



**EUROPA-UNIVERSITÄT
VIADRINA
FRANKFURT (ODER)**

Fokus Osteuropa

Studentische Beiträge zur Kulturwissenschaft

Herausgegeben von
Agnieszka Brockmann und Christa Ebert
Redaktion: Inken Frost

Band 6

Frankfurt (Oder) 2012

ISSN 2191-2572

Nora Mengel

**Die *russische Idee* bei
Dostoevskij**

Versuch einer Gegenüberstellung
des Ideologen und Dichters

Bachelorarbeit

an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät
der Europa-Universität Viadrina

Erstgutachterin: Prof. Dr. Christa Ebert
Zweitgutachterin: Dr. Maria Smyshliaeva

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	3
I. DIE RUSSISCHE IDEE BEI DOSTOEVSKIJ – DIE IDEE DES POČVENNIČESTVO	4
<i>I.1 Die Idee des Počvenničestvo in den Zeitschriften Vremja und Ėpocha</i>	8
<i>I.2 Das Streben nach der počva</i>	14
I.2.1 Die počva und das Volk	15
I.2.2 Das organische Ganze und die Rückkehr zur počva	19
I.2.3 Die Synthese der Gegensätze	30
<i>I.3 Das Počvenničestvo und das Andere</i>	39
I.3.1 Počvenniki versus die Radikalen und den bourgeoisen Westen.....	40
I.3.2 Die brüderliche Universalmenschlichkeit.....	47
<i>I.4 Schlussbetrachtung über die Idee des Počvenničestvo</i>	50
II. DIE IDEE DES POČVENNIČESTVO IM LITERARISCHEN SCHAFFEN DOSTOEVSKIJS	53
<i>II.1 Počvenničestvo und Literatur – Der Weg zur wahren Erkenntnis</i>	54
<i>II.2 Die Idee und das Individuum im Roman(entwurf) Преступление и наказание</i>	58
<i>II.3 Der polyphone Roman Преступление и наказание – Die Poetik Dostoevskijs nach Michail Bachtin</i>	64
<i>II.4 Das Počvenničestvo im polyphonen Roman</i>	72
II.4.1 Razumichin versus Raskol'nikov	75
II.4.2 Der Ideologe Dostoevskij im Roman – Der Epilog.....	85
III. SCHLUSSBETRACHTUNG ÜBER DIE IDEE DES POČVENNIČESTVO IM LITERARISCHEN SCHAFFEN DOSTOEVSKIJS	89
AUSBLICK	91
QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS	94
<i>Quellen</i>	94
<i>Literatur</i>	96
ANHANG	109
<i>Exkurs 1 : Moskau – Das Dritte Rom</i>	109
<i>Exkurs 2: Europäisierung unter Peter dem Großen</i>	114

*Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить.*

(Тютчев 1987, 129)

Einleitung

Die *russische Idee* hat mit ihrer begrifflich un-fassbaren Komplexität bis heute nichts von ihrer philosophischen Anziehungskraft eingebüßt. Insbesondere Fedor Dostoevskij wird allgemein als einer der bedeutendsten Begründer und Vertreter dieser auf dem spezifischen Wesen der russischen Philosophie basierenden, metaphysisch-christlich begründeten Denkweise gesehen und verhandelt. Kommt man jedoch diesbezüglich im deutschsprachigen Raum auf den *Ideologen* Dostoevskij zu sprechen, so liegt der Fokus v.a. auf dem Nationalisten der 1870er-1880er Jahre. Von der hiesigen Forschungsliteratur weitgehend unbeachtet geblieben ist dagegen das Fundament seiner *russischen Idee*: Die Idee des *Počvenničestvo*. Angeregt durch das zeitgenössische geistig-kulturelle Klima Petersburgs, beginnt der Publizist Dostoevskij im ersten selbst mitbegründeten Organ *Vremja* gemeinsam mit seinen Mitstreitern – zu den Wichtigsten zählen von Anfang an Apollon Grigor'ev und Nikolaj Strachov – am Meinungsmarkt der Intelligencija zu partizipieren, und entwickelt dabei die Idee des *Počvenničestvo*, die in seinen Zeitschriften fortan tonangebend werden sollte und, ganz allgemein gesprochen, eine Aussöhnung und Aufhebung aller soziokulturellen und ideologischen Gegensätze auf zwei Ebenen, erstens, auf binnenrussischer und zweitens, gerade auch im Hinblick auf Westeuropa, auf globaler Ebene, nach einem sowohl organisch als auch christlich-orthodox akzentuierten Prinzip der *Universalmenschlichkeit* und Brüderlichkeit intendierte.

Die Idee des *Počvenničestvo* soll uns hier Anlass und Gegenstand einer Gegenüberstellung des Ideologen und Dichters Dostoevskij der frühen 1860er Jahre sein. Aufgrund des eher spärlichen deutschen Forschungsstands werden wir hierzu unsere Untersuchungen vornehmlich auf die Originalquellen der Zeitschrift *Vremja* sowie auf die russisch- und englischsprachige Forschungsliteratur, hierbei insbesondere auf die Monografien von Wayne Dowler, Ellen Chances und Andrzej de Lazari, die zu den wenigen expliziten Analysen Dostoevskijs im Kontext der Idee des *Počvenničestvo* zählen, stützen.

Um der Komplexität der rational kaum zu ergründenden, sich im steten Wandlungsprozess befindlichen Problematik des *Počvenničestvo* annähernd gerecht zu werden, wird es uns hierbei unumgänglich sein, auf ihre Inhalte und deren Entstehung im Kapitel I.1-4 ausführlich einzugehen.

Danach werden wir uns der zentralen Fragestellung zuwenden, inwieweit diese für den werdenden Ideologen Dostoevskij jener Jahre zentrale Idee, welche freilich erst im Verlauf der publizistischen Auseinandersetzung den hier angedeuteten Gehalt annehmen sollte, auch in seinem zeitgenössischen und im engeren Sinne literarischen Schaffen, nämlich in dem ersten großen Roman *Преступление и наказание* (1865) wiederhallt. Ob ein *ideologischer* Konnex zwischen literarischem und publizistischem Werk Dostoevskijs jener Zeit zu vermuten ist, wird im Kapitel II. 1-4 unserer Untersuchung auf der Grundlage der literaturwissenschaftlichen Analyse Michail Bachtins (*Probleme der Poetik Dostoevskijs* (1971)) erörtert.

I. Die *russische Idee* bei Dostoevskij – Die Idee des *Počvenničestvo*

Ausgehend von der *russischen Idee*¹ und ihrem slavophilen Kontext² wollen wir uns in der folgenden Arbeit der ideengeschichtlichen Entwicklung der geistigen Strömung der sog.

¹ Will man die sog. *russische Idee* begreifen, so sollte man sich zunächst darüber bewusst werden, dass ihr stets überaus vielschichtige und oftmals antithetische Aussagen zugrunde gelegen und die Kontroversen über die Frage nach ihrer Konsistenz und Suggestivkraft bis heute keinen Abschluss gefunden haben. Allgemein gesprochen handelt es sich hierbei um eine v.a. das russische Geistesleben des 19. und 20. Jh.s dominierende *Idee*, die weit in die Geschichte Russlands zurückgreift, um Russland von den anderen, d.h. insbesondere westeuropäischen Ländern geistig-kulturell abzugrenzen. Die daraus resultierende *Selbstbestimmung* bzw. *Sonderstellung* Russlands mit den ihr einher gehenden nationalen und universalen Aufgaben, wird auf verschiedenen Argumentationswegen innerhalb des Diskurses der *russischen Idee* zu analysieren und zu begründen versucht. Begründungen, die auf geschichtsphilosophischen, religiösen, ästhetischen, kulturellen, anthropologischen, politischen, sozialen und/oder nationalen Annahmen unterschiedlichster Gestalt aufbauen. So kann von einem einheitlichen Konzept einer *russischen Idee* im Grunde nicht die Rede sein, was zugleich eine eindeutige, allumfassende Beschreibung ihres Gegenstands äußerst schwierig gestaltet. Bettina Sieber stellt in ihrer Auseinandersetzung mit der *russischen Idee* dementsprechend fest: „Die Inhalte [...], die an den Begriff der „russischen Idee“ geknüpft werden, die Kontexte, in denen er thematisiert wird, die Fragestellungen, auf die er eine Antwort liefern soll, sind nicht nur schier unerschöpflich und werden in immer neue Formulierungen gekleidet, sondern in den [von ihr] betrachteten Texten auch sehr unterschiedlich gewichtet“ (Sieber 1998, 21f.). Es ist tatsächlich der hierzu existierenden Fülle von Auffassungen, welche auf verschiedenen historischen Schwerpunkten aufbauen, sowie dem Fehlen eines kohärenten methodologischen Vorgehens geschuldet, dass der Terminus *russische Idee* „[...] vielfältig abzuwandeln und begrifflich nicht präzise fassbar“ (Goerdts 1984, 507) ist.

² Dass Russland eine geistige Eigenart habe und einen eigenen (russischen) Weg gehen solle, kann als eine grundlegende der überwiegend heterogenen Gedankenwelt der Slavophilen entspringende Idee verstanden werden (vgl. Tschizewskij 1961, 66). Die negativ konnotierte Andersartigkeit Russlands als Unkultur und Nichtgeschichtlichkeit wird in ein Privileg umgedeutet: Sollte die Geschichte tatsächlich keine originellen Entwicklungen in Russland hervorgebracht haben, so sei eben diese Beständigkeit als besonderer Typus der christlichen Askese, der es Russland erlaube, seinen inneren Besitz unangetastet zu bewahren, zu verstehen (vgl. Groys 1995, 24). Vgl. hierzu die Debatte um den ersten philosophischen Brief von Petr Čaadaev (1836) (Tschadaev 1992) in Lehmann/Lehmann-Carli 1992, 229ff. So scheint es durch

počvenniki zuwenden, zu deren wichtigsten Gründungsmitgliedern Apollon Grigor'ev (1822-1864) und insbesondere Fedor Dostoevskij (1821-1881) gehörten. Die Idee des *Počvenničestvo* (dt. Übersetzung: *Bodenständigkeit*, engl. Übersetzung: *native soil movement*) entsprang einer, wenn auch nur sehr kurzweiligen, Formation von Intelligencija-Mitgliedern als Reaktion auf die der *russischen Idee* inhärenten Gedanken

seine Rückständigkeit von der geistigen Einheit der Welt, wie es die deutschen Idealisten ausdrückten, zwar abgeschieden zu sein, doch aufgrund seiner, im Gegensatz zur inkonsequenten historischen Entwicklung Europas, inneren organischen Ganzheitlichkeit, die es sich, nach slavophiler Anschauung, v.a. durch den russisch-orthodoxen Glauben bewahren konnte, zur Offenbarung des Absoluten in der Wirklichkeit fähig (vgl. Groys 1995, 23ff.): „Rückständigkeit wandelte sich zur Verheißung, konnte einfließen in utopisches Denken und Zukunftsvisionen“ (vgl. Hildermeier 1987, 566). Eine solch krasse Umkehrung der Argumentation wird von dem Semiotiker Jurij Lotman mit dem Phänomen des grundsätzlich dualistischen Charakters der russischen Kultur erklärt. Dabei stellt er allgemein fest, dass Kultur ein bestimmtes, unvererbliches System von Werten ist, welches einem steten Transformationsprozess im kollektiven Gedächtnis unterliegt (vgl. Lotman/Uspenskij 1977, 1). In der russischen Kultur läge eine prinzipielle Polarität der Grundwerte aufgrund des auf einem zweipoligen Wertfeld angesiedelten Systems des russischen Mittelalters, „das durch eine klare Grenze geteilt wird und keine neutrale axiologische Zone kennt“ (Lotman/Uspenskij 1977, 2) vor. Somit vollziehe sich die Veränderung in Russland immerfort als radikale Ablösung von der vorvergangenen Etappe: „Das natürliche Ergebnis dieses Vorgangs war, daß das Neue [...] sich als Produkt einer Transformation des Alten erwies, einer Wendung seines Innersten nach außen sozusagen. Die wiederholten Wandlungen konnten daher praktisch zur Regenerierung archaischer Formen führen. Die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung bei einer solch konsequenten und sich zyklisch wiederholenden ‚Negation der Negation‘ ist dadurch gegeben, daß auf jeder neuen Etappe infolge der sich ändernden historischen Verhältnisse und insbesondere der äußeren kulturellen Einflüsse eine je neue Perspektive der kulturellen Entwicklung entdeckt wird [...]. Letztlich können sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Ausgangspunkt der Entwicklung dieselben Begriffe auf jeder Etappe mit einem neuen Inhalt füllen“ (Lotman/Uspenskij 1977, 3f.). So verhält es sich eben auch mit der Umwertung der vergangenen mittelalterlichen zu einer zukünftigen, wegweisenden Kultur: Indem die Slavophilen das durch die Reformen Peters I. hervorgerufene Verständnis von dem *neuen* Russland nicht als Anschluss an den Westen, sondern als Eigenschaft, die das Freisein von der geistigen Gemeinschaft mit dem Westen impliziere, erkannt hätten, wäre es ihnen unter den Zeichen von Ideen möglich gewesen, die Parallelen zu den Kulturmodellen des späten russischen Mittelalters aufzudecken und sich dadurch, d.h. durch die Rekonstruktion von Utopien der Vergangenheit, zu identifizieren (vgl. Lotman/Uspenskij 1977, 36f.). Dies ginge mit der Annahme, dass die Bewegung nach vorn eine Rückkehr zur verlorenen Wahrheit sei, einher (Lotman/Uspenskij 1977, 21). Indem die Slavophilen die vergangene Idee Moskau als *Drittes Rom* (siehe Anhang) in die Zukunft projizierten, würde ein damals bereits bei der Abnabelung vom byzantinischen Einfluss entstandener Gedanke zur Konsolidierung der neuen Rus' auf einer weiteren Ebene zur Absonderung des *neuen* Russlands vom *alten, untergehenden* Westen verwandt. Wie Byzanz und Rus' die Plätze tauschten, so würde nun ebenso das Alte dem Neuen mit umgekehrten Vorzeichen einverleibt (vgl. Lotman/Uspenskij 1977, 5). Auf dieser Grundlage würden letztlich alle russischen konstanten Wert-Antinomien aufbauen, wie *richtiger Glaube – falscher Glaube, gut – böse, eigenes – fremdes, Russland – Westen* etc. Vgl. hierzu auch: Eismann 2008. Die Vereinigung von negativer Diagnose mit positiver Prognose bewirkte folglich v.a. eine Anleitung und Motivation für Reformhandeln, denn Rückständigkeit bedeutete ab sofort die *Chance* auf praktische Umsetzung des weltgeschichtlichen Ausgleichs (vgl. Hildermeier 1987, 566f.). Demzufolge sei Russland nicht nur auf der Ebene des rein philosophischen Denkens zur Erfüllung der weltgeschichtlichen Aufgabe im Dienste der Menschheit, sondern, weil es das Bild Christi rein und sich somit den positiven menschlichen Urzustand bewahrt habe, ebenso zum absoluten Sein imstande (vgl. Müller 1999, 14ff.). Die folgende Fixierung auf die Vergangenheit als Erlösung bringende Zukunft sollte hierbei stets aus ihrem intuitiven Antrieb heraus betrachtet werden, denn nur dadurch kann jene Eigenschaft des mythischen, transzendentalen und ästhetischen Denkens, das die Vorstellungen von einer bevorstehenden Harmonisierung der Welt in der Vergangenheit ansiedelt, gefasst werden.

zur Sonderstellung Russlands. Sie muss unbedingt vor dem Hintergrund der sich ab der zweiten Hälfte des 19. Jh.s verändernden politisch-sozialen Umstände in Russland gesehen und verstanden werden, da sie direkt auf die zeitgenössischen gesellschaftlichen Entwicklungen Russlands Bezug nimmt und aus diesen auf die privilegierte Stellung des russischen Charakters zu schließen versucht.

Da die *russische Idee* zu keiner Zeit ein holistisches Konzept, vielmehr ein Konglomerat verschiedener, der jeweiligen historischen Situation entsprechender Perspektiven³ darstellt, muss das *Počvenničestvo* als vom vielfältigen Ganzen dieses

³ Die *russische Idee* ist auch nach ihrer Kulmination im 19. Jh. mit Dostoevskijs *Пушкинская речь* (dt. Übersetzung: *Puškin-Rede* oder *Rede über Puškin*) (1880) und Vladimir Solov'evs *L'idée russe* (1888), die eine universale Allgemeinheitskonzeption des *gottmenschlichen Prozesses* der Christianisierung der Menschheit darbietet, im Laufe des darauffolgenden Jh.s immer wieder aufs Neue ausgelegt, erweitert und umgedeutet worden (vgl. zu Dostoevskij: Ivantsov 2008, 51ff und zu Solov'ev: George 1988; Gajdenko 2001). So wird sie in der Epoche der russischen Moderne neu interpretiert, indem zahlreiche Mitglieder der Intelligencija, vornehmlich die das *silberne Zeitalter* der russischen Literatur bestimmende zweite Generation der Symbolisten (z.B. Aleksandr Blok und Andrej Belyj), ihre sich zu patriotisch-sozialkritischen Utopien ausformenden Hoffnungen auf die Oktoberrevolution 1917 gesetzt und sich dadurch eine kulturologische Erneuerung Russlands versprochen haben (vgl. Ebert 1995, 13f.; Lauer 2000, 455ff.; vgl. zu Blok auch Kluge 1967). Der 1909 veröffentlichte Sammelband *Vechi (Bexu)* (dt. Übersetzung: *Wegzeichen*) hingegen kennzeichnet den Gesinnungswandel zahlreicher russischer Denker, darunter Nikolaj Berdjaev, Semen Frank und Sergej Bulgakov, die sich während der Revolution 1905 von ihren zumeist pro-revolutionären Einstellungen verabschieden und daraufhin eine konservative, religionsphilosophische Haltung einnehmen. In den darin erschienenen Artikeln kritisieren sie v.a. den radikalen Flügel der russischen Intelligencija, indem sie ihm die Abkehr von der *russischen Idee* und somit u.a. Dogmatismus, Nihilismus, Atheismus und Machtkult vorwerfen (vgl. hierzu: Müller 1971; Schlögel 1990; Goldt 2007). Unabhängig davon formulieren neben Vjačeslav Ivanov, Nikolaj Berdjaev, Lev Karsavin und Semen Frank zudem Evgenij Trubeckoj, Vaslij Rozanov, Gregorij Fedotov und Ivan Il'in ihre jeweils eigenen, weiterführenden philosophischen Auffassungen über die Funktion der *russischen Idee* für die Gesellschaft und den Einzelnen (vgl. Sieber 1998, 24ff.). Ebenso kann die von einigen in den 1920er/30er Jahren im Exil lebenden russischen Intellektuellen (z.B. Nikolaj Trubeckoj und Pjotr Savickij) vertretene Idee des *Eurasianismus*, welche Russland als ein eigenständiges euro-asiatisches kulturell-geographisches Sondergebilde denkt, als Abwandlung der *russischen Idee* und der sich in ihrer Anlehnung ausformenden Bewegung der Panslavisten (z.B. Fedor Tjutčev, Michail Katkov und Nikolaj Danilevskij) in der 2. Hälfte des 19. Jh.s, die für eine Verbrüderung aller Slaven unter der Führung des russischen Zaren plädierten, betrachtet werden (vgl. zum *Panslavismus*: Beyme 2001, 75ff.; vgl. zum *Eurasianismus*: Poljakov 2005, Frank (a) 2008). Mit der Gründung der UdSSR und der damit einhergehenden Propagierung des Marxismus-Leninismus als offizielle Staatsideologie wird zwar die Abkehr von der *russischen Idee* und der sie vertretenden Intelligencija von oben eingeleitet, auf inoffizieller, subversiver Ebene aber, wird intellektuell dennoch an dem ideengeschichtlichen Erbe, zumindest der russischen Moderne, festgehalten (vgl. Ebert 1995, 10). Nach Auflösung des Sowjet-Regimes 1991 und dem Wegfall des marxistisch-leninistischen Weltbildes, kommt es im postkommunistischen Russland zu einem „[...] ideologischen und weltanschaulichen Vakuum“ (Ignatow 1992, 6). Eine Identitätskrise, die erneut die *russische Idee*, welche durch ihre identitätsstiftende Funktion das Vakuum füllen soll, in die öffentliche Diskussion einbringt. Dabei werden die ihr zugrundeliegenden traditionellen Thesen reproduziert und in modifizierter Form neu debattiert (vgl. Ignatow 1992, 7ff.; vgl. Ivantsov 2008, 95ff.). Aleksandr Solženicyn geht beispielsweise in seiner Romanserie *Krasnoe Koleso (Kрасное колесо)* (dt. Übersetzung: *Das rote Rad*) (1993), indem er das *Počvenničestvo*-Konzept Dostoevskijs noch einmal aufgreift, im Besonderen der Frage nach den Bedingungen des Wachstums des russischen Selbstbewusstseins und der politischen Verantwortung in Verbindung mit den Ursprüngen der russischen Revolution von 1917 nach, wodurch sich seine spätere anhaltende Befürwortung des nationalen

Diskurses nicht loszulösender Teil betrachtet werden. Dieser Teil darf jedoch ebenso wenig als ein eindeutig definiertes, konkretes Programm oder System aufgefasst werden, vielmehr als ein, dem Gesamtcharakter der *russischen Idee* entsprechend, unabschließbares, intuitives, evolvierendes geistiges Phänomen. Wir werden im Laufe unserer folgenden Ausführungen erkennen, dass sich die Anhänger des *Počvenničestvo* durch ihre innovativ anmutenden Denkansätze von den Ansichten der klassischen Slavophilen in manchen Punkten zu distanzieren versuchen, im Laufe der Kristallisation ihrer Idee jedoch immer mehr an die idealistischen Anschauungen der ursprünglichen Vertreter der *russischen Idee* annähern. Während die *počvenniki* zunächst ihr gesellschaftliches Ideal, welches v.a. auf einem romantisch-konservativen Geschichts- und Nationsverständnis fußt und in enger Beziehung zu Apollon Grigor'evs *organischer Kritik* steht, in die Sphäre der sie umgebenden Wirklichkeit zu integrieren suchen, sollte sich ihr Fokus von der Verhandlung der vornehmlich sozialen Probleme im Russland der ersten 1860er Jahre zusehends auf die Ausdifferenzierung einer moralisch-ethischen, sich von der Realität entfernenden, metaphysischen Ideologie verschieben und somit ein verstärkter, neuer Anstoß für die Ausformung einer *russischen Idee* sein. Ein Verlauf, der sowohl auf die zahlreichen gesellschaftlichen Veränderungen im Russischen Reich, als auch auf die persönliche geistige Weiterentwicklung ihrer einzelnen Anhänger und deren Thesen zurückgeführt werden kann.

Unser Hauptaugenmerk gilt dabei dem *Ideologen* Fedor Dostoevskij, da er die zentralen Gedanken des *Počvenničestvo* in der mit seinem Bruder Michail Dostoevskij (1820-1864) herausgegebenen Zeitschrift *Время. Журнал литературный и политический*⁴ (1861-1863) und ihrer Nachfolgerin *Эпоха*⁵ (1864-1865) nicht nur ausformuliert, sondern auch zur ideologischen Leitlinie erhoben hat. Indem er der Idee des *Počvenničestvo* zum ebenbürtigen Dialog mit anderen zeitgenössischen Denkrichtungen

Gemeinschaftsgefühls und die Ablehnung des westeuropäischen Einflusses auf Russland bereits deutlich abzeichnet (vgl. Dowler 1975, 109). Die Periode der Perestrojka steht fortwährend unter dem Vorhaben, die „[...] Rückkehr zum geistigen Erbe [...]“ (Gussejnov 1994, 5) im Hinblick auf die zukünftige Selbstbestimmung Russlands durchzusetzen und versetzt somit die *russische Idee* in das Feld der politischen Programmatik (vgl. Gussejnov 1994, 5; vgl. Sieber 1998, 131ff.). Das Nationalbewusstsein Russlands soll im 21. Jh., so lautet v.a. der Anspruch von offizieller staatlicher Seite, auf der Basis einer modernisierten *russischen Idee* erstarren (vgl. hierzu auch Sieber 1996; Scherrer 2000; Khazanov 2002; Richter 2006; Ingold 2006; Ivantsov 2008).

⁴ Im Folgenden wird die lateinische Form *Vremja* verwandt.

⁵ Im Folgenden wird die lateinische Form *Épocha* verwandt.

verhalf, trieb er ihre Fortentwicklung und Popularisierung voran. Er selbst war ein großer Verfechter der Idee des *Počvenničestvo* und hielt von nun an, mag seine Weltanschauung auch noch so sehr einem fortwährenden Wandel unterlegen haben, an den Grundsätzen des *Počvenničestvo* Zeit seines Lebens fest. Hieran zeigt sich, dass die *russische Idee* bei Dostoevskij ihren Anfang in seinen Überlegungen zum Konzept des *Počvenničestvo* genommen hat. Das sich im Anschluss, genauer ab 1873, in seinem eigens geschaffenen (überwiegend feuilletonistischen) Organ *Дневник писателя* (dt. Übersetzung: *Tagebuch eines Schriftstellers*) stark abzeichnende nationalistisch-patriotische und ausnehmend religiöse Prinzip der *russischen Idee* Dostoevskijs wird von der Forschungsliteratur allgemein als Dostoevskijs hauptsächlicher Beitrag zur *russischen Idee* aufgefasst und dementsprechend häufig als Beleg derselben herangezogen.⁶ Doch um die dem Gedankengut des Slavophilentums nahestehenden dAnsichten des späten Ideologen Dostoevskij umfassend begreifen zu können und insbesondere die Grundlagen seines späterhin so unerschütterlich gefestigten Urteils über die messianische Rolle Russlands und der Verabscheuung des Westen zu ergründen, bedarf es einer eingehenden Betrachtung des Ursprungs eben jener Entwicklung, d.i. die Idee des *Počvenničestvo*, welcher wir uns hier im weiteren Verlauf dieser Arbeit widmen wollen.

I.1 Die Idee des *Počvenničestvo* in den Zeitschriften *Vremja* und *Épocha*

Mit der Thronfolge Aleksandrs II. und der Niederlage Russlands im Krimkrieg (*Восточная война*) begann eine flüchtige Phase der Modernisierung des Landes, was nicht zuletzt die, wenn auch nur mäßige, Liberalisierung der Zeitschriftenlandschaft durch Lockerung, Rekonstruierung und Vereinheitlichung des Zensursystems mit sich brachte und das russische Geistesleben beflügelte (vgl. Hosking 2000, 363ff.). In der Presse äußerten sich daraufhin zunächst fast alle Mitglieder der Intelligencija ungeachtet ihrer unterschiedlichen Perspektiven voller Enthusiasmus positiv und voller Hoffnungen über die zahlreichen Reformbestrebungen des Zaren. Einige sahen darin sogar bereits einen endgültigen Ausweg aus der sozialen Ungleichheit, die das Land immer mehr zu spalten drohte (vgl. Hosking 2000, 348). Anfang der 1860er Jahre befürwortete die Intelligencija im

⁶ Vgl. hierzu beispielsweise: Guardini 1932; Bohatec 1951; Müller-Lauter 1974; Bormuth 2000; Scanlan 2002; Zuvopov 2004; Popovič 2007.

weitgehenden Konsens das Streben der Regierung, einen russischen Nationalstaat zu errichten, folglich die Schaffung von Institutionen, die es unterschiedlichen sozialen und ethnischen Gruppen ermöglichen sollten, ihre Interessen zu artikulieren und zu vertreten (*гласность*) (vgl. Hosking 2000, 351).

Der Einzug der kapitalistischen Marktwirtschaft als Ergebnis der allmählichen Industrialisierung Russlands förderte die Entwicklung eines ersten russischen gut situierten Bürger- und Unternehmertums und steigerte zugleich die Unzufriedenheit der Bauern über ihre miserable Lage. Die sich in Aufstände oder gar eine Revolution zu entladen drohende Situation, veranlasste den Zaren zur Abschaffung der Leibeigenschaft 1861, was unter der Intelligencija ihrerzeit auf allseitige Zustimmung stieß.⁷ An die Bauernbefreiung schloss sich die Gründung der Lokalvertretungen (*земства*) 1864 an, welche von Gutsbesitzern, Stadtbewohnern und Bauern nach einem Wahlsystem, das sich teils nach dem Stand, teils nach dem Eigentum richtete, gewählt wurde (vgl. Hosking 2000, 354ff.). Eine Maßnahme der Regierung, die ebenfalls in den Jahren ihrer Einführung in den heterogenen Kreisen der Intelligencija hohen Zuspruch fand.⁸ Der ländlichen Selbstverwaltung folgte die allgemeine Liberalisierung der Stadtverwaltung, was zumindest einen vielversprechenden Modernisierungsschub Moskaus und Petersburgs nach sich zog (vgl. Städtke 2002, 167). Begeistert wurde auch der Reformierung des Bildungswesens entgegengesehen, so z.B. dem im Universitätsstatut von 1863 festgehaltenen weitgehenden Autonomie-Zugeständnis des Zaren an die Hochschulen (vgl. Torke 1997, 167). Von der Intelligencija wurde öffentlich insbesondere auf die Notwendigkeit der Volksbildung hingewiesen, welche zunächst durch Sonntagsschulen und erst ab den 1870er Jahren in Form von Volksschulen systematisch aufgenommen wurde.⁹

⁷ Trotz der Befreiung trat die erwünschte Verbesserung der sozialen Umstände der Bauern in den nächsten Jahren jedoch nicht ein, denn sie „[...] bekamen 1. zu wenig und zu schlechtes Land für 2. zu hohe Raten und dies 3. nicht individuell, sondern als Kollektivgemeindebesitz“ (Torke 1997, 165), wodurch sowohl die erhoffte Freiheit und Mobilität als auch die Intensivierung des Ackerbaus ausblieben.

⁸ Geschätzt wurde die Ermöglichung der Mitwirkung der Bevölkerung an den Regelungen örtlicher Angelegenheiten der Gouvernements wie beispielsweise an der Entwicklung des Schul-, Gesundheits- und Verkehrswesens sowie an der regionalen Wirtschaft (vgl. Hosking 2000, 355). Missbilligt hingegen wurden im Allgemeinen die nur sehr geringen Befugnisse der Bauern und die diesbezügliche maßgebliche Bevorteilung der Adligen sowie die staatliche Kontrolle durch Bestätigung der obersten Funktionäre und das Vetorecht der Regierung gegen jeglichen Beschluss der Lokalvertretung (vgl. Torke 1997, 165).

⁹ Auf den anfänglichen Enthusiasmus in den ersten Herrschaftsjahren Aleksandrs II. folgte jedoch eine allseitige große Enttäuschung über die Inkonsequenz der Reformen. Russland geriet zusehends in eine

Dieses neue geistig-kulturelle Klima veranlasste auch Michail Dostoevskij 1860 die Gründung der Monatszeitschrift *Vremja* zu beantragen. Fedor Dostoevskij, der erst 1859 aus seiner Verbannung, d.h. aus seiner vierjährigen Zwangsarbeit (*кааторга*) und der sich daran anschließenden sechsjährigen Verschickung als gemeiner Soldat in den Dienst eines Linien-Bataillons aus Sibirien, zurück nach Petersburg kehren durfte, brachte sich sofort nach der Gründungszusage des Sankt Petersburger Zensur-Komitees aktiv in die Gestaltung ein (vgl. Chances 1972, 7; Dowler 1982, 72). Die Zeitschrift sollte ihm und seinem Bruder den notwendigen Lebensunterhalt für sie und ihre Familien sichern (vgl. Lavrin 2004, 41). Sie war als Forum vornehmlich für eigene Ideen, Literatur und tagespolitische Diskussionen gedacht. Dabei stellte für Dostoevskij der öffentliche Austausch mit anderen Meinungen ein besonders wichtiges Kriterium zur Entwicklung der eigenen Zukunftsidee für Russland dar: „Мы будем искать разгадку вместе со всеми. Мы будем только неустанно повторять и доказывать, что искать – надо; будем следить, разбирать, обсуживать, спорить и передавать наши результаты публике. Вот вся будущая деятельность наша“ (Dostoevskij zitiert nach Tumanov 1980, 207). Bei diesem Vorhaben nahmen sie es folglich gerne mit einer großen etablierten Konkurrenz zeitgenössischer namhafter *dicker Zeitschriften (толстые журналы)* auf, wie beispielsweise den progressiven, hauptsächlich an westeuropäischen Werten orientierten *Sovremennik* (ab 1847 unter der Leitung Nekrasovs), *Russkij vestnik* (ab 1856) und *Russkoe slovo* (ab 1859) sowie den reaktionären Organen der Slavophilen *Russkaja Beseda* (ab 1856) und *Den'* (ab 1861), um nur einige der zahlreichen Presse-Neuerscheinungen ab den 1850er Jahren zu nennen (vgl. Lauer 2000, 272). Jede dieser Redaktionen verfolgte das grundlegende Ziel, der Gesellschaft zu einer Bestimmung, einer Richtung und einem Lebensstil durch „[...] compendiousness, a definite ideology, a lively criticism, and a predominance of prose“ (Maguire zitiert nach Chances 1972, 1) zu verhelfen. Innerhalb dieses vielfältigen Pressewettbewerbs, erfreute sich *Vremja*, mit ihrem publizistischen Bestreben nach einem fairen Dialog aller von der Intelligencija hervorgebrachten Ideen, bereits ein Jahr nach ihrem erstmaligen Erscheinen eines großen

tiefe politische und soziale Krise: Die Verarmung breiter Schichten des russischen Bauerntums, des kleinen Landadels und des mittleren und kleinen Beamtentums nahmen zu, Landflucht und Massenarmut in den Großstädten führten zur Verbreitung von Kriminalität in jeder Form (vgl. Wörn 1998, 46). Das generelle Unbehagen der Intelligencija darüber konnte man dem Echo der unterschiedlichen kritischeren Pressestimmen in den darauffolgenden Jahren entnehmen.

Zuspruchs, was die Zahl von 4302 Subskribenten nahelegt (vgl. Chances 1972, 11). Im Laufe der Zeit sollte sich jedoch der zunächst friedliche Gedankenaustausch insbesondere mit der *Sovremennik*-Redaktion allmählich zur polemisch-zynischen Auseinandersetzung verhärten (vgl. Dowler 1982, 130ff.).

Während sich Fedor Dostoevskij zur führenden Persönlichkeit bzw. zum geistigen Führer der Zeitschrift aufgrund seiner weltanschaulichen Ausführungen und nicht zuletzt wegen seiner darin veröffentlichten literarischen Werke *Записки из мертвого дома* (dt. Übersetzung: *Aufzeichnungen aus einem Totenhaus*) (1860) und *Униженные и оскорбленные* (dt. Übersetzung: *Erniedrigte und Beleidigte*)¹⁰ (1861) avancierte, übernahm Michail Dostoevskij mit seiner Erfahrung als Direktor einer Zigarettenfabrik, die er für die Gründung der *Vremja* verkaufte, vornehmlich die geschäftsführenden Aufgaben. So schrieb Fedor Dostoevskij im Juni 1862 in einem Brief an seinen Bruder Andrej: „Хоть я и написал в эти два года до ста печатных листов, но брат Миша, взявший на себя все денежные и редакционные заботы о журнале, еще более трудился.“ (Dostoevskij 1862 zitiert nach Dolinin 1968, 308). Neben den Dostoevskijs gehörten v.a. der Mathematiker und Kritiker Nikolaj Strachov¹¹ (1828-1896) und der Dichter und Kritiker Apollon Grigor'ev¹² zum engeren, namhaften Kern der *Vremja*-Redaktion. Nicht immer waren alle Publizisten einer Meinung. Nichtsdestotrotz lässt sich, zumindest in den einzelnen Aussagen der eben genannten Autoren, die Tendenz einer Idee, die sich an das Gedankengut der *jungen Redaktion* (*молодая редакция*) der Zeitschrift *Moskvitjanin* (ab 1841), welcher von 1850-1856 die Sektion der Literatur und Literaturkritik oblag, anschloss und fortzuführen wusste, feststellen.¹³ Das *Počvenničestvo* erstreckte sich direkt und

¹⁰ Klaus Städtke bezeichnet das schwer zu definierende Genre dieser Werke in seinen Ausführungen über das Zeitalter des realistischen Romans als eine sujetlose Prosa zwischen feuilletonistischem Essay, bekenntnishafter Meditation und Erzählung (vgl. Städtke 2002, 198).

¹¹ Vgl. zu Strachov: Gerstein 1971; Chances 1972, 14ff.; Zen'kovskij 1991, 216ff.

¹² Vgl. zu Grigor'ev: Egorov 1967; Chances, 1972, 12ff.; Lehmann 1975, 3ff.; Zen'kovskij 1991, 210ff.

¹³ Der kanadische Historiker Wayne Dowler konstatiert in seiner ausführlichen Studie zum *Počvenničestvo Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil conservatism* (1982), dass der *Moskvitjanin*, der sich zunächst die Uvarovsche Formel (*Autokratie* (*самодержавие*), *Orthodoxie* (*православие*) und *Volkstümlichkeit* (*народность*)) zum Leitspruch gemacht hatte, mit der Gründung der weitaus unabhängigeren *jungen Redaktion*, die vornehmlich aus jungen Moskauer Literaten, Poeten und Literaturkritikern bestand, bereits die wichtigsten Grundsätze der Idee des *Počvenničestvo* geschaffen habe (vgl. Dowler 1982, 27ff.). Unter der Leitung Apollon Grigor'evs wurden demgemäß zentrale Gedanken über die Aussöhnung zwischen Slavophilen und Westlern, die Betonung der organischen Kontinuität der russischen Geschichte und die daraus hervorgehende Möglichkeit einer Synthese der alten Moskauer Rus' und der petrinischen Ära sowie die Suche nach der Wahrheit der nationalen Idee innerhalb der Literatur von den Mitarbeitern der *jungen Redaktion* vorformuliert. In Anlehnung an Herder macht sich insbesondere

indirekt über fast alle Rubriken der monatlichen bis zu 600-seitigen Ausgaben der Zeitschrift. Dazu gehörten in erster Linie literarisch-poetische Werke, Besprechungen und Kritiken zeitgenössischer sowohl literarischer als auch nichtliterarischer Veröffentlichungen und historische Abhandlungen. Hinzu kamen erschöpfende Artikel über gesellschaftsrelevante Themen, Polemiken in Bezug auf externe Aussagen oder Persönlichkeiten sowie die speziell eingerichteten Sektionen *Inländische Nachrichten* (*внутренние новости*), später als *Unsere heimischen Angelegenheiten* (*наши домашние дела*) betitelt, in welcher innerrussische Begebenheiten reflektiert und debattiert wurden, sowie *Politischer Abriss* (*политическое обозрение*), in der vornehmlich ausländische Ereignisse zur Diskussion standen. Politische sowie soziale Probleme Russlands, die aus der Bauernbefreiung, dem Einzug der Industrialisierung und dem Kapitalismus sowie der Notwendigkeit der Volksbildung resultierten, wurden zumeist unter Heranziehung anderer Meinungen im Sinne des *Počvenničestvo* erörtert, dessen Ausdifferenzierung zum gesellschaftlichen Ideal, das Zukunft und Schicksal der Menschheit bestimmen sollte, sich alsbald zum Hauptanliegen der Zeitschrift entwickelte.

Der der gewaltvollen Niederschlagung des polnischen Aufstands von 1863 folgende provokativ anmutende Artikel über die Polen und ihre Beziehung zu Russland *Роковой вопрос* (*Заметка по поводу польского вопроса*) (April 1863) von Strachov veranlasste die Zensurbehörde, *Vremja* ab Juli 1863 zu verbieten (vgl. Chances 1972, 23ff.).¹⁴ Da den Dostoevskijs dadurch nicht zuletzt der finanzielle Ruin drohte, stellte Michail alsbald den

Grigor'ev schon früh einen Begriff von der Nation als kulturelle Einheit (*национальность*) und negiert zugleich die Notwendigkeit einer universellen Konzeption von Humanität. In diesem Zusammenhang kommen drei Grigor'evs überwiegend ästhetische Weltansicht bestimmende Prinzipien besonders deutlich zum Ausdruck: Literatur, intuitive Spontaneität bzw. Unmittelbarkeit (*непосредственность*) und Demokratismus. So sei Literatur ein ganzheitlicher, eigenständiger, *spontaner* Ausdruck der nationalen Idee, die dem Charakter aller Schichten der Gesellschaft *demokratisch* innewohne, daher im Umkehrschluss ebenso an der Entwicklung unbewusster Ideale des Lebens maßgeblich beteiligt sei: „[...] art was the agent of the concrete and living moral and spiritual forces that were immanent in a society and that constituted its nationality“ (Dowler 1982, 34). Weshalb die *junge Redaktion* die Literaturkritik gemessen an der Geschichte der russischen Nationalliteratur als elementaren Beitrag für die russische Gesellschaft erachtete: „If a work of literature was an intuitive and imaginative re-creation of the internal life of the nation, then, the young editors believed, it was the function of literary criticism to relate any given literary production to the whole body of national literature“ (Dowler 1982, 33). Damit hoben sie sich von der sich allgemein etablierenden realistischen Literaturkritik entschieden ab. Nach der Auflösung der *jungen Redaktion* findet die ästhetisch-philosophische Strömung mit Apollon Grigor'evs sog. *organischer Kritik*, auf die im Folgenden noch genauer eingegangen werden soll, ihren Höhepunkt in dem *Počvenničestvo*: „*Pochvennichestvo*, as it unfolded in the pages of *Vremia*, was the culmination of the ideological process that began with the young editors“ (vgl. Dowler 1982, 75).

¹⁴ Vgl. hierzu: de Lazari 2004, 81ff.

Antrag auf Erlaubnis der Herausgabe einer neuen Zeitschrift, welche zunächst *Pravda*, zeitweise sogar *Počva* heißen sollte (vgl. Chances 1972, 27). Die Bewilligung der Gründung der *Épocha* 1864 bot vielen der ehemaligen Autoren, wenn auch nur unter erschwerten Bedingungen der seither strengeren Zensurauflagen gegenüber der Zeitschrift, die Gelegenheit ihre Schreibtätigkeit getreu des *Počvenničestvo* wieder aufzunehmen (vgl. Dowler 1982, 153f.). Es war jedoch hauptsächlich der Krankheit Dostoevskijs, die ihn zwang, sich kurzweilig aus der Redaktion zurückzuziehen, dem frühen Tod Michail Dostoevskijs im Juli 1864 und des Ablebens Apollon Grigor'evs im September 1865 geschuldet, dass *Épocha* bereits 1865 eingestellt werden musste (vgl. Dowler 1982, 160). Zudem wollte trotz Dostoevskijs Veröffentlichung seiner *Zapsiki iz podpol'ja* (*Записки из подполья*) (dt. Übersetzung: *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* oder *Aufzeichnungen aus dem Untergrund*) (1864) ein Erfolg wie mit der Herausgabe der *Vremja* nicht mehr gelingen.

Dennoch hielt Dostoevskij stets an den grundsätzlichen Prinzipien des *Počvenničestvo* bis zur Auflösung der Zeitschrift und darüber hinaus überzeugt fest. In seinem Notizbuch unterstreicht er 1864, unbeeindruckt von dem nahenden Aus der *Épocha*, nochmals die drei grundlegenden Merkmale seines in den Zeitschriften vertretenen Weltbildes: Der *počvennik* lehne alle rein abstrakten Ideen ab, strebe unmittelbar durch die Vereinigung mit der *počva* nach der Aussöhnung von Leben und Theorie bzw. der Synthese von Idealem und Realem und bekräftige die daraus entstehende, allen europäischen Idealen höhergestellte Idee der *počva*, welche dazu fähig sei, der gesamten Menschheit zur Vollkommenheit im *wahren* Leben zu verhelfen:

„Мы почвенники, во 1-х, потому, что верим, что ничего на свете не происходит отвлеченно (вне настоящей, исторической жизни) и скачками [...] во 2-х, [...] чтоб *выжить* из прежних идей и усвоить, *нажить* себе новые идеи, влечения и стремления, – нужно действительно жить, настоящей жизнью, а не одним только мозгом, общим мышлением [...]. А чтоб настоящим образом, т.е. взаправду жить, – надо быть у себя, своим, почвенным, земским и проч. и выжить все на практике. А в 3-х и главное (что собственно составляет не одну идею почвы, а нашу, собственно отличительную характеристику нашего журнала), – мы верим, что наш, собственно наш, русский почвенный идеал несравненно выше европейского (что он только сильнее разовьется от соприкосновения и сравнения с европейским), но что он-то и возродит все человечество“ (Dostoevskij 1864 zitiert nach Bazanov u.a. 1971, 256).

