

Susi K. Frank (Konstanz)

Eurasianismus: Projekt eines russischen „dritten Weges“ 1921 und heute

„Eurasien“, „Eurasier“ – wer diese Wörter vernimmt und die russische Ideengeschichte nicht kennt, denkt, je nach Fachgebiet, an Geographie, Rassenlehre, Botanik oder stößt allenfalls in den untersten Schubladen des kulturellen Gedächtnisses auf die deutsche Geopolitik der Nazizeit. Dass „Eurasier“ oder, besser, „Eurasianer“¹ auch eine Gruppe emigrierter russischer Gelehrter der zwanziger und dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts genannt wird, die Eurasien als „kulturell-geographische Welt“ bezeichneten und damit Russlands kulturelle Identität meinten, ist außerhalb von Fachkreisen nur wenigen bekannt. In Zeiten der Neukonsolidierung nicht nur Europas, in denen die weltweite Zuspitzung von Kulturkonflikten als Folge des Globalisierungsprozesses zu Formeln wie *the West and the rest* (Huntington 1996) verleiten, erlebt der Eurasianismus seit einigen Jahren in Russland eine politisch nicht unbedenkliche Renaissance als defensive geopolitische Ideologie, die Russland durch Allianzen mit sämtlichen Agenten eines kulturellen „Ostens“ wieder zum wichtigsten Kontrahenten des „Westens“ machen will.² Sich heute mit dem Eurasianismus in seiner ursprünglichen Ausprägung zwischen 1921 und 1931 zu befassen entspringt daher nicht nur einem historischen Interesse. Über den Vergleich mit dem Neoeurasianismus hinaus scheint die Beschäftigung mit dem historischen Eurasianismus auch noch in anderer Hinsicht aktuell: etwa aufgrund der scharfen Kritik am „Europazentrismus“ (so der Begriff der Eurasianer) und an der europäischen Monopolisierung des Zivilisationsbegriffs, aufgrund der gleichsam postkolonialen Identifikation Russlands mit den aus dem europäischen Selbst- und Weltbild ausgeschlossenen Kulturen oder aufgrund der Ablehnung eines „egozentrischen Nationalismus“ und schließlich aufgrund der von den Eurasianern geleisteten Reflexion der kulturellen Bedeutung geographischer Grenzziehungen und Begriffe sowie umgekehrt der Berücksichtigung des Einflusses geographischer Gegebenheiten auf kulturelle Entwicklungen.

Geleitet von einem gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Interesse soll der Eurasianismus der zwanziger bis dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts im Folgenden vorgestellt und sowohl in seiner historischen Bedeutung wie auch in seiner Aktualität in einer von Globalisierung

¹ Die deutsche Bezeichnung „Eurasismus“ und „Eurasisten“ ist in der Fachdiskussion ebenfalls sehr verbreitet. Aufgrund ihrer lautlichen Affinität zu „Rassismus“ respektive „Rassisten“ wird sie hier jedoch durch „Eurasianismus“ beziehungsweise „Eurasianer“ ersetzt.

² Mark Bassin (2003) weist darauf hin, dass die globale Perspektive des postsowjetischen Neoeurasianismus weniger auf dem historischen Eurasianismus basiert als auf der Geopolitik des Kalten Krieges, die er in einer bipolaren globalen Teilung wiederbelebt.

und Nationalismen gekennzeichneten Welt charakterisiert werden. In einem kritischen Vergleich zwischen historischem Eurasianismus und Neoeurasianismus wird dabei auch die Problematik der geopolitischen Ideologie des Letzteren berücksichtigt werden.

Re-Konstruktion Russlands als Eurasien aus der Perspektive der Emigration in Europa

In Übereinstimmung mit dem Philosophen Nikolaj Berdjaev kann man den Eurasianismus als differenzierteste kulturphilosophische und politische Position der russischen Emigration der zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts bezeichnen und seine politischen Ideen zugleich der Nähe zum zeitgenössischen Totalitarismus bezichtigen. Dass er eine der populärsten Positionen unter den Emigranten dieser Zeit war, ist sicherlich kein Zufall: Mit „Eurasien“ als Traum von der geistigen Herrschaft über den „sechsten Kontinent“ wollten sie dem Trauma des Verlusts des russischen Imperiums begegnen. An der Vorstellung, die Sowjetunion in einen ideokratischen, das heißt von Ideen beziehungsweise einer Ideologie – ein Begriff, den die Eurasianer durchaus positiv verstanden – beherrschten Staat umzuwandeln, ist der Eurasianismus um 1930 zerbrochen.

In der Geschichte des historischen Eurasianismus lassen sich zwei Etappen unterscheiden. Die erste, beginnend 1921, könnte man als geokulturologische Phase bezeichnen, die zweite, die 1926/27 begann, als politische. Unter „geokulturologisch“ wird hier wie im Weiteren ein kulturtheoretischer Ansatz verstanden, der seit der Antike das abendländische Denken durchzog und dem im 19. und frühen 20. Jahrhundert in der Geschichtsphilosophie und einigen kulturwissenschaftlichen Disziplinen, insbesondere der Geschichte und Geographie, ein zentraler Platz zukam. Dieser Ansatz ist als „environmentalistischer“ zu bezeichnen; das heißt, seine Grundannahme ist die Abhängigkeit einer Kultur von den geographischen und klimatischen Umweltbedingungen, die – so die Unterstellung – die zivilisatorische, kulturelle und historische Entfaltung entscheidend prägen. Die vielfältige Geschichte dieses Ansatzes (der natürlich starken historischen Transformationen unterlag) reicht vom Begründer der Disziplin der Kulturgeschichte, Herodot, über die von Montesquieu entwickelte und von Hegel verfochtene so genannte Klimatheorie und den romantischen Geohistoriker Carl Ritter, der Geographie und Geschichte in ihrer Wechselwirkung als unauf löbliche Einheit verstand, bis zu der von Friedrich Ratzel um die Wende zum 20. Jahrhundert entwickelten so genannten Anthropogeographie. Mit diesem Ansatz hatte Ratzel europaweit, aber auch in Amerika und Russland, wo sich die Anthropogeographie vor dem Zweiten Weltkrieg als wissenschaftliche Disziplin fest etablierte, großen Einfluss. In produktiver Polemik mit den Schriften Ratzels wurde in Frankreich von den Begründern der *Annales*-Schule (Lucien Febvre, Fernand Braudel) der die Grenzen der Sozialgeschichte sprengende Ansatz der so genannten *géohistoire* entwickelt, der durch die starke Berücksichtigung der geographisch-räumlichen Bedingungen von Geschichte zu einem neuartigen Geschichtsbild fand, das sich statt auf politische Ereignisse und Herrschergenealogien auf längerfristige Prozesse in der

historischen Entwicklung eines Kulturraums (Braudel prägte den Begriff der *longue durée*) sowie auf Parallelen und Einflüsse zwischen Kulturen konzentrierte, die bis dahin aufgrund ihrer politischen oder religiösen Gegensätzlichkeit selten miteinander verglichen worden waren. Während die so genannte *human geography* als kulturwissenschaftliche Randdisziplin der Geographie im angloamerikanischen Raum eine bruchlose Tradition aufzuweisen hat, geriet der environmentalistische Ansatz im deutschsprachigen Umfeld aufgrund seiner angenommenen Komplizenschaft mit der unter anderen von Karl Haushofer entwickelten politisch-strategischen Disziplin der Geopolitik in der Zeit des Nationalsozialismus generell in Verruf und Vergessenheit. Erst in jüngster Zeit interessiert er wieder, und zwar zunächst und vor allem als historisches Phänomen. In zweiter Linie geht es jedoch auch darum, vor dem Hintergrund von Dekolonisierung und Rekolonisierung im Zeitalter der Globalisierung und Globalisierungskritik sowie im Kontext der kritischen Revision eines radikal antiessentialistischen *Postcolonialism* die Beziehung zwischen Kultur und „natürlicher“ Umwelt neu in den Blick zu bekommen (Osterhammel 1998b; Frank 2000).

Der Beginn der zweiten Etappe des historischen Eurasianismus ist durch die Abwendung aller führenden Köpfe der ersten markiert. Im Kontext des neu erwachten kulturwissenschaftlichen Interesses an der Geschichte der Geowissenschaften einerseits sowie der aktuellen kulturwissenschaftlichen Debatte des *Postcolonialism* andererseits ist der frühe Eurasianismus heute besonders aktuell; der politische Eurasianismus der Spätphase ist hingegen nur noch kulturhistorisch relevant.

Als Entstehungszeitpunkt des Eurasianismus gilt das Jahr 1921, in dem in Sofia der programmatische Sammelband *Ischod k Vostoku* (Aufbruch nach Osten) erschien. Er enthielt Beiträge von den vier Gründungsmitgliedern der Gruppierung, die sich für kurze Zeit im bulgarischen Exil zusammengefunden hatten. Petr N. Savickij, Petr P. Suvčinskij, Georgij V. Florovskij und Nikolaj S. Trubeckoj [Trubetzkoi] waren zugleich führende Köpfe verschiedener Richtungen dessen, was man heute als Kulturwissenschaften bezeichnen würde: Trubeckoj war als Begründer der Phonologie einer der bedeutenden Linguisten des frühen 20. Jahrhunderts, gemeinsam mit Roman Jakobson begründete er den Prager Linguistischen Zirkel und war später bis zu seinem Lebensende 1938 Professor für Slawistik an der Universität Wien. Mit seinem Werk *Evropa i čelovečestvo* (Europa und die Menschheit, 1920) war Trubeckoj der wichtigste Vordenker der eurasischen Lehre. Savickij, Ökonom und Geograph, bezeichnete seine eurasische Lehre selbst als „Geosophie“. Viele seiner Texte entwerfen aber einen auch wissenschaftlich ernst zu nehmenden geokulturologischen Ansatz. Er ist deshalb aus heutiger Perspektive vielleicht der interessanteste Eurasianer. Wie Trubeckoj ging er von Sofia zunächst nach Prag, von wo er 1945 von den russischen Befreiern nach Sibirien verbannt wurde. Nach seiner Rückkehr nach Prag 1956 arbeitete er als Agrarökonom. Florovskij war Religionsphilosoph und Theologe und wurde 1932 Geistlicher. Von 1926 bis 1939 war er in Paris Professor für Patristik und ging dann nach New York, wo er 1948 Professor und Dekan der Geistlichen Akademie, das heißt des dortigen orthodoxen theologischen Seminars, wurde. Suvčinskij schließlich war ein bedeutender Musikwissenschaftler.

Diese Autoren erarbeiteten in *Aufbruch nach Osten* sowie in nachfolgenden Sammelbänden, die in den Zentren der russischen Emigration der zwanziger Jahre – in Berlin, Prag und Paris – erschienen, ein zum Teil wissenschaftlich untermauertes kulturphilosophisches Bild der russischen Kultur, mit dem sie Russland vor dem Bolschewismus ebenso wie vor dem Diktat des westlichen Universalismus retten wollten. Das eurasiatische Bild von Russland grenzt dieses doppelt von Europa ab: Es zeigt Russland als kulturhistorisch von Westeuropa verschieden und im Gegensatz zu einem individualistischen und nationalistischen Europa als die eindeutig bessere Alternative. In den zwanziger Jahren wurde, unterstützt von einigen sympathisierenden Autoren, insbesondere den Historikern Petr Bicilli und Georgij Vernadskij, das umfassendste Konzept dieser Art innerhalb der Emigrantenkreise vorgelegt. Von den Positionen der meisten übrigen Emigranten unterschieden sie sich auch dadurch, dass sie die russische Revolution als historisch notwendiges Ereignis anerkannten. Gleichwohl empfanden sie die historischen und politischen Umwälzungen in Russland als katastrophal und destruktiv. Nichts lag ihnen ferner, als den Bolschewismus in irgendeiner Form zu akzeptieren, vielmehr hielten sie ihn für den letzten Auswuchs der fatalen russischen Orientierung am Westen. Und genau darin unterschieden sie sich deutlich von den Eurasianern der zweiten Phase.

