

DER JUNGE SOLOWJEW*)

Prof. Wladimir Szylkarski, Bonn

*Bin ich im Zeichen doch des Wassermanns geboren,
Erschrick nicht, Leser, trink dreist Wasser nur geschwind!
Es stammt ja nicht von mir: es quillt aus steingen Poren —
Ein Bach, der aus granitnem Wahrheits-Felsen rinnt.*

Solowjew.

Im achten Kapitel der „Sprüche Salomons“ finden wir eine merkwürdige Stelle, in welcher die als ein persönliches Wesen gefaßte All-Weisheit Gottes (Chochma, Sophia) von sich als von einem „Werkmeister“ spricht, den der Schöpfer „im Anfang seiner Wege gehabt hat“. Von Ewigkeit eingesetzt, verleihe sie Gottes schöpferischen Ideen Wirklichkeit und bringe die Schöpfung ihrer Vollendung entgegen. In den wenigen Sätzen der „Sprüche“ ist im Keim eine Lehre enthalten, die bei einer langen Reihe von großen Mystikern den Mittelpunkt ihrer gesamten Weltanschauung bildet. Unter Verwertung der platonischen, plotinischen und gnostischen Ideen baut die jüdische Religionsphilosophie, die sogenannte Kabbala ihr Weltbild aus, dessen Mittelpunkt die Sophia-Lehre bildet. Auf dem christlichen Boden findet die sophianische Grundanschauung ihre schönste und vollkommenste Gestaltung in der deutschen Mystik, vor allem bei ihrem größten Vertreter, Jakob Böhme. Die deutsche idealistische Romantik ist bestrebt, die Mystik der göttlichen All-Weisheit in ein mit allen Errungenschaften des philosophischen Denkens ausgebautes, weltumfassendes spekulatives System einzuordnen. Die mystische Intuition, der die Idee der schöpferischen All-Weisheit Gottes entsprang, ist ihrem Wesen nach durch und durch genuin: mit der reflektierenden Erkenntnis hat sie zunächst nichts zu tun. Die begnadeten Mystiker haben die All-Weisheit von Gesicht zu Gesicht geschaut. Das Licht, das ihnen in diesem Schauen aufging, durchdrang ihre gesamte Welt- und Lebensanschauung. Die deutschen idealistischen Romantiker waren bestrebt, die alles durchdringenden Strahlen dieses Lichtes zur Durchleuchtung ihres eigenen, mit allen Mitteln der reflektierenden Erkenntnis ausgebauten Weltbildes zu verwerten; die unerschöpfliche Quelle dieses Lichtes war ihnen aber nicht mehr unmittelbar zugänglich. Die „himmlische Jungfrau Sophia“, wie Böhme die All-Weisheit nennt, hat ihnen ihr ewiges Antlitz nicht enthüllt, sie konnten nur das aufgefangene, über alle Dinge sich ausbreitende

*) Der vorliegende Aufsatz bildet eine Vorstudie zu einer kleinen Biographie, die u. d. T. „Der russische Newman — Wladimir Solowjew“ zu seinem fünfzigsten Todesjahr (1950) demnächst erscheinen soll.

Licht der göttlichen All-Weisheit bewundern und aus seinen Ausstrahlungen auf seine unerschöpfliche Urquelle schließen. An die Stelle des mystischen Schauens ist bei ihnen die philosophische Reflektion getreten.

Die Verwandtschaft Solowjew's mit den großen Denkern der christlichen Romantik fällt in die Augen; mit Schelling und Baader verbinden ihn unzählige Linien; man darf aber dabei bei weitem nicht in allen Fällen von dieser Uebereinstimmung auf unmittelbaren Einfluß dieser Denker auf Solowjew schließen. Das Gemeinsame stammt in den allermeisten Fällen entweder aus der mystischen Urtradition oder bildet eine selbständige begriffliche Gestaltung der geheimnisvollen „inneren Erleuchtung“, die der sophianischen Lehre zugrunde liegt. Die philosophischen Gestalter dieser Lehre konnten nur — was nicht oft genug hervorgehoben werden kann — das von allen Dingen zurückgeworfene Licht der ewigen Sonne auffangen: das gnadenvolle Schauen, das das geistige Auge des Menschen zu der Sonne selber erhebt, war ihnen nicht gegeben. Sie mußten sich auf fremde mystische Erfahrung stützen. Dem genialen Russen war dagegen das Schauen des göttlichen Lichtes nicht verschlossen. Die „himmlische Jungfrau Sophia“ wurde ihm zu seiner „ewigen Freundin“, die ihm in „Drei Begegnungen“¹⁾ ihr ewiges Antlitz zeigte und die Einsicht in die letzten Gründe und Geheimnisse alles Daseins gestattete. Solowjew war nicht nur ein gewaltiger Dialektiker, der mit größter Kraft und Kunst sein unermeßliches Begriffsnetz ausspann, darin vor allem Hegel vergleichbar, nicht nur ein systembauendes Genie, das den Vergleich mit Schelling keineswegs zu scheuen braucht, sondern auch ein Mystiker ersten Ranges. Gerade seine mystische Erfahrung, sein Schauen der schöpferischen Weisheit Gottes verleiht seinem gesamten Schaffen eine wundervolle Einheit und Geschlossenheit. Wie alles Organische, wächst der lebendige Baum seines Denkens aus einem Keim empor. Die „feste Form, die lebend sich entwickelt“, tritt klar schon in den ersten Entwicklungsstadien dieses Keimes hervor. Sie erweist sich in seinem weiteren Wachstum als kräftig genug, um den unendlich reichen und mannigfaltigen Stoff, der dem wachsenden Baum von allen Seiten zugeführt wird, aufzunehmen, das Fremdartige entweder auszuschneiden oder den Gesetzen des eigenen Wachstums zu unterwerfen. Das Grundgesetz dieses Wachstums ist fest in dem Schauen verwurzelt, in welchem dem Denker seine „ewige Freundin“ erschien. Ihre gnadenvollen Gaben preist er in seiner wundervollen religiösen Lyrik, mit der von ihr ausgehendem Lichte durchleuchtet er alles, worauf sein geistiger Blick fällt. Da das eigentliche Wesen der mystischen Schau für uns undurchdringlich ist, so können wir ihre gestaltende Kraft nur in den Grundlinien des inneren Wachstums des Geistes, dem sie geschenkt wurde, verfolgen. Die vorliegende Abhandlung stellt sich zur Aufgabe, diese Grundlinien in der geistigen Entwicklung des jungen Solowjew herauszuarbeiten.

Aus der „kleinen Biographie“, wie Solowjew sein Gedicht „Drei Begegnungen“ nennt, wissen wir, daß die „ewige Freundin“ sich ihm schon in den Träumen seiner Kindheit genähert hat. Diese Träume konnten zunächst nur dunkel sein. Das Kind — gesteht Solowjew in einem anderen Gedichte — konnte lange nicht unterscheiden, ob sich ihm in seinen seltsamen Träumen etwas Wirkliches in Entfernung zeigte oder die flüchtigen Erzeugnisse seiner eigenen Einbildungskraft sein Inneres so tief bewegten. Mit neun Jahren kam aber an das Kind die „ewige Freundin“ aus dunkler Ferne in so un-

mittelbare Nähe, daß jeder Zweifel an ihrer unendlich beglückenden Gegenwart unmöglich wurde. Den Sinn und die ganze Bedeutung dieser Begegnung konnte das Kind natürlich nicht erfassen. Das wundervolle Erlebnis hat aber seine geistige Welt weitgehendst geformt, ihr eine tiefe innere Einheit verliehen und ihre weitere Entwicklung entscheidend bestimmt. Der christliche Glaube, der in der Familie seiner Familie gepflegt wurde, wurde von diesem mächtigsten Erlebnis seiner Kindheit erweitert und durchgeistigt, und so konnte der Knabe das christliche Glaubensgut mit tiefster Ergriffenheit aufnehmen und in sich verarbeiten.

Mit der Anhänglichkeit an die lebendigen Wahrheiten des christlichen Glaubens verband die Umwelt, in der das Kind aufwuchs, die Liebe zum russischen Vaterlande und die Ueberzeugung von seiner hohen Berufung im Dienste der gesamten Menschheit. Solowjews Vater, Sergius Solowjew, stammte aus einem alten priesterlichen Geschlechte, dessen Vater Michael, der Religionslehrer an der Moskauer Kommerzschule war, verstarb, als der kleine Wolodja erst acht Jahre war, aber das Bild des glühend frommen, gütig heiteren Mannes, auf den das Wort des heiligen Paulus von den wahren Christen als den „Kindern der Freude“ ausgezeichnet paßte, prägte sich unauslöschlich der Seele des Kindes ein. Vor seinem Tode hat der Großvater den Enkel, der erst acht Jahre seines Lebens zählte, vor den Altar geführt und ihn zum Dienst seiner Mutterkirche gesegnet. Dieser Kirche war auch Solowjews Vater treu ergeben. In seiner Jugend träumte er davon, die Wahrheit des „christlichen Glaubens in einwandfreier philosophischer Weise in einem großen Werke zeigen zu können und dadurch dem Unglauben jeden Boden zu entziehen“. Wenn sein Sohn die „Rechtfertigung des Glaubens seiner Väter“ als die wichtigste Aufgabe seines Lebens betrachtet, so verwirklicht er damit das, was dem Vater nicht vergönnt war zu vollziehen.

Wenn die ursprünglichen religionsphilosophischen Neigungen bei Sergius Solowjew auch nicht ganz unterdrückt wurden, traten sie doch stark in den Hintergrund: er wurde zum größten Erforscher der Geschichte des russischen Volkes. Seine neunundzwanzig Bände zählende „Geschichte Rußlands“ bildet die gründlichste quellenmäßige Darstellung der historischen Wege des russischen Volkes bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. In seiner Jugend stand der große Historiker der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung in der Gestalt, die ihr die älteren Slawophilen mit Kirejewskij und Chomjakow an der Spitze verliehen, sehr nahe. Später hat er sich von ihr mehr und mehr entfernt. Er machte ihr vor allem den Vorwurf, daß der im Slawophilismus allmählich die Oberhand gewinnende Nationalismus dem christlichen Universalismus widerspreche. Auch die Art, wie die Slawophilen mit den Tatsachen der russischen Geschichte umgingen, ihre Verherrlichung des alten, vorpetrinischen Rußlands und Herabsetzung des Werkes Peters des Großen, hat den nüchternen Geschichtsforscher von sich abgestoßen. Am Ende seines Lebens erlöschte in der Seele Sergius Solowjews nicht nur der Glaube an die hohe geschichtliche Sendung des russischen Volkes, sondern auch die Hoffnung auf die Weiterentwicklung der gesamten Menschheit: seine Seele bemächtigte sich die eschatologische Stimmung. Es ist merkwürdig, daß der geistige Entwicklungsgang seines genialen Sohnes im großen und ganzen dieselben Stufen durchmacht: Wladimir Solowjew beginnt seine philosophisch-literarische Laufbahn im slawophilen Lager, wird zum

eigentlichen Vollender der ganzen Ideenrichtung, tritt dann in der zweiten katholisch-messianistischen Periode seines Lebens in scharfen Gegensatz zu ihr, wobei die Unvereinbarkeit des Nationalismus mit dem christlichen Universalismus ausschlaggebend wird. Er verzichtet aber dabei keineswegs auf den Glauben an die hohe messianische Sendung des russischen Volkes — er verlangt nur, daß das russische Volk alle seine Kräfte in den Dienst der universellen, von Rom geleiteten Theokratie stelle. Der hohe katholisch-theokratische Traum seiner reifen Jahre verblaßt allmählich in seiner letzten Lebensperiode, und in seinen Vollendungsjahren, deren höchste Schöpfung die „Drei Gespräche“ darstellen, gibt er die Hoffnung auf die Verwirklichung der universellen Theokratie im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge auf, um an die Stelle der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung, die er zuerst in ihrer orthodoxen, dann in ihrer katholischen Gestalt vertrat, die eschatologisch-apokalyptische treten zu lassen. Sergius Solowjew hat den russisch-orthodoxen Messianismus philosophisch zu unterbauen nicht versucht, den slawophilen Messianismus hat er als unvereinbar mit dem christlichen Universalismus abgelehnt, ohne die vollkommenste Gestalt dieses Universalismus in der *Una Sancta Catholica* zu verherrlichen. Die Ueberzeugung vom nahen Ende der Weltgeschichte, das sich seiner gegen das Ende seines Lebens bemächtigte, war mehr gefühlsmäßig, während sie bei seinem Sohne ein notwendiges Ergebnis seiner gesamten religiösen und philosophischen Entwicklung war. Trotz dieser tiefen Unterschiede bleibt eine gewisse Parallelität zwischen der Entwicklung des Vaters und des Sohnes unverkennbar.