I.2 Das Streben nach der *počva*

Das *Počvenničestvo* bezeichnete in den Augen der *Počvenniki* eine vollkommen neue, besondere Richtung, die aus den zeitgenössischen Entwicklungen eines bereits beginnenden neuen Lebens in Russland resultiere (vgl. Strachov 1883, 199). Es beinhaltete das alles entscheidende, jedoch sehr unausgereifte Anliegen, jegliche Gegensätze im Land aufzuheben, damit das gesamte russische Volk in Einheit nach der *počva* streben möge. Zur Umsetzung dieser Idee erschien den *počvenniki* in erster Linie die Auflösung der destruktiven Spaltung der Intelligencija von oberster Priorität, d.h. die Aussöhnung der Strömung der Slavophilen mit der der Westler, denn nur dadurch sei ein organisches Zusammenwachsen zwischen gebildeter und ungebildeter Schicht im Streben nach der *počva* realisierbar. Will man sich nun den Gedanken und Absichten der *počvenniki* nähern, scheint es unumgänglich, die Bedeutungen der einzelnen Begrifflichkeiten, wenngleich sie sich bewusst einer konkreten Definition entziehen, zu erhellen. Das Wesen des *Počvenničestvo* beleuchtend, wollen wir uns im Folgenden die Fragen, was die *počva* sei, warum man nach ihr streben und was man von ihr erwarten könne, erörtern. Unweigerlich werden wir dabei auf weitere Problemfelder, wie das des spezifischen Volks- und Geschichtsverständnisses sowie der Selbstbestimmung Russlands in Hinblick auf das Andere¹⁵, stoßen, die es ebenso zu betrachten gilt.

¹⁵ Das Herauskrystallisieren der *russischen Idee* lässt sich v.a. auf die Tatsache zurückführen, dass die russischen Intellektuellen auf den im 19. Jh. wieder aufgenommenen, vielseitig diskutierten Gegensatz zwischen Russland und Europa bzw. Westeuropa (in der Literatur oftmals auch nur als *der Westen* bezeichnet) vermehrt mit der Idee der erwähnten privilegierten Sonderstellung Russlands antworteten. Als Auslöser dafür kann die überaus xenophobe Haltung der in der westlichen Tradition verankerten westeuropäischen Philosophen des 17., 18. und beginnenden 19. Jh.s in ihren Stellungnahmen zu Russland gelten (vgl. hierzu Richter 1946; Goerdts 1967, 367ff.; Keller 1988; Kouznetsov 1997; Frank (b) 2008; Wolff 2008). Allen diesen Ansätzen ist gemein, dass sie in Bezug auf Russland, egal inwieweit der Einfluss Westeuropas verhandelt wird, immer auch eine mit der westeuropäischen Kultur unvereinbare Unbekannte denken, die grundsätzlich negativ konnotiert ist. So wird das Fremde, d.h. das ausschließlich Russische, an der vertrauten Norm der westeuropäischen Zivilisation gemessen, um in der Differenz die Grenzen zwischen Fremdem und Eigenem festlegen und letzteres deutlich positiv bewerten zu können. Im Folgenden versteht die im 19. Jh. sich formierende Intelligencija, rückwirkend auf dieses westeuropäische Russlandbild, selbst das Eigene als „das Andere, als das Unbewusste des russischen Menschen, der mit einem europäischen Bewusstsein ausgestattet ist“ (Groys 1995, 25). Die Reaktion auf das fremde „[...] Interesse am Anderen, Nichtwestlichen, Exotischen und Östlichen [...]“ (Groys 1995, 29) äußert sich in der russischen Selbstreflexion ex negativo, d.h. im Blick durch die westliche *Negativfolie* auf das Eigene. Indem Europa Russland als das (halbe) Andere (vgl. hierzu Wolff 2008) und somit sich selbst definiert, verhilft es Russland ebenso zu einer Selbstbestimmung. So fungiert das Bild von der fremden Kultur „[...] als Spiegel für das Verständnis des Eigenen“ (Scherrer 2003, 129). Die darauffolgende Entwicklung der *russischen Idee* kann daher nur im Zusammenhang mit der Geschichte des Abendlandes und dessen Selbstbild nachvollzogen werden (vgl. Städtke 1995, 22). Die Umdeutung dieser zunächst als Rückständigkeit schmächtig empfundenen Andersartigkeit Russlands gegenüber Westeuropa in eine Befähigung zu weltweiter

1.2.1 Die *počva* und das Volk

Wie schon mehrfach gesagt, stellt die *russische Idee* grundsätzlich eine, an die jeweilige spezifische sozial-historische Situation Russlands gebundene, metaphysische Wahrnehmung der Lebenswelt dar, welche sich auf mannigfachsten Ebenen der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft äußert. Das *Počvenničestvo*, welches im Besonderen auf den ästhetischen Betrachtungen der russischen Literatur sowie der Reflexion (westeuropäischer) Geschichtsphilosophie basiert, knüpfte an die bestehende russische Denktradition an. Indem es sowohl Elemente des deutschen Idealismus und insbesondere der deutschen national-romantischen Geschichtstheorie nach Herder als auch die in erster Linie zur Literaturanalyse entwickelte *organische Kritik* Apollon Grigor'evs in sich aufnahm, bildete es sich für Fedor Dostoevskij und die übrigen Anhänger zum Wegweiser für die *wahre* Selbstbestimmung Russlands aus. Mit dem Ziel, auf Grundlage der nunmehr veränderten gesellschaftlichen Anforderungen in Russland die Suche nach der *Wahrheit* fortzusetzen, versuchten die *počvenniki* schließlich, die *russische Idee* aus einem abgewandelten Blickwinkel fortzuführen. Das gesuchte Weltheil wurde somit nicht mehr, wie von den Slavophilen vertreten, von der Verwirklichung der Idee Moskau als das *Dritte Rom* erwartet, sondern vielmehr im zukunftsgerichteten Streben nach der Ganzheitlichkeit des Lebens durch die Verschmelzung eines jeden mit der Idee der ewigen *počva*.

Wortwörtlich übersetzt bedeutet *počva* Erdboden, Grund, Land oder Sohle, kann aber metaphorisch auch Grundlage bzw. Basis bedeuten. Letzteres weist auf etwas Ursprüngliches und Beständiges, Ersteres vielmehr noch auf etwas Natürliches, Organisches, Nährendes hin. Sprechen die *počvenniki* nun von einer speziell *russländischen počva* (*российская почва*) bzw. *heimatlichen počva* (*родная почва*), scheinen sie eigens für Russland und dessen Bevölkerung eine naturgemäße Grundlage, eine eigentümliche Wurzel anzunehmen. Die naheliegende Verbindung zwischen dem

Missionierung, stützt sich daher fortan auf das der westlichen Zivilisation fremd anmutende russische Kultur- und Gedankengut, welches aus den spezifischen religiösen und kulturellen Entwicklungen des Landes hervorgehe (vgl. Groys 1995, 26ff.). Doch darf die *russische Idee* nicht etwa wie nach Tim McDaniel als bloße „[...] rejection of the West“ (McDaniel 1996, 54) simplifiziert werden, sondern muss stets in Verbindung mit der jeweiligen Einwirkung Westeuropas auf die Historie Russlands und der diesbezüglich stets zwiespältigen Erörterungen in Russland gedacht werden. Vgl. hierzu auch den *Orientalismus*-Diskurs bei Said 1981 und insbesondere zur *euro-orientalischen* Beziehung zwischen Russland und Frankreich auch: Adamovsky 2006.

russischen *Volk* (*народ*) und der russischen *počva* präzisiert Strachov in seinem *Vremja*-Artikel *Пример апатии* (1862):

„Под именем почвы разумеются те коренные и своеобразные силы народа, в которых заключаются зародыши всех его органических проявлений [...]. Когда о народе говорят, по аналогии, как о почве, то почва здесь разумеется не в геологическом смысле и не в агрономическом [...], а в смысле органической географии. В смысле этой географии почва означает часть земной поверхности, отличающуюся известным характером своих растений“ (Strachov 1863 zitiert nach de Lazari 2004, 62).¹⁶

So stehen, laut Strachov, *počva* und Volk aufgrund ihrer *organischen Geographie* in einem sinngemäßen Zusammenhang. *Počva* bedeute demnach die dem Volk innewohnenden einzigartigen Kräfte, die den Keim aller aus der *počva* hervorgehenden organischen Erscheinungsformen in sich einschlossen. Ein Ansatz, der zunächst an die slavophile Sicht auf die volkstümliche, zur Vollendung auf Erden fähige Eigenart der russischen, vorpetrinischen Bauerngemeinde (*крестьянство*) und deren besonderen Prinzipien der *narodnost'*¹⁷ erinnert. Ivan Kireevskij (1806-1856), der nach Meinung Andrzej Walickis einer der wichtigsten Begründer der slavophilen Doktrin gewesen sein soll, bedient sich sogar der gleichen Begriffe, wenn er in Bezug zum russischen nationalen Charakter schreibt: „[...] die Wurzel der russischen Kultur lebt noch im russischen Volk [...]“ oder „[...] Deshalb kann nur auf diesem Fundament – auf keinem anderen – der dauerhafte Bau der russischen Kultur aufgeführt werden [...]“ (Kireevskij zitiert nach Tschizewskij/Groh 1959, 297f.). So ist zwar der Grundsatz der organischen Einheit Russlands bereits durch die

¹⁶ Im Folgenden wird der Laut [ě] bzw. der Buchstabe ѣ mit dem Buchstaben e wiedergegeben.

¹⁷ Der Begriff *narodnost'* ist nicht eindeutig definierbar, da er seit seiner Entwicklung im 18. Jh. nie konkret bestimmt und stets in unterschiedlichen Kontexten verwandt wurde. Folglich kann er allgemein *Volk* bzw. *Völkerschaft* oder auch *Nation* im Sinne einer gesellschaftlich kulturellen und historischen Einheit bedeuten, aber auch als *Volkstümlichkeit* bzw. *Volksverbundenheit* oder gar *nationale Eigenart* verstanden werden (vgl. Lehmann 1975, 136). Dementsprechend unterschiedlich verhielt sich der Gebrauch dieses Begriffes einerseits in offiziellen Reihen der Regierung, welche *narodnost'* als das russische Volk immer in Verbindung mit dem Staat, d.h. der Autokratie und Orthodoxie benutzten, und andererseits unter den Slavophilen, welche *narodnost'* entweder mit *Volkstümlichkeit* der russischen Bauernschaft oder in nächster Konsequenz mit deren *nationaler Besonderheit*, d.h. was die russische Unterschicht, das *einfache Volk* (*простой народ*) vor der Oberschicht, der *höheren Gesellschaft* (*всемирное общество*) sowie allen anderen Völkern im Sinne des spezifisch-russischen Kulturbegriffs auszeichnet, gleichsetzten (vgl. Dowler 1982, 55). Selbst Puškin hat die Unbestimmtheit des amorphen Begriffes bereits zur Entstehungszeit beklagt: „Seit einiger Zeit hat man sich bei uns daran gewöhnt, über die *narodnost'* zu sprechen, *narodnost'* zu fordern, sich über das Fehlen der *narodnost'* in den Werken der Literatur zu beklagen, doch niemand hat daran gedacht zu bestimmen, was er unter dem Wort *narodnost'* versteht“ (Puškin zitiert nach Lehmann 1975, 135). Vgl. hierzu auch: Kochanek 1999, 46.

Slavophilen begründet worden, dennoch liegt hier ein grundlegender Unterschied vor: Der Begriff des Volkes, mit dem die *počvenniki počva* unmittelbar assoziieren, fußt auf einem vom Slavophilentum abweichenden, weitergreifenden Verständnis.

Die seit der petrinischen Ära diskutierte und vornehmlich von den Slavophilen veranschaulichte Unterteilung des russischen Volkes in die die *narodnost'* wahrende Unterschicht bzw. Bauernschaft als das *einfache Volk* (*простой народ*) einerseits, und die von der *narodnost'* entfremdete Oberschicht als die *höhere Gesellschaft* (*светское общество*) andererseits, hatte die dezidierte Gleichsetzung des Volksbegriffes mit ersterem Teil und dessen Idealisierung als einem erstrebenswerten positiven Urzustand zur Folge. Die *počvenniki* hingegen vertraten die Meinung, dass sich das russische Volk aus allen Schichten der Gesellschaft zusammensetze (vgl. Kochanek 1999, 46). Dostoevskij wies demnach die slavophile Vorstellung einer solch einseitig- und enggefassten *narodnost'* entschieden zurück und fragt in seinem Artikel *Ряд о статей русской литературы. Книжность и грамотность. Статья первая* (1861):

„Почему, съ какой стати народность может принадлежать только одной простонародности? Разве съ развитіемъ народа исчезаетъ его народность? Разве мы, «образованные», ужъ и не русский народъ? Намъ кажется даже напротивъ: съ развитіемъ народа развиваются и крепнуть все дары его природы, все богатства ея, и духъ народа еще ярче выступаетъ наружу“ (Dostoevskij 1861a, 6).

Doch die *počvenniki*, insbesondere Grigor'ev gaben die Differenzierung zwischen einem Volk im engeren Sinne, d.i. der einfache *narod*, und einem Volk im weiteren Sinne, d.i. die *Nation*¹⁸ nicht komplett auf. Dowler unterstreicht in seinen Untersuchungen über Grigor'evs Volksbegriff diesbezüglich:

„By nation (*narod*) in the narrow sense, he meant that part of the whole nation which, in comparison with the other parts, was in the 'most natural (*neposredstvennyi*) and undeveloped condition' – the nation in potential. By *narod* in the broad sense, he meant a

¹⁸ Andrzej de Lazari macht in seinem Beitrag *В кругу Федора Достоевского. Почвенничество* (2004) auf das Phänomen des damaligen Gebrauchs des Begriffes *Nation* aufmerksam. Für Dostoevskij und alle anderen *počvenniki* habe er im Gebrauch lediglich ein Synonym für *narod* dargestellt und müsse auch als ein solches verstanden werden. Seine Annahme bekräftigend, zitiert de Lazari aus dem Wörterbuch Vladimir Dal's: „Нация – народ в обширном значении [...] **Национальный**, народный или народу свойственный [...] **Национальность**, народность“ (Dal' zitiert nach de Lazari 2004, 60). So bleibt der Begriff des *narod* als *einfaches Volk*, d.i. *простонародность* erhalten, während sich das Verständnis von *narod* ebenso zum synonymen Terminus für *Nation* ausweitete (vgl. de Lazari 2004, 61).

collective personality, embracing the 'features of all the strata of the nation, highest and lowest, rich and poor, educated and uneducated' – the nation actualized." (Dowler 1982, 55)

Folglich bedient sich Grigor'ev des Terminus der *nacional'nost'*, um ihn gezielt von dem der *narodnost'*, wie ihn auch die Anhänger des Slavophilentums verstanden, abzugrenzen: „By *narodnost'* in the narrow sense, he meant the unconscious ideals that governed the lives of common people; in its broad sense *narodnost'* (now redesignated by Grigor'ev as *nacional'nost'*) referred to a consciously held view of life peculiar to the whole nation" (Dowler 1982, 55).

Vornehmlich verwendeten die *počvenniki* den Begriff Volk im weiteren Sinne im Zusammenhang mit der Forderung nach Bewusstwerdung und Verwirklichung des von der *počva* hervorgebrachten ganzen Wesens der russischen Identität. Die russische *narodnost'* stelle diesbezüglich eine außerordentliche Beständigkeit des gesamten russischen Volkes in dessen nationaler Idee dar. Ihre Besonderheit läge, laut Dostoevskij, im ewigen, segenspendenden, unbeirraren Glauben an die Gerechtigkeit und *Wahrheit*: „Особенность ея [der *narodnost'*]: безсознательная и чрезвычайная стойкость народа въ своей идее, сильный и чуткий отпоръ всему, что ей противоречить, и вековая, благодатная, ничемъ не смущаемая вера въ справедливость и въ правду“ (Dostoevskij 1861a, 8). Ein jeder Russe, unabhängig seiner sozialen Stellung, trage die Wurzeln der *počva*, d.i. die *narodnost'* unbewusst in sich und müsse sich diese vergegenwärtigen, sich mit ihnen vereinen, um die nationale Idee in der *nacional'nost'* zur Vervollkommnung zu bringen: „Идея почвы, национальностей есть точка опоры, *Антеѳ*“ (Dostoevskij 1863 zitiert nach Bazanov u.a. 1971, 186). In Analogie der Figur des Antaios, ein nach der griechischen Mythologie schier unbesiegbarer Riese, der seine ganze Stärke aus der Mutter Gaia, der Erde, schöpft, will Dostoevskij v.a. das Gebot zum bewussten Streben nach der *počva* und die Erfordernis ihrer Behütung verdeutlichen, damit das Unmögliche, nämlich die Losreißung von ihr (wie es Herakles im Sieg über Antaios gelungen ist) nicht eintreten möge. Dies würde den Verlust der *nacional'nost'* bedeuten.

Einer präziseren Definition entziehen sich die hier vorgestellten, parallel verwandten Begrifflichkeiten allein schon aufgrund der ihnen immanenten metaphysischen Dimension, die in keiner theoretischen rationalistisch-logischen Analyse, sondern ausschließlich in der

intuitiven Auslegung fassbar würde.¹⁹ Dies ist aufs Engste mit der allgemeinen Ablehnung der *počvenniki* von Subsumierungen individueller Erfahrungen und Erlebnisse unter eine generelle Formel verbunden: „Мы хотим дело сделать, а не теории изпускать“ (Dostoevskij 1863 zitiert nach Bazanov u.a. 1971, 172). Ähnlich verhält es sich, wenn man das Wesen der russischen nationalen Idee, seine Entstehung und Entwicklung in der Geschichte des organischen Ganzen zu erfassen versucht.

1.2.2 Das organische Ganze und die Rückkehr zur *počva*

In Anlehnung an Herders und Schellings Idee von der Vielfalt der Wege, folgten die *počvenniki* der Ansicht, dass jedes Volk seine eigene Individualität und Einzigartigkeit besäße, es demgemäß auch keinen abstrakt-theoretischen, allgemeinen Wertekanon der Weltgeschichte, keine hegelianische universale Vernunft als allen Völkern gemeinsames Prinzip gäbe (vgl. Kochanek 1999, 42f.):

„Вотъ оно главное слово разгадки: человечество! это абстрактное человечество худо понятого гегелизма, человечество, котораго въ сущности нетъ, ибо есть организмы растущіе, стареющіе, перерождающіеся, но вечные: народы. Для того, чтобы оно было, - это абстрактное человечество, нужно неприменно признать какой либо условный идеалъ его. Этому идеалу жертвуется всею народнымъ, местнымъ, органическимъ...“ (Grigor'ev 1861a, 12).

Vielmehr drücke sich der menschliche Geist in jedem Volk eigentümlich in Bezug auf spezielle historisch bedingte Wertbegriffe und Erkenntnisse aus, was die Vielfältigkeit aller Völker garantiere (vgl. Kochanek 1999, 43):

¹⁹ So ist es auch nicht verwunderlich, dass sich bereits im Jahre 1861 ein Kritiker des *Sovremenniks*, Maksim Antonovič, in seinem Artikel *О почве (Не в агрономическом смысле, а в духе „Времени“)* nicht ohne Ironie über die Idee des *Počvenničestvo* äußert, indem er konstatiert, dass *počva* und *narodnost'* in ihrer Bedeutung identisch seien, man die Idee vom Streben nach der *počva* nicht unabhängig von dem slavophilen Verständnis oder gar den offiziellen Konzeptionen der *narodnost'* betrachten könne (vgl. de Lazari 2004, 65). Er bemängelt den ihm scheinbaren Ersatz eines unkonkreten Begriffes (*неопределенная фраза*) durch einen anderen (*пустое слово*), wobei seiner Meinung nach niemals klar hervorginge, von welchem *narod* genau die Rede sei: „рассуждающим о сближении и в голову не приходило провести резкую черту между народом, который должен сблизиться, и народом, с которым должно сблизиться“ (Antonovič 1861, 2). Diese Undifferenziertheit habe zur Folge, dass keine direkten Ziele, vielmehr rückschrittliche Vorstellungen, die den Einfluss der westeuropäischen Zivilisation verleugnen wollten, die Idee des *Počvenničestvo* bestimmten. Besser wäre es wohl, so Antonovič, „[...] сделать что-нибудь конкретное для этой „почвы“, начав хотя бы с того, что рекомендует западноевропейская цивилизация. По теории *generatio aequivoca* в России ничего не вырастет“ (Antonovič zitiert nach de Lazari 2004, 66).

„Мы думаемъ, что всякому растенію угрожаетъ вырождение въ стране, где недостаетъ многихъ условій къ жизни. Даже казалось намъ иногда, что это желаніе нивелировать всякій народъ по одному, разъ навсегда определенному идеалу въ основе слишкомъ деспотично. Оно отказываетъ народамъ во всякомъ правѣ саморазвитія, умственной автономіи“ (Dostoevskij 1862, 2).

Von der Ansicht des deutschen Idealismus, Geschichte sei ein ständiger fortschrittlicher und providentieller Prozess, ausgehend, schlussfolgern die *počvenniki*, dass jedes Volk einer natürlichen Evolution unterläge, die im Strom der Geschichte Nationen, d.h. „[...] organische Einheiten mit eigener Seele und individueller Persönlichkeit [...]“ (Kochanek 1999, 43) hervorgebracht habe. Diese würden folglich auf ihren je eigenen moralisch-ethischen Prinzipien aufbauen und somit durch ihre je eigene Essenz der *nacional'nost'* zum Reichtum der gesamten Menschheitskultur im Sinne des herderschen Humanitätsideals beitragen, ergo durch „[...] ihre Verschiedenartigkeit und das Zusammenwirken aller Aspekte der Persönlichkeit, der rationalen wie der emotionalen und der ästhetischen, zu einer harmonischen Ganzheit“ (Kochanek 1999, 44) zum gottgegebenen Endzweck führen.

Grigor'ev bereitete dieser Idee mit seiner religiös und ästhetisch begründeten *organischen Kritik* schon in den Jahren seiner journalistischen Tätigkeit beim *Moskvitjanin* ein gedankliches Fundament. Darin sprach er sich für das Streben nach einer ursprünglichen Einheit aus, welche auf dem absoluten, d.h. ewigen und unveränderlichen Sein²⁰ gründet (vgl. Lehmann 1975, 63). Indem er Gott dem Absoluten gleichsetzte, folgte

²⁰ Grigor'ev fand, wie viele der Intelligencija-Mitglieder ab den 1820er Jahren auch, Anregungen für die eigenen philosophischen Ausführungen vornehmlich im deutschen Idealismus. Die darin enthaltene Anlehnung an den Pantheismus, d.h. die Synthese Gottes mit der Natur und der gesamten Menschheitsgeschichte, wendet sich in erster Linie gegen einen rein geistlichen Gott (vgl. Müller 1999, 7ff.). Folglich wird auch von den Anhängern der *russischen Idee* Jesus Christus nicht nur im kirchlich dogmatischen, sondern auch im Sinne des deutschen Idealismus „als das fleischgewordene Ideal des Menschen, als die Verwirklichung des Urbildes, das jeder Mensch in seinem Herzen trägt“ (Müller 1999, 20) verstanden. Vgl. hierzu auch Feuerbachs Anthropologie der Religion in: Feuerbach [1841] 2008. Der Begriff Gottes markiert die Einheit des Realen und Idealen, ergo das Absolute. So erhebe, nach Schelling, das Christentum einen universellen Geltungsanspruch und ersetze somit das schöpferische Prinzip der Natur durch das geistige Prinzip der Geschichte (vgl. Sandkühler 2005, 17). Da die deutschen Idealisten die Geschichte als einen fortschrittlichen und providentiellen Prozess auffassten, sahen sie in der Endphase der Menschheitsgeschichte eine sich offenbarende Vorsehung: Die geistige Vollendung des absoluten Seins auf Erden (vgl. Müller 1999, 22). Aus einem positiven Urzustand, „[...] geht die Menschheit durch einen Zustand der Zertrennung und des Zerfalls in einem langen und schwierigen Entwicklungsgang zu, auf den Endzustand einer neuen, allumfassenden Harmonie“ (Müller 1999, 10). Besonders für Schelling „[...] ist die Geschichte als Ganzes eine ‚fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten‘“

er (später auch alle Anhänger des *Počvenničestvo*) den Slavophilen in ihrer Annahme, die *wahre* Orthodoxie sei nicht in der offiziellen Kirche vorzufinden, sondern wohne der *narodnost'* als unbewusste Lebensweise unwiderruflich inne. Er teilte deshalb auch das slavophile Bedürfnis, nach Verwirklichung des *wahren* Christentums, der Orthodoxie (*православие*) zu streben (vgl. Hudspith 2004, 40). So sei Christus das Ideale, in dem allein die *Wahrheit* beschlossen sei, und durch das allein die *Wahrheit* in die Seele des Menschen gelange (vgl. Lehmann 1975, 66). In der Orthodoxie erkannte Grigor'ev insbesondere ein ästhetisch motiviertes, grundlegendes und formendes Moment des Lebens: „под Православием я разумею стихийно-историческое начало, которому суждено жить и дать новые формы жизни“ (Grigor'ev zitiert nach Zen'kovskij 1991, 212). Zen'kovskij schreibt in seinem Werk *История русской философии* (1991) im Zusammenhang mit Grigor'evs Verhältnis zum Christentum von einem Moment des *christlichen Naturalismus* (*христианский натурализм*) (vgl. Zen'kovskij 1991, 212). Die religiöse Sphäre sei nach Grigor'ev immerfort der *narodnost'* des Volkes unmittelbar immanent, und könne im Streben nach der *počva*, vollkommen verwirklicht werden: „Жизнь истощилась, она пойдет от Православия: в этой силе новый мир“ (Grigor'ev zitiert nach Zen'kovskij 1991, 215).

Grigor'ev führt diesbezüglich weiterhin aus, dass das anzustrebende absolute Sein, d.i. die *absolute Idee* bzw. das *absolute Ideal*²¹, sich prozesshaft in allen endlichen Dingen und Bereichen manifestiere. Sie bilde jeweils eigenständige Organismen aus, die selbst dem Gesetz des Organischen unterworfen seien (vgl. Lehmann 1975, 67ff.), folglich auch das menschliche Leben und die darin innewohnende ewigwährende durch die *narodnost'* bestimmte Volkseele:

(Sandkühler 2005, 15). Dieses Absolute sei das Gesetz der allem immanenten, unendlichen absoluten Identität, also auch nur durch die der absoluten Identität zugrundeliegenden absoluten Vernunft gegeben (vgl. Pätzold 2005, 34ff.). Zum Einfluss des deutschen Idealismus in Russland des 19. Jh.s vgl. auch: Setschkareff 1939; Tschizhevskij 1961a; Thaden 1964; Walicki 1989; Schelting 1997; Pustarnakov 1998; Afanasjev 2002; Motrenko 2005.

²¹ Jürgen Lehmann macht in seiner Studie über Grigor'evs *organische Kritik* „Der Einfluss der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts. Die „organische Kritik“ Apollon A. Grigor'evs“ (1975) an dieser Stelle nochmals deutlich, dass Grigor'ev keine konkreten Definitionen liefere. Er differenziere die Begriffe *Idee* und *Ideal* nicht ausreichend voneinander, verwende sie oftmals sogar gleichbedeutend, was das Verständnis seiner komplexen Gedanken insgesamt erschwere (vgl. Lehmann 1975, 63). Zudem ginge aus seinen Überlegungen nicht hervor, „[...] wodurch und warum der Entwicklungsprozess der [absoluten] Idee ausgelöst wird, noch werden die einzelnen Phasen dieses Prozesses nachgezeichnet oder begründet“ (Lehmann 1975, 68). Eine unpräzise Vorgehensweise, an welche die *počvenniki* unmittelbar anschließen.

„Развиваются [...] народные организмы, нося в себе следы более или менее отдаленной принадлежности к первоначальному единству человеческого рода, единству не отвлеченному, моменту необходимо существовавшему. Каждый таковой организм, так или иначе сложившийся, так или иначе видоизменивший первоначальное предание в своих преданиях и верованиях, вносит свой органический принцип в мировую жизнь. [...] единственно же между этими организмами, единственно неизменное, никакому развитию не подлежащее, от начала одинаковое, есть правда души человеческой. [...] – идеал [...] пребывал и пребывает от века. Он есть вечная правда, неизменный критериум различения добра и зла, права и не-права. Не он, стало быть, не вечная правда судится и измеряется веками, эпохами и народами, а века, эпохи и народы судятся и размеряются по мере хранения вечной правды души человеческой и по мере приближения к ней.“(Grigor’ev 1858, 134f.)

Grigor’ev legt im Zusammenhang mit der organischen Ausformung der Nation in Hinblick auf die *absolute Idee* dar, dass sowohl Reales als auch Ideales Erscheinungsformen des menschlichen Lebens und dadurch untrennbar miteinander verbunden seien:

„Мы перестали верить, чтобы идеальное было нечто, от жизни отвлеченное. Мы знаем все [...], что идея есть явление ограниченное, что она носится в воздухе, которым мы дышим, что она имеет силу, крепкую, как обоюдоострый меч. Все идеальное есть не что иное, как аромат и цвет реального“ (Grigor’ev 1858, 125).

Das Leben sei demzufolge als eine das Reale und Ideale erschöpfende, die Geschichte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereinende, alles und jeden umgreifende, unendliche Ganzheit anzusehen (vgl. Lehmann 1975, 72). Aus ihm gehe schließlich die nationale Idee eines Volkes bezogen auf dessen gesamte Vergangenheit sowie auf die jeweils herrschende Epoche in Raum und Zeit organisch hervor.

Auf dieser Annahme, das Leben sei ein dynamischer, organisch-wachsender Prozess und alle Nationen würden auf ihre eigene Weise auf einen in die Zukunft gerichteten universalen ursprünglichen harmonischen Endzustand der Welt zulaufen, aufbauend, schlossen die *počvenniki*, dass auch die spezifische historische Entwicklung Russlands eine organische Einheit darstelle (vgl. Kochanek 1999, 47; Dowler 1982, 78f.). Die Entstehung der in der *počva* verwurzelten nationalen Idee erfolge auf prozesshafte, sukzessive Weise im organischen Ganzen (vgl. Kochanek 1999, 45). Nur so käme auch die *wahre*, bodenständige *nacional’nost’* Russlands zur vollen Entfaltung. Abrupte,

gewaltsame Umbrüche wären folglich genauso wie der Versuch, Ideen, Ideale oder Institutionen fremder Nationen auf die eigene *počva* übertragen zu wollen, zum Scheitern verurteilt (vgl. Kochanek 1999, 45; Dowler 1982, 78).

So hätte in den Augen der *počvenniki* die organische Einheit Russlands auch nicht durch die Reformen Peters des Großen zerstört werden können. In Hinblick auf die Auffassung, Peter der Große habe sich in seiner Affinität zu Westeuropa sowie durch dessen rigorose und despotische Projektion auf Russland von der *počva* entfernt und somit in der Folgezeit das Schicksal einer der *počva* entfremdeten Intelligencija bestimmt, gingen die *počvenniki* mit den Slavophilen, die ebenso von einer Zweiteilung der Gesellschaft sprachen, noch konform: „Реформа Петра Великаго [...] намъ [der Intelligencija] слишкомъ дорого стоила: она разъединила насъ съ народомъ“ (Strachov 1883, 178).²² Die petrinischen Neuerungen seien demnach in keinem Fall in der Form ihrer historischen Durchführung akzeptabel gewesen (vgl. Dowler 1982, 82; vgl. Hudspith 2004, 45). Dennoch lehnten die *počvenniki* den durch Peter I. eingetretenen Wandel Russlands nicht durchweg ab. Ähnlich wie die Slavophilen glaubten sie, dass die Reformen nicht das ganze Volk erreicht hätten. Doch während Letztere fortan das Fortleben der *narodnost'* ausschließlich in der Bauerngemeinde wähten, meinten Erstere, dass die nationale Idee in ihrer organischen Einzigartigkeit in allen Schichten des Volkes beständig geblieben sei. Sie hätte mit Gewalt niemals grundlegend verändert werden können (vgl. Dostoevskij 1862, 6f.). Dostoevskij untermauert dementsprechend in seinem *Vremja*-Beitrag *Два лагеря теоретиков (по поводу „Дня“ и кой-чего другого)* (1862) den Gedanken, dass eine Metamorphose des ganzen russischen Volkes nur durch eine organische Fortbildung, nicht auf Grundlage einer zwangsmäßigen, formalen Anordnung des Zaren hätte stattfinden können: „[...] народъ переделать очень трудно. Для этого мало железной воли одного человека. Развитие народа совершается веками [...]. Оттого въ целомъ, народъ и остался такимъ же, какимъ былъ до реформы [...]“ (Dostoevskij 1862, 6). Grigor'ev sprach bereits 1859 in seinem für die Zeitschrift *Russkoe slovo* verfassten Artikel *Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина* von einer unzertrennbaren organischen Einheit der russischen Seele:

„Когда мы говоримъ здесь о русской сущности, о русской душе, - мы разумеемъ не сущность народную допетровскую и не сущность послепетровскую, а органическую

²²

Man beachte, dass Strachov hier den Begriff *narod* im engeren Sinne seiner Bedeutung verwendet.

целость: мы верим в Русь, какова она есть, какой она оказалась или оказывается после столкновений с другими жизнями, с другими народными организмами [...]“ (Grogor'ev 1859, 167).

Zudem hätten die Reformen Peters des Großen nichtsdestotrotz im bedeutenden Maße sogar zur Stärkung der russischen *narodnost'* beigetragen. In ihrer Absicht, der russischen Nation zur dauerhaften Entfaltung zu verhelfen, seien sie eine der organischen, teleologischen Entwicklung Russlands entsprechende Begebenheit gewesen (vgl. Dowler 1982, 82). Peter I. habe in das Leben Russlands den Horizont der westeuropäischen Zivilisation einziehen lassen und der russischen Nation eine geistige Erneuerung ermöglicht. So formuliert Dostoevskij in seinem *Vremja*-Artikel *Ряд статей о русской литературе. Введение* (1861):

„Петръ почувствовалъ въ себе каким-то инстинктомъ новую силу и угадалъ потребность расширения взгляда и поля действия для всехъ русскихъ – потребность, скрытую въ нихъ бессознательно и бессознательно вырывавшуюся наружу и которая была в ихъ крови еще съ славянскихъ временъ. [...] Во всякомъ случае в лице Петра мы видимъ примеръ того, на что можетъ решиться русский человекъ, когда онъ выживетъ въ себе полное убежденіе и почувствуетъ, что пора пришла, в нем самомъ уже созрели и сказались новые силы. И страшно, до какой степени свободенъ духомъ человекъ русский, до какой степени сильна его воля! Никогда никто не отрывался такъ отъ родной почвы, какъ приходилось иногда ему, и не поворачивалъ такъ круто в другую сторону, вследъ за своимъ убежденіемъ!“ (Dostoevskij 1861, 9).

Der Zar sei in einer Zeit, in der ganz Russland nach Modernisierung trachtete, geradezu dazu gezwungen gewesen, sich von der *počva* loszusagen, doch nur, um dieser die unwiderruflichen, natürlich-gewachsenen Früchte, die letztlich aus der ertragreichen *Saat* des westlichen Einflusses aus der fruchtbaren *počva* hervorgegangen seien, nicht vorzuenthalten (vgl. de Lazari 2004, 63): „Поэтому Петра можно назвать народнымъ явленіемъ настолько онъ выражалъ въ себе стремленіе народа обновиться, дать более простору жизни“ (Dostoevskij 1862, 6). Die daraus resultierende westeuropäische Bildung der höheren Gesellschaft könne deshalb auch keineswegs solch gravierende Folgen gehabt haben, dass sie, wie es die Slavophilen vermuteten, die Intelligencija ihrer russischen Wurzeln ganz und gar beraubt hätte, im Gegenteil: „Знания не перерождаетъ

человека [...]. Оно не сделает и русского нерусскимъ; оно даже насъ не переделало, а заставило воротиться къ своимъ“ (Dostoevskij 1861a, 9). Peter I. habe der Intelligencija rückblickend also nicht nur zu ihrer Existenz verholfen, sondern sie ebenso und in unmittelbarer Folge zur Besinnung auf die *počva* und der ihr immanenten Evolution der russischen nationalen Besonderheiten befähigt. Nur durch die vorübergehende Abspaltung von der *počva*, wäre es der Intelligencija allmählich gelungen, nachdem sie die spezifischen Bestrebungen der westlichen Völker in sich aufgenommen hatte, ihre Aufmerksamkeit dem Volk und damit der Selbstbestimmung Russlands, d.h. dem *wahren* Charakter der *heimatlichen počva*, zu widmen:

„Западъ приходилъ уже спасать насъ в лице Петра и целые полтора года летъ различными манерами принимался онъ благоустроить нашу жизнь. Но что вышло изъ всехъ подобныхъ предприятий? Если и сделали что-нибудь они для насъ хорошего такъ это именно то, что доказали намъ, что есть *почва* у насъ, что на нее въ некоторыхъ случаяхъ должно обращать очень и очень большое внимание. Петровскіе реформы создали у насъ своего рода *statum [sic!] in statu*. Они создали такъ-называемое образованное общество, [...] общество часто изменявшее народнымъ интересамъ, совершенно разобщенное съ народной массой, мало того, ставшее во враждебное къ ней отношеніе. И нужно было много трудовъ и времени, чтобъ наконецъ въ лучшей части этого оторванного отъ почвы общества пробудилась мысль о народе, о народномъ развитіи, пробудилось сознание необходимости усвоения себе народныхъ интересовъ и сближения съ народомъ.“ (Dostoevskij 1862, 2)

Diese Aussage Dostoevskijs zeigt, dass die *počvenniki*, anders als die Anhänger der Idee Moskau als *Drittes Rom*, akzeptierten, dass es den westlich-fremden Einfluss in der Geistes- und Kulturgeschichte Russlands gegeben haben muss, um erst vor diesem Hintergrund sich der *wahren* Identität Russlands in Form der *russischen Idee* nähern zu können. Dementsprechend habe sich die Besonderheit des russischen Charakters, nach Meinung der *počvenniki*, nur aufgrund der Zuwendung zum Westen ausbilden können, denn die Intelligencija gewinne aus dieser individuellen Geschichtsentwicklung Russlands die sich langsam herausbildende Fähigkeit, ein *Universalmensch* (*общечеловечество*)

zu werden.²³ So münde die Idee Peters I. in der Gegebenheit, „что мы приняли въ себя общечеловеческое начало“ (Dostoevskij 1861a, 8).

Die *počvenniki* erkannten infolgedessen, wie es Strachov in seinen Erinnerungen formuliert, dass jedes Mitglied der Intelligencija das europäische Leben einerseits adaptiert und verinnerlicht hätte, andererseits aber niemand von ihnen je ein Europäer geworden sei: „Все, последовавшие за Петромъ, узнали Европу, примкнули къ европейской жизни и не сделались европейцами“ (Strachov 1883, 179). Nun, da die gebildete Schicht Russlands sich ihrer *wahren* Wurzeln bewusst würde, öffne sie ihre vorerst einseitige, ausschließlich west-europäische Blickrichtung für eine erweiterte, individuelle Perspektive zur Erfassung der eigenen *narodnost'*:

„Когда-то мы сами укоряли себя за неспособность къ европеизму. Теперь мы думаем иначе. Мы знаемъ теперь, что мы и не можемъ быть европейцами [...] Мы убедились, наконецъ, что мы тоже отдельная национальность, въ высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую изъ почвы нашей, взятую изъ народнаго духа и изъ народныхъ началъ. Но на родную почву мы возвратились не побежденными. Мы не отказались отъ нашего прошедшаго: мы сознаемъ и разумность его. Мы сознаемъ, что реформа раздвинула нашъ кругозоръ, что черезъ нее мы осмыслили будущее значеніе наше въ великой семье всехъ народовъ“ (Strachov 1883, 179).

Dostoevskij betont hierbei jedoch noch einmal mit Nachdruck, dass eine *vollständige* Übertragung der nationalen Idee Westeuropas auf Russland schon seit Anbeginn mit der russischen *počva* unvereinbar gewesen sei (vgl. Dowler 1982, 79). Die Errungenschaften der westeuropäischen Zivilisation seien folglich zwar von der Intelligencija zurecht geschätzt und absorbiert worden, haben mit der Zeit jedoch gänzlich überwunden werden können. Dostoevskij behauptet daher, dass ihre Bedeutung in Russland nunmehr bewusst zu einem historischen Abschluss gefunden habe,

“[...] что цивилизація уже совершила у насъ весь свой кругъ; что мы уже ее выжили всю; приняли от нея все то, что следовало, и свободно обращаемся къ родной почве. Нужды нет, что не велика у насъ масса людей цивилизованныхъ. Не въ величине дело, а въ томъ, что уже исторически законченъ у насъ переворотъ европейской цивилизаціи, что наступает другой, и важнее всего то, что это уже сознали у насъ. Въ

²³ Auf das Prinzip der *Universalmenschlichkeit* und seine Stellung innerhalb der *russischen Idee* wird im Kapitel I.3.2 genauer eingegangen.

сознаніи-то и все дело. У насъ сознали, что цивилизація только привноситъ новый элементъ въ народную нашу жизнь, несколько не повредивъ ей, нисколько не уклонивъ ея съ ея нормальной дороги, а напротивъ расширивъ нашъ кругозоръ, уяснивъ намъ же самимъ наши цели и давая намъ новое оружіе для будущихъ подвиговъ.“ (Dostoevskij 1861, 5f.).

