



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Friedrich Nietzsche-Bilder in der russischen Kultur zu
Beginn des 20. Jahrhunderts“

Verfasser

David Nestler

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 243 361

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Slawistik Russisch

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Fedor B. Poljakov

Danksagung

Die 20 Monate die ich an dieser Diplomarbeit arbeitete, zählten ohne Zweifel zu den schlimmsten meines Lebens. Es gibt wohl keine körperlichen Qualen, die vergleichbar wären mit jener Zersetzung des Geistes und des ganzen Selbst, welche Gedanken hervorrufen können. Friedrich Nietzsche hat mich in meinen Grundfesten erschüttert und alle persönlichen Überzeugungen zerstört. Trotz all meiner Schwächen, möchte ich an dieser Stelle, all jenen die auf mich gewirkt haben tiefsten und ehrlichsten Dank aussprechen:

Meinem Vater, der es nie leicht hatte, und der nicht weiß wie viel von ihm auch in mir steckt;
Meiner Mutter, die es noch weniger leicht hatte und die nicht weiß wie oft ich an Sie denke;
Meinen Geschwistern, wie auch meiner Großmutter dafür, dass sie mir meine Fehler nicht nachtragen;

Ich stehe voller Scham vor Euch, weil ich keine der Erwartungen, die ihr in mich gesetzt habt je erfüllen konnte.

All jenen Freunden, die inzwischen kaum mehr Bekannte sind. All jenen die mich heute begleiten, allen voran die Mannen der Equipe, und all jenen die mich in diesem Leben auf die eine oder andere Weise gestreift haben.

Jenen, die mich zurückgewiesen haben, und jenen die dies noch tun werden.

Herzlichen Dank!

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis	i
Abkürzungsverzeichnis	iii
1 Einführung	1
2 Theorie und Methodik	3
3 Forschungsstand	5
3.1 Kulturelle Situation Russlands Ende des 19. Jahrhunderts	6
3.2 Erstkontakt	8
3.3 Der religiöse Diskurs	9
3.3.1 Solov’ev zwischen Zurückweisung und Implementierung.....	10
3.3.2 Nikolaj Fedorov.....	14
3.3.3 Merežkovskij.....	15
3.4 Philosophieren zwischen Lust und Leid	18
3.4.1 Lev Šestov und die Philosophie der fortgesetzten Verzweiflung.....	18
3.4.2 Der russische Nietzsche.....	20
3.5 Neo-Idealisten	22
3.6 Symbolismus und Akmeismus	23
3.6.1 Symbolismus.....	24
3.6.1.1 Die frühen Symbolisten.....	24
3.6.1.2 Die späteren Symbolisten.....	25
3.6.2 Akmeismus.....	28
3.7 Nietzsche und die russische sozialistische Bewegung	29
3.7.1 Das Bogostroitel’stvo und Nietzsche.....	30
3.7.2 Ein egozentrischer Übermensch in der Sowjetunion.....	36
4 Das erste Jahrzehnt	39
4.1 Einführung der Positionen Nietzsches in die russische Literatur	40
4.1.1 Reflexion des Gesamtwerks.....	40

4.1.2 Auslassungen der ersten Rezension	43
4.2 Zurückweisung der deskriptiven Position	44
4.2.1 Lev Michajlovič Lopatin	44
4.2.2 Nikolaj Jakovlevič Grot	45
4.2.2.1 Nietzsche der Heide	46
4.2.2.2 Nietzsches Gedanken als Komponenten in der Auseinandersetzung mit Dostoevskij und Tolstoj	47
4.2.3 Petr Eugenjevič Astafev	49
4.2.4 Общественные идеалы Фридриха Ницше	51
4.2.4.1 Thematisierung des Willens zur Macht	51
4.2.5 Noch mehr über Friedrich Nietzsche	55
4.3 Gemeinsamkeiten und Differenzen	59
5 Merežkovskij und die Götterwelt anhand von „Воскресшие боги. Леонардо да Винчи“	61
5.1 Einbettung	61
5.2 Christ und Antichrist oder die Identifizierung Dionysos‘	62
5.2.1 Grundfragen	63
5.2.2 Der vielfache Dionysos	64
5.2.2.1 Der antike Dionysos	66
5.2.2.2 Apollinisch-Dionysische Grundkonzeption	67
5.2.2.3 Der dionysische Übermensch?	69
5.3 Theorie und Praxis des Übermenschlichen	72
5.3.1 Leonardo da Vinci	72
5.3.2 Macchiavelli	74
5.4 Der Wille zur Macht als Antrieb	75
5.5 Direkte Verweise	78
6 Schluss und Ausblick	81
7 Краткое содержание на русском языке	84
8 Abbildungs- und Literaturverzeichnis	95

Abkürzungsverzeichnis

GdT	Die Geburt der Tragödie
MR	Morgenröte
DfW	Die fröhliche Wissenschaft
AsZ	Also sprach Zarathustra
EH	Ecce Homo
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen
ÜWuL	Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne
MAM	Menschliches Allzumenschliches
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Zur Genealogie der Moral
FW	Der Fall Wagner
GD	Götzendämmerung
AC	Der Antichrist
DGS	Der Griechische Staat
WWK	Wissenschaft und Weisheit im Kampfe
PhZG	Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
GZM	Gedanken aus der Zeit der Morgenröthe

1 Einführung

Diese Diplomarbeit beschäftigt sich mit dem Einfluss der Philosophie Friedrich Nietzsches auf die russische Literatur von der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts bis zur Zäsur durch die kommunistische Revolution in Russland. Es soll versucht werden, die Rezeption des deutschen Philosophen, dessen Implementierung in bereits bestehende Denkschulen oder kulturelle Strömungen als Ganzes darzustellen, darüber hinaus aber eine fallbezogene Untersuchung konkreter Texte vorzunehmen.

Da das Thema „Nietzsche in der russischen Kultur“ in jüngster Vergangenheit, durch den Fall des realsozialistischen Regimes in Moskau, wieder in den Blickpunkt der westlichen, wie auch russischen Forschung gerückt ist, kann hierzu auf eine stetig anwachsende Zahl von wissenschaftlichen Beiträgen zurückgegriffen werden. Die daraus gewonnenen Erkenntnisse werden in Kapitel drei gebündelt dargestellt und dienen dem Zweck, die folgenden Abteilungen dieser Diplomarbeit in den entsprechenden Kontext zu rücken.

Die daran anschließenden Teile untersuchen die Verfahren der Implementierung und Interpretation Nietzsches anhand konkreter Texte aus der russischen Literatur. Da kaum eine künstlerische, politische oder gesellschaftliche Bewegung von den Ideen Nietzsches unbeeinflusst blieb und daraus eine kaum zu überblickende Menge von Büchern, Artikeln, Aufzeichnungen und Kommentaren resultiert,¹ musste die Auswahl dieser Texte anhand subjektiver Kriterien erfolgen. Infolge dessen wurden die Schriften in den Kapiteln vier und fünf ausgesucht, weil die Diskussion in der Zeitschrift „*Вопросы психологии и философии*“ als symbolische Ankunft Nietzsches in Russland gelesen werden darf; Merežkovskijs Buch dagegen bereits in der Blütephase der Rezeption der Ideen des deutschen Philosophen erschien und eine beachtliche Resonanz erzielte. Darüber hinaus erfreuten sich beide Diskurse einer beachtlichen Reichweite und nahmen Einfluss auf den weiteren Verlauf der Nietzsche-Deutung in Russlands Kultur. Sie stehen damit exemplarisch für den Paradigmenwechsel, der sich im Umgang mit Nietzsches Philosophie innerhalb eines Jahrzehnts vollzog. Nietzsches Philosophie durchdrang, trotz zahlreicher Hürden durch Zensur und Staatsreligion, die russische Kultur wie kaum eine andere. Die qualitative wie auch quantitative Rezeption bekommt umso mehr Gewicht, wenn man bedenkt, dass die russische Oberschicht, also jene kulturelle Elite, die willens und fähig war, philosophische Texte aufzunehmen und zu rezipieren, bei weitem kleiner war als jene in vergleichbaren europäischen Kulturnationen wie Frankreich, Deutschland oder England.

¹ Eine Auflistung der Literatur, die bis 1919 in Russland zu Nietzsche erschienen ist, bietet Davies 1986.

Aus diesen Überlegungen ergaben sich also Struktur und Gliederung dieser Arbeit, welche den aktuellen Forschungsstand zum Thema voranstellt und von Einzelbetrachtungen verschiedener Texte gefolgt wird. Neben den bereits erwähnten quantitativen Problemen stellten sich hierzu eine Reihe weiterer Schwierigkeiten. Einerseits erlaubt der Rahmen dieser Arbeit keine vollständige Wiedergabe der Philosophien, weder Nietzsches, noch Merežkovskijs, noch eines anderen hier behandelten Autors. Schon der Versuch, einen dieser komplexen gedanklichen Systeme, hinzugerechnet all ihrer epistemologischen, theologischen und philosophischen Vorläufer gänzlich zu erfassen und wiederzugeben, nähme Raum wie auch Zeit in Anspruch, die den Rahmen dieser Diplomarbeit vollends sprengen würden. Ähnlich verhält es sich mit den Gedanken Dostoevskijs, die im Russischen Diskurs treue Begleiter jener Nietzsches sind. Die Hintergründe, welche in der griechischen Mythologie, antiken Philosophie und in der christlichen Theologie liegen, wie auch Dostoevskijs Hauptthemen müssen daher mitgedacht werden. Gerade im Falle Dostoevskijs wurde nach langem Überlegen auf ein eigenes Kapitel verzichtet. Seine Ideen fließen als Querschnittsmasse in die verschiedenen Abschnitte ein.

Die Aufarbeitung der Themata erfolgte unter Rückgriff auf deutsch-, englisch-, wie russischsprachige Literatur. Was Nietzsche anbelangt, so wurden alle Texte im deutschen Original gelesen. Für jene Artikel und Romane, in welchen wir das Nietzschesche Substrat auszumachen suchten, wurden -mit wenigen Ausnahmen- die russischsprachigen Ausgaben verwendet. Die Transliteration russischer Namen und Titel wurde nach Maßgabe des Transliterationssystems DIN 1460 durchgeführt.

Ohne weiter darauf eingehen zu wollen, soll an dieser Stelle auf die psychologischen Folgen der Lektüre und geistigen Aufnahme des „Hammers“, den Nietzsche unentwegt schwingt, als Haupthindernis für eine zeitgerechtere Fertigstellung dieser Arbeit verwiesen werden.

2 Theorie und Methodik

Vorliegende Arbeit beschäftigt sich im Wesentlichen mit zwei verschiedenen literarischen Gattungen: Einerseits klassischer Literaturkritik, andererseits dem historischen Roman. In beiden Fällen ist es das erklärte Ziel, die Absichten der Autoren gegenüber den Ursprungstexten herauszuarbeiten. Die methodische Herangehensweise beginnt daher bei einer hermeneutischen Erschließung des Sinns des Quelltextes wie auch der direkt darauf bezugnehmenden Literaturkritiken. Hierbei geht es darum, im Rahmen der hermeneutischen Zirkelkonzeption „das Eigenleben eines Textes zu verstehen, aber auch darum, das vom Autor Gemeinte nachzuvollziehen und nachzuerleben.“²

Da allerdings das im Folgenden behandelte Thema, die Rezeption dieser Quelltexte in einem bestimmten historischen Kontext untersucht, müssen diese Komponenten hier im Sinne der Jauß'schen Rezeptionsästhetik und Iser's Wirkungsästhetik mitgedacht werden. Jauß' Ansatz geht davon aus, dass „literarische Texte erst im Rezeptionsakt und Leseprozess ihre Bedeutung und Wirkung entfalten.“³ Gerade da wir es im Falle Nietzsches mit einem im höchsten Grade umstrittenen Autor zu tun haben, an den kaum jemand ohne eine bestimmte Erwartungshaltung herangeht, sollte diese rezeptionszentrierte Dimension der literarischen Untersuchung nicht außer Acht gelassen werden. Wie wir sehen werden, haben wir es bei den verschiedenen russischen Autoren mit einem sehr weit gespannten Erwartungshorizont zu tun, der in vielen Fällen deutlich erkennbar die zugewiesene Bedeutung des Ursprungstextes definiert. Iser's Wirkungsästhetik dagegen ist näher am Text verortet, und widmet dem Verhältnis Text-Leser größere Aufmerksamkeit. Während der Autor eines Textes einer bestimmten Intention folgt, wird der Text tatsächlich erst durch den bewussten Leseakt erzeugt, welcher durch die Rezeption wiederum den Erwartungshorizont an den Text verändert. Wohl haben wir es im Falle der zu behandelnden Literaturkritiken meist mit Erstrezeptoren zu tun, diese wurden aber vor dem Hintergrund bereits manifestierter weltanschaulicher subjektiver Tatbestände verfasst, die dem Quelltext einen endlichen Interpretationsraum zuwiesen. „Der Interaktionsprozess des Lesers zwischen Werk und Erwartungshorizont findet nicht nur in der Geschichte statt, sondern ist eben dadurch selbst als geschichtlicher Prozess charakterisiert.“⁴

Für das letzte Kapitel dieser Arbeit wollen wir einen intertextuellen Ansatz wählen, da es die bewussten und unbewussten Bezüge in den Historienromanen Merežkovskijs

² Becker 2007, S. 23.

³ Ebd. S. 78.

⁴ Jahraus 2004, S. 304.

aufzuspüren gilt, und daher sowohl Ausgangs- als auch Aufnahmetext in ein intertextuelles Feld aufgenommen werden sollen. Nach Kristeva ist ein Text „eine Überlagerung von Text-Ebenen, ein Dialog verschiedener Schreibweisen: der des Schriftstellers, der des Adressaten (oder auch der Person), der des gegenwärtigen oder vorangegangenen Kontextes.“⁵ Nach dieser, im Übrigen auf Bachtins Theorie des Karnevals zurückgehenden Ansicht entsteht ein Dialogismus. In diesem Feld wollen wir Referenzialität, Kommunikativität, Autoreflexivität, Strukturalität und Dialogizität nachweisen.⁶ Die Nietzscheschen Prätexte bilden hier den Bezugsrahmen, in dem wir die Analyse durchführen wollen. In diesem Abschnitt der Arbeit gedenken wir metatextuelle Bezüge aufzuspüren, um uns des Einflusses der Texte des deutschen Philosophen auf ein spezifisches Werk des russischen Kulturschaffenden zu vergewissern.

⁵ Kristeva 1972, S. 346.

⁶ Vgl.: Broich/Pfister 1985, S. 26-29.

3 Forschungsstand

Der Einfluss, den die Werke Friedrich Nietzsches auf die russische Kultur am Wendepunkt vom 19. ins 20. Jahrhundert ausübten, wurde von der Fachwelt gerne und lange übersehen. Erst in den 1970er und 1980er Jahren des 20. Jahrhunderts gelangte jenes Erdbeben, das der deutsche Philosoph unter Literaten und Philosophen des silbernen Zeitalters ausgelöst hatte, wieder in den Blickpunkt der Forschung. Dass Nietzsches Einfluss auf die russische Intelligenz über einen so langen Zeitraum nicht wahrgenommen wurde, kann auf mehrere Gründe zurückgeführt werden. Einen wesentlichen Beitrag leistete sicherlich die weitreichende Ideologisierung seines Werkes im Sinne des Nationalsozialismus⁶ aber auch die gleichzeitige Stigmatisierung vonseiten der offiziellen Sowjetunion. In Russland selbst war deshalb an eine Aufarbeitung des Forschungsgebiets unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten bis in die Gorbačev-Ära nicht zu denken. Während die Auseinandersetzung mit Nietzsche in Deutschland dank der Vorlesungen Heideggers⁷ schon bald nach dem Ende des 2. Weltkrieges wieder jenseits ideologischer Vereinnahmungen geführt werden konnte, blieb Nietzsche in den Ländern des real existierenden Kommunismus ein Feindbild, dessen Interpretation sich beinahe paradigmatisch an den in den 30er Jahren erschienen Büchern „*Ницше и финансовый капитал*“ und „*Ницше и фашизм*“ orientierte. Eine sinnvolle Auseinandersetzung mit der Thematik war unter diesen Umständen nicht möglich. So wurde Nietzsche erst im Verlauf der Perestrojka wieder zum Forschungsobjekt.

Im Westen dagegen konzentrierte man sich auf die aktuelle sowjetische Literatur beziehungsweise übersah den prägenden Einfluss Nietzsches auf das vorrevolutionäre Russland. Bezeichnenderweise waren es dann hauptsächlich amerikanische und deutsche Wissenschaftler, die die verlorene Spur Nietzsches in Russland wieder aufnahmen. Einer der ersten, der darauf hinwies, dass selbst die vorrevolutionären russischen Theoretiker des Sozialismus wie Volskij, Lunačarskij, Bogdanov oder Bazarov auf Nietzsche zurückgriffen, war George L. Kline.⁸ Die Feststellung, dass Marx und Nietzsche durchaus keine absoluten Antipoden waren, sondern Ideen beider gleichzeitig und ohne große Schwierigkeiten fruchtbar in die Theoreme der oben genannten frühen Sozialisten einfließen, mag banal klingen, darf aber als Türöffner für weitere Forschungen verstanden werden. Mag sein, dass die scheinbare Paradoxie dieses Ergebnisses darauf Einfluss nahm, dass Nietzsches Einwirken gerade bei den Vertretern des russischen Sozialismus besonders gut erforscht ist. Bis dahin erschöpfte sich das Interesse dies- wie jenseits des eisernen Vorhangs darin, auf die

⁷ Heidegger 1961.

⁸ Vgl.: Kline 1968, Insbesondere S. 166-183.

Verbindungen zwischen Dostoevskij, Tolstoj und Nietzsche hinzuweisen. In der Zwischenzeit können wir auf eine relativ breite Fachliteratur zurückgreifen, die sich mit dem Einwirken Nietzschescher Ideen auf alle wichtigen Strömungen der russischen Kultur der Jahrhundertwende, vom (Neo-)Idealismus über den Symbolismus bis hin zu den Futuristen, Formalisten und Skythen sowie deren Fortbestehen in der Sowjetunion, beschäftigt. Die meisten dieser Betrachtungen haben einzelne Persönlichkeiten des kulturellen Lebens des silbernen Zeitalters zum Gegenstand. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang Bernice Glatzer Rosenthal, die seit 1984 mehrere Sammelbände und Werke veröffentlichte, die sich direkt oder indirekt mit dem Forschungsgegenstand beschäftigen. Im Folgenden soll die Literatur, welche sich mit der Rezeption des Gedankenguts Nietzsches beschäftigt kurz zusammengefasst und der Zustand der russischen Kultur zur behandelten Zeit skizziert werden.

In manchen Fällen fiel die Klassifizierung unter ein Kapitel schwer. Zur Klärung soll hier angemerkt werden, dass Merežkovskij nicht als Symbolist geführt wird, da wir uns im weiteren Verlauf hauptsächlich mit seinen religiösen Gedanken beschäftigen werden. In anderen Fällen erfolgte die Einteilung aus pragmatischen Überlegungen, etwa dem Feld der größten Überschneidung zwischen Nietzsche und dem jeweils behandelten Autor.

3.1 Kulturelle Situation Russlands Ende des 19. Jahrhunderts

Aus der vorhandenen Sekundärliteratur lässt sich ein relativ eindeutiges Bild der Bedingungen zeichnen, unter denen die Gedanken Nietzsches auf die ersten russischen Rezipienten trafen. In Russland vermengte sich das gesamteuropäische Gefühl des Niedergangs mit einer „transition period in russian history, when old institutions and values were an ideological deadlock and a craving for new paradigms came into being.“⁹ Dieser Zustand wurde noch durch einen Generationenwechsel in der russischen kulturellen Elite verstärkt. Dostoevskij war 1881 gestorben, Florenskij 1882, Solov'ev und Fedorov durchlebten ihre letzten Jahre und Lev Tolstoj lebte zurückgezogen auf seinem Gut. Junge Schriftsteller und Philosophen wie Merežkovskij, Lev Šestov, Maksim Gorkij oder Vjačeslav Ivanov gewannen dagegen in den letzten Jahren des 19. Jahrhunderts langsam aber sicher die Deutungshoheit im kulturellen Diskurs. Diese Situation wurde laut Clowes noch verstärkt, da die Spezifika der jüngeren russischen Literaturgeschichte die Aufnahme Nietzsches begünstigten: „Russian literature of this periode had known it's own free spirits, nihilists,

⁹ Grillaert 2008, S. 20.

supermen, antichrists and egoists.”¹⁰ Diese Helden, welche meist von Dostoevskij stammten, endeten zwar häufig im Desaster, sie zeigen aber, dass an Nietzsche erinnernde Ideen bereits in der russischen Leitkultur verankert waren.¹¹ Durch ihn wurden diese Gedanken allerdings mit ganz neuen Energien aufgeladen denn „Nietzsche seemed to offer a way out of the malaise that had affected Russia since the 1880’s.“¹² Gerade deswegen lief die Aufnahme des deutschen Philosophen in Russland in eine wesentlich andere, produktivere Richtung als im westlichen Europa:

„Отечественные мыслители увидели в Ницше вдохновенного проповедника новых религиозных первоначал, зовущего на борьбу за абсолютные ценности духа. В отличие от Запада, где главную роль в интерпретации творчества Ницше играли такие понятия как «воля к власти», «нигилизм», «переоценка ценностей», в России первостепенное внимание было уделено ницшеанской идее сверхчеловека, получившей религиозно-метафизическую окраску.“¹³

Die Urheberin des letztgenannten Zitates ist übrigens eine zentrale Figur in der jüngeren Nietzscheforschung. Julija Sineokaja und anderen russischen Forschern ist es zu verdanken, dass die Aufnahme Nietzsches in der russischen Kultur heute auch in Russland gebührende Beachtung findet.

Bereits an dieser Stelle ist offenkundig, dass die russische Nietzsche-Wahrnehmung nicht ernsthaft ohne ein Verständnis für die spezifisch russischen, kulturellen Bedingungen verstanden werden kann. Besonders die orthodoxe Kirchenlehre¹⁴ und Fjodor Dostoevskij, aber auch die traditionelle Rolle der russischen Oberschicht und die Entwicklungen des Marxismus im 19. Jahrhundert bilden bedeutende Einflussfaktoren.¹⁵

Dem Auseinanderklaffen der Wahrnehmung der Philosophie Nietzsches in Ost und West widmet B. V. Markov einen Aufsatz, der sich jedoch auf die metaphysische Ebene und damit auf eine sehr generelle Ebene der Rezeption begibt.¹⁶ Hier handelt er die von Nietzsche aufgeworfenen Fragen auf deren Nutzen für die späteren Philosophen von Derrida bis Heidegger ab. Auch dieser Artikel setzt philosophisch-historische Kenntnisse über die Bedingungen, unter denen Nietzsche möglich war, voraus, bringt allerdings wenig, im Bezug auf die weitere Entwicklung des russischen Diskurses.

¹⁰ Clowes 1982, S. 36f.

¹¹ Vgl.: Cassedy 2003, S.373-386; bzw.: Dawydowa 1990, S. 186-196.

¹² Rosenthal 1986. S. 8.

¹³ Sineokaja 1999.

¹⁴ Vgl.: Rosenthal 2003. S.213 -222.

¹⁵ Vgl.: Lane 1986b.

¹⁶ Markov 2002.

3.2 Erstkontakt

Julija Sineokaja wie auch Bernice Glatzer Rosenthal machen uns in diversen Werken mit den wichtigsten Stationen der Rezeption F. Nietzsches quer durch alle geistigen Strömungen des russischen kulturellen Lebens der Jahrhundertwende vertraut. Mit den ersten Jahren der russischen Nietzsche Rezeption beschäftigt sich Ann M. Lane in ihrem Aufsatz „Nietzsche Comes to Russia“ und behandelt darin die Reaktionen so verschiedener Autoren wie V. Solov’ev, N. M. Minskij, Akim Volinskij oder N. Michajlovskij.¹⁷ Der Artikel beschränkt sich darauf, einen Überblick über die Wirkung Nietzsches im religiösen Diskurs Russlands bzw. dessen wichtigste Vertreter zu geben, um am Ende festzustellen, dass Nietzsche und Solov’ev die „fundamental factors of the russian religious renaissance of the early XX. century“ waren.¹⁸ Allerdings macht der Vergleich mit einem anderen Werk auf einige Unstimmigkeiten aufmerksam. So nennt N. Grillaert einen 1891 in der Zeitschrift „Novosti“ erschienen Artikel eines gewissen A. Reingoldt als den ersten in Russland erschienen Text mit Nietzsche-Bezug, während dieser bei Lane erst gar nicht genannt wird.¹⁹ Einigkeit herrscht allerdings darüber, dass die ernsthafte Auseinandersetzung mit Nietzsches Werk erst mit dem Artikel „Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма“, den P. V. Preobraženskij im Jahr 1892 verfasste, begann. Dieser Artikel löste nämlich eine noch recht negativ geführte Debatte über die Kernpunkte des Nietzscheschen Denkens aus, an dem sich unter anderen alle drei Herausgeber der Zeitschrift „Проблемы Философии и Психологии“ beteiligten. Diese Debatte war -im größeren Kontext- eingebettet in den intellektuellen Streit über die Rolle und Aufgabe der Kunst im Allgemeinen, und des Künstlers im Speziellen für die Gesellschaft.²⁰ Nichts desto trotz, stellte sich Preobraženskij als jener russische Kritiker heraus, der als Erster ein objektives Bild des deutschen Philosophen zeichnete. Vor allem die älteren Vertreter des Realismus sahen dagegen in Nietzsche eine Gefahr für die moralischen und sozialen Werte der (jüngeren) russischen Künstler und Literaten, aber auch für die ganze russische Gesellschaft. Wir werden uns in einem späteren Kapitel detaillierter mit diesen Prozessen beschäftigen.

Näher mit der Ablehnung Nietzsches durch die etablierten kulturellen Eliten auseinandergesetzt hat sich Edith W. Clowes, die der Frührezeption mit Hinblick auf die Vulgarisierung des Nietzsche Bildes einen Teil ihrer Arbeit „A Philosophy for ‚all and none““

¹⁷ Lane, 1986b.

¹⁸ Ebd., S. 67.

¹⁹ Vgl.: ebd., S. 51-68; bzw.: Grillaert 2008, S. 24.

²⁰ Vgl.: Deppermann 1992. S. 222.

widmete.²¹ Dass sich das negative Verständnis des Gesamtwerks Nietzsches anfangs behaupten konnte, lag laut ihr auch daran, dass die ältere Generation über weit besseren Zugang zu den Leitmedien verfügte, und diese Macht, nutzte um „not to clarify, but to ridicule and discredit both, Nietzsche and his followers.“²² Besonders die vulgarisierten Ausprägungen des Übermenschen, dargestellt als amoralischer, egoistischer und nihilistischer Held in Kombination mit der Beliebtheit dieses Typs unter der jüngeren Generation galt den etablierten Schriftstellern wie etwa Tolstoj als schockierendes Zeichen des Niedergangs der russischen Kultur.²³

Aber Clowes liefert die Gründe für die verzerrte und vereinfachte Darstellung gleich mit und führt als wichtigste Ursachen die Vermischung bzw. Verwechslung russischer Ideen mit jenen Nietzsches, die Wirkung der Zensur und das Einfließen eines österreichischen Autors, nämlich Max Nordaus, in die Vorstellung über Friedrich Nietzsches Übermenschen ins Feld. Nordaus Anfang der 1890-er Jahre erschienenenes Buch mit dem Titel „Entartung“²⁴ spielte deshalb eine derart entscheidende Rolle, weil dieses, den Philosophen diskreditierende Buch, für lange Zeit das einzige in Russland verfügbare europäische Werk über Nietzsche war.²⁵

An diesem Punkt scheint es interessant zu erwähnen, dass bezüglich weiterer Interpretationen keineswegs Einigkeit zwischen den eben genannten drei Autoren herrscht. Bei der Beurteilung der Romanfiguren Boborykins, der im Übrigen nach Auffassung sowohl Clowes' als auch Lanes den ersten Nietzscheschen Helden in der russischen Literatur schuf, divergieren die Meinungen beträchtlich. Während zum Beispiel Clowes in den Romanen „*Перевал*“, „*Накунь*“ und „*Жестокие*“ Nietzsches Gedanken diskreditiert sieht, sieht Lane zumindest in „*Накунь*“ einen Helden, der sie an die positive Wiedergabe der Philosophie Nietzsches in Preobraženskij's Kritik erinnert.²⁶

3.3 Der religiöse Diskurs

Julija Sineokaja fasst das offensichtliche zusammen, indem sie sagt, dass Nietzsche im orthodoxen Diskurs als „*воплощение зла*“ verstanden wurde.²⁷ Auf den ersten Blick Gegenteiliges behauptet Markov: „*Возможно, самое поразительное состоит в том, что*

²¹ Clowes 1982.

²² Ebd., S. 85.

²³ Vgl.: ebd., S. 87-112.

²⁴ Nordau 1893.

²⁵ Anmerkung: Lou Salomes Buch war nur in sehr limitierter Auflage erschienen und fand keine nennenswerte Verbreitung.

²⁶ Vgl.: Clowes 1983, S.71. bzw.: Lane 1986b, S. 57.

²⁷ Sineokaja 1999.

идеи Ницше положительно воспринимались именно в представителями русской религиозной философии.“²⁸ Wie lassen sich beide Aussagen unter einen Hut bringen, und haben vielleicht beide Recht?

Einer der großen Philosophen des Landes kann als Türöffner einer etwas ausgewogeneren religiösen Interpretation Nietzsches verstanden werden. Vladimir Solov'ev steht an der Schnittstelle der ersten und zweiten Etappe der Nietzsche-Rezeption, da er große Teile der Philosophie zwar ablehnt, durch die Art der Rezeption die Weiterverarbeitung des Themas aber erheblich begünstigte. Mit Solov'ev und Merežkovskij wendet sich das Blatt für den Nachlass des gelehrten Philologen radikal. Man kann daher sowohl Sineokaja als auch Markov rechtgeben. So paradox das auch klingen mag. Nietzsche ist „die Gefahr für Solov'evs eigene Hoffnungen, die Bedrohungen seiner eigenen Predigt“ welche sich auf die vom deutschen gescholtene Moral und das Christentum stützen.²⁹ Trotzdem zeichnet Solov'ev ein, zumindest oberflächlich betrachtet, positives Bild der Philosophie Nietzsches.

3.3.1 Solov'ev zwischen Zurückweisung und Implementierung

Mit dem Thema „Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche“ beschäftigt sich ein im Rahmen der Trierer Abhandlungen zur Slawistik veröffentlichter Sammelband.³⁰ Dieser Band ist in drei Abschnitte gegliedert, wobei sich die Abhandlungen in den ersten beiden Teilen mit den Philosophien der beiden Theoretiker einzeln auseinandersetzen, während das letzte Drittel dem gemeinsamen Wirken der beiden nachgeht. Zu aller erst sind hier die vergleichenden Studien zu den Philosophien der beiden zu nennen. Norbert P. Franz geht den apokalyptischen Vorstellungen in den Werken Solov'evs auf den Grund und vergleicht diese mit Nietzsches Figur des „letzten Menschen“.³¹ Nun richtet er seine Aufmerksamkeit auf die „*Краткая повесть об антихристе*“, eine Erzählung die Solov'ev im Rahmen der „*Три разговора*“ veröffentlichte, und im Speziellen auf die Hauptfigur - den Antichristen. Dieser Antichrist gibt sich keineswegs als solcher zu erkennen, sondern wirkt und handelt auf den ersten Blick wie ein Wohltäter oder gar der biblische Jesu. Was ihn allerdings von diesem unterscheidet, sind seine Motive. Der Antichrist handelt aus Eigenliebe, nicht aus der Liebe zum Menschen und zur Menschheit. So schafft er, wie Franz feststellt, nur Gleichheit, nicht aber Gerechtigkeit.³² Da Solov'ev darüber hinaus die Begriffe ‚Antichrist‘ und ‚Übermensch‘ synonym und vor allem negativ konnotiert verwendet, drängt sich der Verdacht auf, dass hier

²⁸ Markov 2002.

²⁹ Poljakova 2004, S. 448.

³⁰ Heftrich/Ressel (Hg.) 2003.

³¹ Franz 2003.

³² Vgl.: Ebd., S. 435.

der Sozialismus ebenso, wie das Konzept des deutschen Philosophen als Irrweg abgetan werden sollen.

Interessant ist auch, dass Franz eine andere Romanfigur, den Magier Apollonius, nicht vom gleichnamigen griechischen Gott, wie in der Geburt der Tragödie beschrieben, hergeleitet sieht, sondern, dass dieser Charakter aus der biblischen Persönlichkeit des Apollonius von Tyana abgeleitet sei.³³ Diese Annahme begründet er durchaus plausibel mit der vorzüglichen kirchengeschichtlichen Kenntnis Solov'evs. Allerdings scheint es mir gewagt, jene Gedanken Nietzsches, welche den derzeitigen Menschen als Brücke betrachten, als apokalyptisch zu bezeichnen.

Sergej Choružij nähert sich dem Philosophen von der geistesgeschichtlichen Richtung. Ausgehend von den Erscheinungen der geistigen Krise Europas im ausklingenden 19. Jahrhundert hält er fest, dass diese Krise nicht nur auf eine gedankliche oder kulturelle Misere zurückzuführen, sondern, dass diese letztlich eine anthropologische Krise des Menschen an sich sei.³⁴ Doch Nietzsche begrub mit seiner Philosophie alle Vorannahmen auf denen die abendländische Philosophie bisher gründete und erschuf gleichzeitig eine neue Gattung: den „höheren Menschen“. Nachdem Choružij die Implikationen der Ideen, die Gemeinhin unter dem Label „Umwertung aller Werte“ zusammengefasst werden, darlegt, macht er sich daran, den Verlauf dieser Gedanken bei Solov'ev, angefangen bei „*Оправдание Добра*“, nachzuweisen. In diesem Werk erkennt der Autor noch den alten abendländischen Essentialismus, den Nietzsche in Bausch und Bogen verwarf. Schon in der nächsten Abhandlung, der „*Теоретическая Философия*“ schwenkt Solov'ev in der Frage des subjektgebenden Bewusstseins aber soweit auf die Linie Nietzsches ein, dass Choružij sogar davon spricht, dass ihre Ansichten „*доходят до полного совпадения.*“³⁵ Dies belegt er mit einem Zitat Solov'evs:

„Все эти псевдофилософские понятия мыслящих субстанций, монад, сознания и т.д. – все это теряет существенное значение, сознается как überwundener Standpunkt – эта Überwindung есть необходимое условие дальнейшего философствования.“³⁶

Auch weist hier schon die Wortwahl darauf hin, dass ein intertextueller Bezug zu Nietzsche besteht. Sie sind sich also in der Ablehnung der Proklamation aus der Feder Descartes ‚cogito ergo sum‘ einig. Bei der Suche nach einer Alternative gehen die beiden Denker jedoch verschiedene Wege. Während der Russe ein neues Christentum, ein Gottmenschentum, in dem Solidarität zwischen allen besteht und die leitenden Prinzipien Schönheit und Liebe sind,

³³ Vgl.: Ebd., S. 436.

³⁴ Choružij 2003, S. 388.

³⁵ Ebd., S. 395.

³⁶ Vladimir Solov'ev zitiert in Choružij 2003, S. 395.

vorschlägt, geht der Deutsche radikalere Wege. Nietzsche schafft eine neue, auf der altgriechischen energetischen Anthropologie aufbauende Konzeption, die sich auf dem ‚Paradigma der geistigen Praxis‘, also Askese im engeren Sinne und der Wiederentdeckung des Körperlichen gründet, wodurch der Gesamtheit des menschlichen Daseins wieder Rechnung getragen wird. Allerdings: durch das Prinzip der Rangordnung, sowie das Ideal des Übermenschen, das aber von niemanden in einer Lebensspanne erreicht werden könne, und folglich eine Züchtung nötig macht, begibt sich Nietzsche –so der Vorwurf Choružijs- ins Fahrwasser des Faschismus:

„Глубинный смысл не отменяет прямых значений [...] и если они, как в случае Ницше, привели к тому, к чему они привели, к великим соблазнам и преступлениям – философ носит за это ответственность.“³⁷

Indem diesem Bild noch die oft gebrauchten Schlagworte Nietzsches von der ‚Freude an der Zerstörung‘ und dem ‚freiwillig gewählten, fröhlichen Tod‘ beigemischt werden, kommt der Autor des Aufsatzes schließlich zu dem Ergebnis dass es sich bei den dargestellten Denkern um „истинные антиподы в любви и смерти“ handelt.³⁸

Im selben Band findet sich sogleich die Antwort auf dieses letzte Statement. Bezeichnenderweise trägt der Aufsatz den Titel „Solov’ev der Anti-Nietzsche? Plädoyer für eine schwächere Negation.“³⁹ In ihm nimmt Dirk Uffelmann bezug auf die späten Abhandlungen Solov’evs „Идея сверхчеловека“ und „Понимание Бога“. Der Widerspruch zu oben rezierten Artikel ist schon im Titel offenkundig. Tatsächlich liefert Uffelmann ein anderes Bild der Aufnahme Nietzsches bei Solov’ev. Dieser hätte das gesamte Werk zwar formell auf den Übermenschen reduziert, sich aber gleichzeitig eine eigene epistemologische Theologie, welche sich aus Nietzsches Gedankengut speist, abgeleitet. Als Beispiel kann die Kritik Solov’evs an der existierenden Kirche verstanden werden, von der er sich aufgrund ihrer byzantinischen Tradition abgrenzt. Er votiert für eine Erneuerung des Christentums, das näher am ursprünglichen Geist Christi liegt. Hier trifft er sich bis zu einem gewissen Grad mit Nietzsche, der, wie Uffelmann richtigerweise unterstreicht, die Religion nicht gänzlich abschaffen, sondern sie von der Maxime des ‚Willens zur Macht‘ geleitet sehen will. Weiters stünde Solov’evs Gottesbegriff in engem Bezug zum Übermenschen, da sie Beide durch ihre menschliche Substanz als ‚Brücken‘ und ‚Weiterentwicklungen‘ zu verstehen seien. In gewisser Weise, behauptet der Autor, sei die Figur Christi bei Solov’ev sogar das Resultat einer Deduktion aus dem Übermenschen. Diese gewagte These wird wohl kaum zu halten sein, wenn man bedenkt, dass sich der Russe schon in den 1880er Jahren, also lange vor

³⁷ Ebd., S. 405.