Die Mutter Solowjews stammte aus dem alten ukrainischen Adelsgeschlecht Kowalenskij, das unter seinen Angehörigen den berühmten Gottsucher Skoworoda zählte; die Russen sind geneigt, diesen Mystiker, nicht ohne einen lebhaften Widerspruch der Ukrainer, zum Stammvater ihrer nationalen Philosophie zu erheben. Die Großmutter Solowjews mütterlicherseits stammte aus dem polnischen Adelsgeschlecht Brzeski. Die meisten Biographen Solowjews sehen darin eine der Quellen der Liebe des Denkers zum polnischen Volke, der er oft einen begeisterten Ausdruck gab. Eine andere Quelle war die Bewunderung für die unvergleichliche polnische Dichtung, vor allem für ihre zwei Koryphäen, den polnischen Homer Mickiewicz und den polnischen Dante Slowacki.

Zwei Monate vor der normalen Zeit geboren, brachte das Kind einen äußerst gebrechlichen Leib zur Welt, der stets mit verschiedensten Krankheiten schwer zu kämpfen hatte. Um so erstaunlicher ist die Größe seines Lebenswerkes.

In der tief religiösen und patriotischen Gesinnung, die im Elternhause Solowjews herrschte, hat sich die zuerst enge, dann sich kräftig und ununterbrochen erweiternde Ellipse gebildet, deren zwei Brennpunkte die Liebe zu seiner Kirche und zu seinem Volke ausmachten. Wie bereits erwähnt, brachen in der begeisterten Frömmigkeit des Kindes sehr früh geheimnisvolle mystische Elemente durch.

Was brachte dem Kinde seine erste „Begegnung“ mit der „ewigen Freundin“? Jahrzehntelang später hat er mit dem Riesenaufgebot seines religions- und philosophiegeschichtlichen Wissens den Gegenstand seiner geheimnis- und gnadenvollen Schau als die schöpferische All-Weisheit Gottes bestimmt,

die, im vorzeitigen Akt geschaffen, in sich die idealen Urbilder aller Dinge in ihrer vom Sündenfall noch nicht entstellten Form enthält, sie mit ihrem geistigen Odem durchdringt und so die gesamte Schöpfung in vollkommener Einheit erhält. Der Sündenfall hat diese Einheit und Harmonie zerstört und die Schöpfung dem ganzen Elend und der ganzen Qual des Daseins ausgeliefert, dem die Quellen des lebendigen Wassers abgeschnitten wurden. Die göttliche Sophia wurde von diesem Fall nicht betroffen. Sie wendet ihr Antlitz von der abgefallenen Schöpfung nicht ab. Die Schöpfung müsse aus ihrer selbstverschuldeten Erniedrigung wiederaufsteigen und die ursprüngliche Einheit mit der Urquelle alles Daseins wiedererlangen. Die gesamte Wirklichkeit, und vor allem ihr vollkommenster Teil, die Menschheit, muß ihre, durch den Sündenfall verdorbene, Natur abwerfen, muß neu im Geiste der Wahrheit und der Liebe wiedergeboren werden, um die ganze Fülle der göttlichen Gnade in sich aufnehmen zu können.

In der gnadenvollen „inneren Erleuchtung“ eines wahren Mystikers tritt das Bild der unter der Leitung der göttlichen All-Weisheit in den Schoß des himmlischen Vaters zurückgekehrten Schöpfung mit so überwältigender Kraft hervor, daß der Abstand, der uns von der Verwirklichung dieses Bildes trennt, vor seinem inneren Auge verschwindet. Auch Solowjew gehörte zu jenen Schwärmern, von denen Lessing sagt, daß sie „einen Strahl des neuen ewigen Evangeliums aufgefangen haben, und nur darin sich irrten, daß sie den Ausbruch desselben so nahe verkündigten“ (Erziehung des Menschengeschlechtes, § 87). Die Hoffnung auf die unmittelbar bevorstehende Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden tauchte früh in der Seele des Kindes auf, so wenig er sich zunächst von der ganzen Tragweite dieser Hoffnung Rechenschaft geben konnte.

Es gehört aber zum Wesen aller mystischen Erlebnisse, daß sie lange im geheimnisvollen Dunkel der Seele leben und wirken, ehe sie sich in das Licht des Geistes emporheben. Um dauernd zu wirken, muß die Reichhoffnung wie alles Lebendige Nahrung haben, sonst wird sie in ihrem Wachstum aufgehalten und muß verkümmern. Das elterliche Haus, mit seiner tiefen, durchgeistigten Religiosität, bot dem Kinde Nahrung genug. Die Schule dagegen, besonders der Religionsunterricht an ihr, bot ihm eine Kost, die seinen geistigen Hunger auf die Dauer nicht stillen konnte. Rußland durchzog eine mächtige materialistische Welle. Die aufgeklärte russische Gesellschaft sah die trostlose Lage, in der sich ihr Vaterland befand, und drängte auf die Erneuerung des gesamten politischen und sozialen Lebens. Die alte Regierungsform trug in ihren Augen die Hauptschuld an dem Elend, in welchem das russische Volk lebte. Die Entwicklung begann einen oppositionellen, ja revolutionären Charakter zu gewinnen. Da die orthodoxe Kirche überall als die treueste Stütze des autokratischen Staates auftrat, so dehnte die fortschrittliche russische Gesellschaft ihren Haß gegen die russische Regierung auf die mit ihr fest verbundene Kirche aus. Dies war der Boden, auf dem der abendländische Materialismus schnell Wurzel fassen konnte. „An die Stelle des verpflichtenden ‚Katechismus‘ des Metropoliten Philaret — erinnert sich Solowjew später an diese Epoche — trat der nicht minder verpflichtende Katechismus Büchners und Moleschotts.“ Die verheerende geistige Wirkung dieses „Katechismus“ konnte nur eine großzügige christliche Apologetik neutralisieren; sie mußte verständnisvoll auf die auftauchenden Zweifel an

der Wahrheit der christlichen Lehre eingehen und überzeugend dartun, daß sie genug Kraft besitze, um gegen alle Angriffe sich zu verteidigen. Philosophie des Fleisches, die auf ihre Fahnen schrieb „Der Mensch ist, was er ißt“ (Feuerbach), konnte nur durch eine Philosophie des Geistes überwunden werden. Diese Philosophie mußte aber lebendig sein. Sie durfte sich keiner Wahrheit verschließen; die neuerschlossenen Schätze der naturwissenschaftlichen Forschung mußte sie selbstverständlich für ihren allumfassenden Ideenbau verwerten. Damit wäre der beste Beweis geliefert, daß die empirische Forschung und die im christlichen Geiste arbeitende Philosophie sich keineswegs einander ausschließen. Die griechisch-orthodoxe Kirche hat aber die Fühlung mit der lebendigen Entwicklung des menschlichen Geistes längst verloren. Die verhängnisvolle Trennung von der abendländischen Christenheit hat sie von allen Errungenschaften des abendländischen Geistes abgesperrt. Die großartige Gestaltung der christlichen Philosophie, die man Scholastik nennt, faßte auf dem russischen Boden keine Wurzel. Die russische Theologie machte halt bei Johannes Damascenus und wurde, je weiter desto mehr, zur schulmäßigen, geistlosen Auswertung des überlieferten Gedankengutes. Daß die Wahrheit, um wirklich besessen zu werden, immer von neuem erworben werden muß, wurde gründlich vergessen. Die orthodoxe Theologie entartete immer mehr zu einem mechanischen Repetitorium der Lehren, die einst der lebendige Genius des Christentums hervorgebracht hat, von denen aber dann der schöpferische, ewig sich erneuernde Geist des Lebens gewichen war. Daß der an diese Theologie sich anschließende Religionsunterricht den regen Geist des Knaben auf die Dauer nicht befriedigen konnte, mußte von vornherein erwartet werden.

In der Tat wandte sich Solowjew mit seinem kaum erreichten 13. Lebensjahre vom Glauben seiner Väter ab. „Ich erinnere mich — wird er viel später erzählen — daß ich zum ersten Male in meinem Glauben durch eine populäre Darstellung der Geologie und der Paläontologie erschüttert wurde, wo ich u. a. farbige Zeichnungen der vorsintflutlichen Ungeheuer fand. Ich dachte zuerst, daß dies Märchen waren. Als ich mich dann aber überzeugte, daß alle diese Megathärien und Pläsiosaurier einst wirklich existierten und dann verschwunden waren, da mußte mein kindlicher Geist die fatale Wahl zwischen dem vorsintflutlichen Katechismus und den vorsintflutlichen Ungeheuern treffen.“ Der philaretische Katechismus konnte mit den mächtigen naturwissenschaftlichen Wellen, die der Materialismus zunächst mit vollem Erfolg in sein flaches Flußbett zu lenken versuchte, den Kampf nicht bestehen. „Im Alter von 13 bis 14 Jahren — erzählt Solowjew in einem Briefe —, da ich ein eifriger Materialist war, war es für mich ein großes Problem, wie es Menschen von Geist geben kann, die gleichzeitig Christen sind.“ Mein edler Moskauer Lehrer, der zweitgrößte Denker Rußlands, Leo Lopatin, der seit seinem fünften Lebensjahre mit dem um nur zwei Jahre älteren Solowjew innigst befreundet war, sagt, daß in diesem Zeitraum der Knabe ein typischer Nihilist der sechziger Jahre und ein glühender Verehrer des bekannten Publizisten Pisarew war. Die Ideale dieses Publizisten fanden ihre Verkörperung in dem Helden des berühmten Turgenjewschen Romanes „Väter und Söhne“ Basarow, des jungen Arztes, der die Religion als einen Inbegriff der dummen Vorurteile und des Aberglaubens, denen nur Dorfweiber huldigen können, die Philosophie als ein eitles und leeres Spiel bezeichnete,

für den Raffael und die ganze Kunst, soweit sie nicht den Bedürfnissen des praktischen Lebens diene, keinen Pfennig wert war, und der alles Heil „vom Frosche, den der Naturforscher studiert“, erwartete. Hebung des materiellen Wohlstandes des Volkes, seine Befreiung von den Lasten der alten Vorurteile war das höchste Ideal, das der russische Nihilismus zu verwirklichen suchte. Naturwissenschaftliche Erkenntnis sollte dem Volke auf diesem Wege voranleuchten: Religion und Philosophie mußte in eine Rumpelkammer geworfen werden.

