

Das Böse in der russischen Kultur

Herausgegeben von

Bodo Zelinsky

unter Mitarbeit von Jessica Kravets



2008

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Holger Kuße

Das Böse der positiven Rede: ein metakommunikativer Topos in der russischen Kulturgeschichte (Avvakum, Fonvizin, Solov'ev)

Vor seiner Wahl zum Patriarchen sei der Mitropolit Nikon zu ihnen wie ein Fuchs gewesen („с нами яко лис“), erinnert sich der Protopope Avvakum (1620/21–1682) an den Beginn der – aus seiner Sicht – religiösen Katastrophe Rußlands. Mit freundlichen Reden und Begrüßungen habe, so Avvakum, Nikon dafür gesorgt, daß ihm niemand Schwierigkeiten auf dem Weg zum Patriarchenamt bereite („чтобы откуля помешка какова не учинилась“). Danach aber habe er seine Freunde nicht mehr gekannt: „Егда поставили патриархом, так друзей не стал и в Крестовую пускать. А се и яд отрыгнул“.¹

Vom Gift der Schmeichelei („яд лести“) spricht ein Jahrhundert später der Kritiker des höfischen Lebens Denis Fonvizin (1744–1792)², und am Ende des 19. Jahrhunderts schildert Vladimir Solov'ev (1853–1900) den Antichristen als einen Menschen, der, allen angenehm („всякому приятен“), mit einer klingenden und angenehmen Stimme („звучным и приятным голосом“) sprechend, hinter freundlicher Rede – „Возлюбленные мои подданные и братья!“ – sein eigentliches finsternes Spiel verbirgt.³

Positiv-Negativbewerten

Diese Beispiele negativer Bewertungen positiv bewertender Rede bzw. positiver Zuwendung zum Kommunikationspartner weisen unterschiedliche Mittel der Evaluation auf: Im ersten Fall geschieht die Bewertung über die metaphorische Personencharakterisierung (лис), im zweiten über die evaluative Sprechaktklassifikation (лесть) und im dritten implizit über den Kontrast zwischen Handlung, Wirkung und Intention des Sprechens: zwischen „Schein und Sein“. Die Beispiele illustrieren somit drei Formen dessen, was Zillig 1982 in seiner bis heute grundlegenden Monographie zu BEWERTEN als Sprechakt das „Positiv-Negativbewerten“ nennt, wozu er neben SCHMEICHELN auch SCHÖNFÄRBen als Akte des BESCHÖNIGENS sowie KLUGREDEN und ANGEBEN als Akte des AUF-SCHNEIDENS rechnet.⁴

Jedes Beispiel stammt aus einem anderen Jahrhundert in der Geschichte einer – der russischen – Kultur. Keines jedoch wirkt (auf den ersten Blick wenigstens) in besonderer Weise epochen- oder aber kulturspezifisch („besonders russisch“). Eher scheinen die Verurteilungen von Schmeichelei und falscher Höflichkeit einer universalen Topik zu folgen, deren Beispiele aus verschiedenen Jahrhunderten (oder auch aus verschiedenen Kulturen) nicht die Varianz, sondern die Universalität von Bewertungsbewertungen belegen. Die Gründe, nach

denen einzelne Sprecher Sprechakte evaluativ einstufen und den Klassen des Positiv-Negativbewertens zuordnen, mögen kulturell und historisch differieren.⁵ Daraus folgt aber nicht notwendig, daß die axiologischen Kriterien als solche (LÜGE, BETRUG, INTRIGIEREN usw.) ebenfalls kulturspezifisch sind. Und ob es sich nun um SCHMEICHELN oder AUFSCHNEIDEN oder einen anderen negativ bewerteten Sprechakt handelt, gemeinsam ist den Positiv-Negativ-Bewertungen grundsätzlich das Negativmerkmal des Wahrheitsverstoßes: „All of these are associated, to varying degrees, with untruthfulness.“⁶ Dies gilt für den gesamten Bereich der negativ bewerteten positiven Rede, wozu ich neben expliziten Bewertungshandlungen auch Akte des Dankens, positive Angebote, Höflichkeit, positive Voraussagen usw. rechne. Der Grad der Verurteilung ist dabei tendenziell höher in Sprechhandlungen, die sich auf den Kommunikationspartner beziehen (SCHMEICHELN) als in vergleichbaren Äußerungen über den Sprecher selbst (AUFSCHNEIDEN). Im ersten Fall kann der Wahrheitsverstoß in absoluten Negativbewertungen, wie z. B. metaphorisch als „Gift“, als schädigende Handlung verurteilt werden.

Und dennoch: Trotz der zu vermutenden (und an den eingangs gezeigten Beispielen ablesbaren) topischen Konstanz des Positiv-Negativ-Bewertens bringt der jeweilige historisch-kulturelle Kontext (im Sinne eines konzeptuellen, nicht unbedingt eines konkreten Ereigniskontextes), in dem sich die Sprecher bewegen, je eigene kontextbedingte Motivationen für die negative Bewertung positiv evaluativer Sprechakte oder ganz allgemein positiver Rede mit sich, aufgrund derer die Negativurteile eine jeweils eigene kulturelle Semantik aufweisen. Dem will ich im folgenden durch drei Jahrhunderte am Beispiel von Avvakum, Fonvizin und Solov'ev nachgehen. Sprachwissenschaftlich geht es mir auf diesem Weg um einen Beitrag zur historischen Pragmatik, also zur Untersuchung von historischen Sprechformen bzw. hier konkret um eine historische *Metapragmatik*, d. h. um das Urteilen über Sprechen in unterschiedlichen geschichtlichen Kontexten.

Die Auswahl der Beispiele ist typologisch motiviert und behauptet keine wirkungsgeschichtliche Verkettung, auch ist sie nicht als abgesichert exemplarische Ereignisgeschichte zu verstehen. Avvakum, Fonvizin und Solov'ev vertreten vielmehr, soviel sei vorweg gesagt, drei Typen der Kontextualisierung ihrer Kommunikationsbewertungen, genauer: drei Erklärungsmodelle für die bewerteten objektsprachlichen Handlungen. Bei Avvakum sind Handlungen durch externe Mächte (Gott oder die Mächte der Finsternis) bewirkte Ereignisse, in denen die ausführenden Subjekte (Menschen) nur bedingt auch die intentionalen Subjekte der Handlung sind (= Kausalschema). Für Fonvizin dagegen folgen Handlungen grundsätzlich den Intentionen der Handelnden (= Handlungsschema). Solov'ev schließlich stellt Handlungen als Prozeß dar, über den die vermeintlich handelnden Subjekte nur bedingt verfügen können (= Prozeßschema).

