Schemata, deren Verweis- und Erweckungscharakter die symbolische Komponente von Belyjs Schrift darstellt.

Besonders die rhythmische Struktur des Textes, die hier nur exemplarisch anhand eines Kapitels untersucht wurde, wäre es wert, in einer zukünftigen Untersuchung einer eingehenden Gesamtanalyse unterzogen zu werden. In diesem Zusammenhang könnte der Blick auch auf die thematische Rhythmus- und Kompositionsgestalt der *ISSD* als Ganzes gelenkt werden. Eine gewinnbringende Aufgabe weiterführender Forschung bestünde außerdem in der Abgrenzung von Belyjs esoterisch ausgerichtetem Geschichts- und Wissenschaftskonzept gegenüber anderen prominenten Kulturphilosophien des 20.

Jahrhunderts.³ Ein Vergleich erscheint insbesondere mit Gebasers Kulturmodell der Bewusstseinsstufen und der Frage nach der Möglichkeit von deren Reintegration in das gegenwärtig erreichte Bewusstseinsniveau lohnenswert zu sein, obgleich hier in der Einschätzung einzelner Kulturphänomene bedeutende Unterschiede vorliegen. Auch die Symbolphilosophie Cassirers und die Phänomenologie Hegels stellen fruchtbare Vergleichsmöglichkeiten mit Belyjs Konzept dar, da vor ihrem Hintergrund gerade die Eigenart von seinem Modell in besonderer Weise hervorzutreten verspricht. Weiter könnten Parallelen und Unterschiede zu einzelnen alchemistisch-rosenkreuzerischen Schriften der frühen Neuzeit herausgearbeitet werden, wodurch der Bezug der *ISSD* zu genuiner spiritueller Erfahrung und deren Modellierung durch besondere poetische und graphische Darstellungsverfahren deutlicher konturiert werden könnte. Dem gleichen Ziel könnte ein Vergleich der esoterischen Praxis Belyjs und des in diesem Zusammenhang unter dem Begriff einer ‚Topographie des meditativen Raums‘ umrissenen Stufenmodells der transzendenten Wirklichkeitsebenen mit Florenskijs Überlegungen zur umgekehrten Perspektive und zu einer imaginären Geometrie dienen. Erweiternd wären hier moderne Konzepte der Neogeometrie und die Modellierungen der Raum-Zeit-Krümmung in der zeitgenössischen Relativitätstheorie zu berücksichtigen, deren Verwandtschaft mit der trichter- und spiralförmigen Bewegungsstruktur von Belyjs Meditationserfahrungen und deren Umsetzung im Rahmen seiner Kulturphilosophie und seiner Romanprosa untersucht werden könnten. Von Interesse wäre auch ein Vergleich der angelologischen Konzeptionen Belyjs, die im Hintergrund seiner Kosmologie und Meditationspraxis stehen, mit der Lehre der himmlischen Hierarchien bei Dionysius Areopagita, wobei neben den philosophischen Texten Belyjs Meditationszeichnungen zu berücksichtigen wären. Abzugrenzen wäre Belyjs geschichtswissenschaftliches Konzept außerdem von dem Steiners.⁴

Und schließlich bildet das Konzept der Selbstbewusstseinsseele mit seinen erkenntnistheoretischen, poetologischen und konzeptionellen Implikationen eine wichtige Grundlage für alle weitere Erforschung von Belyjs literarischem Spätwerk. Vor allem auf den letzten Teil von *Moskva*, an dem Belyj 1929/30 arbeitete, also nach Abschluss der methodischen Grundlegung der Selbstbewusstseinsseelenphilosophie, dürfte das poetologische Gestaltungskonzept von Komposition, Variation und Symbol in fruchtbarer Weise anzuwenden sein. *Maski* ist der einzige literarische Prosatext Belyjs, der während der Abfassung

3 Einen Anfang bildet die Studie von Ilja Karenovics, der die zu diesem Zeitpunkt allerdings noch ungenügend erschlossene *ISSD* von den Ansätzen Chamberlains und Spenglers abgrenzt (vgl. Karenovics 2011).

4 Bartoniczek 2009 hat hierzu eine erste Grundlage geschaffen.

der *ISSD* entstanden ist. Er zeichnet sich durch eine besonders „komplexe Partitur“ aus, wie Orlickij feststellt,⁵ deren formvollendete poetische Struktur entgegen den abschätzigen Urteilen der Vergangenheit mithilfe des Konzepts der Selbstbewusstseinsseele herausgestellt werden könnte. Die sogenannte ‚ornamentale Prosa‘ hat im Falle Belyjs ihre tieferen und eigentlichen Wurzeln in seiner esoterischen Praxis. Diese beruhte bis 1912 auf halb-bewussten ekstatischen Zuständen,⁶ während sie durch die Schulung bei Steiner eine systematische Grundlegung erfuhr und ab dem Roman *Kotik Letaev* ein wichtiges Strukturelement von Belyjs schriftstellerischer Tätigkeit bildet. Dies vor dem Hintergrund der hier erarbeiteten Aspekte herauszuarbeiten, wäre ein weiteres zukünftiges Forschungsfeld.

Im Hinblick auf Belyjs Kulturphilosophie und in Anlehnung an Steiners Interpretation der platonischen Philosophie als Transformationsprodukt der antiken Mysterientradition,⁷ das gleichzeitig die Geburt des wissenschaftlichen Denkens im Abendland markiert,⁸ kann die Selbstbewusstseinsseelengeschichte Belyjs abschließend als eine Rückkehr der Philosophie zu ihrem Mysterienursprung charakterisiert werden: Erkenntnis wird hier nach 2500 Jahren der Theoretisierung und Entfremdung von der einst ihr Zentrum bildenden Initiationspraxis wieder zu einem Mysteriengeschehen, das auf der Grundlage einer mehrstufigen spirituellen Methodik eine ‚philosophische Poesie in Prosa‘ gebiert, die nach den Prinzipien der ihr zugrunde gelegten esoterischen Praxis literarisch ausgestaltet ist und dadurch ihren Leser dazu auffordert, die neuen Fähigkeiten in sich selbst auszubilden, die auch ihn zu einem erweiterten, alte Stufen in bewusster Weise integrierenden Erkenntnisvermögen führen sollen.

5 Vgl. Orlickij 2008, S. 303: „[...] особенно в ‚Масках‘, перед нами [...] сложная партитура“.

6 Vgl. die Entstehungsgeschichte der *Symphonien* (Belyj 2016, S. 48, 51, 53 ff., 57-68).

7 Vgl. SKA 5, S. 144/44-156/63: „Plato als Mystiker“. Dazu Kapitel VI.1.1. Die zeitgenössische Forschung bestätigt diese These zunehmend, zumindest ist die Existenz und Erschließung der esoterischen Lehre Platons seit einigen Jahrzehnten ins Zentrum der Platon-Forschung gerückt (vgl. die Publikationen der sogenannten Tübinger Schule Krämer 1959 und Gaiser 1998³ zu Platons „ungeschriebener Lehre“) und manche Forscher wagen die These, dass der von Platon selbst geschaffene Bezug zu den Mysterien nicht als Analogiespiel, sondern als Verweis auf den esoterischen Kern seiner Lehre aufzufassen sei (vgl. Schefer 2001, bes. S. 95, 118 f., 222).

8 Vgl. auch Hübner 1986.

Abb. 5: Andrej Belyj: Historiosophisches Schema. Papier, Aquarell, Tinte, Bleistift. Cichis-Dsiri, Georgien: 1927¹

¹ Ausstellungstück des Belyj-Hausmuseums Moskau (Abteilung des Staatlichen Puškin-Museums). Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der Museumsleitung, die einen hochwertigen Scan des Originals zur Verfügung stellte. Fehlende Randbereiche wurden mit einem Bildbearbeitungsprogramm ergänzt.

VIII.2. Schema zu einem Vortrag

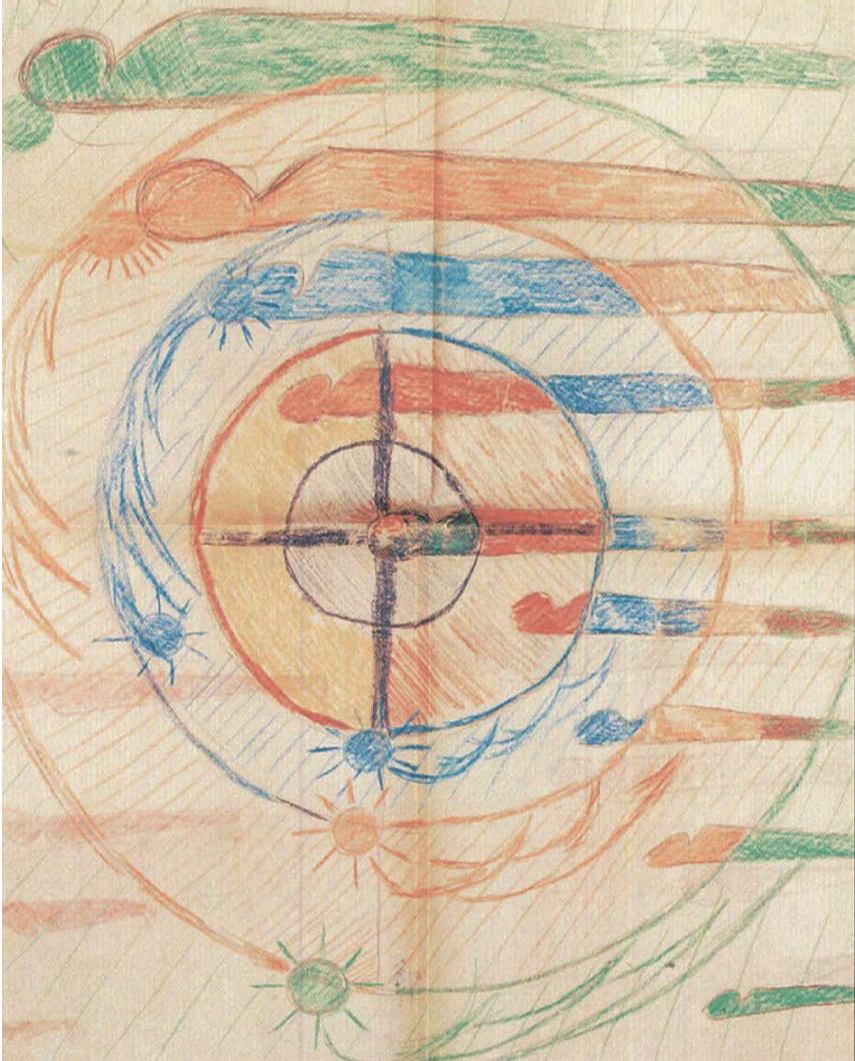


Abb. 6: Andrej Belyj: Schema k lekcii.¹

¹ Quelle: Spivak/Nasedkina/Rudnik/Šapošnikov 2005, S. 236. Auf der Skizze findet sich folgende Erläuterung Klavdija Bugaevs: „Лекции, читанные на закрытых собраниях антропософского общества эпохи 17-21 годов“.

VIII.3. Inhaltsverzeichnisse nach der Handschrift

Tab. 1: *Inhaltsverzeichnis ISSD I nach Handschrift*

Kapitelüberschrift	Blatt (Seite)
1. Christianstvo kak svert istorii	1
Točka rubeža	4 (1)
Ideja Logosa	7 (7)
Filon	10 ob. (14)
Gnosticizm	13 (19)
Evangelija kak istoričeskie dokumenty	20 (32 a)
Stil' Evangelij	22 (33)
Evangelist Ioann	29 (47)
Apostol samosoznaniya Pavel	38 ob. (66)
Christos Iisus	53 ob. (96)
Tema voskresenija v gnozise dvuedinstva	62 ob. (112)
2. Upadok antič'noj kul'tury	74
Pervye christianskie obščiny	75 (1)
Neoplatoniki	78 (7)
Plotin	83 ob. (18)
Apologetika i Avgustin	87 (25)
Duša oščuščajuščaja v rassuždajuščej	93 ob. (38)
Rim	100 (50)

Rimskaja cerkov'	102 (54)
Predposylki patristiki	105 (60)
Sud'by vostočnoj cerkvi	108 (66)
Gibel' kul'tury Rima	116 (82)
Franki	120 ob. (91)
Iskry kul'tury na Zapade	123 (96)
Razgljad otrezka krivoj	126 (102)
3. Scholastika	135
Araby	136 (1)
Karolingskij renessans	145 (18)
Kul'tura devjatogo i desjatogo veka	147 (22)
Odinadcatyj vek v idee duchovnoj revoljucii sverchu	155 ob. (34)
Chramovoe tvorčestvo	160 ob. (44)
Kul'tura mysli v odinnadcatom veke	164 (51)
Ansel'm i Roscellin na rubeže stoletij	169 (61)
Ideja krestovych pochodov	172 (67)
Izmenenie rel'efov kul'tury v dvenadcatom veke	178 (79)
4. Ėpocha scholastiki. XII i XIII vek	188
Rol' mistiki v dvenadcatom veke	189 (1)
Vil'gel'm iz Šampo i Abeljar v kul'ture mysli dvenadcatogo v.	193 ob. (9)
Literatura i poézija v 12-om i načale 13[-go] veka	204 (30)

Kul'tura iskusstv	208 (38)
Francisk – Dant – Džiotto (Predvoztroždenie)	214 (50)
Volna eresej	217 ob. (57)
Srednevekove universitety	222 (65)
Aristotel' v 13[-]om veke	224 (69)
Kul'tura mysli v 13[-]om veke	226 (73)
Al'bert i Foma	228 (77)
Rožer Bèkon	231 (83)
Bonaventura, Rajmond Lullij	233 ob. (88)
Konec scholastiki (Duns Skot, Okkam, mistiki)	237 ob. (96)
Tema issledovanija	240 ob. (102)

Tab. 2: *Inhaltsverzeichnis ISSD II nach Handschrift*

Kapitelüberschrift	Blatt (Seite)
[Beginn ohne Überschrift, mitten im durchgestrichenen Text]	2 (1) -5 ob. (8)
XIII vek. Vozroždenie	5 ob. (8) -9 ob. (16)
Roždenie novoj duši	9 ob. (16) -15 (27)
Priroda individual'nogo	15 (27) -18 ob. (34), 25 (46), 19 (35) -19 ob. (36), 21 (39)

Javlenie i priroda v 16[-]om veke	25 (46) -30 (56), 31 [vstavka „Y“, 30 (56) -32 ob. (59)
16[-]yj i 17[-]yj vek	20 (37) -20 ob. (38), 21 ob. (40) -25 (46), 32 ob. (59) -36 ob. (67)
18[-]yj vek	36 ob. (67) -39 ob. (73)
K istorii razvitiya muzyki	40 (74) -41 ob. (77) [vstavka „D“, 39 ob. (73), 42 (78) -44 (82)
Tret'e soslovie	44 (82) -47 ob. (89)
19[-]oe stoletie [durchgestrichen]	48 (90) -55 (104), 77 (148) -79 (152)
Gegel'	55 (104) -60 (114)
Gete	60 (114) -65 ob. (125)
Kant	65 ob. (125) -77 (148)
Šopen[gauer]	79 (152) -82 ob. (159)
Problema „samo“	83 (160) -85 ob. (165)
Ničše	85 ob. (165) -90 (174)
Javlenie tela	90 (174) -98 ob. (191)
Vostok v mysli - Ničše	99 (192) -104 (202)
Teosofija	104 (202) -111 ob. (217)

Vagner	112 (218) -117 ob. (229)
Realizm: Gogol', Dostoevskij	118 (230) -130 (254)
Ešče raz „Tolstoj“ i ešče raz Tolstoj	130 ob. (255) -145 ob. (285)
Duša samosoznajuščaja v ruskoj poézii	145 ob. (285) -146 (286)
Realizm	146 (286) -152 (298)
Sociologija i matematika	152 ob. (299) -167 ob. (329)
Ideja transformizma	167 ob. (329) -172 ob. (339)
Duša samosoznajuščaja	172 ob. (339) -192 (378)
Duša samosoznajuščaja v otdel'nyh dominionach kul'tury, kak prostranstvennaja kompozicija	192 (378) -192 ob. (379)
Schema <i>kompozicii</i> ¹	192 ob. (379) -201 ob. (397)
Variacionnost' vnutri kompozicii duši samosoznajuščej	201 ob. (397) -210 (414)
Duša samosoznajuščaja kak tema v variacijach	210 ob. (415) -225 (444)
Simvolizm	225 (444) -233 ob. (461)

¹ Ob es sich hier um ein eigenständiges Kapitel handelt, ist fragwürdig.