Man muß sich wundern, daß diese öde Weltanschauung mit ihrer groben geistlosen Primitivität den hochgesinnten Knaben fesseln konnte. Seine Begeisterung für den Materialismus findet ihre Erklärung vor allem in der schmerzlichen Enttäuschung, die ihm das russische Leben brachte, in der Empörung über den klaffenden Widerspruch zwischen dem, was die Kirche lehrte und dem, was der angeblich christliche Staat in seinem Leben verwirklichte. Der Knabe zog den Schluß von der schmachvollen Erstarrung des orthodox-christlichen Glaubens, der die Augen vor der traurigen Wirklichkeit schloß, ja die Ordnung dieser Dinge, die so stark vom christlichen Ideale abwich, mit ihrer Autorität stützte — auf die Wertlosigkeit des Geistes, in dessen Namen die Kirche auftrat und der Lehren, die sie verkündigte. Sein Glaube an die nahe Verwirklichung des idealen Zustandes auf Erden wurde keineswegs begraben, er hat nur seinen Gegenstand gewechselt. Mit der ganzen Inbrunst seiner leidenschaftlichen Seele wirft sich der Knabe in die Arme des materialistischen Sozialismus und erwartet von ihm, daß er die Morgenröte des neuen goldenen Zeitalters, des Zeitalters der Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit heranzuführen werde. Sein Verhältnis zum Glauben seiner Kindheit beschränkt sich nicht auf ein kaltes Ablehnen: er haßt das, was er früher angebetet hat, und hält vor den schärfsten Ausdrücken dieses Hasses nicht zurück. Sein Freund Welitschko erzählt, wie Solowjew nach einem leidenschaftlichen Streit mit einigen Altersgenossen die heiligen Bilder, vor denen er einst so viele und so heiße Tränen vergossen hatte, von der Wand herunterriß und sie durchs Fenster in den Garten hinauswarf. Lopatin erinnert sich, wie während eines Spazierganges in der Umgebung von Moskau Solowjew „in einem Anfall von ungestüher Freigeisterei“ zur großen Bestürzung und gar zum Entsetzen Lopatins und seines Bruders auf einem Grabe das Kreuz umgestürzt habe und auf ihm umhergestampft sei. „Ein gerade anwesender Bauer, der dies gesehen hatte, ist auf uns zugelaufen, um uns mit den ärgsten Schimpfworten zu überschütten. Es war gut — fügt Lopatin hinzu —, daß die Angelegenheit damit ihr Bewenden hatte.“

Ein solcher leidenschaftlicher Haß konnte nur auf eine ebenso leidenschaftliche — nicht überwundene und auf die Dauer nicht zu überwältigende — Liebe folgen.

Im Alter von siebzehn Jahren absolvierte Solowjew mit goldener Medaille das Gymnasium. Er läßt sich, vermutlich auf den Wunsch des Vaters, zunächst in der historisch-philologischen Fakultät der Universität Moskau immatrikulieren. Bald aber, wohl unter dem Einfluß der damaligen Begeisterung der russischen Jugend für die Naturwissenschaften, die auch ihn ergriffen hatte, geht er zur physisch-mathematischen Fakultät über. Drei Jahre treibt er an dieser Fakultät seine Studien und eignet sich in ihren Fächern, vor allem in der allgemeinen Biologie, beträchtliche Kenntnisse an, die er zwei

Jahrzehnte später glänzend in einer seiner genialsten Schöpfungen, der Abhandlung „Die Schönheit in der Natur“, verwerten wird. Auf die Dauer können die naturwissenschaftlichen Studien den jungen Schwärmer nicht fesseln. Etwa zwei Jahre nach ihrem Beginn erklärt er in einem Brief, daß das Wissen, dessen Gegenstand die äußere Natur bildet, „völlig illusorisch“ sei und zitiert den berühmten Vers aus „Faust“:

Geheimnisvoll am lichten Tag,
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben.

Trotzdem setzt er die bereits weit vorgerückten Studien noch ein ganzes Jahr fort, und erst nach dem Ablauf des dritten Studienjahres tritt er als freier Zuhörer in die historisch-philologische Fakultät ein. Die Studienordnung dieser Fakultät sieht vier Studienjahre vor. Der höchstbegabte Jüngling bewältigt das vorgeschriebene Studienprogramm in einem Jahr. Im Juni 1873 schließt er seine Universitätsstudien mit dem Kandidatengrad ab. Im Herbst desselben Jahres siedelt er nach dem nahe von Moskau gelegenen Städtchen Sergijewskij Posad um und hört an der dortigen geistlichen Akademie theologische Vorlesungen.

Zwei Studienjahre (1872—1874) genügten, daß Solowjew ein erstaunliches philosophisches und theologisches Wissen sich aneignete. In Sergijewskij Posad umgibt er sich „mit den deutschen Philosophen und griechischen Theologen“. Unter diesem doppelten Einfluß reifen seine ersten Schriften. Schon 1873 erscheint die kleine Arbeit „Der mythologische Prozeß im antiken Heidentum“, und das nächste Jahr bringt die Dissertation „Krisis der westlichen Philosophie“, mit der der junge Gelehrte sich den Magistergrad erwirbt. Dies sind die wichtigsten Daten des äußeren Lebensganges Solowjews. Werfen wir jetzt einen etwas längeren Blick auf seine innere Entwicklung.

Der leidenschaftliche Haß des sich seinem Jünglingsalter nähernden Knaben gegen den christlichen Glauben war nichts anderes als Jakobs Ringen mit Gott, eine Haßliebe, ein von vornherein zum Scheitern verurteilter Versuch, sich von dem, was ihm in seinen Kindheitsjahren so teuer war, endgültig loszulösen. Zwei Jahre sind noch nicht zu Ende, da beginnt, ungefähr in dem Augenblick, als der Jüngling seine naturwissenschaftlichen Studien mit den humanistischen vertauschte (1872), eine stufenweise sich vollziehende, mit der erstaunlich raschen Aneignung sämtlicher Schätze des religiösen und philosophischen Schaffens verbundene Rückkehr zum Glauben seiner Väter. Lopatin schildert uns kurz die Hauptstationen dieses Weges.

Solowjew nennt Spinoza „seine erste Liebe in der Philosophie“. Es wird ihn wohl zunächst die Lehre vom Geistigen und Materiellen als den zwei Erscheinungsweisen („Attributen“) der unendlichen Substanz gefesselt haben. Der Amsterdamer Eklektiker stellt, von dieser Lehre ausgehend, den Satz auf, daß die Ordnung der Ideen ganz und gar dieselbe ist, wie die Ordnung der materiellen Dinge. Letzten Endes sind beide Reihen — die geistige und die materielle — miteinander identisch. Da die „Dinge“ einer lückenlosen strengen Kausalität unterworfen sind, so kann, wenn man die parallelistische Theorie Spinozas konsequent durchführt, von keiner selbständigen Bewegung der Ideen die Rede sein: dieselbe mechanische Gesetzmäßigkeit be-

herrscht sowohl die „Dinge“ als die „Ideen“. Der schüchterne Versuch, dem Geistigen eine gewisse Selbständigkeit zuzugestehen, bleibt in den ersten Anfängen stecken. Trotzdem verdankte der Jüngling diesem Versuch, so wertlos er auch an sich war, den ersten Riß im materialistischen Ideenbau, in dem er bis dahin lebte. Einen aller Wahrscheinlichkeit nach noch größeren Eindruck machte auf ihn der Versuch, alle Dinge aus Gott „more geometrico“ abzuleiten. Daß dieser Versuch jämmerlich unbeholfen war, daß die „geometrische Methode“ zu nichts weiterem taugte, als die gröbsten logischen Fehler mit ihrem schwerfälligen Rüstzeug zu verdecken, und daß Spinozas Gotteslehre mechanisch den Akosmismus, Pantheismus und Atheismus in sich vereinigt²⁾, konnte der Knabe natürlich nicht bemerken, ist doch dies klägliche abstrakte Elaborat von namhaften Philosophiehistorikern als eines der größten Erzeugnisse des spekulativen Denkens gefeiert worden. Es kann immerhin dem Spinoza das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß, wie Lopatin sagt, „Gott, wenn auch in einem sehr abstrakten und naturalistischen Bilde zum ersten Male in die Weltanschauung Solowjews zurückkehrt“. Mit seiner Ableitung aller Dinge aus dem Begriffe der göttlichen Substanz beabsichtigte Spinoza eine Weltanschauung zu begründen, die als eine Art der All-Einheitslehre bezeichnet werden kann. Diese Lehre war nichts anderes als ein unbeholfenes Gedankenspiel, das vergebens die einander abschließenden Ideengänge zu einem Ganzen vereinigen wollte. Allen logischen Irrgängen, die sich zu dieser Lehre zusammenschlossen, nachzugehen, war es dem Jüngling, der in der Philosophie gerade seine ersten Schritte machte, natürlich unmöglich. Es ist aber durchaus möglich, daß die spinozistische Lehre von der einen Substanz, aus der alle Dinge „folgen“, den ersten Anstoß zum Durchbruch der in der Seele Solowjews schlummernden, zeitweise durch den materialistischen Strom zurückgedrängten mystischen Intuition der All-Einheit gegeben hat.

Neben dem Materialismus faßt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts der Empirismus und der ihm nah verwandte Positivismus auf dem russischen Boden Wurzel. Der bedeutendste Empirist des 19. Jahrhunderts, John Stewart Mill, unterwirft die materialistischen Grunddogmen einer vernichtenden Kritik: er zeigt, daß die vermeintlich letzten Elemente der Wirklichkeit, die Atome, keinerlei Realität in sich enthalten, daß sie höchstens für die Erklärung mancher physikalischen und chemischen Erscheinungen brauchbare Hypothese ergeben, also ein „Gedankending“ und keine Wirklichkeit darstellen. Will man mit diesen Elementen alles Dasein aufbauen, so kommt man zu nichts anderem als zum System der sinnlos tanzenden Stoffteilchen, die in einer völlig unverständlichen Weise die sinnvolle Welt aus eigener Kraft und ohne jede höhere Leitung aufbauen sollen.

Mill führt den Jüngling in das Gebiet der Erkenntniskritik ein, das dem Materialismus völlig verschlossen war. Der Empirismus kann aber nicht weit in dies Gebiet eindringen. In seinem Bestreben, jede echte Erkenntnis auf die Tatsachen der sinnlichen Erfahrung zu beschränken, schließt er aus seinem Gesichtsfeld die gestaltende Tätigkeit der Vernunft, die erst die rohe Masse der empirischen Elemente zu einem geordneten, harmonischen Ganzen emporhebt. Diese Einsicht verdankt der Jüngling den strengen und tiefen Analysen der Kantschen Erkenntniskritik. Mit dem Königsberger Denker bricht gewaltig in die geistige Welt des jungen Solowjews die deutsche

Philosophie ein, und mit den von ihr aus den Tiefen des menschlichen Bewußtseins herausgegrabenen Schätzen baut Solowjew allmählich seine Weltanschauung aus, die ihn nicht nur von der Kinderkrankheit des Materialismus heilt — dies hat bereits die Millsche Kritik getan —, sondern ihm sowohl die empiristische Einseitigkeit, die nur die in der sinnlichen Erfahrung gegebenen Elemente gelten läßt, als auch die Kantische Ablehnung aller metaphysischen Spekulation zu überwinden hilft. Der deutsche philosophische Genius macht dem Jüngling den Weg zur christlichen Wahrheit in ihrer ganzen Fülle frei. Selbstverständlich ziehen ihn in der deutschen idealistischen Spekulation diejenigen Elemente an, die der in seiner Seele tief verwurzelten Idee der All-Einheit zu vollen Entfaltung zu dienen geeignet sind: er besteigt jetzt den Weg, der ihn zu einer immer vollkommeneren begrifflichen Gestaltung dessen führt, was ihm in seiner ersten Begegnung mit der „ewigen Freundin“ aufleuchtete.

