

KIRCHENSLAVISCH
ALS UNIVERSELLE KULTURSPRACHE
IN DER MYTHOPOETISCHEN KONZEPTION
VJAČESLAV IVANOV^{*}

Как злато, плавятся слова,
Служа поэтовой потребе.
Вячеслав Иванов¹

In dem denkwürdigen, den russischen Symbolisten gewidmeten Sammelband der Reihe „Литературное наследство“ aus dem Jahre 1937 findet man die Reproduktion des Programms einer Autorenlesung am 24. Oktober 1909 in St. Petersburg (Bd. 27-28, S.169). Im Jahre der Massenrepressionen und des staatlich inszenierten Puškin-Jubiläums erinnert uns jenes wiederaufgetauchte kleine Überbleibsel aus den Zeiten der sog. „Krise des Symbolismus“ an die bis dahin schon längst verhallten Diskussionen um die symbolistischen literarischen Konventionen. Das Blatt trägt die Überschrift „Русская литература“; die Teilnehmer der Lesung, in drei Ebenen gegliedert, erscheinen in Karikaturen². Das Ganze wird von einem beschreibenden Gedicht begleitet, einem Epigramm mit nicht aufgelöstem Text-Bild-Verhältnis.

Jedem Dichter ist ein Erkennungszeichen, entweder als Emblem oder als Situation, zugeordnet. In der obersten Reihe stehen fünf Repräsentanten des damaligen literarischen Olymps. In der Mitte ist Vjačeslav Ivanov mit erhobenen Händen (in einer hieratischen Pose also) zu sehen, an seinem linken Arm ein Kranz in Triangel-Form und über der Brust die Überschrift „Требуется переводчикъ“. Links von ihm erkennt man Valerij Brjusov, hier als Maître und Herausgeber der Zeitschrift „Весы“ mit einer Waage in der Hand, und Fedor Sologub, Brjusov den Rücken zugewandt, auf dessen Roman „Навьи чары“ das Gedicht anspielt. Rechts von Vjačeslav Ivanov stehen Konstantin Bal'mont mit einem Sonnenrad („Будем как Солнце“) und M.Kuzmin mit Flügeln – eine Anspielung auf seine Erzählung „Крылья“. Auf dieses stark trivialisierte Bild beziehen sich folgende Zeilen des Epigramms:

^{*} Erweiterte Fassung eines Vortrages (1995) am Institut für Slavische Philologie der Universität München. An dieser Stelle sei Herrn Professor Dr. Peter Rehder und Herrn Professor Dr. Aage A. Hansen-Löve für eine fördernde, großzügige und wohlwollende Diskussion herzlich gedankt.

¹ Иванов IV 617. – Vgl. seine Bemerkung über Stéphane Mallarmé: „Терпеливый алхимик темных словесных составов, в которых уже сверкало искомое золото...“ (Иванов IV 652).

² Die Zeichnungen stellen Fedor Sologub, Valerij Brjusov, Vjačeslav Ivanov, Konstantin Bal'mont, Michail Kuzmin dar, ferner Aleksej Remizov, Leonid Andreev, Aleksandr Blok und schließlich Aleksandr Kuprin, Michail Arcybašev, Sergej Gorodeckij.

Всѣ тутъ облики знакомы:
 Ѳедоръ Навичъ Сологубъ,
 Нынѣ славою пасомый;
 Рядомъ Брюсовъ въсолубъ;
 Вячеславъ за нимъ писатель
 На пиѳійскомъ языкѣ,
 И Бальмонтъ, планетъ пріятель
 Съ солнцемъ пламеннымъ въ рукѣ;
 И Кузминъ, уединенный
 Въ муку грѣшную свою [...].

Es ist auffallend, daß unter sämtlichen Charakteristika, die im zitierten Gedicht für die Trivialisierung eines Literatenbilds gewählt sind, nur bei Ivanov das Sprachliche in den Vordergrund rückt. Aus dieser verallgemeinerten Perspektive wird das oft an ein Trauma grenzende Erlebnis der Zeitgenossen der Sprache Vjačeslav Ivanovs zu seinem wichtigsten Merkmal.

Wird hier die sprachlich-stilistische Ebene der Dichtung Ivanovs als ein verschlüsseltes Idiom („пиѳійскій языкъ“) bezeichnet, so bedient sich ein passionierter Opponent Ivanovs aus dem Kreise der Moskauer Symbolisten interessanterweise eines anderen Teiles der nietzscheanischen Dichotomie, indem er von dem „дионисическое эсперанто Вяч. Иванова“ spricht (Эллис 1908, 64). Einen weiteren Vorwurf seitens Ellis' an Ivanov hat Sergej Bobrov in einem Brief an Andrej Belyj aus dem Jahre 1909 festgehalten: Nach einem Vortrag von Sergej Solov'ev „произошел довольно неприятный инцидент: Вяч. Иванов подошел к Эллису и стал хвалить ему его стихи; на что Эллис неожиданно ответил: – К сожалению, не могу того же сказать и о Ваших стихах – сплошная риторика“ (Постоутенко 1992, 158). Die Polemik mit Ivanov als Dichter ergänzt sich zwar bei Ellis durch die Würdigung seiner theoretischen Leistungen. In seinem um die gleiche Zeit entstandenen Beitrag zum russischen Symbolismus hebt Ellis beispielsweise die Bemühungen Ivanovs hervor „завязать великий узел между символическим искусством и иерархической мистикой, сочетать учение о художественном творчестве с идеей символики [...]“ (Эллис 1910, 323; vgl. auch *ibid.* 265, 322 sowie Эллис 1909). Dennoch überwiegt bei Ellis eher die ablehnende Haltung; 1907 erklärt er in einem Brief an Blok: „Что касается В. Иванова, то я (при всем моем уважении к его учености) не могу его считать 'поэтом' и вообще не понимаю из него ни буквы, хотя удачно пишу на него пародии.“³ Solche Texte von Ellis sind allerdings nicht bekannt und man mag zweifeln, ob es sie in abgeschlossener Form je gegeben hat. Mit diesen Äußerungen bleibt allerdings die Beziehung von Ellis zu Vjačeslav Ivanov

³ Лавров 1981, 283. – Eine Definition des Dichterstatus von Ivanov gegenüber der traditionell aufgefaßten Dichtung (am Beispiel der Paare Puškin – Brjusov und Lermontov – Blok) gibt bereits Nikolaj Gumilev anlässlich des Erscheinens des ersten Teiles von *Cor ardens* im Jahre 1911. Diese Definition basiert auf dem Begriff von *жизнетворчество* (vgl. Гумилев 1968, 266).

noch lange nicht erschöpft⁴. Für uns ist zunächst die hier geäußerte Bereitschaft eines anderen Symbolisten zu einer Auseinandersetzung mit dem „nicht Verstandenen“ mittels der Parodie von Belang.