Antroposofija	234 (462) -249 ob. (493)
Duchovna nauka [nur Überschrift]	249 ob. (493)

Tab. 3.: *Inhaltsverzeichnis ISSD III nach Handschrift*

Kapitelüberschrift	Blatt (Seite)
Duša oščuščajuščaja i rassuždajuščaja v svete duši samosoznajuščej	247 (1)
Duša samosoznajuščaja	258 (14)
Poznanie i čuvstvo v samopoznani	267 (24)
Duša i istorija	247 (35)
Samopoznanie i duch svobody	279 ob. (46)
Duša samosoznajuščaja, kak kompozicija	284 (55)
Simvol very i znaniya v samosoznani	295 (77)
Variacionnost': kakaja že antroposofija éto?	300 ob. (88)
Tema v variacijach: muzyka	310 (108)
Tema v variacijach: lirika	316 (119)
„Princip“, kak tema v variacijach	323 (133)
„Tip“, ili tema v variacijach, kak transformizm	330 (147)
Transformizm	333 (153)
Biologičeskij transformizm v transformizme	337 ob. (162)
Ot transformizma k simvolizmu	342 ob. (172)
Simvolizm	349 (184)

IX. Bibliographie

IX.1. Gesamtausgaben

- Andreae, Johann Valentin (GS): Gesammelte Schriften. 20 Bde. Hrsg. v. W. Schmidt-Biggemann. Stuttgart 1994 ff.
- Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Hrsg. v. E. Grumach u. H. Flashar. Berlin 1956 ff.
- Augustinus, Aurelius: Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften. München 1911-1936.
- Belyj, Andrej (SoSo): Sobranije sočinenij. Pod obšč. red. V. M. Piskunova. Moskva 1994 ff.
- Blok, Aleksandr: Sobranie sočinenij v 6-ti tomach. Leningrad 1980-1983.
- Brjusov, Valerij: Sobranie sočinenij v 7-mi tomach. Pod ob. red. P. G. Antokolskoj et al. Moskva 1973-1975.
- Cassirer, Ernst: Gesammelte Werke. 26 Bde. Hrsg. v. B. Recki. Hamburg 1998-2009.
- Chlebnikov, Velimir: Sobranie sočinenij v 6-ti tomach. Pod obšč. red. R. V. Duganova. Moskva 2000-2006.
- Chodasevič, Vladislav (SoSo VCh): Sobranie sočinenij v 4-ch tomach. Moskva 1996-1997.
- Chomjakov, Aleksej: Sočinenija v 2-ch tomach. Moskva 1994.
- Dilthey, Wilhelm: Gesammelte Schriften. 26 Bde. Göttingen 1913-2006.
- Dionysius Areopagita: Des heiligen Dionysius Areopagita ausgewählte Schriften. 2 Bde. A. d. Griech. übers. v. J. Stiglmayr. München 1911/1933.
- Dostoevskij, Fedor (SoSo FD): Polnoe sobranie sočinenij v 30-ti tomach. Leningrad 1972-1990.
- Fedorov, Nikolaj: Sobranije sočinenij v 4-ch tomach. Sostovlenie, podgotovka teksta i komentarii A. Gačevoj, S. Semenovoj. Moskva 1995-2000.
- Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 42 Bde. Hrsg. v. R. Lauth, E. Fuchs und H. Gliwitzky. Stuttgart 1962-2011.
- Florenskij, Pavel: Sočinenija v 2-ch tomach. Moskva 1990.
- Goethe, Johann Wolfgang (GWBG): Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. 24 Bde. u. 2 Erg.-Bde. Hrsg. v. E. Beutler. Zürich/Stuttgart 1950-1964.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke in 20 Bänden (Theorie-Werkausgabe). Auf d. Grundlage d. Werke v. 1832-1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1969-1971.
- Heine, Heinrich: Werke und Briefe in zehn Bänden. Hrsg. v. H. Kaufmann. Textrev. u. Erl. v. G. Erler. Berlin. 1961/1972.
- Husserl, Edmund: Husserliana. Gesammelte Werke. Den Haag 1950 ff.

- Ivanov, Vjačeslav: Sobranie sočinenij v 4-ch tomach. Pod red. D. V. Ivanova i O. Dešart. Brjussel' 1971-1987.
- Kant, Immanuel: Werkausgabe. Hrsg. v. W. Weischedel. 1955-1962.
- Nietzsche, Friedrich (KSA): Kritische Studienausgabe. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York 1967-1977.
- Novalis: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. 2 Bde. Hrsg. v. R. Samuel. Darmstadt 1999.
- Platon: Sämtliche Dialoge. 7 Bde. Hrsg. v. O. Apelt. Hamburg 2004.
- Puškin, Aleksandr: Polnoe sobranie sočinenij v 10-ti tomach. Moskva 1956-1958.
- Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung (Hg.) (Steiner-Beiträge): Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Nr. 1-122. 1949-2000.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Historisch-kritische Ausgabe. 40 Bde. Hrsg. v. H. M. Baumgartner et al. Stuttgart 1976 ff.
- Schiller, Friedrich: Schillers Werke. Nationalausgabe. 42 Bde. Im Auftr. d. Goethe- u. Schiller-Archivs, d. Schiller-Nationalmuseums u. d. Deutschen Akademie hrsg. v. J. Petersen, G. Fricke. Weimar 1943 ff.
- Solov'ev, Vladimir (PSSP): Polnoe sobranie sočinenij i pisem v 20-i tomach. Moskva 2000 ff.
- Solov'ev, Vladimir (SoSo VS): Sobranie sočinenij. Pod redakc. i s primeč. S. M. Solov'eva i Ė. L. Radlova. S.-Peterburg 1911-1914.
- Steiner, Rudolf (GA): Rudolf Steiner Gesamtausgabe. Dornach 1955 ff.
- Steiner, Rudolf (SKA): Schriften. Kritische Ausgabe. Hrsg. u. komm. v. Chr. Clement. Stuttgart. 2013 ff.
- Tjutčev, Fedor: Polnoe sobranie stichotvorenij. Sost., podgot. teksta i primeč. A. A. Nikolaeva. Leningrad 1987.

IX.2. Nachschlagewerke

- Historisches Wörterbuch der Philosophie (HWPh). Hrsg. v. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel 1971-2007.
- Lexikon für Theologie und Kirche (LThK). 10 Bände und ein Registerband. Hrsg. v. W. Kasper. Freiburg i. B. 1993-2001.
- Novaja filosofskaja ěnciklopedija (NFĖ). V 4-ch tomach. Institut filosofii RAN. Nacional'nyj obščestvenno-naučnyj fond. Predst. naučno-redakc. sov. V. S. Stepin. Moskva 2000-2001/2010². Quelle: <http://iphras.ru/elib/a001.html> (Download: 1.2.2017).
- Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 8 Bände und ein Registerband. Hrsg. v. H. D. Betz et al. Tübingen 1998-2007.
- Rossijskij gumanitarnyj ěnciklopedičeskij slovar' (RGĖS). V 3-ch tomach. Gl. red. P. A. Klubkov. Moskva/S.-Peterburg 2002. Quelle: <http://ztq.ru/> (Download: 1.2.2017).

Russkaja filosofija. Malyj énciklopedičeskij slovar' (RF). Otv. red. A. I. Alešin. Moskva 1995.

IX.3. Allgemeine Bibliographie

- Achutin, Anatolij (1996): Sofija i čert (Kant pered licom russskoj religioznoj metafiziki). In: Tjažba o bytii. Moskva. S. 243-270.
- Afanasjev, Valeri (2002): Russische Geschichtsphilosophie auf dem Prüfstand. Münster/Hamburg/London.
- Aleksandrova, Nadežda (2012): Kul'turologičeskie idej v tvorčestve Andreja Belogo. Avtoref. diss. S.-Peterburg. Quelle: <http://www.dslib.net/teorja-kultury/kulturologičeskie-idej-v-tvorčestve-andreja-belogo.html> (Download: 15.12.2016).
- Alexandrov, Vladimir (1982): Unicorn Impaling a Knight: The Transcendent and Man in Andrei Bely's *Petersburg*. In: Canadian-American Slavic Studies 16, 1 (Spring). S. 1-44.
- Alexandrov, Vladimir (1985): Andrei Bely. The Major Symbolist Fiction. Cambridge/Massachusetts/London.
- Alexandrov, Vladimir (1987): Kotik Letaev, The Baptized Chinaman, and Notes of an Eccentric. In: Andrej Bely. Spirit of Symbolism. Malmstad, J. (Hg.). Ithaca/London. S. 145-182.
- Alighieri, Dante (2009): Die Göttliche Kommödie. Aus d. Ital. v. Friedrich Freiherrn von Falkenhausen. Frankfurt a. M./Leipzig.
- App, Urs (2010): The Birth of Orientalism. Philadelphia.
- Asojan, Ju./Malafeev, A. (2000): Otkrytie idej kul'tury. Opyt russskoj kul'turologii seređiny XIX – načala XX vekov. Moskva.
- Augustinus, Aurelius (1961/1964): Über den Wortlaut der Genesis [De Genesi ad litteram]. 2 Bde. Paderborn.
- Baharova, Katina (2014): Andrej Belys „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“: Zur Edition und zum Kommentar des Teil 3 in Auszügen und Analyse der literarisch-künstlerischen Komposition. Magisterarbeit Trier (unveröffentlicht).
- Bartoniczek, Andre (2009): Imaginative Geschichtserkenntnis. Rudolf Steiner und die Erweiterung der Geschichtswissenschaft. Stuttgart.
- Belous, Vladimir (2001): Andrej Belyj o chramovom tvorčestve v XI veke (iz „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“). In: Hram w istorii kultury. Chestohowa. S. 104-107.
- Belous, Vladimir (2005): Vol'fila. (Petrogradskaja Vol'naja Filosofskaja Associjacija) 1919-1924. Bd. 1: Predistorija. Zasedanija. Bd. 2: Chronika. Portrety. Moskva.
- Belous, Vladimir (2007): Vol'fila, ili Krizis kul'tury v zerkale obščestvennogo samosoznaniija. S.-Peterburg.

- Belous, Vladimir (2008): Andrej Belyj kak filosof. Polemičeskie razmyšlenija na „večnuju“ temu. In: Andrej Belyj v izmenjajuščemsja mire. Moskva. S. 263-270.
- Belous, Vladimir (2010): „Na perevale“. O simboličnosti rubeža 1925/1926 godov – vremeni zaroždenija „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Symbol w kulturze rosyjskiej. Duda, K./Obolevich, T. (Hgg.). Krakau. S. 577-586.
- Belous, Vladimir (2011a): Filosofija vremeni Andreja Belogo i „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 39-48.
- Belous, Vladimir (2011b): „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo: istoriko-filosofskie paralleli. In: Miry Andreja Belogo. Ičn, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 610-617.
- Belyj, Andrej (1910): Neoslavjanofil'stvo i zapadničestvo v sovremennoj rusknoj filosofskoj mysli. In: Utro Rossii 247. S. 1-6.
- Belyj, Andrej (1912a): Linija, krug, spiral' – simbolizma. In: Trudy i dni 4-5. S. 13-22.
- Belyj, Andrej (1912b): Krugovoe dviženie. In: Trudy i dni 4-5. S. 51-73.
- Belyj, Andrej (1917): Žezl' Aarona. (O slove v poezii). In: Skify. Peterburg. Bd. 1. S. 155-212.
- Belyj, Andrej (1919): O chudožestvennoj proze. In: Gorn 2-3. S. 49-55.
- Belyj, Andrej (1920a): Na perevale III. Krizis kul'tury. Peterburg.
- Belyj, Andrej (1920b): O ritme. In: Gorn 5. S. 47-54.
- Belyj, Andrej (1922a): Die Anthroposophie und Russland. In: die Drei 4-5.
- Belyj, Andrej (1922b): Putevyja zametki. Tom 1. Sicilija i tunis. Moskva/Berlin.
- Belyj, Andrej (1923a): Krizis žizni. In: Na perevale. Berlin/Peterburg/Moskva. S. 7-66.
- Belyj, Andrej (1923b): Krizis mysli. In: Na perevale. Berlin/Peterburg/Moskva. S. 69-144.
- Belyj, Andrej (1927): Pravda ritmov vremeni. Pis'mo ot 8-go janvarja 1927-go goda. Quelle: <http://www.rudolf-steiner.ru/50000016/1448.html> (Download: 25.7.2017).
- Belyj, Andrej (1965): O smysle poznanija (1916). [Nachdruck der Ausgabe: Peterburg: Ėpocha 1922.] In: Russian Language Specialities (Russian Study Series Nr. 51). Chicago. S. 35-51.
- Belyj, Andrej (1967): Pis'mo Andreja Belogo. In: Vozdušnye puti. Al'manach 5. S. 296-309.
- Belyj, Andrej (1969a): Kreščenyj kitaec. Nachdruck der Ausgabe Moskau 1927, eingeleitet von D. Tschizewskij u. A. Hönig. München.
- Belyj, Andrej (1969b): Vospominanija o A. A. Bloke. Nachdruck von Ėpopeja 1-4. Moskau/Berlin 1922/23. München.
- Belyj, Andrej (1977²): Verwandeln des Lebens. Erinnerungen an Rudolf Steiner. A. d. Russ. v. S. Geier. Basel.
- Belyj, Andrej (1981a): K voprosu o ritme. In: Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 515. Tartu. S.112-120.