Zunächst zieht ihn in ihre Bahn die Schopenhauersche Willensmetaphysik mit ihrem bodenlosen Pessimismus und ihrer Zurückführung des gesamten Daseins auf ein Grundprinzip. Die Schopenhauersche Weltverneinungslehre stellt eine psychologisch notwendige Reaktion auf materialistisch-kommunistischen Weltbeglückungswahn, dem Solowjew in seinen letzten Knabenjahren huldigte. Der Willensmonismus des berühmten pessimistischen Schriftstellers wird ihm wohl vor allem als eine eigenartige Gestaltung der All-Einheitslehre gefesselt haben. Mit der All-Einheitslehre verband Schopenhauer — allerdings in einer höchst widerspruchsvollen Weise — die Erlösungslehre, mit welcher er sich der christlichen Welt- und Lebensanschauung näherte. Alte, zeitweilig unterdrückte, ja bekämpfte Wahrheiten der christlichen Weltanschauung, denen Schopenhauer in seiner Weltanschauung einen gewissen Platz einräumte, begannen in der Seele des Jünglings aufzuleben. Daß das leuchtende sprachliche Gewand, in welches Schopenhauer seine Ideen zu kleiden verstand, ihre Wirkung verstärken mußte, ist ohne weiteres klar. „Solowjew“ — sagt Lopatin — „faßte in dieser Epoche die Philosophie Schopenhauers ganz und gar, gewissermaßen als volle Offenbarung der Wahrheit auf. Schopenhauer nahm vollkommen Besitz von ihm; weder später noch früher hat ein philosophischer Schriftsteller einen so tiefgreifenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Es gab im Leben Solowjews eine Periode, die freilich kurz genug war, wo er Schopenhauer in Bausch und Bogen annahm, mit seinem grenzenlosen Pessimismus und seinen nebelhaften Hoffnungen auf die Erlösung vom Weltleiden durch das Untertauchen ins Nirwana“

Im Anschluß an Schopenhauer schätzt Solowjew im Christentum nur seine pessimistische Weltverneinungslehre. Allmählich sieht er aber ein, daß das Johanneische „Die ganze Welt liegt im argen“ zwar einen wichtigen Bestandteil der christlichen Offenbarung bildet, dessen Sinn jedoch bei weitem nicht erschöpft. Langsam gehen ihm die Augen für die hohen Werte des positiven Christentums auf, für die der deutsche Denker kein Verständnis hatte. In den Briefen Solowjews an seine geliebte Cousine Katja Romanowa, die die Hauptquelle für den Abschnitt in seinem Leben darstellen, in welchem er den Uebergang vom Schopenhauerschen Pessimismus zum positiven Christentum vollzog, kann diese Entwicklung Schritt für Schritt verfolgt werden. Das „wahre“ Christentum wird in diesen Briefen zunächst

schroff dem historischen entgegengesetzt, dann wird dieses Entgegensetzen immer schwächer und wird schließlich ganz fallengelassen. In seinem zwanzigsten Lebensjahre steht Solowjew fest auf dem Boden der griechisch-orthodoxen Kirche.

Diese Rückkehr zum Glauben seiner Kirche vollzieht der Jüngling im engen Anschluß an die Begründer der russischen Nationalphilosophie, die sogenannten Slawophilen. Wie erwähnt, stand schon sein Vater in seiner Jugend dieser Richtung recht nahe. Auf die Dauer konnte sich der nüchterne Geschichtsforscher über die maßlose Idealisierung der Vergangenheit des russischen Volkes nicht hinwegsetzen und ließ daher früh den russisch-messianistischen Traum in seinem Bewußtsein fallen. Seinen großen Sohn hat dieser Traum mit unvergleichlich größerer Macht in seinen Bann gezogen. Nachdem er sowohl den materialistisch-sozialistischen Weltbeglückungswahn als auch die atheistisch-pessimistische Weltvereinigungslehre überwunden hatte, eignete er sich mit jugendlich-frischer Begeisterung die Grundzüge der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung an und stellte in ihren Dienst alle seine Kräfte. Mit dieser Aneignung beginnt die erste, *orthodox-messianistische* Periode im Leben unseres Denkers.

Das erste und wichtigste Grundprinzip der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung haben ihre Vertreter der allgemeinen christlichen Weltanschauung entnommen. Der Sinn des gesamten Weltgeschehens besteht in der Heimholung der gesamten Schöpfung, die durch den Sündenfall von der Quelle ihres wahren Lebens abgefallen ist, in die verlorene Einheit mit ihrem Schöpfer. Christus, als Gottessohn und Mensch zugleich, vereinigte zum ersten Mal in der Geschichte des Weltalls und der Menschheit das Göttliche mit dem Menschlichen, um in der von ihm gestifteten Kirche alle Dinge seinem heiligen Reiche entgegenzuführen. Dieser *Reichsgedanke* trägt als Hauptsäule das ganze mächtige Gewölbe der christlichen Weltanschauung. Seine tiefste und eindrucksvollste Ausgestaltung verdankt er dem größten lateinischen Kirchenvater, dem heiligen *Augustinus*, in dessen „Gottesstaat“.

An diesen Reichsgedanken knüpfen nun die russischen Messianisten die Frage nach dem weltgeschichtlichen Sinn und der Sendung ihres Volkes an. Die russische Erde ist ihnen das „heilige Rußland“ (*swjataja Rus*), das russische Volk das „gott-tragende Volk“ (*narod bogonosec*). Der Heiland habe es zur Vollendung seines Werkes auf Erden erwählt, weil es die Wahrheit seiner heiligen Lehre in ihrer ganzen Reinheit erhalten habe. Die Kirche des Abendlandes sei in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends dem Glauben Christi untreu geworden, und so müsse sie von Rechts wegen die Schlüssel seines ewigen Reiches, die ursprünglich beiden Kirchen gehörten, an die rechtläubige Kirche des Ostens, die in Byzanz ihren Mittelpunkt gehabt hatte, abtreten. Nach dem Verfall des byzantinischen Reiches sei die russische Kirche der eigentliche und einzige Verwalter des ganzen Erbes Christi. Das Volk, dem sie gehöre, dürfe sich von Rechts wegen als das „dritte und letzte Rom“ betrachten.

Von der Ueberzeugung ausgehend, daß das reine Licht Christi nur in der Ostkirche brenne, sucht nun der junge Schwärmer seine mystische Schau der Wiederbringung aller Dinge in den Schoß des himmlischen Vaters in

vollen Einklang mit den Grundlehren seiner Mutterkirche zu bringen. Der Traum, der schon Gogol begeistert und dem er den klassischen Ausdruck in der Formel „Verkirklichung des gesamten Lebens“ verliehen hat, der im Mittelpunkt aller Bestrebungen der Slawophilen, mit Iwan Kirejewskij und Chomjakow an der Spitze, stand, der das gesamte Schaffen Dostojewskijs durchzog, bemächtigt sich der ganzen Seele Solowjews. Die göttliche All-Weisheit habe das russische Volk dazu erwählt, daß es der gesamten Menschheit die heilige, nur im Schoße seiner Kirche rein erhaltene und von der übrigen Christenheit vergessene Wahrheit offenbare und sie auf diese Weise auf den rechten Weg bringe, der zum Gottesreich auf Erden führt. Bei den Slawophilen ist die systematische Ausbildung dieser Konzeption in den ersten Anfängen steckengeblieben. Ja, ihre Begründung beschränkt sich vornehmlich auf den Kampf mit dem Geiste des „faulenden Abendlandes“ (gniloj zapad), der angeblich den reinen Glauben Christi verfälscht und damit die Verwirklichung seines heiligen Reiches auf Erden vereitelt hat. Ihren vollendetsten Ausdruck findet diese Auffassung in der weltberühmten Schöpfung Dostojewskijs, seiner „Legende vom Großinquisitor“. Wie ich in meiner Antrittsvorlesung an der Bonner Universität, die in gekürzter Form in der im Novemberheft 1947 der „Stimmen der Zeit“ und dann in sehr stark (etwa siebenmal) erweiterter Gestalt als zweites Heft der „Kleinen Schriften aus der Sammlung Deus et anima“ (Universitäts-Verlag, Bonn. 72 S. S.) erschienen ist, zu zeigen versuchte, hat der Verfasser der „Brüder Karamasow“ die Uebertragung der neutestamentlichen Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der abendländischen Kirche von Solowjew übernommen. Der junge Denker führt also zu Ende den negativen Weg des alten Slawophilentums zu Ende, indem er Rom und das von ihm geleitete Abendland beschuldigt, er sei allen Versuchungen des bösen Geistes verfallen, er begnügt sich aber nicht mit dem rein negativen Verfahren, das die russischen Slawophilen angewandt haben. Er entfaltet in den Schriften seiner ersten Periode eine großartige, im wesentlichen völlig ausgebildete Weltanschauung, in die sein der russisch-messianistische Geschichtsphilosophie als ihr integraler Teil eingebaut ist. Mit dieser Großtat seiner jungen Jahre wird Solowjew zum eigentlichen Vollender des russischen Messianismus in seiner orthodoxen Gestalt. Die „ewige Freundin“ hat ihm zuerst ihr Antlitz während eines Gottesdienstes in einer russischen Kirche enthüllt. Kein Wunder, daß der Jüngling, als er sich von den Irrwegen, auf denen sein unreifes Denken wandelte, abgewandt hat, in seiner Mutterkirche die treueste, die eigentliche Dienerin der göttlichen All-Weisheit, die Wegbereiterin des Reiches Christi auf Erden erblickte.

Solowjew war nicht nur ein begnadeter Mystiker, einer aus dem Geschlechte Taulers und Jakob Böhmes, sondern auch ein genialer Dialektiker und gewaltiger Systematiker. Es war somit in der Natur seiner unvergleichlich reichen und vielseitigen Geistesgaben begründet, daß er seine Urschau, soweit es eben ging, einen begrifflichen Ausdruck verleihen wollte. Die Mittel zum allseitigen Ausbau seiner Weltanschauung, deren Keim, was nicht oft genug betont werden kann, den mystischen Tiefen seiner Urschau entsproß, konnte er in den spekulativen Schöpfungen des russischen kirchlichen Denkens nicht finden. Wie bereits gesagt, führte die kirchliche Spal-

tung dazu, daß das lebendige, d. h. ständig sich erneuernde und entwickelnde religionsphilosophische Schaffen in der Ostkirche fast vollständig erstarrte: an den hohen Errungenschaften des abendländischen christlichen Denkens nahm die Kirche des Ostens keinen Anteil. Die russische Kirche hat ihrerseits von ihrer byzantinischen Vorläuferin das alte Glaubensgut in seiner ganzen Unversehrtheit, aber auch in seiner Erstarrung herübergenommen. Sollte nun diese Kirche die Errungenschaften des abendländischen christlichen Denkens als verwerfliche Neuerungen nachweisen, um ihnen die alte unvergängliche Wahrheit entgegenstellen zu können, so hatte sie keine andere Wahl, als die Waffen für diesen Kampf von ihrem Gegner, dem philosophischen Geiste des Abendlandes, entleihen. Mit den Waffen, die im Arsenal des Johannes Damascenus bereitlagen, war der Geist des Abendlandes mit seinem tausendjährigen Ringen um die philosophische Wahrheit offenbar nicht zu schlagen. Die Waffen mußten dem Gegner entwendet werden, um gegen ihn gewendet zu werden. Daraus ergab sich eine höchst eigenartige Lage; die in allen Kämpfen des abendländischen Geistes tausendfach erprobten Waffen sollten nun dazu dienen, die Schöpfungen dieses Geistes niederzuringen. Die russischen Slawophilen konnten den Sieg des russischen, d. h. des ostkirchlichen religionsphilosophischen Gedankens über den Geist des Abendlandes nur dann feiern, wenn sie einige Irrwege dieses Geistes, als sein eigentliches Wesen erschöpfend, darstellten und andererseits seine höchsten positiven Errungenschaften stillschweigend zu ihrem Eigentum erklärten. Der Geist des Abendlandes wurde von ihnen ohne weiteres mit dem Geiste der sogenannten Aufklärung gleichgesetzt. Daß gegen diesen Geist die europäische, vor allem die deutsche christliche Romantik die schwersten Geschütze ins Feld führte, wollen die Slawophilen nicht gelten lassen. Trotzdem führen sie ihren Kampf, in dem sie alle Schüsse gegen die aufklärerische Festung, die nach ihrer Auffassung alle geistigen Kräfte des Abendlandes in ihren Mauern zusammengefaßt hat, gerade mit diesen Geschützen. Die russische Nationalphilosophie wird zum größten Teil mit den Mitteln der deutschen idealistischen Romantik ausgebaut.

