

Irina Wutsdorff

**FINGIERTE GESCHICHTE(N).
EVIDENTIA-STRATEGIEN IM DISKURS DER SLAVOPHILEN**

Wenn *evidentia* eine rhetorische Strategie ist, etwas nicht Gegenwärtiges plastisch vor Augen zu führen, ist ihr damit zugleich ein Moment des Fingierens eingeschrieben.

Die Verfahren der rhetorischen Evidenz können darum nur indirekt wirken, und die erzeugte Evidenz ist überdies fiktiv: ein Augenschein, eine Augenscheinlichkeit wird fingiert, wo Augenschein real gerade fehlt. Was sich rhetorisch ‚Einsicht‘ nennt, hat also lediglich Als-Ob-Struktur. (Kemmann 1996, Sp. 39)

Vor Augen führen russische Slavophile wie auch tschechische Wiedergeburtler in ihren Texten (von denen ich im Folgenden je einen exemplarisch behandeln werde) signifikante Bilder, mit denen die jeweilige Gemeinschaft – im Falle der Slavophilen also zumeist die der Russen, im Falle der Propagatoren der tschechischen nationalen Wiedergeburt die der Tschechen als Teil der Slaven – nicht nur imaginiert wird, sondern mit dem sie zugleich auch erst als solche begründet wird. Nicht gegenwärtig ist diese Gemeinschaft dabei nicht nur in der jeweiligen rhetorischen Situation, sondern auch historisch: Sie ist nicht mehr und/oder noch nicht vorhanden. Die russischen Slavophilen bezogen sich auf eine mehr konstruierte denn rekonstruierte Situation vor Peter dem Großen, die tschechischen Wiedergeburtler entsprechend auf eine vor der Schlacht am Weißen Berg.

Solche für die Nationalisierungsbewegungen des 19. Jahrhunderts typischen Prozesse, die man nach Benedict Anderson als Imagination von Gemeinschaften („Imagined communities“) fassen könnte, lassen sich diskursanalytisch auf wiederkehrende Aussagenformationen hin untersuchen; neuere literaturwissenschaftlich geschulte Ansätze der Kulturwissenschaften haben sich dann auf die Gestaltung von Gründungsnarrativen konzentriert. Mir wird es im Folgenden darum gehen, nicht nur die narrativen, sondern insbesondere die rhetorisch-poetischen Verfahren in den Blick zu nehmen, mit denen meine beiden Beispieltex-te ein Identifikationspotential für jene Gemeinschaften bieten, die sie mit Hilfe ihrer textuellen Strategien zugleich erst entwerfen. Weniger Gründungserzählungen werden hier präsentiert als vielmehr (rhetorische) Gedankenfiguren

oder Denkbilder, die die Vorstellungen von der zu etablierenden Gemeinschaft bündeln.

„Die Niederlande waren einst slavisch besiedelt“, und: „die russische Geschichte ist stets harmonisch und friedfertig verlaufen“ – selbst mit nur wenig historischer Allgemeinbildung wird man diese beiden Aussagen als falsch zurückweisen. Die erste findet sich in Jan Kollárs episch-lyrischem Sonettzyklus *Slávy dcera* (*Der Sláva Tochter*, 1824/1832), die zweite in Ivan Kireevskijs einschlägiger Abhandlung „Über den Charakter der Bildung [im Sinne rationalistischer Aufklärung] in Europa und deren Beziehung zur Bildung [im Sinne religiöser Erleuchtung] in Russland“ („O karaktere prosvěščenija Evropy i o ego otnošenii k prosvěščeniju Rossii“, 1852). In ihrem jeweiligen textuellen Zusammenhang gewinnen die beiden für sich allein so überraschenden Behauptungen wenn schon nicht unbedingt Glaubwürdigkeit, so doch zumindest eine gewisse Folgerichtigkeit. Dabei handelt es sich allerdings nicht um eine kausal-logische Folgerichtigkeit; die Behauptungen werden nicht etwa mit historischen Belegen bewiesen oder aus ihnen heraus entwickelt. Sie stellen ja auch nicht das Ende einer Argumentationskette, nicht eine Schlussfolgerung (im rhetorischen Sinne einer *conclusio*) dar, sondern dienen vielmehr selbst als Argumente in Form von Beispielen für die intendierte Gesamtaussage der Texte, denen es um eine Identifikationsstiftung für die Tschech(oslav)en bzw. Russen geht. Obwohl die historische Richtigkeit beider Beispiele, mit denen hier argumentiert wird, leicht in Zweifel zu ziehen ist, haben sie doch eine gewisse Überzeugungskraft, und zwar, weil sie jeweils der grundlegenden Denk- und Gestaltungsfigur ihres Gesamttextes entsprechen. Geschichte wird hier fingiert, indem sie dem rhetorisch-poetischen Prinzip, dem der Textaufbau folgt, unterworfen oder angepasst wird.

Augenfällig wird damit der Stellenwert, der dem Modus des Literarischen im slavophilen Diskurs zukommt. Das betrifft zum einen das Weltbild selbst, das die Slavophilen entwerfen, das sie ganz im Sinne von *poiēsis* erschaffen und gestalten,¹ wenn sie ihre Vorstellung von der Vergangenheit und der möglichen Zukunft der Slaven bzw. Russen formulieren; zum anderen aber auch die Form, in die sie diese Gedankenfiguren und Entwürfe bringen: Nicht selten nämlich – und nicht nur bei Čadaevs berühmtem „Erstem geschichtsphilosophischen Brief“, mit dem man gemeinhin den Beginn der Debatte zwischen Westlern und Slavophilen ansetzt, sondern auch im Falle Kireevskijs – handelt es sich um einen (fingierten) Brief, der der freieren mündlichen und rhetorisch ‚schönen‘ Rede näher steht, als dies bei einem logisch argumentierenden Traktat der Fall

¹ Jekatherina Lebedewa (2008) hat in ihrer Arbeit zum Kulturphänomen der Slavophilen dafür plädiert, deren Geschichtsbild unter ästhetischen Gesichtspunkten zu betrachten, da nur dies dem Modus ihrer Entwürfe entsprechen würde. Sie bezieht deshalb auch die sonst wenig beachteten literarischen Texte Kireevskijs, Aksakovs und Chomjakovs in ihre Betrachtungen mit ein.

wäre. Bei Kollár, meinem anderen Beispiel, ist es ein episch-lyrischer Zyklus, der einen Gründungsmythos der Tschech(oslovak)en bzw. der gesamten Slaven bildet. Wenn also in beiden Fällen zwecks Identitätsstiftung für das eigene – slawische, russische oder tschechische – Volk ein Narrativ geschaffen wird, dessen poetisch-rhetorische Gestaltungsregeln ins Extrem getrieben zur Neu- und Anderserschaffung von Geschichte führen, werden Geschichten erzählt oder Bilder von der Geschichte vor Augen geführt, um ein bestimmtes Bild der eigenen Geschichte zu entwerfen bzw. zu formieren und diesem Evidenz zu verleihen.

1. Mythopoetischer Geschichtsentwurf: Jan Kollárs *Slávy dcera* (1832, *Der Sláva Tochter*)

Dass Jan Kollár als exponierter Vertreter der tschechischen Wiedergeburtbewegung sein Anliegen im Medium der Literatur vorantreibt, ist nicht weiter verwunderlich, entsprach er damit doch dem Programm dieser Nationalbewegung, mit dem (Neu)Beginn einer tschechischen Literatursprache und in Folge dann einer modernen tschechischsprachigen Literatur den Grundstein der zu schaffenden Kulturnation und damit des nationalen Selbstbewusstseins zu legen.