Ich gehe chronologisch vor, beginne also mit Avvakum:

Das Wirken des Bösen bei Avvakum

Es dürfte Konsens darüber bestehen, daß sich der Raskol im 17. Jahrhundert nicht auf einen pathologischen Streit um rituelle Detailfragen, Kreuzeszeichen und Prozessionsrichtungen reduzieren läßt, sondern grundlegende Differenzen in der Modellbildung von Welt, Erkenntnis und Glauben aufweist.⁷ Aus historisch-kultursemiotischer Perspektive, wie sie schon vor längerem von Uspenskij⁸ oder Lachmann⁹ eingenommen wurde, markiert der Raskol einen Epochenwechsel und Konflikt zwischen der Kultur des Mittelalters und der Neuzeit (resp. des Barock), der in zwei grundlegend unterschiedenen, in beiden Fällen aber kulturkonstituierenden Zeichenverständnissen zum Ausdruck kommt: dem konventionell-arbiträren auf Seiten der Reformier und dem nicht-konventionellen, sondern ikonisch-motivierten auf Seiten der Altgläubigen, die Formveränderungen als Veränderungen des Inhalts und somit als echte Häresie ansahen. In der Terminologie der historischen Diskursanalyse Michel Foucaults¹⁰ läßt sich vom Übergang zum repräsentationalistischen Welt- und Zeichenmodell sprechen: Während die Zeichen für die Gegner der Reform *sind, was sie zeigen*, sind sie für die Reformier *Repräsentanten des Gezeigten* und deshalb arbiträr.

Nun stimmt diese Gegenüberstellung zwar nicht ganz, insofern auch für die Reformier die liturgische Form mehr war als nur eine Konvention der Darstellung des offenbaren Inhalts.¹¹ Auch für sie waren die strittigen liturgischen Handlungen nicht verhandelbar. Es ging ja um nichts weniger als die Wiederherstellung der *Richtigkeit* der Zeichen im emphatischen Sinne. Seitens der Altgläubigen galten die religiösen Zeichen, deren Motiviertheit und Offenbarungshaltigkeit sie verteidigten, jedoch nicht nur als *richtig*, sondern als *wahr*.

Der radikale Antirepräsentationalismus hatte, nicht zuletzt da er religiös motiviert war, Konsequenzen für die Bewertungsbewertung, d. h. die Metapragmatik des Raskol, wie sie insbesondere in den Schriften und vor allem der Lebensbeschreibung Avvakums zum Ausdruck kommt. Wenn Zeichen entweder nur wahr oder nur falsch sein können, gibt es auch für ihre Fügung zu Äußerungen nur das Entweder-Oder von Wahrheit und Unwahrheit, und das heißt moralisch gewendet: Wahrheit oder Lüge. In dieser radikalen Opposition aber bedeutet der Raskol mehr als nur einen kulturgeschichtlich zeichentheoretischen Bruch. Wesentlich ist, daß Avvakum und seine Anhänger kompromißlos einen radikalen religiösen Standpunkt einnahmen, den sie gegen jede andere Weltauffassung und moralische Relativierungen verteidigten.¹²

In Avvakums Verständnis von Welt und Kommunikation gibt es letztlich nur zwei handelnde Mächte: Gott und Satan, und die Welt (alles das, was ist) gehört in den Einflußbereich des einen oder des anderen. Menschliches Handeln aber ist die Wirkung des Handelns des einen oder des anderen. Diese Opposition drückt sich unter anderem in einem überbordenden Wahrheitspathos aus, für das die Wahrheit von Gott, die Lüge aber vom Teufel ist: „Правда от Бога,

а ложь от диявола.“¹³ Daß jedoch in der sozialen und kommunikativen Realität selbst der prophetische Priester der *Verstellung* oder gar der *Lüge* nicht entgehen kann, wird als innerweltlicher Antagonismus durchlitten.

Von *Verstellung* berichtet Avvakum zum Beispiel bei der Begegnung mit sibirischen Ureinwohnern. Positive Rede rettet die Gruppe der Verbannten vor den potentiell feindlich gesinnten Sibirern. Trotz der Rettung bewertet Avvakum die von ihm selbst begonnene und darauf besonders von seiner Frau betriebene Schmeichelei grundsätzlich negativ (und stereotyp als negativ ‚weiblich‘). Die Notwendigkeit zur unwahrhaften Rede wird als ‚Sein der Welt‘ rationalisiert. Es sei das Schmeicheln in dieser Welt so üblich, und man wisse ja längst, daß mit Christi Hilfe alles zum Besten stehe, wenn die Frauen miteinander verträglich seien: „Жена моя также с ними лицемеритца, как в мире леть совершается и бабы удобрились. И мы то уже знаем: как бабы бывают добры, так и все о Христе бывает добро.“¹⁴

Jenseits der Genderfrage zeigt dieses Beispiel der im Effekt zwar gut, als Akt aber negativ zu bewertenden positiven Rede die Verbindung von positiver Rede und Unaufrichtigkeit als einem Merkmal der ihrem Wesen nach sündhaften Welt, in der Gutes letztlich nur über Gott zu sagen ist. Der einzige letztgültig legitime positiv bewertende Sprechakt ist damit das Gotteslob, das Lob von Gottes wunderbaren und unsagbaren Taten: „Дивна дела Господня и неизреченную судьбы владычни!“¹⁵

Über den Menschen muß im Bereich der Wahrheit negativ gesprochen werden. Avvakum greift zu drastischen Bildern: Ziegenbock, Schlange, ein Hengst, der beim Anblick der fremden Schönen wiehert, ein tückischer Dämon: „скачет, яко козел; [...]; съестъ хощет, яко змия; ржет, зря на чюжую красоту, яко жребя; лукавует яко бес [...].“¹⁶ In der Bewertungsbewertung dreht sich hier die Richtung um: „Gut“ ist nur die schlechte Bewertung. Das motiviert (und relativiert) dann auch Avvakums Beschimpfungen selbst seiner geistlichen Kinder wie der Fürstin Morozova als „dumm“, „wahnsinnig“ oder gar „widerwärtig“: „Дочь ты меня духовная, – и не идешь у меня ни на небо, ни в бездну. Тяжело тебе от меня будет. [...] Глупая, безумная, безобразная [...].“¹⁷ Da solcherart Urteil nicht nur andere trifft, sondern den Sprecher als Menschen miteinschließt, unterbrechen wiederholt Schuldbekennnisse bis hin zur grotesken Selbstanklage den Erzählfluß der Autobiographie oder die Rede in den Sendschreiben. Von allen habe er, Avvakum, am meisten gesündigt: „Простите мя, аз согрешил паче всех человек.“¹⁸ Unverstand und Heuchelei bekleiden ihn, und mit Lügen sei er bedeckt: „Слабоумием объят и лицемерием, и лжею покрыт есм.“¹⁹

Erlaubt ist die positive Rede über den Menschen nur, um im Menschen Gott zu loben. Das gilt wiederum ebenso für andere wie für den Prediger selbst. Zwei geistliche Töchter Avvakums spiegeln den Glanz Gottes wider: „Воистину красота есте Церкви и сияние присносущныя славы Господни по благодати!“²⁰ Avvakums Krankenheilungen sind nicht sein Verdienst: „не по до-

стоинъству моему“²¹. Vielmehr zeigt sich in ihnen die Kraft Christi: „Хвалити ми ся не подобает, токмо о немощах моих, да вселится в имя сила Христова“²². Makrostrukturell ist die Verkündigung Gottes auch die einzige Legitimation für autobiographisches Schrifttum. Es hat, wie Schmid²³ sein Kapitel über Avvakum überschreibt, das „Ich als Text Gottes“ zu zeigen.