³⁸ Ebd., S. 411.

³⁹ Uffelmann 2003.

seiner Bekanntschaft mit den Schriften des deutschen Philosophen mit der Thematik der göttlichen Substanz im Menschen beschäftigte.

Zwei weitere russische Autoren widmen sich der Beziehung der beiden Philosophen in Hinblick auf die Gedankenkonstruktionen Übermensch und Antichrist. Vladimir Kantor fokussiert sich auf die Rezeption und die Wandlung des Antichristen bei Solov'ev.⁴⁰ Der Forscher meint, dass Solov'ev bei der Gestalt des ‚Übermenschen‘ gezwungenermaßen an Christus dachte; gleichzeitig verstand er aber, dass Nietzsche nicht dieselben Assoziationen hatte.⁴¹ Für ihn war der Übermensch daher gleichzeitig ein Versprechen und eine Gefahr. Ein Versprechen, da er den Menschen an seine göttliche Substanz erinnerte; Gefährlich aufgrund der eindeutigen egozentrischen und zerstörerischen Note. Nun kommt Kantor zum Schluss, dass Solov'ev den Antichristen, also die negative Komponente im Übermenschen überwiegen sah. Deshalb versuchte der russische Philosoph diese, sich im Zarathustra vereinenden Eigenschaften, zu trennen. Die Intention dahinter sei es, die kraftvollen und positiven Elemente für das Christentum nutzbar zu machen und in Folge dessen, in sein eigenes Konzept zu übernehmen. Der Rest firmierte zwar weiterhin unter dem Label „Nietzsches Übermensch“, wurde von Solov'ev aber durch verschiedene Techniken diskreditiert. Der finale Solov'evsche Übermensch (Christus) stellte schließlich eine Fusion dreier sehr konträrer Denker dar: Marx, Tolstoj und Nietzsche.⁴²

Julija Sineokaja ist die zweite russische Vertreterin, die sich mit diesem Thema beschäftigt.⁴³ Ihrer Meinung nach stellt Solov'ev in der *„Краткая повесть об Антихристе“* das Ideal als *„простое обезбоженное человеческое „Я“* dar,⁴⁴ dem er seine eigene Ethik der Gottmenschheit, wie er sie in *„Чтение о богочеловечестве“* vorgelegt hatte, gegenüberstellt. Auf diesem Wege verdeutlicht sie die grundsätzlichen Unterschiede der beiden Philosophien, welche von den historiosophischen Konzepten über die Bewertung der Rolle der Religion bis hin zur Einschätzung der Wichtigkeit moralischer Werte an sich und der Gewichtung des Individuums im Verhältnis zum Kollektiv, reichen. Diese Auffassungsunterschiede bringt auch Solov'ev selbst durch die Kritik in seiner Arbeit *„Оправдание Добра“* –welche nach Sineokaja als Antwort auf Nietzsche gelesen werden kann- zur Sprache. Auch in ihrem Artikel wird uns die Entwicklung des Umgangs Solov'evs mit Nietzsches Werk vor Augen geführt, dessen persönliche Einstellung gegenüber

⁴⁰ Kantor 2003.

⁴¹ Anm.: Solov'ev selbst hat Nietzsches „Antichrist“ nach derzeitigem Wissensstand nie gelesen und konnte daher die schärfste Kritik Nietzsches am Christentum nicht in seine Betrachtungen einbeziehen.

⁴² Vgl.: Kantor 2003, S. 466.

⁴³ Sineokaja 2003, S. 507-526.

⁴⁴ Ebd., S. 514.

Nietzsches Schriften jedoch vernachlässigt. Wichtig scheint mir auf zwei Erkenntnisse der russischen Forscherin hinzuweisen. Zum einen, dass die selektive Behandlung der Ideen Nietzsches einen ungeheuren Anteil an der Entstehung der russischen ‚Nietzscheaner‘ im Allgemeinen und der Etablierung Nietzsches im religiösen Diskurs im Besonderen hatte. Zum anderen die Feststellung, dass dies keineswegs beabsichtigt erfolgte. Sineokaja unterstreicht dies mit der bedeutend gewordenen Aussage Belyjs: *„Я понял, что называя Ницше ‚сверхфилологом‘, Владимир Сергеевич был только тактиком, игнорирующим опасность, грозящую его чаяниям.“*⁴⁵

Im bereits häufig zitierten Sammelband finden sich noch eine Reihe weiterer Artikel, die durchaus von Interesse für diese Arbeit sind, aus Platzgründen aber dem Eigenstudium des geneigten Lesers überlassen bleiben.⁴⁶ Beenden wir diesen Teil mit dem Schlusswort Sineokajas, das ob seines Wahrheitsgehalts und seiner Schönheit nicht unerwähnt bleiben sollte: *„Философские системы Соловьева и Ницше стали крыльями Икара-Русского серебряного века.“*⁴⁷

3.3.2 Nikolaj Fedorov

Eng in Verbindung mit Solov’evs philosophischem Diskurs steht Nikolaj Fedorov. Der langjährige Bibliothekar des Rumjancev Museums in Moskau hatte zwar Zeit seines Lebens kein einziges Buch veröffentlicht, war aber ein zentrales Bestandteil des intellektuellen Lebens und bildete mit Tolstoj, Fet’, Koževnikov und dem soeben erwähnten Solov’ev einen intellektuellen Zirkel. Zwar erschien keine einzige Schrift, die sich explizit seiner Einstellung gegenüber Nietzsche widmet, allerdings kann ob der vielen Anspielungen auf ihn in seiner *„Философия общего дела“* auch keine Beschäftigung mit dem Oeuvre Fedorovs erfolgen, ohne auf den deutschen Philosophen einzugehen. Die Studie *„Nikolai Fedorov: Studien zu Leben, Werk und Wirkung“* hebt dann auch hervor, dass sich Fedorov in seinen letzten Lebensjahren intensivst mit Nietzsche auseinandersetzte.⁴⁸ Besonders heftig kritisierte der tiefgläubige Fedorov die Ideen der ewigen Wiederkunft, des Amoralismus Zarathustras und den Individualismus. Denn er selbst hat die Überwindung des Todes, die Alleinigkeit der Verstorbenen und Lebenden in das Zentrum seiner Philosophie gerückt. Mehr noch, begründet Fedorov Nietzsches philosophisches Konzept, in diesem Fall die Trennung der Moral in eine Sklavische und eine Herrische, mit dem Versuch, den deutschen

⁴⁵ Ebd.: S. 524.

⁴⁶ Besonders von Interesse sind hierzu: Haardt 2003; Meglich 2003; Wenzler 2003.

⁴⁷ Sineokaja 2003, S. 525.

⁴⁸ Hagemeister 1989.

Militarismus zu philosophischer Legitimation zu verhelfen. Von diesem Standpunkt aus steht Nietzsche für Fedorov auf der letzten Stufe der Entwicklung des europäischen Denkens. Nietzsche bringt die Linie, die mit Sokrates begann zum Abschluss, denn „er hat mit seinem Ästhetizismus und Amoralismus die letzte Konsequenz aus dem ‚Erkenne dich selbst‘ gezogen.“⁴⁹

S. G. Semenova konzentriert ihren Vergleich der beiden Denker auf die Lehren der ewigen Wiederkunft bzw. der Überwindung des Todes.⁵⁰ So wird klar, dass Fedorov im Übermenschen keine neue Figur sah, denn der *„сверхчеловек не был наделен Ницше привилегией бессмертия“* und verfehlte deshalb aus der Sicht Fedorovs die Hauptfrage der Philosophie. Semenova ringt sich auch zur Aussage durch:

„[...] ничто не было так отвратительно Федорову с его идеалом родственности, братотворения, нравственного принципа ‚со всеми и за всех‘, как жесткое ницшевское разделение рода людского, выбраковки ‚всех добродушных, хилых, последственных‘, ‚пигмеев‘, ‚стадных животных‘ [...] как оппозиция аристократической ‚морали господ‘ и злобно-утилитарной ‚морали рабов‘.“⁵¹

Am Ende zeichnet sie also ein Bild weitgehender Gegensätzlichkeit zwischen den beiden Philosophen. Einigkeit besteht demnach nur peripher.

Taras D. Zakydalsky findet aber auch Gemeinsamkeiten: Beide bedienen sich eines sehr naturalistischen Standpunkts, beide fordern von den Menschen Selbstüberwindung, sie teilen die Absicht der Schöpfung einer neuen Kultur, und den Willen zur absoluten Lebensbejahung.⁵² Schließlich und endlich ähneln sich auch die Ziele des deutschen Philologen und des russischen Asketen: was bei Nietzsche der Übermensch ist, ist für Fedorov die Übermenschheit.⁵³ Hier ist leider nicht der Raum eine Gegenüberstellung durchzuführen. Auch und vor allem weil Fedorovs Nietzsche-Rezeption, im Gegensatz zu Solov'evs, außerhalb seines Zirkels kaum wahrgenommen worden ist und damit kaum auf spätere Rezipienten einwirkte.

3.3.3 Merežkovskij

„For him Nietzsche meant individualism, artistic and cultural creativity, worship of beauty, and rejection of traditional Christian values.“⁵⁴ So beschreibt Rosenthal die Nietzsche-Sicht Merežkovskijs. Bis 1893, so werden wir von der Autorin aufgeklärt, vermischt sich der Nietzscheanismus Merežkovskijs mit einem religiösen Mystizismus. Auch

⁴⁹ Ebd., S. 99.

⁵⁰ Semenova 2001.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl.: Zakydalskij 1986.

⁵³ Vgl.: Ebd., S. 115.

⁵⁴ Rosenthal 1986, S. 69.

dieser Schriftsteller geht in der Folge selektiv mit Nietzsches Schaffen um. Merežkovskij hoffte, mithilfe des Symbolismus eine neue Kultur erschaffen zu können. In dieser Kultur sollte die Kunst das Mittel sein, um neue Welten zu entdecken, das Leben sollte gänzlich auf das Diesseits gerichtet sein, der Mensch an sich auf eine neue Stufe gehoben und die Schönheit gepriesen werden. Der Einfluss Nietzsches, wie auch Solov'evs, ist hier offenkundig. Allerdings finden wir auch nur eine kleine Auswahl des ganzen Spektrums der Gedanken Nietzsches wieder.

Andere elementare Bestandteile der Gesamtkonzeption, wie z. B. das Dogma des toten Gottes oder die Vorstellung, Kunst sei nur eine Ausformung des Scheins, konnte Merežkovskij nicht annehmen. Darüber hinaus spielten die erkenntnistheoretischen Gedankengänge Nietzsches für ihn keine Rolle. In „*Смерть богов: Юлиан Отступник*“ führt uns Merežkovskij einen Übermenschen vor Augen, in dessen Nietzscheanischen Grundcharakter sich Teile der Philosophie Solov'evs und der Ansichten Dostoevskijs hineinmischen. Die Abhandlung lässt keinen Zweifel: „Julian is a personification of the ‚will to power‘ who dares to be great, to go beyond good and evil“, der darüber hinaus nicht vom Christentum überzeugt werden kann.⁵⁵ Weitere Werke mit ähnlich gelagerten Helden folgten mit „*Дафнис и Хлоя*“, „*Новые стихотворения*“ und „*Михеланчело*“. Allesamt thematisieren sie die ersten Stufen des Übermenschen. Die Zerstörung des Alten ist die Voraussetzung für den kreativen Schaffungsprozess. Erst als Merežkovskij erkennt, dass er kein Übermensch ist, wendet er sich wieder dem Christentum zu. Er bleibt Nietzsche zwar in der Ablehnung der Kirche(n) treu, weil sie sich zu weit von der wahren Lehre Christi entfernt hätten, plädiert aber für ein neues Christentum, das die als Gegensätze auftretenden Wahrheiten, jene der Erde, des Paganismus, der Selbstbejahung und der Kunst auf der einen Seite wie auch jene des Himmels, des Christentums und des Geistes auf der Anderen, berücksichtigt. Damit begibt er sich auf die Suche nach absoluten Werten im Rahmen einer reformierten apokalyptischen Christenheit.

Marina Koreneva widerspricht Grillaert zumindest in Bezug auf „*Смерть богов: Юлиан Отступник*“. In ihren Augen bestehen zwar einige Gemeinsamkeiten zwischen dem Übermenschen und dem von Merežkovskij gesuchten neuen Christus, diese seien allerdings zufälliger Natur. Viel mehr widersprechen sich beide Gestalten weil sie von unterschiedlichen religiösen und semantischen Konnotationen getragen werden.⁵⁶

⁵⁵ Rosenthal 1986, S. 75.

⁵⁶ Vgl.: Koreneva 1992, S. 529.

Im Folgenden stellt uns die Verfasserin den sich verändernden Blickwinkel Merežkovskijs auf das Werk Nietzsches anhand der weiteren Romane *„Воскресшие богу: Леонардо да Винчи“* und *„Антихрист: Пётр и Алексей“* dar. Im letzten genannten Werk wird mit dem Charakter Tichon der Wechsel von Dionysianismus zum christlichen Altruismus dokumentiert, meint Rosenthal. Von diesem Zeitpunkt an hatte Merežkovskij die Suche nach seiner eigenen Religion abgeschlossen und benutzte die Lehren Zarathustras nur noch als Vehikel zur Untermauerung seiner eigenen Thesen. Demnach bestand für den Vorreiter des russischen Symbolismus der Fehler Nietzsches darin, die Verbindung zwischen Dionysos und Jesus übersehen zu haben.

Bei N. Grillaert finden wir diese Beschreibung bestätigt, allerdings liegt der Forschungsschwerpunkt hier eindeutig auf Merežkovskijs Konzept des verbesserten Christentums. Deshalb nehmen die Darlegungen in *„Лев Толстой и Фёдор Достоевский. Христос и Антихристос в русской литературе“* einen weit größeren Raum ein.⁵⁷ Die Darlegungen Grillaerts können hier unmöglich zur Gänze wiedergegeben werden. Es reicht uns festzuhalten, dass sie die Gleichsetzung Menschengott-Übermensch in Abgrenzung zum Gottmenschen herausarbeitet um auf diesem Weg die Frage nach der Möglichkeit einer Menschheit ohne Gott zu beantworten. Für welchen Weg sich Merežkovskij schließlich entscheidet wird klar, wenn man sich in Erinnerung ruft, dass er die Wiederkunft Christi auf Erden erwartete. Jedenfalls hat Merežkovskij eine sehr enge Anbindung des Übermenschen an die gescheiterten Romanfiguren Dostoevskijs, Ivan Karamazov und Kirillov vollzogen.

Beide, sowohl der Menschengott als auch der Übermensch repräsentieren die leibliche Seite des echten Christentums - den Antichrist. Der authentische Christus wird bei seiner zweiten Erscheinung die dualistischen Prinzipien des Seins, also das spirituelle und das fleischliche Prinzip, wieder vereinen. Daraus lässt sich mit Grillaert aber auch festhalten, dass Merežkovskij den Antichristen weitaus positiver bewertet als Solov'ev. Zweiterer sah in ihm eine Gefahr, Ersterer einen notwendigen Teil des Ganzen, ohne den der Übergang in eine neue Zeit nicht vollzogen werden kann. In *„Лев Толстой и Фёдор Достоевский. Христос и Антихристос в русской литературе“* selbst, tritt Nietzsche beinahe ebenso stark in Erscheinung wie die beiden russischen literarischen Größen des 19. Jahrhunderts. Kaum ein Argument wird ausgeführt, ohne auf ihn Bezug zu nehmen. Damit wird der deutsche Philosoph endgültig auch zum sichtbaren Einflussfaktor.

Grillaert verabsäumt es leider anzumerken, dass die Methode der Symbiose stark an jenes Verfahren erinnert, das Nietzsche zur Überwindung moralischer Werte vorschlägt. Im

⁵⁷ Vgl.: Grillaert 2008, S. 139-204.

weiteren Verlauf geht die Betrachtung Grillaerts allmählich auf die Interpretationen Volinskijs und Bulgakovs über. Da die Forscherin keine wesentlichen Unterschiede zwischen ihnen und Merežkovskij feststellt, lassen wir diesen Abschnitt vorerst unbehandelt.

3.4 Philosophieren zwischen Lust und Leid

Gerade in Russland erwies sich die Authentizität Nietzsches als ausgesprochen förderlich um eine Diskussion über die Vertiefung des Lebens anzustoßen. Die Stoßrichtungen unterschieden sich allerdings erheblich, was an den Beispielen Lev Šestov und Vasilij Rozanov ersichtlich wird.

3.4.1 Lev Šestov und die Philosophie der fortgesetzten Verzweiflung

Zu Lev Šestovs Verbindungen zu Nietzsche liegen zwei Werke vor. Zum einen „Lev Shestov and his times“ von Andres Valevičius,⁵⁸ zum anderen „Lev Šestovs Apotheose des Irrationalen“ der Autorin Sonja Koroliov.⁵⁹ Valevičius versichert uns, dass für Šestov die großen Leistungen Nietzsches darin bestanden, die Liebe zum Leiden salonfähig gemacht, sowie die „authority of the good“ in Zweifel gezogen zu haben.⁶⁰ Nietzsche sei für ihn derjenige Denker gewesen, der die Welt richtig verstand, nämlich als unglücklichen und fehlerhaften Ort, in dem sich die Benachteiligten am meisten vor allen anderen dadurch auszeichnen, dass sie ihre Leiden ertragen. Valevičius erklärt, dass Šestov die Lehre der ewigen Wiederkunft als Abkehr Nietzsches von der Wissenschaft verstand und den deutschen Philosophen in späteren Werken in eine Reihe mit Tolstoj und außerdem genau jenem deutschen Reformator stellte, den Nietzsche selbst in seinen Arbeiten äußerst gering schätzt: Martin Luther. Der Zusammenhang zwischen ihnen leitet sich aus der Verwandtschaft zwischen den Formeln „Jenseits von Gut und Böse“ und „hominum justificare sola fide“ her, denn beide bedeuteten schlussendlich, dass weder die böse noch die gute Tat irgendeine Rolle für das Schicksal oder das jüngste Gericht spielten. Es sei ein Mythos, der durch die Kirche erschaffen wurde, um Autorität über das Schicksal der Menschen zu erlangen. Authentische Religionen haben diesen Zustand überwunden, die Christenheit hat diese Stufe aber noch lange nicht erreicht. Es klingt erstaunlich, aber Valevičius legt dar, dass Šestov diese Erkenntnis Luther zuschreibt und Nietzsche ihr nur gefolgt sei.⁶¹

⁵⁸ Valevičius 1993.

⁵⁹ Koroliov 2007.

⁶⁰ Valevičius 1993, S. 80.

⁶¹ Vgl.: Ebd., S. 89.

Die zweite Arbeit zur Person Šestovs, die wir heranziehen wollen, ist jene von Sonja Koroliov. Auch diese ausführliche Schrift, überzeugt durch die stichhaltige Darlegung des Gesamtwerks Šestovs. Schon die Tatsache, dass das erste Kapitel des Buches dem Einfluss Nietzsches auf die gesamtrossische Kultur gewidmet ist, unterstreicht die ungemeine Bedeutung die der deutschen Philosophen zu dieser Zeit bereits für die russischen Kulturschaffenden hatte. Koroliov unterscheidet vier verschiedene, im Werk Šestovs durchschimmernde, Nietzsche-Bilder, in denen Nietzsche je nach Bedarf als Philosoph, Gottsucher, moralisches Subjekt oder als Genie dargestellt wird.⁶² Wichtig in diesem Zusammenhang sei, sich Methodik und Absicht der Arbeiten Šestovs vor Augen zu halten. Schon in seinem Frühwerk, also „*Добро в учении Лев Толстого и Фридриха Ницше*“ sowie „*Достоевский и Ницше*“ will der russische Philosoph bestimmte psychologische Zustände und Neigungen als philosophie- und wahrheitsfeindlich darstellen.

Dementsprechend, so vermerkt Koroliov, geht Šestov sowohl mit dem Werk als auch mit der Biographie seiner Forschungsgegenstände höchst selektiv um. Es schälen sich für ihn zwei große Missstände in der Philosophie heraus. Einerseits der Idealismus, dem Nachlaufen einer überbetonten, fixen Idee, hinter der sich ein Philosoph verstecken kann. Andererseits der, einer Predigt ähnelnden Übermittlung dieser Vorstellungen. Interessanterweise nimmt Šestov Nietzsche weder im ersten, noch im zweiten Punkt von der Kritik aus, allerdings hält er ihm dessen philosophische Authentizität, also das Zusammenfallen von Biographie und Philosophie, zu Gute. Es soll vermerkt werden, dass Šestov nur jene Teile Nietzsches zur Kenntnis nimmt, in denen die angesprochene Authentizität auch gegeben ist.⁶³ Dieser Vorgang ist für Šestov deshalb wichtig, weil er Nietzsche dadurch für sich nutzbar machen kann. Dazu sei es ihm nötig gewesen, ihn als tragische Person und gepeinigtes Opfer zu entblößen, welches aus dieser Situation die für sich selbst richtigen Lehren zieht und daraus seine eigene Lehre schafft. Nietzsches Amoralismus wird vom Russen als Zwischenschritt zum Glauben an Gott aufgefasst, den jeder moderne, gottsuchende Mensch durchlaufen müsse. Und auch wo die Rede auf die Voraussetzungen für wahrhaft freies Denken fällt, schlagen die Parallelen zwischen dem Deutschen und dem Russen ins Auge, wobei der Letztgenannte sogar noch einen Schritt weiter geht, indem er nicht nur die Vereinsamung, sondern auch noch Hoffnungslosigkeit als zwingende Vorstufe zur Gewinnung eines freien Geistes annimmt.

Die Erfahrung dieser Weltabwendung gibt uns denn auch den Schlüssel für oben erwähnte Luther-Interpretation in die Hand. Denn Luthers Abwendung vom Katholizismus

⁶² Vgl.: Koroliov 2007, S. 36.

⁶³ Vgl.: ebd., S. 55.

erklärt sich aus einem Gefühl, das Šestov aus dem Ressentiment ableitet, das, wie wir wissen, Nietzsche wiederum für kennzeichnend für die ‚Sklavenmoral‘ hält.⁶⁴ Bei Šestov wird dieses Gefühl zur Bedingung für schöpferische Aktivität, wie auch für den Glauben. Im Glauben und im Wahnsinn nämlich, versucht sich der Mensch seine eigene auf ihn zugeschnittene Welt zu schaffen. Koroliov führt jedenfalls aus, dass die von Šestov angestrebte Irrationalität durch die Religion gestützt wird.⁶⁵ Führen wir die einzelnen Teile des Puzzles zusammen, ergibt sich für den idealen Philosophen im Šestovschen Sinne folgendes Bild:

„[...] er besitzt einen Glauben, dies jedoch nur in sporadischen Momenten der Ekstase, die von langen Perioden des Unglaubens und der geistigen Suche abgelöst werden. Zudem verbinden sich in ihm Elemente des Heiligen und Märtyrers, sowie des Wahnsinnigen und Narren.“⁶⁶

Wem das Gesamtwerk Nietzsches vertraut ist, wird hier nicht umhinkommen eine dionysisch-nietzscheanische Figur, wenn nicht gar den Philosophen selbst, zu erkennen. Ungefähr dort, wo Nietzsche seine Ästhetik ansiedelt, steht bei Šestov allerdings das Religiöse, als Mittel zur metaphysischen Tröstung.

Wir sehen also, dass Koroliov's Abhandlung von Bezügen zum deutschen Philosophen direkt wie indirekt durchzogen ist. Nietzsche ist zwar keinesfalls der einzige wichtige Einflussfaktor auf Lev Šestov's Werk -zu nennen sind hier u. a. Dostoevskij, Platon, Plotin, Kirkegaard und Luther- aber die Parallelen und Weiterverarbeitungen Nietzscheanischer Topoi lassen den Schluss zu, dass Nietzsche der wichtigste Einflussfaktor im Schaffensprozess Šestov's war.

3.4.2 Der russische Nietzsche

Abgesehen von Leont'ev wurde wohl kein zweiter Russe so häufig als „russischer Nietzsche“ bezeichnet wie Vasilij Rozanov. Dazu trug nicht nur der literarische Stil Rozanov's bei –er schrieb wie Nietzsche bevorzugt in Form von Aphorismen- sondern ebenso seine Ausdrucksweise, wie auch eine Reihe Nietzsche'scher Themen in seinen Arbeiten. Als Beispiel darf etwa die Kritik Rozanov's an Christentum und Sozialismus dienen. Wo er z. B. über das Verhältnis zwischen Sozialismus und Christentum mit ironischem Unterton schreibt *„нет большей противоположности! Социализм - весь в крепкой уверенности о земле. Христианство же есть полная безнадежность о всем земном.“*⁶⁷ erinnert er in Stil und

⁶⁴ Vgl.: ebd., S. 109.

⁶⁵ Vgl.: ebd., S. 134f.

⁶⁶ Ebd., S. 139.

⁶⁷ Frank 1965, S.117.

Ausage stark an jene Passagen, in denen Nietzsche den Sozialismus als Ausformung, der, durch den Siegeszug der Christenheit, vorherrschenden Moral der Schwachen beschreibt.⁶⁸

Wiewohl sich viele Beispiele finden lassen, welche den Einfluss Nietzsches auf Rozanov belegen, stritt der russische Kritiker jedwede Berührung mit ihm zeitlebens vehement ab. Trotzdem ist heute unstrittig, dass Nietzsche einen wichtigen Beitrag zu Rozanovs eigenen Ideen leistete. Die herausstechendsten Parallelen betreffen die Kritik des Christentums, wobei Rozanov sich dabei absichtlich oder unabsichtlich vulgarisierter Nietzsche-Bilder bediente. Laut Crone habe Rozanov Nietzsches Gedanken in primitiver Form dargestellt, um seine eigenen Ideen in ein besseres Licht zu rücken obwohl wir mit Sicherheit wissen dass Nietzsche Rozanov bekannt war.⁶⁹ Dies erreicht er vornehmlich dadurch, dass er Nietzsche wie auch Solov'ev aus der Perspektive des kleinen Mannes darstellt, der unter der grausamen Nietzscheschen Herrenmoral zu leiden hat. Die geteilte Kritik an der Christenheit lässt sich laut Crone in folgenden Punkten zusammenfassen:⁷⁰

- Gott ist unter objektiven Gesichtspunkten weder nützlich noch erklärbar;
- das Christentum ist nicht zeitgemäß und bietet im Leben des 19. Jahrhunderts keine Lösungen an;
- sein gegen das Leben und die Ästhetik gerichteter Charakter;
- das Zuwiderlaufen des Christentums gegen die Entwicklung des individuellen Menschen;

Daraus resultiert, dass auch Rozanov die Christenheit überwinden will. Allerdings auf Nietzsche konträr entgegen laufenden Wegen. Denn Rozanovs Gedanken, stören sich an der Zurückweisung des Leibes, in den von den christlichen Kirchen vertretenen Lehren. Deshalb versucht er, das christliche Zeitalter durch eine Neubewertung der fleischlichen Lust, die er als positives Element des Lebens zu etablieren gedachte, zu überwinden. Anders als bei Nietzsche bedeutet „Affirmation des Lebens“ für Rozanov die Entfaltung von Freude und Lust, und zwar durchaus im sexuellen Sinn des Wortes. Darüber hinaus finden sich Widersprüchlichkeiten zwischen dem russischen Nachfolger und dem deutschen Original im Detail. Das Christentum ist für Rozanov per se eine lebenswidrige Lehre während –so argumentiert Clowes- Nietzsche Christus' Erfahrungen und Handlungen durchaus als ehrwürdiges Leben anerkennt, die Entwicklung und Auslegung des Christentums aber aufs Äußerste verurteilt.⁷¹

⁶⁸ Vgl.: MAM S. 286-315.

⁶⁹ Vgl.: Crone 1986, S. 97–111.

⁷⁰ Crone 1986, S. 110.

⁷¹ Clowes 2003, S. 418.

3.5 Neo-Idealisten

Unter dem Begriff des russischen Neoidealisten fasst Michajlo Michajlov im wesentlichen Nikolaj Berdjaev, Semen Frank, N. Losskij, Sergej Bulgakov und Lev Šestov zusammen.⁷² Auch sie befassten sich in der Hauptsache mit der Religionsphilosophie, machten den Weg dorthin aber in der Mehrzahl über den frühen russischen Sozialismus. Michajlov argumentiert, dass Nietzsche den ehemaligen Marxisten die Realität der individuellen Identität eröffnete, ihnen also den Weg zur geistigen Auffassung der Welt ebnete.⁷³ Ansonsten stellt er der Nietzsche-Forschung allerdings ein vernichtendes Zeugnis aus. Seiner Ansicht nach hätten die Neoidealisten keinen einzigen Gedanken von Nietzsche übernommen. Ganz im Gegenteil, alle unter dem Namen Nietzsche firmierenden Konzepte und Ideen seien den russischen Denkern der Jahrhundertwende schon durch die Schriften Dostoevskijs, Bakunins und Leont'evs vertraut gewesen.⁷⁴ Dass Nietzsche trotzdem einen so hohen Bekanntheitsgrad erlangen konnte hätte daran gelegen, dass zum ersten Mal in der Geschichte ein westlicher Philosoph russisches Gedankengut aufgenommen und verarbeitet hätte.

Ganz anders klingt dies bei Grillaert: „Interestingly, Friedrich Nietzsche, the self characterized opponent of idealist thought, played a productive role in the formation of the neo-idealist creed.“⁷⁵ Zwar sind die Einflüsse auch in dieser Gruppe vielschichtig und Mihajlov verweist zu Recht auf die russischen Ressourcen, auf welche etwa Berdjaev zurückgriff, aber so leicht lässt sich die Nietzscheanische Komponente dann doch nicht von der Hand weisen. Mithilfe Nietzsches wendet sich Berdjaev gegen die marxistische Moral und Kants moralischen Imperativ. Mithilfe Nietzsches erklärt er, ähnlich wie Merežkovskij, das historische Christentum für eine fehlgeleitete „Religion der Angst“. Mithilfe Nietzschescher Elemente, erklärt Grillaert, identifiziert er in der Lehre Christi auch eine überwiegend individualistische selbst-bejahende Moral, auf der das authentische Christentum aufbaut. Und hierzu scheint ein entscheidender Input zur Kritik des historischen Christentums vom ehemaligen Baseler Professor zu kommen: *„Но в ницшевской критике христианства есть мотивы очень глубокие. И мотивы эти можно принять для защиты христианства.“*⁷⁶

Ähnlich wie schon bei Merežkovskij und Solov'ev dreht sich auch hier die Frage um die göttliche Essenz im Menschen. Die Mittel um ein höheres Wesen zu schaffen sind denn auch bei Berdjaev intrinsischer Natur. Das neue Zeitalter müsse durch den Menschen selbst

⁷² Mihajlov 1986, S. 127-145.

⁷³ Vgl.: ebd., S. 141f.

⁷⁴ Vgl.: Ebd.

⁷⁵ Grillaert 2008, S. 209.

⁷⁶ Berdjaev: *Smysl Tvorčestva*, Kap. IX.

eingeläutet werden und nicht mehr von einem Gott. Grillaert zitiert Berdjaev: “The human does not only have the right but even the duty to become a ‘Übermensch’.”⁷⁷ Berdjaev schätzt den deutschen Philosophen ebenso wie Dostoevskij und stellt den Übermenschen des Einen auf eine Stufe mit dem Menschengott des Anderen. Beide Figuren, träten für die endgültige ethische Freiheit des Menschen ein, worin dann auch ihr entscheidender Beitrag bestünde.

Der Unterschied liegt aber darin, dass Dostoevskij schlussendlich einsah, dass der Menschengott/Übermensch, solange er die göttliche Essenz im Menschen nicht anerkennt, zur Selbstzerstörung führt. Deshalb optiert Berdjaev für den Gottmenschen. So werden Raskol'nikov, Kirillov und Ivan Karamazov zu den Schablonen, durch die Berdjaev die Fehler in der Konzeption des Übermenschen erkennt.⁷⁸

Auch der von Berdjaev vertretene Humansismus folgt in vielen der von Nietzsche vorgeschlagenen Befreiung des Menschen von Dogmen jeglicher Art.⁷⁹ Nach den oben erwähnten Gedankengängen ist der Übermensch nur ein Ausgangspunkt zur Erreichung des Ziels, welches in der Rückbesinnung auf das wahre Christentum besteht. Schlussendlich optiert Berdjaev für den Bogočelovek samt Bogočelovečestvo, integriert Nietzsches Ideal also in typisch russischer Weise in sein Konzept.

3.6 Symbolismus und Akmeismus

Wir wollen in diesem Abschnitt nicht nur den Symbolismus, sondern auch artverwandte Strömungen wie den Akmeismus behandeln. Der offensichtlichste Unterschied zu den anderen kulturellen Richtungen des besprochenen Zeitraums liegt darin, dass die Symbolisten wie auch Akmeisten den Fokus der Rezeption auf die frühen Werke des Philologen aus Lützen, insbesondere „die Geburt der Tragödie im Geiste der Musik“ legten. Besonders von Interesse schienen ihnen, nach den Darlegungen Clowes, die ästhetischen, psychologischen und metaphysischen Komponenten dieser Philosophie zu sein. Ein weiteres Merkmal kann darin gesehen werden, dass „their view of Nietzsche was relatively free from the typical prejudices of the time.“⁸⁰ Schließlich aber bestand der große Verdienst Nietzsches für den russischen Symbolismus darin, dass er die Auffassung der Welt als ästhetisches Phänomen zu untermauern schien.⁸¹ Depperman hält fest, dass für den russischen Symbolismus im Allgemeinen „die spannungsreiche Polarität von dionysischer Ekstase und

⁷⁷ Berdjaev zitiert in Grillaert 2008, S. 227.

⁷⁸ Vgl.: Grillaert 2008, S. 206- 246.

⁷⁹ Vgl.: Olžanskij: Problema sverchčeloveka v ruskoj filosofii.

⁸⁰ Clowes 1982, S. 189.

⁸¹ Vgl.: ebd., S. 216.

apollinischer Formkraft konstitutiv für den Prozess des Künstlers wie für die Kultur überhaupt [war].⁸² Zu diesem Grundkonzept gesellten sich noch weitere Botschaften aus späteren Perioden des Schaffens Friedrich Nietzsches, unter denen die „Selbstwertung des Menschen“, die „Umwertung aller Werte“ und eine Symbiose aus Wirken und Biographie Nietzsches, welche als „tragischer Individualismus“ bezeichnet werden kann, zählen.⁸³ In diesem Sinne fanden sie in der Philosophie des deutschen Professors ein Sample, mit dem sich ihr wichtigstes Ziel, die fundamentale Erneuerung der Kultur, zu verwirklichen lassen schien.

3.6.1 Symbolismus

Der russische Symbolismus lässt sich auch im Bezug auf seine Beziehungen zu Nietzsche in eine früheren, dessen Vertreter von Nietzsches Werk weitgehend unberührt blieben, und einen späteren, nach der Jahrhundertwende stark von ihm geprägten, unterscheiden.

3.6.1.1 Die frühen Symbolisten

Zu den frühen Symbolisten zählen neben dem bereits behandelten Merežkovskij, unter anderen Fjodor Sologub, Valerij Brjusov und Konstantin Bal'mont. Fjodor Sologub, dem George Kalbouss⁸⁴ einen Artikel widmet, lernte den deutschen Philosophen ebenfalls bereits in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts durch Graf Urusov und Brjusov kennen. Das mythische Element und hier hauptsächlich seine Nützlichkeit für ein neues Theater, nehmen breiten Raum in seinem Umgang mit Nietzsche ein. Sologub teilte eine Reihe von Ansichten mit Nietzsche. So wandten sich beide gegen die Moral, Ethik und gegen die Philisterei, die Welt der Mittelmäßigkeit und Mittelschicht. Beide konstruierten einen Übermenschen, Sologub freilich mit nicht zu übersehender russischer Färbung. Beide rüttelten mit ihren Ansichten an den Taboos ihrer Zeit. Kalbouss beschreibt Sologub als den einzigen russischen Symbolisten, der sein eigenes mythologisches System errichtet habe. In Diesem könnten die besonderen Menschen ihre eigene Welt erschaffen, sofern sie im Einklang mit einem Weltenwille steht. Um dieses Ziel zu erreichen, können und sollen sich diese Menschen über die moralischen und ethischen Wertvorstellungen der restlichen Menschheit hinweg setzen, und in einem an die Dionysosfeste, die so genannten Backchen, erinnernden Ritual zur Erlangung der Ekstase die Wandlung zum gottgleichen Wesen vollziehen.⁸⁵ Diese Darstellungen lassen in der Tat eine Reihe von Assoziationen zur von Nietzsche

⁸² Deppermann 1998, S. 487.

