

II.

R.G. Grübel, *An den Grenzen der Moderne. Vasilij Rozanovs Denken und Schreiben*, München 2003, 697 S.

Auf paradoxale Weise war Vasilij Rozanov sowohl Vater als auch Kind seiner Zeit, indem er – als durchtrieben wie getrieben von einem nie versiegenden Mitteilungsdrang – seiner Epoche janusköpfig jene Prägung verpasste, die dem Ausgangsmaterial der Natur gleich den vom Numismatiker Rozanov⁵⁴ so geliebten Münzen ihren gegenbildlichen Kulturtypus verleiht: Kopf und Adler – Rücken an Rücken, Anti- und Philosemit, Antiliterat und Philologe, Reaktionär und Aktionist, Populist und Einzelgänger, Maximalist und Minimalist, Skandalmacher⁵⁵ und Idylliker. Der Witz dieser Polaritäten aber erwuchs für Rozanov nicht aus der Kontrastwirkung alleine: er kulminierte vielmehr in einer Strategie des Gegeneinander-Ausspielens von ewigen Fragen und Alltagsthemen, kosmischen wie komischen Motiven, die allesamt auf der thematischen Ebene diametral aufeinander zurasten, um dann im ekstatischen Moment ihrer verbalen Zuspitzung (hinter)sinnfällig zu werden. Dafür musste ein Diskurs, ein spezifisch Rozanovscher Idiolekt erhalten, der alles andere als 'political' oder 'ethical correctness' versprach. Was thematisch, geschweige denn axiologisch nicht und nicht zusammenfinden konnte, musste sich doch einer alles umschließenden Stimm(ungs)lage fügen, die den Erklärungsnotstand des Unsäglichen ausgerufen, die sich dem Gegenteil des Gegenteils verschrieben hatte – auch um den Preis einer scheinbar totalen Charakter- und Standpunktlosigkeit. Am schamlosesten zeigte sich diese Lust an der Gesinnungsschweinelei in Rozanovs Verwicklung in die Pressepogrome rund um die Bejlis-Affäre, die den Skandalisten nicht daran hinderte, den philosemitischen Untergrund der antisemitischen Abgründe ins grausame Spiel zu bringen.

⁵⁴ Vgl. ausführlicher dazu Grübel, 479ff., 589ff. (v.a. zu Benjamins „Aura“-Begriff, ebd., 590).

⁵⁵ Was R. Lachmann zu 'Fest' und 'Skandal' bei Dostoevskij sagt (R. Lachmann, *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*, Frankf. a. M. 1990, 254ff.) gilt in hohem Maße auch für Rozanov, bei dem „das Skandalon vor allem als eine Sprachhandlung“ erscheint (Grübel, 101). Die stockende Rede Rozanovs (in der Tradition Avvakums, Grübel, 364ff.) passt gleichfalls ins Bild der „nicht mehr schönen Rede“ bei R. Lachmann 1994, 21ff. In diesem Sinn entwarf Rozanov eine 'Antirhetorik', „die der Konzeption Bachtins diametral entgegensteht, obgleich beide sich auf Dostoevskijs Prosa berufen.“ (Grübel, 369) Während die 'Stammelrede' Dostoevskijs als 'Zerstörung der schönen Rede' Literaturgeschichte geschrieben hat (R. Lachmann, *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen*, München 1994, 284ff.; A. H.-L., „Diskursivnye processy v romane Dostoevskogo ‚Podrostok‘“, W. Schmid (Hg.), *Avtor i tekst*, Sankt Petersburg 1996, 229-267), bleibt die Diskurstechnik Rozanovs ein bisher viel zu wenig beachtetes poetologisches Phänomen.

Es herrscht kein Mangel an Versuchen, diese oder vergleichbare Widersprüche in Miss- oder Wohlgefallen aufzulösen und damit ihre Schockwirkung zu mildern. Dabei spielt die Frage, ob wir es jeweils mit angewandter Publizistik und/oder mit unverwandter Ästhetizität zu tun haben, eine zentrale Rolle – ebenso wie jene nach der weg-erklärenden Wirkung einer Hermeneutik des Paradoxalen,⁵⁶ die auf der Suche nach einem wahren Rozanov dessen gezielte Indiskretionen zu einem Stilverfahren minimiert oder aber aus der Kunstwelt verbannt, weil auch hier die Sonne der Wahrheit zu leuchten habe. Rozanov liebte die schwarzen Schafe als ein imaginärer Sodomit ebenso wie als ein fiktionaler Essayist, der – im Sinne von Musils *Mann ohne Eigenschaften* – die Pluralität des Meinbaren in den haltlosen Zustand einer Multiplität des Sagbaren wie Unausprechlichen versetzen wollte.

Rainer Grübels Rozanov-Buch macht sich auf, jene Methode abzuschreiben, die Rozanovs Wahn-Sinn zum Sinn-Wahn einer Welt erklärt, die zwischen Dekadenz und Revolution schwankt, zwischen Apokalyptik und Utopie, Positivismus und Messianismus, Orthodoxie und Sektierertum, Geld und Numismatik – Fleisch und Geist. Wir begegnen bei dieser Gelegenheit so gut wie allen „ewigen Fragen“ einer versunkenen Epoche, die sich im nachhinein nur allzu oft als Zeitfragen entpuppen sollten, als Ausgeburten einer Zeitgeisterstunde, die dem Schlaf der Vernunft ebenso zu entstammen scheinen, wie dem Alpträum eines Privatdenkers, der sich schamlos veröffentlichte.⁵⁷

Die Faszination des Generischen I

Dass Rozanov als einer der radikalsten Exegeten Dostoevskijs zugleich dessen zweite Frau, Polina Suslova, ehelichte und dann Jahrzehnte lang um eine Scheidung kämpfte, um seine Lebensgefährtin mit seinen sechs Kindern zu legitimieren, mag einiges biographisch erklären (517), was Rozanov religionsphilosophisch wie kulturkritisch argumentierend mit dem Lobpreis von Ehe, Familie, Zeugung und Kindergebären meinen mochte. Denn ganz anders als die von Vladimir Solov'ev propagierte 'erotische Utopie' einer rein platonischen Liebes-Ästhetik, die alles andere als geschlechts- geschweige denn gebärfreudig argumentierte, anders aber auch als die linksutopische Propaganda einer sektantischen Pädophobie – beharrte Rozanov auf den ganz konkreten ehelichen Pflichten zwischen Schlaf- und Wohnzimmer, deren Duftnoten er jenen der großen Welt entschieden vorzog.

⁵⁶ „Wo die Avantgarde zum Oxymoron neigt, greift Rozanov zum Paradoxon. So liebt er Vergleiche, die herkömmliche Werthierarchien auf den Kopf stellen.“ (Grübel, 107).

⁵⁷ Nach Grübel (373) „sprengte Rozanov den Gegensatz zwischen öffentlichem Publikum und privatem Leser. Der Leser wird als ein geneigter gedacht, als ein Freund des Hauses“, wie ja überhaupt die Öffentlichkeit bei Rozanov negiert wird, was ihn im „bachtinschen Sinne“ zum „Sentimentalisten“ macht (374).

Rozanov bediente sich bei seinem Lobpreis der 'ehelichen Pflichten' einerseits der Synekdoche 'Privatestes⁵⁸ = Öffentlichstes', 'Eigeninteresse = Allgemeinwohl' – andererseits aber auch der provokanten Idealisierung einer Beziehungsform, die zu eben jener Zeit durchaus fragwürdig geworden war – und das in zweierlei Hinsicht: einmal in ihrer kirchlichen wie bürgerlichen Unauflösbarkeit, andererseits in ihrer tieferen, archaischen, vorhistorischen, ja geradezu patriarchalen Prädominanz. Wenn also Rozanov den „Ehevollzug“ der frisch getrauten Paare „in der Kirche“ verlangt (16), so vermengt er hier – wie auch andernorts – die Affirmation einer reaktionären Thematik (patriarchales Eheideal) mit der schockierenden Konkretheit ihres 'Vollzugs', der quasi wörtlich nimmt, was ansonsten eine abstrakte Redeweise mit dem 'Konsumieren der Ehe' umschreibt. In diesem Sinne bezeichnet Grübel „die Ehe Rozanovs mit der Suslova als realisierte Metonymie“ (160), da der spätere Interpret Dostoevskijs (seines „geistlichen Vaters“)⁵⁹ zuvor dessen letzte Geliebte ehelichte. Umgekehrt wird derselbe Rozanov, der späterhin zum Propagator der Scheidung werden sollte, zum Kämpfer um die Legitimierung seiner Kinder aus der eigenen zweiten Ehe, deren Fruchtbarkeit die erste dementiert und diskreditiert. Grübel spricht in diesem Zusammenhang treffend von einer „verschachtelt häretisch-ahäretischen Auffassung Rozanovs“ (446), wenn er den „antifamiliären Charakter der Sekten“ (447), also der Chlysten, einerseits klar erkennt, andererseits ganz zweifellos an ihnen großes Gefallen findet.

Das aufreizende Paradoxon bestand eben darin, dass Rozanov das Privatissimum der 'Häuslichkeit' zunächst zu einer öffentlichen Sache hochstilisierte, ja zur bestimmenden Kraft ganzer Weltzeitalter und Reiche: so sein Altes Ägypten, das er zum Ur- und Inbild eines familiären Körperkults erklärte, so aber auch sein Lobpreis des alttestamentarischen Judentums und seiner Wertschätzung von Blut und Samen. Das Umkippen dieser Begeisterung für das ganz Andere zu dessen radikaler Abwehr – bei gleichzeitiger Usurpation seines Wesenskerns für das Eigene, das Russische: diese Kippfigur prägte nicht nur Rozanovs publizistische Performanz, sondern auch die politische Szene insgesamt, die alsbald zur (Un)Tat schreiten sollte. In immer neuen Umkreisungen zeichnet Grübel diese Denkbewegung nach, die vom positiven Phantasma einer ursprünglichen Fremdüberschätzung zur Selbstüberhebung verkommt – wobei es nicht so sehr die exotischen Themen sind, die hier insistieren – das russische Ägypten, der alttestamentarische Vitalismus und der häretisch-sektantische Archaismus: Viel wesentlicher sind die Prozesse der Projektion, der Über- und Abwertung,

⁵⁸ Zu „Familiarität“ und „Privatheit“ der Rede bei Rozanov vgl. Grübel, 370ff.

⁵⁹ Zur Dostoevskij-Exegese Rozanovs vgl. Grübel, 267ff. Aufgrund der Vaterlosigkeit Rozanovs kam Dostoevskij die Rolle des „Ersatzvaters“ zu (ebd.). Der Bräutigam Rozanov – verheiratet im Todesjahr Dostoevskijs mit dessen Geliebter Suslova – „realisierte die Metonymie kontaktueller Stellvertretung: Er nahm den Platz des geistigen Vaters ein.“ (268)

die hier zunehmend zwanghafter vorexerziert werden, ja eben jenes paranoide – oder wie Grübel meint: „paraphrene“ – Vorurteilsspiel in Bewegung setzt, das dann anschwellend von der Jahrhundertwende an bis zum I. wie II. Weltkrieg die gefährliche Verallgemeinerungslust der Synekdoche, also des „Pars pro toto“ zur immer inflationärer arbeitenden Prägemaschine von Stereotypen erhob. Genau in dieser diskursiven wie rhetorischen Figur der Synekdoche entdeckt Grübel das text- wie ideengenerierende, destruktive wie konstruktive Instrument einer Sucht nach dem Typischen, die unter dem Zeichen des Individuellen das Idiotische kultivierte.

Doch zunächst zu Rozanovs Blut- wie Samenspendern, welche die leibfremd gewordenen Zivilisationsmenschen ebenso wie die stumpfen Utilitaristen eines demokratischen oder sozialen Fortschritts zurück zur Mutter Erde rufen, zu einer Natur, der nach Rozanov „das Transzendente selbst“ innewohnt (416). Ganz anders als die apokalyptischen wie linksutopischen Naturverächter der Epoche um 1900, die mit einer universellen Naturrevolution (von Nikolaj Fedorov⁶⁰ bis Vladimir Vernadskij, von Plechanov bis Malevič) das missratene Werk der Schöpfung von Grund auf reparieren wollten, strebte Rozanov genau umgekehrt nach einer anthropomorphen „Vermenschlichung der Natur“: „Wie die Symbolisten verlagert Rozanov die Grenzen der Kultur weit hinein ins herkömmliche Reich der Natur. Für ihn sind Naturgegenstände nicht bloß sinnliche Träger von Metaphern oder Allegorien, sondern als ‚metonymische Figuren‘ realisiert“ (418).⁶¹

Von daher stammt auch Rozanovs Kritik am abstrakten, indefiniten Charakter der russischen „Dekadenten“ der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts (zumal Brjusovs) und sein lebenslanges Festhalten an einem Physiologismus, der noch letzte Spuren des russischen Positivismus der 60er/70er Jahre an sich hatte. Kulturelle Phänomene waren für Rozanov durchwegs generisch bestimmt: daher auch das Interesse an der Generationenfolge, die – so auch in Konstantin Leont'evs Typologie – auf die Epochen- und Kultursequenzen projiziert werden sollten (Grübel, 419f.). Diese hatten geradezu naturgesetzlichen Regeln zu gehorchen, die sich dem Blick des Kulturkritikers – also Rozanovs selbst – ganz unmittelbar erschließen, ja geradezu aufdrängen. Rozanov zieht jedenfalls „horizontale Entwürfe (stammesgeschichtliche, generationsbezogene) den „vertikalen“ vor (13) – gemeint ist damit aber nicht die Horizontalität des Egalitären

⁶⁰ „Die sexuelle Tätigkeit der Nachfahren wird“ – bei Fedorov – „zur rückwärtsgewandten Wiedergeburt der Vorfahren erklärt.“ (165) Vgl. zuletzt B. Groys / M. Hagemeyer, *Die Neue Menschheit. Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 2005.

⁶¹ „Die Genealogie gibt das organische Modell vor, an dem Rozanov einen jeden Zusammenhang misst und mit dem er neue Bindungen – oft als realisierte Metonymie – stiftet.“ (409) Dies steht „in blankem Gegensatz zum Kausalnexus, der im herrschenden Weltbild des 19. Jahrhunderts kraft der Milieutheorie auch die Umgebungsbeziehungen dominierte.“ (ebd.)

oder gar Demokratischen, sondern jene der „Einzellerscheinungen“, die jeweils für sich sprechen, indem sie das Paradoxon eines individuellen Typus, eines partiellen Ganzen totalisieren. Hierin wurzelt ja auch Rozanovs Attraktion für Anhänger der Konservativen Revolution oder auch eines christlichen Existentialismus, der ihn gerade in seiner deutschen Rezeption zum russischen ‘Religionsphilosophen’ erklärte.⁶²

Die *partes* verbinden sich zum *totum* nicht aufgrund einer hierarchischen Idee oder einer metaphorischen Substitution, sondern aufgrund der erwähnten Metonymik,⁶³ die in Rozanovs Sicht Serien möglicher Welten generiert: Die Einstellung Rozanovs geht immer aufs „Mögliche, nicht aufs Faktische“ (17). So ist denn auch seine Fixierung auf „Rasse, Nation und Kultur“ (18) einerseits ganz physiologisch gedacht, andererseits aber total phantasmatisch. Die historische Koordination ist verschluckt durch geographische, die freilich nicht einer realen Kartographie entspricht, sondern eher schon einem axiologischen Kraftfeld vernetzter Potenzen. Das historische und, wie zu ergänzen wäre: das Narrative, ist als Sequenz völlig folgenlos und zufällig (53), während die kulturellen Räume bzw. Felder (auf das kann Mandel’stam wenig später zurückgreifen) archäologisch oder palimpsestisch über einander geschichtet erscheinen.