Darin ähnelt der tschechische Fall anderen mitteleuropäischen (meist slawischen) Nationalbewegungen, die in einem multiethnischen Großstaat nach Emanzipation strebten. Für die Tschechen hieß dies, sich gegen die kulturelle Dominanz des Deutschen im österreichischen Imperium durchzusetzen. In der Konzentration auf die verbindende Kraft der gemeinsamen Sprache ähneln solche Nationalbewegungen durchaus den Einheitsbewegungen in Deutschland oder Italien.² Sowohl für die kleineren ethnischen Gruppen als auch für die Einheitsbewegungen größerer Nationen gilt dabei, wie der Historiker Miroslav Hroch (2005, 41-45) in seiner Typologie europäischer Nationsbildungsprozesse unterstreicht, dass weder Auftreten noch Erfolg der Nationalbewegungen selbstverständlich waren.³ Gerade dieses Moment der Nichtselbstverständlichkeit ist

² Dieter Langewiesche (2001, 61f.), so referiert Hroch (2005, 42), habe deshalb Deutschland und Italien typologisch an die Seite der aus den Nationalbewegungen in Österreich-Ungarn entstandenen Staaten gestellt.

³ „Typologisch vereinfacht unterschieden sich diese ethnischen Gruppen [innerhalb multiethnischer Imperien] von der modernen Nation dadurch, dass sie keine komplette Sozialstruktur aufwiesen und ihnen sowohl die politische Autonomie als auch die nationalsprachliche Kultur fehlte bzw. letztere nur schwach ausgeprägt war. Die Nationsbildung nahm in diesen ethnischen Gruppen die Gestalt einer Nationalbewegung an, die alle wesentlichen Attribute einer selbständigen Nation anstrebte, also eine komplette Sozialstruktur mit eigener Unternehmer- und Bildungselite, eine Nationalkultur in der Nationalsprache und politischer Partizipation. Die Erlangung der Staatlichkeit war dabei nicht zwingend. Die Nation war unter diesen Umständen vorerst ein Programm, eine Zukunftsvision, und das Auftreten der Nationalbewegung war keine Selbstverständlichkeit und keine Notwendigkeit. Auch der Erfolg

in der tschechischen Nationalbewegung vergleichsweise stark ausgeprägt. In welch hohem Ausmaß die gebildeten Patrioten jenes Tschechentum, in dessen Namen sie auftraten, überhaupt erst selbst erschufen und sich dabei der Künstlichkeit ihres Vorgehens bewusst waren, hat aus kulturwissenschaftlicher Perspektive insbesondere Vladimír Macura (1995) herausgearbeitet: Die Aktivitäten dieser im wahrsten Sinne des Wortes Kulturschaffenden waren lange Zeit von Zweifeln begleitet, nicht zuletzt deshalb, weil man vielfach ganz offensichtlich synkretistisch und eklektizistisch vorging oder gar vorgehen musste, um alle für eine vollgültige Nationalkultur erforderlichen Bereiche möglichst rasch abzudecken. Macura hat diese ambivalente Bewegung zwischen Selbstzweifel und Selbstbegründung, die ihre Kraft paradoxerweise gerade aus dem Zweifel bezieht, sehr treffend auf den Punkt gebracht und dabei auch auf die Bedeutung des ästhetischen Moments für diesen Prozess aufmerksam gemacht:

Die tschechische Kultur stellt sich mit der Geste der Bezweiflung, gar der Leugnung ihrer Existenz fest auf die eigenen Füße. [...] Die Kultur der Wiedergeburt, wie sie sich im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte, stellte sich aufgrund ihrer Künstlichkeit und der ihr auferzwungenen Inauthentizität unter der Oberfläche der Normalität als „Nichtsein“ dar, als ein zum großen Teil illusionäres, zu einer Scheinrealität verurteiltes kulturelles Gebilde. [...] Gerade der Höhepunkt der Emanzipation der tschechischen Kultur von der Vorstellungswelt der Wiedergeburt wird bestimmt von dieser Erfahrung der „Nichtexistenz“, von dem Bewußtsein, daß eben dieses „Nichtsein“ ein wesentlicher Aspekt der tschechischen Eigenart und im Grunde auch eine Ästhetisierung dieser Qualität sei. (Macura [1992], dt. 1994, 282)

Tatsächlich lässt sich in Jan Kollárs *Slávy dcera* diese Bewegung recht präzise verfolgen; programmatisch wird sie bereits in dem „Vorgesang“ („Předzpěv“) durchgeführt, der dem Zyklus vorangestellt ist. Der Klagegesang über den Verlust einst slavischer Gebiete, die heute als solche brach liegen, die Feststellung der Nicht-Existenz der Slaven dort ist zugleich Keim einer Hoffnung auf bessere Zeiten, in denen der Ruhm vergangener Zeiten wiederhergestellt wird. Diese chiasmatische Figur bilden die Anfangs- und Schlussverse des Vorgesangs ab, der antikisierend in elegischen Distichen mit tendenziell quantifizierendem Versmaß gehalten ist, womit Kollár auf formaler Ebene seiner These einer Abkunft der Slaven aus der griechischen Antike Ausdruck gibt:

Aj, zde leží zem ta před okem mýmslzy ronícím,
někdy kolébka, nyní národu mého rakev.

(1-2)

Čas vše mění, i časy, k vítězství on

vede pravdu,
 co sto věků bludných hodlalo,
 zvrtné doba.
 (111-112)

Ach, hier liegt dies Land vor
 meinem Tränen vergießenden Auge
 einst Wiege, nun Sarg meines Volkes.

Die Zeit verändert alles, auch die
 Zeiten, zum Sieg führt sie die
 Wahrheit,
 was hundert irrende Zeitalter gedachten zu tun,
 macht die Zeit zunichte.⁴

Aus dem jetzigen Sarg wird wie einst wieder eine Wiege des Volkes werden, die Zeit wird – in Abwandlung des hussitischen Leitspruchs – die Wahrheit zum Sieg führen. Gerade aus dem nicht bzw. nicht mehr Vorhandenen wird hier also Kraft geschöpft. Nach diesem Prinzip ist auch die titelgebende Figur des Zyklus gestaltet, der Sláva Tochter, die zugleich die Geliebte des lyrischen Ichs namens Mína ist. Die erste Ausgabe von *Slávy dcera* von 1824 hatte noch in weiten Teilen einer Vorversion entsprochen, nämlich einer Sammlung von Liebesgedichten an jene Mína, zu der Kollár die Pfarrerstochter Friederike Schmidt stilisierte, in die er sich während seiner Studienzeit in Jena verliebt hatte und deren Familie angeblich auf sorbische Vorfahren zurückging. Diese erste Version hatte Kollár unter dem schlichten Titel *Básně* (Gedichte) 1821 herausgebracht. Allerdings ist bereits der 1824er-Ausgabe – wie auch der späteren und noch einmal wesentlich erweiterten von 1832 – der besagte Vorgesang vorangestellt und auch hier wird bereits die Figur der Mína (deren Namen Kollár später von ‚Milena‘, also tschechisch ‚die Geliebte‘, ableitet) mit der mythischen Figur der Tochter der Sláva überblendet, die dieser Göttin der Slaven vom Rat der Götter als Wiedergutmachung für das Unrecht zugesprochen wird, das ihre Schutzbefohlenen insbesondere von den Germanen erleiden mussten.⁵ Der titelgebenden Tochter der Sláva (*Slávy dcera*) ist also die von den Slaven durchlebte Schmach, aber auch deren vergangener wie zukünftiger Ruhm eingeschrieben. Denn Kollár spielt hier zugleich mit der phonetischen Ähnlichkeit des Wortstammes ‚slav-‘ mit ‚sláva‘ (tschechisch ‚Ruhm‘) und entwirft eine Pseudoetymologie, die er in dem Zyklus produktiv macht. Programmatisch hatte er sich bereits an anderer Stelle unter ästhetischen Gesichtspunkten für die Herleitung des tschechi-

⁴ Übersetzung, wie auch alle folgenden, sofern nicht anders angegeben, von mir, I.W.

⁵ Vgl. zu den verschiedenen Fassungen von *Slávy dcera* und zu den Wandlungen, die die Gesamtkonzeption dabei durchlief, die Darstellungen Macuras (1976, 1990, 1995, S. 79-101).

schen Wortes *slovan* für ‚Slave‘ nicht von *slovo* (‚Wort‘) oder *člověk* (‚Mensch‘), sondern von *sláva* (‚Ruhm‘, ‚Ehre‘) ausgesprochen, weil dies poetischer klinge und für die Prosodie der Poesie und die Schaffung eines National-epos geeigneter sei (vgl. Macura 1995, 16-20) – ein Programm also, das er mit *Slávy dcera* einlöst.

