

6. Also kam Zarathustra nach Russland

Il'ja Berezin begegnet auf seiner in Kapitel 5.5 thematisierten Reise durch den Iran nicht nur schiitischen Muslimen, sondern auch Zoroastriern, also Angehörigen der vorislamischen iranischen Religion. Das wenige, was Berezin zu ihnen zu sagen hat, wird am Ende dieses Kapitels aufzugreifen sein. Zuvor stehen andere Personen und Texte im Vordergrund. Die russische Rezeptions- und Konstruktionsgeschichte des Zoroastrismus resp. der Figur Zoroasters oder Zarathustras steht, was ihre Kenntnis anbelangt, im Schatten ihres westeuropäischen Gegenparts. Die folgenden, bereits in der Einleitung skizzierten Unterkapitel unterbreiten einen Vorschlag, wie eine Geschichte dieses wenig bekannten Bereichs russischer Antikerezeption, die zugleich charakteristische Umbrüche und Neuerungen im orientbezogenen Religionsdiskurs veranschaulicht, aussehen könnte.

6.1 Prolog

Unter der Pluralform *Gebry* (Ez. *Gebr*)⁴⁰² figuriert im dreizehnten Band (1838) des *Ėnciklopedičeskij leksikon* (ĖL) ein Artikel Pavel Savel'evs zum Zoroastrismus.⁴⁰³ Dass ein solcher mit dem Anfangsbuchstaben G (Г) in die von den veröffentlichten Bänden der Enzyklopädie abgedeckten fünf ersten Buchstaben des Alphabets fällt – ein Eintrag zu *Zoroastr* z.B. (s.u.) hätte erst in einem späteren Band unter dem achten Buchstaben (З) des Alphabets erscheinen können –, verdankt sich dem Umstand, dass der Text den Zoroastrismus in erster Linie als religiöse und gesellschaftliche Erscheinung der Gegenwart anspricht und erst daraus eine Verknüpfung zu einer in der Vergangenheit gründenden „Lehre“ herstellt. Das Lemma *Gebry* wird dementsprechend als die „Bezeichnung“ erklärt, „die die Perser und andere Muslime der bis heute existierenden kleinen Zahl von Anhängern der Zoroaster'schen Religion geben“ („название, которое

⁴⁰² Von pers. *gabr*. Meist pejorativ verwendete Fremdbezeichnung für Angehörige nicht-muslimischer Religionsgemeinschaften, v.a. Zoroastrier. Vermittels des Osmanischen gelangte der Begriff in den Gebrauch europäischer Sprachen, so z.B. engl. *giaour* (vgl. Lord Byrons Gedicht *The Giaour*), deutsch *Giaur*.

⁴⁰³ Wenn an dieser und anderen Stellen vom Zoroastrismus ohne Anführungszeichen gesprochen wird, so seien damit im Sinne einer metasprachlichen Hilfskonstruktion und als Sammelbegriff diejenigen Gegenstände bezeichnet, die in den verwendeten Quellen-texten in vielen verschiedenen Erscheinungsweisen (z.B. die „Religion der alten Perser“, die „Lehre Zoroasters“ oder die „Gesetzgebung Zoroasters“) vorkommen. Es wird damit also nicht eine religionshistorische Aussage über die Religion Zoroastrismus angestrebt und eine solche hätte wohl gerade damit zu beginnen, die Plausibilität eben dieser Bezeichnung wenn nicht generell, so doch als durchgängige Benennung aller historischen Momente der vorislamischen persischen Religion zu überprüfen. In oben genanntem Sinne ist auch die Formulierung ‚Zoroastrismuskurs‘ zu verstehen.

Персияне, и другие Мусульмане, дают небольшому числу существующих доселе последователей Зороастровой религии“).⁴⁰⁴ Die Perser verwendeten für die *Gebry* zudem die Namen *Parsi* („Perser“ o. „Parßen“), *Madžudž* („Mager“)⁴⁰⁵ und *Atešperest* („Feueranbeter“, pers. *ātiš-parast*). In den gegenwärtigen, in Persien und „Hindustan“ lebenden *Gebry* resp. Parsen sieht der Text den überlebenden Rest der vorislamischen iranischen Religion. Wie in anderen seiner Beiträge zum *ĖL* macht Savel’ev die Quellen seiner Informationen teilweise transparent: Es sind westeuropäische Reisende (Malcolm, Chardin, Morier, Fraser), denen sich sein Kenntnisstand zu verdanken scheint. Die als ehrlich, fleißig und bescheiden geschilderten *Gebry* werden nach der vorangehenden ethnografischen Beurteilung mit einer „Lehre“ und mit „Ritualen“ in Verbindung gebracht, die sich, so heißt es, nur um wenig von dem in Zoroasters *Zend-avesta* Überlieferten unterscheiden (dabei erfolgt ein prospektiver Hinweis auf die nicht publizierten Lemmata *Zend-avesta* und *Zoroastr*).⁴⁰⁶ Als Kern der Religion der *Gebry* erscheint dasjenige, was sie verehren:

„Sie beten Ormuzd als Verursacher alles Guten an in Gedanken, Wort und Handlung, und sie verehren alle zweitrangigen Gottheiten, die Wirkkräfte dieses guten Prinzips. Überdies beten sie die vier Elemente an und besonders das Feuer als reinste und unbegrenzte Erscheinungsweise des Höchsten Wesens. Sie verehren den Mond, die Planeten, die Sterne und das Himmelsgewölbe, vor allem aber die Sonne und besonders die aufgehende Sonne, der sie sich beim Aufsagen der Gebete stets zuwenden.“

„Они боготворят Ормузда как виновника всего доброго, в мысли, слове и действии, и чтут всех второстепенных божеств, агентов этого доброго начала. Кроме того боготворят они четыре стихии, и преимущественно огонь, как чистейшее и безграничное проявление Высшего Существа; поклоняются луне, планетам, звездам и тверди небесной, но более всего солнцу, и в особенности солнцу восходящему, к которому всегда обращаются при чтении молитв.“⁴⁰⁷

Weiter schildert der Text Rituale wie den Umgang mit den Toten und die Beziehung zum „ewigen Feuer“ in „Feueraufbewahrungsstätten“ (*ognechranilišča, ateš-gā, ateš-gedē*, pers. *ātiš-gāh*) und setzt mit *Agrimen*, dem Aussender „böser Geister“, einen Verweis auf ein bereits im ersten Band (1835) erschienenes, von Vasilij Grigor’ev bearbeitetes Lemma.⁴⁰⁸

In diesem Artikel Grigor’evs ist die Rede von der dualistischen „Lehre von den zwei Prinzipien“, die zu den ältesten und verbreitetsten Lehren im Orient gehöre und die Grundlage der „Religion der Mager“ (also der altpersischen Priesterschicht) darstelle. Für das Prinzip des Guten resp. des Lichts zählt der

⁴⁰⁴ *ĖL*, Bd. 13, S. 397.

⁴⁰⁵ Möglicherweise referiert Savel’ev, der als Übersetzung von *Madžudž* „Mager“ (*magi*) angibt, auf arab. *ma’ğūğ*, womit im Koran eigentlich das auch aus der Bibel bekannte Volk resp. Land Magog bezeichnet wird.

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., S. 397f.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 398.

⁴⁰⁸ Vgl. ebd., S. 398.

Text die Namensvarianten *Ormuzd*, *Gormizda* und als griechische Version *Oromazd* auf, das Prinzip des Bösen resp. der Dunkelheit kennt er zusätzlich zum titelgebenden Lemma *Agrimen* in den Varianten *Ariman*, *Agariman* und *Agerman*. Im Gegensatz zum Eintrag *Gebry* wird die altpersische Religion hier nicht als (noch bestehendes) Phänomen der Gegenwart eingeführt, sondern mit historischer Distanz als dogmatisierte Lehre vom stetigen Kampf zweier kosmologischer Prinzipien, aus denen schließlich *Oromazd* als Sieger hervorgehe. Zoroaster findet in dieser Darstellung keine Erwähnung, ebenso wie auch ein Blick auf die Gegenwart fehlt und überhaupt eine geschichtliche Entwicklung abseits des ‚Kerns‘ der Lehre nicht thematisiert wird.⁴⁰⁹

Nach der Lektüre dieser beiden Artikel dürften zeitgenössische Leser einen zwar knappen, aber doch mit einigen grundlegenden Informationen ausgestatteten Eindruck vom Zoroastrismus erhalten haben. Beide Texte scheinen allerdings einen mehr oder weniger allgemein bekannten, nicht umstrittenen Wissensstand zu präsentieren. Dass ein solcher zum Zeitpunkt ihrer Publikation mitnichten gegeben ist, zeigen die nachfolgenden Ausführungen dieses Kapitels, das den (fassbaren) Anfängen des russischen Zoroastrismuskurses in seiner Genese aus dem westeuropäischen Zoroastrismuskurs heraus nachgeht und dabei aufzeigen soll, dass es in den 1830er-Jahren noch eine höchst umstrittene Frage war – und dies nicht nur in Russland –, was eigentlich die Religion der alten Perser sei und was diese charakterisiere und klassifiziere. Gerade z.B. Feststellungen wie diejenige der Verehrung der vier Elemente, der Gestirne usw., die Savel’ev in Bezug auf die *Gebry* kommentarlos trifft, konnten in gewissen Diskussionszusammenhängen ihre scheinbare Harmlosigkeit zugunsten erbitterter Polemik einbüßen.

6.2 Von Anquetil-Duperron zu Hegel – vom „Gesetzgeber“ zur „Religion“

Vieles von dem, was die folgenden Seiten als konstituierende Elemente des Zoroastrismuskurses zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts ausweisen, geht, wie zu sehen sein wird, auf den Einfluss des Franzosen Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) und seine Herausgabe des *Zend-Avesta* zurück. Es erstaunt daher, dass die beiden zu Beginn vorgestellten *ËL*-Beiträge diese prägende Figur mit keinem Wort erwähnen (zumal das *Zend-Avesta* von Savel’ev ausdrücklich genannt wird), denn zumindest ein Verweis auf das im zweiten Band enthaltene Lemma *Anketil’-Djuperron* hätte sich angeboten. Dieses Fehlen mag an der man-

⁴⁰⁹ Vgl. *ËL*, Bd. 1, S. 167. Dem Artikel ist kein Autorenkürzel beigelegt, jedoch weist ihn das Werkverzeichnis in Veselovskij 1887 auf S. 0104 [sic] als von Grigor’ev bearbeitet aus.

gelhaften Koordination der Enzyklopädie liegen, von der bereits die Rede war (vgl. Kap. 3.1.2).

Anquetil-Duperrons Veröffentlichung der ersten europäischen Übersetzung des altiranischen Avesta rief schon zu Lebzeiten des Autors Bewunderung ebenso wie heftige Kritik hervor. Diese Ambivalenz bringt der einschlägige anonyme und vermutlich aus einer westeuropäischen Enzyklopädie übernommene Artikel im *ÉL* andeutungsweise zum Ausdruck. Der Protagonist wird als „einer der gelehrten Franzosen des 18. Jahrhunderts“ eingeführt, der durch seine Reisen in Indien und seine „Entdeckung einiger Werke Zoroasters“ Berühmtheit erlangt habe. Der Lexikonartikel hebt in der Beschreibung dieses Vorgangs nicht nur die ‚neue Methode‘ eines Lernens vor Ort (im hier gegebenen Fall bei indischen Zoroastriern) hervor, sondern deutet zugleich das egoistisch-rücksichtslose Vorgehen bei der Beschaffung der Manuskripte an, welches auch die neuere Forschungsliteratur Anquetil-Duperron meist attestiert:⁴¹⁰

„Nachdem er ganz Indien durchquert hatte, ließ sich Anquetil in Surat nieder, wo sich noch heutzutage eine Siedlung von *Guebry* [sic, sonst i.d.R. *Gebry*, S.R.] oder Feueranbetern befindet, die durch den Fanatismus der Muslime aus Persien vertrieben wurden. Als er das Vertrauen der persischen Geistlichen erlangt hatte, wurde er, durch ihre Vermittlung, in die Geheimnisse der Zoroaster'schen [sic] Bücher eingeweiht und er konnte ihnen sogar einen Teil dieser Bücher abluchsen, die in den Idiomen Pahlavi, Zend und Sanskrit verfasst sind. Nachdem er eine ausreichende Zahl von Materialien gesammelt hatte, reiste er im Jahr 1762 nach Europa zurück und gab sich die Verpflichtung auf, die gelehrte Welt mit diesen bekannt zu machen. Er hatte aus Indien 100 Manuskripte mitgebracht. Das Werk, in dem die wichtigsten Resultate seiner Studien enthalten sind, erschien im Jahr 1771 unter der Bezeichnung *Zendavesta* [...].“

„Объехав всю Индию, Анкетиль поселился в Сурате, где и доныне находится колония Гвевров, или Огнепоклонников, изгнанных из Персии фанатизмом Мусульман. Снискав доверенность Персидских духовных, он, посредством их, был посвящен в таинства Зоорастровых [sic] книг, и даже умел выманить у них часть этих книг, писанных на наречиях Пельви, Зендском и Санскритском. Собрал достаточное число материалов, в 1762 году он возвратился в Европу, и поставил себе обязанностью познакомиться с ними ученый свет. Он привез с собою из Индии 100 манускриптов. Сочинение, в коем помещены главнейшие результаты его исследований, появилось в 1771 году под названием *Зендавеста* [...]“.⁴¹¹

Europa habe Anquetil-Duperron, fährt der Text fort, somit die Kenntnis glaubwürdiger Originalquellen der „Lehre der Parsen“ zu verdanken. Leider seien aber seine Übersetzungen mit vielen Mängeln behaftet, denn Anquetil-Duperron habe die Zeit seines Indien-Aufenthalts nicht dazu genutzt, seine Sprachkenntnisse mit der nötigen Tiefe zu versehen. Neben dem Hinweis auf weitere seiner Veröffentlichungen (erwähnt werden *Legislation orientale*, *Recherches his-*

⁴¹⁰ Vgl. Stausberg, Michael: *Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York: Walter de Gruyter 1998, S. 794.

