



РСТ

РУССКАЯ
ГЕРМАНИСТИКА



ЕЖЕГОДНИК
РОССИЙСКОГО СОЮЗА
ГЕРМАНИСТОВ

ТОМ XV

Коллектив авторов
Русская германистика.
Ежегодник Российского
союза германистов. Т. 15.
Революция и эволюция в
немецкоязычных литературах

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=42587149

Русская германистика: Ежегодник Российского союза германистов.:

ISBN 978-5-907117-20-4

Аннотация

В настоящий ежегодник включены тексты докладов пятнадцатой конференции Российского союза германистов «Революция и эволюция в немецкоязычных литературах», на которой были представлены литературоведческие доклады, содержательно или формально связанные с «революцией» и «эволюцией» как в конкретно-историческом, так и в теоретическом смысле. Ежегодник продолжает издание публикаций по материалам конференций, проводимых в рамках РСГ. Включенные в сборник статьи отражают современное состояние исследовательской деятельности отечественных германистов в разных областях германской филологии.

Содержание

От редакции	4
REVOLUTION ODER EVOLUTION?	8
GESCHICHTE ELNER OPPOSITIONELLEN DENKFIGUR	
Революция духа: гений – творец модернистской культуры	34
Конец ознакомительного фрагмента.	49

Русская германистика: Ежегодник Российского союза германистов

От редакции

15-й съезд Российского союза германистов, посвященный теме Революция и эволюция в немецкоязычных литературах», состоялся 0 ноября – 2 декабря 2017 г. в Санкт-Петербурге на базе Санкт-Петербургского государственного университета и Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. В работе съезда приняли участие около 70 докладчиков из разных городов России, а также коллеги из Германии, Австрии и Латвии. Президиум РСГ благодарен сотрудникам университетов, взявшим на себя труд по организации и проведению съезда.

Большая часть докладов, прозвучавших на съезде, публикуются в предлагаемом вашему вниманию пятнадцатом томе «Ежегодника РСГ». На сайте РСГ будут представлены данные обо всех опубликованных работах.

В центре рассмотрения на съезде РСГ, проходившем в го-

довщину двух русских революций – Февральской и Октябрьской – были содержательные и формальные аспекты литературных произведений, вязанные с «революцией» и «эволюцией» в конкретно-историческом и «природном») и теоретическом смысле.

Сборник открывает статья Д. Кемпера, посвященная истории противопоставления понятий революции и эволюции.

Отдельный блок докладов посвящен осмыслению Французской революции 1789 года в немецкой культуре. Так, гения как субъекта духовной революции и творца культуры модерна выделяет А. Волький. «Демоническое» начало Французской революции с точки зрения Гёте исследует И. Кумичев. О духе революции в романе Гельдерлина «Гиперион» пишет Л. Чистякова.

Французская революция 1830 года побудила Генриха Гейне задуматься об общественной роли художника в современном мире, о чем пишет Г. Стадников.

К русскому отклику на революционные события 1848 года в Европе обращается Н. Никонова, рассматривая немецкоязычное наследие позднего Жуковского.

Большой блок статей посвящен осмыслению революции и различных революционных событий в Австрии. Так, об отражении Октябрьской революции в австрийской литературе после 1917 г. и о книжном проекте, посвященном австрийско-русскому культурному трансферу, сообщает Примус-Хайнц Кухер. Февральскую революцию в зеркале немец-

коязычной пражской прессы описывает В. Зусман. О мессианских ожиданиях «тотального гуманизма», связанных с русской революцией, и о глубоком разочаровании, так или иначе повлиявшем на дискурс эпохи модерна, пишет А. Жеребин. Духов но-аристократический характер революционных волнений в Вене 1918 г. и их негативные последствия для писателей левого толка описывает Н. Пестова. Реакцию австрийских писателей на события «июльского бунта» 1927 г. в Вене и поджог Дворца Правосудия рассматривает в своей статье А. Балаганина. Переосмысляя события русской революции, Гуго фон Гофмансталь приходит к «австрийской идее» утверждения консервативных ценностей, по словам Ю. Цветкова, а Лернет Холенья – к иной реальности, состоянию между явью и сном, по словам С. Балаевой. Роль женщины в революции и отношение к «революционерке» австрийских писателей анализирует О. В. Бессмельцева, а о роли ребенка и о новой системе ценностей в рамках семьи на примере творчества Б. Балаша пишет Т. Федяева.

К революции 1968 г. обращается З. Марданова, говоря о «новой женской литературе».

Проблеме эволюции как философского течения и его влияния на драматургию Гауптмана посвящена статья А. Склизковой.

Эволюцию творчества отдельных писателей в интермедиальной перспективе рассматривают М. Жукова и Н. Зозуля.

Статьи Г. Синило и А. Кузнецова затрагивают пробле-

му эволюции неомифологических и библейских мотивов в творчестве Нелли Сакс и Гюнтера Грасса. Коды революции в романе Гюнтера Грасса «Мое столетие» описывает Г. Данилина.

К стратегиям разрушения мифа обращается Т. Акашина на при мере творчества Э. Елинек. Творческое взаимодействие с идеями и личностью русского революционера П. Кропоткина в творчестве Т. Бернхарда рассматривает В. Котелевская.

Эволюцию жанровых структур драмы и ее интертекстуальное расширение в современном жанре минидрамы анализирует М. Румянцева.

Наконец, отдельный блок статей посвящен осмыслению революции и революционного начала у австрийского писателя Адальберта Штифтера. Чтение этих докладов состоялось в рамках заседания русского Штифтеровского общества, проходившего во время 15-го съезда РСГ.

В сборнике представлены 2 рецензии на работы последних лет в области литературоведения.

Президиум РСГ благодарит за поддержку Немецкую службу академических обменов (DAAD, Бонн) и Австрийский культурный форум при Посольстве Австрии (Москва).

REVOLUTION ODER EVOLUTION? GESCHICHTE ELNER OPPOSITIONELLEN DENKFIGUR

DIRK KEMPER

*(Russische staatliche universität für
Geisteswissenschaften, Moskau)*

1. (R)Evolution – Anything goes

Die Begriffe ‚Evolution‘ und ‚Revolution‘ scheinen unauflösbar verbunden, gleichsam oppositionelle Brüder zu sein. Zudem mutet der gemeinte Gegensatz von ‚langsamer, natürlicher‘ und ‚gewaltsamer, abrupter Veränderung‘ so universell an, dass er überall anwendbar erscheint und zum typographischen Spiel „(R)Evolution“ geradezu einlädt. Davon zeugt die im Internet umworbene Warenwelt vielfach: Cocktailgläser, Turnschuhe, ein australisches Mountainbike-Magazin, ein Waschmaschinentyp und eine ewige Jugend verheißende Gesichtscreme – all das wird mit dem Schlagwort

„(R)Evolution“ umworben.¹

Den Russischen Germanistentag 2017 ebenfalls unter das Thema „(R)Evolution“ zu stellen zeugt jedoch nicht davon, dass die russische Germanistik im Revolutionsjahr typographischen Spielen verfallen wäre, sondern lenkt unsere Aufmerksamkeit darauf, dass beide Begriffe auch zentrale Ordnungskategorien der Literaturgeschichtsschreibung und der Literaturtheorie sind.

Dazu einige einleitende Überlegungen.

2. Begriffsgeschichte

So verführerisch das Wortspiel die beiden Begriffe in Verbindung setzt, so unterschiedlich nehmen sie sich doch aus, wenn man ihre Begriffsgeschichte betrachtet.

Auch wenn uns der Begriff ‚Revolution‘ [vgl. DFWB¹ 1977, III/412– 418²] heute gängig über die Lippen kommt – zumal im Jahr der Erin-nerung an 1917 —, lässt er sich doch kaum aus philosophisch-ideengeschichtlichen Traditionen herleiten. Natürlich ist das Wort ‚revolutio‘ alt, doch trug es bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ganz andere Bedeutungen. Karl Ernst Georges *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch* kennt ‚revolutio‘ überhaupt nicht im Bereich des klassischen Latein. Eine Umwälzung im Staat

¹ Die Produktanzeigen im Netz sind flüchtig und werden deshalb nicht genannt. Aktuelle Beispiele können jederzeit über das Suchwort „(r)evolution“ erzeugt werden.