Die *počvenniki* postulierten daraufhin allewege die „необходимость воротиться на родную почву“ (Dostoevskij 1861a, 6) zur endgültigen und allgemeinen Bewusstwerdung und Realisierung der *narodnost'* als Voraussetzung für die Fortentwicklung und die Stärkung des *wahren* russischen Charakters. Dies bedeutete in erster Linie die Aussöhnung der Intelligencija mit dem russischen volkstümlichen Element: „Русское общество должно соединиться съ народною почвой и принять въ себя народный элементъ. Это необходимое условіе его существованія“ (Dostoevskij 1861a, 2). Die *počvenniki* lobten daraufhin v.a. das Reformwerk des weisen (*премудрый*) und edlen (*благословенный*) Zaren, der im Besonderen mit der Bauernbefreiung die künstlichen Unterschiede zwischen den Schichten auf organischem Wege zum Wohle der russischen Nation und ihrer *počva* aufzulösen imstande gewesen sei (vgl. Dostoevskij 1861, 6).²⁴ Nun, da es auch den russischen Bauern durch die Aufhebung der Leibeigenschaft möglich sein werde, am russischen ganzheitlichen Leben wahrhaftig teilzunehmen, könne ein *neues Wort* gesprochen werden: „Теперь уже не тысячи, а многіе миллионы русскихъ войдутъ въ русскую жизнь, внесутъ в нее свои непочатыя силы и скажутъ свое новое слово“ (Strachov 1883, 178). So stellte das Ende der Leibeigenschaft für die *počvenniki* den ersten Anstoß für die kommende ganzheitliche Bewusstwerdung der nationalen Idee Russlands dar: „The end of serfdom signalled the beginning of the gradual unification of the nation into a self-conscious, harmonious, and organic whole and made possible the

²⁴ An dieser Stelle bleibt zu erwähnen, dass die *počvenniki* mit der Auffassung Konstantin Aksakovs (1817-1860) über die Rolle des Staates mit den Slavophilen ausnahmslos übereinstimmten. So sei der Zar mit seiner Berechtigung als paternalistischer, politischer Ordnungshüter immer nur ein äußerliches Symbol für die innere Einheit des Volkes gewesen. Das gesamte Volk könne deshalb nur mit dessen Unterstützung, so die *počvenniki*, organisch in Form einer autonomen, sich zunehmend perfektionierenden moralischen und sozialen Gesellschaft im Inneren des Landes ungestört weiterwachsen. Politik und Macht seien demnach keine Sache des Volkes, sondern ausschließlich die des Regierungsoberhauptes. Wegen dieses einzigartigen Verhältnisses zwischen Zar und Volk gäbe es in Russland mehr Freiheit als in den sich liberal wählenden politischen Systemen Westeuropas. Eine solche Beziehung dürfe deshalb weder durch willkürliche Eingriffe der Regierung noch durch eine Revolution des Volkes zerstört werden. Eine Überzeugung, die für die verstärkte Hinwendung der *počvenniki* zur moralisch-ethischen Rekonstruktion der Gesellschaft spricht (vgl. Dowler 1982, 103; Golczewski/Pickhan 1998, 38).

moral rebirth of Russian man on a higher plane of integrated national consciousness” (Dowler 1982, 97). Indem daraufhin das nationale (christliche) Prinzip der Brüderlichkeit, welches in seinem Wesen dem slavophilen Prinzip der *sobornost*²⁵ glich, freigesetzt worden sei, wäre es den Bauern und dem gebildeten Teil der Gesellschaft erstmals (wieder) ermöglicht worden, zurück zu einem holistischen Volk zu fusionieren (vgl. Dowler 1982, 98). Dostoevskij definierte 1863 in seinem *Vremja*-Essay *Зимние заметки о летних впечатлениях* (dt. Übersetzung: *Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke*)²⁶ das Prinzip der Brüderlichkeit als einen Grundsatz, in dem nicht der Einzelne, nicht das *Ich* sein Recht auf Gleichwertigkeit und Gleichgewichtigkeit gegenüber allem *übrigen* verfechten dürfe, sondern dieses *übrige seinerseits, von sich aus*, zu dieser ihr Recht fordernden Persönlichkeit, zu diesem einzelnen *Ich* kommen und es von sich aus, ohne dass es darum gebeten würde, als gleichwertig und gleichberechtigt mit sich selbst, d.h. mit allem *übrigen*, das es auf der Welt gäbe, anerkennen müsse. Diese Persönlichkeit müsse zudem ihr ganzes *Ich*, d.h. ihr ganzes Selbst der Gesellschaft aufopfern und nicht nur ihr Recht nicht einfordern, sondern es der Gesellschaft bedingungslos aus höchster Willensfreiheit heraus überantworten (vgl. Dostoevskij 1863, 66).²⁷ Das Prinzip der Brüderlichkeit habe daher zur Voraussetzung, dass man die Liebe

²⁵ Den Begriff der *sobornost*‘ gebrauchte man ursprünglich in Bezug auf die konziliäre Leitung der orthodoxen Kirche, deren höchste Macht von dem allein aus Bischöfen zusammengesetzten Konzil ausging. Etymologisch bezeichnet *sobor* nämlich sowohl *Kathedrale* als auch *Konzil* und leitet sich vom Verb *sobirat*‘ ab, das mit *zusammenrufen* oder *versammeln* übersetzt werden kann. Das Adjektiv *sobornyj* bedeutet im orthodoxen Glaubensbekenntnis neben *einig* und *heilig* auch *allumfassend* (vgl. Scherrer 2008, 46). Der Mitbegründer des Slavophilentums Aleksej Chomjakov (1804-1860) sieht darin jedoch v.a. das allgemeine Prinzip des heiligen und freien Universalismus, d.h. die Kraft der geistigen Einigung durch den Zusammenschluss aller individuellen Geistesfreiheit. So verlagerte sich im Zusammenhang mit der *russischen Idee* die Bedeutung von *sobornost*‘ zum „[...] Sinn von Gemeinschaftlichkeit und Brüderlichkeit, von Einheit in der Liebe und im menschlichen Zusammenschluss, die eine organische religiöse Zusammengehörigkeit, einen geistigen Organismus und eine die Orthodoxie wie auch die das russische Volk kennzeichnende Geistigkeit impliziert“ (Scherrer 2008, 46).

²⁶ Auf Inhalt und Bedeutung dieses berühmten Artikels werden wir in I.3.2 noch genauer eingehen.

²⁷ Die *počvenniki* sahen ebenso wie die Slavophilen vor allem in der Dorfgemeinschaft die institutionelle Verkörperung des russischen Prinzips der Brüderlichkeit: „[...] народъ удержалъ до сихъ поръ, при всехъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ, общинный бытъ, [...] незная началъ западной ассоціаціи, онъ имель уже *артель*“ (Dostoevskij 1862, 10). In der altbewährten Kommune (*артель*) hätten die Bauern, nach ihrer Befreiung, die Möglichkeit, in einer spontanen, freien und einvernehmlichen Gemeinschaftlichkeit zu leben, anstatt sich nach westlichen Gesellschaftsmodellen auszuformen: „На Руси, оно [die Kommune] существуетъ уже какъ данное жизнью и ждетъ только благопріятныхъ условий къ своему большому развитію“ (Dostoevskij 1862, 10). So begrüßten die *počvenniki* im Besonderen die Reformpläne des Zaren zur Einführung der Lokalverwaltungen, in der Hoffnung auf ein demokratisches, von bürokratischen Eingriffen unabhängiges, vielfältiges Leben in Gemeinschaft (vgl. Dowler 1982, 103; vgl. Chances 1974, 87). Sie stellten sich vor, dass „each local commune was open to anyone. Even the poorest man would have a voice in all aspects of running the local community“ (Chances 1974, 81). Die

kenne (vgl. Dostoevskij 1863, 67). Um die volle Kraft der nationalen Idee der *počva* entfalten zu können, müsse man sich zunächst seiner selbst bewusst werden: „Воротиться к почве. Никто не может быть чем-нибудь или достигнуть чего-нибудь, не быв сначала самим собою“ (Dostoevskij 1863 zitiert nach Bazanov u.a. 1971, 172). Die *počvenniki* setzten also bezüglich der Ausbildung der *nacional'nost'* ihre (rein humanistische) Hoffnung in das Individuum, das durch die ihm schon innewohnenden Anlagen der Moral zur autonomen, aber uneigennützigem Persönlichkeit heranreife. In diesem Sinne kreierte auch nicht die Gesellschaft die Werte der Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit die Werte der Gesellschaft:

„In their view, social cohesiveness and historical continuity were the products of the free creativity of individuals, standing in an organic relationship to their own time and place. It was the individual who [...] created the values of society, and not the society that imposed its conventional values on the individual. Here was the essence, for the *pochvenniki*, of moral progress and so, too, of nationality (Dowler 1982, 102).²⁸

Neben der Verinnerlichung der Fähigkeit zur Brüderlichkeit, würde fortan ebenso das nationale Prinzip der *Universalmenschlichkeit* den Charakter eines jeden Russen prägen. Die Synthese dieser beiden Grundsätze der russischen *narodnost'* sei die wichtigste Voraussetzung für die Ausformung der *nacional'nost'*. Auf diesem Wege würde alles und jeder in seinem natürlichen Wachstum auf das Streben nach nationaler und weltlicher Vollkommenheit ausgerichtet sein. Fortan würde jeder innerhalb der neuen Rus' verstehen, „что одинъ только есть цемент, одна связь, одна почва, на которой все сойдется и примирится“ (Dostoevskij 1861, 6), denn „слово «почва» в цикле – ключевое понятие и эмблема нового, нетеретического, органического направления“ (Tumanov 1980, 193). Die Verkündung der Notwendigkeit des gemeinsamen Strebens

Privilegierung des Adels wurde abgelehnt (vgl. Dowler 1982, 108). In einer gleichberechtigten Gemeinschaft könne es zu einer ungehinderten, organischen Entfaltung der *nacional'nost'* kommen, die eine Blütezeit der Wissenschaften und Technologie sowie der häuslichen Wirtschaft und des materiellen Fortschritts bewirken, ergo auch in letzter Konsequenz und, anders als in Westeuropa, auf organische Weise in *wahre Meinungs-, Presse- und Gewissensfreiheit* münden würde (vgl. Dowler 1982, 105). Dostoevskij stellt in diesem Zusammenhang in Abgrenzung zum Westen die Frage: „[...] зачемъ же на западе искать рожденія той идеи, которая на факте проложена у насъ на Руси съ незапамятныхъ времянь?“ (Dostoevskij 1862a, 11).

²⁸ Diese Ansicht widerspricht dem slavophilen Prinzip der *sobornost'* trotz Betonung des Individuellen nicht, da die *počvenniki* das Streben jedes Einzelnen nach der vollen Entfaltung zum Wohle der Gemeinschaft als apriorisch festsetzten.

nach der *počva* zur Erkenntnis der *Wahrheit* zeugt von der grundsätzlichen Absicht des *Počvenničestvo*, eine geistig-religiöse Erneuerung Russlands zu bewirken²⁹.

1.2.3 Die Synthese der Gegensätze

Die *počvenniki* blickten nicht nur dem Ausgleich zwischen den gesellschaftlichen Schichten in Russland, sondern insgesamt der Aussöhnung aller herrschenden Gegensätze innerhalb Russlands und der Welt optimistisch entgegen.

Zur Umsetzung der Synthese aller Gegensätze bedürfe es jedoch keines rationalistischen Planes. So stellt Grigor'ev in seiner *organischen Kritik* von vornherein klar, dass sich das Leben in seiner willkürlichen, unberechenbaren Mannigfaltigkeit dem begrenzten endlichen menschlichen Verstand unweigerlich entziehe. Die altbekannte hermeneutische Problematik an dieser Stelle aufgreifend, erhebt Grigor'ev die allumfassende, unmittelbare Vernunft über den begrenzten, mittelbaren Verstand, der lediglich zu Abstrahierung, Isolierung, Deduzierung und Theorienbildung fähig sei, nicht aber die Gesamtheit des Lebens begreifen könne (vgl. Lehmann 1975, 72). Unter *Vernunft* verstand der Kritiker hingegen, ähnlich wie unter der Liebe, „[...] das Verbindende, dasjenige, welches die Einzelercheinungen des Lebens auf das Ganze zu beziehen vermag“ (Lehmann 1975, 72). Sie beinhalte eine unvoreingenommene Moralität, die den Erkenntnisbereich lebendig-sinnvoller Wertbezeichnungen darstelle und daher die Fähigkeit eröffne, das Leben und seine Erscheinungen innerhalb der *narodnost'* als eine Einheit mit der Unmittelbarkeit des reinen Gefühls zu erfassen (vgl. Lehmann 1975, 82). Jede Stufe des organischen Lebensverlaufs solle nach und aus ihrer eigentlichen hervorgebrachten Leistung, die innerhalb des historischen Prozesses auch ihre selbstständige Bedeutung hervorbringt, intuitiv eingeschätzt und verstanden werden, und nicht etwa nach ihrer Nützlichkeit für ein rationalistisch erdachtes Ideal beurteilt werden (vgl. Dowler 1982, 30). Nur durch den Einsatz dieser moralischen Vernunft, die immediat aus konkreten Lebenserfahrungen auf individueller und kollektiver Ebene schöpft, sei man zur Aufhebung aller scheinbaren Gegensätze, der Dichotomien zwischen Subjekt und Objekt, Theorie und

²⁹ Die Orthodoxie spielte in der Idee des *Počvenničestvo* demnach, an Grigor'evs Vorüberlegungen angelehnt, eine grundlegende Rolle. Eine konkrete Verhandlung des orthodoxen Glaubens und seiner Einzigartigkeit, wie es Dostoevskij in seinen späteren publizistischen Beiträgen vollbrachte, fand in den Zeitschriften jedoch noch nicht statt (vgl. Dowler 1982, 81; vgl. Hudspith 2004, 41).

Praxis, Idealem und Realem befähigt (vgl. Lehmann 1975, 122). Grigor'ev bekräftigt deshalb an dieser Stelle, dass das gesamte Volk, also der *narod* im weiteren Sinne, fundamental in die von ihm hervorgebrachte Einheit der nationalen Idee eingebunden ist und auch nur als Ganzheit zur Verwirklichung der eigenen *nacional'nost'* imstande sei (vgl. Dowler 1982, 32). Dies schließe einen grundlegenden Unterschied zwischen höher- und niedriggestellter Gesellschaft, Gebildeten und Ungebildeten, Reichen und Armen sowie ebenso zwischen Slavophilen und Westlern grundsätzlich aus. Mit der kollektiven moralisch-vernünftigen Vergegenwärtigung der ewigen Prozesshaftigkeit des Lebens, würde man sich gemeinsam, in Einheitlichkeit, der vermeintlichen Ungleichheiten ausgleichen. Ausschließlich auf diese Weise ließe sich die Kontinuität der *Wahrheit* des jeweiligen der *absoluten Idee* organisch entspringenden Volkes begreifen (vgl. Lehmann 1982, 63ff.).

Diesen Denkansatz fortsetzend, glaubten die *počvenniki*, dass die beiden Intelligencija-Strömungen fortan ihren Disput beilegen würden, um gemeinsam die russische *nacional'nost'* zu ergründen und dadurch in eine harmonische, die Orthodoxie wahrende Zukunft des ganzen russischen Volkes blicken zu können (vgl. Dowler 1982, 80ff.). So wähten sie sich in ihren Artikeln immer auch in der umfassenden Rolle eines Vermittlers zwischen den Lagern, während sie sie auf ihre Fehler hinwiesen und ihnen gleichzeitig zur Besinnung und Rückkehr zur *počva* rieten:

„The idea, then, was to steer a course midway between the Westernizer and the Slavophile currents of thought. The Slavophiles were incorrect in worshipping the anachronistic forms of pre-Petrine Russian life, but the Westernizers were also wrong in paying blind homage to all things Western European. Russia must acknowledge the benefit reaped from its contact with Western Europe, yet it must not at the same time deny the valuable features which are indigenous to the Russian soil” (Chances 1972, 41).

Im Folgenden bemühten sich die *počvenniki* um eine ausführliche Darlegung der Hindernisse, die bisweilen eine Rückkehr zur *počva* erschwert hätten. Für die *počvenniki* stellte das Geschichtswerk Karamzins *История государства Российского* (dt. Übersetzung: *Die Geschichte des Russischen Reiches*) (1818-1826) den ersten umfänglichen Versuch dar, zwischen westlichem Ideengut und russischer Kultur auf historischer Ebene zu vermitteln (vgl. Lehmann 1975, 147ff.). Indem er jedoch

ausschließlich aus der Perspektive eines Westeuropäers seine Betrachtungen der russischen Geschichte darlegte, habe Karamzin Russland erstmals ein europäisches Bewusstsein verliehen und somit einen falschen bzw. fremden Begriff von *narodnost'* geschaffen, der die gebildete Schicht die *wahre narodnost'*, welche stets unbewusst in Russland fortlebte, verkennen lassen habe: „Его исторія была, такъ сказать, пробнымъ камнемъ нашего самопознанія. Мы (говоря совокупно, собирательно) съ нею росли, ею мерялись съ остальною Европою, мы съ нею входили въ общій круговоротъ европейской жизни“ (Grigor'ev 1861, 10).³⁰ Erst mit Čadaevs erstem philosophischen Brief und den anschließenden Reaktionen wäre dieses einseitige Geschichtsverständnis aufgehoben worden und hätte eine allgemeine Hinwendung zur tatsächlichen russischen *narodnost'* durch die Erkenntnis, dass Russland das rückständige Andere in Hinblick auf den Westen sei, erwogen (vgl. Grigor'ev 1861, 15). Dostoevskij schreibt über die darauffolgende Herausbildung der Slavophilen und Westler: „Это было первымъ началомъ той эпохи, когда наши передовые люди резко разделились на две стороны и потомъ горячо вступили въ междоусобный бой. Славянофилы и западники ведь тоже явленія историческое и въ высшей степени народное“ (Dostoevskij 1861a, 4). Beide Strömungen, ungeachtet ihrer Meinungsverschiedenheiten, würden dem organischen Geschichtsprozess Russlands, daher auch der organischen Einheit des *narod* (im weiteren Sinne) entspringen, sowie sich fortwährend der alles entscheidenden Frage nach der spezifischen nationalen Idee des ganzheitlichen Lebens, somit dem gesamten russischen Volk zuwenden: „Народъ теперь выступаетъ на сцену [...]. Вопросъ о народе въ настоящее время есть вопросъ о жизни“ (Dostoevskij 1862, 1). Aufgrund des gemeinsamen Ursprungs, d.i. das vielfältige Leben des russischen Volkes, und des gemeinsamen Ziels, d.i. die Interpretation jenes Lebens, gelte nunmehr das Unvermeidliche, nämlich Slavophile und Westler miteinander und mit der *počva*, so auch Praxis und Theorie auszusöhnen (vgl. Dowler 1982, 89; vgl. Hudspith 2004, 43f.).

Während Dostoevskij zunächst feststellte, dass sowohl die Westler als auch die Slavophilen eine falsche Methode gewählt hätten, um sich der Frage des der russischen Nation eigentümlichen Lebensvollzugs zuzuwenden, wies er, den Ansichten Grigorev's über den endlichen Verstand entsprechend, darauf hin, dass sich durch Theorie das

³⁰ Auf Karamzins Kritik an den Reformen Peters I. und seinen Appell zur Besonnenheit gegenüber den russischen Traditionen, gehen die *počvenniki* jedoch nicht ein.

menschliche Leben in seinen mannigfaltigen Ausdrücken nie vollkommen begreifen ließe: „Такой жизненный вопрос никогда не решится по теории“ (Dostoevskij 1862, 1). Er war der Meinung, dass Theorie nur dann vertretbar sei, wenn sie mit dem realen Leben verschmelzen würde: „Иначе она станет посягать на жизнь, закрывать глаза на факты, начнет, как говорится, нагибать к себе действительность“ (Dostoevskij 1862, 1). Beide Strömungen der Intelligencija hätten mit ihrer rein theoretischen Herangehensweise an das Leben die *wahre narodnost'* verkannt, indem sie von der Realität losgelöst, unerreichbaren Idealen gefolgt wären (vgl. Dowler 1982, 87f.). Dostoevskij bemängelt einerseits die theoretische Vorgehensweise der Westler, die sich die abstrakten Vorstellungen des westlich-europäischen Lebens aneigneten, um zugleich, nachdem sie erkennen mussten, dass diese nicht vollständig auf das russische Leben anwendbar seien, Russland für seine Rückständigkeit immerfort zu verurteilen (vgl. Dostoevskij 1862, 1). Sie hätten Russland immer nur im Kontext der notwendigen und adäquaten Umsetzung westlicher Ideale verstanden, was ihrem abstrakten Verständnis eines universalen Historizismus und der darauffolgenden absichtlichen Eliminierung individueller Unterschiede zwischen den Völkern zum Zwecke der Generalisierung humaner Attribute geschuldet sei (vgl. Dostoevskij 1862, 10). Andererseits hätten auch die Slavophilen mit ihrer Normsetzung des Ideals der alten Moskauer Rus' all die Vorkommen des russischen Lebens auszublenden versucht, welche nicht in die Folgerichtigkeit des engen Rahmens ihrer Weltsicht zu passen schienen (vgl. Dostoevskij 1862, 1). An ihnen kritisierten die *počvenniki* in dieser Hinsicht in erster Linie das statische, einseitige und rückwärtsgewandte Verständnis des russischen Volkes, welches lediglich ein vorgefertigtes, idealisiertes Bild von der Bauernschaft der Moskauer Rus' darstelle (vgl. Dostoevskij 1862, 10):

„Славянофильство [...] не брало народ, каким он является в жизни, а искало в нем всегда своего *идеального* народа, обрезывало по условной мерке побегов этой громадной растительной жизни. Своего, идеального народа оно отыскивало только в допетровском быту и в степях, которых не коснулась еще до сих пор реформа“ (Grigor'ev 1861 zitiert nach Tumanov 1980, 205).

Die Slavophilen hätten ihre Idee zudem auf einer falschen Einschätzung der sozialen Beziehungen der Moskauer Periode aufgebaut, denn in dieser Zeit habe es im realen

Leben laut Dostoevskij keine Harmonie, sondern vielmehr eine große Apathie oder Scheinheiligkeit gegeben, gegen die sich Peter I. erstmalig und notwendigerweise aufzulehnen wusste:

„Ложь в общественных отношениях, в которых преобладало притворство, наружное смирение, рабство и т.д. Ложь в религиозности, под которой если и не таилось грубое безверие, то по крайней мере скрывались или апатия или ханжество [...]. В допетровской, московской Руси было чрезвычайно много азиатского, восточной лени, притворства, лжи. Этот квиетизм, унылое однообразие допетровской Руси указывают на какое-то внутреннее бессилие [...], нельзя сливать Москву с народом, нельзя московскую, допетровскую жизнь признавать за истинное, лучшее выражение жизни народной“ (Dostoevskij 1861 zitiert nach Tumanov 1980, 202f.).

Das Schisma (*раскол*) der russischen Kirche und die daraus hervorgegangenen Altgläubigen seien der ausschlaggebende Beweis für die slavophile Fehlinterpretation des nationalen Lebens der Moskauer Rus', denn ein solches Ereignis spräche eindeutig gegen einen einvernehmlichen, friedlichen gesellschaftlichen Zustand (vgl. Dowler 1982, 87).³¹ Somit trügen die Slavophilen mit ihrer Idee weder zur Rückkehr zur *počva*, noch zum Verständnis des organisch-historischen Flusses des russischen Lebens bei.

Der Wahrnehmung der *počvenniki* zufolge, wiesen Westler wie Slavophile nun, vor dem Hintergrund der sozial-politischen Veränderungen 1861/62 durch Aleksandr II., jedoch eine hohe Bereitschaft für ein neues Bewusstsein, einen wirklichen eigenen Weg für Russland einschlagen zu wollen, auf. Die Hoffnungen der *počvenniki* auf eine Aussöhnung erreichten durch die in beiden Lagern vorherrschende einvernehmliche Befürwortung der zaristischen Reformen und des daraus resultierenden allseitigen Gewinns ihren absoluten Höhepunkt (vgl. Dowler 1982, 89). Die *počvenniki* waren der

³¹ Kireevskij vertritt jedoch in seinen Ausführungen insbesondere das Ideal der russischen Gemeinschaft vor der Reformbewegung Nikons. Dostoevskijs Bemerkung scheint demnach nur in dem Sinne berechtigt zu sein, wenn man sich die Frage nach dem Grund der liturgischen Veränderungen im 17. Jh. stellt. Eine Notwendigkeit dafür hätte es in einem harmonischen Urzustand wahrhaftig nicht geben können. Kireevskij wäre dieser Anmerkung wahrscheinlich mit der Aussage begegnet, dass die Reformen Nikons bereits die ersten merklichen, staatlich-erzwungenen Vorkommnisse gewesen wären, die mit der eigentlichen Idee Moskau als das *Dritte Rom* gebrochen hätten, die Bauernschaft hingegen hätte sich den *wahren* Glauben innerhalb der Lebensgemeinschaft bewahren können. Das würde jedoch immer noch nicht die Ursache für die einschlagenden Erneuerungen der orthodoxen Kirche innerhalb einer scheinbar einträchtigen Ganzheitlichkeit zwischen Zar, Orthodoxie und Volk erklären, zumal es hierfür keinen fremden Auslöser, wie bei den petrinischen Reformen, gegeben hatte. Dies weist m.E. einmal mehr darauf hin, dass die Slavophilen einen *konkret intuitiven* Umgang mit der eigenen Historie pflegten und ihre idealistische Interpretation tatsächlich nicht selten eines realistischen Hintergrunds entbehrte.

festen Überzeugung, dass alle versöhnende Bewegung von dem Potential der individuell-russischen, ewigwährenden *narodnost'* ausgehe, diese somit, sobald man sich ihrer durch die Vereinigung mit der *počva* bewusst würde, unvermeidlich die einzelnen Strömungen der Intelligencija zu einer Einheitlichkeit zusammenführen würde (vgl. Dowler 1982, 91): „Мы идемъ прямо отъ нея, отъ этой народности, какъ отъ самостоятельной точки опоры, прямо, какая она есть теперь – невзрачная, дикая, двести летъ прожившая въ угрюмомъ одиночестве. Но мы веримъ, что въ ней-то и заключаются все способы ея развитія“ (Dostoevskij 1863a zitiert nach Strachov/Miller 1883, 32). In dieser wiedergewonnenen Gemeinschaft der Intelligencija würde es gelingen, sie und den Rest des Volkes schließlich zu einem organischen Ganzen zu transzendieren und somit eine Erneuerung des Lebens zu bewirken:

„И вотъ передъ этимъ-то вступленіемъ въ новую жизнь, примиреніе последователей реформы Петра съ народымъ началомъ стало необходимостью. Мы говоримъ здесь не о славянофилахъ и не о западникахъ. Къ ихъ домашнимъ раздорамъ наше время совершенно равнодушно. Мы говоримъ о примиреніи цивилизаціи съ народнымъ началомъ. Мы чувствуемъ, что обе стороны должны, наконецъ, понять другъ друга, должны разяснить все недоуменія, которыхъ накопилось между ними такое невероятное множество, и потомъ согласно и стройно общими силами двинуться въ новой широкой и славный путь. Соединеніе во что бы то ни стало, не смотря ни на какія пожертванія, и возможно скорейшее – вотъ наша передовая мысль, вотъ девизъ нашъ“ (Strachov 1883, 180).

In der gemeinsamen Zurückweisung der Aufteilung Russlands in eine Klassengesellschaft mit rein westlichen kapitalistischen Werten meinten die *počvenniki* in ihrer Euphorie in den frühen 1860er Jahren den greifbaren Anlass zum Betreten des gemeinsamen Fundaments zwischen Slavophilen- und Westlertum entdeckt zu haben. Gewiss verfolgte sowohl die eine als auch die andere Seite nunmehr eine bedeutende Anzahl von sich in ihrer Ausrichtung auf das Volk gleichenden sozialen und politischen Zielen (vgl. Dowler 1982, 94). So wurde beispielsweise tatsächlich allgemein zugestanden, dass der Bildung der befreiten Bauern nunmehr oberste Priorität gelten musste (vgl. Hosking 2000, 358). Das bedeutete de facto jedoch nicht, dass die Frage nach dem *wie* und *was* genau, d.h. der praktischen Durchführung und dem konkreten Ziel, unabhängig von der jeweiligen Ideologie der einzelnen Strömungsmitglieder beantwortet worden wäre.

Im Gegenteil, es wurde z.B. zunehmend über die Nützlichkeit der Sonntagsschulen und die Effizienz von Wissenschaftsvermittlung gestritten; welche Literatur sollte gelehrt und von wem, nach welchem ästhetischen Leitbild vermittelt werden (vgl. Hosking 2000, 359ff.).³² Die Auseinandersetzungen spitzten sich mit der allgemein zunehmenden Enttäuschung über die unbefriedigenden Ergebnisse der nur als halbherzig durchgeführt wahrgenommenen politisch-sozialen Reformen des Zaren zu, die schließlich als Auslöser für die Verhärtung der Fronten zwischen den beiden Lagern gesehen werden kann (vgl. Chances 1972, 100ff.). Aufgrund der sich neu ausdifferenzierenden divergierenden Ideen, die sich aus den einzelnen Reform-Programmen, d.h. aus den konkreten Vorstellungen von der Zukunft Russlands ergaben, sollte sich die Spaltung der jungen Intelligencija-Generation in revolutionär-demokratisches und konservatives Lager fortsetzen.³³

Geblendet von der Wunschvorstellung nach Synthetisierung der Intelligencija, verkannten die *počvenniki* die damalige Situation demnach eindeutig, wenn sie mit Überzeugung behaupteten, dass fortan eine Vereinigung aller Stimmen mit Hinwendung auf das eine Ziel, die *počva*, möglich sei. Tumanov erklärt sich dies in seiner Arbeit *Творчество Достоевского 1854-1862* (1980) damit, dass die *počvenniki* niemals genaue Vorstellungen von einem Programm zur effektiven Umsetzung der Aussöhnung zwischen den beiden Lagern gehabt hätten, sich somit ihre Idee von der Synthese der Gegensätze stets auf Intuition, beharrlichen Glauben und Hoffen gestützt, aber keine realen Gegebenheiten reflektiert habe (vgl. Tumanov 1980, 197). Die *počvenniki* entwarfen dementsprechend kein anschauliches, an der Wirklichkeit orientiertes Zukunftsmodell für Russland und erhoben darauf auch keinen Anspruch.³⁴ Ein solches

³² Es wurden neben der Bildung v.a. die Erneuerungen des Verwaltungswesens, des Justiz- und Wirtschaftssystems innerhalb der einzelnen Zeitschriften thematisiert und nach entsprechender Weltanschauung diskutiert. Man stellte sich v.a. den zentralen Fragen, inwieweit Kapitalismus und Industrialisierung in Russland Einzug halten sollten (vgl. Hosking 2000, 347f.).

³³ So schreibt Leonid Luks in seinem Aufsatz *Die Sehnsucht nach der „organischen nationalen Einheit“ und die „jüdische Frage“ im publizierten Werk Fedor Dostoevskijs und Heinrich von Teitschkes* (2008) über den sich ausformenden revolutionären Flügel der Intelligencija: „Die unversöhnlichste Gegnerin des Zarenregimes – die revolutionäre Intelligencija – radikalisierte sich unentwegt, und zwar ungeachtet der Tatsache, daß die Petersburger Regierung nun viele Forderungen, die von den Kritikern der russischen Autokratie seit Generationen aufgestellt worden waren, eine nach der anderen erfüllte [...]. Für die radikalen Gegner der Monarchie hatte dies keine Relevanz. Im Gegenteil, je liberaler das Regime wurde, desto radikaler wurde es von der Intelligencija bekämpft“ (Luks 2008, 3). Vgl. zu den jeweiligen politischen und sozialen Programmen der sog. Konservativen und sog. Radikalen: Beyme 2001.

³⁴ Die *počvenniki* waren sich zwar im großen Ganzen des allumfassenden Endziels ihrer Idee bewusst, und verfolgten mit Ausblick auf dessen Realisierung die Aufhebung aller Hindernisse in Bezug auf eine freie, natürliche und organische Entwicklung Russlands. Trotzdem blieben die Vorstellungen hinsichtlich

hätte nämlich dem Prinzip des *Počvenničestvo* eindeutig widersprochen, schließlich bestimme allein der Weg des organisch wachsenden Lebens jeden künftigen Schritt zum Weltheil, ein Weg, der sich nicht durch den Verstand erfassen oder theoretisch vorformulieren, sondern nur intuitiv erfahren ließe (vgl. Dowler 1982, 96).³⁵ Dostoevskij selbst sei sich des Unsystematischen in der Idee des *Počvenničestvo* durchaus bewusst gewesen, hatte aber inständig daran geglaubt, dass sie sich alsbald, organisch zu etwas Konkretem, Eindeutigem entwickeln würde: „Достоевский, хорошо понимая всю неопределенность и расплывчатость почвеннической программы, верил, что со временем почвенничество из туманно-аллегорической идеологии превратится в нечто конкретное и определенное“ (Туманов 1980, 197). Den Modus der organischen Entwicklung glaubten die *počvenniki* in ihrer Lebenswelt geschaut zu haben. So besehen könnte man ihren Zugang zur Erkenntnis als phänomenologisch begreifen. Aus der Distanz betrachtet lässt sich jedoch behaupten, dass die Synthese aller Gegensätze durch die Rückkehr zur *počva*, entgegen der Beteuerungen der *počvenniki*, eine jenseitige Idealvorstellung bleiben sollte. In dieser Hinsicht scheinen die Anhänger der Idee des *Počvenničestvo* an der eigenen Forderung nach der Verbindung von Idealem und Realem gescheitert zu sein. Anstatt den Versuch zu unternehmen, mit direktem, praktischen Tun die Rückkehr zur *poča* zu bewirken, formulierten sie die Idee, wenn auch nur ansatzweise, theoretisch aus. Es lässt sich daher im Allgemeinen behaupten, dass auch die *počvenniki* mit ihrer Idee in erster Linie, ebenso wie die Slavophilen, ein gesellschaftliches, von der

der Politik und Wirtschaft eher nur undurchsichtige und inkonsequente Tendenzen (vgl. Dowler 1982, 92). So sollte beispielsweise die Industrialisierung vorangetrieben, der als aggressiv angesehene westeuropäische Kapitalismus und die bittere Armut eines Proletariats jedoch hauptsächlich mit häuslicher, agrikultureller Produktion abgewandt werden. Auch auf der von ihnen im Besonderen fokussierten sozialen Ebene, d.h. der Bildung, der gesellschaftlichen und individuellen Moral und des gemeinschaftlichen Lebens, sprachen sie sich mit jeder vagen praktischen Assoziation in erster Linie für eine organische Einheit aus.

³⁵ Die *počvenniki* glaubten, dass dieser Weg nur von der Gesellschaft durch die Aneignung von moralischem Einfühlungsvermögen erkannt und beschritten werden könnte. So legten sie bei ihren Verhandlungen ihr Hauptaugenmerk auf die soziale Entwicklung Russlands. Ihrer Meinung nach läge die Integrität der Gesellschaft in der Kapazität, das eigene Schicksal zu kontrollieren. So sei es nicht in der Verantwortung der Politik von oben, sondern vielmehr in der Verantwortung jedes einzelnen Mitglieds der Gesellschaft, von innen für die moralische Selbstverwirklichung zu sorgen. Der Staat habe sich nicht in soziale Kompetenzen einzumischen (vgl. Dowler 1982, 103). Ellen Chances stellt dementsprechend in ihrem Beitrag *Počvenničestvo – Evolution of an Ideology* (1974/75) fest: „[...] the *počvenniki* saw the solution as based on human kindness rather than on abstract laws [...]“ (Chances 1974/75, 546). Infolgedessen kritisierten die *počvenniki* ein ausschließlich auf logisch-rationalistischen Gesetzen basierendes Rechtssystem und zogen die Berufung auf das spontane, organische, einfache menschliche Moralverständnis der Suche nach Kausalitäten vor: „One of the *počvennik* tendencies which finally emerged was the belief that logic cannot explain things. Thought-out systems are no good. It is much better to rely on what happens spontaneously and organically“ (vgl. Chances 1974/75, 547).

Realität losgelöstes, metaphysisches Ideal verfolgten, um Russland zum *wahren* Selbstbewusstsein zu verhelfen. Dowler schreibt diesbezüglich aus der wissenschaftlichen Perspektive gar von einer unhaltbaren utopischen Zukunftsvision:

„For all their professed commitment to the lessons of experience, however, the assessment of the *pochvenniki* of Russia potential rested for less on detailed and accurate evaluation of the forces at work in the past and present than it did on a utopian vision of the future. This vision, which was rooted in the romantic-idealist concepts of national types and national destinies, coloured their view of Russian history and blinded them to the real significance of the events taking place around them” (Dowler 1982, 92).

Von ihrer Vision überzeugt, nahmen die *počvenniki* voller Erwartung maßgeblich an den polemischen Debatten über Russland in *Vremja* teil, in der Hoffnung eine allmähliche Herausbildung und Verdeutlichung der Ziele des *Počvenničestvo* durch einen gleichberechtigten Dialog aller Strömungen zu erreichen. Die *počvenniki* vertraten dabei öffentlich die Unabdingbarkeit der langsamen Aussöhnung aller Gegensätze, gemäß des allmählichen natürlichen Verlaufs der Geschichte. Russland dürfe sich keinesfalls einer plötzlichen und raschen Transformation unterziehen. Aufgrund dessen lehnten die *počvenniki* revolutionäre Aufstände, wie sie scheinbar nur unter den einzelnen Klassen der Völker Westeuropas stattgefunden hätten, grundsätzlich ab: „Не вражда сословій, победителей и побежденныхъ, какъ вездѣ в Европѣ, должна лечь въ основаніе развитія будущихъ началъ нашей жизни. Мы не Европа, и у насъ не будетъ и не должно быть победителей и побежденныхъ“ (Strachov 1883, 178). Vage plädierten die *počvenniki* im unmittelbaren Anschluss an die Bauernbefreiung für eine schrittweise, gleichberechtigte und freie Bildung des Volkes zur Vervollkommnung aller. In der natürlichen Verantwortung der Intelligencija sollte demzufolge der Wille zur Weitergabe ihrer *universalmenschlichen* Fähigkeit an die Ungebildeten im Sinne der nationalen Idee liegen. Der erste Schritt sei die allgemeine Förderung der Lese- und Schreibfähigkeit, so dass sich alle dem Bildungsniveau der Intelligencija anpassen könnten: „Разумеется, что первый шагъ къ достиженію всякаго согласія есть грамотность и образованіе. Народъ никогда не пойметъ насъ, если не будетъ къ тому предварительно приготовлень“ (Strachov 1883, 180). Zudem sei es zur Verschmelzung und Veredelung des gesamten Volkes neben dem Studieren von Natur- und Geisteswissenschaft unabdinglich, russische

Nationalliteratur zu lesen, denn in ihr läge der Schlüssel zur intellektuellen und moralischen Reifung eines jeden Menschen (vgl. Dowler 1982, 100). Dostoevskij bekräftigt, dass nur dadurch die Rückkehr zur *počva* möglich sei: „Только образованиємъ можемъ мы завалить и глубокой ровъ, отделяющій насъ теперь отъ нашей родной почвы“ (Dostoevskij 1861a, 9). Hätte sich die moralische Einheit des Individuums erst einmal etabliert, könne die alles verbindende *nacional'nost'* eine einheitliche Gesellschaft von gebildeten moralischen Gleichberechtigten, d.h. eine neue Form von Demokratie in Russland hervorbringen (vgl. Dowler 1982, 100).³⁶ Nur dies fördere das natürliche Zusammenwachsen der wichtigsten Merkmale der *narodnost'*, sprich der Anlage zur *Universal menschheit* einerseits, mit der Fähigkeit zur Brüderlichkeit andererseits. Allein so könne das Potential der *počva* vollends genutzt und der *wahre*, auf der Synthese aller nationalen Ideen, d.h. der der Slavophilen und der der Westler, basierende, neue Weg für Russland beschritten werden (vgl. Dostoevskij 1861a, 9).

1.3 Das *Počvenničestvo* und das Andere

Der Wunsch der *počvenniki*, die gespaltene Intelligencija miteinander auszusöhnen und zwischen den Strömungen schlichten zu können, löste sich alsbald in verstärkt polemischen Auseinandersetzungen mit den Vertretern der jeweiligen Lager auf (vgl. Dowler 1982, 130). Der Ehrgeiz der *počvenniki*, den innerrussischen Streit zu schlichten, wurde von allen Seiten mehr als Anmaßung denn als Segen empfunden, weshalb die *Vremja*-Redaktion schließlich selbst zwischen die verhärteten Fronten geriet (vgl. Dowler 1982, 130). Die *počvenniki* mussten sich der fundamentalen Unterschiede der divergierenden Positionen nolens volens bewusst werden und sahen sich fortan gezwungen, ihre positive Grundhaltung insbesondere gegenüber den Anhängern

³⁶ In Lev Tolstojs Pädagogik, die dieser in seiner Zeitschrift *Jasnaja Poljana* (1862) ausführlich dargelegt hatte, erkannten die *počvenniki* die beste Form der Vermittlung von Bildung. Jegliche Beschränkungen von außen sollten aufgehoben, den Schülern die Herausbildung eines *natürlichen* Lehrplans aus eigener Initiative gestattet werden (vgl. Dowler 1982, 101). Der Idee des *Počvenničestvo* entsprechend, verlange es nämlich jeden Menschen nach Bildung. Man müsse nur dessen Fähigkeit zum Lernen fördern und ihm die Zeit und Freiheit zur vollen selbstständigen Entfaltung seiner autonomen Persönlichkeit geben und das System der Bildung würde von selbst, organisch aus der Gemeinschaft der Einzelnen erwachsen (vgl. Dowler 1982, 101). Demzufolge lehnten die *počvenniki* die Verbreitung von eigens für die Aufklärung der Bauernschaft zusammengestellte Volksliteratur vehement ab. Dies sei eine Maßnahme der Bevormundung und würde das Eigeninteresse jedes Individuums bedeutend einschränken. Die Bildung solle vielmehr unmittelbar mit der *počva* und dem Leben verbunden sein und auf dem gegenseitigen Respekt zwischen Lehrer und Schüler beruhen, so dass beide Seiten ihre Erfahrungen austauschen und voneinander lernen könnten (vgl. Dowler 1982, 101f.).

westeuropäischer Wertvorstellungen zur Wahrung der eigenen Idee aufzugeben (vgl. Luks 2008, 3). Hatte Dostoevskij sich anfangs zuversichtlich über die Westler geäußert, ihnen eine baldige Vereinigung mit der *počva* vorausgesagt, so kritisierte er nun insbesondere die radikalisierte Weiterführung der theoretischen und revolutionären Ideen durch Nikolaj Černyševskij, Nikolaj Dobroljubov und Dimitrij Pisarev (1840-1868) im *Sovremennik* (vgl. Dowler 1982, 131).³⁷ Parallel zur Ablehnung der Radikalen und deren bloßen Übertragung westlicher Ideale auf die heimatliche *počva* (*западничество*), wuchs auch die Negation der zivilisatorischen Ausformungen Westeuropas an, woraufhin die *počvenniki* eine, der *russischen Idee* der Slavophilen im Grunde sehr ähnliche, Definition der Eigenart Russlands als das *privilegierte Andere* entwickelten.

1.3.1 *Počvenniki* versus die Radikalen und den bourgeoisien Westen

Die eine neue Entwicklungsphase der realistischen Literatur einleitende, vom *Sovremennik*³⁸ vertretene *utilitaristische Kritik* sollte fortan die materialistische

³⁷ Zu publizistischen Zwiegesprächen kam es zunächst mit dem *Russkij Vestnik*, welcher sich tendenziell dem konservativen Westertum zugewandt hatte. Von der Idee, die sog. Radikalen würden eine notwendige Seite der russischen *narodnost'* repräsentieren und alsbald die Rückkehr zur *počva* anstreben, noch fest überzeugt, verteidigte Dostoevskij die von Michail Katkov (1818-1887) als Pfeifer und Schreihälse diffamierten Anhänger der revolutionär demokratischen Richtung des *Sovremennik* (vgl. Dowler 1972, 145). Es entstand daraufhin ein Streit in humanistischen Angelegenheiten: Während die *počvenniki* in der *narodnost'* das Elementare des Volkes sahen, legten die Journalisten des *Russkij Vestnik* ihr Hauptaugenmerk auf die Erschaffung einer Aristokratie als Vermittlung zwischen Gesellschaft und Staat (vgl. Wett 1986, 34ff.). Doch auch mit dem slavophilen Organ *Den'* diskutierten die *počvenniki* über das von den Slavophilen vertretene Volks-Verständnis, die Betonung der ausschließlich kollektiven Persönlichkeit und das Festhalten an der Idee Moskau als *Drittes Rom* (vgl. Dowler 1982, 145ff.).