⁴¹¹ *ÉL*, Bd. 2, S. 314.

toriques et géographiques sur l'Inde, *L'Inde en rapport avec l'Europe* sowie die Übersetzung eines Teils der Upanischaden vermittelt einer neupersischen Version) belegt der Lexikon-Artikel Anquetil-Duperrons Einfluss mit dem „berühmten“ Beispiel der deutschen Übertragung des *Zend-Avesta* durch Johann Friedrich Kleuker (s.u.), die bereits wenige Jahre nach dem Erscheinen des französischen Originals auf dem Buchmarkt erhältlich war.⁴¹²

Eine Reihe von Studien schreibt Anquetil-Duperrons wissenschaftlichem Werk die Verursachung einer epochalen Bruchstelle in der europäischen Wissenschaftsgeschichte und Orientrezeption zu. Für Raymond Schwab steht Anquetil-Duperron am Anfang der wissenschaftlichen und kulturellen Großbewegung, die als „renaissance orientale“ neben die erste Renaissance der griechisch-römischen Antike tritt: „La révolution du présent par un nouveau passé a une date initiale: l'année 1771 où Anquetil-Duperron publie le *Zend-Avesta*; c'est la première fois qu'on réussit à forcer une des langues murées de l'Asie.“⁴¹³ Die Übersetzung des Avesta stehe, so Schwab, für das erstmalige Ausgreifen europäischer Asienkompetenz über die Grenzen des biblischen Orients und der Antiketradition hinaus; erst nach 1771 sei die Welt „wirklich rund“ geworden.⁴¹⁴ In einer Metaphorik, die Schwabs Rede vom Aufbrechen einer vermauerten Sprache gleicht, ergänzt Hans Kippenberg, eine Europa umgebende „kulturelle Mauer“ sei mit Anquetil-Duperron gefallen: „Das Abendland, begründet auf der jüdisch-christlichen Bibel und der griechisch-römischen Antike, verlor seine einzigartige Stellung und erhielt Konkurrenz.“⁴¹⁵ Für Edward Said repräsentiert Anquetil-Duperron, zusammen mit dem einige Jahre später bekannt gewordenen Sanskrit-Pionier und Begründer der indoeuropäischen Studien William Jones (der überdies ein scharfer Kritiker Anquetil-Duperrons war) ein wichtiges „orientalistisches Vorgängerprojekt“; den eigentlichen Beginn des modernen Orientalismus setzt indes die emblematische Ägypten-Invasion Napoleons im Jahr 1798.⁴¹⁶

Anquetil-Duperrons Wirken ermöglicht aber auch alternative Lektüren. So versteht Jürgen Osterhammel die Übersetzung des Avesta in Anlehnung an Schwab als „Gründungsdokument einer wahrhaft polyphonen Weltgeschichtsschreibung“, ebenso wie er die teilweise antikolonial gefärbte Widerlegung des Topos der „orientalischen Despotie“ durch Anquetil-Duperron herausarbeitet.⁴¹⁷ Richtet sich der Fokus weg von Anquetil-Duperrons Rolle im generellen Orient- und Kolonialismuskurs und stärker auf das eigentliche Interessenge-

⁴¹² Vgl. ebd.

⁴¹³ Schwab 1950, S. 16 (Hervorhebung im Original).

⁴¹⁴ Vgl. ebd., S. 23, 25.

⁴¹⁵ Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*. München: C.H. Beck 1997, S. 45.

⁴¹⁶ Vgl. Said 2003, S. 76f.

⁴¹⁷ Vgl. Osterhammel, Jürgen: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München: C.H. Beck 2010 [1998], S. 293-296.

biet hin, von dem aus die Karriere des französischen Gelehrten ihren Anfang nahm – das Avesta und die Person Zoroasters –, so kann auch hier ein Umbruch diagnostiziert werden. Jahrhundertlang kannte und thematisierte Europa die Figur des altiranischen Religionsstifters Ζαραθουστρά als gräzisiertes sprachliches Zeichen „Zoroaster“ (gr. Ζωροάστρης), dessen Gebrauch in keiner Weise auf die „zoroastrische Eigengeschichte“ verweist, sondern als genuines Produkt europäischer Religionsgeschichte eine Vielzahl von Religionskonzepten mit oft religionsproduktiver Funktion generierte, wie Michael Stausberg in seiner umfangreichen Studie zur „Faszinationsgeschichte Zarathustras“ darlegt, die im Wesentlichen einen von der Antike bis zu Anquetil-Duperrons Wirken reichenden Zeitraum abdeckt. Nach dem materiellen und kulturellen Import des Avesta ist folglich, erläutert Stausberg, die wissenschaftliche Differenzierung von zoroastrischer Eigengeschichte und eurogener Fremdgegeschichte nicht mehr als Ζαραθουστρά/Zoroaster, sondern in der Form Ζαραθουστρά/Zarathustra zu codieren. Die einsetzende Erforschung der zoroastrischen Eigengeschichte verbleibt damit grundsätzlich im Status einer Fremdgegeschichte – in Stausbergs Code nun ausgedrückt durch diejenige Namensversion, die Friedrich Nietzsche seinem berühmten Protagonisten verlieh. Sie ist fortan aber nicht mehr als reine Zoroaster-Imagination ohne Bezug auf den historischen Ζαραθουστρά zu beschreiben, vielmehr ereignet sie sich in einer interkulturellen Konstellation, im Kulturkontakt mit der zoroastrischen Eigengeschichte.⁴¹⁸

Anquetil-Duperrons *Zend-Avesta* besteht nicht allein aus Übersetzungen und religionshistorischen Einordnungen (wie etwa in der beigegebenen Zoroaster-Biografie), sondern geht im ersten von drei Bänden von einem sehr ausführlich gehaltenen Bericht des Autors über dessen „voyage aux Indes“ aus. Anquetil-Duperron vereint somit die beiden zu Beginn anhand der *ÉL*-Artikel *Gebry* und *Agrimen* angesprochenen Zugänge der (ethnografischen) Wahrnehmung einer religiösen Gegenwartsercheinung⁴¹⁹ und einer (von Texten ausgehenden) Priorisierung der historisch-systematischen Grundlagen einer „Lehre“. Die Bereitschaft, vor Ort das für seine Forschung benötigte Material und Wissen zu beschaffen, hebt ihn denn auch entscheidend von einem anderen „rezeptionsgeschichtlichen Wendepunkt“ (M. Stausberg) des frühneuzeitlichen europäischen Zoroasterdiskurses ab. Denn schon einige Jahrzehnte zuvor hatte Thomas Hyde (1636-1703), ein Oxforder Professor für Arabisch und Hebräisch, dem das *ÉL* im dreizehnten Band einen kurzen Eintrag widmet (*Gajd ili Gejd, Tomas*), in seiner im Jahr 1700 in erster und 1760 in zweiter Auflage erschienenen einflussreichen Darstellung der altpersischen Religion (*Historia religionis veterum*

⁴¹⁸ Vgl. Stausberg 1998, S. 30f.

⁴¹⁹ So schreibt Stausberg: „Anquetils Zoroastrismus-Darstellung reproduziert damit eine bestimmte religionsgeschichtliche Variante oder Konstellation des Zoroastrismus, nämlich eine lokalgeschichtliche Konkretisierung dieser Religion in Surat in der Mitte des 18. Jahrhunderts [...]“. Ebd., S. 798.

Persarum, eorumque Magorum) einerseits das Prinzip der Quellenkritik eingeführt und damit die im Zoroasterdiskurs jahrhundertlang wirkmächtigen *Chaldäischen Orakel* als nicht authentisch qualifiziert und andererseits – als Ergänzung zu antiken lateinischen und griechischen Texten sowie zeitgenössischen Reiseberichten – erstmals auch orientalisch zoroastrische Primärquellen benutzt. Hauptsächlich stützt sich seine Darstellung auf den in neupersischer Sprache verfassten zoroastrischen Traktat *Šad dar* („Hundert Tore“ resp. „Hundert Kapitel“), den Hyde in lateinischer Übersetzung zugänglich macht und als Grundlage seiner religionshistorischen Perspektive auf die alten Perser beansprucht, deren Religion er eine ursprüngliche „Orthodoxie“ attestiert und die er, zumindest in ihrem Ausgangskern, als abrahamitisch ausweist und damit in ein christlich-heilsgeschichtliches Szenario der Weltgeschichte einreicht.⁴²⁰ Hyde war einerseits davon überzeugt, mit dem *Šad dar* über eine zuverlässige authentische Quelle des Zoroastrismus zu verfügen, ebenso sehr war er sich aber bewusst, damit keine von Zoroaster selbst stammende Schrift in Händen zu halten.⁴²¹ Seine Religionsgeschichte der alten Perser lässt sich mitunter als „Werbeschrift“ (M. Stausberg) zuhanden vermögender Mäzene interpretieren, hatte sich Hyde doch überzeugt gezeigt, mit den nötigen finanziellen Mitteln die echten Schriften Zoroasters über Mittelsmänner beschaffen und analysieren zu können.⁴²² Erst Anquetil-Duperron durfte aber von sich behaupten, in dieser Hinsicht einen entscheidenden Schritt getan zu haben. Entsprechend kritisch fällt denn auch sein Urteil über Hyde im *discours préliminaire* des *Zend-Avesta* aus, womit implizit auch der eigene Anspruch ausgewiesen ist: „Ce Livre peut passer pour le seul qui donne sur les Perses une suite de détails instructifs pris des Ouvrages des Orientaux. Malheureusement les principales sources où M. Hyde les a puisés, ne sont pas de la première antiquité.“⁴²³

Die prägende Rolle, die Anquetil-Duperron rückblickend zugeschrieben wird, entspricht nicht der Wahrnehmung vieler seiner Zeitgenossen. Die Machart der *Zend-Avesta*-Ausgabe widersprach offenbar in mancher Hinsicht den Erwartungen des lesenden Publikums. Durchaus positiven Reaktionen wie etwa bei Denis Diderot, dem in seinem *Encyclopédie*-Artikel *Zenda Vesta* Anquetil-

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 680-712.

⁴²¹ Hyde charakterisiert das *Šad dar* mit folgenden Worten: „Dieses hier vorliegende Buch ist das Verzeichnis der Vorschriften oder der kanonischen Schriften der Kirche der Mager; es wurde aus Zoroasters Werken zusammengestellt und alles, was sich darin findet, ist für jene gleichermaßen wahrheitsgetreu wie für uns all das, was in den kanonischen Schriften unserer Kirche oder in der heiligen Bibel enthalten ist“ („Iste Liber est *Codex Praeceptorum* seu *Canonum Ecclesiae Magorum*, è *Zoroastris* Operibus collectus: & quicquid ibi reperitur; est illis aequè authenticum ac nobis est quidvis in *Nostrae Ecclesiae Canonibus*, aut *S. Bibliis* repertum“, Hervorhebungen im Original), zitiert nach ebd., S. 687 (meine Übersetzung, S.R.).

⁴²² Vgl. ebd., S. 689-691, 709.

⁴²³ Anquetil-Duperron, Abraham Hyacinthe: *Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre*, Bd. 1, Teil 1. Paris: N.M. Tilliard 1771, S. iv.

Duperrons Werk zur Kritik am Christentum und der Religion im Allgemeinen diente, gesellten sich zahlreiche kritische Stimmen zu, die u.a. die Authentizität der von Anquetil-Duperron nach Frankreich gebrachten Schriften bestritten, deren Status als relevantes Wissen überhaupt anzweifeln und damit auch die wissenschaftliche Redlichkeit des Autors zur Diskussion stellten, ja sogar, wie im Falle eines spöttischen Verrisses vonseiten des Sprachwissenschaftlers William Jones, nicht nur Anquetil-Duperrons Kompetenz in den relevanten Quellsprachen negativ beurteilten, sondern auch den Stil seines Französisch als völlig unangemessen disqualifizierten. Wenngleich bald weitgehend Einigkeit in der Ansicht bestand, die Qualität von Anquetil-Duperrons Übersetzung sei letztlich ungenügend, so galten seine Errungenschaften einige Jahrzehnte später doch unter führenden Vertretern der sich als wissenschaftliche Disziplinen institutionalisierenden vergleichenden Sprachwissenschaft und Orientalistik wie z.B. Rasmus Rask, Eugène Burnouf, Franz Bopp oder Antoine-Isaac Sylvestre de Sacy als anerkannt. Das *Zend-Avesta* fand ebenso Eingang in zahlreiche Werke, deren Fokus nicht auf der Sprachforschung, sondern der Geschichte und Kultur der Antike lag.⁴²⁴

Gerade im deutschen Sprachraum hatte Anquetil-Duperron in Herder einen frühen Befürworter gefunden und nur wenige Jahre nach dem französischen Original gab Johann Friedrich Kleuker ab 1776 in Riga eine populäre und breit rezipierte Übersetzung mitsamt Anhängen unter dem Titel *Zend=Avesta, Zoroasters lebendiges Wort, worin die Lehren und Meinungen dieses Gesetzgebers von Gott, Welt, Natur, Menschen; ingleichen die Ceremonien des heiligen Dienstes der Parsen u.s.f. aufbehalten sind* heraus. Arnold Heeren sah in einer Ausgabe von 1824 seiner 1793-96 erstveröffentlichten *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt* jegliche Bedenken an der „Aechtheit“ des *Zend-Avesta* als ausgeräumt, und wiewohl er bedauerte, dass es ein „Ausländer“ gewesen war, der die „heiligen Schriften der Perser“ nach Europa importiert und „ans Licht“ gezogen hatte, so wollte er doch „mit Recht“ feststellen, dass erst deutsche Gelehrte diese „wahrhaft kritisch geprüft“ hätten.⁴²⁵ Heerens ausführliche Behandlung des Zoroastrismus als Teil der Darstellung der „Inneren Verfassung“ des Perserreiches beruht zu weiten Teilen auf dem *Zend-Avesta*, das der Autor häufig in der Version Kleukers zitiert. Auch noch 1837 erschien es Friedrich Creuzer in der dritten Auflage seiner *Symbolik und Mythologie der alten Völker* als notwendig, die Unbestrittenheit der Authentizität des *Zend-Avesta* eigens festzustellen und diesen Verdienst v.a. Kleuker zuzuschreiben,

⁴²⁴ Vgl. Stausberg 1998, S. 809-837 und Rose, Jenny: *The Image of Zoroaster. The Persian Mage Through European Eyes*. New York: Bibliotheca Persica Press 2000, S. 102-109.