² Alle Zitate, sofern nicht anders belegt, nach dieser Quelle.

wurde anders bezeichnet, etwa als ‚rerum publicarum conversio‘ oder als ‚Aufstand, Rebellion‘ mit dem Wort ‚seditio‘ [Georges 1910: 1962–63]. Vom 15. bis zum 18. Jahrhundert existierte in der deutschen Sprache das Fremdwort ‚Revolution‘, das aber in unterschiedlichen Wissenschaften und Bereichen die Veränderung einer geometrischen Ordnung meinte. Truppenteile konnten eine ‚Revolution‘ vollziehen, Tanzformationen ebenso. Vor allem aber meinte ‚Revolution‘ die ‚Umdrehung‘, den ‚Umlauf‘ in der Astronomie, also die Bahn eines Himmelskörpers um ein Hauptgestirn. Theologisch meinten ‚revolvere‘ und ‚Revolution‘ das Wegrollen des Steins vom Grab Christi.

Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts finden sich Begriffsverwendungen, die die englische und spanische Varietät von ‚Revolution‘ mit geschichtlichen Ereignissen in Verbindung bringen. Ein früher Beleg für ‚glorious revolution‘ stammt von 1696 [vgl. Beverley 1696]. Doch erhielt die englische Revolution von 1688 gerade deshalb das Epitheton ‚glorious‘, weil sie eben nicht ‚revolutionär‘ im heutigen Sinne, also nicht schlagartig, gewaltsam oder gar blutig verlief. Revolutionär wurde der Begriffsinhalt von ‚Revolution‘ erst am Ende des 18. Jahrhunderts im Kontext der Französischen Revolution und meinte nunmehr ‚gewaltsamer, totaler Umsturz‘, ‚Staatsumwälzung‘, ‚plötzlicher Bruch mit Tradition und Geschichte‘. Friedrich Schlegel gilt 1798 die Französische Revolution in den *Athenaeums-Fragmenten* als „Urbild der Revoluzionen“. Die moderne Wortbedeutung war im Deutschen

von Anfang an häufig pejorativ besetzt und wurde von ‚Evolution‘ in positiver Bedeutung abgesetzt. Herder formulierte 1793 in den *Briefen zur Beförderung der Humanität*: „Mein Wahlspruch bleibt also *fortgehende, natürliche, vernünftige Evolution der Dinge*, keine Revolution.“ Ähnlich Immanuel Kant 1798 in *Der Streit der Fakultäten*: „daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformiere und anstatt Revolution Evolution versuchend, zum besseren geständig fortschreite“.

Mit dem Begriff ‚Revolution‘ im modernen Sinne verbindet sich also kein aus ideengeschichtlicher Tradition abgeleitetes Deutungskonzept. Der Begriff reagiert auf die aktuelle Zeitgeschichte, ist als solcher deskriptiv, nicht interpretierend, auch wenn sich unterschiedliche Wertungstendenzen damit verbinden können.

Ganz anders nimmt sich die Begriffsgeschichte von ‚Evolution‘ aus [vgl. DFWB22004, V/350–357]. Der etymologische Kern, das lateinische ‚evolutio‘ von ‚evolvere‘, meint zunächst konkret das Auseinanderrollen einer Schriftrolle, übertragen dann das Ausrollen und allmähliche Entfalten, Entwickeln einer Sache, auch deren Erforschen. Zwar bezeichnete auch das deutsche Fremdwort im 17. und 18. Jahrhundert die Veränderung von Truppenteilen, doch blieb das ein Randaspekt der Begriffsgeschichte. Dominant wird vielmehr der Aspekt der natürlichen, präformierten Entwicklung in der langen Dauer: Biologisch geht es um die Entfaltung des im Samen oder Keim Angelegten in der voll entwickelten Pflanze;

medizinisch um die Entwicklung vom Embryo zum entwickelten Menschen. In diesem Sinne verbindet sich ‚Evolution‘ mit den Nebenbedeutungen des Organischen und Natürlichen. Goethes Begriffe der ‚Metamorphose‘ und der ‚Entelechie‘ stehen deutlich in dieser Begriffstradition.

Unter dem Einfluss von Charles Darwins *On the Origin of Species* von 1859 tritt der Begriff aus der Sphäre der Individualgeschichte in die Menschheitsgeschichte über, aus der Ontogenese in die Phylogenese. ‚Evolution‘ meint hier die ‚stammesgeschichtliche Entwicklung der Lebewesen von niederen zu höheren Formen‘, mithin eine Entwicklung, der eine spezifische Logik zugrunde liegt, nämlich die des linearen Aufstiegs, des Fortschritts.

Eine solche Entwicklungslogik hatte bereits die frühe Geschichtsphilosophie der Aufklärung der Entwicklung des Menschengeschlechts unterlegt, und zwar als Prinzip der Vervollkommnung, der Perfektibilität in teleologischer Auslegung. Dieser Hintergrund eröffnet die Möglichkeit der Übertragung von ‚Evolution‘ im vordarwinistischen und dann im darwinistischen Sinne auf die Bereiche von Kultur, Gesellschaft und Geschichte. Ein langsames, bruchloses und vor allem lange währendes Sich-Entfalten ließ sich schon im 18. und dann darwinistisch modifiziert seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts als ‚Evolution‘ beschreiben. Erst in dieser Sphäre und dieser Bedeutung tritt ‚Evolution‘ in Opposition zu ‚Revolution‘, wie wir bereits gesehen haben. Nach der

Oktoberrevolution in Russland und der Novemberrevolution in Deutschland erklärte Gustav Stresemann 1919 in seiner Redensammlung *Von der Revolution bis zum Frieden von Versailles*: „die entwicklung zum besseren [durfte] nur den weg der evolution, niemals den weg der revolution gehen“.

In der Geschichte beider Begriffe fällt auf, dass ‚Revolution‘ wie ‚Evolution‘ ihre modernen Begriffsinhalte im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts erhalten, also in der Phase, die die Bielefelder Historikerschule um Reinhart Koselleck als die „Sattelzeit“ um 1800 beschrieben hat, in der vormoderne in moderne Gesellschaftsformen übergehen. Die Modernität beider Begriffe – und das ist entscheidend – stellt sich aber ganz unterschiedlich dar. ‚Revolution‘ ist insofern wahrhaft modern, als der Begriff eigentlich eine Leerstelle bezeichnet, die dort entsteht, wo alte metaphysisch-ontologische Deutungsschemata nicht mehr greifen. Das Erdbeben von Lissabon 1755 war noch metaphysisch-theologisch interpretierbar gewesen, ja das Ereignis befeuerte geradezu die philosophische Diskussion: Die Theodizee-Frage wurde neu diskutiert; Voltaire verspottete Leibniz und sein Theorem der „besten aller möglichen Welten“; Rousseau und Voltaire stritten über den Optimismus et cetera. Die Französische Revolution hingegen fand statt am Ende des Jahrhunderts der Aufklärung, das fortwährend Metaphysikkritik unter dem Label der Vorurteilskritik betrieben hatte. Die sich brachial in der Tagespolitik entladende Gewalt war 1789 weder in die theologische Providentia-Lehre, also in den

weisen Plan Gottes, noch in ein geschichtsphilosophisches Fortschritts- oder Perfektibilitätsmodell zu integrieren. Im Gegenteil: Geschichtsphilosophie musste erst neu erfunden oder vom idealistischen Kopf auf die materialistischen Füße gestellt werden, um Revolutionen sinnstiftend in eine neue metaphysische Ersatzreligion integrieren zu können. Zusammenfassend: Im Umfeld von 1789 meinte ‚Revolution‘ das aus jeder Ordnung Herausfallende, sich jeder Sinnstiftung Entziehende – und war in diesem Sinne geradezu dekonstruktivistisch modern.