Damals nämlich begannen der Staats- und Rechtsphilosoph Nikolaj N. Alekseev und der Religionswissenschaftler und Kulturhistoriker Lev Karsavin in den Pariser Zeitschriften *Evradžija* (Eurasien) und *Evradžijskaja chronika* (Eurasische Chronik) den Ton anzugeben. Sie publizierten Artikel, in denen es deutliche Anzeichen für eine Annäherung des Eurasianismus an den Bolschewismus gab. Nach ihren konkreten Vorstellungen über den Aufbau des zukünftigen Staates sollte das sowjetische System jetzt nicht mehr abgelöst, sondern nur „verbessert“ werden.³ Die Ideen zum zukünftigen Russland-Eurasien waren aber nicht nur politisch konkreter geworden, sondern gingen auch viel weiter. Dies zeigt zum Beispiel das Epigraph der Zeitschrift *Evradžija*: „Das Russland unserer Zeit entscheidet das Schicksal von Europa und Asien. [Russland] ist der sechste Kontinent – EURASIEN – der Knoten und Anfang einer neuen Weltkultur.“

Unter Heranziehung älterer, slawophiler Konzepte von Kollektivität (*sobornost*) propagierte Karsavin einen ideokratischen Staat unter der Führung der orthodoxen Kirche (Karsavin 1927). Alekseevs Polemik gegen die im Westen geltende Tradition des römischen Rechts griff ebenfalls auf altrussische Rechtsbegriffe zurück. Die zunehmende Politisierung war aber vor allem an Texten abzulesen, die sich entweder konkret mit der Konzipierung der Führungselite in einem eurasiatischen Russland befassten oder mit der Beziehung des Eurasianismus zur Sowjetideologie und zum bolschewistischen Staat. Obwohl zum Beispiel auch Trubeckoj sich um 1928 zunehmend konkreter mit dem zukünftigen Staat und der Herrschaftsform der Ideokratie befasste, war doch eine Kluft zwischen den Zentren des Eurasianismus, Prag und Paris, entstanden, die Ende der zwanziger Jahre praktisch zum totalen Zerfall der

³ Vgl. etwa das Thema eines Vortrags von Karsavin: „Eurasianismus als Revision des Sozialismus“ (*Evradžijstvo kak peresmotr socializma*).

Gruppierung führte. Schon 1927 waren drei grundlegende Kritiken am Eurasianismus von Florovskij, Bicilli und Berdjaev erschienen, die eine starke politische Affinität zwischen dem Eurasianismus und dem Bolschewismus, ja sogar dem italienischen Faschismus (Berdjaev) festgestellt hatten. Schlussendlich sagten sich 1929 auch alle restlichen wichtigen Mitglieder von der Pariser Zeitschrift *Evradžija* los: zuerst Trubeckoj, dann Savickij und schließlich auch Alekseev. Damit musste die Zeitschrift ihr Erscheinen einstellen. Zuletzt wandte sich auch Karsavin vom Eurasianismus ab und kehrte als Professor für allgemeine Geschichte an der Universität Kaunas (Litauen) wieder in die Wissenschaft zurück.⁴ Der letzte Sammelband erschien 1931 und blieb, ungeachtet seines Titels: *Tridcatye gody. Utverždenie evrazijscev* (Dreißiger Jahre. Bekräftigung der Eurasianer; Alekseev 1931a), ein Abgesang.

Trotz ihrer nicht wirklich feindlichen Haltung gegenüber dem Bolschewismus wurden die überlebenden Mitglieder des Eurasianismus später Opfer des sowjetischen Geheimdienstes. Savickij verbrachte zehn Jahre in sibirischen Lagern, Karsavin starb nach zwölf Jahren Haft in einem Lager an Tuberkulose.

Die eurasiatische Geokulturologie in der Tradition der kulturosophischen Opposition von Russland und dem Westen

1. Konstruktion und Wertung des geographischen Raums im Eurasianismus und in der Geschichte der russischen Kulturosophie

Mit dem Anspruch, die Spezifik der russischen Kultur in Relation zum Westen zu bestimmen, steht der Eurasianismus in der Tradition der russischen Kulturosophie. Dabei handelt es sich um eine Richtung der kulturellen Selbstreflexion mit der Absicht der Konstruktion kultureller Identität, deren Anfang in den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts angesetzt wird und als deren Begründer Petr Čadaev [Pjotr Tschaadajew] gilt. Ihr vorrangiges Ziel war die Bestimmung des Standorts der russischen Kultur in Relation zu „Europa“ beziehungsweise zum „Westen“ – ein Vergleichsmaßstab, den Peter der Große mit der Verordnung der Öffnung Russlands nach Europa und den verwestlichenden Reformen etabliert hatte. Zugleich diente die Kulturosophie implizit der Abwehr einer westlichen Perspektive, die Russland als äußersten östlichen Rand Europas marginalisierte, das heißt als Peripherie der europäischen Zivilisation, die aus europäischer Perspektive noch viel mit dem gemein hatte, was Europa seit dem 18. Jahrhundert als sein Anderes, sein zivilisatorisch zurückgebliebenes Gegenstück konzipierte: dem Orient (Osterhammel 1998a; Said 1979; Schenk 2001; Wolff 1994). Russische Denker zeichneten selbst immer wieder ein Bild des Westens, zu dem sie Russland in Relation setzten. Sie „erfanden“ Russland (Groys 1995) als Beziehung „Russland und der Westen“. Manche von ihnen sahen diese Beziehung von westlicher Seite und kritisierten Russland als rückständig, andere wehrten eine Orientalisierung von westlicher Seite durch eine Selbst-

⁴ Einen Einblick in Karsavins Gesamtwerk bietet der Sammelband *Vostok, Zapad i russkaja ideja* (Der Osten, der Westen und die russische Idee; Karsavin 1991).

darstellung als bessere Alternative, als notwendige Ergänzung oder als einzige Rettung Europas ab. Alle bezogen das diskursive Instrumentarium dazu aus der Rezeption westlicher Ansätze – wie zum Beispiel Herders oder Hegels – und beschrieben Russland so in einer westlichen Sprache. Erst der westliche, zum Teil selbstkritische Kulturrelativismus machte eine „Selbsterfindung“ Russlands in diesem Sinn möglich. Dabei wurden, grob gesprochen, zwei entgegengesetzte Strategien angewandt: Identifikation als Nachahmung des Westens beziehungsweise seiner Perspektive (das heißt Selbstmarginalisierung oder Selbstorientalisierung) oder abgrenzende Überbietung (als Abkehr vom Vorbild oder von der westlichen Perspektive).

Als Begründer der ersten Strategie, die Russland nur am Westen maß und die westlich-europäische Zivilisation als einzig maßgebende sah, gilt Petr Čaadaev. Er beschrieb in seinen *Philosophischen Briefen* die russische Kultur aus einer durch einen langen Frankreichaufenthalt entfremdeten Perspektive auf Französisch – das heißt in jener Sprache, die der gesellschaftlichen Elite Russlands als Instrument der Entfremdung von der eigenen Kultur und der Partizipation an der europäischen diente – als „Leerstelle“ in der Geschichte der Menschheit, also der westlichen Zivilisation. Blickt man genauer auf die Formulierungen, so wird deutlich, dass hier eine eigenartige Selbstbarbarisierung und -orientalisierung Russlands vorgenommen wird, die die Marginalisierung Russlands aus der Perspektive des Westens aufgreift und gewissermaßen warnend auf die Spitze treibt. Wenn Čaadaev die russische Kultur als nicht verwurzelt, als schwankend oder als „flüssig“ statt „fest“ beschreibt, so bedient er sich einer Metaphorik, die in den Beschreibungen der nomadischen Kulturen Asiens von westlichen Forschern des 18. Jahrhunderts in implizit kulturell abwertender Absicht verwendet wurde (Čaadaev 1991; Osterhammel 1998a).

Im Anschluss an Čaadaev entwickelte sich eine Polemik zwischen der Position der Westler und jener der Slawophilen. Letztere hielten einer ausschließlichen Orientierung am Westen eine Besinnung auf genuin russische respektive slawische Werte entgegen. Die Schriften der Slawophilen markieren gewissermaßen den Anfang des russischen Nationalismus, dem letztlich auch der Eurasianismus zuzurechnen ist.⁵ Zum Verständnis des Eurasianismus ist die kulturelle Bewertung des Raums in der Tradition der russischen Kulturosophie zentral. Geht man davon aus, dass sich die russische Kulturosophie gegen eine geokulturelle Marginalisierung durch den Westen zur Wehr setzen wollte, so ist es nicht erstaunlich, dass der Wertung und Umwertung des geokulturellen Raums, auf dem sich das russische Imperium erstreckte, eine herausragende Rolle in diesem Diskurs zukam. Dabei ging es vor allem um zwei Dinge: zum einen um die kulturelle Wertung der Größe des staatlichen Territoriums, die schon früh sprichwörtlich wurde und die Grundlage von Russlands politischer Bedeutung innerhalb der europäischen Staatenwelt bildete. Zum anderen setzte sich die russische Kulturosophie (aber auch die russische Literatur) immer wieder mit der durch die Geographie diktierten Grenzlage Russlands zu „Asien“ und mit der Orientalisierung Russlands durch den Westen auseinander. Den Ausgangspunkt für beide Strategien der russischen Kulturosophie bildete

⁵ Zur Geschichte der Westler-Slawophilen-Debatte vgl. den Beitrag von Wolfgang Eismann in diesem Band.

die Aufspaltung des Territoriums in einen europäischen und einen asiatischen Teil, die im 18. Jahrhundert von dem Historiker und Staatsmann Vasilij N. Tatiščev (1686–1750) eingeführt wurde. In der Auseinandersetzung mit dem Westen ermöglichte sie in den frühen historiographischen Selbstbeschreibungen Russlands (etwa in der „Geschichte des russischen Staates“ [*Istorija gosudarstva Rossijskogo*] von Nikolaj Karamzin, 1803–1825; Karamzin 1988) eine funktionale Deutung dieser Spaltung analog zu westeuropäischen Staaten als Differenzierung zwischen Kernstaat und Kolonie (Bassin 1991a). Statt den kulturellen Wert Russlands als eines europäischen Staates zu mindern, sollte der asiatische Teil dank der im 18. Jahrhundert vorgenommenen kognitiven Abtrennung das europäische Selbstbild Russlands bestärken, das sich nun als den westeuropäischen Staaten vergleichbarer, ebenbürtiger Kolonialstaat sehen konnte.⁶

Vor diesem Hintergrund der territorialen und kulturell wertenden Spaltung Russlands entspann sich ab den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts die Debatte zwischen Westlern und Slawophilen. Während jedoch für die Westler die Gespaltenheit und Heterogenität des Kulturraums, auf dem sich das Russische Reich erstreckte, zum Problem wurde, das ein Gleichrücken mit dem Westen dauerhaft verhinderte, wendeten die Slawophilen und ihre Nachfolger den ausgrenzenden westlichen Blick ins Positive, indem sie ihrerseits Russland als dem Westen überlegenes Anderes entwarfen.

Die westlerische „Raumkritik“ beginnt mit Petr Čaadaev, der den Raum als solchen, die Größe des imperialen Territoriums, als Kernproblem der russischen Kultur und ihres anscheinend fehlenden historischen Fortschritts interpretiert. Im berühmten Schlusssatz seiner *Apologija sumasšedšego* (Apologie eines Wahnsinnigen) bringt Čaadaev seine sonst eigentlich nirgends ausführlicher erläuterte Ansicht auf den Punkt:

Es gibt ein Faktum, das souverän (souverainement) unseren Marsch durch die Jahrhunderte beherrscht (domine), das unsere gesamte Geschichte durchzieht, das in gewissem Sinn deren ganze Philosophie in sich trägt (comprend), das in allen Epochen unseres gesellschaftlichen Lebens zum Ausdruck kommt (se produit) und ihren Charakter bestimmt, das ein wesentliches Element (l'élément essentiel) unserer politischen Größe darstellt und zugleich der Grund unserer geistigen Machtlosigkeit (impuissance) ist – es ist das geographische Faktum. (Čaadaev 1991: 304)

Diese Stelle, die durch einige Andeutungen in Briefen und anderen Essays des Autors ergänzt wird, kann meines Erachtens nur adäquat interpretiert werden, wenn man sie in Bezug zu Čaadaevs viel diskutierter Kernmetapher der „Leere“ beziehungsweise des „leeren Platzes“ setzt, mit der er in seinem *Ersten philosophischen Brief* (1829–1830; russ. 1836) die russische Kultur im Vergleich mit den „europäischen Völkern“ kritisiert hatte; die russische Publikation dieses Textes 1836 in der Zeitschrift *Teleskop* führte im Übrigen zum

⁶ Eine ähnliche Sichtweise kam auch in Karamzins Vergleich der Helden der russischen Einnahme Sibiriens mit den spanischen Konquistadoren zum Ausdruck.

Verbot der Zeitschrift, zur Verbannung ihres Herausgebers und dazu, dass Čaadaev für geisteskrank erklärt und so genannter medizinischer Kontrolle unterstellt wurde. Russland („wir“) sei eine „Leerstelle“ (*probel*) (Čaadaev 1991: 330) in der intellektuellen Ordnung, eine „Leere“, die dem „gemeinsamen Gesicht“ der europäischen Kulturen (*narodj*) entgegenstehe. Genau in diesem Zusammenhang kommt Čaadaev zuerst auf das Territorium des russischen Imperiums zu sprechen, und zwar als Kompensation der kulturellen Nichtigkeit: „Damit man uns überhaupt bemerkte, mussten wir uns ausdehnen von der Beringstraße bis zur Oder.“ (ebd.) Dies sei der einzige Grund, warum Russland doch in die Weltgeschichte eingehen konnte. Genau dieser Raum jedoch war auch der Grund für die kulturelle „Leere“, die Čaadaev beklagt. Die „Leere“ ist, so gesehen, eine räumliche Metapher, die konkret auf das Territorium des Russischen Reiches bezogen ist. Der Raum ist leer, weil er besetzt ist von Kulturen, die nicht als solche angesehen werden können, da sie als „geschichtslos“, als nicht zur Geschichte gehörig gelten: den (nord)asiatischen nomadischen Kulturen und – so Čaadaev – der (noch nicht verwestlichten) russischen Kultur. Auch Russland ist für Čaadaev kein historisches, sondern ein „nacktes geographisches Faktum“ (ebd.: 564).