Diese historische Wurzellosigkeit wird im Wege einer paradoxalen Intervention und ganz im Geiste der Kritik Čaadaevs dem Russentum negativ angeschrieben (bzw. angedichtet), während es zugleich jene Sehnsucht nach dem Generischen und also Verwurzelten Zeugungszusammenhang manifestiert, der neidvoll dem Alten Ägypten, dem Judentum und anderen authentischen Kulturen zuerkannt werden (112). Wie schon bei Čaadaev garantiert aber die „unzureichende Bindehaftung der russischen Kultur“ (112) den Umkehrschluss ihrer eigentlichen Authentizität, die ja nicht im Realzustand relevant ist, sondern eben imaginär. Je mehr also das Generische beschworen wird, also das Gezeugt- und Gewachsensein einer Kultur, ihre Natalität, umso mehr schmerzt die uneheliche Geburt der eigenen Kinder, deren erzwungene Illegitimität gleich auch den Russen als Rassenmerkmal zugesprochen wird.

Dabei dachte Rozanov aber nicht so sehr slawophil (407) als ‘archaisch’, wenn damit eine spezifische Ursprunghaftigkeit gemeint ist, die der/den Körper legitimiert. Dieser wird – ganz im Gegensatz zum gnostischen Dualismus Solov’evs – zum eigentlichen Garanten der Individualität, die ihrerseits erst durch einen Akt der „Selbsteinbettung ins Imagotyp der Nation“ (12) (oder einer anderen kollektiven Größe) generiert wird: und zwar nicht von Haus aus, sondern

⁶² Vgl. etwa N. von Bubnoff (Hg.), *Russische Religions-Philosophen. Dokumente*, Heidelberg 1956, 14ff. (zu Rozanov), 113ff.

⁶³ „Rozanov argumentiert metonymisch. Für Rozanov gründet das Verhältnis zwischen den Dingen nicht so sehr auf Similarität stiftenden gemeinsamen Kennzeichen oder Ideen, wie auf dem – hier ontogenetischen Realzusammenhang.“ (Grübel, 359) Rozanov prolongiert in diesem Sinne auch die „metonymische Erzählrede“ Dostoevskijs (360).

als regressiver Akt der Selbstfindung. Was hier folgt sind die gängigen Argumentationsschleifen der Ost-West-Projektionen, denen auch Rozanov – besonders in der Konfrontation mit dem Deutschlandbild – erbarmungslos verfallen ist (597ff.), wobei „Das ‚Wir‘ [...] weniger von positiven Eigenschaften seiner Träger denn vom negativen Bezug auf andersartige und vor allem anderswertige Eigenschaften der Anderen bestimmt“ ist (598). Grübels mehr als wohlmeinende Rekonstruktion der Deutschlandbilder Rozanovs, die den Band auf versöhnliche Weise abschließt, wenn auch nicht krönt, attestiert dem zwanghaften Kulturvergleich Russland-Deutschland durchaus „Mangel an historischer und geographischer Trennschärfe“ (598) – und zwar sowohl im Guten wie im Unguten; weniger wohlmeinend könnte man schlichtweg von einem damals grassierenden Vorurteilsdenken sprechen, das – man denke an Belyjs Deutschlandzerrbilder in seinem Pamphlet *Odna iz obitelej carstva tenej* (L. 1924)⁶⁴ – über weite Strecken den Zufall eines Eindrucks zur Notwendigkeit einer unerbittlichen Typologie erhebt. Gerade hier zeigen sich die enormen Defizite jenes Metonymismus, dessen synekdochische Assoziationstechnik nur dann noetische Potentiale freisetzt, wenn das Schauspiel einer multiperspektivischen Inszenierung fragmentierter Miniaturen eröffnet wird, wie wir es an seinen *Opavšie list'ja* und vergleichbaren Werken schätzen.

Was also Grübel wertfrei als „Herstellung metonymischer Evidenz“ bezeichnet (605f.), entpuppt sich als ein durchaus zweischneidiges Verfahren, dessen Fragwürdigkeit auch in den besten Fällen anekdotischen Gelingens gefährlich durchschimmert. Was bei Gogol' noch im Rahmen der literarischen Texte in der geschlossenen Anstalt der grotesken Welt eingebettet erscheint, wird bei Dostoevskij schon erweitert auf das sensible Terrain des präventösen Diskurses, des Raisonneurs und Raunzers *iz podpol'ja* und dann polyphon aufgespannt zwischen dialogischen Sprachspielen und Redeübungen:⁶⁵ Bei Rozanov dringt aus dem grotesken Vergleich bzw. der absurden Verallgemeinerung auch der heiße Atem einer Anmaßung, die als Verfahren einer irgendwie ernst zu nehmenden „Verhaltenssemiotik“ (606) wohl etwas zu freundlich beschrieben scheint. Wesentlich ist hier aber nicht die Kritik an Rozanovs 'Vorurteilsmaschine', sondern die Frage, wie ein und dieselbe diskursive Technik einmal dem platten Populismus, wenn nicht Rassismus (freilich einem damals in Ost und West ganz üblichen und quasi „präfaschistischen“) dienen kann – und

⁶⁴ Dt. übers. A. Belyj, *Im Reich der Schatten. Berlin 1921 bis 1923*, München 1987.

⁶⁵ „Im Unterschied zu Dostoevskijs fiktionaler Dialogizität ist die Rozanovsche afiktional und stark pragmatisch orientiert.“ (369) „Anstelle des externen Dialogs bei Dost. im Sinne der Polyphonie Bachtins tritt bei Rozanov der interne Dialog. Die Zyklen bilden kraft dieser Dialogizität [...] gleichsam einen großen Intertext, in dem Reden als „Rauschen“ und Schweigen von gleicher Geltung sind.“ (393) Jedenfalls sah Rozanov „Denken und Sprache Dostoevskijs im Geiste der Moderne nicht mehr als Ausdruck des Autors – sondern als eine vom Verfasser weitgehend unabhängige Erscheinung“ (292).

einmal dasselbe Verfahren als Generator eines ironischen Minimalismus, der uns noch beschäftigen soll.

Generik II: Geschlecht und schlechter Charakter

Das Diktum „Nicht der Geist gebiert Fleisch – das Fleisch gebiert Geist“ (bei Grübel, 16) enthält in nuce – als argumentativer Gestus ebenso wie als paradoxaler Chiasmus – den produktivsten Generator von Rozanovschen Bonmots, die einen provokanten Materialismus in der Tradition der radikalen Kritik der 60er Jahre, wenn nicht eines russischen Feuerbach („Der Mensch ist was er isst“) propagieren: Man denkt hier zunächst an Merežkovskijs Losung von der *svjataja plot'*, die eine Generation später bei Majakovskijs futuristischem Fleischkult landet.⁶⁶ Dazwischen steht Rozanov mit seinem ganz konkreten Bekenntnis zur Körperlichkeit, die taxfrei zur „allerirrationalsten Sache der Welt“ erklärt wird (bei Grübel, 516). Und weil das so ist, erfährt die Inkarnationstheologie bei Rozanov eine bestürzend konsequente Umdeutung – und zwar weg von einer bloß abstrakten, lebens- und sexfeindlichen Menschwerdung Christi hin zu einer „realitätsgesättigten Verkörperung von Gott als Wort“ (28).

In letzter Konsequenz führt all dies bekanntlich zu Rozanovs Radikalkritik an der Todesverfallenheit Jesu Christi und seiner kirchlichen Nachfolger (bis hin zu den erwähnten geistlichen Liebschaften der Solov'ev-Jünger) und zu einer ersten Hochschätzung der Alten Ägypter wie der Alten Juden als Verfechter einer Religion der Ehe und der Zeugung – oder schlichtweg einer 'Metaphysik des Sexus' (Evola).⁶⁷ Ob und wie sehr bei Rozanov frühkindliche bzw. biographische Faktoren bei seiner Fixierung auf Zeugung und Geburtlichkeit eine entscheidende Rolle gespielt haben, wird von Grübel eher bejaht (156) und bezeichnenderweise als „Wissen um die Zeugung als Einsicht in den Tod“ (157) gedeutet.⁶⁸

Rozanovs glück- und freudlose Kindheit und Jugend, der frühe Verlust der Eltern bzw. der frühe Zwang zur Erwerbstätigkeit samt der tristen Provinzexistenz trägt geradezu Züge von Fedor Sologubs Peredonov aus dessen dämoni-

⁶⁶ V. Majakovskij, *Oblako v štanach, Polnoe sobranie sočinenij*, 1, 193: „Мария! /.../ а я – / весь из мяса, / человек весь / тело твоё просто прошу, / как просят христиане – / «хлеб наш насущный / даждь нам днесь». Мария – дай! /...“

⁶⁷ J. Evola, *Metaphysik des Sexus*, Stuttgart 1962.

⁶⁸ Nach Berdjajev „überwindet Rozanov den Tod nicht durch Auferstehung, sondern durch die Geburt, durch die Erhaltung des Menschen in seinen Nachfahren.“ (Grübel, 437). „Indem Rozanov den Tod zum teleologischen Bezugspunkt seiner Kulturologie wählt, macht er sich im Gegensatz zu Fedorov frei von jeglichem Totalitätsanspruch.“ (425) – „Rozanov ist im Gegensatz zu Freud bemüht, die sexuelle Scham zugunsten der Furcht vor dem Tod zu senken. [...] so verhilft Rozanov der menschlichen Gemeinschaft durch schamfreie Intimität zu größerer Anerkennung der Todesfurcht.“ (417) Was den späten Freud anlangt, liefert Grübel (421ff.) einen interessanten Vergleich von Freud und Rozanovs Moses-Deutung.

scher Romangroteske *Melkij bes*. Auch der Bezug zu Gogol's seltsam verquerer Sexualität und seiner „Nekrophilie“ wird von Rozanov selbst mehrfach unterstrichen (168f.) und wird dann wohl erst wieder am Ende der Avantgarde – etwa in Charms' *Starucha* – wiedererstehen. In all diesen Fälle bricht der Thanatosaspekt⁶⁹ der Sexualität ins Leben durch („V Gogole bylo čto-to ot trupa“, bei Grübel, 168) und verleiht auch dem Künstlerischen eine durchwegs desublimierende, ent-täuschende, de-konstruktive, perverse Konkretheit – bei Gogol' eine groteske, bei Charms eine absurde.

Für Rozanov wird das „Homo“ wie das „Hetero“ der Sexualität nicht metaphorisch-substitutiv zwischen den Geschlechtern gehandelt, hier werden die polaren Geschlechter ebenso wie die Sphären der „Onto- und Phylomorphie“ (Grübel, 169) nicht analogisiert bzw. äquivalent gesetzt (wie etwa in Andrej Belys Projektion der Achse der Phylogenese auf die Ontogenese des Einzelnen – so in seinem *Kotik Letaev*): die Sphären werden synekdochisch nebeneinander gereiht und gehen zu einander eine asymmetrische Relation ein, wie sich dies nach Rozanov ja auch im Geschlechtsakt manifestiert („der Mann spendet den Samen“, die Frau ist die Empfängerin, Grübel, 186f.). Die „orthodoxe“ Relation dagegen, wie sie etwa Pavel Florenskij oder die Religionsphilosophie der Symbolisten postulieren, geht von einer „symmetrischen“ Beziehung aus (ebd.), bei der das Männliche und Weibliche einander komplementär verbunden sind. Rozanov vermutet wohl hinter solchen Symmetrien die Gefahr einer Neutralisierung der korrelierenden Pole, wie dies ja auch in der Sexfeindlichkeit des Christentum, zumal seiner monastischen Tradition, kulminiert (190).

Auch Grübel unterstreicht Rozanovs Gleichstellung von Homo- und Heterosexualität (188) und seine Annahme einer generischen Herkunft Gottes aus der Vulva, die eine „Jungfrauengeburt“ glattweg ausschließt (190). Während aber die symbolistischen Sexualutopien die Doppelgeschlechtlichkeit bzw. Androgynie pneumatisierten und damit entmaterialisierten, besteht Rozanov auf der körperlichen Konkretheit des Zweigeschlechtlichen, womit der „Sexus als permanenter Fluxus“ (189) ebenso *media in vita* tritt wie – der Tod. „Anders als Freud oder Fedorov ist für Rozanov die Sexualität keine Erscheinung der Natur, die es zu überwinden gilt durch Sublimation“ (410), vielmehr postuliert Rozanov die inversive Strategie einer Selbstdurchdringung des Sexuellen: „Der Mensch wird der Welt teilhaftig im Zeugungsvorgang, mittels seiner metonymischen Genealogie.“ (166)

⁶⁹ Rozanovs Thanatologie erscheint Grübel durchaus zutreffend als Vorgriff auf Heideggers „Sein zum Tod“ (72); die bei Rozanov immer wieder aufgegriffene Inakzeptabilität des Todes (ebd., 109), ja die „Panische Angst“ (191, 349) vor ihm – trägt aber auch durchaus Tolstojsche Züge. Die Apophatik der Todesdarstellung realisiert Rozanov in seiner Schrift *Smertnoe* (ebd., 399).

Freilich gilt für Rozanov – in einer seltsamen Parallelhaltung zur generischen ‘Familienpolitik’ der Katholiken⁷⁰ – die Sexualität *nur* unter der Perspektive ihrer „zeugenden Funktion“ (191), während die heterodox-gnostische Haltung zur Sexualität eben diese generische Funktion – also die Zeugung von Nachkommenschaft – radikal ausschließt (bei den Skopzen bis hin zur rituellen Kastration): Eben dieses Bestehen auf dem Generischen macht Rozanovs ansonsten klar erkennbare Häretik auf den ersten Blick so widersprüchlich, vertritt er doch auf der einen Seite eine ultra-orthodoxe Auffassung (nicht im konfessionellen, sondern im strukturellen Sinne), wenn es um die Rolle des Sexus geht (oder den Besitz, oder das Hereditäre in Staat und Gesellschaft), während er etwa in der Ablehnung der Fremderlösung durch Jesus Christus und in der Kritik an dessen leibfeindlicher Sohnschaft durchaus heterodox argumentiert.

Kompliziert wird Rozanovs Sexualisierung des Eros gerade durch seinen „Metaphysiologismus“, der an die Stelle einer abstrakten Meta-Physik tritt: Wenn er vom „Wort-Samen“ spricht („logos spermatikos“, 215), dann meint er dies durchaus wortwörtlich und erhebt damit die Literatur insgesamt zu einem „Kult des Wortsamens“ (216), aus dem alles hervorgeht: die Familie (*semja* → *sem’ja*) ebenso wie die Erde (*zemlja*) bis hin zur personalen Existenz (*ja esm’*). Dabei erscheint jedoch der kreative Schreibakt bei Rozanov nicht so sehr als eine Befruchtung der Frau durch den Mann, vielmehr ist er verflechtbar einer autoerotischen ‘Dissemination’, einem Ausstreuen von Samen, die dann als Serien von Miniaturen weiterwuchern: „Rozanovs literarische Religion des Lebens kehrt die orthodoxe Axiomatik von Geburt und Tod um. Das Schreiben vollzieht sich als Selbstgeburt,“ (468)⁷¹ die freilich auf seltsame Weise unabgeschlossen ist und das Embryonendasein ins nachgeburtliche Leben hinein verlängert: „Ich bin der am wenigsten geborene Mensch, ich liege gleichsam noch (als Klümpchen) in der Gebärmutter von Mama.“ (Rozanov, bei Grübel, 370)

⁷⁰ „Bei Rozanov wird der Begriff des ‘Heiligen’ mit dem der ‘Familie’ verknüpft.“ (409)

⁷¹ „Rozanovs Gegenheld ist gleichsam die Gestalt des Armen Ritters im Alltag. Dieser Ritter hat schon darin weibliche Züge, daß ihm das Schreiben Gebären, eigentlich ein Sich-Selbst-Gebären ist. Die Weiblichkeit der Autorschaft hat Rozanov an Karamzin und Lermontov im Gegensatz zu den „männlichen“ Autoren Lomonosov und Puškin herausgestellt.“ (Grübel, 337) Zur Gattungsüberschrift *Embryonen* (1899) bei Rozanov vgl. Grübel, ebd., 161, 380ff. Grübel sieht „Rozanovs *Embryologie* als Vorentwurf der avantgardistischen Moderne“ (162). Darüber hinaus entwirft er auch ein Bedeutungsfeld von *rod – rodina – narod*, das sich auch im literarischen Gattungsbegriff wieder findet (163). Vgl. auch ebd., 375f. zum „Text als Embryo“ und zum „biologischen Gattungsminimalismus am Jahrhundertbeginn“ (378ff.) und Rozanovs „generischem Gattungskonzept“ (ebd.). „Gerade indem ein Text in einen anderen genetisch eingeht, unterliegt er in diesem einer Metamorphose, mutiert er.“ (381) Zum „Zeugen und Erzeugen“ als „Grenzgänge zwischen Religion und Natur“ vgl. ebd., 403ff.