⁸³ Vgl.: ebd.

⁸⁴ Kalbouss 1986.

⁸⁵ Vgl.: Ebd.

beschriebenen altgriechischen Kultur aufkommen. Allerdings merkt Kalbouss selbst an, dass diese nicht nur auf ihn zurückzuführen seien, sondern gleichsam von Wagners und besonders Schopenhauers Wirken beeinflusst seien.⁸⁶

Clowes beschäftigt sich auf einigen Seiten mit Brjusov und Bal'mont. Ein Feststellung, die vorweg genommen werden soll ist Folgende: „Nietzsche’s philosophy was not a major force in the making of Brjusovs poetic worldview.“⁸⁷ Obwohl er gelegentlich auch offensichtliche Anleihen bei dessen Ideen nahm, verlief Bal'monts Beschäftigung mit dem Deutschen auf einer tieferen Ebene. Dieser sah sich selbst als „apollinischen Künstler“ und entnahm der Philosophie Nietzsches Inspirationen zur Stellung des Dichters als Erschaffer des Lebens und Überwinder des Todes, wie auch der Überwindung der Pein im Zustand des apollinischen Traums. Der Dichter tritt also selbst als Übermensch in Erscheinung.

Der letzte, einem älteren Symbolisten gewidmete Aufsatz in Rosenthals erstem Sammelband dreht sich ebenfalls um Konstantin Bal'mont und stammt aus der Feder Ann M. Lanes.⁸⁸ Die Werke des „Kronprinzen des russischen Modernismus“ werden von ihr in der Hauptsache auf die intertextuellen Bezüge Bal'monts zu Nietzsche untersucht. Lane behandelt unter anderem die Texte „*Тишина*“, „*Горячие здание: лирика современной души*“, „*Будем как солнце: книга символов*“, „*Горные вершины*“ und „*Сонеты солнца, меда и луны: Песня миров*“ und findet in den verschiedene Gedichten eine Reihe von Anleihen aus Nietzsches Werk, nicht nur symbolischer, sondern auch konzeptioneller Natur. Vor allem was die Stellung und Aufgabe des Künstlers und Poeten betrifft, treffen sich die Vorstellungen, da beide in diesem Typ am ehesten das Potential für den neuen Menschen sehen. Besonderen Stellenwert hatte für Bal'mont das Symbol der Sonne, welches Grillaert bei Bal'mont als „symbol of overcoming“ deutet.⁸⁹

3.6.1.2 Die späteren Symbolisten

Wichtigster Vertreter des jüngeren Symbolismus ist Vjačeslav Ivanov. Laut Wilfried Potthof erzielten die Ideen des Dionysischen, die Frage nach dessen Herkunft, die Rolle des Theaters wie auch des Dramas, sowie die Gruppe der Vorschläge rund um Wiederkunft und Wiedergeburt die größte Wirkung im Schaffen Ivanovs.⁹⁰ Allen voran stellte die antike Gottheit des Dionysos über einen längeren Zeitraum den Mittelpunkt der Arbeiten Ivanovs dar und zwar nicht nur als schaffendes Prinzip, sondern auch als „*живое религиозное*

⁸⁶ Vgl.: Ebd.

⁸⁷ Clowes 1982, S. 205.

⁸⁸ Lane 1986a.

⁸⁹ Clowes 1982, S. 214.

⁹⁰ Vgl.: Potthof, 2003.

начало“.⁹¹ Ivanovs Konzeption basiert auf den Ausführungen in „Die Geburt der Tragödie im Geiste der Musik.“ Hier wie da werden Apollo und Dionysos als Antipoden gegenübergestellt, in beiden Fällen gilt die Musik als wichtigste Erscheinung der Kunst und in beiden Fällen, so Potthof, könne Erkenntnis nur über die Kunst erreicht werden. Aber auch in dieser Beschäftigung mit Nietzsche wird der Grundgedanke von russischer Seite um eine religiöse Komponente erweitert, denn der Dichter ist für Ivanov nicht nur Künstler, sondern auch Prophet und Priester, der das Volk für die Erkenntnisse der Kunst zu gewinnen vermag. Die Kritikpunkte Ivanovs richten sich denn auch gegen die Vernachlässigung der Religion in der Betrachtung Nietzsches. In den Augen Ivanovs ignorierte Nietzsche nämlich nicht nur die mystischen Teile des dionysischen Kultes sondern auch die Tatsache, dass der Übermensch durch die dionysische Religion bereits vorweggenommen wurde.

Clowes formuliert es verständlicher wenn sie schreibt „Christ, according to Ivanov, was the direct descendant of Dionysos.“⁹² Bei Sineokaja wiederum wird der Übermensch als Idealtyp des griechischen Gottes Dionysos selbst und als Verkörperung der überindividuellen Persönlichkeit dargestellt.⁹³ In seinem ästhetischen Modell folgt der russische Symbolist ebenso Nietzscheanischen Mustern. In „*О веселом ремесле и умном веселии*“ –dessen Titel schon an die „Fröhliche Wissenschaft“ erinnert- entwirft der russische Symbolist ein Modell des Gegensatzes zwischen Griechentum und Barbarentum, Apollo und Dionysos, Drama und Theater. Dabei versucht er eine Verbindung zwischen der slawischen und der altgriechischen Kultur herzustellen, um die Russische mit ihr in ein Verwandtschaftsverhältnis treten zu lassen. Das russische Volk stünde somit in direkter Nachfolge des Dionysischen, während die westeuropäischen Völker sich auf Apollos Spuren befänden.⁹⁴ Diese Grundannahmen arbeitete Ivanov in einer Reihe Dionysos gewidmeter Texte wissenschaftlich aus und versuchte seine bzw. Nietzsches Thesen zu untermauern. Neben der vereinzelt Kritik kommt, nach Potthof, in diesen Texten überwiegend die Bewunderung für die Philosophie des deutschen Priestersohns zu Tage.

Im selben Sammelband findet sich auch eine Abhandlung Rolf-Dieter Kluges, die sich mit einer sehr ähnlichen Thematik beschäftigt.⁹⁵ In ihm finden wir ähnliche Erklärungsmuster wie bei Potthof, so dass die Schlussfolgerungen, zumindest was die Person Ivanovs betrifft, im Wesentlichen dieselben sind. Der kleine Unterschied zwischen beiden Betrachtungen liegt in der etwas allgemeineren Perspektive Kluges, der die Wirkung Ivanovs auf die gesamte

⁹¹ Sineokaja 1999.

⁹² Clowes 1982, S. 192.

⁹³ Vgl.: Sineokaja 1999.

⁹⁴ Vgl.: Potthof 2003, S. 205ff.

⁹⁵ Kluge 2003.

symbolistische Strömung zeigen möchte. Aus diesem Grund streicht Kluge jene Passagen hervor, die für den Symbolismus charakteristisch geworden sind. Zu ihnen zählt etwa die Identifizierung der Slawen mit Dionysos. Blok wird in weiterer Folge als Vertreter des Irrationalismus dargestellt, der bereits in erheblichem Maße von Ivanov beeinflusst wurde.⁹⁶

Maria Gyöngyösi lieferte in ihrer Dissertation eine fundierte Studie zu Bloks Kontakten zur deutschen Literatur, in der Nietzsche erwartungsgemäß breiten Raum einnimmt.⁹⁷ Blok, der wahrscheinlich 1903 über Belyj mit Nietzsches Gedanken Bekanntschaft machte, eignete sich ebenso die Dichotomie Apollo-Dionysos an, um sein eigenes Gedankengebilde darauf zu errichten, auch wenn er schlussendlich keine zusammenhängende volle Konzeption erarbeitete. In der Folge konzentriert sich die Abhandlung auf die intertextuellen Bezüge zwischen Blok und Nietzsche, welche sich etwa rund um das Motiv der ‚ewigen Wiederkunft‘ (*кружение*) zeigen.

Evelyn Bristols Arbeit zum Thema Blok bezieht sich auf die Wechselwirkung, die Solov'ev und Nietzsche auf Blok ausübten.⁹⁸ Solov'ev wird zugestanden, am Beginn der literarischen Tätigkeit Bloks den größten Einfluss auf ihn gehabt zu haben, während sich diese Vorzeichen in der späteren Phase änderten. Vor allem jene Artikel, welche Blok zwischen 1918 und 1921 verfasste, seien von Nietzscheanischen Ideen durchdrungen gewesen, er hätte sich aber trotz allem nicht zwischen Solov'evs und Nietzsches ästhetischen Vorgaben entscheiden können. Die Vorstellung der Ideen Nietzsches hätte Blok ausschließlich aus der Geburt der Tragödie gewonnen, so dass der Blickpunkt auf die Tätigkeit und Rolle des Künstlers gelegt war.

Deppermann zerreißt diese Darstellung dagegen förmlich in der Luft.⁹⁹ Die Liste der Kritikpunkte ist lang. Bristol habe die fachspezifische Sekundärliteratur schlichtweg ignoriert, die Teilnahme Bloks an der Gruppe der Skythen, die wesentlich unter dem Einfluss Nietzscheanischen Gedankenguts standen, werde nicht erwähnt, die Theorie, er hätte sich bis zum Ende nicht zwischen Solov'ev und Nietzsche entscheiden können, sei konstruiert, Teile des Schaffens Bloks seien eindeutig durch Gedanken des deutschen Philosophen geprägt worden, welche nicht aus der Geburt der Tragödie stammen. Schließlich wirft sie Bristol indirekt vor, die Tiefe des Werks Bloks nicht verstanden zu haben.

Gleich im Anschluss daran findet sich in Rosenthals Sammelband eine Arbeit über die Wirkungsgeschichte der Geburt der Tragödie in Andrej Belyjs Werk. Die Autorin der Arbeit,

⁹⁶ Vgl.: ebd., S. 117–122.

⁹⁷ Gyöngyösi 2004.

⁹⁸ Bristol 1986.

⁹⁹ Vgl: Deppermann 1992, S. 235f.

Virginia Bennet, konzentriert ihr Interesse auf die Jahre 1904-1908.¹⁰⁰ Genau innerhalb dieses Zeitraums, im Revolutionsjahr 1905, verortet Bennet einen Wechsel in Belyjs Wahrnehmung Nietzscheanischer Gedanken. Hatte er vor 1905 hauptsächlich die ästhetischen Aussagen in den ersten zehn Sektionen der Geburt der Tragödie im Auge, so verschob sich sein Interesse in den nachfolgenden Jahren immer mehr auf das politische und historische Feld, wobei er sich vornehmlich auf die letzten 15 Teile des selben Buches bezog. Bennets gut argumentierte Darlegungen verweisen auf die Interpretation und Übernahme bestimmter Nietzscheanischer Motive und Konzeptionen. Belyj zeigte sich gleichermaßen fasziniert von der Kritik, die der deutsche Philosoph an der zeitgenössischen Philosophie und Kultur übte, als auch vom Ausweg den dieser anbot. Dazu zählten die Bewertung von Mythos und Symbolen für die Kunst, den zu hebenden Stellenwert des Theaters um die Trennung der dionysischen von der apollinischen Welt sichtbar zu machen, die Wichtigkeit von Masken und Rollenbildern in der Kunst und in einem generelleren Sinne die Prophezeiung eines neuen Zeitalters.

Ähnlich seinen Vorgängern stellt Bennet auch für Belyj vor 1905 fest, dass dieser versuchte, die Ideen Nietzsches mit jenen Solov'evs zu vereinen. Nichts desto weniger bleibt Nietzsche ein Hauptquell Belyjs auf dem Weg zum Versuch einer Philosophie des Symbolismus, die er in den Artikeln „Символизм“, „Символизм и современное русское искусство“ und „теснь жизни“ -allesamt im Jahr 1908 verfasst- anstrebte. Selbstverständlich stimmte Belyj dem deutschen Philologen nicht in allen Belangen zu. Am Ende ihres Aufsatzes weist Bennet dezidiert auf die Divergenzen zwischen Belyj und Nietzsche hin.¹⁰¹ Nietzsche hätte die Rolle der Musik im Symbolismus und das zeitgenössische Drama missverstanden und wirft ihm die Entwicklung eines, wie Belyj es nennt „individualistischen Symbolismus“ vor. Schließlich und endlich bleibt noch darauf zu verweisen, dass die als „origin of all artistic activity“¹⁰² bezeichnete und in Mythen und Ritualen verkörperte Religiosität, wie auch bei den anderen Symbolisten, einen weit größeren Raum einnimmt, als beim Philosophen mit dem Hammer.

3.6.2 Akmeismus

In den späten Kriegsjahren des ersten Weltkrieges trat der Akmeismus das Erbe des Symbolismus an. Im Gegensatz zu ihren Vorläufern, lehnten die Akmeisten die herausragende Stellung des Mystizismus in der Kunst, wie auch die Überhöhung des Künstlers ab. Darüber hinaus nahmen sie, im Unterschied zu den meisten Symbolisten, die Welt aus einem

¹⁰⁰ Bennet 1986.

¹⁰¹ Ebd., S. 175ff.

¹⁰² Ebd., S. 175.

apollinischen Blickwinkel wahr. Elaine Rusinko sieht in Gumiljevs Werk ein Amalgam aus verschiedenen, von Nietzsche gewonnenen Ideen und Eigenschaften, verfestigt.¹⁰³ Dieser hatte sich in seinen frühen Schriften häufig direkt auf Nietzsche bezogen, während sich die Hinweise in späteren Texten zwischen den Zeilen finden. Für ihn, so führt Rusinko aus, stellten die apollinischen Eigenschaften jene Elemente in der Kunst dar, die es dem Menschen ermöglichten die Furchtbarkeiten des Lebens zu ertragen und nutzbar zu machen.

Des Weiteren folgte der Akmeismus Nietzsches Ruf nach der Bejahung des Lebens. Diese Affirmation basierte im Kontrast zu den Symbolisten jedoch gerade auf dem Schluss, dass die Überbetonung der dionysischen, mystischen Elemente eine Abkehr von der Welt und der Natur sei, weshalb Gumiljev und Gorodetskij die dionysische Transzendenz schließlich zurückwiesen. Damit wendeten sie sich aber nicht nur gegen den Symbolismus, sondern verwarfen, aufgrund der Unterstreichung des Dionysos und dessen Kultes, zur gleichen Zeit auch den deutschen Urheber, den sie nun ebenso als Symbolisten kennzeichneten.

Rusinko verweist auf weitere Unstimmigkeiten zwischen den Symbolisten und den Akmeisten. Unter anderem bestanden Gumiljev, Gorodetskij und Mandelstam darauf, dass die existierende Welt eine unverrückbare Tatsache darstellt, die weder ästhetisch noch ideologisch gerechtfertigt werden brauche und folglich die Menschheit als passive, Geschichte erlebende aber nicht gestaltende Kraft, sieht. Dieser Ansicht liegt eine christliche Metaphysik zugrunde, denn sie sieht auf die Welt als gottgegebenen Ort. „Apollo is the ‘ethical deity’ and the acmeists more than once reproached Symbolism for its amorality.“¹⁰⁴ Rusinko kommt zu der Conclusio, dass die Akmeisten mit ihrer Ablehnung des Symbolismus paradoxerweise näher an Nietzsches Hauptgedanken landeten, als ihre Vorgänger.

In Rosenthals zweitem Band zum Thema Nietzsche in Russland finden sich weitere aufschlussreiche Artikel zu den Ausläufern des silbernen Zeitalters die unter anderem Mandelstams, Majakovskijs, Chlebnikovs und Uspenskijs Nietzsche Rezeption umfassen und den Faden bis in Stalinistische Kultur der 1930er Jahre weiterspinnen.¹⁰⁵ Es soll an dieser Stelle aus Rücksicht auf den Umfang dieser Arbeit jedoch auf die Aufarbeitung dieser Artikel verzichtet werden.

3.7 Nietzsche und die russische sozialistische Bewegung

Wie wir bereits angedeutet haben, hat sich die Fachwelt bisher am ausführlichsten mit der Absorption des Nietzscheschen Gedankenguts durch die russischen Sozialisten

¹⁰³ Rusinko 1994.

¹⁰⁴ Ebd., S. 97.

¹⁰⁵ Siehe hierzu: Jangfeldt, 1994; Baron 1994; Carlson 1994; Agursky 1994; Clowes 1994; Cavanagh 1994.

auseinandergesetzt. In der Tat erschien die Vorstellung, der von der Sowjetunion geächtete und von den Nationalsozialisten vereinnahmte Nietzsche, könnte auf die Theoretiker des russischen Sozialismus am Beginn des 20. Jahrhunderts eine derart große Wirkung gehabt haben, faszinierend. Es stellte sich heraus, dass auch für die frühe Sowjetunion wichtige, Persönlichkeiten stark vom deutschen Denker beeinflusst wurden. Sogar Lenin und Trockij lasen und studierten Nietzsche und zogen ihre Schlüsse aus Nietzsches Werk.

1969 erschien der erste mir bekannte Beitrag, der die Wirkung Nietzsches auf den russischen Kommunismus der Jahrhundertwende behandelte.¹⁰⁶ Als Vertreter des „Nietzschean Marxism“ werden hier Stanislav Volskij, Nikolaj Lunačarskij, Alexandr Bogdanov, Vladimir Bazarov und Maxim Gorkij genannt. Diese Gruppe lässt sich trotz teilweise erheblichen Divergenzen unter dem Titel „Nietzscheanische Marxisten“ zusammenfassen, denn:

„All of them followed Nietzsche in rejecting deontological or normative ethics. All of them were concerned to free the creative individual from the ‘tyranny of the ought’. They insisted that Marx’s proletariat, like Nietzsche’s Übermensch stand beyond (bourgeois) good and evil. All of them stressed free volition, desire and creativity.“¹⁰⁷

Kline argumentiert, dass sich Nietzsche deshalb mit Marx vereinen ließ, weil die Philosophie des Einen, gerade dort seine Schwächen habe, wo jene des anderen sich auszeichnet. Anders gesagt: Die oben genannten Vertreter des russischen Sozialismus gingen daran, die Lücken des klassischen Marxismus, welche vor allem in der Ethik und Epistemologie zu finden sind, mit den Erkenntnissen Nietzsches aufzufüllen.¹⁰⁸ Das daraus entstehende Spannungsfeld zwischen dem ‚Ultra-Individualisten‘ Nietzsche und dem Kollektivismus Marx’ lösten die einzelnen Vertreter unterschiedlich auf. Die Grundproblematik des *moralischen Monismus* bleibt aber in allen Fällen bestehen, nämlich „das problematische Verhältnis von Held und Masse, von Individuellen und gesellschaftlichem Charakter des Heroischen“.¹⁰⁹

3.7.1 Das Bogostroitel'stvo und Nietzsche

Eine bemerkenswerte Arbeit, welche hier genannt werden muss und sich mit dem Nietzscheschen Substrat bei den frühen sozialistischen Intellektuellen auseinandersetzte, stammt von Raimund Sesterhenn und trägt den Titel „Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarsky bis 1909“.¹¹⁰ Die Gotterbauer strebten nicht wie die Gottsucher danach, die religiösen Fundamente Russlands zu erneuern, sondern verstanden sich als Schöpfer eines

¹⁰⁶ Kline 1969. S. 166-183.

¹⁰⁷ Ebd. S. 170.

¹⁰⁸ Vgl.: Ebd.

¹⁰⁹ Günther 1993, S. 16f.

¹¹⁰ Sesterhenn 1982.

gänzlich neuen Gottes: dem Kollektiv. Der Name ist daher ein wenig irreführend, denn das Gotterbauertum, suchte keinen Weg einen neuen Gott zu erschaffen, sondern den russischen Sozialismus durch Gott zu erweitern. Besonders Lunačarskij, der das religiöse Bedürfnis als Konstante des menschlichen Daseins verstand, versuchte das Kollektiv als religiöses Dogma, als Gott zu etablieren. Eigens dafür entwickelte er den wissenschaftlichen Sozialismus als religionsphilosophisches System.¹¹¹

Sesterhenn führt uns mit Lunačarskij deutlich vor Augen, dass Komponenten der Philosophie Nietzsche besonders anfällig für die Instrumentalisierung durch politische Ideologien sind. Im Sinne des wissenschaftlichen Sozialismus lässt sich die programmatische Erklärung „Gott ist tot“ als die Vergöttlichung des Menschlichen deuten.¹¹² Damit wird das göttliche Element verworfen und uns im Wesentlichen der bereits bekannte Übermensch in seiner kollektiven Form als neues religiöses Dogma präsentiert. Denn die potenzierte Menschlichkeit findet sich, so klärt uns Sesterhenn über den wissenschaftlichen Sozialismus auf, dort, wo der Mensch als Individuum eine Verbindung mit der ihm übergeordneten Gemeinschaft eingeht. Auf diesem Weg bastelt sich Lunačarskij aus dem Ideal des Übermenschen, jenes der Übermenschheit. Die ist aber keineswegs die einzige von Nietzsche entnommene Komponente, welche ihm dabei half sein eigenes marxistisches Weltmodell zu entwerfen. Der russische Marxist konvertiert Nietzsches individualistische Lebensbejahung im Leiden durch eine kleine Korrektur zu einer sozialistischen Maxime. Dies gelingt ihm durch einen kleinen Trick, den Sesterhenn offen legt: Ähnlich wie Nietzsche den Willen zur Macht zum Grundtrieb erklärte, konstituierte Lunačarskij das Streben zum Kollektiv als die höchste Form des Lebens. Durch diesen Kniff kommen schließlich beide zum selben Ergebnis, welches besagt, dass alles was dem Leben dient wahr und gut, während alles was ihm schadet, schlecht und Lüge ist.¹¹³ Lunačarskij war sich dieser Parallelen durchaus bewusst. Um den scheinbaren Widerspruch aufzuklären, lässt er uns wissen, dass Nietzsches Amoralismus nicht nur notwendige Bedingung zur Schaffung des kollektiven Zeitalters ist, sondern gar nahtlos in dieses übergeht.¹¹⁴ Freilich ist das, was für den einen die Verkörperung dieses Lebens ist, das Ende des Lebens für den Anderen.

Ein letzter entscheidender Anknüpfungspunkt, der die Beziehung zwischen dem russischen Marxisten und dem deutschen Amoralisten belegt, soll hier noch angeführt werden. Sesterhenn verweist darauf, dass die eigentliche Verwandtschaft zwischen Lunačarskij und

¹¹¹ Vgl.: Ebd., S. 60–140.

¹¹² Vgl.: Ebd., S. 116.

¹¹³ Vgl.: Ebd., S. 249ff.

¹¹⁴ Vgl.: Ebd., S. 98.

Nietzsche in der gemeinsamen Interpretation der Geschichte liege, die auf ein, vom Menschen durch eigenes willentliches Schaffen zu erreichendes Ideal, abzielt. Sesterhenn geht schließlich davon aus, dass Lunačarskij die Probleme der Gegenwart durch marxistische Augen sah, in der Zukunft aber mehr oder weniger Zarathustra erblickte.¹¹⁵

Der zweite Abschnitt seines Buches handelt von Maksim Gorkijs Gotterbauertum. Da die Fragestellung Sesterhenns nicht ganz in unseren Rahmen passt soll vorweggenommen werden, zu welchem Ergebnis er in Bezug auf Maxim Gorkij kam: Dieser sei auf eigenem Wege zum (wissenschaftlichen) Sozialismus gelangt und weit weniger von Lunačarskij und Bogdanov beeinflusst worden, als bisher angenommen. Für uns ist interessant, auf welche Argumente der Autor diese Aussage stützt. Denn, nachdem die Weltauffassung Gorkijs dargelegt wurde, verläuft die Argumentation entlang der wichtigsten Werke des späteren sowjetischen Vorzeigeliteraten zurück bis ins Jahr 1893. Schon auf diesem Weg begegnen dem aufmerksamen Leser, eine Reihe von sehr nah an Nietzsche angelehnten Textpassagen. Sesterhenn klärt uns zu „*Читатель*“ etwa folgender Maßen auf:

„Durch Literatur soll der Mensch sich selbst erkennen, den Glauben an sich gewinnen, nach Wahrheit streben, stark und edel werden und sein Leben mit dem heutigen Geist der Schönheit erfüllen. Dazu muss der Schriftsteller beseelt sein von einem unbändigen Streben nach Vollendung des Daseins, beseelt von tiefem Glauben an den Menschen.“¹¹⁶

Zu „*О чине, который лгал, и о дятел - любители истины*“ schreibt Sesterhenn dass „der Zeisig scheitert, weil er nicht im Sinne Nietzsches ein ‚Aristokrat des Geistes‘ sondern im Gegenteil ein ‚Bettler des Geistes‘ ist.“¹¹⁷

Und tatsächlich liefert uns Sesterhenn nahtlos Aufklärung. Gor'kij's frühe Helden, die Bosnjaki seien tatsächlich sofort mit Nietzsches „Herrenmenschen“ in Verbindung gebracht worden. Dieser Interpretation lag aber schon damals eine vulgarisierte Vorstellung über das Werk des deutschen Philosophen zugrunde. Sesterhenn behauptet deshalb, dass die „Rezeption Gorkijs recht eigentlich die Rezeption Nietzsches [wiederspiegelte].“¹¹⁸ Die Motive, welche an Nietzsche anklingen, sind übrigens, so bestätigt uns der Forscher, keineswegs aus der Luft gegriffen. Gor'kij hatte in den 1890er Jahren zwar wahrscheinlich keinen Text Nietzsches persönlich gelesen, war aber mit der Diskussion über ihn vertraut und kannte zumindest Preobraženskij's Abhandlung über ihn. Der Forscher erklärt weiters, dass Gor'kij zwei verschiedene Nietzsche Auslegungen anbot. Einerseits das Abziehbild des vulgarisierten Übermenschen, mithilfe dessen er die moralischen Werte der Zeit und der

¹¹⁵ Vgl.: Ebd., S. 100.

¹¹⁶ Ebd., S. 182.

¹¹⁷ Ebd., S. 197.

¹¹⁸ Ebd., S. 202.

Geschichte bekämpfen konnte. Andererseits gebrauchte er den Übermenschen aber auch als Versinnbildlichung eines zu erreichenden Menschen. Damit verkörperte der Übermensch also gleichzeitig das Mittel zur Überwindung der Gegenwart, als auch das zukünftige Ideal.

Günther vertritt dagegen die Auffassung, dass sich in den Erzählungen Gor'kij's aus den 1890er jeweils Typen der Nietzscheschen Sklaven- und der Herrenmoral gegenüberstehen. Zu den Vertretern des ersteren Typus zählen demnach Gavrila aus „Челкаш“ und Kain aus „Кайн и Артем“. Während Čelkaš und Artem in denselben Schriften die Herren auf der Suche nach dem Übermenschen symbolisieren: „Hinter dem „Menschen im Bosnjakenkostüm“ steht das nietzscheanische Streben nach dem Übermenschen.“¹¹⁹

Mit der Erzählung „Коновалов“ beginnt die Bosnjakenerzählung und die Beschreibung der starken und freien Typen sich langsam abzuschwächen. Auf der anderen Seite tritt eine zweite thematische Linie mehr in den Vordergrund: die sozialen Konfrontation. Der Vertreter der Sklavenmoral bzw. des Sozialismus -in diesem Fall Maksim- gewinnt an Anziehungskraft, da für ihn die Diener selbst zum schöpfenden Subjekt werden. Voraussetzung ist freilich, dass er sich in das Kollektiv einfügt und sich einem solchen zugehörig fühlt. Kurz gesagt: Gor'kij entwickelt die Masse bzw. die sich zum Kollektiv bekennende Figur zum Helden weiter, die den Bosnjaken-Typos ablöst. Damit geht einher, dass der Antiheld sozial determinierter wird. Er erscheint immer häufiger und klarer als unheroischer Kleinbürger, dem „Мещанин“. Die Nietzscheschen Komponenten lösen sich mit der Hinwendung zu einem sozialistischeren Heldenmythos keineswegs auf. Vielmehr wechselt Gor'kij die Perspektive, und sieht nun die scheinbar starken Naturen als Sklaven des Kapitals, während das Proletariat zur Freiheit strebt, aber von Groß- und Kleinbürgern an der Erreichung dieses Ziels gehindert wird. Wie bereits ersichtlich, handelt es sich dabei keinesfalls um bloße Auswechslung der einen Philosophie durch eine andere: „Gor'kij's Hoffnungen auf eine wirksame Veränderung der Gesellschaft verlagern sich offensichtlich auf den Sozialismus, und die Ideen Nietzsches werden nun in dessen Rahmen integriert und neu bewertet.“¹²⁰

Dementsprechend nennt Günther Gor'kij's frühe Heldenmythen, in denen die einfache Gegenüberstellung jeweils eines Vertreters der Herren- wie der Sklavenmoral als ‚vitale Dramen‘, während er die Späteren als ‚soziale Dramen‘ und Konflikte bezeichnet. Die

¹¹⁹ Günther 1993, S. 26.

¹²⁰ Ebd., S. 48.

Übergangsphase von der einen zur anderen Darstellung zog sich, laut Günther, bis ins Revolutionsjahr 1905 hin.

Das Verhältnis der einzelnen frühen Vertreter des theoretischen Marxismus zu Nietzsches Nachlas bildet auch einen Schwerpunkt in Rosenthals erster Aufsatzsammlung. Mary Louise Loe geht den auffallend an Nietzsches Zarathustra angelehnten Charaktereigenschaften der Bosnjaki in Gor'kij's Frühwerk auf den Grund.¹²¹ Vor seiner Hinwendung zum Marxismus befand sich Gor'kij auf der Suche nach seinem Ideal, seinem russischen Superhelden. Beeinflusst vom vorherrschenden Zerrbild Zarathustras und seiner persönlichen Biographie entwickelt Gor'kij zwei Typen von Heroen, die sich auf der Suche nach der Freiheit von der Gesellschaft abwenden um ihr eigenes Ideal zu verwirklichen. Die Befreiung von den gesellschaftlichen Zwängen gelingt den ausnahmslos aus den Unterschichten stammenden Helden des späteren, zweiten Typs zwar, allerdings scheitern sie an den Anforderungen ihres eigenen Ideals. Gor'kij's literarischer Versuch einen eigenen, neuen Menschentyp zu schaffen korreliert stark mit seiner eigenen Lebensgeschichte und es darf angenommen werden, dass gerade die soziale Stellung des jungen Gor'kij und die Erfahrungen aus seiner Erziehung den Ausschlag für seine starke Faszination für Nietzsche gaben. Nachdem er in den vorherrschenden Ideologien der Zeit kein geeignetes Modell für sich selbst finden konnte, fand er in Nietzsches Zarathustra schließlich genau jenen Helden, der mit ihm nicht nur die Ablehnung der zeitgenössischen Lebensentwürfe teilte, sondern darüber hinaus auch noch einen Gegenentwurf repräsentierte.¹²²

Das Vorzeigexemplar dieses Typs des Übermenschen im Sinne Nietzsches bei Gor'kij sieht Loe in der Erzählung von „*Старуха Изергил*“ verwirklicht. Wiewohl auch hier der aristokratische Aspekt, der in Nietzsches Schriften stets mitschwingt fehlt. Auch im „*Чуматель*“ entdeckt die Forscherin den Sinn im Versuch, dem Publikum einen russischen Superhelden zu präsentieren. Darüber hinaus besteht Loes Verdienst aber auch darin, jene Passagen, in denen sich Gor'kij direkt der Werke Nietzsches bedient, herauszuarbeiten und so besonders augenscheinlich darzustellen, welche Teile des Gesamtwerks ihn besonders in Bann zogen.

A. L. Tait beschäftigt sich hernach mit Lunačarskij, liefert aber kaum, über die bereits bei Sesterhenn gemachten Schlüsse hinausgehenden, Erkenntnisse.¹²³

Ähnlichen Fragestellungen wie Sesterhenn folgt auch Clowes im dritten Kapitel ihrer Arbeit.¹²⁴ Auch hier werden Gor'kij's frühe Helden in verschiedene Gruppen unterteilt. Clowes

¹²¹ Loe, 1986.

¹²² Vgl.: Ebd., S. 261f.

¹²³ Tait 1986.

zufolge führte der Weg Gor'kij's über den „outlaw“ zum „dreamer“. Diese unterscheiden sich im Grad ihrer Grausamkeit und in der Stoßrichtung ihres Leitgedankens. Denn der Außenseiter fühlt sich niemandem verpflichtet, auch keiner Moral, es sei denn seiner eigenen. Aus dem kompletten Fehlen des altruistischen Elements, in das der russische Literat schließlich auch noch den Gedanken der ‚Herrenrasse‘ einwebt, erwächst schließlich die Grausamkeit in ihnen. Edith Clowes führt aus, dass diese eindimensionale Betrachtung näher an Max Nordaus Vorstellungen, als an der tatsächlichen Philosophie Nietzsches liegen. Dem Träumer hingegen ist ein Ideal gegeben, dessen Realisierung er zuarbeitet. Gor'kij lässt dem Idealtyp des Zerstörers also einen Erbauer nachfolgen, der die rebellische Energie zwar ebenso in sich trägt, es aber versteht, diese auf ein Ziel zu kanalisieren. Auch fließt in die Konzeption des Träumers die Idee des „amor fati“ und Komponenten des dionysischen Wahns mit ein. Nichts desto weniger ist auch dieser Typus noch nicht in der Lage den Schöpfungsprozess zu beginnen. Dies gelingt erst dem dritten Heldentypus Gor'kij's, der die Qualitäten der beiden vorhergehenden vereint: dem „Schöpfer“.

Dieser, in den Erzählungen „*Читатель*“ und „*Человек*“ heraustretende, Heros findet seine Entsprechung im freien und kreativen Künstler, der, in einem an Nietzsche erinnernden Prozess, eine neue Gesellschaft zu schaffen vermag. So kommt Clowes schließlich nicht umhin, festzuhalten, dass Gor'kij's Typus des Schöpfers in vielen Bereichen mit Zarathustra übereinstimmt. Die Abweichungen bestünden überwiegend darin, dass der russische Schriftsteller, als späterer Sozialist, der Masse verbunden bleibt. Gor'kij's Künstler soll die Massen zur eigenen Entwicklung animieren und führen. Nietzsche hingegen ist dieses Denken fremd.

Dieser Interpretation Nietzsches nicht unähnlich, wird auch Lunačarskijs Gebrauch der Nietzscheschen Ideen dargestellt: „Lunacharskij was fascinated by the idea, that man created his own moral and social universe. Lunacharskij was also attracted to Nietzsches emphasises on pride, dignity and courage.“¹²⁵ Einschließlich der Zukunftsgewandtheit in Nietzsches Werk, vermischten sich diese Aspekte mit Marx' Kollektivismus und dem unerschütterlichen Glauben an die Kraft des Fortschritts zu einer Verklärung des Proletariats.

¹²⁴ Clowes 1982, S. 113 – 188.

¹²⁵ Ebd., S. 174.

3.7.2 Ein egozentrischer Übermensch in der Sowjetunion

Einen sehr ähnlichen Ansatz verfolgen die von Rosenthal herausgegebenen Bücher „Nietzsche and Soviet culture“¹²⁶ und „New Myth, New World.“¹²⁷ Bei beiden Büchern liegt der Fokus interessanterweise nicht auf der sozialistischen Strömung an sich, sondern auf dem Überleben des Nietzscheanischen Substrats in der neu entstandenen Sowjetunion. Liegt der Schwerpunkt des erstgenannten Sammelbandes eindeutig auf der Zeit von 1917 bis 1924, geht die darauf folgende Monografie noch darüber hinaus und spannt einen Bogen von der russischen Vulgärinterpretation des Übermenschen am Beginn des Jahrhunderts, bis hin zum Stalinkult der 1930er Jahre. Ausgangspunkt der Betrachtungen ist die Annahme, dass die vorrevolutionären kulturellen Strömungen noch lange in die sowjetische Periode hineinwirkten, und auch in den ersten Jahrzehnten der kommunistischen Herrschaft das Gerüst bildeten, auf dem die sozialistische Kultur aufbauen musste/konnte/durfte. Deshalb sei die Verbindung von Nietzsches Übermensch zur öffentlichen Darstellung Joseph Dschugaschwillis als neuen Supermann durchaus legitim. Darüber hinaus könnten diese, für die russische Geschichte so einschneidenden Jahre, auch aus dem Gesichtspunkt der „Geburt der Tragödie“ betrachtet werden: Der dionysischen Explosion folgt die Etablierung einer starren, bis zum letzten durchorganisierten apollinischen Ordnung. Wenn Rosenthal in manchen Punkten auch zu weit gehen mag, liefert sie uns trotzdem einen Eindruck der unterbelichteten Symbiose zwischen Nietzsche und den ersten Jahrzehnten der sowjetischen Kultur.