⁴²⁵ Vgl. Heeren, Arnold Herrmann Ludwig: *Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Erster Theil, 1. Abth. Göttingen: bey Vandenhoeck und Ruprecht 1824 (= ders.: *Historische Werke*, Zehnter Theil), S. 434. Heeren kritisiert an dieser Stelle auch Anquetil-Duperrons Interpretationen des *Zend-Avesta* und schätzt daher die Version Kleukers höher ein.

dessen Übersetzung in der einschlägigen, etwa 170 Druckseiten beanspruchenden Darstellung der „Arienischen Religion, oder Baktrisch – Medisch – Persische Lehre und Cultus“ als wichtige Quelle immer wieder angeführt wird.⁴²⁶ Creuzers Werk, das, wie noch zu sehen sein wird, für die russische Rezeption der Religion der alten Perser eine wichtige Rolle spielt, beruht außerdem auf einer eingehenden Auswertung vieler weiterer antiker Quellen und zeitgenössischer Spezialliteratur (z.B. Arnold Heeren, Joseph von Hammer-Purgstall, Georg Zoëga, Johann Gottlieb Rhode, Eugène Burnouf, Joseph Görres oder John Malcolm), die ein Übersichtskapitel zu „Quellen und Literatur“ gewissermaßen als Stand der Forschung rund sechs Jahrzehnte nach der Veröffentlichung des *Zend-Avesta* ausweist und einschätzt.⁴²⁷

Obwohl Anquetil-Duperron mit der Publikation des *Zend-Avesta* dem Diskurs eine neue Richtung verleiht, bleibt er der seit der griechischen Antike wirkmächtigen europäischen Faszinationsgeschichte insofern treu, als auch für seine Analyse eine starke Fokussierung auf Zoroaster als Person charakteristisch ist, den er, dem Zeitgeist entsprechend, kategorial in erster Linie als „Gesetzgeber“ („*législateur*“) fasst. Den Ausgangspunkt von Anquetil-Duperrons Untersuchung bildet folglich nicht die ‚Religion Zoroastrismus‘, sondern das Wirken des Individuums Zoroaster, oder wie es der Untertitel der *Zend-Avesta*-Ausgabe formuliert: *les idées Théologiques, Physiques & Morales de ce Législateur* sowie *les Cérémonies du Culte Relieux qu'il a établi*. Sehr deutlich fassbar tritt dieser primär vom Handeln ‚essentieller‘ historischer Personen gesteuerte religionshistorische Zugang in einer 1778 mit dem Plazet der Académie Royale erschienenen kulturvergleichenden Schrift von Claude-Emmanuel de Pastoret vor Augen, die Zoroaster, Konfuzius und Mohammed als „Sectaires“ resp. „fondateurs de religion“, „Législateurs“ und „Moralistes“ in ausführlichen historischen Untersuchungen systematisch nebeneinanderstellt. Diesen drei Tätigkeitsgebieten entsprechend wird jedem dieser „grands Hommes“ in einem der Bereiche der Vorzug vor den anderen gewährt: Im Vergleich als Religionsstifter plädiert Pastoret für die „superiorité“ Mohammeds, in der Funktion als Gesetzgeber gebührt hingegen Zoroaster der Vorrang und Konfuzius wird schließlich der erste Platz zugesprochen, wenn es um die Begründung einer Moral geht.⁴²⁸ Im Vorwort erfährt die Kategorie des Gesetzgebers eine gewisse Bevorzugung hinsichtlich einer Charakterisierung Asiens als einer Weltgegend, aus der „les plus grands Législateurs de l'Univers“ stammten, und in der Strukturierung der Abhandlung dominiert denn auch eine Einteilung nach „Gesetzen“. So setzt sich bei-

⁴²⁶ Vgl. Creuzer, Friedrich: *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, erster Teil. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1990 (Volkskundliche Quellen, Neudrucke europäischer Texte und Untersuchungen, Reihe V), S. 183.

⁴²⁷ Vgl. ebd., S. 181-193 u. 306-310.

⁴²⁸ Vgl. de Pastoret, Claude-Emmanuel: *Zoroastre, Confucius et Mahomet, comparés comme Sectaires, Législateurs, et Moralistes*. Paris: Chez Buisson 1778, S. 398-445.

spielsweise die Präsentation Zoroasters, die u.a. stark auf Anquetil-Duperron und mancherorts auch auf Hyde fußt, aus einer Lebensbeschreibung sowie der Vorstellung der „Dogmes“, „Lois religieuses“, „Lois civiles“, „Lois morales“ und „Lois criminelles“ dieses „ältesten“ der drei „Législateurs“ zusammen.⁴²⁹

Auch beim Spätaufklärer Heeren zeigt sich die Kategorie der mit der Religion eng verbundenen Gesetzgebung noch präsent, wenn im Paradigma der „Orientalischen Despotie“ von der beinahe uneingeschränkten Regierungsgewalt asiatischer Herrscher die Rede ist:

„Die Begriffe von Gesetzgebung blieben dem Orient nicht gänzlich fremd. Aber sie wurden auf andere Weise erzeugt und modificirt, als unter den gebildeten Völkern Europa's. Was hier die Politik und Philosophie leistete, leistete dort, unter dem Druck des Despotismus, die Religion. Auf sie wurden die Versuche gegründet, die man zu der Entwerfung von Gesetzen machte; Priester waren nicht blos die Urheber, sondern auch die Aufbewahrer und Ausleger derselben; und aus ihr nahm man die Motive zu ihrer Beobachtung her. Gesetzgebung und Religion sind daher im Orient unzertrennliche Begriffe [...].“⁴³⁰

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts geht die Rolle des primären diskursiven Agens, des Katalysators religionsgeschichtlicher Entwicklung, vom „Gesetzgeber“ und „Gründer“ oder „Reformator“ auf eine verselbstständigte geschichtliche Entwicklungslogik über. „Religion“ gerät nun gewissermaßen zu einer diskursiv handlungsfähigen Hypostase, die Kultur ermöglicht, indem sie die Herausbildung von Ideen, Begriffen, Symbolen oder Konzepten in der Geschichte befördert. Der diskursive Handlungsspielraum einer Prophetenfigur wie derjenigen des Zoroaster wird in einer solchen Konzeption von Religionsgeschichte nicht gänzlich an den Rand gedrängt, jedoch wesentlich beschnitten zugunsten einer autonomen Logik der Religion an sich, die sich aus sich selbst heraus begründet. Religion ‚handelt‘ nun gewissermaßen selbstständig, indem sie sich in der Geschichte in verschiedenen Formen und Erscheinungsweisen verwirklicht, also eine allgemeine religiöse Logik jeweils in ein konkretes historisches Erscheinungsbild umsetzt. Wenngleich nach wie vor von Gesetzgebung, Lehre oder Glaube die Rede sein kann, so findet dieses neue Paradigma seinen stärksten Ausdruck im Kennzeichen des Systems. Die Religion selbst, zumindest ab einer gewissen Entwicklungsstufe, tritt nun bevorzugt in der Gestalt des „Religionsystems“ als geordneter Komplex zutage; zugleich fügen sich alle Religionssysteme in der Verwirklichung der Geschichtslogik zu einem transhistorischen Systemganzen. Deutlich zeigt dies das Beispiel Creuzers, in dessen *Symbolik und Mythologie der alten Völker* der auf Religion bezogene Systembegriff starke Präsenz nimmt und im hier interessierenden Themenbereich u.a. die Weiterentwicklung der persischen Religion aus ihrer unreflektierten Ursprungsform hin

⁴²⁹ Vgl. ebd., S. 1f. u. 455-461.

⁴³⁰ Heeren 1824, S. 430f.

zur reflektierten, auf abstrakte Begriffe rückführbaren systematisierten Lehre bezeichnet:

„Diese Religion der *Parsen*, entstanden auf jenen Gebirgen, ist in ihrem Grunde eine einfache, naive Anschauung der Natur – daher auch von mehreren Alten eine Hirtenreligion genannt, wiewohl sie sich von der materielleren Hirtenreligion Aegyptens, die mehr fetischistisch war, merklich unterscheidet. Sie besteht in der einfachen Verehrung der *Naturelemente*, des *Feuers*, *Wassers*, der *Erde*, *Luft*, der *Winde* und des *Sternenhimmels*, vorzüglich der zwei grössten Lichter desselben, *Sonne* und *Mond* [...]. Auch die *Flüsse* waren ihnen heilig [...]. *Tempel* hatten sie nicht, sondern auf *Bergen* dienten sie ihren Göttern, und opferten hier denselben bloß das *Leben* der Thiere [...]. Mit dieser einfachen Naturreligion der Persischen Stämme erscheinen nun aber ein Religions-system und eine Gesetzgebung in der engsten Verbindung, welche den Charakter eines mehr metaphysischen Denkens an sich tragen, von einem andern Stamme aus Medien oder Baktrien her den edleren Casten des Persischen Volkes mitgetheilt worden, und somit herrschende Religion des Reiches geworden sind. Jenes naive Urelement, amalgamirt mit diesen höheren Erkenntnissen einer gebildeteren Menschheit, bildet demnach das Medisch-Persische Religionssystem oder den Magismus, den wir jetzt zu betrachten haben.“⁴³¹

Das zugrunde liegende Prinzip der metaphysischen „Veredelung“ des „Magiersystems“ ist für Creuzer im Dualismus von Licht und Finsternis resp. von Gut und Böse gegeben, der sich wiederum aus einer Ureinheit, der „Zeit ohne Grenzen“ (*Zeruane Akerene*) herleite.⁴³² Wenn Creuzer danach forscht, „wie die höhere Lehre der Magier das Problem der Welt (der Entäusserung Gottes) aufgefasst habe“,⁴³³ und als Lösung den Dualismus angibt, so lässt sich die Formulierung der Frage zugleich auch als Hinweis auf ein allgemeines Gesetz der (Religions-)Geschichte begreifen, dessen Vollzug in verschiedenen historischen Kulturen studiert werden kann. Es ist bei Creuzer also nicht eine historische Gestalt wie Zoroaster am Werk, die religiöse Ideen oder Gesetze etabliert, sondern es sind die religiösen Ideen selbst, die sich in der Geschichte vermittels solcher Individuen im Gefäß von Systemen, Lehren oder Gesetzgebungen realisieren. Dies wird mitunter auch grammatikalisch sichtbar, wenn wie in obigem Zitat die „höhere Lehre der Magier“ als handelnde Instanz auftritt, um eine spezifische historische Lösung der Grundfrage nach dem „Problem der Welt“ resp. der „Entäusserung Gottes“, die für die Geschichtslogik steht, zu repräsentieren.

Noch klarer findet eine solche Perspektive auf Religion als historisch handlungsfähiges Medium der autonomen Verwirklichung von Ideen und Begriffen in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* Anwendung. Hegel stellt den Persern als „Volk“ und der Religion des „großen Zerdust“ ein durchweg wohlwollendes Zeugnis aus, denn erst in Persien (und nicht im zuvor behandelten China und Indien) sieht er die eigentliche Weltgeschichte beginnen,

⁴³¹ Creuzer 1990, S. 180 (Hervorhebungen im Original).

⁴³² Vgl. ebd., S. 194-200.

⁴³³ Ebd., S. 199.

so wie er sie in der theoretischen Einleitung als Selbstentfaltung des Geistes hin zum Bewusstsein seiner Freiheit entwirft. Das „Prinzip der Entwicklung“ nehme, so das Argument, seinen Anfang erst bei den Persern mit „Zoroasters Licht“, das in die „Welt des Bewusstseins“ eintrete und mit dem das „allgemeine Interesse des Geistes“, zum „unendlichen Insichsein der Subjektivität“ und zum „absoluten Gegensatz durch Versöhnung“ zu gelangen, zum Vorschein komme. Hegel interpretiert die „Lehre des Zoroaster“ als Religion des Lichts und damit verbunden als Bewusstwerdung der „absoluten Wahrheit“ in Form der Allgemeinheit und Einheit. Im Dualismus von *Ormuzd* und *Ahriman*, die aus dem „unbegrenzten All“ namens *Zerwana Akarana* (bei Creuzer: *Zeruane Akerene*) hervorgingen, erkennt er, in Abhebung von negativen Deutungen desselben als „Mangel“ des Orients, den Grundgedanken der Dialektik, denn der Geist müsse einen Gegensatz vorfinden, er müsse dem „allgemeinen Positiven“ das „besondere Negative“ gegenüberstellen und erst durch die Überwindung dieses Gegensatzes werde der Geist ein „zweimal geborener“. Diese Entwicklungsbewegung bleibt für Hegel im Falle Persiens allerdings unvollendet, da die „Einheit des Gegensatzes nicht in vollendeter Gestalt gewußt“ werde, denn die ursprüngliche Einheit, aus der *Ormuzd* und *Ahriman* entstanden, bringe den „Unterschied nicht zu sich zurück“. Für Hegel besteht das Defizit also darin, dass letztlich ein Prinzip dieses Gegensatzes – *Ormuzd* – über das andere siegen werde und sich nicht beide Prinzipien auf nächsthöherer Stufe aufheben.⁴³⁴

Wenn nun im folgenden Unterkapitel der russische Zoroastrismusdiskurs wieder zur Sprache kommt, so wird sich diese Transformation, diese diskursive Emanzipation der „Religion“ und des „Religionssystems“ zum vorrangigen Vollzugsmodus der Religionsgeschichte, ebenso wiederfinden.

6.3 West-östliche Anfänge des russischen Zoroastrismusdiskurses

Spätestens mit einer sechzehn Jahre nach dem französischen Original publizierten russischen Version der oben besprochenen ‚Gesetzgeberkomparatistik‘ Pastorets tritt Zoroaster in den russischsprachigen Diskurs ein, der zu Beginn v.a. in Form von Übertragungen westeuropäischer Werke besteht und damit auch das Gesetzgeberparadigma des 18. Jahrhunderts reproduziert.⁴³⁵ So konnte beispielsweise die Leserschaft der Moskauer Zeitschrift *Minerva* 1807 anhand eines aus dem Französischen übersetzten, in der Titelsetzung an Pastorets Untersuchungsanordnung erinnernden Aufsatzes mit Orpheus, Zoroaster, Konfuzius und Pythagoras verschiedene antike „Gesetzgeber“ (*zakonodateli*) vergleichend

⁴³⁴ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970, S. 215-222.

⁴³⁵ Pastoret: *Zoroastr, Konfucij i Magomet, sravnennye kak osnovateli ver, zakonodateli i nra-voučiteli*. Perevod s francuzskogo D. T., 4 Bde. Moskva: Pečatano v vol'noj tipografii pri teatre u Christofora Klaudivja 1793.

kennenlernen – es handelt sich um einen Auszug aus Jean-Baptiste-Claude Delisle de Sales' (ca. 1739/1743-1816, eig. Jean-Baptiste Isoard de Lisle) 1770 erstveröffentlichter Untersuchung *De la Philosophie de la Nature*.⁴³⁶ Um einiges ausführlicher und ohne programmatischen Vergleich mit biografischen Pendants stand die Person Zoroasters 1813 im *Drug junošestva* in einer aus Kleukers deutscher Version des *Zend-Avesta* bezogenen Darstellung im Fokus, die ihren Protagonisten im Vorwort wiederum als Gesetzgeber, zusätzlich als Philosophen und generell als „berühmten Weisen“ charakterisiert.⁴³⁷

Die Tatsache, dass die Anfänge des russischen Zoroastrismuskurses auf Übersetzungen westeuropäischer Texte beruhen, erstaunt kaum, sondern entspricht einer verbreiteten Praxis der frühen Zeitschriften. Mit dem Modernisierungsschub in der publizistischen Landschaft ab den 1820er-/1830er-Jahren und der kommerziellen Ausweitung des Zeitschriftenwesens (vgl. Kap. 3.1.4) steigt der Anteil original russischer Zeitschriftenartikel in allen Themenbereichen und Textgenres, von der Literatur über Wissenschaft bis zu einfachen Nachrichten, massiv an. Parallel zu dieser Entwicklung lässt sich eine Intensivierung des russischen Zoroastrismuskurses beobachten. Zu unterscheiden ist auf der einen Seite ein genereller Persiendiskurs, der die Zoroastrismus-Thematik als Nebenstrang mit sich führt, eigentlich aber von einer anderen Perspektive wie etwa Literatur oder Geschichte ausgeht. Der Orientalist und Übersetzer Ivan Bot'janov (1802-1868) handelt beispielsweise 1826 im *Aziatskij vestnik* den „altertümlichen und gegenwärtigen Zustand der Literatur und Künste in Persien“ in einem Paradigma der Bestimmung des nationalen Sprachcharakters – im gegebenen Fall der persischen Sprache – und der Literatur als dessen Ausdruck ab. Der Autor unternimmt dabei, angeregt durch Verweise Firdausis, einen Exkurs in die ursprüngliche „heidnische Religion“ Persiens, ohne die „Lehre Zoroasters“ aber über die Feststellung von Feuerverehrung und Sabäismus (Planetenverehrung) hinaus systematisch zu beschreiben.⁴³⁸ Bei Vasilij Grigor'ev und Fedor Mencov hingegen – letzterer war überdies wie Grigor'ev ein Mitar-

⁴³⁶ [Delisle de Sale, Jean-Baptiste-Claude]: „Drevnie zakonodateli (iz Filosofie de la Nature)“, übers. von A. Levanda. In: *Minerva* 5 (1807), S. 241-264. Für den Abschnitt zu Zoroaster, vgl. S. 247-254. Delisle de Sales' Darstellung der antiken „Gesetzgeber“ ist im Vergleich mit Pastoret deutlich geringeren Umfangs und durch eine unsystematisch-episodenhafte Erzählweise gekennzeichnet, deren Informationsgehalt eher beschränkt ist und keine eingehende Beschäftigung mit der dem Autor durchaus bekannten Spezialliteratur (z.B. Anquetil-Duperron, Foucher, Hyde) vermuten lässt. Der Autor hält die verbreitete, bis in die Antike zurückreichende These, es hätten zwei (oder mehr) Zoroaster existiert, für wahrscheinlich. Er setzt die Lebenszeit des ersten Zoroaster, der die Magie im Orient begründet habe, 6000 Jahre vor dem Trojanischen Krieg, diejenige des zweiten hingegen um das Jahr 589 v.u.Z. an.