Die Rolle der Onanie⁷² – neben einer generischen wie einer antigenerischen Kunst-Geburts-Idee – findet in Rozanov (ebenso wie später dann in Platonov oder Charms) ihren überzeugendsten Verfechter. Wenn die Zeugung des Gottessohnes in den Hintergrund rückt, tritt Gott-Vater selbst als Schöpfer von Welt und Mensch mit diesem in eine Relation „wechselseitiger Sympathie“ (410) ein, die das Dazwischentreten eines „Dritten“ notwendig macht, wie dies ja auch im *tertium comparationis* der Metaphorik erforderlich ist. Eben diese Gottunmittelbarkeit bindet Rozanov eher an die westliche Mystik – und setzt ihn zugleich von ihr ab, da er eben nicht eine asketische Mystik betreibt oder eine nihilistische, sondern eine der zeugenden Körpersäfte.

Wem also die Welt selbst „heilig“ ist (412), der bedarf keines Erlösers – und noch weniger einer Kirche, die einer „freien Beziehung des Menschen zu Gott“ (413) im Wege steht. Diese an den Protestantismus, ja an Kierkegaard gemahnende Individualbeziehung des Menschen zu Gott steht in krassem Widerspruch zur slawophilen und religionsphilosophischen Verherrlichung jener *sobornost'* (also einer kollektiven Totalität) der Gemeinschaft der Gläubigen: „Die horizontale soziale – stärker auf Interpretanten bezogene – Bindung zu den Mitmenschen ist dem vertikalen Band psychisch [...] noch stets nachgeordnet, doch wird sie für die Einbindung in die Kirche im Doppelbezug zu den anderen wie zu Gott bestimmend.“ (Grübel, 446)

Wenn im frühen Symbolismus des russischen *dekadentstvo* die Gestalt des Vatergottes jene des Gottessohnes so gut wie völlig geschluckt hatte, wenn dann im Religionsymbolismus nach 1900 die Christologie als Symbolträger wie als Trägersymbol ins Zentrum der Mythopoetik gerückt war (vor allem bei Ivanov, Blok und Belyj jener Jahre), kam es um 1905 herum zum großen Bruch in der Religionskunst des Symbolismus, ja der Moderne: als nämlich der ödipale Kampf der Söhne gegen die Väter voll entbrannte (gipfelnd in Belyjs *Peterburg*). Rozanov dagegen schreitet an die Reinstallierung des Ausgangsszenarios, wenn er ein paradiesisches Ägypten phantasiert, „dessen Leiblichkeit er in den antiken Münzen ertastet, stellt er sich die Seite Gottes und verteidigt mit der göttlichen Schöpfung den Vater gegen den Sohn. Sein Ägyptenmythos sucht die sprichwörtliche ‚ägyptische Finsternis‘ [...] apokalyptisch aufzuhellen.“ (596) Mehr noch: Rozanov schlägt tatsächlich den Retourgang ein und bewegt sich in genau entgegengesetzter Richtung zur damals modischen Apokalyptik: zurück zum Vatergott, zurück in ein Paradies, das nicht so sehr von den Menschen verspielt wurde als von Christus selbst, der hier zum „direkten Konkurrenten Gottes um die Macht“ (592) abgewertet wird.

Der Künstler erhält den Auftrag, „die Verkehrung der Welt rückgängig zu machen und den paradiesischen Zustand wiederherzustellen“ (ebd.), womit er

⁷² M.N. Zolotonosov, „Master i masturbacija. Onangardistskaja fantazija Andreja Platonova «Antiseksus»“, M.N. Zolotonosov, *Slovo i telo. Seksual'nye aspekty, universalii, interpretacii russkogo kul'turnogo teksta XIX-XX vekov*, M. 1999, 458-569, hier: 486f.

ganz konkret die Verkehrung noch einmal verkehrt nach der gnostischen Formel, dass „Minus mal Minus Plus ergibt“. ⁷³ In diesem Gegensinne zeichnet Rozanov eine Dynamik der Restitution, wie sie auch in den parallelen Neoprimivismen der 10er Jahre (gerade in der *mirskonca*-Bewegung bei Kručenych oder Chlebnikov) oder in der antimessianischen Stoßrichtung des Suprematismus bei Malevič deutlich wird. ⁷⁴

Treffend bezeichnet Grübel im Rückgriff auf die Zeichentypologie der Semiotik Rozanovs Dominantsetzung des Vatergottes als eine Art „Genitalogie und Genealogie“: „Gottvater ist der starke Referent gegenüber dem interpretantenmächtigen Heiligen Geist und dem signifikantenabhängigen Gottessohn.“ (447) Im Umkehrschluss verliert der Gottessohn aber jede semiotische Relevanz bzw. Signifikanz, wenn ihm „die Vaterschaft (die Referentenrolle) versagt war“ (ebd.). Rozanov verlagert die Aufmerksamkeit auf das „vertikale – referentenbezogene – Prinzip von Zeugen und Gebären, von Begattung und Gattung“ (443), er entscheidet sich mit Blick auf das Alte Testament für eine genitale Körperlichkeit, während Christus und der „schwarze Klerus“ (eben das Mönchtum) nichts anderes als dem Tode geweiht sind (444): „Rozanov sucht die Diskrepanz zwischen Zivilisation und Kultur zu überwinden, indem er den Genitiv als Eigentumskasus zum grundlegenden Band des Menschen mit den Dingen erhebt. Sogar und gerade auch das Verhältnis des Menschen zu Gott ist possessiv.“ (409)

Bemerkenswert ist jedenfalls, dass Rozanov – in diesem Punkt vollends gegen die Apokalyptik des Zeitgeistes stehend – gerade um 1900 die gesamte „organische Welt im Akt der Geburt und im Geschlechtsakt“ konzentriert (518) und damit den „Leib selber“ zum „Heiligen“ erklärt (ebd.), ja schlichtweg zur Voraussetzung für Auferstehung und Unsterblichkeit des Menschen erhebt (576). Hier schließt sich der Kreis einer prä- wie postmortalen Geltung der Geschlechtlichkeit, die im Paradies wie im Himmel ihre lustvollen Vor- wie Nachspiele feiert.

Ägypten als Kopfgeburt

Rozanov bezieht seinen Mutterkult so gut wie nie auf Maria oder das klassische Griechentum, eher schon auf Eva, auf das Judentum des Alten Testaments und vor allem auf Ägypten (582). Rozanovs Idealisierung der altägyptischen Kultur steht zwar im Zusammenhang mit der Ägyptenbegeisterung, die gerade in Russland um 1900 einen Höhepunkt erreichte (Grübel, 20), hebt sich aber von dieser

⁷³ A. H.-L., „Allgemeine Häretik“, 182f.

⁷⁴ A. H.-L., „Im Namen des Todes. Endspiele und Nullformen der russischen Avantgarde“, *Am Nullpunkt. Positionen der russischen Avantgarde* (Hg. gem. mit B. Groys; Kommentare A. H.-L.), Frankfurt a. M. 2005, 700-748, hier: 708ff.

auch deutlich ab.⁷⁵ Denn es ist nicht die *terra nigra* des Heimatlandes der Hermetik, die Rozanov fasziniert, es ist auch nicht eine irgendwie fundierte Ägyptologie – sondern wieder nur die Polarität von Eros und Thanatos, genauer: Fruchtbarkeits- und Jenseitskult. Auf diesen beiden Säulen ruht jenes Ägypten-Phantasma, das Rozanov „zum Urbild erhoben hat“ (17).

Für Rozanov war – so Grübel – „die konkrete Wahrnehmung [...] wesentlich als schriftliche Informationen“ (32) – einerseits; andererseits vermochte er problemlos über Ägypten oder Deutschland zu urteilen, ohne über den Buchrand hinauszublicken. Es ist ein in jeder Hinsicht ‘verfremdetes’ Ägypten, das hier zum Vorschein kommt – und hierin gleicht Rozanovs Aneignung des Fremden jenen Übersetzungsprozeduren in der Kulturpoetik Mandel’stams, der aus der historischen ‘Gotik’ ein ‘Neues Mittelalter’ umdichtet, aus ‘Rom’ oder ‘Venedig’ Orte der Imagination und nicht der Historie.⁷⁶ Freilich verfolgte Rozanov bei seinen ‘Adaptierungen’ völlig andere, ja konträre Zielsetzungen als etwa Mandel’stam oder Belyj:⁷⁷ Sein gewollt peripherer Standpunkt (20) lässt erst gar nicht den Versuch zu, einen Sachverhalt professionell oder eigenwertig zu betrachten – sondern im Gegenteil: er diente immer wieder bloß als hoffnungslos fremdbestimmter Beleg für eine ohnedies feststehende Überzeugung, die es bis zur Karikatur paradoxal zu verwerten galt. Dass dabei Rozanovs ‘Ägypten’ mit dem historischen kaum mehr etwas gemein hatte, machte das anachronistische Unternehmen umso provokanter und effektiver: So wurde aus einer „kalten Kultur“ das „Modell zur Beobachtung der Metaphysik der eigenen ‘heißen’ Kultur“ (29).

In einer gewissen Weise spielte das totale ‘Nichtverstehen’ des Ägyptischen (auch seiner hieroglyphischen Sprache) eine der *zaum*’-Sprache der Futuristen vergleichbare Rolle (36) – und doch: das *neponimanie* als Effekt einer säkularisierten Heiligkeit schrumpfte bei Rozanov nicht selten zum bloßen Anti-Affekt der Indizierung von ‘Fremdheit’ und ‘Exotik’, deren hohe Ambivalenz dann gerade im Umschlagen des Philosemitismus in sein hässliches Gegenbild sichtbar wurde. Treffend verweist Grübel auf Rozanovs „Kopfreise zum Nil“ (559) – „auf der Suche nach der verlorenen Zeit“ (562) und einem „verlorenen Paradies“; dabei ging es „freilich nicht wie bei Proust um die ontogenetisch-biographische, sondern um die phylogenetisch-kulturhistorische Kindheit der Menschen“ (ebd.) – also um eine ‘Antiutopik’ eines Vorvorgestern, das eben nicht wie bei den Futuristen oder Neoprimitivisten in ein ‘Überübermorgen’ umkippen sollte – im Gegenteil: Rozanov, dieser ahistorischste aller rückwärtsge-

⁷⁵ S. auch zuletzt die umfassende Dokumentation der russischen Ägypten-Dichtung bei L.G. Panova, *Russkij Egipt. Aleksandrijskaja poetika Michaila Kuzmina*, 2 Bde., M. 2006.

⁷⁶ A. H.-L., „Entfaltungen der Gewebe-Metapher. Mandelstam-Texturen“, O. Egger (Hg.), *Anschaulichkeit (bildlich)*, *Der Prokurist*, 16/17, Wien - Lana 1999, 71-152, hier: 94ff.

⁷⁷ Vgl. dazu: E. Schmidt, *Ägypten und ägyptische Mythologie. Bilder der Transition im Werk Andrej Belyjs*, München 1986.

wandten Propheten, wollte nur die Gegenwart und ihren Gegenwert kennen, den er nicht an den Börsen, sondern in den numismatischen Katalogen nachschlagen konnte. All dies geschieht im Geiste einer „inversen Geistesgeschichte, die statt vom Fortschritt vom Niedergang der Kultur erzählt“ (563). Rozanovs Ägypten bildet also ein kuriozes Sonderkapitel in der bunten Geschichte des europäischen, besonders aber des russischen ‘Orientalismus’ um 1900, der in den an die Neva verpflanzten Sphinxen auch ein stadtsemiotisch viel beschriebenes äußeres Emblem erhalten hatte (566).⁷⁸

Das Ägypten Solov’evs, das Alexandria Kuzmins, Gumilevs afrikanisches Ägypten, Bloks *Ramses* bis hin zu Chlebnikovs *Ka* – all dies war integriert in Zeitreisen, die vom Eigenen in die Fremde und Ferne führten: bei Rozanov dagegen bildete sich bei längerer Betrachtung im Ägypten-Bild (wie dann auch jenem des alttestamentarischen Judentums) mehr und mehr eine Physiognomie heraus, die genau auf das Russlandbild lauten sollte. Für Grübel hat es dabei Rozanov „erneut lediglich auf Ästhetik abgesehen, hier auf kulturell habitualisierte sinnliche Wahrnehmung von altägyptisch patiniertem Geschlecht und Gestirn.“ (571) In einem durchaus kierkegaardischen Sinne signalisiert somit das Ästhetische – Rozanov knüpft hier durchaus an Leont’evs Ästhetismus an (570) – eine amoralische Haltung, der jede Sinngebung und damit jede Geschichtlichkeit abgeht. In diesem Verständnis ist ‘Ägypten’ kein Land und kein Zeitraum – sondern: ein Zustand, der bei andern ‘Tahiti’ heißen mochte, ‘Asien’ oder einfach der ‘Osten’: Jedenfalls war Rozanovs „Rede vom Land am Nil ganz aufs Rußland seiner Zeit bezogen. Ägypten hatte den Reiz des vollkommenen Anderen [...] Ägypten bestand vor allem auf dem Papier [...] auf dem Papyrus und im Kopf.“ (574)

Gerade diese ahistorische Nullperspektive hat Grübel im Auge, wenn er Rozanovs Schriftlichkeit in den größeren Zusammenhang tektonischer Verschiebungen in der (russischen) Medienlandschaft stellt: „Durch das Umgehen der semantisch dominierten Deutungsregeln von Hieroglyphen und Emblemen gewann Rozanov die Freiheit zu ausdrucksdominierten Deutungsakten, in denen er selber innovative Kraft entfalten konnte. Auch dies war ein beachtlicher Akt kultureller Modernisierung Rußlands, der freilich erneut die für Rozanov charakteristische Ambiguität des Archaikers und Innovators zeigt: Der russische Ägyptophile greift dem medialen Dominanzwechsel [sic!] der Moderne vor, ohne sich später selber auf die entsprechenden Brüche von der mimetischen zur abstrakten Kunst zu beziehen.“ (573)⁷⁹ Ein Kabinettstück indirekter ‘Medienpoetik’ ist Rozanovs 30seitiges Prosastück *Deti solnca* (577-578), das in diesem

⁷⁸ W. Kissel, „Pyramiden und Petropolis. Der ‘Petersburger Text’ und das Erinnerungs-Bild Altägyptens“, W. Kissel, F. Thun, D. Uffelman (Hg.), *Kultur als Übersetzung. Festschrift für Klaus Städtke zum 65. Geburtstag*, Würzburg 1999, 141-166.

⁷⁹ Vgl. dazu ausführlicher: R.G., „Astarte, Isis und Osiris an der Neva. Die Resakralisierung säkularisierter Welt in Rozanovs Ägyptenmythos“, *WSA*, 50, 95-132.

Zusammenhang als ideale Illustration der verfremdeten Emblemik Rozanovs, ja seiner hieroglyphischen Poetik gelten kann: Während es anfangs um das russische Scheidungsrecht geht und dann um Dostoevskijs Text *Son smešnogo čeloveka*, der zur Gänze abgedruckt wird, lässt Rozanov sodann unvermittelt 21 Reproduktionen von altägyptischen Graphiken folgen, dazu 15 Fußnoten mit detaillierten Kommentaren, die zwischen Dostoevskijs Text und dem Alten Ägypten total anachronistische Bezüge herstellen.