In der Sphäre Gottes zu sein heißt, *nur* Gott und seine Wirkungen positiv zu bewerten. Die Gegenmacht, der Satan, bedient sich der positiven Rede dagegen wie die Schlange im Paradies und beherrscht seine Opfer, so daß sie sich ihm kaum oder gar nicht entziehen können. Sogar wenn sie sich der Verführung bewußt werden, scheint der Widerstand gegen die negative Macht unmöglich. Ein nikonianischer Mitläufer bestärkt den Eingekerkerten auf seinem Leidensweg für die Wahrheit, kann sich selbst aber nicht von seinem falschen Weg lösen. Nikon habe ihn „umgarnt“, zitiert Avvakum den Unglücklichen: „въяве уговаривает, а втай подкрепляет меня, сице говоря: ‚Протопоп! Не отступай ты старова-тово благочестия; велик ты будешь у Христа человек, как до конца претерпиш; не гляди на нас, что погибаем мы!‘ И я ему говорил сопротив, чтоб он паки приступил ко Христу. И он говорит: ‚Нельзя, Никон опутал меня!‘“²⁴

Avvakum selbst erlebt zwischen seinen Verbannungen Phasen positiver verbaler und auch finanzieller Zuwendung („Давали мне место, где бы я захотел“), die aber, da sie dem Ziel der Überredung zum falschen Glauben dienen („чтоб я с ними соединилъся в вере“), negativ zu bewerten sind. Alle diese äußerlichen Güter seien doch nur vergänglich: „аз же вся сия яко умети вменил, да Христа приобрящу, и смерть поминая, яко сия мимо идет.“²⁵ Der positiven Rede aus dem Mund der Nikonianer und selbst ihren Bitten muß widerstanden werden, denn durch sie versuchen die Mächte der Finsternis sich des Rechtgläubigen zu bemächtigen. Der Rechtgläubige flieht vor ihnen wie vor Dämonen; sie aber „kriechen ihm in die Augen“: „Я отрицаюся, что от бесов, а оне лезут в глаза!“²⁶ Und am Ende ist es der Teufel persönlich, wo dem Anschein nach Menschen agieren: „[...] не их то дело, но сатаны лукаваго“²⁷; „[...] не ваше то дело, но бесовское научение“²⁸. Die Nikonianer seien vom Teufel verwirrt: „омрачил дьявол, – что на них и пенять!“²⁹ Sie sind Instrumente des Teufels, der durch ihre positiven Reden betrügt: „[...] словом духовнии, а делом бесы: все ложь, все обман“³⁰.

Die Beispiele zeigen, daß für Avvakum die widergöttliche Kraft nicht nur ausschließlich destruktiv, sondern im Gegensatz zu Gott auch nichtkommunikativ handelt; denn die vom Teufel beherrschten Menschen verlieren die Fähigkeit zur eigenen Rede: gegenüber anderen Menschen, gegenüber Gott, vor allem aber gegenüber dem Teufel selbst. Die „falschen Zeichen“ der Nikonianer wiederum sind nicht einfach nur falsch, vielmehr sind sie *keine* Zeichen im Sinne bedeutungshaltiger Formen. Sie sind das „Siegel des Antichristen“ (антихристова печать)³¹, werden von Avvakum also als indexalische Zeichen charakterisiert, die nichts anderes als die Zugehörigkeit des Zeichenträ-

gers zum Bereich des Widergöttlichen markieren. Der Teufel will in Avvakums Wahrnehmung mit diesen Zeichen nichts ausdrücken, sondern nur seinen Herrschaftsbereich deklarieren und die wahren Zeichen zerstören.

Die Aufhebung der symbolischen und kommunikativen Zeichenhaftigkeit von Zeichen setzt sich in Avvakums Erinnerungen an seine Auseinandersetzung mit der Reformpartei fort. Mit ihr korrespondiert in der öffentlichen Diskussion der Abbruch von Kommunikation und Argumentation seitens der Nikonianer. Die Formen des Kommunikationsabbruchs reichen von „objektsprachlichen Illokutionsblockaden“³², d. h. Akten, die „den Dialog durch Beurteilung oder Kommentierung ablehnender Art beenden“³³, bis hin zu „brachialen Redeverbotten“³⁴, d. h. zur physischen Zerstörung von Zeichenfähigkeit durch Ausreißen der Zunge oder Abschlagen der Hände und am Ende durch die Hinrichtung. Solange er geschwiegen habe, sagt Avvakum, seien der Zar und die nikonianische Geistlichkeit freundlich zu ihm gewesen, sobald er aber öffentlich gegen die nikonianischen Reformen opponierte, schlug ihre positive Rede um in Verurteilung, Beschimpfung und Gewalt, in der sich die teuflische Fratze offenbart: „И с тех мест царь на меня кручиноват стал: не любо стало, как опять я стал говорить; любо им, как молчу, да мне так не сошлось. А власти, яко козлы пыр скать стали на меня [...]“³⁵; „Помните, чаю, не забыли – как я бранить стал, а вы меня бить стали“³⁶.

In der Darstellung Avvakums erscheint der religiöse und kulturelle Konflikt zwischen Reformern und Opposition somit als Konflikt zwischen Kommunikation und Kommunikationszerstörung. Im Bereich der religiösen Zeichen zerstören die Neugläubigen (oder vielmehr durch sie der Teufel) die Kommunikation von Gott und Mensch, indem sie die religiösen Zeichen so weit semantisch destruieren, daß sie nicht nur falsch, sondern überhaupt aussagelos, letztlich keine Zeichen mehr sind. In der zwischenmenschlichen Kommunikation setzt sich der Kommunikationsabbau fort in Illokutionsblockaden und schließlich brachialen Redeverbotten. Die positive Rede findet an der Schnittstelle zwischen Kommunikation und Kommunikationszerstörung statt; denn die falschen Mächte bedienen sich ihrer, um Kommunikation durch Unwahrheit und Lüge zu zerstören, um dann, wenn dies nicht zum Erfolg führt, zur Gewalt überzugehen.