Wie auch nicht anders zu erwarten, wurde Vjačeslav Ivanov des öfteren zur Zielscheibe der zeitgenössischen Parodie (vgl. eine Liste bei Берак и др. 1930, 236 und die Texte ebd. sowie in: Морозов 1960, 639–642; Кушлина 1993, 90–93; vgl. Davidson 1994, 264 n. 15), wobei diese einen hohen Anteil an der Polemik um die sprachliche und stilistische Eigentümlichkeit des Dichters aufweist. Einige Beispiele hierfür bietet der bekannte Kritiker Aleksandr Alekseevič Izmajlov (1873–1921; zur Person Тяпков 1992), der in seinen Parodien auf Ivanov ein besonderes Sprachgewand (wie etwa: „Хмель чарый, звончат глас, свирель утомных куш“; „Ярь пылку пел я жен и мужню кипь и прыть“; „Струится нарда вонь и ладан смольн возжжен“) schafft. Die sprachliche Archaik – namentlich Kirchlavismen oder analoge *ad hoc* gebildete Formen – spielt bei Izmajlov eine entscheidende Rolle für die angestrebte Darstellung des Dichters Vjačeslav Ivanov als eines *Orgiasten*. Das Überschreiten des normierten Verhaltens (wie es dem Dichter unterstellt wird) geht demnach einher mit dem Überschreiten der üblichen sprachlichen Konventionen. Es ist dabei nicht zu übersehen, daß die parodistische Lesart der Dichtung Ivanovs durch Izmajlov auf der Deutung der symbolistischen Richtung als einer Art psychischer und kultureller Anomalie beruht (vgl. dazu auch Смирнов 1994; Смирнов 1994a). Der Graben zwischen den beiden Positionen mag vielleicht ebenso unüberbrückbar erscheinen wie jener zwischen den Nikonianern und den Altgläubigen im 17. Jahrhundert und danach; immer wieder wird es sich also um ein gegensätzliches Zeichenverständnis handeln. Dieser Gegensatz läßt sich anhand einer Literaturgeschichte aus der Feder des bekannten Religionsphilosophen Nikolaj Sergeevič Arsen'ev (Arseniew 1920) veranschaulichen. Arsen'ev hatte seinerzeit auch persönliche Kontakte zu den Symbolistenkreisen (z.B. zu Ellis und Sergej Solov'ev). In seiner Darstellung spricht er vom „un- gesunden Synkretismus“, von „einer starken Hysterie [...] auf dem Boden einer sensuellen Mystik“, von Orgiastik, von dionysischer Ekstasik vermischt mit einer sonderbaren Gnostik des „Sophianismus“, ferner von der groben sensuell-mystischen Erotik, vom Hang zur Unzucht u.ä. In der Dichtung Ivanovs und Sergej Solov'evs findet er „Spuren einer wahren Vermischungssucht“ zwischen Christus und Dionysos, den christlichen Sakramenten und

⁴ In der Exilzeit gab es zwischen dem in Locarno ansässigen Ellis und dem in Rom lebenden Vjačeslav Ivanov keine regen Kontakte. Es sind einige wenige Briefe von Ellis an Ivanov erhalten; sie werden durch A. Šiškin (Rom) zum Druck vorbereitet. Für die Einsichtnahme in diese Quelle möchte ich meinen Dank an Dmitrij Vjačeslavovič Ivanov sowie an Andrej Šiškin richten. Im Vorwort zu seinem letzten Gedichtband (1938) erwähnt Ellis den Lebensweg Ivanovs in Hinblick auf die geistige Nachfolge von Vladimir Solov'ev (Поляков 1992, 283).

dionysischer Orgiastik (Arseniew 1920, 242ff.). Speziell zu Ivanov, nach der obligaten Verneigung vor dessen Wissen, heißt es dann: „Er ist ein echter Alexandriner – Inhaber einer verfeinerten, weniger synthetischen, eher synkretistischen Kultur, nicht ohne einen gewissen Ansatz von Fäulnis.“⁵ Einer ähnlich gearteten traditionalistischen Version der symbolistischen Kultur werden wir im folgenden bei Izmajlov begegnen.

In seinen Parodien auf Ivanov aus dem Jahre 1907 erreicht Izmajlov eine Erweiterung der intertextuellen Dimension, indem er eine Beziehung Vjačeslav Ivanovs zu der russischen Dichtung des 18. – Anfang des 19. Jahrhunderts herzustellen vermag, darunter speziell zu Trediakovskij:

1. „Истомных сред...“

Истомных сред моих яд чарый проливя,
Свершил я в душах сев. Взъярясь, выиграл дух русский.
Доколь в пиитах жив Иванов Вячеслав,
Взбодрясь, волхвует Тредьяковский...

(Морозов 1960, 640)

2. „Эрота выпсренних...“

Одре сем на позволю, прелестница, и впредь
Мне уст зной осязать и пышну персей внятность.
Пиит истомных сред воздам я мзду и Тредья-
Яковского стихом твою вспою приятность.

(Морозов 1960, 641)

Die beiden Kontexte sind aufeinander bezogen: Den Schnittpunkt bilden die „истомные среды“, also die vielfach beschriebenen, mittwochs stattgefundenen Begegnungen „на башне“ (zu ihrem Rahmen vgl. Ebert 1991 und insbes. Shishkin 1994, 19-29), von Izmajlov als lasziv nachklingende Replik einer ekstatischen oder hedonistischen Vereinigung karikiert. Im ersteren Text Izmajlovs, der insgesamt die Thematik der Wiedergeburtmythen des orientalisch-griechischen Kulturkreises (Osiris/Adonis) parodiert, bedient er sich einer traditionellen Metaphorik („Свершил я в душах сев“) für die Bezeichnung der vollbrachten Tätigkeit des Dichters⁶. Das alexandrinische Versmaß, die Strophik und insbesondere der Vers „Доколь в пиитах жив Иванов Вячеслав“ spielen erkennbar auf Puškins „Памятник“ und damit auf dessen interkontextuelles Potenzial (dazu Lachmann 1990, 303-344) an:

Нет, весь я не умру – душа в заветной лире
Мой прах переживет и тленья убежит –
И славен буду я, доколь в подлунном мире
Жив будет хоть один пиит.

⁵ Arseniew 1920, 253. Eine ähnliche Sichtweise der symbolistischen Epoche vertritt er auch in seinem Spätwerk (Арсеньев 1974, 61-63), in dem wieder von „символический оргиазм“, „чувственно-возбужденный (иногда даже сексуально-языческий) подход к религии и религиозному опыту“ u.ä. die Rede ist.

⁶ Zu dieser Thematik bei Ivanov selbst vgl. Holthusen 1982, 17-20; Holthusen 1987, 365-368. Man kann auch weitere Parallelen aus den russischen Symbolisten anführen, etwa aus Valerij Brjusov (1973, 556; Inc. „Я сеятеля труд...“).

Die Parodie stellt allerdings die Unsterblichkeitsthematik eines solchen „Exegi monumentum“ in pervertierter Form dar: Der Dichter erscheint hier als *rückwärts* Schreibender⁷. Die Erwähnung von Trediakovskij in den beiden zitierten Fragmenten steht natürlich nicht isoliert da, ähnliche Vergleiche wurden beispielsweise auch in bezug auf Ivanovs „Tantal“ gezogen (Hetzer 1972, 17-18). Wesentlich ist die damit verbundene Markierung der Stellung Ivanovs unter den „Archaisten“ der russischen Dichtung; Izmajlov bemüht in seinen Parodien neben Trediakovskij noch Deržavin und Kjučel’beker. Dabei wird wiederum die Position Trediakovskijs auf dessen *zweite* Phase (zweite Hälfte der 40er Jahre des 18. Jahrhunderts) festgelegt, als er in Abkehr von seinen früheren Vorstellungen das Kirchenslavische seiner revidierten Konzeption der Literatursprache zugrundelegte (Успенский 1985, 158-199). Differenzierter hingegen verfährt in bezug auf das Werk Trediakovskijs Osip Mandel’štam in seinem Artikel „Заметки о поэзии“ (1923): „В русской поэзии первостепенное дело делали только те работники, какие непосредственно участвовали в великом обмирщении языка, его секуляризации. Это – Тредьяковский, Ломоносов, Батюшков, Языков и наконец Хлебников и Пастернак.“⁸ Die von Mandel’štam angesprochene Leistung Trediakovskijs bezieht sich im Gegensatz zu der obigen Trivialisierung auf die *erste* Phase der Entwicklung seiner theoretischen Positionen und deren poetischer Applikation⁹.