‚Evolution‘ hingegen gehört zu jenen in der Sattelzeit neu entstehenden Begriffen, die die Last der metaphysisch-ontologischen Tradition, die man eigentlich abwerfen wollte, in einem modernen Begriffsdesign fortschrieben. ‚Entwicklung‘ und ‚Entfaltung‘ sind ohne metaphysische Fundamentalannahmen gar nicht denkbar. Was sich entwickeln, entfalten soll, muss der Essenz nach bereits wesentlich vorhanden sein, wie Sartre gesagt hätte. Das gilt für den Samen der Pflanze wie für die Individualität des Individuums. Der Keim trägt bereits das Programm, nur blendet die Moderne die alten Fragen aus, wer dieses Programm dort eingeschrieben hat und zu welchem Zweck, nach welchem Plan.

3. Geschichtsphilosophie

Im Bereich der Geschichtsphilosophie lässt sich kurz zeigen,

dass mit der Wahl zwischen den Prinzipien von ‚Revolution‘ und ‚Evolution‘ auch in der Moderne gänzlich unterschiedliche Weltzugänge oder Weltdeutungsmuster verbunden sind. Wir wenden uns zur Verdeutlichung Goethe zu:

es liegt nun einmal in meiner Natur, ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen [Goethe 1987, I/33: 315].

Zuletzt hat Gustav Seibt [2014] in seinem Buch *Goethe in der Revolution* alle historischen Bezüge entfaltet, die diesem berühmten Diktum aus Goethes *Belagerung von Mainz* eingeschrieben sind. Genau betrachtet, betrifft jedoch vor allem der erste Teil, das Begehen einer Ungerechtigkeit, die Sphäre des Geschichtlichen oder Politischen, die Goethe als nicht mehr steuerbaren Ausbruch von Partikularinteressen, als Wüten individueller Egoismen und demagogisch verführter Köpfe auffasste; dort konnte, ja musste „Ungerechtigkeit“ geschehen. Der zweite Teil aber, die Nichtanerkennung von „Unordnung“, meint hingegen das Übergeschichtliche, die alles durchdringende Ordnungsstruktur der Welt oder der „Natur“, deren gesicherte Existenz Goethe unter gar keinen Umständen ableugnen wollte.

Diese Ordnungsstruktur der Natur war in der Vormoderne immer auf ihren Schöpfer zurückgeführt worden, ganz egal ob man Gott als großen Baumeister und Ingenieur verehrte – man denke an die Uhr im Straßburger Münster – oder sich in der Physikotheologie dem „irdischen Vergnügen in Gott“ [vgl. Brockes 1721–48] hingab, indem man die Natur

als zweites Buch Gottes las. Die moderne Reformulierung dieses Problems lernten Goethe wie seine Zeitgenossen von Spinoza, der in seiner Formel „deus sive natura“ Gott in ein philosophisches Prinzip verwandelte, in die wirkende Kraft in der Natur, die „natura naturans“. Ihre vormodern-metaphysische Problemlast hatten diese neuen Begriffe keineswegs abgeworfen, doch versprach ihr modernes Design, die alten metaphysischen Fragen wenigstens verschatten zu können. Das war die Art protestantischer ‚Privatreligion‘ (Goethes eigener Begriff: „Christenthum zu meinem Privatgebrauch“ [Goethe 1987, I/28: 306]), die schon Lessing für sich in Anspruch genommen hatte, als der das anthropomorphe Wesen, das im Himmel säße und auf die Menschlein herabsähe, als religiöse Zumutung abwies. Identifizieren konnte er sich hingegen mit Spinozas philosophischer Schwundstufe, mit einem Numinosen als wirkender Kraft, und meinte, damit auf dem Weg der Selbstbeschreibung der Vernunft im Projekt der Aufklärung einen großen Schritt weitergekommen zu sein. Auch für Goethe bleibt dieses salonfähige Numinose Spinozas letzter Garant einer Ordnungsstruktur in der Natur, ohne die ‚Evolution‘ nicht denkbar wäre.

Selbst der große Antimetaphysiker Immanuel Kant, der meinte, dass die Ordnung der Welt gar nicht Gegenstand der Philosophie sein könne, da uns das Ding an sich nicht zugänglich sei, und Philosophie sich stattdessen mit der Ordnung unseres Denkens beschäftigen müsse, behält denselben dünnen Halm

in der Hand. Denn auch er stand vor dem Problem, warum diese Ordnung des Denkens irgendwie relevant sein soll für die Erkenntnis der Ordnung der Dinge, der Ordnung des Seins. Taugt Philosophie nach der kopernikanischen Wende überhaupt noch zu irgendetwas – außer dazu, sich mit sich selbst zu beschäftigen? Den Preis einer verneinenden Antwort will Kant natürlich nicht zahlen, und so behauptet auch er – ganz in theologisch-metaphysischer Tradition – eine Korrespondenz zwischen der Ordnung des Denkens und der Ordnung des Seins. Aber wer hätte diese gestiftet? An seiner Antwort in der *Kritik der reinen Vernunft* ist das Gequälte nicht zu übersehen: Er komme nicht umhin, die „Idee einer höchsten und schlechthin notwendigen Vollkommenheit eines Urwesens [anzuerkennen], welches der Ursprung aller Kausalität ist“ [Kant 1998, II/599] und somit den „Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte“ [Kant 1998, II/600]. Nur nennt er diesen „Urgrund“ nicht mehr vormodern ‚Gott‘, sondern modern „intellectus archetypus“ [Kant 1998, II/600], womit wir einen weiteren Begriff aus der Sattelzeit haben, der vormoderne Metaphysik nicht abwirft, sondern lediglich in modernem Begriffsdesign verschattet.

Exakt dieser Befund gilt auch für den ‚Evolutionen‘-Begriff in der modernen Literaturgeschichtsschreibung und Literaturwissenschaft. Doch auf dem Weg zu Veselovskij, Curtius und Ejchenbaum bedarf es noch einer Zwischenstation.

4. Holismus

Der größere Bruder des ‚Evolution‘-Begriffs ist das philosophische Konzept des Holismus. Entsprechend nannte Jan Christian Smuts sein 1924 erschienenes Hauptwerk *Holism and Evolution*. Danach meint ‚Holismus‘ die Grundauffassung, dass „alle Daseinsformen [...] danach streben, Ganze zu sein“ [zit. n. Goerdts 1974: 1167]. Und dieses ‚Ganze‘ ist mehr als die Summe seiner Teile, ihm eignet vielmehr eine eigene Qualität. Der Zusammenhang mit ‚Evolution‘ im Sinne von ‚Entfaltung‘, ‚Entwicklung‘ ist ein logischer: Ohne den holistischen Überbau könnte man nur ‚Veränderung‘ feststellen; ‚Evolution‘ aber ist ein substantialistischer Begriff, der die Veränderung in eine gegebene Ordnung einbettet, eine Ordnung, die die Gültigkeit der – wie auch immer definierten – Evolutionsgesetze garantiert. Selbstverständlich ist auch ‚Holism‘ ein moderner Begriff, der alte metaphysische Probleme nicht löst oder abwirft, sondern in modernem Design reformuliert.

Auch wenn das Wort ‚Holism‘ jung ist, gab es holistisches Denken schon sehr viel früher. Goethes Faust bestaunt das Zeichen des Makrokosmos mit den Worten:

Wie alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt! [Goethe 1987, I/14: 30]

Dabei wusste Goethe sehr wohl um die metaphysische Dimension dieses holistischen Denkansatzes. In den *Zahmen Xenien* heißt es entsprechend:

Sagst Du: Gott! So sprichst Du vom Ganzen [Goethe 1987, I/5,1: 144].

Oder weniger poetisch in seinen Spinoza-Studien:

In jedem lebendigen Wesen sind das, was wir Theile nennen, der-gestalt unzertrennlich vom Ganzen, daß sie nur in und mit demselben begriffen werden können, und es können weder die Theile zum Maß des Ganzen noch das Ganze zum Maß der Theile angewendet werden [Goethe 1987, II/11: 317].