Das schlechte Handeln bei Fonvizin

Mit dem Dramatiker und Satiriker Denis Fonvizin wechselt der Schauplatz nicht nur in der Zeit, vom 17. zum 18. Jahrhundert, sondern auch aus dem religiösen Kommunikationsbereich im engen Sinne in den weltlichen des Hoflebens. Die Hauptvokabeln der metakommunikativen Bewertung in den Quellen der höfischen Kommunikation in Rußland, zu denen die Erinnerungsliteratur (etwa die Memoiren der Fürstin Daškova oder Katharinas II., Deržavins oder Fonvizins) ebenso zu zählen ist wie die Publizistik (zum Beispiel Novikovs oder Fonvizins) und in der schönen Literatur die Dramatik ebenso wie die Prosa, sind schnell genannt: *lügen* (*лгать*), *schmeicheln* (*льстить*), *einschmei-*

cheln, *lobhudeln* (*захвалывают*), *betrügen* (*обманывают*), *Doppelzüngigkeit* (*двоedyшье*). Ščerbatov³⁷ sieht in seinen Aufzeichnungen „Über den Verfall der Sitten in Rußland“ („О повреждении нравовъ въ России“) am Ende des 18. Jahrhunderts das hauptsächliche Bestreben fast aller am Hofe darin, den Zaren (Paul I.) zu betrügen, um von ihm Ränge und einträgliche Auszeichnungen zu erhalten: „главное стремление всех обманывать Государья, дабы от него получать чины и прибыточные награждения“. In Fonvizins historischer Erzählung „Kallisten“³⁸, die am Hof Alexanders des Großen spielt, gelingt es dem militärisch unqualifizierten, aber im Hofleben gewandten Feldherrn Arbas, den Herrscher durch falsche Schmeicheleien für sich einzunehmen – in einer Weise, die, so der Erzähler, die Menschheit beleidigte: „Арбас, юный полководец, который гораздо лучше знал хитрости придворные, нежели военные, чаял [...] выслужиться пред государем презрительною лестию, оскорбляя человечество“.³⁹

Ščerbatovs oder Fonvizins Kritik richtet sich hier gegen kommunikative Handlungen, mit denen ausschließlich das Ziel verfolgt wird, beim Kommunikationspartner Wirkungen zugunsten der eigenen Person zu erzielen – und das nicht selten zum Schaden des Gegenübers oder Dritter. Agieren alle Beteiligten so, läßt sich ihr Umgang mit dem sprechakttheoretischen Begriff der *Perlokution* – worunter ich eine kommunikative Handlung unter Einschluß ihrer Folge verstehe – als *perlokutionäre* (folgenorientierte) *Interaktion* bezeichnen.⁴⁰ In der Kritik der höfischen Kommunikation gilt diese perlokutionäre Interaktion als Täuschung (was sie nicht notwendig sein muß), die in der Regel zunächst die Gefühle des oder der Angesprochenen betrügt, um damit eine Wirkungskette perlokutionärer Effekte zugunsten des Sprechers in Gang zu setzen: Die vom Schmeichler erzielte emotionale Wirkung beim Adressaten soll Handlungen des Adressaten bewirken, die ihn, den Schmeichler, begünstigen. In der satirischen „Hofgrammatik“ („Всеобщая придворная грамматика“⁴¹) spricht Fonvizin deshalb von der Wissenschaft vom geschickten mündlichen und schriftlichen Schmeicheln: „наука хитро льстить языком и пером“, womit gemeint ist, so lügen zu können, daß es dem höher Gestellten angenehm, dem Schmeichler aber nützlich sei: „говорить и писать такую ложь, которая была бы знатным приятна, а льстецу полезна“.⁴² Das Spiel der perlokutionären Interaktion zu beherrschen, dient jedoch nicht nur der Vorteilsnahme im Sinne persönlicher Prestigemaximierung, sondern ist überhaupt notwendig für das gesellschaftliche Überleben. In der „Mahnung an seinen Neffen“ („Наставление дяди своему племяннику“⁴³) schildert der fiktive Onkel, wie ihn in seiner Jugend die naive Liebe zur Wahrheit, die er auch vor großen Fürsten nicht zurückhielt, fast um die gesellschaftliche Existenz gebracht hätte: „Я был чистосердечен: говорил правду, обличал порок и невежество, хвалил угнетенное достоинство, имел твердость говорить иногда истину и большим боярам. [...] Чистосердечие мое произвело на меня великие гонения [...]“.⁴⁴ Gesellschaftliche Anerkennung brachte dagegen die Umkehrung der Evaluationsrichtung. Er lobte

nicht länger die Verdienste, sondern die Dummheit und Gemeinheit der anderen, und diese „verkehrte Welt“ schuf dem Lügner und Schmeichler Vertrauen und Vorteile: „что бранил, то стал хвалить; всякий знатный человек находит во мне защитника своему жестокосердию или глупости. [...] Льстивые похвалы мои, которыми бесстыдно осыпал я моих начальников, приобрели мне скоро их доверенность.“⁴⁵

Für Fonvizin ist die täuschende perlokutionäre Interaktion das Charakteristikum der höfischen Gesellschaft. Sie ist für ihn aber auch so etwas wie eine anthropologische Universalie, denn in seiner eigenen Kindheit sieht er in der Rückschau bereits Fälle von *List*, *Betrug* und *Hinterlist* (*хитрость*, *обман*, *лукавство*)⁴⁶. Die fragmentarisch gebliebene Lebensbeschreibung zeigt dann sowohl den Weg der Läuterung⁴⁷ als auch dessen zivilisatorische Grenzen. Nachdem er sich von Lüge und Täuschung befreit hatte, habe er gefühlt, daß die Wahrheit mehr Frucht bringe als *krumme Pfade* (*лукавые стези*)⁴⁸. Das Ideal ließ sich jedoch nicht konsequent durchhalten. Im Laufe des Lebens seien immer wieder Situationen aufgetreten, in denen er der Falschheit nicht entgehen konnte: „случались со мною такие обстоятельства, в которых должен был я или погибать, или приняться за лукавство.“⁴⁹ Diese Erfahrung erinnert an Avvakums Topos von der Schmeichelei in der Welt („как в мире лезть совершается“; s.o.), aber die Deutung der negativ bewerteten positiven Rede bleibt bei Fonvizin immanent. Die wirkungsbezogenen Sprechhandlungen werden ohne transzendente Dimension als *menschliche* Handlungen immanent *moralisch* bewertet. Die verächtliche Schmeichelei (презрительная лесть) beleidige die *Menschheit* (оскорбляет человечество), heißt es in „Kallisfen“.⁵⁰ Und in der Immanenz bleibt auch die aufklärerisch-pädagogische Überzeugung, daß ein gutes Vorbild und die Ermutigung auf dem „rechten Weg“ („ободряя младенцев во всем избирать прямой путь“) im heranwachsenden Menschen die Liebe zur Wahrheit „einpflanzen“ und ihn zur Aufrichtigkeit erziehen können („вкоренить в них привязанность к истине и приучить к чистосердечию“).⁵¹