⁴³⁷ [Kleuker, Johann Friedrich]: „Istorija Zoroastra, drevnego filosofa i zakonodatelja persidskogo“, übers. von G. Sklskij. In: *Drug junošestva* Nr. 8 (1813), S. 1-95, vgl. hier S. 2f.

⁴³⁸ Bot'janov, I.: „Vzgljad na drevnee i nynešnee sostojanie slovesnosti i iskusstv v Persii“. In: *Aziatskij vestnik*, Nr. 1, 2, 6, 7/8, 9/10 (1826), S. 41-50, 111-117, 332-338, 49-53, 123-129. Vgl. zum Zoroastrismus Nr. 1, S. 46-50 und Nr. 2, S. 111f. Zur Person des auch

beiter des *ĖL* – liegt das Interesse dort, wo der Zoroastrismus nebenbei zur Sprache kommt, mehr auf dessen Verdrängung durch die arabische Eroberung Irans und einer damit verbundenen Überlagerung der ‚eigentlichen‘ persischen Kultur durch die muslimische.⁴³⁹

Neben solch beiläufigen Berührungen des Zoroastrismuskurses sind auf der anderen Seite in den 1830er-Jahren vermehrt Texte zu verzeichnen, die den Zoroastrismus als primären Fokus aufweisen oder einen solchen im Ausgang einer anderen Fragestellung entwickeln. Mit dem Aufkommen eigener russischer Beiträge zeichnet sich außerdem analog zur Entwicklung in Westeuropa eine Ablösung von der Fixierung auf die Person Zoroasters und die Kategorie des Gesetzgebers ab. Stattdessen drängt nun die als System gefasste Religion und deren Vergleichbarkeit mit anderen Religionen in die Position der konzeptuellen Ausgangsbasis. Es handelt sich allerdings, zumindest im Zeitraum der 1830er-Jahre, nicht um eine bruchartige Ablösung eines älteren Modells durch eine neues, sondern um eine Entwicklungstendenz, in der beide Zugangsweisen zeitlich nahe beieinander liegen. Bereits in einem anonymen Beitrag von 1806, der möglicherweise schon einen russischen Originaltext darstellt (zumindest ist er nicht als Übersetzung gekennzeichnet), tritt Zoroaster, auch wenn er als „berühmter Gesetzgeber“ (*slavnyj zakonodatel'*) genannt wird, deutlich hinter den „persischen Glauben“ zurück, dem in Anlehnung an Thomas Hyde das vornehmliche Interesse gilt (von Hyde könnte auch die auffallend positive Bewertung inspiriert worden sein, die den persischen Glauben nahe beim „wahren“ Glauben ansiedelt).⁴⁴⁰ Demgegenüber erscheinen noch in den 1830er-Jahren Texte, die dem älteren Gesetzgeberparadigma näher stehen als dem neueren Religions(system)paradigma. So geht etwa eine 1835 in der Zeitschrift des Ministeriums für Volksaufklärung abgedruckte Vorlesung des Historikers Michail Pogodin von der Person Zoroasters aus und nimmt diese noch hauptsächlich durch die Kategorien des Gesetzgebers, Reformators und Philosophen wahr

in der Fachliteratur zur Geschichte der Orientalistik wenig bekannten Bot'janov vgl. Kulikova, A. M.: *Rossijskoe vostokovedenie XIX veka v licach*. Sankt-Peterburg: Peterburgskoe vostokovedenie 2001, S. 77-83.

⁴³⁹ Vgl. Mencov, F.: „Iezdedžerd III, poslednij gosudar' Persii, do pokorenija ee aravitjanami“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščeniija* 17, Nr. 3 (1838), S. 628-646. Grigor'ev, V.: „Firdousi, doveršitel' vozroždenija nacional'noj počzii v Persii“. In: *Odesskij al'manach* (1839), S. 337-357. Fedor Nikolaevič Mencov (1819-1848) veröffentlichte im *ĖL* z.B. den in den Rahmen der Zoroastrismus-Rezeption fallenden (allerdings sehr kurzen und wenig informativen) Eintrag *Vendidad-Sade* (Bd. 9, S. 366). Es handelt sich dabei um eine zu den Avesta-Texten gehörige Zend-Schrift, die von Eugène Burnouf ins Französische übersetzt wurde. Für Details verweist Mencovs Kurztext auf das nicht erschienene Lemma *Parsy* (Parsen). Zur publizistischen und literarischen Tätigkeit Mencovs vgl. *Ėnciklopedičeskij slovar' Brokgauza i Efrona*, Bd. 19 (1896), S. 102. Siehe zudem auch Kap. 3.1, Fn. 88. u. Kap. 7.4, Fn. 562.

⁴⁴⁰ Vgl. „Opisanie persidskoj very“. In: *Moskovskij sobesednik*, Nr. 8 (1806), S. 138-144.

(die Hauptquelle der Informationen ist Heeren).⁴⁴¹ Ähnlich verhält es sich mit einem im selben Jahr veröffentlichten Überblick zu den „allgemeinen Grundlagen“ des Zend-Avesta. Die Blickrichtung erfolgt hier, wie es die Überschrift schon andeutet, ausgehend von Zoroaster resp. *Zerdušt* und seiner „Darlegung religiöser und ziviler Gesetze“ und die „Lehre Zoroasters“ wird nicht nur mit Religion, sondern auch noch mit Philosophie assoziiert. Wiederum fungiert Heeren, ergänzt durch weitere westeuropäische Quellen, prominent als Informant. Verfasst wurde dieser Text vom (später) bekannten Slavisten Izmail Sreznevskij (1812-1880), der außerdem auch als Autor einiger Beiträge zum *ÉL* auftrat (Bd. 11 und 12, 1838).⁴⁴²

Wenn solche Texte noch vornehmlich mit älterer Begrifflichkeit operieren, so ist damit nicht gesagt, dass ihnen beispielsweise der Religions- oder Systembegriff unbekannt wäre, sondern lediglich, dass letztere nicht den konzeptuellen archimedischen Punkt der Untersuchung stellen und damit auch eher nicht auf der Titelebene erscheinen. Inwiefern ‚Religion‘ aber vermehrt als „Religion“ (und nicht mehr als durch ein Individuum gestiftete Gesetzgebung oder Lehre) und in Gestalt des Systems auftreten muss, um im Diskurs anschlussfähig und vergleichbar zu sein, kann schon ein Nebensatz *ex negativo* anzeigen. So äußert 1832 ein Aufsatz zu den *Gedanken der alten Perser über den Anfang der Dinge* (*Mysli drevnich persov o načale veščej*) – es handelt sich in diesem Fall noch um eine Übersetzung aus dem Französischen – mit Bezug auf die „Mythologie der Mager“ Zweifel an deren Systembefähigung: „Es wäre zu gewagt, diese seltsamen Begriffe in ein striktes System zu überführen oder sie zu erklären“ („надобно быть слишком смелым, чтобы сии странные понятия привести в строгую систему, или объяснить оные“).⁴⁴³ Deutlich tritt das Religions- und Systemparadigma dann in weiteren Publikationen der 1830er-Jahre zutage. Sreznevskij veröffentlichte 1839 einen weiteren Artikel, der nun deutlich der neueren Perspektive zugehört und die „persische Religion“ explizit religionskomparatistisch betrachtet (s.u. Kap. 6.5). Ein Jahr zuvor erschien mit *Religion und Gottesdienst der alten Perser* (*Religija i bogosluženie drevnich persov*) eine Untersuchung, die zwar nur an einigen Stellen kulturvergleichend vorgeht, sonst aber hinsichtlich der konzeptionellen Grundierung eine ähnliche Veranlagung

⁴⁴¹ Vgl. Pogodin, M. P.: „O Zoroastre (Iz lekcii Professora Pogodina, po Gerenu)“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvješčenija* 6, Nr. 4 (1835), S. 40-45.

⁴⁴² Vgl. I. S. [d.i. Sreznevskij, I. I.]: „Obščie osnovanija Zend-Avesty“. In: *Teleskop* 28 (1835), S. 519-526. Bezüglich der Zuordnung des Autorenkürzels I. S. zur Person Sreznevskijs vgl. Byčkov, A. F.: „Otčet o dejatel'nosti otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti za 1880 i nekrolog akad. Sreznevskogo. V-e priloženie. Spisok sočinenij i izdanij ordinarnogo akademika Imperatorskoj akademii nauk I. I. Sreznevskogo“. In: *Sbornik otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti* 22 (1881), S. 79-126, hier S. 82. Sreznevskijs Artikel im *ÉL* finden sich gelistet in ebd., S. 84.

⁴⁴³ „Mysli drevnich persov o načale veščej. (Perev. s francuzskogo)“. In: *Severnaja minerva* 1, Nr. 2 (1832), S. 86-92, hier S. 91.

zeigt. Protagonistin ist hier eindeutig die „Religion der Perser“ und nicht Zoroaster, dessen Rolle im Text eher gering ausfällt. Thematisch dominieren eine Darlegung der auf dem Dualismus gründenden Kosmologie sowie der Mythologie, die teilweise rationalistisch erklärt wird; das Gesamturteil ordnet die persische Religion dem Sabäismus zu.⁴⁴⁴

Eine besonders markante Ausprägung erhält der Zoroastrismuskurs aber v.a. 1836 infolge einer über mehrere Artikel geführten Zeitschriften-Polemik, deren beide Hauptteilnehmer Nikolaj Nadeždin und Stepan Ševyrev sich an der altorientalischen Religionsgeschichte und besonders an der strittigen Frage abarbeiteten, ob die Religion der alten Perser polytheistisch gewesen sei. Einer ausführlichen exemplarischen Widergabe und Analyse dieses schriftlichen Gelehrtenstreites ist das folgende Unterkapitel gewidmet.

6.4 Poesie und die (Un-)Logik der antiken Religionsgeschichte: eine Polemik zwischen Nadeždin und Ševyrev

Der 1836 erschienene siebzehnte Band der *Biblioteka dlja čtenija* berichtet im Abschnitt „Literaturchronik“ (*literaturnaja letopis'*) in einer kurzen Satire von einem publizistischen Streit, der sich in den beiden Moskauer Zeitschriften *Teleskop* und *Moskovskij nabljudatel'* zwischen Nikolaj Nadeždin und Stepan Ševyrev zutrage.⁴⁴⁵ Der Text, der die Namen der beiden Zeitschriften durchgehend verballhornt und – der spöttische Stil legt es nahe – von Osip Senkovskij verfasst worden sein dürfte, zieht die beiden Kontrahenten als unversöhnliche Streithähne ins Lächerliche: „Die beiden Autoren ereifern sich, zanken sich wie Schulbuben, albern herum, machen sich übereinander lustig, picken und rupfen einander, wälzen sich vor den Augen der gesamten Leserschaft im Dreck einer erniedrigenden und bedauernswerten Polemik“ („Двое писателей сердятся, бранятся как школьники, острятся, подсмеиваются, колют, щиплют один другого, барахтаются в виду всей публики в грязи унижительной и жалкой полемики“).⁴⁴⁶ Den Anlass dieses vom Autor der *Biblioteka dlja čtenija*

⁴⁴⁴ Vgl. „Religija i bogosluženie drevnich persov“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščenija* 20, Nr. 11 (1838), S. 320-342.

⁴⁴⁵ Nadeždin trug maßgeblich zu den Bänden 8-12 des *ĖL* bei, s.u. Kapitel 6.5 und Kapitel 3.1.5. Ševyrev scheint sich zumindest in der Planungsphase der Enzyklopädie für eine Mitarbeit interessiert zu haben; sein Name ist im ersten Band auf einer Liste derjenigen Personen zu finden, die am Beginn des Unterfanges den „Wunsch“ zur Teilnahme geäußert hatten. Gleiches gilt für den oben zitierten Historiker Pogodin (vgl. *ĖL*, Bd. 1, S. XIII f.). Ševyrev wie Pogodin sind allerdings nicht als Redakteure verzeichnet. Die umfangreiche von Udolph angefertigte Bibliografie der Werke Ševyrevs führt keine Enzyklopädie-Artikel, vgl. Udolph, Ludger: *Stepan Petrovič Ševyrev 1820-1836. Ein Beitrag zur Entstehung der Romantik in Rußland*. Köln/Wien: Böhlau 1986, S. 371-410.