Um sich im Gegensatz dazu ein Bild, der im ehemaligen Ostblock verbreiteten Darstellung des Einflusses Nietzsches auf so prominente Persönlichkeiten wie Lunačarskij oder Gor'kij zu verschaffen, sei beispielhaft die Schilderung in der Dissertation Dora Angres' empfohlen.¹²⁸ Die Beziehungen zum, dem „räuberischen Imperialismus als ideologische Waffe“ dienenden Nietzsche werden zwar meist nicht verschwiegen allerdings als „philosophische Irrtümer“ oder „Verirrung“ wahrgenommen, welche spätestens mit dem grandiosen Triumph der kommunistischen Revolution endeten.¹²⁹

Nicht ganz so voreingenommen aber doch äußerst kritisch werden die theoretischen Anknüpfungspunkte zwischen dem russischen Marxismus und der russischen Nietzsche-Rezeption von V. D. Žukozkij seziert.¹³⁰ Hier setzt sich der Autor ernsthaft mit den unvereinbaren Teilen der beiden Philosophien auseinander und erklärt, warum diese in

¹²⁶ Rosenthal 1994.

¹²⁷ Rosenthal 2004.

¹²⁸ Angres 1966.

¹²⁹ Ebd., S. 16.

¹³⁰ Žukozkij: Nietzscheanstvo i Marxizm. Russkij sintez.

Russland trotzdem eine Symbiose eingingen. Um ein Beispiel zu erwähnen: Nietzsches Übermensch legitimiert sein Handeln durch die Ablehnung beider in „Jenseits von Gut und Böse“ herausgearbeiteter Moralen. Um sich langsam dem höheren Menschen anzunähern, müssten, so Žukozkij, sowohl die Eigenschaften der Herren-, als auch der Sklavenmoral überwunden werden. Bei Marx erfüllt sich diese Überwindung aber eindeutig mit dem Sturz der Herrenmoral. Im russischen Kontext verschwammen diese Unterschiede, da die Gerüste des Marxismus durch Nietzscheanische Ideen ausstaffiert wurden. So konnte der äußerst individualistische Übermensch dem Kommunismus als ideologischer Befreier von der Herrschaft „der Bourgeois“ dienen.

Darüber hinaus liefert uns Žukozkij nicht nur Einschätzungen, des Ineinanderfließens der bereits ausführlich behandelten Personen wie Lunačarskij oder Gor'kij, sondern geht auch auf Persönlichkeiten an der Peripherie des Einflusses Nietzsches nach. Leo Trotzki hätte den Übermenschen etwa gänzlich negativ gesehen, da er auch keine klare Lösung anbiete, sondern es der Interpretation jedes Einzelnen überlässt den Weg zur Zukunft zu finden. Bei Vladimir Mačinskij wäre Nietzsche zum Sozial-Darwinisten mutiert und Petr Struve erkannte die antibürgerliche Komponente im Werk des deutschen Philologen.¹³¹ All das sind wertvolle Beiträge zum Thema Nietzsche in Russland. Žukozkij zieht die Schlussfolgerung: *„Большевизм должен был пройти школу ницшеанства, по крайней мере, школу критики ницшеанства и проникновения его духом, чтобы состояться как боевое революционное явление.“*¹³²

Die letzte Periode der offiziellen sowjetischen Nietzsche-Forschung findet schließlich in den 1930er Jahren statt, ist bereits merklich von den Restriktionen der Stalinzeit geprägt und umfasst im Wesentlichen lediglich zwei Bücher. M. Lejtejzen und B. Bernadiner erarbeiteten beide jeweils ein äußerst ideologisch geprägtes Buch mit denen sich B. G. Rosenthal¹³³ und Vladislav Bugera¹³⁴ auseinandersetzen. Zu dieser Zeit war die Ablehnung Nietzsches als Philosoph der Bourgeois bereits soweit fortgeschritten und institutionalisiert, dass sich sogar Lunačarskij veranlasst sah, ein gegen Nietzsche gerichtetes Vorwort zu schreiben. Bezeichnend ist aber auch, dass Lejtejzens Buch auf genau jenes Fachgebiet abzielt, an das der deutsche Philosoph Zeit seines Lebens wohl am wenigsten Gedacht hat: Das Finanzkapital.

¹³¹ Vgl.: Ebd.

¹³² Ebd.

¹³³ Rosenthal 2004.

¹³⁴ Bugera: Ljubimyj wrag.

Die beste Vorstellung von dem, was die sozialistischen Philosophen dermaßen an Nietzsche faszinierte liefert vielleicht ein Aufsatz der gar nicht auf den Sozialismus im Besonderen abzielt. B. V. Markov versucht die politischen Konsequenzen aus dem Übermenschen und dem Willen zur Macht zu ziehen.¹³⁵ In der konzentrierten Darstellung ergibt sich denn auch der Übermensch als Mensch, der durch eigene Fähigkeiten die Kultur auf eine neue Stufe hebt, durch Härte gegen sich selbst und Verachtung gegenüber Jenen, die diese Härte nicht aufbringen wollen. So verliert der Übermensch das ihm oftmals unterstellte tyrannische Element und wird als Zwischenstufe, auch für die Sozialisten, zum Ideal. Der Schritt zum kollektiven Gefühl ist aber schließlich noch ausständig.

¹³⁵ Markov: Nietzsche v Rossii i na Zapade. Dobraja volja k vlasti.

4 Das erste Jahrzehnt

Wie bereits oben dargelegt, fanden die Werke Nietzsches vor 1892 in der russischen Kultur kaum Beachtung. Abgesehen von vereinzelt Lesern, Anhängern und Weggefährten zu denen Lou Salomé, Prinz A. Maščerskij, die Prinzessin A. N. Teniševa und A. Herzen zählten, war Nietzsche in den frühen 1890ern den russischen intellektuellen Kreisen ein Unbekannter. Diese Situation änderte sich erst, als Preobraženskij mit seinem Artikel *„Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма“* einen Streit über die richtige Interpretation Nietzsches vom Zaun brach, an dem sich unter anderem L. M. Lopatin, P. Astafev, N. Ja. Grot und V. Čujko beteiligten. Damit, und aufgrund der nachfolgenden Auseinandersetzung, wird Nietzsches Werk der russischen Leserschaft vorgestellt und erhält eine breitere Öffentlichkeit. Im Gefolge dieser Debatte stieg die Nachfrage nach seinem Werk, in ungeahnte Höhen. Kaum eine andere europäische Kulturnation wurde derart stark von Nietzsche durchtränkt wie die Russische.¹³⁶ Wir haben die vorherrschende kulturelle Stimmung innerhalb der russischen Elite zu jener Zeit bereits karikiert, wir wollen diesen Kontext aber noch einmal betonen: *„Дебют Н. в России пришелся на время, когда антигегельянский позитивизм и материализм 60, а также народничество 70 гг. XIX в. утрачивали свою интеллектуальную привлекательность.“*¹³⁷

Dazu muss angemerkt werden, dass Nietzsches Bücher in Russland bis ins Jahr 1898 verboten, und danach lediglich in zensurierter Form erhältlich waren. Alle Autoren, die sich bis ins Jahr 1898 direkt mit Nietzsches Werk auseinandersetzten, lasen den ‚Philosophen mit dem Hammer‘ daher im deutschen Original oder aber in der französischen Übersetzung. Nicht uninteressant ist auch, dass der Name Nietzsche, als er in die russische Sprache Eingang fand, sich weitgehend mit dem Terminus ‚Symbolist‘ deckte.¹³⁸ Die in der Folge behandelten Interpretationen erschienen in einem Medium mit durchaus relevanter Reichweite, nämlich der Literaturzeitschrift *„Вопросы философии и психологии.“*¹³⁹

Aufgrund aller dieser Faktoren –der Bekanntheit der Autoren, dem Mangel an frei erhältlichen Originaltexten, der Reichweite des Mediums und der Singularität der Diskurses– kann der Einfluss dieser Texte auf die Stereotypenbildung in Bezug auf Nietzsche gar nicht hoch genug geschätzt werden. Genau in diese erste Phase fällt dann auch noch das Erscheinen des Buches *„Entartung“* von Max Nordau.¹⁴⁰ Wir halten es für angebracht einige Beispiele

¹³⁶ Anm.: Siehe Abbildung 1 im Anhang.

¹³⁷ Alešin 1995, S. 377., Beinahe wortgleich Sineokaja (II).

¹³⁸ Vgl.: Korineva 1992, S. 514.

¹³⁹ Anm.: Eine Ausnahme bildet die Rezensionen Čujkos und Michajlovskijs, die in den Zeitschriften *„Наблюдатель“* bzw. *„Русское Богатство“* erschienen.

¹⁴⁰ Nordau 1893.

daraus zu zitieren um die Wertung Nietzsches in diesem Werk zu belegen und die verstärkende Wirkung, die dieses Buch auf den hier behandelten Diskurs hatte, herauszustreichen:

„Wenn man Nietzsches Schriften hintereinander liest, so hat man von der ersten bis zur letzten Seite den Eindruck, einen Tobsüchtigen zu hören [...]“¹⁴¹

„Man sieht, dass die Ausstellung Nietzsches ein delirierender Einfall ist und sonst nichts und daß sie nicht Werth ist, auch nur einen Augenblick lang gegen die von allen Moralphilosophen angenommene Deutung des Gewissens, die Darwin geboten hat, ernstlich abgewogen zu werden.“¹⁴²

„Und diesen unglücklichen Geisteskranken, dessen Geschreibsel ein einziges langes Irrereden ist, in dessen Schriften aus jeder Zeile die Tobsucht herauskreischt, hat man ernsthaft als ‚Philosophen‘ behandelt, seine Schwafelei hat man als System dargestellt!“¹⁴³

Am Ende dieses Kapitels soll daher eine kurze Zusammenschau über Gemeinsamkeiten und Differenzen der Interpretationen stehen. Es handelt sich dabei um Rezensionen und Kommentare zum Werk Nietzsches, die, mit wenigen Ausnahmen, keine Versuche zur konstruktiven Nutzung dieser Philosophie darstellten.

4.1 Einführung der Position Nietzsches in die russische Literatur

Im Jahr 1892 veröffentlichte Preobraženskij seinen bereits mehrfach erwähnten Artikel „Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма“ in der Zeitschrift „Вопросы философии и психологии.“ Abgesehen von der Wichtigkeit dieser Schrift für unser Thema, besticht der Aufsatz noch durch etwas Anderes: seine Sachlichkeit und Objektivität. Im Gegensatz zu vielen späteren Publikationen verschiedenster Autoren finden sich hier keine moralischen Angriffe auf die Person oder das Werk des deutschen Philosophen, sondern eine ernsthafte und kluge Auseinandersetzung mit den dargelegten Ideen.

4.1.1 Reflexion des Gesamtwerks

Noch bevor Preobraženskij sein eigentliches Thema darlegt, macht er den Leser auf die Charakteristiken, Formen und Prinzipien des Philosophierens Nietzsches aufmerksam. Nietzsche hätte keinen einzigen seiner Gedanken je zu einer, in sich geschlossenen Forschung gefasst, er hätte kein System hinterlassen und trotzdem gäbe es kaum ein philosophisches Thema zu dem sich der Sohn eines evangelischen Pastors nicht in der einen oder anderen Weise geäußert hätte.¹⁴⁴ Preobraženskij erkennt klar und deutlich, dass es nicht die Absicht Nietzsches ist, ein solches zusammenhängendes Gebilde zu hinterlassen, denn die

¹⁴¹ Ebd., S. 273.

¹⁴² Ebd., S. 292.

¹⁴³ Ebd., S. 351.

¹⁴⁴ Vgl.: Preobraženskij (1892) 2001, S. 31.

Herausforderung des Philosophen bestünde gerade darin, seine Überzeugungen wieder und wieder zu korrigieren und zu überarbeiten.¹⁴⁵ Diese Anschauung nimmt in Nietzsches Werk einen derart großen Raum ein,¹⁴⁶ dass es verwundert wie viele der späteren Auseinandersetzungen diese epistemologische Botschaft schlichtweg ignorieren oder heftigst kritisieren. Preobraženskij jedenfalls versteht, dass die Widersprüche im Werk Nietzsches hier ihren Ursprung haben. Erst danach wendet sich Preobraženskij dem eigentlichen Ziel der Schrift, Nietzsches Auffassung der gesellschaftlichen, zeitgenössischen Moral und deren Kritik zu.

Damit greift er eine der zentralen Fragen auf, die sich der deutsche Amoralist bis zum Ende seines Schaffens immer wieder aufs Neue stellte. Nietzsche selbst erklärt uns den Fragenkomplex folgendermaßen:

„Unter welchen Bedingungen erfand sich der Mensch jene Werthurteile gut und böse?“¹⁴⁷

„Kann man nicht alle Werthe umdrehen? Und ist Gut vielleicht Böse? Und Gott nur eine Erfindung des Teufels? Und ist alles vielleicht im letzten Grunde falsch?“¹⁴⁸

Preobraženskij rekapituliert diese Fragen beinahe im selben Wortlaut:

„Почему же не «злые» влечения, не властные страсти и индивидуальные стремления, а именно *симпатические* чувствования и действия *самопожертвования* и *самоотречения* признаются, во мнении современного человечества, *полезными* по преимуществу, если не исключительно, и получают в виду эту моральную санкцию.“¹⁴⁹ (Hervorhebungen im Original)

Ausgehend von diesem Ansatz nähert sich der Russe nun den vorherrschenden zeitgenössischen Moralbegriffen und der Rolle des Christentums für diese an. Die Interpretation stellt in Kapitel vier klar, dass Nietzsche im Christentum den Hauptgrund für die kollektiven Tendenzen, also die Unterordnung des Individuums unter die Interessen der Gemeinschaft sieht und Dieses daher ablehnt. Das Mitleiden, die christliche Nächstenliebe und der Altruismus im Allgemeinen, so die Darlegung, seien für Nietzsche ein „...*расслабляющий и потому вредный аффект*.“¹⁵⁰ Diese Argumentation erschlosse sich erst, wenn man versteht, dass „*Нищие отрицает существование таких поступков, в которых не было бы не примеси эгоизма*.“¹⁵¹ Das Mitleid verstand er deshalb als eine Form des Eigennutzes der schwachen Menschen, das gleichzeitig die Starken schwächt, wenn Jene sich an das Primat der Nächstenliebe binden. Preobraženskij erklärt, dass Nietzsche

¹⁴⁵ Vgl.: Ebd., S. 32.

¹⁴⁶ Siehe hierzu unter anderem: UB S. 358/Aph. 632; DfW S. 580/Aph. 346. und S. 400/Aph. 26.

¹⁴⁷ GM S. 241/Aph. 3.

¹⁴⁸ MAM S. 17/Aph. 3.

¹⁴⁹ Vgl.: Preobraženskij (1892) 2001, S. 46.

¹⁵⁰ Ebd., S. 42.

¹⁵¹ Ebd., S. 44.

daraus die von ihm verhasste Mittelmäßigkeit erwachsen sieht. Wenn sich eine Gesellschaft unter dem Eindruck der Nächstenliebe oder ähnlichen emotionalen Erscheinungen zu sehr als Kollektiv begreift, ist der mittelmäßige Mensch nützlich für das Zusammenleben, während dieses Zusammenleben der Mittelmäßigen die Starken gefährdet. In der Zeit der Mittelmäßigkeit, wie sie sich für Nietzsche in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts darstellte, werde übersehen, dass „самые сильные и злые люди до сих пор более всего двигали человечество вперед.“¹⁵² Hierin liegt der Kern dessen, was Nietzsche in der christlich-altruistischen Moral bzw. der Moral des Mitleidens verachtet. Die großen, schaffenden Menschen würden durch die vorherrschende Moral der Schwachen am Wachstum gehindert. Mehr noch, diese Sklavenmoral basiert auf der Furcht der Schwachen vor den Starken und erbaut darauf ihre kollektiven Ideale, die das Individuum in seiner Entwicklung hemmen.¹⁵³

Nun stellt uns Preobraženskij die Grundzüge der Herren- und der Sklavenmoral vor und erläutert, weshalb der selbsternannte Antichrist die Aufgabe der Menschheit in der ‚Züchtung‘ großer Menschen sieht. Die ‚Herren‘ müssen in der Lage sein, sich ihre Werte selbst zu erschaffen. Diese Werte können (oder müssen) Jenen der Sklavenmoral entgegengesetzt sein und ihre schöpferische Kraft aus der Zerstörung, aus Dem was die Schwachen ‚das Böse‘ nennen, gewinnen.

Mit dem neunten Kapitel beginnt Preobraženskij die Überleitung zum Ideal des Übermenschen. Aber auch hier legt der Interpret Wert darauf, die Begriffe mit denen Nietzsche hantiert zu klären und aufbauend auf die früheren Kapitel seiner Abhandlung die Bedingungen unter denen dieses Ideal zu erreichen sei, zu erläutern. Preobraženskij lässt die Schlüsselbegriffe der Philosophie nicht unkommentiert im Raum stehen, sondern weist ihnen den von Nietzsche definierten Kontext zu, und deckt diesen mit Zitaten aus Nietzsches Werken. So gelingt es ihm Nietzsche als einen, die Welt affirmierenden Philosophen wahrzunehmen, dessen Ziele darin bestehen, die Begriffe Gut und Böse –kurz die Moral an sich- neu zu definieren. Die Selbstüberwindung und der kreative Schaffensprozess im Nietzscheschen Sinne seien

„[...] задачей развития высшей мощи и великолепия человеческого типа, его облагорожения, возвышения его силы и красоты, телесной и духовной, бледнеют проблемы счастья и покоя жизни, своей и чужой; этому идеалу стоит принести в жертву себя и другого...“¹⁵⁴

Als Hauptmittel zur Erreichung dieses Ideals, erkennt Preobraženskij bei Nietzsche die Errichtung einer aristokratischen Gesellschaft, beruhend auf dem Primat der Ungleichheit der

¹⁵² Ebd., S. 45. bzw. vgl. hierzu: AsZ S. 238 -245/Aph. „Der Genesende“:

¹⁵³ Preobraženskij (1892) 2001, S. 50.

¹⁵⁴ Ebd., S. 59.

Menschen. Diese Gesellschaft soll sich den höchsten Exemplaren verpflichtet fühlen, auf einer Rangordnung nach dem Grad der Freiheit bzw. Stärke basieren, Qualen und Leiden als positive Eigenschaften auffassen, anstatt ein Leben ohne Erschütterung anzustreben und den Typus des Menschen durch stetige Selbstüberwindung schließlich auf eine neue Stufe heben. Jene des Übermenschen.¹⁵⁵ Alle diese Erklärungen orientieren sich augenscheinlich an den Originaltexten, und finden sich beinahe Wortgleich in den verschiedenen Werken Nietzsches wieder. Dadurch bleibt die Rezension nah am Ausgangstext und erreicht einen hohen Grad an Authentizität, auch wenn man kritisieren kann, dass meist keine Verweise auf die Ursprungstexte angeführt werden.

4.1.2 Auslassungen der ersten Rezension

Preobraženskij spricht zwar an, dass für Nietzsche die Wurzel der Moral in etwas Außermoralischem liegen müsse, andererseits übersieht der russische Kritiker eine der Kernannahmen des Deutschen. Diese lautet: „Moral ist Notlüge. Ohne die Irrthümer welche in der Annahme der Moral liegen, wäre der Mensch Thier geblieben.“¹⁵⁶ Diese Irrtümer umschließen für Nietzsche nicht nur den Irrtum der Verantwortlichkeit sondern auch den Irrtum von der Freiheit des Willens.¹⁵⁷ Fügen wir noch einen weiteren Aspekt der Philosophie Nietzsches hinzu, nämlich die Abkehr vom Wahrheitsideal in der Philosophie, so kommen wir zur Schlussfolgerung, dass die Moral selbst notwendig war, um ein Bewusstsein für die Andersartigkeit des Menschen gegenüber dem Tiere zu schaffen. Nun aber, da die Menschheit diese Exklusionsstrategie über zu lange Zeit verinnerlichte, muss das tierische Element im Menschen, damit sind seine Triebe samt der Grausamkeit gemeint, wiederentdeckt und das moralische Zeitalter überwunden werden.¹⁵⁸ Das heißt, dass die Moral, dort wo sie mit dem menschlichen Grundtrieb zusammenfällt, aufhört zu existieren. Schließlich sei das Ziel des höheren Menschen die Vervollkommnung der Natur und des Menschen mittels Sublimierung, also der Umwandlung der Energien, welche unsere Triebe in uns freisetzen, in einen kreativen Schaffensprozess.¹⁵⁹

Nichts desto Weniger besteht der große Verdienst Preobraženskij's darin, dass er Nietzsche nicht vom Standpunkt eines moralisch denkenden wie auch wertenden Menschen betrachtet, sondern von der Warte eines Wissenschaftlers versucht, die Erklärungsstränge nachzuvollziehen und darzulegen. Der Kritiker stellt sich auf den Standpunkt Nietzsches und

¹⁵⁵ Vgl.: Ebd., S. 52-64.

¹⁵⁶ MAM S. 64/Aph. 40.

¹⁵⁷ Vgl.: Ebd. S. 63/ Aph. 39.

¹⁵⁸ Vgl.: JGB S. 43/Aph. 32 bzw. UB S. 135-140.

¹⁵⁹ Vgl.: Kaufmann 1982, S. 255 – 268.

prüft die Konstruktion aus eben dieser Perspektive. So lösen sich die kontroversesten Ansätze im Gedankengang Nietzsches auf. Ziel der Abhandlung sei es schließlich *„сделать понятной если не убедительной, ту внутреннюю логику, которая соединяет последовательные ступени, [...], часто отрывочные размышления Ницше об альтруистической нравственности.“*¹⁶⁰

Dieser Versuch kann als gelungen angesehen werden. Spezifisch russische Interpretationsmuster Nietzsches lassen sich, abgesehen vom Interesse für die Beziehungen Nietzsches zu Dostoevskij, allerdings im Text keine ausmachen. Darüber hinaus ist es auffallend, dass sich Preobraženskij vornehmlich auf die mittlere Periode Nietzsches stützt, dabei allerdings dem vermeintlichen Hauptwerk „Also sprach Zarathustra“ wie auch der „Geburt der Tragödie“ kaum Beachtung schenkt.

4.2 Zurückweisung der deskriptiven Position

Preobraženskij's Artikel zog eine Reihe von ablehnenden Wortmeldungen nach sich, die in den darauf folgenden Ausgaben eben jener Zeitschrift veröffentlicht wurden. Die in ihnen dargebrachte Kritik macht die vorherrschende kulturelle Linie im Russland des ausgehenden 19. Jahrhunderts deutlich. Wie aus Kapitel 3 ersichtlich, gab es zwar auch in dieser frühen Phase bereits russische Anhänger der Philosophie Nietzsches, die sich in der russischen literarischen Öffentlichkeit aber noch nicht durchzusetzen vermochten.

4.2.1 Lev Michajlovič Lopatin

Im Gegensatz zu den später hier behandelten Autoren, schrieb Lev Michajlovič Lopatin seinen Artikel bevor er seine wichtigsten Werke herausbrachte. Diese erschienen erst um und nach der Jahrhundertwende und befassten sich mit der Etablierung einer auf reiner Vernunft basierenden Existenzlehre. Anders als die durchwegs sachlichen Darlegungen Preobraženskij's, beginnt L. M. Lopatin seine Entgegnung auf den eben behandelten Artikel mit einem emotionalen Angriff auf Nietzsches Philosophie: *„И тогда тем более странными и безотрадными представляются его выводы,- мрачные, беспощадные ко всему, что до сих пор было самым святым для людей,- человеконенавистнические до цинизма.“*¹⁶¹

Lopatin gesteht Nietzsche zumindest die Ehrlichkeit und Authentizität seiner Gedanken zu. Dies dient ihm allerdings nicht dazu, die Gedankengänge nachzuvollziehen, sondern

¹⁶⁰ Preobraženskij (1892) 2001, S. 64.

¹⁶¹ Lopatin (1893) 2001, S. 65.

Nietzsche als Philosophen zu diskreditieren. Lopatin sieht in Nietzsches Philosophie kein positives, und sei es noch so fernes Ideal, sondern lediglich den Versuch, ein solches herzustellen. Dies jedoch gelingt Nietzsche seiner Meinung nach nicht. Vielmehr löst sich der Versuch in den Widersprüchen der Philosophie und dem hysterischen Charakter ihrer Wiedergabe auf. Nietzsche bleibt für Lopatin der „*проповедь*“ der durch „*больною искренностью его отрицания*“ Faszination ausübt, darüber hinaus aber keinerlei ernsthafte Alternativen anbieten kann.¹⁶² Andererseits goutiert und begrüßt Lopatin Nietzsches Ansatz, eine außermoralische Perspektive einzunehmen- allerdings wiederum mit einer entscheidenden Einschränkung: „*Вот в этом пункте, кажется, нужно признать правым Ф. Ницше, хотя, конечно не в том, что он утверждает, а лишь в его сомнениях.*“¹⁶³

Dies ist zugleich die Grundaussage Lopatins: Die Werke Nietzsches gewinnen ihren Wert aus ihrer kritischen Grundhaltung. Die aus ihr gezogenen Schlussfolgerungen dagegen seien zu verwerfen. Nietzsche erscheint als Arzt, der die richtige Diagnose stellt aber die falsche Medizin verschreibt. Dem folgend, kann und will der Mitherausgeber der Zeitschrift „*Вопросы философии и психологии*“ auch dem Christentum nicht mit Nietzsches Überzeugungen zu Leibe rücken, wohl aber die Zweifel an ihm als gerechtfertigt anerkennen. Die Kernaussage der gesamten Philosophie Nietzsches vermag Lopatin auf den einfachen Satz „*Заглушим свою совесть и будем свободны*“ zusammenzufassen.¹⁶⁴

Der Artikel ist eher als Polemik, denn als ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Oeuvre des deutschen Philosophen zu werten. Es ist aber jedenfalls wichtig festzuhalten, dass mit ihm die Front gegen Nietzsches Philosophie und in dessen Gefolge auch gegen Preobraženskij's trockene Schilderung, eröffnet wurde.

4.2.2 Nikolaj Jakovlevič Grot

Der nächste der sich an der aufkommenden Diskussion um die Wertung des Gesamtwerks Friedrich Nietzsches beteiligte, war Nikolaj Jakovlevič Grot. Grot hatte sich Zeit seines Lebens mit Fragen der Moral und der Ethik beschäftigt, und war in den 1880er und 1890er Jahren einer der aktivsten Philosophen Russlands gewesen. Bevor er „*Вопросы философии и психологии*“ gründete und deren erster Chefredakteur wurde, studierte er in Berlin und lehrte an der Universität von Odessa. Er galt als Positivist und richtete sein Interesse sowohl auf die metaphysischen Zusammenhänge zwischen Kunst und Philosophie, als auch auf die Reform der Logik.

¹⁶² Ebd. S. 67.

¹⁶³ Ebd. S. 68.

¹⁶⁴ Ebd.

4.2.2.1 Nietzsche der Heide

Vor dem Hintergrund des fin de siècle skizziert Grot den Gegensatz zwischen der heidnischen und der christlichen Moral, welche er in den Personen Friedrich Nietzsches und Lev Tolstojs verkörpert sieht. Im Folgenden bekommt die Philosophie Nietzsches aus russischer Sicht seinen Gegenpol präsentiert, woraus Verallgemeinerungen zum Zwecke der Gegenüberstellung entstehen. Nietzsche wird als vollkommener Vertreter des Heidentums und mit ihm auch des Individualismus dargestellt, dessen Losung „*чем больше зла, тем больше и добра*“ jener Tolstojs „*тем меньше зла, тем больше добра*“ diametral entgegensteht.¹⁶⁵ Für Grot bestehen zwischen der heidnischen und der christlichen Weltauffassung einige allgemeine Gemeinsamkeiten:¹⁶⁶

- der Protest gegen die Moralvorstellungen der Zeit,
- die Kritik an der Kirche,
- die Schaffung eines freieren Menschen und einer neuen Gesellschaft,
- die Konzentration auf das Individuum.

Worin aber liegen dann in Grots Auffassung die Unterschiede zwischen Nietzsches und Tolstojs Weltbild? Nietzsches Philosophie ist nach Grot geprägt von äußerst extremen materialistischen, atheistischen und evolutionistischen Ansichten.¹⁶⁷ Er sieht in Nietzsche einen Sozialdarwinisten, dessen Ansichten stellvertretend auch für die gesamte westeuropäische Kultur seiner Zeit stehen. Er ist ein ‚Ästhet des Rationalismus‘, der die gegenwärtige Kultur nur deshalb ablehnt, weil sie ihm nicht radikal genug ist und der „*видит все зло в зависимости личности от нравственных цепей, наложенных на нее религиозно-нравственным мирозерцанием христианства.*“¹⁶⁸ Hinzugerechnet noch die Feindschaft gegen alle Bestrebungen der Gleichstellung der Menschen, die Verehrung des Leidens und die vollkommen egozentrische Grundhaltung Nietzsches, ergibt sich für Grot das Bild eines vollkommenen Anhängers der ‚heidnischen Kultur‘. Er vermerkt: „*Совершенно очевидно из этих главных черт учения Ницше, что он мечтает о возвращении к началам и принципам языческой культуры.*“¹⁶⁹ Gerade hierzu verweist uns Grot darauf, dass für Nietzsche ein unbedingter Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer Kultur

¹⁶⁵ Grot (1893) 2001, S. 77.

¹⁶⁶ Vgl.: Ebd., S. 75.

¹⁶⁷ Vgl.: Ebd., S. 81.

¹⁶⁸ Ebd., S. 75.

¹⁶⁹ Ebd., S. 76.

besteht. Womit er zwar Recht hat, aber es sollte wohl eingeworfen werden, dass die Etablierung dieses Gegensatzpaares auf die katholische Kirche zurückzuführen ist und nicht originär von Nietzsche stammt. Die von Grot „heidnisch“ titulierte Kultur, weist in manchen Fällen erstaunliche Parallelen zur vom deutschen Philosophen bewunderten altgriechischen Kultur auf. Grot vermerkt aber, dass Nietzsche bei der Verehrung dieser Kultur die negativen Seiten einfach ausblendet.

An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass Nietzsche die Opposition christlich – heidnisch nicht in der selben Form feststellt wie Grot. Am Beginn seines Schaffens, als die Auseinandersetzung mit dem griechischen Altertum und Richard Wagner ihren Höhepunkt erreicht, kommt Nietzsche zu dem Schluss, dass es drei Kulturtypen zu unterscheiden gilt: Die sokratisch/alexandrinische, die künstlerisch/hellenische sowie die tragisch/indische Kultur.¹⁷⁰ Bis zum Ende seines Schaffens sollte sich diese Kategorisierung immer wieder geringfügig verschieben. Man kann allerdings festhalten, dass die hellenische Kultur, in Nietzsches Sinne interpretiert als die Einheit des dionysischen Rausches und des apollinischen Traumes, zeitlebens sein Ideal bleibt, wenn auch dieses noch überwunden werden muss. In den letzten Jahren seines Schaffens widmet er seine Aufmerksamkeit zunehmend der Kritik des christlichen Kulturkreises und stellt diesem die indische und die buddhistische Gesellschaftslehre gegenüber. ‚Das Heidnische‘ oder in Nietzsches Sprachgebrauch eher ‚das Barbarische‘ ist, sofern es bei Nietzsche auftritt, dagegen durchaus positiv konnotiert.¹⁷¹ Grot nimmt hier wahrscheinlich Bezug auf eine Stelle in der „Genealogie der Moral“, in der Nietzsche die entgegengesetzten Interessen der Herren- und der Sklavenmoral als Kampf zwischen Rom und Judäa etabliert.¹⁷² Diese ist allerdings nicht ident mit der Opposition auf die Grot verweist. Man muss ihm hier Ungenauigkeiten vorwerfen.

4.2.2.2 Nietzsches Gedanken als Komponenten in der Auseinandersetzung mit Dostoevskij und Tolstoj

Ebenso wie schon die vorhergehenden Interpreten, nimmt auch Grot die Ähnlichkeit einiger Ideen zu Dostoevskij wahr, sitzt aber dem Irrtum auf, dass das Wesen der Philosophie Nietzsches ein bloße Wiederholung eines Gedankens Dostoevskijs darstellt:

„Не удивительно, что этот последовательный материалист, атеист и эволюционист на почве морали повторяет уже без всякого скептицизма и ложного стыда знаменитую мысль Ивана Карамазова так блистательно оправданную Смердяковым, что если кто не верит в Бога и в бессмертие души, тому ‚все позволено‘.“¹⁷³

¹⁷⁰ Vgl.: GdT S. 147.

¹⁷¹ Vgl.: MAM S. 444/Aph. 162; JGB S. 77/Aph. 67.

¹⁷² Vgl.: GM S. 277/15.

¹⁷³ Grot (1893) 2001, S. 82.

Nietzsches Beitrag zu diesem Gedanken wäre reduziert auf die Erfindung eines „крылатого и оперенного ‚сверхчеловека‘.“¹⁷⁴ Nicht nur die Ähnlichkeiten im Gedankengang, sondern auch die im Werk Nietzsches mehrmals erwähnte Hochachtung vor Dostoevskij ließen diesen Schluss nahe liegend erscheinen.¹⁷⁵ Darüber hinaus mag aus der Sicht eines russischen Intellektuellen jener Zeit die Biographie Nietzsches, der ja bekanntlich bereits dem Wahnsinn verfallen war, als alternatives Ende der beiden berühmtesten Romanfiguren Dostoevskijs, Ivan Karamazov und Rodion Raskolnikov, erschienen sein. Beide Romanfiguren zerbrachen beinahe an Ihren Ideen, ehe sie die Einsicht in die Fehlerhaftigkeit Ihrer Gedanken, und in dessen Gefolge Dostoevskijs Idee der russischen Orthodoxie, zur Umkehr bewog. Daher ist es nicht verwunderlich, dass Grot Nietzsche und Tolstoj gegenüberstellt. Eine Polarisierung gegen die wohl keiner der beiden Einwände erhoben hätte. Nietzsche spricht abwertend vom "Tolstojschen Mitleid"¹⁷⁶, das außerdem noch ein unehrliches asketisches Ideal vertritt.¹⁷⁷ Tolstoj seinerseits macht von der Abneigung gegenüber Nietzsche ebenso kein Hehl, wenn er ihn unter anderem „einen Schwätzer der heutigen Zeit“ nennt.¹⁷⁸

Tolstojs *wahres Christentum*, das den Wert des Menschen aus einer altruistischen Grundeinstellung, den Glauben an die Liebe und Gott sowie demütiges und geduldiges Verhalten erwachsen sieht, ist der natürliche Antipode zur heidnischen kulturellen Ordnung. Es ist ein altruistisches Weltbild, das jenes Bild der christlichen Nächstenliebe noch überzeichnet. Diesen Gegensatz hält Grot in folgendem Satz fest: „Человек - выдрессированный зверь, и человек – полнота воплощения божественного разума земле – таковы противоположные принципы и идеалы обоих мыслителей.“¹⁷⁹

Es kommt auch nicht überraschend, dass sich Grot am Ende auf die Seite Tolstojs stellt. Der sei zwar auch ein „враг современной культуры, но потому, что она кажется в корне ошибочной, не христианской“,¹⁸⁰ er stellt darüber hinaus jedoch auch fest: „Ошибки Толстого лежат не в области морали.“¹⁸¹ Grots Conclusio läuft darauf hinaus, dass sowohl das heidnische als auch das christliche Element Teile eines Dualismus bilden und

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ In der bekanntesten dieser Stellen heißt es: „[...] Dostoevskij`s, des einzigen Psychologen, anbei gesagt, von dem ich etwas zu lernen hatte. Er gehört zu den schönsten Glücksfällen meines Lebens.“ zitiert aus GD S. 168/Aph. 45.

¹⁷⁶ Vgl.: JGB S. 405/Aph. 26.

¹⁷⁷ Zu Nietzsches Beschäftigung mit Tolstoj siehe: Keßler 1978.

¹⁷⁸ Vgl.: Tolstoj 1910.

¹⁷⁹ Grot (1893) 2001, S. 83.

¹⁸⁰ Ebd., S. 80.

¹⁸¹ Ebd., S. 86.

daher beide Vertreter den Fehler begehen, die Einsichten des jeweils anderen zu ignorieren. Grot schreibt: „[...]главная ошибка гр. Толстого, как и Ницше, в отрицании глубокого дуализма человеческой природы, составляющего основу всей христианской метафизики.“¹⁸² Ein Dualismus, der für Grot aus dem Gegensatz zwischen der Vernunft und der Seele besteht. Interessanterweise tritt Nietzsche in dieser Interpretation als völliger Rationalist in Erscheinung, der die Existenz einer Seele nur in Form einer Ausrede für die Herdenmenschen anerkennt. Trotz alledem fällt die Kritik am deutschen Philosophen um einiges härter aus, als jene am russischen Literaten: „[...] все общие положения Ницше, заключаая в себе некоторый элемент правды, представляют в конце концов только остроумные и совершенно неверные парадоксы.“¹⁸³

Schließlich äußert Grot den Verdacht, Nietzsche selbst sei das beste Beispiel für den Menschen des Ressentiments: ein aus Rachsucht handelnder Sklave seiner selbst. Unter der Oberfläche dieser Gegenüberstellung verbirgt sich freilich die Fortsetzung des russischen, religiösen Diskurses über die Auslegung der orthodoxen Lehre, an dem sowohl Dostoevskij als auch Tolstoj wesentlichen Anteil nahmen. Titel und Thema des Artikels markieren darüber hinaus den Beginn einer besonderen Richtung der russischen Nietzsche-Rezeption. Es ist dies der Beginn der Einbettung Nietzsches in die russische Religionsphilosophie, in deren Hochblüte Merežkovskij und Šestov ihn auf eine Stufe mit Tolstoj und Dostoevskij stellen werden.