Für die Sichtweise der Parodien Izmajlovs (1907) sollten seine kritischen Essays, wie etwa sein bekanntes Buch aus dem Jahre 1910, ebenfalls herangezogen werden. Darin wird Ivanov vorgeworfen, er wende sich der Schriftsprache der Zeit Deržavins zu (Измайлов 1910, 33); seine Gedichte kämen „Fälschungen“ gleich: „Не угодно ли подделок под древний стих Ломоносова и Державина? К вашим услугам Вячеслав Иванов“ (Измайлов 1910, 71). Unter den Archaisten wird außer Kjučel’beker noch Del’vig genannt. Auch die von uns oben festgestellte Beziehung zum „Exegi monu-

⁷ Die Unsterblichkeitstopik in ihrer speziellen Beziehung zur *ars scribendi* wird auch in parodistischer Umschreibung von den Texten dieser Gruppe beibehalten. So paraphrasiert der russische Universalphilologe F.E. Korš die Zeilen aus Deržavins „Памятник“ in seinem Epigramm bezüglich seiner Amtstätigkeit: „Так, весь я не умру, но часть меня большая, || От тела убежав, по смерти станет жить, || Под множеством бумаг мой подпис созерцаю, || Рок памяти моей сказать не смеет: ‘Фюить!’“ (Дмитриев 1962, 33). – Vjačeslav Ivanov bezieht sich auf die hier zitierte Puškin-Stelle in folgendem, auch für uns relevanten Zusammenhang: „Суверенная независимость поэтической речи, инородной по отношению к речи прозаической, будет неизменно утверждаться, ‘доколе в подлунном мире жив будет хоть один пиит’“ (Иванов III 652). – Zu lex. Archaismen von „Памятник“ vgl. Вяч. Вс. Иванов 1995.

⁸ Мандельштам 1971, 261. Im gleichen Geiste vergleicht Vladimir Markov (Markov 1994, 114) Trediakovskij mit Michail Kuzmin.

⁹ Vgl. dazu die Studie von Успенский 1985, 70-157. – Einführende Bemerkungen zum Verhältnis V. Ivanovs zu den Dichtern des 18. Jh.s bei Serman 1986; vgl. auch von Lilienfeld 1985, 112.

mentum“ kehrt hier wieder: „Возьмите Вячеслава Иванова, который ‘нашу северную лиру свел на эолийский звон’“ (Измайлов 1910, 75). Izmajlovs Schlußfolgerung, Ivanov übernehme sogar *syntaktische* Elemente aus der Sprache Deržavins (Измайлов 1910, 79), kommt wiederum bereits in seinen Parodien in solchen Umformungen wie „Эрота выпрених и стремных крыльях на“ oder „Змий, жду тебя, змею, одре на одиноком“ voll zur Geltung.

Insgesamt nehmen die Auseinandersetzungen um die poetische Sprache Ivanovs in der zeitgenössischen Kritik einen nicht unerheblichen Teil ein. Dabei geht es nicht zuletzt um die exponierte Rolle der kirchenslavischen Elemente und um ihre Integrierung mit anderen stilistischen Mitteln – etwa mit als volkstümlich markierten Lexemen – in einen neuen Kontext. Ein solches Merkmal wird z.B. von V.V. Veresaev, einem bekannten Übersetzer klassischer griechischer Texte, in den Übertragungen Ivanovs aus Alkaios und Sappho herausgestellt, indem er von einer „причудливая смесь торжественно-архаических, вновь сочиненных и простонародных слов“ spricht¹⁰. Allerdings geht schon eine von N.S. Gumilev vorgeschlagene Erklärung dahin, dies nicht als Fehlen von Klassifizierungskriterien, sondern als besonderes philologisches Verfahren aufzufassen: „Язык... к нему Вячеслав Иванов относится скорее как филолог, чем как поэт. Для него все слова равны, все обороты хороши [...]. Он не хочет знать ни их возраста, ни их родины (рядом ‘в вешнем плеске клик лесных вещуний’ и ‘Гарпий свист в летейской зыби ларв’)“¹¹. In diesem Urteil ist für uns insbesondere die Konfrontierung der slavischen Archaik mit der antiken Überlieferung von Bedeutung. Gumilev betont ferner den übergreifenden, systematischen Charakter solcher Verfahrensweisen bei Ivanov: „Мы вправе говорить о языке Вячеслава Иванова, как об отличном от языка других поэтов“ (Гумилев 1968, 268). Die Beispiele für kritische Äußerungen über Ivanovs Sprachgebrauch, eine Art Geschichte des Nicht-Verstehens seiner Dichtung, können leicht vermehrt werden¹². Freilich ist in vielen Äußerungen die Ohnmacht spürbar, dieses Phänomen mit der

¹⁰ Ioannidou 1996, 112; vgl. Топоров 1989, 92. Einige Neologismen Ivanovs (голуботусклый, снеговерхий, солнцедоспешная etc.) verzeichnet Гофман 1937, 89. V. Pjast meint, in der Lyrik Ivanovs sei der normierte Wortschatz („простые, повседневные слова, спутники вечные Пушкинской лирики...“) ausgeklammert, würdigt aber zugleich die Dichtung Ivanovs als bedeutendes kulturelles Werk (Пяст 1908).

¹¹ Гумилев 1968, 267. Vgl. noch die Bemerkung N.A. Berdjaevs über Ivanov aus dem Jahre 1916: „Он мог бы быть во все времена“ (Бердяев 1989, 517).

¹² Einiges bei Tschöpl 1968, 72-90; Ioannidou 1996 (z.T. ohne Differenzierung der Leistung Ivanovs gegenüber dem gesamten lexikalischen Bestand). Bei V. Gofman wird die Hinwendung Ivanovs zu älteren sprachlichen Strata als Abkehr von der Gegenwart hin zum 18. Jh. und dann (ohne weitere Einschränkung) sogar zum Mittelalter „в соответствии с мирозерцанием поэта“ (Гофман 1937, 100) gewertet. – Der Abschnitt „Die Bedeutung der Sprache“ im Ivanov-Kapitel der Untersuchung Langer 1990, 133-137 befaßt sich mit sprachphilosophischen Aspekten und berücksichtigt unsere Fragestellung nicht.

vorhandenen Lese-Erfahrung aufzufangen. Auf diese sowie auch auf die anderen Facetten der frühen Rezeption Ivanovs wird in den Untersuchungen von Pamela Davidson (vgl. zuletzt Davidson 1994) eingegangen.

Ein zusätzlicher Aspekt dieser Rezeption läßt sich übrigens aus dem näheren Umfeld von Vjačeslav Ivanov und anderen Petersburger Symbolisten gewinnen und betrifft vor allem den bekannten Grenzgänger zwischen deutscher und russischer Kultur jener Zeit, Johannes von Guenther (1886–1973; zur Person vgl. Азадовский 1988; Riedel 1989; Zeil 1993). Bezüglich der Dichtersprache Ivanovs macht von Guenther folgende Aussage, nachdem er seinen zuvor geäußerten Vergleich mit Stefan George deutlich eingeschränkt wissen will:

„Gemeinsam mit George ist ihm die Art der Sprachbehandlung; er zwingt in ein modernes Russisch slavische Urwörter, hierdurch dem Unberufenen ein Eindringen in seine Werke erschwerend; Ästhetisches und Gerechtigkeitsgefühl, oder vielleicht nur Schwäche, zwingen uns zu melden, dass wir diese Manier nicht für glücklich halten, denn auch Georges Deutsch ist Deutsch, nur weil hinter ihm heiss die Flamme dieses grössten Dichters neuerer Zeit aufschlägt; wir vertreten mehr das Prinzip Derer, die, anstelle von Neu-Einführungen alter Ausdrücke, die Sprache auf Grund grammatischer Erkenntnis härter machen, präzise und gleichwohl tönender, das geschmeidige Metall stählen und schmieden, anstatt es zu legieren.“¹³

Eine erste Annäherung an die sprachlich-stilistische Leistung Ivanovs im Gesamtzusammenhang der russischen poetischen Kultur des „Silbernen Zeitalters“ wäre ohne Berücksichtigung der von Osip Mandel'stam vertretenen Positionen kaum denkbar. Die von ihm eingebrachten Standpunkte der akmeistischen Ästhetik und der semantischen Poetik bilden indes den Gegenpol zu Ivanov; das spannungsreiche Verhältnis Mandel'stams zu Ivanov läßt sich anhand mehrerer Fallstudien verfolgen¹⁴. In Hinblick auf die sprachliche Archaisik Ivanovs stellt Mandel'stam im Artikel „Буря и натиск“ (1923) fest:

„Вячеслав Иванов более народен и в будущем более доступен, чем все другие русские символисты. Значительная доля обаяния его торжественности относится к нашему филологическому невежеству. Ни у одного символического поэта шум словаря, могучий гул наплывающего и ждущего своей очереди колокола народной речи не звучит так явственно, как

¹³ Von Guenther 1912, 39-40. – Im Tagebuch von F.F. Fiedler steht über Ivanovs Beziehung zu George folgender Vermerk aus dem Jahre 1910: „[...] Hält ungemein hoch Stefan George, nicht so sehr als Dichter als vielmehr als 'Meister' (des Worts)“ (Азадовский 1993, 46). Ein allzu direkter Vergleich zwischen den beiden Dichtern wie die Bemerkung Henry von Heislers, Ivanovs Stellung in der russischen Literatur „entspricht ungefähr der Stellung Stefan Georges“ (Wachtel 1995, 220) in der deutschen, wäre jedoch in verschiedener Hinsicht unbefriedigend.