Die Slawophilen sahen die Zukunft der Weltkultur (worunter natürlich die europäische Zivilisation verstanden wurde) bei den historisch „jungen“ Slawen und insbesondere den Russen. Dass die Slawophilen hier Herders und auch Hegels historistischem Ansatz und der romantischen Analogisierung von Nationalkulturen und Lebensaltern folgten, ist kaum zu übersehen. Den zentralen Wert der russischen kulturellen Identität und der Überlegenheit Russlands gegenüber dem Westen benannte ihr Hauptvertreter Aleksej Chomjakov mit dem theologischen Begriff *sobornost'*, der in der russischen Orthodoxie einen Zustand des Aufgehens des Individuums, seines individuellen Bewusstseins im Kollektiv (zum Beispiel während der Liturgie) bezeichnet. Er sollte später auch für den Eurasianismus bedeutsam werden. Daneben wurde für die Slawophilen der Begriff *obščina* zentral, mit dem die traditionelle russische Dorfgemeinschaft idealisiert wurde.⁷ Gerade dieser Begriff wurde in der weiteren Geschichte der russischen Kulturosophie auch zu einer inneren Grenzziehung in Analogie zu der äußeren zwischen Russland und dem Westen genutzt und erhielt so eine weitere geographische Verortung. So etwa wenn Aleksandr Gercen [Alexander Herzen] vor dem Hintergrund seiner Verbannungserfahrung Sibirien als anderes, „frisches und gesundes“ und daher besseres, weil von westlichen Einflüssen noch unberührtes Russland darstellte (Gercen 1961: 45f; Bassin 1991b: 784f). Diese Vervielfachung der Grenze kann auch als typisches Phänomen der kulturellen *frontier*-Situation Russlands gewertet werden.

In anderer Weise näherte sich Nikolaj Danilevskij, Hauptvertreter des so genannten Pan-slavismus im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts, der oft als unmittelbarer Vorläufer der Eurasianer genannt wird (Wiederkehr 2000), dem Problem der aus europäischer Sicht peri-

⁷ Diese „Entdeckung“ ging übrigens auf den deutschen Reisenden Freiherr August von Haxthausen zurück, der seinerseits natürlich in Russland auf der Suche nach den Resten einer in Europa längst verlorenen pastoralen Vergangenheit war.

pheren Position Russlands. Ein geographisch gemeintes Diktum Wilhelm von Humboldts, dass Europa im Grunde nur eine westliche Halbinsel des asiatischen Kontinents sei, nahm Danilevskij in seinem Buch *Rossija i Evropa* (dt.: Russland und Europa, 1869) zum Anlass – aus der Sicht heutiger Diskussionen: wegweisend (Lewis, Wigen 1997) – festzustellen, dass geographische Namen in Wahrheit kulturelle Konzepte benennen und daher eigentlich gar nichts mit Geographie zu tun hätten (Danilevsky 1920: 19f). Vielmehr gebe es untereinander inkompatible Typen von Kulturen, die jeweils durch eine Sprachfamilie hervorgebracht würden. Dem „romano-germanischen“ Kulturtyp, den er auch als „europäische Zivilisation“ bezeichnete, stellte Danilevskij den „slawischen“ gegenüber. Obwohl der typologische Ansatz zunächst der Annahme eines geradlinigen Fortschritts entgegengetrat, ordnete Danilevskij die Kulturtypen doch in einem geschichtsphilosophischen Konzept an. Der ausgebildete Botaniker Danilevskij verstand Kulturen in Analogie zu einmal blühenden Pflanzen. Er verglich die „Blüten“ verschiedener Kulturen miteinander und entdeckte ein historisches Fortschreiten von einfachen zu immer komplexeren, vielfältigeren Kulturen. Als Kriterium dafür diente ihm die Differenzierung zwischen vier Kulturtätigkeiten, die in einer Kultur einzeln oder in Kombination realisiert sein könnten: der religiösen, der kulturellen, der politischen und der gesellschaftlich-ökonomischen. Kombinierte Dominanzen und damit höhere Komplexitäten kämen durch Kulturkontakte zwischen heterogenen, in sich verschieden ausgerichteten Kulturen zustande. So kam er zu dem Schluss, dass der „slawische kulturhistorische Typ“, der als einziger alle vier Kulturtätigkeiten gleichermaßen realisiere, als Höhepunkt der gesamten Kulturgeschichte zu bewerten sei.

Während der Fortschrittsgedanke Danilevskijs den meisten Eurasianern fern lag, dürfte die These der Bereicherung einer Kultur durch nachbarschaftliche Berührung und Verschmelzung mit anderen Kulturen sie durchaus inspiriert haben. Danilevskij entfernte allerdings das geographische Element aus dem Gegensatz, den er zwischen Russland und Europa sah: Der „Sinn“ des „großen Wortes ‚Europa‘“, schrieb Danilevskij, sei „kein geographischer, vielmehr ein kulturhistorischer, und in der Frage nach der Zugehörigkeit [Russlands] zu Europa kommt der Geographie nicht die geringste Bedeutung zu“ (ebd.). Die Eurasianer schlugen genau die entgegengesetzte Richtung ein, indem sie die kulturelle Einheit Eurasiens geographisch begründeten. Zieht man eine Linie zurück zu Čaadaev, so stellt man fest, dass, wo dieser die europäische Abwertung Russlands als „Osten“ aufgenommen und in der geographischen Position Russlands sein kulturelles Grundproblem gesehen hatte, Danilevskij umgekehrt Europa als Zivilisation und zugleich als geokulturellen „Standort“ entwertet und einer rein geographischen Argumentation überhaupt die Grundlage nimmt. Danilevskij erledigte die Frage des Raums also gewissenmaßen negativ, gab jedoch mit der indirekten Aufwertung kultureller Randpositionen den geokulturologisch Argumentierenden einen Anknüpfungspunkt.

Čaadaev hatte mit seiner Position der Raumkritik Nachfolger in der russischen Geschichtsschreibung des späten 19. Jahrhunderts. Sergej Solov'ev [Solowjow] etwa, der große Historiker der Westler und Vater des Philosophen Vladimir Solov'ev, sah den „Überfluss“ an Raum als Problem der russischen Geschichte. Die Möglichkeit, gesellschaftliche Probleme

„räumlich“ zu lösen, das heißt durch bloße Verlagerung vor ihnen zu fliehen, hemme den Fortschritt der Zivilisation in Russland – wohingegen dieser im Westen durch räumliche, auch landschaftlich bedingte Enge beschleunigt werde.

Eine Umwertung des russischen Imperiums als eines geokulturell zusammengehörigen, durch den Anteil der nichteuropäischen Völker von der europäischen Kultur differenten Kulturraums nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts Vladimir Lamanskij vor. Lamanskij sprach von Russland als einer „dritten Welt“ zwischen den europäischen und den asiatischen Kulturen (Kristof 1968: 384f; Semenov Tjan-Šanskij 1915) – wobei allerdings auch er in seinem Werk bei der für das 19. Jahrhundert typischen genealogischen Argumentation bleibt, wenn er, mit der Metapher des Stammbaums operierend, die russische Kultur als „Stamm“ und die benachbarten fremden (*inorodčeskie*) Ethnien als dessen „Zweige“ beschreibt.

Die Staatshistoriker der nachfolgenden Generationen um die Jahrhundertwende werteten den Prozess der räumlichen Ausbreitung Russlands allerdings grundsätzlich um. Für Autoren wie den ebenfalls berühmten Historiker und Nachfolger Solov'evs auf dem Moskauer Lehrstuhl für Geschichte Vasilij Ključevskij (und nach ihm etwa für den Kulturhistoriker Pavel Miljukov oder den Geohistoriker Matvej Ljubavskij; Ljubavskij 1996) stand die sich ausbreitende Bewegung der Kolonisation als Kernmoment der russischen Geschichte fest, das ihre Differenz zur europäischen Geschichte bestimme. Denn Kolonisation im russischen Fall wurde mit der Formulierung der Zeit Ivans IV., der russischen „Reconquista“, als „Sammeln der ‚eigenen‘ Länder“, das heißt als „innere“ Kolonisation verstanden. Sicherlich wäre es falsch, Ključevskij oder Miljukov als Vorläufer des Eurasianismus zu bezeichnen: Miljukov war noch ein Zeitgenosse und erklärter Gegner der Eurasianer, und Ključevskij bewertete den Einfluss der Mongolenherrschaft auf Russland im Gegensatz zu den Eurasianern sehr kritisch, ohne dabei auf das Moment der Raumbherrschaft einzugehen. Dennoch wurden sie mit ihrer Neubewertung der russischen Geschichte vom Raum her wichtige Wegbereiter der eurasiatischen Position. Diese Neubewertung erlaubte eine Darstellung nicht nur als Negativ der „europäischen“ Geschichte, sondern als grundsätzlich eigenständige, eben durch die räumlichen und geokulturellen Gegebenheiten bedingte Entwicklung.

Parallel zu den genannten Auseinandersetzungen mit dem geographisch gespaltenen, kulturell heterogenen Raum des russischen Imperiums fand auch jene mit „Asien“ statt. Dessen europäisches Bild als das Andere Europas wurde von Russland zunächst angeeignet und dann in der Auseinandersetzung mit der eigenen kulturellen Position auf Russland selbst angewandt. Übernommen wurde die literarische Form des europäischen Orientalismus in der russischen Literatur über den Kaukasus, die zur Zeit der militärischen Unterwerfung dieses Gebiets in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Mode kam und die der russische Nationaldichter Aleksandr Puškin [Alexander Puschkin] wesentlich mitprägte. Die Epoche der Romantik war in Russland auch sonst die Zeit der ersten ästhetischen und kulturtheoretischen Auseinandersetzung mit dem „Asiatischen“. Damals entstand die wissenschaftliche Disziplin der Orientalistik. Das „Asiatische“, das man damals meinte, war allerdings als Gegenbild zu Russland und Europa gleichermaßen gedacht. Und auch geographisch gesehen ging es

hier nur um Abgrenzung, um Grenzregionen des Russischen Reichs, nicht aber um den großen, von Russland kolonisierten Raum im Nordosten, der ab dem Ural zu Asien gerechnet wurde. Er wurde zunächst von Michail Petraševskij und dann von Fedor Dostoevskij [Fjodor Dostojewski] als Raum entdeckt, anhand dessen Russland sich gegenüber dem Westen verdient machen könne, indem es die europäische Zivilisierungsmission übernehme und so selbst Europa werden könnte (Bassin 1998: 71). Dostoevskijs berühmter Satz aus dem *Dnevnik pisatelja* (Tagebuch eines Schriftstellers) – „In Europa sind wir Tataren, aber in Asien sind wir auch Europäer“ – bringt diese Haltung auf den Punkt.

Hier ist unschwer eine formale Analogie zur slawophilen Überbietungstaktik zu erkennen: Der Gleichung Europa : Russland = Russland : Asien (Dostoevskij) entspricht die Gleichung Russland : Europa = Sibirien : Russland (Gercen). Im ersten Fall ist eine Beziehung der zivilisierend-assimilierenden Unterwerfung gemeint, im zweiten eine des überbietenden Entzugs: Der Osten ist dem Westen überlegen, weil er gesellschaftliche Werte bewahrt, die im Westen für immer verloren sind. Dass dabei in beiden Fällen die Grenze zwischen Ost und West verschoben und von einer Außengrenze zu einer innerrussischen gemacht wird, ist ein Indiz für die Position Russlands am Rande Europas, mit der sich seine russischen Theoretiker stets auseinander zu setzen hatten.