4.2.3 Petr Eugenjevič Astafev

Petr Eugenjevič Astafev ist ein weiterer Intellektueller, der sich in „Вопросы философии и психологии“ zu Nietzsche zu Wort meldete. Astafev war ein überzeugter Slawophiler und gläubiger Christ, der die russische philosophische Tradition gegenüber dem westlichen Einfluss zu bewahren suchte. Astafev galt als antisemitisch und arbeitete von 1885 an für die zaristische Zensur.

Anders als die übrigen hier behandelten Interpreten Nietzsches, setzt Astafevs Kritik schon bei der inneren Logik der Philosophie an. Astafev gelingt es, Nietzsches Gesamtwerk auf die Suche nach den Kriterien der ‚höheren Moral‘ zu reduzieren.¹⁸⁴ Die Frage nach der Zulässigkeit einer solchen Reduktion soll hier für einen Moment ausgeklammert werden. Astafev erklärt, dass Nietzsche nur das Leben selbst, dessen einziges, Sinn verleihendes Element, der Wille ist, als Gesetzgeber anerkennt, während alle moralischen Regeln nur

¹⁸² Ebd., S. 86.

¹⁸³ Ebd., S. 85.

¹⁸⁴ Vgl.: Astafev (1893) 2001, S. 97.

diesem Leben dienen dürfen. Die Perspektive, von der aus Nietzsche das Leben und die Moral betrachtet, sei das zukünftige Ideal, womit er quasi im Zeitgeist liege. Und tatsächlich müsste die Moral in diesem Sinne in Bausch und Bogen verworfen werden, wie Nietzsche es vorschlägt, denn, wenn das Leben vom Ziel her gedacht wird, kann die Moral nicht auf ethischen Gesetzen basieren, sondern richtet sich nach pragmatischen Erfordernissen. Die Moral ist in einem solchen System kein Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung des Ziels. Astaf'ev erklärt dies wie folgt:

„[...] если цель есть основание нравственного закона, то оценка самой цели уже не есть дело нравственного критерия: самая цель оправдывая уже иными критериями, чем нравственные, которые сами на ее признании только основаны.“¹⁸⁵

Die Argumentation Nietzsches dreht sich für Astaf'ev durch die Verneinung einer allgemeingültigen Moral im Kreis. In seiner Lesart besteht der grundsätzliche Fehler Nietzsches darin, die Moral von einem nicht der Sphäre der Moral zuordenbaren Standpunkt aus, analysieren zu wollen. Also vom zum Sprichwort gewordene Standpunkt „Jenseits von Gut und Böse“. Bis hier zeichnet uns Astaf'ev das Bild eines typischen Idealisten, der die Moral zugunsten einer beliebigen Utopie –in Nietzsches Fall dem Zeitalter des Übermenschen- aussetzt.

Nietzsche hätte aber darüber hinaus das Grundprinzip aller Morallehren ignoriert, welches „*принцип формальной закономерности наших собственных мыслей и желаний*“ heißt.¹⁸⁶ Damit ist die Fähigkeit zur Rechtfertigung von eigenen Handlungen durch objektive, das heißt, gesellschaftlich anerkannte und geteilte Wertvorstellungen gemeint. Somit attackiert Astaf'ev Nietzsche eindeutig aus der Sicht eines Positivisten, der einen bestimmten Zweck unabhängig von natürlicher Wahrheit als Voraussetzung einer allgemeingültigen Moral, annimmt. Astaf'ev greift auf Kants moralischen Imperativ zurück, um oben genanntes Prinzip zu verdeutlichen. Gerade Kant aber, war Ziel der Attacken Nietzsches. Für ihn führen moralische Gesetze jeglicher, vor allem aber allgemeingültiger Art, einzig und allein zur Zementierung einmal festgelegter Verhaltensmuster und moralischer Normen. Astaf'ev ist dieser Zugang jedoch fremd:

„Отрицание принципа формальной закономерности, как оправдывающей мысль и поступок, есть отрицание *в с я к о й* логики и нравственности, отрицание самого различия истины и лжи, добра и зла, отрицание всякого суждения, всякого спора и доказательства. Это чистый *н и г и л и з м*, где всякое рассуждение, всякая оценка мыслей и побуждений заменяется всему себя противоположающим и ни в чем себе не ищущим оправдания: я хочу так.“¹⁸⁷ (Hervorhebungen im Original)

¹⁸⁵ Ebd., S. 99.

¹⁸⁶ Ebd., S. 100.

¹⁸⁷ Astaf'ev (1893) 2001, S. 97.

Durch die Erhebung des egoistischen Willens zum Prinzip des Lebens, degradiert Nietzsche in den Augen seines russischen Kritikers die Moral und den Menschen zu bloßen Werkzeugen, während die von Astafev verteidigte christliche Moral beide als Selbstzweck betrachtet. So seien Nietzsches Grausamkeit und die Ablehnung aller moralischen Werte eine „*нелепое логически заключение*“,¹⁸⁸ die schließlich nur Willkür der Starken zur Folge haben könne und zu der auch die Gleichstellung von Gut und Böse zählt. Nichts desto weniger gesteht der Verfasser des Artikels Nietzsche einzigartige analytische Fähigkeiten zu, die Schlussfolgerungen und Handlungsaufforderungen aus der Feder Nietzsches werden dagegen in Bausch und Bogen verworfen.

4.2.4 Общественные идеалы Фридриха Ницше

Widmen wir uns nun Vladimir Vladimirovič Čujkos Artikel „*Общественные идеалы Фридриха Ницше*“.¹⁸⁹ Dieser Aufsatz hebt sich vor allem durch seine klare, einfache Sprache von den vorhergehenden ab. Schon am Anfang des Textes verblüfft uns Čujko damit, dass er den deutschen Philosophen ohne Vorbehalte in eine Reihe mit den großen Moralisten des 19. Jahrhunderts stellt. Mehr noch, hält Čujko, der selbst viele Jahre in Frankreich, Italien und Deutschland verbracht hatte, Nietzsche für die Leitfigur einer Generation, die dem Amoralisten auf den Weg in eine neue philosophische Richtung abseits des Pessimismus folgt. Die Philosophie des Pastorensohns „*видит единственное спасение человечества в возврате к разнузданную произволу и культу силы*“.¹⁹⁰ Sie hantiere seiner Meinung nach, mit einer merkwürdigen Mischung aus vergangenen und zukünftigen Idealen. Nietzsche sei der gegenwärtigen Gesellschaft gegenüber zwar feindlich eingestellt, beziehe aber gerade daraus seine Anziehungskraft. Wie seine Vorredner teilt auch Čujko die Auffassung, dass es sich im Falle Nietzsches um einen „Verneiner“ par excellence handelt. Er interpretiert die Zustimmung, die seinen, der gesellschaftlichen Ordnung zuwiderlaufenden Ideen in Westeuropa widerfährt aber als Ausdruck der Irritation eben jener verunsicherter Bevölkerungsschichten über den Zustand der eigenen Welt. Überraschenderweise wird Nietzsche auch hier als Positivist bezeichnet.

4.2.4.1 Thematisierung des Willens zur Macht

Diese neue Perspektive resultiert, so scheint es, aus dem Ausgangspunkt, den Čujko für seine Betrachtung wählt. Diesen Ausgangspunkt verneinen wir im „Willen zur Macht“,

¹⁸⁸ Ebd., S. 101.

¹⁸⁹ Čujko (1893) 2001.

¹⁹⁰ Ebd., S. 112.

für den im Text auch der Begriff „*инстинкт жизни*“ verwendet wird, ausgemacht zu haben. Von diesem Fluchtpunkt aus betrachtet, erscheint der Übermensch nicht als grausamer Egoist und Diktator, sondern als bestmögliche Verkörperung dieses Willens:

„[...] наше жизнь есть благо, - наше единственное благо, и поэтому мы должны стремиться, чтобы обладать ею во всей ее полноте, освобождаясь от всего, что может ее ограничить или ослабить, или задушить.“¹⁹¹

„Этот сверхчеловек, человек будущего, должен как кажется, в представлении Ницше, олицетворить собой квинтэссенцию того, что человеческая натура может или могла бы дать.“¹⁹²

Auf dem Weg dorthin richtet sich Čujkos Aufmerksamkeit auf Nietzsches Auslegung der Naturgesetze und der menschlichen Instinkte. Im Text finden sich einige Anmerkungen und Vergleiche mit der Tierwelt, die teilweise von Nietzsche selbst stammen.¹⁹³ Im Zusammenhang mit dem oben Erwähnten heißt es:

„Нашим единственным безусловным законом нравственности есть инстинкт, а инстинкт животных не знает ни добра, ни зла, [...], единственное благо признаваемое силой, есть стремление достичь полного своего развития и энергии [...]“¹⁹⁴

Zur Lage der europäischen Zivilisation wird eine ähnliche an den Ursprungstext anklingende Wendung gebraucht:

„[...] эта мораль действительно укротила и смягчила человека, сделав из него домашнее, прирученное животное. Но она согнула и расслабила его волю, вытравила из него все сильные и властные инстинкты.“¹⁹⁵

Diese Auszüge zeigen, dass der Autor die Bezüge zu anderen wichtigen Aspekten des Oeuvres Nietzsches durchaus richtig herstellt.¹⁹⁶ Namentlich erwähnt seien hier die Auswirkungen auf Herren- und Sklavenmoral und das Wesen des Leids und der Angst. Mehr noch, führen diese Beispiele, wie auch die Wortwahl uns vor Augen, was Čujko in Nietzsche primär sieht: einen Naturalisten, dessen Feind nicht das Christentum sondern die europäische Zivilisation an sich ist.

Allerdings führt die synonyme Verwendung der Begriffe „*инстинкт*“ und „*воля*“ in Čujkos Gedankengang zu einer Unschärfe die letztendlich ein richtiges Verständnis Nietzsches verhinderte. Richten wir unsere Aufmerksamkeit daher zuerst auf eine der prägnantesten, den Willen zur Macht betreffenden Stellen im Ursprungstext:

„Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art. Befehlen ist schwerer als Gehorchen. Ja noch wenn es sich selber befiehlt muss es sein befehlen büßen. Seinem eigenen Gesetze muss es Richter und Rächer und Opfer werden. Wo ich Lebendiges fand, fand ich den Willen zur Macht. Und dies

¹⁹¹ Ebd., S. 120.

¹⁹² Ebd., S. 127.

¹⁹³ Vgl.: GM S. 268/Aph. 11; UB S. 244f.

¹⁹⁴ Čujko (1893) 2001, S. 120.

¹⁹⁵ Ebd., S. 123.

¹⁹⁶ JGB S. 96/Aph. 188, S. 101/Aph. 191, S. 155/Aph. 229, S.160/Aph. 231; DfW S.588/Aph. 352 und S.534/Aph. 294.

Geheimnis redete das Leben zu mir: „Ich bin das, was sich immer selber überwinden muss. Was ich auch schaffe – bald muss ich Gegner ihm sein, so will es mein Wille. Nur, wo leben ist, da ist auch Wille: aber nicht Wille zum Leben (Was da ist kann nicht zum Dasein wollen) sondern Wille zur Macht. Gut und Böse das unvergänglich wäre, das gibt es nicht! Aus sich selber muss es sich immer wieder überwinden.“¹⁹⁷

Čujko selbst klärt uns lobenswerter Weise darüber auf, dass Nietzsche unter dem Willen zur Macht explizit nicht das „survival of the fittest“ im Sinne der zu jener Zeit äußerst intensiv besprochenen, weil jungen, Evolutionstheorie, sondern eben den „Willen zur Macht“ versteht. Nun aber wirft er die Reihenfolge des Gedankengangs durcheinander. Er schreibt:

„По нему ,жить – значит желать господствовать‘. Подобно тому, как в природе жить значит бороться, для человека жить значит господствовать н а д д р у г и м и, властвовать, обнаруживать свою мощь.“¹⁹⁸
(Anm.: Hervorhebung von mir)

Diese Verkürzung führt ihn erstens zurück auf eine gesellschaftliche Argumentationslinie, wobei Nietzsche hier eindeutig das Individuelle in den Vordergrund stellt. Es ist wohl wahr, dass Nietzsche unter seiner aristokratischen Gesellschaft natürlich auch die Herrschaft der stärksten Naturen verstand, jedoch nicht zum Zwecke der Unterwerfung der anderen. Der Zweck dieser Gesellschaftsordnung ist die Wiederherstellung der natürlichen Ordnung, die mannigfaltige Typen hervorbringt. In einer Stelle heißt es: „Wolle ein Selbst, so wirst du ein selbst.“¹⁹⁹ Mit anderen Worten: Amor Fati. Und nach diesem Fatum definiert sich die Stellung in der Rangordnung. Es ist daher absolut kein Zufall, dass Nietzsche die Aphorismen seiner Hauptwerke dezidiert an verschiedene Gruppen (die Gelehrten, die Philosophen, den Pöbel etc.) richtet. Selbstverwirklichung heißt demnach Selbstüberwindung, die der individuellen Natur folgt. Deshalb ist selbst für Zarathustra die Herrschaft über Andere die letzte, schwerste Überwindung und steht somit am Ende eines langen von Selbstaufopferungsbereitschaft getragenen Prozesses. Wiewohl eine aristokratische Gesellschaft Nietzsche natürlich als Ausgangspunkt dient. Außerdem beschränkt er den Willen zur Macht, der bei Nietzsche der Grundtrieb alles Lebendigen ist, auf den Menschen. Aus diesen beiden Gründen vereinfacht sich seine Argumentation nur einige Seiten später schon wieder auf die bereits häufig angetroffene dostoevskijsche Losung „*все позволено*“ und die Schlussfolgerung:

„Ведь всякое общество возможно только потому, что оно ограничивает произвол, что оно налагает узду на страсти, и таким образом делает возможным существование своих членов. При теории Ницше общество не может существовать: люди принуждены обратиться в дикое состояние и опять поселиться в первобытных лесах.“²⁰⁰

¹⁹⁷ AsZ S. 122.

¹⁹⁸ Čujko (1893) 2001, S. 116.

¹⁹⁹ MAM S. 524/366.

²⁰⁰ Čujko (1893) 2001, S. 121.

Bemerkenswerter Weise erkennt Čujko die Grundintention des Gedankens des Willen zur Macht, weigert sich aber ihn als neue Legitimationsinstanz anzuerkennen. Ähnlich wie Astafev zuvor, nimmt also auch Čujko an, dass Nietzsche die formalen Gesetzmäßigkeiten negiert. Nun ist ein essentieller Gedanke Nietzsches, der übrigens auch in obigem Zitat durchschimmert und sein ganzes Werk durchzieht, dass Moral der eigenen Vervollkommnung dienen muss.²⁰¹ Das wiederum bedeutet keineswegs ein Primat der „Willkür“, wie von Čujko angedeutet, sondern ein Primat des Selbst oder der Selbstüberwindung zum Ziele der Vervollkommnung. „Das Ziel ist, dass jeder sein Musterbild entwerfe und es verwirkliche.“²⁰² Denn, nur wer sich selbst die Wahrheit über sich selbst zutraut, ungeachtet der Gefühle seiner Umwelt, kann eine Kultur bereichern. Dort wo Nietzsches „Feldzug gegen die Moral“²⁰³ nach Eigendefinition beginnt, denkt er sich eine mögliche wünschenswertere Zukunft wie folgt: „Das Individuum gibt sich seine eigenen Gesetze und bestraft sich selbst für dessen Übertretung.“²⁰⁴

Wir finden hier einen anderen Bezug zu Dostoevskij. Nicht die verkürzte Phrase „*все позволено*“, sondern die Kernaussage, wonach das Böse wie auch das Gute aus dem Menschen selbst kommt, und, dass das große Glück jegliche Qualen rechtfertigt, ja geradezu bedingt. Erinnern wir uns an dieser Stelle an die Leiden Raskolnikovs und dessen sibirische Verbannung, bevor er sich selbst und seinen eigenen Gedanken überwinden konnte. Oder Karamazovs freiwilligen Gang durch Millionen von Kilometern der Qualen, die es Wert seien, einen kurzen Augenblick des Glücks zu erspüren. Beim Deutschen ist dieser Gedanke allgegenwärtig. Freilich beharrt Dostoevskij darauf, dass dieser Weg über Gott führt, während Nietzsche an jene Stelle, an der der Russe diese göttliche Essenz sieht, eben den Willen zur Macht setzt.

Aber zurück zu Čujko. Indem dieser die egozentrierte Philosophie Nietzsches mit Willkür gleichsetzt, ist er auch nicht in der Lage den Willen zur Macht gänzlich zu fassen, denn dieser Wille ist ein naturalistisches Prinzip. Vereinfacht gesagt: Nietzsche will die moralischen Gesetze zugunsten der Naturgesetze abschaffen. Der Verstand und der Intellekt sollen als Werkzeuge der Natur -also der Triebe- gebraucht werden, nicht, um diese zu bändigen, sondern um durch sie ein Optimum an schöpferischen Taten zu generieren. Die Moral aber ist per definitionem gegen die Natur gerichtet, denn sie wäre überflüssig, würde

²⁰¹ Kaufmann 1982, S. 426.

²⁰² Vgl.: GZM S. 371-374.

²⁰³ EH S. 242/Aph. 1.

²⁰⁴ MR S. 187 und S. 437.

sie mit ihr zusammenfallen.²⁰⁵ Čujko dagegen versteht darunter lediglich die Beseitigung aller normierenden, gesellschaftlichen Kräfte überhaupt. Erst in einer späteren Phase des Aufsatzes bewegt sich Čujko wieder weg vom gesellschaftlichen Standpunkt und hin zur Entwicklung des Übermenschen.

„Человек, [...] , должен преодолеть себя, восторжествовать над собой, выработать и развить в себе мощь, красоту, глубину и великолепие души и тела, и таким образом дать смысл и себе, и всему земному существованию.“²⁰⁶

Vergleichen wir dieses mit dem vorhergehenden Zitat Čujkos, so sticht uns ins Auge, dass der Mensch einmal in den wilden Urzustand zurückfällt, beim zweiten Mal alle seine Schönheit und Tiefe erreicht, obwohl man sich dabei auf dieselben Ursachen bezieht. Es scheint als würde der Text dem Gedankengang auf der individuellen Ebene einiges mehr an Plausibilität zugestehen, diese aber zugunsten des gesellschaftlichen Friedens zurückweisen. Čujko erkennt schließlich den Denkfehler in der inneren Logik Nietzsches, hält es aber nicht für nötig, den geneigten Leser über diesen Fehler aufzuklären, sondern geht stattdessen zur charakterlichen Herabwürdigung Nietzsches über.²⁰⁷

Auf der vorletzten Seite des Artikels stellt der Verfasser Nietzsche schließlich in eine Reihe mit Hobbes und dessen Leviathan. Wieder von der bereits angesprochenen gesellschaftlichen Warte Čujkos betrachtet, ist diese Perspektive durchaus nachvollziehbar, zumindest wenn man ihn auf die Überzeugung reduziert, dass eine Kultur, das menschliches Zusammenleben überhaupt, ohne gesellschaftliche Rangordnungen undenkbar ist. Jedoch sollte keinesfalls übersehen werden, dass die Intention des Staatsgelehrten eine gänzlich andere ist, als jene des deutschen Moralphilosophen.

4.2.5 Noch mehr über Friedrich Nietzsche

Sehen wir uns ein letztes Beispiel für den frühen Umgang mit Nietzsches Gedanken an. Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij verfasste und publizierte im Jahr 1894 seinen Artikel „*Еще о Ф. Ницше.*“ Er ist insofern interessant, als der Artikel in der Zeitschrift „*Русское богатство*“, zu diesem Zeitpunkt ideologisches Hauptorgan der russischen ‚Narodniki‘, erschien und Michajlovskij nur ein Jahr darauf die Führung der Zeitschrift übernahm. Der Autor versteht seinen Artikel als Replique zu den bereits erschienen Texten zu Friedrich Nietzsches Philosophie, und unterstreicht dabei die Schwächen, der bisher in russischer Sprache erschienenen Texte, zu denen auch Max Nordaus Buch zählt.

²⁰⁵ Vgl.: DfW S. 534; AC S. 204/Aph.15 und S. 271/Aph. 54; GD S. 87-93/ vor allem Aph. 11; MAM S. 563/Aph. 31.

²⁰⁶ Čujko (1893) 2001, S. 127.

²⁰⁷ Vgl.: ebd., S. 128ff.

Nun gibt es in Michajlovskijs Artikel neben den bereits häufiger beobachteten Themen auch neue Facetten. Wir übergehen daher jene Stellen, in denen Michajlovskij etwa die Beziehung Nietzsches zu Dostoevskij thematisiert,²⁰⁸ und wollen stattdessen die originellen Perspektiven des Artikels aufgreifen. Zum Ziel der Kategorisierung Nietzsches rät der Rezipient, sich von den gewohnten Begrifflichkeiten wie Individualismus zu lösen. Hierzu stellt uns Michajlovskij das seiner Meinung nach leitende Prinzip Nietzsches vor:

„Он хочет жить полною жизнью, иметь с окружающим миромобщение всеми сторонами своей личности, которая есть и должна быть существом единовременно мыслящим, чувствующим и действующим, в особенности действующим.“²⁰⁹

Die ‚Gesamtheit der Persönlichkeit als Selbstzweck‘ ist in dieser Lesart jenes Ideal, für das Nietzsche plädiert. Die Gesellschaftskritik Nietzsches richtet sich daher, so Michajlovskij, gegen die Verletzung und Degradierung dieses Ideals zugunsten fragmentierter Persönlichkeiten oder des Missbrauchs als bloßen Zweck.²¹⁰ Von hier ausgehend macht Michajlovskij eine äußerst interessante Wendung, indem er festhält, dass infolgedessen nicht die Suche nach dem Glück, sondern die tragische Handlung unter Aufbringung sämtlicher menschlicher Kräfte Nietzsches Leitmotiv ist: *„Иначе говоря, счастье, не заработанное личными силами, [...] не имеет для Ницше цены, не есть даже счастье.“*²¹¹ Da Nietzsche das Streben nach Glück daher nicht als Lebensziel anerkennen kann, erscheinen die Verherrlichung der Grausamkeit und der Wille zur Macht als logische Konsequenzen der Annahme, dass sie zu den essentiellen Eigenschaften der menschlichen Natur zählen. Deren negative Konnotation wird lediglich durch die irreführenden moralischen Gesetze der, über Jahrhunderte maßgebenden, ethischen Autorität der Kirche, aber auch der Morallehren neuerer politischer und gesellschaftlicher Strömungen, wie etwa Liberalismus oder Sozialismus verursacht.

„Мучить других и, в случае отсутствия или недостижимости этих других, самого себя мучить, дабы и в том, и в другом случае удовлетворить свою жажду власти, - таковы по мнению Ницше, коренные требования человеческой природы.“²¹²

Wir sehen hier, dass dieser Gedankengang das (frühe) kulturelle Ideal des deutschen Philosophen mit seinem angenommenen Urinstinkt des Menschen verknüpft. Hinter Michajlovskijs Darlegung meinen wir folgende Überlegung herauslesen zu können: Da Nietzsche nicht nach Glück sondern nach Vollkommenheit strebt und der Mensch vom Willen

²⁰⁸ Vgl.: Michajlovskij (1894) 2001, S. 136f, 149.

²⁰⁹ Ebd., S. 141.

²¹⁰ Ebd., S. 144f.

²¹¹ Ebd., S. 142.

²¹² Ebd., S. 148.

zur Macht geleitet wird, mündet diese zwangsläufig in der tragischen Tat. Vielleicht ist es gerade diese Kausalität, die Nietzsche an den affirmativen Charakter seiner Lehre glauben lässt, zumindest, wenn man bedenkt, dass diese Erkenntnis vor dem Hintergrund seiner Biographie, ohne Zweifel a posteriori gewonnen wurde. Der russische Rezipient dagegen war von der Falschheit der Annahme dieses Urtriebs überzeugt, und kommt folge dessen zu weiter unten beschriebenen, pejorativen Urteil.

Dies zusammenfassend versichert Michajlovskij, dass Nietzsche keinesfalls ein Rationalist ist, wie Grot meinte.²¹³ Michajlovskij unterstreicht dies mithilfe einer Untersuchung die bisher noch nicht gemacht wurde. Die Fragestellung dreht sich um Sokrates, den Nietzsche an vielen verschiedenen Stellen als Übeltäter aber auch großen Weisen bezeichnet, da mit ihm die Zeit der alten griechischen Kultur, welche er als die der menschlichen Natur am nächsten stehende Kultur auffasste, endete.²¹⁴ Der Kritiker versucht, die Gründe für diese Einstellung zu erörtern. So kommt die negative Konnotation Sokrates' bei Nietzsche gerade dadurch zustande, weil, wie es Michajlovskij ausdrückt, die Formel „разум=добродетель=счастье“ mit ihm in der Philosophie Einzug hält und die alten, an der ‚Bestie Mensch‘ ausgerichteten Konzepte verdrängt.²¹⁵ Die Ablehnung ist also Resultat der übersteigerten Gewichtung des rationalen Elements. Hier sei angemerkt, dass sich Nietzsches Kampf mit Sokrates durchaus aus mehreren Quellen speist und dieser sich seinem philosophierenden Vorgänger durchaus nahe sah.²¹⁶

Um jeglicher Konfusion vorzubeugen, klärt diese Interpretation den russischen Leser im Weiteren vor allem darüber auf, dass das deutsche Adjektiv *gut*, in der russischen Sprache zwei Entsprechungen besitzt. Nämlich *хороший* und *добрый*. Dies ist die allererste Prämisse zur Erfassung der weiteren Gedanken Nietzsches. Wenn es nämlich um die Kritik und Umwertung aller Werte geht, entstehen hieraus Konfusionen. Der russische Kritiker führt hier eine Stelle aus Nietzsches Genealogie der Moral an, in der der emeritierte Philologe den Begriff *gut* ethymologisch aus den Worten *edel handeln* und *vornehm handeln* herleitet.²¹⁷ Die zeitgenössische Verwendung des Begriffs sei dagegen durch das „demokratische Vorurteil“ der Moral vollends von seinem Ursprung entkoppelt, weil mit dem „Sklavenaufstand in der Moral“ die Begriffe *хороший* und *добрый* wie auch *злой* und *дурной* zu Synonymen verwachsen seien.²¹⁸ Fortan achtet der russische Literaturkritiker penibel auf

²¹³ Vgl.: Ebd., S. 157.

²¹⁴ Vgl.: GdT S. 128, 124; DfW S. 555/Aph. 328 und S. 570/Aph. 340,

²¹⁵ Michajlovskij (1894) 2001, S. 153.

²¹⁶ Vgl.: Taylor, S.118-126.

²¹⁷ GM S. 251/Aph.2 und S. 253-58/Aph. 4; bzw. Michajlovskij (1894) 2001, S. 168f.

²¹⁸ Michajlovskij (1894) 2001 S. 169.

die Trennung der beiden Begriffe. Eingedenk der oben angeführten Stelle aus der Genealogie der Moral, lässt sich -wie auch im übrigen Werk Nietzsches- kaum ein Einwand gegen diese Interpretation ins Feld führen.

Diese Ausführungen führen Michajlovskij über die Konnotation dieser Begriffe zur Differenzierung der Moralen für Vornehme und Schwache. Der bisher sehr differenzierten Darlegung entsprechend, wird nun auch das Kriterium für die Einteilung in die, von Nietzsche angedachte Rangordnung innerhalb einer aristokratischen Gesellschaft, erklärt.

„Если личность есть самоцель, не подлежащая низведению на степень средства для достижения какой бы то ни было другой цели, то мерилom ценности людей может быть лишь размерих службы этому принципу.“²¹⁹

Dieses eigene Prinzip ist, wie wir oben bereits angemerkt haben, die Selbstüberwindung, wofür Nietzsche die Qual als unerlässlich ansieht. Anders als etwa Astaf'ev versteift sich Michajlovskij nicht darauf, diese Überlegung auf eine gesellschaftliche Ebene zu verlagern, wiewohl er anmerkt, dass das gemeine Volk in Nietzsches Werken sehr gering geschätzt wird, sondern versteht Gehorsam gemäß Zarathustra als Selbstüberwindung.

Im Folgenden nimmt die Auslegung erneut eine erstaunliche Wendung. Michajlovskij denkt, Nietzsche könnte in der heutigen Zeit keine großen Menschen mehr finden, weil ausnahmslos alle, die Besten wie auch die Bösesten, durch die vorherrschende Moral der Schwachen verdorben wären. Folglich sei Nietzsche durchaus kein Immoralist.

„Это неоправданная дерзость, потому что в действительности он страстно ищет именно и прежде всего морали, но такой, которая не походила бы на современную, ‚рабскую‘ и заслуживала бы название ‚господской‘.“²²⁰

In Anbetracht dieser Annahme wundert es nicht, dass der Übermensch als auf die Spitze getriebenes Exemplar der „Herrenmoral“ erscheint. Mit Michajlovskij's Worten: *„Он убеждает нас признать высшею целью своего существования поднятие человеческого типа, создание ‚сверхчеловека‘, каковая задача и составляет центр его морали.“*²²¹ Dieser Übermensch sei im Grunde die Idealisierung einer präzivilisatorischen Kultur, die ihren Instinkten vertraute, und deren Mitglieder deshalb in ihrem Handeln nicht gegen ihre Natur verstießen. Das machte sie in den Augen des deutschen Philosophen fähig, das Leben in voller Fülle auszukosten. Daher wiederum der Versuch *„убедить нас, что мы нынешние люди, стоим нише этих зверей и стоим дешевле их.“*²²² Entgegen Nietzsches Darlegungen über die Beschaffenheit seines Übermenschen, kommt Michajlovskij jedoch zum Schluss,

²¹⁹ Ebd., S. 167.

²²⁰ Ebd., S. 172.

²²¹ Ebd., S. 175.

²²² Ebd., S. 171.

dass dieses Ideal keinesfalls einer gehärteten, zum vollen Leben befähigten, nachahmungswürdigen Figur entspricht: „[...] в действительности это человек кроткий, мягкий и вдобавок ведущий эстетической образ жизни.“²²³ Wir können daraus schließen, dass in Michajlovskijs Vorstellung der Übermensch eher dem Bild eines Mönchs entspricht als einem in physischer wie auch intellektueller Hinsicht überlegenem „Supermann“.

4.3 Gemeinsamkeiten und Differenzen

Welche Erkenntnisse liefern die hier betrachteten Texte nun für unsere Arbeit und für die weitere russische Rezeption? Nehmen wir Preobraženskij, der sich einer Wertung enthält, aus, ist der Grundtenor der Texte zweifelsfrei negativ. Mit Ausnahme Lopatins, dessen Aufsatz schlicht zu kurz ist um darauf einzugehen, stellen die Autoren Nietzsche und Dostoevskij als Gleichgesinnte dar. Ein Unterschied ist lediglich im Grad der Originalität, die Nietzsche zugebilligt wird, zu erkennen. Am unteren Ende der Skala findet sich hier Grot, für den Nietzsche nur den Übermenschen auf die bereits bekannte dostoevkijsche Gedankenwelt aufsetzt. Aber auch die Ansichten Čujkos zeigen, bewusst oder unbewusst, wie sehr Dostoevskijs Wirkung das Verständnis Nietzsches prägte. Die Betrachtung Nietzsches durch das dostoevkijsche Prisma als spezifisch russisches Interpretationsmerkmal ist also bereits zu erkennen.

Grot, Lopatin, Astafev und Čujko verteidigen auf die eine oder andere Weise die gegenwärtigen Wertvorstellungen gegenüber den Alternativvorschlägen Nietzsches. Wie wir gezeigt haben, halten die Interpreten jeweils einzelne Punkte der Kritik für zulässig, die Schlussfolgerungen, die der Philosoph mit dem Hammer daraus zog, werden jedoch meist als interessante aber realitätsfremde Visionen eines geistigen Radikalen abgetan. Ob es sich bei dieser Vorgehensweise um eine literarische Taktik oder echte Überzeugung handelt, kann nicht zweifelsfrei festgestellt werden. Zumindest lassen einige unzulängliche oder verabsäumte Erklärungen auf Ersteres schließen. Sollte dem so sein, müsste auch die zeitlich etwas später erschienenen Artikel Solov'evs als Fortführung dieser Reihe von Artikeln betrachtet werden.²²⁴ Mit ihnen haben wir uns über den Umweg weiterer Sekundärliteratur bereits in Kapitel 3.3 auseinandergesetzt.

Ein Zusammenhang lässt sich auch bei der Auswahl der Texte bzw. Textstellen finden. Die Werke aus der mittleren und späteren Periode Nietzsches sind in den Rezeptionen weit häufiger Gegenstand der Darstellung, als die früheste Periode. Eine Ausnahme bildet hier

²²³ Ebd., S. 175f.

²²⁴ Solov'ev (1897) 2001 und Solov'ev (1899) 2001.

Michajlovskij, der Verbindungen zwischen der Konzeption der Geburt der Tragödie und den mittleren Werken herzustellen vermag. Bei den restlichen Rezipienten ist der Gedankenkomplex aus der Geburt der Tragödie marginalisiert. Diese Autoren richten ihre Aufmerksamkeit nicht auf den dionysisch-apolinischen Themenkomplex, auf die Rolle der Kunst oder den Mythos als essentielle Form im Glauben, sondern ergehen sich in den provokanten späteren Ansätzen, rund um Herren- und Sklavenmoral und Übermensch. Diese Teile der Philosophie werden, wie wir sehen werden, erst für die Symbolisten zu wichtigen Inspirationsquellen. Ein Einfluss der hier behandelten Rezeptionen auf diese Strömung scheint nach dieser Betrachtung ausgeschlossen zu sein. Einzig die Vorgehensweise Grotts erinnert an die von Merežkovskij gewählte Beschäftigung mit Nietzsche. Andererseits treten bestimmte Motive immer wieder auf. Als Beispiel können hier die moralischen und sittlichen Ketten des Christentums, denen sich die Menschen zu entledigen hätten, angeführt werden.²²⁵ Ausnahmslos alle hier dargelegten Betrachtungen bemächtigen sich dieses Motivs. Bei Nietzsche scheint dieses Bild eindeutig auf Sokrates' Höhlengleichnis zurückzugehen, wonach die Menschen aufgrund von Gewöhnung an die einmal angelegten Ketten, die Wahrheit nicht mehr zu erkennen vermögen, selbst dann nicht, wenn sie an der Hand zu ihr geführt würden. Eine solche Interpretation passt sich ausgezeichnet in Nietzsches Stil ein. Bei den russischen Rezipienten verliert diese Szene jedoch diese sokratische Verbindung.

Keiner der folgenden Autoren geht in Fragestellung wie Themenwahl wesentlich über jene Preobraženskij hinaus. Sie bleiben innerhalb der Moralphilosophie und setzen lediglich unterschiedliche Schwerpunkte, die zum Teil genauso als Antwort auf Preobraženskij wie Nietzsche gedacht sind. Besonderes Augenmerk richteten die russischen Betrachter auf die gesellschaftlichen Implikationen der Lehre von Herren- und Sklavenmoral und nahmen diese zum Anlass die gesamte Philosophie in Zweifel zu ziehen. Einzig bei Grot ist der Wille, die Ansätze des deutschen Philosophen für sich nutzbar zu machen spürbar.

Trotz der beinahe einstimmigen Ablehnung, ist auffallend, dass sich die Beurteilung Nietzsches erheblich unterscheidet. Halten wir uns zum Beleg der Uneinigkeit über die Einschätzung der Philosophie Nietzsches die Kategorisierungsversuche vor Augen: Allein in den in diesem Kapitel behandelten Texten wurde Nietzsche als Materialist, Idealist, Sozialdarwinist, Rationalist, Immoralist, Positivist, Naturalist und/oder Individualist dargestellt. Halten wir also fest, dass diese Periode der Rezeption von moralisch einhelliger Entrüstung aber inhaltlicher Unstimmigkeit geprägt ist.

²²⁵ MAM S. 702/Aph. 350

5 Merežkovskij und die Götterwelt anhand von „Воскресшие боги. Леонардо да Винчи“

5.1 Einbettung

Als Dmitrij Sergejevič Merežkovskij seine Trilogie „*Христос и Антихрист*“ beginnt, hatte er den Grundstein für den später einsetzenden russischen Symbolismus bereits gelegt, da die programmatische Streitschrift „*О причинах упадка и о новых течениях современной литературы*“ bereits 1893 erschien. Damit hatte sich Merežkovskij bereits vom, über Jahrzehnte dominierenden, nun aber kraftlosen, russischen Realismus entfernt, und sah in ihm, wie auch im, in den intellektuellen Kreisen Russlands um sich greifenden Nihilismus, die Hauptgründe für den kulturellen Stillstand am Beginn der 1890er Jahre. Merežkovskij plädiert für eine Rückkehr zur Spiritualität der Christenheit, die aber explizit nicht in den Regeln und Auslegungen der Kirchen zu finden ist, wiewohl die russische Orthodoxie im Vergleich mit den westeuropäischen Kirchen im Anspruch der Träger des Glaubens des Volkes zu sein, noch am nächsten kommt. Der noch junge Symbolist steht zu jener Zeit unter verschiedenen Einflüssen, die er zu einem stimmigen Konzept zu vereinen sucht. Auf einer Parisreise 1891 kommt er gleichzeitig mit dem dort aufkeimenden Symbolismus und mit Nietzsches Werk in Kontakt. Beide Strömungen sollten ihn sein Leben lang literarisch begleiten. Sein Interesse an der Mystik, dem Kern des christlichen Glaubens und der darin inhärenten Dichotomie zwischen dem Fleischlichen und dem Geistigen manifestierten sich zu dieser Zeit. Es darf für die spätere Betrachtung auch nicht außer Acht gelassen werden, dass er sich selbst intensiv mit den antiken Philosophen beschäftigte.