Es handelt sich hier um eine unikale dekonstruktive wie intermediale Montage, deren ahistorische Zusammenhanglosigkeit zu Zeiten des (ver)blühenden Historismus als Provokation der besonderen Art erscheinen musste.⁸⁰ Jedenfalls ist „dieses Verfahren in der russischen Literatur ohne Beispiel“ (577) und man kann in diesem wie in vielen anderen Fällen durchaus auch von einer Art ‘Dekonstruktivismus’ avant la lettre sprechen – freilich nicht einen post- sondern eher schon hochmodernen, wo die Privatemblematik – ein Widerspruch in sich, wenn wir an Belyjs *Ėmblematika smysla* denken – ganz klar mit manipulativen Täuschungsmanövern arbeitet. Denn es geht nicht zuletzt um Täuschung und Enttäuschung – und Selbsttäuschung, wie das leidige Kapitel des Rozanovschen Antisemitismus belegt.

Vom Judaismus zum Antisemitismus

Wie nicht anders zu erwarten, widmet Grübel in seiner Monographie den Fragen des Antisemitismus bei Rozanov breiten Raum, wobei er auch hier nicht mit berechtigter Kritik hinter dem Berg hält, ohne Rozanov gleich – wie dies immer wieder geschieht – als „(Prä-)Faschisten“ zu diskreditieren (Schlögell).⁸¹ Aber vielleicht liegen die Dinge noch schlimmer? Problematischer noch als bei dem großen Prätexor Dostoevskij und seinen unverholenen antisemitischen (antideutschen, antijesuitischen) Ausfällen in Literatur und/oder Publizistik. Vielleicht liegt gerade in diesem ‘und/oder’ die *crux*: Konnte man noch – wie dies F.Ph.

⁸⁰ „Der Verfasser erweckt den Eindruck, Dostoevskij habe unwissentlich, gleichsam intuitiv die vor dem Sündenfall liegende paradiesische Welt des alten Ägypten geschildert, als er den fiktiven ‘lächerlichen Menschen’ seinen Traum erzählen ließ. Die ägyptischen Zeichnungen fungieren kraft R. als Illustrationen zu Dost. (578) Dostoevskijs utopischer Text wird in eine historische Erzählung über das ägyptische Altertum verschoben und die Relikte der altägyptischen Kultur werden im Gegenzug in die interpretative Gegenwart des Arrangeurs versetzt.“ (578) Vgl. auch Rozanov, „Demon Lermontova v okruženii drevnich mifov“, 187ff. Hier wird die Deutung von Lorrains „Acis und Galatea“ von Rozanov verknüpft mit der Erzählung von Versilovs Traum in *Podrostok*. (577). Dazu A. H.-L., „Ikone – Malerei – Photographie. Medienkonkurrenz bei Dostoevskij“, H. Meyer (Hg.), *Desakralisierung* (im Druck).

⁸¹ K. Schlögell, *Jenseits des Großen Oktober. Das Laboratorium der Moderne. Petersburg 1909-1921*, Berlin 1988, 125-152 („Vasilij V. Rozanov. Der präfaschistische Moderne“).

Ingold vorexerziert hatte⁸² – im Falle Dostoevskijs klarer zwischen perspektivierter und also polyphoner Romanliteratur einerseits und der Publizistik andererseits unterscheiden, ja mochte man da wiederum auch die Publizistik des *Dnevnik pisatelja* immer noch unter den relativierenden Aspekt der literarischen *uslovnost* stellen, wird dieses Unterfangen bei Rozanov vollends fragwürdig – noch dazu, wenn man bedenkt, wie sehr dieser die literarischen Verfahren seines Meisters wortwörtlich zu eigenen Diskursstrategien ‘umgemünzt’ hatte.

Alles, was Rozanov schrieb und tat (beides ließ sich bei ihm nicht unterscheiden), konnte ja immer nur gelesen werden vor dem Hinter- wie Untergrund ‘Dostoevskijs’, zumal der noch dazu auch den ‘Vorgänger’ bei der eigenen Ehefrau abgegeben hatte: Rozanov war also immer schon zum Nachfolger-Dasein verurteilt, zum idealen – weil realen – Sekundärautor, der seine ‘Prätexte’ in den eigenen ‘Posttexten’ unweigerlich mitschleppen musste. Denn wenn Dostoevskijs Antisemitismus eine antijudaistische Wurzel hatte – nämlich die Eifersucht der Russen auf die ‘Auserwähltheit’ des Volkes Israel!⁸³ – so gebrach es Rozanov doch des Dostoevskijschen Hauptmotivs in dieser Hinsicht: nämlich die Fixierung auf eine ‘Nachfolge Christi’ und die damit einhergehende Rolle des ‘Vatermordes’, die Freud zu Recht für Dostoevskij reklamiert. Rozanov ging es aber nicht um den Mord am Vatergott, sondern um den am Gottessohn, durch den all das leib- und lebensfeindliche, humorlose und asketische Elend in die Christenwelt gekommen war.

Zunächst erfuhr, wie wir wissen, das Judentum bei Rozanov – parallel zum Ägyptenbild – eine enorme Aufwertung. In einer halbsbrecherischen Antitypologie verkehrte Rozanov – nach dem ihm eigenen Inversionsprinzip – die Relation von Altem und Neuem Testament: Nicht dieses repliziert typologisch auf jenes, sondern das Alte ersetzt schlichtweg das neue, das Generische tritt an die Stelle des antigenerischen Urchristentums, die (Heils-)Geschichte wird rückwärtsgewandt wie die Stimmrichtung der Prophetien, die nicht das Telos des Alten, die Erlösung und den Messias verkünden, sondern auf den Ursprung zurückweisen (412) – also auf Zeugung und Geburt, Samen und Blut, Vater- und Mutterschaft. Auch das „Fehlen des Staates“ ist für Rozanov eine Stärke des (alten) Judentums, wo „alles Persönliche im Gattungs-Ich der Juden zum Opfer gebracht wird“ (461).

⁸² F.Ph. Ingold, *Dostojewskij und das Judentum*, Frankf. a. M. 1981, 169ff. versucht auch in Dostoevskijs *Dnevnik pisatelja* eine Ebene der Perspektivierung einzuziehen, die eine direkte Identifikation mit Aussage und Privatmeinung des Autors in Frage stellt. Zu Ingolds Position vgl. kritisch Grübel, 336. „Erst in seiner Spätphase der Dostoevskij-Kommentare trennte Rozanov zwischen Prosarede und Autorstimme.“ (ebd., 305) Jedenfalls ist „Rozanov auf dem Weg zum Entwurf der Selbstreferentialität künstlerischer Artefakte“ (305).

⁸³ Eben diese „Idee der Russen als Gottesvolk überträgt die Visionen Thomas Carlyles von den Engländern auf die Russen“ (Grübel, 486), deren historiosophische Sonderrolle auch bei Rozanov außer Zweifel steht. Zur Ambivalenz des Russlandmessianismus bei Rozanov vgl. ebd., 508ff.

In diesem Sinne realisieren die 'Juden' als Konzept die semantische bzw. diskursive Figur der Synekdoche, wogegen in den rezenten Zivilisationen die Grundsätze von „Freiheit und Gleichheit“ zum sicheren Tode führen (ebd.). Während die „arische Rasse“ [...] das Lichte, Objektive, Willensgeleitete repräsentiert, verkörpern die „Semiten“ für Rozanov „einen subjektiven, innengewandten, von Vorstellungen geleiteten Geist“ (514) – eine Festlegung, die zunächst durchaus auch positiv gemeint sein konnte (so Rozanov in *Mesto christianstva v istorii*, M. 1890). Zunächst also besteht der „Mangel“ der Juden „in ihrem Vorzug: in der Introversion“. Diese „gestattete es nicht, ihre Religion der Selbstoffenbarung Gottes mit anderen Völkern zu teilen“ (ebd.) Umgekehrt aber bedeutet die Annahme der Lehre Christi durch die Arier „das Ende der historischen Bedeutung des jüdischen Volkes“. Daher die Notwendigkeit einer „Rettung des alttestamentarischen Judentums“ nicht nur gegenüber dem Neuen Testament, sondern auch gegenüber dem späteren bzw. rezenten Judentum (515).

Rozanovs Philosemitismus war zunächst also ein reiner 'Philojudaismus', der in sich schon den Keim seines Umkippens in Antisemitismus trug: Dass beide Tendenzen problemlos koexistieren können, hat ja nicht nur Rozanov – der aber mit äußerster Konsequenz – bewiesen: Beispiele dafür wird es nach ihm noch viele geben. Von der hochgelobten „Introversion“ zur 'Inversion' und von da zur 'Perversion' ist es nur ein kleiner Schritt. Es lässt sich nicht übersehen, dass Rozanov hier ein Ureigenes am Anderen nicht nur entdeckt, sondern auch bekämpft: die eigene Lust an der „Introversion“, an der Verkehrung und Umstülpung. Die zunächst ganz positiv aufgenommene – über Solov'evs „Evrejskvo i christianskij vopros“ (1884) vermittelte „heilige Körperlichkeit“ der jüdischen Religion (515), fand etwa auch in Rozanovs Lust am Haptischen, an der „Tastbarkeit“ (ebd.) sowie am „Blut“ eine durchaus positive und dann ambivalente Entsprechung, die schließlich in einer großen „Synthese aus Judentum und Ariertum“ (516) welthistorisch versöhnt werden sollte. Diese Solov'evsche Konsequenz war aber für Rozanov nicht wirklich glaubwürdig.

Die ursprünglich am Judentum gelobte Beziehung zum Blut – vor dem Hintergrund der 'Blutleere' des anämischen Christentums (als einer „Religion des Todes“), konnte jeden Moment umkippen in einen 'Bluttausch', der das Blut als „metonymischen Inbegriff des Lebens“ (522) letal gegen das Christentum wendete. Diese ästhetisch durchaus konsequente Transaktion hat freilich auf der pragmatischen Ebene – genauer: jener der Gesellschaft und der Politik – fatale bzw. letale Folgen: Eben dies macht die Teilnahme Rozanovs an der Bejlis-Affäre so skandalös. Wenn am Anfang der „Opferverzicht“ (522) des Christentums (also das 'unblutige Opfer' seiner Eucharistien) als Mangel die Vorzüge des jüdischen Blutopfers positiv deutlich machte, war es eben jenes „Blutopfer“, das dann – in Russland der antisemitischen Pogrome und populistischen Hasspredigten der 10er Jahre des 20. Jahrhunderts – den Juden wider besseres

Wissen als Blutschande unterstellt wurde. Der höchste rituelle und religiöse Wert – das Opfer (525) –, welches schon bei Kain den Brudermord an Abel verursachte,⁸⁴ kippt um in die tiefste metaphysische Schande – eben die 'Blutschande'. Die konkrete Begegnung Rozanovs mit den Ostjuden im Lettland des Jahres 1903 etwa (523) bildet nur teilweise eine Brücke zwischen der Hoch- und der Abwertung des Judentums zwischen alttestamentarischer Erhabenheit und Archaik einerseits – und der Banalität, ja „irritierenden Fremdheit der orthodoxen Juden“ in der Welt der Städel.

Rozanovs Schizophrenie einer gleichzeitigen philo- wie antisemitischen Positionierung in den Auseinandersetzungen um die „Jüdische Frage“ von 1900 bis zur Revolution wird uns noch im Zusammenhang mit der Frage nach der möglichen oder vermeintlichen Polyphonie seines Schreibens und Denkens beschäftigen. Hier geht es eher um die axiologische wie pragmatische Mechanik einer solchen fatalen Vertauschungsjagd, deren paradoxe Widersprüchlichkeit zum eigentlichen Lieblingsproblem aller (psycho- und sozial)analytischen Projekte der Moderne um 1900 wurde: die Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten jener Kippfigur, die bei Grübel mit der Synekdoche und der Metonymik auf der Ebene der Semantik bzw. Diskursgenerierung – und mit dem Begriff der „Paraphrenie“ auf der Ebene der Psychologie beschrieben wird. Bei Freud etwa wird der Goethesche 'Gegensinn der Urworte' – also die fundamentale Ambivalenz und Gegensinnigkeit aller archaischen (bei C.G. Jung archetypischen) Symbole⁸⁵ – auf die gesamte Sphäre der verbalen wie aktionellen Äußerungen verlagert, womit freilich – wie Karl Kraus es formulieren sollte – ein schrecklicher „Verdachte in die Welt kam“, der Verdacht nämlich, dass jedes Teil sein Gegenteil meinen konnte, ja geradezu musste, was natürlich an die Grenzen einer jeden Glaubwürdigkeit und Evidenz stoßen musste.

Das „positive Judenbild“, ja die Forderung nach einer „Synthese Jüdischem und Russischem“ auch nach 1905 (525), seine Kritik am russischen Antisemitismus und an den Pogromen (ebd.), Rozanovs langanhaltende (Brief-)Freundschaft mit Geršenzon (526f.) – all dies findet mehr oder weniger synchron statt mit den krassesten Auswüchsen eines Antisemitismus, der bei Rozanov nicht nur ökonomische oder sonstige Neidkomplexe nährte (529ff.), sondern die viel tiefer sitzende metaphysische Eifersucht im Ringen um die Auserwähltheit (durch Gottvater) prolongierte. Die seit der Bejlis-Affäre 1913 dominierenden antisemitischen Stereotype in Rozanovs Schriften erhalten bei Grübel zahlreiche, aber nicht letzte Erklärungen. Nicht nur, dass sich Rozanov selbst „nicht als

⁸⁴ Mit Recht verweist hier Grübel darauf, dass „Rozanov Gottes eigenen Verzicht auf das Menschenopfer (Abraham-Isaak) übersieht. In diesem Sinne regrediert Rozanov nicht aus dem Christentum in ein alttestamentarisches Judentum, sondern aus diesem in eine urjüdische Archaik, die es nur als romantisches Konstrukt oder als Paradiesesfiktion geben mochte (525).

⁸⁵ Anders als das „Fehlen eines axiomatischen Horizonts bei Freud“ (Grübel, 144) verfügt die Tiefenpsychologie C.G. Jungs durchaus über einen „Wertentwurf“ (148ff.).

Antisemit“ oder auch als Nationalist sah (531), die erwähnte Übertragung eigener Defizite auf das Objekt der Begierde bzw. der Ablehnung – und vice versa! – bedarf einer Analyse, die sich im Kontext der Schreib-Denk-Muster des Meisters der Vorurteilskraft erst so richtig erkennen lassen.

Rozanovs fixe Idee vom „Nahverhältnis der Juden zum Blut“ (533) hatte sich jedenfalls aus einem ursprünglich „absolut positivem Faktum“ des alttestamentarischen Judentums zu seinem Schandfleck gewandelt (*Obonjatel'noe i osjazatel'noe otnošenje evreev k krovi*, 1914): „Rozanovs Beschäftigung mit der Frage der ‚besonderen Beziehung der Juden zum Blut‘ enthielt aus seiner eigenen Sicht also im Grunde keine Herabsetzung, sondern eine positive Einschätzung des alttestamentarischen Judentums. Aber er hat sie in einem selbstmörderischen Sprung aus dem Kontext theoretischer (und unterschwellig: ästhetischer) Erörterung in den Zusammenhang ethischer und politischer Praxis gelöst [...] und mit der Schuldfrage Bejlis verknüpft (536).