In der immanenten Kritik der perlokutionären Interaktion sind – anders als bei Avvakum – die Umkehrungen der positiven Rede, die *Kritik*, die *Beschimpfung* oder – im Falle des Satirikers und Dramatikers Fonvizin – die *Satire* nicht einfach deshalb gut zu bewerten, weil sie das Gegenteil der schlechten Schmeicheleien sind. Denn auch diese kommunikativen Handlungen rufen nicht selten unehrliche Reaktionen hervor, sei es, daß sich dritte ihrer zu ihren eigenen perlokutionären Zielen bedienen, sei es, daß die Angst vor seiner Kritik und Satire den Kritiker selbst zum Opfer von Schmeicheleien werden läßt.⁵² In allen Fällen führt die Umkehrung der Schmeichelei zu keinem Ausweg aus der perlokutionären Interaktion, sondern verstärkt sie. In seinen fragmentarischen Lebenserinnerungen warnt Fonvizin die Jugend deshalb emphatisch vor dem Irrtum, Scharfzüngigkeit als eine besondere Form der Ehre anzusehen: „Молодые

люди! не думайте, чтоб острые слова ваши составили вашу истинную славу.“⁵³

Die perlokutionäre Interaktion mit ihrem Hauptsprechakt, der Schmeichelei, erzeugt einen Leidensdruck, der kommunikationspsychologisch als pathologische Kommunikationsform beschrieben werden kann: als „Funktionalitätsvergiftung“⁵⁴, die vorliegt „wenn der Sender seine Kommunikation überwiegend wirkungsorientiert anlegt oder (was ebenso vergiftend ist) der Empfänger dies unterstellt“⁵⁵. Im höfischen Leben erzeugte sie Angst vor den Folgen, die in der Konsequenz des Mißlingens perlokutionärer Interaktion liegen konnten: vom gesellschaftlichen Prestigeverlust bis hin zur Verbannung und Schlimmerem. In diesem Schrecken (страх) lebte der ganze Hof, berichtet Ščerbatov⁵⁶, und wo der Schrecken herrsche, da gebe es kein Stehvermögen (твердость). Für Fonvizin verändert die perlokutionäre Interaktion darüber hinaus als ein langsam wirkendes Gift die Kommunikanten selbst, macht sie krank. In der „Mahnung an seinen Neffen“ erinnert sich der Onkel, wie er seine Umgänglichkeit und die Freude an guten Dingen verlor und seine Seele verkam: „Я потерял приятность в обхождении, вкус к хорошим вещам, и душа моя унизилась.“⁵⁷

Der erlösende Gegensatz (das „Gegengift“) zu den negativen Seiten der perlokutionären Interaktion – Mißverstehen, zwischenmenschlicher Vertrauensverlust, die Stresssymptome, die der Zwang zur Kommunikationskontrolle bis hin zur Lüge verursacht, und schließlich der Verlust von Kommunikationsfähigkeit überhaupt, ist mit dem Begriff der *Wahrheit* (bei Fonvizin: „истина“) gegeben. Für sie ist, in der gleichnamigen Erzählung, der Aristoteleschüler Kallisfen bereit zu sterben: „Вы знаете, с радостью ли исполняю долг моего служения и готов ли я вкусить смерть за истину!“⁵⁸ In der „Mahnung an seinen Neffen“ rät Fonvizins fiktiver Onkel zwar, darauf zu achten, daß nicht alle Wahrheiten bei jeder Gelegenheit passend sind: „[...] будь чистосердечен, но знай, что не всегда и всякую истину говорить надобно.“⁵⁹ Diese Einschränkung folgt jedoch nur der gesellschaftlichen Vorsicht und der sozialen Angemessenheit. Sie enthält kein „Vielleicht“, keinen Zweifel, keine Unsicherheit und keine Offenheit in der Frage der Wahrheit.

Was somit bei aller Differenz das mythoreligiöse Weltmodell Avvakums (in dem menschliches Handeln von göttlichen oder widergöttlichen Einwirkungen bestimmt wird und deshalb weniger intentional als kausal zu beurteilen ist) und das immanent moralische Denken Fonvizins (in dem menschliche Handlungen als unmittelbar von Menschen, und zwar intentional und in ihren Auswirkungen auf die menschliche Gemeinschaft, zu verantworten gelten) gemeinsam haben, ist die unhinterfragte Voraussetzung, Aufrichtigkeit und Unaufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit und Unwahrhaftigkeit und vor allem Wahrheit und Unwahrheit eindeutig trennen zu können. Schmid zieht deshalb in der Darstellung der „Ideologie“ Fonvizins explizit die Parallele zum religiösen Diskurs: „Gleich dem Evangelium kann die Wahrheit verkündigt werden.“⁶⁰ Allerdings: Auch

wenn das Aufklärertum Fonvizins „religiös gefärbt“ ist⁶¹, entspricht das Entweder-Oder bei Fonvizin vor allem dem unbewußten Konsens der Weltansicht des Repräsentationalismus, demzufolge – in Anlehnung an Foucault⁶² – alle Gegenstände der Welt, des Denkens und des Wollens in eindeutigen Repräsentationen kommuniziert werden können. Die Perlokutionen erscheinen danach als versteckte, aber eindeutig decodierbare Repräsentationen des Willens, denen mit der „Wahrheit“ die Repräsentation mentaler Inhalte entgegengesetzt wird. So wird mit dem Pathos der Wahrheit die Proposition der Äußerung gegen ihre Perlokution ausgespielt. Die propositionale Interaktion soll die perlokutionäre ablösen. Ebenso wenig wie in Avvakums Kräftefeld von Gott und Satan kommen dabei die Gefährdungen durch Uneindeutigkeit, Nichtwissen, Vagheit und schließlich die Ambiguität im Wechsel von Diskursen und Textsorten zu Bewußtsein.

Diese Gefährdungen werden jedoch mit der Krise der Repräsentation am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts zur drängenden metasemantischen Frage: Wie ist Verstehen und die Sicherung von Sinn möglich angesichts der Vagheit von Bedeutungen? Und von da aus weiter, metapragmatisch: Wie ist kommunikative Eindeutigkeit und damit die Möglichkeit zur verlässlichen Bewertung kommunikativer Akte gegeben? Beide Fragen führen hin zur prozessualen Auffassung von Kommunikation (als Handlung) bei Vladimir Solov'ev.