⁴⁴⁶ „Dlja gospodina Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanij na ego ‚Istoriju poezii.‘ Stat'ja I. Moskva, v. tip. Stepanova, 1836, v-8., str. 52“. In: *Biblioteka dlja čtenija* 17 (1836), Otd. VI., S. 44f., Zitat ebd.

satirisch dramatisierten Konflikts bildete ein 1835/36 von Ševyrev publiziertes Buch zur *Geschichte der Poesie* (*Istorija poëzii*), welches zu wesentlichen Teilen von der Literatur der antiken Inder und Hebräer handelt. In der 31. Ausgabe der von ihm geführten Zeitschrift *Teleskop* veröffentlichte Nadeždin eine rund fünfzigseitige Rezension, in der er dieses Werk in vieler Hinsicht mit Kritik überzog. Ševyrev wiederum reagierte mit einer nicht minder angriffigen Replik. Der wissenschaftlich-polemische Schlagabtausch, der sich somit an Nadeždins Rezension entzündete, zog sich über mehrere Artikel hin und weitete sich auch auf weitere Zeitschriften aus (die angeführte Satire in der *Biblioteka dlja čtenija* illustriert dies beispielhaft).⁴⁴⁷ Hatte die Diskussion eigentlich bei einer Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Poesie angesetzt, so geriet sie bald mehrheitlich zu einer Kontroverse über die richtige Periodisierung und Kategorisierung der Religionsgeschichte des alten Orients und insbesondere über die Frage, ob die Perser Dualisten oder Polytheisten gewesen seien. Ševyrev vertritt nämlich in seiner Poesiegeschichte letztere Position und stellt als die beiden HAUPTerscheinungsformen der Religion in der Antike den „naturverehrenden“ Polytheismus mit den Persern als idealtypischen Vertretern dem Monotheismus der Hebräer entgegen.⁴⁴⁸ Wie die folgende ausführliche Nachzeichnung des Argumentationsgangs der Debatte zwischen Nadeždin und Ševyrev ausweist, entstand im Ausgang des ersten Artikels eine religionskomparatistische Dynamik, in der Religionskonzepte und Wissenschaftsverständnisse polemisch, aber mit einem theoretisch-abstrahierenden und kulturvergleichenden Blick in einer Explizitheit verhandelt wurden, wie sie im zeitgenössischen orientbezogenen Religionsdiskurs nur selten zu beobachten ist. Dem Systembegriff kommt dabei in Nadeždins Überlegungen eine zentrale Stellung zu; er steht dort gleichbedeutend mit der Identifizierung der Gesetzmäßigkeit der Religionsgeschichte und damit für den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit an sich. Zugleich erfolgen diese Verhältnisbestimmungen aber, wie zu sehen sein wird, im Paradigma eines teleologischen Drehbuchs, das von einem Ur-Monotheismus über verschiedene „heidnische“ Religionsstufen hin zur „Wahrheit“ des Christentums führt.

Ševyrevs *Geschichte der Poesie* stellt eine Sammlung seiner an der Moskauer Universität gehaltenen Vorlesungen dar. Bei dieser Herkunft vom mündlichen Vortrag hebt Nadeždin an. Er unterscheidet zunächst zwei Modelle der Vermittlung wissenschaftlichen Inhalts: das französische und das deutsche. Die

⁴⁴⁷ Vgl. als Überblick zur Debatte um die *Geschichte der Poesie* und zu weiteren, im Folgenden nicht behandelten zeitgenössischen Beiträgen Ramzanova, G. G.: „Istorija poëzii S. P. Ševyreva v ocenkach kritiki tridcatykh godov XIX v“. In: *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 107, Nr. 3 (2012), S. 212-218.

⁴⁴⁸ Vgl. Ševyrev, Stepan: *Istorija poëzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta*, Bd. 1. Moskva: V tipografii A. Semena 1835, S. 130. Die Buchausgabe weist auf dem Umschlag und der ersten Seite zwei abweichende Jahresangaben der Erscheinung aus (1835 und 1836). Die Zulassung durch die Zensur ist auf den 21. Dezember 1835 datiert.

französische Vorgehensweise präsentiere die Gedankengänge kunstvoll, mit Bedacht auf Schönheit des Ausdrucks und improvisierend. Die deutsche Herangehensweise hingegen beruhe auf strenger Systematik und präzise eingesetzter Begrifflichkeit. Nadeždin geht davon aus, dass die Franzosen nicht nur ihre Vorlesungen in diesem Stil halten, sondern auch auf diese Art ihre Bücher schreiben. Dieselbe Feststellung wendet er *mutatis mutandis* auf die Deutschen an, die so redeten, wie sie schrieben. Bei Büchern sei demzufolge das deutsche Modell zu bevorzugen, im Falle von Vorlesungen hingegen das französische.⁴⁴⁹ Nadeždin schreibt der Wissenschaft überdies ein poetisches Potential zu („В науке есть [...] своя поэзия“), das in der Vorlesung als anmutige, lebendige und improvisierende Rede zum Ausdruck kommen solle; die Wissenschaft müsse vom Professor und von den Hörern mitgeföhlt werden können. In der Wissenschaft gebe es, folgert er, eine ewige und unbegrenzte Schönheit zu entdecken, sodass man die Wissenschaft gar lieben könne („науку можно любить!“).⁴⁵⁰

Vom poetischen Potential mündlich vorgetragener Wissenschaft aus wendet sich Nadeždin dem Werk Ševyrevs zu und er lässt dabei klar werden, dass die Wissenschaft zwar einen poetischen Anteil besitze, nicht aber in Poesie aufgehen dürfe. Denn zum entscheidenden Wesensmerkmal der Wissenschaft (*suščnost' nauki*) erklärt Nadeždin das „System“. Die mündlich-improvisierende Wissensvermittlung im französischen Stil kann daher seinem Verständnis zufolge nur gelingen, wenn sie auf der Grundlage eines vorhergehenden Systems beruht, das mithin die unabdingbare Voraussetzung für schriftlich verfasste Wissenschaft darstellt:

„Im Kopf des Professors muss sich ein äußerst stringentes, ein äußerst consequentes System vorfinden; eine Freiheit darf es nur in der Form der Erläuterung geben. Und dieses System muss in seiner bloßen Reinform erscheinen, sobald die Wissenschaft in ein Buch übergeht; andernfalls wird die Wissenschaft keine Wissenschaft sein.“

„В голове профессора должна находиться самая стройная, самая последовательная система; свобода должна быть только в форме изложения. И эта система должна являться во всей своей наготе, как скоро наука переходит в книгу; иначе наука не будет наукою.“⁴⁵¹

Im Buch habe, legt Nadeždin weiter dar, einer mathematischen Formel gleich das (systematisierte) „geistige Leben“ des Professors als Ausdruck seiner „Beziehung zur Wahrheit“ anschaulich zu werden. Als Sammlung schriftlich bearbeiteter Vorlesungen gehöre Ševyrevs Werk nun aber weder richtig der deutschen

⁴⁴⁹ Vgl. Nadeždin, N.: „Istorija poëzii. Čtenija ad-junkta Moskovskogo universiteta Stepana Ševyрева. Tom pervyj, soderžaščij v sebe istoriju poëzii indejcev i evreev, s priloženiem dvuch vstupil'nych čtenij o charaktere obrazovanija i poëzii glavnych narodov novoj Zapadnoj Evropy. Moskva, v tipografii A. Semena, 1835“. In: *Teleskop* 31 (1836), S. 665-716, hier S. 666f., 676, 678f.

⁴⁵⁰ Vgl. ebd., S. 675f.

⁴⁵¹ Ebd., S. 677.

noch der französischen Kategorie an; es zeichne sich weder durch System und logischen Aufbau noch durch Improvisation aus. Letztlich sei Ševyrevs Buch nicht der wissenschaftlichen Literatur (*učenaja slovesnost'*), sondern der schönen Literatur (*izjaščnaja slovesnost'*) zuzuordnen. Die Kritik an der fehlenden Systematik mündet schließlich in den Vorwurf, Ševyrev habe die Poesie der Hebräer und der Inder nur als historische Fakten nebeneinandergereiht, nicht aber miteinander verglichen und in einen größeren Zusammenhang gestellt. In der Poesie sieht Nadeždin zwar ein zuverlässiges Abbild der Gesellschaft, von der sie hervorgebracht wird – in diesem Punkt geht er mit seinem Kontrahenten einig. Die Verbindung zwischen ihren verschiedenen Entwicklungsgängen herauszuarbeiten, erfordere aber eine „geistige Konstruktion“ (*umstvennoe postroenie*, später in der Diskussion auch „logische Konstruktion“ – *logičeskoe postroenie*), was Ševyrev in seiner Behandlung der Poesie der Hebräer und der Inder und deren Herleitung aus der Religion vermissen lasse.⁴⁵² Für Nadeždin hingegen, der – hier im Widerspruch zu Ševyrev – davon ausgeht, dass die Religion nicht den Ursprung der orientalischen Poesie repräsentiere, sondern sich nur deren Ausdrucksform bediene,⁴⁵³ ist klar, dass notwendigerweise eine Stufenfolge der Religionsgeschichte und damit auch der Poesiegeschichte (geistig) zu konstruieren sei:

„Die religiösen Formen der ursprünglichen Völker des Orients stellten eine erstaunliche Abfolge dar: Es handelt sich um eine Reihe von Abstufungen, über die die wahre Idee von der Gottheit immerzu tiefer absteigt, wobei sie sich verdunkelt und in irdischen Begriffen abstumpft. Die Religionsgeschichte des Orients stellt ein äußerst stringent System dar; wenn die Poesie deren Ausdruck war, so muss es in ihrem Falle auch so sein.“

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 678-688. Zur Auffassung Ševyrevs, die Poesiegeschichte widerspiegle die Menschheitsgeschichte vgl. Ševyrev 1835, S. 101f. Ševyrev bezeichnet außerdem die Religion als „Mutter der Poesie“ und vertritt die These, in ihren Anfängen diene die Poesie immer der Religion, vgl. ebd., S. 128f.

⁴⁵³ Vgl. Nadeždin 1836b, S. 689. In einer 1833 an der Moskauer Universität gehaltenen Vorlesung zur Archäologie lässt Nadeždin den historischen Ursprung der „schönen Künste“ (*izjaščnye iskusstva*), darunter der Poesie, in der „Dunkelheit der Jahrhunderte“ als letztlich nicht vollständig erklärbar verschwinden, betont jedoch zugleich, dass das künstlerische Schaffen dem Menschen als Wesenszug angeboren sei und in einer ersten Entwicklungsstufe v.a. im Medium der Religion resp. des „religiösen Gefühls“ zum Ausdruck gelange: „Die erste Macht, die diese Anfänge der künstlerischen Tätigkeit weiht, ist das religiöse Gefühl. Die Religion stellt alles dar, die ganze Welt, das ganze Leben der Menschheit in ihrer Kindheit, denn das erste Gefühl ist das Bewusstsein einer Beziehung zur alleserschaffenden Macht [...]. Ein religiöser Charakter ist erkennbar in der urtümlichen Architektur, Plastik, Musik, Mimik, Poesie“ („Первая сила, освящающая сии начала изящной деятельности, есть чувство религиозное. Религия составляет все, весь мир, всю жизнь младенчествующего человечества, ибо первое чувство есть сознание отношения к силе всепроизводящей [...]. Религиозный характер замечен в первобытной архитектуре, пластике, музыке, мимике, поэзии“), vgl. Nadeždin 2000, S. 456-458, Zitat S. 457.

„Религиозные формы первобытных народов Востока представляют удивительную постепенность: это ряд уступов, по которым истинная идея о Божестве все падает ниже и ниже, омрачаясь и грубая в земных понятиях. История религии на Востоке представляет самую стройную систему; если поэзия была ее выражением, то и с ней должно быть то же.“⁴⁵⁴

Nadeždin positioniert sich nun explizit gegen Ševyrevs Annahme, am Ursprung der Geschichte der „alten Welt“ stünden sich zwei unterschiedliche Religionsformen gegenüber, nämlich auf der einen Seite der von den Persern erschaffene „orientalische Polytheismus“ (*vostočnyj politeizm*) resp. das „orientalische Heidentum“ (*vostočnoe jazyčestvo*), das in seiner vollendeten Form bei den Indern zum Ausdruck komme, und auf der anderen Seite die hebräische Religion der Offenbarung, die auf dem Gedanken der Einheit Gottes beruhe. Nadeždin bestreitet das „Heidentum“ der Perser: Im alten Orient sei es vielmehr die persische Religion, die der „wahrhaften Religion“ der Hebräer am nächsten komme. So gehe das *Zend-Avesta* von einem einheitlichen Urprinzip des Seins aus, woraus sich *Ormuzd* und *Ariman* herleiteten, deren Antagonismus die Welt bilde. Diese Lehre sei in ihren Begriffen derart klar ausgeprägt gewesen und der „göttlichen Lehre“ Moses in solcher Weise nahegestanden, dass die Hebräer nach der Rückkehr aus Persien (d.h. aus dem babylonischen Exil) von dort viele Begriffe und Symbole aus dem *Zend-Avesta* mitgebracht hätten. In der Konsequenz dieser Überlegungen präsentiert Nadeždin als eigene Position eine geschichtsteologische Stufenfolge (*lestvica*) der Religionsgeschichte des alten Orients. Beginnend beim Monotheismus der Hebräer (*edinobožie*) führt diese über den Ditheismus resp. Dualismus der Perser (*dvubožie*, *dualizm*), den indischen Pantheismus (*vsebožie*, *panteizm*) und den in Idealform durch die Ägypter repräsentierten Polytheismus (*mnogobožie*) zum Atheismus (*bezbožie*) des Buddhismus, in welchem sich die Idee der Gottheit in Leere (*pustota*) und Nichtigkeit (*ničtožestvo*) auflöse. Da der Buddhismus laut Nadeždin den anderen Formen als Verneinung entgegensteht, begrenzt sich die eigentliche Stufenfolge durch die Hebräer auf der einen und die Inder auf der anderen Seite. Diese Gegenüberstellung drücke sich denn auch, erklärt Nadeždin, in völlig anders gearteter Poesie aus. Diejenige der Hebräer sei in höchstem Maße geistig, diejenige der Inder in höchstem Maße materiell, in ersterem Fall herrsche ein lyrischer Charakter („subjektiv“) vor, im zweiten hingegen ein epischer („objektiv“).⁴⁵⁵

Ševyrev reagierte auf diese so ausführliche wie angriffige Rezension zu seiner *Geschichte der Poesie* zunächst in zwei Artikeln im *Moskovskij nabljudatel'*, in denen er neben der Verteidigung der Form seiner Publikation und einer Entgegnung auf weitere Kritikpunkte mit besonderem Augenmerk auf Nadeždins religionsgeschichtliches Stufenmodell Bezug nimmt und seine eigene These, die al-

⁴⁵⁴ Vgl. Nadeždin 1836b, S. 690.