¹⁴ Dazu insbes. Malmstad 1986; Myers 1992. – Zur gesamtphilologischen Komponente der Konzeption Mandel'stams vgl. Mickiewicz 1975 sowie Ebert 1995. In Hinblick auf die archetypische Bedeutung der Architektur in Mandel'stams Konzeption der Kultur ist folgende Ausdrucksweise in seinem Brief an Ivanov aus dem Jahre 1909 signifikant: „Ваша книга [„По звездам“ – Ф.П.] прекрасна красотой великих архитектурных созданий и астрономических систем“ (Мандельштам 1971, 486).

у Вячеслава Иванова, – ‘Ночь немая, ночь глухая’, ‘Мэнада’ и проч. Ощущение прошлого, как будущего, роднит его с Хлебниковым. Архаика Вячеслава Иванова происходит не от выбора тем, а от неспособности к относительному мышлению, то есть сравнению времен. Эллинистические стихи Вячеслава Иванова написаны не после и не параллельно с греческими, а раньше их, потому что ни на минуту он не забывает себя, говорящего на варварском родном наречии.”¹⁵

Hier erfährt das bereits von N.S. Gumilev und N.A. Berdjaev angesprochene Merkmal des versetzten bzw. aufgelösten chronologischen Rahmens bei Ivanov eine andere Akzentuierung. Im übrigen hallt in diesen Worten Mandel’štams eigene Formulierung aus einem Brief an Ivanov aus dem Jahre 1909 nach: „Вы – самый непонятный, самый темный, в обыденном словопотреблении, поэт нашего времени – именно оттого, что как никто верны своей стихии – сознательно поручив себя ей“ (Мандельштам 1971, 486). Zu den Konstituenten der poetischen Welt Ivanovs rechnet Mandel’štam das Byzantinisch–Hellenische („византийско–эллинический мир“), das nun mit der eigenen russischen Komponente eine Verbindung eingeht: „Будучи по существу таким же пионером, колонизатором, как и все прочие символисты, он относился к Византии и Элладе не как к чужой стране, предназначенной для завоевания, а справедливо видел в них культурные истоки русской поэзии“ (Мандельштам 1971, 341).

Für die weitere Rekonstruktion des angesprochenen Zusammenhanges ist nicht nur die Gegenüberstellung von Ivanov und Mandel’štam (dabei käme möglicherweise Maksimilian Vološin eine Zwischenposition zu)¹⁶ von Belang, sondern m.E. auch die Heranziehung der Texte von noch wenig im einzelnen erschlossenen Dichtern aus dem Kreise um Ivanov, z.B. von Valerian Borodaevskij (1874 (1875?)–1923) und Il’ja Goleniščev–Kutuzov (1905–1969)¹⁷. Ferner sollte hierbei das dichterische Œuvre von Sergej Solov’ev, bislang immer noch nicht vollständig ediert, ebenfalls Berücksichtigung finden. Für N.S. Gumilev stand übrigens seinerzeit fest, daß es eine Verbindung zwischen der Sprachkunst von Ivanov und Sergej Solov’ev gibt. So bescheinigt er Solov’ev eine genuine Nähe zu Byzanz (was zugleich die Leistung Ivanovs tangiert, s. oben Mandel’štam), bemerkt jedoch gleichzeitig: „Досадно только небрежное подчас отношение к русскому языку.

¹⁵ Мандельштам 1971, 343. Speziell zur Bedeutung des Griechischen in Mandel’štams Poetik s. die anregenden Ausführungen von Тоддес 1988.

¹⁶ Diese These bezüglich der Konstellation von Ivanov, Mandel’štam und Vološin zueinander entwickelte Professor Aage Hansen–Löve in einem persönlichen Gespräch.

¹⁷ Vgl. die Erörterung von Fragen der Poetik und Sprache im Vorwort von Vjačeslav Ivanov zum Gedichtband „Память“ von I.N. Goleniščev–Kutuzov, veröffentlicht von Д. Иванов 1982. Vjačeslav Ivanov betont die Eigenständigkeit der beiden genannten Dichter und erklärt, daß der Vorwurf, sie seien seine Schüler gewesen, ihnen viel geschadet habe (Д. Иванов 1982, 383). Umso mehr verdienen sie, in einem poetologischen Rahmen mit Vjačeslav Ivanov behandelt zu werden; reichhaltiges Material dazu s. bei Шишкин 1989.

Такие выражения как 'устные розы', 'фавн свиряет в певучий ствол', 'зелень земли сладостноотравная' – все это только непонятый Вячеслав Иванов¹⁸. Darüber hinaus wird die im Lebenstext verankerte Kombination des orthodoxen und des katholischen Kulturkreises (präfiguriert durch Vladimir Solov'evs Vision) eine spezifische Dimension der jeweiligen Poetik von Vjačeslav Ivanov und Sergej Solov'ev darstellen. Dabei begegnet man u.a. einem gemeinsamen universalistischen Verfahren, welches die beiden Welten der religiösen Erfahrung nicht als zersplittert, sondern als isomorph erscheinen läßt, vgl. z.B. bei Sergej Solov'ev in seinem Poem „Италия“ (1914):

Я вспоминаю мой, любимый Богом край,
Мой Радонеж, Звенигород, Дивеев –
Родных скитов в лесах цветущий рай [...]

(Text nach Potthoff 1991, 583)

und das 1912 in Évian (vgl. dazu Иванов III 698) entstandene Gedicht „Gratiae plena“ Ivanovs aus dem Zyklus „Нежная тайна“:

К струям святых озер, с крутых лесистых яров
Сойди, влача лазурь, – коль нежной тайны дар
И древлий Радонеж, и девий помнит Саров!

(Иванов III 19)¹⁹

Im Werk von Vjačeslav Ivanov findet sich gleichsam eine Reihe von Texten, welche eine Feststellung des hierarchischen Status des Kirchenslavischen im Kulturmodell Ivanovs erlauben²⁰. Für unsere Analyse stellt aber die Einbeziehung der religiösen universellen Paradigmen der christlichen Glaubenswelt zunächst nur einen Ausgangspunkt dar, um die Spezifik der mythopoetischen Verfahrensweise bei Ivanov in bezug auf das Kirchenslavische und die damit angesprochene Sphäre des Sakralen zu erörtern. Indes kommt dem mythopoetischen Aspekt der Namengebung und seinen Implikationen besondere Bedeutung im Bereich der Kultur zu.

Eines der wichtigsten Zeugnisse für Ivanovs poetologische Positionen ist zweifellos das bekannte Gedicht „Язык“ (Иванов III 567; vgl. dazu Venclova 1986). Die erste Redaktion des Gedichts stammt aus dem Jahre 1927; es trug zunächst den Titel „Поэзия“, dann – „Слово – Плоть“ (Иванов III 846). Die Geburt (oder die „Fleischwerdung“) des Worts erhält hier wieder

¹⁸ Гумилев 1968, 243-244. Für Ellis gehört S. Solov'ev zu den profiliertesten Nachfolgern Brjusovs (Эллис 1910, 265-266).