Das Böse als Gesprächsverweigerung bei Solov'ev

Zum Dauerthema des 19. Jahrhunderts wird, so der Rhetorikhistoriker Göttert⁶³, „die Kommunikationskrise, um nicht zu sagen: die Erfahrung der permanenten Kommunikationskrise“. Als russisches Beispiel seien Vladimir Odoevskijs „Russische Nächte“ („Русские ночи“)⁶⁴ genannt, in denen eben dieses Thema, das „moderne Thema der defekten Kommunikation“⁶⁵, deutlich aufscheint. Für die Hauptfigur Faust entsteht das kommunikative Mißlingen paradoxerweise aus dem semantischen Überschuß der sprachlichen Semiose; denn jedes gesprochene Wort wirble – was weder der Sprecher noch der Hörer beeinflussen oder gar vermeiden kann – eine Staubwolke von Bedeutungen auf: „каждым словом вздымаем прах тысячи смыслов, присвоенных этому слову и веками, и различными странами, и даже отдельными людьми.“⁶⁶ Die Lösung, die Odoevskij performativ in der Gestalt seines Dialogbuches anbietet und die später in den dialogischen Formen einer Reihe von Texten der Slavophilen (Briefe, Repliken usw.) aufgegriffen wird, um schließlich im Begriff der *Sobornost'* als Ideal begrifflich manifest zu werden, ist der gelungene *Dialog*, in dem konträre Meinungen und scheinbar unvereinbare Bedeutungen zu Gehör kommen, um durch ihre Kontrastierung und/oder Verknüpfung Konsens zu erzielen. In Solov'evs letztem Werk, den „Drei Gesprächen über den Krieg, den Fortschritt und das Ende der Geschichte“ („Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории“)⁶⁷, wird der Dialog dann unabhängig davon, ob die

Dialogpartner inhaltlich Übereinstimmung finden, zum Ort, an dem menschliche Gemeinschaft entsteht.⁶⁸

Das Thema der „Drei Gespräche“ ist das Böse: ob dieses eine eigenständige Macht oder nur die Abwesenheit des Guten sei. Und indem auf dem Höhepunkt der Gespräche durch die Leitfigur, Herrn Z., die „Kurze Erzählung vom Antichristen“ vorgetragen wird, wird diese Frage implizit bejaht – darin gleicht Solov’evs Modell der Mythoreligion Avvakums und unterscheidet sich deutlich vom rationalistischen Immanentismus Fonvizins. Von Avvakum unterscheidet sich Solov’ev dagegen durch die Auffassung des Bösen als eines prozeßhaften Geschehens. Der böse Handelnde wird so zum Getriebenen, der gleichwohl für seine Handlungen verantwortlich bleibt (ein Problem, auf das auch Ehlen in seinen Überlegungen zu und über Simon Frank aufmerksam macht⁶⁹). In seinem Initiationserlebnis⁷⁰ stürzt der Antichrist in krampfhaften Sprüngen aus dem Haus („судорожными прыжками выскакивает он из дому“), wirft sich in den Abgrund („он бросился с обрыва“), wird aber von der widergöttlichen Macht aufgefangen und von ihr durchflutet („Он почувствовал, как острая ледяная струя вошла в него и наполнила вся существо его“). Doch seine Handlungen bleiben seine Handlungen. Sie sind nicht die Handlungen der höheren Macht des Bösen.

Im Antichristen äußert sich das Böse unter dem Anschein des Schönen und Guten, wozu auch seine positive Rede, insbesondere in der scheinbar positiven Zuwendung zur Menschheit insgesamt und zu ausgewählten Kommunikationspartnern im besonderen, gehört. Die falsche schöne Erscheinung, die falsche positive Rede und am Ende auch die falsche gute Tat sind zugleich Deckmantel und Erkennungsmerkmal des Bösen, zu dem Ehlen schreibt: „Der Weltkaiser – der Antichrist – ist ein Übermensch, von vollkommener schöner Gestalt, der durch sein elegantes Auftreten mühelos die Menschen beeindruckt. Er versteht es, den Glanz des gefälschten Schönen zur Verführung einzusetzen. Der schöne Schein seiner philanthropischen Parolen und Reformen nimmt die Menschen gefangen.“⁷¹ Damit ist der (anti-)kommunikative Aspekt des Auftretens des Bösen angesprochen: Seine positive Rede wirkt auf ihre Hörer und stellt vermeintlich Konsens her, indem sie Differenz verschleiert. Diese Verschleierung aber verhindert, daß Gemeinschaft durch Dialog entsteht. Denn es ist ja gerade das Bewußtsein für Differenz, das zum Dialog führt, indem die Differenz ins Gespräch gebracht und wenn möglich dialogisch überwunden wird. Indem dieser Prozeß durch vermeintlichen Konsens zerstört und durch antidialogische Homogenität ersetzt wird, bindet die Wirkung der positiven Rede ihre Hörer in das Geschehen des Bösen ein.

Was den Antichristen zum Antichristen macht, ist nicht Gewalt, nicht einmal der Haß gegen andere, sondern der Mangel an Liebe zum anderen. Er liebt nur sich selbst: „любил он только одного себя“⁷², und er setzt sich in seiner Selbstliebe sogar vor Christus („Самолюбивое предпочтение себя Христа“).⁷³ In der Figur des Antichristen zeigt Solov’ev den „Egoismus“ als Er-

scheinung des Bösen.⁷⁴ Und mehr noch: Die absolute Zentrierung der Menschheit auf den Antichristen als den „römischen Weltimperator“ und „Übermenschen“ („римский и всемирный император, император-сверхчеловек“)⁷⁵ schließt jede andere Option, jeden anderen Gedanken außer den seinen über die Welt und ihre Ordnung aus.

Sein ideologisches Hauptwerk „Der offene Weg zu Frieden und Wohlfahrt in aller Welt“ („Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию“), durch das der Antichrist Weltruhm erlangt und das ihm den Weg zur Weltherrschaft ebnet, ist eine gigantische Synthese aller gedachten und denkbaren Weltmodelle („что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия“). Diese Synthese gleicht alle Gegensätze aus, allerdings um den Preis der Reduktion und – das ist das entscheidende Stichwort – einer *Einseitigkeit*, in der der unkritische Leser für sich, in seinen Vorurteilen, bestärkt wird: „всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, [...] нисколько не отказываясь на деле от своей односторонности“.⁷⁶ Das Buch dient also dazu, Menschen voneinander zu trennen, wo es sie dem äußeren Schein nach zusammenführt.

Auf dem vom Antichristen in Jerusalem einberufenen Konzil der drei großen Konfessionen sollen die Vertreter des Katholizismus, Protestantismus und der Orthodoxie zur Kirchenvereinigung in der Anerkennung des Imperators als „wahrem Führer in allen Dingen“ („истинный вождь во всяком деле“) bewegt werden.⁷⁷ Die Überredungsmittel des Antichristen sind Lob und Freundlichkeit – vorgetragen in angenehmer Stimme – und schließlich die Bestechung: „Sagt mir, was euch am wertvollsten ist im Christentum, und ich werde mich darum bemühen“ („Скажите мне, что для вас всего дороже в христианстве, чтоб я мог в эту сторону направить свои усилия?“⁷⁸).