⁴⁵⁵ Vgl. ebd., S. 690-695.

ten Perser seien Polytheisten gewesen, bekräftigt. Um letzteren Punkt zu untermauern, führt Ševyrev zunächst eine Stelle aus Herodot an:

„Über die Sitten der Perser kann ich folgendes mitteilen. [...] Dem Zeus pflegen sie oben auf den Gipfeln der Berge zu opfern, und zwar bezeichnen sie mit dem Namen Zeus das ganze Himmelsgewölbe. Sie opfern auch der Sonne, dem Monde, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden. Das sind ursprünglich die einzigen göttlichen Wesen, denen sie opfern; dann haben sie auch gelernt, der Urania zu opfern. Von den Assyriern und Arabern haben sie diesen Kult übernommen. Die Assyrier nennen die Aphrodite Urania: Mylitta, die Araber: Alilat, die Perser: Mitra. Die Opfer für die genannten Götter finden bei den Persern unter folgenden Gebräuchen statt.“⁴⁵⁶

Ševyrev erkennt in diesem Zitat den Nachweis dafür, dass die Religion der alten Perser auf einer Verehrung der Sterne und der Naturelemente und Naturkräfte beruhe, worin schon immer der „Keim des Polytheismus“ bestanden habe. An Nadeždin richtet er nun den Vorwurf, die älteste Religionsform der Perser, die auf „rohem Dienst an den Elementen“ begründet gewesen sei, mit der späteren, von *Zerdušt* resp. Zoroaster im *Zend-Avesta* geoffenbarten dualistischen religiösen Lehre verwechselt zu haben. Vor allem Friedrich Creuzer, dazu auch Georg Zoëga und Amadeus Wendt treten hier neben Herodot als Zeugen für den Polytheismus der alten Perser auf.⁴⁵⁷ Ševyrev zerzaust schließlich Nadeždins evolutionäres Stufenmodell der Entwicklung der Gottesidee, indem er es, beginnend bei der „Religion der Offenbarung“ Adams „5508 Jahre v. Chr.“, jeweils mit den Jahreszahlen des vermuteten erstmaligen historischen Erscheinens der einschlägigen Religionsform verrechnet und damit chronologisch *ad absurdum* führt: So könne sich die ursprünglich einheitliche Gottesidee nicht

⁴⁵⁶ Hdt. I, 131f. Die Übersetzung im Haupttext ist zitiert nach Herodot: *Historien*. Deutsche Gesamtausgabe. Übers. von A. Horneffer. Stuttgart: Alfred Kröner 1971, die unten stehenden griechischen Stellen nach Herodotus, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press 1920. Vgl. zu Ševyrevs Zitierung und Übersetzung „Otvét avtorá istorii poézii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja I“. In: *Moskovskij nabljudatel'* 6 (1836), Otd. IV., S. 697-718, hier S. 709f. Im Hinblick auf die hier verwendete Herodot-Übersetzung seien einige Bemerkungen zum griechischen Originaltext angefügt. Wo die deutsche Übersetzung mit Bezug auf Gestirne, Elemente und Naturkräfte von den „einzigen göttlichen Wesen“ spricht, denen die Perser ursprünglich geopfert hätten, steht im griechischen Text nur das auf „Sonne“, „Mond“, „Erde“ etc. sowie „Zeus“ rückbezogene Demonstrativpronomen „diesen“ (τούτοις) mit dem zugehörigen Adjektiv „einzigen“ (μόνοισι) im vom Verb „opfern“ (θύειν) verlangten Dativ. Ševyrev übersetzt diese Stelle nahe am Originaltext mit „Anfangs opferten sie nur allein diesen“ („Сначала они только этим одним приносили жертвы“, S. 710). Herodot bezeichnet die genannten Naturelemente an dieser Stelle also nicht ausdrücklich als „Götter“ (θεοί). Mit Einbezug des Kontextes (vgl. den von Ševyrev ausgesparten Satz in I, 131: „Offenbar stellen sie sich die Götter nicht wie die Hellenen als menschenähnliche Wesen vor“) ist es aber naheliegend, das am Schluss des Textauszugs stehende, auf den vorangegangenen Text zurückverweisende „die genannten Götter“ (τοὺς εἰρημένους θεοὺς) neben Zeus und Aphrodite auch auf Sonne, Mond, Erde etc. zu beziehen. Nadeždin interpretiert, wie weiter unten zu sehen sein wird, die bei Herodot genannten Naturelemente explizit *nicht* als Götter.

⁴⁵⁷ Vgl. Ševyrev 1836a, S. 709-714.

im sechsten Jahrhundert vor der Geburt Christi in einen Dualismus verzweigen, danach etwa 1000 Jahre in der Zeit zurückreisen, sich in Ägypten und Indien in einen Polytheismus resp. Pantheismus verwandeln und schließlich nach einem „Saltomortale“ wiederum etwa 1000 Jahre in der Zeit nach vorne springen und die Form der Gottlosigkeit im Buddhismus annehmen.⁴⁵⁸

Im zweiten Artikel seiner Replik führt Ševyrev die Kritik an Nadeždins „logischer Konstruktion“ weiter, indem er deren Logik überhaupt in Abrede stellt; es handle sich nämlich bloß um eine arithmetische Folge in der Form „1, 2, ... viel ... alles ... null“, die sich religionshistorisch und logisch als falsch erweise. Ševyrevs Religionskonzeption, die im Argumentationsgang dieser Widerlegung nun sichtbar wird, ruht auf einem individualpsychologischen Ur-Monotheismus. Von der Idee der Gottheit, betont er, sei die „Idee ihrer Einheit“ nicht zu trennen. Jeder Mensch glaube zuerst an einen „einigen Gott“. Indem der Mensch aber diese Gottesidee in einer „partikulären Erscheinung der Natur“ verkörpere, gehe die Einheit der „allumfassenden“ und von der Natur getrennten Gottheit in diese bestimmte Ausgestaltung der „Erscheinung“ über und nehme in der Verkörperung Gottes in den Gestirnen, dem Himmel und den Elementen die Gestalt von Göttern an. Ševyrev versteht diesen Vorgang des Übergangs von einer von der Welt geschiedenen monotheistischen Gottesidee in die „Elemente- und Naturreligion“ (*religija stichijnaja i estestvennaja*) als Ursprung des Polytheismus. Ein Dualismus hingegen wird für ihn erst unter polytheistischen Bedingungen denkbar, indem dieser die „Vielfalt der Erscheinungen der Natur“ auf zwei Prinzipien reduziere. Zoroasters dualistische Gotteskonzeption (*dvubožie*) müsse folglich als „Bereinigung“ des ursprünglichen persischen Polytheismus und als Rückführung auf die Idee der Einheit verstanden werden. Ševyrev wendet sich auch gegen die weiteren Schritte in Nadeždins Stufenfolge. Im Übergang vom Polytheismus zum Pantheismus erkennt er eine arithmetische Unmöglichkeit, könne doch zu einem „viel“ immer nur ein weiteres „viel“ hinzukommen; nie werde aber ein „alles“ erreicht. Folglich sei es auch einem Polytheisten, der Gott in „spezifischen Erscheinungen der Welt“ fasse, unmöglich, zur Idee des Pantheismus, die Gott im Universum verorte, weiterzuschreiten. Der Transformation eines Pantheismus in einen Atheismus gesteht Ševyrev am Ende zwar historische und logische Korrektheit zu, schließt letzteren aber aus dem „Religionssystem“ aus, denn als Grundvoraussetzung jeglicher Religion gilt ihm zwingend die „Anerkennung Gottes“.⁴⁵⁹

Nadeždins zweiter Beitrag zur Polemik um die *Geschichte der Poesie* wartet nun ebenfalls in großer Ausführlichkeit mit weiteren religionshistorischen und

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 716-718. Bei der Datierung der indischen Veden auf einen Zeitraum zwischen 1500-1200 Jahre v.u.Z. referiert Ševyrev William Jones und Henry Thomas Colebrooke als Autoritäten.

⁴⁵⁹ Vgl. Ševyrev, S.: „Otvét avtora istorii poézii g. izdatelju Teleskopa na ego recenziju. Stat'ja II“. In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 252-287, hier S. 257-260.

religionstheoretischen Überlegungen auf, die ausgehend von einer strikten Zurückweisung der Gleichsetzung einer „Verehrung der Elemente“ mit dem Polytheismus eine komplexe Typologie der „innerlich-dogmatischen Seite“ und der „äußerlich-rituellen Seite“ der Religion entfalten, die in ihrer Ausführlichkeit letztlich auf die Feststellung hinausläuft, die vorzoroastrische Religion, so wie sie im von Ševyrev zitierten Herodot-Ausschnitt sowie bei Creuzer beschrieben sei, könne keinesfalls als polytheistisch bezeichnet werden.⁴⁶⁰

Nadeždin widerspricht Ševyrevs Auslegung von Creuzer diametral; er zitiert ausführlich aus der *Symbolik und Mythologie der alten Völker* und glaubt dabei den Nachweis zu finden, dass darin nicht eine frühere und eine spätere Religion der Perser unterschieden werde, sondern dass der Dualismus mit dem „Naturdienst“ in Verbindung stehe.⁴⁶¹ Auch die Herodot-Passage will Nadeždin anders verstanden wissen, als Ševyrev sie interpretiert. Er anerkennt dessen Übersetzung ins Russische als korrekt, legt die zweimalige Nennung Gottes (im griechischen Original „Zeus“)⁴⁶² aber als Verehrung *eines* Gottes und damit als Wiederlegung der Polytheismus-These aus. Die Gestirne und Naturkräfte hingegen, die Herodot implizit als Götter (θεοί) adressiert (vgl. Fn. 456), versteht Nadeždin gerade nicht als solche, sondern als Geister (*duchi*). Der ebenfalls von Herodot genannte Mitra sei ebenfalls kein Gott, bekräftigt er mit der Autorität des *Zend-Avesta*, sondern ein Ormuzd unterstellter Genius (*genij*) resp. ein Erzengel (*archangel*). Zoëga, Wendt und Heeren werden ebenfalls zur Bestätigung der Dualismus-These herangezogen.⁴⁶³

Den verbleibenden Teil des Artikels widmet Nadeždin mit großem Aufwand der Rechtfertigung seiner „logischen Konstruktion“. Er verteidigt sie als solche aus ihren „logischen Gesetzen“ (*logičeskie zakony*) heraus, indem er sie kraft ihrer Stringenz (*strojnost'*) zur Essenz des „Systems“ und damit seines Wissenschaftsverständnisses überhaupt erhebt und überdies mit seiner erkenntnistheoretischen Position im Einklang sieht, die davon ausgeht, dass die allgemeinen dialektischen Gesetzmäßigkeiten des Denkens (*zakony myšlenija*) und die Gesetzmäßigkeiten der Materie (*zakony veščestvennyje*) resp. der Realität (*dejstvitel'nost'*) in einem reziproken Verhältnis zueinander stehen und sich daher

⁴⁶⁰ Vgl. Nadeždin, N.: „Dlja g. Ševyreva. Pojasnenija kritičeskich zamečanj na ego istoriju poëzii. Stat'ja I“. In: *Teleskop* 32 (1836), Kritika, S. 577-638, hier S. 595-600.

⁴⁶¹ Vgl. ebd., S. 601-604.

⁴⁶² Hier ist zu erwähnen, dass Ševyrev den im Dativ Sg. und im Akkusativ Sg. genannten „Zeus“ mit „Gott“ (*Bog*) übersetzt; eine Lektüre, die möglicherweise auf der lautlichen Ähnlichkeit der flektierten Formen von „Zeus“ (Δί, Δία) mit dem lateinischen *deus* beruht. Das griechische θεός (Gott) ist mit lat. *deus* etymologisch nicht verwandt, vgl. Fortson, Benjamin W.: *Indo-European Language and Culture. An Introduction*. Malden (MA)/Oxford/Carlton: Blackwell Publishing 2004, S. 1. Nadeždin übernimmt an dieser Stelle Ševyrevs Übersetzung, wobei er aber in einer späteren Fußnote erläutert, in Herodots Originaltext stehe nicht θεός, sondern der Dativ und der Akkusativ von „Zeus“ (vgl. Nadeždin 1836c, S. 608).

⁴⁶³ Vgl. Nadeždin 1836c, S. 606-613.

nicht widersprechen können. Denken wie auch Sein (*bytie*) gründen demzufolge in einer ursprünglichen absoluten Einheit (*absolutnoe edinstvo*), die sich darauf in eine Zweiheit von Gegensätzen (*dvojstvennost' protivopoložnostej*) als erste Form des phänomenalen Seins (*javljaščeesja* resp. *fenomenal'noe bytie*) auflöst – neben dem lateinischen Lehrsatz *quidquid existit est synthesis oppositorum* belegt Nadeždin dieses, wie er meint, philosophische Grundlagenwissen mit der Autorität Johann Gottlieb Fichtes („Das Urtheil ist die Ur=Theilung“). Im Bestreben, diese ursprüngliche Zweiheit wieder auf eine Einheit zurückzuführen, durchläuft das Denken philosophiehistorische Zwischenschritte (die Nadeždin allerdings eher logisch-abstrahiert verwendet), namentlich den Materialismus als Vielheit (*množestvo*) der Atome und Elemente, den Idealismus als pantheistische Alleinheit (*vseedinstvo*), die alles Sein auf ein Prinzip rückführt (Geist resp. Gott), darauffolgend der Skeptizismus resp. Nihilismus als Repräsentant der Stufe der Nichtigkeit (*ničtožestvo*). Aus diesem grundlegenden Zweifel gelangt der Gedankengang schließlich wieder zur ursprünglichen Zweiheit, um diese, nun als Harmonie von Materie und Geist verstanden, in einer Philosophie des Glaubens (*teosofizm*) wieder als Einheit zu fassen.⁴⁶⁴ Da die Stufenfolge der Religionsgeschichte genau diesem zyklischen Schema entspricht und somit eine Gesetzmäßigkeit darstellt, deren logische Konsequenz die eigentliche Realität des Seins bedeutet, ist ihre chronologische Plausibilisierung für Nadeždin im Grunde obsolet. Gleichwohl unterlässt er es nicht, sie auch empirisch-historisch zu untermauern, da die Argumentationsweise seines Textes darin besteht, sämtliche Thesen und Vorwürfe Ševyrevs zu entkräften. Mit Bezug auf Heeren und wiederum Creuzer verortet Nadeždin den persischen Dualismus in zeitlicher Nähe zu den Religionen Ägyptens und Indiens – er parallelisiert dabei den persischen „Sabäismus“ mit dem „Schiwaismus“ – und damit „Jahrtausende“ vor dem *Zend-Avesta* und Zoroaster, wobei er letzteren nicht zum Religionsstifter, sondern lediglich zum religiösen Reformator erklärt. Überhaupt seien alle Religionen des alten Orients etwa zur gleichen Zeit historisch wirksam geworden, denn die „eigentliche Religionsgeschichte“ lässt Nadeždin nicht bei „Adams Religion“ beginnen – diese bringe als Ursprung der Religionen aller Völker erst ein noch nicht auf den Begriff gebrachtes Gefühl für das Göttliche zum Ausdruck –, sondern dort, wo ein „stringentes System“ (*strojnaja sistema*) von Dogmen und Ritualen errichtet wird.⁴⁶⁵ Chronologische „Sprünge“ in der logischen Abfolge der Religionsgeschichte könnten deshalb auftreten, weil die Religion nicht aus dem Verstand allein geboren werde (wie etwa die Philosophie), sondern durch „Überlieferung“ und „Offenbarung“ vermittelt werde.⁴⁶⁶

Die wesentlichen hier interessierenden konzeptuellen und begrifflichen Leitlinien der Debatte sind damit rekonstruiert. Eine dritte und als „letzte“ über-

⁴⁶⁴ Vgl. ebd., S. 614-618, 625-628.