Das gilt analog für das Individuum im Verhältnis zum Ganzen seiner geschichtlichen Umwelt, was uns hier nicht weiter interessiert; es gilt aber auch für das Kunstwerk als kleine Schöpfung des Künstlers im Verhältnis zur Welt als großer Schöpfung Gottes:

Jedes Schöne Ganze der Kunst ist im Kleinen ein Abdruck des höchsten Schönen, im Ganzen der Natur [Goethe 1987, I/47: 86].

5. (Literatur-)Geschichtsschreibung, Literaturtheorie

Holistisches Denken gewann eine neue Qualität, als man es verzeitlichte. Für das alte synchrone Ordnungsdenken

steht das Modell der Botanisiertrommel. Man zog durch die Natur und sammelte Versatzstücke ein, die man dann klassifizieren und kartographieren konnte, um das große Ganze des Ordnungszusammenhangs wieder sichtbar zu machen.

Für das neue diachrone Ordnungsdenken steht das Modell der Geschichtserzählung, und zwar einer Geschichte im Singular, die alle Geschichten im Plural, wie man sie in der Vormoderne verzeichnete, aufsaugt, verdaut und daraus einen ununterbrochenen Faden der Kohärenz spinnt. Ordnung offenbart sich nicht in synchroner Systematik, sondern in historischen Entwicklungen, besser in „der“ historischen Entwicklung überhaupt.

Dafür schloss man die überlieferten Daten, Fakten und Einzelgeschichten großräumig zu einem Ganzen zusammen, das im 18. Jahrhundert „Universalgeschichte“ hieß. In einem strukturierten Zeitkontinuum erzählt Universalgeschichte im 18. Jahrhundert von der „Vervollkommnung des Menschengeschlechts“, organisiert die eine Geschichte also als ganzheitlichen, sich langsam entfaltenden Sinnzusammenhang.

Im *Journal meiner Reise im Jahre 1769* beschwört Herder den holistischen Zuschnitt einer entstehenden Universalgeschichte:

Welch ein Werk über das Menschliche Geschlecht!
den Menschlichen Geist! die Cultur der Erde! aller
Räume! Zeiten! Völker! Kräfte! Mischungen! Gestalten!
[...] Grosses Thema: das Menschengeschlecht wird nicht
vergehen, bis daß es alles geschehe! Bis der Genius der

Erleuchtung die Erde durchzogen! Universalgeschichte der Bildung der Welt! [Herder 1877–1913, IV/353]

Nur einige Jahrzehnte später differenziert sich aus der Universalgeschichte die Kunst- und Literaturgeschichte aus, doch das holistischmetaphysische Erbe bleibt auch dieser unverändert eingeschrieben. In seiner Abhandlung „Begriff einer Geschichte der Kunst und ihre Beziehung auf die Theorie“ von 1801/02 wiederholt August Wilhelm Schlegel fast wörtlich Herders Emphase: „Folglich ist alle Geschichte Bildungsgeschichte der Menschheit“. Geschichte sei „Evolution des menschlichen Geistes“, sie zeuge von einem „unendliche[n] Fortschritt“, der sich aber nur bei der Betrachtung des Ganzen zeige. Es gelte: „nur im Ganzen darf die Beziehung auf eine Idee liegen“ [Schlegel, A. W. 1975: 68].

Zwei Jahre später beschwört Friedrich Schlegel in seinem Aufsatz „Geschichte der europäischen Literatur“ deren inneren organischen Zusammenhang:

Dieser außerordentliche Umfang [der europäischen Literatur] macht die IDEE DES GANZEN notwendig [...]. Die europäische Literatur bildet ein zusammenhängendes Ganzes, wo alle Zweige innigst verwebt sind, eines auf das andere sich gründet, durch dieses erklärt und ergänzt wird. Dies geht durch alle Zeiten und Nationen herab bis auf unsere Zeiten. Das Neueste ist aber ohne das Alte nicht verständlich [Schlegel, F. 1975: 78].

Man meint, hier bereits Ernst Robert Curtius zu hören:

Die europäische Literatur ist der europäischen Kultur zeitlich koextensiv, umfaßt also einen Zeitraum von etwa sechsundzwanzig Jahrhunderten [...]. Man erwirbt das Bürgerrecht im Reiche der europäischen Literatur nur, wenn man viele Jahre in jeder seiner Provinzen gewohnt hat und viele Male die eine mit der anderen vertauscht hat [Curtius 1978: 22].

6. Russische, literaturtheoretische Evolutionstheorie

In den 1990er Jahren unternahm es Aleksandr Michajlov, dem westeuropäischen, speziell dem deutschsprachigen Publikum die russische Literaturwissenschaft zu erklären. Sein Ansatz war überaus subtil. Sein Bericht „Zum heutigen Stand der Germanistik in Rußland“ von 1995 beginnt unter der ersten Zwischenüberschrift „Das Ganze [...]“:

Man versteht das Wissen in Rußland gern als ein *Ganzes* und legt deswegen einen besonderen Wert auf das Fachübergreifende [...] Man verstand und versteht noch das Ganze des Wissens [...] als ein „organisches“ Ganzes (ein in der russischen Philosophie an der Wende zum 20. Jahrhundert besonders arg strapazierter Begriff), der in sich selbst besteht [...] [Michajlov 1995: 188].

Das trifft ganz und gar auf den Gründungsvater der russischen Komparatistik, die methodisch in viele Einzelphilologien ausstrahlte, zu, nämlich auf Aleksandr

Veselovskij. Seine *Historische Poetik* versteht sich dezidiert als Evolutionsgeschichte, als Wissenschaft von den „einfachste[n] poetische[n] Formen“, die als ‚Motive‘, komplexer dann als ‚Sujets‘ „typische[] Schemata“ bildeten, so dass sich Literaturgeschichte als „Evolutionsschema der Sujethaftigkeit“ [Veselovskij 2009: 1, 2, 5] entfalten lasse. Aleksej Žerebin hat diesen holistischen Ansatz Veselovskijs als „eine Art Formgeschichte der Weltliteratur“ [Žerebin 2013: 267] charakterisiert.

Veselovskij entwickelte seine Historische Poetik, nachdem er einige Jahrzehnte Entscheidendes zur europäischen Märchen- und Mythenforschung beigetragen hatte. Um Parallelphänomene in der Märchenliteratur zu erklären, bediente man sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts dreier unterschiedlicher Narrative, die für drei methodologische Ansätze stehen: Entweder wurden Parallelen unter dem Begriff ‚Archaik‘ anthropologisch aus Urformen der Mythologie hergeleitet oder aber geographisch-historisch aus dem Prinzip der ‚Migration‘ erklärt oder schließlich unter der Kategorie ‚Polygenese‘ aus vergleich-baren Entstehungsumständen ohne direkten interkulturellen Kontakt abgeleitet. Egal, welches Narrativ bedient wurde, allen Ansätzen eignet ein universalhistorisch-holistischer Ansatz des Ganzen der Kultur, der eine Ordnungsstruktur eingeschrieben ist, die sich in Evolutionsgesetzen fassen lässt.

Michajlov referiert diesen holistischen Grundzug der

russischen Literaturwissenschaft mit einem stillen ironischen Genuss. In allen aktuellen westlichen Diskursen war er derart bewandert, dass er genau wusste, wie sein Zielpublikum auf diesen offen substantialistischen Begriff reagieren musste, dass dessen stets aktive poststrukturalistische Virens Scanner auf „das Ganze“ sofort reagieren würden. Dennoch distanziert er sich nicht davon, im Gegenteil. Seine Erzählungen davon, dass im russischen Umfeld „Nur-Germanisten“ kaum gedeihen konnten, dass man als Vertreter viel größerer Einheiten, wie sie Veselovskij und Curtius vorschwebten, sein Fach auch gelegentlich wechseln konnte, indem man zum Beispiel wie Viktor Žirmunskij aus der Germanistik in die Indogermanistik flüchtete, bestätigen den holistischen Ansatz eher.