³⁸ Der *Sovremennik* stellte eine der bedeutendsten und auflagenstärksten Zeitschriften im Russland des 19. Jh.s dar. 1836 eigens von Puškin gegründet, erwarben 1846 Nikolaj Nekrasov (1821-1877) und Ivan Panaev (1812-1862) ihre Herausgeberrechte, wodurch die Zeitung bis zu ihrem Verbot 1866 einen gewaltigen Aufschwung erlebte (vgl. Lauer 2000, 273). Sie wandte sich vorwiegend an eine politisch interessierte Leserschaft und traf auf großen Zuspruch in liberalen Kreisen (vgl. Städtke 2002, 172). Während zunächst der Literaturkritiker Vissarion Belinskij (1811-1848) den Kurs der Zeitschrift bestimmte, was dazu führte, dass ein großer Teil der Mitarbeiter zu den wichtigsten Vertretern der von Belinskij angestoßenen literaturkritischen Strömung der *Natürlichen Schule*, zu denen auch der junge Fedor Dostoevskij mit seinem Erstlingswerk *Бедные люди* (dt. Übersetzung: *Arme Leute*) (1846) gehörte, zählten, übernahmen 1854 Nikolaj Černyševskij (1828-1889) und Nikolaj Dobroljubov (1836-1861) die kritisch-bibliographische Rubrik. „Unter ihrer Ägide radikalisierte sich der politische und ästhetische Kurs der Zeitschrift merklich“ (Lauer 2000, 273). Das Konzept des *Sovremenniks* baute fortan auf einer „[...] materialistischen Anthropologie und der Ethik des „vernünftigen Egoismus“ (Černyševskij)“ (Städtke 2002, 172) auf. An die Literatur wurde eine *utilitaristische Kritik* herangetragen. Insbesondere Černyševskij sah in ihr eine sog. Anleitung für das Leben und vertrat die Ansicht, dass das Schöne im Ursprung Bestandteil des wirklichen Lebens, d.h. kein Gegenstand ästhetischer Anschauung oder künstlerischer Verklärung, sondern Aufgabe und Ziel menschlicher Tätigkeit sei (vgl. Städtke 2002, 172). Damit stießen sie v.a. bei den Slavophilen bzw. Konservativen auf große Ablehnung. Auch die *Vremja*-Redaktion sollte sich mit fortwährendem Bestehen gegen die im *Sovremennik* vertretenen Auffassungen richten.

Weltanschauung der radikalen Westler prägen. Den primären Nutzen der Literatur erkannten deren Anhänger insbesondere in der Möglichkeit der allgemeinen Aufklärung über die soziale und politische Wirklichkeit und der Notwendigkeit zur Veränderung der vorherrschenden Umstände in Hinblick auf die Verbesserung der menschlichen Natur (vgl. Dowler 1982, 134). Der von Černyševskij und Gleichgesinnten vertretene Bildungsansatz zielte, der progressiven Ideologie anhängend, auf die allseitige Entfaltung des revolutionären Geistes ab, um eine rapide gesellschaftliche Transformation durch die Auflehnung der Massen durchzusetzen (vgl. Dowler 1982, 100). Der 1863 im Sinne der utilitaristischen Kritik, dem frz. Vorbild der sozialistischen Utopien folgend, erschienene philosophisch-utopische Roman *Čto delat'?* (*Что делать?*) (dt. Übersetzung: Was tun?) von Černyševskij stellte fortan das Leitwerk für die revolutionär-demokratische Bewegung dar. Die *Erzählungen von neuen Menschen*, wie der Thesenroman im Untertitel heißt, legte dem Leser eine naive Zukunftsvision vor, in welcher der Aufbau einer glücklichen, streitfreien Gesellschaft mit der Theorie des *vernünftigen Egoismus* als direkte Anleitung zum Handeln entwickelt wurde.³⁹ Die Nihilisten, in denen die *počvenniki* die extremste Manifestation des Westlertums sahen, stellten in dem Werk das erstrebenswerte Endstadium des *neuen Menschen* dar (vgl. Städtke 1973, 88).

Durch das fanatische, eigennützige, gottlose Streben nach der ausschließlich durch das Reale, das Materielle, die Technik und die Wissenschaft erfahrbaren Wahrheit, hätten die Anhänger des Nihilismus in den Augen der *počvenniki* sich vollkommen von der *počva* losgelöst (vgl. Dowler 1982, 139). Dostoevskijs Idee von der *Alleinheit* stieß spätestens mit Beginn der Welle revolutionärer Unruhen in Russland⁴⁰ und der damit einher gehenden

³⁹ Hierin verweist Černyševskij auf den Vorteil des persönlichen Nutzens, welcher auf Wissen und auf die, ausschließlich durch das Gute motivierten, Absichten der revolutionär-demokratischen Intelligencija basiert (vgl. Städtke 1973, 88f.). Mit Ausblick auf die praktische Umsetzung der rationalen Ethik, erschafft Černyševskij den sich selbst verwirklichenden *neuen Menschen* im konfliktlosen und ökonomisch gesicherten Alltag, somit ein Fundament für sein sozialistisches Zukunftsideal (vgl. Städtke 1973, 91). Die Übertragung dieses Ideals auf das gesamte russische Volk, d.h. die Verbesserung der materiellen Lebenslage der ärmsten Bevölkerungsschichten, kann, wie im Roman aufgezeigt, nur auf dem Wege einer sozialen Revolution erfolgen. Der Inhalt dieses literarischen Stoffes erfüllte die literarische Funktion der Darstellung der gesellschaftsverändernden Praxis und sollte zum neuen Grundmodell realistischer Wirklichkeitsbewältigung werden (vgl. Städtke 1973, 92).

⁴⁰ Ab 1862 erschienen in illegalen sozialrevolutionären Proklamationen bzw. Revuen (z.B. *Zemlja i volja* (1861) oder *Novaja Rus'* (ab 1862)) mehrfach die Forderungen nach einem radikalen Niederreißen der alten patriarchalen Strukturen in Russland und damit nach einer Befreiung des Individuums in seiner monistischen Natur und des menschlichen Denkens aus der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung (vgl. Neuhäuser 1979, 162). Im Frühsommer 1862 kam es vermehrt zu Brandstiftungen in den Vorstädten Petersburgs. Die Täter wurden in den Kreisen der Nihilisten vermutet. Die Regierung reagierte daraufhin mit

Veröffentlichung von *Что делать?* an ihre unmittelbaren Grenzen. Die gesteigerte radikal-nihilistische Weltsicht, die in den Ansichten Pisarevs vom krassen Utilitarismus und antiästhetischen Materialismus ihren Höhepunkt erreichte, ließ sich nunmehr keinesfalls mit der Idee des *Počvenničestvo* vereinbaren. Dowler konstatiert:

„The nihilists, he [Dostoevskij] was now convinced, neither knew the people nor understood the organic nature of the historical process. Their radical theories presented an obstacle to the eventual realization of the very humanitarian goals which they shared with the *pochvenniki* and posed a threat to the normal and peaceful evolution of Russia” (Dowler 1982, 136).

Dostoevskij warf der nihilistischen Idee in seinen *Vremja*-Artikeln fortwährend vor, sich in ihren Ausführungen ausschließlich auf fremde, westeuropäische *Bücherweisheiten* zu stützen und sich dadurch vom russischen Volk und der *narodnost'* dauerhaft zu entfernen (vgl. z.B. Dostoevskij 1861b, 6ff.).⁴¹ Anstatt eines natürlichen harmonischen Endzustands würden sie einen allgemeinen Zerfallsprozess nach westeuropäischem Modell in der russischen Gesellschaft einleiten.⁴²

An den vermehrten Angriffen auf die nihilistischen Opponenten wird deutlich, dass die *počvenniki* die Unerreichbarkeit des Gedankens der Vereinigung der Intelligencija-Strömungen zunehmend ignorierten und sich bei den publizistischen Verhandlungen des *Počvenničestvo* von der russischen Lebenswirklichkeit fortan abwandten. Vielmehr fokussierten sie von nun an die ihrem metaphysischen Ideal entsprechende moralisch-ethische Sonderrolle Russlands in der *Welt*. Ellen Chances konstatiert diesbezüglich: „The moral slant, however, became more and more pronounced, especially after summer 1862. By the autumn of that year, *Vremja* has, on the whole, begun openly to advocate solutions to humanity’s woes in the world of metaphysics rather than in that of politics” (Chances

vorübergehenden Verboten der Publikation des *Sovremenniks* und *Russkoe slovo* und der Arretierung Černyševskijs und Pisarevs (vgl. Dowler 1982, 140). Während seiner Haft schrieb Ersterer den besagten Roman. Die radikale Welle hielt an und gipfelte schließlich im April 1866 im (misslungenen) Pistolenattentat eines Studenten auf den Zaren (vgl. Neuhäuser 1979, 163).

⁴¹ Auch in Dostoevskijs oben erwähnten künstlerischem Feuilletonroman *Записки из подполья* wird die Thematik des Romans *Что делать?* aufgegriffen und in der Haltung des *Kellerlochmenschen* die Verneinung eines gesellschaftlichen Systems, welches zwar das Paradies auf Erden verspricht, aber, berechnet und konstruiert wie ein Idealgebäude, den Einzelnen zum Teil einer organisierten Masse macht und nichts zulässt, was sich der verstandesgemäßen Begründung entzieht, illustriert (vgl. Zelinsky 2007, 44).

⁴² Zum zwiespältigen Verhältnis Dostoevskijs zum russischen Nihilismus siehe ausführlicher: Wett, 1986; Fuchs, 1987.

1974/75, 545). In *Épocha* sollte demnach verstärkt der Kontrast zwischen Russland und Westeuropa anstelle der Umsetzung einer binnenrussischen Synthese eine Rolle spielen (vgl. Dowler 1982, 161f.).

Bereits im oben erwähnten in *Vremja* veröffentlichten Essay *Зимние заметки о летних впечатлениях* tadelt Dostoevskij, die Eindrücke seiner ersten dreimonatigen Europareise im Sommer 1862 (Deutschland, Frankreich, England, Italien, Schweiz, Österreich) nachbereitend, zynisch die bürgerlich-kapitalistische Welt des westeuropäischen Bourgeois sowie dessen Bedeutung für das zeitgenössische kulturelle Klima in Russland. In erster Linie bringt der Publizist hierin seine Unzufriedenheit über das Ausbleiben der Rückkehr zur *počva* durch die Radikalen polemisch zum Ausdruck. Auf sarkastische Weise beschreibt er die von ihm als sehr drastisch empfundenen Ausmaße des Versuchs der vollkommenen Anpassung an westeuropäische Kulturmuster und die diesem Umstand geschuldete Abkehr von Volk und *počva*:

„Jetzt hält uns das Volk ganz und gar für Ausländer [...]. Jetzt verachten wir das Volk und seine Elemente schon so gründlich, daß wir sogar einen ganz neuen, nie dagewesenen Abscheu für das Volk empfinden [...]. Und wie sehr sind wir von uns und unserer zivilisatorischen Sendung überzeugt; wie entscheiden wir von oben herab die Fragen, und was für Fragen: Boden [*počva*] und Volk? Gibt es nicht! Nationalität? Das ist nichts als ein System von Steuern und Abgaben! Die Seele? Eine tabula rasa, ein Wachsklumpen, aus dem man im Handumdrehen einen wahren Menschen kneten kann, einen universellen Menschen an sich, einen Homunculus – man braucht nur die Errungenschaften der europäischen Zivilisation in die Praxis umzusetzen und zwei, drei Bücher zu lesen. [...] Jetzt thronen wir, korporalsmäßig von uns überzeugt, als Feldwebel der Zivilisation über dem Volk, daß es die reinste Freude ist: Die Hände in die Seite gestemmt und mit herausforderndem Blick schauen wir selbstzufrieden in die Welt – schauen und schimpfen los: „Was können wir von dir, du Bauernlummel, schon lernen, wo doch die ganze Nationalität, die ganze Volkskultur im Grunde genommen auf nichts anderes hinauslaufen als auf Rückschrittlichkeit und Ausschreibung von Steuern und Abgaben!“ Wir werden uns doch um Gottes willen nicht Vorurteilen beugen!“ (Dostoevskij 1863, 32)

Hier kommt Dostoevskijs Kritik an der Übertragung westlicher Ideale auf die heimatische *počva* (*западничество*) besonders deutlich zum Ausdruck. Aufgrund ihrer lächerlichen Selbstgefälligkeit gegenüber den Bauern und ihres Glaubens an die eigene (zivilisatorische) Unfehlbarkeit hätten die Radikalen sich nach Dostoevskijs Ansicht vom

allgemeinen Streben nach der *Wahrheit* entfernt und schwebten fortwährend im luftleerem Raum (vgl. Wett 1986, 26). Dem Slavophilentum hingegen gesteht Dostoevskij nunmehr zu, mit seinen tiefsten Überzeugungen, ungeachtet der Idee Moskau als *Drittes Rom*, in der *počva* zu wurzeln:

„Sollte es in der Tat eine chemische Verbindung des menschlichen Geistes mit der Heimerde [*родная почва*] geben, so daß man sich um keinen Preis von ihr losreißen kann oder, wenn man sich wirklich losreißt, doch immer wieder zurückkehrt? Das Slavophilentum ist ja bei uns nicht vom Himmel gefallen, und wenn es später auch zu einem Moskauer Gedanken gemacht wurde, so ist doch die Grundlage dessen viel umfassender als die Moskauer Formel und wurzelt vielleicht viel tiefer in so manchen Herzen, als es auf den ersten Blick den Anschein hat. Auch bei den Moskauern sind die Wurzeln dieses Gedankens vielleicht viel weitläufiger als diese Formel“ (Dostoevskij 1863, 18f.).

Im weiteren Verlauf seiner Darstellungen gelangt der Journalist Dostoevskij zur anekdotischen Besprechung der zwiespältigen Lebensweise der frz. Bourgeoisie, die hauptsächlich darin bestünde, sich einzureden, dass man zufrieden und absolut glücklich, gar im Paradies auf Erden sei (vgl. Dostoevskij 1863, 47). Indem Dostoevskij Paris einen *stillen Hafen der Ordnung* nennt, was auf dem Inneren, dem Geistigen, der Seelentiefe der Franzosen entspringenden Wunsch nach Reglementierung beruhe, weist er exemplarisch auf den Stillstand der gesamten westeuropäischen Gesellschaft hin, in der jeder Einzelne nur noch unter dem Vorwand der höchsten menschlichen Tugend und Pflicht um das materielle Fortbestehen ringt, nicht aber an der Suche nach dem absoluten Sein interessiert sei (vgl. Dostoevskij 1863, 49).⁴³ In jenem Streben nach der Erhaltung des Status quo versuche der Bourgeois über die Unzulänglichkeit seiner tatsächlichen

⁴³ Als ein Sinnbild dafür steht in den Augen Dostoevskijs, wie aus dem Essay erfahrbar wird, auch der sog. Kristallpalast (Crystal Palace) in London. Die aus Glas und Eisen konstruierte, 560 m lange, 125 m breite und 20 m hohe Halle der ersten Weltausstellung von 1851 wird für Dostoevskij von nun an zu einer Metapher für die Auseinandersetzung mit der materialistischen westlichen Zivilisation, in der das Geld und die Errungenschaften der westlichen Ökonomie vergöttert werden (vgl. Hielscher 2000, 124ff.). Černyševskij hatte diesen in seinem Roman *Что делать?* im utopischen Traum seiner Heldin Vera als Symbol einer künftigen glücklichen Menschheit erscheinen lassen. Dostoevskij setzt den Gedanken, dies könne das verwirklichte Ideal, das Endziel auf Erden sein, mit einer Anbetung und Unterwerfung gegenüber dem Dämon Baal gleich: „Es ist wie ein biblisches Bild, etwas Babylonisches, eine Prophezeiung aus der Apokalypse, die vor unseren Augen Wirklichkeit wird. Sie [die Masse von Menschen] spüren, daß es größer, in Jahrhunderten gereifter geistiger Gegenwehr und Verneinung bedarf, um standzuhalten, um nicht vor dem Faktum sein Haupt zu beugen und Baal anzubeten, das heißt, um nicht das Bestehende als das eigene Ideal zu betrachten“ (Dostoevskij 1863, 50). Ein Widerstand, zu dem der Bourgeois innerhalb der *Herde*, wie Dostoevskij die moderne, gesichtslose, entindividualisierte Masse metaphorisch bezeichnet, niemals fähig sein werde (vgl. Hielscher 2000, 125).

Lage, d.h. die Leere und Sinnlosigkeit seiner Existenz hinwegzutäuschen. Das daraus resultierende unkollegiale, besitzgierige Verhalten liege dem bourgeoisen Franzosen laut Dostoevskij in der ewigen Natur: „Ihr ganzes Ideal besteht darin, etwas zu besitzen und so viele Sachen wie nur möglich anzuhäufen; das liegt nun einmal in der Natur. Die Natur aber kommt nicht von ungefähr. All das ist in Jahrhunderten großgezogen und anerzogen worden“ (Dostoevskij 1863, 64). So beurteile der Bourgeois den Wert eines Menschen immerfort nach seiner sozialen Stellung. Ein Phänomen, das Dostoevskij als entscheidendes Kriterium für die Auslegung der abstrakten Prinzipien der frz. Revolution: *liberté, égalité, fraternité* entlarvt:

„Welche Freiheit – die gleiche Freiheit für jedermann, im Rahmen der Gesetze alles zu tun, wozu er Lust und Laune hat? Wann kann man alles tun, wozu man Lust und Laune hat? Wenn man eine Million hat. [...] Von dieser Gleichheit vor dem Gesetz läßt sich nur eines sagen: Daß sie in der Form, in der sie jetzt praktiziert wird, von jedem Franzosen für eine persönliche Beleidigung gehalten werden kann und muß. [...] Die Menschen im Westen sprechen von Brüderlichkeit als von einer großen Humanität befördernden Kraft, und sie ahnen nicht einmal, daß die Brüderlichkeit nirgends zu holen ist, wenn sie nicht in Wirklichkeit vorhanden ist“ (Dostoevskij 1863, 65).

Brüderlichkeit ließe sich in einem Volk nicht theoretisch hervorrufen, sollte sie nicht im Sinne der Idee des *Počvenničestvo* in der *narodnost'* wurzeln. Den Franzosen bzw. allgemein allen Westeuropäern wohne folglich anstelle des dem russischen Volke immanenten Prinzips der Brüderlichkeit, das „[...] individualistische Prinzip, das Prinzip des Einzelgängers, der gesteigerten Selbsterhaltung, der Selbstsucht, der Selbstbestimmung in seinem eigenen Ich [...]“ (Dostoevskij 1863, 65) unabänderlich inne. Der daraus entstehenden Selbstabsonderung von der Gemeinschaft könne keine Brüderlichkeit, die einem zuallererst in Fleisch und Blut übergehen müsste, um Wirklichkeit zu werden, entwachsen (vgl. Dostoevskij 1863, 66). Dostoevskij bekräftigt zugleich, dass es die frz. egozentristische Persönlichkeit auch niemals von selbst zur Brüderlichkeit, Gemeinschaft und Eintracht gedrängt hätte, sondern vielmehr zur kämpferischen Forderung nach Rechtsansprüchen und Teilung (Dostoevskij 1863, 66).

So kritisiert Dostoevskij ferner den utopischen Versuch des zeitgenössischen frz. Kleinbürgerlichen Sozialisten, der die Franzosen trotz der fehlenden Voraussetzungen zur Brüderlichkeit überreden wolle:

„In seiner Verzweiflung fängt der Sozialist an, die künftige Brüderlichkeit zu bauen und festzulegen; er berechnet sie nach Maß und Gewicht, er verlockt durch Vorteil, erklärt, belehrt, erzählt, wie groß für jeden der Vorteil von dieser Brüderlichkeit wäre und was ein jeder gewönne [...] Aber was ist das schon für eine Brüderlichkeit, wenn schon im voraus geteilt und festgelegt wird, wie viel ein jeder verdient und was jeder zu tun hat?“ (Dostoevskij 1863, 69)

Diese auf instrumentaler Rationalität und Nützlichkeit basierende sozialistische Organisation des (theoretischen) Zusammenlebens⁴⁴ entspringe laut Dostoevskij ebenso wie die kapitalistische Wirtschaftsordnung einer utilitaristischen, materialistisch ausgerichteten Weltanschauung und stand daher mit der von den *počvenniki* vertretenen Idee eines unmittelbaren, spontanen und organischen Lebens eindeutig im Widerspruch. Dostoevskij war der Auffassung, dass solch revolutionäre Bestrebungen zwangsläufig in einer Bourgeoisie herrschaft münden müssten, denn indem der bourgeoise Charakter an den künstlichen Idealvorstellungen festhalte, gelinge es ihm, sein weit überschätztes Selbst, den Schein seiner Perfektion zu erschaffen und zu bewahren und „[...] einfach gelassen und majestätisch vor der ganzen Welt als Ausdruck letzter Schönheit und aller nur denkbaren menschlichen Vorzüge zu posieren“ (Dostoevskij 1863, 71). Durch das als Tugend getarnte verzweifelte Spitzelwesen, das nach Meinung Dostoevskijs das Produkt des dem Bourgeois angeborenen Lakaientums sei, und die Gewogenheit zur maßlosen, auf nichts als leeren Worten beruhende Beredsamkeit, hätte sich das etablierte starre Regelsystem dauernd erhalten können (vgl. Dostoevskij 1863, 72). Nicht einmal vor der Ehe mache diese janusköpfige Lebensweise, in der sich Praxis und Theorie eindeutig zu widersprechen scheinen würden, Halt. So sei sie gar die Keimzelle der allgemeinen Aufrechterhaltung der Lüge bürgerlicher Tugend und Ehre und der Heuchelei einer Gemeinschaftlichkeit in Harmonie. Als Quelle der kapitalistischen bourgeoisen Gesellschaftsform existiere sie in Wirklichkeit nämlich nur auf dem Fundament pekuniärer Gesichtspunkte, nicht aber auf der Liebe (vgl. Dostoevskij 1863, 86ff.).

⁴⁴ Dostoevskij vergleicht dieses mit der Lebensform eines *Ameisenhaufens*. Ein negativ konnotiertes, ambivalentes Bild, das nicht nur für das von den Sozialisten angestrebte ordnungsgemäße Zusammenleben, sondern ebenso für die großen kapitalistischen Metropolen des Westens an sich stand (vgl. Hielscher 2000, 128f.).

1.3.2 Die brüderliche Universal menschlichkeit

Während Dostoevskij seine negative Haltung gegenüber Westeuropa überaus deutlich zur Sprache bringt, stellt er die Eigenheiten der russischen *narodnost'* dem westeuropäischen, intoleranten Charakter als positives Gegenbild fortwährend gegenüber:

„Да, мы веруемъ, что русская нація – необыкновенное явление въ исторіи всего человечества. Характеръ русскаго народа до того не похожъ на характеры всехъ современныхъ европейскихъ народовъ, что европейцы до сихъ поръ не понимаютъ его и понимаютъ въ немъ все обратно“ (Dostoevskij 1861, 8).

Bereits zu Beginn seiner Publizistik die Privilegierung Russlands postulierend, sieht Dostoevskij nach seiner Europareise seine Annahme von der Unbeständigkeit und Falschheit des Westens durch seine persönlichen Erfahrungen mehr als nur bestätigt. Den entscheidenden Unterschied zwischen Russland und dem Westen meint Dostoevskij fortan in der sozialen Ordnung zu erkennen. Während die westeuropäische nationale Idee eine Klassengesellschaft hervorbrachte, könne eine Ausbildung von Klassen in der organischen Entwicklung Russlands niemals stattfinden. In Russland basiere alles vielmehr auf einer friedlichen, einheitlichen, brüderlichen Kooperation zwischen den verschiedenen sozialen Schichten:

„[...] у нас давно уже есть нейтральная почва, на которой все сливается въ одно цельное, стройное, единоедушное, сливаются все сословія, мирно, согласно, братски – и les boyards, которыхъ впрочемъ у насъ никогда не было въ томъ смысле, какъ у васъ на западе, т.е. въ смысле победителей и побежденныхъ, и les serfs, которыхъ опять тоже не было, въ смысле настоящихъ serf'овъ, такъ, какъ вы понимаете это словечко. И все это сливается такъ легко, такъ натурально, мирно, - главное: мирно, и этимъ-именно мы отъ васъ и отличаемся, потому что вы каждый шагъ свой добывали съ бою, каждое свое право, каждую свою привиллегию“ (Dostoevskij 1861, 6)

Sollte es in Russland Ungleichheiten geben, so seien diese lediglich äußerlicher, temporärer, zufälliger Natur und könnten leicht wieder aufgehoben werden, denn sie würden niemals Wurzeln innerhalb der russischen *почва* schlagen (vgl. Dostoevskij 1861, 6). Dem Prinzip der Brüderlichkeit folgend baue alles allein auf dem (brüderlichen) Gefühl auf. So appelliert Dostoevskij von dieser Eigenheit des russischen Wesen ausgehend: „Liebet einander, und dies alles wird euch zuteil werden“ (Dostoevskij 1863, 68). Ein

Gefühl, das zu spüren, die selbstsüchtigen, ausschließlich vom Verstand geleiteten Westeuropäer aufgrund ihrer Natur nicht in der Lage seien.

Dostoevskij war sich folglich sicher, dass die Russen der westeuropäischen Welt um entscheidende Fähigkeiten überlegen seien. Die Sonderstellung Russlands ergäbe sich aus der unnachahmlichen, in der russländischen *počva* tief verwurzelten unbewussten nationalen Idee, welche Russland nicht nur durch das in ihr vorherrschende Prinzip der Brüderlichkeit, sondern insbesondere durch das der *Universalmenschlichkeit* den Charakter des Anderen, des Vollkommenen verleihe. Aus dem Wesen der russischen *narodnost'* würde sich die der westeuropäischen diametrale *universalmenschliche* Gesinnung, sich in den Geist anderer Völker hineinversetzen zu wollen und zu können, ergeben. Die Gabe, alle anderen Völker zu verstehen, mit ihnen zu fühlen und sie in ihrer ganzen Tiefe zu erfassen, veranschaulicht Dostoevskij am Beispiel der russischen Fähigkeit zur Aneignung von Fremdsprachen: „Всякій рускій можетъ говорить на всехъ языкахъ и изучить духъ каждаго чуждаго языка до тонкости, какъ бы свой собственный русскій языкъ, - чего нетъ въ евопейскихъ народахъ, въ смысле всеобщей народной способности“ (Dostoevskij 1861, 9). Durch diese und ähnliche Völker übergreifende Fähigkeiten wäre der Russe daher in der Lage, nicht nur mit seinesgleichen, sondern auch mit fremden Völkern in Eintracht zu leben (vgl. Kochanek 1999, 48). Den Westeuropäern hingegen läge ein solches Bestreben fern, da sie stets versuchen würden, sich mit ihren jeweiligen nationalen Ideen feindselig voneinander abzuheben, nicht aber friedlich einander zu vereinen:

„[...] все они разъединяются между собою почвенными интересами, исключительны другъ къ другу до непримиримости, и все более и более расходятся по разнымъ путямъ, уклоняясь отъ общей дороги. [...] Они все упорнее и упорнее отделяются другъ отъ друга своими правилами, нравственностью, взглядомъ на весь Божій міръ.“
(Dostoevskij 1861, 8f.).

Durch das speziell dem Russen innewohnende Verlangen nach harmonischer Synthese zur Vollendung der russischen *nacional'nost'* auf nationaler Ebene, mit dem Ziel zum absoluten Sein, wäre er im Besonderen zur allgemeinen Aussöhnung aller gegensätzlichen nationalen Ideen auf *globaler* Ebene befähigt:

„Die Brüderlichkeit und Universalität des russischen Volkes waren für die *počvenniki* die beiden Aspekte der russischen nationalen Idee, die es dereinst in den Stand setzen würden, die miteinander konkurrierenden Ideen der europäischen Völker zu einem organischen Ganzen, einer Synthese, zusammenzufassen und damit eine Ära der universalen Harmonie und Brüderlichkeit einzuleiten“ (Kochanek 1999, 48).

Der Gedanke, Russland könne durch sein Streben nach eigener Vervollkommnung, den anderen Nationen in ihrer Entwicklung zur *absoluten Idee* verhelfen und somit von welthistorischer Bedeutung sein, zeugt vom slavophilen Denken, das Eigene als universale Verheißung des Unbewussten im russischen Charakter zu verstehen. Die *russische Idee* solle sich demzufolge nicht nur in die Reihe der nationalen Ideen der Weltgeschichte einreihen, vielmehr wünschten sich die *počvenniki*, „[...] что русская идея станет совершенемъ синтезомъ всехъ техъ идей, которыя Европа такъ долго и съ такимъ упорствомъ вырабатывала въ отдельныхъ своихъ національностяхъ“ (Dostoevskij 1861, 7). Scheinen die *počvenniki* mit ihrer Idee der Gleichberechtigung aller Völker im Streben nach dem Absoluten zunächst insofern von der *russischen Idee* eines Kireevskijs abzuweichen, als dass sie den Exklusivitätsgedanken in Hinsicht auf Russlands *alleinige* Befähigung zur Hervorrufung des Weltheils ablehnen, so schließen sie sich doch mit der Annahme eines Vorzugs der russischen Identität im Prozess der Umsetzung desselben den Slavophilen an. Jede *nacional'nost'* sei ein Teil des großen Ganzen: „Since every nation made some special contribution to the totality of human experience each must be governed by a particular ideal or principle“ (Dowler 1982, 78). Die allumfassende Menschheitsidee könne also letztlich nur auf getrennten Wegen erreicht werden. Doch anders als die Europäer, wo „[...] каждый отдельно у себя хочеть совершить то, что могутъ совершить только все народы, все вместе, общимъ соединенными силами“ (Dostoevskij 1861, 9), sehen die *počvenniki* in der nationalen Ausformung der *Universalmenschlichkeit* die Voraussetzung zur gemeinsamen Erfassung der Ganzheitlichkeit des Lebens: „Мы не считаемъ национальность последнимъ словомъ и последнею целью человечества. Только общечеловечность можетъ жить полною жизнью. Но общечеловечность не иначе достигнется какъ упоромъ в свою национальность каждого народа“ (Dostoevskij 1863 zitiert nach Bazanov u.a. 1971, 186). Die *nacional'nost'* ist somit nicht das letzte, sondern ein notwendiges Ziel aller zur

gemeinsamen irdischen Vollendung des absoluten Seins durch die Fähigkeit der *Universalmenschlichkeit*. Da diese dem russischen Charakter inhärent sei, sei dieser, im Gegensatz zum europäischen, zur brüderlichen Aussöhnung aller Gegensätze berufen, ja geradezu prädestiniert:

„[...] съ нами согласятся по крайней мере, что въ русскомъ характере замечается резкое отличие отъ европейскаго, резкая особенность, что въ немъ по преимуществу выступаетъ способность высоко-синтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности. Въ русскомъ человеке нетъ европейской угловатости, непроницаемости, неподатливости. Онъ со всеми уживается и во все вживается. Онъ сочувствуетъ всему человеческому вне различія національности, крови и почвы. [...] У него инстинктъ общечеловечности [...]“ (Dostoevskij 1861, 8f.).

I.4 Schlussbetrachtung über die Idee des *Počvenničestvo*

Wie wir an unseren bisherigen Ausführungen ersehen konnten, war die Idee des *Počvenničestvo* seit Anbeginn ihrer Entstehung auf die nationale und kulturelle Selbstbestimmung und die damit einhergehende religiös-geistige Erneuerung Russlands ausgerichtet. Doch die *počvenniki* stießen innerhalb Russlands mit ihren auf *konkretem Intuitivismus* (vgl. Frank 1925, 385f.) basierenden Vorstellungen, das ganze Leben erfassen und alle Gegensätze aussöhnen zu wollen, unerwarteter Weise auf keine sonderliche Resonanz, woraufhin sie sich von dem eigenen Anspruch der realen Umsetzung der Synthese von Westlern und Slavophilen, Intelligencija und Bauern, Idealem und Realem entfernten und im Folgenden, vom realistischen Fundament abgesondert, nur noch von einer a priori festgelegten, auf den höchsten humanistischen Idealen aufbauenden Einzigartigkeit Russlands insgesamt auf rein metaphysischer Ebene ausgingen und die *Alleinheit* der ganzen Menschheit fokussierten.

Dass das *Počvenničestvo* bei der Mehrheit der Intelligencija keinen Anklang fand, lässt sich neben zeitbedingten sozial-politischen Umständen nicht zuletzt auf die Unausgereiftheit und Widersprüchlichkeit, sprich die mangelnde Systematik und Konzeptlosigkeit der Idee zurückführen. Neben der Vermeidung konkreter begrifflicher Definitionen blieb die Ausarbeitung eines anschaulichen, in sich geschlossenen Zukunftsprogramms aus.

Bereits die ambivalente Wertung Peters I., des Initiators der Loslösung von der *počva* einerseits und der dadurch hervorgerufenen Besinnung auf die *počva* andererseits, ist logisch kaum nachzuvollziehen: Obwohl die *počvenniki* die organische Entwicklung des Lebens für die Grundlage der Historie Russlands hielten, wurden die gewaltsamen petrinischen Umbrüche weniger als verwerfliche Begebenheit, mehr noch als ein zentraler, das positive Schicksal Russlands bestimmender Faktor angesehen. Dostoevskij, Grigor'ev und Strachov bemerkten, dass eine Selbstbestimmung Russlands ohne den Einfluss des Westens niemals möglich sei. Ein Zugeständnis an Peter den Großen und den Einzug der zivilisatorischen Errungenschaften Westeuropas in Russland, das die *počvenniki* den Radikalen und ihren revolutionären Vorhaben jedoch nicht (mehr) einräumen wollten. Eine der slavophilen Fixierung auf eine idealisierte Vergangenheit gleichende Zukunftsvorstellung sollte wider der fortschrittlichen, die westeuropäischen Eigenschaften der Intelligencija berücksichtigenden Idee für eine harmonische Zukunft immer stärker in den Vordergrund rücken. Der russische Blick auf Russland, der stets der des Anderen gewesen war, sollte nunmehr durch die Überwindung des Fremden im Eigenen das eigentümlich Russische ins Visier nehmen und somit den neuen Weg für Russland bereiten.

Durch die widrigen sozialen Umstände in Russland und dem damit einhergehenden anhaltenden Streit zwischen Westlern und Slavophilen kam es jedoch bei Dostoevskij unweigerlich zur Verurteilung der sich radikalierenden Ansichten der Westler, wobei er sich zugleich der Gemeinsamkeiten der Idee des *Počvenničestvo* und der slavophilen Weltansicht immer mehr bewusst zu werden schien. Trotz des Anliegens, eine friedliche Ausgewogenheit aller Ideen auf nationaler wie auch auf globaler Ebene zu verwirklichen, verfiel Dostoevskij deshalb auch – das Scheitern des Versuchs eines innerrussischen Ausgleichs der Gegensätze, mit der Vorwegnahme eines ganzheitlichen russischen Wesens, scheinbar übergehend – inkonsequenterweise abermals auf eine Russland-Westeuropa-Dichotomie. Sein romantisch verklärtes Bild von dem durch dialektische Entwicklung zum Bewusstsein gelangten spezifisch russischen Charakter führte unweigerlich zu einer antiwestlichen Einstellung.

Aus der Konfrontation mit der zunehmend slavophilen Weltanschauung der russischen Identität und der von Vorurteilen belasteten Wahrnehmung des Wesens der westeuropäischen Völker, ging die besondere Hervorhebung der eigenen russischen

Wesenheit, die Eigenes und Fremdes in sich vereine, gegenüber der restlichen, fremden Welt hervor. Interessant ist hierbei, dass sowohl der Kapitalismus als auch sein Gegenbild, die sozialistische Utopie, von Dostoevskij als Ergebnis dieser fremden Welt, d.h. des westlichen, auf dem utilitaristischen und materialistischen Verstandes- und Fortschrittsglauben der Aufklärung basierenden Zivilisationsmodells abgelehnt wurden. Obgleich eine solche Haltung der der Idee des *Počvenničestvo* zugrundeliegenden Überzeugung, alle Völker würden mit ihren jeweiligen nationalen Ideen im Streben nach dem Absoluten ihren gleichberechtigten Teil beitragen, eindeutig widersprach, argumentierten die *počvenniki* von nun an mit einer Besserbefähigung des Russen. Anders formuliert, obwohl Dostoevskij die westeuropäische Arroganz der Überlegenheit verurteilte, erhob er paradoxerweise zugleich das russische moralische, Gott suchende Wesen unter allen anderen Völkern zum Vollkommensten. Das Prinzip der *Universalmenschlichkeit*, der Brüderlichkeit und somit der *sobornost'*, wie es Chomjakov zum Ausdruck gebracht hatte, sei in der nationalen Idee der russischen *narodnost'* verwurzelt und solle nun, da es zur *wahren* Erkenntnis führe, weltweit, wie es schon die Slavophilen forderten, Einzug halten.

So muss aus wissenschaftlicher Sicht das *Počvenničestvo*, seiner ihm immanenten Ablehnung von kausalen Schlüssen gemäß, weniger als systematisches Konzept, vielmehr als rein metaphysisches Ideal begriffen werden. In diesem Sinne kann die durch den sich etablierenden Ideologen Dostoevskij begründete und weitergeführte Idee des *Počvenničestvo* als entscheidender Beitrag für die Fortentwicklung der *russischen Idee* verstanden werden.

Dostoevskij sollte die *russische Idee* fortlaufend durch seinen wachsenden und verstärkt religiös begründeten Nationalismus prägen und schließlich durch die Erkenntnis einer Privilegierung aller orthodoxen Slaven die Bewegung der Panslavisten einleiten. Kurz vor seinem Ableben formulierte Dostoevskij in seiner berühmten Puškin-Rede noch einmal die wichtigsten Merkmale seiner *russischen Idee* und brachte damit den Grundstock seiner Überzeugungen, d.i. die Idee des *Počvenničestvo*, ein letztes Mal unmissverständlich zum Ausdruck (vgl. Dostoevskij/Braun 1992).

II. Die Idee des *Počvničestvo* im literarischen Schaffen

Dostoevskijs

Haben wir uns bisher im Wesentlichen mit der Idee des *Počvničestvo* aus der Sicht der *počvnniki* und insbesondere aus der des *Ideologen* und (*Sozial-*)*Philosophen* Dostoevskij beschäftigt, so wollen wir nun erörtern, inwiefern diese das literarische Schaffen des *Dichters* Dostoevskij beeinflusst hat. Wir stellen fest, dass die russische Philosophie im Laufe ihrer historischen Entwicklung mit der russischen Literatur fortwährend eine Symbiose bildete und philosophische Abhandlungen zumeist in literarischer Form ihren Ausdruck fanden, weshalb auch die *russische Idee* niemals unabhängig von Literatur und Ästhetik gesehen werden kann.⁴⁵ Die traditionelle Verbindung der beiden Ebenen setzte sich dementsprechend in den zahlreichen Essays Dostoevskijs in *Vremja* und *Épocha*, später auch im besagten *Дневник писателя* fort. Doch inwiefern wird die *russische Idee* Dostoevskijs in seinem ausnehmend künstlerischen Werk deutlich? Hat die Idee des *Počvničestvo* überhaupt einen Ort innerhalb der Dichtung Dostoevskijs?

Um uns in der Beantwortung dieser Fragen zu versuchen, werden wir hier zunächst die der Idee des *Počvničestvo* entsprungenen literaturkritischen Betrachtungen etwas

⁴⁵ Ein Phänomen, das im engen Zusammenhang mit der Blütezeit der russischen Literatur, dem sog. *Goldenen (золотой век)* und *Silbernen Zeitalter (серебряный век)* zu sehen ist. Auf die Herausbildung der privaten Salonkultur des *большой свет (große Welt bzw. Adelselite als kulturprägende Schicht)*, in welcher vornehmlich die russische Literatur, Kunst, Nationalgeschichte und Politik verhandelt wurden, folgte die allmähliche Entwicklung einer literarischen (zunehmend studentischen) Zirkelkultur, aus der geschichtsphilosophische und sozialutopische Ideen hervorgingen: „Der äußere Glanz der Salonkultur und das Image des Gardeoffiziers verblassten vor dem Ideal einer zu philosophischem Denken und kritischer Distanz gegenüber der Gesellschaft fähigen Persönlichkeit“ (Städtke 2002, 148). Die Philosophie nahm also in den Kreisen der sich ausformenden *Intelligencija* einen der zentralen Plätze ein. Zwar gab es am Anfang des 19. Jh.s die *Schulphilosophie (школьная философия)*, welche an Universitäten, geistlichen Akademien und Seminaren je mit wechselndem Inhalt gemäß den vorherrschenden Richtungen gelehrt wurde, doch war diese weniger stark ausgeprägt als die sog. *Nicht-Schulphilosophie (нешкольная философия)*, deren Vertreter sich in den Moskauer und Petersburger philosophisch-literarischen Kreisen bzw. (Studenten-)Zirkeln bewegten (vgl. Bobrov nach Goerd 1984, 722f.). Hier vermischen sich Philosophie, Literatur und Kritik zu einer „enzyklopädischen Funktion“ (Städtke 1978, 13). Die aus der Symbiose von Dichten und Denken, Philosophie und Literatur entstandenen Schriften, die nicht unter dem Zwang der hohen Bildungsinstitutionen des Landes, in denen Philosophie kaum von Theologie abgegrenzt wurde, entstanden waren, wurden zumeist in den sich um 1825 entwickelnden, aufgrund der strengen zaristischen Zensur, stetig wechselnden und in den ersten Jahren der Regierung Aleksandrs II. sich besonders stark vermehrenden Literatur-Zeitschriften publiziert (vgl. Vvedenskij nach Goerd 1984, 723f.). Die nicht wissenschaftliche Form jener Essays und Aphorismen-Sammlungen lässt sich folglich durch die anwährende enge Verbindung von Literatur und Philosophie in Russland erklären (vgl. Rozanov nach Goerd 1984, 724ff.). Daher dürften solch *Dichterphilosophen* bzw. *philosophische Dichter* wie D. V. Venevitinov (1805-1827), Fürst Odóevskij (1803-1869), Graf L. Tolstoj (1828-1910) und F.M. Dostoevskij in der Geschichte der russischen Philosophie nicht fehlen (vgl. Bobrov nach Goerd 1984, 722). Vgl. hierzu auch: Karenovics 2004, 119ff.

genauer ausführen, bevor wir unser Hauptaugenmerk auf die Kunst Dostoevskijs legen. Im Verlauf unserer Analyse soll sich sodann herausstellen, ob Dostoevskijs literarisches Werk den eigenen Anforderungen an die russische Literatur gerecht wird bzw. gerecht werden will. Die Hinwendung zur konkreten Untersuchung des Schaffens des *Literaten* Dostoevskij, lässt einen jedoch die schier unermessliche komplexe Bandbreite an Forschungsliteratur, die sich in unterschiedliche methodische Zugriffe und kontroverse Deutungen unterteilt, gewahr werden. Angesichts dieser unüberschaubaren Fülle an Interpretationen, wollen wir den überaus verwegenen Anspruch, eine völlig neue Auslegung vorzustellen, hier gar nicht erst erheben. Vielmehr wollen wir textexegetisch den sicherlich nicht neuen, aber reizvollen Versuch unternehmen, auf Grundlage der Analysemethodik Michail Bachtins die Bedeutung der Idee des *Počvenničestvo* in Dostoevskijs erstem großen Roman *Преступление и наказание* (dt. Übersetzung: *Schuld und Sühne* oder *Verbrechen und Strafe*)⁴⁶ (1865/66) in Form und Inhalt durch kritische Re-Lektüre nachzuvollziehen. Inwieweit ist der Ideologe Dostoevskij an diesem außerordentlich facettenreichen, vielschichtigen, weltliterarischen Werk, welches Dostoevskij nach der Beendigung seiner publizistischen Tätigkeit durch die unfreiwillige Einstellung der Herausgabe von *Épocha* und während einer zweiten Europareise zu verfassen begann, beteiligt; beruht der Roman gar auf der Weltanschauung des Autors?