- Belyj, Andrej (1981b): K buduščemu učebniku ritma. In: Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 515. Tartu. S. 120-131.
- Belyj, Andrej (1981c): O ritmičeskom žeste. In: Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 515. Tartu. S. 132-139.
- Belyj, Andrej (1981d): Ritm i smysl. In: Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta 515. Tartu. S. 140-146.
- Belyj, Andrej (1989): Andrej Belyj. In: Kak my pišem. Kuz'mina, Ė. (Hg.). Moskva. S. 8-20.
- Belyj, Andrej (1990a): Duša samosoznajuščaja (Iz knigi „Istorija samosoznajuščej duši“). In: Laterna magica. Literaturno-chudožestvennyj istoriko-kul'turnyj al'manach. Moskva. S. 278-310.
- Belyj, Andrej (1990b): Meždu dvuch revolucij. Moskva.
- Belyj, Andrej (1990c): Načalo veka. Moskva.
- Belyj, Andrej (1990d): Moskva. Timina, S. (Hg.). Moskva.
- Belyj, Andrej (1994): Simvolizm kak miroponimanie. Moskva.
- Belyj, Andrej (1996): Evangelie kak drama. Moskva.
- Belyj, Andrej (1998): Aleksandrijskij Period i my v osveščennii problemy ‚Vostok i Zapad‘. In: Ariavarta/Aryavarta. S.-Peterburg. S. 257-278. Quelle: <http://www.aryavest.com/partlink/59.pdf> (Download: 20.3.2017).
- Belyj, Andrej (2001): Iz perepiski A. Belogo: Pis'ma V. Ė. Mejerchol'du i Z. N. Rajch. Hrsg. v. Dž. Malmstad. In: Novoe literaturnoe obozrenie 51. S. 132-166.
- Belyj, Andrej (2002²): Geheime Aufzeichnungen. Erinnerungen an das Leben im Umkreis Rudolf Steiners (1911-1915). A. d. Russ. übers. u. hrsg. v. Chr. Hellmundt. Dornach.
- Belyj, Andrej (2003): Glossolie: Poem über den Laut. Russ. Orig.-Fassung mit dt. und engl. Übers. Mit Anm. u. e. Einf. v. Th. Beyer, Jr. A. d. Russ. v. M. Kandelaki. Hrsg. v. T. Gut. Dornach.
- Belyj, Andrej (2004²): Duša samosoznajuščaja. Hrsg. v. Ė. Čistjakova. Moskva.
- Belyj, Andrej (2010): Linija žizni. Hrsg. v. M. Spivak. Moskva.
- Belyj, Andrej (2012): Aufzeichnungen eines Sonderlings. A. d. Russ. übertr. u. hrsg. v. Chr. Hellmundt. Dornach.
- Belyj, Andrej (2016): Avtobiografičeskie svody. Material k biografii. Rakurs k dnevniku. Registracionnye zapisi. Dnevniky 1930-ch godov. Sost. A. Lavrov, Dž. Malmstad. Moskva.
- Belyj, Andrej/Florenskij, Pawel (1994): „...nicht anders als über die Seele des anderen“. Der Briefwechsel. Texte. Mierau, F. u. S. (Hgg.). Ostfildern.
- Belyj, Andrej [Bjely, A.] (1922c): Die Krisis des Gedankens. Auf der Wasserscheide. Zweites Buch. Einzige authoris. Übers. a. d. Russ. v. H. Bidder. Stuttgart.
- Belyj, Andrej/Blok, Aleksandr (2001): Perepiska 1903-1919. Publ., predisl. i komment. A. V. Lavrova. Moskva.
- Belyj, Andrej/Ivanov-Razumnik (1998): Perepiska. Publ. A. V. Lavrova/Dž. Mal'mstada. S.-Peterburg.

- Belyj, Andrej/Zajcev, P. N. (2008): Andrej Belyj i P. N. Zajcev. Perepiska. Podg. teksta i prim. Dž. Malmstada. In: Zajcev, P. N.: Vospominanija. Moskva. S. 361-543.
- Berdjaev, Nikolaj (1918): Religija germanizma. In: Sud'ba Rossii. Moskva. S. 167-174.
- Berdjaev, Nikolaj (1947): Opyt eschatologičeskoj metafiziki. Pariž.
- Berdjaev, Nikolaj (1989): Filosofija svobody. Smysl tvorčestva. Vstup. stat'ja, sost., podgot. teksta, primeč. L. Poljakov. Moskva.
- Berdjaev, Nikolaj (1989): Samopoznanie. Paris.
- Berdjaev, Nikolaj (1993): Astral'nyj roman. Razmyšlenija po povodu romana A. Belogo „Peterburg“. In: Ders.: O russkich klassikach. Moskva. S. 310-316.
- Berdjaev, Nikolaj (Hg.) (1935): Pereselenie duš. Problema bessmertija v okkultizme i christianstve. Sbornik statej. Paris.
- Berger, Herrmann (1996): Zur Vorgeschichte der „Sechs Nebenübungen“. In: Mitteilungen aus der anthroposophischen Arbeit in Deutschland. Weihnachten 4, 198. S. 310-318.
- Besant, Annie (1897): The Ancient Wisdom: an outline of theosophical teachings. Chennai et al. Reprint 1998.
- Bessel-Hagen, F. (1808): Die Grabstätte Immanuel Kants mit besonderer Rücksicht auf die Ausgrabung und Wiederbestattung seiner Gebeine im Jahre 1880. Königsberg.
- Beyer, Thomas (1981): Andrej Belyj's „Reminiscences of Rudolf Steiner“: A Review Article. In: Slavic and East European Journal 25, 4. S. 76-86.
- Beyer, Thomas (1987): Belyj and Steiner: The Berlin Period 1921-1923. In: Andrej Belyj Society Newsletter 6. S. 13-26.
- Beyer, Thomas (1990): Andrej Belyj. The Berlin Years 1921-1923. In: Zeitschrift für slavische Philologie 50, 1. S. 90-142.
- Beyer, Thomas (1995a): Andrej Belyjs Russland in Berlin. In: Russische Emigration in Deutschland 1918 bis 1941. Schlögel, K. (Hg.). Berlin. S. 311-322.
- Beyer, Thomas (1995b): Andrej Belyj's „Glossalolija“: A Berlin Glossalolija. In: Europa Orientalis 14, 2. S. 7-25.
- Beyer, Thomas (o. Jg.): Glossalolija Andreja Belogo. Berlinskaja Glossalolija. Quelle: <http://community.middlebury.edu/~beyer/gl/RUSSGLOSS.DOC> (Download: 7.12.2016).
- Bezrodnyj, Michail (1992): Iz istorii russkogo neokantianstva (žurnal „Logos“ i ego redaktery). In: Lica. Biografičeskij al'manach 1. Moskva/S.-Peterburg. S. 372-397.
- Bezrodnyj, Michail (1995): Die russische Ausgabe der internationalen Zeitschrift für Kulturphilosophie „Logos“ (1910-1914). In: Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der „geistigen Geselligkeit“ eines „Weltdorfes“: 1850-1950. Treiber, H./Sauerland, K. (Hgg.). Opladen. S. 150-169.
- Blavatsky, Helena (1889): The Key to Theosophy. London.

- Blavatsky, Helena (1974): Isis entschleiert. Ein Meisterschlüssel zu den Geheimnissen alter und neuer Wissenschaft und Theologie. 2 Bde. Den Haag.
- Bogomolov, N. A. (1999): Russkaja literatura načala XX veka i okkul'tizm. Issledovanija i materialy. Moskva.
- Boneckaja, Natal'ja (1998): Bor'ba za Logos v Rossii v XX veke. In: Voprosy filosofii 7. S. 148-170.
- Boneckaja, Natal'ja (o. Jg.): Russkaja sofiologija i antroposofija. Quelle: <http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Books&go=page&pid=302> (Download: 1.2.2017).
- Boron, Robert de (1981): Le roman du Saint-Graal. Übers. u. eingel. v. M. Schöler-Beinhauer. München.
- Bost, Harald (1994): Der Weltschmerzler. Ein literarischer Typus und seine Motive. St. Ingbert.
- Bracker, Klaus (2009): Grals-Initiation. Anthroposophische Esoterik und die künftige Jesus-Offenbarung. Stuttgart.
- Bracker, Klaus (2014): Veda und lebendiger Logos. Anthroposophie und integraler Yoga im Dialog. Frankfurt a. M.
- Brück, Michael von (1998): Buddhismus. Grundlagen – Geschichte – Praxis. Gütersloh.
- Bugaev, Nikolaj (1905): Matematika i naučno-filosofskoe mirosozercanie. In: Matematičeskij sbornik. Bd. 25, Nr. 2. S. 349-369.
- Bugaev, Nikolaj (o. Jg.): Osnovnyja načala évolucionnoj monadologii. Quelle: <http://www.narod-akademia.com/files/files/H.%20Byraeb%20o.pdf> (Download: 11.4.2015).
- Bugaeva, Klavdija (1981): Vospominanija o Belom. Berkeley.
- Burckhardt, Jacob (2009): Die Kultur der Renaissance in Italien. Stuttgart.
- Burke, Peter (1998): Die Renaissance. Berlin.
- Burkert, Walter (1994): Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt. München.
- Byčkov, Viktor (1996): Kazimir Malevič. In: Russkoe podvižničestvo. Knjazevskaja, T. (Hg.). Moskva. S. 399-415.
- Byčkov, Viktor (2001): 2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten. Alte Kirche, Byzanz, Rußland. Würzburg.
- Čardybon, Barbara (2011): Andrej Belyj i neokantianstvo. In: Miry Andreja Belogo. Ičin, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 678-686.
- Careva, N. A. (2005): Russkij simvolizm: Osnovnye principy i istoriosofija. Na materialach tvorčestva Dm. Merežkovskogo, V. Brjusova i A. Belogo. Diss. (kandidatskaja). Vladivostok.
- Careva, N. A. (2009): Problemy filosofii iskusstva i kul'tury v russkom simvolizme i evropejskom postmodernizme. Komparativistskij podchod. Diss. (doktorskaja). Vladivostok.
- Carius, Wolfgang (1949): Das Problem von Dichter und Abgrund bei Friedrich Nietzsche. Diss. Freiburg.

- Carlson, Maria (1982): *The Conquest of Chaos: Esoteric Philosophy and the Development of Andrei Bely's Theory of Symbolism as a World View (1901-1910)*. Diss. Ann Arbor.
- Carlson, Maria (1987): *The Silver Dove*. In: Andrej Bely. *Spirit of Symbolism*. Malmstad, J. (Hg.). Ithaca/London. S. 60-95.
- Carlson, Maria (1988): *Ivanov-Belyj-Minclova: The Mystical Triangle*. In: *Cultura e memoria: atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. Malcovati, F. (Hg.). Firenze. S. 63-79.
- Carlson, Maria (1993): „No Religion higher than Truth.“ *A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875-1922*. Princeton/New Jersey.
- Carlson, Maria (1997): *Fashionable Occultism. Spiritualism, Theosophy, Freemasonry and Hermeticism in Fin-de-Siècle Russia*. In: *Occult in Russian and Soviet Culture*. Glatzer Rosenthal, B. (Hg.). Ithaca/London. S. 135-152.
- Cassedy, Steven (1987a): *Bely's Theory of Symbolism as a Formal Iconics of Meaning*. In: Andrej Bely. *Spirit of Symbolism*. Ithaca/London. S. 285-312.
- Cassedy, Steven (1987b): *Bely the Thinker*. In: Andrej Bely. *Spirit of Symbolism*. Ithaca/London 1987. S. 313-335.
- Cieszkowski, August (1981): *Prolegomena zur Historiosophie*. (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1838.) Hamburg.
- Cioran, Samuel (1971): *The Eternal Return: Andrej Belyj's Kotik Letaev*. In: *The Slavic and East European Journal* 15, 1. S. 22-37.
- Cioran, Samuel (1973): *The Apocalyptic Symbolism of Andrej Belyj*. The Hague/Paris.
- Čistjakova, Ėlvira (1979): *Ėstetiko-filosofskie vzgljady Andreja Belogo*. Diss. Moskva.
- Čistjakova, Ėlvira (1990): „Ėstetičeskoe christianstvo“ Andreja Belogo. In: *Voprosy filosofii* 11. S. 85-90.
- Crookenden, Julia (1980): *The Chapter „Simvolizm“ from Bely's Istorija Stanovlenija*. In: Andrej Bely Centenary Papers. Christa, B. (Hg.). Amsterdam. S. 39-51.
- Čubarov, Igor' (2011): „Transcendental'naja affektologija“ Andreja Belogo. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 237-254.
- Dahlke, Paul (1986): *Buddha. Die Lehre des Erhabenen*. München.
- Dahm, H./Ignatow, A. (Hgg.) (1996): *Geschichte der philosophischen Traditionen Osteuropas*. Darmstadt.
- Dahm, Helmut (1979): *Grundzüge russischen Denkens. Persönlichkeiten und Zeugnisse des 19. und 20. Jahrhunderts*. München.
- Dehmelt, Anna-Katharina (2009): *Meditation und Forschung. Teil 1: Meditation*. In: *die Drei* 3. S. 53-68. Teil 2: *Forschung*. In: *die Drei* 4. S. 45-57.
- Delektorskaja, Ioanna (2011): *Andrej Belyj i Gogol': do „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“, v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ i posle*. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 109-120.