Das literarische Gewand, das sie den Ideen der abendländischen aufklärungsfeindlichen Romantik verleihen, ist glänzend und eindrucksvoll: nicht nur Kirejewskij und Chomjakow, sondern auch Samarin und Iwan Aksakow waren hervorragende Schriftsteller, in deren Werken mehrere Ideen der idealistischen Romantik in einem Glanz hervortreten, den ihre Urheber ihnen nicht zu verleihen wußten. Vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet, sind die Slawophilen ausgezeichnete Publizisten, die um die Verbreitung der Ideen der idealistischen Philosophie in der russischen Oeffentlichkeit ein sehr großes Verdienst hatten. Wir vermissen nur bei ihnen erstens das Bewußtsein der ungeheuren Dankesschuld den abendländischen, vor allem den deutschen Denkern gegenüber, von deren Gedankengut sie zehrten, zweitens die systematische Durchbildung zu einem wenigstens in seinen Grundzügen abgeschlossenen Ganzen. Vom ersten Gebrechen ist auch der junge Vollender ihres Werkes nicht frei: er verwertet alle Errungenschaften des abendländischen philosophischen Genius mit vollem Verständnis für ihren unvergleichlichen Wert und will trotzdem die alte Weisheit des Ostens ihnen überordnen. Der junge Solowjew ist von der ungeheueren Ueberschätzung des philosophischen Genius des Ostens durch-

aus nicht frei: Die Ergebnisse der religiösen Spekulation des Ostens sind nach seiner Ueberzeugung denen des Westens weit überlegen. Das Abendland, lehrten die Slawophilen, sei in eine Sackgasse geraten: auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung, die in der Hegelschen Philosophie des absoluten Geistes vorliege, habe der abendländische Rationalismus alle Fäden, die ihn mit der Wirklichkeit verbinden, zerrissen. Hegel führe alles, was da ist, auf die dialektische Bewegung der Begriffe zurück, wobei er das Subjekt völlig außer acht läßt, dessen im Erkennen, Wollen, Fühlen und Handeln sich offenbarende Tätigkeit unendlich reicher und lebendiger als die bloße Bewegung der Begriffe ist. Im integralen oder wie die Slawophilen sagen „ganzheitlichem“ Wissen (celnoje znanije) komme der ganze Mensch zum Ausdruck: Erkenntnis stehe hier im fruchtbaren Zusammenwirken mit allen Kräften der menschlichen Seele, während der selbstherrliche abendländische Rationalismus, der im Hegelschen Panlogismus gipfelt, das gesamte, unendlich reiche Leben des menschlichen Geistes im reinen Denken aufgehen läßt, das in den unendlichen dialektischen Reihen abläuft: die Quelle, von der diese Bewegung gespeist wird, die erkennende Tätigkeit des menschlichen Geistes, wird glatt weggeleugnet. Ebenso wie vom Subjekt, will Hegel auch vom Objekt des Erkennens, das der auf ihn gerichteten Tätigkeit des Subjekts vorangeht, um von ihr in den ihr eigentümlichen Formen erfaßt zu werden, nichts wissen. Die stolze Bewegung des selbstherrlichen abstrakten Begriffes, der aus eigener Kraft die ständig wiederkehrenden Stufen der Thesis, Antithesis und Synthesis durchläuft und damit die gesamte Wirklichkeit erzeugt, kennt weder das Subjekt, ohne welches die erkennende Tätigkeit keinen Schritt vorwärts machen würde, noch das Objekt, auf welches diese Tätigkeit gerichtet ist. Der ganze dialektische Lauf vollzieht sich zwischen zwei absoluten Nichtsen. Gegen diese Selbstherrlichkeit der abstrakten Vernunft — ein namhafter Vertreter des polnischen, dem russischen nah verwandten Messianismus, Libelt, nennt sie „Autokratie der Vernunft“ (samowladztwo rozumu) — tritt nun der Vater des russischen Slawophilentums, Kirejewskij, auf, ihm folgt „der Lehrer der russisch-orthodoxen Kirche“, Chomjakow (so nennt ihn sein glühender Verehrer und nicht unbedeutender Nachfolger Jurij Samarin), auf demselben Weg bewegt sich in seiner ersten Periode, die den größten Teil seiner zwanziger Jahre umfaßt, Solowjew. Von echten philosophischen Leistungen der alten Slawophilen kann eigentlich keine Rede sein, es sei denn, daß man die Bekämpfung des abendländischen Rationalismus mit den vom abendländischen Geist geschmiedeten Waffen als eine ernste Leistung ansieht. Erst Solowjew baut tatsächlich ein großartiges Ideenganzes auf, in welchem er den hohen Errungenschaften des morgenländischen religiösen Geistes eine ihnen angemessene philosophische Gestaltung zu verleihen sucht. Die ersten in dieser Richtung von ihm unternommenen Versuche stehen natürlich noch unter recht starkem Einfluß seiner russischen Vorgänger. Auch ihm ist die unduldsame Autokratie der Vernunft das letzte Wort des abendländischen philosophischen Geistes. Andere Irrwege dieses Geistes wie Materialismus, Empirismus und Positivismus seien nur unausbleibliche Folgen des rationalistischen Grundfehlers. Der rechte Weg müsse zu den teils vergessenen, teils entstellten Wahrheiten der christlichen Weltanschauung führen, die die Kirche des Ostens treu in ihrem Schoß aufbewahrt habe.

Kirejewskij lehrte, daß die Philosophie des Abendlandes im späten Schelling ihre eigene Unzulänglichkeit eingesehen habe: sie sei deshalb dazu geeignet, als Vorstufe zu dienen, von der die russische nationale Philosophie ihren Ausgang nehmen könne. Leider bleibt die angeblich neue russische Philosophie in den Gedankengängen, mit denen Schelling die Notwendigkeit des Ueberganges von der negativen zur positiven Philosophie begründet, stecken. Kirejewskij kennt diese Gedankengänge aus erster Quelle, Chomjakow dagegen scheint die letzte Philosophie Schellings bloß aus den Kirejewskijschen Schriften zu kennen und merkt daher nicht, wie unendlich viel der von ihm glühend verehrte Stammvater des russischen Slawophilentums dem deutschen Denker verdankt. Er gesteht ihm „nur eine Reihe glänzender Irrtümer, vermischt mit hohen Wahrheiten, die miteinander durch keinen vernünftigen Faden verbunden sind, zu, die Funken der poetischen Einfälle, die sich im Nebel der willkürlichen Gnostik verlieren“. Es ist charakteristisch für die Abhängigkeit des jungen Solowjews von den alten Slawophilen, daß er in seiner Magisterdissertation die außerordentlich hohe Bedeutung der letzten Philosophie Schellings für die aufkeimende russische Nationalphilosophie nicht einsieht. In seiner Magisterdissertation „Die Krisis der westlichen Philosophie“, mit der sich Solowjew 1874 an der Universität Moskau habilitierte, verfolgt er die Wege, die zum Hegelschen Panlogismus, als der abschließenden Stufe der abendländischen rationalistischen Weltanschauung führen. Diese Uebersicht befindet sich bis zu diesem Punkte im grundsätzlichen Einklang mit der slawophilen Beurteilung des Entwicklungsganges der abendländischen Philosophie. Sie zeichnet sich nur durch eine größere Vollständigkeit und dialektische Schärfe aus. Man müßte erwarten, daß Solowjew sich in der Folge mit der positiven Philosophie Schellings befassen würde: Hat doch, wie gesagt, Kirejewskij auf Schelling als denjenigen westlichen Denker hingewiesen, dessen System „die geeignetste Stufe darstelle, die von den entlehnten Systemen (der abendländischen Philosophie) zur selbständigen Weisheitsliebe (lubomudrije) führe, die den Grundprinzipien der alt-russischen geistigen Bildung entspricht“. In seiner wahrscheinlich noch vor dem Abschluß seiner akademischen Studien verfaßten Abhandlung „Der mythologische Prozeß im alten Heidentum“ verwertet Solowjew einige Gedankengänge der Philosophie der Mythologie, wirft aber ihr vor, daß sie, obwohl „genial in ihrem Vorhaben“, dennoch „zur letzten Klarheit und zur folgerichtigen Beherrschung ihrer Grundeinsichten noch nicht gelangt ist“. Steht hier der Jüngling unter dem Einfluß von Chomjakow, dessen Ideen er in seiner Erstlingsschrift neben denen von Schelling verwertet? Wie dem auch sei, in der „Krisis“ sieht er die positive Philosophie Schellings nicht als diejenige Stufe in der Entwicklung der Philosophie des Westens an, auf der diese Philosophie ihre rationalistische Einseitigkeit eingesehen und sich auf diese Weise der morgenländischen „Weisheitsliebe“ genähert habe. Die Stelle, die bei Kirejewskij Schelling einnahm, nehmen bei Solowjew, Schopenhauer und Hartmann ein.

In der Philosophie Hegels — führt Solowjew aus — herrsche der selbstherrliche, alles verschlingende Begriff. Der Begriff setzt aber eine Wirklichkeit voraus, die er b e g r e i f e n soll. Diese Wirklichkeit nimmt der Positivismus für sich in Anspruch. Es ist eine unausweichliche Reaktion auf die Anmaßung des Rationalismus, die gesamte Wirklichkeit in ein abstraktes Be-

griffsnetz umzuwandeln. Der Positivismus stützt sich auf die sinnliche Erfahrung, aus deren Tatsachen er die ganze Weltanschauung lückenlos aufbauen zu können vermeint. Aber die Tatsachen der äußeren Erfahrung liefern uns nur den Stoff für die formende Tätigkeit des Erkennens, die aus den Tiefen des tätigen Geistes entspringt. Erst diese Tätigkeit, deren wir in unserer inneren Erfahrung gewahr werden, enthüllt uns das wahre Wesen der Dinge. Der Positivismus, der von der inneren Erfahrung nichts wissen will, richtet dadurch sich selbst. Die innere Erfahrung enthüllt uns zwei verschiedene Elemente: Das eine, der Wille ist praktisch, das andere, die Vorstellung ist theoretisch. Schopenhauer sieht in dem ersten Element die eigentliche Quelle allen Daseins. Diese Voranstellung des praktischen Elementes betrachtet Solowjew als eine philosophische Großtat, die den Weg zu den vernachlässigsten Wahrheiten des morgenländischen religiösen Geistes öffnet. Er meint daher, daß die Schopenhauersche Willensmetaphysik nichts anderes als einen vollkommenen Umschwung im Gesamtlauf der abendländischen Philosophie bedeute. Leider habe „der Wille als methaphysisches Wesen keinen wirklichen Sinn“. Der Wille überhaupt, ohne jeden Gegenstand des Wollens, der Wille ohne Vorstellung, die bei Schopenhauer nur eine zufällige Erscheinung, ja selbst nur ein Gehirnphänomen darstellt — ein solcher Wille ist offenbar ein leeres Wort, das das philosophische Denken keineswegs befriedigen kann. In jedem Akte des Wollens finden wir zwei Momente. Das erste Moment ist der gegenwärtige Zustand, der den Ausgangspunkt des Wollens darstellt. Das andere Moment ist das Ziel, das von jedem Willensakte vorausgesetzt wird, das gewollt oder erstrebt wird. Dieses Moment, so unzertrennbar es mit dem ersten Momente verbunden ist, muß von ihm deutlich unterschieden werden. In jedem Wollen, das den gegenwärtigen Zustand bedeutet, ist notwendig etwas enthalten, das als Ziel seinen Verlauf wesentlich bestimmt. Im realen Akt des Wollens ist stets etwas gegenwärtig, das zunächst noch nicht real ist, aber aus dem Bereiche des bloß ideellen Daseins in die Realität überzugehen strebt; dies bloß ideelles Element ist nichts anderes als die Vorstellung, die kein bloßes in der Entwicklung des Weltwillens sehr spät auftretendes Erzeugnis darstellt, sondern zusammen mit dem Willen das Wesen des absoluten Urgrundes der Welt ausmacht. Diese Einsicht verdanke die Philosophie des Abendlandes Eduard von Hartmann.