Der Antichrist realisiert, daß seine positive Rede als Schmeichelei aufgefaßt werden könnte und macht deshalb konkrete Angebote an alle Konfessionen („Чтобы вы не думали, что это лесть и пустые слова“⁷⁹). Er versucht die Vertreter jeder einzelnen Konfession mit Unterstützung ihrer je besonderen Interessen zu ködern: die Katholiken mit der Sicherung des Papsttums, die Orthodoxen mit einem Weltmuseum christlicher Archäologie zur Sammlung und Bewahrung von Zeugnissen der kirchlichen Überlieferung, die Protestanten mit einem Weltinstitut für freie Bibelforschung. Indem er jedoch jede Konfession für sich „bedient“, trennt er sie gleichsam voneinander und beschränkt sie auf ihre jeweiligen Egoismen, die erst im Gegenüber zu Christus, von dem sie jedoch gerade ablenken, aufgehoben werden. In dem Moment, da Solov'evs orthodoxer Starec Johannes das Gegenüber der Kirche ins Spiel bringt und somit die monologische Reduktion des Antichristen aufhebt, verliert dieser in Solov'evs Apokalypse sein inneres Gleichgewicht („совершенно потерял внутреннее равновесие“). Ein höllischer Sturm („адская буря“) durchfährt ihn, er hört die Stimme des Satans, und er schweigt, aber sein erstorbenes, verfinstertes

Gesicht verzerrt sich und aus seinen Augen sprühen Funken („помертвевшее и потемневшее лицо его все перекошилось, и из глаз вылетали искры“⁸⁰). Der Antichrist zeigt sich als der, der er ist, und entfesselt, nun kaum mehr Herr seiner Handlungen, sondern Moment im Prozeß des Geschehens, ein Weltkriegszenario, das am Ende in seinen Untergang und zur Wiederkunft des wahren Christus führt.

Die Verhinderung oder der Abbruch von Dialog und freier Gemeinschaft sind das Merkmal des Bösen, das sowohl durch Gewalt als auch durch die positive Rede und scheinbar Angenehmes zum Ausdruck und zur Durchsetzung kommen kann. Bemerkenswert ist, daß sich in den Gesprächen der Fürst, also der Gegner des Herrn Z. (und mit ihm auch Solov'evs), weniger durch seine Ansichten als vielmehr durch seine Einseitigkeit, die keine weitere Option zuzulassen gewillt ist, als verdeckter Anwalt des Antichristen erweist. Wo er im Gespräch nicht siegen kann, entzieht er sich ihm: Zu Beginn des zweiten Gesprächs erwähnt der Erzähler, nur der Fürst fehle noch („Недостовало только князя“).⁸¹ Dieser stößt erst in der Mitte des Gesprächs mit der Entschuldigung hinzu, er habe gerade einen Stoß Broschüren und Bücher „von den unseren“ erhalten: „Получил целую кипу разных бумаг от наших и разные издания.“⁸² Im dritten Gespräch geht der Fürst, kaum daß es begonnen hat (und zum Thema *Antichrist* gekommen ist), mit der scharfen Rechtfertigung, solche Gespräche seien die reine Zeitverschwendung: „считаю непозволительным тратить свое время на рассуждения о таких вещах, которые могут иметь значение разве для папуасов каких-нибудь“.⁸³ Er kommt dann zwar zurück⁸⁴, ist aber nach der „Erzählung vom Antichrist“ plötzlich wieder verschwunden, was im Gespräch vom General als Nähe zur Sphäre des Antichristen gedeutet wird: „Ну а этой марки все-таки не выдержал. Ах ты, Господи!“⁸⁵

Positive Rede und der Abbruch von Kommunikation

Von Solov'evs Antichristen und der partiellen Dialogverweigerung des Fürsten in den „Drei Gesprächen“ blicke ich zurück auf Avvakums Dualismus von Gott und Teufel und Fonvizins Kommunikationstäuschungen in der perlokutionären Interaktion. In drei Schritten wurden unterschiedliche konzeptuelle Kontexte der Bewertung positiver Rede in der russischen Kulturgeschichte aufgezeigt. In allen zeigte sich ungeachtet ihrer Differenzen ein gemeinsamer konzeptueller (wenn auch nicht explizit formulierter) metapragmatischer Topos: Schlechtes Handeln (bei Fonvizin) oder das Böse (bei Avvakum und Solov'ev) ist in jedem Fall der Abbruch oder die Zerstörung von Kommunikation. Paradox kann diese Zerstörung durch positive Rede geschehen, die Gewalt verschleiert oder, wenn ihre destruktive Intention nicht zur Erfüllung kommt, in Gewalt umschlägt.

Anmerkungen

- 1 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*. In: *Žizneopisanija Avvakuma i Epifanija*. Issledovanie i teksty. Hg. A. N. Robinson. Moskva 1963, S. 139–178, hier S. 146.