- Demin, Valerij (2007): Andrej Belyj. Moskva.
- Deppermann, Maria (1982): Andrej Belyjs ästhetische Theorie des schöpferischen Bewusstseins. Symbolisierung und Krise der Kultur um die Jahrhundertwende. München.
- Deussen, Paul (1899): Die Philosophie der Upanishad's. Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. Bd. I, Teil 2. Leipzig.
- Dinzelbacher, Peter (1994): Christliche Mystik im Abendland. Ihre Geschichte von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters. Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Dmitrieva, Nina (2007): Russkoe neokantianstvo: „Marburg“ v Rossii. Istoriko-filosofskie očerki. Moskva.
- Dobrotoljubie (2010). V 5-i tomach. Perevod s grečeskogo svjatitelja Feofana Zatvornika. Moskva.
- Dolgoplov, Leonid (1982): Neizdannij materik. Zametki ob A. Belom. In: Vo-prosy literatury, 3. S. 100-139.
- Dolgoplov, Leonid (1988): Andrej Belyj i ego roman „Peterburg“. Leningrad.
- Doppler, Alfred (1968): Der Abgrund. Studien zur Bedeutungsgeschichte eines Motivs. Graz/Wien/Köln.
- Dubach, Annemarie (1981): Die Grundelemente der Eurythmie. Dornach.
- Duda, K./Obolevich, T. (Hgg.) (2010): Symbol w kulturze rosyjskiej. Krakau.
- Eckstein, Friedrich (1888): Die esoterische Lehre in indischer Fassung. In: Die Sphinx. Bd. V, Nr. 25. S. 57-60. Quelle: http://dl.uni-freiburg.de/digit/sphinx_ga (Download: 1.2.2017).
- Edighoffer, Roland (1995): Die Rosenkreuzer. München.
- Egli, Hans (1982): Das Schlangensymbol. Geschichte. Märchen. Mythos. Olten/Freiburg i. B.
- Eisler, Rudolf (1904): Idee. In: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Quelle: www.textlog.de/3988.html (Download: 17.4.2015).
- Eliade, Mircea (1988): Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Frankfurt a. M.
- Elsworth, John (1983): Andrej Bely. A critical Study of the Novels. Cambridge.
- Elsworth, John (1989): Bely Studies since the Centenary. In: Scottish Slavonic Review 12-13. S. 69-98.
- Engelen, Irmgard/Engelen, Reinhart (1975): Rudolf Steiner über Russland. Stuttgart.
- Ěrn, Vladimir (1991): Nečto o Logose, russkoj filosofii i naučnosti. Po povodu novogo filosofskogo žurnala „Logos“. In: Ders.: Sočinenija. Moskva. S. 71-108.
- Eschenbach, Wolfram von (1883): Parzifal und Titurel. Übers. v. Karl Simrock. Stuttgart. Quelle: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/parzival-und-titurel-1994/7> (Download: 17.6.2016).

- Ewertowski, Jörg (2007): Die Entdeckung der Bewusstseinsseele. Wegmarken des Geistes. Stuttgart.
- Feščenko, Vladimir (2009): Laboratorija logosa. Jazykovoј eksperiment v avangardnom tvorčestve. Moskva.
- Fink, Karl (1991): Goethe's history of science. Cambridge.
- Florenskij, Pavel (1985): Mnimosti v geometrii. (Nachdruck der Ausgabe Moskva 1922.) München.
- Florenskij, Pavel (1993): Ikonostas. Izbrannye trudy po iskusstvu. S.-Peterburg.
- Florenskij, Pavel (2004): Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicej). Moskva.
- Förster, Eckart (2012): Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion. Frankfurt a. M.
- Foucart, Paul (1895): Recherche l'origine et la nature des mystère d'Eleusis. Paris.
- Frank, Semen (1926): Die russische Weltanschauung. Berlin.
- Frick, Karl (1973): Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften bis zum Ende des 18. Jahrhunderts – ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Neuzeit. Graz.
- Fucke, Erhard (2002): Im Spannungsfeld des Bösen. Erkenntnisse und Perspektiven aus der Anthroposophie Rudolf Steiners. Stuttgart.
- Gabert, Erich (1967): Die Weltgeschichte und das Menschen-Ich. Eine Einführung in die Geschichtsauffassung Rudolf Steiners. Stuttgart.
- Gaiser, Konrad (1998): Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart.
- Garin, Eugenio (1964): Die Kultur der Renaissance. In: Propyläen der Weltgeschichte. Weltkulturen. Renaissance in Europa. Bd. 6. Hrsg. v. G. Mann u. A. Nitschke. Berlin/Frankfurt/Wien. S. 431-534.
- Gasparov M. L. (1988): Belyj-stichoved i Belyj-stichotvorec. In: Andrej Belyj. Problemy tvorčestva. Stat'i. Vospominanija. Publikacii. Moskva. S. 444-460.
- Gebelein, Helmut (1991): Alchemie. München.
- Gebser, Jean (2003³): Ursprung und Gegenwart. 1. Teil: Die Fundamente der aperspektivischen Welt. Beitrag zu einer Geschichte der Bewusstwerdung (GA Bd. 2). 2. Teil: Die Manifestationen der aperspektivischen Welt. Versuch einer Konkretion des Geistigen (GA Bd. 3). Schaffhausen.
- Geissmar, Christoph (1993): Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme. Wiesbaden.
- Gibel, Marion (1990): Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulturen in Griechenland, Rom und Ägypten. Zürich/München.
- Gluchova, Elena (2018): Evangel'skij sjužet o roždenii mladenca i ego transformacija v avtobiografičeskoj mifologii Andreja Belogo. In: Vestnik slavjanskich kul'tur. 4 (50). S. 197-215.
- Goerdts, Wilhelm (1995²): Russische Philosophie. Grundlagen. Freiburg/München.
- Gološčapova, Zinaida (2005): Kučinskij ostrov Andreja Belogo. Moskva.

- Gorrissen, Gisela (2001): *Astrosophie des Tierkreises und der Planeten: Der Mensch im Spannungsfeld zwischen Kosmos und Erde*. Stuttgart.
- Gourvitch, Eugenia (o. Jg.): *Wladimir Solowjow. Der Mensch*. Muttenz.
- Grečiškin, S./ Lavrov, A. (1981): *O stichovedčeskom nasledii Andreja Belogo*. In: *Učenyje zapiski Tartuskogo gosudarstvennogo universiteta* 515. Tartu. S. 97-111.
- Grözinger, Karl (2004/2005/2009/2015): *Jüdisches Denken. Theologie, Philosophie, Mystik*. Bd. 1: *Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles*. Bd. 2: *Von der mittelalterlichen Kabbala zum Hasidismus*. Bd. 3: *Von der Religionskritik der Renaissance zu Orthodoxie und Reform im 19. Jahrhundert*. Bd. 4: *Zionismus und Schoah*. Frankfurt a. M.
- Grübel, Rainer [Grjubel', Rajner] (2011): „Samosoznanie“ kul'tury v proekte *Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši Andreja Belogo i „sobytie bytija“ v filosofii Michaila Bachtina*. Kul'turosofija vs. filosofskaja pragma. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 319-338.
- Grübel, Rainer/Smirnov, Igor (1997): *Die Geschichte der russischen Kulturosophie im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. In: „Mein Russland“. *Literarische Konzeptualisierungen und kulturelle Projektionen*. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 44. Hansen-Löve, A. (Hg.). S. 5-18.
- Gut, Taja (1997) (Hg.): *Andrej Belyj. Symbolismus. Anthroposophie. Ein Weg. Texte – Bilder – Daten*. Dornach.
- Halfwassen, Jens (1994): *Bemerkungen zum Ursprung der Lehre vom Seelenwagen*. In: *Jahrbuch für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen*. Bd. 2. Freiburg i. B. S. 114-128.
- Halfwassen, Jens (1995): *Seelenwagen*. In: *HWPh*. Bd. 9. Basel. Sp. 111-115.
- Hamburg, G. M./Poole, R. A. (Hgg.) (2010): *A History of Russian Philosophy 1830-1930. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. Cambridge.
- Hansen-Löve, Aage A. (1998): *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive*. Bd. 2: *Mythopoetischer Symbolismus*. 1. *Kosmische Symbolik*. Wien.
- Hansen-Löve, Aage A. (2014): *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive*. Bd. 3: *Mythopoetischer Symbolismus*. 2. *Lebensmotive*. Wien.
- Hantscher, Andreas (2011): *Rudolf Steiners Anthroposophie und ihr Verhältnis zur Theosophie*. In: *Anthroposophie in Geschichte und Gegenwart*. Uhlenhoff, R. (Hg.). Berlin. S. 291-332.
- Hauer, Jakob (1922): *Werden und Wesen der Anthroposophie. Eine Wertung und eine Kritik*. Stuttgart.
- Helle, Lillian (1990): *Belyj's Bergen – or The New Jerusalem*. In: *Scando-Slavica*. Bd. 36. S. 5-19.
- Heyer, Karl (1986): *Die neuere Zeit. Studienmaterialien zur Geschichte des Abendlandes*. Bd. 3. Stuttgart.

- Hinske, Norbert/Lange, Erhard/Schröpfer, Horst (1993): „Das Kantische Evangelium“. Der Frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte. Stuttgart.
- Holthusen, Johannes (1982): Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph. München.
- Holzmann, Alla [Chol'cman, A.] (2010): Specifika argumentativnoj struktury traktata Andreja Belogo „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Symbol w kulturze rosyjskiej. Duda, K./Obolevich, T. (Hgg.). Krakau. S. 605-623.
- Holzmann, Alla [Chol'cman, A.] (2011a): Termin „matematičeskaja logika“ v traktate A. Belogo „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. Analiz ssylok na učenie Ė. Gusserlja. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 159-174.
- Holzmann, Alla [Chol'cman, A.] (2011b): „Muskuly mysli“ + „točnosť fantazii“: model' logiki v traktate „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo. In: Miry Andreja Belogo. Ičın, K./ Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 657-669.
- Horchler, Michael (2005): Die Alchemie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Ein Forschungsbericht über die deutsche alchemistische Fachliteratur des ausgehenden Mittelalters. Baden-Baden.
- Hübner, Kurt (1985): Die Wahrheit des Mythos. München.
- Hübner, Kurt (1986³): Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. Freiburg/München.
- Hueck, Johanna (2015): Die „Chifferschrift“ der Philosophiegeschichte. Einige Beobachtungen zu Rudolf Steiners Buch „Die Rätsel der Philosophie“. In: die Drei 1. S. 49-56.
- Huntington, Samuel (2011): The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York.
- Husserl, Edmund (1975): V. logische Untersuchung über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“. Nach d. Text der 1. Aufl. v. 1901 hrsg., eingel. u. mit Regist. vers. v. E. Ströker. Hamburg.
- Ičın, K./ Spivak, M. (Hgg.) (2011): Miry Andreja Belogo. Belgrad/Moskva.
- Iskržickaja, Irina (2000): Ėstetiko-kul'turologičeskije problemy literatury ruskogo simvolizma. Avtoref. diss. Moskva. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01000300871> (Download: 14.12.2016).
- Ivánka, Endre von (1964): Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln.
- Jachmann, Reinhold Bernhard (1993): Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. In: Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Die Biographien von L. E. Borowski, R. B. Jachmann und E. A. Ch. Wasianski. Gross, F. (Hg.). Darmstadt. S. 103-187.
- Jakovenko, Boris (2003): Istorija ruskoj filosofii. Moskva (Prag 1938¹).
- Janecek, Gerald (1984): The Look of Russian Literature: avant-garde visual experiments. 1900-1930. Princeton.

- Jung, Carl Gustav (1928): Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. Darmstadt.
- Jung, Carl Gustav (1976): Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Olten.
- Jur'eva, Zoja (2000): Tvorimyj kosmos u Andreja Belogo. S.-Peterburg.
- Kacis, Leonid (2011a): Neskol'ko kommentarijev k iudejskim otzvukam i ich istočnikam v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo. K analizu glavy „Točka rubeža“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 287-302.
- Kacis, Leonid (2011b): Semantika risunkov Andreja Belogo, sootnosimych s „Istoriej stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Miry Andreja Belogo. Ič'in, K./ Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 638-656.
- Kacjuba, Galina (2012): Antroposofskij diskurs v proze A. Belogo i V. Chlebnikova. Avtoref. diss. Moskva. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01005463516> (Download: 14.12.2016).
- Kaidzava, Ch. (2011): Ideja preryvnosti N. V. Bugaeva v rannich teoretičeskich rabotach A. Belogo i P. Florenskogo. In: Moskva i „Moskva“ Andreja Belogo. Spivak, M./ Civ'jan, T. (Hgg.). Moskva. S. 29-44.
- Karenovics, Ilja (2011): „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo v kontekste nemeckoj istoriosofii (Ch. St. Čemberlen, O. Špengler). In: Russian Literature 70, 1-2. S. 273-286.
- Karenovics, Ilja (2015): Weisheitsfreunde. Der Kreis „Ljubomudry“ 1820-1830 und die Entstehung der russischen Philosophie. Berlin.
- Karpuchina, Oksana (2004): „Nemeckij tekst“ v tvorčestve Andreja Belogo. Chudožestvennoe osvoenie filosofem Rudol'fa Štejnera v lirike i prozaičeskich proizvedenijach A. Belogo. Avtoref. diss. Samara. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01002880889> (Download: 14.12.2016).
- Kauchčišvili, N. (2011): Andrej Belyj i Nikolaj Vasil'evič Bugaev. In: Moskva i „Moskva“ Andreja Belogo. Spivak, M./ Civ'jan, T. (Hgg.). Moskva. S. 45-57.
- Kazačkov, Sergej (2015): „Meditaciej ukreplennye mysli...“: Na podstupach k ponimaniju vnutrennego razvitija Andreja Belogo. In: Andrej Belyj: avtobiografizm i biografičeskie praktiki. Kriveller, K./ Spivak, M. (Hgg.). S. Peterburg. S. 27-79.
- Kejdan, V. I. (1997): Vzyaskujuščie grada. Chronika častnoj žizni russkich religioznych filosofov v pis'mach i dnevnikach S. A. Askol'dova, N. A. Berdjaeva, S. N. Bulgakova, E. N. Trubeckogo, V. F. Ėrna i dr. Moskva.
- Kempen, Thomas von (1986): Nachfolge Christi. Hrsg. v. W. Kröber, übers. v. J. Sailer. Ditzingen.
- Kindermann, Heinz (1966): Das Goethebild des 20. Jahrhunderts. Darmstadt.
- Knauer, Vincent (1892): Die Hauptprobleme der Philosophie. Wien/Leipzig.
- Kopper, Džon (1998): Mistik sredi scholastov: Andrej Belyj i srednevekovyj misticizm. In: Literaturnoe obozrenie 2. S. 13-20.
- Kozlik, Frédéric (1981): L'influence de l'anthroposophie sur l'oeuvre d'Andréi Biélyi. Bd. 1-3. Frankfurt a. M.