II.1 *Počvenničestvo* und Literatur – Der Weg zur wahren Erkenntnis

Das enge Zusammenspiel von Philosophie und Literaturkritik, welches die Epoche des russischen Realismus nachhaltig prägte, lässt sich an der *organischen Kritik* im besonderen Maße ablesen. Ursprünglich von Grigor'ev als reine Literaturkritik formuliert, sollte sie die Idee des *Počvenničestvo* ausschlaggebend beeinflussen, um zugleich als ausdifferenzierte Weltansicht in Bezug auf das Leben und die Kunst von den *počvenniki*

⁴⁶ Die gängige deutsche Übersetzung des Romantitels „Schuld und Sühne“ weist in diesem Zusammenhang auf eine sehr einseitige, lediglich den religiösen Kontext bestimmende Interpretation hin. Auch die neue Translation in „Verbrechen und Strafe“ von Svetlana Geier kann der Vieldeutigkeit der Termini *prestuplenie* und *nakazanie* nicht vollkommen gerecht werden. So könnte man Ersteren auch mit dem Begriff *Übertretung* oder *Überschreitung* wiedergeben, was auf das wiederkehrende Motiv der Grenzüberschreitung beim Handeln der Figuren (Raskol'nikov, Sonja, Svidrigajlov) hinweisen würde. Letzterer lässt sich neben *Sühne* und *Strafe* zudem mit *Zurechtweisung* übersetzen, was den Fokus verstärkt auf das Einfordern der rechtmäßigen Ordnung bei der Bestrafung Raskol'nikovs lenken würde. Dennoch bleibt die moralische bzw. christlich-ethische von der kriminalistisch-juristischen Dimension des Romans, welche im russischen Titel-Wortlaut miteinander verschmolzen sind, im Deutschen stets getrennt, weshalb wir im Folgenden den Roman immer nach dem russischen Originaltitel benennen werden.

verhandelt zu werden. So wurde die russische nationale Literatur von den *počvenniki* immerfort nach der Kategorie des Organischen auf ihre Fähigkeit der bewussten Darstellung der unbewussten *narodnost'* überprüft, denn Literatur war ihrer Ansicht nach, im Sinne der *organischen Kritik*, das Hauptwerkzeug für die organische Entwicklung der *nacional'nost'* (vgl. Dowler 1982, 116). Das Leben könne nur durch die Kunst bzw. Literatur wirklich erhellt werden (vgl. Lehmann 1975, 71). So sei Literatur nicht nur das bloße Abbild der Realität, „[...] but a prism by which the national experience was reflected through universal moral and aesthetic laws“ (Dowler 1982, 33). Literatur allein könne das ewig prozesshafte Leben in ewig währenden, alles erfassenden, zeitübergreifenden Formen hervorbringen (vgl. Grigorev 1859a, 324). Folglich sei sie imstande, Ideales mit Realem, Subjekt mit Objekt zu verbinden, d.h. das in ihr enthaltene Ideal in Beziehung zu den Erfahrungen des Lebens zu setzen (vgl. Lehmann 1975, 85). Die *počvenniki* betonten fortan die Dynamik der Literatur sowie die ihr damit innewohnende mobilisierende Eigenschaft, den organischen Prozess des ganzen Lebens nicht nur nachvollziehbar darzubringen, sondern sogar aufrecht zu erhalten und weiterzuentwickeln. Durch Literatur „[...] как высшее из земных откровений бесконечного [...]“ (Grigor'ev 1861b, 407) oder „[...] как органически сознательный отзыв органической жизни [...]“ (Grigor'ev 1861b, 407) sei die Erkenntnis des absoluten Seins möglich. Besonders durch die vom Volksorganismus geprägte Literatur werde sich die Gesellschaft demzufolge ihrer selbst und des universalen Ideals bewusst. Je stärker die Bindung zwischen einer Nation und seiner organischen Geschichte sowie dem Streben nach dem Absoluten, desto reicher sei das nationale Leben, desto besser könne es durch die Literatur intellektuell und geistig wachsen (vgl. Dowler 1982, 120). *Wahre* Literatur drücke das absolute Sein durch die nationale Idee spontan aus und stelle in ihrer organischen Ganzheit ein grundsätzlich demokratisches, alle Stimmen des Volkes vereinendes Organ dar (vgl. Dowler 1982, 119). Der Leser müsse sich durch die Literatur und ihre Eröffnung der *Wahrheit* als Teil des Weltganzen wiedererkennen können (vgl. Lehmann 1975, 115ff.). Aufgabe des fähigen Literaturkritikers sei es daher, die Literatur am das Reale und Ideale umfassende Leben des Volkes und der Verbindung zur *počva* intuitiv zu messen und sie nach ihrer gesellschaftsimmanenten lebendigen moralischen und geistigen Kraft zu analysieren (Dowler 1982, 34).

Eine solche Kraft entspringe der o.g. moralischen Vernunft, welche jedoch nur eine *geniale Natur* von Künstler⁴⁷ besäße, denn nur dieser verstünde es, seine Umgebung wahrnehmend, in die Zukunft zu blicken, daher das Leben in seiner ganzen Einheit zu begreifen:

„Гениальная натура носит в себе как бы клад всего неперемennого, что есть в стремлениях ее эпохи. Но, отражая эти стремления, она не служит им рабски, а владычествует над ними, глядя яснее многих вперед. Протворечия примиряются в ней высшими началами разума, который вместе с тем есть и бесконечная любовь“ (Grigor’ev 1859, 186).

So könne nur durch die *wahre* Schönheit der Kunst eines solch Befähigten das Absolute ans Licht gelangen (vgl. Lehmann 1975, 74).⁴⁸ Laut Dostoevskij seien *Wahrheit* und

⁴⁷ Insbesondere Puškin sei laut Dostoevskij eine eben solche geniale Künstlernatur. Ihm wäre es wie keinem Anderen gelungen, die Essenz der russischen *narodnost’* zu durchdringen. Puškin bewiese die Unabhängigkeit der nationalen Idee des russischen Volkes von denen der europäischen Völker und bahne mit seiner Literatur den Weg einer Vereinigung aller im Sinne des *Počvenničestvo*. Durch sein künstlerisches Talent bringe er nicht nur die *Universal menschlichkeit* eines jeden Russen, sondern die gesamte russische Volksseele zum Ausdruck (vgl. Dowler 1982, 125f.). Zeit seines Lebens lobte Dostoevskij Puškin (die Hochschätzung Puškins sollte in der Puškin-Rede Dostoevskijs 1880 ihren absoluten Höhepunkt finden) für dessen prophetische Kunst, die auf die wichtigsten Merkmale des russischen Volkes und seines dualistischen Charakters hinzuweisen und die Herausbildung der *nacional’nost’* zu fördern vermochte (vgl. Ivantsov 2008, 51ff.): „Но чуть-только развитие коснется народа, Пушкинъ тотчасъ же получить и для [...] массы свое народное значение. Мало того, будетъ иметь для нея историческое значение и будетъ для нея однимъ изъ главнейшихъ провозвестниковъ *общечеловеческихъ* началъ, такъ гуманно и такъ широко развившихся въ Пушкине: а это-то самое нужное, потому что все раздвоение наше заключалось въ томъ, что одна часть общества пошла въ Европу, а другая осталась дома. Съ общечеловеческимъ элементомъ, къ которому такъ жадно склоненъ русский народъ, онъ, мы уверены, наиболее познакомится черезъ Пушкина [...]. Что нужды, что народъ, на теперешней степени своего развития, не пойметъ всего Пушкина? Онъ пойметъ его потомъ, и изъ его поэзии научится познавать себя“ (Dostoevskij 1861a, 7).

⁴⁸ Grigor’ev betonte hierbei stets die Bedeutsamkeit von der (unbewussten) Schaffung literarischer Typen, die jeweils sich verwirklichende, in künstlerischer Harmonie aufgehende ideale Individualitäten darstellen sollten (vgl. Lehmann 1975, 78). In ihnen würde nämlich die latente Bezogenheit der Einzelercheinungen des Lebens auf die absolute Idee transparent (vgl. Lauer 2000, 282): „Indem die Kunst Typen darstellt, ermöglicht sie den unmittelbaren, also nicht durch abstrakte Verstandesdeduktionen und logische Schlußfolgerungen vermittelten Zugang zur Wahrheit“ (Lehmann 1975, 80). Grigor’ev unternimmt als Literaturkritiker fortwährend den Versuch, eine Typologie der literarischen Helden der russischen Nationalliteratur zu entwickeln (vgl. Lehmann 1975, 81). Dabei unterstreicht er, dass die Literatur immer auch den Bewusstseinszustand des Volkes veranschauliche. Die russischen Kunstwerke seien, dem damaligen Entwicklungsstand innerhalb der organischen Einheit der russischen Nation entsprechend, von einem Kampf zweier unterschiedlicher Bewusstseinsstufen geprägt, die ihren Ausdruck im *raubgierigen Typ* (*хищный тип*) und im *demütigen Typ* (*смирный тип*) fanden (vgl. Lauer 2000, 282). Ersterer stellte die Verkörperung der Verabsolutierung des Ichs, Letzterer einen kritischen Kontrast oder gar eine Überwindung des *raubgierigen Typus* dar. Grigor’ev und Dostoevskij sahen v.a. in Puškins Held Onegin aus *Евгений Онегин* (1825-1831) (dt. Übersetzung: *Eugen Onegin*), Lermontovs Held Pečorin aus *Герой нашего времени* (1840-43) (dt. Übersetzung: *Ein Held unserer Zeit*) und Turgenevs Held Bazarov aus *Отцы и дети* (1862) (dt. Übersetzung: *Väter und Söhne*) die Verkörperung des *raubgierigen Typs*, der die Misere

Schönheit demzufolge untrennbar miteinander verwoben, denn das unabwendbare ästhetische menschliche Seelenbedürfnis nach Harmonie ließe den Menschen im Streben nach der *Wahrheit* nach dem in Ewigkeit bestehenden Schönen suchen, das ihn moralisch weiterbilde und für sein geistiges Wohlergehen Sorge (vgl. Dowler 1982, 123).⁴⁹ Wobei ein gelungenes Kunstwerk die schöpferische Kraft im Sein durch die Einheit von Form und Inhalt fortsetze. *Wahre* Kunst sei stets unabhängig, unmittelbar und organisch mit Zeit und Raum der eigenen Epoche mit Bezug auf Vergangenheit und Zukunft verwachsen (Lehmann 1975, 114). Dostoevskij behauptete daher, dass Schreibebeit niemals nur persönlicher Natur sei, sondern immer auch die Essenz des ganzen sozialen Milieus, welches den Künstler umgibt, beinhalte (vgl. Dowler 1982, 117). Literatur müsse demzufolge zeitgemäß, also auf der Höhe der jeweils eigenen Zeit, und gleichzeitig auch bis in die Unendlichkeit auf die in ihr verhandelten ewigen Fragen hin auslegbar sein, denn sie beinhalte mehr, als der Künstler bewusst beabsichtige (vgl. Dowler 1982, 117).

Am Beispiel von *Преступление и наказание* werden wir hernach durchleuchten, inwiefern sich der Schriftsteller Dostoevskij bei seinem künstlerischen Schaffen an den eigenen literaturkritischen Überlegungen orientiert hat. Wird er der *genialen Natur* von Künstler, die es versteht, den organischen Prozess des Lebens in seiner Ganzheit durch seine Literatur zu erfassen, gerecht? Unser Fokus soll hierbei sowohl auf der gestalterischen als auch inhaltlichen Umsetzung der Idee des *Počvenničestvo* im Roman liegen.

des gebildeten, von der *počva* abgetrennten Russen darstelle. In Puškins Held Belkin aus *Повесту Белкина* (1831) (dt. Übersetzung: *Erzählungen Belkins*) erkannten sie den *demütigen Typ*, der sich der Ganzheit des Lebens und der Weisheit der *počva* hingäbe. Hierzu vgl.: Grigor'ev 1859a; Dostoevskij 1861a; Lehmann 1975, 163ff.

⁴⁹ Hier klingt bereits die später von Dostoevskij vehement vertretene Identifizierung der Ästhetik mit dem religiösen Ideal an. Seine Weltanschauung sollte fortan in der ästhetischen Auffassung des Lebens und des Christentums bestehen. Zen'kovskij zitiert in seinem Werk *Aus der Geschichte der ästhetischen Ideen in Russland im 19. und 20. Jahrhundert* (1958) Dostoevskij bezüglich dessen, mit Grigor'ev übereinstimmenden, religiösen Auffassung der Welt: „Der heilige Geist ist die unmittelbare Auffassung des Schönen, das prophetische Bewusstsein der Harmonie und folglich das unentwegte Streben zu ihr“ (Dostoevskij zitiert nach Zen'kovskij 1958, 25). Das Streben nach der Schönheit ist also das Streben nach Harmonie, ist das Streben nach der *Wahrheit*, ist das Streben nach dem absoluten Sein, ist das Streben nach Gott (vgl. Dowler 1982, 124).

II.2 Die Idee und das Individuum im Roman(entwurf) *Преступление и наказание*

Trotz ihrer komplexen Divergenz ist sich die Forschung zum größten Teil in einem Punkt einig: Der realistische Roman *Преступление и наказание* hebt sich von der *Natürlichen Schule* (*натуральная школа*) und der darauf gründenden realistischen Methode⁵⁰ der zeitgenössischen Literaturentwicklung vor allem durch seine besondere Art der Weltbetrachtung deutlich ab (vgl. Städtke 2002, 197). So beschränkt sich Dostoevskij hierbei nicht darauf, lediglich den gesellschaftlichen Zustand seiner Zeit zu beschreiben, sondern versucht zudem, die metaphysische Begründung der menschlichen Existenz allumfassend zu ergründen (vgl. Zelinsky 2007, 41). Erst durch die Projektion des Dargestellten auf eine eben solche metaphysische Ebene bestimmter, auf Ideen gründender Lebens- und Wertvorstellungen erhält der Roman Dostoevskijs seine unmittelbare, bis heute anwährende philosophische Anziehungskraft (vgl. Städtke 2002, 197).

⁵⁰ In den 1840er Jahren setzte sich neben der Romantik die neue literarische Strömung der *Natürlichen Schule* durch. Die *Natürliche Schule*, als Vorform des russischen Realismus, wurde von der Idee des „sozialen Mitleid[s] mit den ‚kleinen Leuten‘, den Benachteiligten und Unterdrückten der Gesellschaft“ (Lauer 2000, 284) und den physiologischen Skizzen, die aus Frankreich und England kommend in Russland rezipiert wurden, angeregt. Für Vissarion Belinskij, der die Ideen der *Natürlichen Schule* maßgeblich förderte, leitete *Der Mantel* von Gogol' den neuen Weg der russischen Literatur ein, da dieser „das Tragische in der ganzen Banalität des Lebens aufzuspüren verstand“ (Lauer 2000, 284). Für seine Nachfolger prägte Gogol' v.a. die Erzählprosa, so dass diese zum geeigneten Genre für die Darstellung des Menschen im Verhältnis zum gesellschaftlichen Leben wurde. Die Vertreter der *Natürlichen Schule*, zu denen mit seinem Frühwerk, wie bereits gesagt, auch Fedor Dostoevskij zählte, sollten eine neue Auffassung von Literatur einleiten. Aufgabe der Kunst war nun nicht mehr das Schreiben über Menschen von Stand und Ansehen, sondern vielmehr die Beobachtung und Beschreibung der sozialen Wirklichkeit im eigenen Land, da das Interesse an sozialen, regionalen und ethischen Besonderheiten in der Entwicklung Russlands ungemein erstarkte (vgl. Lauer 2000, 284 ff.). Aufgrund des Urbanisierungsschubs im 19. Jh. bot die Stadt Sankt Petersburg, die alle Gesellschaftstypen und deren Milieus in sich beherbergte, den Literaten genügend authentisches Material, um realistische Charaktere in wahrheitsgetreuer Umgebung entstehen zu lassen. Bei den wirklichkeitsnahen Beschreibungen des sozialen Elends im städtischen Alltagsleben hatte der Autor objektiv zu bleiben, damit sich der Leser selbst einen Eindruck von der Wirklichkeit verschaffen konnte. Der Prozess der Differenzierung nach sozialen Merkmalen fand v.a. mittels der Sprache statt (vgl. Lauer 2000, 287). Rhetorische Mittel traten zugunsten der *Sprache des einfachen Volkes* zurück, denn den realistischen Autoren lag daran „die soziale Authentizität des Sprachmantels, den sie um die Figuren als Repräsentanten regionaler, sozialer, professionaler und psychologischer Gruppen legten“ (Lauer 2000, 292) widerzuspiegeln. Des weiteren gehörte ein besonderes „Motivationsgefüge“ (Lauer 2000, 293) zu den Charakteristika der realistischen Methode, das das Verhalten der literarischen Helden aus ökonomischen und sozialpsychologischen Ursachen erklärte und rechtfertigte. Es wurde also aufgezeigt, dass die Handlungsweisen des Menschen stets durch äußere Umstände, durch dessen Milieu determiniert seien. Die Aufnahme des naturwissenschaftlichen Diskurses in die Literatur führte folglich dazu, dass man die Ansicht vertrat, die Menschen seien schuldlose Opfer ihrer Umgebung. So wurde die Gestalt des sozialen Typus, welcher repräsentativ für eine bestimmte Schicht stand, in die Literatur eingebracht (vgl. Lauer 2000, 293f.).

Die philosophische bzw. ideologische Grundlage in Dostoevskijs Roman wird bereits an seinem ersten Romanentwurf ersichtlich. Im Besonderen wird das für Dostoevskijs literarisches Schaffen Charakteristische deutlich, das realistische zeit- und gesellschaftskritische Aspekte, unter Einbezug autobiographischer Reminiszenzen⁵¹, mit der eben benannten metaphysischen Wesentlichkeit in erster Linie im Mikrokosmos einer Romanfigur und deren (philosophischer) Weltanschauung ausdrücken sollte. Nachdem Dostoevskij im Sommer 1865 aufgrund seiner zahlreichen Geldschulden ins westeuropäische Ausland geflohen war und sich in Wiesbaden niedergelassen hatte, bat er den Herausgeber der ehemaligen publizistischen Konkurrenz, Michail Katkov, um die Veröffentlichung seines schon fast fertig geglaubten Romans im *Russkij vestnik*. In seinem Brief veranschaulicht Dostoevskij seine ersten Vorstellungen zu *Преступление и наказание* wie folgt:

„Это – психологический отчет одного преступления. Действие современное, в нынешнем году. Молодой человек, исключенный из студентов университета, мещанин по происхождению, и живущий в крайней бедности, по легкомыслию, по шаткости в понятиях, поддавшись некоторым странным «недоконченным» идеям, которые носятся в воздухе, решился разом выйти из скверного своего положения. Он решился убить одну старуху, титулярную советницу, дающую деньги на проценты. [...] Он

⁵¹ Innerhalb der vielfältigen Rezeptionsgeschichte des Romans *Преступление и наказание* wurden die Erlebnisse Dostoevskijs während seiner Zuchthausstrafe oftmals als Inspiration gedeutet. Während der Katorga in Sibirien sollte der durch seine Mitgliedschaft am konspirativen Petraševskij-Kreis 1849 zunächst zum Tode, später zur Zwangsarbeit verurteilte Dostoevskij auf Schwerstverbrecher aus den niedrigsten Volksschichten treffen. Sein gehobener, wenn auch verarmter Adelsstand sonderte ihn unmittelbar von den Mitgefangenen ab, die jeglichen Kontakt ablehnten. So schrieb Dostoevskij an seinen Bruder Michail im Februar 1854: „Это народ грубый, раздраженный и озлобленный. Ненависть к дворянам превосходит у них все пределы, и поэтому, нас, дворян, встретили они враждебно и с злобною радостью о нашем горе. Они бы нас съели, если-б им дали“ (Dostoevskij 1854 zitiert nach Dolinin 1968, 135). In seiner einsamen Lage soll Dostoevskij zum Neuen Testament gefunden und sich dem orthodoxen Christentum erstmals intensiv zugewandt haben (vgl. Larvin 2004, 29; vgl. Harreß 2007, 250). Das Wesen der Verbrecher um ihn herum begann ihn in dessen Vielschichtigkeit, in der sich Gewalttätigkeit und Frömmigkeit vereinten, zu faszinieren. Dostoevskij glaubte daraufhin, im Zuchthaus das *wahre Volk* Russlands kennen gelernt zu haben, und schrieb ebenso an seinen Bruder: „Сколько я вынес из каторги народных типов, характеров! Я сжился с ними, и потому, кажется, знаю их порядочно.[...] На целые томы достанет. Что за чудный народ! [...] Если я узнал не Россию, так народ русский хорошо, и так хорошо, как может быть не многие знают его“ (Dostoevskij 1854 zitiert nach Dolinin 1968, 139). In der Forschungsliteratur heißt es deshalb nicht selten, dass Dostoevskijs Liebe zum gesamten russischen Volk aus dem persönlichen Kontakt mit der Unterschicht herrührte, und dies ihn zum Verfassen des Epilogs von *Преступление и наказание*, auf den wir noch genauer eingehen werden, inspirierte. Das Ablassen von dem vormals revolutionären Gedankengut und die literarische Hinwendung zur Ergründung der menschlichen Psyche sei ebenfalls dem persönlichen Erfahrungshorizont Dostoevskijs geschuldet (Neuhäuser 1979, 163). Demnach soll die ausführliche Studie der Täterpersönlichkeit in Dostoevskij den Schluss, dass der Mensch an sich ein unlösbares, psychologisches Rätsel sei, bewirkt haben und die Schablone für die Darstellung des kriminellen Verhaltens Raskol'nikovs gewesen sein (Gerigk 1992, 11ff.).

решает убить ее, обобрать, с тем чтоб сделать счастливою свою мать живущую в уезде, избавить сестру, живущую в компаньонках у одних помещиков [...] и потом всю жизнь быть честным, твердым, неуклонным в исполнении «гуманного долга к человечеству» [...] ему совершенно случайным образом удается совершить свое предприятие и скоро и удачно. [...] Тут-то и развертывается [много] весь психологический процесс преступления. [...] Божия правда, земной закон берет свое и он [сам] кончает тем, что *принужден* сам на себя донести. [...] Преступник сам решает принять муки, чтоб искупить свое дело“ (Dostoevskij 1865 zitiert nach Dolinin 1968, 418f.).

Hierin deutet Dostoevskij, indem er einen psychologischen Bericht über einen Studenten, der einen für die in der zeitgenössischen Gegenwart ansteigende Kriminalitätsrate repräsentativen Mord begeht⁵², ankündigt, auf die menschenkundliche Grundkomponente seines Werkes hin, die das Individuum und dessen Überzeugungen, Entscheidungen und Handlungen in den Mittelpunkt rückt. Im Zentrum steht demnach, dem klassischen Kriminalroman untypisch, nicht das Opfer oder der äußere Ermittlungsprozess sowie die Bestrafung des Täters, sondern vielmehr der innere Antrieb des Verbrechers, das Delikt

⁵² Konstantine Klioutchkine rückt in seinem Aufsatz *The Rise of Crime and Punishment from the Air of the Media* (2002) den im Entstehungskontext des Romans nicht unwesentlichen Zusammenhang von literarischer Motivgenese und „journalistischem Diskurs“ ins Blickfeld unserer Betrachtung (vgl. Klioutchkine 2002, 88ff.). Hernach ließen sich im Roman zahlreiche Erzählelemente wie Ideen, Themen, Orte und Szenerien sowie einzelne Charaktere auf ihre Präsenz in der zeitgenössischen Publizistik, zurückführen (vgl. Klioutchkine 2002, 89), die Klioutchkine gar von einem „media context“ (Klioutchkine 2002, 96) des Romans reden lassen. Hierbei erscheint verblüffend und auch naheliegend zugleich, wie deutlich Dostoevskij dabei gar auf den Inhalt der eigenen Zeitschrift *Vremja* zurückzugreifen scheint. Klioutchkine illustriert dies am Beispiel der ersten Ausgabe: So würden etwa viele Details der Mordtat des frz. Dichters Pierre-François Lacenaire (hingerichtet 1836), über dessen Prozess in Dostoevskijs Blatt berichtet wurde, in Raskol'nikovs Tat widerhallen. Vsevolod Krestovskijs Geschichte über den Einfluss einer Prostituierten auf einen jungen, empfindsamen Mann, ein Thema, das in dem ebenfalls in derselben Ausgabe abgedruckten Stück Friedrich Hebbels, „Maria Magdalena“, aufgegriffen worden wäre, und Julja Žadovskajas Roman *История одной женщины*, die eine ähnliche Geschichte wie die Dunja Raskol'nikovas erzählt, zeugten nach Klioutchkine ebenfalls von den direkten Einflüssen der Publizistik auf die Gestaltung des Romans (vgl. Klioutchkine 2002, 96f.). Daneben macht Klioutchkine noch eine Reihe anderer Inspirationsquellen aus wie bspw. die erste Welle russischer Kriminalliteratur 1865, die eine solche Gattung nicht nur der Form nach für Dostoevskijs Roman interessant werden ließ. So veröffentlichte man im September 1865 etwa Prozessprotokolle in der Presse über einen Doppelmord an zwei alten Frauen, die mit einer Axt erschlagen wurden, oder zur selben Zeit Krestovskijs *Петербургские трущобы*, in dem jemand einen Mord an einem Pfandleiher und seiner Frau beabsichtigt, sich auf der Treppe dagegen entscheidet und daraufhin der Polizei ob seiner insgeheimen Absichten stellt (vgl. Klioutchkine 2002, 97f.). Jener „media context“ bringt Klioutchkine zu dem Schluss, dass man in *Преступление и наказание* weniger durch die reale Stadt Petersburg, als vielmehr durch „the space of print“ wandern würde (vgl. Klioutchkine 2002, 102ff.). All diese Entstehungsbedingungen hätten daher gerührt, dass Dichter wie Dostoevskij „were active first and foremost in the press and for the press. For this reasons, it is essential to account for the impact of this medium on cultural life as well as on the nature of the historical record.“ (Klioutchkine 2002, 108).

zu sühnen. Obgleich der Autor die vielschichtigen philosophischen Implikationen seiner Thematik zu dem Zeitpunkt noch nicht zur Sprache bringt, ist die grundlegende Absicht des Autors, eine äußere Rebellion des Helden gegen die bestehende, von ihm als ungerecht empfundene Gesellschaftsordnung sowie die innere Reue über die Tat und persönliche Einsicht in die göttliche *Wahrheit* mit anschließender *freiwilliger* Läuterung darzustellen, bereits klar umrissen (vgl. Neuhäuser 1979, 169f.). Trotz bzw. gerade wegen der Abstraktheit dieses Grundrisses, den wir als eine erste Intention Dostoevskijs werten wollen, gibt sich die Einwirkung der Idee des *Počvenničestvo* auf den Inhalt des Romans eindeutig zu erkennen. Es wird der Gipfel der Abspaltung eines verzweifelten Individuums von der *počva* durch die Ausübung eines Mordes beschrieben, was einem seelischen Selbstmord gleichkommt, um anschließend in der Wiederauferstehung durch einen qualvollen, psychologischen Prozess die einzige Möglichkeit zur *počva* und somit zum lebendigen Leben zurückzukehren, darzulegen. Die Darbietung der inneren Reifung einer Persönlichkeit durch dessen schmerzliche Bewusstwerdung über die eigene *narodnost'* und die in ihr wurzelnden Kräfte, scheint der Vision der *počvenniki* zu einer freiwilligen, organischen Hinwendung des Gebildeten, hier des Studenten, zu dem Prinzip der Brüderlichkeit, hier der göttlichen Einsicht, dass man *niemals* töten solle, zu entsprechen. Auf diese Weise ließe sich nicht nur ein Signal zur moralischen Vervollkommnung des Einzelnen, sondern der gesamten Gesellschaft setzen. Es liegt demnach nahe, dass sich Dostoevskij hier den eigenen literaturkritischen Überlegungen des *Počvenničestvo* anzuschließen versucht, um die dynamische Prozesshaftigkeit des Lebens durch die moralische Reifung des Individuums und deren Projektion auf die Außenwelt bzw. das soziale Umfeld darzubringen und damit versucht, den Weg zur *wahren* Erkenntnis zu ebnet. Mit der Absicht, das menschliche Seelenbedürfnis nach Harmonie darzustellen, das nach Dostoevskij, wie oben dargelegt, dem Streben nach dem ewigen Schönen, der *Wahrheit* gleicht, scheint dem Autor an der Umsetzung seiner eigenen Idee von *wahrhaftiger, genialer* Literatur gelegen.

Dostoevskijs Roman wäre jedoch schwerlich zu einem Klassiker der Weltliteratur geworden, wäre er dabei bei dem hier vorgestellten geradlinigen, didaktisch anmutenden, oberflächlichen Konspekt einer Entwicklungsgeschichte eines jungen Russen des Jahres 1865 stehen geblieben. Seine um Längen höhergreifenden Ambitionen vermerkte Dostoevskij in seinem Notizbuch mit den Worten, dass er immerfort die Darstellung aller

Tiefen der menschlichen Seele versuche und daher auch ein Realist in einem höheren Sinne sei (vgl. Bachtin 1971, 68). Später führt er in einem Brief an Strachov seine spezielle Auffassung über die Wirklichkeit in seinem Schaffen aus und untermauert einmal mehr seine, auf der *organischen Kritik* basierende Ablehnung eines reinen Abbilds der Realität:

„У меня свой особенный взгляд на действительность (в искусстве), и то, что большинство называет почти фантастическим и исключительным, то для меня иногда составляет самую сущность действительного. Обыденность явлений и казенный взгляд на них, по-моему, не есть еще реализм, а даже напротив. [...] Мы всю действительность пропустим этак мимо носу. Кто ж будет отмечать факты и углубляться в них? [...] Да именно теперь-то и должны быть такие характеры в наших оторванных от земли слоях общества, — слоях, которые в действительности становятся фантастическими.“ (Dostoevskij 1869, 404f.)

Dostoevskij sieht in der künstlerischen Wiedergabe der Wirklichkeit nicht nur die bloße Betrachtung des Alltags, sondern insbesondere auch die Aufdeckung des ungewöhnlichen und phantastischen (nationalen) Wesens der Welt. In den Augen des Literaten erscheint demzufolge das Reale nicht ohne die Verbindung mit dem Phantastischen. Eine Aussage, die sich einmal mehr auf den Grundsatz der Idee des *Počvenničestvo*, dass nur in der Einheit von Realem und Idealem es dem Schriftsteller gelingen könne, das ganze, organische Leben in seiner Unmittelbarkeit zu erfassen bzw. zu erleuchten, stützt. Es nimmt somit auch nicht wunder, dass Dostoevskij Strachov gleich darauf darlegt, dass er bei der Erschaffung seiner phantastisch wirkenden Figuren aus der realen, zeitgenössischen gesellschaftlichen Situation Russlands schöpfe. Die echten Charaktere, v.a. die, die von der *počva* (hier wortwörtlich als Erde (земля) bezeichnet) losgerissen sind, seien nämlich tatsächlich phantastisch und ihr literarisches Abbild daher die alltäglichste Wirklichkeit. Dostoevskijs hoher künstlerischer Anspruch auf Darstellung des *wahren* Lebens veranlasste ihn daraufhin zur Weiterentwicklung seines Romanentwurfs. Zur Ergründung der Seele eines Menschen und der in ihr verhandelten ewigen Fragen bedurfte es mehr als der Darbietung eines allmählich zur Gotteseinsicht gelangenden Täters. So griff Dostoevskij auf das zurück, was ihn selbst Zeit seines Lebens ausnehmend beschäftigte und sein Selbst formte: Die Idee. Dem psychologischen Bericht sollte also fortan eine, das Innenleben des Individuums lenkende und spaltende Idee

zugrunde liegen, die eine neue, durchdringende Möglichkeit zur literarischen Analyse der seelischen Befindlichkeit des phantastisch-realen Helden darbot. Dostoevskij wechselte von der ursprünglich geplanten auto- zur heterodiegetischen Erzählperspektive und gab seinem Haupthelden Rodion Raskol'nikov die sog. *napoleonische Idee*⁵³ zum Leitmotiv (vgl. Larvin 2004, 68; vgl. Neuhäuser 1979, 169). Die aus dieser Idee resultierende Raskol'nikovsche Grundfrage „Тварь ли я дрожащая или *право* имею...“ (Dostoevskij 2004, 290) sollte den ganzen Verstand und das gesamte Seelenleben Raskol'nikovs einnehmen und ihn in seinem Willen zur Klärung dieses auf Selbstbestimmung beruhenden Problems zum Übertreten des Tötungsverbots animieren: „я хотел Наполеоном сделаться, оттого и убил...“ (Dostoevskij 2004, 287).⁵⁴ Der Mord als vermeintlicher Lösungsweg mündet daraufhin unweigerlich in der Intensivierung der Suche nach der Selbstfindung im gespaltenen *Ich*⁵⁵ zwischen vermeintlicher Stärke und Schwäche, Selbstsicherheit und Skrupel, Hass und Liebe usw. Doch das begangene Verbrechen stellt nicht nur den Auslöser einer verstärkten metaphysischen

⁵³ Die von Dostoevskij hervorgebrachte *napoleonische Idee*, welche sich im Roman zur belastenden *idée fixe* des Haupthelden entwickelt, geht auf die Überzeugung zurück, dass es gewisse *außergewöhnliche* Persönlichkeiten, wie das berühmte Beispiel Napoleon zeigt, (unabhängig der sozialen Stellung) gibt, die für die Verwirklichung der eigenen Idee zur Überschreitung jeglicher Regeln das volle, selbstgesetzte Recht haben und sich, anders als die *gewöhnlichen* Durchschnittsmenschen, die sich mit ihrer konservativen Bestimmung allem demütig anpassen, gegenüber keinem Gesetz verantworten müssen. So erläutert Raskol'nikov seinen in einem Zeitungsartikel theoretisch begründeten Hauptgedanken dem Untersuchungsrichter Porfirij wie folgt: „Я только в главную мысль мою верю. Она именно состоит в том, что люди, по закону природы, разделяются, *вообще*, на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей *новое слово*.“ (Dostoevskij 2004, 181).

⁵⁴ Zwar gibt Raskol'nikov beim Geständnis gegenüber Sonja mehrere Motive für die Tat an, darunter auch das bereits naheliegende Motiv der Hilfe, Mutter und Schwester mit dem erbeuteten Geld aus der Armut zu befreien, doch revidiert er diese Aussage kurz darauf, zumal das Geld der Wucherin nach der Tat für ihn nicht die geringste Rolle gespielt hatte, und spricht von Befreiung der Menschheit von einer unnützen, widerwärtigen, bössartigen Laus. Kurzweilig beschwert er sich bei Sonja zudem über die selbstverschuldete soziale Verwahrlosung und seine beengende Behausung. Doch auch eine solche Milieuthese kann nicht die *wahre* Antwort auf die Frage nach dem Warum sein. Schließlich spricht Raskol'nikov von Macht und Mut: „Я догадался тогда, Соня [...] что власть дается только тому, кто посмеет наклониться и взять ее. Тут одно только, одно: стоит только посметь! [...] Я... я захотел *осмелиться*, и убил... я только осмелиться захотел, Соня, вот вся причина“ (Dostoevskij 2004, 290). So gesteht Raskol'nikov sich selbst und Sonja letztlich das Verbrechen bzw. die Grenzüberschreitung (преступление) einzig und allein der Idee wegen ein: „[...] мне надо было узнать тогда, и поскорей узнать, вошь ли я, как все, или человек? Смогу ли я переступить, или не смогу? Осмелюсь ли нагнуться и взять или нет? Тварь ли я дрожащая или *право* имею...“ (Dostoevskij 2004, 290).

⁵⁵ Dostoevskij stützt seine Hauptfigur gemäß dessen gespaltenen Persönlichkeit mit dem sprechenden Namen Raskol'nikov aus, der von dem Verb *raskolot'*: spalten, zerspalten, hacken und dem Substantiv *roskol'*: Spaltung, Aufspaltung, Zerreißen abgeleitet werden kann. Zudem weist der Name auf die Entäußerung des ambivalenten *Ichs* in der todbringenden Kopfspaltung von Aljona und Lisaweta mit dem Beil hin.

Auseinandersetzung auf innerer Ebene mit dem Selbst und seiner ihm entsprungenen Idee, sondern ebenso auf äußerer Ebene des Ideentransfers mit den Anderen sowie schließlich auf transzendentaler Ebene mit dem Absoluten, d.h. mit Gott an sich dar. Die dadurch entstehende, auf der Essenz des ganzen, der zeitgenössischen Gegenwart entsprechenden sozialen Milieus basierende Diversität der Handlung vermochte, so wie es Dostoevskij in seiner Literaturkritik forderte, Epochen übergreifende Inhalte von zeitloser Bedeutung und anthropologischer Konstanz hervorzubringen .

Bevor wir uns nun der weiterführenden Frage, ob und inwiefern neben der *napoleonischen Idee*, die Idee des *Počvenničestvo*, die wir im ersten Romanentwurf so deutlich zu erkennen glaubten, und/oder die von Dostoevskij in seinen Zeitschriften zunehmend aus slavophiler Sicht diskutierte Kritik am Westlertum und dem Westen an sich auf die Handlung in *Преступление и наказание* Einfluss genommen hat, an ausgewählten Passagen und Episoden zuwenden, wollen wir uns der hierfür unabdinglichen Untersuchungsmethodik des russischen Sprach- und Literaturtheoretikers Michail Bachtins widmen, dem es mit seiner Forschungsarbeit gelungen ist, die Komplexität des Romans formal zu erfassen. Die erstmalige Offenlegung der polyphonen Struktur bzw. der dialogischen Darstellungsform der Romane Dostoevskijs in seinem frühen Forschungsbeitrag *Проблемы поэтики Достоевского* (dt. Übersetzung: *Probleme der Poetik Dostoevskijs*) (1929/1963) soll uns ein nützliches Fundament zum anschließenden Interpretationsversuch des Romans bereiten, wobei wir uns weniger auf die konkrete Strukturanalyse, als vielmehr auf die theoretischen Überlegungen Bachtins zur Idee und zum Individuum im Schaffen Dostoevskijs stützen wollen.

II.3 Der polyphone Roman *Преступление и наказание* – Die Poetik Dostoevskijs nach Michail Bachtin

Die durch Michail Bachtin begründete innovative Literaturbetrachtung der Dialogizität des literarischen Gesamtwerks Dostoevskijs deckt einen völlig neuen, einzigartigen Typus künstlerischen Denkens und Schaffens auf, d.i. der polyphone Roman. Bachtins Untersuchung will dabei keine Interpretation des Gesamtwerkes Dostoevskijs leisten, sondern seine Schreibweise rekonstruieren, „[...] die den Roman als Textgattung zu einer phänomenologischen Konstituierung von Welt befähigt“ (Städtke 2001, 145). Anlass für

eine solche Untersuchung der ästhetischen Tätigkeit Dostoevskijs bot, nach Bachtins eigener Aussage, die seinerzeit bereits sehr umfangreiche, jedoch nur ungenügend und undifferenziert deutende Rezeptionstradition:

„Die Dostoevskij-Literatur war vor allem der ideologischen Problematik seines Werkes gewidmet. Die vorübergehende Aktualität der Fragen verdeckte die tieferen und beständigeren strukturalen Momente seiner künstlerischen Sehweise. Oft vergaß man fast völlig, daß Dostoevskij vor allem *Künstler* (wenn auch ein Künstler besonderer Art), nicht Philosoph oder Publizist war“ (Bachtin 1971, 7).

Zwar seien der herkömmlichen Literaturkritik die wesentlichen Besonderheiten der Poetik Dostoevskijs nicht unbedingt verborgen geblieben, wie Bachtin im ersten Kapitel seiner Ausführungen detailliert zu belegen versucht. Dennoch sei das grundsätzlich Neue, ergo die organische Einheit der Vielfalt, immerfort verkannt geblieben (vgl. Bachtin 1971, 7). Bachtin warnt demzufolge vor der voreiligen gewöhnlich pragmatischen Sujet-Deutung und der damit einhergehenden, undifferenzierten philosophisch-ideologischen Monologisierung des vielschichtigen Dostoevskijschen Universums (vgl. Bachtin 1971, 11). Dieses beherberge nämlich eine Vielzahl von gleichwertigen philosophischen Äußerungen unterschiedlicher Denktraditionen, die die individuellen Optionen des realen Autors außen vor lasse. Die unmittelbare Suche nach einem konkreten Nachweis der Weltanschauung Dostoevskijs innerhalb seiner Literatur würde demnach ebenso unbefriedigend ausfallen, wie der Versuch der Verortung der Autorenstimme in den verschiedenen Stimmen der Helden oder der Vermutung einer Übertönung Ersterer durch Letztere. Auch die gängige Annahme, die persönliche Gedankenwelt Dostoevskijs erschließe sich in einer Synthese aller Stimmen seiner Helden, stelle nach Bachtin eine verfälschende Reduktion des Gegenstands, der sich nur unter spezieller Berücksichtigung der ästhetischen Form des literarischen Schreibakts erschließen lasse, dar (vgl. Bachtin 1971, 9).

Die Haupteigenart der Romane Dostoevskijs sei die echte Polyphonie, die Bachtin an der Reichhaltigkeit freier, selbstständiger, unvermischter und vollwertiger Stimmen und Bewusstseine festmacht:

„In seinen Werken wird nicht eine Vielzahl von Charakteren und Schicksalen in einer einheitlichen, objektiven Welt im Lichte eines einheitlichen Autorenbewusstseins entfaltet, sondern eine *Vielfalt gleichberechtigter Bewußtseine mit ihren Welten* wird in der Einheit

eines Ereignisses miteinander verbunden, ohne dass sie ineinander aufgehen. Die Haupthelden Dostoevskijs sind der schöpferischen Absicht des Künstlers nach *nicht nur Objekte des Autorenwortes, sondern auch Subjekte des eigenen unmittelbar bedeutungsvollen Wortes*“ (Bachtin 1971, 10).

So wird der literarische Kosmos Dostoevskijs auch von Bachtin grundsätzlich als personalistisch verstanden. Dostoevskij besitze demnach die einzigartige Fähigkeit, den Menschen künstlerisch-objektiv, d.h. ohne ihn lyrisch zu entstellen, ohne seine eigene Stimme mit ihm zu vermischen und ohne ihn zu einer vergegenständlichten, rein psychischen Wirklichkeit zu degradieren, darzustellen (vgl. Bachtin 1971, 17). Eine Methode, die eine ganz neue Sicht auf das Innenleben des Einzelnen und daher auf die gesamte Welt eröffne:

„Dostoevskij interessiert sich für den Helden nicht als für eine Erscheinung der Wirklichkeit, die über bestimmte, festgelegte, sozial-typische und individuell-charakterologische Merkmale verfügt, eine Gestalt, die aus eindeutigen und objektiven Zügen zusammengesetzt ist und in ihrer Gesamtheit auf die Frage, „wer der Held sei“, Antwort gibt. Nein, der Held interessiert Dostoevskij als jeweils *besondere Möglichkeit, die Welt und sich selbst zu betrachten*, als deutende und urteilende Position des Menschen sich selbst und der ihn umgebenden Wirklichkeit gegenüber. Für Dostoevskij ist nicht wichtig, als was der Held in der Welt erscheint, sondern vor allem, wie dem Helden die Welt und wie er sich selbst erscheint“ (Bachtin 1971, 53)

Jeden Gedanken verstehe der Autor als den Standpunkt einer Person, der sich im Medium des in einer lebendigen Stimme verkörperten Bewusstseins offen darlege (vgl. Bachtin 1971, 13). Die gesamte Wirklichkeit im Roman erscheine demnach immer als Reflexion des Helden als Resultat seiner Erkenntnis und Selbsterkenntnis, d.h., dass in diesen inneren Prozess die gesamte äußere Welt, die den Helden und sein ganzes Leben umgibt unmittelbar einbezogen würden. Autor und Erzähler seien demzufolge ebenso mit der Gesamtheit ihrer Perspektiven in den Fokus des Helden gerückt und böten lediglich Material für dessen Selbstbewusstsein (vgl. Bachtin 1971, 54). Die Autorität des Autors, wie sie im monologischen Roman zum Ausdruck komme, sei in der subversiven Literatur Dostoevskijs komplett zerstört: „Dostoevskij überlässt seinem Helden die Freiheit des ‚Anderen‘, um als Autor zu ihm in eine dialogische Beziehung treten zu können“ (Städtke

2001, 145). Der Held als Eigenbewusstsein sei aufgrund des hohen Grades seiner Objektivierung, welche aus der formalen Distanz zwischen Held und Autor hervorgehe, unabhängig, frei und selbstständig, d.h. ein vollwertiges Wort, eine *reine Stimme* (vgl. Bachtin 1971, 57ff.). Um diese Stimme *wahrhaftig* erklingen zu lassen, ließe Dostoevskij das Bewusstsein absichtlich an seine eigenen letzten Grenzen unter eigenartigen moralischen Qualen stoßen, wodurch es gelänge, „[...] bei der Darstellung des Menschen alles Sachliche und Objektivierte, alles Feste und Unveränderliche, alles Äußere und Neutrale im Bereich seines Selbstbewusstseins und seiner Selbstaussagen aufzulösen“ (Bachtin 1971, 60). Die Einstellung Dostoevskijs zum darzustellenden Menschen wäre folglich durch seine Ambition, einen neuen, ganzheitlichen Aspekt vom *Menschen im Menschen*, wie es Dostoevskij selbst auszudrücken wusste, durch den Augenblick einer inneren Krise aufzufinden, bestimmt (vgl. Bachtin 1971, 65). Nur die sich über das Selbst äußernde Stimme könne die eigentliche Tiefe der menschlichen Seele hervorbringen: „*Im Menschen ist immer etwas, was nur er selbst im freien Akt der Selbsterkenntnis und der Rede darlegen kann, was nicht einer veräußerlichenden, in seiner Abwesenheit getroffenen Bestimmung unterliegt*“ (Bachtin 1971, 66).