Das metaphysische Grundprinzip ist für die Philosophie des Unbewußten der mit der Vorstellung verbundene Wille, der vorstellende Wille. Hartmann nennt gern sein Unbewußtes mit seinen zwei „Attributen“ Wille und Vorstellung den alleinigen Geist. Daß die Philosophie des Unbewußten eine große Strecke in der Richtung zur Philosophie des all-einigen Geistes abgelegt hat, macht sie in den Augen des jungen Solowjews zur vorläufig höchsten Stufe in der Entwicklung der abendländischen Weltanschauung. Solowjew sieht aber gleichzeitig vollkommen ein, daß der große Denker auf dem halben Weg steckengeblieben ist. Daß der Wille und die Vorstellung zwei Erscheinungsweisen des alleinigen Geistes sind, hat Hartmann in seinem System nicht gezeigt, er spielt nur mit dem aus der pantheistischen Spekulation übernommenen Begriff, ohne ihn aus den Grundvoraussetzungen seines Systems abzuleiten. Wille und Vorstellung bleiben selbständige Realitäten, der all-einige Geist ein bloßes Wort. Hätte Hartmann mit dem

Begriff des all-einigen Geistes Ernst gemacht, so müßte er ihn nach der Analogie des menschlichen Geistes denken, dem Wille und Vorstellung als seine Tätigkeiten gehören und in dem sie zu einer unauflöslichen Einheit verbunden sind. Hartmann lehnt aber die Substanzialität des endlichen Geistes ab und verschließt sich damit den Weg zur Philosophie des unendlichen — all-einigen, persönlichen — Geistes. In der geistigen Welt gibt es nur tätige Wesen, die nicht anders, als persönliche Mittelpunkte der von ihnen ausgehenden Tätigkeiten gedacht werden können. Ist nun Gott das „allerrealste Wesen“ (*ens realissimum*), so darf Er nicht anders, als die höchste Persönlichkeit aufgefaßt werden. Die Philosophie des all-einigen Geistes muß daher theistisch sein. Indem Hartmann Gott mit dem unbewußten Urgrund der Welt gleichsetzt, spielt er mit dem Begriffe, der in sein System nicht paßt.

Ebenso entschieden wie die Lehre von der unpersönlichen Gottheit, lehnt Solowjew auch die Lehre vom Sündenfall ab, der nicht die Schöpfung in das Elend des irdischen Daseins reißt, sondern sich im göttlichen Urgrund der Welt vollzieht. Trotz ihrer absoluten Weisheit und Macht lasse die Gottheit (= das Unbewußte) die „Unvernunft des Wollens“ in sich entstehen und müsse dann die Folgen dieser Unvernunft tragen. Der ganze qualvolle kosmische und historische Prozeß sei nichts anderes als die langsame Rückkehr des absoluten Urgrundes zu dem ursprünglichen seligen Zustande des Nichtwollens. Es ist merkwürdig, daß Hartmann diese seltsame Soteriologie und Eschatologie mit der origenistischen Apokatastasis vergleicht³⁾ — wieder eine wertlose Spielerei mit den Begriffen. Hartmann merkt nicht, daß sein Unbewußtes, das von aller Ewigkeit und in alle Ewigkeit alle Dinge in sich enthält, schon durch seinen Begriff die Möglichkeit des Entwicklungsprozesses, der sich in ihm selber vollziehen soll, ausschließt. Er übernimmt die pantheistische Lehre vom werdenden Gott und, indem er sie in sein Gesamtsystem einbaut, führt er sie ad absurdum. Hartmanns Theologie, Soteriologie und Eschatologie sind seltsame Marotten eines sehr großen Denkers, an denen er sonderbarerweise leidenschaftlich seit seiner Jugend hing, obwohl sie in seinen gewaltigen Gesamtbau sehr schlecht paßten.

Die kritische Auseinandersetzung mit Hartmann bildet den gelungensten Teil der Magisterdissertation Solowjews, auf dessen Wiedergabe wir aus Raummangel verzichten müssen. Wir wollen aber die Gelegenheit benutzen, ein kleines Schriftstück, in welchem Solowjew seine Stellung zur Philosophie des Unbewußten kurz zusammenfaßte, der Oeffentlichkeit zugänglich zu machen. Das Schriftstück wurde bisher im Privatarchiv des großen deutschen Denkers aufbewahrt. Meine Leser werden ebenso wie ich einen sehr großen Dank der Tochter Eduard von Hartmanns, Frau Professor Bertha Kern-Hartmann, schulden, die mir das Schriftstück und einige andere Dokumente, die auf seine Entstehung Licht werfen, überließ. Da es das einzige in deutscher Sprache von Solowjew selber verfaßte Schriftstück ist, das wir kennen, so gewinnt es dadurch einen besonderen Wert.

Nach der glänzenden Verteidigung seiner Magisterdissertation im Dezember 1874 wird Solowjew Privat-Dozent an der Universität Moskau, er hält an ihr mit großem Erfolg Vorlesungen während der ersten fünf Monate

des Jahres 1875. Sein naher Freund, Fürst Dmitrij Tsertelew, steht seit einiger Zeit in einem lebhaften Briefwechsel mit Eduard von Hartmann. Der deutsche Denker verfolgt aufmerksam die Wirkung, die seine Ideen nicht nur in seinem Vaterlande, sondern auch in ganz Europa ausüben. Tsertelew berichtet ihm über die Veröffentlichungen, die in Rußland erscheinen. Am 6. April 1875 schreibt er an Hartmann: „En fait d'autres ouvrages ayant rapport à votre système celui qui a le plus attiré l'attention générale est sans contredit la dissertation de Solovieff (maintenant professeur agrégé à l'université de Moscou) portant le titre de „Crise de la philosophie occidentale.“ Rendant pleine justice aux autres parties de l'ouvrage, Solovieff attaque l'eschatologie et la cosmogonie dans la Philosophie de l'inconscient. Il m'a promis d'exposer en quelques mots son point de vue à l'égard de votre système et dès que je l'aurai reçu je vous l'enverrai.“ Hartmann möchte die Schrift Solowjews in seiner Bibliothek haben. Am 12. Juni schreibt ihm Tsertelew: „L'ouvrage de Solovieff ne se trouve plus en vente, l'édition en est épuisée, mais il espère être bientôt à Berlin et vous l'offrir lui même. En attendant je vous envoie un petit résumé que je l'ai prié de faire.“ Das beigelegte Schriftstück hatte folgenden Wortlaut:

„Hartmann's Philosophie des Unbewußten halte ich für den (sic!) nothwendigen Resultat der ganzen bisherigen Entwicklung der abendländischen Philosophie. Um sich nur an die neueste Philosophie zu halten, so ist es nicht zu bezweifeln, daß nachdem die zwei Hauptrichtungen derselben in dem Hegelschen Panlogismus auf der einen und in dem Kraft- und Stoff-Materialismus auf der anderen Seite ihren höchsten Punkt erreicht haben und ad absurdum geführt worden, so war der einzige noch offen gelassene Weg für die Philosophie derjenige, welchen Schopenhauers Genie aufzeigte und dann Hartmann mit mehr logischer Consequenz und Vielseitigkeit verfolgte. Obgleich Schopenhauer seine Philosophie direct an Kant anknüpfte, so waren doch in derselben sowohl der Hegelsche Panlogismus, als auch der Materialismus negativ vorausgesetzt. Hartmann aber nahm die Wahrheit beider Richtungen auch positiv in sein System auf, sie in ihrer Einseitigkeit, d. h. Falschheit, aufhebend. So kann man behaupten, daß Nichts Wesentliches von allen bisherigen Systemen in dem Hartmannschen fehlt. Doch ist damit freilich das letzte Wort der Philosophie noch nicht ausgesagt. Denn obgleich Hartmann, wie schon bemerkt, weit consequenter ist als Schopenhauer, doch hat auch er die letzten Konsequenzen seiner Principien nicht gezogen, und sein System leidet viel an Halbheit und Zweideutigkeit. Und 1) obgleich H. ausdrücklich behauptet „das Unbewußte“ sey das Subject des unbewußten Wollens und Vorstellens, oder auch die Substanz dieser Attribute, es sey der Alleinige Geist., das Individuum κατ'ἑσχατον, — so ist das alles nur behauptet und nicht gezeigt und entwickelt in dem System selbst (als Darstellung des Weltprocesses); in diesem finde ich nur den Willen und die Idee als zwei Hypostasen für sich — fehlt, leider, nur das geistige Band — und das ist der Hauptfehler. 2) Obgleich gezeigt wird, daß das Unbewußte als frei von Raum und Zeit alles seyende in sich sub specie aeternitatis enthält, und wird dabei an Kants mundus noumenon ausdrücklich erinnert — so wird doch die unmittelbare Folge daraus — die Unmöglichkeit des Weltprocesses für das Unbewußte — nicht gezogen, und wäre sie gezogen, so wäre auch das ganze System verändert.“

Wladimir Solowjew

Nach dem Semesterabschluß verläßt Solowjew Moskau und begibt sich nach London, um — wie es in seinem Gesuch an das russische Kultusministerium heißt — dort im British Museum „die indische, gnostische und mittelalterliche Philosophie zu studieren“. Der Weg nach London führt durch Warschau und Berlin. In der deutschen Hauptstadt hat er, wie wir wissen, vor, Eduard von Hartmann zu besuchen. In Warschau beabsichtigt er nur von Zug zu Zug zu bleiben. Es fallen ihm aber dort die Werke des genialsten slawischen Dichters, des polnischen Homers, Mickiewicz, in die Hände und fesseln ihn so stark — „in Mickiewicz“, schreibt er an Tsertelew, „habe ich mich ganz verliebt“ —, daß er in der polnischen Hauptstadt längere Zeit bleibt und den Besuch bei Hartmann auf spätere Zeit verschieben muß. Er ist übrigens nicht sicher, ob der deutsche Denker in der heißen Jahreszeit (Ende Juni) in Berlin noch anzutreffen sei. „Ich werde — schreibt Solowjew an die Mutter — ihn auf der Rückfahrt kennenlernen.“ Aber auch auf der Rückfahrt nach Rußland, die etwa ein Jahr später erfolgte, ist es zu einer persönlichen Berührung der großen Denker nicht gekommen.

„Die Krisis der westlichen Philosophie“ dürfen wir als den Abschluß der „Lehrjahre“ Solowjews betrachten. Im Druck ist die Schrift 1874 erschienen. Erst 1872 hat er seine bis dahin eifrig betriebenen naturwissenschaftlichen Studien aufgegeben. Es genügte ihm ein Jahr, um die Prüfungen in den Fächern, die der Studienplan der historisch-philologischen Fakultät umfaßte, glänzend zu bestehen. Philosophische Disziplinen machten nur einen Teil dieser Studien aus. Das folgende Studienjahr verbringt der junge Solowjew, wie bereits erwähnt, in der Moskauer geistlichen Akademie. Auch hier eignet er sich in unglaublich kurzer Zeit ein Riesenwissen in theologischen Grunddisziplinen an. An der Schwelle, die seine Studien an der Moskauer Universität von denen an der geistlichen Akademie trennt, schreibt er seine erste Abhandlung „Der mythologische Prozeß im alten Heidentum“, in welcher seine bereits recht weit fortgeschrittene Vertrautheit mit den Hauptlehren des deutschen Idealismus in die Augen fällt. Im Mittelpunkt seiner theologischen Studien stehen die griechischen Kirchenschriftsteller, bei denen er die Mittel zu finden hofft, die ihm den allseitigen Ausbau der morgenländischen „Weisheitsliebe“ und die endgültige Ueberwindung des abendländischen Rationalismus ermöglichen würden. Die Richtung dieser Studien ist, wie gesagt, zunächst von seinen slawophilen Vorgängern bestimmt. Dem genialen Jüngling ist es aber unmöglich, ganz auf den von diesen Vorgängern ausgetretenen Pfaden zu wandern: das ererbte Bild der geistigen Entwicklung des Abendlandes will er sich neu durch ausgedehnte eigene Studien erwerben. Es konnte dabei nicht ausbleiben, daß er von seinen slawophilen Meistern in mancher nicht unwesentlicher Hinsicht abwich.

Auf eine Abweichung haben wir bereits hingewiesen. Der junge Solowjew sieht nicht in Schelling, sondern in Hartmann den Höhe- und Wendepunkt der gesamten abendländischen Philosophie. Diese Ueberschätzung Hartmanns läßt er in seinen späteren Werken restlos fallen. In den „Vorlesungen über das Gottmenschentum“, die etwa drei Jahre nach dem Erscheinen der „Krisis“ gehalten wurden, ist gerade der späte Schelling, dem der junge Denker die meisten Bausteine für seinen ersten stolzen systematischen Bau verdankt. Wahrscheinlich war er zu der Zeit, da er „Die Krisis der westlichen Philosophie“ schrieb, mit der positiven Philosophie Schellings

noch nicht vollkommen vertraut. Die Grundideen dieser Philosophie, die er schon in der „Krisis“ verwertet, wird er wohl hauptsächlich aus den Schriften Kirejewskijs und Chomjakows gekannt haben, die ihm keinen einigermaßen erschöpfenden Ueberblick über ihren außerordentlichen Reichtum gewähren konnten. Es ist aber merkwürdig, daß in der Philosophie des Unbewußten den jungen Denker gerade diejenigen Bestandteile gefesselt haben, die mit der Spätphilosophie Schellings übereinstimmen. Es war vor allem der Kampf Schellings gegen die letzte und höchste Gestaltung des abendländischen Rationalismus, die panlogistische Philosophie Hegels, die vergeblich aus dem verzauberten Kreis der bloß ideellen Bestimmungen den Zugang zur Wirklichkeit suchte — welchen Kampf Hartmann „vortrefflich“ fand und dessen Ergebnisse er sich voll aneignete. Den weiteren Weg Schellings, der ihn, wie Hartmann sagt, zwang, sich „in die Untiefen einer mystischen Theogonie und in die Details der christlichen Theologie zu verlieren“, hat Hartmann bekanntlich abgelehnt. Gerade aber diese großartige Wendung des alten Denkers zu den Grundwahrheiten der christlichen Religion und der Versuch, sie auf streng spekulativem Wege zu begründen und zu entwickeln, ist das, womit Schelling sowohl die russischen als auch die polnischen christlichen Romantiker so mächtig beeinflusste. Ohne diesen Weg zunächst näher zu kennen, wandelt auf den von Schelling vorgezeichneten Bahnen auch der größte von ihnen: Im Hartmannschen Ideengut schätzt Solowjew vor allem diejenigen Bestandteile, die von Schelling stammen — da, wo Hartmann sich von Schelling trennt, trennt sich von Hartmann Solowjew.

Trotz dieser Trennung bleibt Solowjew bei der Ueberzeugung, daß, wenn man aus der Hartmannschen Philosophie die Ungereimtheiten beseitigt, die sich im Widerspruch mit ihren Grundprinzipien befinden, folgende allgemeine Resultate, die gleichzeitig die Resultate der gesamten westlichen philosophischen Entwicklung darstellen, bestehen bleiben: „1. In der Logik oder der Lehre vom Erkennen: Die Anerkennung der Einseitigkeit und daher der Unwahrheit der beiden Richtungen der philosophischen Erkenntnis im Westen, nämlich der reinrationalistischen Richtung, die nur eine mögliche Erkenntnis liefert, und der rein-empirischen Richtung, die keine Erkenntnis gibt — durch diese Anerkennung wird die wahrhaft philosophische Methode, die sich über die beiden Einseitigkeiten erhebt, behauptet. 2. In der Metaphysik: Die Anerkennung in der Eigenschaft des absoluten Urprinzips an Stelle der früheren abstrakten Wesenheiten und Hypostasen — des konkreten alleinigen Geistes. 3. In der Ethik: Die Anerkennung, daß der letzte Zweck und das höchste Gut nur von der Gesamtheit der Wesen mittels des notwendigen und absolut zweckmäßigen Ganges der Weltentwicklung erreicht wird, deren Ende die Vernichtung der ausschließlichen Selbstbehauptung der Einzelwesen in ihrer stofflichen Abgesondertheit und ihre Wiederherstellung als des Reiches der Geister darstellt, die durch die Allgemeinheit des absoluten Geistes umfaßt werden.“

Dank seinen vertieften philosophischen und theologischen Studien sieht jetzt Solowjew mit immer wachsender Klarheit ein, daß die schroffe Ent-

gegensezung der abendländischen Philosophie und der morgenländischen „Weisheitsliebe“ viel zu weit geht und daß letzten Endes beide aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig ergänzen. „Es erweist sich — lesen wir im Schlußabsatz der ‚Krisis der westlichen Philosophie‘ — daß die letzten notwendigen Resultate der westlichen philosophischen Entwicklung in der Form der rationalen Erkenntnis dieselben Wahrheiten behaupten, die in der Form des Glaubens und des geistigen Schauens (Kontemplation) von den großen theologischen Lehren des antiken und besonders des christlichen Ostens behauptet wurden. Auf diese Weise ist die neueste Philosophie bestrebt, mit der logischen Vollkommenheit der westlichen Form die inhaltliche Fülle der geistigen Anschauungen des Ostens zu vereinigen. Diese Philosophie stützt sich einerseits auf die Ergebnisse der positiven Wissenschaft, andererseits reicht sie der Religion die Hand. Die Verwirklichung dieser universalen Synthese der Wissenschaft, der Philosophie und der Religion, deren bei weitem noch nicht vollkommenen Anfänge wir in der Philosophie des Ueberbewußten haben — muß das höchste Ziel und das letzte Resultat der gesamten geistigen Entwicklung der Menschheit bilden.“

Wir brauchen nicht zu betonen, daß das Bild der philosophischen Entwicklung des Abendlandes nach einem vorgefaßten Schema entworfen ist, daß es zahlreiche Lücken aufweist und von manchen Gewaltigkeiten nicht frei ist, wo es gilt, um jeden Preis das dem Bilde zugrunde gelegte Schema restlos durchzuführen. Daß die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten keineswegs einen grundsätzlichen Wendepunkt in der Geschichte des abendländischen Denkens bildet, ist ohne weiteres klar und wurde von Solowjew selber später rückhaltlos anerkannt. Legt man an „Die Krisis der westlichen Philosophie“ den absoluten Maßstab an, so kann die Bewertung nicht besonders hoch ausfallen. Berücksichtigt man aber die Jugend des Verfassers, die Kürze der Zeit, die er seinen einleitenden philosophischen und theologischen Studien widmen konnte, so kann man über die Größe seiner Leistung nicht genug staunen. In kaum zwei Jahren hat er einen Riesenstoff bewältigt, ihn mit starker und fester Hand unter eigenartigen Gesichtspunkten geordnet und in einem übersichtlichen Gesamtbild zusammengefaßt, um dann, von den Grundrunggenschaften des menschlichen Denkens ausgehend, das Errichten des eigenen weiten und hohen Ideenbaues zu beginnen.

Auf die kurzen „Lehrjahre“ folgen die ebenso kurzen „Wanderjahre“, oder genauer gesagt, es folgt nur ein Wanderjahr. Wie bereits erwähnt, hat sich Solowjew im Juni d. J. 1875, d. h. einige Monate nach der Verteidigung seiner Magisterdissertation nach London begeben und hat dort in angestrengtesten Studien im British Museum ein halbes Jahr verbracht. Den größten Teil seiner Zeit hat er dabei der sophianischen Mystik gewidmet. „Geheime Kräfte“ — erzählt er in seinem autobiographischen Poem „Drei Begegnungen“ — „haben mir alles ausgewählt, was ich über sie lesen konnte.“ „Sie“ war selbstverständlich seine „ewige Freundin“. Die Studien, die er im British Museum trieb, waren gewissermaßen Vorbereitung zu einer neuen beseligenden „Begegnung“ mit Ihr. Die erste Begegnung, die Solowjew in seinem neunten Lebensjahre zuteil wurde, hat tief seine Seele

erschüttert; ihren Sinn konnte aber das Kind nicht erfassen. Die Zeitströmungen haben das einzige Bild verdunkelt und zeitweise sogar ganz aus den oberen Schichten des Bewußtseins verdrängt, das wundervolle Gesicht lebte aber weiter in den Tiefen der Seele des Jünglings und mußte früher oder später sich seiner ganzen Seele bemächtigen. „Und einst“ — sagt Solowjew in demselben Poem — „es war gegen Herbst, sagte ich ihr: O Blüte der Gottheit, Du bist hier, ich fühle es, warum hast Du Dich mir seit meinen Kindheitsjahren nicht kundgetan? Und kaum habe ich dieses Wort gedacht, auf einmal ist alles vom goldenen Himmelsblau erfüllt, und in der Stille strahlet wieder Sie, nur Ihr Antlitz, nur es allein!“ Solowjew hatte ursprünglich vor, in London ein ganzes Jahr zu bleiben. Eine geheime innere Stimme hat ihn aber gezwungen, gegen das Ende des ersten Halbjahres die Studien im British Museum abzuschließen und die weite Reise nach Aegypten zu unternehmen. Derselben gebietenden Stimme gehorchend, verließ er eines Tages Kairo und begab sich zu Fuß tief in die Wüste. Hier war ihm die dritte „Begegnung“ mit der „ewigen Freundin“ beschieden, in welcher ihm die himmlische Jungfrau Sophia, die schöpferische All-Weisheit Gottes, ihr Antlitz ganz enthüllt hat. Von nun an darf sein gesamtes, unglaublich reiches Schaffen als ein bewußter, begeisterter Dienst am Werke der ewigen All-Weisheit, die die gefallene Schöpfung in das gesegnete Reich Gottes heimholt, betrachtet werden.