Ein Spiel mit Pseudoetymologien prägt denn auch die mythisch eingefärbte Reise seines Protagonisten, der in den Sonetten als lyrisches Ich auftritt. Nach seinem Aufenthalt in der Lausitz, der immer wieder von Trauer angesichts der Spuren eines einst in diesem Gebiet blühenden slavischen Lebens geprägt ist, reist er in Begleitung der mythischen Figur des Milek, eines slavisierten Amor, zurück in die Heimat. Allerdings nicht auf direktem Weg, sondern auf einem großen Umweg, wie auch den Titeln der drei ersten Gesänge zu entnehmen ist, nämlich „I. Sála“ („Saale“), „II. Labe, Rén, Vltava“ („Elbe, Rhein, Moldau“) und schließlich „III. Dunaj“ („Donau“). Diese Bewegung in einem recht ausgedehnten Raum, der damit als slavisch oder zumindest ehemals slavisch reklamiert wird, zeichnet auch bereits der Vorgesang vor – samt der so charakteristischen Verbindung von *sláva* und *slávie*:

Od Labe zrádného k rovinám až Visly
nevěrné,
od Dunaje k hlným Baltu celého
pěnám:
krásnohlasý zmužilých Slovanů kde se
někdy ozýval,
aj, oněmělť už, byv k úrazu zášti,
jazyk.

[...]

Kde jste se octly, milé zde bydlivších
národy Slávů,

národy, jenž Pomoří tam, tuto Sálu
pily?
Sorbů větve tiché, Obodritské říše
potomci,
kde kmenové Vilců, kde vnukové jste
Ukrů?
Napravo šíře hledím, nalevo zrak
bystře otáčím,
než mé darmo oko v Slávii Slávu hledá.

Von der verräterischen Elbe bis zur
untreuen Weichsel,
von der Donau zur gierigen Gischt

des ganzen baltischen Meeres:
 wo einst ertönte die schönklingende
 [Sprache] mannhafter Slaven,
 ach, verstummt schon ist sie
 nämlich, nachdem sie zum Anlass
 von Groll geworden war, [...].
 [...]

Wohin seid ihr geraten, ihr lieben,
 einst hier lebenden Völker der
 Slaven,
 Völker, die dort das Pommersche,
 hier die Saale tranken?
 Der Sorben stille Zweige, des Obo-
 driten-Reiches Nachkommen,
 wo, ihr Stämme der Wilzen, wo,
 Enkel der Uker, seid Ihr?
 Nach rechts schaue ich weit, nach
 links wende ich den Blick schnell,
 bis mein Auge vergeblich Sláva
 [Ruhm] in Slavien sucht.

Angefangen in der Lausitz über Rügen und Holstein zieht der Protagonist des Sonettzyklus zunächst seine Kreise auf der Spur ehemals slavischer Namen immer weiter, bis nach Lemgow in Westfalen, wo er sich an einem „Slavischen Tor“ erfreut (Kollár 1952, 126 [Nr. 206]), um sich dann nach Narden nahe Amsterdam zum Grab Komenskýs zu begeben. Seinem ersten Impuls, der Leichnam dieses großen Slaven gehöre in die Heimat überführt, widerspricht sein Begleiter Milek:

„slavskát' jest to zem, kde muž ten
 leží;
 Slávové zde v času oddáleném
 domovali pode Venetū
 belgických a armorických jménem.“
 (Kollár 1952, 127 [Nr. 209])

„Slavisch nämlich ist die Erde, in der dieser Mann liegt;
 Slaven haben hier in ferner Zeit
 gehaust unter der belgischen und armorischen Veneter Namen.“

Hier nun greift Kollár zu einer recht verbreiteten Pseudoetymologie und vermengt die zu spätromischer Zeit von antiken Autoren gleichermaßen als Veneter bezeichneten keltischen Stämme im nördlichen Gallien (wobei Armorica etwa

dem Gebiet der heutigen Bretagne entspricht)⁶ und die Elbslaven, die in Ableitung ebenfalls von Venetae von den Germanen als Wenden bezeichnet wurden, was ja für die Sorben der Lausitz, von denen Kollárs Reise seinen Ausgang genommen hatte, auch immer noch zutrifft. Eine Verwechslung repetierend, die sich bereits in antiken Quellen findet, slavisiert Kollár hier also die keltischen Veneten und kann sein ehemals slavisches Gebiet von seinem Startpunkt Lausitz bis in die heutigen Niederlande ausdehnen.⁷ Nicht zufällig ist es Jan Komenský, an dem Kollár diese Figur exemplifiziert: Analog zu der mythologisierten Sláva verbinden sich auch in seiner Person einstige Größe (schließlich war Komenský ein europaweit geachteter Gelehrter) und Leid (da Komenskýs Leben als Geistlicher der Brüdergemeinde von Flucht und Exil geprägt war). Mittels einer Pseudoetymologie, die nicht nur die westslavischen Veneter, sondern alle jemals in antiken Quellen als Veneter bezeichneten Volksstämme zu Wenden macht, bindet Kollár auch hier also leidvolle wie ruhmreiche Vergangenheit zusammen, um ein Identifikationspotential für die Slaven zu schaffen. In dem als sehr ausgedehnt imaginierten slavischen Raum ist die Überführung der sterblichen Überreste Komenskýs in einen Prager Ehrenhain dann gar nicht mehr nötig; das Bedürfnis, ihm eine weihevollen Ruhestätte zu bieten, kann auch so erfüllt werden. Dass dabei die Ausdehnung des urslavischen Siedlungsraums allzu weit nach Nordwesten verschoben und insofern Geschichtsfälschung betrieben wird, fällt dann – im Kontext der den Zyklus prägenden Grundfigur des Spiels mit Pseudoetymologien⁸ – fast nicht mehr auf.

⁶ Auch der russische Historiker und Panslavist Pogodin, mit dem Kollár zeitweise in regem Austausch stand, schrieb von französischen Winden. In seiner „Vorlesung über die Slaven“ verweist er einerseits auf Kollárs Fund slavischer Spuren in Italien (s. dazu Anm. 6) und „erkundigt sich von [Frankreich] aus bei Šafařík, ob diesem bekannt sei, daß südlich der Loire (in der Vendée) einst ‚Winden‘ gelebt hätten, und dieser schreibt höflich zurück, in der Geschichte gebe es keine Spur eines Beleges dafür.“ (Picht 1969, 66, mit Verweis auf Pogodins Vorlesung [„Lekcija o Slavjanach“ [1867], in: ders.: *Sobranie statej, pisem i řečej po povodu slavjanskago voprosa*, Moskva 1878, S. 27–45] und Šafaříks Brief an Pogodin [in: *Pis'ma k M.P. Pogodinu iz slavjanskich zemel'*, Bd. 2: *Pis'ma P.I. Šafarika*, Moskva 1879, S. 236]).

⁷ Später, in seinen Abhandlungen über seine Reise nach Norditalien (*Cestopis obsahující cestu do horní Italie a odtud přes Tyrolsko a Bavorsko se zvláštním ohledem na slavjanské živly* [Reisebeschreibung über die Reise nach Oberitalien und von dort über Tirol und Bayern mit besonderer Berücksichtigung des slavischen Elements]), wird Kollár auch die italienischen Veneter zu einem slavischstämmigen Volk erklären und auf bewährte Weise an Ortsnamen oder auch in alten Inschriften slavische Wurzeln aufdecken. In seiner allerdings erst posthum publizierten Schrift *Staroitalie slavjanská* (1853, *Das slavische Altitalien*) werden dann gar die Römer zu Slaven. Sergio Bonazza (2012) hat kürzlich im Archiv des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom zwei – allerdings unbeantwortet gebliebene – Briefe Jan Kollárs aus dem Jahr 1847 gefunden, in denen dieser seine These von der Abkunft altitalischer Orts- und Flussnamen aus dem Slavischen vertritt und eine altitalische Inschrift auf diese Weise zu entziffern versucht.