¹⁹ Die zitierte Solov'ev-Stelle bezieht sich auf die Hll. Sergij Radonežskij, Savva Sto-roževskij und Serafim Sarovskij in Gegenwart des Franziskus von Assisi, die Ivanov-Stelle auf Sergij Radonežskij und Serafim Sarovskij im Zusammenhang mit der Muttergottes-Verehrung.

²⁰ Eine Vorstudie über das Verhältnis der Dichtung Ivanovs zum Bereich der russischen orthodoxen Frömmigkeit auch in lexikalischer Hinsicht legte seinerzeit Fairy von Lilienfeld (1985) vor.

ihre ursprüngliche kosmogonische Dimension:

Язык

Родная речь певцу земля родная:
В ней предков неразменный клад лежит,
И нашептом дубравным ворожит
Внушенных небом песен мать земная.

Как было древле, – глубь заповедная
Зачатый ждет, и дух над ней кружит...
И сила недр, полна, в лозе бежит,
Словесных гроздий сладость наливная.

Прославленная, светится, звеня
С отгулом сфер, звучащих издавеча,
Стихия светом умного огня.

И вещей гимн, их свадебная встреча;
Как уголь, в алмаз замкнувший солнце дня, –
Творенья духоносного предтеча.

Diese Metaphorik zeigt, nebenbeibemerkt, inwieweit sich das Urteil von N.S. Gumilev: „[...] поэзия Вячеслава Иванова – небо, отраженное в озере“ (Гумилев 1968, 266) auf statischen Vorstellungen gründet.

Ivanovs Mythologem in diesem Gedicht ist durch Anleihen aus der antiken kosmogonischen Überlieferung geprägt. Das vergleichbare, ebenfalls primär kosmogonisch definierte Konzept des $\epsilon\rho\delta\acute{o}\varsigma \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$, d.h. der Vereinigung des oberen, im Himmel wohnenden schöpferischen Prinzips mit der Mutter Erde, läßt sich ferner in seiner Beschreibung des Verhältnisses zwischen dem Russischen und dem Kirchenslavischen rekonstruieren. Als sich 1918 ein Kreis russischer Philosophen und Theologen mit dem Hergang der damaligen Katastrophe in der russischen Geschichte auseinandersetzte, trug Ivanov dazu mit dem Artikel „Наш язык“ bei (Из глубины 1967, 175-180 [Originalausgabe Moskau, Petrograd 1918]; Иванов IV 675-680). Es wäre verfehlt zu glauben, eine solche Fragestellung in einem so schicksalhaften Moment gehe nur auf den „Philologismus“ Ivanovs zurück. Vielmehr ist hier die Verbindung zwischen *язык* ‘Sprache’ und *язык* ‘Volk’ eine gelebte Realität; auch in diesem Sinne ist Vjačeslav Ivanov „народен“, um mit Mandel’stam zu sprechen. Zunächst sollen einige Punkte dieses Artikels hinsichtlich der kulturellen Position des Russischen gegenüber den alten Kultursprachen sowie der Position des Kirchenslavischen rekapituliert werden:

- (a) „Язык, стяжавший столь благодатный удел при самом рождении, был вторично облагодатствован в своем младенчестве таинственным крещением в животворящих струях языка церковно-славянского“ (Иванов IV 675);
- (b) „Он уже не просто дар Божий нам, но как бы дар Божий сугубо и вдвойне, – преисполненный и приумноженный“ (Иванов IV 676);
- (c) „Церковно-славянская речь стала под перстами боговдохновенных ваятелей души славянской, свв. Кирилла и Мефодия живым слепком “божественной эллинской речи”“ (Иванов IV 676);
- (d) „Сама стихия славянского слова самопроизвольно и любовно раскрывалась навстречу оплодотворяющему ее наитию, [...] обретая в священном и благословенном браке с эллинским словом свое внутреннее свершение и полноту

жизненных сил, вместе с даром исторического духовного чадородия“ (Иванов IV 676);

(e) „Наш язык является ныне единственным из новых языков по глубине впечатления в его самостоятельной и беспримесной пламенной стихии – духа, образа, строя словес эллинских, эллинской ‘грамоты’. Через него невидимо сопричастны мы самой древности [...], уже не варвары мы...“ (Иванов IV 676);

(f) „И Пушкин, и св. Сергей Радонежский обретают не только формы своего внутреннего опыта, но и первые тайные позывы к предстоящему им подвигу под живым увеем родного ‘словесного древа’, питающего свои корни в Матери-Земле, а вершину возносящего в эфир софийской голубизны“ (Иванов IV 677);

(g) „И довольно народу [...] заговорить по-своему, по-русски, чтобы вспомнить и Мать Сыру-Землю с ее глубинною правдой, и Бога в вышних с Его законом“ (Иванов IV 680).

Eine „сизигическая связь“ zwischen Puškin und Sergij Radonežskij, den jeweiligen Symbolen einer bestimmten Erfahrungswelt, beschreibt in Funktion des sog. Merismus die *Gesamtheit* des sprachlich identifizierbaren kulturellen Soziums in seiner geschichtlichen Dimension. Dabei wird die Beziehung zum sakralen Element dieser gemeinsamen Tradition durch eine Reminiscenz aus Puškins Epigramm auf die Ilias-Übersetzung durch N.I. Gnedič aus dem Jahre 1830 („Слышу умолкнувший звук божественной эллинской речи, || Старца великого тень чую смущенной душой“) hergestellt, so daß die christliche Verankerung der russischen Tradition das (lebendige) hellenische Erbe nicht vergessen zu machen braucht. Die Argumentationsweise Ivanovs in Hinblick auf die Überwindung einer Grenze zu der Welt der Kultur durch das Sprachliche bietet überdies gewisse Parallelen sowohl zu dem Traktat von Černorizec Chrabār als auch zu der mit dem letzteren zusammenhängenden Erzählung „об обретении пермской грамоты“ in der Vita des Stefan Permskij von Epifanij Premudryj; hinter der „эллинская ‘грамота‘“ (Fragment e) ist die Verballhornung von γράμμαα des mittelalterlichen slavischen Schrifttums immer noch erkennbar. Bezeichnend ist zudem, daß das gleiche Fragment ein Autozitat enthält – denn bereits 1908 schrieb Ivanov: „Гиператический стих, которого, как это чувствовал и провозглашал Гоголь, требует сам язык наш (*единственный среди живых по глубине впечатления в его стихии типа языков древних*) [...]“²¹.

²¹ Иванов III 123. – Während es das hieratische Element der Sprache ist, das an dieser Stelle mit Gogol’ assoziiert wird, kehrt Gogol’ in einem späten Gedicht Ivanovs („К неопитам у порога || Я вещал за мистагога...“, Иванов III 593) in Verbindung mit einer besonderen Form des Sprechens wieder („Перестал *гуторить* Гоголь, || Покаянья плод творя...“). Wie eine Anekdote über Andrej Belyj und seine Erzählungen über die Moskauer Professoren der Väter-Generation in der Petersburger Wohnung Ivanovs besagt, soll der Gastgeber ihn ermuntert haben: „Ну, гоголек, начинай-ка московскую хронику“. Diese Episode könnte, so vermutet man, für das Verständnis einer Stelle in einem Gedicht von Mandel’štam anlässlich des Todes Andrej Belyjs („заводил гоголек кавардак...“) hilfreich sein (Cooke 1992, 74, 82 n. 24).