Um die Zeit der Oktoberrevolution allerdings entstand in Russland unter der Führung des Literaturkritikers Ivanov-Razumnik eine literarische Bewegung, die „Skythen“, die Russland mit einem speziellen Bild von „Asien“ identifizierten. *Da, skify – my, da, aziaty – my* („Ja, Skythen sind wir, ja, Asiaten“) lautet ein Vers aus dem berühmten Gedicht *Skify* (Die Skythen) von Aleksandr Blok. Blok und die „Skythen“ positivierten in provokanter Weise im Kontext der Revolution und insbesondere des Ersten Weltkriegs Topoi des westlichen Orientalismus, wobei diese vor allem jenem nomadologischen Diskurs entnommen waren, der bei Čadaev, wie erwähnt, zur Kritik Russlands gedient hatte. So werden die „Skythen“ etwa in einem Gedicht von Vjačeslav Ivanov als „formlos“, „frei“, „nomadisch“ charakterisiert, gewohnt, sich frei im grenzenlosen Raum zu bewegen und auszubreiten. Diese russische Identifikation mit einem Bild des Asiatischen als Nomadischen bei den „Skythen“ – die sich im Übrigen auch noch in Vsevolod Pudovkins berühmtem Film *Potomok Čingiz-Chana* (dt.: Sturm über Asien, 1928) wiederfindet – kann in gewissem Sinn als literarische und innerrussische Entsprechung zur Exilkulturosophie des Eurasianismus angesehen werden. Während die „Skythen“ allerdings das Stereotyp der Angst des Westens vor der Bedrohung durch Russland aufgreifen, ist die Tendenz der Eurasianer eine bewahrende – Russland soll als multiethnisches Reichenreich erhalten bleiben – und eine isolationistische. Der Eurasianismus beschäftigte sich nicht mit der Beziehung Russland-Eurasien zum Westen.

Abstrakt gesprochen gab es also vor dem Entstehen des Eurasianismus zwei Strategien, den kolonialisatorisch angeeigneten Raum im Osten des russischen Kerngebiets in ein russisches Selbstbild zu integrieren, ihn zu einem konstitutiven Bestandteil russischer kultureller Identität zu machen. Die Unterscheidung zwischen diesen Strategien ist nicht identisch mit der Opposition zwischen westlerischen und antiwestlerischen Positionen, ist also nicht

an einen kulturosophischen Standpunkt gebunden, sondern scheint vielmehr durch die geokulturelle Lage Russlands in einer von der westlichen Perspektive dominierten Weltordnung bestimmt. Die erste Strategie bestand in einem „Spiel“ mit der Grenze, die jeweils aus westlicher Perspektive im Osten gesetzt und zur „Spiegelung“, sei es in kritischer, sei es in positiv überbietender Absicht, genutzt wurde. Die zweite Strategie geht vom Territorium des russischen Imperiums aus, von seiner Geographie, seiner Größe und seinem kulturellen Bestand. Sie ist im Prinzip nicht so abhängig von der westlichen Perspektive und der Orientierung an ihr wie die erste Strategie. Dennoch bleibt die Bewertung der einzelnen Faktoren stets an den Vergleich mit einer, eben der westlichen, Außenperspektive gebunden.

Die Besonderheit der eurasischen Position bestand nun meines Erachtens darin, dass sie beide Strategien in einer geokulturologischen Position zusammenführte. Ihr Ansatz musste dabei aber nicht zwangsläufig in ein Konkurrenzdenken münden. Und schließlich wurde mit dem Konzept „Eurasien“ nicht so sehr gegen ein Bild des Westens als gegen eine Verabsolutierung der westlichen Perspektive in den Kulturwissenschaften angekämpft.

Aus eurasischer Perspektive wurde der Raum selbst zum *Movens* der Geschichte. Savickij erklärte die Grenzziehung zwischen Europa und Asien am Ural aus geographischer Sicht für nichtig. Der Ural stelle keine „natürliche“ Grenze dar. Vielmehr gebe es eine klimatische und botanische kontinentale Einheit Eurasien, die durch ein in Nord-Süd-Richtung angeordnetes Zonensystem gegliedert sei. Diese Einheit, die für ihn mit *Rossija*, dem Russischen Reich, identisch ist, stellt er mithilfe des Kriteriums der Vegetationszonen als „besondere geographische Welt“ (*osobyj geograficeskij mir*) auf der einen Seite Europa und auf der anderen Asien gegenüber. Während Europa einzönig und in der Vertikale mosaikhaft gegliedert sei, zeichne Eurasien sich durch eine horizontale Gliederung in vier Zonen aus: Wüste, Steppe, Taiga und Tundra. Die Einheit im Sinne einer Geschlossenheit Eurasiens wurde von Savickij noch einmal dadurch unterstrichen, dass er eine nord-südliche Symmetrie der Zonen erkannte, die an der Schwarzerdezone der Steppe – als Zentrum – gespiegelt wurde. Diese horizontal gegliederte geographische Einheit – so die eurasische These – habe eine kulturelle Einheit notwendig bedingt, die sich in der Geschichte dieses Kulturraums realisiert habe (Savickij 1927). Von diesem geodeterministischen Ansatz ausgehend entwickelten die eurasischen Historiker Thesen, die bis heute für westlich orientierte russische Geschichtswissenschaftler und -wissenschaftlerinnen nichts an Provokation verloren haben. Trubeckoj verstand das Mongolenreich Dschingis Khans nicht mehr als die größte Katastrophe der Geschichte Russlands, die nach der Blüte des Kiewer Reichs einen kulturellen Rückschlag der russischen Kultur zur Folge hatte, sondern sah in ihm den wichtigsten Vorläufer des Russischen Reiches, da die Mongolen die Ersten waren, die dem eurasischen Raum die der geographischen Einheit entsprechende kulturelle und staatliche Einheit gaben. Ihre Nachfolge habe das Moskauer Reich angetreten, das mit der als „Sammeln der Länder“ bezeichneten Eroberung der tatarischen Khanate und der folgenden Kolonisation Sibiriens den Grundstein für das von den Eurasianern in Betracht gezogene „Russland-Eurasien“ gelegt habe. Die Wendung Peters I. nach Westen sei daher nur ein folgenschwerer Irrweg gewesen – gewissermaßen eine

Selbstentfremdung durch „Selbstkolonisation“⁸ –, der von der wahren kulturellen Identität Russlands und seiner eigentlichen historischen Aufgabe abgelenkt habe (Trubeckoj 1925). Mit dieser These, die kulturhistorisch sicherlich anfechtbar ist, standen Trubeckoj und die anderen Eurasianer im Gegensatz zur gesamten bisherigen russischen Geschichtsschreibung, auch zur Staatsgeschichte Ključevskijs, die die Analogie zwischen mongolischer und russischer Eroberung als Gegensatz gedeutet hatte. Als kulturosophische Position war diese Ansicht jedoch nicht nur originell, sondern vermochte als erste der marginalisierenden „Veröstlichung“ Russlands (Russland als äußerer Rand Osteuropas, Russland als halb „orientalisches“ Land) aus westlicher Perspektive durch die geokulturelle Begründung einer russisch-eurasischen „Autochthone“ den Wind aus den Segeln zu nehmen.

2. Kritik des Eurasianismus an westlichen Metapositionen

Im Gegensatz zu früheren kulturosophischen Gruppierungen begann der Eurasianismus die Darstellung eines von „Europa“ differenten Russlands mit einer ganz speziellen Kritik des Westens – mit einer Kritik der westlichen Perspektive auf die Welt, des Universalismus der abendländischen Wissensdiskurse, insbesondere der Geographie und der Geschichtsphilosophie. Bereits in seinem 1920 erschienenen Buch *Europa und die Menschheit* kritisierte Trubeckoj den „Europazentrismus“ etwa der europäischen Geschichtsphilosophie, die eine lineare Entwicklung aller Kulturen der Welt entlang eines von ihr festgesetzten Fortschrittsmaßstabes annahm und danach die europäische Zivilisation als höchste evolutionäre Stufe ansah. Zugleich kritisierte er den russischen „Exzentrismus“, die Orientierung am Westen, die seit dem 18. Jahrhundert die russische Kultur bestimmt und eine kulturelle „Selbsterkenntnis“ verhindert habe. Diese sei jedoch nötig, um zu gewährleisten, was Trubeckoj als höchsten kulturellen Wert veranschlagte: die Originalität jeder einzelnen Nationalkultur, deren freie Entfaltung gegen jeden fremdkulturellen Hegemonieanspruch gesichert werden müsse. Kosmopolitismus oder Internationalismus verurteilte Trubeckoj daher als chauvinistische Versuche insbesondere der europäischen Kultur, Herrschaft über andere zu gewinnen und fremde Nationalkulturen auszulöschen.

Auf der Suche nach Gegenmodellen zu einem aus ihrer Sicht eindimensionalen westlichen Fortschrittskonzept fanden die Eurasianer zum einen ein historisches Vorbild, zum anderen entwickelten sie alternative Modelle des historischen Wandels, die ein relativistisches und pluralistisches Verständnis von Kultur ermöglichten. Als gemeinsamen Ausgangspunkt nahmen die Eurasianer das Argument der geographischen Gebundenheit und Bedingtheit von Kultur.

Als historisches Vorbild eines neuen Eurasien entdeckte Petr Bicilli die so genannte „Alte Welt“, deren geographische Erstreckung keineswegs identisch mit „Eurasien“ war, aber doch

⁸ Diesen Begriff führten interessanterweise nicht die Eurasianer in die Diskussion ein, sondern der Historiker Ključevskij, der damit allerdings einen Sachverhalt der „inneren Kolonisation“ meinte, das heißt die östliche Ausdehnung des Russischen Reichs durch Zurückdrängen der Tataren (Ključevskij 1956: 31). In den letzten Jahren hat Boris Groys diesen Begriff wiederbelebt, allerdings in Bezug auf das russische Verhältnis zum Westen, jedoch ohne eine eurasische Wertung vorzunehmen (Grojs 1993: 358).

große Überschneidungen aufweist. In „*Vostok i Zapad v istorii Starogo Sveta*“ (Der „Osten“ und der „Westen“ in der Geschichte der Alten Welt, 1921; Bicilli 1996) stellte er Russland-Eurasien als wahren Erben der „Alten Welt“ dar, in der Ost und West keine Gegensätze bildeten – eine Tatsache, die in der westlichen Geschichtsschreibung gern verdrängt werde. Bicilli sprach – Karl Jaspers’ Konzept der „Achsenzeiten“ vorwegnehmend – vom „Gesetz der Synchronizität“ und zeigte parallele kulturelle Entwicklungen in jenem den gesamten eurasischen Kontinent umfassenden Gebiet auf, durch das nach 1500 eine unüberwindliche Grenze zwischen „Ost“ und „West“, zwischen „Asien“ und „Europa“ gezogen wurde. Ein neues, eurasisches Russland sollte die verlorene Einheit der Alten Welt restituieren und ein anderes, besseres Europa errichten.

Georgij Florovskij hingegen schlug ein typologisches Modell vor, das deutlich an Danilevskij’s Ansatz erinnert. Der Titel seines Beitrags zum ersten programmatischen Band der Eurasianer, „*O narodach neistoričeskich. Strana otcov i strana detej*“ (Über die nichthistorischen Völker. Land/Seite der Väter und Land/Seite der Kinder, 1921; Florovskij 1995), spielt zunächst auf den Ausschluss nichteuropäischer Kulturen aus der europäischen Geschichtsphilosophie und deren Zuweisung zu der ahistorisch-räumlichen Disziplin der Ethnologie an. Florovskij kritisiert dabei das teleologische Systemdenken, welches die Hegemonie der europäischen Kulturen als der einzigen historischen (bei Florovskij: „traditionsreichen“) legitimiere. Dem setzt er das Konzept der schöpferischen Individualität jeder Kultur entgegen. Diese könne sich durch das Zusammenwirken von Geschichte und geographischen Bedingungen im sprunghaften, nicht prognostizierbaren Verlauf historischer Prozesse manifestieren. Mithilfe dieser These wollte Florovskij die in westlichen Ansätzen von einer historischen Führungsrolle ausgeschlossenen Kulturen ins Recht setzen und gerade ihnen die Möglichkeit kultureller Innovation und messianischer Errettung zuschreiben. Fürsprecher dieser (auch) theoretisch kolonisierten Völker sollte Russland werden. Florovskij ergänzte diesen dezentristischen Ansatz durch eine die Opposition von Zentren und Peripherien umwertende These: Gerade Peripherien zeichneten sich durch eine besondere kulturelle Kreativität aus, während die Zentren durch Konvention und erstarrte Normen (bei Florovskij: *byt* als Gegensatz zu *kul’tura*) geprägt seien. Florovskij nimmt mit dieser Konzeptualisierung von Peripherie eine für die Kultursemiotik der Moskauer und Tartuer Schule zentrale Position vorweg (Lotman 1991). Auch zu den heutigen *Postcolonial Studies* lässt sich in Florovskij’s positivem Peripheriekonzept eine deutliche Parallele erkennen, die außerdem durch eine auch für die *Postcolonial Studies* typische Verbindung von kulturwissenschaftlichem Anspruch und politischem Engagement unterstrichen wird. Die Differenzen sind allerdings ebenfalls unübersehbar, wenn man den bei allen Eurasianern implizit stets miterhobenen Führungsanspruch der russischen Kultur im eurasischen Raum mitbedenkt.