⁸ In äußerst konzentrierter Weise verwendet Kollár diese figura (pseudo)etymologica im vorangehenden Sonett: „U všech nových národů i dávných / chválu měli vážní předkové, / i

2. Ein Geschichtsbild in Gegensatzpaaren: Slavophile Entwürfe zum Verhältnis Russlands und Europas

Anders als Jan Kollár, der seinen Entwurf einer Mythologie der Slaven bzw. Tschechen in Form eines Sonettzyklus vorbringt und damit deutlich in seiner Künstlichkeit markiert, trägt Ivan Kireevskij seine Überlegungen „O charaktere prosvěščenija Evropy i ego otnošenii k prosvěščeniju Rossii“ in Form einer argumentativen Abhandlung vor. Allerdings präsentiert er diese als offenen „Brief an den Grafen E.E. Komarovskij“ („Pis'mo k gr. E.E. Komarovskomu“), womit er dem Aufsatz einen persönlichen Anstrich gibt und – zumindest in den einleitenden Worten – an die mündliche Konversation der Salons anschließt, in denen die Debatte zu Westler- und Slavophilentum (bis dahin) größtenteils stattfand.⁹ Kireevskij will das Verhältnis zwischen der europäischen und russischen Bildung, dem seine Abhandlung dem Titel zufolge ja gewidmet ist, nicht länger als das einer Nachfolge betrachtet sehen, sondern geht von einem prinzipiellen Unterschied zwischen beiden Formen aus:

Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности.
(Kireevskij [1852] 1984, 200)

Die allgemeine Meinung ging dahin, dass der Unterschied zwischen der Bildung Europas und Russlands nur im Niveau und nicht im Charakter bestünde, und noch weniger im Geist oder in den grundlegenden Prinzipien der Bildung.¹⁰

Kireevskij betreibt hier mit den beiden Begriffen *prosvěšćenie* einerseits und *obrazovannost'* andererseits ein Wortspiel, gemeint ist in beiden Fällen sowohl

my, vlastenci a bratrové, / slavme slavně slávu Slávův slavných. // Jméno i prach svojich mužů hlavných / ctí Vlach, Němec, Francouz, Anglové, / i my, vlastenci a bratrové, / slavme slavně slávu Slávův slavných.“ (Kollár [1832] 1952, 127; „Bei allen neuen und alten Völkern / wurde den würdigen Ahnen Lob zuteil, / auch wir, Patrioten und Brüder, / feiern wir feierlich den Ruhm der ruhmreichen Slaven. // Den Namen und die Überreste ihrer vortrefflichen Männer / ehren der Welsche, der Deutsche, der Franzose, die Engländer / auch wir, Patrioten und Brüder, / feiern wir feierlich den Ruhm der ruhmreichen Slaven“).

⁹ „[...] мысль, что я разговариваю с вами, согреть и оживит мои кабинетные размышления.“ (Kireevskij 1984, 200; „Die Vorstellung, mich mit Ihnen zu unterhalten, wird meinen gelehrten Betrachtungen Leben einhauchen“; Kireevskij 1959, 249).

¹⁰ Die deutsche Übersetzung gibt sachlich nicht falsch ‚prosvěšćenie‘ wie auch ‚obrazovanie‘ mit ‚Kultur‘ wieder, verwischt damit aber das Wortspiel, das Kireevskij hier mit den verschiedenen Bedeutungsnuancen der Begriffe treibt: „Die Meinung war allgemein verbreitet, daß nur ein gradueller aber kein wesensmäßiger Unterschied zwischen der Kultur Europas und Rußlands bestände, noch weniger aber im Geist oder in den ursprünglichen Grundlagen der Kultur.“ (Kireevskij 1959, S. 250)

‚Bildung‘, als auch ‚Kultur‘, wie in der Übersetzung von Tschizewskij und Groh von 1959 gewählt. Kireevskij wird im Folgenden die in Russland immer noch verankerte Form eines spekulativen und ganzheitlichen Wissens mit der westeuropäischen Form eines in Syllogismen zersplitterten rationalistischen Wissens konfrontieren. Insofern steckt in dem auch für den Titel gewählten Begriff *prosvješćenie* bereits die Gegenüberstellung beider Wissenskulturen (in dem Sinne hat die vorhandene deutsche Übersetzung recht): *prosvješćenie* im Sinne von auf analytischen Rationalismus gestützter Aufklärung dort und von spekulativer Erleuchtung hier – zwei prinzipiell verschiedene Wege des Wissenserwerbs, der Erlangung von Bildung (*obrazovannost*).¹¹

Diese Gegensätzlichkeit – so stellt Kireevskij es in seiner Zusammenfassung am Ende des Textes klar – lässt sich auf die Formel ‚Zersplitterung versus Ganzheit‘ bringen.

[...] одним словом, там раздвоение духа, раздвоение мыслей, раздвоение наук, раздвоение государства, раздвоение сословий, раздвоение общества, раздвоение семейных прав и обязанностей, раздвоение нравственного и сердечного состояния, раздвоение всей совокупности и всех отдельных видов бытия человеческого, общественного и частного; в России, напротив того, преимущественное стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, общественного и частного, умозрительного и житейского, искусственного и нравственного. Потому, если справедливо сказанное нами прежде, то раздвоение и цельность, рассудочность и разумность будут последним выражением западноевропейской и древнерусской образованности. (Kireevskij [1852] 1984, 235)

Mit einem Wort: dort herrscht Zersplitterung des Geistes, Zersplitterung des Denkens, Zersplitterung der Wissenschaften, Zersplitterung des Staates, Zersplitterung der Stände, Zersplitterung der Gesellschaft, Zersplitterung der familiären Rechte und Pflichten, Zersplitterung der sittlichen und seelischen Verfassung, Zersplitterung der Gesamtheit wie aller einzelnen Aspekte des menschlichen Lebens, des gesellschaftlichen wie des individuellen; in Rußland dagegen überwiegt das Streben nach Ganzheit des inneren und äußeren, gesellschaftlichen und individuellen, spekulativen und alltäglichen, künstlerischen und sittlichen Lebens. Wenn das bis jetzt von uns Ausgeführte richtig ist, dann sind Zersplitterung und Ganzheit, Rationalismus und Intellektualismus letzter Ausdruck der westeuropäischen und der altrussischen Bildung. (Kireevskij 1959, 294; Übersetzung von mir modifiziert, I.W.)

In rhetorischer Hinsicht auffällig ist hier die mehrfache Wiederholung des Kernbegriffs, der für die Charakterisierung des Westens verwendet wird: *razdvoenie*,

¹¹ Zu Geschichte und Wandlungen des Kulturbegriffs in Russland vgl. Städtke (1995), der ebenfalls auf Kireevskijs Aufsatz eingeht.

wörtlich also „Entzweiung“, das die in sich bereits „zersplitterten“ Einzelbereiche noch zusätzlich voneinander abtrennt. Russland dagegen wird durch Adjektive gekennzeichnet, die sich alle auf das Substantiv *bytie* (Sein) beziehen, so dass die proklamierte Ganzheitlichkeit (*cel'nost'*) dieses Seins noch weiter betont und schon auf syntaktischer Ebene vorgeführt wird. Die Schlussformel besteht in einem doppelten Gegensatzpaar, womit die bereits eingeführte Konfrontation von Zersplitterung und Ganzheitlichkeit mit einer weiteren parallelisiert wird: Auf der einen Seite steht eine analytische Verstandestätigkeit, die Urteile auf der Basis von Zergliederung fällt (so ließe sich das zugrundeliegende Verb *rassudit'* im wörtlichen Sinne übersetzen), auf der anderen Seite eine Vernünftigkeit (*razumnost'*), die mit der zuvor aufgerufenen geistig-spekulativen Schau (*umozrenie*) korrespondiert. So stehen die beiden gleich anlautenden Substantive hier in größtmöglichem Gegensatz zueinander.

Bevor Kireevskij aber zu diesem prägnanten Resümee kommt, spielt er eben jenen Gegensatz auf den verschiedensten Ebenen durch und geht dabei, anders als der Titel der Abhandlung vermuten ließe, keineswegs nur auf die Bildung und die Wissenskultur ein. Eingangs diagnostiziert er für Westeuropa beginnenden Zerfall, da dort alles allein auf analytische Abstraktheit ausgerichtet, dieses Prinzip bis ins Extrem getrieben worden und insofern der Höhepunkt der Entwicklung bereits überschritten sei. Der Hauptteil seiner Ausführungen aber gilt der Geschichte, in der er die Gründe für diese einseitige Entwicklung des Westens finden will. Ebenfalls in der fernerer Vergangenheit will er die verschütteten Grundlagen einer anders angelegten russischen Denk- und Lebensweise finden,¹² die auch für den Westen die Hoffnung auf Erneuerung bieten könnte¹³ – eine Denkfigur, die später im russischen Messianismus noch weiter entfaltet wird. Dabei identifiziert Kireevskij drei Merkmale, in denen sich die westeuropäische Entwicklung von der russischen unterscheidet: Die Form der

¹² „Россия хотя в первые века своей исторической жизни была образована не менее Западу, однако же вследствие посторонних и, по-видимому, случайных препятствий было постоянно останавливаема на пути своего просвещения, так что для настоящего времени могла она сбересть не полное и досказанное его выражение, но только одни, так сказать, намеки на его истинный смысл, одни его первые начала и их первые следы на уме и жизни русского человека.“ (Kireevskij [1852] 1984, 205 – „Obwohl Russland in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte nicht weniger gebildet war als der Westen, so würde es doch infolge nebensächlicher und scheinbar zufälliger Ereignisse auf dem Weg seiner Aufklärung beständig aufgehalten, so dass es der Gegenwart nicht seinen vollen und zu Ende gesprochenen Ausdruck bewahren konnte, sondern gewissermaßen nur Andeutungen seines wahren Sinns, nur seine ersten Anfänge und erste Spuren im Leben und Denken des russischen Menschen.“; Kireevskij 1959, 257; Übers. von mir modifiziert, I.W.).

¹³ „И возможно ли их [начал просвещения русского] дальнейшее развитие? И если возможно, то что они для умственной жизни России? Что могут принести для умственной жизни Европы?“ (ebd. – „Können sie [die Grundlagen der russischen Kultur] sich weiterentwickeln? Wenn ja, was ist ihr Beitrag zum geistigen Leben Russlands und was können sie dem geistigen Leben Europas bieten?“; ebd.; Übers. modifiziert)

Christianisierung, die Form der Übernahme antiker Bildung und die Form der Staatsbildung.¹⁴

Demnach wurde Westeuropa vom römischen Christentum geprägt und im Folgenden dann von der dort vorherrschenden, an der Logik orientierten Art des theologisch-philosophischen Denkens (vgl. ebd., 210, 212; dt. 1959, 263, 265); Russland dagegen übernahm den christlichen Glauben von den orthodoxen Kirchenvätern, die in ihrem ganzheitlichen Denken die Ursprünge der christlichen Lehre bewahrten (vgl. ebd., 220-222; dt. 1959, 275-278). Entsprechendes gelte für die antike Bildung, die in den Westen über Rom tradiert wurde, wo aber die umfassende Kultur der griechischen Antike bereits auf formale Prinzipien und ein begrifflich-rationales System verengt worden sei (vgl. ebd., 207f.; dt. 1959, 259f.), wie sich besonders eindrucksvoll etwa am römischen Rechtssystem zeige. Russland dagegen sei durch die Übernahme des Christentums aus Griechenland die griechisch-antike Kultur im Gewand der christlichen Lehre vermittelt worden (vgl. ebd., 208; dt. 1959, 260). Was die Staatsform betrifft, so sei diese in Europa überall aus dem Kampf verfeindeter Stämme hervorgegangen, während „das durch keinerlei Eroberung heimgesuchte russische Volk [...] sich selbst eine Ordnung [gab]“ (ebd., dt. 1959, 261 – „не испытав завоевания, русский народ устроивался самобытно“, ebd., 209). Hier sind wir bei jenem Argumentationsstrang, den ich eingangs angesprochen hatte:

Не искаженная завоеванием, русская земля в своем внутреннем устройстве не стеснялась теми насильственными формами, какие должны возникать из борьбы двух ненавистных друг другу племен, принужденных в постоянной вражде устраивать свою совместную жизнь. В ней не было ни завоевателей, ни завоеванных. Она не знала ни железного разграничения неподвижных сословий, ни стеснительных для одного преимуществ другого, ни истекающей отсюда политической и нравственной борьбы, ни сословного презрения, ни сословной ненависти, ни сословной зависти. (Kireevskij [1852] 1984, 225)

Rußland, das durch keinerlei Eroberungen entstellt worden war, wurde in seinem inneren Aufbau nicht von jenen gewaltsamen Formen beengt, wie sie aus dem Kampf zweier miteinander verfeindeter Volksstämme zwangsläufig hervorgehen, die genötigt sind, ihr gemeinsames Leben trotz anhaltender Feindschaft einzurichten. In Rußland gab es weder Eroberer

¹⁴ „[...] три исторические особенности дали отличительный характер всему развитию просвещения на Западе: особая форма, через которую проникало в него христианство, особый вид, в котором перешла к нему образованность древнеклассического мира, и, наконец, особые элементы, из которых сложилась в нем государственность.“ (ebd., 206 – „[...] drei historische Besonderheiten gaben der ganzen Entwicklung der Bildung/ Aufklärung/Kultur] im Westen einen differenzierten Charakter: Die besondere Form, in der das Christentum dort eindrang, die besondere Gestalt, in der die Bildung der antiken Welt zu ihm gelangte, und schließlich die besonderen Elemente, aus denen sich die Staatlichkeit dort bildete.“; meine Übers., I.W.)

noch Unterworfenen. Das Land kannte weder eine eiserne Trennung starrer Stände, noch Bedrückung für die einen, Vorrechte für die anderen, noch hieraus entstehende politische und geistige Kämpfe, noch die Verachtung, den Haß und den Neid der Stände untereinander. (Kireevskij 1959, 281; Übers. von mir modifiziert, I.W.)

Kireevskij argumentiert hier scheinbar mit historischen Fakten, um seine These von einer grundsätzlich verschiedenen Entwicklung und Prägung der russischen und der westeuropäischen Kultur zu stützen. Im Grunde aber ist sein Rückblick auf die Geschichte bereits von jener Annahme präfiguriert, mit der er seine Abhandlung beginnt, dass nämlich der Westen in seinen kulturellen Grundlagen durch die Überspitzung des analytischen Prinzips nach und nach – und zwangsläufig – zerstört werde, während sich in Russland Ansätze zu einem gänzlich anderen Zugang bewahrt hätten.

Seine Gegenwartsdiagnose prägt seine Perspektive auf die Geschichte: Analog zum Prinzip der Zersplitterung, das er zunächst an der vom analytischen Rationalismus geprägten Wissenskultur des Westens beobachtet, um es dann auf die Prägung durch Rom zurückzuführen, erkennt er in der gesamten westeuropäischen Geschichte allein abrupte und antagonistische Entwicklungsschritte – Umbrüche wie die Französische Revolution und gewaltsame Kämpfe. Das russische Volk dagegen habe sich ruhig und gleichförmig entfaltet.¹⁵ Auch die Übernahme des Christentums sei im Westen gewaltsam vonstattengegangen, während die slavischen Stämme sich ihm willig geöffnet hätten (vgl. Kireevskij 1984, 224; dt. 1959, 279f.).

Kireevskijs Gedankengang beschreibt insofern eine Kreisbewegung: er gelangt am Ende wieder zu seiner Ausgangshypothese einer grundsätzlich anderen Prägung der russischen und der europäischen Kultur, die er mit seinem Ausflug in die Geschichte beider Kulturräume belegen wollte. Nicht historische Fakten führen hier zu einer (logischen) Schlussfolgerung, mit der die Ausgangsthese bekräftigt würde, sondern die mit der These verbundene Perspektive auf die

¹⁵ „Но, гачавшись насиллем, государства европейские должны были развиваться переротами, ибо развитие государства есть не что иное, как раскрытие внутренних начал, на которых оно основано. Потому европейские общества, основанные насиллем, связанные формальностию личных отношений, проникнутые духом односторонней рассудочности, должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отделимости связываемой узлами частных интересов и партий“ (Kireevskij 1984, 214 – „Da die europäischen Staaten durch Gewalt entstanden waren, mußten sie sich durch Revolutionen fortentwickeln; und dies weil die Entwicklung eines Staates in nichts anderem als in der Entwicklung der Prinzipien, auf denen er beruht, besteht. Deshalb konnten die auf Gewalt gegründeten, durch rein formale persönliche Beziehungen verbundenen, von einseitiger Rationalität beherrschten europäischen Gemeinschaften keinen Gemeinschaftsgeist, sondern nur den Geist individualistischer Vereinzelung hervorbringen, wobei die Einzelnen jeweils nur durch das Band persönlicher und Parteiinteressen zusammengehalten werden.“; Kireevskij 1959, 268)

Geschichte führt zur Konstruktion historischer Fakten, zum Entwurf einer fingierten Geschichte. Die verbindende Denk- und Konstruktionsfigur ist dabei die der Analogie: Sämtliche Bereiche des gemeinschaftlichen und staatlich organisierten Lebens in Vergangenheit und Gegenwart wie auch die Geistesgeschichte sind jeweils von einem einheitlichen Prinzip geprägt, auf allen Ebenen findet sich demnach das analoge Gegensatzpaar von Zersplitterung dort und Ganzheit hier. Insofern ist auch Kireevskijs Text selbst in sich geschlossen und ganzheitlich: Er entwickelt nicht einen fortschreitenden Gedankengang, sondern entfaltet ein und dieselbe statische Gedankenfigur.

Bezogen auf die Geschichte ergibt sich beinahe zwangsläufig schon aus dieser rhetorischen Anordnung der Argumente, dass Kireevskij im Westen eine historische Entwicklung sieht, die zu immer größerer Zersplitterung tendiert und stets von (auch gewaltsam ausgetragenen) Antagonismen sowie von spannungsreichen Hierarchien geprägt war. Für Russland hingegen konstatiert er bzw. muss er geradezu konstatieren, dass es derartige Konflikte hier nie gegeben habe. Wenn Ganzheitlichkeit das bestimmende Prinzip ist, kann es im Grunde keine historische Entwicklung gegeben haben, sie muss still gestellt sein in einem bewahrenden Modus. Subjekt dieses Bewahrens ist das Volk, das sich trotz aller äußeren Wandlungen seinen ursprünglichen Zustand erhalten hat.¹⁶ Bereits die Waräger kamen diesem Geschichtsbild zufolge nicht etwa als Eroberer, sondern wurden vom Volke gern als Herrscher angenommen (vgl. Kireevskij 1984, 224; dt. 1959, 280).¹⁷

3. Schlussüberlegungen: Zur Literarizität des slavophilen Diskurses

Ich möchte abschließend einige vergleichende Überlegungen zum Stellenwert der Fiktivität und Literarizität in den beiden hier näher betrachteten Geschichtsentwürfen anstellen. Mit seinem in Form eines lyrisch-epischen Zyklus erschaffenen Mythos der Slaven verwirklichte Kollár auf exemplarische Weise die Programmatik der tschechischen Wiedergeburt, in erster Linie über die Literatur eine Grundlage für die wieder erstehende tschechische Kultur zu schaffen und damit zugleich eben diese mit zu erschaffen. Zugleich bleibt seinem Zyklus und damit auch der darin entworfenen Mythologie der Modus des künstlich und künstlerisch Erschaffenen deutlich eingeschrieben.

Kollár verstand sich als Propagator nicht nur der tschechischen, sondern einer gesamtslavischen Bewegung. Welche Rolle er auch dabei der Literatur zumaß,

¹⁶ Diese Denkfigur wird unter dem Stichwort „obščina“ von Aksakov und anderen Slavophilen weiter getragen.

¹⁷ Auch dies eine Denkfigur, die Aksakov (1855) dann auf die Gegenwart überträgt, wenn er die Regierungsgeschäfte als eine Bürde konzipiert, die das allein auf eine gottgefällige und auf Gott gerichtete Lebensweise bedachte Volk gern dem Zaren abtritt, um von diesen weltlichen Geschäften unberührt zu bleiben.

zeigt der Titel einer seiner in diesem Zusammenhang wichtigsten Schriften, *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation* (1837, ²1844). In der (paradoxiertweise zunächst auf Deutsch erschienenen) Abhandlung plädiert er für einen möglichst regen Austausch slavischsprachigen Schrifttums unter den einzelnen slavischen Völkern sowie für möglichst weit verbreitete Kenntnisse anderer slavischer Sprachen, um die kulturelle Entwicklung wechselseitig zu bereichern. Diese Idee eines Zusammenhalts zwischen den slavischen Völkern stieß auch in den Kreisen der russischen Slavophilen auf reges Interesse. Persönliche Kontakte bestanden zu dem Historiker Michail Pogodin, der Kollárs Schrift über die Wechselseitigkeit ins Russische übersetzte. Er war ein führendes Mitglied jener russischen Salonzirkel, in denen die Ideen der Slavophilie diskutiert wurden und zu denen auch Ivan Kireevskij gehörte. In den 1840er Jahren gab er eine Zeitschrift mit dem programmatischen Titel *Moskvitjanin (Der Moskauer)* heraus, in deren erster Nummer Stepan Ševyrev 1841 einen längeren Aufsatz über den „Blick eines Russen auf die zeitgenössische Bildung Europas“ („Vzgljad russkogo na sovremennoe obrazovanie Evropy“) publizierte. Erneut finden wir hier – wohl auch aus Zensurgründen – den Begriff der Bildung (hier *obrazovanie*) im Titel, wobei im Aufsatz unter diesem Begriff – ebenso wie später bei Kireevskij unter dem Begriff *prosvěšćenie* – kulturelle Erscheinungen in einem weiten Sinne subsumiert werden, nämlich „die Religion, die Wissenschaft, die Kunst und die Literatur“, wobei letztere als „vollständigster Ausdruck allen menschlichen Lebens der Völker“ bezeichnet wird.¹⁸ In diesem Aufsatz, der in den einschlägigen Arbeiten zum Slavophilentum kaum Beachtung findet,¹⁹ sind einige der Denkfiguren, die den Diskurs auch weiterhin entscheidend prägen werden, wohl zum ersten Mal fixiert (wobei davon auszugehen ist, dass sie in den Salonzirkeln, zu denen auch Ševyrev gehörte, bereits vorher kursierten): Auch Ševyrev (2007, 3, 150) diagnostiziert die Konfrontation zwischen dem Westen und Russland als Zeichen der Zeit und attestiert der westeuropäischen Kultur Zerfallserscheinungen, im konkreten Falle Deutschlands und Frankreichs manifestierten sie sich besonders deutlich an der Reformation bzw. der Revolution, die er als „Krankheiten“ (*nedug*) bezeichnet, als unausweichliche Folgen der westlichen Entwicklung, die mit dem Gesetz des Lebens gebrochen habe (ebd.). Russland dagegen habe sich seine „großartige Einheit“ bewahrt und sei insofern immun gegen das ansteckende Gift, das mit der Literatur und Philosophie des Westens eindringt.²⁰ Gegen den schädlichen Einfluss des Westens

¹⁸ „Мы [...] ограничиваем только одною картиною образованности, объемлющей Религию, науку, искусство и словесность, последнюю как самое полное выражение всей человеческой жизни народов“ (Ševyrev [1841] 2007, 3, 150).

¹⁹ Für den Hinweis auf den Artikel danke ich Dietrich Wörn.

²⁰ „Франция и Германия были сценами двух величайших событий, к которым подводится вся история нового Запада, или правильнее: двух переломных болезней, соответствую-

empfiehlt er das Studium der eigenen alten Geschichte; und auch die Vorstellung, Russland könne aufgrund seiner Intaktheit zum Retter der Menschheit werden, findet sich bereits bei Ševyrev.²¹ Anders als später Kireevskijs Schrift ist seine Abhandlung aber nicht derartig einheitlich auf der Grundlage einer rhetorischen (Denk)Figur durchkonstruiert. Vielmehr geraten seine recht detaillierten Ausführungen über die italienische, englische, französische und deutsche Kultur passagenweise dann doch eher – wohl entgegen der Intention – zu einem beeindruckenden Panorama des jeweiligen Standes der Literatur, der bildenden Künste, des Theaters und des Bildungswesens. Unterschwellig widerspricht der Text sich also selbst. Anders bei Kireevskij: Aufgrund des kompakten Gesamtentwurfs seines Textes – Zersplitterung in all ihren Erscheinungsweisen dort (sei es auf intellektueller, sozialer oder historischer Ebene), Ganzheitlichkeit hier – ist man beinahe gewillt, ihm zu glauben, dass die russische Geschichte stets ohne Antagonismen verlaufen sei bzw. geradezu verlaufen musste. Denn sein Textaufbau scheint weniger logischen Argumentationsregeln zu folgen, als vielmehr ästhetischen Gesichtspunkten. Insofern kommt folgende Bemerkung zu Leibniz' System der prästabilierten Harmonie nahezu einer Šklovskijschen Bloßlegung des Verfahrens gleich:

ших друг другу. Эти болезни были – Реформация в Германии, революция во Франции: болезнь одна и та же, только в двух разных видах. Обе явились неизбежным следствием Западного развития, принявшего в себя двойство начал и утвердившего сей раздор нормальным законом жизни. [...] Да, в наших искренних, дружеских, тесных сношениях с Западом мы не примечаем, что имеем дело как будто с человеком, носящим в себе злой, заразительный недуг, окруженным атмосферой опасного дыхания.“ (Ševyrev [1841] 2007, 4, 149f. – „Frankreich und Deutschland waren die Schauplätze der beiden gewaltigsten Ereignisse, zu welchen die gesamte Geschichte des neuen Westens hinführt oder richtiger: zweier Krankheiten des Umbruchs, welche einander entsprechen. Diese Krankheiten waren in Deutschland die Reformation, in Frankreich die Revolution; die Krankheit ist die gleiche, nur in zwei verschiedenen Ausprägungen. Beide erschienen als die unausweichliche Folge der Entwicklung des Westens, welcher zwei Grundprinzipien in sich aufgenommen und diese Zwietracht als ein normales Gesetz des Lebens verabschiedet hatte. [...] Ja, bei unseren aufrichtigen, freundschaftlichen und engen Beziehungen mit dem Westen bemerken wir nicht, dass es so ist, als ob wir es mit einem Menschen zu tun hätten, welcher eine böse, ansteckende Krankheit in sich trägt und von einer Atmosphäre eines gefährlichen Atems umgeben ist“).

²¹ „Россия, к счастью, не испытала тех двух великих недугов, которых вредные крайности начинают сильно там действовать: отсюда и причина, почему непонятны для нее тамошние явления и почему их ни с чем своим она связать не может. [...] она не делила с ним его недугов; она сохранила свое великое единство, и в роковую минуту, может быть, она же назначена от Провидения быть великим Его орудием к спасению человечества.“ (Ševyrev [1841] 2007, 4, 170 – „Russland hat zum Glück diese zwei gewaltigen Krankheiten nicht ertragen müssen, deren schädliche Extreme dort anfangen stark zu wirken: Dies ist auch der Grund dafür, dass ihm die dortigen Erscheinungen unverständlich sind und es sie mit nichts eigenem verknüpfen kann. [...] Es [Russland] hat mit ihm [dem Westen] dessen Krankheiten nicht geteilt; es hat sich seine großartige Einheit bewahrt und in der schicksalhaften Minute wird es, vielleicht, von der Vorsehung dazu bestimmt sein, Ihr als gewaltiges Werkzeug zur Errettung der Menschheit zu dienen“).

[П]оэзия мысли восполняет несколько ее односторонность, ибо думаю, что когда к достоинству логическому присоединяется достоинство изящное или нравственное, то уже этим соединением сил сам разум возвращается более или менее к своей первобытной полноте и потому приближается к истине. (Kireevskij [1852] 1984, 218)

[D]er poetische Gehalt des Gedankens ergänzt einigermaßen seine Einseitigkeit, denn ich glaube, daß wenn sich zum logischen Wert der ästhetische und moralische gesellt, schon durch diese Verbindung der Kräfte die Vernunft mehr oder weniger zu ihrer ursprünglichen Fülle zurückkehrt und sich deshalb der Wahrheit annähert. (Kireevskij 1959, 273; Übers. von mir modifiziert, I.W.)

Demnach wäre die in Kireevskijs Text präsentierte strenge Bipolarität von Zersplitterung und Ganzheitlichkeit nicht auf ihren Wahrheitsgehalt im Sinne einer Korrespondenz mit der Realität zu befragen, sondern im Sinne der Schönheit der Gedankenfigur, die ihr erst zur Teilhabe an einer höheren Wahrheit verhilft. Wenn aber dies – die Fähigkeit, eine höhere Wahrheit zu vermitteln – das entscheidende Bewertungskriterium ist, dann ist es irrelevant, ob die verwendete Gedankenfigur geeignet ist, die beschriebene Situation adäquat zu fassen. Vielmehr ist es dann gerade positiv, dass sie im ganz wörtlichen Sinne poetisch, nämlich erschaffen und gemacht ist, kann sie doch nur in diesem Modus auf die erstrebte höhere Wahrheit verweisen. Kireevskij wählt demnach durchaus programmatisch einen der ästhetischen Rede angenäherten Modus und bringt auch auf diese Weise noch einmal die proklamierte Andersartigkeit und Ganzheitlichkeit der russischen Kultur zum Ausdruck, der es nicht um (zerstückelnde) Analyse geht, sondern um die Teilhabe an einer höheren ganzheitlichen Synthese.

Insofern betrifft der für Russland in der Sekundärliteratur immer wieder konstatierte Literaturzentrismus nicht nur die Wahl der Gattung und des Themas, also nicht nur die Tatsache, dass Fragen der kulturellen Selbstpositionierung in hohem Maße in oder anhand der Literatur verhandelt werden, sondern auch die Figuration der Gedankengänge selbst. Wo diese allerdings nicht wie bei Ševyrev und Kireevskij in einer Abhandlung präsentiert werden, sondern in literarische Prosa integriert werden, verlieren sie bezeichnenderweise an Geschlossenheit. So enden Vladimir Odoevskijs *Russkie noči* (*Russische Nächte*, 1844), ein Zyklus von Erzählungen, der durch die philosophierenden Gespräche von vier Freunden über neun Nächte hinweg gerahmt ist, zwar auch mit dem Ausruf: „Das 19. Jahrhundert gehört Russland!“ („Девятнадцатый век принадлежит России!“; Odoevskij [1844] 1975, 183) – und zwar durchaus in dem uns von Kireevskij und Ševyrev hinlänglich bekannten Sinne. Trotz dieser gewichtigen Stellung im Text hat diese Aussage dennoch nicht den Charakter eines autoritativen Schlusswortes, sondern ist als Zitat aus einem zuvor verlesenen Manus-

kript, das von den Freunden auch kritisch diskutiert wurde, gewissermaßen in Klammern gesetzt. In Odoevskijs Text tritt der in sich scheinbar so schlüssig und überzeugend aufgebaute slavophile Weltentwurf in dem der Literatur eigenen Modus uneigentlicher Rede auf, er wird mit genuinen Verfahren der Prosa wie Perspektivierung und Dialogisierung relativiert und – ähnlich Kollárs Mythopoetik – in seiner Gemachtheit lesbar.

Hans Blumenberg identifiziert die rhetorische Situation als paradigmatisch für die anthropologische Grundsituation des Menschen, dem „der Griff nach der reinen Evidenz, nach der absoluten Selbstbegründung mißlingt“ (Blumenberg 1981, 109), ja, der ihm als Mängelwesen misslingen muss. „Der Hauptsatz aller Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (*principium rationis insufficientis*). Er ist das Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt“ (ebd., 124). Unter diesem anthropologischen und epistemologischen Gesichtspunkt sind die Ersetzungsfiguren und -strategien der Rhetorik nicht Verstellung eines dadurch verdeckten ‚Realen‘; eben weil dieses für den Menschen uneinholbar ist und der Mensch durch Evidenzmangel gekennzeichnet ist, ist die Entscheidung für die Rhetorik als mittelbarem Bezug auf die Wirklichkeit, der den Umweg über die ersetzende Metapher nimmt, ein „vernünftiges Arrangement mit der Vorläufigkeit von Vernunft“ (ebd., 130).²² Implizit entwickelt Blumenberg dabei auch eine Ethik für eine Rhetorik, die pragmatisch der anthropologischen Disposition des Menschen entsprechen würde: Sie sollte in ihrem Gebrauch transparent gehalten werden:

Die Antithese von Wahrheit und Wirkung ist oberflächlich, denn die rhetorische Wirkung ist nicht die wählbare Alternative zu einer Einsicht, die man auch haben könnte, sondern zu der Evidenz, die man nicht oder noch nicht, jedenfalls hier und jetzt nicht, haben kann. Dabei ist Rhetorik nicht nur die Technik, solche Wirkung zu erzielen, sondern immer auch, sie durchschaubar zu halten: sie macht Wirkungsmittel bewußt, deren Gebrauch nicht eigens verordnet zu werden braucht, indem sie expliziert, was ohnehin schon getan wird. (Blumenberg 1981, S. 111f.)