- Kozlik, Frédérique (1982) (Hg.): *Vospominanija o Štejnerne*. Andrei Biélyi. Mémoires sur Steiner. Paris.
- Krämer, Hans (1959): *Arete bei Platon und Aristoteles*. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg.
- Krämer, Thomas (2013): *Florenz und die Geburt der Individualität*. Ghiberti. Brunelleschi. Donatello. Masaccio. Stuttgart.
- Kranich, Ernst-Michael (2002): *Der Goetheanismus als Auferstehungsimpuls im Zeitalter der Bewusstseinsseele*. In: *Das Goetheanum* 40. S. 730-733.
- Kravčenko, O. (2014): *Andrej Belyj o ruskoj klassike: Dialogičeskij potencial samoznanija*. In: *Dialogi klassikov – dialogi s klassikoj*. Sbornik naučnych statej. Zyrjanov, O./Praščeruk, N. (Hgg.). Ekaterinburg. S. 248-268.
- Kriveller, Klavdija [Criveller, Claudia]/Spivak, Monika (Hgg.) (2015): *Avtobiografizm i biografičeskie praktiki*. Sbornik statej. Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari; Gos. muzej A. S. Puškina; Memor. kvartira Andreja Belogo; Inst. mirovoj lit.-ry RAN im. A. M. Gor'kogo. S.-Peterburg.
- Kruglov, Aleksej (2009): *Filosofija Kanta v Rossii v konce XVIII – pervoj polovine XIX vekov*. Moskva.
- Kruglov, Aleksej (2012): *Kant i kantovskaja filosofija v ruskoj chudožestvennoj literature*. Moskva.
- Kruglov, Aleksej (2014): *Filosofija Kanta v issledovanii kn. E. N. Trubeckova*. In: *Evgenij Nikolaevič Trubeckoj*. Polovinkin, S./Ščedrina, T. (Hgg.). Moskva. S. 266-308.
- Kruglov, Aleksej [Krouglov, A.] (2018): *Kants Raum-Zeit-Lehre und die Freiheit in der russischen Lyrik*. In: *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses. Waibel, V./Ruffing, M./Wagner, D. (Hgg.). Berlin/Boston. S. 327-352.
- Kügler, Ralf (1983): *Kants „Grenzen der Erkenntnis“ in der Kritik Rudolf Steiners*. Dortmund.
- Lange, H. (2004): *Totenmaske und Schädelabguss von Immanuel Kant*. Forschungsobjekte der Schädellehre des 19. Jahrhunderts. In: *Immanuel Kant*. Erkenntnis – Freiheit – Frieden. Katalog zur Ausstellung anlässlich des 200. Todestages am 12. Februar 2004 Museum Stadt Königsberg der Stadtgemeinschaft Königsberg (Pr) im Kultur- und Stadthistorischen Museum Duisburg. Grimoni, L./Will, M. (Hgg.). Husum. S. 45-62.
- Langer, Gudrun (1990): *Kunst – Wissenschaft – Utopie*. Die „Überwindung der Kulturkrise“ bei V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov. Frankfurt a. M.
- Lauer, Hans Erhard (1956/1958/1961): *Geschichte als Stufengang der Menschwerdung*. Ein Beitrag zu einer Geschichtswissenschaft auf geisteswissenschaftlicher Grundlage. Bd. 1: Erkenntnis und Erinnerung. Bd. 2: Die Wiederverkörperung des Menschen als Lebensgesetz der Geschichte.

- Bd. 3: Wille und Vorsehung. Der moralische Aspekt der Geschichte. Freiburg i. B.
- Lavrov, Aleksandr (1995): Andrej Belyj v 1900-e gody. Žizn' i literaturnaja dejatel'nost'. Moskva.
- Lavrov, Aleksandr (2007): Andrej Belyj. Razyskanija i étyudy. Moskva.
- Leber, Stefan (1993): Die Menschenkunde der Waldorfpädagogik. Anthropologische Grundlagen der Erziehung des Kindes und Jugendlichen. Stuttgart.
- Lindenberg, Christoph (1984): Vom geistigen Ursprung der Gegenwart. Studien zur Bewusstseinsgeschichte Mitteleuropas. Stuttgart.
- Lindenberg, Christoph (1997): Rudolf Steiner. Eine Biographie. Bd. 1: 1861-1914. Bd. 2: 1915-1925. Stuttgart.
- Lindenberg, Christoph (2008): Geschichte lehren. Thematische Anregungen zum Lehrplan. Stuttgart.
- Lagutina, I. N. (2000): „Rudol'f Štejner i Gete v mirovozzrenii sovremennosti“. (Kommentar.) In: SoSo VII. S. 537-542.
- Ljunggren, Magnus (1994): The Russian Mephisto. A Study of Life and Work of Emilii Medtner. Stockholm.
- Ljutova, Svetlana (2006): Andrej Belyj i K. G. Jung o krizise kul'tury: na pere-sečenii teorij. In: Analitika kul'turologii 6. Quelle: <http://cyberleninka.ru/article/n/andrey-belyi-i-k-g-yung-o-krizise-kultury-na-peresečenii-teorij> (Download: 7.12.2016).
- Loos, Waltraud (o. Jg.): Kants Grabstätte. Quelle: <http://www.geocities.ws/prussiakoeningberg/loos.html> (Download: 13.3.2016).
- Losskij, Nikolaj (1992): Učenie o perevoploščeenii. Intuitivizm. Moskva.
- Losskij, Nikolaj (2011): Istorija russoj filosofii. Moskva. (New York 1951' auf Englisch, 1991' auf Russisch)
- Lotman, Jurij/Uspenskij, Boris (1977): Rol' dual'nych modelej v dinamike russoj kul'tury (do konca XVIII veka). In: Trudy po russoj i slavjanskoj filologii. XXVIII: Literaturovedenie. K 50-letiju prof. B. F. Egorova. Tartu. S. 3-36.
- Luge-Winter, Juliane (2014): Ikonen, umgekehrte Perspektive und Bilderstreit. In: Bild. Ein interdisziplinäres Handbuch. Günzel, St./Mersch, D. (Hgg.). Stuttgart/Weimar. S. 157-163.
- Malafeev, A. (2000): Kul'turologija russskogo simvolizma. XX vek. In: Asojan, Ju./Malafeev, A.: Otkrytie idei kul'tury. Opyt russoj kul'turologii serediny XIX – načala XX vekov. Moskva. S. 131-280.
- Malmstad, John (1988/1990/1991): Andrej Belyj i antroposofija. In: Minuvščee. Istoričeskij al'manach. Bd. 6, 8 u. 9.
- Malmstad, John (1990): Andrej Bely and Serafim of Sarov (Part I and II). In: Scottish slavonic review 14/15. S. 21-59/59-102.

- Malmstad, John (1992-94): A. Belyj i P. N. Zajcev. Perepiska. In: *Minuvščee. Istoričeskij al'manach*. Tom 13 (1992), S. 215-292; 14 (1993), S. 439-498; 15 (1994), S. 283-367.
- Mann, Golo/Heuß, Alfred/Nitschke, August (1960-65): *Propyläen der Weltgeschichte. Eine Universalgeschichte*. Berlin/Frankfurt/Wien.
- Martins, Henri (1866): *La Russie et l'Europe*. Paris.
- Maslin, M. A. et al. (Hg.) (2001): *Istorija ruskoj filosofii*. Učebnik dlja vuzov. Moskva.
- Maydell, Renata von (2005): *Vor dem Thore. Ein Vierteljahrhundert Anthroposophie in Russland*. Bochum/Freiburg.
- Maydell, Renata von [Majdel', Renata fon]/Bezrodnj, Michail (1994): K perevodu stat'i Andreja Belogo „Die Anthroposophie und Russland“ na rusksij jazyk. In: *Novoe literaturnoe obozrenie* 9. S. 161-167.
- McGinn, Bernard (1994/1996/1999/2008): *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge. Bd. 2: Entfaltung. Bd. 3: Blüte, Männer und Frauen der neuen Mystik (1200 - 1350). Bd. 4: Fülle. Freiburg/Basel/Wien.
- Merežkovskij, Dmitrij (1892): O pričinach upadka i o novych tečenijach sovremennoj ruskoj literatury. In: *Literaturnye manifesty. Ot simvolizma k oktjabru*. Bd. I. München 1969. (Nachdruck Moskau 1929). S. 9-16.
- Metner, Ėmilij (1914): *Razmyšlenija o Gete*. Kniga 1. Razbor vzgljadov R. Štejnera v svjazi s voprosami kritičizma, simvolizma i okkul'tizma. Moskva.
- Mischke, Eva-Maria (2009): „Glaube an die Zukunft als Mittel, das zum Wissen führt...“ Andrej Belyjs individualistisches Geschichtsmodell als Gegenentwurf zum Marxismus. In: Bouvier, B./Schwaetzer, H./Spehl, H./Stahl, H. (Hgg.): *Was bleibt? Karl Marx heute*. Bonn. S. 269-287.
- Mischke, Eva-Maria (2011): „Apostle of (Self-)Consciousness“: The Figure of Saint Paul in Andrej Belyjs „Istorija stanovenija samosoznajuščej duši“. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 89-108.
- Mischke, Eva-Maria [Miške, E.] (2010a): „Duša samosoznajuščaja – tol'ko simvol il' duch v duše“: Filosofija simvola u pozdnego Andreja Belogo. In: *Symbol w kulturze rosyjskiej*. Duda, K./Obolovich, T. (Hgg.). Krakau. S. 561-575.
- Mischke, Eva-Maria [Miške, E.] (2010b): „Pitajuščaja počva na rubeže vremen: spiraleobraznaja model' istorii Andreja Belogo. In: *Antičnost' i kul'tura Serebrjanogo veka*. Tacho-Godi, E. (Hg.). Moskva. S. 253-261.
- Mosmann, Heinz (1984): *Wladimir Solowjow und „die werdende Vernunft der Wahrheit“*. Keime zu einer Philosophie des Geistselbst. Stuttgart.
- Motovilov, Nikolaj (1914): *O celi christianskoj žizni*. Beseda prepodobnogo Serafima Sarovskogo s Nikolaem Aleksandrovičem Motovilovym. Obrab. rukopisi i prim. svjašč. N. P[otanov]. Sergejev Posad.
- Neider, Andreas (2016): *Der Mensch und das Geheimnis der Zeit. Zum Verständnis der Zeit im Werk Rudolf Steiners*. Stuttgart.

- Neider, Andreas (2017): Das imaginative Lebenstableau. Meditative Erkenntnis aus Kindheitskräften. Dornach.
- Niederbudde, Anke (2004): „Was sind und was sollen die Zahlen?“ Zahlen-Mengen, Rechnen und Zählen bei Florenskij, Chlebnikov und Charms. Quelle: <http://www.jfsl.de/publikationen/2004/Niederbudde.htm> (Download: 21.8.2015).
- Niederbudde, Anke (2006): Mathematische Konzeptionen in der russischen Moderne. Florenskij – Chlebnikov – Charms. München.
- Niederbudde, Anke (2012): G. W. Leibniz pro und contra: Poetik und Mathematik im Werk von Andrej Belyj. In: Fiktum oder Faktum? Nicht-mathematische Dialoge mit der Mathematik. Bomski, F./Suhr, St. (Hgg.). Berlin. S. 121-140.
- Nikolesku, Tat'jana (2018): Andrej Belyj posle „Peterburga“. Moskva.
- Nitschke, August (1963): Frühe christliche Reiche. In: Propyläen der Weltgeschichte. Bd. 5. Islam. Die Entstehung Europas. Frankfurt a. M./Berlin. S. 273-393.
- Nivat, Georges (1974): Trois documents importants pour l'étude d'Andrej Belyj. In: Cahiers du Monde russe et soviétique. Bd. 15, 1-2. S. 41-146.
- Nivat, Georges (1977): Lettres d' Andrej Belyj à la famille d' Asja. In: Cahiers du Monde russe et soviétique. Bd. 18, 1-2. S. 133-156.
- Obatnin, Genadij (2000): Ivanov-mistik. Okkul'tnye motivy v poézii i proze Vjačeslava Ivanova (1907-1919). Moskva.
- Oboleńska, Diana (2009): Put' k posvjaščeniju. Antroposofskie motivy v romnach Andreja Belogo. Gdańsk.
- Oboleńska, Diana (2017): Jazyk kak forma posvjaščenija: Beme – Belyj – Štejner. In: Arabeski Andreja Belogo: Žiznennyj put'. Duchovnye iskanija. Poëtika. Ičın, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 422-429.
- Odesskij, Michail (2011a): Strategija „simvolizacij“ v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 49-60.
- Odesskij, Michail (2011b): Stichovedenie i antroposofija („Ritm kak dialektika“ i „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo). In: Miry Andreja Belogo. Ičın, K./ Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 670-677.
- Odesskij, Michail (2015): Metner – Ėllis – Andrej Belyj: ot „musagetskoj“ polemiki k „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 77, 4. S. 501-518.
- Odesskij, Michail (2017): Ot Ljucifera do Archangelu Michailu: M. Ju. Lermontov v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo. In: Arabeski Andreja Belogo: Žiznennyj put'. Duchovnye iskanija. Poëtika. Ičın, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 509-518.
- Orlickij, Jurij (2008): Dinamika sticha i prozy v russkoj slovesnosti. Moskva.

- Orlickij, Jurij (2011): Ritm v filozofsko-estetičeskich iskanijach Andreja Belogo i v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ v kontekste iskanij ego vremeni. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 175-194.
- Osterrieder, Markus (2008): *Die Durchlichtung der Welt. Altiranische Geschichte*. Kassel.
- Petrov, Valerij (2018): Teleologija, četvertoe izmerenie i obratnyj chod vremeni v rabotach A. Belogo, Vjačeslava Ivanova i M. Vološina. In: *Vjačeslav Ivanov: issledovanija i materialy*. Vyp. 3. Fedotova, S./Šiškin, A. (Hgg.). Moskva. S. 13-61.
- Piskunov, V. (2005): *Čistyj ritm Mnemoziny*. Moskva.
- Prat, Naftali (1979): *Orthodox Philosophy of Language in Russia*. In: *Studies in Soviet Thought* 10. S. 1-21.
- Priesner, Claus (2015): *Chemie. Eine illustrierte Geschichte*. Darmstadt.
- Priesner, Claus/Figala, Karin (1998): *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*. München.
- Ravagli, Lorenzo (2009): *Zanders Erzählungen. Eine kritische Analyse des Werkes Anthroposophie in Deutschland*. Berlin.
- Rezvych, Petr (2011): *Obrazy nemeckogo idealizma v rukopisi Andreja Belogo „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“*. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 255-272.
- Rickert, Heinrich (1902): *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*. Tübingen/Leipzig.
- Rickert, Heinrich (1904): *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. Tübingen/Leipzig.
- Rickert, Heinrich (1911/12): *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*. In: *Logos* 2. S. 26-78.
- Röschert, Günter (2011): *Metaphysik der Weltentwicklung. Rudolf Steiners Geheimwissenschaft im Umriss*. Stuttgart.
- Rückert, Heinrich (1857): *Lehrbuch der Weltgeschichte in organischer Darstellung*. Bd. 1/2. Leipzig.
- Ruh, Kurt (1990/1993/1996/1999): *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. Bd. 2: *Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit*. Bd. 3: *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. Bd. 4: *Die niederländische Mystik des 14. bis 16. Jahrhunderts*. München.
- Ruusbroec, Jan van (1987): *Die Zierde der geistlichen Hochzeit. Nach d. fläm. Urtext neu übers. v. M. Schaad-Visser*. Einsiedeln.
- Sam, Martina-Maria (2004): *Im Ringen um eine neue Sprache. Rudolf Steiners Sprachstil als Herausforderung*. Dornach.