Es gilt zunächst, die überwältigende Wahrheit des Reichsgedankens in einem abgeschlossenen weltanschaulichen System zu entfalten, sie über jeden theoretischen Zweifel zu erheben und sie damit zur Richtschnur des gesamten praktischen Lebens zu machen.

Schon im nächsten Jahr nach der letzten und stärksten „inneren Erleuchtung“ beginnt Solowjew mit fester Hand seinen gewaltigen Ideenbau zu errichten: 1877 erscheinen seine „Philosophischen Grundprinzipien des ganzheitlichen Wissens“, die einen glänzenden Entwurf der wichtigsten Grundbestandteile seiner Weltanschauung enthalten. 1878 hält er in Petersburg zwölf öffentlichen „Vorlesungen über das Gottmenschentum“, die die festen Grundlinien seiner Weltanschauung ziehen. Sie machen einen sehr starken Eindruck auf den Altmeister des russischen Romans Dostojewskij, der, wie ich in meiner Schrift „Solowjew und Dostojewskij“ (Bonn, Universitäts-Verlag 1948. 72 S.) zu zeigen versuchte, die Grundkonzeption seiner berühmtesten Schöpfung, der „Legende vom Großinquisitor“ der letzten dieser Vorlesungen entnommen hat. Es vergehen noch zwei Jahre, da tritt der kaum achtundzwanzig Jahre zählende Denker mit dem zweiten und abschließenden Werk seiner ersten Schaffensperiode der „Kritik der abstrakten Prinzipien“ hervor, in welchem die Grundzüge seines Ideenbaues im wesentlichen bereits abgeschlossen sind.⁴⁾

Mit diesem Werk nimmt die erste Periode im Leben Solowjews, die wir mit dem Verfasser der besten Gesamtdarstellung seines Lebenswerkes Dmitrij Stremouchow (franz. Strémooukhoff) (Vladimir Soloviev es son oeuvre messianique. Paris 1935) die theosophische nennen, ihr Ende. In der zweiten, theokratischen Periode (1881—1889) tritt die theoretische Aufgabe der allseitigen Begründung und Entfaltung der christlichen Wahrheit vor ihrer praktischen Verwirklichung stark in den Hintergrund. Es ge-

nügt ihm nicht, den Reichsgedanken in einem allseitig ausgebildeten weltanschaulichen Bau zu entfalten — das Gottesreich müsse auf Erden im tatsächlichen Leben des Menschengeschlechtes verwirklicht werden, und die erste unumgängliche Voraussetzung für die wahre Gottesherrschaft (Theokratie) in dieser Welt stelle die Vereinigung der Kirchen um den einzigen von Gott selbst gestifteten Mittelpunkt der gesamten Christenheit, den Felsen des heiligen Petrus, dar. In seiner ersten Schaffensperiode war der junge Denker von der Hoffnung beseelt, daß die von seiner Mutterkirche treu aufbewahrte Wahrheit der Menschheit die Erlösung bringen werde. Das Licht des reinen Glaubens brannte für ihn nur im Osten. Jetzt sieht er mit immer wachsender Klarheit, daß der Westen der Wahrheit Christi keineswegs untreu geworden ist: ganz im Gegenteil habe die Kirche Sancti Petri das christliche Glaubensgut vor der verhängnisvollen Erstarrung bewahrt und alle ihre Kräfte in den Dienst des lebendig wachsenden gottmenschlichen Baues gestellt, der schließlich die gesamte Menschheit in seine heiligen Räume aufnehmen sollte. „Primum et ante omnia — ruft Solowjew — Ecclesiae unitas instauranda, ignis fovendus in gremio sponsae Christi.“ Diesem Zweck sind beinahe alle Werke der theokratischen Schaffensperiode Solowjews gewidmet. Die wundervolle Erbauungsschrift „Die geistigen Grundlagen des Lebens“ (1882—1884) enthält im 1. Teil die Betrachtungen über den Tod, die Sünde, das Gesetz und die Gnade sowie über das Gebet, das Opfer und das Fasten; im 2. Teil die Lehren von der christlichen Kirche und dem christlichen Staat. Die im Jahre 1883 erschienene Schrift „Der große Streit und die christliche Politik“ untersucht die geschichtlichen Wege, die zu der verhängnisvollen Trennung der Kirchen geführt haben, und wendet sich an die christliche Welt und vor allem an sein Vaterland mit dem flammenden Ruf, dieser Trennung ein Ende zu machen. Das 1885 begonnene Werk „Die Geschichte und die Zukunft der Theokratie“ sollte in seinen drei Bänden „den universalhistorischen Weg zum wahren Leben“ untersuchen. Im ersten Band hat Solowjew seine „Philosophie der biblischen Geschichte“ dargestellt. Der zweite Band sollte die „Philosophie der kirchlichen Geschichte“ enthalten. Die Aufgabe, die der Schlußband erfüllen sollte, faßte Solowjew in folgenden Worten zusammen: „Den Glauben unserer Väter zu rechtfertigen, ihn auf die neue Stufe des vernünftigen Bewußtseins zu erheben, zu zeigen, wie dieser alte Glaube, von den Fesseln der örtlichen Absonderung und des nationalen Egoismus befreit, mit der ewigen und universalen Wahrheit zusammenfällt.“ Von den geplanten drei Bänden ist nur der erste erschienen (1885—1887). Die leitenden Ideen, die in den beiden weiteren Bänden ausführlich dargestellt werden sollten, hat Solowjew in seinem im klassischen Französisch geschriebene Werk „La Russie et l'église universelle“ (1889) vortrefflich zusammengefaßt.⁵⁾

Die universelle Theokratie hatte ihren schlimmsten Feind im russischen „epidemischen Nationalwahnsinn, der die Völker dazu treibt, an Stelle der höchsten allumfassenden Gottheit ihr eigenes Bild anzubeten“. Den Kampf mit diesem „modernem Götzendienst“ führte Solowjew in einer langen Reihe von Aufsätzen (1883—1891), die in der Buchausgabe unter dem Thema „Die nationale Frage in Rußland“⁶⁾ vereinigt worden.

Mit „Rußland und die universale Kirche“, diesem Hohelied des messianistischen Traumes, bricht die Reihe der Schriften, die der trinitarischen Mo-

narchie des hl. Petrus gewidmet wurden, ab. Solowjew gibt zunächst diesen Traum nicht völlig auf: die messianistischen Hoffnungen treten aber allmählich nach dem Jahre 1889 immer mehr in den Hintergrund zurück — die theoretische Begründung und allseitiger Ausbau einer abgeschlossenen Welt und Lebensanschauung nimmt nun den größten Teil seiner Kräfte in Anspruch. Es gelingt ihm, vor allem sein System der Ethik in der „Rechtfertigung des Guten“) voll auszubauen. Eine Sonderstellung unter Solowjews Werken nehmen die Aufsätze in dem achtundachtzigbändigen Konversations-Lexikon von Brockhaus und Jefron, die den Grundproblemen und Hauptgestalten der christlichen Philosophie und Mystik gewidmet sind, ein. Die Jubiläumsausgabe wird diese Aufsätze in ihren sechsten Band aufnehmen. Zur Erkenntnislehre, zur Aesthetik und zur Philosophie der Liebe hat Solowjew im letzten Jahrzehnt seines Lebens eine Reihe von genialen Abhandlungen⁸⁾ geschrieben, die nur von seiner höchsten Schöpfung, den „Drei Gesprächen“, übertroffen werden. In diesem seit Platon vollendetsten Dialog der Weltliteratur hat Solowjew die Grundzüge seiner apokalyptischen Geschichtsphilosophie entworfen. Erst in den drei letzten Jahren seines Lebens hat er seinen messianistischen Traum endgültig aufgegeben: Im Rahmen der diesseitigen Ordnung der Dinge könne die Gottesherrschaft nicht verwirklicht werden, da sie die freie Entscheidung der Geister für oder gegen das Gottesreich zur unumgänglichen Voraussetzung hat. Die wahre Theokratie könne daher erst im Jenseits errichtet werden. Die Schriften zur apokalyptischen Geschichtsphilosophie mit den „Drei Gesprächen“ an der Spitze werden den Schlußband der Jubiläumsausgabe bilden.

1) So heißt das kleine autobiographische Poem, in dem Solowjew über die höchsten Gnadenaufstiege seiner Seele zu der „ewigen Freundin“ berichtet.

2) Verfolgt man nämlich in der Gotteslehre Spinozas die Gedankenreihe, die vom Begriff „Deus sive causa sui“ ausgeht, so kommt man zum Akosmismus. Die Reihe, deren Ausgangspunkt „Deus sive substantia“ bildet, führt zum Pantheismus, indem sie alle Dinge zu den „modi“ der göttlichen Substanz erklärt. Die Gleichung „Deus sive natura“ öffnet weit das Tor dem materialistischen Atheismus. (Vgl. meine Abhandlung „Spinozas Gotteslehre“ (Nauka Spinozy o Bogu) im „Przeglad filozoficzny“, Warschau, 1927.

3) Ein russischer Biograph Solowjews, Motschulskij, meint, der russische Denker habe den deutschen „völlig willkürlich verbessert“: Hartmann spreche von keiner Apokatastasis. Darf ich auf Hartmanns „Religion des Geistes“, SS. 212, 237—39, 256—73, und seine „Ethische Studien“, S. 240 ff., hinweisen. Da steht es u. a. wörtlich: „Meine Lehre . . . ist nichts (anderes), als die philosophische Ausföhrung des alten christlichen Dogmas von der schließlichen Wiederbringung aller Dinge in Gott.“

4) In der deutschen Gesamtausgabe der Werke Solowjews, die im Verlag Erich Wewel, Krailling vor München, 1950, zum fünfzigsten Todestage des großen christlichen Weisen zu erscheinen beginnt und somit Jubiläumsausgabe ist, werden seine Schriften zur ersten Grundlegung der Philosophie der All-Einheit im ersten, starken Band zusammengefaßt.

5) „Die Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universellen Theokratie“ füllen den 2. und 3. Band der Gesamtausgabe der Werke Solowjews aus. Sie sind unter dem Gesamttitel „Una sancta“ vereinigt. Der 2. Band wird bereits im Sommer 1950 erscheinen.

6) In der Jubiläumsausgabe (Erich Wewel Verlag, Krailling vor München) bildet „Die nationale Frage in Rußland“ den vierten Band.

7) Dieses monumentale Werk wird den fünften Band der Jubiläumsausgabe ausmachen.

*) Diese Abhandlungen, von mir übersetzt und eingeleitet, sind im 7. Band der Gesamtausgabe vereinigt, der in der ersten Hälfte des Jahres 1950 dem Buchhandel übergeben wird.

Summary

The essay traces the principal stages of Solowjew's spiritual development till his 22nd year, when his "idea of the realm", born in the depth of his mystical sight and commanding his whole work got its first shape. — In "The Crisis of Western Philosophy", which marks the summit in Solowjew's spiritual development, he attacks the rationalistic tendency of occidental thought, but he acknowledges "the logical perfectness of the occidental form" and makes it his task to unite it with "the abundance of the contents of the East's spiritual contemplations".

Résumé

L'essai suit les principaux degrés du développement spirituel du jeune Solowjew jusqu' à l'âge de 22 ans; c'est le temps que «l'idée de l'empire» née dans les profondeurs de sa vue mystique et dominant toute son oeuvre a reçu sa première forme. Dans «La crise de la philosophie occidentale» représentant l'apogée dans le développement spirituel du jeune S. il lutte contre la tendance rationaliste de la pensée occidentale tout en reconnaissant «la perfection logique de la forme occidentale» et il le prend à tâche de l'unir à «l'abondance du contenu des contemplations spirituelles de l'orient».