Die Ästhetik als ‚Medium‘ zwischen einer Über- und Unterwertung (des Judentums oder anderer ‚Objekte der Begierde‘) würde hier – gerade im Kontext des symbolistischen Immoralismus der Jahrhundertwende⁸⁶ und der russischen Nietzsche-Rezeption – einer eigenen Diskussion bedürfen, die dann auch eine Brücke bauen könnte zwischen den Ideologemen der Vorurteilsbildung und ihren tiefenpsychologischen wie literarisch-publizistischen, also diskursiven ‚Verstrickungen‘. Die in den Schriften und anderen Äußerungen Rozanovs selbst zweifellos auffindbaren Gegentendenzen zur „Bejlis-Haltung“ (538) können nur mit großer Mühe als eine Art „Relativierung“ (ebd.), oder gar Entlastung des Rozanovschen Antisemitismus und seiner Teilnahme an einer schmutzigen Campagne ins Treffen geführt werden. Man denke etwa an Äußerungen wie die folgende: „Aber eines steht für mich außer Zweifel, daß weder der einzelne persönlich für sich noch die jüdische Nation hieran Schuld ist. Es ist dies ein Geheimnis und eine Unergründlichkeit.“ (*Perepiska* zit. bei Grübel, 538) Dies findet sich freilich in einem Privatbrief, während Rozanovs Äußerungen in öffentlichen Pamphleten eine andere Sprache sprechen, was – wie Grübel hervorhebt – Geršenzon zu der Frage bemüßigte, „warum er [Rozanov] seine philosemitischen Äußerungen nicht öffentlich mache“ (539).

Jedenfalls lässt es Grübel nicht an Ausführlichkeit bei der Entblößung und Kritik der antisemitischen Diskursstrategien Rozanovs mangeln – so auch in dem Abschnitt über die „Russischen Antworten auf Rozanovs Antisemitismus“ (548ff.) – von der Cvetaeva, über Lev Karzavin bis hin zu Evgenij Evtušenko (555). Eine letzte Wende sieht Rozanov 1917 im „jüdischen Sieg“ über die Russen, der gleichwohl bei Rozanov kurz nach der Revolution zu einem „neuerlichen Umschlag zur Judenverehrung“ (551) führte bis hin zu der Wahn(sinn)idee, sich selbst als „letzter Prophet Israels“ zu sehen. Mit Blick auf die

⁸⁶ A. H.-L., *Der russische Symbolismus*, Bd. I, 377.

Revolution hat Hiob besiegt und die Juden würden zum letzten „Trost der Menschheit“ aufsteigen, wenn da nicht immer wieder ihre irritierende „Bindung ans Geld“ insistierte (552). Auffällig ist die enge Verbindung zwischen den Juden und Russen, die einander ideal ergänzen (würden): Hier die „weiblichen, mütterlichen Neigungen der Russen und ihre Passivität“ – dort „die aktive Sexualität der jüdischen Frau“ (541).

In *Apokalipsis našego vremena* affirmiert Rozanov ein letztes Mal diese Grundambivalenz, die in der „Hinrichtung Christi als eigentliche Fortführung der jüdischen Opferpraxis“ (553) gipfelt, während gleichzeitig aber auch der „Weg Chisti als Erhebung gegen den Vater“ (554) erscheint, was bei Grübel zur Vermutung führt, Rozanov habe hier eine „verdeckte Anleihe bei Freud“ genommen, da er „den Wunsch des Kindes nach Vereinigung mit der Mutter mit dem Namen ‘Ödipus’“ versieht (ebd.). Man würde gerne an dieser Stelle mehr erfahren über eine solche weitreichende Vermutung, die ja auch die generelle ödipale Konfiguration der Epoche – zumal der symbolistischen wie jener der Avantgarde – kennzeichnet. Rozanovs Apokalypse kulminiert in einer gemeinsamen „Hausordnung für Juden und Christen“ (555), doch zögert auch Grübel, dem Apokalyptiker eine solche „Wende“ „ganz abzunehmen“ (556). Denn der abschließende „Segen“, den Rozanov den Juden erteilt, lässt doch fatal an jene hysterischen Gesten denken, die wir an den dostoevskijischen Helden in entscheidenden Momenten über uns ergehen lassen müssen, ahnend, dass im nächsten Moment – man denke an die ‘Windungen’ Versilovs in *Podrostok* – alles wieder anders sein kann: oder genauer – so wie gehabt, nämlich schwankend.

Grübel macht es sich jedenfalls durchaus nicht leicht mit einem „abschließenden Urteil über Rozanovs Haltung gegenüber den Juden“ (556ff.): keine der möglichen Antworten wird favorisiert, allesamt bilden sie aber ein Geflecht von Motiven und Motivationen, deren Bewertung nicht in einer statischen Gegenüberstellung zu einem ‘Ortstermin’ erfolgen kann, sondern nur in einer Auseinandersetzung mit ihrer ‘Literarisierung’ und ‘Ästhetisierung’ im diskursiven Prozess der Werke selbst – seien sie nun privat oder öffentlich, publizistisch oder poetisch: „Der ästhetische Impetus, der – wie in der Avantgarde – das Sublime nicht zum Referenzgegenstand des Kunstwerks, sondern zum Wesen seiner Sprache erhob, verlieh dem Blutopfer Anziehungskraft. [...] Rozanov wäre zum Bestandteil der den Ritus feiernden Menge geworden! Der genuine Ritus kennt jedoch weder Autor noch Kommentator. Als Rozanov 1913 die einst selbstgesetzte Alternative, ‘Narr in Christo oder Heeresführer’ [...] zu sein, im Vorfeld von Erstem Weltkrieg und Revolution zur Seite des Täters ausschlagen ließ, wurde er aufgrund seiner fundamentalistischen Neigungen so schuldig wie andere Täter auch, die sich an Minderheiten vergriffen.“ (557)

Wir befinden uns somit an der Nahtstelle zwischen der ethischen Dimension der Schreib-Handlung – und ihrer ästhetischen Autopoiesis, die generell zu „Offenheit und Uneindeutigkeit“ der Lebenshaltungen aufruft. Als Beispiel für die-

se sehr optimistische Sichtweise zitiert Grübel einen Ausschnitt aus Rozanovs Pamphlet *Na ob-jasnenija social-demokratii i marksizma* (557), der da lautet: „[...] собственность в России | Что любишь? Мечту. | Русские мечтают. | Евреи. | Только любовь прекрасна.“

Für Grübel zeigt sich in diesem entblößenden wie entlarvenden Abschnitt das ganze Problem der Rozanovschen Ästhetisierung: „Rozanov legt“, nach Grübel, „sein Eigenstes, sein Eigentum, die eigenen Bilder als reine Imagination bloß: Den Juden gehört seine Liebe. Judophobie und Judophilie erweisen sich kraft Gleich- und Gegenüberstellung von Russischem und Jüdischem als theatralische Ausdrücke einer zwischen Selbsthaß und Selbstliebe schwankenden, gespaltenen Selbstidentität. Die Poetik schlägt so noch aus Polemik Einsicht.“ (557-558) Dieses ‘Umschlagen’ müssen wir freilich – anhand von Grübels Monographie – noch weiter befragen, da ja offen bleibt, welcher Art die so gewonnene „Einsicht“ sein könnte; denn der hier als „möglich suggerierte Sprung aus der Theorie in die Praxis, aus der Ästhetik in die Politik, zeitigt“, nach Grübel, „die schrecklichsten, sublimsten Ergebnisse. Im poetischen Mythos vom Blutopfer schlägt die Mythopoetik um in politische Programmatik, in die Unterstellung von Mordtaten [...] Geriert sich das Kunstwerk [...] solchermaßen als Staatswerk, billigt es im Umkehrschluß den Staat als Kunstwerk. Rozanovs Antisemitismus weist so voraus auf die Brücke von der Avantgardekunst zum Totalitarismus.“ (558)⁸⁷ Nicht zufällig gerät Grübel an dieser Stelle in die Nähe einer postmodernen Deutungsposition (Groys, Lyotard), die er freilich schon einleitend – in seiner Kritik einer postmodernen Axiologieferne – stark relativiert.⁸⁸ Hier heißt es denn abschließend: „Rozanov hat die Herausforderung des JUDAISMUS angenommen... Rozanov hielt das Sublime aller Kultur in Tod und Blutopfer zwar präsent, verlagerte es aber vom Existentiellen ins rein Ästhetische. Für Lyotard verhält sich das Sublime zum Schönen wie der primär Verdrängte zum sekundär Verdrängten. In Rozanovs Habitus ist dieser Verdrängungsprozeß nicht getilgt.“ (558)

Welchen – diskursiven wie pragmatischen – Status also eine solche Ästhetisierung bei Rozanov haben kann, soll uns im weiteren beschäftigen. Zuvor aber muss als Brücke zwischen Religion und Schreiben, heiliger und profaner ‘Schrift’ noch jene Sphäre ausgespannt werden, die für Rozanovs Denken wie Schreiben unabdingbar erscheint: der Geist der Häresie, der Heterodoxie, des *sektantstvo*.

⁸⁷ In diesem Zusammenhang verwehrt sich Grübel (605) gegen eine Bestimmung Rozanovs als „präfaschistischen Modernen“ (vgl. Schlögel 1988, 125ff.).

⁸⁸ So in seinem „Plädoyer für eine Literaturaxiologie“, R. Grübel, *Literaturaxiologie*, 9ff.

Rozanovs Häresie der Häresie

Dass Rozanov geradezu als Inbegriff eines Häretikers gelten konnte (469), wird nicht eben verwundern und kommt auch in Grübels Darstellung reichlich zur Geltung. Dass aber das Häretisch bei Rozanov nochmals häretisch gebrochen wird und damit partiell zur Ambivalenz, zum Selbstwiderspruch hochgespannt erscheint, liegt nicht nur an den Themen und ihrer punktuellen Bewertung, sondern auch an jenem 'Tonfall', der die Motive des sektantischen 'underground' an die hochkomplexe Dialogizität des räsonierenden, präntiösen Sprechers aus dem „Untergrund“, dem Souterrain (*iz podpolja*) kennzeichnet.

Selbst wenn Rozanov orthodoxe Positionen vertrat, gerieten sie in seinen Händen zu schlüpfrigen, verkrüppelten Provokationen, die ihre theologischen Intentionen hoffnungslos ad absurdum führten; wenn er aber häretische Positionen verfocht, so wurden diese nicht im Sinne einer doppelten Negation 'orthodox', sondern zweifach häretisch, dem häretischen Kanon selbst inadäquat. Rozanov verkettzte aber auch seine eigenen Lehren, ja er war – so Grübel – ein „selbstreferentieller Häretiker“ (441). Daher auch seine instinktive Ablehnung aller eschatologischen oder apokalyptischen Perspektiven, die in der Epoche um 1900 den dominanten kulturellen Diskurs prägten: Bei Rozanov ist alles „Gegenwart“ (442) – während es den anderen Utopikern wie Apokalyptikern – um eine bessere Zukunft ging, arbeitet Rozanov an einer 'besseren Vergangenheit' und an der Freilegung ihrer verschütteten generischen Potentiale, die für das Heute nutzbar zu machen waren.

Zeitlebens hatte Rozanov ein heftiges Interesse an Sekten und Häretikern (15) – auch dann, wenn er ihre religiösen Vorstellungen und Praktiken durchaus nicht teilte. Das eklatanteste Beispiel dafür ist zweifellos seine Vorliebe für die Chlysten (285 und a.a.O.), deren explizit antigenerische, gegen Zeugung und Geburt gerichtete Körperfeindlichkeit Rozanov zutiefst fremd sein musste. Die anämische Blässe der Chlysten war ja sprichwörtlich und musste der geradezu vampirischen Blutlust Rozanovs ein Schaudern über den Rücken gejagt haben. Aber doch schätzte er den Denkhabitus der Sektierer – ganz in der Tradition des Altgläubigenführers Avvakum oder anderer Häresiarchen.

So schätze Rozanov instinktiv den Protestantismus Calvinismus und dessen höchstpersönliche Relation zu Gott (15, 441f.), während er doch bei näherer Betrachtung andere Aspekte dieser Konfession elementar ablehnen musste. Der antiorthodoxe Reflex resultierte bei Rozanov aus einer generellen Kritik an einer jeden Verbindung von Kirche bzw. Religion und (moderner) Staatlichkeit, was ihm – neben anderem – auch ein Kirchenausschlussverfahren eintragen sollte.

Der wahre Schriftsteller ist für Rozanov immer ein Häretiker oder jedenfalls ein *jurodivij* (342), der gleichwohl wieder kein authentischer 'Narr in Christo' sein kann, weil er dafür viel zu sehr an die *domašnost'* und *pis'mennost'* seiner privaten Existenz gebunden ist: „...statt eines religiösen ein säkularisierter, liter-

arisierter Gottesnarr, ein Kulturnarr. Vor uns entsteht kein Narr in Christo, sondern ein Narr in litteris, der sein Gespräch mit Gott literarisch führt.“ (ebd.) Auch die radikale Nichtfamiliarität wie die Ekstatik der Altgläubigen (ihr *užas*) oder der Chlysten war Rozanovs spezifische „Zartheit“ (*nežnost*) (340) völlig fremd – und doch wirkte das Archaisch-Wilde der häretischen Subkulturen mit magischer Anziehungskraft auf den Kleinbürger Rozanov. Auch hier – wie im Falle der Judentums – müsste es nach ihm darum gehen, „die bacchantische, kranevalesk ‘trunkene’ Glaubenspraxis“ der Chlysten mit der „ordnungsorientierten Ligurgie“ der Orthodoxen in Einklang zu bringen (412) und mit der Aufklärung selbst zu „harmonisieren“. Warum das nicht gelingen konnte, expliziert Grübel in ausführlichen Erörterungen zum „totalitären“ Wesen des Häretischen bzw. Sektantischen (429ff.), ohne auf ihren orthodoxen Widerpart verzichten zu können (432):⁸⁹ „Orthodoxien neigen dazu, die Interpretanten zu stärken, sie zu kodifizieren [...] Häretiker dazu, vorgegebene Interpretanten zu schwächen und entweder die Signifikanten oder aber die Signifikate zu stärken. Es lässt sich geradezu die auf Zeichenkörper eingestellte Ketzerei, der Zeichenglauben, abheben gegen die auf Referenten zielende Häresie, den Dingglauben. Diesen wollte Rozanov an die Stelle orthodoxen Deutungsglaubens setzen.“ (434/435)⁹⁰ Daher auch Rozanovs Skepsis gegenüber dem Logoentrismus der Orthodoxie, ja der russischen Kultur selbst, an deren Stelle er die Selbstvidenz des Vitalen setzen wollte (447): „Die Buchstäbler [also die Vertreter der Orthodoxie] schwächen den Interpretanten zugunsten des Signifikanten, die Chlysten und Molokanen zugunsten des Referenten. Rozanov war für letzteres.“ (447-448) Gerade in der positiven Deutung der Altgläubigen und ihrer Referenzorientierung (450) zeigt sich aber auch die fatale Schwäche dieser Konzeption, waren doch gerade die Altgläubigen am massivsten auf die überkommene Schriftlichkeit und Bildlichkeit des Alten Glaubens fixiert. Überhaupt leidet Rozanovs Auseinandersetzung mit den Sekten an einer Vermischung von Häretikern und Schismatikern, also Chlysten und Altgläubigen (vgl. 489)

Dass schließlich die Skopzen mit ihren Kastrationsritualen das krasse, im wörtlichen Sinne radikale Gegenteil von Rozanovs Genital-Metaphysik praktizierten, konnte Rozanov zwar nicht entgangen sein, schien aber im Rahmen seiner Polemik gegen die Orthodoxie und ihre mangelnde physiologische Glaubwürdigkeit als vernachlässigbares Detail. Wie so oft bediente sich auch hier Ro-

⁸⁹ Grübels Ausführungen zu einer „allgemeinen Häretik“ (433ff.) gehören auch ihrer Herkunft nach in den Kontext des Sammelbandes von R. Fieguth *Orthodoxien und Häresien in den Slavischen Literaturen* (WSA, Sondebrand 41, Wien 1996). Man kann bedauern, dass die Wiederaufnahme dieses Beitrags in die hier rezensierte Buchfassung nicht auch zu einer Auseinandersetzung mit den anderen Beiträgen des erwähnten Sammelbandes von 1996 geführt hat.