Anders als Florovskij berief Trubeckoj sich in seinem Aufsatz „*Vavilonskaja bašnja i smešenie jazykov*“ (Der Turm zu Babel und die Vermischung der Sprachen, 1921; Trubeckoj 1995a) auf ein „Gesetz der Partikularisierung“ (*zakon droblenija*) als Ursache einer prinzipiellen Vielzahl von Kulturen. Die Annahme eines solchen Gesetzes ist doppelt motiviert: zum einen – wie der Titel schon andeutet – religiös und zum anderen durch einen antigenetischen,

environmentalistischen Ansatz, den Trubeckoj (und mit ihm Jakobson) auf dem Gebiet der Linguistik entwickelte. Trubeckoj klagt den westlichen Universalismus, das Streben nach einer „allgemein menschlichen Kultur“, aus religiöser Perspektive gewissermaßen als Blasphemie an gegen die gleichsam göttlich verordnete babylonische Sprachverwirrung beziehungsweise Sprachenvielfalt. Gerade an der historischen Entwicklung der Sprachenvielfalt lasse sich das für Kulturen generell gültige Partikularisierungsgesetz beobachten. Sprachen stünden in zwei Arten von Beziehungen zueinander: genetischen Verwandtschaftsbeziehungen und nachbarschaftlichen Beziehungen, welche Trubeckoj und Jakobson mit dem Begriff „Sprachbund“ (*jazykovej sojuz*) bezeichneten. Gerade Sprachbünde hätten für kulturelle Entwicklungen große Bedeutung. Als wichtigstes Beispiel diene Trubeckoj der von ihm entdeckte „turansische Sprachbund“, der die Sprachen Eurasiens miteinander verbindet und die Annahme einer kulturellen Einheit Eurasiens linguistisch begründete. Innerhalb der wissenschaftlichen Disziplin der Linguistik widersprach Trubeckoj hiermit dem seit dem 19. Jahrhundert dominanten Stammbaummodell, kulturosophisch distanzierte er die eurasiatische Sicht von den Panlawisten, für die die genetische Verwandtschaft der slawischen Sprachen als Basis einer kulturellen Einheit diene. Natürlich erhob Trubeckoj mit diesem environmentalistischen Argument auch den politischen Anspruch auf eine staatliche Einheit des eurasischen Territoriums.

Ein weiterer Aspekt der Kritik an westlichen Metapositionen liegt im Begriff „Eurasien“ selbst; sie betrifft zunächst die Einteilung der Erde in Kontinente, in der sich die europäische Perspektive insofern widerspiegelt(e), als mit dieser Gliederung stets kulturelle Grenzziehungen – insbesondere eine Abgrenzung Europas – und damit auch Wertungen verbunden waren, die den globalen politischen Machtverhältnissen entsprachen. „Asien“ und „Afrika“, die zusammen mit „Europa“ im geographischen Diskurs des antiken Griechenland ursprünglich als Namen für die Gebiete westlich, östlich und südlich des als Zentrum gedachten Ägäischen Meers fungierten, machten im Laufe der europäischen Kolonisationsgeschichte eine für geographische Namen kolonialer Gebiete typische Entwicklung durch: Im Zuge von Entdeckungen und Eroberungen wurde ihr Begriffsinhalt ungeachtet der bereits durch indigene Kulturen vorgenommenen Benennungen einzelner Regionen zunehmend auf ein Gebiet ausgedehnt, das von den Kolonisatoren immer weiter entfernt und daher aus deren Perspektive topographisch immer weniger differenziert war.⁹

Petr Savickij, der sich als Geograph und Ökonom besonders um diese Aspekte des Konzepts „Eurasien“ kümmerte, ging in seinen Überlegungen zum Namen der Gruppe denn auch auf die Geschichte des Begriffs „Asien“ beziehungsweise des „Asiatischen“ näher ein. In einer mehr spitzfindigen als stichhaltigen Differenzierung zwischen *aziatskij* und *azijskij* (Savickij 1993: 101) versuchte er die pejorative Vorbelastung des Begriffs durch die Tradition

⁹ Ein ähnlicher Prozess lässt sich auch bei anderen geographischen Bezeichnungen beobachten, so zum Beispiel „Sibirien“, das bis zum 16. Jahrhundert der Name des nordöstlichsten tatarischen Khanats östlich des Urals war, ehe es von den Kosaken erobert und dem Moskauer Reich unterworfen wurde. Im Zuge der weiteren russischen Aneignung des Kontinents bezeichnete der Name ein immer größeres Territorium, dessen Grenzen im landläufigen Verständnis bis heute mit den Grenzen des Kontinents im Fernen Osten identisch sind.

des westlichen und russischen Orientalismus (Layton 1994; Frank 1998) loszuwerden, um allein auf die ältere Bedeutung Bezug nehmen zu können. So spielte der Name in Savickijs Augen auf die kulturelle Einheit zwischen Ost und West an, die seit dem Hellenismus und dem römischen Imperium sowie während des Mittelalters durch ein gewisses Gleichgewicht zwischen Rom und Byzanz bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts bestanden habe. Wie Bicilli und andere Eurasianer hoffte Savickij auf die Möglichkeit der Restituierung einer solchen die Gegensätze zwischen Ost und West aufhebenden Kultur in einem russisch-eurasischen Staat. In der Entkräftung der kulturellen Opposition von Europa und Asien, in der Negation der Grenze zwischen diesen so genannten Kontinenten rückten die Eurasianer Russland kulturell vom Rand, von der Peripherie Europas in die Mitte einer von ihnen neu definierten geokulturellen Welt.

3. Der Eurasianismus im Kontext der westlichen Geopolitik und der Geowissenschaften

Mit dem Konzept „Eurasien“ standen die Eurasianer darüber hinaus inmitten der damals aktuellen geowissenschaftlichen Diskussion. Zum einen war der Begriff „Eurasien“ seit dem Ende des 19. Jahrhunderts in den Natur- und Geowissenschaften im Gespräch,¹⁰ deren positivistischer Ansatz eine Infragestellung der etablierten Kontinentgrenzen ermöglichte. Savickijs geokulturologische und Trubeckojs linguistische Erörterungen der Überlagerung genetisch-verwandtschaftlicher Beziehungen durch nachbarschaftliche Umweltbeziehungen haben hier eine deutliche Parallele etwa in der Botanik (wo bis heute in deskriptiver Weise mit eurasischen Konzepten geforscht wird). Zum anderen ist Savickij im Zusammenhang des damals in ganz Europa und Amerika überaus aktuellen Ansatzes der Geopolitik¹¹ zu sehen, bei dem es – im Zeitalter der größten Ausbreitung des britischen Empire, der wachsenden Bedeutung Amerikas in der Weltpolitik und in der Epoche des Ersten Weltkriegs – um eine strategische Neubewertung geographischer Einheiten und globaler Machtverhältnisse ging. In dieser Diskussion wurden die Kontinentgrenzen durch die Unterscheidung zwischen Land und Meer als strategischen Aktionsräumen der Weltmächte überlagert. Die neue Disziplin der Geopolitik begann sich mit der Analyse globaler politischer und wirtschaftlicher Kräftefelder und ihrer historischen Ausdehnung zu beschäftigen und machte dabei die geographischen Bedingungen beziehungsweise Medien dieser Ausdehnung zu einem entscheidenden Faktor.

So rückte die Differenz zwischen kontinentalen Mächten einerseits und maritimen andererseits ins Zentrum. In England und Amerika erschienen Untersuchungen zur Ausbaufähigkeit und Stabilität der eigenen Weltmacht, die zu Gründungstexten der Geopolitik wurden. Der englische Forscher Halford Mackinder etwa entdeckte dabei im Potential einer den eurasischen Kontinent umspannenden Landmacht, für die er den Begriff *heartland*

¹⁰ Nach Otto Böss (1961) wurde er von dem österreichischen Geologen Eduard Suess (1831–1914) in die wissenschaftliche Diskussion eingeführt.

¹¹ Der Begriff „Geopolitik“ stammt von dem Schweden Rudolf Kjellen.

prägte, die einzige (potentielle) Bedrohung für die westliche, britische Seemacht (Mackinder 1904). In Deutschland beschäftigte sich der Geograph Friedrich Ratzel um die Wende zum 20. Jahrhundert aus der Perspektive des Nationalstaats mit dem Ausdehnungspotential verschiedener Völker und stellte „Gesetze des räumlichen Wachstums der Staaten“ (Ratzel 1896) auf, in denen ebenfalls die Differenz zwischen Land- und Seevölkern eine Rolle spielt. Kurzum, als die Eurasianer ihre kulturosophischen und politischen Standpunkte Anfang der zwanziger Jahre zu formulieren begannen, war die Grenze zwischen Europa und Asien in Westeuropa wenigstens in geopolitischer Hinsicht bereits in Frage gestellt worden. In den westlichen Geowissenschaften dieser Zeit waren Fragen virulent, die auch die Eurasianer diskutierten.¹²

Mit „Kontinent – Ozean. Rossija i mirovoj rynek“ (Kontinent – Ozean. Russland und der Weltmarkt; Savickij 1921), seinem Beitrag zum ersten „Manifest“ der Eurasianer, *Ischod k Vostoku* (Aufbruch nach Osten), spielte Savickij auf diese Diskussion an. Hier propagierte er, der eurasische Kontinentalraum solle als zweiter in sich geschlossener ökonomischer Tauschzirkel als Welt neben dem (maritimen) Weltmarkt für sich bestehen. Weder Savickij noch die anderen Eurasianer explizierten jedoch diesen offensichtlichen aktuellen Bezug. Warum nicht? Meines Erachtens geben gerade Savickijs geokulturologische Texte, die den Überlegungen der westlichen Autoren so verwandt scheinen, sowie die Tatsache, dass er sich als „Geosoph“ bezeichnete, Aufschluss darüber. Bei aller Nähe in Hinblick auf die Festsetzung geographischer und geokultureller Einheiten stellen geopolitische Überlegungen für die Eurasianer offensichtlich ein Tabu dar. Savickij und die anderen Eurasianer der ersten Stunde konzentrierten sich ausschließlich auf Russland-Eurasien als „besondere/einzigartige geographische Welt“ (*osobyj geograficeskij mir*) und dachten so gut wie nie über seine Grenzen hinaus. Die globale Perspektive, die der Geopolitik eignet, ist ihnen fremd.¹³

Den strategischen Absichten der Geopolitik hielt der Eurasianismus indirekt sein „geosophisches“ Interesse entgegen. Der Ökonom Savickij beschäftigte sich zwar ausführlich mit wirtschaftlichen Fragen, aber nur im Zusammenhang mit kulturosophischen Überlegungen. Wirtschaft blieb kulturellen Werten, die ökonomische Diskussion der kulturosophischen untergeordnet. Als Beispiel dafür mag Savickijs Erörterung möglicher Wirtschaftsreformen in der Steppe dienen. Nach seiner Auseinandersetzung mit der Funktion der europäischen, intensiven Landwirtschaft in der aufgrund ihrer klimatischen Bedingungen traditionell extensiv bewirtschafteten Steppe in *Step' i oseedlost'* (Steppe und Sesshaftigkeit, 1922) resümiert er: „Nicht durch wirtschaftliche Bestrebungen und nicht allein durch ‚Intensivierung‘

¹² Manche Argumente Mackinders erscheinen geradezu spiegelbildlich in den Thesen der Eurasianer wiedergegeben, sodass es doch sehr erstaunt, dass diese Mackinder nicht gekannt haben sollen. So etwa, wenn Mackinder sagt: „Die europäische Zivilisation ist in einem sehr realen Sinn das Resultat des jahrhundertelangen Kampfes gegen die asiatische Invasion.“ (Mackinder 1904: 423) Einen kleinen Hinweis darauf, dass sie doch mit seinen Thesen vertraut waren, liefert meines Erachtens die Verwendung des Begriffs „Hinterland“ bei Savickij.

¹³ Diese Konstruktion einer in sich geschlossenen Welt in der Welt, die ausschließliche Konzentration auf das Innere der „verlorenen Heimat“, scheint in gewissem Sinn bezeichnend für eine Denkrichtung, die im Exil entstand.

wird Russland gerettet werden, wenn es denn gerettet wird. Allein durch geistige Erleuchtung [...].“ (Savickij 1997: 340)

Auch der Begriff des *mestorazvitie* (Raumentwicklung), mit dem Savickij einen originellen Beitrag zur historischen Geokulturologie geleistet hat, führt in seiner Anwendung die Dominanz eines kulturologischen, ja sogar diskursanalytischen Interesses bei den frühen Eurasianern vor Augen. *Mestorazvitie*, das die eurasiatischen Überlegungen zur Orts- und Kontextabhängigkeit kulturhistorischer Entwicklungen in einem Begriff auf den Punkt bringt, wird von Savickij nicht nur auf kulturelle Räume und Orte aller Größenordnungen – von „Eurasien“ bis hin zu einem Dorf oder Gutshof – angewandt, sondern zum Beispiel auch bei der Analyse literarischer Texte (Savickij 1929). So kann man zu dem Schluss gelangen, dass die Eurasianer den zeitgenössischen geopolitischen Diskurs ganz bewusst ignorierten: als implizite Kritik an einem Westen, dessen Philosophie und Wissenschaften für sie nur ein Spiegel seiner globalen wirtschaftlichen und politischen Interessen waren und der so nicht von ungefähr eine „strategische Wissenschaft“ wie die Geopolitik hervorgebracht hatte.