Um dieses Ganzheitliche im Bewusstsein darstellen zu können, konfrontiere Dostoevskij seinen autonomen Helden letztlich mit dem objektiven Makrokosmos anderer, ihm gleichberechtigter Bewusstseine (vgl. Bachtin 1971, 55). Im Spiegel dieser fremden Bewusstseine versuche der Held, ewiglich sein *Ich* zu setzen und zu erfinden, indem er stets den Standpunkt eines Dritten über sich selbst in Betracht ziehe: „Das wahre Leben eines Menschen wird nur dann zugänglich, wenn man *dialogisch* in es einzudringen sucht, wenn es selbst antwortet und sich frei öffnet“ (Bachtin 1971, 67). Durch den immerwährenden Kampf gegen die Fremdbestimmung seiner Person angetrieben, wandle der Held immerfort auf komplizierten Pfaden des ideologischen Denkens und Handelns. *Sein* bedeute also, sich dialogisch zueinander zu verhalten, d.h. in immerwährender Opposition von ich und dem Anderen, denn wenn der Dialog aufhöre, so höre alles auf (vgl. Bachtin 1971, 285). Ein Moment, das die grundsätzliche Offenheit und Unentschlossenheit der Dostoevskijschen Helden und deren Welt zutage bringe (vgl. Bachtin 1971, 59). Die völlige Dialogisierung aller Elemente der Konstruktion in Form der künstlerischen Gestaltung des dialogisierten Monologs des einzelnen Bewusstseins und des entäußerten Dialogs zwischen den vielen gleichwertigen Bewusstseinen sowie deren

Wechselbeziehung und schließlich der große Dialog des Romans im Ganzen, verlange vom Autor, alle Bedeutungsmöglichkeiten der streitenden Standpunkte maximal zu entfalten, denn Relativismus und Dogmatismus würden jeden Streit, jeden echten Dialog ausschließen (vgl. Bachtin 1971, 78).

Bachtin zeigt am Beispiel Raskol'nikovs Reflexion über den Brief seiner Mutter (Erster Teil, IV), wie Dostoevskij es schafft, verschiedene Stimmen im sog. *Mikrodialog* zu vereinen: „alle Worte in ihm [Raskol'nikov] sind zweistimmig, in jedem von ihnen spielt sich ein Streit der Stimmen ab“ (Bachtin 1971, 84). Alle im Roman zentralen Figuren werden in diesem dialogisierten Monolog Raskol'nikovs, obgleich dieser Lužin und Svidrigajlov noch gar nicht persönlich, sondern nur durch das Schreiben der Mutter kennen gelernt hat, bereits zum Streitgespräch verinnerlicht und zusammengeführt: „[...] sie sind mit ihren „Wahrheiten“ und Lebenspositionen in seinen durch und durch dialogisierten inneren Monolog eingegangen, und er ist in einen angespannten und grundsätzlichen inneren Dialog mit ihnen eingetreten, einen Dialog über letzte Fragen und letzte Lebensentscheidungen“ (Bachtin 1971, 85). Raskol'nikov sei hierbei mit dem ganzen Leben seiner Umgebung dialogisch in Berührung gekommen. Dabei denke der Held nicht über die Phänomene nach, sondern spreche mit ihnen und wende sich damit auch immer an sich selbst. Seine Rede werde zu einer Reihe lebendiger, leidenschaftlicher Repliken, auf alle fremden Worte, die er gehört hat und die ihn berührt haben (vgl. Bachtin 1971, 267). Alles werde dem Haupthelden also fortan gegenübergestellt und dialogisch in ihm reflektiert, so dass dem Leser die Handlung nie außerhalb des Bewusstseins Raskol'nikovs und des Dialogs eröffnet würde (vgl. Bachtin 1971, 85).

Da Raskol'nikov, wie jeder Held in Dostoevskijs Romanen, das Wort über die Welt darstelle und somit in erster Linie Ideologe sei, erscheine die Welterkenntnis untrennbar von der Selbsterkenntnis (vgl. Bachtin 1971, 87). Weltanschauung und persönliches Leben, d.h. die intimsten Erlebnisse des Helden seien einhellig miteinander verschmolzen, denn die Idee sei das Fundament, auf dem das Selbstbewusstsein aufbaue. Anders als in den monologischen Werken sei Dostoevskij als einziger Schriftsteller in der Lage, fremde Ideen so darzustellen, dass sie ihre Bedeutung nicht verlören. Dabei bewahre er nach Bachtin die nötige Distanz, ohne diese mit Hilfe seiner eigenen, ausgeprägten Ideologie zu beweisen und ohne mit ihr zu verschmelzen (vgl. Bachtin 1971, 94): „In Dostoevskijs Werk wird die Idee zum *Gegenstand der künstlerischen Darstellung*; und er selbst zum großen

Künstler der Idee“ (Bachtin 1971, 94). Man könne das Bild der Idee nicht vom Bild des Menschen absondern, da der Mensch der Idee, d.h. weder des Charakters, noch des Temperaments, noch des sozialen oder psychologischen Typus', der wahre Held des Werkes Dostoevskijs sei: „Folglich kann nur der unabschließbare und unerschöpfliche „Mensch im Menschen“ Mensch der Idee sein, mit dessen Bild sich das einer vollwertigen Idee verbindet“ (Bachtin 1971, 95). Im Streben des Helden, einen großen, unentscheidbaren Gedanken zu beschließen, manifestiere sich dieser ausgesprochen selbstlose Mensch der Idee: „Wir *sehen* den Helden in der Idee und durch die Idee, und die Idee *sehen* wir in ihm und durch ihn“ (Bachtin 1971, 97). Der Charakter der Idee im Roman sei dialogisch, denn wo Stimmen und Bewusstseine aufeinander träfen, entstehe und lebe die Idee auf interindividueller und intersubjektiver Sphäre des Seins. Die Idee sei diesbezüglich dem Wort vergleichbar, mit dem sie eine dialektische Einheit bilde (vgl. Bachtin 1971, 98). Dostoevskij gäbe also nie vollkommene, abgeschlossene Ideen in monologischer Form wieder und zeige auch nicht die psychologische Entstehung einer solchen im individuellen Bewusstsein (vgl. Bachtin 1971, 98).

Bachtin weist hierbei erneut auf das Bewusstsein des einsamen Raskol'nikov hin, der zum Kampfplatz fremder Stimmen avanciert:

„Wir lernen [...] die Grundidee Raskol'nikovs zum ersten Mal in dem spannungsreichen und für Raskol'nikov schrecklichen Dialog mit Porfirij (an dem auch Razumichin und Zametov teilnehmen) kennen. [...] Letzten Endes zeigt sich uns die Idee Raskol'nikovs in jenem Bereich, in dem sich der angespannte Kampf individueller Bewusstseine vollzieht, wobei die theoretische Seite der Idee untrennbar mit den Grundprämissen im Leben der Dialogteilnehmer verbunden ist“ (Bachtin 1971, 99).

Durch den Dialog erlange die *napoleonische Idee* Raskol'nikovs die widersprüchliche Komplexität und lebendige Vielschichtigkeit einer Idee als Kraft, die im großen Dialog der Epoche entstehe, lebe und wirke und mit verwandten Ideen anderer Epochen korrespondiere. Unvereinbare, antinomische Elemente seien auf die jeweils *eigenen Welten* der Helden und deren vollberechtigte Bewusstseine verteilt (vgl. Bachtin 1971, 21). Im Dialog zwischen Raskol'nikov und Sonja, Dunja und Svidrigajlov, Raskol'nikov und Porfirij komme die *napoleonische Idee* auf unterschiedlichste Weise mit divergierenden Lebensphänomenen in Berührung und werde von ihnen erprobt, revidiert, bestätigt und

widerlegt (vgl. Bachtin 1971, 100). Jeder am Dialog beteiligte Mensch verwandle sich in ein Symbol für eine spezielle Lebenseinstellung oder ideologische Position und trete mit dieser in den inneren ideologischen Kampf Raskol'nikovs. Jedes Erlebnis, jeder Gedanke Raskol'nikovs sei also in sich dialogisch, polemisch gefärbt und stets von einem beständigen Blick auf einen anderen Menschen begleitet (vgl. Bachtin 1971, 38). Demzufolge sei die Stimme des Haupthelden niemals ausgeglichen und strebe auch nicht danach, homophon zu werden (vgl. Bachtin 1971, 39).

Bachtin spricht Dostoevskij die geniale Gabe zu, den großen Dialog seiner Epoche wahrhaftig hören und wiedergeben zu können. Der Schriftsteller erkenne im dialogischen Verhältnis der einzelnen Stimmen divergierender Weltanschauungen sowohl die leisen als auch die lauten Töne aus vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Zeiten, so dass sich in *Преступление и наказание* ein Dialog über die Grenzen von Zeit hinaus vollzöge (vgl. Bachtin 1971, 100). Im Ereignis träfe plötzlich die ganze Welt gleichzeitig und koexistent in einem Raum zusammen (vgl. Bachtin 1971, 34). Dostoevskij erfinde die Bilder der Ideen nicht, sondern schöpfe sie prototypisch aus der Wirklichkeit. So würden beispielsweise die Ideen Max Stirners aus der *Der Einzige und sein Eigentum* (1844) und die Ideen Napoleons III. aus *Histoire de Jules César* (1865) Prototypen für die *napoleonische Idee* Raskol'nikovs darstellen.⁵⁶ Während Dostoevskij alle Stimmen in einem philosophischen Diskurs zusammenbringt, komme es zur Selbstbehauptung des Helden und dessen Idee „[...] als Akt einer Grenzüberschreitung [...], und zwar im Sinne einer simultanen Inszenierung von kommunikativem Akt *und* Kommunikationssituation, d.h. von ethisch-axiologischer Handlung *und* ideologischem Milieu, in dem sie stattfindet“ (Städtke 2001, 146).

⁵⁶ Auch Konstantine Klioutchkine macht deutlich, dass Raskol'nikovs *napoleonische Idee* der zur Entstehungszeit in der veröffentlichten Meinung Russlands kursierenden *Übermensch*-Theorie entsprungen sei, die begleitet wurde von zahlreichen Übersetzungen westeuropäischer Denker und Schriftsteller wie nicht nur Napoleon III. oder Stirner, sondern auch Balzac, Darwin, Hegel oder eben der oben schon genannte Mörder Lacenaire (vgl. Klioutchkine 2002, 106f.). Julia Kristeva, eine der berühmtesten Interpreten Bachtins, erkennt nicht zuletzt in Bachtins Hinweis auf den Bezug Dostoevskijs auf andere Texte die Vorausweisung ihres eigenen Intertextualitätsbegriffes: „Jedes Wort ruft einen Horizont an Konnotationen auf, jeder Begriff bewegt sich in einem weiten Kontext von vergegenwärtigten Bedeutungen“ (Schößler 2006, 220). Kristevas Modifizierung des Konzepts des Dialogs von der intra- zur intertextuellen Ebene bedeutet, dass im Text Dostoevskijs zumindest zwei Sprachen herrschen und somit durchdringe die widersprüchliche Polyphonie nicht nur den Roman selbst, sondern ebenso das gesamte Einzelwerk im Kontext der Geschichte und Gesellschaft (vgl. Schößler 2006, 220). Auf die zahlreichen Textbezüge in Bezug auf die Entstehung des Romans, v.a. aus dem publizistischen Bereich, haben wir hier bereits hingewiesen. Vgl. hierzu: Kristeva 2003, 334ff.; Klawitter/ Ostheimer 2008, 95ff.

Schließlich stellt Bachtin auf der Grundlage der hier dargebrachten Mehrstimmigkeit der Romane Dostoevskijs schlussfolgernd fest: „Dostoevskij der Künstler trägt immer den Sieg über Dostoevskij den Publizisten davon“ (Bachtin 1971, 103). Die vom Publizisten Dostoevskij eigens vertretene Idee fließe laut Bachtin ebenso prototypisch in die Handlung ein, wie alle anderen Bilder von Ideen. Sie verändere dabei ihre monologische Form des Seins und werde mit den Bildern des Menschen zu einer untrennbaren dialogisierten Einheit verbunden, woraufhin sie in den großen Dialog des Romans mit völlig gleichen Rechten wie die anderen Bilder von Ideen, mit denen der Denker Dostoevskij absolut nicht einverstanden war, eintrete (vgl. Bachtin 1971, 103). Die Idee sei für den Autor Darstellungsprinzip und somit nur für den Helden das Prinzip, nach dem sich dessen Weltanschauung ausforme (vgl. Bachtin 1971, 31). Sollte sich die Vorliebe des Ideologen Dostoevskij für bestimmte Ideen und Bilder bisweilen dennoch in den Romanen zeigen, so trete sie doch nur in oberflächlichen Momenten zutage und reiche nicht aus, die gewaltige, künstlerische Logik des polyphonen Romans zu zerstören (vgl. Bachtin 1971, 103).

Auch das monologisch anmutende von Bachtin sog. *eindringliche Wort*, das Wort der Vita, welches in der von Dostoevskij beabsichtigten Sonderstellung nicht gespalten und ohne innere Polemik sei, ließe sich laut Bachtin nur im realen Dialog mit den anderen ermöglichen, im Sinne einer Teilnahme der Stimme des Helden am Chor sobald er sich der Wahrheit über sich selbst nähert (vgl. Bachtin 1971, 282). Im literarischen Schaffen setze dies die Aufhebung der inneren Widersprüchlichkeiten des Helden voraus. Folglich werde das Wort der Vita in den Romanen nur sehr selten, im stilisierten Ton gesprochen. Das Ideal Dostoevskijs, die innerrussischen Strömungen und daraufhin die Intelligencija mit dem Volk auszusöhnen, kulminierte demnach ebenso wie seine Dichtung in einer Polyphonie, jedoch in die der versöhnten Stimmen des einheitlichen, das *eindringliche Wort* verkündenden Chors. Prinzipiell werde in der Literatur Dostoevskijs jedoch eine Polyphonie kämpfender und innerlich gespaltener Stimmen entfaltet (vgl. Bachtin 1971, 282). Der Schriftsteller Dostoevskij kenne dabei keine Einheit eines Systems objektiv-gegebener Ordnung. Die Wurzel allen menschlichen Denkens erkenne der Schriftsteller Dostoevskij im Menschen selbst, demzufolge gäbe es für ihn keine Wahrheiten außerhalb der Persönlichkeit, nur ganze und unteilbare, niemals ineinander verschmelzende Stimmen (vgl. Bachtin 1971, 107). Es herrsche nach Meinung des Literaturwissenschaftlers demnach auch kein ideologisches Leitmotiv in den Romanen

Dostoevskijs vor (vgl. Bachtin 1971, 111): „Dostoevskij hat den Solipsismus überwunden“ (Bachtin 1971, 112). Im Zentrum seines literarischen Schaffens liege immer das Problem der Wechselbeziehungen der erkennenden und urteilenden *Ichs* zueinander, nicht die Beziehung des erkennenden und urteilenden *Ichs* zur objektiven Welt (vgl. Bachtin 1971, 112). So gäbe es auch kein endgültiges, abschließendes Wort des Autors, da dieser seinen freien, selbstständigen Helden nicht von außen umfassen, abschließen und vollenden, sondern nur in einem Dialog ihm gegenüber treten könne: „Das feste, tote, abgeschlossene, unbeantwortete Wort, das bereits das Letzte ausgesprochen hat, gibt es in der Welt Dostoevskijs nicht“ (Bachtin 1971, 284).

II.4 Das *Počvenničestvo* im polyphonen Roman

Dem großen *Künstler der Idee* ist es laut Bachtin gelungen, die herrschenden zahlreichen Ideen seiner Epoche und darüber hinaus mittels des vielschichtigen Dialogs im polyphonen Roman *Преступление и наказание* darzustellen. Wie wir an unseren Ausführungen über die Idee des *Počvenničestvo* ersehen können, hatte Dostoevskij sich durch seine publizistische Tätigkeit bei *Vremja* und *Épocha*, mit der facettenreichen Meinungs- und Ideenlandschaft der Intelligencija nicht nur vertraut gemacht, sondern vielmehr seine eigenen Vorstellungen über die Zukunft Russlands bzw. die Erneuerung des russischen Menschen ausgeformt. Der öffentliche Meinungs austausch im Mediendiskurs stellte für den Publizisten Dostoevskij zunächst ein entscheidendes Kriterium zur Aussöhnung zwischen Slavophilen- und Westlertum dar. Gemeinsam sollte die Intelligencija im Pressediskurs die russische *nacional'nost'* ergründen und somit durch die Rückkehr zur *počva* einen harmonischen Endzustand des gesamten russischen Volkes einleiten. Später, als die *počvenniki* zwischen die Fronten gerieten, sollten die öffentlichen Kontroversen mit den Radikalen den Grundstein für Dostoevskijs metaphysisches Ideal des russischen Wesens gegenüber dem Anderen legen. Die Begeisterung Dostoevskijs für ausgiebige Streitkultur zwischen den Individuen und ihrer Ideen lässt sich hier schwerlich leugnen.

Eine Parallele zwischen dem Dichter und dem Denker Dostoevskij kann man demnach zunächst auf rein formaler Ebene ziehen. Beide bevorzugten die dialogische Kommunikation, Ersterer zur Darstellung des *Menschen im Menschen*, Letzterer zur

Darbietung der eigenen Idee. Bachtin interveniert in diesem Zusammenhang zurecht mit dem offensichtlichen Unterschied, dass der eine die einzelnen Stimmen und deren spezielle Weltansicht in vollkommener Polyphonie darzulegen versteht, während der andere mit der Absicht der Harmonisierung und damit der Monologisierung das Streitgespräch sucht. Unabhängig davon kann man jedoch feststellen, dass beide die allem übergeordnete Frage, was denn das *Wahre* im menschlichen Leben sei, dialogisch zu ergründen versuchen. Dostoevskij, der Ideologe, ist sich seiner Idee, v.a. im steigenden Kontrast zum Anderen und deren Ansicht vom *neuen Menschen*, in Hinblick auf das Streben nach dem Absoluten sicher. Dostoevskij, der Dichter, versetzt sich durch die Darstellung mehrfachkodierter Welten in die ihm wohl bekannte realistische, d.h. dem wirklichen Leben entsprechende, Situation der Auseinandersetzung gänzlich widersprüchlicher Bewusstseine hinein, um im Gespräch die Lösung erst zu finden. Ziehen wir an dieser Stelle den ersten Romanentwurf von *Преступление и наказание* erneut, zum Vergleich, heran, so könnte man behaupten, dass Dostoevskij sich nunmehr durch die einzigartige Gestaltungsform in der Entwicklung seines Romans der Herausforderung stellen wollte, die selbstständige, freie und vollwertige an die *napoleonische Idee* gebundene Stimme Raskol'nikovs zum Streben nach der *Wahrheit* in sich und durch sich selbst innerhalb der Gemeinschaft zu bewegen. Dies würde Bachtins Theorie, dass eine zweckdienliche Evolution der Helden im Sinne des *Počvenničestvo* im literarischen Schaffen Dostoevskijs undenkbar sei, jedoch eindeutig widersprechen. Wie wir bereits dargelegt haben, stehe laut Bachtin jeder Held mit seinem Bewusstsein als Mensch der Idee den anderen gleichberechtigten Bewusstseinen und ihren Weltanschauungen in polemischen Auseinandersetzungen gegenüber, ohne mit ihnen, in Hinblick auf ein gemeinsames Ziel, zu verschmelzen.

Dennoch scheint die Überlegung, dass allein schon die Darstellungsform von *Преступление и наказание* aus der Idee des *Počvenničestvo* hervorgehe nicht unbedingt abwegig. Es entsteht gar der Eindruck, dass der Schriftsteller seine eigene russische Wesenheit im Sinne der Idee des *Počvenničestvo* und somit auch die moralische Vernunft seines *genialen* Kunsthandwerks unter Beweis stellen wollte. Seine Umgebung in Unmittelbarkeit wahrnehmend, wählte Dostoevskij die Darstellungsform der Gleichwertigkeit und Gleichgewichtigkeit der einzelnen Heldenstimmen, die auf struktureller Ebene dem Prinzip der Brüderlichkeit ähnelt. Der Dichter Dostoevskij stellt

folglich freiwillig die Dominanz seiner eigenen Ideologie zurück, um sich den übrigen, ihm (brüderlich) ebenbürtigen Stimmen im *demokratischen* Dialog hinzugeben. Auf diese Weise wird die von den *počvenniki* angestrebte nationale Idee in ihrer organischen Ganzheit aller Stimmen des Volkes von Dostoevskij dargebracht, denn schließlich behauptet auch Bachtin, Dostoevskij habe den Solipsismus im Kunstwerk überwinden können. Dem Prinzip der *Universal menschlichkeit* kommt der Autor Dostoevskij scheinbar ebenso nahe, indem er durch seine überaus anschauliche und subtile realistische Darstellung fremder Ideen, seine besondere Fähigkeit des Einfühlungsvermögens in den Anderen und somit in das ganze prozesshafte Leben erfolgreich unter Beweis stellt. Die Art der Romangestaltung liegt der Idee des *Počvenničestvo* zudem nicht fern, da in ihr die strukturelle Verbindung von Idealem und Realem, d.h. der Idee in der lebendigen Persönlichkeit des Helden, nachgezeichnet sowie der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben wird, indem der Autor seine Objekte, die Helden, zu vollwertigen Subjekten ausformt. Will man nun auch den Inhalt des Romans als eine Stufe des organischen Lebensverlaufs deuten, aus der die moralische Fortentwicklung des Haupthelden Raskol'nikov, welcher von der *počva* gänzlich losgelöst zu sein scheint, durch Kontakt zu den Anderen allmählich, aber unmittelbar, eben *organisch* resultieren sollte, so kann man Dostoevskijs Werk gleichsam als einen Versuch, Form und Inhalt zu vereinen, betrachten. Der Dichter beabsichtigte hernach, durch sein Schaffen die Rückkehr des Individuums zur *počva* zum Ausdruck zu bringen, ohne dass dafür ein bevormundendes, endgültiges, doktrinäres Wort gesprochen werden müsste. Vielmehr müsste der Held, indem er sich der *Wahrheit* näherte, das von Bachtin sog. *eindringliche Wort* aussprechen. Bachtins Annahme, dass ein endgültiges, abschließendes Wort des Autors zur Aussöhnung aller Stimmen die Selbstständigkeit der Helden zerstören und somit die Gestaltungsform des gesamten Romans konterkarieren würde, wollen wir folglich mit der Hypothese, dass dieses auch der Idee des *Počvenničestvo* gegenläufig wäre, erweitern.

Von dieser Annahme ausgehend und auf den Überlegungen Bachtins basierend, stellt sich unweigerlich die Frage, inwiefern eine der im Roman gleichwertig dargebrachten, mit der Idee unmittelbar verbundenen Persönlichkeiten, mit denen sich Raskol'nikov im Streitgespräch befindet, an der Idee des *Počvenničestvo* orientiert ist. Der Darstellung des großen Dialogs seiner Lebenswirklichkeit dürfte ein Bild der Idee des

Počvenničestvo, wenngleich der Publizist und Philosoph Dostoevskij den Prototypen dafür selbst entwickelt haben mag, im Grunde nicht fehlen. Ausschlaggebend für die Literatur Dostoevskijs sei nach Meinung Bachtins nur, dass die Sympathie des Autors gegenüber seinen eigenen ideologischen Grundsätzen vollkommen in den Hintergrund trete. Zugleich wollen wir im Vergleich zwischen dem Bild der Idee des *Počvenničestvo* und dem der *napoleonischen Idee* prüfen, ob Erstere bei dem Vertreter Letzterer tatsächlich, wie Bachtin behauptet, keine Veränderung bewirken kann oder ob es Dostoevskij durch die Darlegung des Kampfes zwischen den Individuen ohne eigenen Einfluss gelingt, Raskol'nikov zu sich selbst finden zu lassen.

II.4.1 Razumichin versus Raskol'nikov

Führt man sich die *napoleonische Idee*, die untrennbar mit Raskol'nikov verbunden ist und diesen zur Grenzüberschreitung veranlasst noch einmal genauer vor Augen, so wird einem bewusst, dass der Hauptheld Dostoevskijs hier einer seinem bloßen Verstand entsprungenen Theorie verfallen ist, die zu überprüfen er wagt, aber in Wirklichkeit nur inkonsequent, geplagt von inneren Selbstzweifeln, in der Praxis zu leben vermag. Für den Ideologen Dostoevskij würde der Student Raskol'nikov eindeutig ein von der *počva* abgetrenntes Intelligencija-Mitglied darstellen, das die zivilisatorische Sendung Westeuropas zugespitzt im Ideal Napoleons auf sein eigenes Umfeld zu übertragen versucht. Nach Meinung der *počvenniki* sei die reine Theorie immer ein entscheidender Fehler der Denkungsart der einzelnen Intelligencija-Strömungen gewesen, v.a. die Radikalen hätten dadurch fortwährend die Prozesshaftigkeit des organischen Lebens verkannt. Mit einem solchen von der *narodnost'* weitentfernten Denken und Handeln erscheint Raskol'nikov wie die Interpretation des von Černyševskij vorgestellten *neuen Menschen*, des Nihilisten. Den auf Macht und Ansehen beruhenden Vorteil des persönlichen Nutzens im Kopf, versucht sich Raskol'nikov egoistisch über die Gesellschaft zu erheben und negiert dahingegen alle moralisch-ethischen Gebote. So nimmt es auch nicht wunder, dass Raskol'nikov auf die Frage *Что делать?* die Antwort gibt: „Сломать что надо, раз навсегда, да и только [...]. Свобода и власть, а главное власть! Над

всею дрожащею тварью и над всем муравейником!“ (Dostoevskij 2004, 228).⁵⁷ Eine egoistische Ansicht, die ihn zwangsläufig zur Aufgabe seines Lebens innerhalb der Gesellschaft veranlasst. Schon zu Beginn des Romans wird deutlich, dass Raskol'nikov sich verarmt und einsam von jeglichen sozialen Kontakten losgesagt hatte:

„Трудно было более опуститься и обнеряшиться; но Раскольникову это было даже приятно в его теперешнем состоянии духа. Он решительно ушел от всех, как черепаха в свою скорлупу, и даже лицо служанки, обязанной ему прислуживать и заглядывавшей иногда в его комнату, возбуждало в нем желчь и конвульсии“ (Dostoevskij 2004, 24).

Im Gespräch mit dem Dienstmädchen Nastassija kommt gleich zu Beginn des Romans zutage, dass Raskol'nikov seine Stundenarbeit als Lehrer wegen des mageren Lohns, der ihm keinen schnellen materiellen Segen und damit sozialen Aufstieg bringe, aufgegeben habe und fortan im letzten Winkel seiner heruntergekommenen, kleinen Kammer lediglich dahinlebe (vgl. Dostoevskij 2004, 25). Ein Verhalten, was in der Überzeugung eines Utilitaristen, der seine Arbeit nur nach dem unmittelbaren Nutzen misst, und/oder eines Materialisten, der in seiner Habsucht, sofort und ohne eigenes praktisches Hinzutun ein großes Kapital erlangen will, wurzelt. Der Haltung eines Nihilisten entsprechend, folgt schließlich auch die unabwendbare Infragestellung Gottes: „Да может и Бога-то совсем нет [...]“ (Dostoevskij 2004, 222), was in letzter Konsequenz den Verlust des Respekts vor der Würde des Lebens der alten Wucherin, die in seinen Augen keinen *Nutzen* für die Gesellschaft bringt, bedeutet: „Преступление? Какое преступление? [...] – то, что я убил гадкую, зловредную вошь, старушонку-процентщицу, никому не нужную [...]“ (Dostoevskij 2004, 358). Doch die steten Selbstzweifel Raskol'nikovs, die ihn bis ins krankhafte Delirium treiben, seine Hilfsbereitschaft gegenüber der Familie Marmeladov, die Freundschaft zu Razumichin und das Gefühl der Hingezogenheit zu der überaus gegensätzlichen, frommen, gottesfürchtigen Sof'ja Marmeladova stehen fortan der *napoleonischen Idee*, sprich dem absoluten Nihilismus entgegen. Eine Voraussetzung für die Fähigkeit Raskol'nikovs, in Dialog mit sich selbst und den anderen zu treten. Es zeigt

⁵⁷ Das wiederkehrende Motiv des *Ameisenhaufens* weist eindeutig auf die am westeuropäischen Vorbild orientierte Vorstellung Raskol'nikovs von einem sozialen Miteinander hin. Die Freiheit, von der Raskol'nikov hier spricht, kann demnach als Pendant zu dem von Dostoevskij so wahrgenommenen selbstsüchtigen Verständnis von Freiheit im bourgeoisien Westen gesehen werden.

sich, dass Raskol'nikov seines Verstandes wegen die entscheidende moralisch-göttliche Grenze zwar überschritten und dadurch vom lebendigen Leben abgeschnitten hat: „Я себя убил, а не старушонку!“ (Dostoevskij 2004, 291), er die Anlage, d.i. die Intuition, zur Rückkehr aber (immer noch) in sich trägt. Diese innere Zerrissenheit ist es, die Raskol'nikov zum immerwährenden Streitgespräch mit den anderen Stimmen des Romans antreibt.

Innerhalb des Romans erscheint Razumichin, Raskol'nikovs Kommilitone aus der Universität und, wie sich im Verlauf der Handlung herausstellen soll, sein ergebenster Freund, wie eine erneuerte, aus dem vollen Leben schöpfende Ausführung Raskol'nikovs. Er ist es, der als erster feinfühlig feststellt, dass Raskol'nikov in sich gespalten und von einer *idée fixe* belastet sei, darum unbedingt einen positiven Impuls brauche: „Если бы только толчок ему какой-нибудь благоприятный, вот бы чего! [...] Знаешь, у него что-то есть на уме! Что-то недвижимое, тяготящее...“ (Dostoevskij 2004, 109). Schon der erste Auftritt Razumichins im Roman ist mit der ihn bestimmenden Intention dieses Impulses durch seine Hilfsbereitschaft und Brüderlichkeit gekennzeichnet. Wir erfahren zunächst vom Erzähler, dass Razumichin ein sehr mitteilbarer und offener, naiv-gutmütiger und gescheiter Mensch sei. Hinter seiner vermeintlichen Naivität im Handeln verberge sich eine unermessliche Tiefe und Würde (vgl. Dostoevskij 2004, 41). In Gesellschaft könne er zwar auch mal mit dem Alkoholkonsum über die Strenge schlagen, zuweilen sogar die Grenzen des Erlaubten überschreiten, doch er wisse es im richtigen Zeitpunkt auch zu unterlassen (vgl. Dostoevskij 2004, 41). Insbesondere zeichne sich Razumichin dadurch aus, dass er sich durch keinen Misserfolg entmutigen, sich durch keine noch so widrigen Umstände unterkriegen ließe: „Он мог квартировать хоть на крыше, терпеть адский голод и необыкновенный холод“ (Dostoevskij 2004, 41). Auch er sei aufgrund seiner schlechten finanziellen Lage gezwungen gewesen, die Universität zu verlassen, trotzdem bemühe er sich aus allen Kräften, seine Verhältnisse durch Arbeit immerfort zu verbessern:

„Был он очень беден и решительно сам, один, содержал себя, добывая кой-какими работами деньги [...] В настоящее время он тоже принужден был выйти из университета, но ненадолго, и из всех сил спешил поправить обстоятельства, чтобы можно было продолжать.“ (Dostoevskij 2004, 41)

So unterliegt Razumichin den selben widrigen Lebensumständen wie Raskol'nikov, doch weiß er diese mit seiner Lebenskraft und -freude, ja man könnte mit Henri Bergson gar von seinem *élan vital* sprechen, zu bezwingen. So konterkariert Razumichin augenfällig die zunächst naheliegende Milieutheorie in Bezug auf Raskol'nikov und zeigt, dass die soziale Lage das menschliche Handeln nicht zwangsläufig determinieren muss. Razumichin braucht sich nicht mit rein theoretischem Denken von der Realität loszusagen, vielmehr folgt er seinem inneren Gefühl für das *wahre* Leben. So gibt er sich im Alltag dem (nicht als Form von Hedonismus misszuverstehenden) Genuss des unmittelbaren Erlebens hin. Razumichin bleibt stets mit dem organischen Leben, das er kennt und lebt, verbunden und somit, im Sinne der Idee des *Počvenničestvo* tief in der *počva* verwurzelt. Hier erschafft Dostoevskij folglich eine Figur, die, wie wir sogleich am Beispiel ihrer Worte nachvollziehen werden, sich ihrer *narodnost'* bereits vollkommen bewusst ist und somit, auch trotz des minderwertigen Leben in der verruchten, westeuropäisch anmutenden Stadt Peters I., Sankt Petersburg⁵⁸, mit dem gesamten russischen Volk zu identifizieren weiß.

Am Tag vor seiner Tat ertappt sich Raskol'nikov dabei, Razumichin, den er seit langer Zeit nicht mehr gesehen hatte, wegen Hilfe bei der Auswegssuche aus seiner prekären sozialen Lage aufsuchen zu wollen. Er entschließt sich, Razumichin am Folgetag

⁵⁸ Die Stadt Sankt Petersburg kommt hier einem Symbol für die Wahrnehmung Dostoevskijs von den o.g. bourgeoisen Weltstädten London und Paris gleich. Laut Birgit Harreß, die in ihrem Beitrag *Mensch und Welt in Dostoevskijs Werk. Ein Beitrag zur poetischen Anthropologie* (1993) die räumliche Konkretisierung der apokalyptischen Weltansicht in Dostoevskijs Romanen beschreibt, sei Sankt Petersburg in *Преступление и наказание* ein Schlund, dem der Mensch kaum entinnen kann (vgl. Harreß 1993, 218). Bezeichnend für das Stadtbild, das Dostoevskij dem Leser wiedergibt, ist die Fülle von heruntergekommenen, verarmten und verlorenen Menschen, von Bettlern, Prostituierten, Trinkern, Schankwirten, geschändeten Mädchen und verängstigten Kindern. Am Tod Marmeladovs lässt sich unschwer erkennen, dass das Mitleid der Mitmenschen für solche Gestalten wie ihn schon lange verloren gegangen ist. Die Unerträglichkeit Petersburgs beschreibt Dostoevskij atmosphärisch mit dem stickigen, drückend heißen Sommer-Klima, das die Luft staubtrocken macht und den Bewohnern die Luft zum Atmen nimmt: „[...] но как-то особенно душно было в воздухе. Люди толпой шли по улицам; ремесленники и занятые люди расходились по домам, другие гуляли; пахло известью, пылью, стоячею водой“ (Dostoevskij 2004, 192). So ist auch Svidrigajlov davon überzeugt: „Это город полусумасшедших. [...] Редко где найдется столько мрачных, резких и странных влияний на душу человека, как в Петербурге“ (Dostoevskij 2004, 322). Porfirij meint deshalb auch zu Raskol'nikov, der seine Tat gestehen und sich der Strafe stellen soll: „Вам теперь только воздуху надо, воздуху, воздуху!“ (Dostoevskij 2004, 317). Harreß stellt über die Symbolik Sankt Petersburgs fest: „Petersburg ist und bleibt [...] eine Welt, in der sich die Werte verkehren. [...] Die stolze und böse Macht [...] waltet auch in Petersburg. Was an schädlichem Gedankengut ins Zarenreich eindringt, offenbart sich in der Hauptstadt am deutlichsten. [...] Wer sich am materialistischen Zeitgeist anpassen möchte, kann sich voll entfalten. [...] Die Solidarität der Armen [...] ist einem alles durchwirkenden Egoismus gewichen“ (Harreß 1993, 220). Während sich Raskol'nikov diesem Umfeld nicht erwehren kann, gelingt es Razumichin umso mehr, sich dem Moloch durch seine Verbundenheit zur *počva* entgegenzustellen.

des Mordes zu besuchen, um mit dessen Hilfe einen Neuanfang einzugehen: „Я к нему... на другой день, после того пойду, когда уже то будет конечно, и когда все по-новому пойдет...“ (Dostoevskij 2004, 41). Razumichin stellt für Raskol'nikov in seiner Verzweiflung die erste Anlaufstelle dar: „Ну слушай: я к тебе пришел, потому что кроме тебя никого не знаю, кто бы помог... начать... потому что ты всех их добрее, то есть умнее, и обсудить можешь [...]“ (Dostoevskij 2004, 80). An dieser Aussage lässt sich auch in Bezug auf die Beschreibung des Erzählers bereits unschwer erkennen, dass Razumichin nach Ansicht Raskol'nikovs eine Vermittlerrolle zwischen Idealem und Realem, d.h. zwischen der Theorie in Form der *napoleonischen Idee* und der Praxis des *wahren* Lebens zukommt. Mit seiner Hilfe will er die Erneuerung seines Lebens wagen. Mit seiner Verstand und Gefühl vereinenden Art, seiner impulsiven Lebenskraft und unerschütterlichen Bodenständigkeit, die ihn stets zur Aufrichtigkeit, Tüchtigkeit, Geselligkeit und zu unmittelbarem Handeln vorantreiben, mutet Razumichin als Inkarnation der Idee des *Počvenničestvo* an.⁵⁹

Folglich lassen sich auch und insbesondere an den im Dialog geäußerten Ansichten dieses Menschen der Idee des *Počvenničestvo* die Forderungen der *počvenniki* augenfällig ablesen. So steht Razumichin im Gespräch mit Raskol'nikov, Lužin und Zosimov für die ehrliche, praktische Tüchtigkeit ein:

„[...] Деловитость приобретается трудно, а с неба даром не слетает. А мы чуть не двести лет как от всякого дела отучены... Идеи-то, пожалуй, и бродят, - обратился он к Петру Петровичу, - и желание добра есть, хоть и детское; и честность даже найдется, несмотря на то что тут видимо-невидимо привалило мошенников, а деловитости все-таки нет! Деловитость в сапогах ходит“ (Dostoevskij 2004, 105).

Indem Razumichin auf die Behauptung Lužins, die junge Generation würde einen klaren Blick, mehr Kritik und größere Tüchtigkeit an den Tag legen, mit diesen Worten antwortet, übt er v.a. an der zeitgenössischen Theorieverbundenheit der Intelligencija scharfe Kritik. Ideen gäbe es reichlich, doch die Tüchtigkeit der Menschen gedeihe nicht in naher

⁵⁹ Dies ließe sich auch aus dem sprechenden Namen der Figur schließen. Das Substantiv *razum* kann mit *Verstand* oder *Vernunft* übersetzt werden. Insbesondere letzteres bedeutete für die *počvenniki* unmittelbare Moralität. So könnte auch die Analogie mit dem Adjektiv *razumeetsja* (*natürlich, gewiss, freilich*) und dem Verb *razumet'* (*verstehen, begreifen, erfassen*) darauf hinweisen, dass Razumichin zur vollkommenen Erfassung des ganzen Lebens und seiner Erscheinungen mit Gewissheit und Intuition fähig ist. Zudem sind Vor- und Vatersname Razumichins, Dimitrij Prokof'ič russisch-orthodoxer Herkunft, haben somit den Anschein, die Verbindung zu Gott bzw. dem Absoluten in sich zu tragen.

Zukunft. Hierin weist Razumichin auf die Notwendigkeit einer Entwicklung hin, der sich die höhergesellte Gesellschaftsschicht, d.h. Adel und Intelligencija, aufgrund ihrer schon beinahe seit zweihundert Jahren (die Anspielung auf Peter den Großen ist nicht zu verkennen) anwährenden Entwöhnung von jeglicher praktischer Arbeit in Allmählichkeit neu unterziehen müssten. Die Tüchtigkeit falle nicht vom Himmel. Razumichin will hier unmissverständlich auf die Erfordernis einer Rückkehr zur *počva* im Sinne der langwährenden Prozesshaftigkeit des organischen Lebens hinaus. Den Fortschritt, den Lužin durch die Brille seiner Weltsicht begreift, d.i. die Idee des *vernünftigen Egoismus*, lehnt Razumichin als „общее место!“ (Dostoevskij 2004, 105) entschieden ab.