⁴⁶⁵ Vgl. ebd., S. 618-625.

⁴⁶⁶ Vgl. ebd., S. 631.

schriebene Antwort Ševyrevs enthält im Wesentlichen, abgesehen von der Behauptung, der Dualismus Zoroasters sei medischer und nicht persischer Herkunft, keine neuen Argumente mehr, sondern wiederholt unbeeindruckt die These, der Polytheismus der Perser sei mithilfe Herodots hinreichend zu belegen.⁴⁶⁷ Nadeždins dritter Artikel, dessen Titel ihn ebenfalls zum letzten der Debatte erklärt und der auf Ševyrevs dritten Beitrag nur noch kurz in einem Nachtrag reagiert, ist zur Hauptsache Fragen der hebräischen Poesie gewidmet und nimmt auf den dargestellten Schlagabtausch nur noch insofern Bezug, als er Ševyrevs Argumentationsweise mit Unbelehrbarkeit und Debattenverweigerung gleichsetzt und den Kontrahenten daher, rhetorisch resignierend, im Glauben belässt, die Perser seien in der Tat Polytheisten gewesen.⁴⁶⁸ Widerspruch erhält Nadeždin noch gleichen Jahres als Fortführung der Debatte von dritter Seite im *Moskovskij nabljudatel'*: Ein von einem Autor namens Diakonovič Loga verfasster Artikel mit dem Titel *Einige Bemerkungen zur Religion der alten Perser* bleibt zwar auch Ševyrev gegenüber nicht unkritisch und wirft ihm mangelnde Ausführlichkeit vor, steckt sich aber hauptsächlich das Ziel, Nadeždins Beweisführung in der Abstreitung des Polytheismus der Perser als nicht überzeugend zu entlarven. Diakonovič Loga geht somit, wenn er auch nicht eindeutig Position bezieht, zumindest davon aus, dass die Quellenlage einen persischen Polytheismus als wahrscheinlich erkennen lasse.⁴⁶⁹

Bei aller inhaltlichen Differenz erweist sich die vorgestellte Debatte in einem Punkt über alle Positionen hinweg – dies gilt auch für Diakonovič Logas Zusatzbeitrag – als konsequent verdoppelter Rezeptionsvorgang. Das generierte Wissen um die Religion des antiken Orients und insbesondere der Perser kommt fast ausschließlich auf der Grundlage von Quellen der griechischen Antike sowie v.a. zeitgenössischer westeuropäischer wissenschaftlicher Literatur (oder westeuropäischer Übersetzungen wie im Falle des eher selten zitierten *Zend-Avesta*) zustande. Rezipiert wird also nicht der Zoroastrismus, sondern dessen westeuropäische Konstruktion resp. ‚Fremdgeschichte‘ (M. Stausberg). Die antiken und westeuropäischen Werke eines Herodot, Creuzer, Heeren, Zoëga oder Kleuker u.a. übernehmen in der Debatte funktional gewissermaßen die Rolle ‚heiliger Schriften‘, denn Nadeždin wie Ševyrev und ebenso Diakonovič Loga anerkennen die Autorität dieser Texte als Zeugen für die antike Religionsgeschichte im Wortlaut: Kritisiert wird nicht deren religionshistorische Aussagekraft an sich, zur Debatte steht jeweils nur ihre *richtige* wissenschaftliche Interpretation. Ein deutliches Beispiel hiervon geben Herodot und Creuzers *Sym-*

⁴⁶⁷ Vgl. Ševyrev, S.: „Vозможно kratkij i poslednij otvet avtora istorii poëzii g. izdatel'ju Teleskopa“. In: *Moskovskij nabljudatel'* 7 (1836), Otd. V., S. 395-407.

⁴⁶⁸ Vgl. Nadeždin, N.: „Ne dlja g. Ševyreva, a dlja čitatelej. Poslednee slovo ob istorii poëzii“. In: *Teleskop* 33 (1836), Kritika, S. 393-434, hier S. 402.

⁴⁶⁹ Vgl. Diakonovič Loga, K.: „Neskol'ko zamečanij o religii drevnich persov. Stat'ja pervaja“. In: *Moskovskij nabljudatel'* 8, Nr. 9 (1836), S. 89-115.

bolik und Mythologie der alten Völker, die für Ševyrev den Polytheismus der Perser belegen, in Nadeždins Augen wiederum diesen widerlegen. Diesen Status des westeuropäischen Informationsmonopols legt Diakonovič Loga im ersten Satz seiner Abhandlung offen zutage:

„Schon lange hatte ich mir vorgenommen, unsere russischen Leser, die keine ausländischen Bücher lesen, mit aktuellen Begriffen zu den Religionen des Orients, mit den Werken von Görres, Creuzer, Kleuker und von anderen Autoren bekannt zu machen, die diesen interessanten Gegenstand so hervorragend erläutert haben [...].“

„Давно собирался я познакомить наших Русских читателей, не читающих книг иностранных, с современными понятиями о религиях Востока, с творениями Герреса, Крейцера, Клейкера, и других писателей, объяснивших столь превосходно этот любопытный предмет [...]“. ⁴⁷⁰

Beschränkte sich dieses Unterkapitel auf eine Rekonstruktion der Debatte um Ševyrevs *Geschichte der Poesie* größtenteils direkt aus den zugehörigen Texten heraus, so ist nun in einem weiteren Schritt mit Blick auf Nadeždin zu erläutern, inwiefern die vorgebrachte Argumentation im weiteren Kontext seines Schaffens zu verstehen ist und wie sie sich zur allgemeinen Thematik des Zoroastrismuskurses verhält.

6.5 Nadeždin und das Aufscheinen der russischen Religionskomparatistik

Die „logische Konstruktion“ der Religionsgeschichte und der beträchtliche Aufwand zu deren Rechtfertigung lassen sich werkbiografisch am Ende derjenigen Schaffensphase Nadeždins verorten, die v.a. mit Fragen der Philosophie, Ästhetik, Poesie, Rhetorik und Literaturkritik befasst war und als deren Abbruch gemeinhin das Verbot der Zeitschrift *Teleskop* und Nadeždins Verbannung infolge der Čadaev-Affäre gilt (vgl. Kap. 3.1.3 u. 3.1.5). Nadeždin hatte sich im Verlauf der 30er-Jahre in Ausgang und Überwindung Schellings intensiv mit der Wechselwirkung von Verstandestätigkeit und Realität der Natur auseinandergesetzt. ⁴⁷¹ Diese philosophischen Überlegungen zur Reziprozität von Denken und Sein fanden nicht nur in der Polemik mit Ševyrev ihren Niederschlag, sondern gelangen auch in einer 1837 in der *Biblioteka dlja čtenija* veröffentlichten, aber sehr wahrscheinlich noch 1836 kurz vor der Verbannung verfassten geschichtstheoretischen Abhandlung *Über historische Wahrheit und Plausibilität (Ob istoričeskoj istine i dostovernosti)* durchaus mit dem Anspruch zum Ausdruck, über

⁴⁷⁰ Ebd., S. 89f.

⁴⁷¹ Vgl. Kamenskij, Z. A.: „N. I. Nadeždin – estet i filosof“. In: Nadeždin 2000, S. 5-30, hier S. 11-23. Zur Auseinandersetzung mit Ševyrev vgl. ebd., S. 19f.

die Theorie hinaus für tatsächliche Geschichtsschreibung anwendbar zu sein.⁴⁷² Die dort vertretene Auffassung der Geschichtsschreibung als einer Mittlerin zwischen rein aus dem Verstand deduzierender geschichtsphilosophischer Betrachtung und einem konsequent empirischen Vorgehen aus den Quellen heraus stützt damit nicht nur die in der Konfrontation mit Ševyrev entworfene Konzeption der „geistigen“ resp. „logischen Konstruktion“ der Religionsgeschichte, sondern weist durch ihren Anspruch auf Praxisbezug ebenso auf den wissenschaftlichen Paradigmenwechsel voraus, den Nadeždin nach seiner Verbannung vollzog. Damit ist aber zugleich gesagt, dass diese Neuorientierung, die Nadeždin sich in seiner Autobiografie selber zuschreibt (vgl. Kap. 3.1.5) und die auch der Einschätzung der Forschungsliteratur entspricht, nicht nur als abrupter Wechsel zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Extremen zu verstehen ist, sondern ebenso Kontinuitäten aufweist. Es ist v.a. die thematische Präferenz, die sich nach 1836 deutlich in Richtung Geschichte, Geografie und Ethnografie verschiebt, wobei aber insbesondere Nadeždins Bestimmung der (russischen) Nation (*narodnost'*) als einer transhistorischen ontologischen Essenz, die fortan die Leitkategorie seiner Ethnografie darstellen sollte, der philosophischen Karriere vor 1837 verhaftet blieb.⁴⁷³ Kaum ist bis jetzt außerdem zur Kenntnis genommen worden, dass gerade Nadeždins in der Verbannung ge-

⁴⁷² Vgl. z.B. folgenden Auszug: „Wenn rein rationale Schlüsse zur Erlangung vollständiger Plausibilität des rechtfertigenden Zeugnisses der Empirie bedürfen, so kann auch die Empirie ihrerseits sich ohne zustimmendes Urteil des Verstandes nicht bedingungslos auf ihre ins Auge springende Offensichtlichkeit stützen. [...] Und deshalb bin ich überzeugt, ohne den Vorwurf des Eklektizismus zu fürchten, dass die vollständige Erlangung der Wahrheit, die vollendete Plausibilität des Wissens, nur möglich sind bei vereinter Tätigkeit des Verstandes und der Empirie, bei Übereinstimmung der sinnlichen Offensichtlichkeit mit der logischen Gesetzmäßigkeit, bei gegenseitiger Bestärkung der Idee durch die Anschauung und der Anschauung durch die Idee. [...] Im Grunde nimmt die Geschichte eine Mittelstellung zwischen der erhabenen philosophischen Betrachtung der Idee und der stupiden Aufzeichnung von Fakten ein. Wirkliches historisches Wissen muss eine besondere, eigenständige Art des Wissens bilden, die zwischen dem Empirischen und dem Rationalen vermittelt, aber weder dem einen noch dem anderen zugehört“ („Если чисто умозрительные выводы для приобретения полной достоверности имеют нужду в оправдательном свидетельстве опыта, то и опыт в свою очередь не может безусловно опираться на свою наглядную очевидность без одобрительного приговора ума. [...] И вот почему, не боясь упрека в электизме, я уверен, что полное достижение истины, совершенная достоверность знания возможны только при совокупном действии ума и опыта, при согласии чувственной очевидности с логическою законностью, при взаимном подкреплении идеи воззрением и воззрения идею. [...] Собственно история занимает середину между высшим философским созерцанием идеи и чернорабочим записыванием фактов. Настоящее историческое знание должно составлять особый самостоятельный род знания, посредствующий между опытным и умозрительным, но не принадлежащий ни к тому ни к другому).“ Nadeždin 2000, S. 762f. Zur Datierung des Textes vgl. ebd., S. 953 (Anmerkungen).

⁴⁷³ Vgl. Knight, Nathaniel: „Science, Empire, and Nationality. Ethnography in the Russian Geographical Society, 1845-1855“. In: Burbank, Jane; Ransel, David L. (Hrsg.): *Imperial Russia. New Histories for the Empire*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press 1998, S. 108-141, hier S. 121f.

schriebene Beiträge zum *ĖL* (Bde. 8-12) einen Übergangsbereich zwischen der ersten und zweiten Schaffensphase markieren, finden sich darunter doch ebenso die Philosophie, Ästhetik, Literatur, Poetik und Rhetorik betreffende Artikel (z.B. *Versifikacija*, *Vergilij*, *Vkus*, *Vnimanie*, *Vnjatje*) wie auch Abhandlungen kürzeren und ausführlicheren Umfangs zur (Ost-)Kirchengeschichte und zur russischen und westeuropäischen Kultur, Geschichte, Geografie und Ethnografie (z.B. *Vostočnaja Kafoličeskaja Cerkov'*, *Velikij pervosvjaščennik*, *Varfolomeefskaja noč'*, *Velikaja Rossija*, vgl. zu letzterem Lemma Kap. 4.3, Fn. 242).

Von Belang ist im Zusammenhang der vorgestellten Polemik allerdings nicht nur die Verortung der von Nadeždin vorgebrachten epistemologischen Position im größeren Kontext seines Schaffens, sondern vielmehr gerade die Thematik, vor deren Hintergrund sie sich entwickelt, also die vergleichend betrachtete Religionsgeschichte des alten Orients und insbesondere die Religion der alten Perser. Der Ausgangspunkt der Debatte hätte noch erwarten lassen, dass diese sich hauptsächlich im Rahmen des von Ševyrevs Buch vorgegebenen Paradigmas einer kulturvergleichenden Poesie- resp. Literaturgeschichte abspielen würde, handelt es sich dabei doch um eine Leitkategorie des romantischen Kulturvergleichs auf der Grundlage der Annahme, die Kunst und besonders die Poesie eines jeweiligen Volkes widerspiegle dessen Wesen. Diese von beiden Kontrahenten grundsätzlich geteilte Ansicht formuliert der unter dem Pseudonym *Delibjurader* schreibende Dichter und Übersetzer Dmitrij Oznobišin (1804-1877, vgl. auch Kap. 4.1, Fn. 200 u. 3.1.3, Fn. 118) einige Jahre zuvor schon in einer Abhandlung über den *Geist der Poesie der orientalischen Völker* programmatisch:

„Stellt die orientalische Poesie schon im Ganzen eine solche Vielfalt dar, so finden wir diese unvergleichlich mehr noch in ihren einzelnen Bestandteilen. Praktisch jedes Volk besitzt seinen besonderen Charakter, seine besondere Weise des Denkens, sein durchweg originelles Mittel des Ausdrucks. Das Klima, die Regierungsform, die Religion, die Überlieferungen, die Sitten, die Weise der Erziehung, zuletzt die Stufe der Bildung bestimmen mehr oder weniger diese Differenz, die so deutlich im sittlichen Charakter des Menschen hervortritt und davon ausgehend unmittelbar auch in den freien oder schönen Künsten, wo dessen Geist sich hauptsächlich widerspiegelt.“

„Если Поэзия Восточная в целом представляет столь много разнообразия, то еще несравненно более найдем его в отдельных частях ее. Каждый почти народ имеет свой особенный характер, особенный образ мышления, совершенно оригинальный способ выражения. Климат, Правление, Религия, предания, нравы, образ воспитания, наконец степень просвещения более или менее определяют сие различие, которое столь видимо проявляется в нравственном характере человека, а от сего непосредственно и в Искусствах свободных или изящных, где преимущественно отражается дух его.“⁴⁷⁴

⁴⁷⁴ Oznobišin 1826, S. 386f.