An dieser Stelle setzt der erste Teil der Trilogie ein. Schon dieses Werk, „*Смерть богов. Юлиан Отступник*“ setzt sich mit einer, für die europäische Zukunft entscheidenden Epoche auseinander, wobei der Schwerpunkt auf den Widerspruch zwischen christlicher und heidnischer Welt gelegt wird. Julian II steht hier an der Schnittstelle eines Glaubenskampfes, der ihn zum Untersuchungsgegenstand des russischen Symbolisten macht. Auch im Roman über Leonardo da Vinci finden sich einige Verweise auf Julian und dessen Kampf mit den Religionen. In seiner Konzeption war Kaiser Julian sehr nah an das vulgarisierte Bild des Übermenschen angelehnt, so dass entschlossene Grausamkeit zu seinem elementaren Merkmal wurde.

Den Abschluss der Trilogie bildet „*Антихрист. Пётр и Алексей*“. Hier ist der „Held“ der Handlung Peter der Große, der Fokus dementsprechend auf Russland gerichtet. Zur Zeit der Veröffentlichung dieser Schrift befindet sich das „silberne Zeitalter“ der russischen Kultur bereits in voller Blüte. Wir werden uns in diesem Kapitel aber auf das

mittlere Werk konzentrieren, in dessen Zentrum Leonardo da Vinci und die Renaissance stehen. Allen drei Büchern ist, in Übereinstimmung mit dem philosophischen Überlegungen des Autors, die Suche nach einer neuen Christenheit und deren Verkörperung gemein. Auch wurden alle drei Bücher von der zeitgenössischen Kritik als „Nietzscheanisch“ klassifiziert.²²⁶ Wir nehmen vorweg, dass keines der soeben genannten Werke zur Zufriedenheit Merežkovskijs einen Idealtypus präsentieren kann. Weshalb eine zweite Trilogie, bestehend ebenfalls aus Historienromanen um große historische Figuren, folgen sollte. Clowes steht bezugnehmend auf diese Werke auf dem Standpunkt, dass Merežkovskijs Romanfiguren Julian Apostata und Leonardo da Vinci sich dahingehend unterscheiden, dass Leonardo im Gegensatz zu Julian im Grunde ein heidnischer Typus sei.²²⁷

Ebenso wichtig für das Verständnis des mittleren Teils der Trilogie ist die Abhandlung *„Л. Толстой и Ф. Достоевский“*, da sich in ihm die Fragen Merežkovskijs bereits ankündigen. Nietzsche spielt auch dort bereits die geheime Hauptrolle. Mit gehörigem Respekt fragt er: *„...кто же окрыленное, чем он [Anm.: Nietzsche]? кто идет за ним? кто смеет?“*²²⁸ Die Abhandlung seziert das Lebensthema Merežkovskijs, anhand der religiösen Ideen Dostoevskijs, Tolstojs – und Nietzsches. Die Rückkehr zum wahren Christentum soll unter Einbeziehung aller Gegensätze gelingen. Nietzsches Übermensch -hier in der Tradition des Fürsten bei Macchiavelli und natürlich Raskolnikovs-²²⁹ soll Teil einer neuen Einheit werden, in die auch Tolstojs Helden Eingang finden. So macht sich Merežkovskij an die Annäherung dieser Positionen:

*„Признак нашего нового приближения ко Христу и есть эта вдруг сразу на всех крайних высших точках человеческого духа забрезжившая мысль о конце. ‚Der Mensch ist Etwas, das überwunden sein muss. – Человек есть то, что надо преодолеть‘, – так говорит Заратустра-Ницше. – ‚Род человеческий должен прекратиться‘, – соглашается с Ницше Л. Толстой. – ‚Конец мира идет‘, – соглашается и Достоевский.“*²³⁰

So nimmt *„Л. Толстой и Ф. Достоевский“* das Thema des zweiten Romans der ersten Trilogie bereits vorweg. Es geht um die Symbiose von Christ und Antichrist. Gott und das religiöse Gefühl an sich stehen aber nicht zur Disposition.

5.2 Christ und Antichrist oder die Identifizierung Dionysos‘

Schon kurz nach der Jahrhundertwende erschien das zweite Werk dieser Trilogie, mit dem wir uns hier auseinandersetzen wollen. *„Воскресшие Боги. Леонардо да Винчи“* wurde

²²⁶ Vgl.: Koreneva 1992, S. 514.

²²⁷ Vgl.: Clowes 1982, S. 238 - 242.

²²⁸ Merežkovskij 2000, S. 189.

²²⁹ Ebd., S. 265.

²³⁰ Ebd., S. 478.

am Ende des 19. Jahrhunderts verfasst und zwischen 1899 und 1901 veröffentlicht. Dieser Teil der Trilogie beschäftigt sich mit Leonardo da Vinci's Leben. Wie schon der zuvor erwähnte erste Band hält sich auch dieser sehr nah an die historischen Tatsachen und schildert den Lebensweg des Künstlers in seinen Einzelheiten.

5.2.1 Grundfragen

Um Rückgriffe auf Nietzsche detaillierter darstellen zu können, bietet sich hier das Aufspannen kleinerer Bezugfelder nach thematischer Ordnung in Nietzsches Oeuvre an um genauere Aussagen über mögliche Referenzen treffen zu können. Zuvor sollten wir die Frage stellen, nach welchen Kriterien Merežkovskij seinen Helden auswählte oder ob das eigentliche Interesse eher der Epoche, als der eigentlichen Person Leonardo da Vincis gilt. Schließlich lebte der Schöpfer des ‚letzten Abendmahles‘ zur selben Zeit mit einer Reihe historischer Persönlichkeiten aus Politik und Kunst, zu denen er vielmals auch persönlichen Kontakt pflegte und die auch im Werk breitere Erwähnung finden. Zudem ging die Renaissance rund um das 15. Jahrhundert, als äußerst schöpferisches aber auch kriegerisches Zeitalter in die Geschichte ein. Wir können schon hier die Feststellung treffen, dass auch Nietzsche dieses Zeitalter zu den höchsten der Menschheitsgeschichte zählte²³¹ und die Wahl des historischen Kontextes bereits auf einen Einfluss Nietzsches hinweisen könnte. Wir möchten uns an dieser Stelle der Meinung Spenglers anschließen, die das Hauptinteresse Merežkovskijs auf das Zeitgeschehen gerichtet sieht.²³²

Daran anschließend stellen wir uns hier natürlich bereits die Frage nach möglichen Verweisen und Bezugspersonen zu Nietzsche. Cesare Borgia, zum Beispiel, galt Nietzsche als dem Übermenschen ähnelnde Persönlichkeit, dessen Vater Papst Alexander VI dient bis heute als Beispiel für die Skrupellosigkeit der römisch katholischen Kirche des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Macchiavelli, den da Vinci zu seinen persönlichen Freunden zählte, schuf mit „Il principe“ ein grundlegendes Werk der Politikwissenschaften das sich nicht nur, durch die Beschreibung des Regierens als von Moral befreiter Tätigkeit auszeichnet, sondern indem sich darüber hinaus, leicht Anknüpfungspunkte an Nietzsches Idealtypus finden ließen.²³³ Mikelangelo und Raffaello gelten bis heute als Verkörperungen schöpferischer Künstler. Nicht zuletzt galt Nietzsche auch Leonardo da Vinci selbst als Mensch seines Geschmacks.²³⁴ Natürlich gilt es zu bedenken, dass Leonarda da Vinci in verschiedener Gestalt auftritt: als

²³¹ MAM S. 199/Aph. 237.

²³² Spengler 1972, S. 84.

²³³ Anmerkung: Nietzsche selbst nannte Macchiavellis Werk ein ihm verwandtes. Vgl.: GD S.177.

²³⁴ JGB S. 110/Aph. 200

Künstler, als Wissenschaftler, als Genie aber auch als Persönlichkeit. Gerade Nietzsche wusste sehr genau zwischen den Aufgaben dieser verschiedenen Berufs- wie Menschentypen zu unterscheiden und richtete spezifische Apelle an die verschiedenen Gruppen.

Ebenso steht die Frage im Raum, welche Verbindungen der von Merežkovskij gewählte Titel offen legen soll. „*Воскресшие Богу*“, die wiederauferstehenden Götter, lassen zwei mögliche Erklärungsansätze zu. Einerseits könnte Merežkovskij hier schlicht das Wiederentdecken der antiken Götterwelt meinen, das durch die gesamte Epoche und deren bestimmenden Charaktere, mehr jedoch noch durch die Ausgrabung der Venus Statue am Beginn des Buches, ihren symbolischen Ausdruck finden könnte. Für einen solchen Erklärungsansatz spricht, dass das Thema der griechischen Götterwelt, allen voran die immer wiederkehrenden Verweise auf Dionysos (Bacchus), als Opposition zur kirchlichen Realität das gesamte Werk durchziehen. Den entsprechenden Beleg zu dieser Annahme finden wir im achten Buch, in dem „*весь Олимп воскресших богов*“ als Süßspeißen dargebracht werden.²³⁵ Der wiederum steht unter anderem als Referenzsymbol für das nun anbrechende neue ‚goldene Zeitalter‘.

Andererseits bietet sich hier ein weiterer, noch allgemeinerer, nietzscheanischerer Ansatz an, denn Giovanni Baltraffio, aus dessen Perspektive uns Merežkovskij die Handlung näher bringt, kämpft Zeit seines Zusammentreffens mit da Vinci mit der Frage, ob in ihm nun Christ oder Antichrist, Gott oder Teufel verkörpert ist. Wobei sich die Fragestellung im Laufe des Buches wandelt. Schließlich kommt Baltraffio zum Schluss, dass in ihm beide ihre Vereinigung fanden. Aus solchen und ähnlichen Symbiosen versucht Merežkovskij einen Präzedenzfall zu generieren, der seiner Philosophie des dritten Testaments vorangestellt werden kann. Ziel ist ein neuer erweiterter Typ des christlichen Gottes. Darin hoffen wir Ausprägungen des ‚dionysischen Prinzips‘ und in dessen Gefolge Spuren des ‚Übermenschen‘ zu finden und wollen die im Text aufscheinenden Ideale, auf dieses Element untersuchen.

5.2.2 Der vielfache Dionysos

Wie bereits angemerkt, ist die Auseinandersetzung mit der antiken Götterwelt ein zentrales und immer wiederkehrendes Thema von „*Воскресшие Богу*“. Schon der Beginn des Buches erinnert uns an die beiden von Nietzsche überhöhten Gottheiten Dionysos und Apollo, indem ein antikes Pergament eine Lobeshymne auf sie Preis gibt.²³⁶ Diese Gottheiten

²³⁵ Merežkovskij 1990, S. 217.

²³⁶ Ebd., S. 12.

nehmen, in „*Воскресшие Богу*“ verschiedene Stellungen ein, weshalb es nötig sein wird diese voneinander zu trennen.

Für Cassandra ist Dionysos der Gott der Götter, dem ihr Herz gehört und als dessen Braut sie auftritt.²³⁷ Als Anhängerin des antiken Götterkultes um Dionysos nimmt sie den Konterpart zur, sich immer radikaler gebärenden, christlichen Realität ein, während Giovanni Baltraffio den gläubigen Christ, der am Ende an der, mit der christlichen Weltanschauung der Epoche unvereinbaren Widersprüchlichkeit Leonardos zu Grunde geht, repräsentiert. In diesem Fall steht Dionysos als Gott der griechischen Mythologie dem christlichen Gott der Dreifaltigkeit gegenüber.

Ferner tritt Dionysos in seiner klassischen Bedeutung als Gott des Weines und der Ekstase innerhalb der differenzierten antiken Götterwelt auf, an den der Autor mithilfe von Gedichten und Liedern erinnert.

Drittens werden Dionysos, wie auch Apollon, vom Blickwinkel der katholischen Kirche dargestellt. An Ihnen offenbart sich dabei auch der Zynismus ihrer Glaubenslehre. Als der Inquisitor San Mikele über den zu jener Zeit brandaktuellen ‚Hexenhammer‘ rezitiert, nennt er diese beiden antiken Gottheiten „*самые могущественные демоны.*“²³⁸ Der Papst verwendet Bacchus, wie es scheint, stellvertretend für Satan, während Apollo als des Künstlers natürlicher Repräsentant vorgestellt wird.²³⁹ Gerade diese Ansicht finden wir auch bei Nietzsche wieder, der das Apollinische als für die bildende Künste prägende Kraft beschreibt.²⁴⁰ Allerdings muss hier der Einwand auf den Fuß folgen, dass diese Zuschreibung in der Kunstgeschichte sehr häufig anzutreffen ist und deshalb nicht als ein spezifisch auf Nietzsche zurückzuführender Einfluss dargestellt werden darf. Jedoch ging die Auffassung von Dionysos als Gegenpol zur christlichen Göttlichkeit von Nietzsche aus.

Pikanterweise lässt der Autor in einer Szene die Horden der Inquisition antike Kunstschatze zerstören, vor einem Bildnis Dionysos machen sie jedoch halt, weil Zweifel darüber aufkommen, ob es sich dabei tatsächlich um den antiken Gott der Ekstase handelt oder doch um ein Bildnis des mißgedeuteten heiligen Stephan.²⁴¹ Eine Unschlüssigkeit, die sich gegen Ende des Werkes wiederholen sollte, wenn die Bilder Leonardos als Abbilder Dionysos fehl gedeutet werden.²⁴² Gleichzeitig aber finden sich selbst in den vatikanischen Kunstschatzen eine Vielzahl von Darstellungen der olympischen Götterwelt einschließlich

²³⁷ Vgl.: ebd., S. 108.

²³⁸ Ebd. S. 521.

²³⁹ Vgl.: Merežkovskij 1990, ebd., S. 546f.

²⁴⁰ GdT S. 47.

²⁴¹ Vgl.: Merežkovskij 1990, S. 193ff.

²⁴² Vgl.: ebd., S. 593f.

Apollo und Dionysos'. Gerade wenn man den Blick auf die Darstellung dieser Götter richtet, frappiert die Widersprüchlichkeit zwischen negativer Auslegung und künstlerisch positiv dargestellter Präsenz. Wir können die unreflektierte Sichtweise, welche sich in der vorbehaltlosen Ablehnung ausdrückt, als Perspektive des Pöbels beschreiben. Jedenfalls erscheint Dionysos keinesfalls als gewöhnlicher olympischer Gott, sondern ist eine der zentralen Gestalten der Erzählung. Und hier darf bereits Nietzsches Einfluss vermutet werden, da er wie keine andere Persönlichkeit des 19. Jahrhunderts Dionysos popularisierte.

Wir sehen also, dass die Trennschärfe mitunter fehlt und die Klassifizierung Dionysos von verschiedenen Perspektiven erfolgt. Wollen wir herausfinden, ob sich eine von Nietzsche inspirierte Interpretation hinter diesem Götterbild verbirgt, empfiehlt es sich daher, aufgrund der diversifizierten Bedeutung des Dionysos, die unterschiedlichen Bedeutungen des dionysischen herauszuarbeiten um einen möglichen Zusammenhang erfassen zu können.

5.2.2.1 Der antike Dionysos

Dass Dionysos in der antiken Mythologie als der „Vater der Tragödie“ galt, ist zwar eine Feststellung Nietzsches, war aber auch schon davor eine historische Tatsache. Ebenso ist der „ночной козел“, den Merežkovskij als Quasi-Synonym für Dionysos verwendet, keine Nietzscheanische Prägung, sondern eine historische Überlieferung der Bacchien, von denen wir annehmen können, dass sie Merežkovskij bekannt war.²⁴³ Für jene Fälle, in denen Merežkovskij diese verwendet, kann ein direkter, intertextueller Bezug daher nicht festgestellt werden. Dies gilt insbesondere für folgende Beispiele in denen Merežkovskij die Vorstellung des Hexensabatts, an dem Cassandra teilnimmt, mit Überlieferungen der Dionysosfeiern im alten Griechenland kombiniert.

„Козлиная шкура упала с него, как чешуя со змеи, и древний олимпийский бог Дионис предстал перед мной Кассандрой, с улыбкой вечного веселья на устах, с поднятым тирсом в одной руке, с виноградной кистью в дуге, пантера прыгала, стараясь лизнуть эту кисть языком.“²⁴⁴

„[...] вакханки опять превратились в чудовищных ведьм, козлоногие фавны в уродливых дьяволов, и бог Дионис в Ночного Козла – в смрадного Нуркус Nocturnus.“²⁴⁵

„[...] где, между прочим, доказывалось, что так называемый *Ночной Козел* - Нуркус Nocturnus, председатель Шабаша, есть ближайший родственник козлу, которого некогда эллины приносили в жертву богу Дионису, среди сладострастных плясок и хоров, из коих впоследствии вышла трагедия.“²⁴⁶ (Hervorhebung im Original)

²⁴³ Zu den Dionysosfeiern siehe Döbler 1973, S.55f.

²⁴⁴ Merežkovskij 1990, S. 108.

²⁴⁵ Ebd., S. 109

²⁴⁶ Ebd., S. 520

Ebenso verhält es sich mit den auf Dionysos gemünzten Gedichten, die ihm als Gott des Weines gewidmet sind.²⁴⁷ Da diese Konnotationen der Dionysosgestalt beiden bewusst waren und sich auf althergebrachte Überlieferungen beziehen, darf von einer direkten Bezugnahme Merežkovskijs auf Nietzsches nicht ausgegangen werden. Viel wahrscheinlicher resultiert die Ähnlichkeit in der Begrifflichkeit aus dem gemeinsamen Interesse für die altgriechische Kultur.

5.2.2.2 Apollinisch-Dionysische Grundkonzeption

Nietzsche hatte bekanntermaßen „die Duplizität des Apollinischen und Dionysischen“²⁴⁸ als Grundgesetz in der Kunst vorgeschlagen und diese auch auf die Kultur als Ganzes angewandt. Wobei er in den Augen vieler Kritiker dem Dionysischen den Vorrang gab. Gekle schrieb sogar: „Der Wille zur Macht ist so nichts anderes als die metaphysische Fassung des Dionysischen.“²⁴⁹ Nun ist diese Ansicht unserer Meinung nach höchst zweifelhaft, es zeigt uns aber, welcher Stellenwert das Dionysische in Nietzsches Denken zukommt. In der Geburt der Tragödie stellt Nietzsche das dionysische Prinzip dem apollinischen gegenüber und sieht in der Vereinigung das Potential der Kunst in der griechischen Tragödie verkörpert. Sie ist „...als ein dionysischer Chor zu verstehen, der sich immer wieder in einer apollinischen Bilderwelt entlädt.“²⁵⁰ Diese Vereinigung drückt Nietzsche wie folgt aus:

„Dionysos redet die Sprache des Apollo, Apollo die Sprache des Dionysos. Womit das höchste Ziel der Tragödie und der Kunst überhaupt erfüllt ist.“²⁵¹

„Nur in der Tragödie hören wir jene höchste Doppelkunst, die in ihrer Vereinigung des Apollinischen und des Dionysischen das Abbild des Weltauges ist.“²⁵²

„Grunderkenntnis von der Einheit alles vorhanden [ist] die Betrachtung der Individuation als Urgrund des Übels, die Kunst als Hoffnung, dass der Bann der Individuation zu zerbrechen sei, als Ahnung wiederhergestellter Einheit.“²⁵³

Wir sehen bereits, dass Nietzsche schon in seinem Erstlingswerk dieses Prinzip nicht auf die Tragödie beschränkt, sondern dass es universelle Gültigkeit erlangen soll. In der Symbiose dieser beiden Grundsätze sieht der deutsche Philosoph die Vollkommenheit der Kunst verwirklicht.

²⁴⁷ Vgl.: ebd., S. 15, S. 168, S. 487.

²⁴⁸ GdT S. 47.

²⁴⁹ Gekle 1990, S. 60.

²⁵⁰ GdT S. 87.

²⁵¹ Ebd., S. 173.

²⁵² DGS S. 207.

²⁵³ GdT S. 99.

Nun finden wir bei Merežkovskij nur zwei Verweise auf die Zusammengehörigkeit dieser Gottheiten. Der erste Verweis geht auf ein altgriechisches Fragment einer olympischen Ode zurück, in dem Bacchus und Feb hintereinander genannt werden,²⁵⁴ der Zweite bezieht sich auf die bereits angesprochene Aussage des Inquisitors, wonach diese beiden Götter die mächtigsten Dämonen seien.²⁵⁵ Zwar tritt Apollon, den antiken Überlieferungen gemäß, bei Merežkovskij als Gott der Künste in Erscheinung, allerdings kaum in Bezug auf Leonardo, für den Feb keine Rolle spielt. In Summe kommt Apollo in „*Воскресшие Богу*“ bei weitem nicht jene Bedeutung zu, die Nietzsche dieser Gottheit in seiner frühen Periode, vor allem rund um die Geburt der Tragödie im Geiste der Musik, zumaß. Die Verbindung zwischen dem frühen Nietzsche und Merežkovskij ist also auch hier nur eine thematische. Der Gegensatz Apollonisch-Dionysisch steht in der Nietzscheschen Auslegung in Merežkovskijs Text nicht im Vordergrund. Immerhin ist bereits eine methodische Beziehung erkennbar, denn Merežkovskijs Suche nach der Einheit bedient sich einem ähnlichen Konzept, wie jenem frühen Konzept des Deutschen. Folgende Einschätzung über Merežkovskij darf auch hier gelten:

„Вечно стремится Мережковский к синтезу, к третьему, совмещающему тезис и антитезис, к троичности. Все время дает он понять, что в нем заключается третья тайна, выход из двух противоположных тайн, из антитезов.“²⁵⁶

Ähnlich wie Nietzsche die griechische Tragödie als die Vereinigung des großen normbrechenden, schöpferischen Gottes mit dessen Antithese, dem normgebenden, traumwandelnden Gott verstand, arbeitet auch der Russe an seinem neuen Christentum. In „*Воскресшие Богу*“ werden gleich eine Reihe solcher Antithesen auf verschiedenen Ebenen gegeneinander gestellt. Auf Ebene der Figuren findet Macchiavelli seinen Gegenpart in Cesare Borgia, Leonardo in Michelangelo Buonarroti, Cassandra in Giovanni; auf der Meta-Ebene stehen sich Christen- und Heidentum, Liebe und Vernunft, Amoral und Moral, Handlung bzw. Schöpfung und Vernunft, Gott und Mensch, das Männliche und das Weibliche gegenüber. Nur in da Vinci und nur für ihn selbst scheinen diese Gegensätze bis zu einem bestimmten Zeitpunkt aufgehoben. Nietzsche wie auch Merežkovskij sehen in diesen Gegensätzen komplementäre Beziehungen.

²⁵⁴ Merežkovskij 1990, S. 12.

²⁵⁵ Ebd., S. 520.

²⁵⁶ Berdjaev 1916 (2001), S. 334.

5.2.2.3 Der dionysische Übermensch?

Machen wir hier einen Sprung und betrachten den letzten Satz, den Nietzsche publizierte: „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten!“²⁵⁷ So klar scheint dieser Satz und doch ist er so zweideutig. Dionysos nahm in Nietzsches mittlerer und später Phase kaum noch Raum ein, er wurde sukzessive vom „Übermenschen“ verdrängt und bekam eine zunehmend singuläre Bedeutung. Warum kehrte Nietzsche zum Ende wieder zu Dionysos zurück? Warum stellt er „den Gekreuzigten“, von dem er sagte „[...] im Grunde gab es nur einen Christen und der starb am Kreuz“²⁵⁸ und den er ob seiner frohen Botschaft, „die Einheit von Gott und Mensch“²⁵⁹ gar nicht so negativ sah, gegen ihn? Und nicht das „entartete Christentum?“

Die Antworten gibt der Philosoph höchst selbst, denn einerseits bezeichnete sich Nietzsche selbst als „letzten Jünger und eingeweihten des Gottes Dionysos“,²⁶⁰ andererseits ergeben Zarathustras Eigenschaften „den Begriff des Dionysos selbst.“²⁶¹ Wir dürfen Zarathustra also als einen dionysischen Typus verstehen. Auf die zweite hier gestellte Frage gibt uns Nietzsche selbst leider keine zufriedenstellende Erklärung. Wir müssen daher annehmen, dass „der Gekreuzigte“ hier als Polemik gegen das Christentum im Allgemeinen zu verstehen ist, der schlussendlich doch die Lehre von „Gott als Feind des Lebens“ begründete. Diese Diktion impliziert eine Reihe von Überlegungen, die hier nicht in ihrer Gänze ausgebreitet werden können.²⁶² Wir werden uns daher auf die, für diese Arbeit relevanten Aspekte konzentrieren.

Das Christentum gilt Nietzsche deshalb als verachtungswürdig, weil es einen nicht bestehenden Antagonismus, jenen zwischen „Gut“ und „Böse“ zum absoluten Dogma der westlichen Welt erhob.²⁶³ Darüber hinaus basiert dieses Dogma auf der Negierung des menschlichen/tierischen Triebs. Die Starken, jene die (leidens-)fähig genug sind, um sich ihre eigenen Werturteile zu schaffen und die alten hinter sich zu lassen, wurden dadurch zum Feindbild der Mittelmäßigen. Ein Begriff, der, nebenbei bemerkt mit ‚Christen‘

²⁵⁷ EH, S. 286.

²⁵⁸ AC S. 237/Aph. 39.

²⁵⁹ AC S. 240/Aph 41.

²⁶⁰ JGB S.231/Aph. 295.

²⁶¹ EH S. 381.

²⁶² Vgl.: Kaufmann 1982.

²⁶³ Vgl.: MR S.59, S. 65, S.139ff,

gleichzusetzen ist. Diesem Ansatz liegt die Annahme zugrunde, dass sich die Individualität des Einzelnen in seinem Willen zur Macht ausdrückt und dessen Stellung in der natürlichen Rangordnung bestimmt. Der Wille zur Macht wiederum ist die Sublimierung der menschlichen Triebe durch den Intellekt.²⁶⁴ Daher ergreift Nietzsche gegen die „Verleumder der Natur“ also „Jene, die jeden natürlichen Hang und Trieb böse schimpfen“ das Wort.²⁶⁵ Hier schließt sich der Kreis, denn erst das Christentum und im Speziellen die Kirche(n) mit ihren absoluten Werturteilen, haben die ganz und gar natürliche Triebhaftigkeit des Menschen unter den Begriffen „Böse“ und „Sünde“ summiert und an dessen Stelle „kulturelle Werte“ wie das „Mitleiden“ zum Schutze der Schutzbedürftigen gestellt. Damit verunmöglicht sich der schöpferische Akt. Wem es unmöglich gemacht wird Altes zu zerstören, gibt man auch keine Chance Neues zu schaffen. Ein Resultat dieser Überlegung ist schließlich die Unterscheidung zwischen Herren- und Sklavenmoral.

Nietzsches gesamtes Werk ist von diesen Gedanken durchdrungen. Am klarsten zusammengefasst wird er im Aphorismus „Von der Selbstüberwindung“²⁶⁶:

„Euren Willen und eure Werte setzt ihr auf den Fluss des Werdens; einen alten Willen zur Macht verrät mir, was vom Volke als Gut und Böse geglaubt wird [...] Nicht der Fluss ist eure Gefahr und das Ende eures Guten und Bösen, ihr Weisesten: sondern jener Wille selber, der Wille zur Macht, - der unerschöpfende zeugende Lebens-Wille. [...] Aber wo ich Lebendiges fand, da hörte ich auch die Rede vom Gehorsamen. Alles Lebende ist ein Gehorchendes. Und dies ist das Zweite: Dem wird befohlen, der sich nicht selber gehorchen kann. So ist es des Lebendigen Art. Dies aber ist das Dritte was ich hörte: daß Befehlen schwerer ist, als gehorchen [...] Ja noch wenn es sich selber befiehlt: auch da noch muß es sein Befehlen büßen. Seinem eigenen Gesetze muß es Richter und Rächer und Opfer werden. [...] Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht; und noch im Willen des Dienenden fand ich Willen Herr zu sein. [...] Und dies Geheimnis redete das Leben zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss. Freilich, ihr heißt es Wille zur Zeugung oder Trieb zum Zwecke, zum Höheren, Ferneren, Vielfacheren: aber all dies ist Eins und Ein Geheimnis. [...] Wer ein Schöpfer sein muß im Guten und Bösen: wahrlich, der muß ein Vernichter erst sein im Werte zerbrechen. Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist das Schöpferische.“

Merežkovskijs Titelheld Leonardo da Vinci entspricht diesem Ansatz nur teilweise. Leonardo da Vinci verkörpert insofern einen solchen Typus, da er sich seine eigenen Werte, seinen eigenen Gott schafft und er sich die Frage nach „Gut“ und „Böse“ erst gar nicht stellt, sondern seine eigenen Grundsätze aufstellt. Da Vincis „*Первый двигатель*“ oder auch „*Первый строитель*“ erscheint als ausgesprochener Schöpfergott, der nicht so recht in das zeitgenössische Verständnis des christlichen Gottes passen will. Leonardo nimmt sich das Recht, auf Christus seinen eigenen Gott zu bauen: „[...] *нет у меня двойника, что я, может быть, верую во Христа моего и спасителя*“

²⁶⁴ Zum Willen zur Macht vgl.: JGB S. 47/Aph. 36.

²⁶⁵ DfW S. 534/Aph. 294.

²⁶⁶ AsZ S. 122-126.

более тех, кто называет меня слугою Антихриста.“²⁶⁷ Damit leistet er einem Aufruf Nietzsches folge, der forderte: „Beschränken wir uns auf die Schöpfung eigener Gütertafeln! Über den moralischen Wert unserer Taten wollen wir nicht mehr grübeln.“²⁶⁸

Da er sich dieses Vorrecht der freien Geister nimmt, wird da Vinci schließlich zum Feindbild der Massen. Darüber hinaus opponiert Leonardo gegen die Dogmen der Kirche und des Glaubens. Allerdings wählt er diese Opposition nicht, vielmehr wird sie ihm aufgezwungen. Nietzsche würde an dieser Stelle vom Ressentiment der „Sklaven“ gegenüber den Vornehmen sprechen. Merežkovskijs Roman stellt diesen Kontext, neben jener Szene, in der der Pöbel versucht, die Werkstatt Leonardos zu stürmen, vor allem durch die immer wiederkehrende Konfrontation Giovanni Baltraffios mit seinem da Vinci-Bild dar. Baltraffio ist nicht in der Lage die Gegensätze, die in da Vinci bereits aufgehoben sind, zu überwinden. Christ oder Antichrist wird daher zu seiner Schicksalsfrage. Giovanni weist uns an vielen Stellen auf sein Problem hin. In seinen hinterlassenen Tagebüchern heißt es in Bezug auf Leonardo:

„Подобие Христа и Антихриста – совершенное подобие. Лик Антихриста в лике Христа, лик Христа в лике Антихриста. Кто отличит? Кто соблазнится? Последняя тайна – последняя скорбь, какой не было в мире.“²⁶⁹

Gemünzt auf Mona Cassandra, die ihm ihre eigene, dionysische Wahrheit kundtat:

„Белая Дьяволица – всегда везде. Будь она проклята! Последняя тайна: два – едино. Христос и Антихрист – едино. Небо вверху и небо внизу. Да не будет, да не будет сего! Лучше смерть. Предаю душу мою в руки Твои, Боже мой! Суди меня“.²⁷⁰

Und wie zum Beweis für unsere oben getätigte Annahme, bestätigt uns der Text in der Einleitung zu soeben angeführten Zitaten, dass Leonardo die Kategorien von Gut und Böse nicht kannte:

„Тех противоречий, от которых Джiovанни погиб, Леонардо не понял, только почувствовал еще яснее чем когда-либо что был причиной этой гибели – «сглазил», «испортил» его, отравил плодами «древа Познания»“²⁷¹

Unter dem Eindruck der vorangestellten Passage aus „Also sprach Zarathustra“ können wir also schlussfolgern, dass Baltraffio nicht in der Lage war „sich selbst zu befehlen“, „sich selbst zu überwinden“. Konfrontiert mit drei fremden Idealen -der katholischen Dogmatik, Kassandras’ antikem Dionysoskult und Leonardos’ selbsterschaffendem „Anstoßer“ überforderte ihn die Überwindung seiner Überzeugungen.

²⁶⁷ Merežkovskij 1990, S. 286.

²⁶⁸ DfW S. 560/Aph. 335.

²⁶⁹ Merežkovskij 1990, S. 543.

²⁷⁰ Ebd., S.543f.

²⁷¹ Ebd., S. 542.

Besonders deutlich zeigt sich dies in der Beschäftigung Giovannis mit den Backchen Euripides'.²⁷² Somit gerät Giovanni Baltraffio zur tragischen Figur, die, von Zweifeln getrieben, Selbstmord begeht. Da Vinci hingegen darf als ein Typus des „höheren Menschen“ betrachtet werden, da seine Konstitution die Polarität Gut/Böse bereits überwunden hat.

Aber auch Leonardo da Vinci ist nicht der Übermensch in Nietzsches Sinne, denn er ist nicht in der Lage eine neue Zeit zu begründen. Wir sind uns hier mit Clowes einig: „Both he and Julian, are victims of there one times rather than the creators of future values.“²⁷³ Damit kann der Romanheld die ultimative Forderung Nietzsches an seinen vorhergesehenen Idealtypus nicht erfüllen.

Merežkovskijs Roman impliziert dergestalt auch eine Absage an kollektive Idealbilder. Der Weg kann nur über den Einzelnen führen, sei es zur Erkenntnis oder zum Glauben. So wird da Vinci zum Schicksal für seine Schüler, die am Versuch scheitern, ihren Meister zu verstehen. Leonardo dagegen hat sich selbst auf diese Stufe gehoben. Baltraffio verkörpert dagegen in dieser Nietzscheanischen Interpretation einen jener Menschen, für den das Christentum geschaffen ist, da diese sich in den Lehren des Mitgefühls, der Schuld und Vergebung am ehesten entfalten können.

5.3 Theorie und Praxis des Übermenschlichen

Die Romanfiguren Macchiavelli und da Vinci zeichnen sich durch ähnliche, aber nicht idente Verhaltensmuster aus. Beide zählen zu den großen Denkern ihrer Zeit, sind aber aufgrund spezifischer charakterlicher Mängel nicht in der Lage ihre Gedanken in die Tat umzusetzen. Diese Unfähigkeit tritt Beiden zu unterschiedlichen Zeiten als Schwäche ins Bewusstsein.

5.3.1 Leonardo da Vinci

Was Merežkovskijs Leonardo da Vinci von einem Übermenschen im Nietzscheanischen Sinn unterscheidet, ist die Haltung gegenüber der Natur. Zwar finden wir bei da Vinci die an Nietzsche erinnernde Ansicht, dass der Mensch „der König der Tiere“²⁷⁴ sei und es in jedem Menschen „*бог и зверь, скованные вместе*“ gäbe,²⁷⁵ in seinem Handeln ist aber keine Triebhaftigkeit erkennbar. Vielmehr täuscht dieser Satz darüber hinweg, dass da Vinci ein durch und durch rational geleiteter Mensch ist, dessen Credo „*любовь есть дочь*

²⁷² Vgl.: ebd., S. 574f.

²⁷³ Clowes 1982, S. 242.

²⁷⁴ Vgl.: Merežkovskij 1990, S. 165: „Да – воистину человек есть царь животных, или лучше сказать, царь зверей, потому что зверство его величайшее.“

²⁷⁵ Ebd., 454.

познания“²⁷⁶ auf eine Absenz aller animalischen Triebe, aller ekstatischen Fähigkeiten hindeutet. Es scheint als diene der Vergleich mit dem Arzt Marko-Antonio im Text als letzter Versuch das Ideal Leonardo da Vinci zu retten. In der Gegenüberstellung mit Michelangelo und Raffaello kommen aber Intention Merežkovskijs und Versagen Leonardo da Vincis zum Vorschein:

„[...] перед всеми этими созданиями своего соперника Леонарда не судил, не мерил, не сравнивал, только чувствовал себя уничиженным.“²⁷⁷

„И в то же время сознавал, что стремился к большему, к высшему, чем Буонаротти, - к тому соединению, к той последней гармонии, которых тот не знал и знать не хотел в своем бесконечном разладе, возмущении, буйстве и хаосе.“²⁷⁸

In der Folge wird Leonardo klar, dass *„рано или поздно дух человеческий вернется на путь, указанный им, Леонардо, от хаоса к гармонии, от раздвоения к единству, от бури к тишине.“*²⁷⁹ Aber wir finden in *„Воскресшие Боги“* keinen Hinweis darauf, dass Leonardo selbst, der auch in seinen Kunstwerken den Regeln der Wissenschaft folgte, Chaos und Sturm als persönlichen Eindruck kannte. Die Harmonie, die Symbiose die Leonardo da Vinci über weite Strecken des Werkes darstellt, erscheint deshalb im Angesicht des völligen Fehlens des dionysischen Elements am Ende leer. Leonardo, der Künstler verfehlt das Ideal durch die verfehlt Vereinigung mit dem antagonistischen Prinzip, dargestellt von Michelangelo Buenarotti.