⁹⁰ Vgl. damit die entsprechenden Passagen bei A. H.-L., „Allgemeine Häretik“ (Zur Präferenz der Mündlichkeit bei den Chlysten und der Schriftlichkeit in den ‘Orthodoxien’ und Hochkirchen), 201ff., 212ff., 220ff.

zanov der „häretischen“ bzw. sonst wie alternativen „Position, um die Rechtgläubigkeit der Orthodoxie [oder einer anderen herrschenden Lehre] in Zweifel zu ziehen.“ (454, vgl. auch 462) Darüber hinaus diente dieses Verfahren insgesamt einer Zivilisationskritik, deren aktueller Status gerade mit den Motiven des Allerunaktuellsten – vom alten Ägypten bis zu den Altgläubigen – in Frage gestellt werden sollte.

Von der „Paraphrenie“ zur Polyphonie

Grübel stellt einen direkten Zusammenhang her zwischen Rozanovs „Vermögen, mehrere Standpunkte gleichzeitig einzunehmen“ (64) – also im weiteren seiner ‘Polyphonie’ – und seiner psychologischen Disposition als „Paraphreniker“ (ebd. und 113ff.), ein Begriff, der hier in einer eher allgemeinen Bedeutung eingesetzt wird, wobei man sich fragt, ob man dann nicht gleich den Freudschen Begriff der Paranoia hätte wählen können (der bei Freud mit Paraphrenie mitbezeichnete Begriff ‘Schizophrenie’ wäre in der Tat nur bedingt tauglich gewesen). Weit ausholend versucht Grübel die „Psychopoetik und ihre Vorgeschichte“ von Goethe über Kleist und Gogol zu Dostoevskij und eben Rozanov zu skizzieren (113ff.) und damit eine „Semiotik von Psychoanalyse und Psychopoetik“ zu verbinden (152ff.). Während bei Gogol noch die Jakobsonsche Kategorie der Similarität durch Kontiguität überlagert erscheint (153), ist der Unterschied zwischen beiden bei Rozanov vollends „zunichte“ gemacht (154) und das gerade in seiner „melancholisch-paraphrenen Psychopoetik“ (164ff.), die sich von der Schizophrenie klar abhebt (160). Grundsätzlich ist bei Rozanov „die Fähigkeit von Ähnlichkeiten der Referenz geschwächt: Ein und dasselbe Ereignis wird in zwei verschiedenen Realkontexten zu zwei verschiedenen Ereignissen. Statt zur Homonymie neigt der Paraphreniker zur Synonymie“ (170).

In diesem Sinne könnte man bei Rozanov auch von einer ‘multiplen Persönlichkeit’ sprechen mit einem „deutlichen Hang zur Mehrzahl von Bezugspunkten“ (174). Gerade diese „Pluralität von Standpunkten“ macht den Paraphreniker aus (175), wodurch sich – wie schon oben erwähnt – die synekdochische Verselbstständigung der „Teile“ erklärt, die dann metonymisch für ein Ganzes stehen. Eben diese „Einstellung [Rozanovs] auf Metonymie als einer Figur der existentiell fundierten Ersetzung schließt die Akzeptanz des verdoppelten Spiegels aus.“ (176) – eine narzistische Fixierung, die – wie man hier ergänzen könnte – typisch für den frühen, ‘dekadenten’ Symbolismus war, der bei Rozanov einer heftigen Kritik unterzogen wurde.

Grübel erklärt nun die bei Rozanov oft mit Befremden konstatierte Neigung, an einander ideologisch völlig ausschließenden, verfeindeten Presseorganen gleichzeitig mitzuwirken (178). Hier wird deutlich, dass Grübel den Begriff in der bei Kraepelin (1913) postulierten Variante versteht – nämlich als *peraphrenia phantastica* als eine „üppige Erzeugung äußerst abenteuerlicher zusammen-

hangloser, wechselnder Wahnvorstellungen.“ (ebd.) Während der Schizophrene naturgemäß von seinem Schicksal nichts weiß, ist dies beim Paraphreniker durchaus der Fall (179), ja – bei Rozanov – geradezu der Hauptmotor seiner Graphomanie. Grübels Annahme, dass „der Vielfalt des Dings und der Mehrfalt der menschlichen Leib-Seele-Verfassung [...] nur ein Diskurs mit mehrfältiger Perspektive angemessen“ sei (179), deckt sich im übrigen völlig mit Jurij Lotmans Definition des Realismus als metonymische Darstellung ein und desselben Objekts aus zugleich mehreren Standpunkten, wie er dies am Beispiel Puškins (zumal seines *Evgenij Onegin*) exemplifiziert:⁹¹ „Die paraphrene Psychopoetik gründet in der Äquivalenz⁹² und Äquivokation herkömmlich nicht aufeinander bezogener Sinngebungen.“ (216) Im Grunde stimmt diese Definition auch mit Jakobsons Äquivalenzprinzip überein und erfasst damit das weitest mögliche Feld des Poetischen überhaupt. Ähnliches gilt für die „Synekdoche als [...] charakteristische Rozanovsche paraphrene Denkfigur.“ (215), die diesem allgemein Poetischen die Dimension des Prosaischen hinzufügt – und zwar in der spezifischen Variante eines nicht-narrativen Schreibens, das auf ideale Weise jene Rhetorik realisiert, die heute gemeinhin als Diskurs bezeichnet wird. Dieser Diskurscharakter des Rozanovschen Schreibens wird bei Grübel mehrfach betont. Aus dieser Sicht „spinnt Rozanov die Mentalitätsgeschichte in Richtung Diskursgeschichte fort. [...] Statt einer Denkweise stellen sie [Rozanovs Miniaturen] einen Stil des Erlebens zur Schau.“ (505f.)

Die grundlegende Tendenz der Rozanovschen Diskurse besteht in ihrer bewussten Reduktion auf die metonymische Gleichsetzung des Teils mit dem Ganzen: „Die Einstellung auf diese drei Berührungspunkte ergibt sich aus einer metonymischen, den Teil für das Ganze nehmenden Reduktion. Die Zeit wird zurückgeführt auf das Jetzt, der Raum auf das Hier und die Gemeinschaft auf die Person.“ (438) Gerade in dieser Konzentration der Schreibverfahren – oder sind es nicht eher Diskurs-Strategien? – gewinnt für Grübel das metonymische Prinzip eine für Rozanov alles dominierende Bedeutung, die sich eben auch auf die Wertebene der Äußerungen – eben auf die Unmöglichkeit eines „durchgehaltenen Standpunktes“ (99) – entscheidend auswirkt. Genau an diesem Punkt stellt sich die Frage nach der – auch im Bachtinschen Sinne – ‚Verantwortung‘ in der Relation von Autor und (Text-)Figur und damit auch nach der Relation zwischen „Imaginativem und Dokumentarischem“ (99), Projektion und Faktizität.

Wir stehen hier unmittelbar vor der nicht weiter hinterfragbaren Evidenz eines radikalen Personalismus, die den Autor zur Personifizierung seiner eigenen Potentialität (daher „Phallos“) macht und ihm damit auch eine das Zeitprinzip,

⁹¹ Ju.M. Lotman, *Puškin. Lermontov. Gogol'*, M. 1998, 30ff.

⁹² Für Grübel ist es „das Prinzip der Äquivalenz bei Rozanov, das die russische Kultur der Moderne prägen sollte“ (282) und den Menschen „als homogenes System“ garantiert. Vgl. dazu R. Grübel, *Literaturaxiologie*, 31ff.

das Geschichtliche wie Gedächtnishafte einer Sukzession ersetzende körperliche Raumprinzip des Metonymischen zuzuschreiben. Oder in den Worten Grübels: „Possession und Genealogie, die stärksten metonymischen Beziehungen in Rozanovs Mythopoetik, treten in ein Wechselverhältnis, in dem die räumliche Vorstellung der Enteignung an die Stelle negativer Geschichtlichkeit: des Vergehens, rückt.“ (106) Daher auch die stets spürbare und irritierende Körpernähe des Schreibens bei Rozanov, was den Text zu einer direkten, räumlichen Fortsetzung der auktorialen Körperlichkeit macht. Gerade die „physiologische Kontiguität zwischen Eltern und Kindern“ (161), auf die Rozanov so sehr setzt, erweist sich aus einer temporalen Sicht als pseudokausale Relation. In diesem Sinne ist die Formel: ‘pater semper incertus’ – auch für den Autor gültig: Wo er keine Kausalbeziehungen mehr schaffen kann, sondern nur noch Kontiguitäten konstatiert, herrscht permanente Verärgerung, die Aggression eines nicht wirklich befriedigenden Denkens in Nachbarschaften.

In diesem Sinne kann Grübel auch vom mythischen Charakter der „realisierten Metonymie“ (164) sprechen, die „Subjekt und Objekt gleichsetzt“ (ebd.), wodurch Rozanov auch eine jede „repräsentative Beziehung“ inakzeptabel erscheint. Auch hier regrediert Rozanov – unbewusst oder absichtsvoll – in einen vorhermeneutischen, sprachrealistischen, quasi ‘altgläubigen’ Denk- und Zeichenstatus, dessen gesuchter ‘Primitivismus’ den Gestus der dekadenten Verantwortungslosigkeit und Amoralität als ein spezifisches ‘Nichtverstehen’ (*neponimanie*) inszeniert. Denn der Abstand zwischen „realisierter Metonymie und Lebensrealität“ (164) könnte nicht größer sein; die „wörtlich genommene“, realisierte Metonymie“ wird bei Rozanov „geradezu metonymisch an die Stelle tatsächlicher Realisierung gesetzt“ (ebd.), also an die Stelle einer empirisch oder intersubjektiv nachvollziehbaren, kontrollierbaren Faktizität. Was hier Rozanov in der Gattung der prosaischen Miniatur-Diskurse literarisch macht, vollzieht sich als ‘poetische Funktion’ im gesamten Sprachdenken der Moderne⁹³ – im Symbolismus wie in den nachsymbolistischen Avantgarde, zumal im Formalismus: Die Legitimität einer linguistisch nicht korrekten ‘poetischen Etymologie’ im Sinne Jakobsons⁹⁴ steht denn auch auf einem ganz anderen Blatt als die

⁹³ Bei Grübel gilt die ‘Äquivalenz’ nicht nur im Jakobsonschen Sinne als Prinzip der poetischen Funktion, sondern auch weiter gefasst als ein axiologisches Prinzip: „Erst im Zyklus, dessen Bestandteile ganz von Gleichwertigkeit geprägt sind, herrscht das poetische Prinzip. Nur wenn wir die Prosaminaturen als Wörter eines einzigen Textes auffassen, entsteht aus Rozanovs Zyklen von Miniaturen ein poetischer Text. Der aber ist selber keine Miniatur mehr, sondern mißt sich erneut an den russischen Großtexten des 19. Jahrhunderts.“ (401)

⁹⁴ A. H.-L., Einleitung und Kommentare zu: R. Jakobson, „Die neueste russische Poesie“, Roman Jakobson, *Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie. Sämtliche Gedichtanalysen. Kommentierte deutsche Ausgabe*, Bd. I, Poetologische Schriften und Analysen zur Lyrik vom Mittelalter bis zur Aufklärung, gem. mit S. Donat herausg. von H. Birus, Berlin / New York 2007, 1-123, hier: 75f.

fragwürdige Legitimität oder: Illegitimität einer Behauptung auf der Ebene der Rozanovschen Prosaminiaturen, die dem Medium des Poetischen in allem widersprechen bis auf einen Punkt: eben den des Wörtlichnehmens von Äquivalenzen!

Mit Recht verweist Grübel in diesem Zusammenhang (176f.) auf Jakobsons Gegenüberstellung von Majakovskij und Pasternak in der Konfrontation von Metaphorik vs. Metonymik; ein Blick auf den viel früheren, auf Chlebnikov gemünzten Initialtext Jakobsons *Novejšaja russkaja poezija* wäre freilich auch fruchtbar gewesen. Denn auch dort geht es – vielleicht radikaler noch – um das Ausspielen von – im Freudschen Sinne – Sprach- gegen Sachfakten im Sprachdenken der absoluten Dichtung. Wenn diese im Extremfall ohne jede Pragmatik auskommen kann, dann sicherlich nicht das Diskursdenken im Falle der Prosaminiaturen Rozanovs, die sich eben nicht auf ein ‘Sprach-Denken’ alleine, sondern vor allem auf ein diskursives ‘Sprech-Denken’ stützen; sie sind auf Interpretanten angewiesen, die sie wertend zur einer Äußerung im Feld der pragmatischen bzw. kulturellen Sprechakte machen. Dass sie sich in dieser „indexikalischen Semiose“ (182) nicht erschöpfen, macht ihren ‘literarischen Status’ aus, der freilich nicht für jeden Leser wirksam sein muss. Eben darin liegt ja die eigentliche Provokation der zwischen ‘strong opinions’ einer auktorialen Überzeugungsrede und der Haltlosigkeit einer ‘freien Rhetorik’ des absoluten Diskurses (Musils Essayismus) schwankenden Schreibweise Rozanovs.⁹⁵

Was Rozanovs Darstellung an temporal-kausaler oder sonstwie teleologisch-historischer oder narrativer Sinnggebung und Zielsetzung abgeht (362),⁹⁶ muss (über)kompensiert werden durch die „realisierte (genealogische) Metonymie“ (182), als deren letzter Konsequenz das generische wie genetische Rückverbinden der Phänomene an einen Vatergott übrig bleibt. Weil eben „bei Rozanov die Dinge ihre in sich geschlossene und gefestigte Identität verlieren“ (183), sind sie auf ihre „kontextuelle Relationen“ angewiesen und damit auf das „Akzidentielle“ (183) von „ontogenetischen Realzuständen“ (359), woraus jene „logischen Widersprüche“ resultieren, die Rozanovs Oxymoron-Stil kennzeichnen (187). Die intime „Familiarität“ der Rede meint also nicht bloß einen privaten Tonfall, der die Öffentlichkeit und das Publizistische der Prosa Rozanovs verfremdet, sondern auch die generische Dominanz ihrer (Er-) Zeugung, die ganz im Organischen, Physiologischen, Genealogischen aufgeht (371) und in dieser Hinsicht auch keine Schamgrenzen kennt. Da das Spontane dieser Intimität sich selbst permanent verbirgt, entsteht der Eindruck, „als sprächen Leib und Seele selbst“ (374), als gäbe es das Rhetorische der eigenen Diskurse nicht,

⁹⁵ Der Essay hat sich in der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts nicht etabliert (368); er wurde erstmals bei Rozanov und Lev Šestov ins Gattungssystem eingeführt.

⁹⁶ Vgl. dazu auch den Abschnitt „Zeit, Ereignis, Mensch und Narrativ in der Historiographie“ (Grübel, 471ff.).

das Rozanov anderswo – zumal am Neuen Testament und dem Christentum insgesamt – als dessen „Rhetorisierung“ kritisiert (ebd.).

Für Grübel wird hier darüber hinaus eine Relation zwischen der Polyphonie-These Bachtins – bezogen auf Dostoevskijs Romanpoetik – und Rozanovs literarische wie existenzielle „Polyphonie“ (179) erkennbar. Inwieweit diese durchaus zutreffende Diagnose auch eine psycho- geschweige denn patho-poetische Dimension besitzt, bleibt freilich offen. Natürlich hat Rozanovs ‘Methode’, gleichzeitig in einander entgegengesetzten Organen zu publizieren, pragmatische Gründe, ökonomische wie ideologische: besonders heroisch waren sie allesamt nicht. Ob diese Veröffentlichungstechnik aber wirklich mit der Bachtinschen bzw. Dostoevskijschen Polyphonie etwas zu tun hat, kann man auch bezweifeln. Der „Eindruck paraphrener Perspektivenvielfalt“ (23, vgl. auch 96ff., 100f.) trifft dabei wohl ebenso nur einen Teilaspekt wie die Multiperspektivik einer „ästhetischen Einstellung“ (ebd.), die sich auf eine eindeutige Positionierung eben nicht festlegen lassen kann und will.