- 2 D. I. FONVIZIN, *Sobranie sočinenij*. Hg. G. P. Makogonenko. 2 Bde. Moskva – Leningrad 1959, Bd. 2, S. 277.
- 3 V. S. SOLOV'EV, *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vseмирnoj istorii*. In: Ders., *Sočinenija*. Hg. A. V. Gulyga u. A. F. Losev. 2 Bde. Moskva 1988. Bd. 2, S. 635–762, hier S. 744, 751.
- 4 W. ZILLIG, *Bewerten. Sprechakttypen der bewertenden Rede*. Tübingen 1982.
- 5 Darauf insistiert zurecht A. WIERZBICKA. In: Dies., *Cross-cultural Pragmatics. The Semantics of Human Interaction*. 2. Aufl. Berlin – New York 2003.
- 6 J. VERSCHUEREN, *What people say they do with words. Prolegomena to an Empirical-Conceptual Approach to Linguistic Action*. Norwood/New Jersey 1985, S. 210.
- 7 Siehe zum Folgenden ausführlich H. KUBE, *Verteidigung des Religiösen: Zeichen und Zeichengeber im Leben des Protopopen Avvakum (pragmalinguistische Bemerkungen)*. In: *Wiener Slawistischer Almanach* 50. 2002, S. 63–93.
- 8 B. A. USPENSKIJ, *Istorija russkogo literaturnogo jazyka (XI–XVII vv.)*. München 1987; Ders., *Raskol i kul'turnyj konflikt XVII veka*. In: Ders., *Izbrannye trudy*. 3 Bde. Moskva 1994–1997. Bd. 1: *Semiotika istorii. Semiotika kul'tury*, S. 333–367.
- 9 R. LACHMANN, *Die Zerstörung der schönen Rede. Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen*. München 1994.
- 10 M. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. 13. Aufl. Frankfurt/M. 1995. [Les mot et les choses. 1966]
- 11 Siehe W. HOLLBERG, *Das russische Altgläubigentum*. 2 Bde. Tartu/Dorpat 1994, Bd. 1. S. 150; vgl. H. KUBE, *Verteidigung des Religiösen*, s. Anm. 7, S. 69.
- 12 Siehe ebd.
- 13 V. M. ŽIVOV (Hg.), *Pustozerskaja proza*. Moskva 1989, S. 115.
- 14 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 160.
- 15 Ebd., S. 170.
- 16 Ebd., S. 159.
- 17 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 139.
- 18 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 159.
- 19 Ebd., S. 173.
- 20 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 142.
- 21 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 152.
- 22 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 131.
- 23 U. SCHMID, *Ichentwürfe. Russische Autobiographien zwischen Avvakum und Gercen*. Zürich – Freiburg 2000.
- 24 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 164.
- 25 Ebd., S. 161.
- 26 Ebd., S. 164.
- 27 Ebd., S. 147.
- 28 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 105.
- 29 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 165.
- 30 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 167.
- 31 Ebd., S. 104; vgl. W. HOLLBERG, *Das russische Altgläubigentum*, s. Anm. 11, S. 173.
- 32 Nach G. FREIDHOF, *Typen dialogischer Kohärenz und Illokutions-Blockade*. In: *Zeitschrift für Slawistik* 37. 1992, S. 215–230.
- 33 Ebd., S. 227.
- 34 D. ZACHAR'IN, *Illokutions-Blockade und brachiale Redeverbote. Konversation und Körperaktion*. In: *Wiener Slawistischer Almanach* 42. 1998, S. 5–41.
- 35 AVVAKUM, *Žizneopisanie Avvakuma*, s. Anm. 1, S. 164.
- 36 *Pustozerskaja proza*, s. Anm. 13, S. 106.
- 37 M. ŠČERBATOV, *O povreždenii nravov" v" Rossii*. 2. Aufl. Leipzig o.J., S. 6.

- 38 D. I. FONVIZIN, *Sobranie sočinenij*, s. Anm. 2, Bd. 2, S. 28–39.
- 39 Ebd., S. 30.
- 40 Siehe H. KUBE, *Perlokutionen: Begriff und Typologie mit Belegen aus den erotischen und konfliktuösen Dialogen Milan Kunderas*. In: *Linguistische Beiträge zur Slavistik*. XII. JungslavistInnen-Treffen in Gießen 26.–27.09.2003. München 2005, S. 49–74; zum Begriff der Perlokution vgl. besonders auch P. EYER, *Perlokutionen*. Tübingen 1987.
- 41 D. I. FONVIZIN, *Sobranie sočinenij*, s. Anm. 2, Bd. 2, S. 47–53.
- 42 Ebd., S. 48.
- 43 Ebd., S. 74–78.
- 44 Ebd., S. 74f.
- 45 Ebd., S. 75f.
- 46 Ebd., S. 85.
- 47 Vgl. U. SCHMID, *Ichentwürfe*, s. Anm. 23, S. 105.
- 48 D. I. FONVIZIN, *Sobranie sočinenij*, s. Anm. 2, Bd. 2, S. 85.
- 49 Ebd.
- 50 Ebd., S. 30.
- 51 Ebd., S. 85.
- 52 Siehe ebd., S. 90f.
- 53 Ebd., S. 90.
- 54 F. SCHULZ VON THUN, *Miteinander reden*. Bd. 1: Störungen und Klärungen. *Allgemeine Psychologie der Kommunikation*. Reinbek bei Hamburg 2003, S. 211.
- 55 Ebd.
- 56 M. ŠČERBATOV, *O povreždenii npravov” v” Rossii*, s. Anm. 37, S. 62.
- 57 D. I. FONVIZIN, *Sobranie sočinenij*, s. Anm. 2, Bd. 2, S. 77.
- 58 Ebd., S. 29.
- 59 Ebd., S. 78.
- 60 U. SCHMID, *Ichentwürfe*, s. Anm. 23, S. 108.
- 61 Ebd., S. 118.
- 62 M. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, s. Anm. 10.
- 63 K. H. GÖTTERT, *Kommunikationsideale. Untersuchungen zur europäischen Konversationstheorie*. München 1988, S. 180.
- 64 V. F. ODOEVSKIJ, *Russkie noči*. München 1967 [Moskva 1913].
- 65 K. STÄDTKE, *Nachwort*. In: W. Odojewski, *Russische Nächte*. Hg. K. Städtke. Frankfurt/M. 1990, S. 353–373, hier S. 372.
- 66 V. F. ODOEVSKIJ, *Russkie noči*, s. Anm. 64, S. 329.
- 67 V. S. SOLOV’EV, *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii*, s. Anm. 3.
- 68 Siehe H. KUBE, *Der Dialog und seine Form. Eine Skizze zu den „Tri razgovora“ Vladimir Solov’evs*. In: *Slavische Sprachwissenschaft und Interdisziplinarität*. Nr. 6. Hg. G. Freidhof, H. Kuße, F. Schindler. München 2000, S. 111–140; ders., *Dialogtypologie und künstlicher Dialog. Beispiele aus der russischen Dialogik*. In: *Slavistische Linguistik 2001. Referate des XXVII. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens in Frankfurt/Friedrichsdorf*, 11.–13.09.2001. Hg. H. Kuße. München 2003, S. 113–140; ders., *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*, München 2004.
- 69 P. EHLEN, *„Das sich zum Sein aufbäumende Nichts“ – Simon L. Franks Verstehen des Bösen im „Wissenden Nichtwissen“*. Im vorliegenden Band S. 30–43.
- 70 V. S. SOLOV’EV, *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii*, s. Anm. 3, S. 742f.
- 71 P. EHLEN, *Die Idee der Schönheit in Vladimir Solov’evs Philosophie*. In: *Vladimir Solov’ev und Friedrich Nietzsche: eine deutsch-russische kulturelle Jahrhundertbilanz*. Hg. U. Heftrich u. G. Ressel. Frankfurt/M. et al. 2003, S. 241–263, hier S. 259.

- 72 V. S. SOLOV'EV, Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, s. Anm. 3, S. 740.
- 73 Ebd., S. 741f.
- 74 E. VAN DER ZWEERDE, Das Böse und das Politische. Zur anti-politischen politischen Philosophie Vladimir Solov'evs. Im vorliegenden Band, S. 60–75.
- 75 Siehe V. S. SOLOV'EV, Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii, s. Anm. 3, S. 746f.
- 76 Ebd., S. 743f.
- 77 Ebd., S. 751.
- 78 Ebd.
- 79 Ebd., S. 752.
- 80 Ebd., S. 754.
- 81 Ebd., S. 669.
- 82 Ebd., S. 676.
- 83 Ebd., S. 706.
- 84 Ebd., S. 718.
- 85 Ebd., S. 762.