Nur ein einziges Mal gelingt ihm, was er Zeit seines Lebens anstrebte. Allerdings nur auf der Ebene der Kunst: *„И то, чего не мог сделать в жизни, он делал в созерцании: сливал два образа в один, соединил действительность и отражение – живую и бессмертную.“*²⁸⁰ Dieses Zitat steht im Zusammenhang mit seiner Arbeit an der Mona Lisa. Unser Held sieht sich plötzlich vor die Frage gestellt, ob er die einzige Frau, zu der er Zeit seines Lebens offensichtlich Zuneigung empfand, auch als Mensch und nicht bloß als Kunstwerk begehren kann: *„И не хотел и не мог он решить, что лучше: умертвив живую для бессмертной или бессмертную для живой – ту, которая есть, или ту, которая всегда будет на полотне картины.“*²⁸¹ Schließlich fehlt ihm als Mensch die Kraft, sich gegen seine Gewohnheit zu entscheiden und wählt das künstlerische Antlitz der Frau seines Lebens. Er wird sie im Verlauf der Handlung nicht mehr wieder sehen. Darüber hinaus werden wir mit einem weiteren „Konstruktionsfehler“ der Figur da Vinci konfrontiert.

²⁷⁶ Ebd., 169.

²⁷⁷ Ebd., S. 557.

²⁷⁸ Ebd.

²⁷⁹ Ebd.

²⁸⁰ Ebd., S. 489.

²⁸¹ Ebd., S. 488.

Leonardo ist nicht in der Lage, seine Werke zu vollenden, weil er nach dem Unendlichen, dem Fernsten, dem Unmöglichen strebt. Die gesamte Szene wird von einem Lied auf Dionysos begleitet, das ironisch an Leonardo's Entscheidung, anklingt:

„О, как молодость прекрасна,
Но мгновенна! Пой же, смейся,
Счастлив будь, кто счастья хочет –
И на завтра не надейся.“²⁸²

Hier schimmert Nietzsches Thema der „Fernstenliebe“ durch. Die Erkenntnis, die wir aus Leonardo da Vincis Umgang damit gewinnen, ist jedoch, dass das Streben nach dem fernen Ideal auf Kosten der Gegenwart ausgetragen wird. Gerade nachdem Leonardo nicht in der Lage ist, die Sphäre des Künstlerischen zu verlassen, erklingt die letzte Zeile als bitterer Nachhall des Unvermögens das Leben in der Gegenwart zu genießen. Der Aufruf Dionysos' begleitet Leonardo daher bis ans Ende des Werkes und somit auch seines Lebens als Erinnerung an dieses Versagen. Wollten wir an obige Annahme anschließen, könnten wir auch hier anführen, dass da Vinci offensichtlich eine Verkörperung des apollonischen Ideals darstellt, während ihm dionysische Eigenschaften fehlen.

5.3.2 Macchiavelli

Leonardo da Vinci und Niccolo Macchiavelli verbindet die Suche nach einem übermenschlichen Wesen. Die Frage, worin dieser Übermensch besteht, ist für Macchiavelli leichter zu beantworten als für da Vinci, da sich für Zweiteren zu den Bereichen Kunst bzw. Wissenschaft und Technik jeweils abgewandelte Formen dieses Ideals finden lassen. Der Politikwissenschaftler sucht sein Ideal im Herrscher, da Vinci, der Wissenschaftler, verbindet das seine darüber hinaus mit der Realisierung seiner eigenen Lebensaufgabe. Sehen wir uns die Ausarbeitung dieser Ideale im Wortlaut an: „Государы, питомцы кентавра, так же как он, соединяют в себе обе природы – зверскую и божескую. Обыкновенные люди не выносят свободы, боятся ее больше, чем смерти, и, совершив преступление, падают под бременем раскаяния. Только герой, избранник судьбы, имеет силу вынести свободу – преступает закон без страха, без угрызения, оставаясь невинным во зле, как звери и боги.“²⁸³

„Только мне кажется, не тот свободен, кто, подобно Цесарю, смеет все, потому что не знает и не любит ничего, а тот, кто смеет, потому что знает и любит. Только такую свободою люди победят зло и добро, верх и низ, все преграды и пределы земные, все тяжести, станут как боги и – полетят [...]“²⁸⁴

²⁸² Ebd., S. 492; S. 498; S606.

²⁸³ Ebd., S. 429f.

²⁸⁴ Ebd., S. 430.

Gedanken und Formulierungen erinnern frappant an jene Dostoevskijs aber auch Nietzsches. Die durch das Studium der Schriften des Deutschen vorgebildeten Augen, kommen hier kaum umhin, in diesen Zeilen die zentralen Gedanken Nietzsches wieder zu erkennen, wonach der Mensch sich selbst zum Gott erheben müsse.²⁸⁵

Macchiavellis Ideal hebt sich von den gewöhnlichen Menschen durch die Fähigkeit ab, die Freiheit zu ertragen. Frei sind sie, weil sie, ähnlich den Zentauren, nicht nur Kinder Gottes sind, sondern sich darüber hinaus die animalischen Instinkte bewahrten, wodurch sie auch im Überschreiten der menschlichen und moralischen Gesetze Unschuldige bleiben.²⁸⁶

Anders als es auf den ersten Blick scheinen mag, widerspricht auch Leonardo diesem Ansatz nicht, sondern ergänzt lediglich die Definition der „göttlichen Natur“ indem er seinen Satz vom vollständigen Wissen als Voraussetzung für die volle Liebe, also die Vernunft, für sie einsetzt. Ist diese Voraussetzung nicht erfüllt, ist man nicht vollkommen frei.

Dass Nietzsche den Willen zur Macht primär als Sublimierung des (tierischen) Triebes durch die Vernunft betrachtete, haben wir bereits dargelegt. Die oben angeführte Antwort da Vincis, gibt noch ein weiteres Detail der Philosophie Nietzsches wieder, nämlich die Trennung von Herren- und Sklavenmoral. Wie das Zitat zeigt, unterscheidet da Vinci nicht in der Handlung, sondern in deren Ursache. Göttlich handeln bedeutet hier auch gnostisch handeln. Damit ist die Wertung ein- und derselben Handlung durch deren Begründung bestimmt. Geschieht diese Handlung aus vollem Wissen, so handelt es sich um eine freie Handlung, geschieht dies nicht, so ist es eine unfreie und damit mindere Handlung.

Freilich muss man hier einschränken, dass Nietzsches Vernunft sich per definitionem auf andere Ursprünge bezieht als jene der Romanfiguren. Schließlich argumentiert der Deutsche im Sinne eines Naturphilosophen, Merežkovskij eher im Sinne eines Theologen. Nietzsche unterscheidet an dieser Stelle zwischen einem Handeln aus Überfluss an Macht und aus Ohnmacht, die den Wert einer solchen bestimmt.²⁸⁷ Ob eine Handlung aus der einen oder anderen Position erfolgt, wird durch die naturgegebenen, vorbestimmten Eigenschaften bestimmt, welche sich demzufolge auch nicht aneignen lassen. Auch Merežkovskij kennt diese Differenzierung, wenn auch nicht als Naturgesetz. So wendet sich Baltraffio im Delirium mit folgenden Worten an da Vinci: *„Прежде, говорит, была любовь от слабости, чуда и незнания а теперь – от силы, истины и познания [...]“*²⁸⁸ Daraus ist ersichtlich,

²⁸⁵ Vgl.: GD S. 81/Aph. 3; MAM S. 205 und S. 246.

²⁸⁶ In einem ähnlichen Argument spricht Nietzsche von Zyklopen. Vgl.: MAM S. 205/Aph. 264.

²⁸⁷ Vgl z.B.: JGB S. 200-205/Aph. 260; AsZ S. 194/Aph. „Vom Vorübergehen“.

²⁸⁸ Merežkovskij, S. 286.

dass auch in Merežkovskijs Roman Ansätze der Konzeption von Herren- und Sklavenmoral vorhanden sind.

5.4 Der Wille zur Macht als Antrieb

Was dem Prediger „Zarathustra“ der Wille zur Macht, ist Merežkovskij der Wille zur Symbiose. Beide Varianten haben ihren Ursprung in der Anerkennung der Vereinigung scheinbarer Gegensätze. Höchst interessant scheint uns daher, dass jene Antipoden die uns Merežkovskij vor Augen führt, völlig im Einklang mit Nietzsche stehen. Sowohl Leonardo da Vinci, als auch Macchiavelli folgen Nietzsche in der Ablehnung des Mittelmaßes. Der Mensch ist gut *und* böse, voller Freud und voller Leid, zu höchster Güte und zu höchster Grausamkeit fähig. Und das Eine ist ohne das jeweils Andere nicht denkbar. Die außergewöhnlichen Menschen zeichnet die Fähigkeit aus, diese Gefühle in beiden Richtungen vollends auszukosten, während sich die Mittelmäßigen diesen zu entziehen versuchen. Nietzsche:

„Die Wissenschaft kann entweder Leid fördern oder Gleichgültigkeit. Wer Freude/ Lust empfinden will muss Leid in Kauf nehmen“.²⁸⁹

„Der Starke braucht das Böse wie die Freude das Leid“²⁹⁰

„Mittelmäßigkeit wünsch ich meinem Feinde“²⁹¹

In „*Воскрешение Богу*“ werden diese Gedanken von Leonardo da Vinci, noch mehr aber von Niccolo Macchiavelli rekapituliert. Da Vinci zeigt sich von der Warte des Künstlers vom Hässlichen und vom Leid ebenso inspiriert wie vom Schönen und Erhabenen:

„Чем больше чувства, тем больше муки. Великое мученичество!“²⁹²

„Великое уродство в людях, говорит учитель, так же редко и необычайно, как великая прелесть: только среднее обычно.“²⁹³

„[Улыбка], которая делает сходным в человеческих лицах выражения величайшего страдания в величайшего блаженства – двух миров, по свидетельству Платона разделенных в основаниях, вершинами сросшихся“²⁹⁴

Das konzeptionelle Problem Merežkovskij besteht darin, dass sich die Symbiose in Leonardo da Vinci nicht verwirklichen lässt. Leonardo's diesbezügliche Aussagen stehen im Widerspruch zu dessen Beschreibung, denn gerade ihm selbst sind kaum Gemütsregungen zuzuschreiben.

²⁸⁹ DfW S. 383/12.

²⁹⁰ Ebd.: S. 390/19.

²⁹¹ Ebd.: S. 403/32.

²⁹² Merežkovskij 1990, S. 202.

²⁹³ Ebd., S. 142.

²⁹⁴ Ebd., S. 239.

Was dem Künstler Leonardo da Vinci die Frage nach der Schönheit, ist dem Herrschaftsgelehrten Macchiavelli die Frage nach der Macht und dem Wesen von Gut und Böse. Noch deutlicher als Leonardo da Vinci drückt Macchiavelli diese letzte, von Nietzsche populär gemachten Beobachtungen aus. In folgender Passage wird Macchiavelli seine Ansichten über das scheinbar Gute und Böse darlegen:

„[...] с точностью исследуя природу зла и добра, приходишь к заключению, что многое кажущееся пороком возвеличивает власть государей.“²⁹⁵

„Все позволено тому кто хочет и может властвовать!“²⁹⁶

„Но тот кто раз покинул путь добра, должен, если не хочет погибнуть, вступить на эту роковую стезю без возврата, чтобы идти по ней до конца, ибо люди мстят только за малые и средние обиды, тогда как великие отнимают у них силы для мщения. Вот почему государь может причинять своим подданным только безмерные обиды, воздерживаясь от малых и средних. Но большей частью, выбирая именно этот средний путь между злом и добром, самый пагубный, люди не смеют быть ни добрыми ни злыми до конца. Когда злодейство требует величия духа, они отступают перед ним и с естественною легкостью совершают только обычные подлости“²⁹⁷

Aufgrund dieser Erkenntnis zeigt sich Macchiavelli fasziniert von Cesare Borgia, der allerdings gleichzeitig seine eigenen Schwächen aufzeigt. Es bleibt da Vinci überlassen, die ungenügenden Eigenschaften des Staatsphilosophen zu beschreiben. Der Staatsphilosoph sei, wider seiner Beobachtungen und Erkenntnissen über die Notwendigkeit der Härte großer Persönlichkeiten gegenüber ihren Untertanen ein guter Mensch, was er allerdings hinter einer zynischen Maske zu verbergen sucht.²⁹⁸ Macchiavelli erscheint die Gutmütigkeit seines Charakters als Mangel, da er –wie das obige Zitat belegt- durch die Beobachtung der großen Staatsmänner die Erkenntnis gewann, dass diese sich durch das Fehlen dieser Eigenschaft auszeichnen. Was Macchiavelli in dieser Hinsicht im Vergleich mit der Antike an seiner Zeit auszusetzen hat, lässt sich so mit Fug und Recht auf ihn selbst beziehen: *„Быть, добрыми силы не имеем, быть злыми страшимся. Мы ни черные, ни белые – только серые; ни холодные ни горячие – только теплые.“*²⁹⁹

In Nietzsches Werk finden sich eine Reihe ähnlicher Aphorismen zu diesem Thema. Zarathustra verwendet für den Menschen des Mittelmaßes die Entsprechung „letzter Mensch“. In Zitatform werden diese Gedanken wohl bereits in einer frühen Schrift am besten wiedergegeben:

²⁹⁵ Ebd., S. 406.

²⁹⁶ Ebd.,

²⁹⁷ Ebd., S. 407.

²⁹⁸ Vgl.: ebd., S: 420.

²⁹⁹ Vgl.: ebd., S. 465

„Vielleicht wird jenes Geschlecht im Ganzen sogar böser erscheinen als das jetzige – denn es wird im Schlimmen wie im Guten offener sein. [...] dass der freie Mensch sowohl gut als böse sein kann, dass aber der unfreie eine Schande der Natur ist.“³⁰⁰

Bei Nietzsche erscheint das Fehlen von bösen Handlungen und Empfindungen unter anderem als Synonym für das Mittelmaß. Wobei seiner Einsicht nach das Eine –also das Schöne oder Gute- ohne das Andere –das Häßliche, das Böse/das Schlechte- nicht sein kann. Die Perspektive des Russen ist dagegen, zumindest in diesem Buch, eher eine künstlerische. Bei Nietzsche beobachten wir dagegen folgendes: Je näher der Tag seines Zusammenbruchs rückt, desto polemischer werden die Attacken gegen die Verleumder der Natur und desto weiter entfernt er sich von der Kunst als Ausgangspunkt seiner Betrachtungen.

Auch wenn man einwenden muss, dass der Übermensch und Merežkovskijs Ideal keinesfalls deckungsgleich sind, haben wir hier eine Reihe von Verbindungen gefunden. Wie wir gesehen haben, stehen wir bei vielen Beispielen vor dem Problem, dass Ausgangstext und Zieltext wohl auf selbe Themata zurückgreifen, die direkte Referenzialität aber nicht gegeben ist und auch gar nicht gegeben sein kann. Schließlich spielt der Roman in einer Zeit, die den Namen Nietzsche nicht kannte und darüber hinaus auf historischen Tatsachen und Persönlichkeiten beruht. Wohl aber können wir Schemata ausmachen, die Nietzsche mit Merežkovskij verbinden. Unzweifelhaft haben die Gedanken Nietzsches dieses Werk Merežkovskijs beeinflusst. Zumindest ist es schwer vorstellbar, dass die Summe der angeführten Verbindungen allesamt von anderen Einflüssen herrühren.

5.5 Direkte Verweise

Es finden sich im Historienroman auch über thematische und konzeptionelle Parallelitäten hinausreichende Bezüge zu Nietzsche. Einer dieser Bezüge betrifft eine Randfigur des Romans, den Mechaniker und Schüler Leonardo da Vincis. Sein Name: Tommaso Masini di Peretola. Dieser Tommaso wird im Roman beinahe ausschließlich *Зороацмпо* genannt. In Bezug auf unser Thema liegt der Verdacht nahe, dass Merežkovskij über diesen Weg einen direkten Bezug zur Philosophie des 19. Jahrhunderts herzustellen suchte. Dieser Verdacht führt zumindest vordergründig in die Irre. Denn di Peretola wurde von seinen Zeitgenossen tatsächlich nach dem afghanischen Religionsstifter gerufen, der wiederum, zu Zeiten der italienischen Renaissance als Sinnbild eines Magiers wahrgenommen wurde.³⁰¹ Nichts desto trotz enthält die Darstellung in *Воскресение Божу* historische Unstimmigkeiten. Der dortigen Darstellung wie auch der Realität entsprechend verunglückt

³⁰⁰ UB S. 385.

³⁰¹ Seybold 2010, S. 336f.

Masini bei einem Probeflug einer der von da Vinci entworfenen Flugmaschinen. In der Folge klaffen Roman und geschichtliche Tatsachen jedoch auseinander. In der weiteren Erzählung bleibt ‚Zarathustra‘ als halb umnachteter Krüppel zurück, während er sich, nach unserem Wissenstand, tatsächlich nur einige Knochen brach. Das Bild des versehrten „Зороастро“, der „только бормотал невнятные слова, так что никто, кроме учителя, не разумел его“³⁰² weckt in uns sofort die Assoziation mit den letzten Jahren Nietzsche, die er in völliger geistiger Verwirrung verlebte. Es sind Indizien, die einen Einfluss Nietzsches nahe legen, keine Beweise.

Dazu zählt auch die Verwendung des Wortes *сверхчеловеческий* im letzten Viertel des Romans. Wir wissen, dass dieses Lexem im Russischen eine sich von der deutschen Entsprechung *übermenschlich* unterscheidende semantische Bedeutung besitzt und darüber hinaus, zur Zeit des Erscheinens des Romans, bereits einer folkloristischen Trivialisierung unterlag. Deshalb ist es verständlich, dass der Autor sehr vorsichtig damit umgeht. Ganze 15 Kapitel lang finden wir keine einzige Erwähnung einer Abwandlung der Wortfamilie von *сверхчеловеческий*. Dann aber treffen wir ein halbes Dutzend Mal auf die Lehnübersetzung. Es wird benutzt um Cesare Borgia, Leonardos Gedanken und die Gemälde des Russischen Künstlers Evtichij zu beschreiben. Besonders eine Stelle erinnert sehr stark an Nietzschesche Wendungen:

„Он имел две головы – одну, живую – на плечах, другую, мертвую – в сосуде, держал в руке своей, как бы в знак того, что человек, только умертвив в себе все человеческое, достигает окрыления сверхчеловеческое.“³⁰³

Die Ikone, von der hier die Rede ist und von der sich Leonardo da Vinci fasziniert zeigt, stellt den geflügelten Johannes den Täufer dar. Dessen Bildnis ist es „о которой всю жизнь мечтал Леонардо“ als er versuchte, seine Flugmaschine zu bauen.³⁰⁴ Und als ob die Absicht bestünde, diesen Absatz noch weiter hervor zu heben, wird er gar noch einmal, beinahe wortgleich, wiederholt.³⁰⁵ Ohne Zweifel wird durch den Zusammenhang auf eine besondere Stellung der russischen Orthodoxie und deren Kunst verwiesen. Noch deutlicher aber erscheint uns dieses Zitat an die berühmt gewordenen Wendungen „der Mensch ist etwas, das Überwunden werden soll“³⁰⁶ und „Ich liebe den, welcher lebt, damit er erkenne, und welcher erkennen will, damit einst der Übermensch lebe. Und so will er seinen

³⁰² Merežkovskij 1990, S. 532.

³⁰³ Ebd., S. 603.

³⁰⁴ Ebd.

³⁰⁵ Vgl.: ebd., S. 622.

³⁰⁶ AsZ S. 8/Abt. 2.

Untergang³⁰⁷ zu erinnern. Es besteht hier unserer Meinung nach wenig Zweifel daran, dass Merežkovskijs Text auf Nietzschesches Textgut zurückgreift. Der Autor hat über 500 Seiten lang penibel darüber gewacht, das Wort *сверхчеловек* nicht zu verwenden und kommt am Ende doch darauf zurück, um anzuzeigen, dass der Versuch trotz allem fehl schlug.

Außerdem besteht eine erstaunliche Ähnlichkeit zwischen dem oben rezitierten Auszug und der, in Kapitel 4.2.2.2 herausgestrichenen Einstellung Grots, was zeigt, dass sich gewisse, in einer früheren Rezeptionsphase konzipierte Bilder, hartnäckig über einen langen Zeitraum in der Literatur hielten. Letztlich ist auch noch darauf hinzuweisen, dass das 6. Buch des Werkes in Aphorismenform abgefasst ist - Ein weiteres Indiz für die Verbindung zu Nietzsches Werk.

³⁰⁷ Ebd. S. 9, 10 oder 11/Abt. 4.

6 Schluss und Ausblick

Im Rahmen dieser Arbeit wurde gezeigt, in welchem Umfang der deutsche Philosoph Friedrich Nietzsche in die russische Kultur des silbernen Zeitalters einwirkte. Dieses Einwirken rief verschiedene Reaktionen hervor, die von Ablehnung bis zur Übernahme großer Teile des philosophischen Systems Nietzsches reichten. In keinem Fall aber blieb das Aufeinandertreffen des deutschen Philosophen mit der russischen Kultur folgenlos. Selbst jene, die die Gedankenwelt Nietzsches vollkommen ablehnten, sahen sich zu einer Auseinandersetzung mit ihm gezwungen. In den allermeisten Fällen wurden selektiv Teile dieses Systems in eigene Konzeptionen übernommen, und zwar mitunter auch dann, wenn diese Übernahme öffentlich dementiert wurde, wie etwa das Beispiel Rozanov zeigt. Die Spezifika der russischen Rezeption liegen darin, dass sie auch in jenen Bereichen erfolgte, mit denen Nietzsche in Westeuropa nicht einmal im Ansatz in Verbindung gebracht wurde. Die religiösen Denker entnahmen von ihm ebenso Anregungen, wie die geistigen Vorreiter des Sozialismus oder die späteren Okkultisten. Anders als etwa in Deutschland, wo Elisabeth Förster-Nietzsche die Deutungshoheit über die Interpretation der Schriften ihres Bruders gewann, profitierte der Diskurs in Russland von der Vielstimmigkeit, die die ‚russische Renaissance‘ mit sich brachte. In einem solchen Umfeld konnte sich die Wucht der Worte Nietzsches voll entfalten.

Im Grunde wurde das Hauptwerk Nietzsches am Beginn seiner Wahrnehmung in Russland als Gefahr aufgenommen. Gerade die vehemente Ablehnung, die seinem Werk entgegen schlug, motivierte jedoch eine neue Generation von Kulturschaffenden, sich den darin enthaltenen Botschaften zu widmen. Der Höhepunkt der Begeisterung ist sicherlich in den Jahren 1900 bis 1905 zu finden. Anhand der ausgewählten Beispiele haben wir gezeigt, wie sich das Urteil über Nietzsche im kulturellen Diskurs wandelte. Während die Kritiker in den 1890er Jahren dem Deutschen aufgrund der Zurückweisung der Moral und der scheinbaren Verherrlichung von Grausamkeit und Härte ein vernichtendes Zeugnis ausstellten, machte Merežkovskij bereits produktiven Gebrauch von Leben und Werk Nietzsches. Es ist unbedingt zu beachten, dass Merežkovskij stellvertretend für viele andere Künstler, Schriftsteller und Philosophen der Zeit steht, die sich ebenso lange Jahre mit Nietzsche beschäftigten. Aber Merežkovskij erscheint als ausgesprochen prägnantes Beispiel für die Rezeption da er einerseits gleich zwei kulturellen Strömungen, den Symbolisten ebenso wie den russischen Religionsphilosophen, zugerechnet werden kann, andererseits selbst versuchte eigene Systeme in die Welt zu setzen, die ihn veranlassten die Gedanken

Nietzsches aktiv in seine eigene Konzeption einzuweben. So ist das Werk, welches wir auf Nietzsche Spuren untersuchten, auf mehreren Ebenen von Kernthemen Nietzsches durchsetzt.

Wir haben darüber hinaus versucht, einen kurzen Abriss der wichtigsten Rezipienten zu geben. Natürlich wählten auch die meisten anderen russischen Leser spezifische Textstellen aus und interpretierten diese nach ihrem Sinne. Gerade die ersten Rezipienten empfingen Nietzsches Werk als willkommenen Anlass auf die Gefahren einer neuen Zeit hinzuweisen. Während er für spätere Leser zum Sinnbild einer positiveren, kräftigeren Zeit wurde. Da das Interesse ab einem gewissen Zeitpunkt auf allen Seiten des kulturellen Lebens auftrat, existierte gerade in Russland eine Kakophonie von Nietzschebildern, die noch dazu öffentlich vertreten und über deren wahre Interpretation heftigst gestritten wurde. Natürlich erlag auch das Werk Nietzsche, wie alle seine philosophischen Vorgänger, dem Mißbrauch als Zweck eines ‚höheren‘ Ziels. Auch auf die Gefahr der Wiederholung hin, soll noch einmal darauf hingewiesen werden, dass Nietzsches Alleinstellungsmerkmal es aber gerade ist, in Russland vor beinahe jedes ideologische Pferd gespannt worden zu sein. Die Idee etwa, Marx und Nietzsche in einem neuen gesellschaftspolitischen Willen zusammenzufassen, ist eine Variante, die nirgendwo sonst zu beobachten ist.

Ein zweites Merkmal des besonderen Verhältnisses jener russischen Kultur zum deutschen Philosophen ist die Tatsache, dass Dostoevskij ihm vorausging, und nicht, wie in vielen Teilen Westeuropas, folgte. Dadurch erschien er vielen Russen als russischster aller europäischen Denker. Hieraus resultiert das Paradox, dass im silbernen Zeitalter zwar unglaublich viele Ausprägungen Nietzsches präsent waren, sich bei ihnen aber häufig derselbe dostoevskijsche Kern finden lässt.

Ein drittes Spezifikum darf in der äußerst kurzen Zeitspanne, in der die Gedanken Nietzsches frei zugänglich, und eine Diskussion über Sie überhaupt möglich waren, gesehen werden. Die Rede ist von maximal 20-25 Jahren, die von beiden Seiten durch das Feindbild Nietzsches abgegrenzt werden.

Nachdem die Rolle Nietzsches in der Vorkriegszeit des Ersten Weltkrieges bereits einiges an Interesse hervorgerufen hat und von der Literaturwissenschaft durchaus aufgearbeitet wurde und wird, und sogar die ersten beiden Dekaden der kommunistischen Herrschaft unter diesem Gesichtspunkt betrachtet wurden, bleibt zu hoffen, dass sich zukünftige Generationen auch dem gegenwärtigen Einfluss der Gedanken Nietzsches auf die russische Gesellschaft annehmen. Dies ist um so wünschenswerter, da das Interesse nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion wieder deutlich zugenommen hat und zu befürchten steht,

dass zum wiederholten Male eine vulgarisierte Form des Übermenschen, das ganze philosophische Gebäude des Friedrich Nietzsche überlagert.

7 Краткое содержание на русском языке

Данная дипломная работа является попыткой, описать влияние творчества Ф. Ницше на русскую культуру с 90-ых годов 19-ого века до 20-ых годов следующего века. В конце 19-ого века русская культура попала в кризис, вызванный ослаблением идей позитивизма и предстоявшей смены столетий. Дезориентировка по отношению к собственной культуре и страх перед будущим ввели в ситуацию, в которой философия Ф. Ницше достигла великолепной силы. В течении менее десяти лет, мышления немецкого философа стали основательными элементами почти всех направлений серебряного века. Несмотря на то, что и социалисты, и символисты, и философы религиозного возрождения, и многие другие группы находились под влиянием книг Ф. Ницше, и «сверхчеловек» Заратустра стал избитой фразой эпохи, понимания творчества были очень разнообразными.

В общем можно распределить четыре этапа воспринимания философии Ф. Ницше в России. Первый этап (с 1892г. до 1899г.) был characterized отказом творчества немецкого философа старой культурной элитой. Подчеркивая элементы нигилизма, эгоизма и аморализма философии Ницше, важные критики и авторы опубликовали статьи, распространявшие отрицательную карикатуру идей теорий Ф. Ницше. С другой стороны сильное отрицание старыми представителями русской литературы вызывало интерес в сочинении немецкого философа у молодого поколения русских писателей. Неудивительно, Ницше стал большим предметом обсуждения, молодые авторы и мыслители приобрели большее влияние в литературном обществе. Не позднее 1900г. сочинения Ницше вросли во все слоя русской культуры. Оценка Ф. Ницше в корне изменилась. Восприятие Ницше «воплощением зла» и «большим отрицателем» вытеснялось положительным строителем и силой обновления культуры. Во время первой русской революции 1905 – 1907г. занятие писателей с идеями Ф. Ницше достигло кульминационный пункт. Надо заметить, что во время самого интенсивного чтения и разногласие о правильном понимании философа нашло свое высшее выражение. И широта обсужденной Ницше темы, и специфические интересы реципиентов и вследствие того селективное чтение книг являются причинами для какофонии. После революции 1905г. дискуссия о книгах Ф. Ницше постепенно снималась. Пятый этап характеризуется бронированием философа-аморализма, которое продолжается до распада Советского Союза. Уже во время первой мировой войны, образ Ницше еще раз меняется. В России Ницше все более и более воспринимался

проповедом немецкого милитаризма и после того, что Гитлер захватил власти в Германии, его философию приравнивали к фашизму. Итак Ницше официально стал нежелательным влиянием в СССР.

Первая часть данной дипломной работы суммирует итоги научных исследований по теме «Ницше в России». Главная задача этой части - объяснить связи между творчеством Ф. Ницше и отдельными направлениями и представителями русской культуры. Русские философы религиозного возрождения принимали Ницше одновременно угрозой для русского православия и знаком дегенерации западно-европейской культуры. Вследствие того группа теологов от самого начала отрицала творчество Ницше. Укрепив влияние автора «Антихриста», они были вынуждены заниматься более внимательно мышлениями ненавистного философа. Вероятно самая важная группа религиозных мыслителей собиралась в Румянцевском музее в 90-ых годах 19-ого века. К ней считались Владимир Соловьев, Николай Федоров, Лев Толстой и Владимир Кожевников. Особенно видна антипатия Федорова к творчеству Ф. Ницше. По мнению Федорова, который стремился к преодолению смерти и оживлению умерших по христианскому единству, Ницше был проповед аморализма и индивидуализма и также последний представитель западно-европейской философии. В самом деле философии Ницше и Федорова в корне противоречат одна другой. Ницше убил бога, Федоров видит в нем спасение, по словам Ницше история вечно повторяется, по мнению Федорова она совершится всеобщей верой в христианство, цель в первом случае – бессмертие, а во втором – развитие могущества в человеке. Несмотря на это, Тарак Закыдалский и нашел сходства между обеими мыслителями. Так что и «философия общего дела» и идея «сверхчеловека» требуют от человека преодоления самого себя, оба охарактеризованы волею к составлению новой культуры.

На первый взгляд Владимир Соловьев тоже противоречит идеям Ницше. Как и Федоров, Соловьев грезит об обновлении христианства, о богочеловечестве в мире, основанное любовью, альтруизмом и солидарностью. Но в действительности отношение Соловьева к немецкому разрушителю морали было многослойным. Имея в виду общественные следствия расширения идей Ницше в России, Соловьев опубликовал некоторые статьи, дискредитирующие ницшеанство. Соловьев прежде всего беспокоился о прославлении насилия и составлении всемогущего сверхчеловека, который занимал все более и более внимания у молодых писателей. Следуя объяснениям Дирка Уффельманна и Владимира Кантора, он сознавал, что фигура

сверхчеловека стала серьезным соперником русскообразного богочеловека. Поэтому совпадают в статьях, обсуждающих творчество Ницше, опубликованные Соловьевым, фигуры Антихриста и сверхчеловека. С помощью такого метода, Соловьев надеялся уменьшить фасцинацию для главного героя Ницше, развывающуюся в русском культурном обществе. Но под поверхностью публичного отказа, Соловьев интенсивно занимался книгами Фридриха Ницше и нашел некоторые компоненты, с которыми он не только мог согласиться, а даже обработать в свою философию. Ясно, что Соловьев прежде всего интересовался критикой римской церкви. Но кроме того были и эпистемологические сходства между обоими мыслителями. Дирк Уффельманн даже думает, что Соловьевское понятие Христа является результатом обучения сверхчеловека. Владимир Кантор объясняет, что русский философ видел в лице сверхчеловека образ вырожденного Христа и таким образом решил унижить сверхчеловека в целом. Несколько лет позже об этом свидетельствует и Андрей Белый: *„Я понял, что называя Ницше ‚сверхфилологом‘, Владимир Сергеевич был только тактиком, игнорирующим опасность, грозящую его чаяниям.“* Несмотря на такой способ, Владимир Соловьев неумышленно открыл для следующего поколения путь к пониманию сверхчеловека.

Лев Шестов, внимательный философ в России и после социалистической революции и в Париже, глубоко уважал Ницше из-за совпадения книжных идей и собственной жизни. Шестов делился с Ницше восхищением мучений. Шестов перенял от Ницше познание в том, что и великие герои отличаются от других, обыкновенных людей, способностью терпеть великие мучения. Так что, чем больше отдельные индивиды мучаются, тем больше надо их уважать. Кроме того, Шестов подчеркнул, что положительное влияние Ницше вытекает из борьбы против авторитета так называемого «добраго». Шестов кроме этого акцентирует близость Ницше к Достоевскому. Это уже не удивляет. Более интересно, что Шестов видит в Ницше союзника Мартина Лютера. Такая оценка объясняется специфической точкой зрения, аргументирующей, что и Мартин Лютер и Ницше отбросили католическую веру в страшном суде и вследствие этого отбросили идеи универсального добра. Но и Шестов верит в Бога, а путь к вере, к истинному христианству, у него необходимо ведет по долине безнадежности и отчаяния, как описано в книгах и в жизни немецкого философа. В конце концов составляется ницшеанское христианство. Шестов опять нашел христианский идеал по ту сторону идеала сверхчеловека, в том смысле, что надежда, человеколюбие и человеческий рай сможет вырасти только из всечеловеческого опыта своих

противоположных чувств. Здесь ясно, что герои Достоевского, прежде всего Иван Карамазов и Родион Раскольников, и Заратустра были восприняты как братья. Разница в том, что идеал Достоевского вливается в новый тип православного христианина, так называемого богочеловека, а идеал Ф. Н. заполнится всемогущим человеком, так называемым человекобогом. По поводу идеала, Шестов ближе к Достоевскому, но нигилистическая эра Заратустры необходима для людей, чтобы узнать истинное величество христианской веры. Поэтому он способен восхищаться и ницшеанским человекобогом и богочеловеком Достоевского.

Николай Бердяев пришел к очень похожему выводу относительно соотношения Ф. Н. к русской культуре. Как и Шестов, он ищет новую религию, он тоже отличает русского образного богочеловека от ницшеанского человекобога, известного под псевдонимами сверхчеловек и Заратустра. В начале христианства он находит точно такие же элементы, которые Ницше увеличивает, но которые были потеряны в течение нескольких столетий гегемонии земных церквей. Среди них находятся положительная позиция к индивиду, аффирмация мира земного и нравственного самоопределения человека. С помощью таких свойств Бердяев восстановил древний оригинал христианства и принимал в нем и расчет предмета критики Ф. Н.

Несмотря на то, что Василий Розанов оспорил влияние творчества Ф. Н. на свою систему понятия, сходство между ними очевидно. Так что его звали «русский Ницше». Розанов изо всех сил вел борьбу с воздержанными догматами христианства. Он желал освободить человека от искусственного подавления инстинктов и сексуальных импульсов, вызванных господством христианской нравственности. Розанов нашел в книгах Ницше мышления, поддерживающие его борьбу и даже копировал стиль немецкого философа, но уровень критики Розанова никогда не достигал качество ницшеанской критики, и более того, укрепило вульгарное понимание мышлений Ф. Н. в России. Вследствие этого безусловное утверждение жизни получило совсем другой оттенок, то есть проникновение удовольствия в противоположности от аскетического идеала церкви.

Другой шаблон интерпретации составлялся в связи с политическими группами. Русское самодержавие и официальная церковь во все времена очень отрицательно противостояли творчеству Ницше. С одной стороны философия Ф. Н. содержит некоторые выгодные для русского самодержавия мышления, но с другой стороны философия в целом прогрессивна и поэтому воспринималась угрозой. Удивительно, в

России точно такая же политическая группа, которая была презрена более всего Ницше, более всего интересовалась книгами Ф. Н. и употребляла его идеи в своих целях. На рубеже с конца 19-ого, начала 20-ого веков, русские социалисты занимались теоретическим наброском будущей социалистической России. Станислав Волский, Николай Луначарский, Александр Богданов, Владимир Вазаров и Максим Горький являлись самыми важными мыслителями русского социалистического движения того же времени. Собственно говоря и последователи Карла Маркса понимали, что Ницше не имел в виду равенство всех людей, однако они узнали силу в критике морали и вместе с ним потребовали новый общественный порядок. Поэтому все они, даже Ленин и Троцкий, читали его книги и употребляли определенные части философии для своих целей. Но как же они решили противоречия между индивидуализмом Ницше и коллективизмом Карла Маркса?