Zum Standpunkt der Sozialisten gibt Razumichin in einem weiteren Dialog mit Porfirij und Raskol'nikov in Bezug auf das Verbrechen seine dem *Počvenničestvo* gleichende Meinung kund:

„[...] все у них потому что «среда заела» - и ничего больше! Любимая фраза! Отсюда прямо, что если общество устроить нормально, то разом и все преступления исчезнут, так как не для чего будет протестовать и все в один миг станут праведными. Натура не берется в расчет, натура изгоняется, натуры не полагается! У них не человечество, развившись историческим, *живым* путем до конца, само собою обратится наконец в нормальное общество, а напротив социальная система, выйдя из какой-нибудь математической головы, тотчас же и устроит все человечество и в один миг сделает его праведным и безгрешным, раньше всякого живого процесса, без всякого исторического и живого пути! Оттого-то они так инстинктивно и не любят историю: «безобразия один в ней, да глупости» - и все одною только глупостью объясняется! Оттого так и не любят *живого* процесса жизни: не надо *живой души*! Живая душа жизни потребует, живая душа не послушается механики, живая душа подозрительна, живая душа ретроградна! А тут хоть и мертвечинкой припахивает, из каучука сделать можно, - зато не живая, зато без воли, зато рабская, не взбунтуется! И выходит в результате, что все на одну только кладку кирпичиков, да на расположение коридоров и комнат в фаланстере свели! Фаланстера-то и готова, да натура-то у вас для фаланстеры еще не готова, жизни хочет, жизненного процесса еще не завершила, рано на кладбище! С одной логикой нельзя через натуру перескочить! Логика предугадает три случая, а их миллион! Отрезать весь миллион и все на один вопрос о комфорте свести! Самое легкое разрешение задачи! Соблазнительно ясно, и думать не надо! Главное – думать не надо! Вся жизненная тайна на двух печатных листах умещается!“ (Dostoevskij 2004, 178)

Indem Razumichin die Sozialisten für ihre simple milieutheoretische Herleitung von Verbrechen und ihr darauffolgendes reduktionistisches, kurzsichtiges Vorhaben, die sozialen Zustände in Russland verbessern und damit die Erneuerung des Menschen im Handumdrehen umsetzen zu wollen, kritisiert, knüpft er nahtlos an die wirkliche Polemik Dostoevskijs an. Seine Worte erinnern in Hinblick auf das *wahrhaftige* Verstehen des Lebens und aller seiner Äußerungen v.a. an die Forderung der *počvenniki* nach der Entfaltung von moralischer Vernunft. Die Prävention von Verbrechen, den allgemeinen Wohlstand und die gesellschaftliche Eintracht durch ein erdachtes, künstliches, der bloßen ratio entspringendes soziales System, das man nur theoretisch über die Gesellschaft zu stützen brauche, verhält sich zur Idee des *Počvenničestvo*, wie ausführlich dargelegt, absolut konträr. Razumichin sieht die erste Voraussetzung zur *wahren* Verbesserung des Menschen in der Erkenntnis der menschlichen Natur und deren historische Entwicklung innerhalb des organischen Lebens. Man könne den lebendigen Prozess jedes historischen und lebendigen Weges laut Razumichin nicht umgehen. Der Begriff der *lebendigen Seele* (*живая душа*), welchen er hier verwendet, kann mit dem der *narodnost'* verglichen werden. Trotz der Einengung, die ihr durch die Ideenkonstrukte und Gedankengebäude von außen auferlegt würde, würde sie den ewigen Willen und die immerwährende Kraft, dem unabschließbaren Prozess des Lebens zu folgen, beibehalten und sich entfalten. Hierzu bedürfe es, wie wir von den *počvenniki* wissen, weniger eines rationalistischen Verstandes, als vielmehr eines *konkreten Intuitivismus* durch den die moralische Bildung eines jeden Einzelnen vorangetrieben würde. Razumichin sieht in der Logik den kläglichen Versuch, die Seele zu bezwingen und die allumfassende Vielfältigkeit der sich ihr organisch erwachsenden Möglichkeiten zu monologisieren, nur um in erster Linie das materielle Wohlergehen zu garantieren. Die Bücherweisheiten würden nach Meinung Razumichins der Komplexität des *wahrhaftigen, lebendigen, prozesshaften* Lebens keinesfalls gerecht. Einen anschaulichen alternativen Plan zur ganzheitlichen Erfassung alles Organischen bietet Razumichin, ebenso wie die wirklichen *počvenniki*, in seiner Rede über das organische Leben nicht an, gibt jedoch polemisch zu verstehen, dass die sozialistische Idee niemals eine Lösung für niemanden sein könne.

So gehen Razumichins Worte, obgleich sie keine eindeutigen Zukunftsvorstellungen enthalten, in unmittelbarem Handeln auf, wenn er sich aus

brüderlichem Gefühl darum bemüht, seinem Freund, ungeachtet aller Hindernisse und Zweifel, aus dem komatösen, geistesverwirrten Zustand ins *wahre* Leben zurück zu verhelfen. So sucht Razumichin beispielsweise eigens die Adresse Raskol'nikovs heraus, organisiert den Arzt, wacht sorgsam an seinem Bett, sorgt für sein Wohlergehen und die Verbesserung seines äußeren Erscheinungsbildes, kümmert sich um Mutter und Schwester Raskol'nikovs usw. Doch Raskol'nikov versucht sich fortwährend gegen diese Wohltätigkeit zu wehren, da er sie in ihrer Selbstlosigkeit nicht nachvollziehen kann: „Слушай, Разумихин, [...] неужель ты не видишь, что я не хочу твоих благодеяний? И что за охота благодетельствовать тем, которые... плюют на это?“ (Dostoevskij 2004, 118), woraufhin Razumichin seinen Freund scherzhaft einen „[...] перевод с иностранного“ (Dostoevskij 2004, 118) nennt. Eine Phrase, die sich als ein Hinweis sowohl auf die totale Verwestlichung der Gedankenwelt Raskol'nikovs als auch auf dessen innewohnende Fähigkeit zur *Universalmenschlichkeit* interpretieren lässt. Parallel dazu wird deutlich, dass Raskol'nikov das Prinzip der Brüderlichkeit, welches Razumichin bereits lebt, (noch) nicht verinnerlicht hat und somit das ganzheitliche Leben nicht zu erfassen imstande ist. Raskol'nikov bleibt seiner *napoleonischen Idee* insofern treu, als dass er die Aufopferungsbereitschaft Razumichins lediglich als Dummheit und Schwäche wahrnimmt: „Да ведь этак вы себя, пожалуй, кому-нибудь бить позволите, господин Разумихин, из удовольствия благодетельствовать“ (Dostoevskij 2004, 119). Doch der von Selbstzweifeln Geplagte scheint in Razumichin zugleich die verborgene Kraft des Lebens zu spüren: „Есть жизнь! Разве я сейчас не жил? [...] Царство рассудка и света теперь и... и воли, и силы... [...] Уж непременно к Разумихину, хоть бы и не два шага... [...] Сила, сила нужна, без силы ничего не возьмешь; а силу надо добывать силой же [...]“ (Dostoevskij 2004, 133). Gegenüber seiner Schwester lässt er über Razumichin später verlauten: „Дуня! [...] этот Разумихин, Димитрий Прокофьич, очень хороший человек. [...] Он человек деловой, трудолюбивый, честный и способный сильно любить... [...]“ (Dostoevskij 2004, 295). Insbesondere die Fähigkeit zur starken Liebe, die laut Dostoevskij die Voraussetzung für Brüderlichkeit und moralische Vernunft sei, bewegt Raskol'nikov, Dunja den Segen zu einer Zusammenkunft mit Razumichin zu geben. Lužin lehnte er nicht zuletzt aufgrund seiner fehlenden Liebe zu seiner Schwester für eine Heirat ab. Obgleich Raskol'nikov das Gefühl selbst nicht besaß, wusste er es an den anderen (Sonja, Razumichin, Dunja) im Besonderen zu schätzen, was wiederum auf eine

Sehnsucht nach eigener Vervollkommnung hinweist. Razumichins Liebe zu Dunja und v.a. zum Leben begründete seine fortwährende Bodenständigkeit, die ihn beispielsweise zur Umsetzung seines hoffnungsvollen Projekts, der Gründung eines eigenen Verlags mit Dunja, die, wie wir im Epilog erfahren, später auch seine Frau wird, bewegt.

Obgleich Razumichin mit der *napoleonischen Idee* Raskol'nikovs nicht einverstanden ist, bemüht er sich dennoch, der Idee des *Počvenničestvo* gemäß, zwischen Raskol'nikov und Porfirij zu vermitteln, ihn vor allen Anschuldigungen in Schutz zu nehmen und ihm dadurch einen Impuls zum lebendigen Leben zu geben, ihn weg von seiner *idée fixe* zu führen.

Trotzdem gelingt es Razumichin nicht, Raskol'nikov von seiner Idee abzubringen. Neben den anderen zentralen Figuren erscheint er sogar merkwürdig blass. Ab der zweiten Hälfte des Romans kommt ihm ferner die Rolle einer bloßen Randfigur zu, die sich nunmehr um Raskol'nikovs Mutter und Schwester kümmert, aber im Lichte der Helden Raskol'nikov, Svidrigajlov, Lužin, Porfirij und Sonja unterzugehen scheint, d.h. den wesentlichen Dialogen des Romans fortan fernbleibt. Man könnte darin eine Parallele zur Erkenntnis Dostoevskijs, die auf die Enttäuschung von 1862 folgte, sehen, dass die Vorstellung der *počvenniki*, alle Gegensätze würden unmittelbar miteinander ausgesöhnt werden, an der Realität scheitern musste. Die schwindende Präsenz Razumichins ließe sich folglich mit der Niederlage der *počvenniki*, zwischen den Fronten zu vermitteln, verstehen. Im wirklichen Leben bedeutete dies für den Ideologen Dostoevskij die zunehmend polemische Auseinandersetzung mit den Radikalen und eine darauf folgende Fortentwicklung der *russischen Idee* mit zusehends slavophilen Tendenzen auf moralisch-ethischer und rein metaphysischer Ebene. Im Roman treffen im direkten und indirekten Dialog fortan die verschiedenen Ideen der Radikalen aufeinander (Raskol'nikov, Svidrigajlov, Lužin, Lebezjatnikov) und finden sich stets in den kontroversen Auseinandersetzungen mit den Ideen, die das Christentum und die lebendige Orthodoxie (Sonja, Mikolka) oder die Institution des (gütigen) Staates (Porfirij) zur Grundlage haben. Dass Razumichins Idee überwiegend unerhört bleibt und eine nur geringere Rolle im Roman spielt, beweist einerseits die bedeutende Zurückhaltung des Ideologen Dostoevskijs im Roman, andererseits aber auch die Unmöglichkeit der den anderen Helden adäquaten Darstellung eines Menschen der Idee des *Počvenničestvo*. Die Helden, die zwischen der Loslösung von der und der Rückkehr zur *počva* stehen, haben

wesentlich mehr zum großen Dialog, ob ihrer inneren Gespaltenheit, beizutragen. Der Held Razumichin weist keine seelischen Abgründe auf. Er untermauert seine Idee deshalb auch weniger durch Worte, als vielmehr durch Taten und ist dadurch eher weniger im Bewusstsein Raskol'nikovs verankert, d.h. in seinem Mikrodialog als Stimme nur verschwindend gering präsent. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Figur Razumichin an Selbstständigkeit und Vollwertigkeit gegenüber Raskol'nikov und den anderen verliert. Im Gegenteil, es wird deutlich, dass er den im organischen Leben wurzelnden Idealen, d.h. v.a. seiner Unmittelbarkeit treu bleibt. Die Fähigkeit, Raskol'nikov zum Ablassen von seiner *napoleonischen Idee* zu bewegen, besitzt Razumichin jedoch nicht.

Doch selbst Sonja, die Raskol'nikov durch ihren Glauben mit dem Absoluten konfrontieren und zum Streben nach der *Wahrheit* bewegen will, kann den Haupthelden lediglich die mechanische Geste des Bodenküssens (vgl. Dostoevskij 2004, 361) und schließlich das Geständnis der Tat gegenüber der Polizeibehörde abringen. An seinem Ideal hält Raskol'nikov demnach unentwegt, gemäß des unabgeschlossenen polyphonen Romans, fest: „[...] более чем когда-нибудь не понимаю моего преступления! Никогда, никогда не был я сильнее и убежденнее чем теперь!...“ (Dostoevskij 2004, 358). Dies entspricht den Ansichten Bachtins, dass der philosophische Diskurs im Roman durch die sich in ihm äußernden gleichberechtigten Bewusstseine niemals zu einem Abschluss finden wird. Die Selbstfindung des Helden bleibt bis zum Ende offen. So behält der Künstler Dostoevskij die dialogisch-polyphone Form seines Romans bei, die ihm als Autor verwehrt, Raskol'nikov zu einer Aussöhnung mit sich selbst zu verhelfen. Die in sich gespaltene, facettenreiche Figur Raskol'nikovs lebt vom ewigen Dialog, von der ewigen Suche nach einer Wahrheit in sich selbst. Die Harmonisierung der Stimmen würde der Darstellung einer realitätsfernen Idealvorstellung entsprechen und den Helden in seiner Freiheit, zweifeln zu dürfen, einschränken. Raskol'nikov will in seiner eigenen Welt bis zum Schluss von seiner Idee nicht abrücken, da die anderen Ideen für seine Selbsterkenntnis keine plausiblen Alternativen darstellen. Im Dialog mit dem Anderen versucht er sich immer wieder selbst von der Rechtmäßigkeit seiner eigenen Idee zu überzeugen, nicht aber sich vom Anderen überzeugen zu lassen.

II.4.2 Der Ideologe Dostoevskij im Roman – Der Epilog

Hätte der Dichter Dostoevskij seinen Roman mit dem offiziellen Geständnis Raskol'nikovs tatsächlich beendet, hätte er das von Bachtin beschriebene gestalterische Prinzip und somit seine einzigartige Kunstform im Sinne der Idee des *Počvenničestvo* konsequent beibehalten. Er hätte auf *organische* Weise die Stimmen seiner Epoche über die ewigen Fragen der Menschheit diskutieren lassen, ohne mit einer konkreten Idee selbst Einfluss darauf nehmen zu müssen. Der *organischen Kritik* entsprechend, hätte der Künstler durch die eindringliche Wahrnehmung seiner Umgebung, ein demokratisches, alle Stimmen des Volkes vereinendes Werk geschaffen, welches in seiner Eigendynamik das *wahre* Leben hätte ausdrücken können. Ein *wahres* Leben, welches jedoch keine aussöhnende, absolute Schlussfolgerung, demnach auch keine unbedingte Rückkehr zur *počva* bedeutet hätte. In diesem Falle hätte der Künstler wahrhaftig über den Ideologen gesiegt.

Betrachtet man nun aber den Epilog von *Преступление и наказание*, so wird deutlich, dass sich der Autor Dostoevskij mit seiner Idee doch noch über den Dialog hinaus, monologisch zu Wort melden musste, um wenigstens die Aussicht auf die Erneuerung eines Menschen im Sinne des *Počvenničestvo* zu geben. Der Ideologe Dostoevskij, welcher von der Höherstellung des russischen Wesens bezüglich des westeuropäischen Charakters fest überzeugt war, hätte das stete Festhalten am Grundsatz einer *napoleonischen Idee* sofort negiert und als Kopfgeburt und reine Theorie, die der *narodnost'* zuwiderlaufe, vehement abgelehnt. Die innere Reifung eines solchen Bewusstseins, die nur durch die Rückkehr zur *počva* ermöglicht werden könne, hatte der Dichter Dostoevskij seiner Kunst wegen nicht darbringen können. Es lag nun in erster Linie dem Ideologen Dostoevskij im Sinn, diese im Epilog zumindest anzudeuten. Um die Idee des *Počvenničestvo* auch *im* literarischen Schaffen abschließend darstellen zu können, war der Ideologe Dostoevskij gezwungen, seine dialogische Dichtung, die in ihrer Gestaltung, wie wir festgestellt haben, dem *Počvenničestvo* entsprach, aufzugeben und das gesetzte, metaphysische Ideal überwiegend monologisch dem Leser zu vermitteln.

Es liegt nahe, dass Dostoevskij dafür die eigenen Erfahrungen im Zuchthaus als Folie verwendet hat. In der *katorga* hatte er, wie bereits erwähnt, selbst zum ersten Mal längeren und intensiven Kontakt zum einfachen Volk, was in ihm hauptsächlich den Anstoß zum Nachdenken über die Kluft zwischen Intelligencija und Unterschicht sowie

allgemein über Russland und dessen Zukunft ausgelöst haben soll. Auch Raskol'nikov trifft im Zuchthaus nun erstmalig auf dieses ungebildete, rohe einfache Volk und spürt ebenso zwischen sich und ihm den großen Abgrund: „Вообще же и наиболее стала удивлять его та сташная, та непроходимая пропасть, которая лежала между ним и всем этим людом. Казалось, он и они были разных наций“ (Dostoevskij 2004, 374). Durch harte physische Arbeit mit allen Mithäftlingen gleichgestellt, kommt Raskol'nikov, vom Sinnen über seine *napoleonische Idee* abgelenkt, hernach zu der Erkenntnis, dass die Ungebildeten oft wesentlich intelligenter seien als so mancher aus politischen Gründen inhaftierte Pole: „[...] он ясно видел, что эти невежды во многом гораздо умее этих самых Поляков“ (Dostoevskij 2004, 374). Eine Bemerkung, die eine Besserbefähigung der Russen gegenüber den Polen, welche nicht zuletzt wegen ihres katholischen Glaubens allgemein als ein an Westeuropa stark orientiertes Volk angesehen wurden, andeutet. Die Geringschätzung und Verachtung der russischen Intelligencija-Mitglieder gegenüber den eigenen *niedrigen* Landsleuten empfindet Raskol'nikov als Irrtum (vgl. Dostoevskij 2004, 374).

Im weiteren Verlauf des zweiten Teils des Epilogs schreibt Dostoevskij in mittelbarer monologischer Form Raskol'nikov den entsprechenden Ausweg aus der nihilistischen, unproduktiven Denkweise vor. Obgleich wir auch hier zunächst noch einmal erfahren, dass Raskol'nikov innerlich das Verbrechen nicht bereut: „Но он не раскаивался в своем преступлении“ (Dostoevskij 2004, 373), beginnt der Held plötzlich durch den Anblick der Sträflinge über die Kostbarkeit des Lebens nachzudenken: „Он смотрел на каторжных товарищей своих и удивлялся: как тоже все они любили жизнь, как они дорожили ею! Именно, ему показалось, что в остроге ее еще более любят и ценят, и более дорожат ею чем на свободе“ (Dostoevskij 2004, 374). Der Erzähler klärt gleich darauf auf, dass Raskol'nikov eigentlich schon damals, als er für einen kurzen Moment überlegt hatte, sich in den Fluss zu stürzen und umzubringen, die tiefe Lüge in sich selbst und in seinen Überzeugungen geahnt habe: „Он не понимал, что это предчувствие могло быть предвестником будущего перелома в жизни его, будущего воскресения его, будущего нового взгляда на жизнь“ (Dostoevskij 2004, 347). In dieser prophetischen Vorausdeutung einer Auferstehung Raskol'nikovs durch die Hinwendung zum organischen Leben ist die Intention des Ideologen Dostoevskij kaum zu überhören.

In der Erinnerung einer letzten Traumsequenz holen Raskol'nikov Visionen von auserwählten, reinen Menschen ein, die als einzige von den Folgen einer aus Asien über Europa nach Russland eingezogenen Seuche, die die Menschen in den Glauben versetzt, im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein, und sie deshalb zwingt, sich gegenseitig umzubringen, verschont bleiben (vgl. Dostoevskij 2004, 375). Es wird erwähnt, dass das Wort und die Stimme dieser erneuerten Menschen von niemandem je gehört worden ist. Dies können wir als einen nicht unbedeutenden Hinweis auf die Dialogizität des Romans deuten, in dem jede Stimme sein eigenes Wort spricht, seine eigene Idee vertritt. Die Bedenken des Ideologen Dostoevskij über die Konsequenzen der vorher dargebrachten polemischen, auf reinen Ideen beruhenden ewigen Streitkultur ist nicht zu verkennen: „Оставили самые обыкновенные ремесла, потому что всякий предлагал свои мысли, свои поправки, и не могли согласиться; остановилось земледелие“ (Dostoevskij 2004, 375). Von jeglicher Arbeit und damit vom (praktischen) Leben losgelöst, würde es zu nichts als Wut, Trauer und Mord führen. Die *wahren* Stimmen, die tatsächlich ein neues Menschengeschlecht und ein neues Leben verkünden und alle miteinander aussöhnen könnten, sind von Raskol'nikov noch nicht erhört worden. Die Idee des *Počvenničestvo* muss dem Helden erst noch offenbart werden, denn die vermeintliche Wahrheit, die er kennt, ist eine Lüge.

Auch die atmosphärische Beschreibung weist auf einen Wechsel bzw. eine Erneuerung Raskol'nikovs hin. Sein Zuchthausaufenthalt wirkt wie eine Befreiung von der beengenden, dreckigen, stickigen Stadt Sankt Petersburg. Raskol'nikov sehnt sich nunmehr danach, eins mit der weiten, unberührten Natur Sibiriens zu werden und bewundert das ursprüngliche Leben der Nomaden:

„С высокого берега открывалась широкая окрестность. С дальнего другого берега чуть слышно доносилась песня. Там, в облитой солнцем необозримой степи, чуть приметными точками, чернелись кочевые юрты. Там была свобода, и жили другие люди, совсем не похожие на здешних, там как бы само время остановилось, точно не прошли еще века Авраама и стад его.“ (Dostoevskij 2004, 376).

Es ist somit auch nicht verwunderlich, dass sich Raskol'nikov unmittelbar, im Gedanken an die *wahre* Freiheit in der Einheit mit der Natur, aus der Intuition heraus, der Fähigkeit zur

Liebe bewusst wird und diese gegenüber Sonja mit einem gewaltigen Gefühlsausbruch eingestehen muss:

„Как это случилось, он сам не знал, но вдруг что-то как бы подхватило его и как бы бросило к ее ногам. Он плакал и обнимал ее колени [...] В глазах ее засветилось бесконечно счастье; она поняла, и для нее уже не было сомнения, что он любит, бесконечно любит ее, и что настала же наконец эта минута... [...] Они оба были бледны и худы; но в этих больных и бледных лицах уже сияла заря обновленного будущего, полного воскресения в новую жизнь. Их воскресила любовь, сердце одного заключало бесконечные источники жизни для сердца другого“ (Dostoevskij 2004, 377).

Der Liebe zu Sonja wegen, die ihn nicht mehr denken, nur noch fühlen lässt, wird Raskol'nikov fortan einer neuen Zukunft entgegensehen. Da Liebe die Voraussetzung zur Ausbildung der moralischen Vernunft darstellt, ist Raskol'nikov nun bereit, sich dem Streben nach der *počva* hinzugeben. Den Schlüssel zur *wahren* Erkenntnis durch die *katorga* erlebt, können wir nur erahnen, dass sich Raskol'nikov nunmehr zu den Wurzeln seines russischen Wesens durch die Vereinigung mit dem ganzen Volk zurückbegeben wird. Durch die Aussöhnung mit der durch und durch christlichen Idee Sonjas, wird es dem Helden gelingen, seine *Universalmenschlichkeit* mit dem Prinzip der Brüderlichkeit allmählich zu vereinen, um auf diese Weise zum *wahren*, auf der *narodnost'* basierenden Charakter, zu seiner lebendigen russischen Seele zu finden. So greift Raskol'nikov schließlich auch zum Neuen Testament, aus dem ihm Sonja bereits die Geschichte der Auferstehung des Lazarus, die sich in der symbolischen Erneuerung des Lebens Raskol'nikovs nun wie eine Prophezeiung bewahrheiten sollte, vorgetragen hatte. Raskol'nikov spürt keinen Widerwillen mehr, sich der Weltsicht Sonjas zu öffnen: „разве могут ее убеждения не быть теперь и моими убеждениями? Ее чувства, ее стремления, по крайней мере...“ (Dostoevskij 2004, 378). Alles deutet darauf hin, dass der Held von nun an bereit ist, ein *neues Wort* zu sprechen.

Der Epilog endet demzufolge mit der Aussicht auf die allmähliche, prozesshafte, organische Auferweckung bzw. Erneuerung Raskol'nikovs: „Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью“ (Dostoevskij 2004, 378). Es steht hierbei außer Frage, dass der Ideologe den Künstler letztlich eingeholt hat. Über

die Andeutung hinaus kann Dostoevskij jedoch keine konkrete Vorstellung über die Erneuerung des Menschen darlegen. Die vornehmlich auf Intuition beruhende Überzeugung von der Idee des *Počvenničestvo* kommt in diesem Punkt deutlich zum Ausdruck. Sobald der Epilog mit der dem *Počvenničestvo* nahestehenden Gestaltungsform des Romans bricht, tritt einmal mehr in Dostoevskijs Idee der Widerspruch zwischen Idealem und Realem in den Vordergrund. Dem Dichter Dostoevskij gelingt es mit seiner besonderen Kunst nicht, im organischen Prozess die Reifung eines Menschen zum vollkommenen Wesen darzustellen, woraufhin der Ideologe Dostoevskij sein rein metaphysisches Ideal ohne den Bezug zur Realität, sprich zum *wahren* Leben, im Epilog ausformuliert.

III. Schlussbetrachtung über die Idee des *Počvenničestvo* im literarischen Schaffen Dostoevskijs

Aus der hier dargebrachten Analyse des Romans *Преступление и наказание* lässt sich schließen, dass Dostoevskij nicht losgelöst von der *Idee* betrachtet werden darf. Von den eigenen der Idee des *Počvenničestvo* entsprechenden literaturkritischen Überlegungen inspiriert, ist er auch in seinem literarischen Schaffen, wenn zunächst auch nur auf gestalterischer Ebene, bemüht, den Weg zur *wahren* Erkenntnis darzustellen. Es gelingt ihm, wie von Bachtin detailliert dargelegt und von uns im Versuch der Gegenüberstellung der Helden Razumichin und Raskol'nikov gezeigt, das Individuum künstlerisch-objektiv, ohne es durch seine eigene Stimme zu beeinflussen, als freies, selbstständiges, unvermishtes und vollwertiges Bewusstsein mit eigener Stimme und persönlichem Wort zu zeichnen. Eine Methode, deren Entstehung wir auf die Überzeugung, das gemeinsame Streben nach der *Wahrheit* ließe sich nur durch die selbstständige Entwicklung der moralischen Vernunft im Inneren eines jeden Einzelnen verwirklichen, zurückgeführt haben. Von der Idee, Form und Inhalt zu vereinen, zum Schreiben angetrieben, muss der Dichter Dostoevskij jedoch zwangsläufig an die ideologischen Grenzen der Idee des *Počvenničestvo* stoßen. Im Dialog der reinen, *wahrhaftigen* Stimmen, von denen jede durch eine eigene, der Wirklichkeit entsprechenden nationalen Idee bestimmt ist, übt Razumichin, der Mensch der Idee des *Počvenničestvo*, weder Einfluss auf den Haupthelden aus, noch erscheint er für das Vorantreiben des Plots als unentbehrlich. Er

ist weniger durch die theoretische Seite seiner Idee, als vielmehr durch die praktische erfahrbar. Im Zwiespalt gefangen, erkennt Raskol'nikov keine der mit seiner *napoleonischen Idee* konkurrierenden Ideen als letzte Wahrheit an. Nur begrenzt kann er sich durch seinen Verstand in Razumichins intuitiven, bodenständigen Tatendrang hineinversetzen. Das Erleben der moralischen Grenzsituation wird durch den Dialog nicht überwunden, sondern vielmehr geschürt, was die sonderbare Eigendynamik der Handlung bestimmt. Eine Harmonisierung oder Synthetisierung aller Stimmen hätte im Roman einen Stillstand des ganzen Seins zur Folge, denn mit der Aussöhnung aller ideologischen Kontroversen und Konkurrenzkämpfe zwischen den Ideen würde zugleich der Antrieb zum Dialog verloren gehen. Die Verhandlung der ewigen Frage nach der *Wahrheit*, erweist sich auch für den Dichter Dostoevskij als unendlich. Sein Schaffen beinhaltet mehr als er bewusst beabsichtigen wollte, wie Dostoevskij es in seiner Literaturkritik selbst als Kriterium für *wahre* Literatur zur Sprache gebracht hat.

Trotzdem scheint v.a. dem Ideologen Dostoevskij an der organischen Ausformung der moralischen Vernunft Raskol'nikovs gelegen zu haben, was letztlich den stilistischen und inhaltlichen Bruch im Epilog nach sich zieht. Da die dialogische Gestaltung des Romans auch oder gerade wegen der Unabgeschlossenheit von Raskol'nikovs innerem Kampf überzeugt, fragt man sich sogleich, ob ein Epilog in dieser Form überhaupt nötig gewesen wäre. Mit seinem monologischen, ideologisch-gefärbten Ton, vermittelt er ein überaus unwirkliches und konstruiertes Bild, spricht eine Idealvorstellung, die man der Gesamtdichtung und somit dem Dichter Dostoevskij nicht zuordnen mag. Auf der Suche nach Harmonie und vollkommener Schönheit hat sich Dostoevskij zur Darstellung seines Ideals im Roman dennoch hinreißen lassen. Hierin wird einmal mehr deutlich, dass Dostoevskij sich von seinen Vorstellungen der tatsächlichen Aussöhnung der Gegensätze entfernt und fortan die Fähigkeit des russischen Charakters zur Erneuerung durch die Besinnung auf die *narodnost'* nur noch *setzt*. Abgehoben von jeglichen realistischen Bezügen kann der Epilog folglich lediglich als Hoffnungsäußerung des Ideologen Dostoevskijs gedeutet werden, welche der großen Wirkung, die der Künstler Dostoevskij durch sein dialogisches Schaffen erzeugt, keinesfalls ebenbürtig ist.

Ausblick

Durch die hiesige, *westeuropäische* Rezeption ist uns Fedor Dostoevskij im Besonderen als außerordentlicher Literat bekannt, dem es als einem der wenigen Künstler dieser Welt mit seinem Schaffen, einem literarischen Prisma gleich, gelungen ist, jenen Facettenreichtum der schon sprichwörtlich unergründlichen *russischen Seele* zu erhellen. Kaum jemand wird die künstlerische Feinfühligkeit des Dichters in Bezug auf die Darstellung der menschlichen Natur und deren seelischen Welten heutzutage noch in Frage stellen wollen. Doch inwiefern dieses literarische Einfühlungsvermögen in das so vielschichtig anmutende russische Seelenleben möglicherweise ideologisch begründet ist, wird in der Forschung seit jeher vielfach kontrovers diskutiert. Oftmals wird der Annahme einer anleitenden Weltsicht innerhalb der Romane Dostoevskijs widersprochen und behauptet, dass Dostoevskij in erster Linie Dichter, kein Philosoph oder gar Ideologe gewesen sei. Ebenso häufig wird das literarische Werk Dostoevskijs auf seine ausnehmend nationalistische Idee der 1870er-80er Jahre untersucht, um darin den Patrioten und Chauvinisten Dostoevskij hervorzuheben.

In dieser Arbeit haben wir den Versuch einer Gegenüberstellung des Ideologen und Dichters am Beispiel des ersten großen Romans *Преступление и наказание* unternommen, um die Idee des *Počvenničestvo* bei Dostoevskij nachzuzeichnen. Diese sein in den Zeitschriften *Vremja* und *Épocha* ausformuliertes Denken dominierende und von der deutschsprachigen Forschung bisher nur ungenügend gewürdigte Idee, ist aufgrund ihrer eigentümlichen, sich im steten Wandel befindlichen, offenen Wesenheit ein nur schwer zu fassender Gegenstand. Sie darf eben nicht als reines Produkt des Verstandes, sondern muss vielmehr als eine, wie wir im Laufe unserer Untersuchung festgestellt haben, intuitive, im jeweils augenblicklichen, unmittelbaren Prozess der Erlebens erfahrbare Denkweise gesehen werden, die sich jeglicher rationalen Begriffsbildung zu entziehen droht. Aufgrund dieser Tatsache bedurfte es der hier versuchten umfangreichen Annäherung an dieses Phänomen, um in einer Re-Lektüre des Romans auf eben jenes überhaupt erst aufmerksam werden zu können. So war uns in erster Linie daran gelegen, nachzuvollziehen, inwieweit der Ideologe Dostoevskij an der literarischen Schöpfung von *Преступление и наказание* maßgeblich beteiligt war.

Dazu stellten wir fest, dass man auch hier differenziert vorgehen muss. Auf formaler Ebene des Romans kann man von einem Bemühen Dostoevskijs sprechen, nach eigenen, literaturkritischen Prinzipien, die der Idee des *Počvenničestvo* angehören, die Erneuerung eines Menschen durch die Rückkehr zur *počva* zu beschreiben. Hierfür etablierte er nach Bachtin die dialogische Form, die jedem Helden im sog. polyphonen Roman die Möglichkeit zur eigenständigen Selbst- bzw. Welterkenntnis gewährt. Den großen Dialog seiner Epoche erfassend, erhält neben den übrigen nationalen Ideen, die innerhalb der zeitgenössischen medialen Öffentlichkeit verhandelt und diskutiert wurden, die Idee des *Počvenničestvo* in der Figur Razumichin ihre freie und vollwertige literarische Stimme. Diese jedoch trägt nicht zu der vom Ideologen Dostoevskij intendierten Harmonisierung der konkurrierenden Ideen bei, sondern stellt nur eine gleichrangige Weltanschauung neben den anderen dar. Der Hauptheld hält an seiner Idee fortlaufend fest, sodass die beabsichtigte Erneuerung Raskol'nikovs innerhalb des Dialogs nicht umgesetzt werden kann. Für den Ideologen Dostoevskij ein unhaltbarer Umstand, weshalb im überwiegend monologischen Epilog dann letztlich doch die übergeordnete Stimme des *Počvenničestvo* ertönt und die Rückkehr Raskol'nikovs zum *wahren* Leben ankündigt. Diese Maßnahme verdeutlicht, dass das ideologische Anliegen Dostoevskijs jener Jahre durchaus in seinem ersten großen Roman zum Tragen kommt.

Vom Ausbleiben der Aussöhnung der Gegensätze, sowohl im Roman als auch unter den divergierenden Intelligencija-Strömungen, unbeeindruckt, wendet sich Dostoevskij, wie in der Wirklichkeit, so auch im Epilog des Romans, einer rein metaphysischen Betrachtung von der Fähigkeit zur Vervollkommnung des russischen Menschen durch die Vereinigung des Prinzips der *Universalmenschlichkeit* mit dem der Brüderlichkeit zu. Eine Entwicklung, die sich zur ursprünglichen Idee der Synthese von Idealem und Realem, Theorie und Praxis, Form und Inhalt zur Erfassung des ganzen, organischen Lebensprozesses konträr verhält. Die Intention der Idee des *Počvenničestvo*, Russland zu einer nationalen und kulturellen Selbstbestimmung zu verhelfen, mündet schließlich in der im slavophilen Kontext stehenden a priori festgelegten Sonderstellung Russlands in Hinblick auf das Andere, sprich Westeuropa.

So muss aus wissenschaftlicher Sicht das komplexe *Počvenničestvo*, aufgrund der es bestimmenden Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit sowie der ihm immanenten bewussten Ablehnung von Kausalitäten, als ein von der Realität losgelöstes, der

spezifischen Wesenheit der russischen Philosophie entspringendes, allumfassendes Ideal betrachtet und somit als entscheidender Beitrag für die Fortentwicklung der *russischen Idee*, die auf das ganze Wesen Dostoevskijs und eben auch auf sein literarisches Schaffen Einfluss nimmt, verstanden werden.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Quellen

Antonovič, Maksim (1861): O počve (ne v agronomičeskom smysle, a v duče „Vremeni“), in: *Sovermennik*, http://az.lib.ru/a/antonowich_m_a/text_0004.shtml (08.01.2009, 12:58); S.1-7

Dostoevskij, Fedor (1832-1867): Pis'ma I., in: Dolinin, A.S. (Hrsg.) (1968): F.M. Dostoevskij. Pis'ma, tom I (1832-1867), Düsseldorf

Dostoevskij, Fedor (1861): Rjad statej o russkoj literature. Vvedenie, in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1861/JANVAR/rstatey.htm> (08.01.2009, 14:30); S.1-18

Dostoevskij, Fedor (1861a): Rjad statej o russkoj literature. Knižnost' i gramotnost'. Stat'ja pervaja, in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1861/JULY/knizhgr1.htm> (08.01.2009, 14:25); S.1-10

Dostoevskij, Fedor (1861b): G.-bov i Vopros ob isskusstve, in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1861/FEBRR/vopisk.htm> (08.01.2009, 16:17); S.1-22

Dostoevskij, Fedor (1862): Dva lagerja teoretikov (po povadu „Dnja“ i koj-čego drugogo), in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1862/Febrar/2lagteor.htm> (08.01.2009, 14:33); S.1-11

Dostoevskij, Fedor (1862a): Dvorjanstvo i zemstvo (po povodu žurnal'nyh tolkov), in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1862/MARCH/dvorzem.htm> (08.01.2009, 15:01); S.1-15

Dostoevskij, Fedor (1863): Winteraufzeichnungen über Sommereindrücke, in: Schröder, Ralf (Hrsg.) (1971): Fjodor M. Dostojewski. Über Literatur, Leipzig

Dostoevskij, Fedor (1863a): Objavlennje o podpiske na žurnal „Vremja“ 1863 g., in: Miller, O./ Strachov, Nikolaj (Hrsg.) (1883): Biografija, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki F.M. Dostoevskago. S portretom F.M. Dostoevskago i priloženijami, Sankt Petersburg

- Dostoevskij, Fedor** (1869): N.N. Strachovu, in: Leningradskija nauka (Hrsg.) (1996): F.M. Dostoevskij. Sobranie sočinienij v pjatnacetih tomah. Tom 15. Pis'ma 1834-1881, Sankt Peterburg; S.400-409
- Dostoevskij, Fedor** (2004): Prestuplenie i nakazanie, in: Polnoe sobranie sočinienij: V XVIII tomah, tom VII, Moskva
- Dostojevski, Fjodor** (1880): Puschkin. Ein Essay. Vorgetragen am 8. Juni auf einer Sitzung der Gesellschaft der Liebhaber der russischen Literatur, in: Wegner, Michael (Hrsg.) (2003): Fjodor Dostojevski. Tagebuch eines Schriftstellers 1873 und 1876-1881. Eine Auswahl, Berlin; S. 164-185
- Dostojevski, Fjodor/ Braun, Volker** (1992): Rede über Pusckin am 8. Juni 1880, Hamburg
- Dostojevskij, Fjodor** (2008): Verbrechen und Strafe, in der dt. Übersetzung von Swetlana Geier, Frankfurt a.M.
- Grigor'ev, Apollon** (1858): Kritičeskij vzgljad na osnovy, značenie i prijomy sovremennoj kritiki iskusstva, in: Grigor'ev, Apollon (1967): Literaturnaja Kritika, Moskva; S.112-156
- Grigor'ev, Apollon** (1859): Vzljad na rusckuju literaturu so smerti Puškina, in: Grigor'ev, Apollon (1967): Literaturnaja Kritika, Moskva; S.157-203
- Grigor'ev, Apollon** (1859a): I.S. Turgenev i ego dejatel'nost'. Po povodu romana "Dvorjanskoe gnesdo" ("Sovremennik", 1859 g., No.1). Pism'a k G.G.A., K.B., in: Grigor'ev, Apollon (1967): Literaturnaja Kritika, Moskva; S.240-366
- Grigor'ev, Apollon** (1861): Narodnost' i literatura, in: *Vremja*, <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1861/FEBRR/narilit.htm> (08.01.2009, 14:45); S.1-16
- Grigor'ev, Apollon** (1861a): Belinskij i otricatel'nyj vzgljad v literature, in: *Vremja* <http://smalt.karelia.ru/~filolog/vremja/1861/APRIL/belinsky.htm> (08.01.2009, 14:40); S.1-21
- Grigor'ev, Apollon** (1861b): Iskusstvo i pravstvennost'. Novye grubeleien (razmyšlenija) po povodu starogo voprosa, in: Grigor'ev, Apollon (1967): Literaturnaja Kritika, Moskva; S.405-421

Strachov, Nikolaj (1883): Vospominanija o Fedore Michajloviče Dostoevskom, in: Miller, O./ Strachov, Nikolaj (Hrsg.) (1883): Biografija, pis'ma i zametki iz zapisnoj knižki F.M. Dostoevskago. S portretom F.M. Dostoevskago i priloženijami, Sankt Petersburg

Literatur

Adamovsky, Ezequiel (2006): Euro-Orientalism. Liberal Ideology and the Image of Russia in France (c.1740-1880), Oxford/Bern/Berlin u.a.