Obwohl Oznobišin seine detaillierten Analysen auf die Sprachen Arabisch, Persisch und Türkisch und den „Geist“ (*duch*), den sie in der jeweiligen Poesie zum Ausdruck bringen, beschränkt, steht für ihn doch außer Frage, dass die getroffene Feststellung für alle asiatischen Völker Gültigkeit beanspruchen könne. Oznobišin spricht verschiedene Ausprägungen des „Volkscharakters“ an (darunter Religion), die sich dem *comparandum* Kunst resp. Poesie beigeordnet finden, welches die Vergleichsperspektive bestimmt. In der Polemik zwischen Nadeždin und Ševyrev hingegen drängt neben der Poesie auch die Religion als Kategorie des Kulturvergleichs in den Vordergrund. Insofern sich diese Religionskomparatistik ausgehend vom Beispiel der alten Perser entfaltet, reiht sie sich nahtlos in die in Kapitel 6.3 besprochene publizistische Intensivierung des russischen Zoroastrismuskurses in den 1830er-Jahren ein. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, wie wenig Scheu v.a. Nadeždin zeigt, sich in eine den alten Orient betreffende Fachdiskussion als selbstbewusste Stimme einzubringen, denn es sei daran erinnert, dass er im gleichen Jahr als (mutmaßlicher) Autor einer Rezension zum *ĖL* sich bezüglich des in den programmatischen Ankündigungen der Enzyklopädie propagierten Fokus auf den „mahometanischen Orient“ für nicht ausreichend befähigt empfunden hatte, ein rezensierendes Urteil abzugeben (vgl. Kap. 3.1.2).

Besonders Sreznevskij's Aufsatz *Vergleich der persischen Religion mit der ägyptischen* (*Sbliženie religii persidskoj s egipetskoj*), der drei Jahre später erschien, zeigt auffallende konzeptuelle Ähnlichkeiten mit Nadeždins Herangehensweise, die jedoch nicht erkennbar auf des letzteren Auseinandersetzung mit Ševyrev zurückgehen, sondern vielmehr vor dem Hintergrund einer wiederum vollständig auf westeuropäischen Autoren wie Creuzer, Görres, Heeren, Anquetil-Duperron, Kleuker, Bohlen, Rhode u.a. beruhenden Informationsgrundlage zustande kommt. Sreznevskij, der in den 1850er-Jahren Nadeždins Mitarbeiter in der Geografischen Gesellschaft werden sollte, konzipiert als Analyseraster des Vergleichs wie Nadeždin eine chronologische Abfolge aller „Phasen des Religionsystems“, die seines Erachtens unzweifelhaft die große Ähnlichkeit der persischen und der ägyptischen Religion beweisen, was für den „Historiker und Ethnografen“ von außerordentlichem Interesse sei. Beide Religionen weisen demzufolge Elemente aller dieser Phasen auf. In deren Ausgestaltung, die Sreznevskij systematisch nach Paragraphen geordnet bespricht, ergibt sich allerdings eine Differenz zu Nadeždins „logischer Konstruktion“ der Religionsgeschichte: Für Sreznevskij folgt auf den Ur-Monotheismus (*edinobožie*) und den Ditheismus resp. Dualismus (*dvubožie*) ein Tritheismus (*troebožie*), darauf der Polytheismus (*mnogobožie*) und zuletzt der Pantheismus (*vsebožie*). Eine Stufe des Atheismus fehlt.⁴⁷⁵ In einem Streitgespräch mit Nadeždin und Ševyrev hätte sich Sreznevskij

⁴⁷⁵ Vgl. Sreznevskij, Iz.: „Sbliženie religii persidskoj s egipetskoj“. In: *Žurnal Ministerstva narodnogo prosvěščenija* 22, Nr. 6 (1839), S. 188-206, hier S. 188f.

kij außerdem auf des letzteren Seite geschlagen, weist er Zweifel an einer polytheistischen Phase der Perser doch entschieden zurück.⁴⁷⁶

Durch ihren starken Bezug auf einen interkulturell angewendeten Religionsbegriff – als religionstheoretische Grundkategorie fungieren eindeutig die „Religion“ und das „Religionssystem“ und nicht etwa der „Glaube“ oder die „Lehre“ Zoroasters – partizipieren Nadeždins Artikel, stellt man sie in den größeren Rahmen der religionsdiskursiven Entwicklung, an der sich in den 1820er- und 1830er-Jahren in der russischen Sprache zunehmend akzentuierenden Verwendung des Religionsbegriffs als einer wissenschaftlichen Kategorie. Insbesondere aber haben sie an der Genese einer über den Religionsbegriff sich vollziehenden Komparistik teil, die in der expliziten und programmatischen Form, so wie sie Nadeždins Texten oder dem ähnlich argumentierenden Aufsatz Sreznevskijs inhärent ist, zu dieser Zeit in der russischen Publikationslandschaft noch relativ geringe Verbreitung findet. In Erinnerung an Senkovskijs dreigliedrige Religionstypologie Asiens (vgl. Kap. 4.3), welche die drei wesentlichen aus der Geografie dieses Kontinents abgeleiteten philosophisch-religiösen Systeme jeweils auf eine abstrahierte Grundidee rückführt, wird nun trotz inhaltlicher Unterschiede deren konzeptuelle Ähnlichkeit mit Nadeždin oder Sreznevskij sichtbar. Texte dieser Art produzieren Religionstheorie *qua* Komparistik, denn die Identifizierung einer Grundidee oder einer mit den Gesetzen der Logik gleichgesetzten Abstraktion der religionsgeschichtlichen Entwicklung ist auf die Idee einer grundsätzlich ontologisch gleichgearteten kulturellen Pluralität angewiesen und gelingt nur im Vergleich sinnvoll. Das heißt, auch wenn eine ‚wahre‘ Religion von ‚weniger wahren‘ Religionen unterschieden wird, bleibt sie wesensmäßig in gleicher Weise Religion, insofern der Vergleich eben über eine als universal verstandene Kategorie ‚Religion‘ erfolgt.

Der doppelte Systemgedanke – also die Auffassung der (sinnvoll) analysierbaren einzelnen Religion als System und die Betrachtung aller Religionssysteme als Einheit eines übergeordneten, regelhaften Systems – befördert nicht nur einen solchen abstrahierten Religionsvergleich und die Produktion von Religionstheorie, sondern erweist sich gerade im Fall Nadeždins zugleich als religionsproduktiv. Nadeždins Sicht auf die Religionsgeschichte ist grundsätzlich deutlich christlich markiert, sie erschöpft sich jedoch nicht in einer bloßen Anerkennung des Christentums als Wahrheit. Die christliche Position steht hier nicht allein als absolut am Anfang, sondern wird zugleich wesentlich durch den Vergleich mitgeneriert, indem sich das Christentum – als Religion – in die von Nadeždin postulierte Entwicklungslogik der Religionsgeschichte einfügen muss, die aufgrund ihrer Erscheinungsform (Rückkehr zum Monotheismus) auf die vorangehenden Stufen zwingend angewiesen ist. Eine besonders wichtige historische Rolle kommt dabei, dieser Logik gemäß, dem persischen Dualis-

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., S. 197.

mus als erster Entwicklungsstufe (Entzweiung der Ureinheit) zu, die den Prozess überhaupt erst in Gang zu setzen vermag. Insofern also in diesem Zusammenhang die wissenschaftliche Religionskomparatistik auch religionsproduktiv agiert, erscheint die Parallelität von Nadeždins Anwendung des Systembegriffs auf die Wissenschaft ebenso wie auf die Religion als folgerichtig.

Indem die persische Religion bei Nadeždin durch ihre Einpassung in ein geschichtsteologisches Schema als wichtige, ja unabdingbare Stütze in der Konstruktion eines Systemganzen und als Träger von dessen Idee fungiert, zeigen sich Ähnlichkeiten mit Hegels Geschichtsphilosophie, in der, wie gesehen, die eigentliche geschichtliche Entwicklung und damit die Selbstentfaltung des Geistes im Bewusstsein der Freiheit erst mit dem persischen Dualismus einsetzt.⁴⁷⁷ Eine solche Inanspruchnahme des Zoroastrismus als Inbegriff eines philosophischen Systems repräsentiert mithin dasjenige, was am Ende des Jahrhunderts Nietzsches Zarathustra hinter sich lassen soll. Eine Textstelle der nachgelassenen Fragmente vom Herbst 1887 kann in diese Richtung gedeutet werden:

„Bücher zum Denken,– sie gehören denen, welchen Denken Vergnügen macht, nichts weiter ... Die Deutschen von Heute sind keine Denker mehr: ihnen macht etwas Anderes Vergnügen und Bedenk<en>. Der Wille zur Macht als Princip wäre ihnen sch<we>r verständlich ... Ebendarum wünschte ich meinen Z<arathustra> nicht deutsch geschrieben zu haben

Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehen ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man noch hinter diesem Buche das System, dem ich ausgewichen bin ... Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen als man ist [...]. Ich lese Zarathustra: aber wie konnte ich dergestalt meine Perlen vor die Deutschen werfen!“⁴⁷⁸

Der vom (deutschen) Publikum unverstandene Wille zur Macht – eines der Motive von *Also sprach Zarathustra* – erhält hier als Gegenbegriff den in der Kultur verhafteten Willen zum System, den zu überwinden Nietzsches Buch antritt.

⁴⁷⁷ Nadeždin war vermutlich mit dem Werk Hegels im Original kaum vertraut, sondern nahm es vermittelt durch andere Autoren wahr. Es können dennoch einige Parallelen zu Hegel in sein Schaffen hineingelesen werden, z.B. im Bereich der dialektischen Logik. Schließlich wird gar argumentiert, bei Nadeždin sei eine Vorwegnahme linkshegelianischer Positionen zu erkennen, vgl. Kamenskij 2000, S. 21 und 24f.

⁴⁷⁸ Nietzsche, Friedrich: *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 – März 1888*, 9 [188, 190]. In: Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hrsg.): *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe* 8/2. Berlin: Walter de Gruyter 1970, S. 114f.

6.6 Epilog, oder: Die Vergangenheit ist die Gegenwart

Die Auseinandersetzung zwischen Nadeždin und Ševyrev markiert einen argumentativen Komplexitätshöhepunkt im Zoroastrismuskurs der 1830er-Jahre. Vor dem Hintergrund der behandelten Texte, die eine Übergangsphase von einem Gesetzgeber-Paradigma hin zu einem Religions(system)-Paradigma illustrieren, zeigt sich mit Blick zurück auf den Anfang des Kapitels überdeutlich, dass fast ausschließlich die Geschichte der Antike mit einem Fokus auf religiöse Ideen und Konzepte zum Tragen gekommen ist, also v.a. diejenige Zugangsweise, die zu Beginn anhand von Grigor'evs Enzyklopädie-Beitrag *Agrimen* angesprochen wurde. Nur eine geringe Rolle spielt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Perspektive auf den Zoroastrismus als Gegenwartsphänomen, so wie sie ansatzweise in Savel'evs Artikel *Gebry* zu finden ist. Nicht zuletzt hat dies wesentlich mit der gängigen Annahme einer Kontinuität von der Antike bis zu den gegenwärtigen *Gebry* zu tun (was nicht notwendigerweise als Mangel ausgelegt wird, sondern durchaus auch mit positiver Bewertung einhergeht). Mit anderen Worten: Eine historische Untersuchung des Zoroastrismus beschreibt zugleich dessen Gegenwart. Dies kann sogar der Fall sein, wenn ein tatsächlicher Kontakt stattfindet. Was z.B. Il'ja Berezin über die Parsen resp. *Gebry*, denen er 1842/43 auf seiner Persien-Reise (vgl. Kap. 5.5) begegnet, zu sagen hat, ist durchaus charakteristisch: nämlich nicht viel. Er sieht die „Feueranbeter“ (*ognepoklonniki*) als „lebende Ruinen“, die analog zur verfallenden architektonischen Hinterlassenschaft den einstmaligen vorislamischen Zustand des Landes repräsentieren. Berezin betont seinen langegehegten Wunsch, mit diesen „Bruchstücken“ des antiken Persien in einen Austausch zu treten, er muss jedoch die Resultatlosigkeit seiner diesbezüglichen Versuche konstatieren: „Erkundigungen über die Religion blieben unbeantwortet, einerseits weil die *Gebry* Repression durch die Muslime fürchten, vielmehr aber noch, weil die Anhänger der Zoroaster'schen Lehre selber eine äußerst wirre Vorstellung von der eigenen Religion haben“ („расспросы о религии остались без ответа как потому, что Гебры опасаются преследования мусульманского, так и потому еще более, что сами последователи учения Зороастрова имеют весьма смутное понятие о своей религии“).⁴⁷⁹ Berezin reproduziert damit ein Wahrnehmungsmuster der Verschlussenheit der *Gebry* und der schlechten Kenntnis der eigenen Religion, das sich z.B. schon beim einflussreichen Franzosen Jean Chardin im 17. Jahrhundert findet.⁴⁸⁰ Im Angesicht dieser erfahrenen Unzugänglichkeit und mit Verweis auf die zahlreichen europäischen Reisenden, bei denen schon Informationen über die Parsen zu finden seien, entbindet sich Berezin einer weiterführenden ethnografischen Untersuchung; stattdessen be-

⁴⁷⁹ Vgl. Berezin 1852, S. 164, Zitat S. 164f.

⁴⁸⁰ Vgl. Firby, Nora Kathleen: *European Travellers and their Perceptions of Zoroastrians in the 17th and 18th Centuries*. Berlin: Dietrich Reimer 1988, S. 63.

schränkt er sich auf einige historisch-dogmatische Angaben zur „Religion Zoroasters“, die damit die Funktion der Gegenwartsbeschreibung übernehmen.⁴⁸¹ Noch oberflächlicher bleiben die Aussagen über die Zoroastrier, die weitere Reisende wie etwa Berezins Kommilitone Vil’iam Dittel’ oder N. Murav’ev treffen.⁴⁸² Insgesamt ist die Anzahl russischer Reiseberichte des 19. Jahrhunderts (zumal der ersten Hälfte), die den Zoroastrismus thematisieren, überschaubar.⁴⁸³ Savel’ev stützt seinen gegenwartsorientierten Text, wie zu sehen war, auf einige Reiseberichte westeuropäischer Provenienz; einschlägige russische Publikationen erwähnt er bezeichnenderweise keine. Indem sein Enzyklopädie-Artikel aber den Primat der Antike durchbricht und die Zoroastrier primär als zeitgenössischen Gegenstand adressiert, also nicht erst sekundär von der Beschreibung der alten persischen Religion auf deren Fortbestehen schließt, kommt ihm innerhalb des russischen Zoroastrismuskurses im hier betrachteten Zeitraum durchaus eine Sonderstellung zu.

⁴⁸¹ Vgl. Berezin 1852, S. 166-168.

⁴⁸² Vgl. Dittel’ 1849, S. 7f. und 14; Murav’ev, N.: *Pis’ma russkogo iz Persii*. Sanktpeterburg: Tipografija štaba otdel’nogo korpusa vnutrennej straži 1844, Č. 2, S. 131-133.

⁴⁸³ Vgl. Andreeva, Elena: *Russia and Iran in the Great Game. Travelogues and Orientalism*. London: Routledge 2007, S. 172-176.