Раймунд Сестерхенн исследовал влияние творчества Ф.Н. в так называемом «богостроительстве». Богостроители имели ввиду создание новой религии и обожествление массы. Анатолий Луначарский разрабатывал так называемый «научный социализм», основанный на предложении, что религиозное чувство необходимо для человека. Однако христианство не поддерживает развитие социализма, а мешает ему. Поэтому ему надо было создать земного бога. Здесь Луначарский находит в Ницше союзника. По мнению Луначарского, выражение Ницше о смерти бога, означает прежде всего обожествление человека. В добавлении к этому Луначарский заявляет, что человек всегда стремится к объединению и содружеству. Так он изменил «волю к власти» волей к коллективу. Вследствие того обе концепции подчеркивают положительный характер жизни. Инициатор научного социализма даже считает, что ницшевский образ индивидуализма - предварительный шаг к социалистическому раю, в котором совпадают потребности индивида с потребностями коллектива. Очевидно Ницше был очень близок к Луначарскому. Сам теоретик часто намекал на влияние Ф.Н. на его идеи.

И Максим Горький – богостроитель, но его область не теория, а литература. Так же Раймунд Сестерхенн, который объяснил сходство Луначарского к Ницше полагает, что сверхчеловек уже в рассказах, созданных Горьким в 1890-ых годах был вездесущен. В центре таких «босаяцких» рассказов находятся фигуры, сильно вспоминающие читателей последнего десятилетия 19-ого века о Ницше. В то же время сверхчеловек воспринимался почти исключительно уничтожителем и антихристом.

Босяки Горького ищут новый образ жизни, но все они потерпят неудачу. Один исследователь говорит о том, что на фоне «босяцких» состоится противостояние морали рабов и морали господ, с целью создания сверхчеловека. Чем сильнее Горький обращается к марксизму, тем больше виднее в сочинениях Горького противопоставление буржуазной слабости пролетарской силе. В отличие от мышлений Ф. Н., Горький ищет своего сверхчеловека в неблагополучных слоях общества. Ясно, что Горький ближе к Марксу чем к Ницше, но здесь надо отделить общественные цели Горького от строя своих фигур. Все они символизируют типы сверхчеловека, пытающиеся переоценить нравственные идеалы времени и преодолеть самого себя. Известный исследователь Эдит Клоус определяет два типа героев у Горького. В 1890-ых годах преобладает тип «безпредельщика». Такие фигуры отворачиваются от общества, ищут свои пути в жизни. Заботясь исключительно о своих выгодах, они часто действуют вне нравственных законов и награждаются жестокостью. Но фигуры такого типа ничего не достигают из-за отсутствия идеала. Клоус придет к выводу, что фигуры Горького соответствуют пониманию сверхчеловека среди современников. Мы знаем, что, в то же время, Горький не читал книг Ф. Н., а лишь знал дискуссию о них. Второй тип, определенный Клоус - «мечтатель». Не теряя жестокости, таким фигурам удалось использовать свои импульсы с целью реализаций определенного идеала. Но в конце концов они не в силах проводить идеал в жизнь. Уже в рассказах «Читатель» и «Человек» оформляется русский образ сверхчеловека. У Горького и Ницше есть и общий враг – мещанство и филистерство. По мнению обоих, мещане мешают созданию нового общества и признанию сверхчеловека. Разница в том, что сверхчеловек для Ницше – самоцель, а для Горького - первый шаг в социализм. Без всякого сомнения можно констатировать, что на творчество Горького сильно влияли мышления Ф. Н.

С другой стороны русские символисты и акмеисты интересовались первым периодом немецкого философа. Они увлекались идеями из первой книги Ницше «Рождения трагедии из духа музыки». В центре рассмотрения символистов – художник. Бальмонт, Сологуб и Брюзов мечтали о новой культуре, независимой от цепей христианства и истории в целом. Рождение трагедии представляет не новый, а забытый пример культуры. Эллинская культура, по мнению Ницше – трагическая культура, которая отличается от христианской культуры взаимодействием аполлинического и дионисийского состояния. Бальмонт представлял себя аполлиническим художником, получающим свою творческую силу во сне. Сологуб напротив верил в избавление и освобождение человека вследствие дионисического

восторга. Такие примеры свидетельствуют, что ранние символисты знали Ницше, но его влияние на них осталось незначительным.

Для Сологуба и Брюзова Ницше еще считал к самым важным параметрам воздействия. Вячеслав Иванов уже очень внимательно читал первую книгу Ф. Н. Он мечтал о соединении масса с помощью дионисического театра и так повлиял Блок и Белый. В центре мировоззрения Иванова находится поэт и художник. В массовом театре на дионисическом основании достигается для него высшая точка культуры. Иванов и связывает миф Диониса с русской историей и предполагает, что западноевропейская культура развивалась к аполлинической культуре. Русские акмеисты наоборот чтили миф Аполлона и тем обратились против символистов.

Вторая часть работы внимательно занимается прибытием книг немецкого философа в Россию. Первая статья, опубликованная по философии Ф. Н., была создана Преображенским. Текст под названием «Фридрих Ницше: Критика морали альтруизма» является попыткой обобщить мышления Ф. Н. в связи с моралью, общественным порядком и критикой христианства. Преображенский без эмоций излагает основы индивидуализма философии и объясняет связь между сверхчеловеком и желаемым Ф. Н. аристократическим обществом. Жестокость сверхчеловека, по мнению Преображенского, прежде всего обратится против себя. Концепция Ницше связывает антиподы. Восторг невозможен без страдания, и познание невозможно без отчаяния. Гениальность и злодейство - две неразлучные вещи. Чем больше человек мучается, тем чаще человек преодолевает себя, и тем выше Ницше оценивает такого же человека. Иерархия выдуманного Ф. Н. обратится против христианства из-за положительной оценки альтруизма. Смысл «любви к ближнему» – угнетение великих лиц мещанами. Причинные взаимосвязи философии Ф. Н. сохраняются благодаря большому числу прямых и не прямых ссылок на оригинальные тексты Ф. Н.

Введение Преображенского следовало возмущению издателей литературного журнала «Вопросы философии и психологии». В первую очередь был Лев Михайлович Лопатин. Лопатин дал отвод позиции Преображенского. Обсуждаемый автор не успел бы создать положительный очерк жизни. Ницше, по мнению Лопатина, одним словом – великий отрицатель жизни. После Лопатина Лев Николаевич Грот опубликовал статью «Нравственные идеалы нашего времени». Грот видит Ф. Н. представителем языческой культуры, которая противопоставляется христианской культуре. Грот повторяет уже знакомые выражения о эгоизме, о отказе равноправности, о нигилизме и т.д., но более

того он приравнивает их к западноевропейскому душевному упадку в целом. Ницше знак того, что христианство в западе уже умерло, оно сохраняется лишь в России и в сочинениях Льва Толстого. Кроме того подчеркивается сходство между самыми значительными фигурами Достоевского и мышлениями Ницше. В целом, Грот делает вывод, что немец только повторял то, что было сказано уже Иваном Карамазовом и добавил лишь образ «крылатого сверхчеловека». Короче говоря, Грот использовал Ницше, чтобы увеличивать русскую православную культуру. Статья Петра Астафьева имеет такую же цель, как и статья Грота. Они отличаются техникой, но в конце концов оба отказались от Ницше, и изложений Преображенского.

Владимир Чуйко серьезнее занимается внутренними взаимозависимостями философии, чем его предшественники. Чуйко давно жил в Европе и принимал широкую известность Ф. Н. выражением чувства падения. Чуйко критикует, что общественная действительность несовместима с общественными идеалами Ницше. Ошибка Владимира Чуйко в неправильном понимании воли к власти. Он путает беспощадный произвол по отношению к другим с внутренней борьбой. Призыв к «переоценке всех ценностей» направлен только на самые крепкие лица. Ницше во многих местах выразил, что сверхчеловек и задачи сверхчеловека недоступны для всех, а лишь для некоторых избранных. Однако первым русским ответчиком понравилось обобщать мышления, направленные на определенных индивидов. Поэтому в России и Ницше, и сверхчеловек идентифицировались всемогущим, всеразрушающим и жестоким антихристом.

Последняя часть данной дипломной работы исследует влияние философии Ф. Н. на «Воскресших богов. Леонардо да Винчи». Дмитрий Сергеевич Мережковский издал роман в 1900-1901г., ставший средней частью трилогии «Христос и Антихрист». Сам Мережковский - один из самых важных писателей, что касается признания немецкого философа в России. Его книги оказывали огромное влияние на современников, таким образом помогли поменять мнение о творчестве Ф. Ницше. Исторические романы трилогии имеют некоторые проходящие тематические линии. Во первых, все они описывают выдающиеся личности истории. Во вторых, все они обсуждают соотношение таких личностей к христианству. Во третьих, все они в конце концов оказались неудачными в самореализации. Но в сущности, Мережковский ищет истинное христианство, которое он предполагает в началах религий.

«Воскресшие боги» являются очень сложным романом с разными слоями и темами, связанные с творчеством Ф. Н. Конфликт между христианством и старой эллинской религией был уже главной темой в первой книге трилогии. Очевидно то, что старая культура, о которой мечтал Ницше, для Мережковского еще не умерла и содержала часть правды, воплощенной Моной Кассандрой. В христианстве, надо заметить, что речь идет прежде всего о толковании католической церкви, об активной борьбе с остатками эллинской культуры и ее представителями. Автор разрабатывает изменение значения бога Диониса. В начале книга он имеет старое значение бога вина и восторга. Намекая на постепенную победу ложного христианства, и его господства над землей, в течении рассказа Дионис все более и более становится синонимом Антихриста. Такой процесс достигает высшей точки в смерти Моны Кассандры. Нам важно, что изложение вакхической религии точно соответствует развитию Диониса у Ф. Н., у которого в конце концов совпадает Дионис с Антихристом. Что касается общества, они оба видят в Дионисе и в Христе антиподы. Разница в том, что Мережковский хочет объединить такие антиподы с целью создания новой религии, а Ницше идентифицировал с одной стороны Христа с рабами, и с другой, Диониса с господами. Поэтому мы делаем вывод, что Мережковский в том же смысле как Ницше относится к развитию христианства. Такая религия, во время действия романа, на рубеже 16-ого века, не ценила ни красоту, ни правду, а лишь власть. Леонардо да Винчи живет в независимости от религиозного давления и создает своего личного бога, основанного на законах природы. «Первый двигатель» созданный Леонардо да Винчи, ничем не похож на бога христианства. Он лишь прикрывается законами природоведения, а не претендует на деление мира на хорошие и злые. Следовательно Леонардо да Винчи не заботится о правилах земных властей. Наоборот, Мережковский, в лице Леонардо, составил сверхчеловека. Для Леонардо, категории «хорошего» и «злого» не существуют, он даже не понимает значение этих терминов. Сцена после смерти Джованни Бальтраффио ясно свидетельствует состояние Леонардо. Там Леонардо, читая дневники самоубийцы, не понимает противоречия от которых Джованни погиб. Он не мог решить вопрос, олицетворит ли Леонардо Христа или Антихриста. Нам кажется, что Мережковский вдоль такой линии отделит сильных людей от слабых. Сильные личности способны построить свои религии сами для себя, а слабые потерпят фиаско, если они потеряют религию. Роман Мережковского покашивает фигуры, которые различаются в степени отказа от чужой веры. Джованни Бальтраффио в конце концов был убит сомнениями, ему не удалось победить

убеждения чужого нравственного аппарата, и вследствие конфронтации с различными убеждениями он потерял веру в целом. И в смерти его, он публично дает узнать о принадлежности к слабым. С другой стороны, Леонардо даже ничего не знает о проблемах веры и действует независимо от их.

Маккиавели осознал вздор нравственных законов, но спорит со своими слабыми свойствами. Он хотел бы быть более бездушным и холодным, однако он от природы добрый человек. Маккиавели воспринимает чувство недостатка, особенно опознав, что самые могущие государственные деятели не имеют их. Поэтому и фигура Маккиавели не выполнить условия сверхчеловека.

В конце концов ясно, что Мережковский ищет воплощения идеала но не нашел его ни в лице Леонардо ни Маккиавелли или Чесаре Борджа. Все они стали ошибочные характеры, далеко от обожествленного человека. Но в книге так многие намеки на философию Ницше, что бес всяких сомнениях сможем выразит, что Ф. Н. был самым важным фактором воздействием на творчество Мережковского в то же время.

8 Abbildungs- und Literaturverzeichnis

Abbildungen:

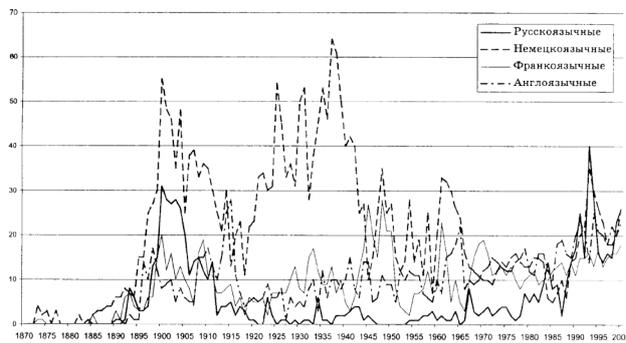


Abbildung 1.: Auflage der Werke Nietzsches in verschiedenen europäischen Sprachen

Синеокая, Юлия В.: Российская ницшеана.//Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. S. 9.

Primärliteratur:

Colli, Giorgio und Montinari Mazzino (Hg.): Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 2: Menschliches Allzumenschliches I und II. München 1980.

Colli, Giorgio Montinari Mazzino (Hg.): Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 3: Morgenröte. Idyllen aus Messina Die fröhliche Wissenschaft. München 1980.

Colli, Giorgio und Montinari Mazzino (Hg.): Nietzsche. Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe. Band 15: Chronik zu Nietzsches Leben. München 1980.

Merežkovskij, Dmitrij S.: Julian Apostata. Der letzte Hellene auf dem Throne der Zäsaren. Leipzig 1903.

Nietzsche, Friedrich: Gesammelte Werke 10. Band: Morgenröthe. München 1924.

Nietzsche, Friedrich: Gesammelte Werke 21. Band: Ecce Homo. München 1928.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke. Band 1. Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat. Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Wissenschaft und Weisheit im Kampfe. Stuttgart 1964.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke in 12 Bänden. Band 2. Unzeitgemäße Betrachtungen. Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Stuttgart 1964.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke in 12 Bänden. Band 6. Also sprach Zarathustra. Stuttgart 1964.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke in 12 Bänden. Band 7. Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral. Stuttgart 1964.

Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke in 12 Bänden. Band 8. Der Fall Wagner. Götzendämmerung. Der Antichrist. Stuttgart 1964.

Астафьев, Петр Евгеньевич: Генезис нравственного идеала декадентства. // Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 92-109.

Грот, Н. Я.: Нравственные идеалы нашего времени. (Фридрих Ницше и Лев Толстой) // Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 70-91.

Лопатин, Л. М.: Больная Искренность. (Заметка по поводу статьи В. Преображенского «Фридриха Ницше. Критика морали альтруизма») // Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 65-69.

Мережковский, Д. С.: Воскресшие боги. Леонардо да Винчи. Москва 1990.

Мережковский, Д. С.: Лев Толстой и Достоевский. Москва 1902// Е. А. Андрущенко Москва, 2000.

Преображенский, В. П.: Фридрих Ницше. Критика морали альтруизма.//Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 30-64.

Чуйко, Владимир Викторович: Общественные идеалы Фридриха Ницше. In: Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 110-130.

Sekundärliteratur:

Agursky, Mikhail: Nietzschean roots of Stalinist culture. In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 256-286.

Angres, Dora: Die Beziehung Lunačarskijs zur deutschen Literatur. Berlin 1970.

Baron, Henrik: Chlebnikov and Nietzsche: Pieces of an incomplete mosaic. In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature 1994. S. 58-83.

Belentschikow, Valentin: "Новочеловечество" – „сверхчеловечество“: Zur Semantik des Übermenschen in der russ. Avantgarde. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 9-26.

Becker, Sabina: Literatur- und Kulturwissenschaften. Ihre Methoden und Theorien. Hamburg 2007.

Bennet, Virginia: Esthetic theories from „The Birth of Tragedy“ in A. Bely's critical articles 1904-1908. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 161-179.

Bristol, Evelyn: Blok between Nietzsche and Soloviev. In Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 149-159.

Broich, Ulrich und Pfister, Manfred (Hg.): Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien. Tübingen 1985.

Carlson, Maria: Armchair anarchists and Salon-Supermen: Russian Occultists read Nietzsche. In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 107-124.

Cassedy, Steven: Wie Nietzsche und Solov'ev unabsichtlich mitgewirkt haben unser (Miß-)Verständnis der Religion Dostoevskijs zu schaffen. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003.

Cavanagh, Clare: Mandelstam, Nietzsche and the conscious creation of history. In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 338-366.

Clowes, Edith W.: A philosophy "for all and none": The early reception of Friedrich Nietzsche's thought in Russian literature, 1892-1912. Yale 1983.

Clowes, Edith W.: Vasilij Rozanov als philosophischer Nachkömmling von Solov'ev und Nietzsche. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003.

Clowes, Edith W.: From beyond the abyss: Nietzschean myth in Zamiatin's "We" and Pasternak's "Dr. Shiwago". In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 313-337.

Clowes, Edith W.: Literary Reception as Vulgarization: Nietzsche's idea of the Superman in Neo-Realist fiction. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 317-330.

Crone, Anna Lise: Nietzschean, all to Nietzschean? Rozanov's Anti-Christian critique. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 95-112.

Curtis, James M.: Mikhael Bakhtin, Nietzsche and Russian Prerevolutionary thought. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 331-352.

Davies, R. D.: Nietzsche in Russia, 1892-1919: A chronological checklist. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 355-392.

Deppermann, Maria: Nietzsche in Russland. In: Behler, Ernst et al. (Hg.): Nietzsche Studien. Band 21. Berlin 1992. S. 210-252.

Deppermann, Maria: Nietzsche in der Sowjetunion. Den begrabenen Nietzsche ausgraben. In: Abel, Günter; Salaquarda, Jörg; Simon, Joseph (Hg.): Nietzsche Studien. Band 27. Berlin 1998. S. 481-514.

Döbler, Hans Ferdinand: Von Dionysos zur Götterdämmerung. Spiel – Sport – Kunst. Gütersloh 1973.

Eichler, Klaus-Dietrich und Schneider Ulrich, Johannes (Hg.): Russische Philosophie im 20. Jahrhundert. Leipziger Universitätsverlag 1996. S. 259.

Franz, Norbert P.: Friedrich Nietzsche, Vladimir Solov'ev und die apokalyptische Ideengruppe. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 425-440.

Freidin, G.: Revolution as an esthetic phenomenon: Nietzschean motifs in the reception of Isaac Babel (1923-1932). In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 149-173.

Garelli, Gianluca: Nietzsche und Russland (III). In: Nietzsche Studien. Band 33. de Gruyter. Berlin 2004. S. 451-452.

Gekle, Hana: Die Tränen des Apoll. Thübingen 1990.

Geldern, James v.: Nietzschean Leaders and Followers in Soviet mass theatre, 1917-1927. In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 127-148.

Gerick, Horst-Jürgen: Nietzsches Begriff des "Ressentiments" in seiner Bedeutung für die Literatur und die Literaturwissenschaft. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 57-66.

Grillaert, Nel: What the God-Seekers found in Nietzsche: The reception of Nietzsches Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Thought. New York 2008.

Groys, Boris: Nietzsche's influence on the non-official culture of the 1930's. In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 367-389.

Günther, Hans: Der sozialistische Übermensch. M. Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos. Metzler. Stuttgart 1993.

Haardt, Alexander: Die Kunst im Lichte der Zukunft bei Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 441-452.

Hagemeister, Michael: N. Fedorov – Studien zu Leben, Werk und Wirkung. Marburger Abhandlungen zur Geschichte und Kultur Osteuropas. Sagner. München 1989.

Hartwig, Frank: Nietzsche und Rußland (I). In: Nietzsche Studien Nr. 33. de Gruyter. Berlin 2004. S. 437-443.

Heidegger, Martin: Nietzsche. Band 1. Pfullingen 1961.

Heftrich, Urs: Dionysos in der Provinz: Nietzsche, Shakespeare, Euripides in Sologub's Kleinen Dämonen. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und

Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 95-112.

Iser, Wolfgang: Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung. München 1976.

Jangfeldt, Bengt: Nietzsche and the young Mayakovsky. In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature 1994. S. 35-57.

Jauß, Hans Robert: Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik. Band 1: Versuch im Feld der ästhetischen Erfahrung. München 1977.

Kalbouss, George: Echoes of Nietzsche in Sologub's Writings. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 181-194.

Kaufmann, Walther: Nietzsche: Philosoph-Psychologe-Antichrist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 1982.

Keßler, P.: Tolstoj-Studien des späten Nietzsche. In Zeitschrift für Slawistik. Band XXIII. Akademie-Verlag. Berlin 1978. S. 17-26.

Kline, George, L.: „Nietzschean Marxism“ in Russia. In: Nijhoff, Martinus (Hg.): Demythologizing Marxism; Boston College Studies Vol. II.; Boston. 1969. S. 166-183.

Kluge, Rolf-Dieter: Zur Rezeption von Nietzsches Geburt der Tragödie im russischen Symbolismus: Vjačeslav Ivanov und Aleksandr Blok. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S.113-123.

Koreneva, Marina J.: Merežkovskij und die deutsche Kultur (Nietzsche und Goethe). In Zeitschrift für Slawistik. Band 37, Heft 4. Berlin 1992. S. 512-537.

Koroliov, Sonja: Lev Šestovs Apotheose des Irrationalen: mit Nietzsche gegen Medusa. Heidelberger Publikationen zur Slavistik, Bd. 31. Peter Lang 2007.

Kristeva, Julia: Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Ihwe, Jens (Hg.)
Literaturwissenschaft und Linguistik. Band 3. Frankfurt/Main 1972. S. 345-375.

Lane Ann M.: Bal'mont and Skriabin: The artist as Superman. In: Rosenthal, Bernice Glazer
(Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 195-217.

Lane, Ann M.: Nietzsche comes to Russia: Popularization and Protest in the 1890's: In
Rosenthal, Bernice, Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S.
51-68.

Lange, Gudrun: Nietzsche und der russische Futurist V. Chlebnikov. Systemreferenzen und
konzeptionelle Analogien. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev
und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer
Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 123-147.

Levitzky, Sergei A.: Russisches Denken: Gestalten und Strömungen. Band 2. Die russische
Philosophie nach Vladimir Solov'ev. Europäische Hochschulschriften: Reihe XX
Bd./Vol.143. Frankfurt/Main 1984. S. 65-82.

Loe, Mary Louise: Gorky and Nietzsche: The quest for a Russian Superman. In: Rosenthal,
Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 251-274.

Mihajlov, Mihajlo: The great catalyzer: Nietzsche and Russian Neo-Idealism. In: Rosenthal,
Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 127-145.

Miller, C.A.: Nietzsche's „discovery“ of Dostoevsky. In Nietzsche Studien Nr. 2. Berlin 1973.
S.202-257

Nordau, Max: Entartung. 2. Band. Berlin 1893.

Nünning, Vera und Nünning Ansgar (Hg.): Methoden der literatur- und
kulturwissenschaftlichen Textanalyse. J. B. Metzler 2010.

Paperno, Irina: Nietzscheanism and the return of Pushkin in 20th century Russian culture (1899-1937). In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 211-232.

Poljakova, Ekaterina: Nietzsche und Rußland (II). In: Nietzsche Studien. Band 33. de Gruyter. Berlin 2004. S. 451-452.

Potthoff, Wilfried: Vjačeslav Ivanov und Nietzsche. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. S.197-212.

Rosenthal, Bernice Glazer: New Myth, New World. From Nietzsche to Stalinism. Pennsylvania University Press. Pennsylvania 2002.

Ray, Susane: Afterword: Nietzsche's View of Russia and the Russians. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 393-402.

Rosenthal, Bernice Glatzer: Introduction. In: Rosenthal, Bernice, Glazer: Nietzsche in Russia; Princeton University Press 1986. S. 3-48.

Rosenthal, Bernice Glatzer: Orthodox Christianity and Nietzsche: Elective Affinities. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 213-222.

Rosenthal, Bernice Glatzer: Stages of Nietzscheanism: Merezhkovsky's intellectual evolution. In: Rosenthal, Bernice, Glazer: Nietzsche in Russia; Princeton University Press 1986. S. 69-94.

Rosenthal, Bernice, Glatzer: Introduction. In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature 1994. S. 1-32.

Rusinko, Elaine: Apollonianism and Christian Art: Nietzsche's influence on Acmeism. In: Rosenthal, Bernice Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 84-106.

Sesterhenn, Raimund: Das Bogostroitel'stvo bei Gor'kij und Lunačarskij bis 1909. Sagner. München 1982.

Seybold, Dietrich, Leonardo da Vinci im Orient: Geschichte eines europäischen Mythos. 2010.

Sochor, Zenovia: A. A. Bogdanov: In search of cultural Liberation. In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 293-312.

Spengler, Ute: D. S. Merezhkovskij als Literaturkritiker. Luzern 1972.

Tait, A. L.: Lunacharsky: A Nietzschean Marxist? In: Rosenthal, Bernice Glazer (Hg.): Nietzsche in Russia. Princeton University Press 1986. S. 275-292.

Taylor, C.C.W.: Sokrates. Spektrum Meisterdenker. Herder Verlag.

Tirado, Isabel A.: Nietzschean motifs in the Komsomol's vanguardism. In: Rosenthal, Bernice, Glatzer (Hg.): Nietzsche and Soviet Culture. Cambridge Studies in Russian Literature. Cambridge 1994. S. 235-255.

Uffermann, Dirk: Solov'ev, der „Anti-Nietzsche“? Plädoyer für eine schwächere Negation. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 527-554.

Valevičius, Andres: Lev Shestov and his times. American University Studies. Series VII Theology and Religion Vol. 155. New York 1993.

Zakydalsky Taras, D.: Fedorov's critique of Nietzsche, The eternal Tragedy. In: Rosenthal, Bernice Glazer: Nietzsche in Russia; Princeton University Press 1986. S. 113-126.

Белый, Андрей (1904): Фридрих Ницше.// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 898-923.

Бердяев, Николай: Новое Христианство (Д. С. Мережковский).// Мережковский: Pro et Contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Санкт Перербург 2001. С. 331-353.

Давыдова, Ю. Н.: Достоевский глазами Ницше. Фридрих Ницше = из наследия (осень 1887 года – март 1888 года).// Иностранная Литература. Издание 4 1990ого года. С. 186-196.

Дьёндьёши, Мария.: А. Блок и немецкая культура. Новалис, Ницше, Вагнер. Петер Ланг. Франкфурт 2004.

Иванов, В. И. (1900): Ницше и Дионис.// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 813-823.

Кантор, Владимир: Антихрист или Ожидавшийся конец европейской истории (Соловьев contra Ницше).// Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. С. 453-474.

Мелих, Юлия Б.: Утверждение и осуждение индивидуализма у Фридриха Ницше и Владимира Соловьева.// Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. С. 475-484.

Минский, Николай (1900): Фридрих Ницше.// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 306-317.

Михайлов, Михайло: Великий кактализатор: Ницше и русский неомеализм.// Иностранная Литература. Издание 4 1999ого года. Москва. С. 196-204.

Михайловский, Н. К. (1894): Ещё о Фридриха Ницше.// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 131-179.

Синеокая, Юлия В.: Российская ницшеана.// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 2-29.

Синеокая Юлия В.: Проблема сверхчеловека у В. Соловьева и Ф. Ницше.// Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik. Bd. 1. Peter Lang 2003. S. 507-526.

Соловьев, Владимир С. (1897): Словесность или истина?// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 293-296.

Соловьев, Владимир С. (1899): Идея Сверхчеловека. // Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 297-305.

Троцкий, Л. (1926): Кое-что о философии «сверхчеловека».// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001. С. 318-332.

Шестов Лев: Власть идей (Д. Мережковский. Л. Толстой и Достоевский. Т. II) // Д. С. Мережковский: Pro et contra. Личность и творчество Дмитрия Мережковского в оценке современников. Санкт Петербург 2001. С. 109-134.

Шестов, Лев И.: Достоевский и Ницше (философия трагедии).// Ницше: Pro et Contra. Санкт-Петербург 2001.

Франк, Семен Л.: Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Нью Йорк 1965.

Хоружий, С. С.: Ницше и Соловьев в кризисе европейского человека. In: Heftrich, Urs und Ressel, Gerhard (Hg.): Vladimir Solov'ev und Friedrich Nietzsche: Eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz. Trierer Abhandlungen zur Slawistik Bd. 1. Peter Lang 2003. S.287-412.

Internetquellen:

Бердяев, Николай А.: Смысл творчества (Кар IX). В интернете под адрессом <http://psylib.org.ua/books/berdn01/refer.htm> (6. 7.2012).

Бойцкая, И.: Пересечения и пределы бытия. 1996. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/crossroads/> (6.7.2012).

Бугера, Владислав: Любимый враг: Фридрих Ницше с точки зрения революционного большевизма. В интернете под адрессом <http://nietzsche.ru/look/xxc/politik/darling-enemy/> (6.7.2012).

Жукоцкий, В. Д.: Ницшеанство и Марксизм: Русский синтез. В интернете под адрессом <http://nietzsche.ru/around/russia/zykonsky/> (6.7.2012).

Марков, Б. В.: Ницше в России и на Западе. 2002. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/markov/> (6.7.2012).

Ольшанский Д.А. Проблема сверхчеловека в русской философии. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/problema/> (6.7.2012).

Семенова, С. Г.: Николай Федоров и Фридрих Ницше. 2001. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/semenova/> (6.7.2012).

Синеокая, Ю. В. (I1): Восприятие идей Ницше в России: основные этапы, тенденции, значение. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/ideas/> (6.7.2012).

Синеокая, Ю. В. (I2): Рубеж веков: русская судьба Сверхчеловека Ницше. В интернете под адрессом <http://www.nietzsche.ru/around/russia/centuries/> (6.7.2012).

Nachschlagewerke:

Fleischer, Margot und Hennigfeld, Jochem (Hg.): Philosophen des 19. Jahrhunderts. Darmstadt 1998.

Jahraus, Oliver (Hg.): Literaturtheorie. Theoretische und methodische Grundlagen der Literaturwissenschaft. Tübingen 2004.

Klawitter, Arne und Ostheimer, Michael (Hg.): Literaturtheorie – Ansätze und Anwendung. Göttingen 2008.

Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon. Darmstadt 2009.

Алексеев, П. В. (издатель): Философы России XIX-XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. Москва 2002.

Алушин А. И. (издатель): Русская Философия. Малый энциклопедический словарь. Ницше в России. Москва 1995.

Маслина, М. А. (издатель): Русская Философия. Энциклопедия. Москва 2007.

Скатова, Н. Н. (издатель): Русские писатели XX век. Библиографический словарь в двух частях. Часть 1 и 2. Москва 1998.

Nestler David

Packerstraße 24
 8583 Edelschrott
 0650/9916521
 deiml@hotmail.com
 Matr. Nr. 0503951;



Geb.: 2. März 1986

Tabellarischer Lebenslauf:

Ausbildung	Institution	Schwerpunkt/Tätigkeit
Studium der Politikwissenschaften 10/2006- Herbst 2012 (Abschluss Bak. 2012)	Universität Wien; Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Wien;	Europapolitik, Osteuropapolitik, Friedens- und Konfliktforschung;
Magister-Studium der Slawistik/Russisch 10/2005- Herbst 2012	Universität Wien; Karl-Lueger-Ring 1, 1010 Wien;	Sprachkompetenz, Literatur- und Sprachwissenschaft; Diplomarbeit zum Thema Nietzsche in der russischen Kultur;
Bakkalaureats-Studium der Internationalen Betriebswirtschaftslehre 10/2009-2010	Wirtschaftsuniversität Wien; Augasse 2-6, 1090 Wien;	Aneignung der ökonomischen Grundlagen;
Matura 06/2004	BG/BRG Oeverseegasse;	
AHS-Schulzeit 2000-2004	BG/BRG Oeverseegasse; Oeverseegasse 28, 8020 Graz;	Sport;
Berufserfahrung		
Exportsachbearbeiter seit 03/2011	Firma Askin&Co GesmbH Albert-Schweitzer-Gasse 6 A-1140 Wien	Auftragsabwicklung, Projektbegleitung, Logistische Abwicklung, Fremdsprachenkommunikation Englisch-Russisch-Deutsch;
Sur-Plus-Bediensteter 02/2009-04/2009	Konsularabteilung der Österreichischen Botschaft Moskau; Bolshoy Levshinskiy pereulok 7, 119034 Moskau (RU);	Allgemeine Bürotätigkeiten, Datenverarbeitung, Übersetzungen;
Diverse Tätigkeiten zur Finanzierung des Studiums	u.a. Österreichische Post AG, Event Logistic Solutions Gmbh, Erlebnisgasthaus Moasterhaus,	Briefträger, Logistiker , Kellner;

Präsenzdienst 11/2004-07/2005	Abgeleistet im Artillerieregiment 2, Büroassistentz; Rosenbergstraße 1-3, 9020 Klagenfurt;
Weitere Qualifikationen	
Fremdsprachenkenntnisse:	Deutsch (Muttersprache); Englisch in Wort und Schrift sehr gut; Russisch: schriftlich sehr gut, mündlich gut; Rudimentäre Kenntnisse: Italienisch, Bosnisch/Kroatisch/Serbisch;
PC-Anwenderkenntnisse:	Sehr gute Kenntnisse: Microsoft Office Paket, Gute Kenntnisse: PASW (SPSS);
Führerschein:	Fahrerlaubnis der Klassen B und F;
Interessen:	Besuche von Veranstaltungen im Rahmen des Bruno-Kreisky-Forums für Internationalen Dialog, der Diplomatischen Akademie oder des Karl- Renner Instituts; Literatur und Zeitschriften; Aktiver Sport: u.a. Fußball und Handball;

Abstract

Vorliegende Diplomarbeit mit dem Titel „Friedrich Nietzsche-Bilder in der russischen Kultur zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ beschäftigt sich mit der Rezeptionsgeschichte Friedrich Nietzsches in den unterschiedlichen kulturellen Strömungen der russischen Kultur bis zur Zäsur durch die Machtübernahme der Kommunisten. Die Werke Friedrich Nietzsches wurden in Russland zwar mit einiger Verzögerung wahrgenommen, entfalteten daraufhin aber eine enorme Wirkung auf die russische Kultur. Russlands kulturelle Klasse empfand Nietzsches Ideen, am Beginn des letzten Jahrzehnts des 19. Jahrhunderts als Bedrohung für die sittliche und religiöse Ordnung der Gesellschaft. Die heftige und zum Teil polemische Ablehnung, die Nietzsches Werk von Seiten der etablierten russischen Literaten, Philosophen und Verlegern wie Lev Tolstoj, Vladimir Solov'ev, Lev Lopatin, Petr Astaf'ev und vielen anderen entgegenschlug beförderte aber das Interesse jener Generation, die nur ein Jahrzehnt später das *silberne Zeitalter* der russischen Kultur begründen sollte. Die junge Generation sieht in Nietzsche einen Wegbereiter in ein neue, von den moralischen Normen der Vergangenheit befreite, und von künstlerischem Schaffen geprägte Zeit. Wiewohl Nietzsche um das Jahr 1900 endgültig zu einem der wichtigsten Referenz- und Inspirationsquellen beinahe aller geistiger und kultureller Strömungen Russlands wurde, konnte sich kein bestimmendes Interpretationsmuster zu Nietzsche durchsetzen. Symbolisten, Akmeisten, Sozialisten, Idealisten, Okkultisten etc. bezogen sich allesamt auf Nietzsches philosophische Hinterlassenschaften, gingen aber derart selektiv mit dessen Gesamtwerk um, dass eine Reihe von Nietzsche-Bildern nebeneinander existierten. Allen diesen russischen Nietzsche-Bildern ist allerdings die enge Verbindung zu Dostoevskij gemein. Da bestimmte Teile der Philosophie Nietzsches die russischen Leser stark an Dostoevskijs Lebensfragen nach der Schuld und die Verbindungen zum religiösen Gefühl erinnerten, kann von einem, für die russische Kultur typischen Blinkwinkel, von dem aus Nietzsche und Dostoevskij kaum zu trennen sind gesprochen werden. Daran schließt auch an, dass Nietzsches höherer Mensch in Russland zum ernsthaften und produktiven Thema der Religionsphilosophie werden konnte, wie unter anderen Merežkovskijs Trilogien beweisen. Mit dem Beginn des 1. Weltkrieges wird Nietzsche zusehens als Vertreter des Militarismus wahrgenommen, was auch daran lag, dass dessen Schwester eine unvorteilhafte Karrikatur des Übermenschen verbreitete. Ab Mitte der 1920er Jahre musste Nietzsche schließlich als Feindbild für die Ideologie des neuen Sowjetreichs herhalten.