In einem anderen Zusammenhang wird denn auch die Differenz der ‘multiplen’ Methode Rozanovs zu Bachtins an Dostoevskij entdeckter „dialogischer Polyphonie“ (306ff.) ganz klar, wenn die „Selbstständigkeit der Personen gegenüber dem Autor“ bei Bachtin hervorgehoben wird. Für Rozanov dagegen gilt die „Identität von Verfasser und Personage“ (ebd.) im intimen Zusammenspiel der familiären Prosafragmente. Es war daher nur konsequent, wenn „Bachtin [...] Rozanov [...] der ‘Monologisierung’ von Dostoevskijs dialogischer Prosa beziehen“ hat (ebd.). Dies kann freilich wiederum nur für die nicht im engeren Sinne literarischen Texte Rozanovs gelten – also für seine monographischen Interpretationen, die sich doch grundlegenden von den *Opavšie list’ja* und den anderen Prosaminiaturen unterscheiden.

Rozanovs Ende der Literatur oder ihre Miniaturisierung

Die Frage nach der ideologischen, ethischen, psychologischen etc. Relevanz der jeweiligen Standpunkte und Urteile Rozanovs im Rahmen seiner Texte lässt sich wohl nur mit Blick auf deren pragmatische Rahmenbedingungen und diskursive Gattungsordnung klären. Dabei nehmen die erwähnten Prosaminiaturen – gegenüber bloßen Zeitungsartikeln, rein philosophischen Werken, monographischen Interpretationen, kulturhistorischen Etüden etc. eine Sonderstellung ein und bilden gewissermaßen die literarische Kernzone von Rozanovs Oeuvre. Seine Würdigung als literarhistorisches Schlüsselwerk der *bessjužetnost’* wurde bekanntlich mit V. Šklovskijs *Rozanov*-Broschüre (Pg. 1921)⁹⁷ – auf Augen-

⁹⁷ Vgl. Grübel, 86, 345.

höhe mit Larence Sternes *Tristram Shandy*⁹⁸ – in den frühen Formalismus eingebracht. Grübel verlegt sich dagegen weniger auf die syntagmatische ‘Verkettung’ (*sceplenie*) der Motive und auch nicht so sehr auf die stilistische Festlegung der einzelnen Stimmlagen und ihrer Alterierung in den Kurztexten Rozanovs; es geht ihm vielmehr um die semantischen Verfahren – etwa die Rolle der semantischen Figuren und ihrer Entfaltung (31) – sowie ihre axiologischen Funktionen und pragmatischen Intentionen.

Im Zentrum der im engeren Sinne literarischen Verfahren stehen nach Grübel die Entdeckungen Rozanovs auf dem für Russland weitgehend unbeackerten Feld des „Essays“ und seiner minimalistischen Varianten (203ff.): „Rozanov schafft einen Flickenteppich von Argumentationspartikeln unterschiedlicher Herkunft“ (202), mit deren Hilfe er die „Diskurspraktiken seiner Zeit“ kommentiert und kritisiert (306). Was immer man von postmodernem Dekonstruktivismus halten mag: hier wäre er in einer frühen Variante mit Händen zu greifen! Der Hauptunterschied zur Postmoderne liegt hier freilich nicht in der Diskurspraxis, sondern in der Fixierung der Argumentationslinien auf generische Ursprünge und personal erfahrene Evidenzen, die immer noch auf eine Sphäre des Authentischen verweisen.

Grübel sieht in den Prosaminiaturen Rozanovs einen „Zyklus von Zyklen“, bestehend aus folgenden Werken, die insgesamt das „literarische Bewußtseinsprotokoll eines russischen Intellektuellen“ liefern: *Opavšie list'ja*, *Solitaria*, *Smertnoe*, *Poslednie list'ja*, *Apokalipsis našego vremeni* (353). Inwieweit diese Prosa freilich als „unstilisiert auf Papier erscheinender ‚Psychograph‘“ fungiert, „der die Erschütterungen der Seele aufzeichnet“ (365) bleibe dahingestellt, zumal – wie Grübel selbst betont – der Eindruck der Unmittelbarkeit selbst das Ergebnis großer Kunst darstellt, das Resultat einer Rhetorik, die auf den Affekt zielt“. (364) Genau in dieser Ambivalenz von Spontaneität und Kalkül, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, Faktur und Konstruktion liegt der besondere Reiz der Prosaminiaturen Rozanovs. Ob er dabei der Oralität vor der Schriftlichkeit generell den Vorzug gegeben hatte (466), kann man – bei aller laut geäußerten Kritik am Gutenbergzeitalter – bezweifeln, besonders wenn man an die sorgfältige typographische Gestaltung seiner Miniaturen denkt. Genauso gut könnte man von einem Triumph des (Typo-)Graphischen sprechen, das – wie im Falle der stilisierten *skaz*-Prosa – keineswegs in der Simulation des entgegengesetzten Medium der Mündlichkeit spurlos aufgeht. Im Gegenteil. Jedenfalls war Rozanov auf das Handschriftliche fixiert – und sein Abscheu vor allem Gedruckten (466) bezog sich wohl auf die Publizistik und die Massensliteratur bzw. das *literatorstvo*.

⁹⁸ A. H.-L., „Generische und demiurgische Poetiken: geborene, gezeugte oder erzeugte Texte“ (im Druck).

Was verbindet nun die scheinbar so heterogenen, weder einer Zeitordnung noch einer Topographie folgenden Prosaminiaturen zu jener intuitiv sofort spürbaren Ganzheit, wenn nicht die „Wertäquivalenz“ der einzelnen Fragmente, „die Assoziation des schreibenden Ich, die Chronologie seiner Erlebniszeit und die für das Ich geltende gemeinsame Thematik.“ (107) Die „Miniaturen“ Rozanovs folgen einer in Russland so gut wie nicht existenten Gattungstradition – am ehesten den Fragmenten Nietzsches oder jenen des Novalis, der in jener Zeit auch in Russland (v.a. bei V. Ivanov und G.N. Petnikov) aufs Neue rezipiert wurde.⁹⁹ Auf diese Linie geht Grübel nicht ein, ebenso wenig auf die möglichen Parallelen zu Andrej Belys *Symphonien* und andere fragmentierte Genres desselben Autors.

Jene Details (*meloci*), die in der formalistischen Prosatheorie (zumal des [grotesken] Realismus) eine so zentrale Rolle spielen, kehren in Rozanovs „Fetischismus der Kleinigkeiten“ wieder (194), in der Lust am momentanen Sinneseindruck; ob aber die Miniaturen Rozanovs einen perspektivischen, narrativen Charakter besitzen (195), wird von Grübel zwar konstatiert, aber nicht näher ausgeführt. Vielmehr geht es ihm um die theoretischen Grundfragen des Minimalismus (376ff.) von Čechov bis zu Malevič und Charms.¹⁰⁰ Allen diesen 'Minimalisten' ist die Kritik am Maximalismus der Großnarrative des realistischen Romans gemeinsam, dem sich auch Rozanov entgegenstellte (383); dass ihm in dieser Haltung Čechovs Kurzgeschichten fremd geblieben sind (ebd.), gibt schon zu denken.

Eine frühe Variante des Rozanovschen Minimalismus bilden seine um 1900 publizierten „Embryonen“ (385), in denen „gekappte Formen des Gedanken- und Rededialogs“ (ebd.), also jeweils die „Antithesen“ – ohne Nennung der „These“ – nackt präsentiert werden. Dass hier die Gattungsbezeichnung auf die für Rozanov so typische generische Schreib- und Lebenshaltung verweist, wird jedenfalls ausführlicher kommentiert. Minimalisierung zielt immer auf die Sphäre des „Interpretanten“, einmal mit mehr Betonung der Ebene der „Signifikanten“, einmal mehr jener der „Referenz“ (388). Dass in allen Fällen die narrativen Verfahren der Kohärenzbildung jener Texte durch solche der syntaktischen Parallelismen ersetzt werden (388), gilt für die gesamte Prosa der Sujetlosigkeit, die ihre „Struktur der Äquivalenz“ (ebd.) gewissermaßen an der Oberfläche trägt, während dieselben Äquivalenzen in den dominant narrativen Sujetgenres die Tiefe des Textes bilden. Im Extremfall sollen die Prosaminiaturen ohne eine

⁹⁹ M. Wachtel, *Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov*, Madison, Wisconsin 1994, 111ff. Interessant ist der Hinweis auf Lichtenbergs *Sudelbücher* (382), deren Kenntnisnahme durch Rozanov jedoch ungeklärt bleibt. Zur Novalis-Rezeption des *Centrifuga*-Dichters G.N. Petnikov vgl. V. Markov, *Russian Futurism: A History*, Berkeley / Los Angeles 1968, 250ff.

¹⁰⁰ A. H.-L., „Zur Poetik des Minimalismus in der russischen Dichtung des Absurden“, M. Goller, G. Witte (Hg.), *Minimalismus. Zwischen Leere und Exzeß*, Wien-München 2001, 133-186.

jede „Stütze in der Syntagmatik“ auskommen: „Axiologische Syntagmatik wird ersetzt durch axiologische Paradigmatik“ (400), die ein Eigenleben entfaltet, ohne auf eine „thematische Isotopie in den Miniaturen“ Rücksicht zu nehmen (ebd.): „Es ist der Anspruch des Sprachdenkens, das Rozanov unbefugt mit seiner Kurzprosa verknüpft, als könne hier das Denken selber sprechen und das Sprechen selber denken.“ (ebd.)

Jenes „Sprachdenken“, von dem hier die Rede ist, herrscht üblicher Weise im Reich der Poesie bzw. Wortkunst und wird hier „unbefugt“, also gegen das Prinzip der Prosa und ihrer narrativen oder diskursiven Verfasstheit entfaltet. Dabei kommt es in diesen Minidiskursen aber nicht nur zu einer ‚Zweckentfremdung‘ des wortkünstlerischen Äquivalenzprinzips, sondern ebenso zur Verfremdung möglicher narrativer An- oder Fortsätze, deren fiktionale Perspektivierung weitgehend auf die Ordnung des Diskurses (der Prosaminiaturen) reduziert wird und sich bei dieser Gelegenheit verselbständigt (402).

Ob aber eine solche „Selbstentpropriierung Rozanovs“ seine Autorschaft tatsächlich in Frage stellt oder gar auflöst, bleibt offen: Denn ein solcher „Verzicht auf die eigenen Reichtümer“ (Rozanov, ebd.) kann genauso gut auch deren finale Überbietung bezwecken. Für Grübel besteht ein direkter Zusammenhang zwischen der „metonymischen Mythe und Auflösung des Autorsubjektes“ (192): Der Autor als Instanz wird durch seine „Paraphrenie“ ebenso dissoziiert wie durch die damit einhergehende „Standpunktauflösung“ (218) – beides freilich nicht Ergebnisse einer „unbewussten sprachlichen Gestaltung“ (Jakobson),¹⁰¹ sondern einer vorbewussten assoziativen Öffnung in die unmittelbare „Gegenwart“ (ebd.), die gleichzeitig an ihrer konkreten Oberfläche wie aus der Vogelperspektive einer alles überblickenden axiologischen Warte kontrolliert wird: Die Formel „Я не знаю авторства“ (Ich kenne keine Autorschaft) (Rozanov bei Grübel, 219) gleicht durchaus der Formel vom Ende der Kunst der Literatur, was auf paradoxe Weise zugleich auch das Gegenteil meinen kann. Die Negation betrifft eben nur eine Seite des Ganzen, die ganz unmittelbar neben einer impliziten Positivierung des Verneinten sichtbar wird, geht es doch nicht um inhaltliche, thematisierbare Positionen und Aussagen, sondern um ihren „Tonfall“, um jene spezifisch Rozanovsche „sinnebekennende Stimmführung“ (290) und ihre textuelle, im Idealfall handschriftliche Spontaneität (318), die das „Dichterbild“ (320) im Akt der Lektüre zum Leben erweckt: „Rozanov gewährt dem Leser jene herausfordernde Intimität mit dem Schriftsteller, die ihn zum konspirativen Partner des Autors macht. Wenn wir eine Antwort suchen auf die Frage, wozu diese Zerstörung der Distanz zwischen Leser und Autor dient, müssen wir – ‚Rozanov lesen‘.“ (320)

¹⁰¹ A. H.-L., Einleitung und Kommentare zu: R. Jakobson, „Unterschwellige sprachliche Gestaltung“, Roman Jakobson, *Poesie der Grammatik und Grammatik der Poesie*, 125-154.

In diesem Sinne ist Rozanov extrem 'ikonodulisch', freilich nicht auf der Ebene der visuellen Bilder, der Ikonizität, sondern eben jener metonymischen Lust am Indexikalischen, das sich ja auch in den viel beachteten photographischen Einschaltungen seiner *Opavšie list'ja* manifestierte, auf die schon Šklovskij hingewiesen hatte.¹⁰² Ansonsten schöpft das Dichterbild seine Charakteristik aus der indexikalischen Spur seiner 'Graphologie' – oder soll man sagen: Graphomanie –, die den lebendigen 'Tonfall' – genauer deren vielfältige Dissoziierung und Gegenläufigkeit – als solches vorführt. Ganz im Sinne des von Grübel konstatierten metonymischen Prinzips „fordert Rozanov einen [...] distanzlosen Leser“, der den „Dichter zu seinem Nachbarn“ macht (322) – eine Nähe freilich, deren Abstand vom minimalen Text auch maximiert werden kann, was eben ihr „aufreizendes“ (ebd.) Wesen ausmacht. Jedenfalls ist „der Autor [...] nie und nimmer kongruent mit dem von ihm geschaffenen inneren Ausdrucksbild“ (ebd.), das freilich seinerseits mehrfach gespalten erscheint.

Die von Grübel entfaltete Typologie russischer „Dichterbilder“ (325ff.) stellt eben die Inkongruenz zwischen der „Ausdrucksform des Dichters“ und der „Inhaltsform“ der Dichtung in den Vordergrund, wobei – wie man ergänzen könnte – das 'Spiel' Rozanovs darin besteht, vom Vorurteil einer solchen Kongruenz ausgehend die Inkongruenz durch eine vermeintliche, inszenierte 'Kongruenz' zu realisieren. Indem nämlich der reine Schreibakt in seiner „physiologisch-organischen“ Konkretetheit an die Stelle eines narrativ erzeugten Fiktionsbildes tritt, prägt sich der Körper in seiner gestischen Indexikalität ins 'Zeitbild' einer reinen Gegenwärtigkeit, die alle Anklage an eine „Mimesis“ ebenso wie an eine 'Repräsentation' insgesamt ausschließt. Hierin liegt wohl der hauptsächliche Grund für Rozanovs – von ihm alles andere als intendierte – Wirkung auf die postsymbolistische Avantgarde – zumal jene in der frühformalistischen Prosa(theorie).

Die Poetik der 'Wortkunst', auf die Grübel Rozanov festlegt (333), kippt unvermittelt um in eine Poetik der Diskurse, wie dies ja auch in der formalistischen Affinität von *zaum'*- und *skaz*-Theorie, von Wort- und Sujeteben (in Šklovskijs Prosa-theorie) deutlich wird. Rozanovs Kritik an 'Gutenberg' (334), also an der graphischen Indifferenz einer Massensliteratur, zielt nicht (wie dann bei McLuhan) auf ein Überschreiten der Schriftlichkeit, ja der verbalen Sprachlichkeit selbst in Richtung 'neue Medien', sondern auf eine absichtsvolle 'Regression' hinter 'Gutenberg' zurück zur Handschriftlichkeit, in der sich das physisch greifbare „Ich“ des Schriftstellers manifestiert (ebd.). Treffend spricht Grübel – wenn auch in einem anderen Kontext – von der „Verlagerung des Erhabenen¹⁰³ ins Medium“ (297) – und zwar nicht nur bei Dostoevskij, sondern auch bei seinem 'Nachfolger' Rozanov, der die Kommunikations-Aporien des

¹⁰² V. Šklovskij, *Rozanov*, Pg. 1921.

¹⁰³ Zum „Erhabenen im Kunstwerk“ vgl. Grübel, 230f.