- Šarapenkova, Natal'ja (2013): Roman „Moskva“ v poëtičeskoj sisteme Andreja Belogo. Avtoref. diss. Ačangel'sk. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01005096080> (Download: 15.12.2016).
- Schad, Wolfgang (2000): Vom Verstehen der Zeit. In: Was ist Zeit? Die Welt zwischen Wesen und Erscheinung. Hrsg. v. G. Kniebe. Stuttgart. S. 121-130.
- Schefer, Christina (2001): Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon. Basel.
- Scherrer, Jutta (2003): Kulturologie. Russland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität. Göttingen.
- Schickler, Jonael (2004): Metaphysik als Christologie. Eine Odyssee des Ich von Kant und Hegel zu Steiner. Aus d. Engl. übers., hrsg. u. mit e. Nachw. vers. v. P. v. Ruckteschell. Würzburg.
- Schieren, Jost (1998): Anschauende Urteilskraft. Methodische und philosophische Grundlagen von Goethes naturwissenschaftlichem Erkennen. Düsseldorf/Bonn.
- Schlechte, Karl (1938): Goethe in seinem Verhältnis zu Aristoteles. Frankfurt a. M.
- Schmid, Wolf (2014): Elemente der Narratologie. Berlin/Boston.
- Schmitt, Angelika (2011b): Die Bewusstseinsseele als Raumkomposition und Thema in Variationen. Andrej Belys Kulturphilosophie. In: die Drei 6. S. 51-61.
- Schmitt, Angelika (2011c): Die Bewusstseinsseele durch das Prisma der Verstandesseele. Andrej Belys Kant-Interpretation. In: die Drei 7. S. 33-44.
- Schmitt, Angelika (2012a): Eine feste Psyche ist unerlässlich. Andrej Belyj: Aufzeichnungen eines Sonderlings [Rezension]. In: Das Goetheanum 39-40. S. 12 f.
- Schmitt, Angelika (2012b): Das Erwachen des höheren Selbst. Zum Auferstehungsmotiv bei Leo Tolstoj. In: die Drei 3. S. 43-57.
- Schmitt, Angelika (2014): „Erkenntnis ist ... Komposition“. Die Wissenschaftskonzeption von Andrej Belys „Geschichte des Werdens der Bewusstseinsseele“. In: die Drei 10. S. 26-36.
- Schmitt, Angelika (2015): Zu Manas und Buddhi. Anthroposophische Menschenkunde und indische Philosophie. In: die Drei 9. S. 25-36.
- Schmitt, Angelika (2016): Die Wissenschaftskonzeption von Andrej Belys „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Grenzüräume – Grenzbewegungen. Ergebnisse des Arbeitstreffens des Jungen Forums Slavistische Literaturwissenschaft. Basel 2013 / Frankfurt (Oder) und Slubice 2014. Bd. 1. Hrsg. v. N. Frieß, G. Lenz, E. Martin. Potsdam. S. 273-286.
- Schmitt, Angelika (im Druck): Der Buddhismus. In: Materialien für den Ethik- und Religionsunterricht.
- Schmitt, Angelika [Šmitt, A.] (2011a): Kant v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo: Samosoznajuščaja duša skvoz' prizmu duši rassuždajuščej. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 207-222.

- Schmitt, Angelika [Šmitt, A.] (2018): Meditativnyj opyt Andreja Belogo kak ključ k ego istoriosofskoj koncepcii „Samosoznajuščej duši“. In: Literaturnyj fakt 10. S. 267-292.
- Scholem, Gershom (1980): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a. M.
- Schopenhauer, Arthur (1977): Die Welt als Wille und Vorstellung. Zürich.
- Schroeder, Hans-Werner (1984): Der Mensch und das Böse. Ursprung, Wesen und Sinn der Widersachermächte. Stuttgart.
- Schubbe, Daniel/Koßler, Matthias (Hgg.) (2014): Schopenhauer-Handbuch. Leben. Werk. Wirkung. Stuttgart/Weimar.
- Schütt, Hans-Werner (2000): Auf der Suche nach dem Stein der Weisen. Die Geschichte der Alchemie. München.
- Seifrid, Thomas (2005): Russkaja kul'tura Logosa v načale XX veka. In: Ders.: The World Made Self. Russian Writings on Language, 1860-1930. Ithaca.
- Seregina, Svetlana (2009): Andrej Belyj i Sergej Esenin: Tvorčeskij dialog. Avtoref. diss. Moskva. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01003478373> (Download: 15.12.2016).
- Sijmons, Jaap (2008): Phänomenologie und Idealismus. Struktur und Methode der Philosophie Rudolf Steiners. Basel.
- Silard, Lena (1973): O vlijanii ritmiki prozy F. Ničše na ritmiku A. Belogo. In: Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. S. 289-313.
- Silard, Lena (1975): Vvedenie v problematiku A. Belogo. In: Umjetnost Riječi 19, 2-4. Zagreb. S. 177-191.
- Silard, Lena (1984): K probleme mnogoslojnyh reminiscencij. Motiv poedinka v „Peterburge“ Andreja Belogo. In: Text. Symbol. Weltmodell. Johannes Holthusen zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. J. Döring-Smirnov, P. Rehder, W. Schmid. München. S. 603-623.
- Silard, Lena (1986): Ornametal'ost'. Ornamentalizm. In: Russian Literature 19. S. 65-78.
- Silard, Lena (1987): Andrej Belyj i Pavel Florenskij (Mnimaja geometrija kak vstreča novyh koncepcij prostranstva s iskusstvom). In: Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae. S. 227-238.
- Silard, Lena (2002): Germetizm i germenevtika. S.-Peterburg.
- Silard, Lena (2011a): Kul'turologičeskaja koncepcija Andreja Belogo v traktate „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Miry Andreja Belogo. Ič'in, K./ Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 594-609.
- Silard, Lena (2011b): „Novaja matematika“ i „filosofija matematiki“ v „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“: aspekty aritmologii i kombinatoriki. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 137-158.
- Sineokaja, Julija (2008): Tri obraza Ničše v russkoj kul'ture. Moskva.
- Sinnett, Alfred (1884): Die esoterische Lehre oder Geheimbuddhismus. Leipzig.
- Šklovskij, Viktor (1990): Gamburgskij sčet. Moskva.

- Smith, Oliver (2011): The Quality of Becoming: Sophia and Sophiology in „Istorija stanovenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 121-136.
- Solowjew, Wladimir (1957): Die geistlichen Grundlagen des Lebens. Übers. v. L. Müller. Freiburg i. Br.
- Spivak, M./Nasedkina, E./Rudnik, A./Šapošnikov, M. (Hgg.) (2005): Andrej Belyj. Aleksandr Blok. Moskva. Moskva.
- Spivak, Monika (2004): Rasskaz Andreja Belogo „Jog“: Avtobiografičeskij podtekst i ezoteričeskij opyt. In: Izvestija RAN. Serija literatury i jazyka 2. S. 13-22.
- Spivak, Monika (2006a): Andrej Belyj. Mistik i sovetskij pisatel'. Moskva.
- Spivak, Monika (2006b): „Simvolj moich duchovnych uznanij“: Meditativnye risunki Andreja Belogo. In: Russkoe iskusstvo 1 (9). S. 28-33.
- Spivak, Monika (2011a): Andrej Belyj v rabote nad traktatom „Istorija stanovenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 1-19.
- Spivak, Monika (2011b): Publicistika Andreja Belogo v biografičeskom i istoriko-kul'turnom kontekste (1916-1934). Avtoref. diss. Moskva. Quelle: <http://search.rsl.ru/ru/record/01004844721> (Download: 15.12.2016).
- Spivak, Monika/Nasedkina, Elena (2013): Smert' Andreja Belogo (1880-1934). Dokumenty, nekrologi, pis'ma, dnevniki, posvjaščeniya, portrety. Moskva.
- Spivak, Monika/Odesskij, Michail (2010a): „Ėto popytka skazat' o žeste ritma vne stichovedčeskoj laboratorii...“: Ob odnoj neopublikovannoj stat'e Andreja Belogo. In: Voprosy literatury. Mart-aprel'. S. 246-285.
- Spivak, Monika/Odesskij, Michail (2010b): Andrej Belyj meždu simvolizmom, antroposofiej i sovetskoj vlast'ju: Simvolizm stichovedeniya vs. stichovedenie simvolizma. In: Symbol w kulturze rosyjskiej. Duda, K./Obolevich, T. (Hgg.). Krakau. S. 625-636.
- Spivak, Monika/Odesskij, Michail (2010c): Stichovedenie Andreja Belogo meždu antroposofskoj i sovetskoj ideologiej. In: Vademecum: K 65-letiju Lazarja Flejšmana. Moskva. S. 354-371.
- Stahl, Henrieke (2005b): „Der Aufflug des Geistes aus dem Tempel“ – Italien in Andrej Belyjs „Istorija stanovenija samosoznajuščej duši“. In: Ressel, G. (Hg.): Deutschland, Italien und die slavische Kultur der Jahrhundertwende. Phänomene europäischer Identität und Alterität. Frankfurt a. M. et al. S. 391-408.
- Stahl, Henrieke (2009): Der Begriff „ličnost“ in den theoretischen Schriften Andrej Belyjs und Aleksander Bloks. In: Studies in East European Thought. Doppelnummer unter dem Titel: Concepts of Person in Russian Intellectual History 61, 2-3. S. 233-241.
- Stahl, Henrieke (2011b): „Pravda – process opravdanija istiny v stile so-istin“: Der Wahrheitsbegriff in Andrej Belyjs „Bewusstseinsseelengeschichte“. In: Pravda. Diskurse der Gerechtigkeit in der russischen Ideengeschichte. Hrsg. v. H. Kuße u. N. Plotnikov. München/Berlin. S. 75-103.

- Stahl, Henrieke (2011c): „Das Siegel der Bewusstseinsseele“: Andrej Belyjs Adaption des Transformismus. In: *Das Bild als Natur- und Weltanschauung bei Darwin und in seiner Zeit*. Fischer, K./Schwaetzer, H. (Hgg.). Regensburg. S. 99-115.
- Stahl, Henrieke (2014): Die rhythmische Geste. Symptomatologie und Prognostik in Andrej Belyjs „Geschichte des Werdens der Selbstbewusstseinsseele“. In: *Visionen der Zukunft um 1900*. Deutschland, Österreich, Russland. Taškenov, S./Kemper, D. (Hgg.). Paderborn. S. 187-221.
- Stahl, Henrieke (2016): From Neo-Kantian Theory of Cognition to Christian Intellectual Mysticism: Logical Voluntarism in Vladimir Solov'ev and Andrei Belyi. In: *Facets of Russian Irrationalism between Art and Life. Mystery inside Enigma*. Tobachnikova, O. (Hg.). Leiden/Boston.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2005a): Gnozis dvuedinstva. Metamorfoza sofologii Vladimira Solov'eva u Andreja Belogo. In: *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebrjanogo veka*. Tacho-Godi, A./Tacho-Godi E. (Hgg.). Moskva. S. 264-275.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2010): „Pečat'samosoznajuščej duši“: Simvolizm kak „pluro-duo-monizm“ y pozdnego Andreja Belogo. In: *Symbol w kulturze rosyjskiej*. Duda, K./Obolovich, T. (Hgg.). Krakau. S. 587-603.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2011a): Genezis ponjatija samosoznajuščej duši i „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo. In: *Russian Literature* 70, 1-2. 2011. S. 21-37.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2011d): Spiral' ili ritmičeskij žest istorii: risunok k „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: *Miry Andreja Belogo*. Ičin, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 618-637.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2012): Simptomatologija i prognostika: istorija stanovlenija samosoznajuščej duši Andreja Belogo. In: *Voprosy filosofii* 2. S. 159-162.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2015): Meditativnyj opyt Andreja Belogo i „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: *Avtobiografizm i biografičeskie praktiki*. Sbornik statej. Kriveller, K./Spivak, M. (Hgg.). S.-Peterburg. S. 80-101.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.] (2017): Problemy tekstologii „Istorii stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo: datirovka i kompozicija. In: *Arabeski Andreja Belogo: Žiznennyj put'*. Duchovnye iskanija. Poëtika. Ičin, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 492-508.
- Stahl, Henrieke [Štal', Ch.]/Spivak, Monika/Odesskij, Michail (2014): Annotacija K. N. Bugaevoj k neopublikovannomu traktatu Andreja Belogo. In: *New Studies in Modern Russian Literature and Culture: Essays in Honor of Stanly J. Rabinowitz*. Ciepiela, S./Fleishman, L. (Hgg.). Stanford Slavic Studies 46. S. 9-21.