Die Metaphorik des (Zauber-)Baums mit seiner verbindenden Rolle zwischen den unterschiedlich kodierten zwei Sphären – „Мать Сыра-Земля с ее глубинною правдой“ (eigenes archaisches Überlieferungsgut) bzw. „Бога в вышних с Его законом“ (normierter christlicher Glaube) – findet ihre Entsprechung innerhalb des Sonettes „Язык“ beispielsweise in den Zeilen „И нашептом дубравным ворожит // Внушенных небом песен мать земная“²². Der „эфир софийской голубизны“ (Fragment f) dürfte sich auf die Phänomene gleicher Rangordnung wie die durch den mystischen Sprachgebrauch gekennzeichnete Lichtvision („умный огонь“) beziehen; in diesem Punkt würde Ivanov selbst keine mechanistische Gleichsetzung dulden – seine Haltung dazu war vielmehr diese: „Когда его спрашивали о Ней [Нетварной Премудрости – Ф.П.], он говорил: ‘Где сверхприродное касается земного, там и София’“ (O. Deschartes in Иванов III 697). Beiden Texten ist also die mythopoetisch begründete dichotome Struktur eigen. Einer direkten Reminiszenz von $\epsilon\epsilon\rho\delta\varsigma \gamma\acute{\alpha}\mu\omicron\varsigma$ begegnet man ferner in der Formulierung „обретая в священном и благословенном браке с эллинским словом“ (Fragment d); die damit verbundenen Bilder kehren auch im Sonett wieder, vgl. etwa „глубь заповедная // Зачатий ждет, и дух над ней кружит... // И сила недр, полна, в лозе бежит [...] И вещей гимн, их свадебная встреча“.

Die „doppelte Gabe“ der Sprache (Fragment b), nämlich des Russischen, besitzt eine *mysteriale* Konnotation; die Entstehung der Beziehung der natürlichen Sprache, des Russischen, zur Kultursprache, dem Kirchenslavischen, wird eindeutig als ein Mysterium begriffen, und zwar als das Mysterium der Taufe: „таинственное крещение в животворящих струях языка церковно-славянского“ (Fragment a). Das „geschichtliche“ (auch in Ivanovs Sinne des „историческое духовное чадородие“) Pendant zur Taufe der Sprache heißt die Taufe Rußlands – der Begriff *язык* kehrt hier in seiner unangetasteten Gestalt wieder. Dasselbe Mysterium der Taufe kann jedoch auch als Bestandteil eines Lebenstextes auftreten; so erwähnt Ivanov in seinem Dialog mit Blok:

Затем, что оба Соловьевым
Таинственно мы крещены;
Затем, что обрученьем новым
С Единою обручены.²³

²² In Ivanovs „Römischem Tagebuch“ (1944) taucht die Assoziation der Sprache mit der Zaubereiche (als Puškin-Zitat „У лукоморья дуб зеленый...“ markiert) erneut auf (Ivanov III 589).

²³ Иванов III 10; auch in diesem Gedicht finden wir die Verknüpfung des Initiationsmotivs mit einer nur für Initiierte verständlichen, enigmatischen Ausdrucksweise (die letzte Strophe). – Die Gestalt Solov'evs behielt ihren hieratischen Status im Lebenstext Ivanovs bei, wie ein Gedicht aus dem „Römischen Tagebuch“ belegt: „[...] Он угас; // Но все рука его святая, // И смертию не отнятая, // Вела, благословляя, нас“ (Ivanov III 621). Einen Überblick über Ivanovs Beziehung zu Vl. Solov'ev bietet auch Grabar 1994.

Что ж для меня не стал он бестелесен
И взор его в душе не побледнел?..

Здесь тайна есть... Мне слышатся призывы
И скорбный стон с дрожащею мольбой...
Непримиримое вздыхает сиротливо,
И одинокое горюет над собой.²⁵

Eine andere mythopoetische Interpretation Ivanovs im Zusammenhang mit einem Namenswechsel betrifft den Kern der russischen historischen Identitätsformeln. Rußlands Eintritt in den Ersten Weltkrieg bereitete vielen Themen neoslavophilen Charakters reichen Nährboden. Die grundsätzlich positive, wenngleich durchaus eigenständige Haltung Ivanovs den slavophilen Belangen gegenüber ist hinreichend bekannt (Mešťan 1993; Eropov 1993). Die Diskussionen betrafen u.a. die Umbenennung der Stadt St. Petersburg in Petrograd – ein Vorgang, der für die russische Kultur noch in sowjetischer und postsowjetischer Zeit seine Aktualität behalten sollte²⁶. Puškins Zeile „Над омраченным Петроградом“ allein vermochte es freilich nicht, dem neuen offiziellen Namen eine tragende kulturelle Legitimität zu verleihen. Durch eine breite Ablehnung avancierte er schnell zum Symbol der Abkehr von dem ursprünglichen europäischen Geist des Stadtgründers; man war daher geneigt, die kirchenslavisch anmutende, negativ markierte Form ‘Петроград’ als irgendein von der Geschichte her nicht gedecktes, pseudopatriotisches Surrogat aufzufassen. Die Auseinandersetzungen rückten mitunter das mit dem Namen Петроград assoziierte kirchenslavische Element in den Vordergrund und versahen es mit dem Zeichen der Fragwürdigkeit. Aus der Fülle der Reaktionen darauf nennen wir hier nur das Beispiel Maksimilian Vološin, und zwar seine Gedichte „Петроград“ (Волошин 1995, 216-217 № 225; vgl. die Stelle ebd. 298 № 271) und „Петербург“ (Волошин 1995, 413 № 330). Das letztere, Konstantin Bal'mont gewidmet, entstand im Jahre 1915 und bildet einen Teil des Dialoges zwischen Bal'mont, Vološin und Vjačeslav Ivanov. Am 1. Juni 1915 richtet Ivanov folgendes Gedicht an K.D. Bal'mont:

²⁵ Соловьев 1974, 115 № 102. Für den intertextuellen Bezug ist wichtig, daß der Titel des Gedichtes „Тень Фета“ von Ivanov ursprünglich „Памяти Фета“ lautete (Иванов III 833) – wie jener des Gedichts von Solov'ev. Vgl. auch „И дух сказал...“ bei Ivanov mit „Он все сказал, что дух ему велел“ Vl. Solov'evs. Dieser Text Solov'evs entstand übrigens am 16. Januar 1897, dem Geburtstag von Solov'ev (vgl. dazu ausführlicher С. Соловьев 1977, 336, 356, 364).

²⁶ Vgl die Darstellung dieses Namenswechsels als „Чехарда с буквами“ bei Aleksandr Galič: das Schicksal der „А“, „И“, „Б“ genannten Personen, verhaftet durch eine Behörde mit den „wechselnden“ Buchstaben ВЧК–НКВД–КГБ, alles sich abspielend „В Петрограде, в Петербурге, в Ленинграде, на Неве“, wobei der Flußname zu dem einzigen nicht 'springenden' Bezugspunkt wird (Галич 1981, 86-87). Ähnlich im Gedicht „Азбука коммунизма“ von Nikolaj Moršen (1996, 242).

Wie die Taufe als eine sakrale Handlung (vgl. die Erwähnung der Ikone im zitierten Gedicht an Blok) eine Namensnennung mit einschließt bzw. die Veränderung des ursprünglichen Namens bewirkt, so kennt das mythopoetische Substrat der Dichtung Ivanovs einen weiteren sakralen Vorgang mit vergleichbarer Involvierung des Namens. Seine kulturelle Relevanz offenbart sich beispielsweise im Gedicht „Тень Фета“ (Иванов III 525):

Он в сновиденьи мне явился
Случайным пришлецом, старик;
Небесной полнотою светился
Его благообразный лик.

И будто имя *Афанасий*
Я произнес; а старец мне
С улыбкой тихой: „*Анастасий*“, –
И темен был намек во сне.