4. Die politische Dimension des Eurasianismus

Die Höherbewertung der Kultur gegenüber dem Politischen besagt freilich nicht, dass dem Eurasianismus die politische Dimension fehlte. Davon zeugt schon die Positionierung zwischen anderen Emigranten, „Rechten“, *narodniki* („Volkstümlern“) und Bolschewiken, die Trubeckoj 1925 in *My i drugie* (Wir und die anderen; Trubeckoj 1995b) vornahm. Im Grunde ging es darin aber wieder um eine Kritik des Eurasianismus an der Übernahme „europäischen Denkens“ durch russische Intellektuelle. Auch der Bolschewismus, mit dem der Eurasianismus nach Trubeckoj rein äußerlich durch die Ablehnung der vorrevolutionären russischen Kultur, das heißt durch die Anerkennung der Oktoberrevolution, verbunden war, wurde als Auswuchs der „romano-germanischen Kultur“ verurteilt.

Wie es für den Eurasianismus insgesamt charakteristisch war, konzentrierte sich Trubeckoj auf innere kulturpolitische Probleme Eurasiens: In den Anfangsjahren des Eurasianismus war dies vor allem das abstrakte Konzept des Nationalismus. Es stand in engem Zusammenhang mit dem geokulturosophischen Ansatz. Als 1927 schließlich Karsavin und Alekseev konkrete Ideen zur Organisation eines russisch-eurasischen Staates äußerten, rückte dieser ursprünglich mit einem emanzipatorischen Impetus verbundene Ansatz in den Hintergrund. Übrig blieb der Entwurf eines totalen Staates, formuliert in zum Teil religiös-mystischen Termini als „Kulturtheorie“ (Karsavin 1995).

Trubeckoj's Überlegungen zum Nationalismus sind ein Bestandteil seiner Kritik am „Egozentrismus“ des Westens. Der Nationalismus europäisch-westlichen Typs, so Trubeckoj in „Ob istinnom i ložnom nacionalizme“ (Über echten und falschen Nationalismus, 1921; Trubeckoj 1993), sei „falsch“ (*ložnyj*), weil er die Idee der Nation an ethnische Reinheit binde, dazu tendiere, die eigene Nation chauvinistisch als die beste, wertvollste anzusehen, und versuche, ihr möglichst viele andere Völker zu unterwerfen, deren Eigenständigkeit er so zerstöre. Dieser falsche Nationalismus führe dazu, dass im Gegenzug viele kleine Völker die „großen Reichen“ kopieren wollten, indem sie nach staatlicher Unabhängigkeit strebten.

Dies habe nur einen an die Grenzen des „Lächerlichen“ gehenden – um einen heutigen Begriff zu verwenden – Sezessionismus zur Folge, in dem die kleinen Ethnien ebenfalls ihre Originalität verlören. Dem setzt Trubeckoj die Idee beziehungsweise die Utopie eines „wahren“ Nationalismus entgegen, der prinzipiell friedliebend und tolerant gegenüber der nationalen Eigenständigkeit der anderen Nationen sowie gegenüber der ethnischen¹⁴ Eigenart anderer Mitglieder der eigenen Nation sei, der auf Erkenntnis der eigenen nationalen Besonderheit ausgerichtet sei und niemand anderen imitieren wolle. Nur so werde ein friedliches Zusammenleben und ein echter Austausch kultureller Werte unter der Bedingung gegenseitiger Anerkennung möglich. Seit Peter dem Großen habe es in Russland keinen „wahren“ Nationalismus mehr gegeben, denn seit damals habe Russland, mit dem Westen wetteifernd, auch dessen Nationalismus nachgeahmt. Eine Folge dessen sei auch die russische Kolonialpolitik mit ihren Russifizierungsbestrebungen gewesen. In der Absicht, die europäische Zivilisierungsmission auf dem Gebiet des Russischen Reichs voranzutreiben, habe Russland neben seiner eigenen kulturellen Originalität auch die der zu Russland „gehörenden“ kleinen Völker unterdrückt.

Wie kann man nun aus der historischen Distanz von acht Jahrzehnten Trubeckoj's Idee eines „wahren Nationalismus“ bewerten? Es ist sicherlich nicht übertrieben, hierin die Utopie einer herrschaftsfreien Dialogsituation zwischen Kulturen zu vermuten, die einerseits als inkompatibel, andererseits aber als zum Austausch fähig, das heißt einer gemeinsamen Sprache mächtig angesehen werden. Mit dieser „Sprache“ ist das Christentum gemeint, das Trubeckoj – den Widerspruch zum Kulturrelativismus offensichtlich in Kauf nehmend – unabhängig von seiner konkreten Realisierung in Orthodoxie, Katholizismus etc. als „überhistorische“ und transkulturelle Instanz betrachtete.

Zwei Motivationen dieser Utopie des „wahren Nationalismus“ werden erkennbar: einerseits das offen erklärte Motiv der Dekolonisierung sowohl der russischen Kultur (vom Westen) als auch der bisher von dieser unterdrückten asiatischen Kulturen – woraus die russisch-eurasische Kultur als „symphonische Persönlichkeit“ hervorgehen sollte – und andererseits eine unterschwellige Motivation, die sich aus der historischen Situation der Eurasianer erklärt. Auf dieser Ebene könnte man von einem implizit imperialen Nationalismus sprechen, der das Territorium des russischen Imperiums nach dessen Ende in einer Situation der äußeren und inneren Bedrohung durch den Bürgerkrieg und durch die zahlreichen nachrevolutionären Unabhängigkeitsbewegungen an den Rändern (Ukraine, Kaukasus, Mittelasien) erhalten beziehungsweise eine Aufteilung als kulturell unsinnig und für die Betroffenen kontraproduktiv erscheinen lassen möchte. Konkrete Pläne zum Aufbau eines eurasischen Staates fertigte Trubeckoj allerdings nicht an.

Dies tat der Religionsphilosoph und Historiker Lev Karsavin und leitete damit 1927 das Auseinanderbrechen des Eurasianismus ein. Karsavin, der in seiner Programmschrift *Osnovy politiki* (Grundlagen der Politik; Karsavin 1995) eine „Kulturtheorie“ ankündigte, entwarf

¹⁴ Dieser Begriff wird von Trubeckoj wie auch von den anderen Eurasianern nicht verwendet. Er wurde erst von Lev Gumilev in die Diskussion eingeführt.

tatsächlich einen Staat, auf den die Bezeichnung „orthodoxer Bolschewismus“, mit der der Philosoph Berdjajev den Eurasianismus kritisiert hatte, zutrifft.

Im Zentrum seines Modells steht das Konzept des „kollektiven Subjekts“, als welches Kultur – und nicht etwa die Partei oder die Arbeiterklasse – verstanden wird. Karsavin spricht vom *sobornyj sub-ekt* und verweist damit auf den schon genannten Begriff der *sobornost'*, der bereits von den Slawophilen zu einem zentralen Wert der russischen Kultur erhoben worden war. Wie auch schon die Slawophilen kritisiert Karsavin den westlichen Individualismus, den hohen Wert, den in westlichen liberalen Gesellschaften das Individuum genieße. Den Staat betrachtet Karsavin als konkrete Realisation der Kultur. Im „Staat“ manifestiere sich die „Einheit“ (*edinstvo*) und „Ganzheit“ (*celostnost'*) und damit auch erst die Existenz einer Kultur. Deshalb sei die „Lehre von der Kultur“ eine „Politik“ im griechischen Sinn. Gleichwohl bleibe der Staat als reine Form gegenüber der Kultur, die sich durch ihn realisiere, sekundär. Karsavin entfaltet die für „Kultur“ schon von Trubeckoj verwendeten Metaphern „lebendiger Organismus“, „symphonische Persönlichkeit“ und „kollektives Subjekt“ zu einem Staatskonzept, dessen größter Feind das „Individuum“ beziehungsweise ein partikularer, mit dem Ganzen nicht identischer individueller Wille ist und dessen höchster Wert mit einem Begriff aus der neuplatonischen Mystik benannt wird: „All-Einheit“ (*vseedinstvo*).¹⁵ Diese All-Einheit, die Bedingung für die „Lebendigkeit“ einer Kultur ist, sollte gebildet werden von kleineren, hierarchisch geordneten Einheiten. Karsavin spricht von „Individuationen“, deren kleinste Einheit jedoch nicht das Individuum, sondern wiederum kollektive soziale Einheiten seien. Er unterscheidet drei „Sphären“, das heißt nach ihrer Tätigkeit hierarchisch differenzierte soziale Gruppen: zuerst die politisch-staatliche Sphäre, die von der regierenden Schicht gebildet wird. Sie soll dominanter Träger der *sobornaja ličnost'* („kollektiven Persönlichkeit“) sein und ist als solche im Besitz einer „absoluten Macht“. Daneben gibt es die geistig-schöpferische und die materielle Sphäre, die allein nicht in der Lage seien, die Einheit zu realisieren. Auch Karsavin stellt sein Modell dem westlichen Staat gegenüber, den er in einer tiefen, auf eine Entzweiung zwischen Führung und Volk sowie zwischen allen Individuen zurückgehenden Krise wähnt. Der russisch-eurasische Staat solle dies verhindern, indem er jedem Individuum die „Freiheit“ der Realisierung als „Kollektivsubjekt“ gibt. Karsavin machte auch konkrete Angaben zur Realisierung des zukünftigen Staates, denen zu entnehmen ist, dass es eigentlich um eine Umorientierung der bereits vorhandenen bolschewistischen Diktatur ging. Nur durch Gewalt sei die Einführung eines solchen Staates möglich. Karsavin denkt dabei an die Diktatur einer Partei, der „Führungsschicht“. Als Beispiele nennt er neben dem Sowjetstaat das faschistische Italien.

Das Konzept „Eurasien“ geht, wie man nach diesen wenigen Sätzen erkennen kann, bei Karsavin völlig unter. Der Begriff „Kultur“ wird nicht mehr geokulturologisch gedacht und impliziert auch keine echte Polyphonie. Die Metapher der „symphonischen Persönlichkeit“

¹⁵ Bezeichnenderweise vermeidet Karsavin dabei die der Metapher des „Organismus“ doch eigentlich nahe stehende aristotelische Körpermetaphorik für den Staat: Der Staat ist für Karsavin nicht Körper, sondern „Geist“.

wird reduziert auf eine Apotheose des Kollektivs, die wie das mystische Spiegelbild der Sowjetideologie erscheint.

Karsavins Gesinnungsgefährte allerdings, der Rechtsphilosoph Nikolaj Alekseev, thematisiert 1927 in seinen Überlegungen zu einem *sovetskij federalizm* (sowjetischen Föderalismus) (Alekseev 1995: 154–175; 1931b) – der Titel indiziert bereits das prinzipielle Einverständnis mit dem Sowjetsystem – das multiethnische Moment. *Sobornost'* meint bei ihm „Übernationalität“ (*sverchnacional'nost'*): Die russische Kultur sei „mehr als national“, sie sei „groß“, da sie in sich einen „kosmischen“ Anfang hege; sie vereine die Ideale des Westens mit denen des Ostens.

Sowjetischer und postsowjetischer Neoeurasianismus: Von der Geokulturosophie zur Geopolitik

Als wichtigster Vertreter des sowjetischen Eurasianismus gilt Lev Gumilev [Gumiljow] (1912–1992), der sich selbst gern als „letzten Eurasianer“ (*poslednij evraziec*) bezeichnete, gleichzeitig jedoch immer wieder betonte, ganz ohne die Kenntnis der Schriften Savickijs, Trubeckoj's usw. zu seinen Ansichten und Thesen gekommen zu sein. Im Vergleich mit den Autoren der zwanziger Jahre fällt bei Gumilev vor allem eine ideologische Zuspitzung auf, ein Hang zum Plakativen und zur Trivialisierung. Während etwa bei Savickij und Trubeckoj die provokative These, die russische Kultur sei ohne den so genannten „Mongolensturm“ in ihrer späteren Entwicklung gar nicht zu verstehen, auch die Einschätzung dieses Ereignisses als gewaltsame Zerstörung, als Katastrophe Platz hatte, neigte Gumilev zur simplen Verklärung der Situation als harmonische Symbiose (Ivanov 2001: 216).