‘Untergrundmenschen’ aus Dostoevskijs *Zapiski iz podpolja* nochmals überbietet,¹⁰⁴ indem er die Trias von Autor – Leser – Held in eine räumliche Nachbarschaft verlagert, deren kommunikative Unmöglichkeit den diskursiven Witz eines solchen ‘Schreibens-Lesens-Lebens’ ausmacht.

Aus der Sicht des Bachtinschen Imperativs der *vnenachodimost’*,¹⁰⁵ also der ‘Außenbefindlichkeit’, „die den Außenstandpunkt des Autors gegenüber dem Standpunkt des Helden zur unabdingbaren Voraussetzung ästhetischer Gestaltung erhebt, erscheint Rozanovs Prosa als misslungene Kunst, weil hier kein anderer als der Autor selber zum widersprüchlichen Helden taugt.“ (337f.) Für Grübel „liegen aber die Dinge anders, weil der implizite Autor hier auf jenen ästhetischen Überschuss verzichtet, der es ihm gestattet, den Helden von außen abzuschließen. Statt dessen usurpiert die Schriftsteller-Imago die Stelle des Helden. Die Metonymie ‘Rozanov lesen’ findet ihr Gegenstück in der metonymischen Figur ‘Rozanov schreiben’. Die Schriftsteller-Imago erzeugt sich gleichsam selbst, indem der Held der Autor-Imago so nahe kommt, dass es scheint, als sei er mit ihr identisch.“ (338) Was bleibt ist die Tatsache, „daß der dargestellte Schriftsteller weiterhin Artefakt“ ist, da es keine totale Übereinstimmung zwischen dem Fluss des Lebens und der „Musik der Seele“ geben kann (ebd.). Wenn also diese „literarische Gestalt“ des Autors Rozanov permanent gegen eine „Festlegung durch vorgegebene Ziele“ interveniert, sucht sie letztlich „im Schreiben selbst die jeweils gegenwärtige Erfüllung ihrer inneren Bestimmung.“ (ebd.)

Damit wird Rozanov zum Schöpfer des „offenen Kunstwerks in der russischen Literatur“, der die „Prozessualität des Schreibens“ – man könnte fast sagen: seine Medialität – an die Stelle ihrer Resultativität setzt. Auch hier erscheint der Hinweis Grübels auf die Jakobsonsche Definition der „Wortkunst“¹⁰⁶ als eigentliche Textfunktion bei Rozanov ergänzungsbedürftig durch eine Verlagerung einer solchen Konzeption des Poetischen i.e.S. durch seine ‘Diskursivierung’ und damit seine pragmatische Intentionalität als Kommunikationsspiel; hier ist nicht mehr nur „das Verfahren der Held“ (Jakobson zitiert bei Grübel, 339), sondern ‘der Held – das Verfahren’, ein Held freilich, dessen banalisierte und intimisierte ‘Heroik’ in permanente Konkurrenz zum ‘Autor’ tritt, der seinerseits sein eigenes Schreiben als einen Komplex von ‘Lesen ↔ Leben’ versteht: „Rozanov inszeniert sich statt als Künstler als einen sich selber Schreibenden“ (339), womit „in nuce das „Programm der ‘écriture automatique’ der Surrealisten“ (340) vorweggenommen scheint. Zu ergänzen wäre aber auch hier: Während es den Surrealisten in ihrer „automatischen Schreibweise“ um ein Frei-

¹⁰⁴ Vgl. dazu auch Grübel, 279. (Parallelen zu Dostoevskijs Utopiekritik).

¹⁰⁵ S. in diesem Band den Artikel von P.A. Jensen, 175-196.

¹⁰⁶ Zum Begriff ‘Wortkunst’ zusammenfassend W. Schmid, „«Wortkunst» und «Erzählkunst» im Lichte der Narratologie“, R. Grübel / W. Schmid (Hg.), *Wortkunst. Erzählkunst. Bildkunst*, München 2008, 23-37.

lassen und Freilegen unterbewusster Prozesse zu tun war, zielt Rozanov in einer doppelten Weise auf eine externe Pragmatisierung interner, ebenso esoterischer wie banaler Befindlichkeiten, die in ihrer diskursiven Dynamik ein Äußeres an 'Exoterik', ja geradezu: 'Exhibitionismus' verraten. Mit Recht verlagert Grübel Rozanovs Schreiben in die ambivalente Sphäre „zwischen Magier, familiärem Kleinbürger (als Gegenentwurf zum Künstler) und Outlaw“ (340).

Daher auch der von Dostoevskij adoptierte Stil der permanenten Selbstunterbrechung und Vorwegnahme möglicher Repliken eines Gesprächspartners, der sich permanent einmischt und flüchtet, dazwischenredet und verbissen schweigt. Bleibt die Frage, ob ein solcher Schriftsteller ein „Anti-Held“ ist, wie Grübel vermeint (344) – oder aber (auch) ein 'Anti-Autor', der seine 'Anti-Literatur' ebenso propagiert wie sein gläubiges 'Anti-Christentum' oder seinen blindwütigen 'Anti-Semitismus' mit und/oder ohne Anführungszeichen. Grübel fasst einen Aspekt dieser zugleich affirmativen wie verfremdeten Autorschaft, wenn er Rozanov attestiert, er würde „anders als Puškin, Lermontov und noch Gumi-lev nicht zum Duell“ fordern, „sondern er fordert seine Honorare.“ (ebd.)

So verharrt der permanent drohende wie abgesagte „Tod des Dichters“ (348ff.), die auf- und abgebaute „Vision vom Ende der Kunst“ (317ff.) im täuschenden wie entblößenden Gestus der Vorläufigkeit, den erst die *Apokalypse unserer Zeit* 'finalisiert'¹⁰⁷ ebenso wie seinerzeit unter der Hand Lermontovs ein *Held unserer Zeit* dieselbe (ent)heroisiert hatte.¹⁰⁸ Es bleibt beim „Dichter als Geschöpf der Dichtung“, das „Ende der Literatur als Ende des eigenen Schreibens“ bleibt bei Rozanov eine „metonymische Vision“ (351): „Bei Rozanov entsteht der Schriftsteller selbst im Schreiben. Der Schriftsteller schreibt den Schriftsteller, der den einen Schriftsteller schreibenden Schriftsteller schreibt.“ (349) Etc. etc.

Diese Verdoppelung – etwa „literarisch gegen die 'Literarizität' zu Felde zu ziehen“, „die literarische Rede durchs literarische Wort“ zu diskreditieren (46) – zeichnet im einen Falle das Hauptverfahren der Parodie aus (dieselben Signifikanten – differente Signifikate), was im Sinne der Formalisten die Evolution von Literatur und Kunst vorantreibt, im andern Falle aber steht diese homöopathische Doppelung (Gift mit Gift zu heilen) für jene subversive Strategie, die dann in der Moderne die Literatur nicht so sehr vorantreibt als hinter-treibt, hinter-fragt, hinter-geht. Die „Graphomanie“ Rozanovs (49) ist eben Manie dadurch, dass sie „statt des Handelns das Schreiben wählt“ – mehr noch: die Schreibhandlung performativ 'aufzeichnet' und dadurch – wie den 'Sprechakt' im *skaz* der Erzählprosa – zugleich zu konservieren und zu pervertieren trachtet: Der Schriftsteller wird so zum Vorläufer des 'Grammo-Phons' bzw. des 'Phono-

¹⁰⁷ „Rozanov diktiert die Darstellung des eigenen Todes der Tochter sterbend in die Feder“ (Grübel, 468f.).

¹⁰⁸ Sehr ausführlich zu Lermontov und die bei diesem wirksame „Axiomatik der poetischen Instanzen“ und seines „lyrischen Ich“ vgl. Grübel, 221ff.

Graphen', der das „atonale Leben“ aufzeichnet zu einer „atonalen Literatur“ (46) – man könnte mit den Formalisten auch sagen: zu einer 'sujetlosen'. Diese scheinbare Mimesis einer Spontaneität begreift Šklovskij als erster – entgegen der Annahme ihrer „Natürlichkeit“ – in ihrem „Kunstcharakter“ (57). Die essentielle Position wird durch eine alternative, andere Position entweder zu einem Zitat („Position“) oder zu ihrem Duplikat ('Position'), die weder auf die ursprüngliche Thematik regrediert noch zu einer Anti-Position progrediert. Rozanov wiederholt Dostoevskij – biographisch als Ehemann von dessen Geliebter Suslova, graphoman(t)isch als dessen Wi(e)der-Schreiber und Interpret (so vor allem der Großinquisitor-Parabel): Immer aber ist es ein Dostoevskij als eine „Fleisch gewordene literarische Figur“ (56) – nicht aber eine 'Literatur gewordene fleischliche Figur': Denn bei Rozanov herrscht eine seltsame Inkongruenz zwischen Leben und Schreiben, die sich zueinander asymmetrisch verhalten: „Die Bewegung des Schreibens ist für Rozanov nicht die des Lebens“ (61), denn „Schreiben ist eine sich entäußernde Form des Daseins, kein Leben.“ (ebd.)

Dies macht es auch so schwierig wenn nicht unmöglich, das Leben Rozanovs biographisch zu rekonstruieren (62f.) bzw. in ein narratives Sujet zu entfalten, denn Rozanov-Schreiben bedeutet auch einen „radikalen Verzicht auf fiktionale Prosa“ (69), auf die „Institution Literatur“ selbst (ebd.), deren Destruktion die Konstruktion des Textes gewährleistet. Grübels heftige Kritik an der Postmoderne¹⁰⁹ und ihrem Wertrelativismus in den einleitenden Passagen seines Buches klärt zwar die Fronten, verhindert aber auch eine Positionierung Rozanovs zwischen Moderne und eben jener Postmoderne, für die er ein – wenn auch nicht immer angenehmer – Vorläufer ist, ein 'Vorwegnehmer', dessen „Überwindung der Literatur“ (70) so etwas wie eine 'postliterarische' Epoche postuliert, die eine Literatur unter den Bedingungen ihrer Selbstausstreichung produziert. Man könnte auch von der Entstehung eines neuen literarischen 'Mediums' sprechen, das die 'Mündlichkeit' als 'Schriftlichkeit' präsent macht, ohne eine mimetische Repräsentation (wie im narrativen *skaz*) anzustreben oder eine groteske Montage semantisch disparater Wortfelder (wie in Gogols von Vinogradov diagnostizierter *mozaika slov*):¹¹⁰ Was in einer solchen Diskursinszenierung bei Rozanov 'flottiert', ist aber nicht so sehr der Sinn, sondern vielmehr die 'Wertigkeit', wodurch „die Wahrnehmung auf die momentgebundenen Sinnnuancen“ gelenkt wird (107).

Mehrfach betont Grübel die „Zwischenstellung“ der *Opavšie list'ja* und anderer Prosaminiaturen Rozanovs „zwischen Wortkunst und Erzählkunst“ (88); manche Passagen „wirken wie Gedichte auf einer weißen Seite“ (ebd.). Anders

¹⁰⁹ Auch Viktor Erofeevs Deutung Rozanovs als „Prophet des Endes der Kultur aus der Sicht der Postmoderne“ wird bei Grübel unmissverständlich dementiert (372f.).

¹¹⁰ V. Vinogradov, *Étjudy o stile Gogolja*, L. 1926, 97.

aber als im Falle der Wortkunst (eines Chlebnikov) sind wir zugegen nicht bei einer 'Sprache instatu nascendi', sondern bei einer Rede 'in statu moriendi', genauer: bei einer 'Redeschlacht', in welcher die Redeparts nicht mehr dialogisch auf einander abzielen, sondern 'multilogisch' an einander vorbei- oder eher schon entlangredend dissoziieren, diffundieren, dilettieren. Erst im Schreiben konstituiert sich das Leben als eine Art 'Medium', das nach den Großen Narrativen kommt: So wie die 'posthistorische' Apokalyptik nach den Großnarrativen ausbricht und die 'postfiktionale' Prosa im Metaroman der Avantgarden und des Formalismus. Die 'Blätter sind schon abgefallen' im Falle der *Opavšie list'ja* (1913/1915) bzw. im Papierkorb gelandet,¹¹² um von dort ihren kleinen Triumphzug in die Literatur anzutreten, aus welcher der Autor – im Moment seines Verstummens – vollends auszutreten meint: „Unter diesen Bedingungen endet mit dem Schreiben auch das Dasein des Schriftstellers als eines Menschen, wie umgekehrt mit dem Ende des Schriftstellers sein menschliches Dasein abbricht.“ (350) Aber auch hier triumphiert eine 'Nichtverlassbarkeit der Literatur', aus der man – wie eben Šklovskij im Todesjahr am Falle Rozanovs demonstrierte – nicht auswandern kann, wozu einige Jahre später (wenn auch unter ganz anderen Umständen) ein großer Teil der russischen Literatur sich gezwungen sah.

Rozanov führt in seinen Miniaturen eben jenen Prozess vor, der fast gleichzeitig in den 10er Jahren in der nun nicht mehr Bildenden Kunst – zumal im Suprematismus Malevičs und im Abstraktionismus Kandinskij's – seinen unüberbietbaren 'Nullpunkt' erreichen sollte: In der totalen 'Ungegenständlichkeit', die gleichfalls Šklovskij als eine direkte Fortsetzung der 'Sujetlosigkeit' verstand (*bessjužetnost' → bespredmetnost'*).¹¹³ Wenn das „Literarische an der Literatur“ ihr eigentlicher „Schrecken“ ist („He литература, а литературность ужасна“, Rozanov bei Grübel, 46), dann müsste im Umkehrschluß der Ausstieg aus der *literaturnost'* die eigentliche 'Literatur' zum Vorschein bringen, jene nämlich, die am Ende aller Zeichengebung und Wertsetzung übrig bleibt: „Rozanov zielt mit der funktionalen Häresie auf kulturelle Bedeutungsentleerung, Zeichenzertrümmerung und Werteinebnung. Bedeutung, Zeichenkraft und Va-

¹¹² Zur „Doppelbedeutung von Blatt Papier und Blatt des Baumes“ in den *Opavšie list'ja* vgl. Grübel 196 („Lebensbaum vs. Papierkorb“); synchron dazu auch Chlebnikovs Gleichsetzung der *listy* und der *list'ja* (A. H.-L., „Die Entfaltung des ‚Welt-Text‘-Paradigmas in der Poesie Velemir Chlebnikovs“, N.A. Nilsson (Hg.), *Velimir Chlebnikov, A Stockholm Symposium* April 24, 1983, Stockholm 1985, 27-88, hier: 33ff.

¹¹³ A. H.-L., *Der russische Formalismus. Methodologische Rekonstruktion seiner Entwicklung aus dem Prinzip der Verfremdung*, Wien 1978, 540ff. (zu Rozanov).

leur habe allein der Referent: das Leben eines jeden Menschen. Sogar das 'Buch der Bücher' wird überflüssig. Die Kirche sei wesentlich wirksamer [...], je weniger sie sich literarisiert, je weniger sie schreibt [...] druckt. [...] im Kern sei die Kirche 'Erscheinung v o r dem Buchdruck'" (465).

Hier stehen einander also Rozanovs Entsorgung der *literaturnost*' und deren fast zeitgleiche Erhebung zum eigentlichen „Helden der Literaturwissenschaft“ (Jakobson) Rücken an Rücken oder – um ein heraldisches Bild zu bemühen – beide Konzepte entwachsen ein und demselben Leib, wie der Doppeladler in den Reichswappen der Byzantiner, Russen und Österreicher. Die allegorische Fruchtbarkeit einer solchen Heraldik hätte Rozanov wohl zu der Bemerkung veranlasst, dass jener Vogel 'Literatur' in all seiner Janusköpfigkeit möglicherweise dem Verstand Nahrung bieten mag, schwerlich aber dem hungrigen Magen: „Erneut ist der Referent gegenüber den Interpretanten und Signifikanten in Vorteil gesetzt.“ (466f.) – oder im Geiste der Rozanovschen Miniaturen gesagt: *ars brevis – vita longa*.