Но явен стал мне знак чудесный,
Едва очам открылась явь;
И дух сказал: „*Душа, восславь*
Прощенных душ покой воскресный.“

Während sich die erste Nennung des einstigen weltlichen Namens (Afanasij) als nicht mehr gültiges, trügerisches Zeichen erweist, teilt die Vision einen veränderten, neuen Namen mit: Er bedarf einer Entschlüsselung („явен ... явь“) und bedeutet die Kunde von dem erlangten Seelenfrieden des verstorbenen Dichters, d.h. der ihm nunmehr gewährten Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft jener, denen die Auferstehung zuteil werden wird. Diese Nachricht ist im neuen Namen eingeschlossen (*Анастасий* < *ἀνάστασις* ‘Auferstehung’) sowie in der Aufforderung, den „*покой воскресный*“ solcher befriedeter Seelen zu loben. Nach Angabe von O. Deschartes soll das Gedicht „Anfang Dezember 1917 in Moskau“ entstanden sein (Иванов III 833). Die Entstehungszeit des Gedichtes läßt sich vielleicht noch dahingehend präzisieren, als dieser Text auf den *Todestag* von Fet am 3. Dezember (21. November alten Stils) 1892 hinweist²⁴.

Mit seiner Vision bezieht sich Ivanov jedoch nicht nur auf den biographischen Rahmen von Fet. Vielmehr bedeutet die im Gedicht festgehaltene spirituelle Erfahrung die Fortsetzung seines eigenen Dialogs mit Vl. Solov'ev:

Памяти А.А. Фета

Он был старик давно больной и хилый;
Дивились все – как долго мог он жить...
Но почему же с этою могилой
Меня не может время помирить?

Не скрыл он в землю дар безумных песен;
Он все сказал, что дух ему велел, –

²⁴ Eine vergleichbare Komposition des Auferstehungsgedankens mit der Etymologisierung des Eigennamens und dem zeitlichen Rahmen läßt sich z.B. bei Fedor Sologub feststellen, dazu Poljakov 1992, 39-40.

Ответ Бальмонту

Любезен превращений маскарад
 Для бога, посвященного и змия.
 Слыл остров Делос древле: Астерия;
 И Павлом Савл именоваться рад.
 И Римом Троя. Будет наш „Царьград“ –
 Константинополь; он же – Византия.
 И хочет обновленная Россия
 Славянским звуком славить „Петроград“.
 Прилично ли, на память о хирурге,
 Здоровому влачить больничный бинт?..
 Чем опоил нас из голландских пинт
 Наш медный Демиург? Но в Петербурге
 Околдовал туманом лабиринт
 Живую душу. Patria, resurge!²⁷

Dieses Gedicht führt auf eine recht plastische Weise vor, wie Ivanov verengte, rein nationale Denkmuster mit ihren unbeholfenen Gegensätzen verläßt und seiner Fragestellung eine universelle kulturelle Dimension zu verleihen versteht. Vergleicht man diesen Text mit Ivanovs Gedicht über Fet, so wird man auch hier einige gemeinsame Verfahren feststellen können, die mit dem Initiationsritus der Namensänderung zusammenhängen. Während „превращений маскарад“ eine augenfällige Reminiszenz der symbolistischen Rhetorik sein mag, sind die „Leser“ eines solchen sich verändernden Textes als „бог, посвященный и змий“, d.h. Teilnehmer der (antiken) Mysterien, identifiziert. Das Mystische erscheint also in diesem Falle nicht mehr in seinem christlichen Gewand als Mysterium der Taufe, sondern als ein – in den Kategorien der Paradigmenablösung der Kulturen – Äquivalenzausdruck der höheren Weihe. Speziell in bezug auf das Drachen-Symbol dürfte eine Parallele zu Ivanov bei Vladimir Solov'ev im Gedicht „Песня офитов“ (Соловьев 1974, 64 № 10) zu suchen sein, in dem die Verehrung von ὄφις mit der auch für den christlichen Kult relevanten Symbolik („Белую лилию с розой, // С алою розою мы сочетаем...“) einhergeht.

Die von Ivanov angeführten Phänomene der Namensveränderung schließen sämtliche für ihn relevanten Kulturkreise ein – den christlichen, griechischen, byzantinischen, römischen, russischen. In jedem dieser Fälle bedeutet die Namensveränderung eine qualitative Erneuerung mit intendierten schicksalsträchtigen Folgen: Die Insel Ἰαστερία erhält den Namen Δῆλος, nachdem sie der herumirrenden schwangeren Leto Zuflucht gewährte und später zu einem berühmten Heiligtum des Apollo wurde. Dieses Beispiel ist freilich ein Zeichen einer besonderen philologischen Kultur: Asteria in Verbindung mit

²⁷ Иванов IV 39. Zu seinen Beziehungen zu Bal'mont s. Марков 1992, 280. – Für die Verwendung des formelhaften Satzes „Patria, resurge!“ in Ivanovs Gedicht ist die erwähnte Vološin–Bal'mont–Konstellation maßgeblich. Im übrigen kann das Lateinische, wie Michael Wachtel (1994, 147–148) treffend bemerkt, auch eine okkulte Konnotation für Ivanov haben.

Apollo geht auf den von Ivanov geliebten Pindar sowie auf die vierte Hymne des Alexandriners Kallimachos zurück (zur mythologischen Tradition dieses Namens s. Bing 1988, 96-110). An einer anderen Stelle spricht Ivanov in Hinblick auf die Formen Ἀστροία/Δῆλος von dem „священный язык жрецов и волхвов“ (Иванов II 593).

An Troia als Heimstätte der Weltstadt Rom, mit ihr untrennbar verbunden, wird später im ersten der „Römischen Sonette“ erneut erinnert (Иванов III 578; zum Troia-Thema vorläufig Poljakov 1995, 68-70). Mit der Erwähnung von Car'grad im Jahre 1915 wird auf einen alten imperialen Traum der Slavophilen hingedeutet, jene Stadt wieder zu erobern und den russischen Zaren in der wiedergeweihten Hagia Sophia krönen zu lassen; das Car'grad-Thema war zum besagten Zeitpunkt bei vielen Dichtern anzutreffen²⁸. Bei Ivanov geht es hier primär um die Wiederholbarkeit des Namenswechsels: Die Avancierung einer kleinen Stadtgründung Βυζάντιον zu der imperialen Weltstadt Κωνσταντινούπολις ist gewissermaßen eine Gewähr dafür, daß sie in einem erneuerten Imperium Царьград genannt werden wird. Vor diesem Hintergrund verlangt die Vision von der „обновленная Россия“ ebenfalls nach einem neuen Namen. Denn umgekehrt bedeutet ja eine Namensnennung die mikrokosmische Erneuerung des Einzelnen durch seine Taufe. Soweit zu Ivanovs Interpretation des Status eines markierten Elements wie des Namens Петроград in der Rangordnung der Kulturkreise.

In einer detaillierten Studie zeigt Denis Mickiewicz (1992) die Applikationsmechanismen des Modells *a realibus ad realiora* bei Ivanov auf und stellt dabei fest, daß in der Dichtersprache Ivanovs „abundance of archaisms, then, is not a mere extravaganza but a device for switching into the mode of myth making“ (Mickiewicz 1992, 78). Diese Feststellung kann auch in Hinblick auf die Rolle des Kirchenslavischen in den mythopoetischen Vorstellungen Ivanovs aufrechterhalten bleiben. Die hier erörterten Paradigmen Ivanovs lassen durch die Verbindung mehrerer Überlieferungsstränge der Weltkultur in *einem* poetischen Kontext die russischen Belange in ihrer Synonymität mit den anderen relevanten Kulturen erscheinen. Das Kirchenslavische wird in eine Äquivalenzbeziehung zu den entsprechenden Kultursprachen gebracht; innerhalb des Russischen ist mit dem Kirchenslavischen im mythopoetischen Denken Ivanovs primär der Bereich des Sakralen (des „Hieratischen“) assoziiert. Dabei findet eine situative Gleichsetzung der poetischen Sprachentfaltung mit den christlichen Initiationsriten statt. In typologischer Hinsicht könnte das synthetische Prinzip der Kulturauffassung bei Ivanov mit den Richtungen der elitären Kultur zur Zeit des Moskauer Barock (zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts) verglichen werden, in denen die eigene (kirchenslavische) Kultur durch eine konventionelle Zeichendefinition in eine Beziehung

²⁸ Vgl. Тименчик 1981, 297 Anm. 1. Für die neoslavophile Einstellung Ivanovs in bezug auf Konstantinopel und die Hagia Sophia s. vor allem Иванов IV 36, 756-757.