Afanasjev, Valerij (2002): Russische Geschichtsphilosophie auf dem Prüfstand, Münster

Andrzej de Lazari (2004): V krugu Fedora Dostoevskogo. Počvenničestvo, Moskva

Annenkova, Elena (1998): Aksakovy, Sankt Petersburg

Antipow, Lilia (2003): Geschichte der literarischen Kommunikation in Russland im 19. und 20. Jahrhundert. Digitales Handbuch zur Geschichte und Kultur Russlands, in: <http://www.vifaost.de/w/pdf/antipov-literatur.pdf> (05.11.2008, 12:16)

Bachtin, Michail (1971): Probleme der Poetik Dostoevskijs, München

Bazanov, V.G./ Blagoj, D.D./ Dubovikov, A.N. u.a. (Hrsg.) (1971): Literaturnoe nasledstvo. Neizdannij Dostoevskij. Zapisnye knižki i tetradi 1860-1881 gg., Moskva

Benz, Ernst (Hrsg.) (1949): Die Ostkirche und die russische Christenheit, Tübingen

Berdjaev, Nikolaj (1983): Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20 Jahrhunderts, Sankt Augustin

Beyme, Klaus (2001): Politische Theorien in Russland 1789-1945, Wiesbaden

Black, Laurance (1975): The Primečanija: Karamzin as a "scientific" historian of Russia, in: Black, Laurance (Hrsg.) (1975): Essays on Karamzin: Russian man of letters, political thinker, historian 1766-1826, Mouton; S.125-147

Blome, Astrid (2000): Das deutsche Rußlandbild im frühen 18. Jahrhundert. Untersuchungen zur zeitgenössischen Presseberichterstattung über Rußland unter Peter I., Wiesbaden

Bohatec, Josef (1951): Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Ein Beitrag zur Kenntnis des russischen Menschen, Graz/Wien

Bormuth, Lotte (2000): Dichter, Denker, Christ: Das Leben des Fjodor Dostojewski, Marburg

Brinkjost, Ulrike (2000): Geschichte und Geschichten: Ästhetischer und historiographischer Diskurs bei N.M. Karamzin, München

Chances, Ellen (1972): The Ideology of "Pochvenničestvo" in Dostoevskij's Journals *Vremja* and *Èpoxa*, Princeton

Chances, Ellen (1974): Pochvennichestvo: Ideology in Dostoevsky's Periodicals, in: *Mosaic*, Issue 7, Vol.2, 1974; S.71-88

Chances, Ellen (1974/75): Pochvenničestvo – Evolution of an ideology, in: Stafford, William/ Church, Margaret (Hrsg.): *Modern fiction studies*, issue 4, Vol. 20, 1974/75; S.543-551

Dobrochotov, Alexander (1992): Metaphysik und Herrschaft: Die ‚Russische Idee‘ als Ursprung einer Kultur des autoritären Denkens und Handelns, in: *Studies in soviet thought*, Vol. 44, No.3, November 1992, S.203-209

Dowler, Wayne (1975): Echoes of *Pochvennichestvo* in Solzhenitsyn's August 1914, in: *Slavic Review* XXXIV, 1975, No.1, Illinois; S.109-22

Dowler, Wayne (1982): *Dostoevsky, Grigor'ev, and Native Soil conservatism*, Toronto, Buffalo, London

Ebert, Christa (Hrsg.) (1995): *Kulturauffassungen in der literarischen Welt Rußlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert*, Berlin; S.8-17

- Egorov, B.** (1967): Apollon Grigor'ev – literaturnyj kritik, in: Grigor'ev, Apollon: Literaturnaja kritika, Moskva; S.3-39
- Eismann, Wolfgang** (2008): Elemente und Konstanten eines russischen Kulturmodells, in: http://wwwg.uni-klu.ac.at/eoo/Eismann_Elemente.pdf (18.01.2009, 20:19)
- Feuerbach, Ludwig** [1841] (2008): Das Wesen des Christentums, Stuttgart
- Frank (a), Susi** (2008): Euroasianismus: Projekt eines russischen „dritten Weges“ 1921 und heute, Konstanz/Klagenfurt, http://wwwg.uni-klu.ac.at/eoo/Frank_Eurasianismus.pdf, (11.01.2009, 13:24)
- Frank (b), Hartwig** (2008): Russland und Europa. Reflexionen deutscher Philosophen im 18. und 19. Jahrhundert und bei Snellman, Greifswald, in: www.finnland-institut.de/fileadmin/content/de/Wissenschafts-Portal/PDFs/Hartwig_Frank.pdf (23.11.2008, 18:10)
- Frank, Semjon** (1925): Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie, in: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Sonderheft. Russische Kunst und Kulturfragen, 19. Jhrg., Heft 8, 05/1925, Essen; S.384-394
- Fuchs, Ina** (1987): Die Herausforderung des Nihilismus. Philosophische Analysen zu F.M. Dostoevskijs Werk "Die Dämonen", München
- Gajdenko, Piama** (2001): Vladimir Solov'ev i filosofija Serebrjanogo veka, Moskva
- George, Martin** (1988): Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs, Göttingen
- Gerstein, Linda** (1971): Nikolaj Strakhov, Cambridge
- Goerd, Wilhelm** (1968): Die „russische Idee“ als Geschichtsphilosophie, in: Philosophisches Jahrbuch, 75. Jhrg., 1967/1968, Freiburg/München; S.366-381
- Goerd, Wilhelm** (1968): Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan Kireevskij, Wiesbaden

Goerd, Wilhelm (1984): Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke, Freiburg/München

Golczewski, Frank/ Pickhan, Gertrud (1998): Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte, Göttingen

Goldt, Rainer (2007): Die Revolution und ihre Intellektuellen: Der Sammelband „Vechi“ („Wegzeichen“) im Kontext seiner Zeit, in: Kusber, Jan/ Frings, Andreas (Hrsg.) (2007): Das Zarenreich, das Jahr 1905 und seine Wirkungen: Bestandaufnahme, Hamburg/Münster; S.383-411

Grob, Thomas (2001): Inflationäre Romantik. Kunst und Geld in der russischen Künstlererzählung der 1830er Jahre, in: Weitlaner, Wolfgang (Hg.) (2001): Kultur. Sprache. Ökonomie. Beiträge zur gleichnamigen Tagung an der Wirtschaftsuniversität Wien 3.-5. Dezember 1999 (Wiener Slawistischer Almanach. Literarische Reihe, Sonderband 54), Wien

Groh, Dieter (1961): Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte, Neuwied

Groys, Boris (1995): Die Erfindung Russlands, München/Wien; S.19-36

Grzybek, Peter (1995): Zum Aufkommen des Kulturbegriffs in Rußland, in: Ebert, Christa (Hrsg.) (1995): Kulturauffassungen in der literarischen Welt Rußlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert, Berlin; S.47-75

Guardini, Romano (1932): Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs grossen Romanen, Leipzig

Gussejnov, Gassan (1994): Die „russische Idee“ im politischen Diskurs nach der Perestrojka, in: Forschungsstelle Osteuropa Bremen. Arbeitspapiere und Materialien, Nr.7, 10/1994, Bremen

Harreß, Birgit (2007): Fedor Dostoevskij: Prestuplenie i nakazanie (Schuld und Sühne), in: Zelinsky, Bodo (Hrsg.) (2007): Der russische Roman, Köln/Weimar/Wien; S. 250-273

Harreß, Birgit (1993): Mensch und Welt in Dostoevskijs Werk. Ein Beitrag zur poetischen Anthropologie, Köln

Hauptmann, Peter/ Stricker, Gerd (Hrsg.) (1988): Die Orthodoxe Kirche in Russland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen

Hildemeier, Manfred (1987): Das Privileg der Rückständigkeit. Anmerkungen zum Wandel einer Interpretationsfigur der neueren russischen Geschichte, in: Historische Zeitschrift, Bd. 244, Heft 3, 06/1987, München; S.557-603

Hösch, Edgar (1978): Zur Rezeption der Rom-Idee im Russland des XVI. Jahrhunderts, in: FOG, Bd.25, Berlin; S.136-145

Hosking, Geoffrey (2000): Russland. Nation und Imperium 1552-1917, Berlin

Hudspith, Sarah (2004): Dostoevsky and the Idea of Russianness. A new perspective on unity and brotherhood, London; S.1-63

Igantow, Assen (1992): Die „russische Idee“ in der gegenwärtigen Diskussion. Die russische Identität und die „Neuen Ideologien“, in: Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Nr.42, 1992, Köln

Ingold, Felix Philipp (2006): Die große russische Idee, in: Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung, Nr. 44, 2006, Berlin, <http://www.freitag.de/2006/44/06441701.php> (21.10.2008, 12:16)

Ingold, Felix Philipp (2007): Russische Wege. Geschichte. Kultur. Weltbild, München

Ivantsov, Dimitrij (2008): Russische Idee: Transfer ins XXI. Jahrhundert, Leipzig

Kappeler, Andreas (2008): Russische Geschichte, München

Karenovics, Ilja (2004): „Vol’nodumstvo i razvat“ – Philosophie und staatliche Repression im Russland des frühen 19. Jahrhunderts, in: Peters, Jochen-Ulrich/ Schmid, Ulrich (Hrsg.) (2004): Imperium und Intelligencija. Fallstudien zur russischen Kultur im frühen 19. Jahrhundert, Zürich

Karsawin, Lev (1925): Die russische Idee, in: Der Gral. Monatsschrift für schöne Literatur. Sonderheft. Russische Kunst und Kulturfragen, 19. Jg., Heft 8, 05/1925, Essen; S.351-360

Kegler, Dietrich (1983): Nikolaj Berdjaev und die „russische Idee“, in: Berdjaev, Nikolaj (1983): Die russische Idee. Grundprobleme des russischen Denkens im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts, Sankt Augustin

Keller, Mechthild (1987): „Politische Seeträume“: Herder und Rußland, in: Keller, Mechthild/ Kopelev, Lev/ Eimermacher, Karl (1987): Russen und Rußland aus deutscher Sicht und Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht von den Anfängen bis zum 20. Jahrhundert. Bd.2, S.357-395

Keller, Mechthild (1988): Wegbereiter der Aufklärung: Gottfried Wilhelm Leibniz' Wirken für Peter den Großen und sein Reich, in: Keller, Mechthild (Hrsg.) (1988): Russen und Rußland aus deutscher Sicht. 9.-17. Jahrhundert, München; S.391-413

Khazanov, Anatoly (2002): Russischer Nationalismus heute – zwischen Osten und Westen, in: Eurozine, <http://www.eurozine.com/pdf/2002-03-08-khazanov-de.pdf> (21.10.2008, 20:12)

Kimerling, Elise (1994): Structures of Society. Imperial Russia's "People of Various Ranks", Illinois USA

Klawitter, Arne/ Ostheimer, Michael (2008): Literaturtheorie – Ansätze und Anwendungen, Göttingen

Klioutchkine, Konstantine (2002): The Rise of Crime and Punishment from the Air of the Media, in: Slavic Review, No.61, Spring 2002; S.88-108

Kluge, Rolf-Dieter (1967): Westeuropa und Russland im Weltbild Aleksandr Bloks, München

Kochanek, Hildegard (1999): Die Ideologie der Bodenständigkeit, in: Kochanek, Hildegard (1999): Die russisch-nationale Rechte von 1968 bis zum Ende der Sowjetunion: eine Diskursanalyse, Stuttgart; S.21-54

Košelev, Vjačeslav (2000): A.S. Homjakov, Žizneopisanie v dokumentach, v rassuždenijach i razyskanijach, Moskva

- Kouzentsow, I.N.** (1997): Herder und Russland. Zur Fragestellung, in: Grau, Conrad/ Karp, Sergueï/ Voss, Jürgen (Hrsg.) (1997): Deutsch-russische Beziehungen im 18. Jahrhundert. Kultur, Wissenschaft und Diplomatie, Wiesbaden; S.375-388
- Kristeva, Julia** (2003): Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman, in: Kimmich, Dorothee/ Renner, Rolf Günter/ Stiegler, Bernd (Hrsg.) (2003): Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart, Stuttgart; S.334-348
- Lauer, Reinhard** (2000): Geschichte der russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart, München
- Lauth, Reinhard** (1952): Der methodische Zugang zu Dostoevskijs philosophischer Weltanschauung, in: Lauth, Reinhard (1986): Dostojewski und sein Jahrhundert, Bonn
- Lavrin, Janko** (2004): Fjodor M. Dostojevskij, Hamburg
- Lebedewa, Jekatherina** (2008): Russische Träume. Die Slawophilen – ein Kulturphänomen, Leipzig
- Lehmann, Jürgen** (1975): Der Einfluss der Philosophie des deutschen Idealismus in der russischen Literaturkritik des 19. Jahrhunderts. Die „organische Kritik“ Apollon A. Grigor’evs, Heidelberg
- Lehmann, Ulf/ Lehmann-Carli, Gabriela** (Hrsg.) (1992): Peter Tschaadajew. Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften, Leipzig; S.229-244
- Lehmann-Carli, Gabriela** (1997): Aufklärungsrezeption und Kulturkonzepte in Rußland. N.M. Karamzin und sein literarisches Umfeld, Potsdam
- Lehmann-Carli, Gabriela** (2001): N.M. Karamzin: Kulturkonzepte und kulturelles Verhalten eines russischen Adligen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: Lehmann-Carli, Gabriela/Schippa, Michael/Scholz, Birgit/Brohm, Silke (Hrsg.): Russische Aufklärungsrezeption im Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700-1825), Berlin; S.485-501

- Locher, Theodor** (1965): Das abendländische Rußlandbild seit dem 16. Jahrhundert, Wiesbaden
- Lotman, Jurij/ Uspenskij, Boris** (1977): Die Rolle Dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts), in: Poetica, 9/1977, Heft 1, München; S.1-40
- Luks, Leonid** (2005): Der russische „Sonderweg“? Aufsätze zur neusten Geschichte Russlands im europäischen Kontext, Stuttgart; S.15-97
- Luks, Leonid** (2008): Die Sehnsucht nach der „organischen nationalen Einheit“ und die „jüdische Frage“ im publizistischen Werk Fedor Dostoevskijs und Heinrich von Teischkes, in: www.1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/Netzwerk/Dateien/LuksDostTreit.pdf (12.11.2008, 12:33); S.1-32
- Mcdaniel, Tim** (1996): The Agony of The Russian Idea, New Jersey; S.22-55
- Motrenko, Timofej** (2005): Gegelevskie idej v mirovozzrenčesko-religioznoj paradigme rossijskoj filozofii: XIV – načala XX vekov, Kiev
- Müller, Eberhard** (1966): Russischer Intellekt in europäischer Krise. Ivan V. Kireevskij (1806-1856), Köln/ Graz
- Müller, Ludolf** (1999): Der deutsche Idealismus und die russische philosophische und religiöse Dichtung des 19. Jahrhunderts, in: Deutsche Dostojewskij-Gesellschaft, Bd. 6, Jg. 1999, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern u.a.; S.7-27
- Müller, Otto Wilhelm** (1971): Intelligencija. Untersuchungen zur Geschichte eines politischen Schlagwortes, Frankfurt
- Müller-Lauter, Wolfgang** (1974): Dostoevskijs Ideendialektik, Berlin/New York
- Nabokov, Vladimir** (1998): Lekcii po ruskoj literature. Čechov, Dostoevskij, Gogol', Gor'kij, Tolstoj, Turgenev, Moskva; S.175-218
- Nečaeva, Vera** (1972): Zhurnal M.M. i F.M. Dostoevskih "Vremja" 1861-1863, Moskva

Nečaeva, Vera (1975): Zhurnal M.M. i F.M. Dostoevskih „Epocha“ 1864-1865, Moskva

Neuhäuser, Rudolf (1979): Schuld und Sühne, in: Zelinsky, Bodo (Hrsg.) (1979): Der russische Roman, Düsseldorf; S.161-187

Nolte, Hans-Heinrich (2003): Kleine Geschichte Russlands, Stuttgart

Nünning, Angar (2004) Grundbegriffe der Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar

Pätzold, Detley (2005): Die Vernunft und das Absolute, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.) (2005): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart/ Weimar; S. 22-54

Peters, Jochen-Ulrich/ Schmid, Ulrich (2004): Imperium und Intelligencija, in: Peters, Jochen-Ulrich/ Schmid, Ulrich (Hrsg.) (2004): Imperium und Intelligencija. Fallstudien zur russischen Kultur im frühen 19. Jahrhundert, Zürich

Poljakov, Fedor (Hrsg.) (2005): Nikolaj S. Trubeckoy. Russland – Europa – Eurasien. Ausgewählte Schriften zur Kulturwissenschaft, Wien

Popovič, Blagoe (2007): Filosofija i religija F.M. Dostoevskogo, Minsk

Pustarnakov, Vladimir (1998): Filosofija Šellinga v Rossii, Sankt Petersburg

Riasanovsky, Nicholas (1954): Russland und der Westen. Die Lehre der Slawophilen. Studie über eine romantische Ideologie, München

Richter, Lieselotte (1946): Leibniz und sein Russlandbild, Berlin

Richter, Martin Wilhelm (2006): Die politische Ausrichtung Russlands unter Wladimir Putin, Münster, <http://richter.mw/de/text.htm> (21.10.2008, 12:13)

Said, Edward (1981): Orientalismus, Frankfurt a.M./Berlin/Wien; S.8-39

Sandkühler, Hans Jörg (Hrsg.) (2005): Handbuch Deutscher Idealismus, Stuttgart/ Weimar; S. 1-20

Scanlan, James (2002): Dostoevskij kak myslitel', Itaca/London

Schaeder, Hildegard (1963): Moskau das dritte Rom, Darmstadt

Schelting, Alexander (1997): Russland und Europa im russischen Geschichtsdenken: auf der Suche nach der historischen Identität, Stuttgart

Scherrer Jutta (2003): Kulturologie. Rußland auf der Suche nach einer zivilisatorischen Identität, Essen; S.127-152

Scherrer, Jutta (2000): Russland den Russen, in: Cicero. Magazin für politische Kultur, 07/2000, Berlin, <http://www.cicero.de/526.php?ausgabe=07/2000> (22.10.2008, 11:38)

Scherrer, Jutta (2008): Das Russische und das „Andere“: Die ideologische Funktion der Idee der *sobornost'*, in: Ebert, Christa/ Sändig, Brigitte (Hrsg.) (2008): Ideen und Bilder von Gemeinschaftlichkeit in Ost und West, Frankfurt a.M./ Berlin/ Bern u.a.; S. 45-55

Schlögel, Karl (Hrsg.) (2007): Vechi – Wegzeichen. Zur Krise der russischen Intelligenz, Frankfurt a.M.; S.5-44

Schmidt, Christoph (2003): Russische Geschichte 1547-1917, München

Schößler, Franziska (2006): Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft, Tübingen/Basel

Setschkareff, Wsewolod (1939): Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIX. Jahrhunderts, Leipzig

Sieber, Bettina (1996): Identität und Ideologie: Die Entwicklung der öffentlichen Diskussion um die „russische Idee“ während der Perestrojka, in: Eimermacher, Karl/ Kretschmar, Dirk/ Waschik, Klaus (Hrsg.) (1996): Russland, wohin eilst du? Perestrojka und Kultur, Dortmund; S.131-164

- Sieber, Bettina** (1998): „Russische Idee“ und Identität. „Philosophisches Erbe“ und Selbstthematisierung der Russen in der öffentlichen Diskussion 1985-1995. Studien zum russischen Konservatismus Teil I, Bochum; S.3-32
- Sinicyna, Nina** (1998): Tretij Rim istoki i évoljucija ruskoj srednevekovoj koncepcii (XV – XVI vv.), Moskva
- Sizov, Vladimir Sergeevič** (2001): Russkaja ideja v tvorčestve F.M. Dostoevskogo, Kirov; S.9-21, S.129-136
- Smirnov, Anatolij** (2005): Nikolaj Mihajlovič Karamzin, Moskva; S.134-471
- Špidlík, Tomáš** (2002): Die russische Idee. Eine andere Sicht des Menschen, Würzburg
- Städtke, Klaus** (1978): Ästhetisches Denken in Russland. Kultursituation und Literaturkritik, Berlin/Weimar; S. 5-20, S.115-128, S.203-231
- Städtke, Klaus** (1995): Kultur und Zivilisation. Zur Geschichte des Kulturbegriffs in Rußland, in: Ebert, Christa (Hrsg.) (1995): Kulturauffassungen in der literarischen Welt Rußlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert, Berlin; S.18-46
- Städtke, Klaus** (2001): Interkulturelle Mystifikation von Theorie. Michail Bachtin und die Bachtinologie, in: Pfeiffer, Ludwig/ Kray, Ralph/ Städtke, Klaus (Hrsg.) (2001): Theorie als kulturelles Ereignis, Berlin/New York; S. 131-154
- Städtke, Klaus** (Hrsg.) (2002): Russische Literaturgeschichte, Stuttgart/Weimar
- Thaden, Edward** (1964): Conservative Nationalism in Ninetheenth Century Russia, Seattle
- Thaden, Edward** (1999): The Rise of Historicism in Russia, New York/Washington, D.C./Baltimore u.a.; S.7-114
- Tjutčev, Fjodor** (1987): Polnoe sobranie stichotvorenij, Leningrad; S.129

Torke, Hans-Joachim (1997): Einführung in die Geschichte Russlands, München

Tschaadajew, Peter (1992): Philosophische Briefe. Erster Brief, in: Lehmann, Ulf/ Lehmann-Carli, Gabriela (Hrsg.) (1992): Peter Tschaadajew. Apologie eines Wahnsinnigen. Geschichtsphilosophische Schriften, Leipzig; S.5-29

Tschižewskij, Dimitrij (1961): Zwischen Ost und West. Russische Geistesgeschichte II. 18.-20. Jahrhundert, Hamburg

Tschižewskij, Dimitrij (1961a): Hegel bei den Slaven, Darmstadt

Tschižewskij, Dimitrij/ Groh, Dieter (Hrsg.) (1959): Europa und Russland. Texte zum Problem des westeuropäischen und russischen Selbstverständnisses, Darmstadt; S. 225-238, S.248-298, S.461-463

Tumanov, Vladimir. (1980): Počvenničestvo i "polemika idej", in: Tumanov, Vladimir. (1980): Tvorčestvo Dostoevskogo 1854-1862, Leningrad; S.193-224

Walicki, Andrzej (1989): The slavophile controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought, Indiana USA

Wett, Barbara (1986): 'Neuer Mensch' und 'Goldene Mittelmäßigkeit' F.M. Dostoevskijs Kritik am rationalistisch-utopischen Menschenbild, München

Wolff, Larry (2008): Die Erfindung Osteuropas: Von Voltaire zu Voldemort, Boston/Klagenfurt, in: www.uni-klu.ac.at/eo/Wolff_Erfindung.pdf (23.11.2008, 18:19)

Wörn, Dietrich (1998): F.M. Dostoevskijs Roman „Schuld und Sühne“ oder „Verbrechen und Strafe“ – Eine Einführung, in: Setzer, Heinrich/ Müller, Ludolf/ Kluge, Rolf-Dieter (Hrsg.) (1998): F.M. Dostojewski. Dichter, Denker, Visionär, Tübingen; S.45-62

Zelinsky, Bodo (2007): Der russische Roman, in: Zelinsky, Bodo (Hrsg.) (2007): Der russische Roman, Köln/Weimar/Wien; S.1-92

Zen'kovskij, Vaslij (1991): "Počvenniki". Apollon Grigor'ev. N.N. Strachov. F.M. Dostoevskij, in:
Zen'kovskij (1991): Istorija ruskoj filosofii. Tom 1, Čast' 2, Leningrad; S.209-244

Zuvopov, Aleksandr (2004): Dostoevskij i zapad, Tallin

Anhang

Exkurs 1 : Moskau – Das *Dritte Rom*

Mit der Annahme des Christentums byzantinischer Prägung durch die Taufe des Großfürsten Vladimir I. (980-1015) im Jahre 988, gelangte die Kiever Rus'⁶⁰ „in den Kreis der feudalen christlichen Reiche Europas“ (Nolte 2003, 27) (vgl. Kappeler 2008, 16ff.). Mit dem Schisma (*великий раскол*) zwischen der östlich-orthodoxen und römisch-katholischen Kirche im Jahre 1054, entwickelte sich fortwährend ein starkes religiöses Selbstbewusstsein unter der Bevölkerung, „das die Autorität der orthodoxen Kirche auch in der Zeit der Tartarenherrschaft gewährleistete“ (Sieber 1998, 4). Das russisch-orthodoxe Christentum kann als integraler Bestandteil der *russischen Idee* gesehen werden, da es als Lebensgrundlage innerhalb dieses Diskurses, wie in der Arbeit bereits dargelegt, immerfort als Ziel aller menschlichen Gedanken und Taten, d.h. als positives gesellschaftliches Ideal dargestellt wird. Folglich wird die *russische Idee* „[...] im Laufe ihrer Entwicklung überwiegend religiös begründet und auf den Gedanken zurückgeführt, Moskau sei es als „Drittem Rom“ aufgetragen, den wahren Glauben zum Wohle der Welt und der Menschheit zu wahren“ (Sieber 1998, 4). Die Entstehung der Idee Moskau als *Drittes Rom* lässt sich bis auf das historische Ereignis der Unabhängigkeitserklärung der russisch-orthodoxen gegenüber der byzantinischen Kirche zurückverfolgen.

In der Hoffnung auf Unterstützung gegen die drohende Eroberung Konstantinopels, dem *Neuen Rom*, durch das Osmanische Reich, schloss sich die Ostkirche 1439 dem Bestreben des von der römisch-katholischen Kirche einberufenen Konzils von Basel Ferrara-Florenz (1431-1449) an, die römisch-katholische Kirche mit den byzantinischen christlichen Kirchen zu vereinigen (Nolte 2003, 57). Ein Vorhaben, das die Akzeptanz der Hinzufügung des *filioque*-Dogmas, dem Bekenntnis zu Jesus Christus als irdischem Sohn Gottes, in das christliche Glaubensbekenntnis mit sich brachte. Nach Meinung der russisch-orthodoxen Kirche kam diese Abweichung vom alttestamentarischen Erbe jedoch einer Häresie gleich, weshalb sie die Gefolgschaft verweigerte, indem sie 1448 ihre

⁶⁰ Die Kiever Rus' formierte sich um 862 unter der Führungsschicht der Waräger zum ersten Großstaat der ostslavischen Geschichte entlang der Achse Ostsee – Dnjepr – Schwarzes Meer. Vom 10. bis zum 13. Jh. entfaltete die Kiever Rus' ihre kulturelle Blüte, bis sie unter die mongolisch-tartarische Oberherrschaft der *Goldenen Horde* fiel (vgl. Kappeler 2008, 16ff.).

Unabhängigkeit ausrief und ihren eigenen Metropoliten, Iona von Rjazan, wählte (vgl. Sieber 1998, 4f.; Ivantsov 2008, 34). Dieser beurteilte die Niederlage Konstantinopels 1453, als „[...] die gerechte Strafe Gottes über den Abfall von der Orthodoxie [...]“ (Iona von Rjazan zitiert nach Ivantsov 2008, 34) und verkündete, dass nur die russische die wahre und rechtgläubige Kirche sei. 1459 erklärte sich die russische Metropolie für autokephal, so dass der Metropolit seither dem weltlichen Herrscher gegenüberstand, die russische Kirche also innerhalb der Rus' die Macht einer unabhängigen, selbstherrschenden Institution erlangte (vgl. Sieber 1998, 4; Ivantsov 2008, 34).

Einen weiteren Höhepunkt in der Geschichte Russlands stellt die Heirat des Moskauer Großfürsten Ivan III. (1462-1505) mit der Prinzessin Sofija Palaiologos, der Nichte des letzten byzantinischen Kaisers, im Jahre 1472 dar, denn diese verlieh dem zum geistigen und politischen Zentrum aufsteigenden Moskau die legitime Erbschaft Konstantinopels.⁶¹ Als Staatsideal der Moskauer Rus' gilt nunmehr das gleichwertige, sich ergänzende Nebeneinander von Kirche und Staat (vgl. Ivantsov 2008, 35). Doch erst zu Beginn des 16. Jh.s bezeichnet Starec Filofej von Pskov in seinem Sendschreiben an den Moskauer Herrscher Vasilij III. Moskau zum ersten Mal als das *Dritte Rom*⁶²:

„[...] Einige wenige Worte möchte ich über das gegenwärtige orthodoxe Zartum unseres durchlauchtigsten und hochthronendsten Herrschers sagen, der auf dem ganzen Erdenrund der einzige Zar über die Christen und der Zügelhalter der heiligen göttlichen Altäre der heiligen ökumenischen apostolischen Kirche ist, die anstelle von Rom und Konstantinopel in der von Gott geretteten Stadt steht [...]. Ja, wisse, Christusliebender und Gottliebender: Alle christlichen Zartümer haben sich ihrem Ende zugeneigt und sind gemäß den prophetischen Büchern eingegangen in das Zartum unseres Herrschers, das heißt ins russische Zartum. Denn zwei Rome sind gefallen, und das dritte steht. Ein viertes aber wird es nicht geben. [...]“ (Starec Filofej zitiert nach Schaeder 1963, 1ff.)

Seine These begründete Starec Filofej in einem weiteren Brief, in dem er in der Annahme, dass das Alte Rom durch den Unglauben der Ketzerei des Apollinaris gefallen, und in der

⁶¹ Durch den allmählichen Zerfall des Tartarenreiches, gelang es Ivan III., das großrussische Territorium unter seiner Oberherrschaft zu vereinen (vgl. Hauptmann/Stricker 1988, 235). Nach der Heirat mit Sofija Palaiologos übernahm der Moskauer Großfürst den byzantinischen Titel *Autokrator* und führte den doppelköpfigen Adler als Staatswappen ein, der zum Symbol der weltlichen Macht und der geistigen Oberhoheit des Herrschers wurde. Bei schwächeren außenpolitischen Partnern setzte er durch, künftig als *russischer Großfürst und Zar* angesprochen zu werden (vgl. Nolte 2003, 59).

⁶² Vgl. zur Idee von Moskau als das Dritte Rom auch: Benz 1949; Schaeder 1963; Hösch 1978; Uspenskij 1991; Sinicyna 1998.

Tatsache, dass das zweite Rom, die KonstantinStadt, von gottlosen Türken unterjocht worden sei, die Legitimation Moskaus sieht, um als *Drittes Rom* zu fungieren: „[...] Dein [des Zaren] großes Reich, o frommer Herrscher, das Dritte Rom, überragt sie alle an Frömmigkeit, und alle frommen Reiche sind allein in deinem vereint, und du allein wirst unter dem Himmel christlicher Car genannt in der ganzen Welt bei allen Christen. [...]“ (Starez Filofej zitiert nach Schaefer 1963, 127f.).⁶³

Die Frömmigkeit wird zum Hauptmerkmal und zur Grundlage der staatlichen Macht Moskaus erhoben, was die Teilhabe des Staates an den höchsten spirituellen und religiösen Werten bedeutete. Die Äußerungen von Starez Filofej bergen demzufolge sowohl eine religiöse als auch eine politische Tendenz in sich: „Einerseits wurde Güte und Priesterwürde betont, andererseits Macht und Zarenherrschaft“ (Uspenskij 1991, 115). Diese religiöse Erhöhung des Zaren zum einzig wahren christlichen Herrscher mit uneingeschränkter säkularer Macht über die ganze Welt sowie zum Bewahrer und Beschützer des Glaubens und der orthodoxen Kirche, bewirkte, den Vermutungen zahlreicher Historiker zur Folge, dass die Idee Moskau als *Drittes Rom* schon bald als *Legitimationslegende* weltlicher Macht bis in die Organisation des russischen Alltagslebens eindrang (vgl. Sieber 1998, 5). Das sich daraus entwickelnde universale Selbstverständnis des orthodoxen Christentums, welches auf der bereits unter dem Metropoliten Makarij (1542-1563) erfolgten Transformation der Idee des *Dritten Roms* in Richtung auf die „Gleichrangigkeit des russischen Christentums und seiner weltlichen und geistigen Repräsentanz“ (Hösch zitiert nach Sieber 1998, 5) basiert, soll laut Edgar Hösch zum moskovitsch-russischen Nationalismus in religiösen Formen geführt haben. Dies hatte später gar zur Folge, dass Autokratie, Orthodoxie und das ganze russische Volk, gemäß der 1833 entstehenden Doktrin *самодержавие-православие-народность* des unter Zar Nikolaj I. dienenden Bildungsministers Uvarov, in einer Einheit gedacht sowie die Macht des *Heiligen Russlands* auf weltliche Probleme übertragen werden konnte (vgl. Sieber 1998, 5f.). Die Zuschreibung des Starez Filofej an den Moskauer Staat des 16. Jh.s diene, nach Dimitrij Ivantsov, bis in die Gegenwart hinein der Forderung nach der

⁶³ Hierbei spielt zudem die zeitliche Annäherung der Eroberung Konstantinopels durch die Türken im Jahre 1453 mit dem endgültigen Sturz der Tartarenherrschaft in Russland um 1480 eine entscheidende Rolle, weil dies in Russland allgemein als Verlagerung des Zentrums der Weltheiligkeit gedeutet wird: „während in Byzanz der Islam über das orthodoxe Christentum triumphiert, geschieht in Rußland das Gegenteil, d.h. die Orthodoxie triumphiert über den Islam“ (Uspenskij 1991, 116).

Wiedergeburt des *Heiligen Russlands*, d.h. die Wiedererstarkung der zentralen Rolle von Orthodoxie und Kirche als ihre historische Vorlage (vgl. Ivantsov 2008, 39).

Exkurs 2: Europäisierung unter Peter dem Großen

Die Ideologie der petrinischen Epoche stellte den Anfang des 18. Jh.s als Neubeginn Russlands dar, denn „alles Vorhergehende wurde gleichsam für nicht existent oder als jegliches historisches Dasein entbehrend, zu einer Zeit der Unwissenheit und des Chaos erklärt“ (Uspenskij 1991, 113). Mit der Herrschaft Peters I. (1689-1725), auch *der Große*⁶⁴ genannt, und der damit verbundenen Durchsetzung eines umfassenden Reformprogramms, kam es zu zahlreichen Neuerungen im Land, die dem Lebensziel des Zaren, „[...] Rußland in ein den westlichen Großmächten ebenbürtiges Imperium zu verwandeln“ (Kappeler 2008, 25) und auf diese Weise eine „[...] entscheidende[...] Veränderung der kulturellen Gesamtsituation“ (Städtke 2002, 63) mit Orientierung auf Westeuropa herbeizuführen, entsprachen. Die vorher nur sehr sporadisch erfolgte Wahrnehmung und Auseinandersetzung mit der westeuropäischen Kultur und Wissenschaft wurde somit für Russland unumgänglich.

Mit den Bewohnern der *немецкая слобода*⁶⁵ früh bekannt geworden, trat der Zar schon 1697 als erster russischer Herrscher in Begleitung junger Adliger eine Reise ins Ausland, d.i. Schweden, Kurland, Preußen, Holland, England und Österreich, an, um sich in der Technik des Flottenbaus, für die sich Peter I. ganz besonders in Verbindung mit dem Ausbau der militärischen Stärke Russlands interessierte, weiterzubilden und Fachleute für Russland anzuwerben (vgl. Tschizewskij 1961, 19; vgl. Torke 1997, 108).⁶⁶

⁶⁴ Allein die Annahme des römischen Titels *Imperator*, der fälschlicherweise als Antonym zum Titel *Zar* verstanden wurde, und der Titel *pater patriae* und *der Große*, stellte einen Bruch mit den traditionellen russischen Titeln und eine Hinwendung zur römischen Tradition dar (vgl. Uspenskij 1991, 113f.).

⁶⁵ Die *немецкая слобода* (dt. Übersetzung: *Deutsche Vorstadt* – obwohl Ausländer allgemein als *немцы*, ein Wort, das sich von dem Stamm *немой* ableitet und als *der Stumme* übersetzt werden kann, bezeichnet wurden, da sie der russischen Sprache nicht mächtig waren) war ein Ausländerquartier im Nordosten von Moskau, das überwiegend von westeuropäischen Kaufleuten und Handwerkern verschiedener gesellschaftlicher Schichten, aber auch von Architekten, Ärzten und Apothekern bewohnt wurde. Viele von ihnen waren bereits aufgrund von Handels- und Arbeitsverträgen mit Zar Ivan III. nach Russland gekommen. Von der russischen Bevölkerung wurden sie jedoch als Ungläubige missachtet. Intensiver Kontakt zwischen den Moskowitern und ihnen war offiziell verboten (vgl. Tschizewskij 1961, 13f.).

⁶⁶ Der künftige Umgang mit der Bildung in Russland beruhte auf dem Befehl Peter I., sich praktisches, verwertbares technisches Wissen, vornehmlich auf dem Gebiet der Navigation und der Mathematik, aus dem westeuropäischen Ausland anzueignen. Hierfür wurden für die angehenden Staatsbeamten, Armee- und Marineoffiziere eigens Fach- und sog. *Zifferschulen* errichtet (vgl. Hosking 2000, 119). Zudem unterstützte der Zar die Produktion von weltlichen (Fach)Büchern durch eine intensive Förderung des Buch- und

Dem Versuch der Herstellung einer intensiveren steten geistigen Verbindung zum Westen folgte die geographische Expansion Russlands nach Nord-Westen. Nicht nur territorial stieß Zar Peter I. mit dem im Nordischen Krieg (1700-1721) erkämpften Ostseezugang und der darauffolgenden Errichtung der Stadt Sankt Petersburg⁶⁷ das *Fenster zum Westen* unwiderruflich auf, wie Puškin später in seinem Poem *Медный Всадник* (1833) schreibt (*В Европу прорубить окно*), sondern die damit verbundenen Umstände zogen zugleich zahlreiche Veränderungen nach sich, die dem rationalen Fortschrittsdenken Peters des Großen, das möglichst jeden Bereich des öffentlichen Lebens zu regulieren suchte, entsprangen (vgl. Kappeler 2008, 25).

Im Kontext der *russischen Idee* wird das petrinische Erbe v.a. sowohl in Hinblick auf die Machtschwächung der russisch-orthodoxen Kirche und dem damit einhergehenden Einbruch ihrer kulturellen, geistigen Hegemonie in Russland als auch auf die *Europäisierung* des Alltagslebens der russischen Oberschicht kontrovers verhandelt.

Peter I. sprach sich fortwährend für Russlands weltliche Größe und Leistung aus, was im Umkehrschluss den Abbau der geistigen Vormachtstellung der Kirche bedeuten musste (vgl. Torke 1997, 121). Die Abkopplung der säkularen Macht von der Partnerschaft

Druckwesens (vgl. Städtke 2002, 66f.). Dabei handelte es sich zumeist um Übersetzungen aus den westeuropäischen Sprachen, wofür eine Reform des Alphabets und die Einführung einer neuen Literatursprache notwendig war (vgl. Städtke 2002, 66). Das starke Bildungsbestreben Peters I. kann u.a. auf seine Korrespondenz mit dem oben erwähnten Universalgelehrten Leibniz zurückgeführt werden, der allgemein für eine Ausbreitung der westeuropäischen Zivilisation, Gelehrsamkeit und Technik in der ganzen Welt plädierte (vgl. Hosking 2000, 119). Unter dessen Einfluss und dem anderer Berater, schuf der Zar, trotz des noch sehr unsoliden russischen Bildungswesens, die Grundlagen einer nationalen Akademie der Wissenschaften nach dem Vorbild der *Royal Society* in London und der *Académie des Sciences* in Paris, um die (Natur-)Wissenschaften in Russland auf ein international hohes Niveau zu bringen und gründete sogar ein Gymnasium, welches geeignete Schüler auf die universitäre Laufbahn vorbereiten sollte (vgl. Hosking 2000, 120). Da zu Beginn alle Mitglieder der Akademie Ausländer waren, darunter zahlreiche Deutsche, machte die Wissenschaft auf die weniger privilegierten Schichten Russlands einen befremdlichen, angesichts der daraus resultierenden Schwächung der traditionellen geistlichen Schulen, gar einen gottlosen Eindruck (vgl. Hosking 2000, 120).

⁶⁷ 1709 wurde St. Petersburg zur Hauptstadt erhoben. Hof und Einrichtungen der Regierung wurden von Moskau nach St. Petersburg verlegt (vgl. Torke 1997, 110f.). Diese Abkehr von Moskau durch symbolische Orientierung am Alten Römischen Reich, zog zwar ebenso die Abkehr von der Idee Moskau als *Drittes Rom* nach sich, stellte aber, laut Boris Uspenskij, lediglich eine Umbenennung im Rahmen des schon existierenden kulturellen Codes dar. St. Petersburg sollte nun das *Neue Rom* sein, wobei dessen Authentizität nicht in der Vormacht des sakralen Aspektes, sondern in dessen Unterordnung unter die Staatlichkeit bestanden hätte (vgl. Uspenskij 1991, 119). Von dem Standpunkt der petrinischen sakralisierten Staatlichkeit aus betrachtet, wären das päpstliche Rom wie auch Moskau Synonyme einer falschen, *heuchlerischen* Heiligkeit gewesen (vgl. Uspenskij 1991, 120). Es entwickelten sich im Folgenden drei Auffassungen über das *ideelle* Dasein St. Petersburgs in Verbindung mit drei Zeitmodellen: St. Petersburg als eine in die europäische, reale geschichtliche Zeit eingebundene oder, im Zusammenhang mit der Idee Moskau als das *Dritte Rom*, einerseits als *ewige*, andererseits als gar nicht existierende, imaginierte Stadt (vgl. Uspenskij 1991, 126).

mit der Kirche, die Peter der Große stets als oppositionellen Gegner seiner Herrschaft und seiner Reformen ansah⁶⁸, äußerte sich darin, dass der Patriarchenstuhl ab 1700 nicht mehr neu besetzt wurde, sondern von dem progressiven, der westlichen Kultur aufgeschlossenen ukrainischen Bischof Stefan Javors'kyj (1658-1722) verwaltet werden sollte (vgl. Hosking 2000, 112f.). Dieser Schritt brachte die Wiedereröffnung des Klosteramtes, die Verstaatlichung der Einnahmen von Klosterland und die Disziplinierung und Reglementierung des Priesterlebens mit sich (vgl. Torke 1997, 121). Den Höhepunkt der petrinischen Säkularisierungspolitik stellte die endgültige Abschaffung des Patriarchats und die Gründung des *Heiligsten Synods* im Jahre 1721 dar, eines obersten Kirchenrats, der nur in Abhängigkeit von dem von Peter I. eigens ernannten Oberprokurator, dem protestantisch beeinflussten Rektor der Kiever Akademie Feofan Prokopovyč (1681-1736), einberufen werden konnte (vgl. Tschizewskij 1961, 21f.). Die Kirche unterlag ab diesem Zeitpunkt der Kontrolle des Zaren, „war damit im Sinne des Absolutismus Bestandteil der zivilen Verwaltung geworden“ (Torke 1997, 121). Folglich löste sich Peter I. vom mittelalterlichen Moskauer Herrschaftskonzept des *Dritten Roms*, der gleichberechtigten Koexistenz von Kirche und Staat, und erhob letzteres zur ganzen Summe weltlicher und geistiger Macht (vgl. Ivantsov 2008, 40).

Der Zar gestaltete zudem die Lebenswelt des Adels mit seiner Politik tiefgreifend um. Mit der Einführung der *Rangtabelle* (*табель о рангах*) (1722) teilte er alle Mitglieder des obersten Standes, zu dem der Adel (nun *дворянство* genannt) gemeinsam mit den Kaufleuten und dem Klerus gehörte, in Militär- und Verwaltungs-Dienstgrade in vierzehn Klassen auf und schuf sich einen Dienstadel, der in der Tradition der europäischen Frühaufklärung nur nach Leistungsprinzip rekrutiert werden sollte (vgl. Schmidt 2003, 35). Die Adligen waren demnach nicht nur dazu gezwungen, sich westeuropäische Bildung anzueignen, sondern ebenso als Offiziere und Beamte zu arbeiten. Nichtadligen stand nunmehr theoretisch die Möglichkeit offen, über den Dienst in den Adelsstand aufzusteigen (vgl. Torke 1997, 118). Die „petrinische Kulturrevolution“ (Städtke 2002, 63) bedeutete nicht minder eine radikale Durchsetzung des westeuropäischen Lebensstils, mit

⁶⁸ Besonders feindlich standen die *Altgläubigen* (*раскольники, старообрядцы*), eine aufgrund der liturgischen Reformbewegung unter Patriarch Nikon (1652-1681) von der offiziellen Kirche abgespaltene Glaubensgruppe (*раскол*), der Politik Peters I. gegenüber. Sie sahen den petrinischen Staat und die ihm unterstellte orthodoxe Amtskirche mit der Herrschaft des Antichristen gleichgesetzt (Hosking 2000, 96ff.). Da sie Verfechter des urchristlichen Gemeindelebens waren, stellten sie für Peter den Großen *die* Anhänger des Alten Russlands dar, weshalb es sie zu verfolgen galt (Tschizewskij 1961, 30ff.).

dem u.a. das Tragen von Kleidung nach der Mode Westeuropas, die Teilnahme an verordneten Gesellschaftsabenden und das Rasieren der Bärte einherging (vgl. Tschizewskij 1961, 19f.). Diese über die Gewohnheiten des Adels von außen aufgezwungenen erzieherischen Maßnahmen wurden von dem betroffenen Kreis nur sehr widerwillig akzeptiert oder gar durch erbitterten Widerstand abgelehnt (vgl. Städtke 2002, 64).

Die andauernden zaristischen Europäisierungsbestrebungen der Nachfolgeherrschaft resultierten zweifelsohne in eine weitgehende Verwestlichung der russischen landbesitzenden und staatsdienstleistenden Adelsschicht. Die nichtadligen Untertanen allerdings hielten beharrlich an den Traditionen des Alten Russlands fest, so dass sich „[...] jene Kluft zwischen einer zumeist adligen Bildungsschicht und der Masse der Bevölkerung auftat, die für die weitere Entwicklung des Landes [...] kennzeichnend bleiben sollte“ (Städtke 2002, 65). Zumal der Prozess der *Europäisierung* Russlands insgesamt auf die Hochkultur beschränkt war, demnach von der Bevölkerungsmehrheit ohnehin nicht mitvollzogen werden konnte (vgl. Ingold 2007, 10).⁶⁹

⁶⁹ Die kulturellen Einflüsse des Westens konzentrierten sich zunächst im Herrscherhof Peters I., bis sie allmählich auf die beiden Großstädte, Petersburg und Moskau, übergriffen und verloren auf ihrem weiteren Weg über die Gouvernements- und Kreisstädte bis in die Dörfer zunehmend an Schwung (vgl. Goehrke 2003, 70ff.). Es bleibt an dieser Stelle anzumerken, dass in Russland Ende des 18. Jh.s fast ein Zehntel der Bevölkerung, darunter Adlige und ihre Leibeigenen, Militär, Beamtenschaft, Bauern, Geistlichkeit, Kaufmänner und Gewerbetreibende, in mehr oder minder stark agrarisch geprägten Städten lebten (vgl. Goehrke 2003, 77ff.). Ein *Mittel-* bzw. *Bürgerstand* westeuropäischer Prägung konnte sich ebenso wenig etablieren wie sich eine städtische Autonomie zu entwickeln vermochte, da die heterogene Stadtbevölkerung stets unter enger Kontrolle und fiskalischer Beanspruchung des Staates blieb (vgl. Kappeler 2008, 56). Die Unterschicht im sozialen Gefüge Russlands stellten die Bauern dar, von denen sich die Mehrheit in Leibeigenschaft befand, d.h. sie waren direkt von ihren Gutsherren abhängig, unterlagen deren Verwaltungs- und Gerichtshoheit und mussten Fronarbeit auf deren Gütern leisten (vgl. Kappeler 2008, 55). Der Staat gewährte dem Adel solch weitgehende Privilegien, da dieser die wichtigste Stütze für die Herrschaft des Zaren darstellte. Außer den Leibeigenen gab es noch sog. *Ökonomie-* und *Staatsbauern*, die zur Regierungszeit Peters I. fast ein Drittel der Bevölkerung Russlands ausmachten. Sie waren zwar ebenso an die Scholle gebunden und mussten dem Staat Kopfsteuer und Zinsumlage zahlen, hatten aber keinen unmittelbaren Leiherrn, aufgrund dessen sie im Allgemeinen mehr Land zur Verfügung hatten und materiell meist besser gestellt waren als die übrigen Bauern (vgl. Goehrke 2003, 32ff.). Das bäuerliche Leben in der Familie und der Dorfgemeinde (*мур, община*) folgte einem eigenständigen traditionsbewussten Alltag, stellte somit lange Zeit eine geschlossene, von den Neuerungen Peters des Großen und seiner Nachfolger nur sehr wenig beeinflusste, Welt dar, die später oftmals wegen ihres hohen Grades an Kohäsion und Solidarität von mehreren Mitgliedern der Intelligencija in Bezug auf die *russische Idee* idealisiert und verklärt wurde (vgl. Kappeler 2008, 59ff.).