Noch bei Michajlov gilt also, dass von ‚Evolution‘ nur derjenige reden kann, der die holistisch-metaphysischen Prämissen dieses Begriffs bewusst akzeptiert. Gilt das auch für die klassischen Evolutionstheoretiker, für Ejchenbaum, Šklovskij, Tynjanov und ihre Mitstreiter? Ich meine, es gilt ganz uneingeschränkt.

In seinem Aufsatz „Theorie der formalen Methode“ von 1925 definiert Ejchenbaum die sogenannte formale Schule diskurstheoretisch, nämlich über das, was er und andere in den letzten zwanzig Jahren betrieben hätten, oder anders gewendet: über die Evolution der formalen Schule. Im Kern ging es darum, die eigentliche Wissenschaft von der Literatur überhaupt erst zu erfinden oder doch zumindest neu zu definieren. Das geschah

über die Definition des Gegenstands der Literaturwissenschaft, nicht über ihre Methode. Der Gegenstandsbereich formaler Literaturwissenschaft ist ein doppelter. Einerseits liegt er in der artifiziellen Gemachtheit des poetischen Texts, in seiner Literarizität und Ästhetizität. Das hat nur indirekt mit Evolution zu tun. Der zweite Gegenstandsbereich liegt in einer neuen Art, Literaturgeschichte zu konstruieren. Was unterscheidet die „literarische Reihe“ [Ėjchenbaum 1965: 14] von anderen Reihen kulturgeschichtlicher Fakten, so lautete die zentrale Frage. Dass die universalgeschichtliche Betrachtung der Kultur als Ganzer unauflöslich mit der Literaturgeschichte verwoben sei, wurde im Sinne Veselovskijs wie der deutschen Kunstwissenschaft Wölfflins und anderer ausdrücklich anerkannt [vgl. Ėjchenbaum 1965: 13, 10]. Nur sei dieses Ganze Gegenstand eines großen Ensembles von Wissenschaften,³ die jedoch aus den möglichen Reihenbildungen kulturgeschichtlicher Fakten ihre jeweils eigene klar ausdifferenzieren müssten, um sich disziplinär voneinander zu unterscheiden. So gesehen postulierte Ėjchenbaum zu seiner Zeit genau das Gegenteil von dem, was wir als „cultural turn“, als transdisziplinären Zusammenschluss von Wissenschaftsdisziplinen zunächst gefeiert, dann aber eventuell im Zuge der „Rephilologisierung“ verworfen haben.

Die literaturgeschichtliche Reihe repräsentiert nach Ėjchenbaum und Šklovskij die „literarische[] Evolution“, die aus

³ [Ėjchenbaum 1965: 14]: „Statt einer Wissenschaft von der Literatur entstand ein Konglomerat hausgemachter Disziplinen.“

der „Dynamik der Gattungen“ hervorgeht, die sich in einem Prozess von Kanonisierung und Entkanonisierung unausgesetzt dialektisch neu erzeugen [vgl. Ejchenbaum 1965, 47]. Was sich zunächst so phänomenologisch ausnimmt, ist aber im Kern holistisch gemeint: „Uns kommt es darauf an, in der Evolution Anzeichen für eine geschichtliche Gesetzmäßigkeit aufzuspüren“; es geht um „das Problem der Evolution außerhalb der Person, [um] die Bestimmung der Literatur als eines eigentümlichen Sozialphänomens“ [Ejchenbaum 1965: 48]. Und so greift die neue Literaturwissenschaft doch wieder in das große Ganze der Menschheitsgeschichte aus.

Innerhalb dieser Evolutionsgeschichte literarischer Formen kennt Ejchenbaum auch ‚Revolutionen‘: „Jede neue Schule in der Literatur ist eine Art Revolution, so etwas wie das Auftreten einer neuen Klasse.“ [Ibid.: 47] In seinem Aufsatz „Die russische Literatur im Jahre 1912“ (von 1923) konkretisiert er das anhand der Überwindung des Symbolismus:

Es galt, das Verhältnis zur poetischen Sprache umzuwälzen, die zu einem toten Dialekt ohne lebendige Entwicklung und lebendige Phantasie degeneriert war. Man mußte entweder eine neue wilde Redeweise erfinden oder aber die überlieferte poetische Sprache von den Fesseln des Symbolismus befreien. Die Frage lautete: Revolution oder Evolution [Ejchenbaum 1965: 155].

Für die Revolution stehen bekanntlich die Futuristen, für die Evolution die Akmeisten, und beide kämpfen um die Dominanz

im literarischen Feld, um eine neue Kanonisierung.

„Revolution oder Evolution“? – Ejchenbaum nutzt beide Begriffe zur Beschreibung der literaturgeschichtlichen Reihe und unterstellt so beide derselben „geschichtliche[n] Gesetzmäßigkeit“. Gesetzmäßig verlaufende Prozesse kennen aber keine ‚Revolutionen‘ im radikalen Sinne des oben beschriebenen Leerstellenbegriffs, sie kennen keinen Bruch in der gesetzmäßigen Evolution und auch kein Herausfallen aus der Herrschaft des Evolutionsgesetzes. So gesehen depotenziert Ejchenbaum den ‚Revolutions‘-Begriff erheblich, indem er ihn zu einer Sonderform evolutionärer Entwicklung macht, die sich allein durch ihre radikale Beschleunigung („Schroffe historische Umbrüche“ [Ejchenbaum 1965: 155]) von anderen unterscheidet. In diesem Sinne ist ‚Revolution‘ nicht das Andere einer als gültig vorausgesetzten Ordnungsstruktur, sondern dessen Teil, eben nur eine besondere Erscheinungsform von Evolution.

Dieser Befund gilt überall, wo der Begriff ‚Revolution‘ unter der Herrschaft eines übergeordneten holistischen Konzepts von Gesetzmäßigkeit und Evolution steht. Und das gilt selbst für den Marxismus. In seiner Schrift *Das Elend der Philosophie* formuliert Marx:

Nur bei einer Ordnung der Dinge, wo es keine Klassen und keinen Klassengegensatz gibt, werden die gesellschaftlichen Evolutionen aufhören, politische Revolutionen zu sein [MEW IV, 182].

Die „Ordnung der Dinge“, die Ordnung des Seins aber ist im Historischen Materialismus nicht nur für das Enden von Revolutionen verantwortlich, sondern auch für deren notwendiges Auftreten in vorkommunistischen Gesellschaftsformationen. ‚Revolution‘ aus historischer Notwendigkeit aber meint den depotenzierten Revolutions-Begriff, meint eben nicht eine Leerstelle im universalen Deutungsentwurf der Geschichte, sondern im Gegenteil eine Sondererscheinung der historischen Evolution, die sich nur durch Radikalität und Tempo unterscheidet.

Fragen wir abschließend nochmals: Revolution oder Evolution? Welcher Begriff ist für uns ach so Moderne der relevantere? Ich meine, wir haben einen Sieger nach Punkten: Zwar bekennen wir uns, dekonstruktionsfreudig wie wir sind, konsequent zu metaphysikfreien Leerstellenbegriffen wie ‚Revolution‘, doch mögen wir in dieser geistigen Leere, Kälte und Einsamkeit nicht leben und finden keine verbildlichte Orientierung, weder für unser Denken noch für unser Handeln. Wir mögen übrigens so auch nicht unsere eigene Wissenschaft betreiben. Deshalb greifen wir begierig nach solchen Konzepten, die alte metaphysische Sinnzuweisungen in modernem Design reformulieren – und der ‚Evolutions‘-Begriff hat Konjunktur!

Literatur

Beverley 1696 – *Beverley, Thomas*: A scheme of prophesy

now to be fulfilled: or; A most humble appeal to the Lord God of the holy prophets, concerning the truth of what, hath been constantly declared, by the space of the last past twelve, and now this present thirteenth summer, of the kingdom of Christ entring into its succession in this following year, 1697. Together with a scheme of the great changes to be expected this present year, or in the very beginning of 1697, in preparation thereunto; and of the glorious revolution that shall be before the end of that year by that kingdom so entring its succession. [London: s.n. 1696].

Brockes 1721–48 – *Brockes, Barthold Heinrich*: Irdisches Vergnügen in Gott, bestehend in Physicalisch- und Moralischen Gedichten. 9 Bde. Hamburg: Kißner, 1721–48.

Curtius 1978 – *Curtius, Ernst Robert*: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. 9. Aufl. Bern, München 1978.

DFWB 1977 – Deutsches Fremdwörterbuch. Bde. 1–2: Photomechanischer Nachdruck der Ausg. Strassburg: Trübner 1913; bearb. von Haus Schulz. Ab Bd. 3 bearb. von Otto Basler. 7 Bände. Berlin, New York (NY): de Gruyter, 1974–1988 [zit. als DFWB¹].

DFWB² 2004 – Deutsches Fremdwörterbuch. Begonnen von Hans Schulz, fortgeführt von Otto Basler. 2. Aufl., völlig Neubearb. im Institut für Deutsche Sprache von Gerhard Strauss (Leitung) et al. Berlin, New York (NY): de Gruyter, 1995ff [zit. als DFWB²].

Ėjchenbaum 1965 – *Ėjchenbaum, Boris Michajlovič*:

Eichenbaum, Boris: Die Theorie der formalen Methode. In: Aufsätze zur Theorie und Geschichte der Literatur. Ausgewählt und aus dem Russischen übersetzt von Alexander Kaempfe. 1.–8. Tsd. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1965 (= edition suhrkamp, 119), S. 7–52.

Georges 1913–1918 – *Georges, Karl Ernst*: Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch. Aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet. 8., verb. u. verm. Aufl. 2 Bde. Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1913–1918.

Georges 1910 – *Georges, Karl Ernst*: Kleines deutsch-lateinisches Handwörterbuch. 7., verbesserte und vermehrte Aufl. Hannover, Leipzig: Hahnsche Buchhandlung, 1910.

Goerdt 1974 – *Goerdt, W.*: Holismus. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter [ab Bd. 4: und Karlfried Gründer]. Völlig neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. 13 Bde. Basel, Stuttgart 1971–2007, Bd. 3 1974, Sp. 1167–1168.

Goethe 1987 – *Goethe, Johann Wolfgang*: Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen. Weimar 1887–1919. ND München 1987.

Günther 1971–2007 – *Günther, H[ans]*.: Revolution. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter [ab Bd. 4: und Karlfried Gründer]. Völlig

neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. 13 Bde. Basel, Stuttgart 1971–2007, Bd. 8 (1992), Sp. 957–973.

Günther 2003 – *Günther, Hans*: Evolution. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Berlin, New York. Bd. 1. Gemeinsam mit Harald Fricke u.a. hrsg. von Klaus Weimar. 1997; Bd. 2. Gemeinsam mit Georg Braungart u.a. hrsg. von Harald Fricke. 2000; Bd. 3. Gemeinsam mit Georg Braungart u.a. hrsg. von Jan-Dirk Müller. 2003. Bd. 1, S. 530–531.

Herder 1877–1913 – *Herder, Johann Gottfried*: Sämtliche Werke. Hg. Bernhard Suphan. 33 Bde. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877–1913.

Kant 1988 – *Kant, Immanuel*: Werke in sechs Bänden. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1998.

Machov 2013 – *Machov, Aleksandr E.*: Veselovskij – Curtius. Historische Poetik – Historische Rhetorik. In: Kemper, Dirk; Tjupa, Valerij; Taškenov, Sergej (Hg.): Die russische Schule der historischen Poetik. München: Wilhelm Fink 2013 (= Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau, 4), S. 233–249.

Michajlov 1995 – *Michailow, Alexander*: Zum heutigen Stand der Germanistik in Rußland. Ein vorläufiger Bericht. In: Germanistik in Mittel- und Osteuropa 1945–1992. [Eine Veröffentlichung der Arbeitsstelle für die Erforschung der

Geschichte der Germanistik im Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar]. Hrsg. von Christoph König. Berlin, New York 1995, S. 183–201.

Rudolph 1971–2007 – *Rudolph, W.*: Evolutionismus, kultureller. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von Joachim Ritter [ab Bd. 4: und Karlfried Gründer]. Völlig neubearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. 13 Bde. Basel, Stuttgart 1971–2007, Bd. 2 (1972), Sp. 835–836.

Schlegel, A. W. 1975 – *Schlegel, August Wilhelm*: Begriff einer Geschichte der Kunst und ihrer Beziehung auf die Theorie. In: Marsch, Edgar (Hg.): Über Literaturgeschichtsschreibung. Die historisierende Methode des 19. Jahrhunderts in Programm und Kritik. Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung, 382), S. 66–75.

Schlegel, F. 1975 – *Schlegel, Friedrich*: Geschichte der europäischen Literatur. In: Marsch, Edgar (Hg.): Über Literaturgeschichtsschreibung. Die historisierende Methode des 19. Jahrhunderts in Programm und Kritik. Darmstadt 1975 (= Wege der Forschung, 382), S. 76–85.

Seibt 2014 – *Seibt, Gustav*: Mit einer Art von Wut. Goethe in der Revolution. München: C. H. Beck, 2014.

Veselovskij 2009 – *Veselovskij, Aleksandr Nikolaevič*: Poetik der Sujets. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Matthias Aumüller. In: Schmid, Wolf (Hg.): Russische Proto-Narratologie. Texte in kommentierten Übersetzungen. Berlin,

New York 2009 (= Narratologia, 16), S. 1–13.

Žerebin 2013 – *Žerebin, Aleksej*: Historische Poetik und deutsche Moderneforschung. In: Kemper, Dirk; Tjupa, Valerij; Taškenov, Sergej (Hg.): Die russische Schule der historischen Poetik. München: Wilhelm Fink 2013 (= Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau, 4), S. 267–282.

Революция духа: гений – творец модернистской культуры

А. Л. Вольский

(Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург)

Ханна Арендт указала на то, что термин «революция» первоначально означал не прорыв в будущее, как мы понимаем это сегодня, а, наоборот, возвращение к прошлому. Впервые этот термин, заимствованный из астрономии⁴, в политическом дискурсе был употреблен в эпоху «славной революции» в Англии, когда Карл II, отменив многие нововведения Кромвеля, восстановил в стране монархию. Революция первоначально означает *реставрация*, т. е. явление прямо противоположное современному пониманию, подразумевающее реставрацию общественного порядка в его исконном облике. На это указывает и этимология. Слово «революция» восходит к латинскому глаголу «revolvere» – «вращаться» и «возвращаться». В этом отличие революции от эволюции, которая всегда понималась как развитие, развертывание, движение вперед. Данное наблюдение приобретает

⁴ Тракта́т Никола́я Коперника, опубликованный в 1543 году в Нюрнберге, имел латинское название «De revolutionibus orbium coelestium» («О вращении небесных сфер»).

особую значимость в контексте философии истории модерна, осмысляющей исторический процесс как новообретение начала, реставрацию золотого века в образе Царствия Небесного.

На этом фоне становится понятным и другой тезис Арендт, что революция есть признак модернистского типа культуры: «осевое время» (Sattelzeit), под которым Р. Козеллек понимает переход традиционалистского типа культуры к современному, отмечено Великой французской революцией. Каждый революционер и реформатор начинает с того, что призывает не к разрушению существующего порядка, а к его обновлению, т. е. реставрации. Слова Христа: «Не нарушить пришел Я закон, но исполнить» (Мф. 5:17) – под этим мог бы подписаться всякий реформатор и революционер. Лютер первоначально меньше всего хотел раскола в католической церкви, но ее обновления на евангельских основах, французские революционеры не хотели свержения монархии, но исполнения общественного договора, а Горбачев хотел построить социализм с человеческим лицом.

Современное понятие революции неразрывно связано с представлением о внезапном новом начале хода истории, в то время как эволюция продолжает предшествующее и действует постепенно. Эволюционист не хочет терять то, что сделано ранее. Революционер готов потерять все ради обновления мира, чтобы все начать с чистого листа. Поэтому всякая революция живет идеей смерти и воскресения. (Прин-

цип: *Stirb und werde!*!) Так, начало Французской революции было ознаменовано введением нового календаря, куда год казни короля и провозглашения республики был внесен как год первый. «Для понимания революций в новоевропейскую эру, – пишет Х. Арендт, – поэтому решающим является то, что идея свободы и опыт нового начала обязательно совпадают» [Арендт 2011]. Пусть ход дальнейших событий и станет гибельным, но само начало революции всегда священо: праздник, эпифания Бога, когда списываются прежние грехи, миру возвращается его молодость, а любое действие рассматривается в эсхатологической перспективе: «Революционное стремление осуществить Царство Божие на земле – пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным» [Шлегель 1983: 301].

Однако к своей цели европейские модернисты шли разными путями. Если в более развитых экономически и политически Англии и Франции революция шла путем, в первую очередь, внешних преобразований (политика, экономика), то немцы предпочли путь внутреннего самопознания, воплощением которого стали идеализм, трансцендентализм, пие-тизм, психология, музыка, поэзия, иными словами внутренняя жизнь во всех ее проявлениях. «Я ухожу в себя и открываю целый мир», – восклицает Вертер накануне революции, Кант пишет о трансцендентальном субъекте, а Новалис про-

поведует «таинственный путь внутрь», как будто никакой революции не было и в помине. Чтобы освободить человека, нужно построить новое общество. Но нельзя построить новое общество усилиями несовершенных людей. «И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут; но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое» (Лк. 5:37–39).

И. Кант, Ф. Шиллер, Ф. Гельдерлин показывают, что раб, освободившись от цепей, т. е. от внешних ограничений, начинает еще больше попираť свободу других, ибо свобода человека определяется прежде всего не политическим устройством общества, а есть имманентное состояние личности, которое зиждется на добровольном самоограничении. Антитезой французской идее политической революции стала немецкая идея внутренней революции и воспитания личности, которую следует признать одной из самых проницательных педагогических идей Нового времени. Когда Г. Маркузе критикует т. н. аффирмативное (репрессивное и массовое) сознание, то он во многом воспроизводит аргументацию философов раннего модернизма. Подлинная революция должна быть нацелена не столько на изменение внешних политических и экономических отношений, сколько на изменение сознания. Революция начинается с «*великого отказа*» (*große Weigerung*) – протеста против современной культуры, закрепляющей репрессивные социальные от-

ношения [Marcuse 1970].

Путь внутреннего совершенствования, которое немцы называли «Bildung», «образование», считать беспроблемным и безопасным было бы неправильно – вспомним судьбу того же Вертера, первого героя и одновременно первой жертвы абсолютизации внутренней жизни. Ф. Шлегель хорошо представлял себе революционную сущность образования: „Bildung ist antithetische Synthesis bis zur Ironie. – Bei einem Menschen, der eine gewisse Höhe und Universalität der Bildung erreicht hat, ist sein Inneres eine fortgehende Kette der ungeheuersten Revolutionen“ [Fr. Schlegel 2000: 136].

Если допустить, что внутренняя революция предшествует внешней, то и подлинной родиной революции придется признать Германию. Так рассуждали Новалис, для которого первой европейской революцией была революция религиозная – Реформация, а Французская – только ее политическим следствием [Новалис 2003: 137 и след.], и Г. Гейне, который писал, что Максимилиан Робеспьер – это лишь политический двойник Иммануила Канта [Гейне 1900: 115]. «Французская революция, “Наукоучение” Фихте и “Мей-стер” Гёте – величайшие тенденции современной эпохи. Кто противится этому противопоставлению, кто не считает важной революцию, если она не протекает в шумно и в материальных формах, тот не поднялся еще до широкой и высокой точки зрения истории человечества» [Шлегель 1983: 300].

Изменение вектора социальной активности с внешнего на

внутренний затронуло все сферы жизни. Весь текст немецкой жизни получает трансцендентальный подтекст. Анализируя роман Тика «Вильям Ловель», Ф. Гундольф говорит, что, даже развратничая, немец продолжает оставаться философом – анализирует факты внутренней жизни, экспериментирует с собственным сознанием и проч.: «В отличие от талантливого англичанина или француза талантливый немец, будучи лишен возможности осуществлять плодотворную деятельность, никогда не впадал в соблазн чувственного порока или светских интриг: духовный мир обладал для него достоинством и реальностью... Разочарование и индивидуализм породили во Франции прожигателей жизни, в Германии – музыкантов, ученых, мыслителей и литераторов» [Гундольф 2017: 72].

В письме к Гёте от 23 августа 1794 года Шиллер характеризует внутренний мир Гёте как «греческий», который не получен им в дар, а создан силой мышления и воображения поэта [Гёте, Шиллер 1988: 43]. Греция – излюбленная метафора изначальной гармонии, реставрировать которую призвана революция духа. Письмо *in nuce* формулирует проблематику, которую Шиллер позднее разовьет в трактате «О наивной и сентиментальной поэзии» [Szondi 1996], главная тема которого – революционное развитие современной сентиментальной поэзии через возвращение к ее наивным истокам. Теоретические рассуждения Шиллера нельзя называть исключительно умозрительными, ибо подтверждались

практикой литературного процесса: становление современной немецкой литературы шло не через подражание литературной моде (над этим потешался Лессинг), а через возвращение к истокам: Библии и народному творчеству, Античности и Средневековью, германскому, романскому и кельтскому прошлому, культурам Востока и Шекспиру.

Немецкие философы культуры создали язык духовной революции, под которым я понимаю синтетические философские концепты, которые были призваны обновить культуру, т. е. восстановить ее утраченную цельность, путем преодоления мучительных антиномий рационалистического сознания и на новом этапе реставрировать золотой век. Перечислю некоторые из них: прогрессивная универсальная поэзия, поэтическая философия, трансцендентальная поэзия, ирония, романтизация, магический идеализм, универсум, микрокосм, интеллектуальное созерцание, аналогия, миф, эстетическое воспитание, критическая поэзия, символ – все это обозначения новой абсолютной реальности. Если рассмотреть семантику этих понятий, то нетрудно заметить, что все они синтетические и зиждутся на логическом парадоксе, на *contradictio in adjecto*, ибо связывают воедино конечное и бесконечное, плотское и духовное, внешнее и внутреннее, свободу и необходимость.

Однако тот, кто сочтет, что проект революции духа предполагает только возвращение к истоку, как предлагал Руссо, без учета его эволюции, будет неправ. Возвращение на-

зад подразумевает потенцирование, синтез наивного и сентиментального. В «Речи о мифологии», например, Ф. Шлегель выдвигает идею новой мифологии, которая в отличие от чувственной мифологии древних должна родиться из глубин человеческого духа подобно тому, как Афина вышла из головы Зевса. Примером такой новой мифологии Шлегель считал философию Спинозы и немецкий идеализм [Шлегель 1983: 386–393].

В наиболее прямой и декларативной форме проект революции в науке реализовал Новалис в своем энциклопедическом проекте, задуманном как антитеза Энциклопедии французов, который в отличие от французского аналога должен был исходить не из разделения наук, а из их синтеза. Так возникли научные утопии: «художественная наука», «поэтическая химия», «химическая музыка», «поэтическая математика», «высшая физика» и т. п.

Субъект революции – гений как антропологический аналог того абсолютного бытия, воссоздать которое намеревался модернистский проект. Возникнув в Античности, идея гениальности возродилась в литературе раннего модерна, будучи первоначально больше термином психологии, а впоследствии – философии искусства. «Природа гениальности, – писал Н. Бердяев в книге “Смысл творчества”, – всегда революционна» [Бердяев 1994: 176]. Заостряя противопоставление между эволюцией и революцией, он, следуя здесь за Шиллером, связывает первую с необходимостью, вторую

– со свободой. «Свобода в положительном своем выражении есть творчество. Мятеж духа против необходимости» [Бердяев 1994: 54]. Продолжая мысль Бердяева, можно сказать, что эволюция – это человеческий путь развития, а революция – божественный.

Такое царство эволюционной необходимости олицетворял в глазах романтиков рационализм классицизма и Просвещения с его идеей прогресса. Чем для политической системы был абсолютизм, тем для философской – рациональный догматизм, против которого концепция гениальности и была обращена. Естественно поэтому, что первый период становления этой идеи, который в Германии приходится на «Бурю и натиск», максимально преувеличивал бессознательно-иррациональную сторону гениальности.

Творчество – бессознательно и оригинально, т. е. исключает подражание. Никогда прежде в истории культуры две категории – подражание и творчество, *mimesis* и *poiesis* – не противопоставлялись друг другу столь резко [Kant 2001: 194]. Еще Дж. Аддисон в своей знаменитой 160-й статье в журнале «Зритель» ввел понятие «природный гений» (*natural genius*). Гений говорит не своим голосом, а через него говорит природа. Так, гимн «Ганимед» молодого Гёте описывает пантеистический экстаз единения с природой. У Гамана Сократ в «Сократических достопримечательностях» «достопримечателен» не потому, что обладает каким-то высшим разумом, но, наоборот, потому,

что отказывается от Я, убирает границы собственного разума, чтобы позволить своему демону говорить в нем. Гердер развивает органическую модель гениальности, сравнивая гения с прорастающим растением, которое развивается в человеке, следуя собственной программе. Одно из самых характерных высказываний того времени принадлежит Лафатеру. В Физиогномическом фрагменте о гении он дает следующее определение: „Das Ungelernte, Unentlehnte, Unlernbare, Unentlehnbare, innig Eigentümliche, Göttliche – ist Genie...“ [Schmidt 2004: 404].

Но мы знаем, что культура развивается диалектически и рациональное восхищение иррационализмом уступает место более взвешенному подходу, который находит классическую трактовку у Канта, определившего гения как синтез способности воображения и рассудка. Воображение здесь продуктивная творческая способность, которая регулируется рассудком, ее ограничивающим [Kant 2001: 201–206]. Парадигматическим образом, отражающим эволюцию идеи гениальности в XVIII веке, был Шекспир, в трактовке творчества которого укажу только две крайние точки: И. Г. Гердер (Шекспир – это природа) и Ф. Шлегель (Шекспир – это искусство).

Наверно, самым ярким примером гения в немецкой поэзии может считаться Фридрих Гельдерлин, а гениальный поэт и гениальная поэзия – главные темы его творчества. Одной из самых излюбленных метафор гения в XVIII веке была

река⁵. В романе Гёте Вертер восклицает: «Друзья мои! Почему так редко бьет ключ гениальности, так редко разливается полноводным потоком, потрясая ваши смущенные души?» [Гёте 1977: 15]. В лирике Гёте ярким примером является свободнометрический гимн «Песнь Магомета», в котором гений – это всечеловек, в образе мощного потока возносящий своих собратьев к высшей цели – океану, пантеистической метафоре *én kai παν*.

В поэзии Гельдерлина тема реки – тоже одна из центральных в таких стихотворениях, как «Der Ister», «Der gefesselte Strom», «Der Main», «Der Neckar», «Am Quell der Donau», но прежде всего в гимне «Der Rhein» (1801), в котором гений трактуется как полубог, связующий божественное и человеческое. Выделим основные мотивы образа гения, которые акцентируются в этом гимне:

1. Природная сторона гениальности и оригинальность гениального творчества

Ein Räthsel ist Reinent sprungenes. Auch
Der Gesang kaum darf es enthüllen. Denn
Wie du anfiengst, wirst du bleiben,
So viel auch wirket die Noth,
Und die Zucht, das meiste nemlich

⁵ Гораций сравнил поэзию Пиндара с горным потоком. Пиндар стал парадигмой лирического гения, как Шекспир – драматического, а Гомер – эпического. В немецком переводе: „Wie vom Gebirge der Strom stürzt, so brauset und stürmet des unerreichbaren Pindars vollströmender Gesang“ [Schmidt 2004: 271].

Vermag die Geburt,
Und der Lichtstral, der
Dem Neugebornen begegnet.

[Hölderlin 2005: 329; орфография и пунктуация оригинала – А. В.]

Следуя традиции Пиндара, Гельдерлин в замечательной, построенной на аллитерации, метафоре, обыгрывающей имя реки (Rhein) и прилагательное (rein), связывает гениальность исключительно с тайной истока и рождением и противопоставляет выучке, которые могут быть достигнуты благодаря дисциплине и принуждению (die Not und die Zucht).

2. Гений – посредник между богами и людьми, полубог. Это представление роднит два вида вдохновения – поэтическое (furor poeticus) и героическое (furor heroicus). Таким полубогом является Рейн. Метафорика Гельдерлина корреспондирует с кантовской, согласно которой эстетический мир опосредует мир нравственный (идеальный) и чувственный (реальный). Поэтическое творчество делает идеальное чувственным, а чувственное возвышает до идеала:

Es haben aber an eigener
Unsterblichkeit die Götter genug, und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
so sind es Heroen und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil,
Die Seligsten nichts fühlen von selbst,

Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Namen
Teilnehmend fühlen ein Andrer, Den brauchen sie [Hölderlin
2005: 331].

3. Избранность гения оплачивается его несчастьями. Древняя метафора физической ущербности (слепоты) про- рока и поэта (Тересий, Гомер) распространяется Гельдерли- ном на всю практическую сторону жизни: гений «не уме- ет» жить, это неумение сопутствует избранничеству. Другой признак гениальности – соседство созидания и саморазру- шения. Оригинальное творчество оплачивается разрушени- ем личной сферы. Экзистенциальная бездомность, неукоре- ненность, отшельничество гения суть признаки его открыто- сти бытию. Подобно величайшему греческому герою Герак- лу, уничтожившему свою семью, гений обречен на отрече- ние от чисто человеческого благополучия и счастья:

Die Blindesten aber
Sind Göttersöhne. Denn es kennet der Mensch
Sein Haus und dem Tier ward, wo
Es bauen solle, doch jenen ist
Der Fehl, dass sie nicht wissen wohin
In die unerfahrene Seele gegeben.
... jedoch ihr Gericht
Ist, dass sein eigenes Haus
Zerbreche der und das Liebste
Wie den Feind schelt' und sich Vater und Kind

Begrabe unter den Trümmern,
Wenn einer, wie sie, sein will und nicht
Ungleiches dulden, der Schwärmer [Hölderlin 2005: 329,
331].

4. Вторая сторона гениальности – разумность. В гимне противопоставляются два образа Рейна: бурному натиску юного Рейна противопоставлен мудрый Рейн, величавый в своем медленном течении, на берегах которого возникают города, сады и виноградники, возникает культура, квинтэссенцией которой является произведение искусства. В свете мифологизированного образа реки возникают образы гениальных людей – поэта, философа и политика: Руссо, Сократа, Исаака Синклера, которые в своей деятельности сумели соединить силу природного истока и разумное начало. В них противоречия между бесконечным и конечным приходят к гармоническому равновесию.

Литература

- Арендт 2011 – *Арендт Х.* О революции. М., 2011.
- Бердяев 1994 – *Бердяев Н.* Смысл творчества // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 37–341.
- Гейне 1900 – *Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии. Т. 8. СПб.; М., 1900.

Гёте 1977 – *Гёте И. В.* Страдания юного Вертера // *Гёте И. В.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М., 1977.

Гёте 1988 – *Гёте И. В., Шиллер Ф.* Переписка: в 2 т. Т. 1. М., 1988.

Гундольф 2017 – *Гундольф Ф.* Немецкие романтики. СПб., 2017.

Новалис 2003 – *Новалис.* Христианство или Европа // *Новалис.* Генрих фон Офтердинген. М., 2003. С. 134–145.

Шлегель 1983 – *Шлегель Ф.* Эстетика. Философия. Критика. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1983.

Hölderlin 2005 – *Hölderlin Fr.* Sämtliche Gedichte. Text und Kommentar / Hrsg. von Jochen Schmidt. Frankfurt a. M., 2005.

Kant 2001 – *Kant I.* Kritik der Urteilskraft. Hamburg, 2001.

Marcuse 1970 – *Marcuse H.* Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft. Berlin, 1970.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.