- XVIII–начала XIX века. Языковая программа Карамзина и ее исторические корни. Москва.
- Шишкин 1989: Переписка В.И. Иванова и И.Н. Голенцева-Кутузова. Подготовка текста и комментарии А. Шишкина. In: *Europa Orientalis* 8, 481-526.
- Эллис 1908: Эллис, Наши эпигоны. О стиле, Л. Андрееве, Борисе Зайцеве и многом другом. In: *Весы*, № 2, 61-68.
- Эллис 1909: Эллис, По звездам. In: *Весы*, № 8, 53-62.
- Эллис 1910: Эллис, Русские символисты. Константин Бальмонт – Валерий Брюсов – Андрей Белый. Москва (reprint Letchworth 1972).
- Arseniew 1920: N. von Arseniew [H.C. Арсеньев], Die russische Literatur der Neuzeit und Gegenwart in ihren geistigen Zusammenhängen. Mainz.
- Bing 1988: P. Bing, The Well-Read Muse. Present and Past in Callimachus and the Hellenistic Poets. Göttingen. (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben. 90.)
- Carpi 1994: G. Carpi, Mitopoiesi e ideologia. Vjačeslav I. Ivanov teoretico del simbolismo. Lucca. (La Ruota. 24.)
- Cooke 1992: O. Muller Cooke, "Abundant is My Sorrow": Osip Mandel'shtam's Requiem to Andrei Belyi and Himself. In: *McMillin* 1992, 70-84.
- Davidson 1994: P. Davidson, The Legacy of Difficulty in the Russian Poetic Tradition: Contemporary Critical Responses to Ivanov's *Cor Ardens*. In: *Cahiers du Monde Russe* 35, 1-2, 249-268.
- Ebert 1991: H. Ebert, Vjačeslav Ivanovs „Turn“: Experiment einer neuen Kultur- und Theaterauffassung. In: *Zeitschrift für Slawistik* 36/2, 160-168.
- Ebert 1995: Chr. Ebert, Wider den Hunger des Staates – Osip Mandel'stam, Wort und Kultur. Zur Bedeutung der Sprache in der russischen Kultur. In: Chr. Ebert (Hrsg.), *Kulturauffassungen in der literarischen Welt Rußlands. Kontinuitäten und Wandlungen im 20. Jahrhundert*. Berlin, 116-139.
- Grabar 1994: M. Grabar, Vjačeslav Ivanov et Vladimir Solov'ev. In: *Cahiers du Monde Russe* 35, 1-2, 393-400.
- Guenther 1912: Neuer Russischer Parnaß. Ausgewählt, eingeleitet und übertragen von J. von Guenther. Berlin.
- Hetzer 1972: A. Hetzer, Vjačeslav Ivanovs Tragödie „Tantal“. Eine literarhistorische Interpretation. München. (Slavistische Beiträge. 59.)
- Holthusen 1982: J. Holthusen, Vjačeslav Ivanov als symbolistischer Dichter und als russischer Kulturphilosoph. München (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse, Heft 2) [wiederabgedruckt in: *Holthusen* 1987, 351-392].
- Holthusen 1987: *Ausgewählte slavistische Abhandlungen*. München.
- Ioannidou 1996: A. Ioannidou, Humaniorum studiorum cultores. Die Gräkophilie in der russischen Literatur der Jahrhundertwende am Beispiel von Leben und Werk Innokentij Annenskij und Vjačeslav Ivanovs. Frankfurt am Main. (Heidelberger Publikationen zur Slavistik. B. 2.)
- Jackson-Nelson 1986: R.L. Jackson, L. Nelson, Jr. (Eds.), *Vyacheslav Ivanov: Poet, Critic and Philosopher*. New Haven.
- Lachmann 1990: R. Lachmann, Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne. Frankfurt am Main.
- Langer 1990: G. Langer, Kunst – Wissenschaft – Utopie. Die „Überwindung der Kulturkrise“ bei V. Ivanov, A. Blok, A. Belyj und V. Chlebnikov. Frankfurt am Main.
- Lilienfeld 1985: F. von Lilienfeld, Der Lyriker Vjačeslav Ivanov und das Christentum. In: K. Mácha (Hrsg.), *Geist und Erkenntnis. Zu spirituellen Grundlagen Europas*. Festschrift zum 65. Geburtstag von Tomáš Spidlík SJ. München, 89-147 (*Integrale Anthropologie*. 5.)

- McMillin 1992: *Symbolism and After. Essays on Russian Poetry in Honour of Georgette Donchin*. Ed. A. McMillin. London.
- Malmstad 1986: J.E. Malmstad, Mandel'shtam's „Silentium“: A Poet's Response to Ivanov. In: Jackson–Nelson 1986, 236-252.
- Měšťan 1993: A. Měšťan, Vjačeslav Ivanov's Slavophilism. In: Potthoff 1993, 267-276.
- Mickiewicz 1975: D. Mickiewicz, The Acmeist Conception of the Poetic Word. In: *Russian Language Journal. Supplementary Issue*, 59-83.
- Mickiewicz 1992: D. Mickiewicz, Viacheslav Ivanov's *Apollini*: A Moment in Modernist Poetics. In: *The Silver Age in Russian Literature. Selected Papers from the Fourth World Congress for Soviet and East European Studies*, Harrogate, 1990. Ed. J. Elsworth. New York, 74-103.
- Myers 1992: D. Myers, 'Hellenism' and 'Barbarism' in Mandel'shtam. In: McMillin 1992, 85-101.
- Poljakov 1992: F.B. Poljakov, Zur Interpretation einiger thematischer Zyklen in neuveröffentlichten Gedichten Fedor Sologub's. In: *Die Welt der Slaven* 37, 33-43.
- Poljakov 1995: F.B. Poljakov, Einige historiosophische Visionen in der russischen Literatur der Moderne. In: *Het Christeljk Oosten* 47, 61-71.
- Potthoff 1991: W. Potthoff, Dante in Rußland. Zur Italienrezeption der russischen Literatur von der Romantik zum Symbolismus. Heidelberg. (Beiträge zur slavischen Philologie. 1.)
- Potthoff 1993: Vjačeslav Ivanov: Russischer Dichter – europäischer Kulturphilosoph. Beiträge des IV. Internationalen Vjačeslav-Ivanov-Symposiums, Heidelberg, 4.-10. September 1989. Hg. von W. Potthoff. Heidelberg. (Beiträge zur slavischen Philologie. 3.)
- Riedel 1989: O. Riedel, Guenther, Johannes (Ferdinand) von. In: *Literatur–Lexikon*. Hg. von W. Killy. Bd. 4. Gütersloh, München, 417.
- Serman 1986: I. Serman, Vyacheslav Ivanov and Russian Poets of the Eighteenth Century. In: Jackson–Nelson 1986, 190-208.
- Shishkin 1994: A. Shishkin, Le banquet platonicien et soufite à la 'Tour' pétersbourgeoise: Berdjaev et Vjačeslav Ivanov. In: *Cahiers du Monde Russe* 35, 1-2, 15-80.
- Tschöpl 1968: C. Tschöpl, Vjačeslav Ivanov. Dichtung und Dichtungstheorie. München. (Slavistische Beiträge. 30.)
- Venclova 1986: T. Venclova, "Jazyk": An Analysis of the Poem. In: Jackson–Nelson 1986, 108-122.
- Wachtel 1994: M. Wachtel, Russian Symbolism and Literary Tradition. Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison/Wisconsin.
- Wachtel 1995: Vjačeslav Ivanov, Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlaß. Hg. von M. Wachtel. Mainz. (Deutsch-Russische Literaturbeziehungen. Forschungen und Materialien. 6.)
- Zeil 1993: W. Zeil, Johannes von Guenther. In: *Slawistik in Deutschland von den Anfängen bis 1945. Ein biographisches Lexikon*. Hg. von E. Eichler [u.a.]. Bautzen, 146-147.