Zentraler Begriff Gumilevs ist der von „Ethnos“ abgeleitete Begriff des „Superethnos“, der in die russische wissenschaftliche Diskussion vom Ethnographen des Fernen Ostens und Theoretiker des Schamanismus Sergej Širokogorov eingeführt wurde (Širokogorov 2002). Das „Superethnos“ ist als eine durch gemeinsame geoklimatische Gegebenheiten bedingte kulturelle Einheit definiert. Als solche versteht Gumilev „Russland-Eurasien“ (Gumilev 1995: 34), daneben auch China, Westeuropa und „Afrasien“, womit er den Nahen Osten und den Iran zusammenfasst. Für Gumilev ist „Superethnos“ ein „wissenschaftlicheres“ Äquivalent zu Trubeckoj's Metapher der „multiethnischen Persönlichkeit“ (*mnogonarodnaja ličnost*), mit der er ebenfalls Eurasien bezeichnet (ebd.). Aus Trubeckoj's Forderung nach Anerkennung jeder Kultur in ihrem Eigenwert, aus seiner Ablehnung der Überlagerung der kulturellen Identität zum Beispiel Eurasiens durch die universalistische westliche Kultur leitete Gumilev eine These ab, die den „Autochthonismus“, die Abkapselungstendenz des Eurasianismus radikalisierte: Kontakt auf superethnischer Ebene habe stets negative Auswirkungen auf die beteiligten Kulturen. Er führe nur zu „Mimesis“ (Nachahmung) und damit zur Zerstörung des Prinzips der Originalität. Immer, wenn zum Beispiel die russisch-eurasische Kultur mit der chinesischen in näheren Kontakt getreten sei, habe dies zum Untergang der Beteiligten geführt (ebd.: 49). Der grundlegende Unterschied zu den Eurasianern der zwanziger Jahre

liegt bei Gumilev sicherlich in der Bewertung der Rolle der orthodoxen Kirche. Alle älteren Eurasianer hatten eigentlich ihr allein die einende Kraft zugeschrieben, die die multiethnische Kultur Russland-Eurasiens zusammenhalten könne. Karsavin hatte die Orthodoxie sogar zur tragenden Säule eines totalen eurasischen Staates gemacht. Der im Kontext der sowjetischen Kultur idiosynkratische, erst während und insbesondere nach der *Perestrojka* populär gewordene Denker Gumilev, der sich wohlweislich als Historiker und nicht als politischer Programmierer verstand, vernachlässigte die Möglichkeit einer zukünftigen Funktion der Kirche.

Aus heutiger Perspektive erscheint Gumilev weniger als „letzter Mohikaner“ des Eurasianismus denn als Vermittler zwischen dessen historischer und gegenwärtiger Variante. Während Karsavin eine orthodoxe Alternative zum sowjetischen Totalitarismus vorschlug, lieferte Gumilev, indem er die Multiethnizität ins Zentrum stellte, gewissermaßen eine eurasiatische Alternative zur marxistisch-leninistischen Ideologie, für die die ethnische Vielfalt nur ein ephemeres Moment des Sozialen sein konnte. Mit seinen geohistorischen Überlegungen knüpfte Gumilev an Trubeckoj und Savickij an. Wie diese vermied er auch eine Explizierung der politischen Konsequenzen seiner Ansichten, denn wie bei den Begründern des Eurasianismus stand auch für ihn der Primat des russischen „Ethnos“ in Eurasien außer Frage. Auch Gumilev schaute nicht über die Grenzen Eurasiens hinaus, auch sein Interesse galt der Abgeschlossenheit, Autarkie und in gewissem Sinn Vollkommenheit dieser „Welt für sich“. Geopolitisch, das heißt strategisch auf die globalen Machtverhältnisse und auf die russisch-eurasische Position darin orientiert, sind erst die Neoeurasianer der Gegenwart, die nach dem Ende der Sowjetunion in Erscheinung getreten sind und mittlerweile einen bedeutenden ideologischen Einfluss gewonnen haben.

Als Disziplin „mit Vergangenheit“ und einer gewissen neuen Aktualität in einer von Globalisierung und „Deterritorialisierung“ betroffenen Welt, die immer öfter mit der durchaus strategisch gemeinten Formel Samuel Huntingtons *the West and the rest* beschrieben wird, wird Geopolitik in den letzten Jahren im Westen vor allem aus kulturwissenschaftlicher Perspektive neu diskutiert (Ó Tuathail 1996; Geopolitik 2001). Auch in Russland steht Geopolitik seit einiger Zeit hoch im Kurs (Podberezsky 1999), allerdings unter ganz anderen Vorzeichen: In oft populären Ausgaben und Readern werden Übersetzungen der Begründer der Geopolitik neben Autoren wie Karl Haushofer, der der nationalsozialistischen Expansionspolitik die geopolitische Unterfütterung lieferte, publiziert. Immer wieder erscheinen Einführungen und sogar Lehrbücher zur Geopolitik (Kolosov, Mironenko 2001) von zum Teil zweifelhaftem wissenschaftlichem Gehalt. Dabei wurden mittlerweile ganze Lehrstühle an Universitäten und spezielle geopolitische Institute gegründet. Das mag daran liegen, dass diese seit je an der Grenze zwischen Wissenschaft und politischer Praxis problematisch positionierte Disziplin in Russland keine Vorgeschichte hat, wenigstens keine „öffentliche“ (Fedorov 1972). Als sie im Westen um die Wende zum 20. Jahrhundert als Teilfach der Geographie entstand, wurde sie in Russland nicht oder nur sehr partiell rezipiert.¹⁶ Vielleicht ist es deshalb heute in Russland möglich, mit naivem, gleichsam „unschuldigem“ Blick eine Disziplin zu entdecken, die von Anfang an im Kontext imperialistischer Ideologien

(Ó Tuathail 2001) stand und die zum Beispiel in Deutschland aufgrund ihrer Bedeutung im Nationalsozialismus lange derartig diskreditiert war, dass eine kritische Aufarbeitung erst in den letzten Jahren eingesetzt hat. Ein zentrales Motiv für das allgemeine Interesse an einer strategischen Perspektive auf globale politische Machtverhältnisse liegt sicherlich in der Traumatisierung vieler ehemaliger Bürger und Bürgerinnen der Sowjetunion durch den partiellen Zerfall des Riesenreiches, durch die Verselbständigung zahlreicher Teilrepubliken an ihren Rändern zu souveränen Staaten. Das verbleibende Territorium ist zwar immer noch kontinentumspannend, aber das Selbstbild als „grenzenloses“ Reich, das seit Jahrhunderten zu den wichtigsten russischen Allgemeinplätzen zählt (Sandomirskaja 2001), hat doch stark darunter gelitten. Auch die schiere Größe, der letzte Trumpf, den die politisch und wirtschaftlich schwache späte Sowjetunion noch hatte, ist weg. Da, so scheint es, bietet die Geopolitik eine Möglichkeit, neu über die Position Russlands in den globalen Machtverhältnissen nachzudenken und Pläne zu schmieden, auf welche Weise diese Position zu stärken sei.

Einer derjenigen, die im postsowjetischen Russland wesentlich zur Bekanntmachung und Popularisierung der Geopolitik beigetragen haben, hat auch den Eurasianismus wieder populär gemacht, indem er die Schriften der alten Eurasianer neu herausgegeben und kommentiert hat: Aleksandr Dugin. Dugin ist aber nicht nur Theoretiker, sondern auch politischer Praktiker, er ist der „Leader“ (*lider*) der „Gesellschaftlich-politischen Bewegung Eurasien“¹⁷, die er Anfang der neunziger Jahre des 20. Jahrhunderts zusammen mit dem jetzt als Staatsfeind vor Gericht angeklagten Schriftsteller Eduard Limonov gegründet hat. Seit 1992 erscheint unter seiner Redaktion die Zeitschrift *Élementy. Evrazijskoe obozrenie* (Elemente. Eurasische Rundschau), die sich als „eurasianisch“ und mitunter auch – in Anlehnung an Strömungen des frühen 20. Jahrhunderts, die „die Kluft zwischen dem Kommunismus und dem Rechtsextremismus zu überwinden suchten“ (Luks 2000) – als „nationalbolschewistisch“ bezeichnet. Auch Dugins zahlreiche Publikationen weisen eine spezielle Verbindung von wissenschaftlichem und politisch-ideologischem Engagement auf: Neben den einführenden Kommentaren zu den Neuausgaben der alten Eurasianer (Dugin 1999a) publizierte Dugin in den letzten zehn Jahren neun zumeist sehr umfangreiche Bücher zu verschiedenen Aspekten seines eurasischen Weltbilds. In kulturhistorischen Vorträgen auf zumeist von politischen Organisationen veranstalteten Konferenzen ergreift er stets offen Partei für die Sache des neuen Eurasianismus. Als charismatische Führerpersönlichkeit nutzt Dugin auch die neuen Medien. In die Homepage der „Bewegung“ ist seine persönliche Homepage integriert, auf der man einen stets aktualisierten Terminkalender, Interviews, alle Vorträge sowie sämtliche von Dugin verfassten Bücher in digitalisierter Form (<http://www.arctogaia.com>)

¹⁶ So etwa wurde von Friedrich Ratzel, einem der Gründungsväter, anscheinend nur der eher kulturwissenschaftliche Teil seines Werks, die so genannte „Anthropogeographie“, rezipiert. Wenigstens wird nur sie von namhaften Geographen, aber auch von einigen Eurasianern zitiert. Die anderen Begründer wie der bereits zitierte Halford Mackinder oder Alfred T. Mahan bleiben im Hintergrund.

¹⁷ Hervorhebung S. F.

findet. Dugins „Bewegung Eurasien“ hat in den letzten Jahren einen rasanten Aufschwung genommen. Weltanschaulich hat sie Einfluss quer durch Bildungs- und soziale Schichten bis in höchste politische Kreise und hat sich am 30. Mai 2002 als „Partei Eurasien“ konstituiert.

Wie ist dieser Neoeurasianismus nun im Vergleich mit dem historischen Eurasianismus sowie im gegenwärtigen Kontext einzuordnen?

In seinem Ansatz ist der neue Eurasianismus dem historischen der zwanziger Jahre konträr. Anknüpfungspunkte gibt es allenfalls mit dem politisierten Eurasianismus der späteren Phase, mit Alekseev und Karsavin, dessen *Osnovy politiki* Dugins Hauptwerk *Osnovy geopolitiki* (Grundlagen der Geopolitik, 1997; Dugin 1999b) im Titel zitiert. Im Gegensatz zum Eurasianismus aller alten Eurasianer aber ist der Neoeurasianismus aus einer russischen Innenperspektive entworfen und nach außen hin, das heißt außenpolitisch oder eben geopolitisch orientiert. Im zweiten Teil der *Osnovy geopolitiki* werden unter dem Titel „Mysl' prostranstvom“ (übersetzt ungefähr: „in Kategorien des Raums denken“) Vorstellungen über eine geopolitische Zukunft Russlands unterbreitet. Einführend werden als Klassiker der Geopolitik Positionen aus der Zeit zwischen 1900 und 1945 vorgestellt, von Mackinder bis Haushofer. Daneben präsentiert Dugin aber auch die Begründer des Eurasianismus, Trubeckoj und Savickij, als Geopolitiker, indem er die von ihnen aufgestellte Opposition zwischen Russland und dem Westen geopolitisch um- beziehungsweise missinterpretiert. Unter „Westen“ versteht Dugin nämlich nicht den universalistischen Anspruch der westlichen Wissenschaftsperspektive und auch nicht eine europäische kulturelle Tradition wie die alten Eurasianer, sondern vielmehr die politische und wirtschaftliche Machtsphäre der USA, zu der ein großer Teil Europas gezählt wird und in die auch die meisten der ehemals zum sowjetischen Einflussbereich gehörenden Länder eingetreten sind. Dugins emphatischer Kulturbegriff, der – hier an Karsavin gemahnend – unverkennbar religiöse Züge trägt, hat nichts mit der kulturosophischen Orientierung der ersten Eurasianer zu tun, denn er beruht nicht auf einer Vorstellung von Pluralität wie der Kulturbegriff Trubeckoj's und steht bloß im Dienst eines geopolitischen Anliegens. Dugin führt zwar die eurasiatische Opposition von Russland und dem Westen weiter, er tut dies jedoch vor dem Hintergrund ihrer Bedeutung in der Epoche des Kalten Krieges (Bassin 2003). Unter „Westen“ verstehen Dugin und die Neoeurasianer nicht mehr nur Europa, sondern insbesondere die USA. Sie greifen deren weltweiten wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Einfluss, den sie als fatal einschätzen, an. Der von Kapitalismus und Individualismus entseelten Welt wird von Dugin Kultur im Sinne der russischen *duchovnost'* – eines Begriffs von „Geistigkeit“ mit einer religiösen und einer moralischen Komponente – gegenübergestellt, die es nur in Russland-Eurasien beziehungsweise in jenem Teil der Welt geben könne, der nicht unter dem Einfluss der Vereinigten Staaten stehe. Zur Rettung der *duchovnost'* schlägt Dugin eine Allianz der „Kulturen des Ostens“ gegen den gleichsam apokalyptisch-bedrohlichen „Atlantismus“ vor. Weniger religiöse Toleranz als eine geistige Verbindung der Orthodoxie mit den anderen großen östlichen Religionen – vor allem mit dem Islam, aber auch mit dem Buddhismus und dem „östlichen Judentum“, das heißt dem nicht unter der

Vormundschaft Amerikas agierenden Judentum – soll die kulturelle Basis der Verbrüderung bilden. Zur Veranschaulichung der geopolitischen Möglichkeiten dienen kleine geographische Karten, die in dicken Strichen die zukünftigen Einflusszonen Russland-Eurasien skizzieren, welche neben ganz Eurasien auch den nördlichen Teil Afrikas umfassen sollen, oder aber auch die „atlantische Bedrohung“, die neben Eurasien auch Afrika einkesselt. In der historischen Tradition der Geopolitik haben Dugins „phantastische“ Karten deutliche Parallelen in den stilistisch ganz ähnlichen geographischen Begleitzeichnungen der Werke Karl Haushofers, in denen etwa zum Kampf gegen die rote Gefahr des Bolschewismus aufgerufen oder über die Möglichkeiten der deutschen Ausdehnung nach Osten nachgedacht wurde. Auch abgesehen von den geopolitischen Karten ist offenkundig, dass Dugins Idee von Eurasien an die Geopolitik der dreißiger Jahre anknüpft: Sein „Eurasien“-Begriff zitiert auch Haushofers „Panidee Eurasien“, mit deren Hilfe die deutsche Einflussphäre bis an den Pazifik ausgedehnt werden sollte (Haushofer 1931), und Dugins Vorschlag einer kontinentumspannenden Achse Moskau – Teheran – Peking (mit potentieller Verlängerung nach Berlin) erinnert in unverkennbarer Anknüpfung an die faschistische Achse Rom – Berlin (– Tokio). Im Blick auf die Konzeptionen des alten Eurasianismus bedeutet dies aber auch, dass Europa nicht mehr als Gegenpol zu Russland respektive Eurasien, sondern als dessen mögliche Einflussphäre angesehen wird.