Die Texte der tschechischen Wiedergeburtler und der russischen Slavophilen sind Versuche der kollektiven Selbstbegründung, die zu diesem Zweck zu dem bei Blumenberg als durchaus legitim bezeichneten Mittel der Rhetorik greifen. Jene skeptischen Voraussetzungen, die Blumenberg dabei allerdings für den

²² „Der Mangel des Menschen an spezifischen Dispositionen zu reaktivem Verhalten gegenüber der Wirklichkeit, seine Instinktarmut also, ist der Ausgangspunkt für die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag. Die Antwort läßt sich auf die Formel bringen: indem es sich nicht unmittelbar mit dieser Wirklichkeit einläßt. Der menschliche Wirklichkeitsbezug ist indirekt, umständlich, verzögert, selektiv und vor allem ‚metaphorisch‘“ (Blumenberg 1981, 115).

Gebrauch der Rhetorik einklagt,²³ teilen sie jedoch in recht unterschiedlichem Maße. Nicht unwesentlich bestimmt hier die Wahl der Textsorte die Art des rhetorischen Gestus. Rhetorisch-poetische Verfahren verwenden alle hier betrachteten Texte, um ihrem Entwurf der imaginierten Gemeinschaft Überzeugungskraft zu verleihen. Kireevskijs Traktat, der, statt einem logischen einem analogischen Denken folgend, anstelle analytischer Rationalität synthetische Ganzheitlichkeit fordert und zugleich umsetzt, bleibt auch als Text in sich geschlossen und hält sich dadurch in der Anwendung der rhetorischen Techniken und Mittel eben nicht durchschaubar. Bei Odoevskij und Kollár dagegen wird schon durch die Präsentation im Modus des Literarischen die Gemachtheit und damit immer auch die Vorläufigkeit des Entwurfs mit ausgestellt. Jenes Fingieren, das rhetorischen Strategien zur Erzeugung von Evidenz immer schon eingeschrieben ist, ist auch der von Kollár und Odoevskij gewählten Textgattung immanent: Der Gemeinschaft, die sie in und mit ihren Texten entwerfen und begründen wollen, können sie im Modus des Literarischen mit gestalterischen Mitteln umso größere Überzeugungskraft verleihen; zugleich riskieren sie, dass das Fingierte ihrer Imaginationen umso deutlicher zutage tritt. Auch diese Ambivalenz gehört zum gewählten Modus literarischer Rede. Kireevskij dagegen versucht, den Akt des Fingierens, der jedem Entwurf und jeder Gründung einer Gemeinschaft innewohnt, in scheinbar argumentativem Gestus zu verschleiern.

Literatur

- Aksakov, K. A., [1855] 1910. „Zapiska o vnutrennem sostojanii Rossii“, Brodskij N. L. (Hg.): *Rannie slavjanofily*, Moskva, 69-96. [dt.: „Memorandum über den inneren Zustand Rußlands“, Ehrenberg H. / v. Bubnoff N. (Hg.): *Östliches Christentum. Dokumente*, Bd. I: *Politik*, München 1923, 88-120.]
- Blumenberg H. 1981. „Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik“, ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede*, Stuttgart, 104-136.
- Bonazza S. 2012. „Ján [sic!] Kollár und das Deutsche Archäologische Institut in Rom“, Podtergera I. (Hg.), *Schnittpunkt Slavistik. Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag. Teil I: Slavistik im Dialog – einst und jetzt*, Göttingen, 29-42.

²³ „Alles, was diesseits der Evidenz übrig bleibt, ist Rhetorik; sie ist das Organ der *morale par provision*. Diese Feststellung bedeutet vor allem, daß sie ein Inbegriff legitimer Mittel ist. Die Rhetorik gehört in ein Syndrom skeptischer Voraussetzungen“ (Blumenberg 1981, 111).

- Hroch M. 2005. *Das Europa der Nationen. Die moderne Nationsbildung im europäischen Vergleich*, Göttingen.
- Kemmann A. 1996. „Evidentia, Evidenz“, Ueding G. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 3, Tübingen, Sp. 33-47.
- Kireevskij I.V., [1852] 1984. „O charaktere prosvěšćenija Evropy i o ego otnošenii k prosvěšćeniju Rossii“, ders., *Izbrannye stat'i*, Moskva, 199-238. [dt.: „Über das Wesen der europäischen Kultur [sic!] und ihr Verhältnis zur russischen“, Tschizewskij, D. / Groh, D. (Hg.): *Europa und Rußland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses*, Darmstadt 1959, 248-298.]
- Kollár J. [1832] 1952a. „Slávy dcera. Lyricko-epická báseň v pěti zpěvích“, *Vybrané spisy Jana Kollára*, sv. 1, Praha, 13-336.
- Kollár J. [1832] 1952b. „Výklad, čili přímětky a vysvětlivky k Slávy dceři“, *Vybrané spisy Jana Kollára*, sv. 1, Praha, 385-485.
- Kollár J. [1837] 1844. *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation*, ²Leipzig.
- Kollár J. [1841] 1862. „Cestopis obsahující cestu do horní Italie a odtud přes Tyrolsko a Bavorsko se zvláštním ohledem na slavjanské živly“, *Spisy Jana Kollára*, Bd. 3, Praha.
- Kollár J. 1853. *Staroitalie slavjanská*, Wien.
- Langewiesche, D. 2001. „Staatsbildung und Nationsbildung in Deutschland – ein Sonderweg? Die deutsche Nation im europäischen Vergleich“, v. Hirschhausen U. / Leonhard J. (Hg.), *Nationalismus in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*, Göttingen, 49-67,
- Lebedewa J. 2008. *Russische Träume. Die Slawophilen – ein Kulturphänomen*, Leipzig.
- Macura V. 1976. „Mytologie Slávy dcery“, *Česká literatura* 24, 1, 37-46.
- Macura V. 1990. „Slávy dcera – Jan Kollár 1824, 1832“, Červenka M. et. al.: *Slovník básnických knih. Díla české poezie od obrození do roku 1945*, Praha, 278-282.
- Macura V. 1992. „Obrození“. *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1848-1989*. Praha, 58-64. [dt. in Auszügen: „Das glückliche Zeitalter: Semiotische Ansätze zur Deutung eines Konstrukts“, Schmidt-Hartmann, E. (Hg.), *Kommunismus und Osteuropa. Konzepte, Perspektiven und Interpretationen im Wandel*, München 1994, 257-285; darin: „Wiedergeburt“, 258-267.]
- Macura V. 1995. *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*, Jinočany.
- Odoevskij V. [1844] 1975. „Russkie noči“, ders., *Russkie noči*, Leningrad, 7-183.
- Picht U. 1969. *M.P. Pogodin und die Slavische Frage. Ein Beitrag zur Geschichte des Panslavismus*, Stuttgart.

- Städtke K. 1995. „Kultur und Zivilisation. Zur Geschichte des Kulturbegriffs in Russland“, Ebert, C. (Hg.), *Kulturauffassungen in der literarischen Welt Rußlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert*, Berlin, 18-46.
- Ševyrev S.P. [1841] 2007. „Vzgljad ruskogo na sovremennoe obrazovanie Evropy“, L.N. Belenčuk (Hg.), *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tichonovskogo gumanitarnogo universiteta IV: Pedagogika, Psichologija*, 3, 147-167; 4, 149-177.