- Stahl-Schwaetzer, Henrieke (2002): Renaissance des Rosenkreuzertums: Initiation in Andrej Belyjs Romanen „Serebrjanyj golub“ und „Peterburg“. Frankfurt a. M.
- Stahl-Schwaetzer, Henrieke [Štal'-Švēcer, Ch.] (1995): O ponjatii dejstvitel'nosti. Povest' A. Belogo „Kotik Letaev“. In: Literaturnoe obozrenie 4-5. S. 161-167.
- Stahl-Schwaetzer, Henrieke [Štal'-Švētcer, Ch.] (1999): Kompozicija ritma i melodii v proze Andreja Belogo. In: Moskva i „Moskva“ Andreja Belogo. Spivak, M./ Civ'jan, T. (Hgg.). Moskva. S. 161-199.
- Steiner, Rudolf (1998): Das Wesen der Anthroposophie [zukünftig GA 252]. Dornach.
- Steiner, Rudolf (2003): Wie ein Atmen im Lichte: Wandtafelzeichnungen 1919-1924. Hrsg. v. W. Kugler. Dornach.
- Steiner, Rudolf (2013): Wozu Geisteswissenschaft? Innerer Reichtum für ein erfülltes Leben. (Reihe: Rudolf Steiner Ausgaben. Heft 115.) Bad Liebenzell.
- Steiner, Rudolf [Štejner, R.] (1908): Duchovedenie. Vvedenie v sverščuvstvennoe poznanie mira i naznačenie čeloveka. S.-Peterburg.
- Steiner, Rudolf [Štejner, R.] (1911): O čelovečeskoj aure. Per. E. Pisarevy. In: Vestnik Teosofii 10. S. 15-22; 11, 8-13; 12, S. 19-22.
- Steiner, Rudolf [Štejner, R.] (2007/2010): Zagadki filosofii. Očerki, izlagajuščij ich istoriju. Per. s. nem. A. Demidova. Bd. 1/2. Quelle: http://bdn-steiner.ru/modules.php?name=Ga_Rus (Download: 12.8.2015).
- Štejnberg, A. Z. (1991): Druž'ja moich rannich let (1911-1928). Paris.
- Stepun, Fedor (1910): Andrej Belyj. Simvolizm. In: Logos 1. S. 280 f.
- Stepun, Fedor (1912): Otkrytoe piš'mo Andreju Belomu po povodu stat'i „Krugovoe dviženie“. In: Trudy i dni 4-5. S. 74-86.
- Stieglitz, Klaus von (1955): Die Christosophie Rudolf Steiners. Voraussetzungen, Inhalt und Grenzen. Witten-Ruhr.
- Stolovič, Leonid (2005): Istorija russkoj filosofii. Očerki. Moskva.
- Sudbrack, Josef (1984): Christliche Mystik – Vorüberlegungen. In: Große Mystiker. Leben und Wirken. Hrsg. v. G. Ruhbach u. J. Sudbrack. München. S. 7-16.
- Sul'passo, B[ianca] (2017): Ital'janskoe putešestvie Andreja Belogo: ot putevych očerkov (1911) k „Putevym zametkam“ (1922). In: Arabeski Andreja Belogo: Žiznennyj put'. Duchovnye iskanija. Poëtika. Ičin, K./Spivak, M. (Hgg.). Belgrad/Moskva. S. 103-114.
- Svetlikova, Ilona (2008): Kant-semit i Kant-ariec u Belogo. In: Novoe Literaturnoe Obozrenie 93. Moskva. <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/93/sv5.html> (Download: 21.2.2017).
- Swassjan, Karen (2007): Aufgearbeitete Anthroposophie. Bilanz einer Geisterfahrt. Dornach.
- Swassjan, Karen [Svas'jan, K.] (2011): Istorija kak material k biografii. Andrej Belyj i ego opus magnum. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 61-88.

- Tabačnikova, Ol'ga (2011): Krizisnoe soznanie – ob idealizme, ljubvi i razume skvoz' prizmu Niče i Dostoevskogo: „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“ Andreja Belogo i filosofija L'va Šestova – momenty schodstva. In: *Russian Literature* 70, 1-2. S. 303-318.
- Teichmann, Frank (1999): *Die ägyptischen Mysterien. Quellen einer Hochkultur.* Stuttgart.
- Tetens, Iogann (2013): *O vseobščej spekulativnoj filosofii. Vved., per. i prim.* A. Kruglova. Moskva.
- Traub, Hartmut (2011): *Philosophie und Anthroposophie. Die philosophische Weltanschauung Rudolf Steiners. Grundlegung und Kritik.* Stuttgart.
- Trubeckoj, Evgenij (1917): *Metafizičeskie predpoloženiya poznaniya. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva.* Moskva.
- Trubeckoj, Evgenij (1922): *Smysl žizni.* Berlin.
- Trubeckoj, Sergej (1994): *Učenie o Logose v ego istorii.* Moskva.
- Uffelmann, Dirk (1999): *Die russische Kulturosoophie. Logik und Axiologie der Argumentation.* Frankfurt a. M.
- Unger, Carl (1954): *Aus der Sprache der Bewusstseinsseele. Unter Zugrundelegung der „Leitsätze“ Rudolf Steiners.* Basel.
- Veiga Greuel, Marcelo da (1990): *Wirklichkeit und Freiheit. Die Bedeutung Johann Gottlieb Fichtes für das philosophische Denken Rudolf Steiners.* Dornach.
- Višneveckij, Igor' (2000): *Tragičeskij sub'ekt v dejstvii: Andrej Belyj.* Frankfurt a. M. et al.
- Volkelt, Johann (1886): *Erfahrung und Denken.* Hamburg.
- Völlnagel, Jörg (2012): *Alchemie. Die königliche Kunst.* München.
- Vreede, Elisabeth (1980): *Astronomie und Anthroposophie.* Dornach.
- Vvedenskij, Aleksandr/Losev, Aleksej/Radlov, Ernest/Špet, Gustav (1991): *Očerki ruskoj filosofii. Emem'janova, B. V./Ljubutina, K. N. (Hgg.).* Sverdlovsk.
- Waage, Normann (1988): *Der unsichtbare Kontinent: Wladimir Solowjow, der Denker Europas.* Stuttgart.
- Wagner, Richard (1963): *Mein Leben.* München.
- Walicki, Andrzej (2015): *The Flow of Ideas. Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance.* Frankfurt a. M.
- Wehr, Gerhard (2002): *Das Rosenkreuzertum im Werk Rudolf Steiners. In: Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert.* Hrsg. v. d. Bibliotheca Philosophica Heremtia. Amsterdam. S. 363-378.
- Wehr, Gerhard (2007): *Gnosis, Gral und Rosenkreuz. Esoterisches Christentum von der Antike bis heute.* Köln.
- Welsch, Wolfgang (1992): *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen.* In: *Information Philosophie* 2. S. 5-20.

- Welsch, Wolfgang (2012): Was ist eigentlich Transkulturalität? In: Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität. Kim-mich, D./Schahadat, Sch. (Hgg.). Bielefeld. S. 25-40.
- Zander, Helmut (2007): Anthroposophie in Deutschland. Bd. 1/2. Göttingen.
- Zen'kovskij, Vasilij (2011): Istorija ruskoj filosofii. Moskva (Paris 1948-1950¹).
- Zimmer, Heinrich (1992): Philosophie und Religion Indiens. Frankfurt a. M.
- Zink, Andrea (1998): Andrej Belyjs Rezeption der Philosophie Kants, Nietzsches und der Neukantianer. München.
- Zink, Andrea (2011): Andrej Belyj i Immanuel Kant: The Prehistory of „Istorija stanovlenija samosoznajuščej duši“. In: Russian Literature 70, 1-2. S. 223-236.
- Zotz, Volker (2000): Auf den glückseligen Inseln. Berlin.
- Žukockaja, Zinaida (2003): Svobodnaja teurgija: Kul'turfilosofija ruskogo simvolizma. Moskva.

X. Namensindex

Dieser Index enthält die Namen von realen Personen sowie Religionsstiftern.

- Abaelard 120, 235
Achutin, A. V. 254
Afanasjev, V. V. 219
Agrippa von Nettesheim 231
Alanus ab Insulis 49
Albertus Magnus 119, 232
Aleksandrova, N. V. 14
Alexandrov, V. E. 16, 29, 43, 151, 154,
195, 297
Andreae, J. V. 283
Angelus Silesius 23
Anquetil-Duperron, A. H. 273
App, U. 273
Aristoteles 83, 91, 118, 132, 140, 210,
232f., 310, 370
Arsen'ev, I. V. 50
Asojan, Ju. A. 15, 39
Augustinus, A. 37, 61, 96, 109, 119,
325, 364
Aurobindo, Sri 193
Bach, J. S. 258.
Bacon, R. 120
Baharova, K. 40, 59, 366f., 375
Baratynskij, E. A. 271
Bartoniczek, A. 32, 42, 387
Bauer, M. 47
Beethoven, L. v. 258
Belous, V. G. 14, 18f., 21, 25, 28, 48,
177, 226
Belyj, A. passim
Berdjaev, N. A. 26-28, 38, 41, 78, 92,
150, 166, 255, 270
Berger, H. 154
Besant, A. 154
Bessel-Hagen, F. 252
Beyer, T. 16, 28, 43
Bezrodnyj, M. V. 26, 31, 37
Blavatsky, H. P. 97, 246
Blok, A. A. 17, 40, 61, 124, 177, 280,
281f.
Blonskij, P. P. 50
Bock, E. 119
Bogomolov, N. A. 152f.
Böhme, J. 44, 169
Bohr, N. 211
Bonaventura 324
Boneckaja, N. K. 45, 136
Boron, R. de 318
Bost, H. 251, 265
Boutroux, É. 37
Bracker, K. 193, 318
Brjusov, V. Ja. 124
Brück, M. v. 159
Brunelleschi, F. 242
Bruno, G. 193
Buddha 118, 159, 359
Bugaev, B. N. 27, 69, 208, 317, 330,
374f.
Bugaev, N. V. 27, 73f., 123, 146, 148-
150, 186, 218, 274, 301
Bugaeva, K. N. 19, 28, 36, 42, 45, 48,
50-55, 57, 157, 275, 349
Bulgakov, S. N. 38, 75, 136, 150
Burckhardt, J. 240, 245
Burke, P. 240
Burkert, W. 302f., 316, 322
Byčkov, V. V. 176, 358, 377, 383
Čaadaev, P. Ja. 38, 270
Čardybon, B. 253
Careva, N. A. 14, 268
Carius, W. 267
Carlson, M. 16, 63, 152, 169

- Cassedy, St. 13, 21, 29, 33-35, 140, 350-352, 355, 358f., 361
 Cassirer, E. 25, 37, 186, 386
 Chamberlain, H. S. 194, 386
 Chlebnikov, V. 17, 45, 140, 228
 Chodasevič, V. F. 49, 254
 Chomjakov, A. S. 38, 218, 250
 Christus → Jesus Christus
 Cieszkowski, A. 37
 Cioran, S. 13, 16, 21, 29, 155, 225, 269
 Čistjakova, Ě. I. 14f., 53, 68, 71, 349, 366
 Clement, Chr. 82f., 85, 144, 156, 193, 301-303, 306
 Crookenden, J. 14f.
 Čubarov, I. M. 19, 21, 262
 Dahlke, P. 159
 Dahm, H. 26
 Danilevskij, N. Ja. 37, 219
 Dante Alighieri 62, 109, 111, 169f., 213, 232f., 240, 324f.
 Darwin, Ch. 46, 378
 Dee, J. 44
 Dehmelt, A.-K. 165f.
 Delektorskaja, I. B. 19
 Demin, V. N. 41, 157
 Deppermann, M. 13, 21-23, 29, 251, 264f., 293f., 318, 350f., 355, 360
 Descartes, R. 109, 240, 250, 362
 Deussen, P. 176
 Dilthey, W. 146
 Dimidov, A. A. 107
 Dinzelbacher, P. 35, 158, 270, 324f.
 Dionysius Areopagita 51, 162, 324, 356, 364, 387
 Dmitrieva, N. A. 253
 Dolgopolo, L. K. 17, 385
 Dominikus 232
 Doppler, A. 265-267
 Dostoevskij, F. M. 19, 264, 270-272, 283, 289, 322
 Dubach, A. 345
 Duda, K. 15
 Duns Scotus 324
 Eckstein, F. 84
 Edighoffer, R. 284
 Egli, H. 269, 323
 Einstein, A. 223
 Eisler, R. 184
 Eliade, M. 303, 308, 323
 Eliot, T. S. 264
 Ěllis → Kobylinskij, L. L.
 Elsworth, J. 13f., 16, 21, 29, 350
 Engelen, I. u. R. 103
 Engels, F. 201, 270
 Ěrn, V. F. 28, 75, 136
 Eschenbach, W. v. 320
 Esenin, S. A. 17, 280
 Ewertowski, J. 80, 83, 88f., 98, 103, 277
 Fedorov, N. F. 41
 Feščenko, V. V. 136, 140, 331
 Fichte, J. G. 91-93, 108-110, 120, 127, 137-139, 251f., 259
 Figala, K. 310f.
 Fink, K. 42
 Fiore, J. 270
 Florenskij, P. A. 26, 40, 45, 71, 75, 92, 136, 150-152, 169f., 176f., 196, 232, 254, 339, 358, 360, 369, 383, 387
 Förster, E. 91f., 125, 127, 130f., 150
 Foucart, P. 307
 Frank, S. L. 92, 150
 Franziskus von Assisi 213, 232, 324f.
 Frick, K. 284
 Friedrich II. 225
 Fucke, E. 227
 Gabert, E. 106, 122
 Gagen-Torn, N. I. 157
 Gaiser, K. 388
 Garin, Eu. 240f.
 Gasparov, M. L. 29, 331f., 334, 337f.

- Gebelein, H. 43, 305, 310f., 313, 328,
 379
 Gebser, J. 102, 241, 330, 387
 Geier, S. 16
 Geissmar, Chr. 169
 Gercen, A. I. 19
 Geršenzon, M. O. 71
 Giebel, M. 303, 307-310
 Gilson, É. 49
 Giotto di Bondone 232, 324f.
 Gluchova, E. V. 289
 Gluck, Chr. W. 258
 Goerd, W. 26
 Goethe, J. W. v. 17, 20, 27, 31f., 41-43,
 47, 49f., 56, 60-62, 66f., 69, 71, 73,
 79, 91f., 94-96, 99, 107-110, 116, 123,
 125-127, 129-141, 145-147, 149, 164,
 168, 171-175, 184f., 193, 213, 216, 240,
 251f., 272, 282, 305, 316, 322, 354,
 363
 Gogol', N. V. 19, 264, 270-272, 283,
 289f.
 Gološčapova, Z. I. 28
 Gorrissen, G. 96
 Gourvitch, E. 66
 Grečiškin, S. S. 29, 331f., 334
 Grözinger, K. 82, 273
 Grübel, R. 18, 38-41, 71, 194
 Gumilev, L. N. 219
 Gut, T. 18, 46, 48f., 60, 111, 152f., 155,
 157, 173, 198, 247, 251, 265, 273, 295,
 301, 306, 310, 335
 Haeckel, E. 46
 Halfwassen, J. 262
 Hamburg, G. M. 26
 Händel, G. F. 258
 Hansen-Löve, A. 13, 16, 43, 220, 245,
 269, 297, 300, 307, 330, 357
 Hantscher, A. 83
 Hartmann, E. v. 25, 133, 210
 Hauer, J. 81
 Hauréau, J.-B. 49
 Haydn, F. J. 258
 Hegel, G. W. F. 13, 38, 50, 56f., 91-93,
 97, 109-111, 120, 127, 138f., 143, 149f.,
 216, 219, 221, 251f., 259, 365, 387
 Heine, H. 125, 252f.
 Helle, L. 46, 325f.
 Hellmundt, Chr. 64, 159
 Helvétius, C. A. 249
 Heyer, K. 49, 97, 104f., 122
 Hildegard von Bingen 35, 158, 360
 Hinske, N. 255
 Hinton, Ch. H. 177
 Holbach, P.-H. T. d' 249
 Holthusen, J. 307
 Holzmann, A. 19, 40, 149
 Horchler, M. 310f.
 Hübner, K. 102, 388
 Hueck, J. 108
 Humboldt, W. v. 140, 273
 Hume, D. 119, 250
 Huntington, S. 37
 Husserl, E. 25, 149, 186
 Ibsen, H. 353
 Ignatow, A. 26
 Iskržickaja, I. Ju. 14
 Ivánka, E. v. 64, 133, 339, 360
 Ivanov, Vjač. I. 40, 43, 152f., 169, 220,
 226, 274, 300, 307
 Ivanov-Razumnik, R. V. 11, 14, 16f.,
 46-48, 50, 52, 63, 69, 196f., 208
 Jachmann, R. B. 255
 Jakovenko, B. V. 26, 36
 Janecek, G. 297
 Jesus Christus 34, 46, 48, 62-64, 68,
 72, 74f., 78, 88, 110, 115f., 118-121, 134,
 136, 143f., 153-155, 158, 160-162, 181,
 189, 191, 193-195, 201-220, 226-228,
 230-232, 234-237, 239-244, 247, 252,
 256, 259, 268, 272, 275, 277, 281-
 283, 285f., 288, 290, 293f., 300, 303-

- 306, 308, 311, 314, 316-321, 324-328,
349, 356-360, 363, 367, 370-372,
378f.
- Jesus von Nazareth → Jesus
Christus
- Jung, C. G. 71, 330
- Jur'eva, Z. O. 16, 41
- Jurkevič, P. D. 176
- Kacis, L. F. 18f.
- Kacjuba, G. A. 17, 22, 45, 228
- Kaidzava, Ch. 148
- Kant, I. 19, 29f., 42, 50, 56, 71, 76f., 86,
91f., 103, 110, 119, 123-133, 138, 140,
142f., 145, 147, 150, 169, 175-177, 179,
186, 216, 218, 249-257, 266, 268f.,
273, 282, 290, 314f., 323, 351f., 355f.,
357-359
- Kareev, N. I. 38
- Karenovics, I. 18, 31, 40, 44, 194, 387
- Karl der Große 50, 225, 230-232, 235
- Karpov, V. N. 255
- Karpuchina, O. S. 17
- Karsavin, L. P. 38, 50
- Kauchčišvili, N. 148
- Kazačkov, S. V. 155, 160, 283
- Kejdan, V. I. 27f.
- Kindermann, H. 129
- Kireevskij, I. V. 38, 250
- Knauer, V. 380
- Kobylnskij, L. L. 20, 62
- Kolumbus, Chr. 246
- Kopper, J. 14f.
- Koßler, M. 259
- Kozlik, F. 16, 29
- Krafft-Ebing, R. v. 315
- Krämer, H. 388
- Krämer, Th. 242
- Kranich, E.-M. 132
- Kravčenko, O. A. 19
- Kriveller, K. 18
- Kručenyč, A. E. 140
- Kruglov, A. N. 124f., 133, 176f., 183,
252, 254f.
- Kügler, R. 125
- Kugler, W. 112
- La Mettrie, J. O. de 249
- Lange, E. 255
- Lange, H. 252
- Langer, G. 228, 265
- Lauer, H. E. 105f., 122, 199
- Lavrov, A. V. 14, 17, 27, 29, 47f., 50,
160, 256, 260, 331f., 334
- Leber, St. 86
- Leibniz, G. W. 148, 274
- Leonardo da Vinci 243, 246
- Leont'ev, K. N. 37, 219
- Lermontov, M. Ju. 19, 251, 271
- Lessing, G. E. 108, 193
- Lilienthal, K. 276
- Lindenbergh, Chr. 34, 92-94, 99, 104,
301
- Lagutina, I. N. 26
- Ljunggren, M. 147, 330
- Ljutova, S. N. 330
- Locke, J. 250
- Loos, W. 252
- Losev, A. F. 26, 75, 136, 369
- Losskij, N. O. 26, 37, 78, 92, 150, 193,
274
- Lotman, Ju. M. 39
- Luge-Winter, J. 358
- Lull, R. 324
- Luria, I. 273
- Luther, M. 96
- Malachov, V. S. 36
- Malafeev, A. V. 15, 39
- Malevič, K. S. 377
- Malmstad, J. 14, 16f., 48, 62, 64
- Mann, G. 231
- Marx, K. 146, 269f., 332
- Maslin, M. A. 26, 78
- Maydell, R. v. 18, 28, 62, 66, 103, 152

- McGinn, B. 35, 82, 158, 325
 Meister Eckhart 324
 Mejerchol'd, V. Ě. 52
 Merežkovskij, D. S. 274, 357
 Metner, Ě. K. 20, 28, 31, 62, 146f., 330
 Michelangelo Buonarotti 213, 246
 Minclova, A. R. 60, 63, 69, 152-154,
 220, 226
 Mischke, E.-M. 18f., 22, 40, 47, 53, 64,
 72, 202-204, 214, 227
 Mosmann, H. 66
 Motovilov, N. A. 64
 Mozart, W. A. 258
 Musil, R. 264
 Nasedkina, E. V. 155, 224
 Neider, A. 158, 226
 Newton, I. 248, 250, 362
 Niederbude, A. 148, 169, 176f., 228
 Nietzsche, F. 29, 47, 61f., 63, 66, 120f.,
 133, 161, 194, 208, 216, 219, 226,
 244f., 259, 261, 263-268, 270, 272,
 274-276, 279, 283, 286-291, 298,
 300f., 314f., 335, 337, 341f., 351, 353,
 374
 Nikanor, Erzbischof (Brovkovič, A. I.)
 255
 Nikolaus Cusanus 231
 Nikolesku, T. N. 17
 Nitschke, A. 231
 Nivat, G. 14, 16
 Novalis (Hardenberg, F. v.) 213, 246
 Novikova, L. I. 38
 Obatnin, G. V. 152, 220
 Oboleńska, D. 17, 22, 35, 44
 Obolevich, T. 15
 Odesskij, M. P. 19-21, 34, 40, 42, 45,
 332
 Orlickij, Ju. B. 19, 298, 331f., 334, 340,
 387
 Ortega y Gasset, J. 25
 Osterrieder, M. 263
 Panarin, A. S. 37, 219
 Paracelsus 83-85, 262
 Paul, J. 86
 Paulus, Apostel 19, 72-74, 116, 118-
 120, 153f., 172, 201, 204, 210, 212f.,
 228, 232, 243, 288f., 302, 325f.
 Petrarca, F. 240
 Petrov, V. V. 169
 Petrovskij, A. S. 62
 Philon von Alexandrien 202, 298
 Pines, D. M. 54
 Pisareva, E. F. 60, 118
 Piskunov, V. M. 14, 17
 Piskunovy, S. I. u. V. M. 25, 29, 34
 Platon 33, 96, 98, 118f., 122, 176, 184,
 200, 224, 226, 262, 357, 380, 382,
 388
 Plotin 50
 Poincaré, H. 177, 342
 Poole, R. A. 26
 Potebnja, A. A. 37, 140
 Prat, N. 136, 140
 Priesner, C. 310f.
 Puškin, A. S. 271, 295, 332f., 336
 Radiščev, A. N. 193
 Radlov, Ě. L. 26
 Raffael da Urbino 213, 246
 Rapp, E. Ju. 27f.
 Ravagli, L. 81, 83f., 301
 Reinhold, C. L. 255
 Rembrandt Harmenszoon van Rijn
 250
 Rezvych, P. V. 19, 252
 Rickert, H. 36, 73, 76, 253, 359, 367
 Rilke, R. M. 264
 Röschert, G. 327
 Rozanov, V. V. 274
 Rubens, P. P. 250
 Rückert, H. 37
 Rudnik, A. Ě. 155, 224
 Ruh, K. 35, 82, 158, 324f.

- Rutherford, E. 211
 Ruusbroec, J. v. 325
 Sam, M.-M. 95
 Šapošnikov, M. B. 155, 224
 Šarapenkova, N. G. 17, 22
 Schad, W. 224, 226
 Schefer, Chr. 388
 Schelling, F. W. J. 91-93, 97, 110, 120,
 127, 138, 251f., 259
 Scherrer, J. 39
 Schickler, J. 138
 Schieren, J. 132, 137
 Schiller, F. 110, 246, 327
 Schlechta, K. 132
 Schlegel, A. W. u. F. 273
 Schmid, W. 40, 298
 Schmitt, A. 18f., 80, 83f., 118, 158, 253,
 274, 283, 379
 Scholem, G. 35, 82, 273, 325
 Schopenhauer, A. 29f., 45, 50, 120,
 128, 133, 245, 254, 259, 261, 265-267,
 273, 315, 335, 351
 Schroeder, H.-W. 227
 Schröer, K. J. 94
 Schröpfer, H. 255
 Schubbe, D. 259
 Schubert, F. 246, 258, 271
 Schumann, R. 264, 267
 Schuré, E. 93
 Schütt, H.-W. 43, 305, 311, 323, 328
 Scotus Eriugena 110
 Seifrid, Th. 136
 Serafim von Sarov 61f., 64, 152, 360
 Seregina, S. A. 17
 Šestov, L. I. 19
 Shakespeare, W. 109, 250, 362
 Sijmons, J. 131, 138, 146
 Silard, L. 16-19, 25, 40, 44, 62, 64, 69,
 148, 150-152, 163, 169, 297f., 325, 337,
 341f., 374
 Simmel, G. 36
 Sineokaja, Ju. V. 220, 291
 Sinnett, A. P. 84, 97
 Sizov, M. I. 62
 Šklovskij, V. B. 140, 145, 298
 Smirnov, I. P. 38-40, 194
 Smith, O. 19
 Sokrates 118
 Solov'ev, V. S. 19, 27, 29, 38, 41, 61,
 66, 69, 75, 120, 124, 126, 139, 144, 161,
 165, 170, 176, 193, 202, 205-207, 210,
 213, 219, 253, 256, 270, 281f., 291f.,
 351, 368f., 371, 371
 Sorokin, P. A. 219
 Spasskie, S. G. u. S. D. 134
 Spengler, O. 25, 36f., 194, 198, 234,
 386
 Speranskij, M. M. 193
 Špet, G. G. 26, 38, 176
 Spinoza, B. d. 130
 Spivak, M. L. 11, 15, 17-19, 29, 34, 40,
 42f., 45, 49-51, 53, 56, 112, 133f., 154f.,
 157, 224, 264f., 271, 289, 332
 Stahl, H. 11f., 15f., 18-22, 29, 35, 40-43,
 45, 47, 51-53, 55f., 59-66, 69, 71f., 75,
 78, 83, 94, 98, 101, 113f., 118, 126, 137,
 139, 144-148, 151-153, 157, 164f., 175,
 193-198, 202, 205f., 209f., 213-217,
 219f., 227, 236, 241, 244, 247, 251,
 264f., 297, 311, 321, 328, 331f., 334,
 338, 340f., 347, 350, 353f., 361, 370f.,
 375, 379
 Stahl-Schwaetzer, H. → Stahl, H.
 Steiner, R. 12-17, 20-23, 26-37, 41, 43,
 46f., 50, 54, 59-66, 69, 72, 79-129,
 132-142, 144-147, 149, 151-159, 164,
 166-173, 177-179, 181f., 185, 189, 191-
 193, 195-197, 199-207, 209-214, 218-
 220, 224-227, 229-232, 234, 240,
 242f., 247, 251, 256f., 262f., 268-270,
 273, 277, 281-286, 289-293, 297,
 299-309, 313-320, 324, 326f., 334-

- 338, 343, 347-349, 351, 353f., 363,
 367, 370-372, 375, 380-382, 385-388
 Steiner-von Sivers, M. 139, 197, 201,
 225
 Štejnberg, A. Z. 28
 Štejnberg, Ě. A. 377
 Stepun, F. A. 25, 28f., 35f.
 Stieglitz, K. v. 206
 Stöckl, A. 49
 Stolovič, L. N. 26
 Sudbrack, J. 326
 Sul'passo, B. 67
 Svetlikova, I. Ju. 176, 218, 254
 Swassjan, K. 19, 22, 25, 37, 81, 295
 Tabačnikova, O. 19
 Tauler, J. 325
 Tetens, J. N. 133
 Thomas von Aquin 119, 232
 Thomas von Kempen 324f.
 Tjutčev, F. I. 245, 264-266, 271
 Tolstoj, L. N. 19, 31, 246, 264, 271f.,
 283, 289, 315, 322f.
 Toynbee, A. J. 37
 Traub, H. 124, 128, 138
 Trubeckoj, E. N. 124, 377
 Trubeckoj, S. N. 136, 298
 Turgenewa, A. A. 16, 28, 48f., 154,
 156f.
 Ueberweg, F. 50
 Uffelman, D. 38, 40, 44
 Unger, C. 80, 98
 Uspenskij, B. A. 39
 Uspenskij, P. D. 177
 Valentinus 180f., 369
 Veiga Greuel, M. da 132, 138
 Vernadskij, V. I. 41
 Višneveckij, I. G. 15f.
 Volkelt, J. 126
 Völlnagel, J. 311-313
 Vreede, E. 97
 Vvedenskij, A. I. 26
 Waage, N. 66
 Wagner, R. 258-260, 271f., 282, 285,
 298, 317-320
 Walicki, A. 26
 Weber, A. 122
 Wehr, G. 270, 283
 Welsch, W. 37
 Wilhelm von Champeaux 235
 Wilhelm von Ockham 324
 Windelband, W. 36
 Wolff, Chr. 250
 Zajcev, P. N. 16f.
 Zander, H. 81f., 83-85, 90, 277, 283,
 301, 318
 Zarathustra 206, 261, 263, 290, 359
 Zen'kovskij, V. V. 26, 38
 Zimmer, H. 168, 274
 Zink, A. 13, 19, 63, 76, 132, 254, 259,
 350, 359, 361
 Zosimos von Panopolis 310
 Zotz, V. 273
 Žukockaja, Z. R. 14

Trierer Studien zur Slavistik

Herausgegeben von Alexander Bierich, Gerhard Ressel und Henrieke Stahl

Band 1–3 sind erschienen bei Biblion Media, Leipzig.

Band 4 Angelika Schmitt: Hermetischer Symbolismus: Andrej Belyjs „Istorija stanovlenija samo-soznajuščeju duši“. 2018.

www.peterlang.com