Diese aggressive Orientierung nach außen, das heißt die rein geopolitische Orientierung, die strategisch nach einer Restitution der sowjetischen Einflusszone und nach deren Erweiterung strebt, steht dem isolationistisch orientierten historischen Eurasianismus ebenso diametral entgegen wie der Innenstandpunkt des Neoeurasianismus der Exilperspektive seines historischen Vorläufers. Während die alten Eurasianer aus dem Exil die Rettung der Heimat als eines in sich geschlossenen Kosmos imaginierten, argumentiert Dugin aus einem alten Zentrum geopolitischer Macht, aus Moskau, das diese Macht in letzter Zeit zu einem großen Teil verloren hat. Und während sich die alten Eurasianer in strikter Opposition zu den politischen Führern der jungen Sowjetunion sahen, dient der Neoeurasianismus nicht nur über alle Parteigrenzen hinweg als populäre Ideologie, sondern liefert geradezu auch den ideologischen Background für die russische Regierungspolitik unter Vladimir Putin.

Insgesamt lässt sich zweierlei feststellen: Theoretisch ist Dugin im Kontext der weltweiten zeitgenössischen Renaissance der Geopolitik zu verorten. Aber ebenso wie die Entdeckung der Geopolitik in Russland steht Dugins emphatischer Zugang im Gegensatz zur kritischen kulturhistorischen Aufarbeitung der Geopolitik in den westlichen Kulturwissenschaften. Politisch hat die „Bewegung“ respektive „Partei Eurasien“ in den ultrarechten Bewegungen im Westen deutlichere Parallelen. Das Vokabular des Neoeurasianismus entspricht jenem der europäischen „Kollegen“: Dugin wendet sich gegen eine „Verschwörung“ des Atlantismus, er verteidigt die „traditionellen Werte“ einer „hohen russischen Kultur“ gegen die egalisierende, entpersönlichende Globalisierung usw. Abgesehen davon gibt es auch eine reale Zusammenarbeit der „Bewegung Eurasien“ mit westlichen Ultrarechten. Die Orientierung auch auf ausländische Kreise hin zeigt schon die Publikation der wichtigsten Texte im Internet in

Deutsch, Englisch und Italienisch. So erschien im Zusammenhang mit den Präsidentschaftswahlen von 2002 in Frankreich ein Interview mit Jean-Marie LePen, das den Führer der *Front National* von aller Kritik reinzuwaschen versuchte und als ehrenhaften Nationalisten im besten Sinn darstellte.

Der ideologische Einfluss Dugin'scher Prägung ist in Russland in den letzten Jahren stetig gewachsen. Ob die „Partei Eurasien“ in Zukunft noch mehr Einfluss auf die russische Politik und insbesondere die Außenpolitik gewinnen wird, bleibt abzuwarten.

Will man zusammenfassend noch einmal auf den geokulturologischen Gegensatz zwischen altem und neuem Eurasianismus zurückkommen, so lässt sich konstatieren, dass der historische Eurasianismus in seiner Tendenz einer Überbietung Europas die Grenze zwischen Ost und West so weit wie nie zuvor nach Osten verlagert hat. Der Neoeurasianismus dagegen schiebt sie weiter nach Westen – weiter, als es der Warschauer Pakt je geschafft hat.

Literatur

- Алексеев Н. Н. (ред.) 1931а: *Тридцатые годы. Утверждение евразийцев*. Paris.
- Алексеев Н. Н. 1931b: *Теория государства: теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал*. Paris.
- Алексеев Н. Н. 1995: Советский федерализм. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Мир России – Евразия. Антология*. Москва, 154–175.
- Bassin M. 1991a: Russia Between Europe and Asia: The Ideological Construction of Geographical Space. *Slavic Review* 50/1, 1–17.
- Bassin M. 1991b: Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century. *American Historical Review*, June, 763–794.
- Bassin M. 1998: Asia. Rzhnevsky N. (Hg.): *The Cambridge Companion to Modern Russian Culture*. Cambridge, 57–84.
- Bassin M. 2003: ‚Myslit‘ prostranstvom“: Eurasia and Ethno-Territoriality in Post-Soviet Maps.
- Frank S. K., Smirnov I. P. (Hg.): *Zeit-Räume. Neue Tendenzen in der historischen Kulturforschung aus der Perspektive der Slavistik*. Wien (= Wiener Slavistischer Almanach 49) [im Druck].
- Бицилли П. М. 1996: „Восток“ и „Запад“ в истории Старого Света. Бицилли П. М.: *Избранные труды по филологии*. Москва, 22–34.
- Böss O. 1961: *Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*. Wiesbaden.
- Чаадаев П. 1991: *Полное собрание сочинений и избранные письма*. Москва.
- Danilewsky N. Ja. 1920: *Rußland und Europa. Eine Untersuchung über die kulturellen und politischen Beziehungen der slawischen zur germanisch-romanischen Welt*. Stuttgart.
- Дугин А. (ред.) 1999а: *Николай Трубецкой. Наследие Чингисхана*. Москва.
- Дугин А. 1999b: *Основы геополитики. Геополитическое будущее России*. 2-ое изд. Москва.
- Федоров М. Ф. 1972: *Русская прогрессивная мысль XIX века от географического детерминизма к историческому материализму*. Новосибирск.
- Флоровский Г. 1995: О народах неисторических. Страна отцов и страна детей. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Мир России – Евразия. Антология*. Москва, 27–42.
- Frank S. K. 1998: Gefangen in der russischen Kultur: Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur. *Welt der Slaven* XLIII, 61–84.
- Frank S. K. 2000: Orte und Räume der russischen Kultur. Aus Anlass einer geokulturologischen Untersuchung zur russischen *usad'ba* von Vasilij Šćukin. *Die Welt der Slaven* XLV, 103–132.
- Geopolitik. Zur Ideologiekritik politischer Raumkonzepte*. Wien 2001 (= Kritische Geographie 14).
- Герцен А. 1961: Письма 1832–1838. *Собрание сочинений в 30-и томах* 21. Москва.
- Гройс Б. 1993: *Утопия и обмен*. Москва.
- Groys B. 1995: *Die Erfindung Russlands*. München.

- Гумилев Л. 1995: От Руси до России. Очерки этнической истории. Гумилев Л.: *Сочинения* 4. Москва.
- Haushofer K. 1931: *Geopolitik der Pan-Ideen*. Berlin (= Weltpolitische Bücherei 21).
- Huntington S. P. 1996: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York (dt.: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München 1998).
- Иванов С. А. 2001: Взаимоотношения Руси и Степи в концепциях евразийцев и Льва Гумилева. Литварин Г. Г., Флоря Б. Н. (ред.): *Славяне и кочевой мир*. Москва (= Славяне и их соседи 10), 213–218.
- Карамзин Н. 1888: *История государства Российского*. Москва.
- Карсавин Л. 1927: *Церковь, личность и государство*. Paris.
- Карсавин Л. 1991: *Восток, Запад и русская идея. Историк – медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882–1952)*. Москва.
- Карсавин Л. 1995: Основы политики. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Мир России – Евразия. Антология*. Москва, 110–153.
- Ключевский В. О. 1956: Курс Русской Истории 1. Ключевский В. О.: *Сочинения в восьми томах* 1. Москва.
- Колосов В. А., Мироненко Н. С. 2001: *Геополитика и политическая география*. Москва.
- Kristof L. K. D. 1968: The Russian Image of Russia: An Applied Study in Geopolitical Methodology.
- Fisher Ch. A. (Hg.): *Essays in Political Geography*. London, 345–387.
- Layton S. 1994: *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge.
- Lewis M. W., Wigen K. E. 1997: *The Myth of Continents. A Critique of Metageography*. Los Angeles.
- Любавский М. К. 1996: *Обзор истории русской колонизации*. Москва.
- Lotman Ju. M. 1991: *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*. London.
- Luks L. 2000: Der „dritte Weg“ der „neo-urasianischen“ Zeitschrift „Elementy“ – Zurück ins Dritte Reich? *Studies in East European Thought* 52/1–2, 49–71.
- Mackinder H. 1904: The Geographical Pivot of History. *Geographical Journal* 23/4, 421–438.
- Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.) 1993: *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*. Москва.
- Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.) 1995: *Мир России – Евразия. Антология*. Москва.
- Osterhammel J. 1998a: *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert*. München.
- Osterhammel J. 1998b: Die Wiederkehr des Raumes: Geopolitik, Geohistorie und historische Geographie. *Neue Politische Literatur* 43, 374–395.
- Ó Tuathail G. 1996: *Critical Geopolitics. The Politics of Writing Global Space*. Minneapolis.
- Ó Tuathail G. 2001: *The Geopolitics Reader*. London.
- Podberезьskiy I. 1999: Between Europe and Asia: The Search for Russia's Civilizational Identity.
- Chufrin G. (Hg.): *Russia and Asia. The Emerging Security Agenda*. Oxford, 33–50.
- Ratzel F. 1896: Die Gesetze des räumlichen Wachstums der Staaten. *Petermanns Mitteilungen* 42, 97–107.
- Said E. 1979: *Orientalism*. New York (dt.: *Orientalismus*. Frankfurt/M. 1981).
- Сандомирская И. 2001: *Книга о Родине: Опыт анализа дискурсивных практик*. Wien (= Wiener Slawistischer Almanach, Sonderband 50).
- Савицкий П. Н. 1921: Континент – Океан. Россия и мировой рынок. Трубецкой Н., Савицкий П. Н. (ред.): *Исход к Востоку*. София, 398–418.
- Савицкий П. Н. 1927: *Россия – особый географический мир*. Praha.
- Савицкий П. Н. 1929: Местодействие в русской литературе. *Recueil des travaux du 1^{er} congrès des philologues slaves à Praha en 1929*. Praha, 346–348.
- Савицкий П. Н. 1993: Евразийство. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*. Москва, 100–113.
- Савицкий П. Н. 1997: *Континент Евразия*. Москва.
- Schenk V. F. 2001: Ментальные карты: Европа. *Новое литературное обозрение* 52, 42–61.
- Семенов Тян-Шанский В. П. 1915: *Владимир И. Ламанский как антропогеограф и политикогеограф*. Петроград.
- Широкогоров С. М. 2002: *Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений*. Владивосток.
- Трубецкой Н. 1920: *Европа и человечество*. София.
- Трубецкой Н. 1925: *Наследие Чингиз-хана: Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока*. Berlin.
- Трубецкой Н. 1993: Об истинном и ложном национализме. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология*. Москва, 36–47.

Frank: Eurasianism

- Трубецкой Н. 1995а: Вавилонская башня и смешение языков. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Мир России – Евразия. Антология*. Москва, 73–82.
- Трубецкой Н. 1995б: Мы и другие. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. (ред.): *Мир России – Евразия. Антология*. Москва, 97–109.
- Трубецкой Н., Савицкий П. Н. (ред.) 1921: *Исход к Востоку*. София.
- Wiederkehr St. 2000. Der Eurasismus als Erbe N. Ja. Danilevskijs? Bemerkungen zu einem Topos der Forschung. *Studies in East European Thought* 52/1–2, 119–150.
- Wolff L. 1994: *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford.