

Zaal Andronikashvili, Emzar Jgerenaia, Franziska Thun-Hohenstein  
Landna(h)me Georgien

LiteraturForschung Bd. 33  
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und  
Kulturforschung

Zaal Andronikashvili, Emzar Jgerenaia,  
Franziska Thun-Hohenstein

# Landna(h)me Georgien

Studien zur kulturellen Semantik

Kulturverlag Kadmos Berlin

Gefördert von der VolkswagenStiftung

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2018,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: [www.kulturverlag-kadmos.de](http://www.kulturverlag-kadmos.de)

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Cover: Briefmarke der Georgischen Demokratischen Republik (1919). Serie: Staatswappen. Nominale: 1 Maneti. Autor: Joseph Charlemagne (1880–1957)

Gestaltung und Satz: readymade, Berlin

Druck: Axlo

Printed in EU

ISBN 978-386599-399-1



# Inhalt

<b>Einleitung</b> .....	7
Landname .....	7
Landnahme .....	9
Orient, Okzident oder Zwischenraum? .....	21
Theoretische Überlegungen.....	31
Methodische Überlegungen.....	34
Kulturelle Semantik .....	39
<b>I. Die ›Erfindung‹ des Kaukasus</b> .....	55
1. »Der bezwungene Kaukasus« .....	55
2. Der ›georgische‹ Kaukasus – Grenze, Zuflucht, Bedrohung ..	60
3. Der Kaukasus als unbekannter Raum .....	64
4. Die Geburt des literarischen Kaukasus-Mythos .....	72
5. Der Kaukasus in der georgischen Romantik .....	80
6. Die russische Sonne über dem Kaukasus .....	87
7. Georgische politische Romantik im Kaukasus .....	94
8. Die politische Macht und die Macht des Wissens im Kaukasus .....	105
9. Der Kaukasus als Heimat.....	119
10. Die Geburt des Autochthonie-Mythos .....	125
11. Die georgische Nation, vom Kaukasus aus imaginiert.....	135
12. Verschiebung des Kaukasus von der Peripherie ins Zentrum	147
13. Von der militärischen zur touristischen Bezwungung des Kaukasus .....	157
<b>II. Umdeutungen des Kaukasus</b> .....	165
1. Georgien oder Kaukasus. Nationenbildung und Wissenschaft	165

2. Ethnisierung des Nationalen. Die ersten Debatten um Abchasien.....	183
3. Politische Nationen- und Staatskonzepte im Kaukasus um 1900.....	203
4. Nachrevolutionäre Grenzziehungen und Neuordnungen der Nationen.....	219
5. Die Entstehung der abchasischen Nation .....	231
6. Entweihung und Sowjetisierung des Kaukasus .....	249
7. Remythisierung des Kaukasus.....	299
<b>III. Die ›Entdeckung‹ des Schwarzen Meeres.....</b>	<b>335</b>
1. Die Kolchis und das Meer in der georgischen symbolischen Raumordnung .....	335
2. Russische imperiale Begehrlichkeiten und poetische Sehnsüchte.....	342
3. Das georgische Schwarze Meer: die dunkle Bedrohung .....	356
4. Grenze, Fluchtweg, Kurort – russische Blicke auf die Schwarzmeerküste in den 1920-er Jahren .....	360
5. Das sowjetische Projekt einer ›neuen Kolchis‹.....	371
6. Literarische Imaginationen der Kolchis als sowjetisches Paradies .....	377
7. Die Kolchis als Land-und-Meer.....	382
8. Die Kolchis: vom Fortschrittssujet zum Rückschrittssujet ...	388
<b>IV. Ausblick: Die Trennung .....</b>	<b>397</b>
Zwischen Völkerfreundschaft und Abgrenzung .....	397
Ambivalenzen der ›Kaukasizität‹ .....	409
<i>translatio imperii</i> .....	419
Der nostalgische Raum .....	423
Teilung des Kaukasus.....	431
Vom Kaukasus zum Schwarzen Meer .....	433
Bildnachweise .....	442

## EINLEITUNG

Dieses Buch verfolgt mehrere Ziele. Mit dem Begriff *kulturelle Semantik*, der multiperspektivischen affektiven und semantischen Aufladung von Orten und Räumen wollen wir einen Beitrag zur Theorie des kulturellen Gedächtnisses leisten. Zugleich tangiert unser Buch zwei weitere theoretische Felder. Zum einen steigen wir in die Orientalismusdebatte ein, die von Edward Said angestoßen und von Larry Wolff und Maria Todorova für die ›Peripherie‹ Europas aufgegriffen wurde. Zum anderen, auch wenn unser Buch kein historisches, sondern ein literatur- und kulturwissenschaftliches ist, gehen wir auf Fragen der Nationenbildung im imperialen Kontext ein.

Der Schauplatz (und zugleich Protagonist) unseres Buches ist Georgien. Doch was heißt schon ein Name?

### *Landname*

»Einem jeden ist bekannt, daß es [Grusien] unter dem vierzigsten Grad der nördlichen Breite und zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meere liegt« – schrieb im Jahre 1817 Moritz von Kotzebue, Sohn des Dichters August von Kotzebue, Generalstabsoffizier im russischen Dienst und einer der zahlreichen deutschen Kaukasusreisenden des 19. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Der Exaktheit des geographischen Wissens über Georgien entsprach weder im 19. Jahrhundert, als Kotzebue nach Georgien kam, noch heute, ein kulturelles Wissen. Die Lücke zwischen der physikalischen und der »imaginären Geographie« (Said: *imaginative geography*) bleibt nach wie vor groß.<sup>2</sup>

Schon die regionale Verortung Georgiens ist kompliziert: Für Russland liegt Georgien im *Zakavkaz'e* – jenseits des Kaukasus. In den europäischen Sprachen hieß diese Region lange Zeit *Transkaukasien*, bevor sie zum politisch korrekteren *südlichen Kaukasus* wurde.<sup>3</sup> Manche sprechen von

1 Kotzebue, Moritz v., *Moritz v. Kotzebue's Reise nach Persien mit der russisch-kaiserlichen Gesandtschaft im Jahre 1817*, Wien 1825, 18.

2 Said, Edward W., *Orientalism*, New York 1979, 49 f.

3 Gamkrelidze, Thomas V., »Transcaucasia« or »Southern Caucasus«. Towards a more exact geopolitical nomenclature«, in: *Postcommunist Democratic Changes in South Caucasus. International Research Centre for East-West Relations*, Tbilisi 1998, 40–42, [http://www.parliament.ge/files/327\\_2288\\_943216\\_caucasus.pdf](http://www.parliament.ge/files/327_2288_943216_caucasus.pdf) (letzter Zugriff: 20.02.2018).

*Eurasien*, einige rechnen Georgien *Südosteuropa* zu, andere verorten es im *Schwarzmeerraum*, in *Vorderasien* oder in einem merkwürdigen Raum *Kaukasus- und Zentralasien*.

Auch der Name, den Moritz von Kotzebue verwendete, *Grusien*, zeugt von dieser Verwirrung. Die Bezeichnung *Grusien* wurde im 19. Jahrhundert aus dem Russischen ins Deutsche übernommen und wurde noch in der DDR in adjektivischer Form weiterverwendet. *Gruzija* wie auch *Georgien*, wie das Land auf Deutsch und in vielen anderen Sprachen heißt, wurde dem Syrischen und dem Arabischen entlehnt. Diese Bezeichnung geht ihrerseits auf das persische *gurğ/gurğān* zurück und bedeutete ursprünglich ›das Land der Wölfe‹. Aus dem ›Land der Wölfe‹ machten die Kreuzritter Georgien, das Land des Heiligen Georg. Das unverständliche persisch-arabische Wort klang für sie wie der Name des populärsten Heiligen der Georgier, mit denen sie während der Kreuzzüge in Berührung kamen. Sie glaubten, dass der Heilige Georg Georgien bekehrt habe bzw. selbst aus Georgien stammte.<sup>4</sup> Dieselbe vermeintliche Homonymie verleitete andere Europäer, wie den deutschen Palästinareisenden Franz Ferdinand von Troilo (1635–1700)<sup>5</sup> und den französischen Reisenden Jean-Baptist Chardin (1643–1617), einen griechischen Ursprung für Georgien anzunehmen und es aus *georgos*, dem Ackerbauer, abzuleiten.<sup>6</sup> Für die griechischen und römischen Autoren bestand das heutige Georgien aus zwei Ländern: Iberien (ein ostgeorgischer Vorgängerstaat von Georgien, 4. Jahrhundert v. Chr. bis 6. Jahrhundert, dessen Name möglicherweise denselben persischen Ursprung hat wie *gurğ/gurğān*) und Kolchis (ein westgeorgischer Staat, 12. Jahrhundert v. Chr. bis 1. Jahrhundert v. Chr.), das den Griechen vor allem als Land des Goldenen Vlieses bekannt war.<sup>7</sup>

Die Georgier selbst nennen ihr Land *Sakartvelo* (das Land der Kartvelen). Dieser Name wird in der mittelalterlichen georgischen Chroniksammlung *Das Leben Kartlis* (*kartlis cxovreba*) von dem mythischen Gründungsvater des georgischen Stammes, *Kartlos*, abgeleitet. *Kartlos* war der Legende nach der Sohn von *Targamos*, einem Nachkommen von Noahs Sohn Japheth (vgl. Kapitel I). Damit schloss die mittelalterliche Chronik die georgischen

4 Peradze, Grigol, »An Account of the Georgian Monks and Monasteries in the Palestine«, in: *Georgica*, Autumn (1937) 4 & 5, 181–246, hier: 206 ff.

5 Ebd., 208.

6 Chardin, Jean, *Des vortrefflichen Ritters Chardin Persian- und Ost-Indische Reisebeschreibung, Bestehend in einem ordentlichen Journal oder täglichen Verzeichnüss seiner in Persien und Ost-Indien über das Schwartze Meer und den Cholchidem abgelegter Reisen*, Leipzig 1687, 276.

7 Zur alten Geschichte Georgiens vgl. Fähnrich, Heinz, *Geschichte Georgiens von den Anfängen bis zur Mongolenherrschaft*, Aachen 1993.

Stämme an die biblische Genealogie an und verortete Georgien in der biblischen Weltgeschichte.

Von Kotzebues geographischer Sicherheit bleibt nicht mehr viel übrig. Bereits im Namen ist die Einschreibung in die unterschiedlichen kulturellen Kontexte erkennbar: die Wildnis (Land der Wölfe) und die Landwirtschaft (Land der Bauern), das Christentum (Heiliger Georg) und die biblische (Welt-)Geschichte (Kartvelen).

### Landnahme

Eine Benennung, welche zugleich auch immer eine Bedeutungszuweisung ist, ist nicht neutral: Der Benennende erhebt Anspruch auf Deutungshoheit, auf kulturelle Hegemonie, aber auch auf politische Dominanz.<sup>8</sup> Der (südliche) Kaukasus, der geographische Raum zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer, den heute Armenien, Aserbaidschan und Georgien mit dem völkerrechtlich nicht bzw. nur von wenigen Staaten anerkannten Abchasien, mit Berg-Karabach und Südossetien teilen, war schon seit der Antike eine Konkurrenzarena konfessioneller, politischer, wirtschaftlicher und kultureller Klein-, Regional- und Großmächte. Die kulturelle Heterogenität ›des Kaukasus‹ findet ihren Ausdruck nicht nur in den ethnischen, konfessionellen und sprachlichen Binnendifferenzen, sondern spiegelt sich aus kulturtheoretischer Perspektive auch in einer Vielzahl von altgriechischen, römischen, jüdischen, hellenistischen, byzantinischen, arabischen, persischen, türkischen, russischen und westeuropäischen Sujets, Narrativen und Mythen, die in einem komplizierten intertextuellen Verhältnis zueinander stehen. Die Kompliziertheit ›des Kaukasus‹ liegt aber auch in seiner komplizierten Nachbarschaft zu den Großmächten nicht nur in der Gegenwart, sondern auch in der Geschichte. In diesem Sinn waren der Kaukasus und Georgien militärisch, politisch, wirtschaftlich und kulturell, insbesondere seit dem Mittelalter, ein Objekt konkurrierender – erst persischer und osmanischer, dann russischer, persischer und osmanischer, schließlich eurasischer und atlantischer – Großmachtansprüche. Dieser geographische Raum kann daher geradezu

<sup>8</sup> Der Begriff *kulturelle Hegemonie* geht auf Antonio Gramsci zurück, der diesen Begriff in seinen *Gefängnisheften* entwickelt hat. Dieser Begriff wird hier einerseits allgemeiner in Bezug auf dominierende und dominierte Gruppen verwendet, andererseits ist hier besonders der Unterschied zwischen kultureller Hegemonie und politischer Dominanz von Interesse, den Gramsci in seiner Unterscheidung zwischen Bewegungskrieg und Stellungskrieg sowie im Begriff der passiven Revolution ausgearbeitet hat. Vgl. Gramsci, Antonio, *Selection from the Prison Notebooks*, hg. und übersetzt v. Quentin Hoare und Geoffrey Nowell Smith, London 1971. Vgl. auch Haug, Wolfgang Fritz, »Gramsci und die Politik des Kulturellen«, in: *Das Argument* 167, 30 (1988) 1, 32–48.

exemplarisch als ein Raum mit dem Begegnungs-, Verhandlungs-, aber auch Konfliktpotential unterschiedlicher Herrschafts-, Lebens-, Kultur-, Zivilisations- und Wirtschaftsformen beschrieben und aufgefasst werden, die aber nicht deckungsgleich waren oder sind, sondern für Identitäts- und Integritätskrisen sorgen.

*Sakartvelo*, wie Georgien auf Georgisch heißt, ist eine mittelalterliche Bezeichnung, die den dynastischen Zusammenschluss des westgeorgischen Königreiches Abchasien, des ostgeorgischen Königreiches Kartli und des südgeorgischen Königreiches Tao unter der Herrschaft der (georgischen) Bagratiden im 10. Jahrhundert widerspiegelt.

Obwohl Abchasien zur Zeit des dynastischen Zusammenschlusses politisch und militärisch deutlich stärker war als Kartli, setzte sich, trotz der ersten Stelle Abchasiens im Titel des Königs, das Georgische (*kartuli*) als die gemeinsame Sprache des Königreiches durch. Georgisch (*kartuli*) war bereits seit dem 5. Jahrhundert eine Schriftsprache und eine gemeinsame Kirchensprache auch über das Königreich Kartli hinaus.

Diese Bildungs- und Kirchensprache war allerdings nicht die Volkssprache für die gesamte Bevölkerung des Königreiches, die im heutigen Westgeorgien sehr heterogen war. Neben dem Georgischen (*kartuli*) wurden dort drei weitere Sprachen gesprochen, die bis zum 19. bzw. 20. Jahrhundert nicht verschriftlicht wurden: Megrelisch, Swanisch und Lasisch (sprachlich verwandt mit Georgisch) und Abchasisch (eine nicht mit dem Georgischen, aber mit dem Adygeischen und dem Tscherkessischen verwandte Sprache).

Im 12. Jahrhundert stieg Georgien zu einer Regionalmacht auf. Dieser politische und kulturelle Aufschwung wurde später als »goldenes Zeitalter« erinnert, das jedoch im 13. Jahrhundert durch die mongolische Invasion beendet wurde. Nach einem kurzen Wiederaufbau im 14. Jahrhundert zerfiel das Königreich hundert Jahre später in mehrere Teilkönigreiche und Fürstentümer. Die Überwindung der Fragmentierung und der Zusammenschluss zum einheitlichen Königreich ist Georgien nie wieder gelungen. In den Zeiten der größten Zersplitterung bestand es aus den Königreichen Kartli, Kachetien (Ostgeorgien) und Imeretien, den Fürstentümern Samegrelo (Megrelien), Abchasien, Guria (Westgeorgien) und Samcxe-Saatabago (Südgeorgien). Die Königreiche wurden von den verschiedenen Zweigen der Bagrationi-Dynastie regiert, die Fürstentümer von ihren ehemaligen Vasallen Dadiani, Šerwašize, Gurieli und Žačeli. Die meisten Königreiche und Fürstentümer blieben christlich. Nur in Samcxe-Saatabago und Abchasien konvertierten nicht nur die regierenden Fürsten, sondern auch große Teile der Bevölkerung zum Islam.

Inbesondere seit dem Niedergang der christlichen Imperien von Byzanz und Trapezunt befanden sich die georgischen Königreiche und Fürstentümer (die einzigen christlichen Staaten im südlichen Kaukasus) in permanentem Krieg mit den benachbarten Großreichen: dem Iran und dem Osmanischen Imperium.

Das Gefälle zwischen politischer Dominanz und kultureller Hegemonie war bis zum 18. Jahrhundert konfessionell kodiert: Die politischen Niederlagen konnten durch eine kulturelle (weitgehend mit der konfessionellen zusammenfallende) Selbstbestimmung kompensiert werden, welche wiederum die Legitimationsgrundlage für die politischen Ansprüche und Kämpfe bot.

Ein Echo dieser Kämpfe erreichte auch Westeuropa: 1657 schrieb Andreas Gryphius das Trauerspiel *Catharina von Georgien, oder Bewehrete Beständigkeit*, in dem der Konflikt zwischen Gewalt und Glauben thematisiert wird. In seinem Drama hielt Gryphius einen Knotenpunkt der georgischen Geschichte fest: den Untergang des mittelalterlichen politisch-theologischen Paradigmas, die Veränderung der imperialen Politik Persiens und den Aufstieg Russlands zu einem neuen Machtfaktor im Kaukasus. In *Catharina von Georgien* ist der dramatische Konflikt zwar durch die Liebe des persischen Schahs zu Catharina motiviert.<sup>9</sup> Doch der Konflikt war politisch. Abbas I., der Schah von Persien, begnügte sich nicht mit der politischen Dominanz, sondern setzte auch auf die kulturelle Expansion in Georgien: Die Konversion zum Islam war der wichtigste, aber nicht der einzige Punkt seines Programms. Ketevan verweigerte zwar die Konversion zum Islam und wurde 1624 öffentlich zu Tode gefoltert. Doch sie war eine der letzten Trägerinnen der mittelalterlichen politisch-theologischen Gesinnung, die in der Figur des Heiligen Georg ihren Ausdruck fand und den (politischen) Sieg und die Niederlage gleichermaßen zu funktionalisieren erlaubte, indem sie die Umdeutung der politischen Niederlage in einen konfessionellen Sieg ermöglichte.<sup>10</sup>

Bereits zehn Jahre nach ihrem Martyrium fing das lange Jahrhundert der muslimischen Könige auf dem georgischen Thron an, die zwar ebenfalls der Bagrationi-Dynastie angehörten, doch ihre politische Macht durch die Konversion zum Islam erkaufen mussten.

9 Gryphius gräzisierte den georgisierten persischen Namen von Ketevan, der Königin von Kachetien, eines georgischen Teilkönigreiches.

10 Dazu vgl. Andronikashvili, Zaal, »Glory of Feebleness. The Martyrological Paradigm in Georgian Political Theology«, in: *Identity Studies* 3 (2011), 92–119.

Gryphius' *Catharina von Georgien* hält eine weitere wichtige Veränderung fest: Im Trauerspiel tritt ein Gesandter des russischen Zaren auf, der den Schah um die Freilassung Catharinas bittet. Russland war seit dem 16. Jahrhundert ein aufstrebendes Königreich, das im 18. Jahrhundert zu einer europäischen Großmacht aufstieg und seit 1721 ein Imperium war, das auch nach Süden, zum Kaukasus, expandierte. Russland war, ebenso wie die georgischen Königreiche, christlich-orthodox, die georgische Politik sah in der aufstrebenden Großmacht daher eine Hoffnung und Rettung im politischen Kampf gegen Persien und das Osmanische Reich.

Doch gegen Russland konnte Georgien nicht das altbewährte Instrument der politischen Hegemonie ausspielen und stand sowohl politisch, wirtschaftlich und militärisch als auch kulturell hilflos einem Imperium gegenüber, das durch eine machtpolitische Maxime geleitet wurde.<sup>11</sup>

1783 wurde in Georgievsk ein Traktat zwischen den König von Kartli und Kachetien, Irakli II. (1720–1798), und Katharina II. geschlossen, in dem das Königreich Kartli und Kachetien das Russische Imperium zu seiner Schutzmacht erklärte, dadurch jedoch den Thron und die innenpolitischen Angelegenheiten für die Bagrationi-Dynastie sicherte.

Nach dem Tod des Sohnes von Irakli II., Giorgi XII., setzte sich das Russische Imperium über das Traktat von Georgievsk hinweg. Alexander I., der neue Kaiser von Russland, setzte die Pläne seines Vaters durch: Er ließ den Sohn von Giorgi XII. nicht mehr krönen und annektierte 1801 Kartli und Kachetien. Darauf folgte die schrittweise Expansion des Russischen Imperiums im Norden und Süden des Kaukasus und die Einverleibung der georgischen Königreiche und Fürstentümer im Laufe des 19. Jahrhunderts. Die georgischen Staaten verloren ihre Selbständigkeit und wurden zu russischen Gouvernements, die wiederum später (1844–1846) neben anderen russischen Neubesitztümern nördlich und südlich des großen Kaukasus zur Kaukasischen Statthalterschaft zusammengefasst wurden.

Anders als im religionskulturellen Bereich war die Frage der kulturellen Hegemonie in einem nicht mehr einwandfrei religiös kodierbaren Raum diffuser und vielschichtiger geworden. Georgien führte im 19. Jahrhundert (und während eines großen Teils des 20. Jahrhunderts) als ein politisch nicht mehr existierendes Land ein (politisches) Phantomdasein im Gedächtnis der politisch dominierenden und politisch dominierten Gruppen,

11 Zur Veränderung des Konzeptes der georgischen politischen Theologie vgl.: Andronikashvili, Zaal, »Kleider des politischen Körpers. Vom Herrscherkleid zum nationalen Kostüm«, in: Andronikashvili, Zaal, Treml, Martin, Petzer, Tatjana, Pflitsch, Andreas (Hg.), *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen*, Berlin 2013, 200–223.



aber auch im Raum durch Ortsnamen, Architektur, Natur- und Kulturlandschaften etc.

Wenn der Diskurs der dominierenden Gruppen (in diesem Fall kann man durchaus von einem kolonialen Diskurs sprechen) von der ›Ordnungslosigkeit‹ des angeeigneten Raumes spricht, und die koloniale Macht als eine ordnende und zivilisierende Macht sieht, die den durch den kolonialen Blick entleerten Naturraum völlig neu ordnet, ist in den angeeigneten Raum ein komplexes Gedächtnis eingeschrieben. Um dieses komplexe Gedächtnis zu beschreiben, kann der Begriff der *Grundordnung* verwendet werden. Die Grundordnung wird zwar meist mit der Verfassung im Sinne des kodifizierten Rechts in Verbindung gebracht, doch sie verweist auch auf ein komplexes Geflecht, das nicht im Staatsrecht aufgeht, sondern ihm z. T. vorgelagert ist und z. T. auch neben ihm besteht:

Die Frage nach der Grundordnung betrifft die vielfältigen Übergänge zwischen Kultur und Gesetz und damit diejenigen Praktiken und Konzepte, mit denen das Selbstverständnis eines Volkes in konkrete politisch-juristische Grundsätze oder Grundrechte transformiert wird. Zumeist wird mit dem Begriff der Grundordnung eine Festlegung auf bestimmte Werte verbunden, wobei diese Werte sich als ideelle Abstraktionen darstellen, die, wo sie nicht aus historischen Erfahrungen erwachsen sind, oft aus der Überlieferung abgeleitet werden. Der Tradition kommt dabei dann die Rolle zu, diese Werte zu begründen bzw. zu legitimieren, während die Tradition doch selbst das Ergebnis komplexer Operationen des kulturellen Gedächtnisses darstellt. Die Frage nach der Grundordnung formuliert insofern ein Erkenntnisinteresse, das die Kulturgeschichte auf jene Vorstellungen und Konzepte, Metaphern und Bilder hin befragt, die konstitutiv für die Formulierung der normativen Prinzipien der jeweiligen politischen Verfassung geworden sind.<sup>12</sup>

Die Kämpfe um die kulturelle Hegemonie und politische Dominanz sind Kämpfe um die Grundordnung, die in diesen Kämpfen immer wieder neu verhandelt wird und sich historisch wandelt.

Für die dominierenden Gruppen bedeutete die Frage der kulturellen Hegemonie das Auslöschen des Gedächtnisses von dominierten Gruppen durch die Einführung neuer Gesetze und disziplinierender Praktiken, durch die Veränderung von Ortsnamen (Georgien wurde etwa in die Gouvernements von Tbilissi und Kutaisi aufgeteilt), das Übermalen alter Bilder, das Ersetzen alter Bauten durch neue, die Veränderung der Naturlandschaften und die Aufdrängung einer neuen Sprache, aber auch durch machtpolitische

12 Andronikashvili, Zaal, Weigel, Sigrid, »Zur Frage der Grundordnungen in Europa nach 1989. Einführung«, in: Andronikashvili, Zaal, Weigel, Sigrid (Hg.), *Grundordnungen. Geographie, Religion, Gesetz*, Berlin 2013, 7–25, hier: 9.

Mittel wie Deportation oder Genozid. Für die dominierten Gruppen bedeutet die Frage der kulturellen Hegemonie die Bewahrung des Gedächtnisses, aber auch seine Erneuerung, die Entwicklung neuer Deutungsmuster, aber auch die Übernahme der Deutungsmuster der dominierenden Gruppe und die Umformulierung ihrer Formen und Inhalte im eigenen Interesse. Die neuen Instrumente der kulturellen Hegemonie wurden im Laufe des 19. Jahrhunderts entwickelt. Vaterland und Nation, zwei Leitkonzepte des 19. Jahrhunderts, wurden in Georgien anders als in Frankreich nicht im revolutionären Kampf, sondern nach der Aufhebung der georgischen Monarchie durch das Russische Imperium zunächst vor allem in und durch die Literatur gewonnen.<sup>13</sup>

Die Konzepte des Vaterlandes und der Nation, die gegen imperiale Konzepte geltend gemacht werden können, sind ihrerseits mächtige Konzepte der politischen Dominanz und der kulturellen Hegemonie, die auf die Homogenisierung verschiedener, nach ihren Sprachen, Religionen und Bräuchen heterogener Bevölkerungsgruppen gerichtet werden.<sup>14</sup> Auf diese Weise wird das Verhältnis zwischen dominanten und dominierten Gruppen verkompliziert, weil eine (etwa von einem Imperium dominierte) Gruppe im Prozess der Nationenbildung zunächst ihre kulturelle Hegemonie und später ihre politische Dominanz auf kleinere Gruppen ausweitet, die wiederum selbst einen Anspruch auf kulturelle Hegemonie und politische Selbstbestimmung erheben.

Ein politisches Phantomland wie Georgien zwischen 1801 und 1991 (mit der kurzen Ausnahme der Georgischen Demokratischen Republik von 1918 bis 1921) – das ist der Zeitrahmen unseres Buches – beschreiben wir als ein Kampffeld zwischen politischer Dominanz und kultureller Hegemonie auf unterschiedlichen Ebenen. Dieses Gefälle wird im doppeldeutigen Titel *Landnahme* zum Ausdruck gebracht. Die Kämpfe beziehen sich notwendig auf einen geographischen Raum, der unterschiedlich gedeutet, appropriiert, affiziert und mit Pathos aufgeladen wird. Für diese semantischen Operationen setzen wir den Begriff *kulturelle Semantik* ein (vgl. unten).

Das Russische Imperium hatte keine eindeutige Kolonialstrategie (weder im Allgemeinen noch im Kaukasus). Bis zum Ende der Kaukasuskriege

13 Andronikashvili, Zaal, »mamulis dabadeba liṭeraṭuris sulidan. enis reporma rogorcseklaruli proekṭi« (Geburt des Vaterlandes aus dem Geiste der Literatur. Sprachreform als ein säkulares Projekt), in: Ratiani, Irma (Hg.), *Ilia Čavčavaṣe 1970. saubileo krebuli* (Ilia Čavčavaṣe. 170. Festschrift), Tbilisi 2007, 157–173.

14 Dazu vgl. Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Revised Edition, London/New York 1991 (Erstausgabe 1983); Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Ithaka/New York 1983.

im Jahr 1861 folgte seine Expansion nicht den wirtschaftspolitischen, sondern machtpolitischen Maximen.

»Der Kaukasus« kostete die russische Krone deutlich mehr, als er einbrachte.

Bei dem Umgang mit den eroberten Völkern ließ sich das Russische Imperium auch von einer konfessionellen Logik leiten: Es setzte auf die Verdrängung der muslimischen Völker, vor allem solcher, die es für militant hielt und auf die Ansiedlung christlicher Siedler vor allem in strategisch wichtigen Grenz- und Küstengebieten. Die Bandbreite der imperialen Politik im Kaukasus war denkbar groß. Tscherkessen und (muslimische) Abchasier wurden verdrängt und in das Osmanische Reich deportiert, wobei die Deportation im Falle der Tscherkessen an einen Genozid grenzte. In Tschetschenien und Dagestan wurden im Zuge der Eroberung Naturlandschaften vernichtet, um die Versorgungsmöglichkeiten der Bergdörfer zu beschränken. In Georgien dagegen wurden dem georgischen Adel dieselben Rechte eingeräumt wie dem russischen. Der georgische Adel unterstützte die Eroberung des nördlichen Kaukasus, da er darin die Möglichkeit erblickte, für die Verwüstungen im 18. Jahrhundert Rache nehmen zu können. Spätestens seit dem Statthalter Michail Voroncov (1782–1756) setzte das Russische Imperium auf die Domestizierung georgischer Eliten, ermöglichte ihnen das Studium sowie Militär- und Zivilkarrieren in Russland und förderte Literatur und Kunst in Georgien (vor allem in Tbilissi, der Hauptstadt der Kaukasischen Statthaltertschaft). Doch die Rechnung ging nicht auf: Bereits die zweite Generation Georgier unter russischer Herrschaft, die nach Russland zum Studium ging, verweigerte den Status einer kolonialen Elite. Sie führte den Kampf gegen das Russische Imperium für die kulturelle Hegemonie, der zunächst zur Gründung nationaler Institutionen und schließlich 1918 zur Gründung der Georgischen Demokratischen Republik führte (vgl. Kapitel II).<sup>15</sup>

Noch komplizierter gestaltete sich das russisch-georgische Verhältnis im 20. Jahrhundert: Nach einer kurzen Phase der Unabhängigkeit zwischen 1918 und 1921 wurde die Georgische Demokratische Republik von der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR) besetzt und zunächst zu einer Republik der Transkaukasischen Föderativen Sowjetrepublik gemacht, die wiederum 1922 ein Gründungsmitglied der UdSSR wurde. Die Eroberung wurde von den georgischen Bolschewiki Stalin und

<sup>15</sup> Vgl. exemplarisch: Reisner, Oliver, *Die Schule der georgischen Nation. Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der ›Gesellschaft zur Verbreitung von Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern: 1850–1917, Wiesbaden 2005.*

Orzonikidze angeführt. Trotz einer emanzipatorischen Rhetorik, überwiegend für die unterdrückten Völker des Zarenreiches, entwickelte sich die UdSSR vor allem in den 1930-er Jahren zu einem »Empire of Nations«<sup>16</sup>, in dem die nationale Gleichstellung nie erreicht wurde. Im Gegenteil: Die stalinistische Politik der Reduktion der Nationen auf territorialisierte ethno-linguistische Einheiten unterstützte faktisch das Entstehen ethnischer Nationalismen, die sich mit voller Kraft erst kurz nach der Perestroika und nach dem Zerfall der Sowjetunion entfalteten. Da in der Sowjetunion die Kultur zur primären Trägerin der »nationalen Form« gemacht wurde, die den »sozialistischen Inhalt« (Stalin) den »ungleich entwickelten« Nationen (Trockij) zugänglich machen sollte, wurde die Kultur zum primären Ort der Austragung nationaler Interessen.

Das Georgien des ausgehenden 19. Jahrhunderts war der Geburtsort mehrerer Nationen, die das georgische Nationalprojekt als Konkurrenz zu ihren eigenen Nationalprojekten gesehen haben. Insbesondere das 19. Jahrhundert war von der Rivalität zwischen dem georgischen Adel und später der georgischen Intelligenzija und der armenischen Bourgeoisie geprägt. Das georgisch-armenische Verhältnis würde eine besondere Untersuchung verdienen, die den Rahmen unseres Buches jedoch sprengen würde.<sup>17</sup> Um die Kämpfe um die kulturelle und später die politische Hegemonie in Georgien in ihrer vollen Bandbreite zu erfassen, haben wir entschieden, dies exemplarisch am georgisch-russisch-abchasischen Beispiel zu tun. Dabei ließen wir uns durchaus von den postsowjetischen Entwicklungen leiten.

Am 31. Juli 1989 wurde in der führenden sowjetischen Zeitschrift *Ogonëk* ein Interview mit dem Nobelpreisträger und berühmten sowjetischen Dissidenten Andrej Sacharow veröffentlicht. In diesem Interview, das einen Skandal auslöste, sprach Sacharow über die notwendige Neuordnung der Sowjetunion, die aus den Erkenntnissen der imperialen Vergangenheit der UdSSR eine Lehre ziehen sollte. Alle Sowjet- und autonomen Republiken der Sowjetunion sollten in ihren (administrativen) Grenzen maximale Souveränität bekommen, um sich später freiheitlich zu- bzw. auseinander zu entwickeln. Bis dahin sollten sie nur durch die übergeordneten Strukturen der Konföderation zusammengehalten werden. Maximale Souveränität sei notwendig, um die imperiale Vergangenheit zu überwinden, die laut Sacharow in einer »gewalttätigen Vereinigung« (nasil'stvennom ob'jedinenii) bestehe:

16 Hirsch, Francine, *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*, Ithaca/New York 2005.

17 Dazu vgl. etwa Suny, Ronald Grigor, *The Making of Georgian Nation*, London 1989.

Beginnen muss man, ich wiederhole, mit der kompletten Demontage der imperialen Struktur. Nur so kann man die nationale Frage in den kleinen Imperien lösen, die die Unionsrepubliken ihrem Wesen nach sind. Zum Beispiel Georgien, das Abchasien, Südossetien und andere nationale Gebilde einschließt. Wenn man in Georgien anfängt und in der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik nicht das Gleiche tut, dann kommt man in große Schwierigkeiten.<sup>18</sup>

Der letzte Satz aus diesem Interview wurde schnell vergessen. Die Öffentlichkeit sowohl in Russland als auch in Georgien deutete ihn dahin gehend, dass nur Georgien (und nicht alle Sowjetrepubliken) kleine Imperien seien. In Georgien lösen die Positionen, die Sacharow in diesem Interview bezogen hat, bis heute Entrüstung aus. Sacharow selbst war wahrscheinlich nicht klar, dass er die These jenes Politikers wiederholte, den er wahrscheinlich am wenigsten zitieren wollte, und zwar des bolschewistischen Experten für Nationalitätenpolitik Iosif Stalin, der Nationen meist als Ethnien bzw. als ethnolinguistische, manchmal aber als konfessionelle Einheiten verstand und die Sowjetunion nach diesen Grundsätzen territorial ordnete (vgl. Kapitel II). Auch ignorierte er scheinbar die Machtverhältnisse zwischen Russland (das auch einen machtpolitischen Anspruch auf die Nachfolge der UdSSR erhob) und den anderen Sowjetrepubliken. Doch Sacharow hatte mindestens in einem Punkt recht: Die hierarchische territoriale Machtstruktur in der UdSSR war zu einem Instrument (unter anderem) nationaler und nationalistischer Machtkämpfe geworden, die sehr schnell in Unterdrückung umschlagen konnten.

Im georgisch-abchasischen Fall traf das insbesondere auf die Periode zwischen 1936 und 1953 zu, als Lavrenti Beria, ein aus Abchasien stammender Georgier, der langjährige 1. Sekretär der Kommunistischen Partei der Transkaukasischen Föderativen Sowjetrepublik und der Georgischen Sozialistischen Sowjetrepublik und Organisator des Großen Terrors in Georgien in den 1930-er Jahren und seit 1938 Volkskommissar für Innere Angelegenheiten (später Innenminister) der UdSSR, in Abchasien eine aggressive Georgisierungspolitik betrieb.<sup>19</sup> Diese Politik wurde zwar nach

18 Sacharow, Andrej, »Aktual'noe Interv'ju (Grigorij Citrin'jak)«, in: *Ogonëk*, Nr. 31 (Juli 1989), 26–29, hier: 27.

19 Die ethno-nationalistische Politik von Lavrenti Beria, ein Resultat der Stalin'schen Nationalitätenpolitik, auf das georgisch-abchasische Verhältnis insgesamt zu übertragen und daraus eine *longue dureé* des georgischen Nationalismus abzuleiten und es insbesondere in die Tradition des 19. Jahrhunderts zu stellen, wie es z. B. Marc Junge, Daniel Müller, Wolfgang Feurstein und Ivan Džucha tun, ist eine grobe Simplifizierung, ein methodischer und faktischer Fehler, der u. a. daraus resultiert, dass die Autoren nur russischsprachige, aber keine georgischsprachigen Quellen und Literatur konsultierten und sich nicht mit der Geschichte des Konzepts der Nation in Georgien und Abchasien befasst haben, jedoch bestrebt waren, aus der Auswertung der enorm wichtigen Quellen Schlüsse zu ziehen, denen sie weder methodisch noch fachlich gewachsen waren. Vgl. Junge, Marc,

dem Tod Stalins zugunsten der ethnischen Abchasier im multinationalen Abchasien grundsätzlich revidiert, doch das tiefe Trauma konnte nicht geheilt werden. Einen Ausweg aus dieser Machtstruktur sah Sacharow in der Aufwertung der autonomen Republiken und Gebiete und ihrer Gleichstellung mit den Unionsrepubliken. Sowohl Georgien als auch Russland haben einen anderen, militärischen Weg im Konflikt um die Selbstbestimmung ihrer autonomen Republiken gewählt. In den zwei blutigen Tschetschenienkriegen ist es Russland gelungen, sich militärisch durchzusetzen, anders als Georgien in dem von Russland unterstützten Abchasien. Infolge dieses Konflikts wurden mehr als 200 000 ethnische Georgier aus Abchasien vertrieben.

Die Kriege im nördlichen und südlichen Kaukasus ebenso wie der Abchasienkrieg 1992–1993 sowie der Russlandkrieg 2008 sind traurige Belege dafür, dass die Konflikte, die durch die russischen Eroberungen im Kaukasus im 19. Jahrhundert in Gang gesetzt, in der Sowjetunion fortgesetzt und nicht aufgearbeitet wurden, bis heute nachleben. Völkerrechtlich gehört Abchasien zwar zu Georgien, es ist aber nach dem Krieg von 1992–1993 de facto unabhängig und wurde nach dem Russlandkrieg 2008 von Russland (und etwas später von Nicaragua, Venezuela und Nauru) anerkannt. Aus georgischer Perspektive handelt es sich bei Abchasien und Südossetien um von Russland besetzte georgische Gebiete. Der abchasisch-georgische Konflikt ist in der Politikwissenschaft als ethnischer Konflikt bezeichnet worden, doch die Genealogie dieses Konfliktes, der wir in diesem Buch (vgl. Kapitel II) nachgehen, zeigt, dass diese Bezeichnung weder zutrifft noch ausreicht. Vielmehr kann diese Genealogie im Sinne eines vor allem kulturellen Nation-Buildings von drei Nationen – der abchasischen, der georgischen und der russischen – im Russischen Imperium und später in der UdSSR beschrieben werden, die auf völlig unterschiedlichen kulturellen und historischen Fundamenten stehen. An dieser Stelle müssen wir, ausgehend von unserem Material, Position zu den Debatten über Nationen und Nationalismen beziehen. Wenn wir von Nationalismen sprechen, meinen wir nicht den Nationalismus *strictu sensu*, den Miroslav Hroch als »an absolute priority to the values of the nation over all other values and interests« definiert hat,<sup>20</sup> sondern eher die Ideen und die Vorstellungen von Nation, die im

Müller, Daniel, Feurstein, Wolfgang, Džucha, Ivan, »Ethnos und Terror«, in: Junge, Marc, Bonewitsch, Bernd (Hg.), *Bolschewistische Ordnung in Georgien. Der Grosse Terror in einer kleinen Kaukasischen Republik*, Berlin/Boston 2015, 157–275, hier: 263.

<sup>20</sup> Hroch, Miroslav, »From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe«, in: *New Left Review* 198 (März – April 1993), 3–20.

Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts zur Debatte standen und von unterschiedlichen politischen Akteuren aufgegriffen wurden.

Die Mehrheit der Forschungen zum Nationalismus hält Nationen für eine moderne Konstruktion.<sup>21</sup> Wir teilen zwar diese Auffassung, dass Nationen moderne Phänomene sind, aber in einem spezifischen Sinne und zwar im Sinne der Idee der Volkssouveränität, die die Souveränität eines Monarchen ersetzt. Mit Anthony D. Smith sind wir einer Meinung, dass die Nationen auf vormoderne Formen (z. B. der Staaten) zurückblicken können (aber nicht müssen)<sup>22</sup>. Darüber hinaus plädieren wir (zumindest am georgischen Beispiel) für die Entkoppelung der Begriffe der Nation und der Ethnie, die in einem großen Teil der Forschungen über den Nationalismus vorausgesetzt wird.<sup>23</sup>

Die Geburt der Nation in Georgien war mit dem Verlust der Souveränität der georgischen Staaten von 1801 bis 1864 an das Russische Imperium verbunden, davor wurde die Souveränität durch die Bagrationi-Dynastie verkörpert, welche beinahe 1000 Jahre verschiedene georgische Länder regierte. Der 12. September 1801, der Tag, an dem die Aufhebung der Monarchie in Kartli und Kachetien in der Sioni-Kathedrale zu Tbilissi proklamiert wurde, ist der Nullpunkt für die Geburt der Nation, die jedoch noch keine politische Form hatte. Zwischen 1801 und 1918 wandelte sich die Vorstellung von Nation in Georgien, einerseits von einer *Adelsnation* zu einer *Volksnation*, andererseits von einer *Kulturnation* zu einer *Staatsnation*.<sup>24</sup>

Das georgische Königreich bzw. die georgischen Königreiche waren nicht ethnisch. Zusammengehalten wurden sie durch die Krone, durch die gemeinsame christlich-orthodoxe Religion und durch das Georgische (kartuli) als Kirchen- und Bildungssprache. Aber auch Georgisch als Kirchen- und Bildungssprache kann nicht mit einer ethnischen Sprache gleichgesetzt werden, da es für verschiedene Volkssprachen eine gemeinsame Bildungssprache war. Die Emanzipation der Vernakularsprachen in West- und Osteuropa, die meist mit der Renaissance bzw. mit der Reformation in Verbindung gebracht wird, fand in Georgien zwischen dem 5.

21 Gelner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; Hobsbawm, Eric J., *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge 1990; Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed., London/New York 1991 (Erstausgabe 1983).

22 Smith, Anthony D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.

23 Hroch, »From National Movement to the Fully-formed Nation« (Anm. 20); Smith, ebd.; Hobsbawm, Eric J., »Ethnicity and Nationalism in Europe Today«, in: *Anthropology Today* 8, 1. February 1992.

24 Vgl. Habermas, Jürgen, *The European Nation State. Its Achievements and Its Limitations. On the Past and Future of Sovereignty and Citizenship*, in: *Ratio juris*, vol. 9, Nr. 2, June 1996; Meinecke, Friedrich, *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, München/Berlin 1908, 2 ff.



und 9. Jahrhundert statt, als die georgische Sprache, als Kirchensprache sakral aufgewertet und (zumindest aus der georgischen Perspektive) der hebräischen und der griechischen Sprache gleichgestellt wurde.<sup>25</sup> Religion und Sprache blieben gemeinschaftsstiftend, auch wenn es keine georgische Krone mehr gab, die um 1860 durch die Idee des Vaterlandes ersetzt wurde. Unsere These ist, dass die georgische Nation bis in die 1880-er Jahre nicht als eine ethnische Nation verstanden wurde, sondern vielmehr als eine »Kulturnation«, die jedoch keineswegs unpolitisch war, sondern als Erbin der (ebenfalls nicht ethnischen) Monarchie gedacht wurde. Die ursprünglich noch religiös, territorial und sprachlich kodierte Gemeinschaft (Vaterland-Sprache-Glaube) wurde später als eine historische (nicht mehr religiös gedachte) Gemeinschaft umgedeutet, um auch die muslimischen Georgier, die nach dem Russisch-Türkischen Krieg 1878–1879 Untertanen des Russischen Imperiums wurden, zu integrieren. Erst seit den 1870-er Jahren wurde die Kategorie der Ethnie, die bis dahin weder als Identitäts- noch als Integritätsmarker verwendet wurde, politisch relevant. Die Idee der klassen-, ethnien- und konfessionenübergreifenden Nation wurde seit den 1890-er Jahren in Frage gestellt, sowohl von den georgischen Sozialisten, die die Auffassung von einer klassenübergreifenden Nation nicht teilten, als auch seit 1910 etwa von den Abchasiern, die sich weniger am gemeinsamen historischen Erbe im georgischen Königreich als an der sprachlichen Verwandtschaft mit den Völkern des nördlichen Kaukasus orientierten. Auch wenn für georgische Sozialdemokraten die Nation zunehmend gleichbedeutend mit der Sprachnation wurde, strebten sie keine nationale (im Sinne der sprachlichen bzw. ethnischen) Autonomie an, sondern eine multinationale Autonomie im Kaukasus im Rahmen des Russischen Imperiums. Die Ironie der Geschichte wollte es, dass ausgerechnet die Sozialdemokraten zu den Gründungsvätern der Georgischen Demokratischen Republik (1918–1921) wurden. Die endgültige Verengung der Nation zur Ethnie fand erst in der Stalin'schen Nationalitätenpolitik statt und führte nach dem Zerfall der UdSSR zum Ausbruch ethnischer Nationalismen. Aber auch für die postsowjetische Zeit ist der ethnische Nationalismus nur ein (wenn auch unheilstiftendes) Angebot gewesen, das von verschiedenen politischen Akteuren neben dem kulturellen Nationalismus, religiösen Nationalismus und dem Staatsnationalismus ins Feld geführt wurde.<sup>26</sup> Die Definitionskämpfe sind immer noch nicht abge-

25 Vgl. Maisuradze, Giorgi, Thun-Hohenstein, Franziska, *Sonniges Georgien. Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium*, Berlin 2015, 72–73.

26 Vgl. Meskhi, Ekaterine, »Unschätzbare Gesichter. Kulturhéroen in der politischen Ikonographie der georgischen Banknoten«, in: *Kulturheros. Genealogien, Konstellationen*,



schlossen, auch wenn der georgische Staat sich zum Staatsnationalismus bekennt. In Abchasien setzte sich vor allem nach 1921 eine Vorstellung von Nation durch, der eine ethno-linguistische Verwandtschaft zugrunde lag. Da die Abchasier ethnisch und linguistisch nicht mit den Georgiern, sondern mit den Tscherkessen verwandt sind, sahen die abchasischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts Abchasien eher dem nördlichen Kaukasus als Georgien zugehörig. Das abchasische Nationalverständnis gründete auf der Maxime »Abchasien ist nicht Georgien« (welche ursprünglich von den russischen Nationalisten stammte). Wie diese unterschiedlichen Vorstellungen von Nation entstanden sind und wie sie räumlich verortet wurden, wird im II. Kapitel dieses Buches behandelt.

### Orient, Okzident oder Zwischenraum?

Während Georgien für das Osmanische Reich und Persien ein Bestandteil ihrer Imperien war, gab es in Westeuropa kaum Wissen über Georgien bzw. es war stark mythisiert. Eine mittelalterliche *mappa mundi*, die sogenannte Hereford-Karte (um 1300), markierte das heutige Georgien mit einem Goldenen Vlies (vgl. Abb. 1).

Kolchis (Westgeorgien) war ein wichtiger Schauplatz der Antike, die Heimat der Medea, der Enkelin des Helios und der Zielort der Argonauten. Die Argonautensage gehörte, neben der *Ilias* und der *Odyssee*, zu den populärsten antiken Sujets, die auch im Mittelalter überlebten.

Georgien als Schauplatz des mythischen Geschehens wurde zu einer Konstante der geographischen Wahrnehmung Georgiens.

Nach den Kreuzzügen hatte sich das politische Interesse für Georgien, das ohnehin sehr stark mythisch geprägt war, stark abgeschwächt. Im 17. und 18. Jahrhundert war es meistens für katholische Missionare von Interesse, die hier einen Raum für die Ausdehnung ihrer Mission erblickten. Man wusste etwa, dass Georgien ein Konglomerat christlicher Fürstentümer war, die gegen muslimische Imperien kämpften. Als Georgien wurde das Königreich Kartli und manchmal das ganze östliche Georgien bezeichnet. Dieses Georgien diente gelegentlich als Schauplatz für einen kleinen Korpus europäischer Texte, wie Andreas Gryphius' Trauerspiel *Catharina von Georgien* (1657) oder Carlo Goldonis Tragikomödie *La bella Giorgiana* (1761).



Abb. 1: Hereford-Karte (um 1300), (Ausschnitt)



Georgien blieb aber weitgehend ein unbekanntes Land, das von den europäischen Reisenden im 18. Jahrhundert (neu) entdeckt werden sollte. Bekanntheit/Unbekanntheit ist seit dem 18. Jahrhundert zu einem Kriterium der Wertschätzung/Abwertung geworden.

1978 veröffentlichte Edward Said sein einflussreiches Buch *Orientalismus*. Said definierte »Orientalismus« als

style of thought, based upon ontological and epistemological distinction made between the Orient and the Occident. Thus a very large mass of writers, among whom are poets, novelists, philosophers, political theorists, economists and imperial administrators, have accepted the basic distinction between East and West as the starting point for elaborate accounts concerning the Orient, its people, customs, mind, destiny and so on [...].<sup>27</sup>

Für Said war Orientalismus eine Metasprache, die auf der Vorstellung von einer intellektuellen und zivilisatorischen Überlegenheit Europas über den Orient basierte und sich zu einem mächtigen Diskurs im Dienste des Imperialismus entwickelte.

Es wäre durchaus möglich, die europäische Literatur über Georgien als ›Orientalismus‹ zu lesen. Zahlreiche Beispiele würden eine solche Lektüre legitimieren.

Bevor die Kaukasische Heeresstraße gebaut wurde – der Weg, der im 19. Jahrhundert die meisten Reisenden nach Georgien und weiter nach Armenien und Persien führte – begann die Reise nach Georgien in Istanbul. Von dort aus reiste man mit dem Schiff zur georgischen Schwarzmeerküste oder nahm den Landweg über Trabzon. 1699 bekam der französische Botaniker Joseph Pitton de Tournefort (1656–1708) von König Ludwig XIV. den Auftrag, die Levante zu erforschen. Seine Reise führte ihn von Kreta über Istanbul, Sinop und Trabzon nach Westgeorgien, Erzurum, Tbilissi und Jerewan. Neben seinen eigentlichen botanischen Interessen finden sich in seinem Reisebericht ethnographische, politische und wirtschaftliche Kommentare. Georgien, »das schönste Land der Welt«<sup>28</sup>, war für Tournefort jedoch immer noch das Land, welches Strabon beschrieben hat und das sich (wirtschaftlich) seitdem nicht entwickelt hatte.<sup>29</sup> Tournefort interessierte sich aber auch für die biblische Geographie. In seinem Reisebericht finden sich Gedanken über die Verortung des irdischen Paradieses: »Ich hoffe dass diejenigen, die das was ich jetzt berichten will, mit Aufmerk-

27 Said, *Orientalism* (Anm. 2), 2.

28 Herr Pitton de Tournefort, königlichen Raths *Beschreibung einer auf königlichen Befehl unternommenen Reise nach der Levante*, Bd. 3, Nürnberg 1777, 228.

29 Ebd., 260.

samkeit lesen, mir Beyfall geben werden, dass wenn es heut zu Tage noch möglich ist, den Ort ausfindig zu machen, wo Adam und Eva erschaffen worden, solches gewiss dasjenige Land ist, wo wir uns befinden, oder wenigsten dasjenige, wo von welchem wir kommen.«<sup>30</sup> Nach der kurzen Auslegung des 1. Buch Mose und der Würdigung seiner Kommentatoren kommt er zu dem Schluss:

Sie [die Kommentatoren – d. Verf.] glauben es sey genug, wenn man nur den Ursprung der von Mose namhaft gemachten Flüsse, nämlich des Euphrates, des Tigris, des Phison und des Gihon ausmachen könnte. Und in dieser Betrachtung ist nicht zu leugnen, dass das Paradies auf dem Weg von Erzeron [Erzurum – d. Verf.] gewesen sei, vorausgesetzt, dass wie sie glauben, der Phasis für den Phison und der Araris [Araxes – d. Verf.] für den Ghion zu halten sey. Um nun das Paradies nicht vom Ursprunge dieser beyden Flüsse zu entfernen, muss man es nothwendig in jene Thäler von Georgien setzen, aus denen alle Arten der Früchte nach Erzeron gebracht werden [...].<sup>31</sup>

Tournefort hob die Beziehung zwischen Raum, Zeit und der existierenden Ordnung auf, projizierte die mythische Zeit auf den historischen Raum und verwandelte ihn damit mehr in einen literarischen Gegenstand als in einen historischen oder geographischen Ort. Auch dieses Verfahren der Literarisierung des Raumes durch seine mythische Kodierung und die ambivalente Vorstellung von Georgien zwischen paradiesischer Natur und gegenwärtiger Rückständigkeit sollte in folgenden Jahrhunderten fortgesetzt werden und lebt bis heute nach.

Der Aufstieg Russlands zum Imperium bedeutete einen wichtigen Schritt für die imaginäre Geographie Georgiens. Die geopolitische Transformation Russlands zu einem Imperium nach europäischem Modell (1721) erforderte u. a. eine geographische Begründung: die Teilung Russlands in eine europäische Metropole und eine nichteuropäische Kolonialperipherie.

Die Tatsache, dass heute vom Kaukasus als einem zusammenhängenden geographischen Raum gesprochen wird, ist dem Aufstieg Russlands zum Kaiserreich und seinem Bestreben zu verdanken, »nichteuropäische« Kolonien zu besitzen. Der Kaukasus und auch Georgien, das diesem Raum zugerechnet wurde, wurden als »Russlands Orient« imaginiert.<sup>32</sup> Die Grenze zwischen Europa und Asien, die im 18. Jahrhundert, im Zeitalter der impe-

<sup>30</sup> Ebd., 292.

<sup>31</sup> Ebd., 294.

<sup>32</sup> Über den russischen Orientalismus des späten 19. Jahrhunderts vgl. Tolz, Vera, *Russia's Own Orient: The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford/New York 2011.

rialen Expansion Europas, gezogen wurde, bleibt nach wie vor ein lediglich auf einer Konvention beruhendes kulturelles und imaginäres Konstrukt.

Der Kaukasus, der latinisierte Name des griechischen Wortes, kommt aus dem persischen *kap kah*, großer Berg. Wenn in der benannten mittelalterlichen georgischen Chronik *Kaukasos* der jüngste Bruder von *Haos* und *Kartlos* ist, also eher eine untergeordnete Rolle spielt, steigt der Kaukasus im 19. Jahrhundert zum semantischen Zentrum der ganzen Region auf. Für die Alten war der Kaukasus die Grenze zwischen Zivilisation und Barbarei. Hinter dem Kaukasus befand sich das Reich von Gog und Magog, daher mussten die Tore des Kaukasus verschlossen bleiben. Die russische Eroberung des Kaukasus kehrte die Zeichen um: Nun sollte die Zivilisation von Norden kommen und den Süden, der als Osten wahrgenommen wurde, zähmen.

Johann Anton Güldenstädt (1745–1781), ein deutscher Naturforscher im Dienste der Russischen Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, war einer der ersten europäischen Reisenden, die über den Kaukasus nach Georgien kamen. 1768–1774 bereiste er in deren Auftrag den Kaukasus, mit dem Ziel, seine natürlichen Ressourcen zu beschreiben, welche für das Russische Imperium nützlich sein könnten. Er kam auch nach Georgien, in die »von jeher berühmten, aber bis jetzt nur obenhin bekannten Gegenden«.<sup>33</sup> Seinem Urteil nach war Georgien zwar ein »durch Klima und Lage glückliches Land«, gehöre nun aber, wegen ständiger Kriege mit den Nachbarn »zu den wenig angebauten, entvölkerten und ohnmächtigen christlichen Staaten«.<sup>34</sup> Der politisch ohnmächtige Staat sei nicht in der Lage, »seine Bergwerke [...] gehörig zu bauen, seine Schulen, seine Kultur, Künste oder gemeine Industrie« zu fördern.<sup>35</sup> Ihm fehle eine gute Verwaltung. Die gute Verwaltung bedeutete für Güldenstädt aber eine fremde (sprich: europäische) Verwaltung. Aus diesem Urteil über die Unfähigkeit des Staates (das nicht zuletzt aus der militärischen und politischen Ohnmacht resultierte), leitete er die Notwendigkeit ab, »fremden und besonderen russischen Schutz [...] fast zur Erhaltung der Existenz« zu suchen.<sup>36</sup>

33 Klaproth, Julius von, *Dr. J. A. Güldenstädt's Reise nach Georgien und Imerethi. Aus seinen Papieren gänzlich umgearbeitet und verbessert herausgegeben, und mit erklärenden Anmerkungen begleitet*, Berlin 1815, 70.

34 Güldenstädt, Doktor Johan Anton, *Reisen durch Rußland und im Kaukasischen Gebürge*, St. Petersburg 1787, 326.

35 Ebd., 350.

36 Ebd.

Das Amalgam aus der alten Geschichte und der gegenwärtigen Unfähigkeit, sich zu modernisieren, ist zu einer Art großer historischer Erzählung über Georgien geworden.

Diese Erzählung legte die Grundlage für politische Schritte. Auf seiner Reise 1771 traf Güldenstädt den König von Kartli und Kachetien, Irakli II. (1720–1798), und begleitete ihn auf seiner Reise nach Kachetien. Zwölf Jahre später schien auch der König davon überzeugt zu sein, dass Georgien ohne russischen Schutz nicht in der Lage sei, sich innenpolitisch zu modernisieren.

Auch wenn sich im 18. und im 19. Jahrhundert in der europäischen Reiseliteratur über Georgien zahlreiche Belege für eine »orientalistische« Auffassung Georgiens finden lassen, wäre es unzureichend, wenn nicht sogar irreführend, Orientalismus zu einem Erklärungsmuster für die imaginäre Geographie Georgiens zu machen. Auch wenn Georgien als »Orient« im Allgemeinen und als »Russischer Orient« im Besonderen beschrieben werden kann, wird diese Auffassung aus zwei Gründen destabilisiert. Erstens war Georgien neben Armenien ein christliches Land der ersten Stunde. Georgien (Iberien) folgte dem Römischen Imperium in 4. Jahrhundert und machte das Christentum zur Staatsreligion. Diesem politischen Schritt folgte die Einführung einer eigenen Schrift, die im Wesentlichen für den Zweck der Übersetzung der Bibel und der liturgischen Texte ins Georgische geschaffen wurde. Damit steht die ganze georgische Schriftkultur im Zeichen des Christentums, das mindestens bis zum 19. Jahrhundert ihr zentraler Identitätsmarker war.

Der zweite Grund relativiert zugleich den ersten. Russland, das sich im 19. Jahrhundert die georgischen Königreiche und Fürstentümer einverleibte, hatte selbst damit zu kämpfen, dass es nie als ein »europäisches Land« wahrgenommen wurde. Die Berichte europäischer Reisender wie des Grafen Ségur, des Marquis de Custine oder Victor Hehn porträtieren Russland als ein Land des Scheins, in dem sich ein »orientalisches« Reich hinter der europäischen Fassade verbirgt. Damit war Russland selbst zugleich ein Subjekt und Objekt des europäischen Orientalismus.<sup>37</sup>

1994 schrieb Larry Wolff eine wichtige, von Edward Said inspirierte Studie *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlight-*

<sup>37</sup> Dieses komplizierte Verhältnis des gleichzeitigen Subjekt- und Objektseins analysierte Alexandr Etkind in: Etkind, Alexandr, *Internal Colonization. Russia's Imperial Experience*, Malden 2011.

*enment*. Hier erweiterte und übertrug er das methodische Instrumentarium von Said auf Osteuropa:

It was Western Europe that invented Eastern Europe as its complementary other half in the eighteenth century, the age of Enlightenment. It was also the Enlightenment, with its intellectual centers in Western Europe, that cultivated and appropriated to itself the new notion of ›civilization‹, an eighteenth-century neologism, and civilization discovered its complement within the same continent, in shadowed lands of backwardness, even barbarism. Such was the invention of Eastern Europe.<sup>38</sup>

Wolff hat gezeigt, dass der Zivilisationsdiskurs vor der konfessionellen Grenze nicht Halt machte und auch die christlichen Länder durchaus im Sinne des Said'schen Orientalismus aus Europa ausschloss, sie Asien zurechnete und sie als ›unentwickelt‹, ›rückständig‹ und ›barbarisch‹ beschreiben konnte. Für die geographische Imagination bedeutete dies, dass z. B. Polen und Russland mental von Schweden und Dänemark getrennt und stattdessen mit Ungarn und Böhmen, dem Balkan und der Krim in Verbindung gebracht werden konnten.<sup>39</sup> Anders als der Orient gehörten die Länder ›dazwischen‹ zwar nicht ganz zu einem Diskurs des »Anderen«, aber auch nicht zu einem Diskurs des »Eigenen«. Eine Figur, die Osteuropa beschrieb, war für Wolff jene der gleichzeitigen Inklusion und Exklusion, die eines Grenzgebietes, eines Zwischenraumes zwischen Europa und Asien, die nun vom Aufklärungsdiskurs als Zivilisation und Barbarei semantisiert wurden.<sup>40</sup>

Wolff hat gezeigt, dass der westeuropäische Blick auf Osteuropa, auch wenn er nicht direkt mit den politischen Interessen und Ansprüchen verbunden war, trotzdem »the gaze of intellectual mastery« blieb, der gleichzeitig oder im Nachhinein auch den politischen Besitzanspruch legitimier- te.<sup>41</sup> In dem Zwischenraum zwischen ›Barbarei‹ und ›Zivilisation‹ war die geographische Bewegung nach Osten (wobei der ›Osten‹ imaginativ war und jede Himmelsrichtung bedeuten konnte) mit einem Rückschritt in der Zeit gleichbedeutend: Je weiter man sich im Raum bewegte, desto tiefer drang man in die Geschichte ein. Daher könnten die Länder »dazwischen« zu einer »mélange« werden, wo »continents and centuries, barbarism and civilization mingled in fantastic improbability«.<sup>42</sup>

38 Wolff, Larry, *Inventing Eastern Europe. The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, 4.

39 Ebd., 5.

40 Vgl. ebd., 7 ff.

41 Ebd., 21.

42 Ebd., 22.

Die Georgienreisenden des 18. und des 19. Jahrhunderts identifizierten in Georgien Orte, die Herodot und Strabon bekannt waren und die als Schauplatz der biblischen Geschichte und der griechischen Mythen dienten. Diese Orte wurden zwar von (West-)Europa als eigener geistiger und kultureller Besitz (qua Wissen) vereinnahmt, die eigene Geschichte und Gegenwart dieser ›Schauplätze‹ wurde jedoch beinahe komplett ausgeblendet oder zumindest als weniger relevant betrachtet. Wie hartnäckig diese Sicht eines in der Antike stehengebliebenen und seitdem ›unentwickelten‹ Raumes war, zeigte sich noch bei Fernand Braudel. In »La Méditerranée« hat Braudel auf eine spezifische »Erdverbundenheit«<sup>43</sup> der Georgier hingewiesen. Das impliziert eine Relation zwischen den Menschen und den konkreten geographischen Gegebenheiten, ein Wechselspiel zwischen Mensch und Milieu, zwischen den Zwängen, die der Raum dem Menschen auferlegt, und den Auswegen, die die Bewohner aus ihrer räumlichen Situation suchen. Braudel schrieb damit nicht nur dem Land, dem geographischen Raum, sondern auch den Menschen, die diesen Raum bewohnen, eine gewisse Unveränderbarkeit zu. In dieser Verknüpfung von Raum und Zeit (Stillstand) folgt er dem von ihm selbst vermerkten Topos des »Oriens« als Raum des Stillstands.

Diese Identifizierung mit der Antike unter Ausschluss der Gegenwart war – wie Wolff schreibt – ein literarisches Mittel, um die Länder dazwischen »dem anthropologisch niedrigeren Zivilisationsniveau zu verorten.«<sup>44</sup>

Doch im georgischen Fall war die Lage viel komplizierter. In Wolffs Buch wird Georgien zwei Mal (beide Male in Zitaten) genannt. Auch wenn Diskurse des »Orientalismus« (Said) oder von »Osteuropa« (Wolff) im Sinne der zivilisatorischen Überlegenheit auf Georgien angewendet werden können, reichen sie nicht aus, um das Verhältnis zwischen Russland (selbst Subjekt und Objekt des Orientalismus- und Osteuropadiskurses) und Georgien (das in diese Diskurse doppelt als Objekt eingeschrieben wird, aber auch selbst zum Subjekt werden kann) zu beschreiben.

Einen weiteren wichtigen Schritt in der Orientalismusdebatte aus der Perspektive der europäischen Peripherie machte Maria Todorova 1997 mit ihrem inzwischen zu einem Standardwerk gewordenen Buch *Imagining*

43 Braudel, Fernand, »Géohistoire und geographischer Determinismus«, in: Dünne, Jörg, Günzel, Stephan (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M. 2006, 395–408, hier: 397. Dieser Schlussteil aus der ersten Ausgabe von *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949) wurde in den nachfolgenden Ausgaben nicht übernommen.

44 Wolff, *Inventing Eastern Europe* (Anm. 38), 91.



*the Balkans*. In diesem Buch hat sie bestritten, dass »Balkanismus [...] lediglich ein Unterbegriff des Orientalismus« gewesen sei und hat die Differenzen zwischen Orientalismus und Balkanismus aufgezeigt.<sup>45</sup> In ihrer sehr überzeugenden Kritik an Saids Essenzialismus hat sie vielleicht etwas voreilig angemerkt, dass »Orientalismus im ganzen als überholt gilt – im Unterschied zum Balkan«.<sup>46</sup> Im Balkanismus (Todorovas Wortschöpfung) erblickte sie »ein vermeintlich identisches, aber tatsächlich nur ähnliches Phänomen« mit dem Orientalismus.<sup>47</sup> Die Differenzen lagen in erster Linie im »historisch und geographisch Konkrete[n] des Balkans, im Gegensatz zu der schwer greifbaren Natur des Orients«.<sup>48</sup> In diesem geographisch Konkreten lag auch ihre Stärke gegenüber dem ebenfalls diffusen Osteuropa des Larry Wolff, aber auch der deutliche Unterschied zu Said, der die Existenz eines »realen Orients« bestritt.<sup>49</sup> Den Balkan beschrieb Todorova, in deutlicher Abgrenzung zu Saids Orient, als eine historisch und geographisch bestimmbare Einheit, als »osmanische[s] Vermächtnis«.<sup>50</sup> Diesen wichtigen Begriff der imperialen Erbschaft, besonders im Sinne der Raum-Imaginierung, greifen wir auch in unserem Buch auf.

Ein zweites wichtiges Unterscheidungsmerkmal zum Orient sah Todorova im »Übergangsstatus« des Balkans (was ihren Ansatz wiederum mit dem von Larry Wolff verbindet).<sup>51</sup> Der Balkan habe »schon immer das Bild einer Brücke oder einer Kreuzung evoziert« (und zwar sowohl in der Fremdal als auch in der Eigenwahrnehmung).<sup>52</sup> Die Metapher der Brücke (zwischen Europa und Asien, zwischen Ost und West) führe zu »Etikettierungen wie halbentwickelt, semikolonial, halbzivilisiert, halborientalisch«.<sup>53</sup> Gerade dieser Status des ›Semi-‹ oder ›Quasikolonialen‹ führte Todorova zur Frage, ob »der methodologische Beitrag subalterner und postkolonialer Studien sinnvoll auf den Balkan angewendet werden« könne. Diese Übertragbarkeit wies Todorova zurück: Im Falle des Balkans handelte es sich nicht um das »Andere« Europas, sondern um einen »Teil Europas«, wenn auch einen »provinziellen« bzw. »peripheren« Teil.<sup>54</sup> Dabei war ihr für die Begründung die – ansonsten im Buch eher vernachlässigte – Selbstwahr-

45 Todorova, Maria, *Imagining the Balkans*, Oxford 1997, deutsche Übersetzung: *Die Erfindung des Balkans. Europas bequemes Vorurteil*, Darmstadt 1999, 23.

46 Ebd.

47 Ebd., 27.

48 Ebd., 27 f.

49 Ebd., 28.

50 Ebd., 30.

51 Ebd., 34.

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd., 35.

nehmung »ob man kolonial ist oder nicht« wichtig: »Selbst die nominale Präsenz politischer Souveränität« sei »für diejenigen wichtig gewesen, die sich untergeordnet, dominiert oder an den Rand gedrückt gefühlt haben«. Das rechtfertige die Verwendung der »anderenfalls bedeutungslosen Kategorie ›semikolonial‹«. <sup>55</sup>

Schließlich sah sie einen weiteren wichtigen Unterschied zwischen Balkan und Orient darin, dass Balkanismus sich im Unterschied zum Orientalismus nicht mit dem »Unterschied zwischen (unterstellten) Typen« beschäftigte, sondern »die Unterschiede innerhalb eines Typus« behandelte. <sup>56</sup> Der »Übergangscharakter« des Balkans bedeutete die »unterstellte Mehrdeutigkeit«, wobei diese als »Anomalie behandelt« wurde. <sup>57</sup> Im Rahmen des Grenzraumdiskurses, auf der Skala zwischen Liminalität, Marginalität und Niedrigstmöglichem (des gleichen Typus) sah sie im Balkanismus den Balkan als »eine Veranschaulichung des niedrigstmöglichen Falles«, vor allem aus zwei Gründen: wegen der Religion (dem orthodoxen Christentum) und der Rasse (bzw. der Rassenmischung). <sup>58</sup>

Georgien teilte mit dem Balkan und mit Osteuropa die Eigenschaft, gleichzeitig aus dem (west-)europäischen Diskurs ausgeschlossen zu sein (wegen seiner vermeintlichen zivilisatorischen Unterlegenheit) und zugleich ein Teil davon zu sein (wegen des Christentums, das eine Imaginierung als »Anderer« nicht zuließ, aber auch wegen der antiken und biblischen Topographie, die zur kulturellen Erbschaft des »Eigenen« erklärt wurde). Damit wurde Georgien eher zum Gegenstand des (west-)europäischen Grenzraumdiskurses als (um Todorovas Urteil aufzugreifen) des ihm zwar ähnlichen, aber nicht mit ihm identischen Orientalismuskurses.

Wenn wir in unserem Buch Georgien als Grenzraum betrachten, so soll das nicht essentialistisch verstanden werden. Die Rede von Grenzraum tauchte (lässt man die antike Verortung von Kolchis an der Grenze der bekannten Welt einmal beiseite) seit dem 18. Jahrhundert immer wieder auf, zunächst als Fremdzuschreibung (etwa bei den westeuropäischen Reisenden) und später als Topos der russischen imperialen Romantik im Kaukasus. Um 1920, während der kurzen Unabhängigkeit Georgiens wie auch kurze Zeit danach, wurde die Rolle Georgiens als Grenze von den georgischen Autoren aufgegriffen, die versuchten, Georgien in der (nicht nur geographisch, sondern auch kulturell gedachten) Grenzlage

<sup>55</sup> Ebd., 36.

<sup>56</sup> Ebd., 38.

<sup>57</sup> Ebd., 36.

<sup>58</sup> Ebd., 37 f.

zwischen Orient und Okzident eine Vermittlerrolle zwischen (vermeintlich) getrennten Welten zuzuschreiben. Diese Grenzlage wurde als Verbindung betrachtet: Georgien hatte seinen Ursprung in Asien, gehörte aber kulturell beiden Welten an und konnte daher zu ihrer Synthese werden.<sup>59</sup> Blickt man schließlich auf die EU-Politik der östlichen Partnerschaft, so wird Georgien, ein assoziiertes Mitglied der EU (zunächst) ohne Beitrittsperspektive einem europäischen Grenzraum zugerechnet, in dem die Figur der gleichzeitigen Inklusion und Exklusion bis heute nachlebt.

### Theoretische Überlegungen

Wolff und Todorova haben im Anschluss an Edward Said einen wichtigen Beitrag dazu geleistet, die »epistemische Gewalt« (Spivak) des Aufklärungsdiskurses an den (vermeintlichen) Rändern Westeuropas zu analysieren und die Differenzen zum Orientalismus und den *postcolonial studies* auszuarbeiten. Es wäre möglich gewesen, in diesem Buch ihre Erkenntnisse auf eine weitere, auch von der Orientalismuskritik vernachlässigte Peripherie nördlich und südlich des Großen Kaukasus zu übertragen. Doch diese einfache Übertragung würde ihr Ziel verfehlen.

Wolff und Todorova haben einen regionalen Zugang gewählt. Auch wenn der Balkan von Todorova ungleich konkreter war als das Osteuropa von Wolff, haben wir aus mehreren Gründen entschieden, nicht diesem Regionalansatz zu folgen.

Die »Entdeckung« und »Erfindung« des Kaukasus als einer politischen, wirtschaftlichen, administrativen sowie vermeintlich auch kulturell homogenen Region und die Verortung Georgiens als eines Teils des Kaukasus war bereits eine Form der politischen und epistemischen Gewalt. Dem Regionalansatz zu folgen, hätte zwar nicht unbedingt bedeutet, die imperiale und koloniale Perspektive fortzuschreiben, doch die Stimme des imperialen und kolonialen »Subjekts« zu privilegieren. Die diskursanalytische (und z. T. begriffsgeschichtliche) Methode von Said, Wolff und Todorova rekonstruierte den Diskurs des Subjekts, ohne ihm einen anderen Diskurs der politisch, aber nicht zwangsläufig kulturell dominierten Gruppen entgegenzustellen. Im Falle von Said (und z. T. von Wolff) war das unvermeidlich, da Saids Orient und Wolffs Osteuropa imaginäre Konstrukte waren, denen keine konkrete raumzeitliche Einheit entsprach, was die Rekonstruktion von »Gegenstimmen« schwer, wenn nicht unmöglich machte. Bei Todorova

59 Dazu exemplarisch der Sammelband *evropa tu azia* (Europa oder Asien), hg. v. Iza Oržonikize, Tbilisi 1997.

war der Balkan deutlich konkreter in der Raumzeit verortet als etwa Saids Orient, aber ebenfalls vielschichtig, so dass auch Todorova sich mit der Kritik des Subjektdiskurses begnügen musste und die Eigenperspektive nur cursorisch in ihre Analyse miteinbeziehen konnte.

Dem Anliegen der Perspektivumkehrung war das Projekt am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung »Topographie pluraler Kulturen Europas in Rücksicht auf die Verschiebung Europas nach Osten« (2006–2010) gewidmet. Aus diesem Projekt sind einige Arbeiten hervorgegangen, die dem Bestreben folgten, den Blick auf Europa von den vermeintlichen Peripherien aus zu richten, um das herrschende Narrativ zu überwinden, »nach dem die europäische Kulturgeschichte von der Antike zur EU entlang einer Achse vom Süd-Osten zum Nord-Westen der europäischen Landkarte verläuft«, und es hin zur einer »Topographie pluraler Kulturen« zu öffnen.<sup>60</sup>

Wenn es als eines der zentralen Merkmale des Orientalismuskurses gelten kann, dass das Wissen über »das Andere« produziert wird, ohne das Wissen und die Stimmen »der Anderen« in Betracht zu ziehen, so ist es naheliegend, dass man diese ignorierten und verdrängten Stimmen wieder hörbar machen muss. Dabei stellt sich die methodische Frage: Wie kann man das »lokale« Wissen rekonstruieren und kontextualisieren?

Wir haben entschieden, dieses Wissen nicht für den gesamten, sprachlich, konfessionell und kulturell sehr heterogenen »Kaukasus« zu rekonstruieren, sondern dies am georgischen Beispiel zu tun, das auch innerhalb »des Kaukasus« wichtige »Alleinstellungsmerkmale« aufweist, die methodische Neuzugänge erfordern. Wenn das Russische Imperium (wie später die Sowjetunion) Georgien in der von ihm neu entworfenen geographischen und administrativen Kaukasusregion verortete, so muss man die Perspektiven vor Ort daraufhin befragen, wie sie mit dieser Verortung umgegangen sind: affirmierend, subversiv, subversiv-affirmierend, polemisch, ablehnend etc.

Selbst ein nur oberflächlicher Blick macht deutlich, dass es nicht möglich ist, dem russisch-georgischen Verhältnis mit dem zweigliedrigen Schema Kolonisator/Kolonisierter Rechnung zu tragen. Zum einen war das Rus-

60 Andronikashvili, Weigel, »Zur Frage der Grundordnungen in Europa nach 1989. Einführung« (Anm. 12), 17. Vgl. auch: *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, hg. v. Esther Kilchmann, Andreas Pflitsch, Franziska Thun-Hohenstein, Berlin 2012; *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen*, hg. v. Zaal Andronikashvili, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch, Martin Tremml, Berlin 2014; *Jugoslawien – Libanon. Verhandlungen von Zugehörigkeit in den Künsten fragmentierter Kulturen*, hg. v. Miranda Jakiša, Andreas Pflitsch, Berlin 2012.

sische Imperium selbst Subjekt und Objekt des Orientalismuskurses. Westeuropa als (politisches wie auch kulturelles) Gegengewicht zu Russland wurde von den georgischen Intellektuellen immer wieder ausgespielt. Inwieweit die georgischen Intellektuellen selbst eine Form von ›Selbstorientalisierung‹ betrieben haben, indem sie sich als ein Teil Europas imaginierten und sich sukzessive von dem eigenen mächtigen ›östlichen‹ Erbe trennten, ist eine Fragestellung, der im Rahmen eines anderen Buches nachgegangen werden muss. Dazu gibt es in der Forschung bisher nur wenige Ansätze: Exemplarisch kann das Buch von Paul Manning *The Strangers in a Strange Land* genannt werden.<sup>61</sup>

Doch auch Georgien/Russland/Westeuropa würde für die Beschreibung Georgiens im 19. und 20. Jahrhundert nicht ausreichen. Sie muss die Besonderheiten der russischen Kolonialpolitik im Kaukasus, das Nachleben des Imperialen in der Sowjetunion sowie die Multinationalität und Multikonfessionalität Georgiens berücksichtigen.

Die Aufgabe unseres Buches war es daher, die komplizierte Mannigfaltigkeit der Stimmen in Georgien (am Beispiel der abchasischen, georgischen und russischen Stimmen) zu rekonstruieren, ohne eine von ihnen zu privilegieren. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, haben wir entschieden, nicht eine Gruppen-, sondern eine Raumperspektive zu wählen und die symbolischen Kämpfe um einen von unterschiedlichen Gruppen beanspruchten und symbolisch angeeigneten geographischen Raum zu rekonstruieren. Diese Entscheidung war nicht nur dem mittlerweile abgeklungenen wissenschaftlichen Trend um den *spacial turn* geschuldet.<sup>62</sup> Ein Blick in die Verfassung Georgiens macht klar, dass die Frage des Raumes keine rein akademische ist, sondern 1995, als die Verfassung verabschiedet wurde, ebenso wie heute eine konkrete politische und rechtliche Rolle gespielt hat. Wenn das deutsche Grundgesetz – geleitet von der historischen Erfahrung Deutschlands – die Unantastbarkeit der menschlichen Würde an die erste Stelle setzt, so besagt der erste Artikel der georgischen Verfassung, dass Georgien ein »unabhängiger, einheitlicher und unteilbarer« Staat sei, und beschwört damit die Unteilbarkeit des de facto geteilten Staatsterritoriums.

61 Manning, Paul, *The Strangers in a Strange Land. Occidental Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-Century Georgian Imaginaries*, Brighton 2012. Ein Gegenbeispiel einer produktiven Aneignung des Sozialismus und seiner Weiterentwicklung in der georgischen Sozialdemokratie um 1900 bietet eine fundierte Monographie von Johnes, Stephen, *Socialism in Georgian Colors, The European Road to Social Democracy 1883–1917*, Cambridge 2005.

62 Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek b. Hamburg 2006.

Dies ist jedoch nur ein Ausdruck der Wichtigkeit der Raumfrage: Fragen der geopolitischen Zugehörigkeit zu und der Orientierung an den Regionen und Räumen wie dem Kaukasus und Zentralasien bzw. Südosteuropa, der EU oder Eurasien bestimmen in den Nachfolgerstaaten der UdSSR immer noch die politische (aber auch die kulturelle) Tagesordnung und werden dies auch in absehbarer Zukunft tun. Die Argumente, die die Zugehörigkeit des Raumes bzw. zum Raum aus russischer, georgischer oder abchasischer Perspektive begründen müssen, die Vielzahl der sich ausschließenden und sich gegenseitig bekämpfenden Geschichtsnarrative<sup>63</sup> macht deutlich, dass neben der politischen und rechtlichen Dimension die kulturelle und historische Legitimation der Raumzugehörigkeit mindestens die gleiche, wenn nicht sogar eine sehr viel bedeutendere Rolle spielt.

### Methodische Überlegungen

Wie können symbolische Kämpfe um einen Raum beschrieben werden? Eine Möglichkeit bietet der Begriff der *contact zone*, der 1992 von der US-amerikanischen Literaturwissenschaftlerin Mary Louise Pratt geprägt wurde. Ihr Begriff der Kontaktzone fällt weitgehend mit dem Begriff der *colonial frontier* zusammen, doch im Unterschied zu letzterer ermöglicht die Kontaktzone die »räumliche und zeitliche Kopräsenz der früher geographisch und historisch getrennten Subjekte, deren Bahnen sich nun gekreuzt haben«. <sup>64</sup> Die Kontaktzone beschrieb Pratt als »social spaces where cultures meet, clash, and grapple with each other, often in contexts of highly asymmetrical relations of power, such as colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out in many parts of the world today.« <sup>65</sup> In der Kontaktzone ging es um die Sprache als »autoethnography, transculturation, critique, collaboration, bilingualism, mediation, parody, denunciation, imaginary dialogue, vernacular expression« und damit um einen Pol der kolonialen Begegnung. <sup>66</sup> Auf der anderen Seite stand die genozidale Gewalt: das Herz der Finsternis und der Ort der Sprachlosigkeit, den Gayatri Chakravorty Spivak in ihrem berühmten Essay »Can the

63 Šnirel'man, Viktor, *Vojny pamjati. Mify, identičnostj i politika v zakavkaz'e*, Moskva 2003.

64 Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London 1992, 7.

65 Pratt, Mary Louise, »Arts of the Contact Zone«, in: *Profession* (1991) 33–40, hier: 34. Vgl. <https://serendip.brynmawr.edu/oneworld/system/files/PrattContactZone.pdf>. (letzter Zugriff: 20.02.2018).

66 Ebd., 37.

Subaltern Speak?« beschrieb.<sup>67</sup> Das Konzept der Kontaktzone machte der US-amerikanische Literaturwissenschaftler Harsha Ram am georgisch-russischen Beispiel fruchtbar.<sup>68</sup> Auch wir greifen das Konzept der Kontaktzone auf, um es jedoch methodisch zu modifizieren.

Methodisch wird in diesem Buch, anders als bei Said, Wolff und Todorova und z. T. bei Pratt, Georgien/der Kaukasus als Grenzraum und Kontaktzone nicht primär diskursanalytisch oder begriffsgeschichtlich beschrieben. Georgien (wie der Kaukasus im Allgemeinen) – so eine These dieses Buches – ist nicht nur Gegenstand eines Diskurses, sondern auch Gegenstand eines (Meta-)Sujets, bestimmter Handlungen im (fiktionalisierten) Raum-Zeit-Kontinuum mit einem bestimmten Programm, das erfüllt oder auch nicht erfüllt werden kann.

Ein Unterschied, oder vielleicht sogar der wesentliche Unterschied zwischen dem Balkan und dem Kaukasus/Georgien, besteht gerade darin, dass Georgien und der Kaukasus des 19. und 20. Jahrhunderts wesentliche Schauplätze der Literatur sind, so dass ihre literarische Bekanntheit mit ihrer politischen Bedeutung nicht nur konkurriert, sondern diese sogar bestimmt. Georgien und der Kaukasus sind aber nicht nur ein überaus bedeutender Schauplatz der russischen Literatur, ihre »zweite Wiege«<sup>69</sup> (Evtušenko), sondern sie wurden zu einem literarischen Austragungsort der georgisch-russisch-abchasischen literarischen Raumentwürfe und Sujets, die einen komplizierten Intertext bilden.

Die Texte (und Filme) werden nicht nur auf ihre diskursiven Positionen, auf ihre Topoi und Metaphern hin analysiert, verstärkt in Blick genommen werden auch ihre Sujets. Als ein Beispiel wird hier das (Meta-)Sujet (ein Sujet, das mehrere Texte verbindet) der Kaukasusreise rekonstruiert, das im Kapitel I ausführlich interpretiert wird.

Die Reise in den Kaukasus war sowohl eine Reise ins Unbekannte als auch eine Reise zur Grenze. Die Überlagerung des Unbekannten mit der Grenze erlaubte es, diesen Raum vielfältig zu semantisieren. Für das Ver-

67 Spivak, Gayatri Chakravorty, »Can the Subaltern Speak?«, in: Nelson, Cary, Grossberg, Larry (Hg.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana/Chicago 1988, 271–313.

68 Harsha Ram, »Towards a Cross-Cultural Poetics of the Contact Zone. Romantic, Modernist and Soviet Intertextualities in Boris Pasternak's Translations of T'itsian T'abidze«, in: *Comparative Literature* (2007), 59 (1), 63–89. Hier entwickelte er den Ansatz der georgisch-russischen Intertextualität, den er bereits mit dem georgischen Literaturwissenschaftler Zaza Šatirišvili im Aufsatz »Romantic Topography and the Dilemma of Empire: Romantic Topography in the Dialogue of Georgian and Russian Poetry«, in: *The Russian Review* 64 (January 2004) 1, 1–25, erfolgreich erprobt hat.

69 An dieser Stelle sollen nur zwei herausragende Monographien über die russische Literatur im Kaukasus genannt werden: Layton, Susan, *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 2005 (Erstpubl. 1994); und Ram, Harsha, *The Imperial Sublime. A Russian Poetics of Empire*, Madison 2003.



ständnis dieser vielfältigen Semantik ist der Begriff des »Schwellenzustands« aufschlussreich, den der britische Anthropologe Victor Turner in seiner Studie über das Ritual eingeführt hat. Die Eigenschaften des Schwellenzustands (der »Liminalität«) oder von Schwellenpersonen (»Grenzgängern«) beschreibt Turner als notwendigerweise unbestimmt. Die Schwellenwesen sind weder hier noch da, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition und dem Zeremonial fixierten Positionen.<sup>70</sup> Der Schwellenzustand impliziert allerdings einen Schwellenraum, der dieselben ambiguen Eigenschaften aufweist, wie die Liminalität bzw. die Grenzgänger. Der Grenzraum hat zumindest relational zum »Ausgangsraum« keine Ordnung. Er ist sowohl frei als auch, oder gerade deswegen, unverortbar: Wenn der Grenzgänger »weder hier noch da«, d.h. unlokalisierbar ist, dann ist der Raum, in dem er sich befindet, ein Un-Ort, ein *atopos*. Im Grenzraum hängen die Unlokalisierbarkeit der Zeit und des Raumes mit der »Ordnungslosigkeit« des Raumes zusammen, welche jedoch, wenn auch mit einem negativen Vorzeichen versehen, seine Ordnung ausmacht. Überträgt man den Zusammenhang zwischen »Ordnung und Ortung« (Carl Schmitt) auf den Zusammenhang von Raum und Zeit, so kann man Bachtin paraphrasierend von einem Chronomotopos reden. Ein Chronomotopos des Grenzraums wäre demnach a-topisch, a-chronisch und a-nomisch.<sup>71</sup>

Von einem Sujet können wir erst im Falle der Transformation bzw. Transformierbarkeit des Chronomotopos reden. Diese Transformierbarkeit impliziert eine bestimmte Bedeutung, die dem Sujet zugeschrieben und als sein Ziel bezeichnet werden kann. Die Kategorie des Ziels kann somit nicht nur auf eine bestimmte Transformation, etwa Zustandsveränderung (Aristoteles) oder Grenzüberschreitung (Lotman) zurückgeführt werden, sondern als Möglichkeit der Realisation oder Nichtrealisation eines bestimmten Programms durch eine oder mehrere Figuren in einem Chronomotopos angesehen werden. Die Relation des semantischen Programms zu einer oder mehreren Figuren, die dieses Programm ausführen, kann mit dem Begriff *Sujetträger* beschrieben werden, d. h. eine oder mehrere Figuren, die im Fokus der Realisation des Sujetprogramms stehen. Das

70 Turner, Victor, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M./New York 2000, 95.

71 Carl Schmitt definiert den Begriff *Nomos* folgendermaßen: »Der Nomos ist [...] die unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird, die erste Messung und Teilung der Weide, d. h. die Landnahme und die sowohl in ihr liegende wie aus ihr folgende Ordnung; [...] Nomos ist das den Grund und Boden der Erde in einer bestimmten Ordnung einteilende und verortende Maß und damit gegebene Gestalt der politischen, sozialen und religiösen Ordnung.« (Schmitt, Carl, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997, 40 f.) Der anomische Raum wäre demnach ein Raum ohne Ordnung und Ortung (sowohl räumlich als auch zeitlich verstanden).



Verhältnis des semantischen Programms zum Sujetraum kann durch bestimmte räumliche und zeitliche Kategorien (etwa der Kategorie der Grenze, wie Jurij Lotman sie beschrieben hat) ausgedrückt werden. Die Grenzüberschreitung in einem zweigeteilten semantischen Raum, die der Sujetdefinition Jurij Lotmans zugrunde lag,<sup>72</sup> kann als ein partieller, in räumlichen Kategorien gedachter Ausdruck des semantischen Programms angesehen werden. Wenn wir aber nicht von der Binarität, sondern von der »Polyphonie« des semantischen Raumes ausgehen,<sup>73</sup> dann können wir die Kategorie des Ziels nicht im Sinne einer Singularität, sondern einer Pluralität denken. Dieses Ziel bzw. diese Ziele haben ihre raumzeitlichen, aktionalen und figuralen Entsprechungen. So wird das Programm des Sujets für unterschiedliche Figuren auf unterschiedliche Art und Weise realisiert bzw. nicht realisiert.<sup>74</sup>

Das Sujet des Übergangsritus hat drei Phasen: 1. Trennung von einem früher fixierten Punkt der Sozialstruktur (»Schwellenphase«), 2. das Durchschreiten eines kulturellen Bereichs, der wenige oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustandes aufweist und 3. Eingliederung in die (neue) Ordnung. Auch im literarischen Sujet ist die Grenze ein Ort der Wende, die aber, anders als im Ritual, nicht notwendigerweise sozial sein muss. Anders als im Ritual kann im literarischen Sujet eine Spannung zwischen der Möglichkeit und dem Scheitern des Grenzübertritts aufgebaut werden. So kann im literarischen Sujet der Grenzraum ein kulturelles Niemandsland, ein Heterotopos, ein Ort und Unort zugleich sein. Er kann einen Index des Göttlichen sowie des Bestialischen, der Geburt und des Todes, des Wunderbaren und des Chaos, des Gelobten Landes, des Paradieses, des Auferstehungs- als auch des Todesortes bekommen.

Das »abstrakte« semantische Potential einer Grenze wird im Kaukasus sowohl als Grenze zwischen Europa und Asien als auch als Grenze des Imperiums konkretisiert. Die romantische Sehnsucht nach der Fremde und der Freiheit und die imperialen Eroberungen fallen im kaukasischen Grenzraum zusammen. Möchte man das Imperiale aus den Texten über den Kaukasus nicht ausblenden, so wird man auch einen römischen Intertext für das russische Kaukasus-Sujet annehmen dürfen. Bei Puškin, Bestužev-Marlinskij oder Lermontov stand vielmehr Byron als primärer Subtext im Vordergrund.<sup>75</sup> Jedoch gehörten auch Vergil, Horaz und Seneca

72 Lotman, Jurij M., *Die Struktur des künstlerischen Textes*, Frankfurt a. M. 1973, 350 f.

73 Auf die Pluralität bzw. Polyphonie des semantischen Raumes hat bereits Jurij Lotman hingewiesen. Vgl. ebd., 346.

74 Dazu ausführlich vgl. Andronikashvili, Zaal, *Die Erzeugung des dramatischen Textes. Ein Beitrag zur Theorie des Sujets*, Berlin 2008, 301 f.

75 Žirmunskij, V. M., *Bajron i Puškin*, Leningrad 1978.

zum russischen Bildungskanon des 19. Jahrhunderts, auch wenn es sich im Kaukasussujet kaum um eine reflektierte Übernahme des Virgil'schen imperialen Sujets oder der Seneca'schen apokalyptischen Vision gehandelt haben kann. Die symbolische Bedeutung der Grenze für ein Imperium, die für die Raumordnung des expandierenden römischen Imperiums eine wichtige Rolle spielte, wurde bei Vergil in der *Aeneis* beschrieben: »Saturno quondam, super et Garamantas et Indos proferet imperium; iacet extra sidera tellus, extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas axem umero torquet stellis ardentibus aptum.« (Jenseits Garamanten und Indern / Dehnt er das Reich; fern liegt selbst außer den Sternen der Erdrand [6.794–96]). Zu einem Symbol der unerreichbaren Grenze wurde für Rom die Insel Thule. Sie war zugleich ein *atopos*: erkennbar aber nicht erreichbar. Thule war nicht nur unverortbar, sondern auch geschichtslos, weil sie außerhalb der Oikumene und damit außerhalb der Zyklizität geschichtlicher Zeiten lag.<sup>76</sup> Das Erreichen der letzten Grenze hatte als ein imperiales Phantasma eine symbolische Bedeutung. »By a kind of metonymy this one island came to represent all the most distant regions to which exploration and conquest could aspire.«<sup>77</sup> Diese symbolische Bedeutung lag für Rom »in the possibility of renewal, of escape from the decline of Mediterranean civilization, or even – in the externe view of the philosopher Seneca – of the final, apocalyptic metamorphosis of the human race.«<sup>78</sup> Als ein *atopos* erzeugte die letzte Grenze die Möglichkeit einer neuen Ordnung, die jedoch unterschiedlich wahrgenommen werden konnte: als eine neue imperiale Grundordnung bei Vergil, eine Freiheit des Fluchtortes bei Horaz oder eine apokalyptische Vision des Endes der Geschichte bei Seneca.<sup>79</sup>

Anders als die Insel Thule ist der Kaukasus nicht durch eine Wassergrenze von Russland getrennt und blieb erreichbar. Daher konnte (und wurde) im Kaukasus-Sujet durchgespielt werden, was im römischen Diskurs als imperiales Phantasma konstruiert war.

Die Spannung zwischen der Antizipation des Versprechens einer Grenze und der Übertragung dieser Antizipation auf den konkreten geographischen Raum, die Bekanntschaft mit dem Unbekannten, wurde zum Motor des Kaukasus-Sujets. Es entwickelte sich in einem intellektuellen Spagat zwischen zwei Strängen: der Expansion eines Imperiums und der Suche nach der Freiheit, projiziert auf ein und denselben »liminalen« Raum.

76 Romm, James S., *The Edges of the Earth in Ancient Thought*, Princeton 1994, 160.

77 Ebd., 158.

78 Ebd., 157.

79 Ebd., 121–171.

Wenn Georgien als Grenzraum bzw. ›heiße‹ Kontaktzone beschrieben werden kann, so ist es nicht ausreichend, Diskurse und Sujets, die sich auf diesen Raum beziehen, nebeneinander zu stellen bzw. sie einander gegenüberstellen. Um dieser komplizierten Intertextualität gerecht zu werden, haben wir den Weg über die kulturelle Semantik genommen, die den theoretischen und methodischen Schwerpunkt dieses Buches bildet.

### Kulturelle Semantik

Kulturelle Semantik untersucht die Erzeugung, die Zuweisung, das Zusammenspiel, den Austausch, den Wandel und das Nachleben von Bedeutungen in unterschiedlichen historischen und kulturellen Konstellationen. Die »Bedeutung« wird anders als in der Sprachwissenschaft nicht als Referenz, also als eine Relation zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem bzw. als eine Summe von Denotation und Konnotationen, sondern als ein interpretationsoffenes Bedeutungsfeld verstanden, das durch die symbolische und affektive Aufladung von Worten, Sprachen, Gegenständen, Orten, Räumen und Praktiken wie auch zwischen unterschiedlichen Kulturen und kulturellen Ordnungen entsteht.

Kulturelle Semantik unterscheidet sich von semiotischen, ethnologischen und sprachwissenschaftlichen Ansätzen sowohl methodisch als auch vom Gegenstand her: Weil Träger kultureller Bedeutungen nicht auf ein bestimmtes Medium begrenzt werden können, werden Texte, Bilder und Praktiken gleichermaßen untersucht. Methodisch wird an philologische Lektüreverfahren der Ersten Kulturwissenschaft angeschlossen, in denen das Einzelne als ein Detail zu betrachten ist, »in dem das Ganze entzifferbar wird.«<sup>80</sup> Ein solches Lektüreverfahren, anders als das verwandte semiotische bzw. Indizienparadigma<sup>81</sup>, entziffert nicht (oder nicht nur) etwas Gewesenes, sondern stellt aktiv einen neuen, bis dahin nicht gesehenen (und anders nicht sichtbaren) Zusammenhang her.<sup>82</sup>

Kultursemantisch werden nicht Begriffe, wie in der historischen Semantik bzw. Begriffsgeschichte,<sup>83</sup> Schlüsselwörter der Kultur, wie in der

80 Weigel, Sigrid, *Literatur als Voraussetzung von Kulturgeschichte. Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004, 21.

81 Ginzburg, Carlo, *Spurensicherungen: über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, Berlin 1983.

82 Weigel, *Literatur als Voraussetzung von Kulturgeschichte* (Anm. 80), 22.

83 Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979.

sprachwissenschaftlichen kulturellen Semantik,<sup>84</sup> Kodes (wie in der Semiotik), »ganze« Kulturen bzw. Gesellschaften, wie in der Ethnologie,<sup>85</sup> oder systeminterne- bzw. -externe Differenzen,<sup>86</sup> sondern affektiv und symbolisch aufgeladene kulturelle Phänomene untersucht, die u. a. als ein Symptom komplexerer Problemlagen auftreten können bzw. diese Problemlagen überhaupt in anders nicht erkennbarer Weise sichtbar machen. Zu solchen kulturellen Phänomenen gehören Orte und Räume (wie Georgien, Schwarzes Meer oder Kolchis) bzw. Kleidungsstücke (wie Burka oder Schleier), Kunstformen (Bild, Skulptur, Denkmal). Sowohl die Auswahl als auch die Erfassung des Gegenstandes ist daher bis zu einem gewissen Grad arbiträr, folgt aber in ihrer Arbitrarität den »Ansatzpunkten« von Erich Auerbach. Nur »durch die Auffindung eines zugleich fest umgrenzten, übersehbaren und zentralen Phänomens als Ansatz« – so Auerbach – sei die Erfassung eines »weit gefassten Gegenstandes« mit »einer unübersehbaren Menge« des »kaum zu ordnenden Materials« möglich. Die Ansätze sollen nach Auerbach konkret und prägnant sein (d. h. einen »fest umschriebenen Kreis von Phänomenen« aussondern), sie sollen eine »Strahlkraft« besitzen (d. h. eine weit über den Ansatz selbst hinausreichende Perspektive eröffnen können), »so dass von ihm aus Weltgeschichte betrieben werden kann«; sie müssen »genau und gegenständlich sein« und keine abstrakten Kategorien wie »das Barocke« oder »den Mythos« erfassen; und sie sollen nichts Allgemeines an den Gegenstand herantragen, sondern die »Dinge selbst sprechen lassen«.<sup>87</sup> Der Zugang zu polysemantischen kulturellen Phänomenen erfordert daher auch die notwendige Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes: Es wird keine Universalisierung der Bedeutung unterstellt bzw. angestrebt, sondern der Untersuchungsgegenstand wird raumzeitlich kontextualisiert.

Anders als konventionalisierte sprachliche Bedeutungen sind Bedeutungen in der »Kultur« allerdings schwer systematisierbar. Auch wenn sie im historischen Gedächtnis größerer Kollektive zirkulieren, bleiben sie zu einem bestimmten Grad individuell und nicht verallgemeinerbar. Die kulturelle Semantik untersucht daher a) wie solche Bedeutungen entstehen, wie sie sich kristallisieren und Form (in Sprache, Bild, Ton etc.)

84 Wierzbicka, Anna, *Semantics, Culture and Cognition: Universal human concepts in culture-specific configurations*, Oxford 1992.

85 Geertz, Clifford, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 2002.

86 Turk, Horst, »Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik«, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik*, 22:1, 8–31.

87 Auerbach, Erich, »Philologie der Weltliteratur«, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München 1967, 301–310, hier: 308 ff.

annehmen, b) wie sie weitergegeben werden und c) wie sie sich in Raum und Zeit zueinander verhalten (sich ergänzen, sich widersprechen, sich gegenseitig überschreiben, gegeneinander polemisieren).

Der Semantikbegriff wurde aus der Sprachwissenschaft in die Kulturwissenschaften übertragen und kann in diesem Sinne als ein Bestandteil des *linguistic turn* in den Geisteswissenschaften betrachtet werden.<sup>88</sup> Er inspirierte interdisziplinär angelegte strukturalistische und semiotische Forschungen in der Ethnologie und in der Mythenforschung (Lévi-Strauss), der Psychoanalyse (Lacan), der Literaturwissenschaft (Barthes, Greimas, Bremond, Todorov etc.), in den Kulturwissenschaften (Barthes, Eco, Lotman), die Kultur bzw. unterschiedliche kulturelle Ordnungen (Mode, Nahrungsmittel, Literatur) als ein Zeichen- bzw. Symbolsystem und dies konsequent als Sprache (Kode) und/oder als Text untersucht haben.

Der *linguistic turn* gründet auf einer »anthropologischen Grundannahme«, die den Menschen als ein Wesen vorstellt, »das in allem was es tut, Bedeutung ausmacht und erzeugt«.<sup>89</sup> In seinem Aufsatz »Die strukturalistische Tätigkeit« (1963) sprach Roland Barthes vom spezifisch menschlichen Prozess, »durch den die Menschen den Dingen Bedeutung geben«. Das Objekt des Strukturalismus sei »nicht der mit bestimmten Bedeutungen bedachte, sondern der Bedeutung erzeugende Mensch [...]«, ein *Homo Significans*, »so als würden die semantischen Ziele – die Ziele der Menschheit – nicht etwa durch den Inhalt der Bedeutungen ausgeschöpft, sondern einzig durch den Akt, der jene Bedeutungen – geschichtliche und kontingente Variablen – erzeugt«.<sup>90</sup>

Der Bedeutungsbegriff des *linguistic turn* ist untrennbar mit dem Zeichenbegriff verbunden, der, wie der *linguistic turn* selbst, maßgeblich auf die Theorien des Schweizer Sprachwissenschaftlers Ferdinand de Saussure und des US-amerikanischen Philosophen Charles Sanders Peirce zurückgeht. Dieser auch von den Kulturwissenschaften aufgegriffene Zeichenbegriff ist aber selbst keineswegs frei von kulturellen Voraussetzungen. Jacques Derrida konnte zeigen, wie tief der Saussure'sche Zeichenbegriff mit seiner Dualität zwischen Bezeichnenden und Bezeichneten in der

88 Vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns* (Anm. 62).

89 Raulff, Ulrich: »Vom Umschreiben der Geschichte«, in: *Vom Umschreiben der Geschichte. Neue historische Perspektiven*, hg. v. Ulrich Raulff, Berlin 1986, 7–15, hier: 8.

90 Barthes, Roland, »Die strukturalistische Tätigkeit«, in: Shiwiy, Günter, *Der französische Strukturalismus*, Hamburg 1969, 156 f., zit. nach Raulff, »Vom Umschreiben der Geschichte«, ebd., 9.

abendländischen metaphysischen Tradition verwurzelt ist.<sup>91</sup> Diese führte den Bezeichnungsprozess auf einen letzten Grund zurück, den Derrida »das transzendente Signifikat« nannte. Das transzendente Signifikat ist ein außerhalb des Signifikationsystems stehendes Signifikat, das selbst nicht mehr die Funktion eines Signifikanten übernimmt und somit ein »Subjekt, eine Substanz oder irgendwo präsent Seiendes« impliziert, das für die Erzeugung der (letztendlich gültigen und nicht mehr hinterfragbaren oder veränderbaren) Bedeutung zuständig ist.<sup>92</sup> Diese Implikation des Bedeutungsbegriffs wurde in den Kulturtheorien des 20. Jahrhunderts, die sich mit Fragen der kulturellen Semantik beschäftigt haben, oft weitertransportiert bzw. nicht systematisch hinterfragt. Auch in den Kulturtheorien, die sehr weit über das strukturalistische Zeichen-, Bedeutungs- und Textverständnis hinausgingen, prägen die aus der Sprachwissenschaft übernommenen Deutungsmuster das jeweilige Kulturverständnis. Insbesondere betrifft das die Übertragung der Bedeutung.

Der sowjetische Kulturwissenschaftler Jurij Lotman betrachtet nicht nur ein Zeichen, sondern eine Relation von mindestens zwei Zeichen als den Ausgangspunkt semiotischer Systeme, die er als Text bezeichnet. Anders als im strukturalistischen Textverständnis war sein Textbegriff als Konstellation gedacht. Daraus folgte die Einführung der diachronen Perspektive, die auf geschichtsphilosophische Modelle (Evolution und Explosion) hinauslief.<sup>93</sup> Dieses Textverständnis mündete in den komplexen Begriff der *Semiosphäre*, die als ein dynamischer, mehrsprachiger, polyloger semiotischer Raum gedacht und »zugleich Ergebnis und Voraussetzung der Entwicklung der Kultur« war.<sup>94</sup> Nichtsdestotrotz bleibt sowohl der Bezeichnungsprozess als auch der Zeichenaustausch in der *Semiosphäre* an die Prämisse einer (wie auch immer relativen) Identität sowohl von Sender als auch von Empfänger (sowohl in der Kommunikation von A zu B als auch in der Autokommunikation A – A) sowie an die Intentionalität der Mitteilung gebunden. Eine solche Auffassung der synchronen und diachronen Bedeutungsübertragung prägte nachhaltig das Kulturverständnis.

Die Theorie des kulturellen Gedächtnisses des deutschen Ägyptologen Jan Assmann gründet ebenfalls auf einem aus der Sprachwissenschaft übernommenen Kommunikationsmodell. Der Begriff des »kulturellen

91 Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a. M. 1972; Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1983; Derrida, Jacques, »Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva«, in: ders., *Positionen*, Wien 1986, 52–82.

92 Derrida, »Semiologie und Grammatologie«, ebd., 69.

93 Lotman, Jurij M., *Kultur und Explosion*, Berlin 2011.

94 Lotman, Jurij M., *Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur*, Berlin 2010, 165.

Gedächtnisses« sei aus einer »zerdehnten [Kommunikations-]situation [...] im Anschluss an Juri Lotman und andere Kulturtheoretiker« entstanden.<sup>95</sup> Sowohl der Sender als auch der Empfänger in dieser Kommunikationssituation ist ein Kollektiv: Das kulturelle Gedächtnis wird gedacht als der artifizielle und institutionelle »externe Zwischenspeicher« eines Kollektivs.<sup>96</sup> Sowohl das kulturelle (Langzeit-)Gedächtnis als auch das kommunikative (Kurzzeit-)Gedächtnis seien Teile dieses kollektiven Gedächtnisses. Die Funktion des kulturellen Gedächtnisses sei es, die »konnektive Struktur einer Gesellschaft« und damit eine »kulturelle Identität« zu gewährleisten, die durch Techniken der Produktion bzw. Bewahrung der Gruppenidentität (wie z. B. Kanonbildung) zustande kommt.<sup>97</sup> Kulturelle Identität ihrerseits sei »die reflexiv gewordene Teilhabe an bzw. das Bekenntnis zu einer Kultur«, eine »reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit«. Die kulturelle Identität ist damit eine um die historische Dimension ergänzte kollektive Identität,<sup>98</sup> die sich über Generationen hinweg durch kulturelle Formationen (Wörter, Sätze, Texte, Riten, Tänze, Muster, Ornamente etc., die zum Zeichen werden und Gemeinsamkeit kodieren) aufrechterhält.<sup>99</sup> Wenn das Kollektiv sowohl der Sender als auch der Empfänger in der Kommunikationssituation ist, so ist die Kultur deren Nachricht. Assmann setzt daher das kulturelle Gedächtnis »weitestgehend« mit dem gleich, »was innerhalb der Gruppe an Sinn zirkuliert«,<sup>100</sup> Kultur sei das Immun- und Identitätssystem der Gruppe, die durch die Zirkulation des *kulturellen Sinns*, der gemeinsamen Sprache, des gemeinsamen Wissens, der gemeinsamen Erinnerung, der gemeinsamen Werte, Erfahrungen, Deutungen etc. zusammengehalten wird.<sup>101</sup>

Selbst wenn es um Orte und Landschaften als Medium des kulturellen Gedächtnisses geht, werden diese bei Assmann »als Ganze in den Rang eines Zeichens erhoben«, dieses Zeichen ist aber, wie sein Beispiel der »totemic landscapes« der australischen Aborigines zeigt, das »Mnemotop« einer bestimmten Gruppe. Im Anschluss an Maurice Halbwachs weist er zwar darauf hin, dass »nicht nur jede Epoche, sondern vor allem jede Gruppe, d. h. jede Glaubensrichtung ihre je spezifischen Erinnerungen auf ihre je

95 Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Hamburg 1999, 22.

96 Ebd., 59.

97 Ebd., 89.

98 Ebd., 134.

99 Ebd., 139.

100 Ebd., 23.

101 Ebd., 140.



eigene Weise lokalisiert und monumentalisiert«,<sup>102</sup> geht aber nicht auf die Bezüge zwischen diesen Gruppen ein.

Anders als Assmanns Beschreibung der »konnektiven Strukturen« der Gesellschaft bzw. der Kultur rückt ein anderes prominentes Konzept des kulturellen Gedächtnisses die Gesellschaft *nach* der Auflösung des bindenden Kanons ins Zentrum der Untersuchung, indem es sich der kulturellen Bedeutung von Orten widmet. Mit den Gedächtnisorten (*lieux de mémoire*), dem Schlüsselbegriff des französischen Historikers Pierre Nora, den er zwischen 1984 und 1992 immer wieder präziserte, sind nicht nur geographische Orte gemeint, sondern auch Topoi im rhetorischen Sinne und damit der gesamte monumentalisierte Kanon einer Nation: Gebäude (wie das Panthéon), Bücher (wie die *Recherche* von Proust) oder auch Aussprüche (Liberté, égalité, fraternité). Gedächtnisorte resultieren aus dem Zerfall der affektiv und magisch gedachten primordialen Einheit von Geschichte und Gedächtnis *einer* Nation,<sup>103</sup> deren Stelle das Kulturerbe (eine Summe der Erinnerungsorte) einnimmt. An die Stelle einer »in ewiger Gegenwart erlebte[n] Bindung«<sup>104</sup> eines (nationalen) Kollektivs tritt Geschichte als Repräsentation einer Vergangenheit, mit der eine Gemeinschaft sich nicht mehr identifizieren kann. Diese Vergangenheit zerfällt in Fragmente und ist als ein aus konkurrierenden Elementen bestehendes Kulturerbe denkbar: Es ist »*ein* nationales Gedächtnis, das sich allerdings aus divergierenden, aber *nach* Einheit strebenden Ansprüchen auf ein kulturelles Erbe zusammensetzt«. <sup>105</sup> Für als kulturelles Erbe aufgefasste Gedächtnisorte ist eine Intention der Bewahrung, »ein Ritual« wesentlich.<sup>106</sup> Diese Art des Gedächtnisses suggeriert immer die Pflege einer Erbschaft, d. h. eines einmal zugewiesenen semantischen Wertes. Es gibt immer nur jeweils eine Bedeutung, die im Zweifelsfall gegen konkurrierende Bedeutungen verteidigt werden soll. Dieses Modell wird auf unterschiedlichen Ebenen reproduziert. Indem nationale Identität für Nora durch kulturelle Identität ersetzt wird, verändert sich nicht die Struktur der Bedeutung, sondern nur ihr Geltungsbereich vom privaten zum nationalen bzw. tendenziell universellen. »Nationalgedächtnis und Gruppengedächtnis mit

<sup>102</sup> Ebd., 60.

<sup>103</sup> Vgl. Weigel, Sigrid, »Der Ort als Schauplatz des Gedächtnisses. Zur Kritik der ›Lieux de mémoire‹ mit einem Ortstermin bei Goethe und Heine«, in: *Weimar – Archäologie eines Ortes*, hg. v. Georg Bollenbeck, Jochen Golz, Michael Knoche, Ulrike Steierwald, Weimar 2001, 9–22.

<sup>104</sup> Nora, Pierre, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a. M. 1990, 13.

<sup>105</sup> Nora, Pierre, »Das Zeitalter des Gedenkens«, in: *Erinnerungsorte Frankreichs*, hg. v. Pierre Nora, München 2005, 543–679, hier: 574.

<sup>106</sup> Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Anm. 104), 32 f.



privatem Charakter«,<sup>107</sup> also ein »zweiteiliges Register« der kollektiven Identität der Nation, funktionieren nach gleichen Prinzipien: Bedeutung und Wert werden zunächst in die Orte hineingetragen und dann gepflegt, um die Identität der Gruppe zu gewährleisten.

Dieses Modell setzt allerdings eine spezifische Signifikationsvorstellung voraus. Obwohl »das kollektive Gedächtnis [...] sein Über-Ich verloren [...]« hat,<sup>108</sup> ist es aber immer noch ein Gedächtnissubjekt, das die Bedeutung in die Gedächtnisorte einschreibt, die selbst zunächst bedeutungsneutral sind. Sigrid Weigel hat darauf hingewiesen, dass die Konzeption des ›Gedächtnisortes‹ die Auslöschung der Gedächtnisspuren des Ortes voraussetzt.<sup>109</sup> Das geschieht nicht nur, weil bei der Kulturtechnik der Mnemotechnik, die Noras Konzept zugrunde liegt, andere Traditionen des Gedenkens, wie etwa die Totenklage, ausgeblendet werden, sondern auch weil das Konzept der Erinnerungsorte *ein* (wenn auch kollektiv gedachtes) Erinnerungssubjekt und *eine* stabil bleibende Mitteilung voraussetzt. Stephen Greenblatt warnte vor einer solchen Auffassung der Gattung, Intention oder historischen Situation (diese sind durchaus auch Orte im Sinne Noras) als leere, oder wie Nora schreibt, selbstreferentielle Zeichen (»Zeichen im Reinzustand«, die »nur auf sich selbst verweisen«<sup>110</sup>): Sie können gerade keinesfalls »reine«, frei flottierende Signifikate sein, weil sie bereits, kraft ihrer Existenz, spezifische Weltanschauungen sind.<sup>111</sup>

Den in der sprachwissenschaftlichen Tradition stehenden Kommunikations- und Gedächtnistheorien der Kultur ist es eigen, dass sie die Bedeutungserzeugung und -übertragung im Rahmen eines Kollektivs, einer Gesellschaft bzw. Kultur oder allenfalls zwischen ihnen untersuchen. Ein bestimmter semantischer Wert wird von A nach B übertragen, wobei sowohl der Mitteilung als auch ihrem Sender und Empfänger eine gewisse Stabilität und Dauer zugesprochen werden. Dagegen haben eine Reihe von Autoren die stabilisierenden Aspekte der Kultur, die im Begriff kultureller Identität enthalten sind, problematisiert, und den Sinn für die »mobilen« Aspekte der Kultur als eines Netzwerkes »von Verhandlungen [negotiations] über den Austausch von materiellen Gütern, Vorstellungen und [...] Menschen«

107 Nora, »Das Zeitalter des Gedenkens« (Anm. 105), 570.

108 Ebd., 549.

109 Weigel, *Literatur als Voraussetzung von Kulturgeschichte* (Anm. 80), 19.

110 Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis* (Anm. 104), 40.

111 Greenblatt, Stephen, »Murdering Peasants: Status, Genre and the Representation of Rebellion«, in: *Representations* No. 1 (Feb. 1983), 1–29, hier: 14.

geschärft.<sup>112</sup> Die kulturelle Semantik konzentriert sich auf Orte und Schauplätze solcher Verhandlungen.<sup>113</sup>

Ein grundlegender Unterschied zwischen der kulturellen Semantik und den Modellen des kulturellen Gedächtnisses bzw. der Erinnerungsorte besteht gerade darin, dass es in der kulturellen Semantik nicht um die Bedeutung einer »konnektiven Struktur« (Assmann) einer Kultur bzw. Gesellschaft, nicht um das kulturelle Gedächtnis im Sinne des identitätsbewahrenden Mechanismus einer Gruppe, nicht um »Gedächtnisorte« im Sinne Noras geht, sondern um das Gedächtnis *der* Orte, um die Bedeutungen, die auf der Schnittstelle mehrerer Gesellschaften bzw. Kulturen als Resultat der Verhandlungen, der Polemiken, der gegenseitigen Bezüge entstehen. Kulturelle Semantik interessiert sich nicht in erster Linie für Gruppen und Kulturen, die bestimmte Bedeutungen erzeugen und tradieren, sondern untersucht die Bedeutungen, die Orten, Dingen und Gegenständen »anhaften«, die sich im Laufe der Zeit in ihnen sedimentieren und nicht definitiv auslöschar sind. Geht man von ihnen, und nicht von den Gruppen aus, dann stellt sich das Bedeutungsfeld in einem anderen Zusammenhang dar: nämlich als ein Palimpsest mehrstimmiger und mehrperspektivischer Konstellationen. Sucht man nach methodischen Modellen für solche Bedeutungsfelder, so erweisen sich weniger die Paradigmen der Sprachwissenschaft als vielmehr das implizite Kulturwissen der Literatur als geeignet.<sup>114</sup>

Ein Beispiel für das Gedächtnis der Orte als Ansatzpunkt einer kultursemantischen Analyse findet sich zu Beginn des dritten Teils von *Unterwegs zu Swann*, dem ersten Band von Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* (À la recherche du temps perdu; 1913–1927). Hier will Marcel etwas über Balbec erfahren, einem Seebad in der Normandie, die er gerne besuchen möchte. Von Legrandin, einem Freund seines Vaters, hört er, dass man dort »das eigentliche Ende des französischen Bodens, ja Europas, der alten Welt überhaupt« spüre. Es sei auch »der letzte Ort, wo noch Fischer hausen, gleich allen Fischern, die seit der Erschaffung der Welt auf dieser Erde lebten, im Angesicht des ewigen Reiches der Nebel, der See und der Schatten«. Vom anderen Freund der Familie, Charles Swann, bekommt Marcel eine andere Antwort: »Und ob ich Balbec kenne!

112 Apter, Emily, *The Translation Zone: A New Comparative Literature*, Princeton 2006; Greenblatt, Stephen: *Shakespearean Negotiations*, University of California Press 1988; Greenblatt, Stephen, »Kultur«, in: *Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*, hg. v. Moritz Baßler, Frankfurt a. M. 1995, 48–59; Pratt, »Arts of the Contact Zone« (Anm. 65).

113 Vgl. Weigel, *Literatur als Voraussetzung von Kulturgeschichte* (Anm. 80).

114 Greenblatt, »Kultur«, ebd., 51, 55; Weigel, *Literatur als Voraussetzung von Kulturgeschichte* (Anm. 80).

Die zur Hälfte noch romanische Kirche Balbecs, aus dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert, ist vielleicht das merkwürdigste Beispiel normannischer Gotik und von so ausgesprochener Eigenart, daß sie beinahe wie ein Werk der persischen Baukunst anmutet«. Marcel wundert sich, dass ein Ort, der ihm »so lange nur wie ein Stück Natur aus unvordenklichen Zeiten, aus den Epochen der großen erdgeschichtlichen Umwälzungen vorgekommen war [...] auf einmal in den Lauf der Jahrhunderte eingeordnet« wird.<sup>115</sup> Der Zusammenhang zwischen dem zeitlichen Index der Dinge, ihrer vierten, zeitlichen Dimension,<sup>116</sup> wie es an einer anderen Stelle im Roman heißt, und ihren manchmal widersprüchlichen, ja sich scheinbar ausschließenden Bedeutungen, zieht sich durch das ganze Romanwerk Prousts hindurch. Orte wie Florenz, Venedig oder Balbec, aber auch Gebäude wie die Kirche von Combray, verdichten und amalgamieren Zeiten (temps), Eindrücke und Bedeutungen. In der Bedeutung von Orten (und Dingen) im Sinne ihrer semantischen und affektiven Aufladung im Unterschied zu einer fest zugewiesenen Bedeutung liegt die Spezifik der kulturellen Semantik.

Bei der Erzeugung kultureller Bedeutungen wird nicht zwischen kognitiver und affektiver Bedeutung unterschieden. Den Mechanismus affektiver Aufladung sowie die Differenz zwischen der allgemeinen referenziellen und individuellen kulturellen Bedeutung beschreibt Proust in *Unterwegs zu Swann*. Dort reflektiert Marcel über die geringe Fassungskraft der Namen seiner Traumstädte Balbec, Florenz und Venedig, in die er »zwei oder drei ›Sehenswürdigkeiten‹ der Stadt« unterbringen kann, die sich »ganz Übergangslos nebeneinander« darin finden. Weil er nicht in der Lage ist, im Namen Florenz alles, was zu sagen wäre, auszudrücken, ist er gezwungen, »aus der Vermählung gewisser Frühlingsdüfte mit dem, was ich für den Genius Giotto hielt, eine Art übernatürlicher Stadt entstehen zu lassen«.<sup>117</sup>

Die Verräumlichung bzw. Synchronisierung des Ungleichzeitigen im Bedeutungsfeld findet sich auch bei Sigmund Freud, im *Unbehagen in der Kultur*. Am Beispiel von Rom führt Freud die Gedächtnisfigur des Palimpsests ein, »in dem also nichts, was einmal zustande gekommen war, untergegangen ist, in dem neben der letzten Entwicklungsphase auch alle früheren noch fortbestehen«.<sup>118</sup> Diese (multimedialen) Spuren existieren nicht einfach nebeneinander. Der russische Literaturwissenschaftler

115 Proust, Marcel, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt a. M. 1994–2002, Bd. 1, 555 ff.

116 Ebd., 91.

117 Ebd., 562.

118 Freud, Sigmund, »Das Unbehagen in der Kultur«, in: ders., *Gesammelte Werke. Studienausgabe*, Bd. IX, 191–270, hier: 201–203.

Michail Bachtin hat gezeigt, dass Aussagen, die auf einen Gegenstand gerichtet sind, notwendigerweise in ein Dialogverhältnis geraten, auch wenn ein solcher Dialog nicht intendiert war.<sup>119</sup> Ein Bedeutungsfeld im Sinne der kulturellen Semantik lässt sich daher als eine Lektüre des polylogenen Palimpsest-Raumes untersuchen.<sup>120</sup>

Die Bedeutungsfelder sind allerdings nicht stabil, sondern verändern sich historisch. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, den Wandel der Bedeutungsfelder in unterschiedlichen Konstellationen zu untersuchen. Die Konstellationen der Bedeutungsfelder können synchron und/oder diachron sein und sich in beiden Fällen zu großen oder kleinen Teilen gegenseitig überschneiden. Wenn der Text bei Derrida eine nicht abschließbare Kette der Signifikanten bildet, so hebt die Textmetapher bei Walter Benjamin auf die Technik des Zitierens ab: »Die Geschichte, die er dem Leser vorlegt, bildet gleichsam die Zitate in diesem Text«. Geschichte schreiben heißt bei Benjamin Geschichte zitieren, d. h. »dass der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird«. <sup>121</sup> Der Textbegriff der kulturellen Semantik wäre dagegen der eines Palimpsestes, in dem nicht nur horizontale Bezüge, sondern auch Bezüge zwischen unterschiedlichen Straten herstellbar wären.

Folglich erweist sich als ein entscheidender Vorteil der kulturellen Semantik, dass diese die Bedeutungsfelder weder synchron noch diachron isoliert, sondern sie an den Übergängen zwischen Kulturen und kulturellen Ordnungen (z. B. zwischen unterschiedlichen Sprach- und Religionskulturen) zusammenhängend untersucht.

Als Beispiel kann hier das Schwarze Meer genannt werden (dessen kulturelle Semantik aus abchasischer, georgischer und russischer Perspektive wir ausführlich im II. und vor allem im III. Kapitel analysieren). Bereits in der Antike änderte sich seine Zuschreibung vom ungastlichen Meer (*pontos axeinos*) zum gastlichen Meer (*pontos euxeinós*). Doch nicht anders als der Kaukasus war das griechische *axeinos* eine lautmalerische und später semantisierte Übertragung aus dem persischen *axšēm* (blau oder dunkel). Die Georgier nannten das Meer wohl ursprünglich *speris zğva* (das Meer von Speri), wobei im Lasischen, einer kartvelischen Sprache, die heute meist in der Türkei gesprochen wird, das Meer einfach »das Meer« heißt. Das Schwarze Meer steht wiederum im Kontrast zum Weißen Meer

119 Bachtin, Michail, *Probleme der Poetik Dostoevskijs*, München 1971.

120 Zum Begriff der ›palimpsestösen Lektüre‹ vgl. Genette, Gérard, *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a. M. 1993, 532.

121 Benjamin, Walter, *Das Passagen-Werk*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. V.1., Frankfurt a. M. 1982, 595.

(dem Mittelmeer). Doch die kulturelle Semantik des Schwarzen Meeres erschöpft sich keineswegs in der Kulturgeschichte seines Namens. Wie der Kaukasus bildete das Schwarze Meer den geographischen Gravitationspunkt für seine Anrainer. Als solcher hat er seine Bedeutung und seine Valenz mehrfach geändert: Er konnte etwa vom Zentrum zu einer Peripherie absteigen oder vice versa. Aus russischer imperialer Perspektive versprach das Schwarze Meer im 18. Jahrhundert den Zugang zur Antike (vor allem wegen der Krim), aber auch zur byzantinischen Erbschaft. Bis zum Zerfall des Russischen Imperiums wurde der Traum von der Eroberung Konstantinopels und der Neugründung des Byzantinischen Reiches mit dem Schwarzen Meer als imperialem Binnenmeer nicht aufgegeben. Neben dieser imperialen Kodierung bestehen auch andere Deutungen: des freien Elements (svobodnaja stichija) etwa bei Puškin. Aus abchasischer Perspektive wird das Schwarze Meer dagegen nicht mit der Freiheit, sondern – vor allem im Kontext der Auswanderung ins Osmanische Reich – mit dem Schmerz des Heimatverlustes in Verbindung gebracht. Das Meer wird zum (Un-)Ort des Leidens, dem antiheimatlichen Element schlechthin. Aus der georgischen Perspektive spielte das Schwarze Meer vor dem 19. Jahrhundert kaum eine Rolle für die kulturelle Semantik. In den Volkssagen, in denen mythische Vorstellungen überlebten, war das Meer ein dem Land entgegengesetztes bedrohliches Element, das durch den Demiurgen geordnet werden musste. Im 19. Jahrhundert wird die Bedeutung des Schwarzen Meeres durch die romantische Raumordnung der Heimat bestimmt: Das Schwarze Meer wird zur Figur der Fremde und einer Bedrohung, die von außen kommt, während das nationale Gravitationszentrum im Binnenland liegt. Es gibt aber auch einige wenige Texte im 19. Jahrhundert, die das Meer nicht als eine Bedrohung, sondern als ein Tor zur Welt begreifen. Erst nach der Wende wird das romantische Raumschema in Frage gestellt und das Schwarze Meer steigt zum geopolitischen und geopotischen Gravitationszentrum auf.

Spricht man über die kulturelle Semantik von Orten oder Räumen, so gilt dort nicht die Deutungshoheit einer Gruppe, sondern gerade die Mannigfaltigkeit und Interaktion von Bedeutungen. Die kulturelle Bedeutung geht nicht mit der geographischen Lokalisierbarkeit einher. Untersucht man die kulturelle Semantik, so geht man gerade von der Unbeantwortbarkeit der Frage nach der »kulturellen Verortung« und damit von einer Pluralität der Antworten aus. Diese Antworten stehen nicht isoliert nebeneinander, sondern beziehen sich aufeinander, manchmal affirmativ, manchmal fortschreibend, manchmal polemisch und manchmal überschreibend. Diese Antworten in eine zeitliche Reihenfolge zu stellen, würde bedeuten, die

Geschichte der Ablösung einer Antwort durch eine andere zu schreiben. Auch wenn sie linear präsentiert werden, verweisen sie auf die Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigkeiten: als Palimpsest. Das Palimpsest steht zwischen Methode und Metapher. Eine Antwort auf die Frage, wo denn Georgien, Kaukasus, Schwarzes Meer (oder auch jedes anderes Land) liegen und was ihre kulturelle Semantik ausmacht, ergibt sich nicht aus der Summe der Antworten, nicht aus deren »Geschichte«, sondern aus ihrer Relation zueinander, aus ihrem Dialog – deswegen ist die Antwort nicht eindeutig, sondern ist das Palimpsest selbst.

### Formalia

Unser Buch wurde so konzipiert, dass es ohne die enge Zusammenarbeit aller drei Autoren nicht hätte geschrieben werden können. Um die für das Buch programmatische Multiperspektivität darstellen zu können, haben wir auf die Markierung der Autorschaft einzelner Mitverfasser\*innen im Buch verzichtet. Grundsätzlich wurde die abchasische Perspektive von Emzar Jgerenaia, die georgische von Zaal Andronikashvili und die russische von Franziska Thun-Hohenstein bearbeitet. Die Abschnitte zu Puškin, Lermontov, Bestužev-Marlinskij, Pasternak, Uslar, Marr und zur Nationalitätenpolitik von Lenin und Stalin sowie die Einleitung wurden von Zaal Andronikashvili verfasst.

Die formale Einrichtung des Buches stellte die Autoren vor große Herausforderungen. Diese betrafen vor allem die Schreibweise von Personen- und Ortsnamen. Wir haben uns grundsätzlich dafür entschieden, die Ortsnamen in Dudenumschrift zu schreiben, während wir für die Personennamen die wissenschaftliche Transliteration verwenden, um den Klang der Originalsprachen beizubehalten. Da die Personennamen in drei Sprachen (Abchasisch, Georgisch und Russisch) wiedergegeben werden, verwenden wir entsprechend drei unterschiedliche Transliterationen. Für das Abchasische verwenden wir die Transliterationstabelle von Jost Gippert, *Caucasian Alphabet Systems Based Upon the Cyrillic Script* (TITUS).<sup>122</sup> Für das Georgische richten wir uns nach der Transliterationstabelle des Georgischen Instituts für Sprachwissenschaft (1974). Die wichtigen Ausspracheregeln für das Georgische sind folgende:<sup>123</sup> *p*, *t*, *k* werden

122 <http://titus.fkidg1.uni-frankfurt.de/didact/caucasus/kaukschr.htm> (letzter Aufruf: 03.03.2018).

123 Sämtlich entlehnt aus Fähnrich, Heinz, *Die georgische Sprache*, Leiden/Boston 2012, 52. Die Beispiele wurden geringfügig modifiziert.

stimmlos und ohne Behauchung gesprochen; *q* stimmlos abruptiv. In der präalveolaren Reihe entspricht *c* in seiner Aussprache dem deutschen *z* (zucken), *ʒ* wird wie im französischen Wort »Dieu« ausgesprochen und *ç* ist ein abruptiver Vertreter derselben Reihe. In der postalveolaren Reihe *ʒ̣*, *č*, *ç* wird *ʒ̣* wie in »jeans«, *č* wie in dem Wort »Tscheche« ausgesprochen, *ç* wird wie *č* ausgesprochen, nur unbehaucht und mit Kehlkopfverschluss; *ʒ̣* wird wie im Wort »Garage« gesprochen; *š* entspricht dem deutschen *sch* (wie in »waschen«); *x* entspricht dem deutschen *ch* (wie im Wort »mach!«). *ğ* ist ein postvelarer, stimmhafter Reibelaut und entspricht in etwa dem *r* im französischen Wort »Bordeaux«. Für das Russische gilt die übliche wissenschaftliche Transliteration. Da die Personennamen teilweise in vier unterschiedlichen Schreibweisen aufgeführt werden mussten, haben wir auf ein Namensregister verzichtet.

Im Georgischen gibt es keine Groß- und Kleinschreibung. Daran halten wir auch in unserem Buch fest. Eine Ausnahme machen wir für die Personennamen, die zwar transliteriert, aber groß geschrieben werden.

Die Ortsnamen werden dagegen generell in Dudenumschrift wiedergegeben (Tbilissi, Kutaisi etc.). Ausnahmen werden für jene Ortsnamen gemacht, für die es keine bereits eingebürgerte deutsche Schreibweise gibt. Die Namen georgischer Länder (Kachetien, Tuschetien etc.) werden ebenfalls eingedeutscht. Beispielsweise *oseti* (das Land der Ossen) wird mit der Hilfe des Suffix *-ti* gebildet (ähnlich wie *ḵaxeti*, *svaneti*). Daraus wurde im Russischen und im Deutschen »Ossetien«, »Kachetien«, »Swanetien«. Das bedeutet, dass das deutsche Wortbildungssegment *-ien* für die Bildung von Ländernamen an das georgische Suffix angeschlossen und damit die Länderbezeichnung verdoppelt wurde. Ähnlich werden auch andere georgische Länder eingedeutscht: Gurien (statt *guria*), Megrelien (statt *samegrelo*), Imeretien (statt *imereti*) etc.

Daran wurde wiederum das deutsche Zugehörigkeitssuffix *-er* (*-erin*) angeschlossen, so dass aus Ossen (das wäre die korrekte Form) Ossetier wurden. Für die Zukunft wäre es wünschenswert, im Deutschen diese Ortsbezeichnungen zu korrigieren.

### Danksagungen

Dieses Buch entstand im Rahmen des Kooperationsprojektes zwischen dem Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL) und der Staatlichen Ilia-Universität Tbilissi »Kulturelle Semantik Georgiens zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer«. Das Projekt wurde von 2012 bis 2015 von der VolkswagenStiftung gefördert sowie aus Mitteln des Bun-



desministeriums für Bildung und Forschung mitfinanziert. Wir danken der VolkswagenStiftung und dem BMBF für ihre Unterstützung. Geleitet wurde das Projekt von der langjährigen Direktorin des ZfL Sigrid Weigel und Giga Zedania (dem Rektor der Ilia-Universität), denen unser herzlicher Dank gilt. Insbesondere Sigrid Weigel danken wir für ihren wesentlichen Beitrag zur theoretischen Konzipierung und Ausrichtung des Projektes.

Unser Buch kann auch auf Erkenntnisse zurückgreifen, die im BMBF-finanzierten Projekt am ZfL »Topographie pluraler Kulturen Europas in Rücksicht auf die Verschiebung Europas nach Osten« (2006–2010, Leitung: Sigrid Weigel) erarbeitet wurden. Darüber hinaus wird an wichtige Fragestellungen und Themen angeknüpft, die sich aus dem Buch von Giorgi Maisuradze und Franziska Thun-Hohenstein »*Sonniges Georgien*«. *Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium* (2015) ergeben. Die überaus fruchtbare und enge Zusammenarbeit mit den Autor\*innen beider Monographien über viele Jahre am ZfL und mit der Ilia-Universität war auch für dieses Buch prägend. Beide Georgien-Bücher ergänzen sich gegenseitig.

Im Rahmen des Projektes fanden mehrere Tagungen und Workshops statt, die unsere Arbeit am Buch außerordentlich bereichert haben, darunter: »Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften« (gemeinsamer Workshop mit der Staatlichen Ilia-Universität, 3.–4. Oktober 2012, Tbilisi), »Pathosformel des Raumes« (29. Januar 2013, ZfL, Berlin), »Kulturelle Semantik Georgiens zwischen Kaukasus und Schwarzem Meer« (ZfL, 19.–21. Februar 2015, Berlin) sowie die gemeinsame Tagung des ZfL, der Ilia-Universität und der Humboldt-Universität zu Berlin »Imperial Romanticism – Romanticism of the Empire« (Stepançminda, 9.–11. September 2015). Wir denken gerne an diese Tagungen und Workshops zurück und danken ihren Teilnehmer\*innen in Freundschaft und Verbundenheit: Hannah Baader, Sebastian Cwiklinski, Nino Dobjorjginidze, Susi K. Frank, Thomas Grob, Claude Haas, Anna Hodel, Aleksandr Januškevič (+), Il'ja Kalinin, Heinrich Kirschbaum, Giorgi Maisuradze, Susan Layton, Olga Lebedeva, Falko Schmieder, Matthias Schwartz, Nino Tchichinadze, Eka Tchoidze, Martin Tremml, Stefan Troebst, Kevin Tuite, Oliver Reisner, Stefan Willer und Giga Zedania sowie den Doktorand\*innen im unseren Projekt Elene Kekelia und Kote Ladaria.

Einige Teile bzw. Teilkapitel greifen auf bereits publizierte Artikel bzw. Bücher zurück.<sup>124</sup>

<sup>124</sup> Andronikashvili, Zaal, »Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur«, in: *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen* (Anm. 60), 119–152; Andronikashvili, Zaal, »Pasternaks Reenactment der Kaukasusreise«, in: Grob, Thomas, Previšić, Boris, Zink, Andrea (Hg.), *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)Imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*, Tübingen 2014, 245–259; Andronikashvili,



Viele konzeptionelle Anregungen konnten auch in Seminaren an der Humboldt-Universität zu Berlin gewonnen werden, wofür wir uns bei den Teilnehmer\*innen bedanken möchten: »Orientalism in der russischen Literatur« (WS 2007/08); »Theorien des Imperialen und die literarische Praxis im russischen und sowjetisch/postsowjetischen Raum« (WS 2011/12); »Heiße Kontaktzone: Georgien-Russland. Ambivalenzen gemeinsamer Erfahrung aus der Perspektive von Literatur und Film« (WS 2013/14).

Das Entstehen dieses Buches profitierte durch enge Kontakte zu vielen Kolleg\*innen und Freund\*innen: Unser besonderer Dank gilt Sigrid Weigel, Giorgi Maisuradze und Giga Zedania für die intensive Zusammenarbeit und große Unterstützung. Unschätzbar waren die Gespräche mit Susan Layton und insbesondere mit Harsha Ram, beide haben maßgebliche Monographien über die russische Literatur im Kaukasus verfasst. Insbesondere die methodischen Neuzugänge von Harsha Ram in seinen Aufsätzen über die georgisch-russische literarische Kontaktzone waren für uns eine nicht zu unterschätzende Inspirationsquelle. Susi K. Frank gilt unser außerordentlich herzlicher Dank für die jahrelange, fruchtbare und vertrauensvolle Zusammenarbeit. Sie hat unser Buch von Anfang an bis zum Abschluss begleitet und mit ihren wertvollen Ratschlägen und Kommentaren sehr bereichert.

Unser herzlicher Dank gilt der Direktorin des ZfL, Eva Geulen, für ihr ständiges Interesse und die Förderung dieser Arbeit.

Die deutsche Redaktion lag in den Händen von Jutta Müller, der an dieser Stelle unser herzlichster Dank gilt. Ohne ihr großes Engagement, ihre Bereitschaft, sich in die Komplexität des Themas einzuarbeiten und sich der Schwierigkeiten der mehrsprachigen Transliteration anzunehmen, wäre das Buch kaum fertig geworden. Sehr herzlich bedanken möchten wir uns für die wertvolle Hilfe unserer studentischen Mitarbeiter Michael Jochem und Sophie Teubert.

Zaal, »Verfehmt und Vergessen. Georgiens Sozialdemokratie und das Jahr 2017«, in: *Osteuropa* 6–8 (2017), 409–424; Andronikashvili, Zaal, »Glaubensbrüder oder Reich des Bösen«, in: *Osteuropa* 7–10 (2015), 531–548; Jgerenaia, Emzar, »Zur Semantik des Berges in der georgischen Kultur«, in: *Trajekte* Nr. 26 (2013) (Themenheft »Heilige Berge«), 25–27; Thun-Hohenstein, Franziska, »Wo es ganz plötzlich abbricht: Rußland / Über dem schwarzen dumpfen Meer«. Russische kulturelle Semantiken des Schwarzmeerraumes«, in: *Topographien pluraler Kulturen: Europa von Osten her gesehen* (Anm. 60), 75–96; Thun-Hohenstein, Franziska, Maisuradze, Giorgi, »Sonniges Georgien«. *Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium* (Anm. 25); Thun-Hohenstein, Franziska, »Der russische Georgien-Mythos. Die Sowjetisierung einer romantischen Utopie«, in: *Osteuropa* 7–10 (2015), 549–568.



# I. DIE ›ERFINDUNG‹ DES KAVKASUS

## 1. »Der bezwungene Kaukasus«

Im Petersburger Verlag von Al'vin Kaspari erschien 1904 eine Beilage zur illustrierten historischen Wochenzeitschrift *Heimat* (Rodina) unter dem Titel *Der bezwungene Kaukasus. Skizzen der historischen Vergangenheit und der gegenwärtigen Lage des Kaukasus* (Pokorennij Kavkaz. Očerki istoričeskogo prošlogo i sovremennogo položeniija Kavkaza). Auf dem Titelblatt aller fünf der Zeitschrift kostenlos beigelegten Broschüren ist das politisch motivierte Anliegen des Herausgebers klar benannt: »Aus Anlass des 100. Jahrestages des heldenhaften Kampfes um den Kaukasus und des 40. Jahrestages der Befriedung des Kaukasus«. <sup>1</sup>

Die mehr als 600 Seiten umfassende, reich bebilderte Skizzensammlung soll dem historisch interessierten Massenleser eine Lektion in unterhaltsamer Geschichtsschreibung bieten. Im Vorwort wird in einer patriotisch aufgeladenen Rhetorik betont, dem Leser solle das »Heldentum russischer Menschen« in diesem »großen Kampf« sowie die zeitgenössische Situation des »befriedeten und bezwungenen Kaukasus« nahegebracht werden. <sup>2</sup> Die Edition feiert die russisch-imperiale »Bezwingung« der gesamten Kaukasusregion als gelungene zivilisatorische Mission zum Nutzen der Menschen in dieser Region und zieht eine eindeutig machtpolitisch geprägte Bilanz. Zur gesamten Kaukasusregion werden hier die Gebiete zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer gezählt, die im Norden bis zu den südlichen Grenzen des Gouvernements Astrachan' und dem von den Donkosaken kontrollierten Gebiet reichen, im Süden bis zur russisch-türkischen bzw. russisch-persischen Grenze. <sup>3</sup>

1 *Pokorennij Kavkaz. Očerki istoričeskogo prošlogo i sovremennogo položeniija Kavkaza. S illjustracijami. Po povodu STOLETIJA gerojskoj bor'by za Kavkaz i SOROKALETIJA zameneniija Kavkaza*, hg. v. A. A. Kaspari, Sankt Peterburg 1904, Bd. 1–5, hier Bd. 1, Cover. Die Paginierung aller fünf Broschüren ist durchgehend. (Alle Übersetzungen, soweit nicht anders vermerkt, von den Verf.)

2 Ebd., Bd. 1, 3 f.

3 Bezeichnend für die Kontinuität eines derartigen russisch-imperialen Kaukasus- und Georgienbildes ist, dass die Edition mit ihrem explizit formulierten national-patriotischen

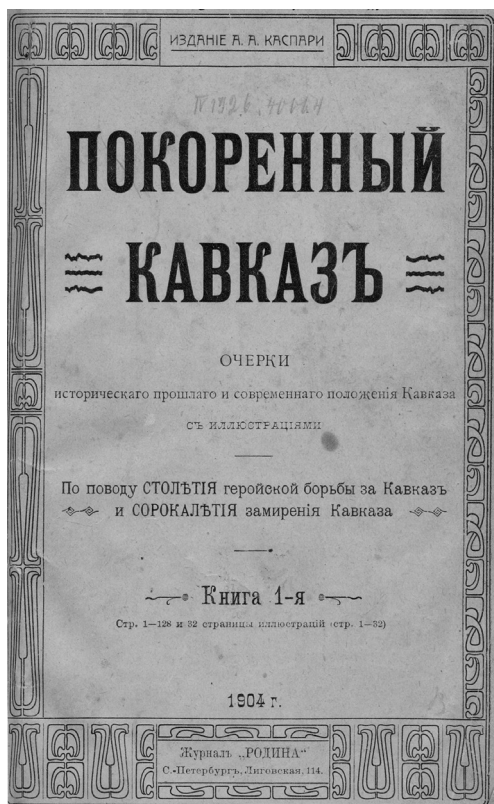


Abb. 2: *Der bezwungene Kaukasus*, Cover (Pokorenyj Kavkaz 1904, titul'naja stranica)

Im titelgebenden Bild vom »bezwungenen Kaukasus« wie auch in anderen Metaphern klingen jedoch komplexe kulturelle Semantiken des Kaukasus an. Die Verfasser<sup>4</sup> beziehen sich auf zahlreiche literarische, his-

Anliegen, im Jahr 2010 – d. h. nach den beiden Tschetschenienkriegen (der zweite wurde offiziell 2009 für beendet erklärt) und nach dem russisch-georgischen Krieg (2008) – im nordkaukasischen Pjatigorsk als prunkvolle Geschenkausgabe, ohne jegliche historische Kommentare, ergänzt durch farbige Reproduktionen der bekannten Kaukasus-Zeichnungen des Fürsten Grigorij Gagarin (1810–1893) neu verlegt wurde. *Pokorenyj Kavkaz* (Anm. 1), Pjatigorsk 2010.

- 4 Als Verfasser der 14 Skizzen sind fünf Namen angegeben, wobei eine Skizze anonym publiziert ist. Hinter den verschiedenen Namen verbergen sich aber nur drei reale Personen: Verfasser der meisten Texte (10) ist der Journalist und Autor populärer Romane Aleksandr Ivanovič Krasnickij (1866–1917), der zu diesem Zeitpunkt Redakteur der Zeitschrift *Rodina* (Heimat) war. Er publizierte unter zahlreichen Pseudonymen; in der Sammlung sind drei mit dem eigenen Namen unterschrieben, drei mit A. I. Lavincev und vier mit A. I. Lavrov. Die beiden Skizzen, die speziell den Bergvölkern des Kaukasus gewidmet sind, stammen vom Prosaautor Dmitrij Aleksandrovič Pachomov (1872–?), der als Autor von Reisetexten

torische oder ethnographische Darstellungen<sup>5</sup> und verwenden ein breites Spektrum an unterschiedlichen Metaphern, Bildern und rhetorischen Topoi, die von russischen Romantikern des frühen 19. Jahrhunderts zur Beschreibung des Kaukasus generiert wurden.

Die erste Skizze, in der ein Überblick über die geographischen Gegebenheiten der gesamten Kaukasusregion gegeben wird, beginnt mit einem Satz, der den Leser als einen Eingeweihten in diesen poetischen Kaukasusdiskurs adressiert: »Erinnern Sie sich«, heißt es dort, »wie bei Lermontov – Voll Gram flog über sündigen Landen / Der Dämon, der Verbannung Geist?...«<sup>6</sup>. Es sind die vielen russischen Lesern damals wie heute vertrauten Anfangsverse von Michail Lermontovs Versdichtung *Der Dämon* (Demon; 1829–1939), die für das Thema einnehmen und emotional ansprechen sollen. Es folgen weitere Verse aus Lermontovs Poem sowie aus Aleksandr Puškins ebenso bekanntem Gedicht *Der Kaukasus* (Kavkaz; 1831). Dessen emblematisch gewordener Anfangsvers – »Der Kaukasus unter mir.« (Kavkaz podo mnoju.)<sup>7</sup> – weckt zwar Assoziationen zur imperialen Formel vom »bezwungenen Kaukasus«, wird im Text aber ausschließlich als poetisches Bild der »wilde[n] Schönheit dieser Berge«<sup>8</sup> gedeutet. Dass der Kaukasus vor allem dank Puškin und Lermontov in der russischen Kultur affektiv höchst ambivalent aufgeladen ist und in ihren Dichtungen eben nicht bloß für die erhabene Schönheit der Natur steht oder als geopoetisches Symbol imperialer Größe dient, sondern auch als Raum der Freiheit innerhalb des Imperiums entworfen wird, spielt angesichts der patriotischen Intention der Skizzensammlung keine Rolle.

Insgesamt folgen die vierzehn in der Mehrzahl umfangreichen Skizzen der historischen Chronologie und fügen sich zu einem imperialen Geschichtsnarrativ zusammen, das von der zwar blutigen und opferreichen, letztlich aber erfolgreichen Eroberung des Kaukasus durch Russland handelt.

über den Kaukasus in Erscheinung getreten war. Die letzte ausführliche Skizze über die zeitgenössische Situation in der Kaukasusregion ist mit N. N. Ol'sanskij unterzeichnet.

5 Diese Quellen werden in der letzten Ausgabe (ohne Publikationsangaben) genannt.

6 »Помните, как у Лермонтова – Печальный Демон, дух изгнания, / Летал над грешною землей?...« *Pokorennij Kavkaz* (Anm. 1), Bd. 1, 7. Die deutsche Übersetzung der ersten beiden Verse von Lermontovs Poem »Der Dämon« in der Übersetzung von Roland Erb zit. nach: Lermontov, Michail, *Gedichte und Poeme*, Berlin 1987, 275.

7 Puškin, Aleksandr, »Kavkaz«, in: Puschkin, Alexander, *Die Gedichte*. Russisch und deutsch. Aus d. Russischen übertragen von Michael Engelhard, hg. v. Rolf-Dietrich Keil, Frankfurt a. M. und Leipzig 1999, 684.

8 *Pokorennij Kavkaz* (Anm. 1), Bd. 1a, 9.





Abb. 3: Karte des Vorkaukasus. Zeichnung von E. Stepanov (Karta Predkavkaz'ja. Čertež' chudožn. E. Stepanova)

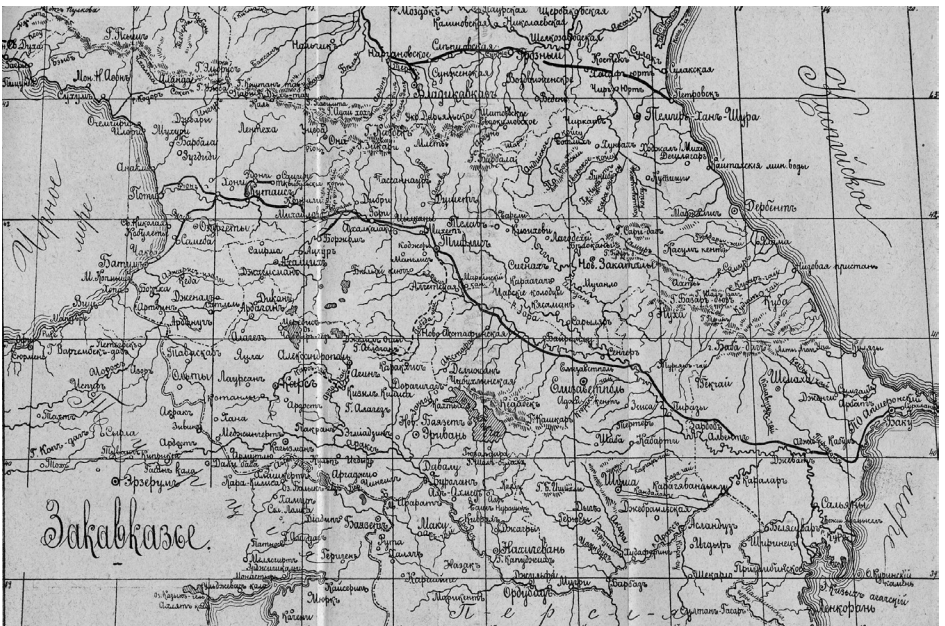


Abb. 4: Karte Transkaukasiens. Zeichnung von E. Stepanov (Karta Zakavkaz'ja. Čertež' chudožn. E. Stepanova)

Georgien erhält in diesem Narrativ eine Schlüsselrolle zugewiesen. Die erste Skizze »Vorkaukasien, Kaukasus, Transkaukasien« (Predkavkaz'e, Kavkaz, Zakavkaz'e)<sup>9</sup> endet mit pathetischen Worten über das »leidgeprüfte« (mnogostradal'naja) Georgien: Viele Jahrhunderte lang habe Georgien seine Gebete an »die große Rus« (Rus' velikuju) gerichtet, denn es wollte in »ihre mütterlichen Umarmungen« (materinskija ob'jatija) aufgenommen werden, um Schutz vor dem »furchtbaren« Feind des orthodoxen Glaubens – den Persern – zu finden.<sup>10</sup> Bereits in der kurzen Einleitung erscheint Georgien als die eigentliche Ursache für Russlands Engagement im Kaukasus, als jener »mächtige politische Organismus«, der die »Rus« nach »Transkaukasien« führte.<sup>11</sup> Dieses symbolische Ziel wurde bereits 1786 offiziell markiert, als die Residenz des kaukasischen Statthalters in das 1777 im Nordkaukasus, am Mittellauf des Terek, gegründete Ekaterinograd verlegt und aus diesem Anlass dort ein Triumphbogen mit der Aufschrift »Straße nach Georgien« errichtet wurde.<sup>12</sup> Die erste Skizze endet mit den Worten, Georgien liege jedoch »hinter den Bergen« (za gorami),<sup>13</sup> einer Redewendung, die an eine aus russischen Märchen bekannte formelhafte rhetorische Figur für ein fernes, schier unerreichbares Land erinnert.

Aus der russischen Perspektive wird der Kaukasus, im engeren Sinne der Gebirgskamm des Kaukasus, hier als Wand entworfen, die erst überwunden, »bezwungen« werden musste, bevor Georgien »gerettet« werden konnte. Um eine solche Wahrnehmung Georgiens zu festigen, wird in der zweiten Skizze mit der Überschrift »Das leidgeprüfte Georgien« (Gruzija mnogostradal'naja) die Geschichte Georgiens als die eines Landes erzählt, das zwar einst eine große Vergangenheit und Kultur besessen habe, in späteren Jahrhunderten aber durch innere und äußere Kämpfe derart zerrissen gewesen sei, dass es den Blick hilfeschend auf Russland gerichtet habe. Die Schilderungen der geographischen Gegebenheiten in der gesamten Kaukasusregion wie der Vorgeschichte der Rus und Georgiens bis ins 17. Jahrhundert münden in der dritten Skizze ebenfalls in eine Formulierung, die den Kaukasus erneut als unsichtbare, aber präsen-

9 Von der Wortsemantik her signalisieren die Begriffe die russische Perspektive auf den Kaukasus. Zu den Begriffen vgl. die Ausführungen in der Einleitung.

10 *Pokorenyj Kavkaz* (Anm. 1), Bd. 1a, 25. Ein analoges Szenario entwirft auch der Dichter Jakov Polonskij in dem Gedicht *Die Beschützerin* (*Zastupnica*; 1848), in dem sich Georgien (im russischen feminin: Gruzija) am Tage des Höchsten Gerichts an Gott mit der flehenden Bitte wendet, nur über sie zu richten und die Rus zu schonen, da diese immer ihre Beschützerin gewesen sei.

11 Ebd., 4.

12 *Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj Imperii*, hg. v. Vladimir O. Bobrovnikov, Moskva 2007, 85.

13 *Pokorenyj Kavkaz* (Anm. 1), Bd. 1, 25.

trennende Wand zwischen den beiden zueinander strebenden Ländern evoziert: »Die Rus strebte nach Vorkaukasien, und in Transkaukasien ist Georgien, ein großes, herrliches Land, das selbst zur Rus strebt.«<sup>14</sup> Erst das 19. Jahrhundert sollte zeigen, so die nachfolgende Bemerkung, was aus diesem wechselseitigen Streben wurde.

## 2. Der ›georgische‹ Kaukasus – Grenze, Zuflucht, Bedrohung

Zu der Zeit, als 1904 in Sankt Petersburg die Essaysammlung *Der bezwungene Kaukasus* erschien, war das Russische Imperium in Georgien, wie zu zeigen sein wird, zumindest in der literarischen Imagination, bereits vom einstigen Verbündeten und ›gleichgläubigen‹ Hoffnungsträger zum politischen Feind mutiert. Das nationale Trauma des 19. Jahrhunderts, der Verlust der politischen Unabhängigkeit an Russland fast ein Jahrhundert zuvor (1801), veränderte nicht nur das politische und wirtschaftliche Leben Georgiens, sondern auch seine topographische Orientierung und geographische Wahrnehmung. Der damals noch schmale und schlecht ausgebaute Weg nach bzw. aus Russland – die Georgische Heeresstraße<sup>15</sup> – führte über den großen Kaukasus.

Der Kaukasus als symbolischer Ort spielte bis dahin in Georgien kaum eine nennenswerte Rolle. Die mittelalterliche georgische Chronik *Das Leben Kartlis* (kartlis cxovreba),<sup>16</sup> führte den Ursprung der georgischen Geschichte auf die acht Söhne des Targamos, eines Urenkels des biblischen Japheth, zurück. Als der Turmbau zu Babel scheiterte und die Sprachverwirrung anfang, sei Targamos in den südlichen Kaukasus gekommen und habe das Land zwischen dem Schwarzen Meer und dem Kaspischen Meer, das von Norden durch die kaukasischen Berge und von Süden

14 »Заметим себе, прежде всего, положение: Русь стремится в Предкавказье, а в Закавказье есть Грузия, – страна обширная, великолепная, – которая сама стремится к Руси.« Ebd., 63.

15 Russische Truppen begannen mit dem Bau der Georgischen Heeresstraße für militärische Zwecke kurz nach der Unterzeichnung des Traktats von Georgievsk (1783); eine reguläre Verbindung über diese Strecke war ab 1799 möglich; nach der Eingliederung Georgiens ins Russische Reich (1801) wurde die Straße erneuert. Zum Zustand der Straße im frühen 19. Jahrhundert vgl. Proneli, Alexandre, *mtiuleti 1804 çelsa* (Mtiuleti im Jahre 1804), Tbilisi 1896.

16 *Kartlis cxovreba* (Das Leben Kartlis) ist eine Sammlung mittelalterlicher georgischer Chroniken des 11.–14. Jahrhunderts, mitunter mit früheren Textfragmenten, die über das Leben der georgischen Völker von der Sintflut bis zum 18. Jahrhundert berichten. Die Chronik hat, je nach Fassung, unterschiedliche Zusammensetzung. Nachfolgende Zitate aus der deutschen Übersetzung von Pättsch, Gertrud, *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300–1200*, Leipzig 1985. Die hier angeführte Genealogie findet sich bei Leonti Mroveli, einem Chronisten aus dem 11. Jahrhundert, in: *Das Leben der kartwelischen Könige*, 51–56.





Abb. 5: *Einmarsch russischer Truppen in Tbilisi 26.11.1799*, Künstler F. Roubaud

durch die Taurusberge<sup>17</sup> begrenzt werde, seinen acht Söhnen vermacht: Haos, der älteste Bruder, sei der Stammvater der Armenier, Kartlos, der zweite Bruder, der Stammvater der Kartvelen (der Georgier); die weiteren Brüder, Bardos, Mowakan und Egros, stehen für weitere Provinzen des heutigen südlichen Kaukasus; Lek, der fünfte Bruder, und Kaukasos, der siebte Bruder, sind Eponyme der Lesginen bzw. der kaukasischen Stämme. Der Kaukasos der georgischen Chronik ist der georgisierte Name des

17 Simon Qauxčišvili identifiziert die im Text genannten Berge von Oreti mit dem Taurusgebirge. Vgl.: Qauxčišvili, Simon (Hg.), *kartlis cxovreba* (Das Leben Kartlis), Bd. 1, Tbilisi 1955, 415. Nach anderen Lesarten handelt es sich um das nicht weiter identifizierte Meer von Oreti.

gräzisierten persischen Toponyms Kap Kah (großer Berg),<sup>18</sup> der in der griechischen wie auch in der persischen Mythologie als Verbannungsort von Prometheus resp. als eschatologische Grenze eine Rolle spielte.

Diese, allerdings nicht eschatologisch aufgeladene, Grenzsemantik findet sich in der georgischen Chronik wieder. Dem Chronisten Leonti Mroveli zufolge gab es »im Norden des Kaukasus [...] überhaupt keine Menschen; und das Land war unbewohnt vom Kaukasus bis zum großen Strom, der sich in das Meer von Derbent ergießt.«<sup>19</sup> Dieses unbewohnte Land wird Lek (vom Kaspischen Meer bis zum Fluss Terek) und Kaukasos (von Terek bis zum »Ende des Kaukasus«) zugeteilt. Die Eroberung Kartlis aus dem Nordkaukasus durch Alexander von Mazedonien (derselben Chronik zufolge) bereichert die Semantik des Kaukasus um einen weiteren wirkungsmächtigen Aspekt – er erscheint als ein für Feinde unerreichbarer Zufluchtsort. Die Bewohner der Stadt Ssarkine (heute ein Stadtteil von Mzcheta) flohen nach elf Monaten Belagerung durch Alexander »zum Kaukasusgebirge und ließen die Stadt leer zurück.«<sup>20</sup> Auch Parnavaz, der legendäre Dynastiegründer georgischer Könige, wird von seiner Mutter als Kind im Kaukasusgebirge versteckt. Mroveli begründet einen weiteren wichtigen, aus georgischer Perspektive später immer wieder aktualisierten Topos des Kaukasus als eines Tores, das nach Bedarf geöffnet bzw. geschlossen werden kann. So öffnete Aspagur, der König der Kartweler, »die Tore des Kaukasus und führte die Osseten, Leken und Chasaren heraus, [...] um die Perser zu bekämpfen.«<sup>21</sup> Auf die Chronik »Das Leben Wachtang Gorgassals« geht die Semantisierung der nordkaukasischen Stämme als Bedrohung zurück. So entführen die Osseten die Schwester des Königs Vaxtang, der später allerdings mit Hilfe »alle[r] kaukasische[n] Könige« Rache übt.<sup>22</sup> Hier wird bereits zwischen den Stämmen südlich und nördlich des Kaukasus unterschieden. Die ersten sind Verbündete der Georgier, von einer Stammesverwandtschaft mit den letzten weiß der Autor von »Das Leben Wachtang Gorgassals« im Unterschied zu Mroveli nichts. Die späteren historischen Texte sind hinsichtlich der Kaukasussemantik nicht besonders innovativ, erst der Historiker der Königin Tamar (in: »Geschichten und Lobpreisungen der Könige«) wird explizit zwischen diesseits und jenseits des Kaukasus unterscheiden.

18 Gamkrelidze, Thomas V., »Transcaucasia or south Caucasus. Towards a more exact geopolitical nomenclature«, in: *Postcommunist Democratic Changes and Geopolitics in the South Caucasus. International Centre for East-West Relations, Tbilisi 1998*, 40–42.

19 Mroveli, »Das Leben der kartwelischen Könige«, in: *Das Leben Kartlis* (Anm. 16), 53.

20 Ebd., 67.

21 Ebd., 117 f.

22 Dschuanscher, »Das Leben Wachtang Gorgassals«, in: *Das Leben Kartlis* (Anm. 16), 214.

Das Topos des Kaukasus als Bedrohung wurde im 18. Jahrhundert reaktualisiert. Infolge der seit dem 16. Jahrhundert zunehmenden Islamisierung der nordkaukasischen Stämme wurde diese Bedrohung zusätzlich konfessionell konnotiert, eine Tendenz, die in der georgischen Literatur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (etwa bei Važa-Pšavela, 1861–1915, und Jakob Gogebašvili, 1840–1912) anhielt. Der Dichter Davit Guramišvili (1705–1792) ersetzte die ursprüngliche Verwandtschaft zwischen den Georgiern und den nordkaukasischen Stämmen durch deren explizite Feindschaft. Die Leki (Lesginen) wie auch die Tscherkessen, Kisten (Tschetschenen), Didoier (Tsesiner), Osseten, Ğlighvi (Inguschen) werden eindeutig mit den politischen Erzfeinden, den Türken und den Persern, assoziiert. Guramišvili wurde 1727/28 von Lesginen in der Nähe seines Dorfes überfallen und entführt. Die Geschichte seiner Entführung und Gefangenschaft beschreibt er in dem historischen und autobiographischen Poem »Davitiani« (Davits Geschichte; zusammenhängende Fassung: 1787).<sup>23</sup> Damit wird er zum ersten literarischen Gefangenen des Kaukasus überhaupt. Das Sujet der Gefangenschaft ist allerdings literarisch nicht ausgearbeitet, denn es ist eher auf den Ich-Erzähler als auf die Landschaft bzw. die Entführer konzentriert. Der Gefangene habe »hundert Berge und siebenmal mehr Täler«<sup>24</sup> passiert. Aber weder der Weg in die Gefangenschaft noch der Ort seiner Gefangenschaft oder seine Peiniger sind genau beschrieben. Der erste Fluchtversuch wird nur knapp erwähnt. Die eigentliche Geschichte der Entführung und Gefangenschaft wird in drei Vierzeilern erzählt, die Geschichte der zweiten Flucht und des Entkommens nimmt über 70 Strophen ein. Die einzige Hilfe sei Gott gewesen, der dem Dichter schließlich auch zur Flucht verholfen habe.

Guramišvili erreichte zu Fuß das Tal des Flusses Terek, wo er von russischen Kolonisten aufgenommen wurde. Er reiste dann zum Exil-Hof Vaxtangs VI. nach Moskau weiter, wo er den Posten des Kämmerers für die Waffenkammer erhielt. Später nahm er als Offizier des georgischen Regiments der russischen Armee am Siebenjährigen Krieg teil und geriet in preußische Gefangenschaft. Nach seiner Freilassung (1759) lebte er bis zum Tod (1792) auf seinem Landgut im ukrainischen Mirgorod.<sup>25</sup>

23 Guramišvili, Davit, *txzulebata sruli krebuli* (Gesammelte Werke), hg. v. Sargis Caišvili, Tbilisi 1980. Zum Werk Guramišvilis vgl. Caišvili, Sargis, *Šota Rustaveli – Davit Guramišvili*, Tbilisi 1974; ders., »Einführung«, in: Guramišvili, *txzulebata sruli krebuli*; Ğaĝanije, Merab, *sinamdvile da čarmosaxva davit guramišvilis semokmedebaši* (Realität und Illusion im Werk Davit Guramišvilis), Tbilisi 2002.

24 Guramišvili, *txzulebat'a sruli krebuli*, ebd., 201.

25 Zur Biographie vgl. Baramiže, Alexandre, *Davit Guramišvili – biograpiul-kritikuli eṭiudi* (Davit Guramišvili – biographisch-kritische Studie), Tbilisi 1931; Rayfield, Donald, *The Literature of Georgia. A History*, London and New York 2000 (2. Edition), 115–125.

Erst in den 1950-er Jahren übertrug der Dichter und Rustaveli-Übersetzer Nikolaj Zablockij (1903–1958) Guramišvilis Poem ins Russische. Daher wurde seine Gefangenschaft im Kaukasus in der russischen Literatur erst rezipiert, als der Kaukasus längst zur »Wiege«<sup>26</sup> russischer Dichtung (Belinskij) erklärt wurde. Im Gegenteil, zu einem literarischen Topos in der georgischen Literatur wurde der Kaukasus erst durch Vermittlung der russischen Literatur.

### 3. Der Kaukasus als unbekannter Raum

Die geopolitische Transformation Russlands zu einem Imperium nach europäischem Modell (1721) erforderte unter anderem eine geographische Begründung der Teilung Russlands in eine europäische Metropole und eine nichteuropäische Kolonialperipherie. Anders als die europäischen Großmächte war Russland nicht durch eine klar markierte Grenze von seinen Kolonien getrennt. Bis diese Frage nicht gelöst wurde, so Mark Bassin in seiner Untersuchung über die ideologische Konstruktion des geographischen Raumes in Russland, konnte die Selbstwahrnehmung der Russen als Europäer nicht abgeschlossen werden. Als eine Antwort auf diese Herausforderung wurden geographische Studien in Auftrag gegeben, die auf russischem Gebiet die Grenze zwischen Europa und Asien wissenschaftlich definieren sollten. Vasilij Tatiščev (1686–1750) und Philipp-Johann von Strahlenberg (1676–1747) legten das Ural-Gebirge als östliche Grenze Europas fest, die dann weiter vom südlichen Ural über den Kaukasus bis zum Asowschen und Schwarzen Meer gezogen wurde. Die geographische Grundhypothese, dass Russland sich von seinen natürlichen Gegebenheiten her klar in einen europäischen und einen asiatischen Teil teilen lässt, wurde zur Grundlage imperialer Ideologie.<sup>27</sup>

26 Vgl. Belinskij, Vissarion, »Sočinenija Aleksandra Puškina. Stat'ja šestaja«, in: ders., *Sočranie sočinenij v trech tomach*, Bd. 3, hg. v. F. M. Golovenčenko, Moskva 1948, 423–450, hier: 439.

27 Bassin, Mark, »Rossija meždu Evropoj i Aziej: Ideologičeskoe konstruirovanie geografičeskogo prostranstva«, in: *Rossijskaja imperija v zarubežnoj istoriografii: raboty poslednich let*, hg. v. Paul V. Vert, Petr Kabytov, Aleksej Miller, Moskva 2005, 284 f.





Abb. 6: *Kaukasische Typen*. Lithographie von G. Gagarin (Typy Kavkaza. Litografija po risunku G. Gagarina.)

Der Kaukasus als die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts gezogene südliche Grenze zwischen Europa und Asien weitete sich zu einem Raum, der trotz seiner ethnischen, sprachlichen, konfessionellen und kulturellen Heterogenität gleichsam als »ein Land«<sup>28</sup> wahrgenommen wurde.

Das geographische, ethnographische oder historische Wissen über dieses »Land« blieb allerdings sowohl vor als auch einige Zeit nach dem Beginn der ersten Eroberungen spärlich.<sup>29</sup> Bereits im 16. bis 17. Jahrhundert gab es im Zuge des »Sammelns der Länder der Goldenen Horde« und der Besiedlung der Steppenträume erste russische Kontakte zu den Bergvölkern des Nordkaukasus. Die spätere Südexpansion des Russischen Reiches in den Kaukasusraum, die im Kontext der Auseinandersetzungen zwischen Russland, dem Osmanischen Reich und dem Iran um den Einfluss in der

28 Vgl. etwa: Bronevskij, Semen, *Novejšie geografičeskie i istoričeskie izvestija o Kavkaze*, Moskva 1823.

29 Atkin, Muriel, »Russian Expansion in the Caucasus to 1813«, in: *Russian Colonial Expansion to 1917*, hg. v. Michael Rywkin, Mansell 1988, 139–187, hier: 185.

Region zu betrachten ist, mündete in einen jahrzehntelangen erbitterten Krieg. Der Kaukasus blieb bis ins späte 19. Jahrhundert hinein die »offene Flanke« des russischen Imperiums (Jürgen Osterhammel).<sup>30</sup>

Wird der Kaukasus in der russischen Odendichtung des 18. Jahrhunderts explizit genannt, so fungiert er zumeist als bloße geopoetische Formel für die erfolgreiche Ausdehnung des russischen Herrschaftsbereiches nach Süden. Zu den bekanntesten Beispielen zählt das von Michail Lomonosov entworfene allegorische Bild der Zarin Elisabeth (Elizaveta Petrovna) aus der Ode »Auf den Tag der Thronbesteigung der Zarin Elizaveta Petrovna« (Oda na den' vosšestvija za prestol Gosudaryni Elizavety Petrovny; 1748). Die Zarin erscheint hier in einer imperial besitzergreifenden Pose, »sich mit dem Ellbogen auf den Kaukasus aufstützend« (vozlegši loktem na Kavkaz).<sup>31</sup>

Das mit der Petrinischen Epoche und vor allem unter Katharina II. einsetzende geopolitische Interesse an den südlichen Rändern des Russischen Imperiums hatte verschiedene Expeditionsreisen zur Folge. Zu den ersten, die den Kaukasus und Georgien im Auftrag der russischen Akademie der Wissenschaften 1768–1774 bereisten, gehörte der deutsch-baltische Naturwissenschaftler Johann Anton GÜLDENSTÄDT (1745–1781), dessen erst postum vom Naturforscher Peter Simon PALLAS (1694–1811) herausgegebene *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge* (1787–1791) nachhaltig die russischen Vorstellungen von der Kaukasusregion und ihren Bewohnern beeinflusste. Ausgehend von der Feststellung, dass der Kaukasus im Grunde ebenso berühmt wie unbekannt sei, entwarf er das Bild einer nur mühsam, unter Gefahren zugänglichen und schwer regierbaren Region, in der eine große Anzahl kleinerer und größerer Bergvölker lebte, die erst noch »zu mehrerer Kultur gelangen«<sup>32</sup> müssten:

Die Lage oder Wohnsitze im Gebürge, die Menge der Distrikte und Kreise, die Verschiedenheit der Sprachen und Verfassung, die Rohigkeit, theils Wildheit der Völker selbst und die Unbedeutsamkeit vieler derselben haben sie so im dunkeln erhalten, daß man von Alters wenig und noch weniger etwas gewisses wuste und viele kaum den Nahmen nach, der auch noch verstümmelt war, kannte.<sup>33</sup>

30 Osterhammel, Jürgen, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2010, 180.

31 Lomonosov, Michail, »Oda na den' vosšestvija za prestol Gosudaryni Elizavety Petrovny«, in: *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 8, Moskva 1959, 222.

32 GÜLDENSTÄDT, Johann Anton, *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge*. Auf Befehl der Rußisch-Kayserlichen Akademie der Wissenschaften hg. v. P. S. Pallas, Sankt Petersburg bey der Kayserl. Akademie der Wissenschaften 1787, Bd. 1, 458.

33 Ebd., 459.

Güldenstädt bekannte sich zu der Aufgabe, durch seine geographischen und ethnographischen Studien »in dieser Dunkelheit so viel Licht, als mir möglich seyn würde, zu verschaffen«.<sup>34</sup> Obgleich er allen Bergvölkern, zu denen er während seiner Expedition (1770–1773) gelangte, pauschal »Rohigkeit« oder auch »Wildheit« attestierte, versuchte er etwa in seinen Beschreibungen von Lebensgewohnheiten Unterschiede zu markieren. So vermerkt er in Bezug auf die Abchasier nicht nur, dass sich bei ihnen (vor allem in Kirchenruinen und in bestimmten Gewohnheiten) Reste der einst durch die Georgier eingeführten, und später weitgehend verloschenen griechisch-orthodoxen Religion erhalten haben, sondern skizziert, zumindest ansatzweise, die Regeln ihres Zusammenlebens:

Die Abchasiten sind ziemlich friedfertig, und wenn sie auf Streitereien ausgehen, so ist es meistens, sich für erlittene Beleidigungen zu rächen. Ein solcher Streithaufen sammlet sich unter einer alten Eiche, in die sie einen Säbel stoßen, einigemal um dieselbe gehen und in ihrer Sprache sagen: Wir gehen wider die Feinde (die sie nennen), laß sie uns fangen oder tödten.<sup>35</sup>

Die Expeditionsberichte ausländischer Autoren fanden in Russland seinerzeit zwar kaum eine nennenswerte Leserschaft, dienten jedoch anderen Autoren als Quellen, um »Licht« in das »Dunkel« dieser Region zu bringen.<sup>36</sup> Neben ethnographischen und kurzen politischen Schilderungen sowie Berichten über Naturschätze des Kaukasus, die Argumente für die späteren russischen Eroberungen lieferten, produzierten diese Studien verschiedene Topoi – wie etwa die Charakterisierung der kaukasischen Bergvölker als »wild« (dikie) oder »unwissend« (nevežestvennye) –, die später im Reise- und poetischen Diskurs aufgegriffen und fortgeschrieben wurden.

<sup>34</sup> Ebd.

<sup>35</sup> Ebd., 464.

<sup>36</sup> Generell war in Russland das Wissen über Georgien Ende des 18. Jahrhunderts deutlich größer als über die Kaukasusvölker. Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert, dass den Abchasiern (Abchazy) in dem vom russischen Aufklärer Nikolaj Novikov edierten *Neuen und vollständigen geographischen Wörterbuch des Russischen Staates* (Novyj i polnyj geografičeskij slovar' Rossijskogo gosudarstva; 1788) ein ausführlicher Eintrag gewidmet ist. Er beginnt mit der Aussage, die Abchasier seien »ein freies und zahlreiches Volk, das in den Kaukasusbergen« lebe und deren Sprache sich von allen anderen Sprachen unterscheidet. Es folgen Ausführungen über verschiedene Teile des abchasischen Volkes und die Nennung vieler Dorfnamen. Das Lemma zu Georgien enthält hingegen nur die Information, es handele sich um das am nordöstlichen Ufer des Schwarzen Meeres gelegene »Besitztum« (vladenie) des Zaren Irakli, das seit 1769 unter russischer Protektion stehe, weshalb sich in der dortigen Hauptstadt Tbilissi russische Truppen aufhielten. Zudem gibt es den Hinweis auf die rege Handelstätigkeit der Georgier. Vgl.: *Novyj i polnyj geografičeskij slovar' Rossijskogo gosudarstva*. Čast' 1, hg. v. N. Novikov, Moskva 1788; online unter: [imwerden.de/pdf/lexicon\\_tom\\_01\\_1788.pdf](http://imwerden.de/pdf/lexicon_tom_01_1788.pdf) (letzter Zugriff: 12.04. 2016).



Zunächst aber blieb das wissenschaftliche und wirtschaftliche Interesse von der Faszination für den Raum überlagert. Friederike von Freygang (1789–1849), Gemahlin eines deutschen Diplomaten im russischen Dienst, beschreibt in ihren zwischen 1811 und 1815 verfassten *Briefen über den Kaukasus und Georgien* den »hochberühmten Kaukasus, bewohnt von so vielen Völkern, wo jeder unersteigliche Berg ein Räuberschlupfwinkel ist«, mit den Bergen »so alt, wie die Welt, von der Hand des Schöpfers zwischen Europa und Asien errichtet«, als das »große naturhistorische Museum, [...] geheimnisvolle Werkstatt der Natur, welche die Kindheit des Menschengeschlechts mit so vielen Fabeln zu verschönern versucht hat«. <sup>37</sup> In ihrem Bericht über die Reise in den Kaukasus, die sie als schauerlich beschreibt, weil sie ins Unbekannte führt, bedient sie sich des Danteschen Intertextes. <sup>38</sup> Die Übertragung des berühmten Mottos »Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren!« aus der *Divina Commedia* (*Inferno* III, 9) auf den Kaukasus stellt letzteren als einen ambivalenten mythischen Übergangsraum dar. <sup>39</sup> Eine solche Repräsentation akzentuiert den Schauer vor diesem ›Unbekannten‹ weitaus stärker als es gängige Asien-Topoi tun.

Drei Jahrzehnte später zeichnete Oberst Konstantin Benkendorf (1817–1858) in seinen Erinnerungen an einen Feldzug im Kaukasuskrieg vom Anblick des Hochgebirges ein ähnliches Bild zwischen Faszination und Grauen, wobei er ebenfalls den Vergleich mit dem »Tor zur Hölle« heranzog:

Die Luft in großen Höhen zeichnet sich durch eine ungewöhnliche Durchsichtigkeit aus, von den Augen fällt gleichsam eine Art Schleier ab und das Gesichtsfeld verdoppelt sich fast. [...] Hier ist eine ganze Welt von Bruchstücken und Ruinen, hier ist alles durcheinander, alles zerschlagen, alles in Unordnung; als wären gigantische Ozeanwellen gleichsam plötzlich erstarrt und im Sturm versteinert; das ist die vollständige Darstellung des ursprünglichen Chaos.

Du bist fasziniert von der erschütternden Schönheit des erhabenen und beeindruckenden Schauspiels, empfindest aber zugleich ein Gefühl des Grauens, als befändest Du Dich vor dem Tor zur Hölle. <sup>40</sup>

37 Freygang, Friederike von, *Briefe über den Kaukasus und Georgien, nebst angehängtem Reisebericht über Persien vom Jahre 1812*. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich von Struve, Hamburg 1817, 50 f. (die französischsprachige Erstausgabe erschien 1816 ebenfalls in Hamburg).

38 Von Freygang (geb. Kudrjaskaja) berichtet in ihren Briefen auch über die Gefangenschaft eines russischen Offiziers bei den Bergvölkern. Es ist unklar, ob ihre 1816 anonym erschienenen Briefe dem jungen Puškin als Vorlage dienten. Vgl. Tacho-Godi, M. A., »Kavkaz i ›kavkazskie plenniki‹ glazami russkich putešestvennikov načala XIX v.: Ksav'e de Mestr i Frederika Frejgang«; online: [http://www.darial-online.ru/2001\\_1/taxogo.shtml](http://www.darial-online.ru/2001_1/taxogo.shtml) (letzter Zugriff: 14.02.2015). Das Sujet der Gefangenschaft im Kaukasus wurde zum bedeutendsten Sujet der russischen Kaukasusliteratur.

39 Von Freygang, *Briefe über den Kaukasus und Georgien* (Anm. 37), 53.

40 Zit. nach: Gordin, Jakov, »Russkij čelovek na Kavkaze. Predvaritel'nye zametki o kavkazskoj utopii«, in: *Zvezda* 7 (2002), 164–174, hier: 167.

Allein schon der Anblick der enormen Fels- und Gebirgsmassive musste für einen Russen, der nur das scheinbar endlose russische Flachland, die Ebenen, Wälder und Steppen kannte und dessen kulturelles Selbstbild an die Einförmigkeit und Weite dieser Landschaft gekoppelt war, atemberaubend und überwältigend gewesen sein. Der Kaukasus (wie das Altai-Gebirge) sind der russischen Landschaft weit entrückt, schreibt Felix Philipp Ingold in einer Studie über das russische Raumbewusstsein, »sie bilden nicht nur eine Grenze, sie gelten eigentlich als Fremdgebiet, als ethnische, religiöse, kulturelle Enklaven, die sich vegetativ und topographisch geradezu spektakulär vom überwiegend flachen Kernland abheben«. <sup>41</sup> Die Bergwelt wäre für den russischen Menschen im Vergleich zur Trivialität des geregelten Alltagslebens an sich schon eine »Herausforderung«, die verbunden sei mit einem »nahezu mystischen Grauen«, unterstrich ebenfalls der russische Historiker Jakov Gordin. <sup>42</sup>

Die besondere kulturelle Semantik des Kaukasus in der russischen romantischen Dichtung, seine eigentliche ›Entdeckung‹ hat ihren Grund aber nicht im Erschauern angesichts des Hochgebirges als eines topographisch fremden Naturobjekts. Zu der einzigartigen Faszinationsgeschichte des Kaukasus konnte es in der russischen Literatur nur durch die besonderen Umstände während des von beiden Seiten jahrzehntelang erbittert geführten Krieges um den Kaukasus kommen.

Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts setzte eine systematische russische geographische, ethnographische und historisch-analytische Erforschung der Kaukasusregion ein. Die Verfasser von Kaukasustexten waren vielfach Militärs, die selber an den Kämpfen im Kaukasus teilgenommen hatten und erstmals mit der kämpfenden Truppe, von Norden her, über die Georgische Heeresstraße in die Region gelangt waren. <sup>43</sup>

Der russische Diplomat Semen Bronevskij (1763–1830), der im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts im Auftrag des Außenministers eine Art Compendium des bisherigen Wissens über den Kaukasus verfasste, brachte die wissenschaftliche Aneignung des Kaukasus mit den fortschreitenden Eroberungen dieses Raumes in Verbindung: »[...] die Fortschritte der

<sup>41</sup> Ingold, Felix Philipp, *Russische Wege. Geschichte. Kultur. Weltbild*, München 2007, 316.

<sup>42</sup> Gordin, »Russkij čelovek na Kavkaze« (Anm. 40), 167.

<sup>43</sup> Einen Überblick über russische historiographische Arbeiten vor 1917 zum Nordkaukasus gibt der weissrussische Historiker Andrej Maksimčik. Die von ihm markierten Etappen und Akzentverschiebungen lassen sich weitgehend auf die Erforschung der Region insgesamt übertragen. Vgl.: Maksimčik, A. N., »Prisoedinenie Severnogo Kavkaza k Rossijskoj imperii: Istorio grafičeskie itogi dorevoljucionnogo etapa izučenija«, in: A. P. Sal'kov, O. A. Janovskij (Hg.), *Rossijskie i slavjanskije issledovanija. Naučnyj sbornik*. Vyp. 7, Minsk 2012, 285–294. Vgl. auch: V. O. Bobrovnikov, I. L. Babič (Hg.), *Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj imperii*, Moskva 2007.

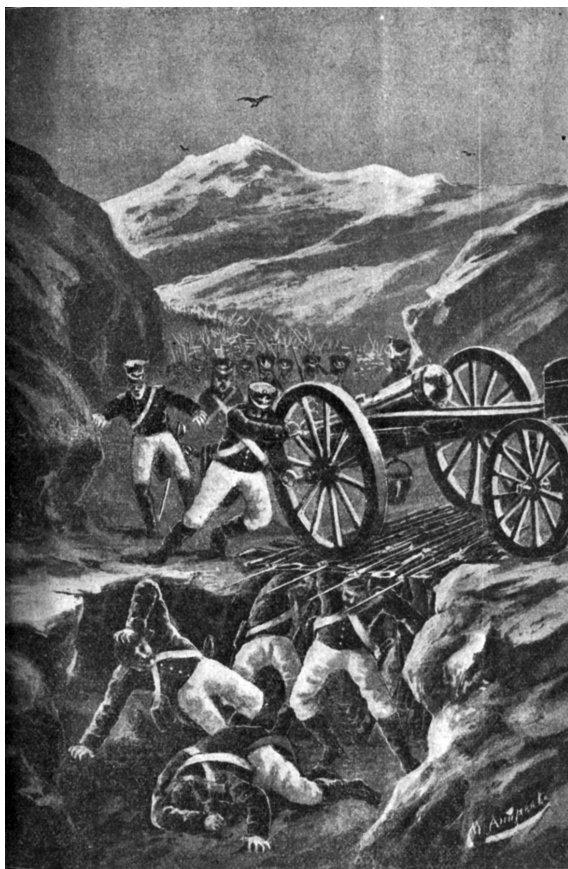


Abb. 7: *Lebendige Brücke*. Zeichnung von M. Andreev (Živoj most. Origin. risun. chudožn. M. Andreeva)

Geographie sind langsam und nicht von den militärischen Erfolgen zu trennen«. <sup>44</sup>

Durch die fehlende Schriftkultur der Bergvölker werde seiner Auffassung nach der mangelhafte Wissensstand über den Kaukasus noch verstärkt. Damit griff er ein Argument auf, das bereits bei Guldénstätt zu finden ist. In ähnlicher Weise wie Bronevskij erklärt auch der fiktive Herausgeber von Aleksandr Bestužev-Marlinskijs *Erzählung eines Offiziers*,

<sup>44</sup> »[...] успехи Географии медленны и неразлучны с успехами оружия [...]«. *Novejšie geografičeskie i istoričeskie izvestija o Kavkaze, sobrannnye i popolnennnye Semenom Bronevskim*, vyp. 1, Moskva 1823, 9.

*der bei den Bergvölkern gefangen war* (Rasskaz oficera, byvšego v plenu u gorcev; 1834) als »Russe und Soldat« das eroberungsbedingte »Wissen über den Kaukasus [...] mit dem Vorteil für unser Vaterland«, vermisst aber den eigentlich russischen Beitrag zu seiner Erforschung.<sup>45</sup>

Auffallend ist, dass Bronevskij (wie auch andere Autoren) den Kaukasus einerseits als einen in ethnischer, sprachlicher, konfessioneller und kultureller Hinsicht heterogenen Raum, andererseits aber als einen einheitlichen Raum entwirft. Er hebt zwar die alten christlichen Hochkulturen Georgiens und Armeniens gesondert heraus, integriert diese zugleich aber in den Kaukasusraum bzw. in die »kaukasischen Völker«.<sup>46</sup> Im Falle Georgiens überkreuzten sich ambivalente Deutungsmuster: Aus russischer Perspektive wurde das orthodox-christliche Georgien in (religions-)kultureller Hinsicht als »gleichgläubig« (edinovernaja) eingestuft,<sup>47</sup> politisch ins Russische Imperium inkorporiert, geographisch hingegen in den Kaukasusraum mit seinen »wilden« Bergbewohnern hineingenommen und auf der symbolischen Ebene exotisiert. Diese Ambivalenz bleibt den Georgienbildern in literarischen, wissenschaftlichen und publizistischen Texten des russischen Kaukasusdiskurses eingeschrieben.

Entscheidend für die Ausprägung des besonderen Kaukasusmythos im frühen 19. Jahrhundert war eine spezifische sozialpsychologische Situation. Die Angehörigen jener Offiziersschicht des russischen Adels, die nach dem siegreichen Krieg gegen Napoleon mit ihrem Alltag im autoritär-rückständigen Zarenreich haderten, sahen im »Kriegsschauplatz«<sup>48</sup> Kaukasus einen Ort, der ihnen größere Möglichkeiten und Freiheiten eröffnet. »Dem unbefriedigten aristokratischen Bewusstsein«, argumentiert Jakob Gordin, »gab der Kaukasus nicht einfach als geographisches und ethno-

45 »Seitdem die russischen Kanonen dort waren, wo früher nur die kaukasischen Adler flogen«, schrieb Bestužev-Marlinskij, sei es unverzeihlich, dass die Russen auf die »Mitteilungen ausländischer Reisender im Kaukasus angewiesen sind: Die Märchen irgendeines Reinegs, Güldenstädtische Genealogien irgendwelcher Kleinfürsten oder Geschichten von den morgendlichen Mahlzeiten eines Kavalier Gamba«. Einige Zeilen später wird auch Bronevskijs Beitrag zur Erforschung des Kaukasus kritisiert. Bestužev-Marlinskij, Aleksandr, »Rasskaz oficera, byvšego v plenu u gorcev«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij A. Marlinskogo*, Sankt Peterburg 1838, Bd. 10, 9.

46 So ist an einer Stelle explizit davon die Rede, dass die kaukasischen Völker, mit Ausnahme der Georgier und Armenier, seit jeher in »Unwissenheit« blieben, da sie keine eigenen Chroniken und keine Schrift hätten. Bronevskij, Semen, *Novejšie geografičeskie i istoričeskie izvestija o Kavkaze* (Anm. 44), 6.

47 Der Topos vom »gleichgläubigen Georgien« (edinovernaja Gruzija) ist bereits aus mittelalterlichen russischen Texten bekannt.

48 Russische Teilnehmer am Kaukasuskrieg verwendeten in ihren Erinnerungen und Briefen häufig den Ausdruck *teatr voennyh dejstvij* (wörtl.: Theater kriegerischer Handlungen), der sich am ehesten mit dem deutschen, vor allem durch Carl von Clausewitz bekannt gewordenen »Kriegstheater« gleichsetzen lässt.

graphisches, sondern auch als metaphysisches Phänomen die Möglichkeit, die Seinsfülle zu verspüren.«<sup>49</sup> Vor diesem Hintergrund spricht Gordin von einer »imperialen Romantik«,<sup>50</sup> vom paradoxen Zusammentreffen einer imperialen Utopie, deren Intention in der Ausweitung des imperialen Territoriums bestand, mit der romantischen Utopie des aktiven Adels, der dem autokratischen System dieses Imperiums zu entkommen suchte.<sup>51</sup> Diese Wahrnehmung teilten ebenfalls die Dekabristen, jene Militärangehörigen, die nach der missglückten Adelsrevolte von 1825 zur kämpfenden Truppe in den Kaukasus versetzt worden waren.

Der Topos vom Kaukasus als einer ›anderen Welt‹ avancierte in dem Maße zu einem der zentralen poetischen Topoi der romantischen Dichtung, wie er eine ambivalente affektive Aufladung erfuhr. Der Kaukasus erschien als Ort der Verbannung und der Freiheit zugleich – einerseits gleichsam exterritorial, weil außerhalb des russischen Kernlandes, an der Peripherie bzw. an der Grenze des Imperiums gelegen und, andererseits, als Ort neuer Freiheiten, weil dort die gewohnten, alltäglichen Raum-Zeit-Bezüge nicht galten. Der Kaukasus war Grenzraum, dessen utopisches ›Versprechen‹ letztlich aber uneinlösbar blieb. Er war »ein *atopos*: erkennbar, aber nicht erreichbar«.<sup>52</sup>

#### 4. Die Geburt des literarischen Kaukasus-Mythos

Tatsächliche Bekanntschaft mit dem Kaukasus machte die russische Öffentlichkeit erst im Medium der Literatur. Als eigentlicher Entdecker des Kaukasus in der russischen Literatur gilt Aleksandr Puškin (1799–1837) mit seinem Poem (poéma) *Der Gefangene im Kaukasus* (Kavkazskij plennik; 1820/21). Zwanzig Jahre später schrieb der einflussreiche Literaturkritiker Vissarion Belinskij (1811–1848) dieser Versdichtung die Fähigkeit zu, die russische Gesellschaft erstmals über den Kaukasus und seine »kämpferischen Einwohner« (voinstvennymi žiteljami) zu informieren, und sah darin sogar dessen eigentliche Bedeutung.<sup>53</sup> In seinem elften Essay über Puškin (1846) erklärte Belinskij den Kaukasus zum eigentlichen Sujetträger des

49 Gordin, »Russkij čelovek na Kavkaze« (Anm. 40), 167.

50 Ebd., 164.

51 Ebd., 174.

52 Andronikashvili, Zaal, »Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur«, in: Esther Kilchmann, Andreas Pflitsch, Franziska Thun-Hohenstein (Hg.), *Topographien pluraler Kulturen. Europa von Osten her gesehen*, Berlin 2011, 41–74, hier: 49.

53 Vgl. Belinskij, Vissarion, »Sočinenija Aleksandra Puškina. Stat'ja šestaja«, in: ders., *Sobranie sočinenij v trech tomach*, hg. v. F. M. Golovenčenko, Moskva 1948, Bd. 3, 423–450, hier: 438.

Poems, während er die Geschichte des Gefangenen als bloßen Rahmen für die Beschreibung des Kaukasus herabstufte.<sup>54</sup> Puškins Naturbeschreibungen sowie seine popularisierte Ethnographie kaukasischer Völker formten den russischen Kaukasusdiskurs und zogen eine ganze Reihe von Epigonen nach sich. Das geopoetische Wissen,<sup>55</sup> das auf die russischen Eroberungen im Kaukasus folgte, hat das russische Verständnis des kaukasischen Raumes entscheidend geprägt. Dadurch wurde die systematische wissenschaftliche Erforschung des Kaukasus sowohl in ihrer Bedeutung als auch in ihrer Wirkungsmacht in den Schatten gestellt. Die literarische Beschäftigung mit dem Kaukasuskrieg blieb jahrzehntelang ein zentrales Thema und generierte ein Textkorpus, das von Aleksandr Puškins Versdichtung *Der Gefangene im Kaukasus* über Michail Lermontovs Poeme *Der Dämon* (Demon; 1829–1839) und *Mcyri* (1840), die Erzählungen Aleksandr Bestužev-Marlinskijs bis zu Lev Tolstojs Erzählung *Hadschi Murat* (Chadži Murat; 1898–1904) reicht. So galten Puškin und Bestužev-Marlinskij, zumindest in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, tatsächlich als Quelle des ethnographischen bzw. populärwissenschaftlichen Wissens über den Kaukasus.<sup>56</sup>

Die Beschreibungen des Kaukasus bei Puškin wie auch bei seinen Nachfolgern gingen aber weit über einen Ersatz für Geographie- und Ethnographiesachbücher, für einen Baedeker in Versform (Susan Layton)<sup>57</sup> hinaus. Anders als Belinskij es gemeint haben mag, gewann der Kaukasusraum an Bedeutung, allerdings nicht (nur) als ein malerischer Schauplatz abenteuerlicher Geschichten, sondern als Träger einer pluralen Semantik, die das Poetische, Politische, Historische und Philosophische miteinander verschmolz.

In Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* wird sowohl in der Reise des fiktionalen Dichters (Protagonist des Prologs und des Epilogs) als auch in der Reise des Gefangenen (Protagonist des Binnentextes) mit der Mehrdeutigkeit und der Ambivalenz des Kaukasussujets gespielt. Die Ausgangskonstellation des Sujets sieht folgendermaßen aus: Die Unmöglichkeit, sich in der »Heimat« zu integrieren, die Verwurzelung in einer Gesellschaft, die von den Protagonisten als Zwang empfunden wird und mit der sie Gefangenschaft und Verfolgung verbinden, bringt beide Protagonisten

54 Belinskij, »Sočinenija Aleksandra Puškina. Stat'ja odinnadcataja i poslednjaja«, in: ebd., 596–640, hier: 609.

55 Zur Geopoetik vgl.: Marszałek, Magdalena, Sasse, Sylvia (Hg.), *Geopoetiken: geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen*, Berlin 2010.

56 Vgl. Layton, Susan, *Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*, Cambridge 2005 (Erstpubl. 1994), 15 f.

57 Ebd., 24.



an die Grenzen (k predelam).<sup>58</sup> Die Aufhebung ihrer Ortszugehörigkeit führt zu einer Transgression, dem sujetgenerierenden Verbrechen (Jurij Lotman), das in unserem Fall im Verneinen des topographisch bedingten Ursprungs besteht. Der Aufbruch, die Aufhebung des Gesetzes der Autochthonie stellt eine Relation zwischen »dem Ort (des Ursprungs) und dem Nicht-Ort«<sup>59</sup> her. Ihre fundamentale Paradoxie besteht darin, dass die Aufhebung des Gesetzes der Autochthonie ebenso als Befreiung bzw. Erlösung wie als Strafe oder Tod gelesen werden kann.

Die Verbindung zwischen Rahmen- und Binnentext in Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* kann ausgehend vom gemeinsamen Sujetraum aufgebaut werden. Der Protagonist des Binnentextes, ein »Apostat der Welt« und »Freund der Natur«, verlässt die Heimat und geht in ein fernes Land – zur »Grenze Asiens« des Prologs. Auf seiner Reise folgt er dem »Gespenst der Freiheit«, das er in der leeren Welt sucht.<sup>60</sup> Der Kaukasus, des Dichters neuer Parnass, wie es im Prolog des Poems heißt, wird hier zu einem Raum, auf den sowohl die Suche nach der Freiheit als auch die poetische Inspiration projiziert wird. Eine solche Auffassung vom Raum lässt sowohl eine politische als auch eine metaphysische Auslegung der Freiheit und die Amalgamierung beider Interpretationen zu. Das Metaphysische der Erlösung kann seinerseits nicht nur religiös, sondern auch säkular, auf das poetische Schaffen bezogen, verstanden werden. So wird man bei der Untersuchung des Kaukasussujets sowohl bei Puškin als auch bei seinen Nachfolgern vor der Schwierigkeit stehen, das Poetische, Politische und Religiöse als den Gegenstand der Sehnsucht des Dichters auseinanderzuhalten.

Der Gefangene setzt den fremden Raum mit der Freiheit gleich und imaginiert den freien Raum als einen leeren Naturraum. Die Semantik der Freiheit im Binnentext ist ursprünglich auf die Freiheit von der Ordnung des heimischen Raumes beschränkt. Wenn wir diesem Raum den zeitlichen Index der antizipierten Zukunft zuschreiben, so ist die Struktur dieser Zukunft achronisch. Die Freiheit ist ein auf den Raum projizierter Zustand, das Endziel des Sujets; sie ist zeitlos und dauert ewig.

58 Auch wenn die Forschung zum Ausgangspunkt für Puškins ›Erfindung‹ des Kaukasus die byroneske Sehnsucht nach fremden Ländern – wie er in seinem Brief an den Fürsten Vjazemskij 1820 schreibt – erklärt, so kann diese Sehnsucht stellvertretend bei Puškin als ein topographischer Ausdruck der problematischen Zugehörigkeit und Stellung des Dichters in Staat und Gesellschaft gelten.

59 Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 232.

60 Puškin, Aleksandr, »Kavkazskij plennik«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij v 16 tomach*, Moskva et al., 1937–1959, Bd. 4, 80: »Отступник света, друг природы, / Покинул он родной предел / И в край далекий полетел / С веселым призраком свободы. / Свобода! он одной тебя / Еще искал в пустынном мире«.



Im Prolog sind »militante Räuberei« und »das Genie der Inspiration«<sup>61</sup> zwei Hypostasen der Freiheit, die die Grundordnung des »neuen Parnass« beschreiben. Die »räuberische« Freiheit verweist auf die Anomie, die hier primär als eine Freiheit vom »russischen Nomos«, aber auch als die grundsätzliche Anomie des freien Raumes verstanden werden kann. Die Suche nach dem »wildem Genie der Inspiration« erfordert ebenfalls einen freien Raum, der jedoch die Konnotation der Leere und Undeterminiertheit aufweist. Der fiktionale Dichter steht allein der Erhabenheit der Natur gegenüber<sup>62</sup> und wechselt von der menschlichen in die sakrale Ordnung.<sup>63</sup> Auch in dieser Hypostase bekommt der leere Raum den Index der Ewigkeit.

Der Kaukasus im Rahmentext ist aber kein leerer, sondern ein historisch determinierter geographischer Raum, der bereits zu einem Gegenstand des russischen imperialen Projekts wurde. Für den Protagonisten des Binnentextes erweist sich der antizipierte Naturraum ebenfalls als politisch und historisch kontaminiert. Er gerät in tscherkessische Gefangenschaft und wird von einer jungen verliebten Tscherkessin befreit. Weil ihre Liebe unerwidert bleibt, nimmt sie sich das Leben. Am Ende des Poems kehrt der Gefangene in das russische Gebiet zurück, das durch russische Bajonette markiert wird.

In seiner Analyse von *Der Gefangene im Kaukasus* schreibt Harsha Ram: »A quintessentially elegiac emotion, the hero's longing frustrates all the conciliatory possibilities offered him by the plot, be in the love of the Circassian maiden or – what amounts to the same thing – the metaphysical resolution of mind and nature.«<sup>64</sup> Rams Erklärung der Sujeterzeugung aus der Gattungs- bzw. Affektlogik ist einleuchtend, jedoch nicht erschöpfend. Warum lässt die Sehnsucht des Protagonisten die Integration nicht zu? Warum wird der antizipierte Raum der Freiheit zum Ort der Gefangenschaft?

Um diese Fragen zu beantworten, soll eine andere Version des Sujets vom Russen, der die Freiheit in der Fremde sucht, einbezogen werden. In den *Zigeunern* (Cygany; 1824) realisiert Puškin die Möglichkeit, die er im *Gefangenen im Kaukasus* verworfen hat. Aleko, der Protagonist in den

61 Puškin, »Kavkazskij plennik«, ebd., 91: »Где рыскает в горах воинственный разбой / и дикий гений вдохновения / Таится в тишине глухой«.

62 Vgl. Puškin, »Kavkaz« (Der Kaukasus), (1829), in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij* (Anm. 60), Bd. 2, 196: »Кавказ подо мною. Один в вышине / Стою над снегами у края стремнины«. Zur Tradition des »alpinen Erhabenen« in der russischen Kaukasusliteratur im Kontext europäischer Alpen-Faszination vgl.: Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 39 ff.

63 Puškin, »Monastyr' na Kazbeka« (Das Kloster auf dem Kasbek) (1829), in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 2 (Anm. 60), 200: »Туда б, сказав прости ущелью, / Подняться к вольной вышине! / Туда б, в заоблачную келью, / В соседство Бога скрыться мне«.

64 Ram, Harsha, *The Imperial Sublime. A Russian Poetics of Empire*, Madison 2003, 190.

*Zigeunern*, baut mit der Zigeunerin Zemfira eine Liebesbeziehung auf, tötet sie jedoch aus Eifersucht. Daraufhin wird er aus dem Zigeunerlager verbannt. Der Älteste der Zigeuner bezeichnet seinen Stamm als wild und anomisch: »Wir sind wild, wir haben keine Gesetze«. <sup>65</sup> Jedoch wird die postulierte Anomie im nächsten Satz zurückgenommen: »Wir foltern nicht, und richten nicht hin / Wir brauchen kein Blut und Stöhnen«. <sup>66</sup> Die scheinbar anomischen »Wilden« haben durchaus eine Ordnung, die im Text als eine Akzeptanz der Freiheit des Anderen beschrieben wird. Die Verbannung Alekos ist ebenfalls als ein rechtlicher Akt zu lesen: »Wir wollen nicht mit dem Mörder zusammenleben / [...] / [...] / Lebe wohl, und der Friede sei mit dir.« <sup>67</sup> Statt der antizipierten Freiheit teilhaftig zu werden, gerät Aleko in Konflikt mit dem Nomos des Anderen, den er weder willens noch fähig ist zu akzeptieren. Dieser Konflikt hat aber auch noch eine andere Implikation: Aleko ist nicht nur unfähig, den Nomos des Anderen zu akzeptieren, sondern beansprucht auch die Freiheit allein für sich. <sup>68</sup>

Die Freiheit der Nomaden, die eine Semantik der Anomie hat, ist synonym mit der Freiheit des kaukasischen Grenzraumes und seiner Bewohner zu lesen. Die antizipierte Anomie erweist sich jedoch als relativ, als Freiheit vom russischen Nomos, aber nicht als eine Anomie im Sinne der Freiheit des Nomos des Anderen. Der Protagonist des Binnentextes im *Gefangenen im Kaukasus* sucht aber jene Freiheit, die wie bei Aleko die Freiheit »nur für sich« ist und eine Anerkennung des Anderen ausschließt. <sup>69</sup>

Der Kaukasus erweist sich nicht als ein freier, leerer und undeterminierter Raum, in dem der Protagonist aus dem *Gefangenen im Kaukasus* seine Freiheit finden kann. Das Problem der Freiheit bleibt für ihn ungelöst. Er kehrt als »befreiter Gefangener« zurück. Susi Frank interpretiert dieses Oxymoron zu Recht in dem Sinne, dass der Protagonist in seiner eigenen Kultur gefangen bleibt. <sup>70</sup> Nachfolgend soll noch ein anderer Aspekt hervorgehoben werden. Für den Protagonisten war die Freiheit das Ziel seiner Reise, und damit war sie im übertragenen Sinn auch das Ziel des Sujets.

65 Puškin, »Cygany«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij* (Anm. 60), Bd. 4, 201: »мы дики, нет у нас законов«.

66 Ebd.: »Мы не терзаем, не казим / Не нужно крови нам и стонов«.

67 Ebd., 202: »Но жить с убийцей не хотим [...] / [...] / [...] / Прости, да будет мир с тобою«.

68 Ebd., 201: »ты для себя лишь хочешь воли«.

69 Vgl. dazu bei Scotto: »Russians who left their country for less civilized parts may have believed they were freeing themselves from the structures of society, but they were all too likely to forget that they were moving into another kind of society, whose way of life they did not understand. Their mistake was that of the Europeans who ascribed openness or emptiness to anything that was not theirs.« Scotto, Peter, »Prisoners of the Caucasus: Ideologies of Imperialism in Lermontov's ›Bela‹«, in: PMLA 107.2 (1992), 246–260, hier: 255.

70 Vgl. Frank, Susi, »Gefangen in der russischen Kultur: Zur Spezifik der Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur«, in: *Welt der Slawen* 43 (1998), 61–84.

Er hat dieses Ziel nicht erreichen können, nicht nur wegen seiner Unfähigkeit, den Anderen zu akzeptieren, sondern auch, weil die Freiheit für ihn neben der (inter-)kulturellen primär eine metaphysische Konnotation hatte, die sich in einem politischen Sujet als nicht realisierbar erwies.<sup>71</sup>

Der Epilog im *Gefangenen im Kaukasus* greift die Opposition des Binnentextes wieder auf. Der Raum, in dem der Krieg und die Raubzüge stattfinden, ist paradoxerweise der Raum der Freiheit gewesen. Seine Grundordnung wird durch die russischen Eroberungen zu einem Raum des Friedens – einem Teil der *pax rossica*. Dieser entwickelt sich wiederum paradoxerweise zu einem Raum der Unfreiheit, in dem die russische Armee die Völker des Kaukasus ausrottet:

O Kotljarevskij, Geißel des Kaukasus!  
 Wo du nicht hin stürztest wie ein Sturm  
 Dein Zug hat wie die Pest  
 Die Stämme vernichtet und ausgerottet.<sup>72</sup>

Die prekäre Zweideutigkeit des bereits zu Puškins Lebzeiten viel kritisierten Epilogs, in dem die russische Eroberung des Kaukasus glorifiziert wird, spiegelt sich im Changieren der Gattungsregister wider als eine Transposition elegischer Prinzipien in die epische (Lotman) bzw. die odische (Tomaševskij) Gattung.<sup>73</sup> Das elegische Lamento des Epilogs, das seine odischen Obertöne konterkariert, galt jedoch weniger der Vernichtung der kaukasischen Völker als dem Verschwinden der imaginierten Grundordnung des Kaukasus. Das Einschreiten der »russischen Bajonette« verwandelte den Raum, der im Binnentext und im Prolog als ein Raum der Freiheit erinnert wird, in einen touristischen Ort.<sup>74</sup> Die Eingliederung des Kaukasus ins Russische Reich, die länger dauern sollte, als Puškin 1821 vermuten konnte, verwandelte den antizipierten Raum der Freiheit zu dem Teil des Raumes, von dem aus der Gefangene aufgebrochen war, die

71 Der Epilog der *Zigeuner* kann als eine Abkehr vom Programm, die Freiheit in der Fremde zu suchen, gelesen werden: »Das Glück ist auch nicht zwischen euch / Ihr armen Kinder der Natur!«. Puškin, »Сугану« (Anm. 60), 203: »Но счастья нет и между вами / Природы бедные сыны!«

72 Puškin, »Kavkazskij plennik« (Anm. 60), 114: »О Котляровский, бич Кавказа! Куда ни мчался ты грозой – / Твой ход, как черная зараза, / Губил, ничтожил племена«.

73 Ram, *The Imperial Sublime* (Anm. 64), 177 f.

74 Ebd.: »И смолкнул ярый крик войны: / Все русскому мечу подвластно. / Кавказа гордые сыны, Сражались, гибли вы ужасно; / Но не спасла вас наша кровь, [...] / Ни дикой вольности любовь! / Подобно племени Батья, / Изменит прадедам Кавказ, / Забудет алчной брани глас, / Оставит стрелы боевые. / К ущелиям, где гнездились вы, / Подъедет путник без боязни, / И возвестят о вашей казни / Преданья темные молвы.«

Freiheit zu suchen. Die Transgression des Protagonisten scheiterte jedoch und führte ihn nicht zur erhofften Erneuerung.

Puškins *Die Reise nach Arsurum* (Putešestvie v Arzurum vo vremja pochoda 1829; 1835) schreibt die Geschichte dieser misslungenen Transgression fort.<sup>75</sup> Hier wird der Kaukasus als Ort des Erhabenen entzaubert. Die Inspiration kann nicht mehr an einem bestimmten Ort gesucht und gefunden werden.<sup>76</sup> Die Glorifizierung militärischer Heldentaten wird verweigert.<sup>77</sup> Diese Verweigerung des »Besingens« (vospevat') von Eroberungen liest sich wie eine Antwort auf das »ich werde besingen« (ja vospoju) aus dem Epilog des *Gefangenen im Kaukasus* und die damit verbundene Kritik Petr Vjazemskijs an Puškin, die zwar nie öffentlich ausgesprochen wurde, ihm jedoch bekannt gewesen sein dürfte:<sup>78</sup>

Es ist schade, dass Puškin die letzten Verse seiner Erzählung so mit Blut befleckte. Was für Helden sind Kotljarevskij, Ermolov? Was ist gut daran, dass er wie die Pest die Stämme vernichtete und ausrottete? Von solchem Ruhm stockt einem das Blut in den Adern, und die Haare stehen zu Berge. Hätten wir die Stämme aufgeklärt, dann könnten wir etwas besingen. Die Dichtung ist keine Verbündete der Henker. Der Politik mögen sie nützlich sein, doch dann muss das Urteil der Nachwelt entscheiden, ob ihr Einsatz gerechtfertigt war. Aber die Lieder eines Dichters dürfen nie Massaker preisen. Ich ärgere mich über Puškin. Eine solche Begeisterung ist ein wahrer Anachronismus.<sup>79</sup>

Da *Der Gefangene im Kaukasus* kaum als ein Text einer *mission civilisatrice* gelesen werden kann, scheint Puškin Vjazemskijs Kritik auch in diesem Punkt aufzugreifen: Die Frage, was mit diesem wilden Volk (den Tscherkessen) zu tun sei, beantwortet er mit dem Vorschlag der Zivilisierung durch den »Einfluss des Reichtums« bzw. durch »Missionierung«. Puškins *Reise*

75 Vgl. Frank, »Gefangen in der russischen Kultur« (Anm. 70), 74.

76 Puškin, »Putešestvie v Arzurum vo vremja pochoda 1829 goda«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij* (Anm. 60), Bd. 8/1, Moskva 1948, 443: »Искать вдохновения всегда казалось мне смешной и нелепой причудю: вдохновения не същещь; [...]«.

77 Ebd.: »Приехать на войну с тем, чтобы воспевать будущие подвиги, было бы для меня с одной стороны слишком самолюбиво, а с другой слишком непристойно«.

78 Diese Kritik wurde von vielen Zeitgenossen Puškins geteilt. Vgl. etwa: »Кавказский пленник в некоторых местах прелестен, и хотя последние стихи похожи несколько на сочинение поэта-лауреата (lauréat), можно их простить за красоты общего.« Orlov, M. F., *Kapituljacija Pariža: Političeskie sočinenija. Pis'ma*. Moskva 1963, 263.

79 *Ostaf'evskij archiv knjazej Vjazemskich*, Bd. 1–5, Sankt Peterburg 1899–1913, Bd. 2, hier: 274–275: »Мне жаль, что Пушкин окровавил последние стихи своей повести. Что за герой Котляревский, Ермолов? Что тут хорошего, что он, Как черная зараза, Губил, ничтожил племена? От такой славы кровь стынет в жилах, и волосы дыбом становятся. Если мы просвещали бы племена, то было бы что воспеть. Поэзия не союзница палачей; политике они могут быть нужны, и тогда суду истории решить, можно ли ее оправдывать или нет; но гимны поэта не должны быть никогда славословием резни. Мне досадно на Пушкина: такой восторг – настоящий анахронизм.«

nach *Arsrum* liest sich im Wesentlichen wie eine Revision des eigenen Kaukasusbildes.<sup>80</sup> An einer Reisestation findet er jedoch ein »schmutziges« Exemplar seines eigenen *Gefangenen im Kaukasus*, das er mit großem Vergnügen erneut liest und anschließend kritisiert: alles sei »schwach, jung, unvollständig«, jedoch vieles sei »richtig erraten und ausgedrückt«. Was könnte in *Der Gefangene im Kaukasus* »richtig erraten« sein? Anscheinend glaubt Puškin sein Fazit bestätigt: Die russische Eroberung hat den Grenzraum als ursprünglichen Traum vom freien Raum vernichtet und den antizipierten Zukunftsraum in einen Vergangenheitsraum, einen Raum ohne Zukunft (für einen Freiheitssuchenden) transformiert.<sup>81</sup> Das Resultat dieser Transformierung sieht Puškin auf seiner Reise: Ruinen, verbrannte Dörfer, verlassene Siedlungen.<sup>82</sup>

Diese Vernichtung des freien Raumes, von der bereits im Epilog des Poems vom *Gefangenen im Kaukasus* gesprochen wird, hat für Puškin eine zusätzliche wichtige Implikation: Die fortschreitende Eroberung und weitere Verschiebung der russischen Grenze wird auf die Unmöglichkeit der Transgression bezogen. Gerade die Unmöglichkeit der Transgression an der politischen Grenze wird zum Fokus des Sujets der *Reise nach Arsrum*:

- 80 Vgl. ebenfalls Tynjanov, Jurij, »O ›Putešestvii v Arzrum‹«, *Vremennik Puškinskoj kommissii*, 2, 1936, 57–73; Šklovskij, V. B., *Zametki o proze russkich klassikov*, Moskva 1955, 35–40; Frenkel Greenleaf, Monika, »Pushkin's ›Journey to Arzrum‹: The Poet at the Border«, in: *Slavic Review* 50.4 (Winter 1991), 940–953; Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 62.
- 81 Die Frage nach dem Sinn eines russischen Vernichtungsfeldzugs gegen die kaukasischen »Bergbewohner« (gorcy), der beiden Seiten nur den Verlust der Freiheit bringen könne, stellt ebenfalls der Dichter Aleksandr Griboedov in seinem wenig bekannten Gedicht »Räuber am Tschegem« (Chiščniki na Čegeme; 1825; zensierte Erstpublikation: 1826): »Rus! Warum stürmst du / jahrhundertealte Gipfel? / Erreichst du sie?« (»Русь! Зачем воюешь ты / Вековые высоты? / Досягнешь ли?«). Griboedov scheint an Puškin anzuknüpfen, wenn er aus der Perspektive der »Räuber« (Tscherkessen am Bergfluss Tschegem im Nordkaukasus), die nach einem erfolgreichen Raubzug ihre Beute aufteilen und über das Schicksal der russischen Gefangenen befinden, sowohl die Heimat der Gefangenen (Russland) wie die Fremde (Kaukasus) als Raum ohne Freiheit benennt: »Zu Hause – Ketten! In der Fremde – Gefangenschaft!« (»Дома – цепи! в чуже – плен!«). Die »Räuber« beschwören zwar emphatisch noch einmal die »wilde« Freiheitsordnung des Kaukasus, ihrem kampfentschlossenen Sprechen ist aber die Ahnung um den drohenden Untergang ihrer Ordnung eingeschrieben. Vgl. Griboedov, A. S., »Chiščniki na Čegeme«, in: ders., *Izbrannye prozivedenija*. (Biblioteka poëta), Leningrad 1961, 370–372. Zur ethnographischen Perspektive des Gedichts vgl. Gukovskij, Georgij, *Puškin i russkie romantiki*, Moskva 1965, 317–320.
- 82 Susi Frank schreibt zur Aneignung des Kaukasus in der russischen Literatur: »Russland hat den Kaukasus zwar militärisch unterworfen, aber beide Aktionen gehören nun bereits der Geschichte an und haben als Ergebnis nicht die von einer wilden in eine zivilisierte verwandelte Kultur, sondern als eine einzige Spur Verwüstung, tote Ruinen beider Kulturen hinterlassen.« Vgl. Frank, »Gefangen in der russischen Kultur« (Anm. 70), 75.

Das ist schon Arpatschai, sagte der Kosak. Arpatschai! Unsere Grenze! Das war dem Ararat gleichwertig! Ich sprengte zum Fluß mit einem unaussprechlichen Gefühl. Noch nie hatte ich fremdes Land gesehen. Eine Grenze hatte für mich etwas Geheimnisvolles; seit meinen Kinderjahren waren Reisen mein liebster Traum. Lange hatte ich später ein Nomadenleben geführt, bald im Norden, bald im Süden herumwandernd, aber noch nie hatte ich mich aus den Grenzen des unermesslichen Rußlands hinausgerissen. Ich ritt fröhlich in den verheißenden Fluß, und mein gutes Roß trug mich auf das türkische Ufer hinüber. Aber dieses Ufer war schon erobert, ich befand mich also immer noch in Rußland.<sup>83</sup>

Die Grenze, die »etwas Mystisches« hat, trägt die gleiche symbolische Bedeutung wie der Berg Ararat, der einige Zeilen früher für die Hoffnung auf Erneuerung und das Leben steht. Die Grenzüberschreitung wird nicht im Sinne einer Zivilisationsflucht verstanden, sondern im Sinne einer metaphysischen Bedeutung von Erneuerung, eines Austritts aus der menschlichen Ordnung, des Beginns eines neuen Lebens. Die Undurchführbarkeit der Transgression bestätigt für Puškin die Unmöglichkeit, diese Aufgabe in einem konkreten geographischen Raum zu lösen, der nicht frei ist von Geschichte. Über das Exotisch-Orientalische hinaus wird für Puškin der Kaukasus, wie jeder konkrete geographische Raum, als ein symbolischer Grenzraum abgetan. Das Thema des Grenzraumes und der Transgression wird jedoch in anderen Texten wieder aufgegriffen und weitergeführt.

## 5. Der Kaukasus der georgisch-russischen Romantik

Die georgischen Romantiker entdeckten den Kaukasus für die georgische Literatur »durch die russische Romantik überhaupt erst als ästhetisch aufgeladene Landschaft« bzw. als »ästhetisch unabhängige[n] Topos«.<sup>84</sup> Harsha Ram und Zaza Shatirishvili haben in ihrem bahnbrechenden Aufsatz gezeigt, dass es sich bei der Übernahme des Kaukasus-Topos nicht um

83 Pusckin, A. S., »Die Reise nach Arsrum«, übersetzt v. F. Fisch, in: ders., *Dramen. Märchen. Die Reise nach Arsrum. Aufsätze*, hg. v. W. Neustadt, Berlin 1949, 317–383, hier: 350. Puškin, »Putešestvie v Arzrum« (Anm. 76), 463: »»Вот и Арпачай«, – сказал мне казак. Арпачай! наша граница! Это стоило Арарата. Я поскакал к реке с чувством неизъяснимым. Никогда еще не видал я чужой земли. Граница имела для меня что-то таинственное; с детских лет путешествия были моею любимую мечтою. Долго вел я потом жизнь кочующую, скитаясь то по югу, то по северу, и никогда еще не вырывался из пределов необъятной России. Я весело въехал в заветную реку, и добрый конь вынес меня на турецкий берег. Но этот берег был уже завоеван: я все еще находился в России.«

84 Ram, Harsha, Shatirishvili, Zaza, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma. Der Kaukasus im Dialog der georgischen und russischen Dichtung«, in: Marszałek, Magdalena, Sasse, Sylvia (Hg.), *Geopoetiken: geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen*, Berlin 2010, 160–188, hier: 168.



eine »schwache Kopie des dominanten Modells«<sup>85</sup> handelt, vielmehr wird der Kaukasus-Diskurs und das Kaukasus-Sujet der russischen Romantik aufgegriffen, kreativ verarbeitet und für eine eigene literarische Reflexion über die Rolle und geopolitische (und geo-poetische) Position Georgiens nach der Annexion durch Russland (1801) verwendet.

Die Generation der georgischen Romantiker Aleksandre Čavčavaže (1786–1846), Grigol Orbeliani (1804–1883) und Nikoloz Baratašvili (1817–1845) vereinte in sich ambivalente Charakteristika – sie waren einerseits Patrioten und Rebellen gegen die russische Ordnung, andererseits erfolgreiche russische Militärs und Beamte.<sup>86</sup> Aleksandre Čavčavaže, Sohn des russischen Botschafters in Sankt Petersburg Garsevan Čavčavaže, eines großen Fürsprecherers der Annäherung an Russland, war ein Patenkind der Zarin Katharina II. und der Schwiegervater des russischen Romantikers Aleksandr Griboedov (1795–1829), der ein Kolonialprojekt für den Kaukasus nach dem Muster der britischen Ost-Indien-Gesellschaft verfasste. Aleksandre Čavčavaže beteiligte sich an mehreren Aufständen gegen Russland, schlug aber auch den Aufstand in Kacheti (1812) nieder und brachte es zum Generalleutnant der russischen Armee. Grigol Orbeliani, der einem der einflussreichsten georgischen Adelsgeschlechter angehörte und ein Enkelsohn des Königs Irakli II. war, nahm ebenfalls an der Verschwörung 1832 teil und stand deswegen unter kurzzeitigem Arrest. Das unabhängige Georgien unter der Königin Tamar oder unter Irakli II. war zwar immer sein Sehnsuchtsort geblieben, nichtsdestotrotz wurde er General der Infanterie, kämpfte fünfzehn Jahre lang erfolgreich auf russischer Seite im Nordkaukasus, war dreimal für kurze Zeit Statthalter des Zaren im Kaukasus und Generalgouverneur von Tbilissi und wurde vom Zaren Alexander II. persönlich mit der höchsten Auszeichnung des Imperiums, dem Orden des Heiligen Andreas des Erstberufenen, ausgezeichnet.

Diese nicht aufzuhebende Ambivalenz wird zu sehr simplifiziert, wenn die Biographien der Romantiker zu rigoros von der Dichtung getrennt werden.<sup>87</sup> Im 19. Jahrhundert war die georgische Literatur auch ein Ort für politische Reflexion. In dieser Reflexion spielte der Kaukasus, einerseits,

<sup>85</sup> Ebd., 174.

<sup>86</sup> Ram und Shatirishvili sprechen von drei Strategien der georgischen Romantik – der partiellen Identifikation mit der Besatzungsmacht, der Ausblendung bzw. Verkürzung der Geschichte und der utopischen Deterritorialisierung. Diese Einschätzung ist grundsätzlich richtig, muss aber differenziert und nuanciert werden. Ebd., 187 f.

<sup>87</sup> So schreibt Akači Gačrelia, der »wahre Grigol Orbeliani ist in seinem dichterischen Vermächtnis zu sehen«. Gačrelia, Akači, »Grigol Orbeliani. Kritisches-biographisches Studium«, in: Orbeliani, Grigol, *txzulebata sruli krebuli* (Gesammelte Werke), hg. v. Akači Gačrelia und Žumber Čumburize, Tbilisi 1959, 031.



als Verbindungsweg nach Russland und, andererseits, als die Heimat der nordkaukasischen Stämme eine zentrale Rolle und war damit weit mehr als ein rein ästhetisches Objekt. Der Kaukasus wurde zu einem Schauplatz, an dem das zentrale Dilemma des georgischen Adels, dem auch die georgischen Romantiker angehörten, ausgetragen wurde – Vor- und Nachteile der russischen Eroberung miteinander zu vereinbaren bzw. das Trauma des Unabhängigkeitsverlustes durch tatsächliche oder ersonnene Vorteile zu kompensieren. Argumente für diese Vorteile werden z. T. durch den russischen politischen und literarischen Diskurs vermittelt, z. T. aus dem älteren georgischen Kaukasusdiskurs aktualisiert.

Ram und Shatirishvili analysierten im Zusammenhang mit Aleksandre Čavčavažes Gedicht »Der Kaukasus« (Kavkazia; zwischen 1824 und 1832) zahlreiche russische Intertexte. Sie sprechen von einem »Patchwork von Zitaten russischer Dichter« (Lomonosov, Deržavin, Žukovskij, Puškin, Lermontov).<sup>88</sup> Dieses Patchwork bezieht sich meist auf Topoi und Pathosformeln des Kaukasus und weniger auf das Sujet. Im Gedicht wird der Kaukasus als ein zeitloser, unwandelbarer, menschenleerer Naturort beschrieben: »Nur der Kaukasus ist unter ihnen unveränderlich / Die einen vernichtend, die anderen erzeugend wie der gebietende Gott«.<sup>89</sup> Zugleich wird der Kaukasus anthropomorphisiert. In den Anfangszeilen des Gedichts wird der Kaukasus als ein »Riese« imaginiert, der zwischen Schwarzem und Kaspischem Meer liegt: »Mit dem unerbittlichen Scheitel sich an die pontischen Wogen anlehnd / Und mit der nackten Sohle das Caspium spaltend, / Liegt der Riese Kaukasus zwischen zwei Meeren«.<sup>90</sup> Der anthropomorphisierte Berg korrespondiert mit dem Titanen Prometheus: »Das ist der Berg, wo dem gefesselten Prometheus, / Nach dem Götter Fluch der Rabe das Herz zerriss«,<sup>91</sup> mit dem der Mythos in die Natur eingeführt wird, um schließlich den Eintritt menschlicher Geschichte vorzubereiten.

Damit greift Čavčavaže eines der schon in den Kaukasusbeschreibungen des späten 18. Jahrhunderts zentralen und danach immer wieder re-aktualisierten literarischen Charakteristika des Kaukasus auf – dessen Geschichtslosigkeit bzw. Zeitlosigkeit, ein Topos, der sich auch bei Güldenstädt findet. In seinen *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge* beschrieb er etwa die Tschetschenen als ein seit Urzeiten (auch hinsichtlich

<sup>88</sup> Ebd., 170.

<sup>89</sup> Čavčavaže, Alexandre, *txzulebebi*, Tbilisi 1996, 82–83; dt. Interlinearübersetzung von Zaal Andronikashvili (ohne Angabe des Übers.), zit. nach: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 167. Zu Čavčavaže vgl. auch: Rayfield, *The Literature of Georgia* (Anm. 25), 138–149.

<sup>90</sup> Čavčavaže, *txzulebebi*, 166.

<sup>91</sup> Ebd., 167.

der politischen Formen des Zusammenlebens) unverändertes Volk. Das Fehlen von Schulen, einer Schrift, Büchern, Sagen und Legenden mache, so Güldenstädt, ihre Geschichte unrekonstruierbar: »Da sie sich in ihrer Verfassung und Rohigkeit seit undenklichen Zeiten nicht geändert, und weder Schulen, noch Schrift, noch Sagen, noch Bücher noch Ueberlieferungen haben, so kann man auch in ihrer Geschichte nicht weit zurück gehen.«<sup>92</sup> Die Unverändertheit und Erinnerungslosigkeit seiner Bewohner repräsentiere den Kaukasus als einen Raum ohne Geschichte. Dieses Amalgam aus »Ewigkeit« und »Geschichtslosigkeit« hatte weitreichende Folgen für die Imaginierung des Kaukasus.

Metaphern der Geschichtslosigkeit wurden bereits in den frühen Kaukasusgedichten zum Charakteristikum des Raumes. In Vasilij Žukovskijs Gedicht *An Voejkov* (K Voejkovu; 1814) steht der Schlaf für die Geschichtslosigkeit derjenigen kaukasischen Völker,<sup>93</sup> die im Gedicht aufgezählt werden: »Ihre Tage in den Bergdörfern hinken / auf den Krücken mürrischer Trägheit dahin. / Ihr Leben dort ist Schlaf.«<sup>94</sup>

Die Abwesenheit der Zeit im Raum brachte Aleksandr Bestužev-Marlinskij in seiner berühmtesten Kaukasuserzählung *Ammalat-Bek* (1832) auf den Punkt. Oberst Verchovskij, ein Protagonist dieser Erzählung, setzt Asien mit dem Kaukasus gleich:

Erstaunlich ist die Unbeweglichkeit der asiatischen Lebensweise im Laufe so vieler Jahrhunderte. In Asien sind alle Versuche der Verbesserung und Bildung gescheitert; ganz und gar gehört es nicht der Zeit, sondern dem Orte. Ein indischer Brahmane, chinesischer Mandarin, persischer Beg oder freier Bergbewohner sind immer die Gleichen, so wie sie vor zweitausend Jahren gewesen sind. Eine traurige Wahrheit! Sie repräsentieren zwar eine bunte und lebendige, aber immer die gleiche und seelenlose Natur. Schwerter und Peitschen der Eroberer haben bei ihnen, wie auf dem Wasser, keine Narben hinterlassen. Bücher und Exempel der Missionäre hatten nicht die geringste Wirkung.<sup>95</sup>

92 Güldenstädt, *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge* (Anm. 32), Bd. 1, 479.

93 In Harsha Rams Rekonstruktion des Sujets imperialer Geschichte in russischer Dichtung markieren die christlich kodierten Figuren des Schlafs und der Auferstehung des nationalen bzw. imperialen Körpers die Kardinalpunkte dieses Sujets. Neben der christlichen Kodierung ist die Auferstehung eine Chiffre für die Geburt einer Großmacht und den Eintritt in die Weltgeschichte. Der Schlaf hingegen ist eine mehrdeutige Figur, die u. a. für Geschichtslosigkeit steht. Vgl.: Ram, *The Imperial Sublime* (Anm. 64), 173 f.

94 Žukovskij, Vasilij, »K Voejkovu. Poslanie«, in: ders., *Sobranie sočinenij v četyrech tomach*, Moskva u. a. 1959–1960, Bd. 1, 190: »Но дни в аулах их бредут / На костылях угрюмой лени; / Там жизнь их сон.«

95 Bestužev-Marlinskij, Aleksandr, »Amalat-Bek«, in: ders., *Sočinenija v dvuch tomach*, Bd. 2, Moskva 1981, 107: »Измумительна неподвижность азиатского быта в течение стольких веков. Об Азию расширились все попытки улучшения и образования; она решительно принадлежит не времени, а месту. Индийский брамин, китайский мандарин, персидский бек, горский уздень неизменны, те же, что были за две тысячи лет. Печальная истина! Они изображают собою однообразную, хотя и пеструю, живую,

Zunächst bedeutet die postulierte »Unveränderbarkeit« der Menschen ihre Geschichtslosigkeit. In einem zweiten Schritt werden die Menschen ohne Geschichte aus der Kultur ausgeschlossen und der Natur zugeordnet, die sie zu repräsentieren haben. Schließlich wird die Geschichtslosigkeit auf den »Naturraum« übertragen. Die Zeit, die für Marlinkij nicht eine physische, sondern eine anthropologische Kategorie ist, wird aus dem Raum ausgeschlossen.

In seinem Gedicht *Der Streit* (Spor; 1841), einem Dialog zwischen den zwei kaukasischen Bergen Elbrus und Kasbek, repräsentiert Michail Lermontov den Kaukasus ebenfalls als einen geschichtsfreien Naturraum. Die Ruhe dieses Raumes vermag der »gebrechliche Orient« nicht zu stören: Georgien und Teheran sind dem Schlaf verfallen, das biblische »tote Land« ist »stumm und bewegungslos«, Ägypten ist ein Ort der »königlichen Gräber«. Nur aus dem Norden »vom Ural bis zur Donau« marschieren die Truppen, die den »grimmigen Kasbek« bezwingen werden. Bereits in den ersten Zeilen des Gedichts wird die Eroberung des Berges prophezeit:

In der Tiefe deiner Schluchten  
wird das Beil erklingen.  
Und die eiserne Schaufel  
wird in dein steinernes Herz,  
Messing und Gold gewinnend,  
einen furchtbaren Weg schneiden.<sup>96</sup>

Der »furchtbare Weg« ist eine Anspielung auf die Georgische Heeresstraße. Dieser durch den Berg gebahnte Weg in den Kaukasus – das Inauguralereignis des imperialen Kaukasusprojekts – markiert in der russischen Wahrnehmung den Eintritt der Zeit in den kaukasischen Raum und damit den Anfang seiner Geschichte (vgl. Abb. 8).

Eine ähnliche Sujestrategie in Bezug auf den Kaukasus wählt Alexandre Čavčavaze ein Jahrzehnt vor Lermontov: Der Berg, der »mit Absicht so kahl als Sperre erbaut« wurde und »seit der Schöpfung als unbezwingbar berühmt« war, wird nun vom »standhaft tapfere[n] Cicišvili« bezwungen, worauf der Fels dem Weg das Tor (im Text: »den Wegen das Tor« – d. Verf.) zum Kaukasus öffnet, einem Weg, der den Georgiern die Hoffnung gibt, »dass dieser Weg zu ihnen die Aufklärung führt«.<sup>97</sup> Ram und Shatirishvili

но бездушную природу. Мечи и бичи покорителей не оставили на них, как на воде, никаких рубцов; книги и примеры миссионеров не произвели ни малейшего влияния.»

96 Lermontov, Michail, »Spor«, in: ders. *Sočinenija v 6 tomach*, Moskva u. a. 1954–1957, Bd. 2, 193: »В глубине твоих ущелий / Загремит топор; / И железная лопата / В каменную грудь / Добывая медь и золото, / Врежет страшный путь.«

97 Čavčavaze, Alexandre, »Der Kaukasus«, in: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 168.

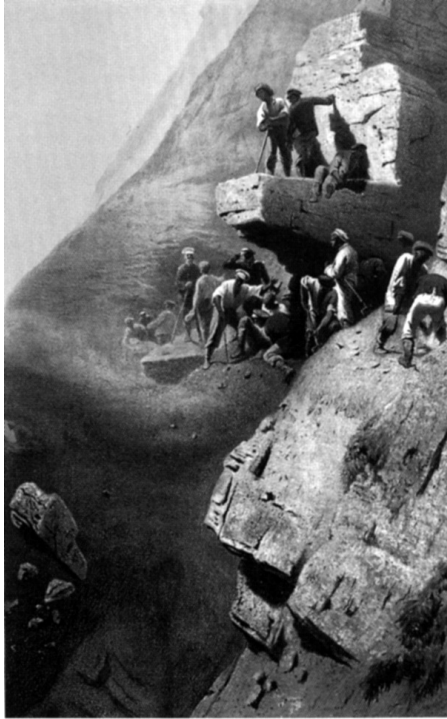


Abb. 8: *Straßenbau im Kaukasus*

bemerken zu Recht, dass Čavčavaže möglicherweise auf den Epilog von Puškins *Gefangenem im Kaukasus* antwortete. Dort wird der Kaukasus durch die russische Armee bezwungen, die die Völker des Kaukasus ausrottet: Von den drei russischen Feldherren, die zur Bezwingung des Kaukasus beigetragen haben, Cicianov (die übliche russische Namensform des Generals georgischer Herkunft Pavle Cicišvili), Kotljarevskij und Ermolov, bleibt bei Čavčavaže nur Cicianov übrig. Die Grausamkeit des Puškinschen Epilogs wird ausgeblendet. Die Eroberung und Beherrschung des Kaukasus (auf dem 1828 offiziell eingeführten russischen Wappen des Kaukasischen Gebiets [kavkazskaja oblast'] der russische Adler auf dem Kaukasus) wird hier zu einem friedlichen Vorgang umgedeutet<sup>98</sup> (vgl. Abb. 9).

Das menschliche Können bezwingt die Natur und der Kaukasus wird zum Transitort der Bildung bzw. Aufklärung von Russland nach Georgien.

<sup>98</sup> Von Winckler, P. P., *Gerby gorodov, gubernij, oblastej i posadov Rossijskoj Imperii, vnesennnye v polnoe sobranie zakonov 1649–1900*, Sankt Peterburg 1899, XXI.

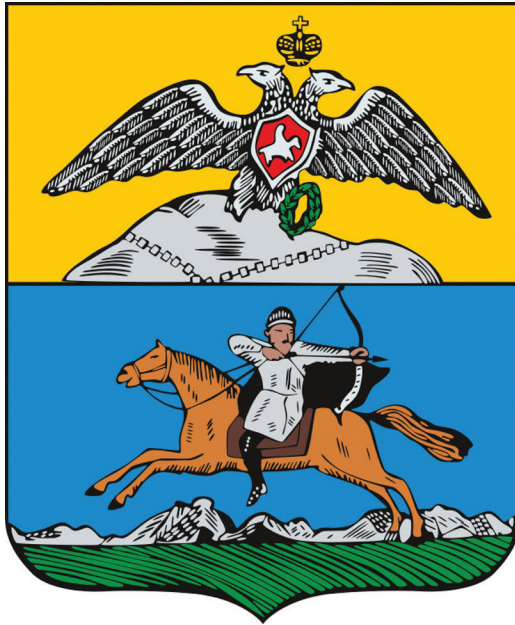


Abb. 9: Wappen des Kaukasusbezirks (1828) (Gerb Kavkazskoj Oblasti; 1828)

Einerseits greift Čavčavaže eines der wichtigsten Argumente für die Anbindung Georgiens an Russland auf: Russland bringt die Aufklärung nach Georgien (und zwar über russifizierte Georgier). Andererseits aktualisiert Čavčavažes Sujet auch georgische intertextuelle Bezüge. Wie bereits erwähnt, wird im *Das Leben Kartlis* berichtet, dass Alexander von Mazedonien nach Norden gelangte, den Kaukasus überstieg und Kartli eroberte, wo er Sittenverfall vorfand: »Bei der Eheschließung und beim Ehebruch wurde keine Verwandtschaft beachtet, sie aßen alles Belebte, die Toten verzehrten sie, wie die Raubtiere das Vieh, die von ihrem Betragen keine Rechenschaft geben können.«<sup>99</sup> Nach seiner Eroberung Kartlis und der Vernichtung von Heiden stiftet er in Kartli Ordnung und Religion und hinterlässt einen Statthalter. Die Aktualisierbarkeit dieses intertextuellen Bezugs verdeutlicht den Sinn von Čavčavažes Argument: Das von den islamischen Staaten und Stämmen bedrohte und verwüstete Georgien findet zurück zur Ordnung und zum Glauben unter dem neuen Alexander (Alexander I.), der seinen Statthalter (den im Text explizit genannten

<sup>99</sup> Mroweli, »Das Leben der Kartwelischen Könige«, in: *Das Leben Kartlis* (Anm. 16), 66 f.

Infanterie-General Pavel Cicianov) hinterlässt. Čavčavazes Argument ist aber sehr viel subtiler. Ason, der in der Chronik genannte Statthalter Alexanders, wird nämlich von Parnavas, dem legendären georgischen Reichs- und Dynastiegründer, gestürzt. Čavčavazes Argument lässt sich dann folgendermaßen interpretieren: Die russische Eroberung ist nur ein Mittel zur Wiederherstellung der Ordnung und der wahren Religion, die Fremdherrschaft wird bald durch ein unabhängiges georgisches Königreich ersetzt werden können. Dieses Argument ignoriert jedoch nicht nur die blutige Seite der russischen Eroberungen, sondern auch Korruption und Willkür der russischen Verwaltung in Georgien, die Čavčavaze selbst in seinem Schreiben an den russischen Kaiser anprangerte.<sup>100</sup>

## 6. Die russische Sonne über dem Kaukasus

Die Wiederherstellung des georgischen Königreiches war in Kreisen des georgischen Adels grundsätzlich Konsens, über Strategien und den günstigsten Zeitpunkt aber gingen die Meinungen auseinander. Grigol Orbeliani war mit der Familie des zwanzig Jahre älteren Aleksandre Čavčavaze eng befreundet, in dessen Tochter Nino verliebt (die den russischen Dichter Griboedov heiratete) und war dessen Mitverschwörer in der Adelsverschwörung von 1832. Als junger Offizier wurde Orbeliani 1831 mit einem militärischen Auftrag nach Nowgorod geschickt und hielt sich für längere Zeit in Moskau und Petersburg auf. Diese Reise hat er ausführlich in seinen Tagebüchern dokumentiert, die er später literarisch überarbeitete. Sie erschienen postum unter dem Titel *Meine Reise von Tiflis nach Petersburg*.<sup>101</sup> Für unseren Kontext ist diese Reise als eine der ersten georgischen Reisebeschreibungen der Georgischen Heeresstraße sowie durch die Reflexion über die Schicksale Georgiens interessant.

100 1837 schrieb Aleksandre Čavčavaze dem Zaren Nikolaus I. einen Bericht »Kratkij istoričeskij očerk Gruzii i ee položenija s 1801 po 1831 gg.«, georgische Übersetzung in: Čavčavaze, *txzulebebi* (Anm. 89), 205–229. Zur Geschichte und Zuordnung dieses Textes vgl. ebd.; vgl. auch: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 172 f.

101 Orbeliani, Grigol, »mgzavroba čemi tpilisidan peterbuḡamdīs« (Meine Reise von Tiflis nach Petersburg), in: ders., *txzulebata sruli krebuli* (Gesammelte Werke), hg. v. Akaḡi Gačerelia und Žumber Čumburize, Tbilisi 1959, 155–264. Zu diesem Reisetagebuch Orbelianis vgl. Gačerelia, Akaḡi, »Griogol Orbeliani. Kḗriḡul-biograpīuli narḡvevi« (Grigol Orbeliani. Kritisch-biographische Studie), in: Orbeliani, *txzulebata sruli krebuli* (Anm. 87), 024 ff.; Čumburize, Žumber, »Grigol Orbelianis proza« (Die Prosa Grigol Orbelianis), in: Orbeliani, *txzulebata sruli krebuli* (Anm. 87), 094–0108; Reisner, Oliver, »Grigol Orbeliani Discovering Russia: A Travel Account by a Member of the Georgian Upper Class from 1831–1832«, in: Eschment, Beate und Hans Harder (Hg.), *Looking at the Coloniser. Cross-Cultural Perceptions in Central Asia and the Caucasus, Bengal, and Related Areas*, Würzburg 2004, 47–62.



In Stavropol traf Grigol Orbeliani den Generalmajor der russischen Armee Ivane Apxazi (1785–1831), mit dem er ein programmatisches Gespräch über das Schicksal Georgiens führte. Orbeliani beschreibt seinen Gesprächspartner als einen glühenden Patrioten. So wie die Familie von Pavel Cicianov gehörte die Familie von Apxazi der georgischen Diaspora in Russland an. Apxazi, Vertreter der gleichen Generation wie Čavčavaže, begann seine Karriere in der Russischen Armee noch vor der Annexion von Kartli und Kaxeti als Adjutant des von Puškin im Epilog seines *Gefangenen im Kaukasus* besungenen Generals Kotljarevskij. Später diente er als militärischer Verwalter von Aserbajdschan und Imereti, nahm am Russisch-Persischen und Russisch-Türkischen Krieg teil, war zuletzt Chef des nordossetischen Expeditionscorps und trug in dieser Eigenschaft zur Eingliederung Nord-Ossetiens ins Russische Imperium bei.

Das Gespräch wird in der dramatischen Dialogform wiedergegeben und hebt sich durch den Untertitel sowie durch seine Form vom restlichen Tagebuch ab. Im Gespräch mit Orbeliani argumentiert Apxazi ähnlich wie Aleksandre Čavčavaže in seinem Kaukasusgedicht und seinem Bericht an den Zaren Nikolaus I. »Kurze Beschreibung Georgiens und seiner Lage von 1801 bis 1831«. Sollten die Russen verzweifeln und aus Georgien abziehen, so Apxazi, dann werde Georgien Opfer von Unordnung, Bürgerkrieg und Überfällen seiner Feinde. Orbeliani plädiert dagegen für die sofortige Unabhängigkeit Georgiens. Auf die eher naiven und romantischen Argumente Orbelianis antwortet Apxazi mit ausführlichen rationalen und aufklärerischen Gegenargumenten. Georgien habe, anders als seine Feinde, die Modernisierung verpasst, es besitze keine reguläre Armee und habe damit keine Überlebenschance. Es sei gegenwärtig auch nicht möglich, anders als Orbeliani meint, eine reguläre Armee einzuführen. Georgien könne dafür finanziell nicht aufkommen und es besitze keine internationale Kreditwürdigkeit. Das Haupthindernis liege aber nicht in der Wirtschaft, sondern in der Gesellschaft. Die reguläre Armee bedeute für die georgische Aristokratie in erster Linie den Verzicht auf einen Teil des Vermögens und auf die uneingeschränkte persönliche Freiheit. Dazu sei der Adel heute nicht in der Lage, denn nur durch die Bildung des Verstandes und des Herzens sei man imstande, persönliche Vorteile für das Allgemeinwohl zu opfern. Ein ungebildeter und unaufgeklärter Mensch sei der Liebe zum Vaterland gar nicht erst fähig. Daher ist für Apxazi die Bildung das zentrale Argument, um den Verbleib Georgiens in Russland für eine Zeit von »bis zu hundert Jahren« zu legitimieren. Dann hätte Georgien viele gebildete Menschen, die Gesellschaft würde sich wandeln, die Notwendigkeit von Modernisierung leicht erkennen und ausführen. Die heutige Gesellschaft dagegen sei dafür nicht bereit und daher für das Vaterland tot. Sie lebe ohne Ziel und irre



ohne Weg, wie in einer tiefen Nacht. Der Dunkelheit des Unwissens wird das Licht der Aufklärung gegenübergestellt, das aus Russland kommt, wobei beides, Unaufgeklärtheit wie Aufklärung, zusätzlich religiös konnotiert sind. Unaufgeklärtheit wird mit dem Götzendienst gleichgesetzt, während die Aufklärung Züge der wahren Religion erhält. Mit dieser Einschätzung macht Apxazi explizit, was bei Čavčavaže eher verschleiert geblieben ist.

Die Lichtmetapher der Aufklärung greift Apxazi auch an einer anderen Stelle auf. Das seit Alexander dem Großen (1390–1445) geteilte Georgien sei nun (unter russischer Herrschaft – d. Verf.) vereint. Allerdings seien die Teile noch nicht fest miteinander verbunden. Der »Klebstoff« würde erst wirken, wenn die Sonne die Teile »zusammenschweißt«. <sup>102</sup> »Unsere Sonne«, sagt Apxazi, »ist die Zeit. Die Zeit muss uns aufklären, uns lehren, einander und das Vaterland zu lieben, sie muss alle Teile des alten Georgiens in einen Gedanken und ein Herz zusammenfügen«. <sup>103</sup> Mit dieser, auch bildlich prägnanten Diagnose der georgischen Gesellschaft scheint auch Orbeliani einverstanden zu sein. »Wie stark und richtig beschrieb er die gegenwärtige Lage Georgiens«, <sup>104</sup> schreibt er in der einführenden Bemerkung zu diesem Gespräch.

Mit dem Bild der Sonne der Aufklärung greift Apxazi ein Bild auf, das später zu einer Pathosformel in der russischen Heraldik Georgiens gerinnt. Auf dem dreigeteilten Wappen der Stadt Gori, das 1843 vom Kaiser bestätigt wurde, ist im unteren Feld die aufgehende Sonne abgebildet, die einen zerfallenden Wehrturm beleuchtet. Dies sei – so der Kommentar zum Wappen – ein Zeichen dessen, dass das Volk unter der russischen Verwaltung die alten, im Landkreis (Uezd) zerstreuten Türme nicht mehr brauche. Der Wehrturm ist von den beiden Seiten durch Getreidegarben eingerahmt, die den Wohlstand repräsentieren <sup>105</sup> (vgl. Abb. 10).

Das Bild der Sonne wurde vier Jahre zuvor von Michail Lermontov in seinem Poem *Мцыри* verwendet:

Und Gottes Gnade kam übers Land  
Georgien, das in Blüte stand  
Seither in schattger Gärten Kleid  
Von aller Feindesfurcht befreit,  
Durch der Freunde Bajonette in Sicherheit. <sup>106</sup>

<sup>102</sup> Ebd., Orbeliani, »mgzavroba...«, 175.

<sup>103</sup> Ebd.

<sup>104</sup> Ebd., 172.

<sup>105</sup> Von Winckler, *Gerby gorodov* (Anm. 98), 41.

<sup>106</sup> Lermontov, Michail, »Der Mziri« (korrigiert – d. Verf.), übers. v. W. Fischer, in: ders., Lermontov, Michail, *Gedichte und Poeme* (Anm. 6), 250; russ.: »И божья благодать сошла / На Грузию! Она цвела / С тех пор в тени своих садов, / Не опасаяся врагов, / За гранью дружеских штыков.« Lermontov, *Sočinenija* (Anm. 96), Bd. 4, 149.



Abb. 10: Wappen der Stadt Gori (1843)

Die neue Geschichte Georgiens, die in *Mcyri* vom Erzähler der ersten zwei Strophen erzählt wird, überschreibt die alte. Bereits die Namenlosigkeit des Protagonisten – *Mcyri* ist ein georgisches Wort und bedeutet Novize – verweist auf die Auslöschung seiner früheren Identität. Diese Auslöschung des Alten spiegelt sich im Kloster wider, das zugleich eine Grabstätte georgischer Könige ist. Sie sind ebenfalls namenlos, so dass die Geschichte des Landes zu einer nicht erinnerbaren und irrelevanten Vorgeschichte für das Poem wird. Die »eigentliche«, neue russische Geschichte des Raumes fängt in *Mcyri* mit dem Anschluss an Russland an. Die als eine »Gnade Gottes« beschriebene Integration Georgiens in die imperiale Grundordnung wird von russischen Bajonetten geschützt.<sup>107</sup>

<sup>107</sup> Die Bajonette wurden bereits in den letzten Zeilen des Binnentextes von Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* zum Symbol für die russische Grenze.

Lermontov schreibt hier Bestužev-Marlinskijs Sujet von der Entwurzelung des Autochthonen fort, auf das noch einzugehen sein wird, gibt diesem Sujet aber eine neue Wendung, nicht nur in dem Sinne, dass er die Perspektive wechselt, sondern auch in dem Sinne, dass er die Figur der Entwurzelung und des damit verbundenen Bedeutungsverlustes auf den Raum überträgt. Dieser »entwurzelte« Raum ist der Raum, in dem die alte Grundordnung durch die neue überschrieben wurde. Die alte Ordnung des antizipierten Freiheitsraumes gehört nur der (verschwindenden) Erinnerung an, die im Wesentlichen an den Träger der alten Ordnung gebunden und dazu bestimmt ist, mit ihm zu sterben: »Die Erinnerungen an jene Tage / sollen in mir und mit mir sterben« (XIII).<sup>108</sup> Der autochthone Träger der alten Ordnung und die alte Grundordnung, die mit der Freiheit verbunden waren, sind mit der neuen Grundordnung, die die alte bereits überschrieben hat, unvereinbar. Gerade deswegen ist die Heimat, deren Topographie identisch geblieben ist, aber deren Semantik sich geändert hat und nun der Vergangenheit angehört, unerreichbar. In der neuen Ordnung, die das neue, imperiale Sujet schreibt, hat Mcyri weder lebendig noch tot einen Platz. Er bleibt nach seinem Tod von der Erinnerung der neuen Ordnung ausgeschlossen:

Meine kalte und stumme Leiche  
 Wird nicht in der Erde der Heimat verwesen  
 Und die Geschichte meiner bitteren Qualen  
 Wird in den stummen Wänden  
 keine trauernde Aufmerksamkeit erwecken (XXIV).<sup>109</sup>

Eine weitere Implikation dieser Aussage ist, dass die Erinnerung nur von der Heimatgemeinschaft gepflegt und erhalten werden kann. Aus der autochthonen Perspektive schließt das Fremde – im Sinne sowohl eines fremden Landes als auch des eigenen Landes, das durch die fremde Ordnung überschrieben wurde – jede Integration, auch im Sinne der Integration der Erinnerung in das »neue« Narrativ, aus.

Wie wird der Kaukasus, dessen freier Raum durch die imperiale Ordnung überschrieben wurde, aus russischer Sicht wahrgenommen? Im Kontext des *Gefangenen im Kaukasus* spricht Susi Frank von einer Gabe an die russische Kultur. Welcher Natur aber ist diese Gabe und wie wird sie aufgenommen? »Wenn im Epilog von Puškins *Gefangenem im Kaukasus* die

108 Übers. – d. Verf.; Lermontov, *Sočinenija* (Anm. 96), Bd. 4, 160: »Воспоминанья тех минут / Во мне, со мной пускай умрут«.

109 Ebd., Bd. 4, 169: »Мой труп холодный и немой / Не будет тлеть в земле родной, / И повесть горьких мук моих / Не призовет меж стен глухих / Вниманье скорбное ничье / На имя темное мое«.

Muse kaukasische Blumen pflückt, so werden sie in einen toten Schmuck ihres Blumenkranzes verwandelt.«<sup>110</sup> Als ein Souvenir wird der Kaukasus auch in Lermontovs Gedicht *Der Poet* (Poët; 1838) metaphorisiert. Der Dolch, der aus dem Kaukasus mitgebracht und der heimischen Scheide beraubt wurde, glänzt nun,

Als goldenes Spielzeug [...] an der Wand  
 – alas! ruhmlos und harmlos.  
 Keine gewohnte, sorgsame Hand  
 putzt und pflegt ihn,  
 seine Inschriften werden beim Morgengebet  
 Nicht mehr mit Eifer gelesen«.<sup>111</sup>

Einerseits kann der Dolch ohne Scheide als eine weitere Entwurzelungs-metapher gelesen werden, andererseits verweist die Unlesbarkeit seiner Geschichte auf die Bedeutungslosigkeit für seinen neuen Inhaber. Das alte Zeichen, das auch für die entsprechende Gesetzesordnung stand, wird nach der Überschreibung zu einer Hieroglyphe, die ihre »Gesetzeskraft« (Derrida) verloren hat. Diese Hieroglyphe wird in den neuen, imperialen Text als ein dekoratives Zeichen inkorporiert, aber nicht integriert.

Die wärmende und schützende Sonne und die Bildung (die auch als Gnade Gottes religiös konnotiert werden kann) korrespondieren mit dem Adler über den Gipfeln des Kaukasus auf dem Wappen der kaukasischen Provinzen. Einerseits markieren der Adler und die Sonne den Unterschied zwischen Georgien und dem Kaukasus, andererseits sind sie austauschbar. Sie weisen auf die Ambivalenz der russischen Politik hin, die nie aufhörte, zwischen »Ausrottung« (Puškin, *Der Gefangene im Kaukasus*) und der *mission civilisatrice* (Puškin, *Die Reise nach Arsurum*) zu oszillieren. Dieselbe Ambivalenz zeichnete auch die Einstellung der georgischen politischen Elite und Bildungselite zu Russland aus.

110 Frank, »Gefangen in der russischen Kultur« (Anm. 70), 74. Diese Metapher wird in Tolstoj's Erzählung *Hadschi-Murat* aufgegriffen und weitergedacht. Dort stehen die toten Blumen, die der Reisende für seinen Straus pflückt, für die entwurzelten Kaukasier.

111 Lermontov, *Sočinenija* (Anm. 96), Bd. 2, 118 f.: »Теперь родных ножен, избитых на войне, / Лишен героя спутник бедный, / Игрушкой золотой он блещет на стене – / Увы, бесславы и безвредный! / Никто привычною, заботливой рукой / Его не чистит, не ласкает, / И надписи его, молясь перед зарей, / Никто с усердьем не читает«. Für Lermontov ist dieser Dolch eine Metapher für den Dichter in der Gesellschaft. Vgl.: Ram, *The Imperial Sublime* (Anm. 64), 206 f. Sein kaukasischer Kontext lässt die Übertragung der Metapher auf den Kaukasus zu.

Auch wenn georgische Romantiker auf russische Argumente zurückgreifen, verschieben sie ihre Akzente. Dies wird u. a. deutlich, wenn man betrachtet, welches Gedächtnis gelöscht bzw. aktualisiert wird, wenn Russen bzw. Georgier gleiche geographische Orte besuchen. In den Anfangsversen von *Mcyri* beschreibt Lermontov das georgische Kloster *žvari* an der Mündung der Flüsse Mtkvari und Aragvi in der Nähe der alten georgischen Hauptstadt *mcxeta*. Die Geschichte, die dieser Ort vor dem Anschluss mit Russland hatte, ist für den russischen Beobachter irrelevant. Dagegen ist für die georgischen Romantiker gerade diese Vergangenheit der zentrale Bezugspunkt, der die problematische Gegenwart bis zum vollständigen Verschwinden verdeckt. Während seiner Reise nach Petersburg besucht Grigol Orbeliani das Kloster *svetixoveli*, sakrales Zentrum Georgiens in *mcxeta*, der alten georgischen Hauptstadt. Hier endet bzw. fängt die Georgische Heeresstraße an. Dort besucht der junge Offizier der russischen Armee und Verschwörer gegen die russische Herrschaft das Grabmal – so Lermontov in *Mcyri* – »irgendeines Königs«, der »sein Volk Rußland anvertraute«. Das trübe Wetter korrespondiert mit der getrübbten Stimmung Orbelianis, der das Kloster von *mcxeta* aus der Ferne erblickt. (Lermontov verwechselt das malerische Kloster *žvari* mit der Grabstätte georgischer Könige *svetixoveli*).<sup>112</sup> Dieses Kloster beschreibt Orbeliani im erhabenen Register, voller zahlreicher Superlative:

Dies ist das majestätischste und allerheiligste Denkmal Iveriens. Wer von uns huldigt ihm nicht mit ehrfürchtiger Hochachtung! Dies ist der Rest und ein Zeuge der vergangenen Glorie Iveriens, eine Herberge von Gräbern georgischer Könige und Beobachter mehrerer Jahrhunderte, vieler Veränderungen in Iverien, seines Untergangs und seiner Wiederauferstehung. – Unwillkürlich weinte ich, als ich das Grab des Königs Irakli sah. Mit ihm liegt die Glorie und alles Gute Iveriens begraben... Diese Tränen waren süß für mich, weil sie der letzte Tribut sind für den, der Georgien glorreich machte. O Du Tapferer! Die Zeit, die alles vernichtet, vermag nichts gegen Deine große Taten, die wie ein Stern in den kommenden Jahrhunderten scheinen werden. Dein heute fast vergessenes Grab wird immerdar ein Ort der Verehrung bleiben.<sup>113</sup>

Dieses Grab ist ganz im Sinne der christlichen Tradition auch ein Ort der baldigen Auferstehung Georgiens. Diese wird aber in den Gedichten Orbelianis durchaus ambivalent gedeutet. Das Gedicht *Der Trinkspruch oder das Nachtfest nach dem Krieg in der Nähe Jerewans*, dessen erste Fassung 1831 etwa zeitgleich mit *Die Reise von Tiflis nach Petersburg* entstand, wiederholt die Huldigung am Grab Iraklis II. »Der Ruhm« Georgiens sei »mit

<sup>112</sup> Andronikov, Iraklij, *Lermontov. Issledovanija i nachodki*, Moskau 1977, 298 ff.

<sup>113</sup> Orbeliani, »mgzavroba...« (Anm. 87), 156.

ihm begraben.«<sup>114</sup> Bei Orbeliani wird noch die Unentschiedenheit zwischen Affirmation und Negation des kolonialen Diskurses sichtbar. Einerseits liegt »Georgiens Ruhm« im Grab, andererseits wird aber die verlorene Vaterfigur im russischen Zaren Nikolaus I. wiedergefunden.<sup>115</sup> Die dem Zaren gewidmeten Strophen werden auch in der längeren Fassung des Gedichts von 1871 beibehalten und in der georgischen Forschung damit erklärt, dass Nikolaus I. zum Handlungszeitpunkt 1826 russischer Zar gewesen sei. Diese Erklärung ist jedoch nicht ausreichend. Orbeliani greift hier das Argument von Ivane Apxazi auf. Das alte Iverien erwarte vom Zaren, dass er »den erloschenen Leuchter des Wissens« wieder entzünde. So wie die Frühlingsblume von der Sonne, sollte das alte Iverien unter seinen Strahlen aufgehen. Aufgeklärt und erneuert wird es wie Phönix auferstehen. Unter seinem Schutz sollen die Feinde bezwungen werden; er solle Georgien »die alten Tage, die Tage des Ruhmes«, die glorreichen Tage der Königin Tamar zurückbringen.<sup>116</sup> Die Tatsache, dass Lermontov später als georgische Romantiker seinen *Mcyri* schreibt, tut dem Argument keinen Abbruch. Im russischen wie im georgischen Fall handelt es sich um eine literarische Verarbeitung politischer Argumente, die später zu Topoi und Pathosformeln erstarren. Wird aus der russischen Sicht, wie etwa bei Lermontov, die lokale Geschichte vergessen und überschrieben, die russische Eroberung dagegen als ein Neuanfang gesehen, so sehen georgische Romantiker im Anschluss an Russland politische Kontinuität und die Chance auf eine Renaissance Georgiens: Unter russischer Schutzmacht muss es seine Feinde besiegen, wieder erstarken und später wieder unabhängig werden.

## 7. Georgische politische Romantik im Kaukasus

Während Aleksandre Čavčavaze diese Kontinuität als ein geschichtsphilosophisches Drama (mit mythologischen und historischen Referenzen) im Kaukasus und Grigol Orbeliani als Dialog eines politischen Romantikers mit einem Realpolitiker inszeniert, wird sie bei Nikoloz Baratašvili besonders stark akzentuiert, indem er den Anschluss an Russland als eine Entscheidung Iraklis II. darstellt. Auch Baratašvili stammte aus dem geor-

114 Orbeliani, Grigol, »sadžegrzelo« (Der Trinkspruch), in: Orbeliani, *txzulebebi* (Anm. 87), 89–109, hier: 95.

115 Dazu ausführlicher: Andronikashvili, Zaal, »Genealogie der nationalen Repräsentation. Denkmalkultur in Georgien«, in: Andronikashvili, Zaal, Tatjana Petzer, Andreas Pflitsch und Martin Tremel (Hg.), *Die Ordnung pluraler Kulturen vom Osten her gesehen*, Berlin 2013, 138–155.

116 Orbeliani, »sadžegrzelo« (Anm. 87), 98 f.



gischen (kartlischen) Hochadel. Er war Grigol Orbelianis Neffe, der Sohn seiner Schwester Ephemia und damit ein Urenkel Iraklis II., dessen Andenken zum Familienkult gehörte. Sein Gymnasiallehrer war der Philosoph Solomon Dodašvili, einer der intellektuellen Anführer der Verschwörung von 1832, der, anders als seine adeligen Mitverschwörer, nach Vjatka verbannt wurde und dort im Gefängnis umkam. Mit der Familie Čavčavaze war Baratašvili eng befreundet. Er warb erfolglos um Aleksandre Čavčavazes Tochter Ekaterine, die spätere Königin von Megrelien. Weil seine Familie schon sehr stark verarmt war, und er, als einziger Sohn, seinen Vater unterstützen sollte, konnte Baratašvili weder eine militärische Karriere, wie viele seiner Verwandten, einschlagen, noch an einer Universität studieren. Seit 1836 arbeitete er als Beamter in unterschiedlichen Verwendungen und verstarb 1845 mit 27 Jahren in Gjandscha.<sup>117</sup>

Nikoloz Baratašvili war der bedeutendste der georgischen Romantiker. Die meisten seiner 37 Gedichte sind lyrisch bzw. metaphysisch. Allerdings verfasste er das politische Poem *Das Schicksal Kartlis* (1839) sowie die beiden politischen Gedichte, *Das Grab des Königs Irakli* (1842) und *Der Krieg von Georgiens Fürsten, Adligen und Bauern gegen Dagestan und Tschechsenien im Jahre 1844, geführt vom Gouvernement-Marschall Fürst Dimitri Orbeliani, Sohn des Tamaz* (1844).<sup>118</sup> Im Gedicht *Das Schicksal Kartlis* ist die Rede von einer Beratung Iraklis II. mit seinem Kanzler Solomon Lionize. Die Beratung findet nach dem (infolge eines Verrats) verlorenen Kampf um Tbilissi und der anschließenden Verwüstung der Hauptstadt durch den persischen Schah Agha Mohamed im Jahre 1795 statt. Im kaukasischen Exil denkt der tief deprimierte und verzweifelte König über die Lage Georgiens nach: Georgien wird von äußeren Feinden, Persien, dem Osmanischen Reich und den Nordkaukasiern bedroht. Das Land steht am Rande des Bürgerkriegs und es gibt unter den zahlreichen Kindern und Enkelkindern Iraklis II. keinen Nachfolger, der das Land übernehmen könnte. Daher vertraut er Solomon Lionize seine Entscheidung an, seinen Thron dem russischen Zaren zu vererben, damit jener Georgien Prosperität bringe. Der entsetzte Berater versucht, den König umzustimmen: Auf das konfessionelle Argument des Königs, Russland sei, anders als seine Feinde, christlich, antwortet er mit einem politischen Einwand. Die gleiche Konfession nutze unterschiedlichen politischen Nationen gar nichts.<sup>119</sup> Das

117 Zur Biographie Nikoloz Baratašvilis vgl. Abzianiže, Giorgi, *Nikoloz Baratašvilis cxovreba da šemokmedeba* (Leben und Werk Nikoloz Baratašvilis), Tbilisi 1955; Balaxašvili, Iačob, *Baratašvilis cxovreba* (Das Leben Baratašvilis), Tbilisi 1967.

118 Baratašvili, Nikoloz, *txzulebani* (Werke), hg. v. Akači Gačerelia und Ivane Lolašvili, Tbilisi 1972.

119 Baratašvili, Nikoloz, »bedi kartlisa« (Das Schicksal Kartlis), in: ders., *txzulebani*, ebd., 74.

Glück der Georgier sei unter den Russen nicht garantiert. Der König sieht sich jedoch in der Pflicht, noch zu Lebzeiten in seinem von feindlichen Überfällen geplagten Land für den Frieden zu sorgen. Georgien sei nur unter russischem Schutz in der Lage, sich an Persien zu rächen, nur dann sei gewährleistet, dass Georgien weiterhin christlich bleibe. Lionize kann den König nicht umstimmen und reflektiert erbittert über die Nachteile der Monarchie, in der das Volk der Willkür der Könige ausgesetzt sei.<sup>120</sup>

Unmissverständlich teilt der Erzähler die Argumente Lionizes. Die Handlungsgegenwart des Poems wird mit dem Lob auf die »ewig seligen« Mütter Georgiens unterbrochen, für die exemplarisch Sophia, Lionizes Frau, steht, die im Poem als eine glühende Verfechterin georgischer Unabhängigkeit dargestellt wird.<sup>121</sup> Die Mütter Georgiens werden den gegenwärtigen Georgierinnen entgegengestellt, denen »der Wind aus Norden [...] das lebendige Herz gewandelt (getötet)« habe. »Was sollen Kinder und Vaterland? / Nur unserem Herz müssen wir dienen / Was nützt uns das Georgiertum / Was ist verkehrt daran, fremder Sippe anzugehören.«<sup>122</sup> Im auktorialen Epilog wird das Bild des wiederaufgebauten und erstarkten Georgiens gezeichnet, das Poem schließt jedoch mit der fatalistischen Note »Aber alles war vergeblich / Das Herz Iraklis/ Hatte schon längst das Schicksal Georgiens entschieden«.<sup>123</sup>

In seiner Kritik an der Union mit Russland greift Baratašvili dieselben Argumente der politischen Romantik auf wie sein Onkel Grigol Orbeliani in *Die Reise von Tiflis nach Petersburg*. Wichtig ist dabei, dass er den Anschluss an Russland nicht als eine Eroberung, sondern als die, zwar aus seiner Sicht bedauerliche und falsche, aber souveräne Entscheidung Iraklis II. inszeniert und damit die russische imperiale Politik komplett ausblendet. Auch der Sittenverfall nach dem Anschluss an Russland wird zwar vom unpersönlichen »Nordwind« herangeweht, ist aber letzten Endes selbstverschuldet. Dagegen war der Sittenverfall, von dem Ivane Apxazi in *Die Reise von Tiflis nach Petersburg* spricht, aus seiner Sicht unmittelbare Folge der dreißigjährigen Knechtschaft.

Im Gedicht *Das Grab des Königs Irakli*, das Baratašvili zwei Jahre nach *Das Schicksal Kartlis* schrieb, verstummt die Kritik an der Politik Iraklis II. und weicht einer Panegyrik. Wird dort die Kritik als Ratschlag Solomon Lionizes noch vor dem Entscheidungsmoment vorgetragen, so wird hier die souveräne Entscheidung mit Respekt akzeptiert, auch wenn dem *Grab*

<sup>120</sup> Ebd., 77 f.

<sup>121</sup> Ebd., 80.

<sup>122</sup> Ebd.

<sup>123</sup> Ebd., 81.

des Königs Irakli ein Hauch der Erbitterung anhaftet. Zentrale Argumente Iraklis II. aus *Das Schicksal Kartlis* werden hier aufgegriffen. War der Anschluss an Russland dort als souveräne Entscheidung Iraklis inszeniert, so wird im *Das Grab des Königs Irakli* diese Entscheidung noch stärker emphatisiert und genealogisiert. Das neue Kartli wird als der »erstgeborene Sohn« (und damit der Erbe) Iraklis dargestellt. Die Union mit Russland war ein »Testament« Iraklis »an das verwaiste Kartli«. Seine Söhne ernten nun »die süßen Früchte« seiner »souveränen Idee«. <sup>124</sup>

Das Russische Imperium als politischer Akteur wird aus diesem Sujet vollständig ausgeblendet und hat nur eine vage geographische Bezeichnung »der Norden«. <sup>125</sup> Politische Repressionen werden ebenfalls ausgeblendet: Die nach Russland zwangsdeportierten Kinder Iraklis II. sind im Gedicht »durch Umstände der Zeit emigriert«. <sup>126</sup> Ihr von »Liebe und Leben erfülltes Herz lässt das Eis des Nordens schmelzen«. <sup>127</sup> Aus dem Norden bringen sie die »wertvolle Saat« der Bildung in ihre Heimat, die »unter dem glühenden Himmel« vermehrt aufgehen wird. Aus dem Schwarzen und Kaspischen Meer kommen keine Feinde mehr, sondern nur Freunde. Das Ende des Gedichts lässt jedoch unzweideutig erkennen, dass die Vergangenheit Georgiens besser und ruhmvoller war, als seine Gegenwart ist. Irakli ist »der letzte Geist der Standhaftigkeit Iveriens«. <sup>128</sup> Auch wenn Baratašvili die Kontinuität zwischen dem neuen und alten Georgien ins Genealogische potenziert, so macht doch gerade diese Verschleierung des Bruchs zwischen dem alten und neuen Georgien den Bruch erst sehr viel deutlicher. Die alte Ordnung ist nun endgültig tot und wird durch das Grab Iraklis II. symbolisiert. Der natürliche und der politische Körper des Königs werden zu zwei Geistern. Irakli ist als das »heilige Gespenst« und das »Pneuma«, (der letzte) Geist Georgiens präsent. In dieser Hypostase wird er 20 Jahre später im Poem *Ilia Čavčavaže* wiederauferstehen. <sup>129</sup>

124 Baratašvili, Nikoloz, »saplavi mepisa Iraqlisa« (Das Grab des Königs Irakli), in: ders., *txzulebani* (Anm. 118), 54.

125 Ebd.

126 Ebd.

127 Ebd.

128 Ebd.

129 Dazu ausführlicher: Andronikashvili, Zaal, »Genealogie nationaler Repräsentation. Denkmalkultur in Georgien«, in: Andronikashvili, Petzer, Pflitsch, Tremel (Hg.), *Die Ordnung pluraler Kulturen* (Anm. 115), 138–155; Maisuradze, Giorgi, »mamuli da »kartlis deda« – sekularuli simbolika ilia čavčavajis poeziaši« (»Vaterland« und »Mutter Georgiens« – Säkulare Symbolik in *Ilia Čavčavažes* dichterischem Werk), in: Ratiani, Irma (Hg.), *Ilia Čavčavaže 1970. sauibileo krebuli* (*Ilia Čavčavaže*. 170. Festschrift), Tbilisi 2007.

Baratašvilis literarische Strategie, das Russische Imperium vollständig aus seinem Sujet des neuen und alten Georgiens auszublenden, wird auch im späteren Gedicht *Der Krieg von Georgiens Fürsten, Adligen und Bauern gegen Dagestan und Tschetschenien im Jahre 1844 geführt von dem Gouvernement-Marschall Fürst Dimitri Orbeliani, Sohn des Tamaz* (1844) fortgesetzt. Hier versucht Baratašvili, einen »postmonarchischen« nationalen Körper zu imaginieren, dem nicht nur unterschiedliche Stämme Georgiens, sondern auch unterschiedliche Stände angehören (der Adel und die Bauern). Im neuen nationalen Körper wird die primordiale Union der georgischen Stämme aus *Das Leben Kartlis* (die Georgier haben auf dem Grab des *Kartlos* Treue geschworen) re-inszeniert. Dieser Körper wird vom Geist Iraklis II. gesegnet und tritt damit die Nachfolge des alten monarchischen Körpers an. Baratašvilis Strategie bei der Herstellung der Kontinuität zwischen dem monarchischen und dem nationalen Körper ist keine genealogische mehr, wie im *Grab des Königs Irakli*. Die Rache an den Nordkaukasiern, die neben den Persern und Türken für den Niedergang des Georgischen Königreiches verantwortlich gemacht werden, ist spätestens seit Guramišvili ein fester Topos.<sup>130</sup> Die Ambivalenz dieses Topos wird an dem Ort sichtbar, an dem sich der nationale Körper konstituiert, der die Erbschaft des monarchischen Körpers antritt. Durch die Anfangszeilen seines Gedichts »Fürchte dich Kaukasus!« (ზრცოდე კავკასო) greift Baratašvili die russische Emphase der Eroberung des Kaukasus auf.<sup>131</sup>

Die zwangsläufige Aktualisierung des imperialen Kontextes durch die Anrufung der russischen Kampfformel markiert die Differenz zwischen dem imperialen und nationalen Sujet des Kaukasus. Während im russischen Sujet das Imperium prospektiv fortschreitet, ist das georgische Sujet retrospektiv. Der Racheaffekt richtet das Sujet des Gedichts nicht auf die Gegenwart bzw. Zukunft des politischen Körpers aus, sondern auf die Befriedigung der »Gespenster unserer Väter im Paradies« und hat damit keine unmittelbare politische Relevanz. Diese Retro-Perspektive indiziert,

130 Ram und Shatirishvili sprechen vom »Vergeltungsdiskurs«. Vgl. Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 178. Bei Orbeliani ist er weniger in literarischen Texten, dafür sehr viel stärker in seinen Briefen zu spüren. Orbeliani, Grigol, *çerlebi* (Briefe), hg. v. Akaçi Gaçerelia, Bd. 1 und 2, Tbilisi 1936–1937.

131 Baratašvili, *omi tavad-aznaur-glexta pirispir çeçenta celsa 1844s mğğvanelobisa kveše ğuberniis maršlis tavadis dimiṭri tamazis ze orbelianisa* (Der Krieg von Georgiens Fürsten, Adligen und Bauern gegen Dagestan und Tschetschenien im Jahre 1844, geführt vom Gouvernement-Marschall Fürst Dimitri Orbeliani, Sohn des Tamas), in: ders., *txzulebani* (Anm. 87), 62. Poetisch wird sie im Epilog von Puškins »Der Gefangene im Kaukasus« (»smiris' Kavkaz, idet Ermolov!«) bzw. in Lermontovs »Der Streit« (»beregis' [...] pokorilsja čeloveku ty nedarom [...]« – wobei unbekannt ist, ob Baratašvili dieses 1841 in der russischen Zeitung *Moskovitjanin* publizierte Gedicht kannte) bildlich etwa im Wappen des russischen Kaukasus zum Ausdruck gebracht.

dass die politische Gegenwart nicht selbstbestimmt ist. Ist sie im Gedicht durch die Verpflichtung zur Rache determiniert, so ist sie in Wirklichkeit durch die Inkorporation in den imperialen Körper bestimmt. Das Evozieren der Geister der toten Ahnen bringt auch das Gespenstische des politischen Körpers zum Ausdruck. Bei Baratašvili dient der Racheeffekt einem doppelten Ziel, die tatsächlich nicht vorhandene Kontinuität zwischen Alt und Neu herzustellen, die wiederum das Russische Imperium aus der politischen Gegenwart ausblendet. Indem das Russische Imperium aus dem Eroberungssujet des Kaukasus ausgeblendet wird und die georgischen Truppen bereit sind, ihr Leben dem (zwar toten) georgischen König und nicht dem russischen Zaren zu opfern, kommt die georgische politische Romantik zu ihrem Höhepunkt.<sup>132</sup>

Baratašvili blendet zwar das Russische Imperium aus seinen politischen Gedichten aus, das Thema der Unfreiheit ist aber in seinem Œuvre durchaus präsent, und zwar sowohl im Zusammenhang mit Georgien als auch im Zusammenhang mit dem Kaukasus. Bereits in *Das Schicksal Kartlis* führt er das Thema der Gefangenschaft ein, allerdings nicht als Sujet, wie im russischen literarischen Diskurs, sondern als Metapher. Im Gespräch mit Solomon Lionize stellt seine Frau Sophia das Unglück in der Freiheit über das Glück in der Gefangenschaft. Die Nachtigall im Käfig verschmähe die Ehre (und singe nicht), während sie in der Freiheit Glück und Unglück gleichermaßen besinge.

132 Akaķi Gačerelia, der Herausgeber der Werke von Grigol Orbeliani, weist zwar darauf hin, dass Baratašvili in diesem Gedicht der literarischen Strategie seines Onkels folgt. Schon dessen »Der Trinkspruch« versucht, die koloniale Situation auszublenden. Dort versammeln sich die Protagonisten, georgische Offiziere, auf einem Hügel in der Nähe Jerewans um den Sieg, die Einnahme der Stadt zu feiern. Das wie eine Reihe von Trinksprüchen strukturierte Gedicht rühmt die georgischen Heroen der Vergangenheit und der Gegenwart. Dabei steht es in einem problematischen Kontext: Zum einen ist es die Nachdichtung eines Gedichts von Vasilij Žukovskij (1783–1852), »Ein Sänger im Lager russischer Krieger« (seinerseits eine Nachdichtung des schottländischen Dichters Gray), der darin die Siege der russischen Armee rühmt. Zum anderen stehen die georgischen Protagonisten des Orbeliani'schen Gedichts im Dienste der russischen Armee. Bei Orbeliani fehlt jedoch die Referenz auf die Gegenwart Georgiens nicht ganz. Wie bereits erwähnt, wird im »Der Trinkspruch« im Zaren Nikolaus I. die neue Hoffnung Georgiens gesehen. Baratašvili steigert die Strategie seines Onkels ins Extreme. Während Alexandre Čavčavaze und Grigol Orbeliani versuchen, gute Gründe für die russische Herrschaft in Georgien zu finden, baut Baratašvili den kontrapräsentischen Mythos (Jan Assmann) auf. Vgl. Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 178. Anders Giorgi Natrošvili, der glaubt, die Georgier kämpften nicht nur der Rache wegen an der russischen Seite im Kaukasus, sondern fühlten sich in Wirklichkeit vom erstarkten Muridismus bedroht. Natrošvili, Giorgi, *šemonateba mtačmindaze* (Die Morgenröte auf dem Mtatsminda), Tbilisi 1968, 104 f.

Im späteren Gedicht *Die Hyazinthe und der Wanderer* (sumbuli da mçiri; 1842) greift Baratašvili diese Metapher noch einmal als Parabel auf. Das Gedicht ist in der Tradition georgischer poetischer Dialoge wie ein Dialog zwischen der Hyazinthe und dem Wanderer (*gabaaseba*) aufgebaut.<sup>133</sup> Der Wanderer fragt die Hyazinthe, wohin ihre bewundernswerte schöne Farbe und ihr sanftes Aroma verschwunden seien. Die Hyazinthe antwortet, sie sei aus dem Herzen ihrer Heimat, aus dem Kreis ihrer Freunde, vom schönen Himmel und von ihrer Nachtigall entfernt. Sie sei an einem dunklen und traurigen Ort eingesperrt und könne das Lied ihres Geliebten nicht hören. Der Wanderer versucht, sie auf die Vorteile ihrer Lage aufmerksam zu machen: Sie sei mit Gold und Silber umgeben, werde so gepflegt, dass ihr weder die Sonne noch die Kälte schaden können. Die Hyazinthe antwortet aber, dass ihr die stickige Luft des großen Hauses nicht die schöne Natur ersetzen könne. Der Wanderer insistiert: Im kalten Winter wäre die Hyazinthe längst tot gewesen. Der Mensch, der sich um sie sorgt, schütze sie dagegen auch vor dem Winter. Die Hyazinthe ist aber nicht umzustimmen: Alles habe seine Zeit, auch der Tod, doch sie verwelke frühzeitig (in der Unfreiheit). Die Natur sterbe im Winter nicht, sondern werde im Frühling wiedererweckt. Der Wanderer geht daraufhin los, um seine Blume zu suchen, die womöglich von der »erbarmungslosen Hand verwelkt werde«.<sup>134</sup>

Hier wird zwar parabelhaft, dennoch aber nicht weniger eindeutig der Dialog zwischen Irakli II. und Lionize (bzw. zwischen Lionize und seiner Frau Sophia) aufgegriffen und zugleich gegen Aleksandre Čavčavaze und Ivane Apxazi argumentiert. Auch hier sind die Sympathien Baratašvilis klar auf der Seite der Hyazinthe.<sup>135</sup> Hier führt er eine Pathosformel ein, die das ganze 19. Jahrhundert hindurch den patriotischen Diskurs bestimmen wird – das Unglück in der Freiheit sei besser als das Glück in der Gefangenschaft. Sowohl die Freiheit als auch die Gefangenschaft werden

133 In die georgische Literatur wurde diese Gattung von Teimuraz I. wohl aus dem Persischen (munāzara) eingeführt. Vgl. Baramiže, Alexandre, »teimuraz pirveli« (Teimuraz I.), in: Leonize, Giorgi et al. (Hg.), *kartuli literaturis istoria* (Geschichte der georgischen Literatur), Bd. 2, Tbilisi 1966, 310–335, hier: 331 f.

134 In »sumbuli da mçiri« (Die Hyazinthe und der Wanderer) (Baratašvili, *txzulebani* [Anm. 118], 47–48) unternimmt Baratašvili einen der ersten Versuche, Georgien (aus georgischen Perspektive) zu feminisieren. Auch das Thema der Rose und der Nachtigall als Emblematisierung der Liebe ist aus der georgischen Literatur (wiederum persisch beeinflusst) sehr gut bekannt (z. B. Teimuraz I, *vardbulbuliani* [Das Poem der Rose und der Nachtigall], in: *txzulebata sruli krebuli* [Gesammelte Werke], hg. v. Alexandre Baramiže et al., Tbilisi 1934, 3–14.). Inhaltlich greift Baratašvili aber Topoi der russischen Romantik auf, indem er Georgien einerseits naturalisiert, andererseits feminisiert. (Vgl. dazu: Layton, *Russian Literature and Empire* [Anm. 56], 192–212). In der Trichotomie symbolisiert die Hyazinthe Georgien, ihr Geliebter ist die Nachtigall, sie wird aber vom Menschen aus ihrer Heimat entfernt.

135 Vgl. Laškaře, Davit, *literaturuli meridianebi* (Literarische Meridiane), Tbilisi 1986, 288.



zusätzlich territorialisiert: Die Freiheit wird (anders als etwa im russischen romantischen Diskurs) mit der Heimat verbunden, die Gefangenschaft dagegen mit der Fremde. Die Unmöglichkeit eines Glücks in der Ferne (»Welches Glück ist in der Fremde, / wo die Seele keine Verwandten findet, / entfremdet und verwaist ist?«, sagt Lionizes Frau Sophia in *Das Schicksal Kartlis*)<sup>136</sup> legt bereits eine Spur für die spätere Emphatisierung der Heimat und die Einführung des Autochthonie-Diskurses.

Der Widerspruch zwischen dieser, wenn auch verschleierten und parabelhaft ausgesprochenen Kritik an Frieden und Prosperität hinter russischen Bajonetten (Russland wird auch hier, wie in den politischen Gedichten Baratašvilis nie explizit als Eroberer genannt) und dem Loblied auf die Politik Iraklis II, die gerade diese Unfreiheit herbeigeführt hat, bringt das Problem der georgischen Elite, sich mit dem Anschluss an Russland abfinden zu müssen, auf den Punkt. Ihre Strategie ist es gerade nicht, sich mit dem russischen Anschluss an Georgien identifizieren zu wollen, sondern diesen Anschluss als etwas für Georgien Vorteilhaftes (Aufklärung, Rache am Nordkaukasus, Sammeln der Kräfte für die zukünftige Unabhängigkeit) und in der Rückprojektion als eine souveräne und zu respektierende Entscheidung des vorletzten georgischen Königs darzustellen.<sup>137</sup> Die Unfreiheit wird verdrängt, ausgeblendet, aber nicht ganz zum Verschwinden gebracht. In die heroisierende romantische Dichtung tritt sie nur als Unbewusstes bzw. in parabelhafter Form ein.

Das einzige Gedicht in der georgischen Romantik, das den Ausbruch aus der Unfreiheit direkt thematisiert, ist Baratašvilis *Merani*. Ihm verleiht Baratašvili jedoch keine politische, sondern eine metaphysische Dimension. Dahinter ist aber die verdrängte politische Dimension durchaus erkennbar. *Merani* (geschrieben 1842, im gleichen Jahr wie *Die Hyazinthe und der Wanderer*) gilt nicht nur als Höhepunkt der georgischen Romantik, sondern der georgischen Dichtung überhaupt. Dieses Gedicht wird selten politisch interpretiert,<sup>138</sup> hat aber einen Kontext, in dem das persönliche Schicksal und die Familiengeschichte mit der Geschichte Georgiens und dem russischen Krieg im Kaukasus miteinander verschränkt sind.

<sup>136</sup> Baratašvili, *txzulebani* (Anm. 118), 80.

<sup>137</sup> Daher lassen sich die von Ram und Shatirishvili beschriebenen drei Strategien georgischer Romantik nicht immer voneinander differenzieren bzw. gehen ineinander über. Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 187 f.

<sup>138</sup> Zu gängigen metaphysischen bzw. humanistischen Interpretationen vgl. paradigmatisch Asatiani, Guram, *Merani da misi avtori* (Merani und sein Autor), Tbilisi 1969, 171. Zur politischen Lesart vgl. Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma«, ebd., 179 ff.

Im März 1842 erreichte Baratašvili die Nachricht, dass sein Onkel und Freund Ilia Orbeliani (1815–1853) am 20. März 1842 in die Gefangenschaft dagestanischer Insurgenten geriet.<sup>139</sup> In einem Brief berichtet er seinem Onkel, dem Bruder Ilias, Grigol Orbeliani, ausführlich über dessen Gefangennahme. Ilia war ein persönlicher Gefangener Schamils, der ihn gegen seinen in der russischen Gefangenschaft befindlichen Sohn austauschen wollte. Orbeliani widersetzte sich diesem Tausch und wurde acht Monate später freigelassen. Er brachte es zum Generalmajor der russischen Armee und wurde im Krimkrieg, acht Jahre nach dem Tod Baratašvilis, tödlich verwundet. Baratašvili, der sich sehr große Sorgen um das Schicksal Ilias machte, versuchte sie im Brief an Grigol Orbeliani herunterzuspielen, indem er die anekdotische Seite der Gefangennahme Ilias betonte. Dieser habe sich sehr tapfer verhalten und sich völlig unbeeindruckt gezeigt von der Grausamkeit Schamils, weshalb er zum Gegenstand zahlreicher Anekdoten geworden sei. Manchmal, bemerkt Baratašvili ironisch, profitiere man sogar von solchen Zwischenfällen. Wie tief sein Eindruck tatsächlich war, zeigt aber das Gedicht, das Baratašvili dem Brief anhängte, das er »Iliko« zum Trost schicken wollte und mit folgendem Kommentar versah:

Ich weiss nicht, ob Dir diese Zeilen gefallen werden. Hier wurden viele sowohl aufrichtige als auch affektierte Tränen vergossen, als sie vorgelesen wurden, natürlich, da Ilia sie während seiner Gefangenschaft spricht, und nicht ich. Um Dir die Wahrheit zu sagen, mich hat die Nachricht seiner Gefangennahme in so tiefe Trauer versetzt, dass ich drei Tage lang wie im Nebel umherging, dem Ansturm Tausender verschiedener, furchteinflößender Gedanken und Wünsche ausgeliefert, und wenn mich jemand gefragt hätte, was ich wünschte, so hätte ich keine Antwort gewusst. Am dritten Tage schrieb ich letztendlich dieses Gedicht, welches mir einige Erleichterung gebracht zu haben scheint.<sup>140</sup>

Wenn man diesen Brief ernst nimmt, so gibt er den Sujet-Rahmen für das Gedicht ab. Es handelt vom Ausbruch aus der Gefangenschaft. Der Ausgangspunkt, der im Gedicht selbst weder genannt noch markiert wird, ist der Kaukasus. Merani<sup>141</sup> ist ein Ross, das den vom schwarzen Raben verfolgten melancholischen Reiter (aus der Gefangenschaft) ins Ungewisse führt. Der »ungehemmte« Ritt soll weder durch die Hitze noch durch das Ungewitter aufgehalten werden, noch soll es seinen hingebungsvollen Reiter schonen. Seinen Weg soll er durch Wind und Wasser, Berge und

<sup>139</sup> Balaxašvili, *baratašvilis cxovreba* (Anm. 117), 239 ff.

<sup>140</sup> Baratašvili, Brief an Grigol Orbeliani vom 2. Mai 1842, in: *txzulebani* (Werke), hg. v. Grigol Abašize et al., Tbilisi 1968, 177.

<sup>141</sup> Dieser Titel stammt nicht vom Autor. Erst in der postumen Zeitschriftpublikation in den 1860er Jahren wurde es so benannt. Der Autor nennt das Gedicht ein einziges Mal *Der Reiter*; dieser Titel kommt dem Sujet des Gedichts sehr viel näher.

Schluchten bahnen, um »dem Ungeduldigen« den »Reiseweg« zu verkürzen.<sup>142</sup> Berge und Schluchten sind die einzige landschaftliche Referenz auf den Kaukasus, der jedoch der abstrakten Landschaft Guramišvili näher kommt (den Baratašvili aller Wahrscheinlichkeit nach nicht kannte) als den eher landschaftsorientierten Texten der russischen Romantik (mit denen Baratašvili wiederum gut vertraut war).<sup>143</sup>

Das Adjektiv »unerbittlich«, das den Reiter charakterisiert (»der unerbittliche Reiter«), bestimmt den weiteren Verlauf des Gedichts. *Tavganciruli* ist Synonym des Wortes *tavdadebuli*, beide bedeuten einen Menschen, der bereit ist, sich für einen (meist höheren) Zweck zu opfern. Die nächsten Strophen zeigen, was der Reiter für diesen hohen Zweck aufzugeben bereit ist: Er würde sein Vaterland verlassen, seine Eltern, seine Freunde und seine Geliebte nie mehr wiedersehen, in der Ferne heimatlos leben und unbeweint, unbetrüert und unbegraben sterben, um »jenseits der Schicksalsgrenze zu gehen« und »vom Schicksal ungeknechtet« zu bleiben. »Sollte ich einsam sterben, verwahrlost von Schicksal / Sein scharfes (Schwert) soll mich, seinen Blutsfeind, nicht erschrecken«.<sup>144</sup>

Die Emphatisierung des Schicksals evoziert die lange Tradition der Schicksalsklagen der georgischen Literatur von Rustaveli (12. Jahrhundert) bis Teimuraz I. (1589–1663). Bei Teimuraz I. ist das Schicksal unbezwingbar, der Mensch ist ihm vollständig ausgeliefert.<sup>145</sup> Rustaveli unterscheidet zwischen Schicksal (*fatum*) und Gott (*providentia*).<sup>146</sup> Gott, sagt Avtandil, der Protagonist von *Der Recke im Tigerfell*, wird den vom Schicksal geweihten Menschen nicht fallen lassen.<sup>147</sup> Baratašvili folgt keinen von der Tradition vorgegebenen Wegen. Das Schicksal, das als das Böse dem Menschen feindlich gegenübersteht, ist bei ihm bekämpfbar, das Schicksal ist der »Blutsfeind«. Wenn die Bezeichnung »der Blutsfeind« dem Schicksal eine Dimension des politischen Feindes verleiht, dann wird gleichzeitig auch

142 »Merani«, in: Baratašvili, *txzulebani* (Anm. 118), 57. Interlinearübersetzung von Zaal Andronikashvili (ohne Angabe des Übers.), zit. nach: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 181.

143 Laškaraže, *liṭeraṭuruli meridianebi* (Anm. 135), 255 f.

144 »Merani«, in: Baratašvili, *txzulebani* (Anm. 118), 57. Interlinearübersetzung von Zaal Andronikashvili (ohne Angabe des Übers.), zit. nach: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 181.

145 Baramiže, Alexandre, »Teimuraz ṗirveli« (Teimuraz I.), in: Teimuraz I (Anm. 133), *txzulebata sruli ḳrebuli*, 171–220, hier: 195 ff.

146 Nešan Sulava, »gangebis rustveluri koncepcia« (Rustavelis Auffassung des Fatums), in: *Rustvelologia* (Rustaveli Forschungen), 1 (2000), 208–230, hier: 211 f.

147 Zu den literarischen Beziehungen zwischen Baratašvili und Rustaveli vgl.: Meunargia, Iona, »cxovreba da poezia N. Baratašvilisa« (Das Leben und die Dichtung Nikoloz Baratašvilis), in: Caišvili, Sargis (Hg), *kartveli mḳerlebi* (Georgische Schriftsteller, Bd. 1, Tbilisi 1954, 228; Asatiani, *Merani da misi avṗori* (Anm. 138), 32 f.

die politische Feindschaft ins Metaphysische gesteigert, jeglicher Konkretisierung beraubt und dem Schicksal gleichgestellt. Die Ereignisgeschichte wird implizit als Fatum, als eine dem Menschen (und dem Land) feindliche Macht begriffen (wie etwa in *Das Schicksal Kartlis*). Diese Fatalität kann und muss bekämpft werden, und zwar ohne den Rückgriff auf eine religiöse Instanz wie etwa bei Rustaveli. Diese Gottverlassenheit verleiht dem (in Verlängerung auch politischen) Kampf erst seine tragische Qualität.

Es ist signifikant, dass weder der Weg der Befreiung noch der Ausgang des Kampfes bekannt sind. Bei Guramišvili war der glückliche Weg aus der Gefangenschaft durch die Kirchenglocken russischer Kolonisten konfessionell markiert. Der Weg der Befreiung aus nordkaukasischer, muslimischer Gefangenschaft führte ihn nach Russland. Dieser Weg steht dem Reiter des Merani nicht mehr offen. Die Befreiung bekommt keinen topographischen Ausdruck. Es steht aber fest, dass dieser Weg (unter höchstem Einsatz) ins Ungewisse gegangen werden muss: »Soll doch diese Gesinnung des Todesgeweihten nicht umsonst sein, / Der ungewangene Weg, von dir gebannt, mein Ross, wird bleiben; Der schwere Weg wird meinem Nächsten leichter / Und furchtlos soll er dem schwarzen Schicksal begegnen!«<sup>148</sup> Der Kaukasus wird in diesem Gedicht zum (nicht explizit benannten) räumlichen Operator, der für die Unfreiheit steht. Diese »Entpersönlichung« der Feindschaft (anders als im zwei Jahre später geschriebenen Kriegsgedicht) und ihre Übertragung auf den Raum ermöglicht die spätere Austauschbarkeit der Nordkaukasier und Russen in ihrer Eigenschaft als Feinde, die in der romantischen Dichtung nicht realisiert wird bzw. latent bleibt.<sup>149</sup> Baratašvili ging es nicht um die »uto-pische Strategie der Deterritorialisierung«,<sup>150</sup> sondern um den Versuch, ein neues, freies Territorium zu markieren. Dieses freie Territorium war durchaus politisch konnotiert. So wie sein unerbittlicher Reiter, bahnte er den Weg für eine Auffassung des Politischen, die weder retrospektiv noch mit der Unfreiheit zu versöhnen ist, sondern auf die Schaffung eines neuen nationalen politischen Körpers gerichtet wird.

148 »Merani«, in: Baratašvili, *txzulebani* (Anm. 118), 57. Interlinearübersetzung von Zaal Andronikashvili (ohne Angabe des Übers.), zit. nach: Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 181.

149 Für den pensionierten General Orbeliani ist der Kaukasus ein »Riesendrache«, wobei nicht klar ist, ob er schläft oder tot ist. Zit. nach Gaçerelia, »Grigol Orbeliani« (Anm. 87), 069.

150 Ram und Shatirishvili, »Romantische Topographie und imperiales Dilemma« (Anm. 84), 188.

## 8. Die politische Macht und die Macht des Wissens im Kaukasus

Das Russische Imperium expandierte im Kaukasus bis in die 1840-er Jahre, ohne diese Expansion auf das dauerhafte Fundament einer einheitlichen Kolonialverwaltung stellen zu können. Das hatte bereits der russische Schriftsteller und Diplomat Aleksandr Griboedov<sup>151</sup> als Hauptproblem der imperialen russischen Politik im Kaukasus beklagt. Der 1818 zum Sekretär der russischen Gesandtschaft in Persien ernannte Griboedov reiste im selben Jahr erstmals – quer durch Russland und schließlich über die Georgische Heeresstraße – nach Tbilissi, wo auch das Hauptquartier von General Aleksej Ermolov lag, der zu dieser Zeit für die Ostpolitik Russlands verantwortlich war. Der diplomatische Dienst brachte es mit sich, dass Griboedov in den Folgejahren zahlreiche Reisen durch Persien sowie durch Georgien und Armenien unternahm, auf denen er detaillierte Einblicke in die Lebensumstände der Menschen in der gesamten Region, aber auch in die Verwaltungsmisere und die Bestechlichkeit der russischen Beamten vor Ort erhielt. Für ihn stand außer Zweifel, dass Russland entschiedene politische Schritte unternehmen müsse, um die (durch das Klima begünstigten) wirtschaftlichen wie die kulturellen Ressourcen in den jenseits des Kaukasus erworbenen Territorien zu fördern und besser nutzen zu können.

Griboedov entwarf gemeinsam mit Petr Zavilejskij (1800–1843), einem hohen Beamten in der Finanzverwaltung des Kaukasus und späteren stellvertretenden zivilen Gouverneur von Tbilissi (1829–1831), 1828 das Projekt einer »Russisch-Transkaukasischen Kompanie«, das dem Muster der Britischen Ostindien-Kompanie und der Russisch-Amerikanischen Kompanie folgte. Das Projekt sollte die Rahmenbedingungen – vor allem Handelsprivilegien (etwa mit den benachbarten Khanaten), aber auch Privilegien bei Erwerb und Nutzung des Bodens – für eine strategisch durchdachte Handels- und Wirtschaftspolitik in der gesamten Region schaffen. Griboedov argumentiert in der von ihm verfassten Einleitung unzweifelhaft vom Standpunkt des Russischen Imperiums, selbst wenn er betont, dass sich der dauerhafte wirtschaftliche Erfolg nur durch ein Miteinander von regionalem privatem und gesellschaftlichem Unternehmertum einstellen könne. Folgerichtig hebt er in seinem Kolonialisierungsprojekt die zivilisatorischen Aufgaben hervor – die Bedeutung von Bildung und Aufklärung der einheimischen Bevölkerung. Griboedov, der enge Kontakte zur georgischen Adelselite knüpfte (und 1828 Nino, die

151 Griboedov führte 1826–1828 die (aus russischer Sicht) erfolgreichen Friedensverhandlungen mit Persien, kehrte 1829 als Russischer Gesandter nach Persien zurück, wurde aber kurz darauf in seiner Residenz bei antirussischen Ausschreitungen ermordet.

Tochter des georgischen Fürsten Aleksandre Čavčavaže, heiratete), wusste um deren Probleme und die wachsenden antirussischen Stimmungen. Langfristig sollte die »Russisch-Transkaukasische Kompanie« für beide Seiten Vorteile stiften – die Verwaltungsmisere durch unfähige russische Beamte einer strikteren Organisation unterwerfen und die Entwicklung des einheimischen Handels und der einheimischen Wirtschaft zum Nutzen der Region wie des Imperiums fördern. Das Insistieren auf der Heranbildung einer regionalen Handels- und Wirtschaftselite aber weckte auf russischer Seite starkes Misstrauen, weshalb Griboedov für sein Projekt bei Hofe keine Unterstützung fand.

In den Folgejahren änderte sich nur wenig. Die oberste zivile Verwaltung lag weiterhin in den Händen des militärischen Befehlshabers im Kaukasus. Die aggressive Russifizierungspolitik wie die Inkompetenz und Korruption der russischen Beamten sorgten bei den Eliten im gesamten Kaukasus weiterhin für Unmut und führten zu Aufständen.<sup>152</sup> Auch die militärischen Erfolge im nördlichen Kaukasus stellten sich viel langsamer ein, als Puškin es sich im Epilog des *Gefangenen im Kaukasus* vorgestellt hatte. General Aleksej Ermolov (1777–1861), der eine langsame Strategie der Lebensraumvernichtung der Kaukasusvölker durch Abholzung der Wälder und, im Gegenzug, ein Ansiedlungsprogramm für eine russlandloyale Bevölkerung verfolgte, wurde 1827 durch seinen Erzrivalen Ivan Paskevič (1782–1856) abgelöst. Unter dessen Führung wurde 1827 zwar Erivan erobert, das Paskevič nicht nur ins Imperium, sondern auch in seinen Namen inkorporieren konnte (Paskevič-Erivanskij), aber weder die Verwaltung des Kaukasus noch der Krieg gegen die »Bergbewohner« (gorcy) kam voran.

Unter dem nächsten Befehlshaber, dem General deutschbaltischer Herkunft Grigorij Rozen (1782–1841; Georg Andreas von Rosen), gelang es dem Imam Šamil (1797–1871), den Widerstandskampf in Tschetschenien und Dagestan unter dem Banner des *ghazavat* (des heiligen Krieges) zu vereinen und dem Imperium herbe militärische Niederlagen zuzufügen. 1833 wurde ein Komitee zur Verwaltung des Kaukasus gegründet. Bei seinem Besuch im Kaukasus (1837) musste Nikolaus I. selber feststellen, dass die kaukasischen Angelegenheiten »immer schlechter und schlechter

152 Diese Situation beklagten nicht nur die »örtlichen« Eliten (z. B. Fürst Alexandre Čavčavaže), sondern auch russische Offiziere, wie etwa Fürst Grigorij Gagarin, der dem Kriegsminister Černyšev in einem Brief vom 21.12.1844 über die Unmoral der russischen Beamten berichtete: »Nado, čtoby kavkazec nachodil dlja sebja stol'ko že pol'zy prinadležat' nam; skol'ko i my v ego uderžanii.«, in: »Knjaz' G. G. Gagarin o politike Rossii na Kavkaze. 1844«, in: *Istoričeskij archiv*, 1 (2004), 210 f.



ter liefen«. <sup>153</sup> Paul von Hahn, ein deutschbaltischer Baron in russischen Diensten, der erfolgreich gegen Rozen intrigierte, erhielt 1837 den Auftrag, eine Kommission zur Reformierung der Verwaltung des Südkaukasus zu leiten, d. h. der zum Russischen Imperium gehörenden Territorien hinter bzw. jenseits des Kaukasus (za Kavkazom – daher die russische Bezeichnung *zakavkaz'ë*). Das Komitee wurde 1840 in *Zakavkazskij komitet* umbenannt und sollte unter dem Vorsitz des Kriegsministers Graf Aleksandr Černyšev die Durchführung der Reform überwachen. Baron von Hahns Reformvorschläge zielten darauf ab, die Gesetze und die Verwaltung des Kaukasus mit denen des Russischen Imperiums in Übereinstimmung zu bringen und somit die kaukasischen Gouvernements auf die gleiche Grundlage zu stellen wie diejenigen im russischen Kernland, ohne aber deren örtliche Spezifik zu berücksichtigen. Die Reform von Hahns scheiterte, er wurde aus dem *Zakavkazskij komitet* entfernt. 1842 wurde die Provisorische 6. Abteilung der Kaiserlichen Kanzlei gegründet, ein eigenes Gesetzgebungsgremium für den Kaukasus. Das *Zakavkazskij komitet* wurde 1845 zum Kaukasuskomitee (*Kavkazskij komitet*), einem ständigen hochrangigen Gremium, und eine eigenständige Territorialverwaltung des Kaukasus, die kaukasische Statthalterschaft, eingeführt. <sup>154</sup> Erster Statthalter war Fürst Michail Voroncov (1782–1856), der bereits ein Jahr zuvor zum zivilen und militärischen Oberbefehlshaber im Kaukasus ernannt wurde. Der Statthalter berichtete direkt dem Zaren, weshalb er nicht den üblichen Behördenweg über die Ministerien nehmen musste, und er hatte in allen zivilen Angelegenheiten (ausgenommen die gesetzgeberische Tätigkeit) die höchste Entscheidungsgewalt.

<sup>153</sup> *Archiv knjazja Voroncova*, kn. XXXVIII, Moskau 1892, 388, zit. nach: Urušadze, Amiran, »Kavkazskij komitet i kavkazskij namestnik: formirovanie osobennosti vzaimootnošenij v 1845–1854 gg.«, in: *Vestnik južnogo naučnogo centra RAN* 2011, Bd. 7, Nr. 4, 96–100, hier: 96. Ausführlicher zur imperialen Verwaltungspolitik im Kaukasus vgl.: V. N. Ivanenko, *Graždanskoe upravlenie Zakavkaz'em ot prisoedinenija Gruzii do namestničestva Vel. Kn. Michaila Nikolaeviča: istoričeskij očerk*, Tbilisi 1901; Esadze, S., *Istoričeskaja zapiska ob upravlenii Kavkazom*, Tbilisi 1907; Munaev, V. S., »Dejatel'nost' Voroncova na Kavkaze v 1844–1954 gg.«, in: *Voprosy Istorii*, 10 (1968), 105–118; Rhineland, L. H., »Russia's Imperial Policy: The Administration of the Caucasus in the First Half of the Nineteenth Century«, in: *Canadian Slavonic Papers* XVII (1975), 218–235; L. H. Rhineland, »Viceroy Voroncovs Administration of the Caucasus«, in: *Transcaucasia, Nationalism and Social Change. Essays in the History of Armenia, Azerbaijan and Georgia*, hg. v. Ronald Grigor Suny, Ann Arbor 1996, 87–108.

<sup>154</sup> Das Kaukasuskomitee war das höchste zivile Gremium für den Kaukasus, in militärischen Angelegenheiten lag die höchste Gewalt beim Statthalter, dem Kriegsminister und dem Zaren. Vgl.: Munaev, »Dejatel'nost' Voroncova na Kavkaze«, ebd., 108.

Diese Entscheidung war in zweifacher Hinsicht geschichtsträchtig. Zum einen wurde damit der nördliche und südliche Kaukasus (in der russischen Nomenklatur: *zakavkaz'e*, der »jenseitige Kaukasus«, wörtliche Übersetzung: jenseits des Kaukasus) administrativ als eine Einheit zusammengefasst. ›Kaukasus‹ war nicht mehr nur eine rein geographische Bezeichnung, sondern ein Begriff für eine politisch-administrative Einheit. Zum anderen hatte dieser Schritt Folgen für die spätere Konzeptualisierung des Kaukasus als einer geographischen, politischen, kulturellen und z. T. ethnischen Einheit. Es ist nicht unser Ziel, hier die administrative Politik des Zarenreichs zu erörtern, der Einsatz Voroncovs für Bildung und Forschung im Kaukasus hatte aber eine entscheidende Wirkung für das spätere Verständnis des Kaukasus auch über politische und administrative Grenzen und Belange hinaus.

Mit der politisch-administrativen ›Gründung‹ des Kaukasus als einer Territorialeinheit und der Etablierung der Statthalterschaft ging die Institutionalisierung der Kaukasusforschung einher. Am 27. Juni 1850 wurde auf Betreiben des Statthalters Michail Voroncov die Kaukasische Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft (*Kavkazskij otdel Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*) mit Sitz in Tbilissi gegründet.<sup>155</sup> Der Statthalter war zugleich Ehrenmitglied und Schirmherr der Kaukasischen Abteilung. Unter den 18 Gründungsmitgliedern waren nur zwei Fürsten aus alten georgischen Adelsfamilien: Fürst Georgij Bagration-Muchranski (1820–1877; Senator, Geheimrat und Staatssekretär in russischen Diensten) und der georgische Fürst armenischer Abstammung, General Vasilij Bebutov (1791–1858), Chef der Zivilverwaltung des *zakavkaz'e*, der zu Voroncovs Stellvertreter gewählt wurde. Die in der Satzung definierten Ziele umfassen vor allem die Bereiche Geographie, Statistik und Ethnographie. Das vorhandene Wissen über den Kaukasus sollte gesammelt und ausgewertet, neues Wissen produziert und schließlich in Archiven gespeichert und geordnet werden. Das Russische Imperium hatte die Macht des Wissens im Kaukasus für sich entdeckt.

Der russische Schriftsteller und Beamte polnisch-litauischer Herkunft Graf Vladimir Sollogub (1813–1882), der als Mitherausgeber der ersten beiden Bände der *Schriften der Kaukasischen Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft* (*Zapiski kavkazskogo otdela Imperatorskogo russkogo geografičeskogo obščestva*) fungierte, beschrieb 1852

<sup>155</sup> In engem Zusammenhang mit der russisch-imperialen Strategie der Befriedung des Kaukasus ist auch die Gründung einer anderen Organisation zu sehen, der 1860 gegründeten »Gesellschaft zur Wiederherstellung des orthodoxen Christentums im Kaukasus« (*Obščestvo vosstanovlenija pravoslavnogo christianstva na Kavkaze*), die (vor allem in Abchasien und Swanetien) forciert missionarisch tätig war.

in seinem Vorwort zum ersten Band der Schriften den Kaukasus zwar in der romantischen Tradition als ein Land der Gegensätze und Geheimnisse, bekräftigte aber zugleich die Möglichkeiten seiner wissenschaftlichen Erschließung. Sollogub kannte den Kaukasus aus eigener Anschauung. Von 1851 bis 1855 lebte er in Tbilissi und versah als Beamter des Innenministeriums seinen Dienst in der Kanzlei des Statthalters. Seine Wahrnehmung des Kaukasus als einer Region, deren natürlicher Reichtum durch die Gegebenheiten der Natur bislang kaum genutzt werden konnte, beinhaltete die Überzeugung, dass sich das Chaotische, Ungeordnete und Gegensätzliche des Kaukasus durch administrative und intellektuelle Anstrengungen des Russischen Imperiums ordnen ließe. Es verwundert daher nicht, dass Sollogub, wie seinerzeit Bronevskij, die wissenschaftlichen Erfolge mit den militärischen Erfolgen des Russischen Imperiums verbindet und den Offizieren des Generalstabs sowie dem Militärkorpus der Topographen für die Erstellung topographischer Karten dankt, die er für eine wesentliche Voraussetzung der Erforschung des Kaukasus hält.

Sollogub wiederholt die Thesen von der tausendjährigen (seit Strabons Beschreibung) Unveränderlichkeit des Kaukasus, die aber ein weites Betätigungsfeld für wissenschaftliche Gesellschaften und insbesondere für Philologen eröffne. Die geographischen Gegebenheiten hätten dazu geführt, dass über das Schicksal vieler verschwundener Völker (von den Sarmaten bis zu den Amazonen) kaum etwas bekannt sei – der Kaukasus hüte seine Geheimnisse. Durch das Fehlen schriftlicher Quellen bliebe einzig die Möglichkeit einer vergleichenden Erforschung der noch erhaltenen Sprachen, Namen, Legenden, Sagen, Sitten und Bräuche. Sollogub stellt implizit die These von der Verwandtschaft der kaukasischen Sprachen und Völker auf, indem er die wissenschaftlichen Aufgaben der Kaukasusforschung mit der »Heldentat« des finnischen Philologen Matthias Alexander Castrén (1813–1852) vergleicht, der 1845 in seiner Dissertation die Theorie von der Verwandtschaft der uralischen Sprachen aufstellte.<sup>156</sup> Die sprachwissenschaftlichen Forschungen von Julius Klaproth (1783–1835) und Leontij Lul'e (1805–1862) seien nur der Anfang, um den »gordischen Knoten« der kaukasischen Geschichte zu lösen, welche ebenso »verworren« (sbivčiva i pereputana) sei wie seine Natur.<sup>157</sup>

156 Sollogub spricht von den Forschungen zur Verwandtschaft der finnischen Dialekte. Vgl.: Graf G. V. (so im Buchtext – die Verf.) Sollogub, »Predislovie«, in: *Zapiski Kavkazskogo Otdela Imperatorskogo Russkogo Geografičeskogo obščestva*, kn. 1, izdannaja pod redakciej Grafa V. A. Solloguba, II; online unter: <http://lib.rgo.ru/reader/flipping/Resource-577/RuPRLIB12047917/index.html> (letzter Zugriff: 10.04.2016).

157 Ebd., XIV f.

So ungeordnet wie die Gegenwart des Kaukasus sei auch seine Geschichte, die auf die russischen Forscher warte, um endlich entziffert und erklärt zu werden. Letztlich sei die kaukasische Natur wie das kaukasische Leben ein »fast auswegloses Labyrinth« (počti bez'ischodnym labirintom), dessen detaillierte Erschließung nur die gemeinsame Sache von Spezialisten und sorgfältigen Beobachtern sein könne.<sup>158</sup> Die Kaukasische Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft sei dazu berufen, diese vielfältigen Aufgaben wahrzunehmen, zumal die schwierigen Bedingungen dem Erkenntnisdrang im Kaukasus nicht dieselben Möglichkeiten gewährten wie der europäischen Aufklärung. Wissenschaft betreibe man hier nicht professionell, sondern eher sporadisch. Auch seien »Eingeborene« (tuzemcy) mit Hochschulbildung noch rar, aber durch das gemeinsame Ziel und die geschickte Führung seien auch diese Hindernisse zu überwinden.

Ungeachtet seines wissenschaftlichen Anspruchs greift Sollogub auf mythopoetische Figuren der russischen Romantik zurück und verfällt in seinen geographischen Beschreibungen immer wieder in einen poetischen Ton. Der Hauptkamm des Kaukasus sei ein »Gigant« (ispolin), ein »Herrscher« (Souverän) über die gesamte Region, dem die Natur wie die Menschen unterworfen seien: »Im Kaukasus erhält alles von den Bergen Anfang und Sinn.« Dieser Gedanke führt Sollogub zur tautologischen Erklärung: »Der Kaukasus erklärt sich nur durch den Kaukasus.«<sup>159</sup> Erst im »tausendköpfigen Kaukasus« (tysjačeglavyj Kavkaz) werde klar, warum die Prometheussage nur hier geboren werden konnte, wo es auch nach tausendjährigen Bemühungen nur gelang, eine einzige sichere Straße zu bauen, die die christlichen Völker miteinander verbinde. Gegenwärtig, schreibt Sollogub, vollbringe die Armee am Fuße des Bergkammes eine beispiellose Heldentat, da sie die fast nur vom Fanatismus »beseelten« Stämme »befriede«. Nach ihrem, nun schon ein halbes Jahrhundert währenden Kampf könne Russland, das Georgien unter seine Fittiche genommen habe, schon die ersten Früchte seiner »weisen Pläne« sehen, denn die Armee dränge die »ungehorsamen Räuber« immer mehr in die Berge hinein, während es denjenigen, die sich ergeben haben, »brüderlich« die Hand reiche.<sup>160</sup> Bei der imperialen Eroberung geht es um die

158 Ebd., XXII.

159 »На Кавказѣ все получаетъ отъ горъ и начало и смыслъ. Кавказъ объясняется только Кавказом.« Ebd., II.

160 »Разположенное у подножія центрального хребта войско, совершаетъ нынѣ подвигъ безпримѣрный, усмиряя и приводя къ гражданскому устройству племена обитающія на сѣверныхъ покатосяхъ горъ.« Diese Stämme, heißt es, seien »[...] одушевленныхъ болѣе или менѣе однимъ фанатизмомъ и однимъ высококомѣремъ

Unterwerfung des Berges, des wahren »Herrschers« dieser Region (wie einige Jahre später bei Qazbegi). Der Berg allein könne dem russischen Imperium ebenbürtig sein (und nicht etwa die »Bergvölker«, die *gorcy*). Sobald er unterworfen sei, könne sich Russland auf ihn wie auf einen »kolossalen Sockel« (kolossal'noe podnožie) stützen.

Je höher man in die Berge steigt, desto weiter entfernt man sich von der Zivilisation, so dass Sollogub im Kaukasus eine Gleichzeitigkeit unterschiedlicher historischer Zeiten beobachten kann. Das ist am Beispiel Georgiens gut zu sehen: Die georgische Geschichte, die Sollogub nicht ignorieren kann, erzählt er eher in den naturhistorischen als in den geschichtlichen Kategorien. Die Kartvelen (die georgische Bezeichnung für die georgischen Stämme und Provinzen) seien in 13 Stämme zerfallen, von denen einige (wie die Georgier, Kachetier, Imeretier und Gurier) »in die Täler hinabkamen« (spustivšis' k dolinam) – eine Formulierung, die ihre ursprüngliche Heimat in den Bergen indiziert. Verdammt zum »ewigen Kampf« gegen zuwandernde Feinde, hätten sie sich mal vereinigt (smešivalis'), mal unabhängige Königreiche gegründet und viele Denkmäler in Schrift und Stein hinterlassen. Andere Stämme – wie die Tušen, Pšaven und Chewsuren – hätten sich am zentralen Kaukasuskamm niedergelassen und nicht einmal die meist vom christlichen Glauben ausgehende weltliche Bildung übernommen. Sie hätten »ihren Bergen« die Treue gehalten und bis heute die Bräuche bewahrt, die sich seit den ersten Tagen der Menschheit kaum verändert haben. Durch diese »Zweiteilung« der Stämme könne man jenseits des Kaukasus (im *zakavkaz'je*) bisweilen auf kleinstem Raum die drei zentralen historischen Epochen der Weltgeschichte sehen und erforschen: die prähistorische, die feudale und schließlich die der russischen Herrschaft, dort, wo sie die Bevölkerung schon zum Wohlstand geführt und jahrhundertealte Wunden von Unordnung, Gewalt und Leiden geheilt habe.<sup>161</sup>

Georgien bietet hier gewissermaßen eine Legitimation für die russische Aneignung des Kaukasus. Zugleich legitimiert sich Russland durch eine *translatio imperii*: als Schutzmacht und Stütze Georgiens habe es das Byzantinische Reich ersetzt.<sup>162</sup> Georgien habe zahlreiche Invasionen

отъ могучаго заступничества Кавказа. Однако, послѣ полуѣвковой борьбы, Русская Держава, пріютившая Грузію и тоже, громадною своею силою, заступившаяся за ея мученическую долю, уже видитъ плоды своихъ мудрыхъ предначертаній. Предкавказское войско все болѣе и болѣе втѣсняетъ въ горы непокорныхъ хищниковъ, а покорившимся братски простираетъ руку.« Ebd., XIII.

<sup>161</sup> Ebd., XVI f.

<sup>162</sup> »Прежде Грузія находила шаткую опору въ Византійской имперіи, но когда Византія пала, Грузія естественно обратилась къ Россіи, выказывая свои окровавленные рубища, но бодрая духомъ, и отважная при самыхъ крайнихъ злополучіяхъ.« Ebd., XVII.

von Tschingis-Khan, den Persern und Türken ertragen, um schließlich erschöpft ihre »unbezwungene aber ergebene Krone« (nepokorennuju no pokornuju koronu) dem russischen Zaren zu Füßen zu legen (povergla k stopam).<sup>163</sup> Diese dramatische Beschreibung der georgischen Geschichte wird noch dadurch verstärkt, dass Georgien auf Russisch weiblich ist, so dass sich in die historische Erzählung eine sexuelle Konnotation einschleicht, die bereits in der russischen Romantik präsent war.

Der Kaukasus bleibt für Sollogub letztlich eine Region voller Geheimnisse, die es – im Einklang mit der russisch-imperialen Strategie – zu befrieden, zu erforschen und zugleich (etwa durch den Bau neuer Wege und Straßen) auch neu zu gestalten galt. Dabei zitiert er nicht nur den Topos vom Kaukasus als »unserem russischen Italien«, sondern spricht an einer Stelle auch von einer »segensreichen Wirkung« (blagodatnoe dejstvie), die der Kaukasus auch auf die russische Literatur und Kunst haben könnte.<sup>164</sup>

Der Schriftsteller Sollogub wählte indes eine ganz andere Textsorte – ein Vaudeville, eine traditionelle Form des Boulevardtheaters –, um in komisch überzeichneter Darstellung ein utopisches Bild davon zu entwerfen, welche Zukunft Georgien durch die von Russland eingeführte Aufklärung erwartete. *Die Nacht vor der Hochzeit oder Georgien in 1000 Jahren* (1855; Noč' pered svad'boj ili Gruzija čerez 1000 let) beginnt mit der Szene eines georgischen Festes, das der Bräutigam Kajchosro im Kreise seines Schwiegervaters in spe Karapet – der mit diesem Namen als Armenier markiert ist – und seiner Freunde begeht. Die Georgier, so formuliert es einer der Gäste, müssten sich eingestehen, dass sie sich unter dem Einfluss der Aufklärung veränderten. Er zählt die Errungenschaften auf, die sie nun nicht mehr missen möchten (wie etwa Brücken, Straßen, Theater, wissenschaftliche Gesellschaften oder Zeitschriften) und fragt, was denn in 1000 Jahren sein werde, wenn »die Erde mit Eisenbahnen und der Himmel mit Heißluftballons bedeckt« sein werde: »Dann werden alle Menschen einander ähnlich sein und die Völkerschaften verschwinden, stimmt doch? [...] Und wir werden wie alle Europäer sein; von der Aufklärung her werden wir alle Brüder sein.«<sup>165</sup> Allerdings sollten die Georgier

<sup>163</sup> Ebd., XVIII.

<sup>164</sup> Zit. nach: Bagration-Muchraneli, I.L. (Irina L.), »Evropeizacija Kavkaza v XIX veke i nacional'naja samobytnost'«, in: *Filologija i kul'tura*, 41.3 (2015), 175–180, hier: 176.

<sup>165</sup> »Когда въ несколько леть мы такъ изменились, – что-же будет леть через 1000, когда вся земля покроется железными дорогами, а небо воздушными шарами? Тогда все люди будутъ похожи другъ на друга, народности исчезнуть, не так-ли? [...] И мы будемъ, как все европейцы; по просвещению мы все будем братья.« Sollogub, Vladimir, »Noč' pered svad'boj ili Gruzija čerez 100 let. Šutka v dvuch dejstvijach«, in: *Zurna. Zakavkavskij al'manach*, Tiflis 1855, 343. <https://books.google.ru/books?id=5ZYUAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=ru#v=onepage&q&f=false> (letzter Zugriff: 18.11.2016).



ihre einzigartige Fähigkeit, viel Wein zu trinken, bewahren (»das erfordere das Gleichgewicht Europas«),<sup>166</sup> weshalb er den Bräutigam auffordert, das Trinkhorn zu leeren.

Für Sollogub besitzt die Utopie zweifellos Anziehungskraft, denn er lässt den Bräutigam Kajchosro einschlafen und katapultiert ihn im Traum in das Jahr 2853, in dem er eine durch Bildung und Technik völlig veränderte Welt erlebt: Der Nachfahre des Imam Šamil studiert Mathematik an der renommierten Fakultät in Duscheti (einer georgischen Kleinstadt unweit von Tbilissi), interessiert sich aber mehr für Kunst und fährt immer nach Tbilissi in die Gemäldegalerien und ins georgische Theater; man reist mit Eisenbahn und im Heißluftballon, kommuniziert per Telegraph; überall gebe es neue große Häuser: in Tbilissi die Börse, das georgische Museum, die Weltausstellung; in Abchasien am Ufer des Schwarzen Meeres sind »wunderbare Villen und Gärten«<sup>167</sup> – Petersburger Datschen (sic!); dort werde jedes Fleckchen Erde kultiviert und es gebe keine reicheren Kapitalisten auf der Welt als die Megrelier, Gurier und Abchasier. Bei aller Faszination Sollogubs für ein aufgeklärtes Georgien, das er in seinen publizistischen Schriften von einer imperialen Position aus propagiert, ist dem Stück eher eine ironisch-distanzierte Haltung gegenüber diesem utopischen Zukunftsentwurf eingeschrieben.

Zu den wissenschaftlichen Bereichen, die in starkem Maße von der Expansion des Russischen Imperiums nach Süden und der administrativ-politischen Begründung des Kaukasus als einer Einheit beeinflusst sind, zählt die Iberisch-Kaukasische Sprachwissenschaft.<sup>168</sup> Die frühesten Wörterbücher wurden von westlichen bzw. russischen Forschungen kaum zur Kenntnis genommen.<sup>169</sup> Die ältesten Wortlisten (bis zu 55 Lemmata) aus Sprachen des Kaukasus, die diesen gemeinsamen Namen aufgrund ihrer geographischen Zugehörigkeit erhielten, erstellte Philipp Johann von Strahlenberg (vgl. Kapitel I.3.), derselbe, der die Grenze zwischen Europa und Asien am Kamm des großen Kaukasus gezogen hatte.<sup>170</sup> Zu

<sup>166</sup> Ebd., 344.

<sup>167</sup> Ebd., 365.

<sup>168</sup> In den nachfolgenden Ausführungen zur Iberisch-Kaukasischen Sprachwissenschaft beziehen wir uns weitgehend auf den detaillierten und fundierten Aufsatz von Tuite, Kevin, »The Rise and Fall and Revival of Iberocaucasian Hypothesis«, in: *Hystoriographia Linguistica* 1/2 (2008), 23–82.

<sup>169</sup> Im 17. Jahrhundert erstellte der osmanische Reisende Evlyia Çelebi (1611–1682) kleine Wörterbücher des Georgischen, Megrelischen, Abchasischen, Tscherkessischen und Ubigischen; katholische Missionare fertigten georgisch-italienische Wörterbücher an; Anfang des 18. Jahrhunderts gab es bereits georgische Grammatiken des Patriarchen Anton I. und Zurab Šamšiani sowie das georgische Wörterbuch (mit einigen fremdsprachigen Entsprechungen von Sulxan-Saba Orbeliani).

<sup>170</sup> Tuite, »The Rise and Fall and Revival of Iberocaucasian Hypothesis« (Anm. 168), 26.

den ersten Sprachforschern gehörte Johann Anton Güldenstädt (vgl. Kapitel I.3.), der anhand von Sprachlisten mit jeweils 260 bis 290 Wörtern<sup>171</sup> drei Sprachgruppen identifizierte: die »georgianische« (»Kartvelisch«, d. h. Georgisch, »Mingrelisch« und »Swanisch«), die »midzschegisische« (»Tschetschenisch«, »Inguschisch« und »Tuschetisch« /Çova-tuschisch, d. h. Batsisch) und die »lesginische und mit verwandte Mundarten«, sowie gesondert die kabardinische und die abassische (abchaische) Sprache.<sup>172</sup> Seine Einteilung der im Kaukasus gesprochenen Sprachen, die keiner der großen Sprachfamilien angehörten, in drei Sprachgruppen entspricht auch dem heutigen Forschungsstand.

Noch vor der Gründung der Fakultät für Orientwissenschaften an der Universität Sankt Petersburg (1855) konnte der französische Wissenschaftler Marie-Félicité Brosset (1802–1880) als Mitglied der Akademie der Wissenschaften und der Archäologischen Gesellschaft über Georgien und Armenien forschen. In Bezug auf das Georgische und Georgien war Brosset Schüler des Prinzen Teimuraz Bagrationi, des Sohnes von Giorgi XII., des letzten georgischen Königs. Die Unterstützung Michail Voroncovs ermöglichte es Brosset, 1847/48 die ersten archäologischen Ausgrabungen in Georgien und Armenien durchzuführen. Brossets Edition georgischer Chroniken und literarischer Werke machte Georgien auch in Europa als ein Land mit einer alten Kultur bekannt. Damit begründete er zwar nicht institutionell, aber de facto die Kartvelologie, die Georgienkunde. An der Fakultät für Orientwissenschaften der Universität von Sankt Petersburg wurde ein Lehrstuhl für Georgisch eingerichtet, den 1859 David Čubinišvili (1814–1891) als ordentlicher Professor besetzte. Brosset verfasste bereits 1834 eine georgische Grammatik und stellte die Hypothese vom Georgischen als einer indoeuropäischen Sprache auf. Durch die Tätigkeit Brossets wurden auch andere europäische Wissenschaftler auf das Georgische aufmerksam. Der deutsche Sprachwissenschaftler Georg Rosen veröffentlichte 1844 sein Buch *Über die Sprache der Lazen*, zwei Jahre später publizierte er eine Abhandlung über die ossetische Sprache, in der er auch das Megrelische, Swanische und Abchaische verhandelte.<sup>173</sup>1847

171 »Wörtersammlung zur Vergleichung der im Kaukasus gangbaren Sprachen«, in: Güldenstädt, Johann Anton, *Reisen durch Rußland und im Caucasischen Gebürge*. Auf Befehl der Rußisch-Kayserlichen Akademie der Wissenschaften hg. v. P. S. Pallas, St. Petersburg bey der Kayserl. Akademie der Wissenschaften 1791, Bd. 2, 496 ff.

172 Tuite, »The Rise and Fall and Revival of Ibero-caucasian Hypothesis« (Anm. 168), 26.

173 Rosen, Georg, *Ossetische Sprachlehre nebst einer Abhandlung über das Mingrelische, Swanische und Abchaische*, Berlin 1846. Rosen sprach, ohne das zu belegen, von der Verwandtschaft zwischen dem Lazischen und Iberischen (Georgischen), auch vermutete er eine Verwandtschaft zwischen den iberischen Sprachen und der abchaischen Sprache, stellte diese Sprachen aber in ein chronologisches Verhältnis zueinander – das Abchaische sei

legte der berühmte Sprachwissenschaftler Franz Bopp, der Begründer der historisch-vergleichenden Sprachwissenschaft, ein Buch vor, in dem er zwar Brosset kritisierte, Georgisch aber ebenfalls zu den indoeuropäischen Sprachen rechnete.<sup>174</sup>

Ethnographie und Linguistik besaßen unmittelbare bildungspraktische und gouvernementalistische Relevanz. Anders als seine Vorgänger setzte Voroncov auf die Einbeziehung lokaler Eliten in die Verwaltung. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Bildung.<sup>175</sup> Dem 1848 speziell gegründeten Kaukasischen Bildungsbezirk (*kavkazskij učebnyj okrug*) unterstanden alle Bildungseinrichtungen der kaukasischen Statthalterschaft, in denen durchaus eine Russifizierung, wenn auch keine aggressive, betrieben wurde.<sup>176</sup> Neben dem Russischen wurden auch die Sprachen des Kaukasus unterrichtet.

Vor allem im nördlichen Kaukasus funktionierte die Einführung des Schulwesens aber schlecht, weil es an sprachkundlichen Lehrern mangelte. Die Sprachen des Kaukasus mussten erst »kodifiziert«, ihre Grammatiken geschrieben werden, um sie dann auch unterrichten zu können. Dafür war aber nicht nur das Sprachstudium, sondern auch die Verschriftlichung jener Sprachen, die bis dahin über keine Schrift verfügten und für Bildungszwecke meistens die arabische Schrift und die türkische Sprache verwendet hatten, notwendig. Der zweite Statthalter Aleksandr Barjatinskij (1815–1879) ließ den Kaukasischen Bildungsbezirk auflösen, unterstellte das Schulwesen direkt dem Statthalter und ließ 1860 die »Gesellschaft für die Wiederherstellung des orthodoxen Christentums im Kaukasus« gründen. Die Konfessionalisierung der Bildung war ein direktes Ergebnis des Sieges über Šamil (1859) und der Annahme, dass die christlichen Untertanen des Imperiums loyaler waren als die muslimischen. Dies ist insofern wichtig, als im imperialen Diskurs die konfessionellen Grenzziehungen die ethnischen überlagerten und z. T. bedingten. Diese ethno-konfessionellen Grenzziehungen blieben bis in die späte Sowjetzeit wirksam. Das Wort »Wiederherstellung« (statt Verbreitung) sollte indizie-

eine frühere und z. B. das Swanische die nächste Entwicklungsstufe. Vgl.: Čikobava, Arnold, *iberiul-kavkasiur enata šescavlis ištoria* (Forschungsgeschichte der iberisch-kaukasischen Sprachen), Tbilisi 1965, 155 ff.

174 Bopp, Franz, *Über kaukasische Glieder des indo-europäischen Stammes*, Berlin 1847. Dieses Buch ging auf den Aufsatz von 1846 zurück, mit einer signifikanten Titeländerung: *Über das Georgische in sprachwissenschaftlicher Beziehung*, Berlin 1846.

175 Rhineland, »Viceroy Voroncovs Administration of the Caucasus« (Anm. 153), 99.

176 Kobachidze, Elena, »Zakonodatel'stvo 1840–70-ych godov v oblasti obrazovanija kak faktor integracii kavkazskoj školy v obščuju sistemu narodnogo prosveščeniija«, in: *Istoričeskie, filologičeskie, političeskie i juridičeskie nauki, kul'turologija i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, Nr. 10, t. 3, Tambov 2010, 87–90, hier 88.

ren, dass die Völker des Kaukasus ursprünglich christlich gewesen seien (dies war durch archäologische Funde etwa in Dagestan oder Abchasien belegt) und nun heim in die orthodoxe Kirche geholt werden müssten. Die Gesellschaft sollte neue Kirchen bauen, Schulen für die christliche Bildung der Kinder gründen, in den geistlichen Seminaren Klassen für den Unterricht der ›Bergsprachen‹ einführen, missionieren und (primär missionarische) Literatur in die ›Bergsprachen‹ übersetzen.

In diesem Zusammenhang entstand die Kommission zur Verschriftlichung der ›Bergsprachen‹ unter der Leitung von General Ivan Bartholomäi (1813–1870), Mitglied der Kaukasischen Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft, die dieses Ziel bereits seit ihrer Gründung verfolgte. Als Grundlage sollte das für die Kaukasus-Sprachen ungeeignete russische Alphabet dienen, eine andere Möglichkeit – etwa das phonetisch wesentlich brauchbarere georgische Alphabet – wurde gar nicht erwogen. Dieses Unternehmen blieb jedoch zehn Jahre ohne sichtbaren Erfolg,<sup>177</sup> bis Peter von Uslar (1816–1875), ein deutschstämmiger russischer General und Hobbylinguist, sich der Sache annahm.

Uslar, der bereits in den 1830-er Jahren im Kaukasus kämpfte, wurde Anfang der 1850-er Jahre erneut in den Kaukasus versetzt. Er wurde Gründungsmitglied der Kaukasischen Abteilung der Kaiserlichen Geographischen Gesellschaft und erhielt 1858 den Auftrag, die Geschichte des Kaukasus zu schreiben. Uslar ging davon aus, dass sich die wahre und unverfälschte Geschichte des Kaukasus allein durch die Erforschung der Landschaft und der Sprache erschließen ließe.<sup>178</sup> Innerhalb von nur 15 Jahren legte Uslar Grammatiken des Abchasischen, Tschetschenischen, Awarischen, Lakischen, Chürkilinischen, Kürinischen und Tabassarani-schen vor, die bis heute forschungsrelevant sind.

Uslar griff das Vorgehen der Kommission Bartolomäis scharf an,<sup>179</sup> da eine Verschriftlichung nicht erfolgreich sein könne, wenn ihr nicht eine Erforschung der phonetischen Struktur der zu verschriftlichenden Sprachen vorausginge. Er kritisierte die Theorie eines ›sparsamen‹ Alphabets, das mit so wenig Buchstaben wie möglich auskam, und favorisierte ein

177 Baron P. K. Uslar, »Étnografija Kavkaza«, in: *Jazykoznanie. II Čečenskiĭ Jazyk*, Tiflis 1888, 10.

178 »Pis'ma P. K. Uslara k A. P. Berže«, in: Baron P. K. Uslar, »Étnografija Kavkaza«, ebd., 14.

179 »[...] ohne den grammatischen Aufbau der Sprache zu kennen, kann man nicht in dieser Sprache schreiben, [...] alles was so geschrieben wird, wird Schwachsinn (čuš') und Bildungslosigkeit [...] einem ungebildeten Alphabet würde die Bildung im Wege stehen, weil das Auge sich an das sinnlose Alphabet gewöhnen wird. Aus diesem Grund erkläre ich vorsorglich (zablagovremanno), dass das Alphabet von Herrn Bartholomäi und Ko Schwachsinn und Bildungslosigkeit ist.«, in: »Pis'ma P. K. Uslara k A. P. Berže«, ebd., 20.

Alphabet, in dem (wie etwa im Georgischen) jedem Phonem ein Graphem entspricht. Als phonetische Zwischenstufe nahm er das georgische Alphabet, welches die meisten, jedoch nicht alle Laute der Kaukasussprachen abbilden konnte.<sup>180</sup> Uslar schlug vor, zusätzlich zu den 24 russischen Graphemen, die man für die Lautabbildung kaukasischer Sprachen verwenden könnte, noch 10 georgische Grapheme, die im Russischen fehlten, zu nehmen, um die phonetische Struktur der kaukasischen Sprachen angemessen erfassen zu können. Wie die Grapheme dieser neuen Alphabete im Endeffekt aussähen, schrieb Uslar, sei irrelevant. Man könne sogar das Morsealphabet nehmen, weil diese Frage nicht mehr im Bereich der Sprachwissenschaft, sondern im Bereich der Typographie, Kalligraphie oder Politik liege.<sup>181</sup> Uslar hatte zweifellos Recht, die Frage, mit welchen Graphemen die schriftlosen Sprachen des Kaukasus abgebildet wurden, war eine politische und wurde politisch zugunsten des Kyrillischen entschieden. Ihre volle politische Brisanz sollte die Frage der Alphabete erst im Rahmen der sowjetischen Sprach- und Nationalitätenpolitik in den 1930-er Jahren entfalten.

Trotz des Streits mit Bartolomäi war die Erforschung des Kaukasus auch für Uslar von der russisch-imperialen Perspektive bestimmt.<sup>182</sup> Wie Sollogub denkt er in Begriffen der *translatio imperii*, wenn er die russische Eroberung des Kaukasus mit der römischen vergleicht. Unter Bezug auf Suetonius und Tacitus schreibt er, dass Nero die »kaukasischen Bergbewohner« erobern wollte und daher Kundschafter nach Dioskurien geschickt habe. Dioskurien, so Uslar, sei ein Fenster gewesen, durch das die Römer »auf den Kaukasus« geschaut haben. Ein ähnliches Fenster sei »für uns« in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts Kisljar (heute in Dagestan) gewesen.<sup>183</sup> Indem er die üblichen Quellen für die Mehrsprachigkeit des Kaukasus zitiert, amalgamiert er die Angaben über die

180 Uslar, *Étnografija Kavkaza*, ebd., 12. Ursprünglich in *Kavkaz* Nr. 49/50, Tiflis 1862: »Ende des Sommers werden die Alphabete für die abchasische, hinterkuban-adigische, kabardinische, tschetschenische, awarische und swanische Sprache mit der dazugehörigen Erläuterung der Aussprache für jeden Buchstaben erstellt und verschickt. Ein solches Lehrbuch wird die Verschriftlichung anderer kaukasischer Sprachen erheblich erleichtern. Es war schwierig, vom russischen Alphabet zum Awarischen überzugehen, daher war die Vermittlung durch das georgische Alphabet notwendig, aber man kann bestimmt sagen, dass der Übergang vom Awarischen zum Kürinischen ohne große Schwierigkeiten vor sich gehen wird: Man wird, vielleicht, einen oder zwei Buchstaben hinzufügen oder streichen müssen.«

181 Ebd., 27, ursprünglich in *Kavkaz* 20 (1863).

182 Uslar setzte, wie auch Voroncov, neben der militärischen Eroberung auf die Bildung: Der erste Schritt zur »Zivilisierung des Kaukasus« sollte die Alphabetisierung (gramotnost') sein. Vgl. in: »Pis'ma P. K. Uslara k A. P. Berže« (Anm. 178), 21.

183 Uslar, in: »Pis'ma P. K. Uslara k A. P. Berže« (Anm. 178), 9, ursprünglich in *Kavkaz* 49/50 (1862) Tiflis.

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
1	a	a	a	a	a	ა	a	a
2	б	б	б	b	b	ბ	б	b
3	в	в	в	v	v	ვ	в	v
4	г	г	г	г	г	გ	г	г
5	[ej]	[rj]	ი	ე	ე	[je]	[rb]	ე
6	[ey]	[ry]	[ry]	ე	[gy]	[gy]	ე°	ე°
7	з	ი	ი	გ	ო	ო	რ	γ
8	[ej]	[rj]	ი	გ	[oi]	[re]	[rb]	γ
9	[ey]	[ry]	[ry]	გ	[oi]	[re]	ე°	γ°
10	д	д	д	d	d	დ	д	d
11	д	д	д	д	д	[oo]	д°	д°
12	e	e	e	e	e	ე	e	e
13	ж	ж	ж	ж	з	[je]	ж	ž°
14	[жe]	[жj]	ჟ	ჟ	ჟ	[kb]	ž	ž°
15	з	з	з	з	з	[jo]	ж°	ž°
16	з	з	з	з	—	—	з°	з°

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII
17	—	—	ц	д	г	ჟ	ц	ჭ
18	ф	ц	ц	д	г	ჟ	[цб]	ჭ
19	e	ц	e	г	ф	[бг]	e	ე°
20	ě	ц	ě	т	ф	[бг]	e	ე°
21	з	з	з	з	з	з	з	з
22	—	—	—	з	—	—	з	з
23	з	д	з	д	з	д	з	з
24	—	—	—	д	—	—	з	з
25	ф	д	д	д	з	[do]	з°	з°
26	i	i	i	i	i	ი	и	ი
27	j	j	—	y	—	—	ი	ი
28	к	к	к	к	к	კ	к	к
29	[kj]	[kj]	ჩ	к	[ki]	[je]	[kb]	к'
30	[ky]	[ky]	[ky]	к	[ku]	[je]	к°	к°
31	к	к	к	к	к	კ	к	к
32	[kj]	[kj]	ჩ	к	[ki]	[je]	[kb]	к'

Abb. 11: Auszug aus der Tabelle der Abchasischen Alphabete (I. Gemischte russisch-lateinisch-georgische Graphik von Peter von Uslar; II. Das Uslarsche Alphabet modifiziert von M. Zavadskij ohne lateinische und georgische Graphik; III. Abchasisches Alphabet des Übersetzungskomitees von I. Bartholomäi; IV. Das analytische Alphabet von N. Marr; V. Das latinisierte abchasische Alphabet von N. Jakovlev; VI. Das georgisierte abchasische Alphabet; VI. Die Transkription des Abchasischen von Ch. Bgažba; VII. Transliteration)

Mehrsprachigkeit von Dioskuria am Schwarzen Meer (Strabon, Plinius) mit denen der Mehrsprachigkeit des Kaukasus (Massudi) und projiziert die politisch-administrative Region des Russisches Reiches auf die Antike.

Diese Raumprojektion des russischen Kaukasus auf die Antike bestimmte auch seine Hypothese über die Verwandtschaft der Kaukasussprachen. 1864 schrieb er, jetzt könne man bestimmt sagen, dass man den großen Sprachfamilien der alten Welt – der indoeuropäischen, semitischen, kuschitischen (Koptisch und Äthiopisch) und der ural-altaischen – die absolut selbständige Sprachfamilie der kaukasischen Sprachen an die Seite stellen müsste, da diese Sprachen trotz ihrer bemerkenswerten Vielfalt tiefe verwandtschaftliche Charakteristiken aufweisen. Armenisch sei eine indoeuropäische Sprache, Georgisch schien ihm hingegen kaukasisch zu sein, wie es heißt, »am bemerkenswertesten« in der ganzen Sprachfa-



milie.<sup>184</sup> Auch ein Jahr später schlägt er vor, die Kaukasussprachen »als Teile eines Ganzen«, d. h. »der ganzen Familie der kaukasischen Sprachen« zu erforschen (dafür müsse man allerdings jede Sprache einzeln untersuchen).<sup>185</sup> Kurz vor seinem Tod relativierte er seine ursprüngliche Hypothese: Er sei zwar von der Verwandtschaft der Kaukasussprachen mit den bekannten Sprachfamilien ausgegangen, es habe sich aber herausgestellt, dass die »Bergsprachen« eine, oder vielleicht auch mehrere Sprachfamilien bilden.<sup>186</sup>

Indem Uslar von der Verwandtschaft der Sprachen der neugeschaffenen russischen Verwaltungsregion ausging, gab er einen wichtigen Denkanstoß für spätere Theorien. Die Verwandtschaft der nordwestkaukasischen (Abchasisch-Adigeisch), nordostkaukasischen und kartvelischen Sprachen (Georgisch, Megrelisch, Swanisch und Lasisch) konnte trotz zahlreicher Versuche (die im 20. Jahrhundert in der Regel aus Georgien kamen) nicht nachgewiesen werden. Aus den Sprachen des Kaukasus – d. h. aus den Sprachen einer administrativ-geographischen Region des Russischen Imperiums – wurden kaukasische Sprachen. Die mehr oder minder begründeten Theorien ihrer Verwandtschaft, die wiederum auf der geographischen Gegebenheit ihrer Nachbarschaft basierten, konnten politisch und ideologisch funktionalisiert werden.<sup>187</sup>

## 9. Der Kaukasus als Heimat

Aus der georgischen Perspektive nahm die Umdeutung des Kaukasus eine Generation vor, die bereits in ihrer Bezeichnung topographisch mit dem Kaukasus verbunden war. Die *tergdaleulebi* wörtlich diejenigen, die das Wasser des *Tergi* (der Fluss Terek) getrunken haben, war eine Generation jüngerer georgischer Intellektueller, die Ende der 1850-er Jahre nicht mehr wie die Romantiker-Generation eine russische Militär- und Beamtenlaufbahn einschlug, sondern nach Russland zum Studium ging. Auf dem Weg nach Russland mussten sie den *Tergi*, den Grenzfluss nach

184 Uslar, ebd., Brief an Berže vom 10. Februar 1864, Čečenskij Jazyk, 35.

185 Uslar, ebd., Brief an Berže vom 7. März 1865, Čečenskij Jazyk, 46.

186 Uslar, ebd., Brief an Berže vom 20. April 1870, Čečenskij Jazyk, 49.

187 1924 stellte der nach Frankreich emigrierte russische Sprachwissenschaftler Nikolaj Trubeckoj die Bezeichnung »kaukasische Sprachen« für die Sprachen des Kaukasus explizit in Frage. In seinem Beitrag zur Enzyklopädie der Weltsprachen bezweifelte Trubeckoj die Verwandtschaft zwischen nord- und südkaukasischen Sprachen und schlug vor, »kaukasische Sprachen« nicht als einen sprachwissenschaftlichen, sondern als einen geographischen Begriff zu gebrauchen. Trubetskoy, Nikolaj, »Langues caucasiques«, in: Meillet, Antoine u. Marcel Cohen (Hg.), *Les langues du monde*, Paris 1924.

Russland überqueren.<sup>188</sup> Anders als die Romantikergeneration war es für sie unmöglich, die imperiale Militär- bzw. Beamtenkarriere und Patriotismus zu vereinbaren.

Ilia Čavčavaže (1837–907),<sup>189</sup> der spätere Anführer der *tergdaleulebi*, widmete 1857 sein Abschiedsgedicht *An die Berge von Kvareli* (qvarlismtebs) seiner Hinreise nach Russland. In diesem Gedicht griff er auf die Kaukasusbeschreibungen aus Aleksandre Čavčavažes *Kaukasus*, Lermontovs *Mcyri* (den Ilia Čavčavadze ins Georgische übersetzte) und Grigol Orbelianis *Abend des Abschieds* (sağamo gamosalmebisa) zurück, verschob allerdings die Akzente.

Lermontovs *Mcyri* (1841) steht im Kontext der bereits bei Puškin angeklingenen ›Entzauberung‹ des kaukasischen Raumes. Der Protagonist seines Poems, der als eine Version des Sujets vom *Gefangenen im Kaukasus* gelesen werden kann,<sup>190</sup> ist ein kaukasischer Junge, der in die Gefangenschaft eines russischen Generals gerät. In einem georgischen Kloster wird der kranke Junge von Mönchen gesundgepflegt. Er scheint sich zunächst an seine »Gefangenschaft« zu gewöhnen, lernt die Sprache, wird getauft und will sein Mönchsgelübde ablegen. Eines Tages flieht er »plötzlich« und wird drei Tage später halbtot in der Nähe des Klosters aufgefunden. Die Narration wechselt von der externen Fokalisierung in der Vorgeschichte (I–II) zur festen internen Fokalisierung in der Basisgeschichte – der Beichte des Mcyri (III–XXVI). Anders als bei Puškin oder Bestužev-Marlinskij wird die Stimme des »autochthonen« Ich-Erzählers der Basisgeschichte durch keine weitere Stimme relativiert.

Da Mcyri seine Flucht nicht bereuen will, gerät seine Erzählung weniger zur Beichte, sondern zu einem Freiheitsbekenntnis. Seine Flucht aus dem Kloster kann man parallel zum Ausbruch des Puškinschen Gefangenen auf der Suche nach Freiheit lesen: Mcyri bricht aus dem Kloster auf, um festzustellen, ob die Menschen für die Freiheit oder die Gefangenschaft geboren sind.

188 Reisner, Oliver, »Travelling Between Two Worlds – the Tergdaleulebi, their Identity Conflict and National Life«, in: *Identity Studies* Vol. 1 (2009) issue 1, 36–50; ders., »Wanderer zwischen zwei Welten. Identitätskonflikte und Nationalbewusstsein georgischer Studenten in St. Petersburg« (Migrants between two Worlds. Identity conflicts and national awareness among Georgian students in St. Petersburg), in: *Leben in zwei Kulturen. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich* (Living in two cultures. Non-Russians' acculturation and self-assertion in Tsarist Empire), ed. by Trude Maurer and Eva-Maria Auch, Wiesbaden, 2000, 83–102 (= Schriften zur Geistesgeschichte des oestlichen Europa; vol. 22).

189 Zur Biographie: *Ilia*, hg. v. Guram Gverdčiteli, Tbilisi 1987.

190 Darauf hat bereits Susi Frank hingewiesen. Vgl. Frank, »Gefangen in der russischen Kultur« (Anm. 70), 76.

Wo und wie kann Mcyri aber frei sein? Anders als bei Bestužev-Marlinskij werden bei Lermontov Naturmetaphern, die auf die Gleichsetzung der Kaukasier mit der Natur hindeuten könnten, nicht durch den zivilisatorischen Diskurs gefiltert und negativ konnotiert. Die Möglichkeit, die Freiheit in der Natur gefunden zu haben, die als ein Paradiesgarten vor der Schöpfung des Menschen imaginiert wird, bleibt allerdings unrealisiert. Die Vereinigung mit der Natur erweist sich als eine »kurze, aber lebendige Freundschaft« (VIII).

Die Freiheit könnte auch im ländlichen Idyll gefunden werden. Am Ufer des Flusses sieht Mcyri eine junge Georgierin. Ihre »ungezwungen lebendige«, »süße, freie« Stimme scheint ihm Freiheit zu verheißen. Mcyri verfolgt sie bis zu ihrem Wohnort. Ein an das Feld grenzendes »Hüttenpaar« in ihrem Dorf (XIII) verweist auf die Möglichkeit einer neuen Verwurzelung durch Heirat. Das Öffnen und Schließen der Haustür deutet auf die Hoffnung auf Integration hin, die Mcyri sehnsüchtig sucht. Diese Möglichkeit wird ebenfalls verworfen: »Wie wollt ich gern [...] doch wagt ich nicht.« (XIV).<sup>191</sup>

Als einziger Ort der Freiheit und Integrierbarkeit bleibt die Heimat: »Meine Seele kannte nur ein Ziel / In die Heimat zu gelangen« (XIV).<sup>192</sup> Lermontov kehrt die Zeichen des Aufbruchs und des Ziels um: Der Aufenthalt im Kloster bedeutet für Mcyri Gefangenschaft bzw. Sklaverei, so dass der gesuchte Ort der Freiheit nicht länger das Fremde, sondern die Heimat ist. Wenn bei Lermontov die romantische Sehnsucht nach der Ferne und die »autochthone« Sehnsucht nach der Heimat ihre Plätze tauschen, kann das Heimische (rodnoe) und Mütterliche der Heimat auf den Kaukasus übertragen werden. Eine weitere Parallelität zu Puškins *Gefangenem im Kaukasus* ist die gescheiterte Transgression, die Unmöglichkeit, die Grenze zum (atopischen) Ort der Freiheit zu überschreiten. Diese Unmöglichkeit wird gleich zu Beginn von Mcyris Wanderung antizipiert. Er sieht »die Menge dunkler Felsen«, die durch einen Fluss getrennt sind. Die gegenseitige Anziehung der Berge kann Mcyri durch die »himmlische Gabe« verstehen: »Immer wollen sie beisammen sein / Aber [...] sie werden sich nie treffen« (VI).

Der semantische Index der Heimattopographie ist mit dem der Fremde in Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* identisch: Die Heimat Mcyris ist »jene wundervolle Welt der Sorgen und Kämpfe / Wo die Felsen in die Wolken gehüllt sind / Wo die Menschen frei sind wie Adler« (IV).<sup>193</sup>

191 Lermontov, Michail, *Gedichte und Erzählungen*, Übersetzung von Johannes von Guenther, Potsdam 1950, 193.

192 Lermontov, »Mcyri«, in: ders., *Sočinenija* (Anm. 96), 160: »Я цель одну – Пройти в родимую страну – Имел в душе [...]«.

193 Lermontov, ebd., 151: »[...] тот чудный мир тревог и битв, / Где в тучах прячутся скалы, / Где люди вольны, как орлы.«

In *Mcyri* sind Freiheit und Heimat gleichbedeutend. Die Heimat hat jedoch nicht die Bedeutung des anomischen Naturraumes, so dass es *Mcyri* Probleme bereitet, sich an dessen Ordnung anzupassen. Die Befreiung aus einer Ordnung (ähnlich wie im *Gefangenen im Kaukasus*) befreit ihn noch nicht. Von einem Ordnungsraum in einen neuen Ordnungsraum übertretend, befindet er sich in einem Zwischenraum. Seine Liminalität drückt sich sowohl in der Nichtzugehörigkeit zu den Menschen<sup>194</sup> wie auch zum Naturraum aus:

Jedoch verdient hab ich mein Los!  
 Das Roß, das fern im Steppenschoß  
 Den schlechten Reiter abwirft, findt  
 Den weiten Weg nach Haus geschwind  
 Und wählt den kürzesten Pfad dazu [...]  
 Doch ich? [...] (XXI).<sup>195</sup>

Die Semantik des Zwischenraumes kommt in *Mcyris* Traum deutlich zum Ausdruck. In seinem Traum sieht sich *Mcyri* auf dem Boden des Flusses. Wenn der Fluss in *Mcyri* für die Grenze steht, so kann diese Vision als eine weitere Symbolisierung des Grenzraumes zwischen Leben und Tod gelesen werden.<sup>196</sup> Die Möglichkeit der Auferstehung und Befreiung, die schon bei Puškin ein Ziel der Grenzreise war, erweist sich als eine Vision, ein Delirium.

Die Freiheit ist für *Mcyri* die Integration in die alte, elterliche und topographisch fest auf einen Raum bezogene Ordnung. In seiner Übersetzung der Kaukasus-Metapher in das autochthone Paradigma aktualisiert Lermontov, anders als Bestužev-Marlinskij, nicht die zeitlichen, sondern die genealogischen Konnotationen der Autochthonie. Das Unauslöschliche und Nichtvergessbare ist das sakral Kodierte der autochthonen (angeborenen) Ordnung, »die heiligen Worte« Eltern und Heimat: »[...] geboren war ihr Laut / mit mir« (zvuk ich byl rožden / So mnoj). Die Bande, die den Autochthonen mit seiner Heimat verbinden, können nicht aufgehoben werden, so wie die Bande zwischen Eltern und Kindern. Die für das autochthone Paradigma bedeutsame florale Metaphorik<sup>197</sup> wird in *Mcyri* mit der biblischen Metaphorik amalgamiert: Die ersehnte, als »heilig« bezeichnete Heimat (»Tosku po

194 »wie ein Tier war ich den Menschen fremd«, Lermontov, ebd., 156: »я сам как зверь был чужд людей«.

195 Lermontov, *Gedichte* (Anm. 6), 199. Lermontov, *Sočinenija*, ebd., 165: »Да, заслужил я жребий мой! / Могучий конь, в степи чужой, / Плохого сбросив седока / На родину издалека / Найдет прямой и краткий путь ... / Что я пред ним?«

196 Zur Semantik des Flusses in Lermontovs »Valerik« vgl. Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 226 f.

197 Edmunds, Lowell, »Cults and Legends of Oedipus«, *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981), 221–237, hier: 235.

rodine svjatoj») wird als Paradiesgarten imaginiert, die erhoffte Rückkehr in die Heimat mit Metaphern der Verwurzelung beschrieben. Fern von der Heimat, mit der er durch eine unauslöschliche Beziehung verknüpft ist, bezeichnet sich der entwurzelte Mcyri als ein »vom Sturm weggerissenes Blatt« (»Grozoj otorvannyj listok«; IV). Im Kontext der Autochthonie, die eine Verbindung zwischen den Menschen und der Erde herstellt und die menschliche Identität mit einem bestimmten Raum verknüpft, führt die Entwurzelung zur Entfremdung, Versklavung, Verwaisung und zum Tod: »So wie ich lebte im fremden Land / So sterbe ich verwaist und versklavt.« (»I ja kak žil, v zemle čužoj / Umru rabom i sirotoj.«; IV).

Die Inversion von Kaukasus und Heimat bewirkt einerseits die Gleichsetzung des Dichters mit dem entwurzelten Kaukasier, der sich nach seiner Heimat sehnt. Andererseits wird aber die Heimat, sei es die kaukasische oder die russische, nicht in einen konkreten Ort verwandelt, sondern in einen mit Paradies-Metaphern beschriebenen *atopos*, der prinzipiell nicht zu erreichen ist. Die fatale Aussichtslosigkeit, die Autochthonie nach der Entwurzelung wiederzuerlangen, die Unmöglichkeit der Rückkehr in die Heimat, die als ein Ort der Freiheit, »wo die Menschen frei wie Adler sind«, imaginiert wird, verwandelt sich in *Mcyri* zur tragenden Säule des Sujets. Seine Wanderung führt den sterbenden Mcyri wieder ins Kloster zurück. Damit wird eine Verbindung zwischen der Atopie als Ort, an dem man nicht sein kann, der Unkenntnis des Weges zum Ursprungsort und dem heimatlosen Wanderer hergestellt. Die Heimat, das gelobte Land, wird zu einem Ort, den man sehen, hören und erinnern, aber selbst im Tod nicht mehr erreichen kann.

Warum kann aber Mcyri seine Heimat nicht mehr erreichen? In den letzten Versen von *Mcyri* wird die Heimat zu einem akustischen und visuellen Zeichen transformiert:

Fern sah ich im Nebel  
 Im Schnee glänzend wie ein Diamant  
 den grauen ewigen Kaukasus;  
 Und meinem Herz war  
 leicht, ich weiß nicht warum.  
 Die geheime Stimme sagte mir  
 Dass auch ich früher dort lebte  
 Und in meiner Erinnerung  
 wurde die Vergangenheit immer klarer« (VI).<sup>198</sup>

198 Lermontov, *Sočinenija* (Anm. 96), 153: »В дали я видел сквозь туман, / В снегах, горящих, как алмаз, / Седой незыблемый Кавказ; / И было сердцу моему / Легко, не знаю почему. / Мне тайный голос говорил, / Что некогда и я там жил, / И стало в памяти моей / Прошедшее ясней, ясней.«

Wem gehört die »geheime Stimme«? Eine Möglichkeit wäre, diese Stimme auf die letzte Strophe des Poems zu beziehen:

Von dort sieht man auch den Kaukasus.  
Kann sein, dass er von seinen Gipfeln  
Mir den Abschiedsgruss schickt / [...]   
Und in meiner Nähe vor meinem Tod  
wird der heimische Klang zu hören sein. (XXVI)<sup>199</sup>

Der Kaukasus wird, wenn nicht zu einem Narrator, dann zu einem Kamerton, dessen Klang die Erinnerung an die Heimat wachruft. Für Mcyri ist diese Geschichte lebendig und rekonstruierbar, aber nicht mehr in die Gegenwart übersetzbar. Für den Repräsentanten der neuen Ordnung, etwa den Abt des Klosters, sind diese topographisch kodierten Zeichen dagegen unverständlich: »Ich weiß, Du kannst nicht / Meine Sehnsucht und meine Trauer verstehen«.<sup>200</sup>

Anders als Aleksandre Čavčavaže führte Ilia Čavčavaže, wie Puškin, Lermontov und Orbeliani vor ihm, einen lyrischen Protagonisten in das Sujet ein. In seinen Kindheitserinnerungen an den Kaukasus ist sein Blick von unten nach oben gerichtet. Die Bewegung des Blicks von unten nach oben aktualisiert metaphysische Konnotationen (wie in Puškins *Das Kloster auf dem Kasbek*; 1829), anders als der beherrschende Blick von oben nach unten (Puškin, *Der Kaukasus*; 1829). Ilia Čavčavažes metaphysische Blickrichtung korrespondiert auch mit Grigol Orbelianis *Reise von Tiflis nach Petersburg*.<sup>201</sup> Auf dem Weg nach Russland, in Kaišaur, betrachtet Orbeliani den Sonnenuntergang in den Bergen (diese Beschreibung diente später als Vorlage für *Der Abend des Abschieds*): »Ich war allein«, schreibt Orbeliani, »mein Herz erfüllte sich mit Ehrfurcht und ungewollt kniete ich nieder, öffnete die Arme und richtete meinen Blick zum Himmel. Meine Zunge konnte kein einziges Wort aussprechen, aber noch nie habe ich so eifrig und so enthusiastisch gebetet wie in jenem Augenblick«.<sup>202</sup> Čavčavaže akzeptiert zwar die Erhabenheit der Berge »Eure Erhabenheit versetzte mich

199 Ebd., 170: »оттуда виден и Кавказ. / Быть может, он с своих высот / Привет прощальный мне пришлет, / [...] / И близ меня перед концом / Родной опять раздастся звук!«

200 Ebd., 159 f. »Тебе, я знаю, не понять / Мою тоску, мою печаль«.

201 Es ist nicht bekannt, ob Čavčavaže Orbelianis Reisebericht kannte. Er wurde in Auszügen erst 1928 und vollständig erst 1940 publiziert. Die bisher einzige bekannte Handschrift liegt in Sankt Petersburg. Sie wurde im Zuge der Untersuchung des Aufstandes von 1832 durch die Geheimpolizei konfisziert und bearbeitet. Allerdings gibt es sowohl bei Čavčavaže als auch bei Akaķi Čereteli indirekte Hinweise, dass sie mit dem ganzen Text bzw. mit seinen Auszügen vertraut waren (Čumburize, »grigol orbelianis proza« [Anm. 87], 100; Reisner, »Grigol Orbeliani Discovering Russia« [Anm. 101], 92).

202 Orbeliani, *txuebata sruli krebuli* (Anm. 87), 158 f.



in Zittern und Schlottern...«,<sup>203</sup> führt jedoch eine wichtige Veränderung ein: »Doch war das nicht das Angstzittern und Angstschlottern.«<sup>204</sup> Diese Veränderung ist mit einer weiteren wichtigen intertextuellen Referenz auf Lermontovs *Der Kaukasus* (1830) und *Mcyri* verbunden.

Čavčavaže greift die Lermontovsche ›Rochade‹ zwischen der romantischen Sehnsucht nach der Ferne und der ›autochthonen‹ Sehnsucht nach der Heimat auf, indem er das Erhabene der Berge durch ihre »Verheimlichung« domestiziert, gleichzeitig aber die Heimat ins Erhabene steigert. War bei Orbeliani die Landschaft noch eine Szenerie, die mit dem Gemüt des lyrischen Protagonisten korrespondieren oder kontrastieren konnte, so wird die Landschaft bei Čavčavaže mit dem Protagonisten des Gedichts durch natürliche Bande verknüpft, in eine genealogische Ordnung eingeführt und damit heimisch gemacht. Wenn für Lermontovs *Mcyri* die Heimat (die ebenfalls in den Kaukasusbergen lokalisiert ist) grundsätzlich unerreichbar bleibt und daher zu einem Ort der Sehnsucht schlechthin wird, wird bei Čavčavaže die Heimat dagegen nicht abtrennbar: »Ihr wandert mit mir untrennbar, wie mein Herz, das mit Euch, oh Berge, durch die Natur vereint.«<sup>205</sup> Čavčavaže modifizierte Orbelianis Sujet auch in einem weiteren wichtigen Punkt, indem er sein Liebesgedicht patriotisch umdeutete. Sein Abschied war jedoch, anders als bei Lermontov oder Orbeliani, kein endgültiger.

## 10. Die Geburt des Autochthonie-Mythos

Aus Russland zurückgekehrt waren die *tergdaleulebi* an der Gründung aller wichtigen nationalen Institutionen des 19. Jahrhunderts (Presse, Bank, die Gesellschaft für die Verbreitung Lesens und Schreibens unter den Georgiern) beteiligt und haben das Verständnis des Nationalen in Georgien bis heute geprägt.<sup>206</sup> Mit der sogenannten Vätergeneration lieferten sie sich erbitterte Kämpfe um die Definition bzw. Neudefinition Georgiens, von der Sprache über die Politik bis hin zur symbolischen Geographie. Ihre Strategie war nicht so sehr der Bruch mit den Symbolen der Vätergeneration, sondern deren semantische Umbesetzung. Der Kaukasus als Topos

203 Čavčavaže, Ilia, »qvarlis mtebs« (An die Berge von Kwareli), in: ders., *txzulebani* (Werke), hg. v. Murman Lebanize, Tbilisi 1984, 41.

204 Ebd.

205 Ebd.

206 Reisner, Oliver, *Die Schule der georgischen Nation. Eine sozialhistorische Untersuchung der nationalen Bewegung in Georgien am Beispiel der ›Gesellschaft zur Verbreitung von Lese- und Schreibkunde unter den Georgiern‹ 1850–1917*, Wiesbaden 2005.

spielte auch für die *tergdaleulebi* eine wichtige Rolle. Auch bei ihnen blieb er ein Ort der politischen Romantik, da auch sie ihre politischen Kämpfe zunächst symbolisch austrugen. In ihrem Verständnis war der Kaukasus aber nicht mehr ein Ort, an dem Georgier gemeinsam mit Russen Rache an den Nordkaukasiern übten und dadurch dem Vaterland einen Dienst erwiesen, sondern avancierte im Gegenteil zum symbolischen Schauplatz der Auseinandersetzung mit dem Russischen Imperium und zugleich zu einem Brennpunkt für die Neuimagination Georgiens. 1871, als »der Kampf zwischen Vätern und Söhnen«<sup>207</sup> seinen Höhepunkt erreichte, veröffentlichte Ilia Čavčavaže, der bereits Anführer der *tergdaleulebi* war und später den Beinamen »ungekrönter König Georgiens« bekommen sollte, seinen fingierten Reisebericht *Briefe eines Reisenden* (mgzavis çerliebi). In diesem z. T. autobiographischen Werk, das seine Rückkehr (1861) nach dem Jurastudium in Sankt Petersburg beschrieb, nahm er nicht nur das zivilisatorische Projekt des Russischen Imperiums aufs Korn, sondern kritisierte programmatisch politische Auffassungen der Vätergeneration.<sup>208</sup>

In den *Briefen eines Reisenden*, die über den letzten und wichtigsten Abschnitt seiner Rückreise von Vladikavkaz nach Tbilissi berichten, setzt Čavčavaže die Umdeutung der romantischen Topographie des Kaukasus (in der russischen wie in der georgischen Version) und des damit verbundenen Verständnisses von Georgien fort.<sup>209</sup> Anders als Orbeliani, geht es Čavčavaže nicht um die Hin-, sondern um die Rückreise und die zentrale Frage der Wiedervereinigung mit der Heimat nach der langen Abwesenheit. Stand im Zentrum von Orbelianis *Meine Reise von Tiflis nach Petersburg* der Dialog zwischen zwei georgischen Fürsten und Offizieren der russischen Armee, so steht im Zentrum von *Briefe eines Reisenden* das Gespräch eines *tergdaleulebi* mit dem Bewohner der georgischen Kaukasusprovinz *xevi* Lelt Ğunia.<sup>210</sup>

In der Unterhaltung des Ich-Erzählers mit Lelt Ğunia wird ein polemische Gegenprogramm zur Vätergeneration formuliert. Lelt Ğunia steht in einem extremen Kontrast zu den sonstigen Protagonisten politischer Literatur in Georgien. Er ist kein Bauer (und kein Adliger), sondern kommt

207 So heisst der Generationskonflikt in der georgischen Literaturgeschichtsschreibung. Dazu vgl. Zandukeli, Mixeil, *tergdaleulebi da xalxosnebi kartul liŕaturaŕaŕi* (*tergdaleulebi und Volkstümler in der georgischen Literatur*), Tbilisi 1928.

208 Dazu zuletzt ausführlich: Manning, Paul, *Strangers in the Strange Land. Occidental Publics and Orientalist geographies in the Formation of Georgian Print Culture*, Brighton MA 2012.

209 Ilia Čavčavaže war ein hervorragender Kenner der georgischen und russischen Literatur. Er übersetzte Puškin und Lermontov (sowie eine Reihe europäischer Autoren) und verfasste einen Überblick über die georgische Gegenwartsliteratur, der sich für das spätere Verständnis der georgischen Literaturgeschichte als prägend erwies. Vgl. etwa Čavčavaže, »çerilebi kartul liŕaturaze«, in: ders., *txzulebani* (Anm. 203), 645–675.

210 Zur kritischen Lektüre der Strategie Čavčavažes vgl.: Manning, *Strangers in the Strange Land* (Anm. 208).

aus einer abgelegenen georgischen Provinz, von der Aleksandre Qasbegi einige Jahre später schreiben sollte, die Georgier würden nicht einmal wissen, dass sie von Georgiern bewohnt werde.<sup>211</sup> Die Wahl des Protagonisten war alles andere als zufällig. Unter den georgischen Intellektuellen war Čavčavaže der erste, der die Kategorie des Volkes (*xalxi*) bzw. der Volkssprache sowohl in die Poetik als auch in die Politik einführte.<sup>212</sup> Lelt Ğunia ist die personifizierte Stimme dieses Volkes.<sup>213</sup> Nicht nur seine soziale, sondern auch seine geographische Zugehörigkeit ist nicht zufällig. Gleich zu Beginn des VII. Kapitels von *Briefe eines Reisenden* fragt der Ich-Erzähler seinen Begleiter, was für ein Kloster in der Ferne zu sehen sei. Dieser antwortet: »Mögen dir die Lebenden gnädig sein und mögen dir die Toten vergeben. Das ist die Heilige Trinitätskirche. Das frühere Versteck des Schatzes und der Ort der Volksversammlung.«<sup>214</sup> An diesem Ort sei früher im Kriegsfall der Schatz georgischer Könige aufbewahrt worden. Indem Čavčavaže die bereits bei Leonti Mroweli bekannte Semantik des Kaukasus als eines Rückzugsortes aktualisiert, indiziert er auch, dass an diesem Ort auch ein anderer ›Schatz‹ erhalten geblieben ist – authentische Volksvertreter. Dass Lelt Ğunia aus *xevi* kommt,<sup>215</sup> hat aber auch eine andere Konnotation: Er stammt aus der Provinz, die als erste (1804) gegen die russische Herrschaft rebellierte, ein Aufstand, der u. a. von Vertretern der Vätergeneration niedergeschlagen wurde.<sup>216</sup> Damit wird auch eine weitere Semantik der Trinitätskirche aktualisiert. Als ein Ort der Volksversammlung symbolisiert sie die Unabhängigkeit Georgiens und zwar nicht in der monarchischen, sondern einer protorepublikanischen Form.

Wurde bei Orbeliani argumentiert, warum Georgien jetzt nicht unabhängig sein kann, so bricht Lelt Ğunia die Lanze für die Vorteile der Unabhängigkeit: »Früher gehörten wir gut oder schlecht uns selbst an, deswegen war das gut.«<sup>217</sup> Indem er »heute« mit »gestern« vergleicht, aktualisiert er die Topoi georgischer Gesichtsschreibung, die den Verlust der politischen Ordnung mit einem Sittenverfall gleichsetzten. Auch ein weiteres Argument für die russische Ordnung, der Frieden, wird, ähnlich

211 Qazbegi, Alexandre, »çerilebi sxvadasxva sakitxze«, in: ders., *txzulebani* (Werke), Bd. 4, Tbilisi 1950, 5.

212 Andronikashvili, Zaal, »mamulis dabadeba literaturis sulidan. enis reporma rogorseğularuli proekti« (Geburt des Vaterlandes aus dem Geiste der Literatur. Sprachreform als ein säkulares Projekt), in: Rağiani, Irma (Hg.), *Iliä Čavčavaže 1970. saubibile ĳrebuli* (Anm. 129), 157–173.

213 Zur Imaginierung des Volkes vgl.: Manning, *Strangers in the Strange Land* (Anm. 208).

214 Čavčavaže, »mgzavris çerilebi«, in: *txzulebani* (Anm. 89), 195–217, hier: 213.

215 *Xevi* ist die Bezeichnung für eine georgische Region am nördlichen Hang des Großen Kaukasus entlang der Flusstäler von Tergi, Truso und Snosçğali.

216 Vgl. die ausführliche Monographie von Proneli, *Mtiuleti 1804 c.* (Anm. 15).

217 Čavčavaže, »mgzavris çerilebi«, in: *txzulebani* (Anm. 89), 195–217, hier: 215.

wie schon bei Baratašvili, mit einem romantischen Argument entkräftet. Auf die Frage des Reisenden, der Frieden sei doch zu schätzen, antwortet der Bewohner von *xevi*: »Was nutzt mir der leere Frieden für den leeren Bauch? [...] Der unbenutzte Dolch rostet ein [...] Was ist schon ein Frieden für einen lebendigen Menschen? Was ist schon ein Krieg, wenn das Volk integer bleibt? Den bloßen Frieden werden wir auch im Grab genug haben«. <sup>218</sup> Mit Lelt Ğunia hat ĞavĞavaže zwar das Objekt der georgischen Kaukasusromantik, einen authentischen Bergbewohner, erfunden, machte ihn aber nicht zum Träger des politischen Programms des neuen Georgiens. Lelt Ğunia war wie die Vätergeneration, aber anders als der Ich-Erzähler auf die Vergangenheit fokussiert. Seine Heimat war der ideale nostalgische, nie mehr erreichbare Ort der Vergangenheit. Er konnte zwar die Sehnsucht nach der politischen Freiheit aussprechen, aber kein Zukunftsprogramm formulieren.

Der Schriftsteller, Historiker, Ethnograph und Journalist Rapiel Eristavi (1824–1901), der zum Kreis der *tergdaleulebi* gehörte, obwohl er selber keiner war, griff in seinem Gedicht *Die Heimat des Chewsuren* (samšoblo xevsurisa; 1881) diese affektiven Aspekte der Heimat auf und steigerte sie bis ins Extreme. <sup>219</sup> Das Gedicht, das gleich nach der Erstveröffentlichung in ĞavĞavažes Zeitung *Iveria* ungeheuer populär wurde und bis heute in allen georgischen Schulbüchern enthalten ist, verlieh dem georgischen affektiven Patriotismus seine Formel. Entdeckte ĞavĞavaže mit Lelt Ğunia eine georgische Kaukasusromantik, so etablierte Eristavi diese Bergromantik in der georgischen Literatur- und Kulturgeschichte und schuf eine Grundlage ihrer mythischen (Važa-Pšavela) bzw. kritischen (Aleksandre Qazbegi) Entwicklung. <sup>220</sup>

Im Gedicht *Die Heimat des Chewsuren* (1881) hob Eristavi die Untrennbarkeit des Menschen von seiner Heimat hervor, die für ĞavĞavaže bereits in seinem früheren, stärker romantisch geprägten Gedicht *An die Berge von Kvareli* eine wichtige Rolle spielte. Für den namenlosen Chewsuren spielen die politischen Implikationen der Heimat keine Rolle. Die Heimat ist sein Geburtsort, (»Wo ich geboren bin und erwachsen wurde, / wo ich meinen Pfeil geschossen habe«), mit dem er genealogisch, rituell und alltagspraktisch verbunden ist (»Wo ich meiner Väter und Großväter sicher bin, / wo

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Zu Eristavi vgl.: VašaĞmaže, Šota., »Rapiel Eristavi«, in: Alexandre Baramiže et al. (Hg.), *kartuli liĞeraĞuris iŝtoria*, t. VI, (Geschichte der georgischen Literatur, Bd. VI), Tbilisi 1974, 234–257.

<sup>220</sup> Zu Važa-Pšavela vgl. VašaĞmaže, »Rapiel Eristavi«, ebd., 251 f. Xevsureti ist eine ostgeorgische Provinz am Kamm des großen Kaukasus, die westlich an *xevi*, der Heimat von Lelt Ğunia grenzt.

ihre Gräber liegen, / Wo ich seit meiner Jugend gewohnt bin zu sein, / dort ist meine Heimat«). Daraus wird eine Pathosformel des georgischen Patriotismus abgeleitet, die im Gedicht fünfmal wiederholt wird: »Ich tausche nicht die nackten Klippen gegen den Baum der Unsterblichkeit, / Ich tausche nicht meine Heimat gegen das Paradies eines anderen Landes!«<sup>221</sup> Eristavi übernahm von Čavčavaze die Figur der genealogischen Verbindung mit der Heimat und übertrug Let' Ğunias Wertung, die Freiheit sei wichtiger als der Wohlstand, auf die Heimat. Die Heimat war nicht »verhandelbar«, weil sie der (genealogische) Ursprung des Lebens war: »Die Heimat, die Brust der Mutter, / kann man nicht gegen etwas anderes tauschen / Beide sind süß, mein Freund, beide sind mir lieber als das Licht meiner Augen / So wie die Heimat gibt es nur einen Gott in der Welt«.<sup>222</sup> Indem Čavčavaze und Eristavi den Menschen auf die Heimat genealogisch beziehen, bewegen sie sich auf dem Terrain der Autochthonie. Schon in der Antike wurde Autochthonie mit Politik bzw. Patriotismus in Verbindung gebracht. In Georgien wurde dieses Konzept nicht unmittelbar durch antike Quellen vermittelt (obgleich Čavčavaze und auch Eristavi antike Quellen gekannt haben mögen), sein Auftauchen war eine Reaktion auf den russischen Kaukasus-Diskurs.

Als Teilnehmer der Dekabristen-Verschwörung wurde der russische Romantiker Aleksandr Bestužev-Marlinskij (1797–1837) zunächst zur Zwangsarbeit in Sibirien verurteilt, später als Soldat in den Kaukasus versetzt und bei einem Gefecht am Kap Adler am Schwarzen Meer getötet. Als ein zu seinen Lebzeiten viel gelesener Autor prägte Bestužev-Marlinskij das Kaukasusbild bis in das späte 19. Jahrhundert hinein. Neben seinen romantischen Erzählungen, die im Kaukasus spielen, sind insbesondere seine semifiktionalen Reiseberichte *Kaukasische Skizzen* (Kavkazskie očerki) eine kaum zu unterschätzende Quelle für die Semantik des Kaukasus.

»Kaum ein anderes Land der Welt könnte so neu für den Philosophen, den Historiker, den Romantiker sein«, schreibt der fiktive Herausgeber der *Erzählung eines Offiziers, der bei den Bergvölkern gefangen war* (Rasskaz oficera, byvšego v plenu u gorcev; 1834). Was war das Wissenswerte am Kaukasus, wie gelangte man zu diesem Wissen, und in welche Form wurde es gekleidet? Auch wenn das Interesse Bestužev-Marlinskijs zunächst den kaukasischen Bergvölkern zu gelten scheint, soll deutlich gemacht werden, dass Bestužev-Marlinskij geschichtsphilosophische Fragen im Visier hat, denen er jedoch eine literarische Form verleiht.

221 Eristavi, Rapiel, »samšoblo xevsurisa« (Die Heimat des Chewsuren), in: ders., *rčëuli txulebani* (Ausgewählte Werke), hg. v. Andria Tevzaže, Tbilisi 1957, 72 f.

222 Ebd. 73.

In der *Erzählung eines Offiziers, der bei den Bergvölkern gefangen war* liefern authentische »Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten« der Bergbewohner das Rohmaterial, dem der Erzähler eine »dramatische Form« verleiht und es damit zur eigentlichen Erzählung transformiert.<sup>223</sup> Die »dramatische Form« bedeutet einen Verzicht auf wissenschaftliche Ordnung – die Aufteilung in die thematischen Kapitel über die Verwaltung, Religion, Sprache, Geschichte, Sitten, Gebräuche etc. der Gebirgsvölker – zugunsten der »Lebendigkeit« des Textes. Anders als ein wissenschaftlicher Text kann die »dramatische Form« durch das »Action-Sujet« – à la Walter Scott – das Nützliche im Gewand des Angenehmen erscheinen lassen und der Geschichte eine Bedeutung verleihen. Jedoch deuten die unterschiedlichen Formen – das heroische Poem, die moralische Lektion, das philosophische System oder das Volksdrama – darauf hin, dass es keine wahre Geschichte gibt und womöglich auch nicht geben kann.<sup>224</sup> Der Schöpfer soll der »Menschheit in Kinderschuhen« (ditjati-čelovečstvu) die Antizipationsgabe des Wahren und Schönen verliehen haben. Zugleich habe er dem modernen Menschen die Fähigkeit entzogen, sich frei in die Vergangenheit hineinzusetzen. Allein die (dichterische) Imagination sei in der Lage, aus den Bruchstücken wenn nicht ganze Paläste, so doch ihre malerischen Ruinen wieder zu errichten und damit die Geschichte wenigstens teilweise zu rekonstruieren.<sup>225</sup>

Zu welchem Zwecke wird diese Geschichte in einem literarischen Sujet rekonstruiert? Alexander Popes Formulierung »the proper study of mankind – is man«<sup>226</sup> macht das eigentliche Interesse der in die literarische Form eingekleideten Geschichte deutlich: Der Mensch. Die Menschheit könne retrospektiv aus dem Studium der Menschen verschiedener Zeiten studiert werden, wobei die literarische Sprache besser dazu in der Lage sei, »le portrait des idéés« zu »erahnen« als die eigentliche Geschichte eines jeden Volkes.<sup>227</sup> Damit fielen im Kaukasus, der »Wiege der Menschheit« und einem Ort, »in dem das räuberische Zeitalter der alten Welt in

223 Die notwendige Authentizität erreicht weder ein Reisender, dem die Bergbewohner nicht vertrauen, noch ein Repräsentant der Regierung, dem nur die »feierliche Seite« vorgezeigt wird, noch ein Händler. Die einzige authentische Quelle seien die Erzählungen der aus der Gefangenschaft befreiten Offiziere. Damit greift auch Bestužev-Marlinskij das bereits populär gewordene Sujet auf, sieht sich aber verpflichtet, es anders zu legitimieren. Vgl.: Bestužev-Marlinskij, »Rasskaz oficera, byvšego v plenu u gorcev«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 14 f.

224 Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 127.

225 Bestužev-Marlinskij, »Kavkazskaja stena«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., Bd. 8, 235.

226 Pope, Alexander, *An Essay on Man*, London 1763, 30.

227 Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 125 ff.



aller Frische erhalten blieb«, die Projekte des Schriftstellers, Historikers, Romantikers und Philosophen zusammen.<sup>228</sup>

In seiner urgeschichtlichen Phantasie entwirft Bestužev-Marlinskij die Bewohner des Kaukasus als autochthon.

Anders als in Athen oder Theben gab es im Kaukasus keine Mythen über die Geburt eines Menschen aus der Erde.<sup>229</sup> Als ein Diskurs des »Eigenen«, der sich in Abgrenzung zum »Anderen« definiert, wurde der Mythos der Autochthonie in Athen zum Instrument der Legitimation athenischer Überlegenheit gegenüber anderen Poleis verwendet.<sup>230</sup> Im Kaukasus dagegen wurde Autochthonie den Kaukasiern zugeschrieben. Sind die Autochthonen diejenigen, die schon immer dieses Land bevölkern, d. h. die nicht zugewandert sind, so werden die Kaukasier bei Bestužev-Marlinskij zu paradigmatischen Autochthonen, den ersten Menschen überhaupt:

Wenn der karge Granit Skandinaviens *officina gentium* genannt wird, wie können wir darauf verzichten, den Kaukasus als die Wiege der Menschheit zu bezeichnen? Auf seinem Kamm wanderten die Erstlinge der Welt; seine Täler wimmelten von den Stämmen, die aus den Bergen herunterstiegen und sich durch die jungfräuliche Welt zerstreuten [...].<sup>231</sup>

Wie war es möglich, die Kaukasier als erste Menschen darzustellen? In ihrer Studie über Mythos und Politik in Athen attestiert Nicole Loraux der Autochthonie den zeitlichen Index der Ewigkeit – die Zeit wird in der ständigen Rekreation des Ursprungs aufgehoben. »In dem Begehren, sowohl den Ursprung als auch die Gegenwart vom Fluss der Zeit zu befreien [...], gab [...] die Autochthonie Athen sein *aion*«. <sup>232</sup> Wenn die Zeitordnung der Autochthonie die Ewigkeit impliziert, dann kann die »Ewigkeit« und »Unveränderbarkeit« des Kaukasus auf seine Bewohner übertragen werden und sie zu den Autochthonen machen.

Für Bestužev-Marlinskij resultiert aber aus der Übertragung der Autochthonie auf die Kaukasier kein Anspruch auf den Raum, den sie bevölkern. Ihre »Unbeweglichkeit« setzt er auf der zeitlichen Achse des Fortschritts mit einem Mangel an Entwicklung und Unzivilisiertheit gleich. Diesen Zustand hält er auch in seiner Skizze der *Erzählung eines Offiziers, der bei den Bergvölkern gefangen war*, fest. Die Erzählung folgt äußerlich dem Sujet des *Gefangenen im Kaukasus*. Anders als bei Puškin und dem jungen

228 Bestužev-Marlinskij, »Rasskaz oficera, byvshego v plenu u gorcev«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 8 f.

229 Abgesehen vom Argonautenmythos, der einerseits griechisch ist und andererseits für Bestužev-Marlinskij keine Bedeutung zu haben scheint.

230 Loraux, Nicole, *Born of the Earth. Myth and Politics in Athens*, Ithaca 2000, 15.

231 Bestužev-Marlinskij, »Kavkazskaja stena«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 8, 245 f.

232 Loraux, *Born of the Earth* (Anm. 230), 17.

Lermontov<sup>233</sup> wird jedoch die Frage nach der Freiheit an dieser Stelle nicht gestellt. Die Gefangenschaft im Kaukasus dient als Anlass für eine quasi-ethnographische Studie. Ihr erster Teil liest sich tatsächlich wie ein zuverlässiger ethnographischer Bericht über einen kleinen kaukasischen Stamm.<sup>234</sup> Der zweite Teil wird jedoch zu einer »schmutzigen und ungeschminkten« Rousseauistischen »Quasiutopie« der Naturmenschen (vgl. Layton), die jedes ethnographischen Anspruchs entbehrt. Im Endeffekt erweist sich im Laufe des Sujets das fingierte ethnographische Interesse als ein (ebenfalls fingiertes) historisches: Es geht um die Beschreibung des Urzustandes der Menschheit, der jedoch auf den kaukasischen Raum projiziert wird.

Warum könnte Bestužev-Marlinskij die Textstrategie geändert haben? Die »Bogučemony«, die der gefangene russische Offizier zusammen mit seinem Herrn Suleiman besucht, sind die »Wilden«, »fast Tiere« im Vergleich zum »umgänglichen Volk« der »Kojsubulincy«, zu denen Suleiman gehört.<sup>235</sup> Sie kennen keine politische Ordnung, keine Waffen, keine Familie und kein Eigentum. Der Wechsel vom ethnographischen ins quasi-utopische Register erlaubt Bestužev-Marlinskij, die Phantasie über den Naturraum und den mit ihm verbundenen Naturmenschen bis ins Extreme zu treiben. Die Freiheit des Naturmenschen, die in der *Erzählung eines Offiziers, der bei den Bergvölkern gefangen war* von der Freiheit einer politischen Ordnung bis zur Promiskuität reicht, versteht er, wie schon Puškin in den *Zigeunern*, nicht im Sinne eines »autochthonen« Nomos, sondern im Sinne einer Anomie. Das Interesse scheint anfänglich den Bewohnern zu gelten. In der metaphorischen Gleichsetzung der Bewohner mit ihrem Raum werden diese zu einem »Attribut« des Raumes degradiert, den sie »nur zu repräsentieren haben«.<sup>236</sup>

Wenn es um den Menschen im freien Raum geht, so ist das nicht der »autochthone« Mensch, sondern primär der Dichter selbst. Das programmatische Zitat aus Pope wird bei Bestužev-Marlinskij romantisch gewendet: Die ganze Welt und der Raum, den der Dichter durchwandert, wird zu einer Projektionsfläche seines Ichs, zum Spiegel seiner Seele:<sup>237</sup>

233 Auszüge aus Lermontovs Poem wurden erst 1859 veröffentlicht, so dass Bestužev-Marlinskij es wahrscheinlich nicht kannte.

234 Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 112.

235 Die »Kojsubulincy« sind aus der russischen Perspektive »Wilde«. Diese Perspektive wird jedoch durch eine europäische relativiert. Im Vergleich zur letzten erweist sich Russland als weniger zivilisiert, so dass Marlinskij eine »Fortschrittskette« aufbauen kann von den primitiven »Bogučemony« am Anfang bis zu den fortschrittlichen Europäern am Ende. Zugleich wird damit das Entwicklungsziel Russlands suggeriert.

236 Vgl. Bestužev-Marlinskij, »Amalat-Bek« (Anm. 95), 107.

237 Bestužev-Marlinskij, »Pereezd iz s. Topči v Kutkaš«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 190.

»Wenn jemand sich eingebildet hat, durch meine Skizzen den Kaukasus und nicht mich kennengelernt zu haben, dann irrt er sich gewaltig. Noch mehr irrt sich, wer dort die Schönheit sucht, die ich gesehen habe. Diese Blüten [...] haben nur für mich geblüht.«<sup>238</sup>

Diese romantische Abwendung von Pope führt Bestužev-Marlinskij zu einem Anspruch, der in Popes *Essay on Man* programmatisch verneint wird: die Möglichkeit der metaphysischen Erfahrung. Zum Metaphysischen kommt Bestužev-Marlinskij über den Umweg des kaukasischen Chronotopos (Einheit von Raum, Zeit und Gesetz).

Nicht nur die »Majestät der Berge«, die »Schönheit der Pflanzen« oder »die Kühnheit der Kinder« des Kaukasus sei verlockend, auch der »forschende Verstand« liebe ihn als ein Asyl »so vieler wundervoller Geheimnisse und so erhabener Gedanken.«<sup>239</sup>

Die Phantasie [...] möchte aus den zyklopischen Grabstätten die Namen der verwesenen Helden ausgraben; im nebulösen Spiegel des Altertums Gesichter der längst verschwundenen Generationen erblicken [...]. Auf der Bruchstelle der Berge, die wie eine Grabplatte über den Jahrhunderten des Chaos liegen, die wunderbare Chronik des Weltalls lesen.<sup>240</sup>

Die Berge des Kaukasus und das Kaspische Meer werden zu Hieroglyphen, die der Dichter, Historiker, Philosoph und Romantiker in einer Person zum Leben erwecken und entziffern kann.<sup>241</sup>

Der Kaukasus wird zu einem Buch, in dem die »Chronik des Weltalls« lesbar wird, weil in der »Betrachtung der Berge« für den Dichter »das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige« zusammengeschmolzen wird. Diese Verdichtung der Zeiten lässt den Dichter den Raum gleichzeitig als einen Raum der Geburt, der Wiederauferstehung und des Todes erleben. Seine Geburt und seine Kindheit bekommen den gleichen zeitlichen Index wie die Schöpfung:

Ich betrachte den Kaukasus, und es scheint mir, dass ich hier nicht zum ersten Mal bin. Mir scheint, die Wellen jenes Wasserfalls haben meine Wiege gewiegt, und die Winde der Berge haben mich in den Schlaf gesungen. Es scheint, ich wanderte durch diese Berge in den Tagen meiner Kindheit, als die Welt Gottes so alt war wie ich.<sup>242</sup>

238 Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 130.

239 Bestužev-Marlinskij, »On byl ubit«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 264.

240 Ebd.

241 In dem Gedicht »Der Kaukasus« (1828) von Viktor Grigorevič Tepljakov (1804–1842) sind die kaukasischen Berge die Altersgenossen der Welt. Der russische Reisende ist derjenige, der sie aus dem Schlaf erweckt und sie nach den Spuren des Mythos befragt: »Sag mir, du Heimat der Berge, welcher Fels / Trank Prometheus' Blut? [...]«. Zit. nach: *Russkie pisateli o Gruzii*, t. 1: *S drevnich vremen do serediny XIX veka*, hg. v. Vano Šaduri, Tbilisi 1948, 414.

242 Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 161.

Im verdichteten Zeitraum kann der Dichter die »Urszene« der Schöpfung »verzaubert wie Adam im irdischen Paradies am ersten Abend seines Daseins«<sup>243</sup> erleben. Diese Erfahrung wird explizit auf den Raum bezogen: Nur hier, im Osten, könne man die Bilder und die Bücher des Alten Testaments verstehen. »Die Hieroglyphe wird zum Buchstaben, das Geheimnis zu einem lebendigen Wort.«<sup>244</sup> Die Sterne über den Kaukasus werden ebenfalls zu Buchstaben, die sich zum Wort »GOTT« zusammenfügen. Diese Sprache kann nicht entziffert, sie kann nur »erahnt« werden. Der Dichter erblickt »die andere Welt«, in der nun das Interesse am Menschen hinter dem Interesse für die Natur als Trägerin einer Nachricht zurücktritt:

Hier hat mir der Mensch nicht die Natur verdeckt. Sie spiegelte sich klar auf meiner Seele wider, [...] die Grenze zwischen ihr und mir war verschwunden [...]. Die Selbstvergessenheit [...] wurde zur stillen heiligen Wonne, zum Teil des besonderen und allgemeinen Lebens. Der Tropfen der Zeit ist im Ozean der Ewigkeit aufgelöst.<sup>245</sup>

Die Achronie des kaukasischen Raumes wird zur Pluralität der erlebbaren Zeiten. Sie korrespondiert mit der Anomie des Raumes und trägt ebenfalls eine Signatur der sündenfreien »neuen« Welt, »frei von der grünen Patina des Judas-Verrats«. Der Dichter kann weder in diesem Zustand verharren noch diesen Zustand mitteilen: »Ich blickte in den Zauber jener Welt hinein, habe ihre Poesie belauscht; aber in dieser Welt gibt es keine Farben, [...] die den Himmel beschreiben könnten.«<sup>246</sup> Das Einzige, was er kann, ist, seine Leser einzuladen, ihm zu folgen: »Kommt! Diese schöne, für euch neue Welt ist euch gegeben.«

Aleksandr Bestužev-Malinskij verortete in seiner urgeschichtlichen Phantasie die ersten Menschen im Kaukasus und machte damit die Kaukasier zu paradigmatischen Autochthonen. Er ›naturalisierte‹ die Bewohner des Kaukasus, indem er sie eher der Natur als der Zivilisationsgeschichte zuordnete. Politisch war diese Strategie einer ›Naturalisierung‹ der Indigenen auf ihre symbolische Unsichtbarmachung gerichtet. Der Kaukasus wurde symbolisch zu einem Territorium gemacht, dessen Bewohner nur den Naturstatus hatten und daher in Besitz genommen werden konnten.

Čavčavaže und Eristavi griffen die genealogische Verbindung mit dem Kaukasus auf, gaben ihr aber eine entgegengesetzte Bedeutung. Die Genealogisierung der Verbindung zum Wohnort verwandelte sich bei ihnen in eine Strategie, die gegen die (metaphorische wie tatsächliche) imperiale

<sup>243</sup> Ebd., 201.

<sup>244</sup> Ebd., 169.

<sup>245</sup> Bestužev-Marlinskij, »Proščanie s Kaspiem«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 105.

<sup>246</sup> Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, ebd., 208.

Strategie der Ent-Ortung gerichtet war. Diese Genealogisierung erhob das Recht auf das bewohnte Territorium zum Naturrecht. Die Trennung von diesem Ort war – symbolisch – mit dem Tod verbunden und verwandelte jede Verteidigung der Heimat zum Kampf auf Leben und Tod. Autochthonie als Metapher und Modell des Raumbezuges zieht sich später durch das ganze 20. Jahrhundert hindurch und zwar nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Wissenschaft.

### 11. Die georgische Nation, vom Kaukasus aus imaginiert

Ilia Čavčavaže ging über das Denkmodell der Autochthonie hinaus. Er übernahm zwar die Figur der organischen Verbindung mit der Heimat von Baratašvili und Lermontov: »Vielleicht wird mein Land mir den Rücken kehren als einem, der in fremden Boden verpflanzt und erzogen wurde? [...]«. <sup>247</sup> Er erhob sie aber nicht zur unbedingten autochthonen Ordnung, wie etwa Lermontov in *Mcyri* und später Rapiel Eristavi. Seine Verschiebung der organischen Metapher von der (topographischen) Verwurzelung (wie bei Lermontov) zum »Ferment«, das jeder Sohn der Heimat in sich trägt, <sup>248</sup> ließ den Protagonisten der *Briefe eines Reisenden* zwar immer noch mit der Heimat verbunden, aber nicht mehr territorial an sie gebunden sein. Die Aufhebung der territorialen Bindung ermöglicht die Reisen. Das Ziel der Reise ist aber paradoxerweise nicht das Bestimmungsland, sondern die Rückkehr in die Heimat. Die lange Trennung – »ein Jahrhundert für denjenigen, der sich von der Heimat entfernt hat« <sup>249</sup> – ist riskant und kann nur erfolgreich werden, wenn sie patriotische, in den Dienst des Vaterlandes gestellte Bildung und nicht, wie etwa bei der Vätergeneration, die persönliche Karriere zum Ziel hat. Daher ist Čavčavažes paradigmatischer Georgier kein authentischer Bergbewohner, bei dem alte Traditionen unverfälscht erhalten geblieben sind. Paradigmatisch war für ihn eine Mischung zwischen dem »georgischen Herz« und europäischer Bildung, ein aufgeklärter »Sohn des Vaterlandes«, dessen uneingeschränkte Loyalität seinem politischen Vaterland galt.

Er war zwar eng mit seinem Vaterland verbunden, wurde aber nicht ausschließlich von ihm determiniert. Čavčavaže bleibt der politischen Romantik in seiner säkularisierten affektiven Ökonomie der Heimat noch

<sup>247</sup> Čavčavaže, »mgzavris çerilebi« (Anm. 203), 198.

<sup>248</sup> »Vielleicht kehrt sie mir nicht den Rücken zu, vielleicht akzeptiert sie mich, weil auch ich trotz allem vom Schlege meines Landes bin (wörtlich: das Ferment meines Landes enthalte).« Ebd., 199.

<sup>249</sup> Ebd., 198.

zutiefst verbunden. Er geht aber zugleich sehr weit über die politische Romantik hinaus, weil er neben dem affektiven Begriff der Heimat einen politischen Begriff des Vaterlandes als eines vereinigenden nationalen Prinzips einführt. Vaterland (*mamuli*) war ein politischer, zwar affektiv besetzter, aber von der rein affektiven Heimat (*samšoblo*) scharf getrennter Begriff. Die Imaginierung der neuen Heimat und die Re-Formulierung des politischen Programms sind mit einer semantischen Umbesetzung des geographischen Raumes verbunden. In *Stepaŋçminda*, als der Reisende den Berg *Mqinvari* (Kasbek) betrachtet, revidiert der Protagonist der *Briefe eines Reisenden* die herkömmliche topographische Axiologie. Bei seiner Beschreibung folgte er zwar der erhabenen Kaukasusbeschreibung, ändert aber die Einstellung.

Zum Topos der Unerreichbarkeit gehörte die nahezu in allen romantischen Kaukasustexten artikulierte Faszination angesichts der Erhabenheit der vom Menschen unberührten Natur des Hochgebirges.<sup>250</sup> Eines der am häufigsten zur Charakterisierung der Berge des Kaukasus herangezogenen Epitheta ist »majestätisch« (*veliçestvennyj*). Beim romantischen Dichter Aleksandr Šiškov (1799–1832) heißt es, der Bergkamm des Kaukasus erhebe sich wie ein »majestätisches Amphitheater« (*veliçestvennym amfiteatrom*).<sup>251</sup> Puškin prägt für die verschneiten Gipfel des Kaukasus, die sich dem Auge bieten, die Metapher der »Ewigen Throne des Schnees«, die den doppelköpfigen »majestätischen« Elbrus wie mit einem eisig glänzenden Kranze umgeben.<sup>252</sup> Ähnliche Bilder finden sich bei Aleksandr Bestužev-Marlinskij. In der Rahmenhandlung der unvollendet gebliebenen, deutlich autobiographische Züge tragenden *Povest*<sup>253</sup> *Er wurde getötet* (*On byl ubit*; 1834–1835) findet der fiktive Ich-Erzähler im Nachlass seines Freundes, eines Dichters, der im Kaukasuskrieg den Tod fand, einige poetische ›Fragmente‹, die er veröffentlicht. In diesen lässt der namenlos bleibende junge Dichter seinen Gefühlen freien Lauf und gesteht nicht nur seiner Geliebten, sondern auch den Gipfeln des Kaukasus, die er als »meine Heimat«<sup>254</sup> bezeichnet, seine Liebe:

250 Zur Tradition des »alpinen Erhabenen« in der russischen Kaukasusliteratur im Kontext europäischer Alpen-Faszination vgl. Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 39 ff.

251 Zit. nach: *Letopis' družby gruzinskogo i russkogo narodov s drevnich vremen do našich dnei: Chudožestvennye proizvedenija, dokumenty, pis'ma, memuary, stait'i*. T. 1, Tbilisi 1961, 107.

252 »Великолепные картины! / Престолы вечные снегов, / Очам казались их вершины / Недвижной цепью облаков, / И в их кругу колосс двуглавый, / В венце блистая ледяном, / Эльбрус огромный, величавый, / Белел на небе голубом.« Puškin, *Kavkazskij plennik*, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij v 16 tomach* (Anm. 60), t. 2, 84.

253 Der Begriff *Povest* ist in der russischen Literatur gebräuchlich als Bezeichnung für einen Erzähltext, der zwischen Erzählung und Roman steht.

254 Bestužev-Marlinskij, Aleksandr, »On byl ubit«, in: ders., *Kavkazskie povesti*, Sankt Peterburg 1995, 288–317, hier: 303.



Wer gibt mir Taubenflügel, damit ich auf den Scheitel des Kaukasus fliegen und dort ausruhen kann? [...] Ist dort nicht der eigentliche Platz des Menschen? [...] Dort ist er nicht auf der Erde, sondern bereits höher als die Erde, in der Natur, aber er umarmt die Natur von oben und umfassender. Der Gebirgskamm – ist ein würdiger Sockel für den Menschen, eine würdige Schwelle für die Himmelsbewohner.<sup>255</sup>

Die emphatische wie melancholische Begeisterung für die ursprüngliche Natur des Kaukasus, die hier letztlich dem Menschen als Sockel dienen soll, wird in den nachfolgenden Sätzen noch weiter gesteigert und zugleich aber mit der imperialen Eroberungsstrategie in Verbindung gebracht. Das aufgebotene Arsenal an romantischen Metaphern – wie etwa »der Grund der Hölle« (dno ada) oder »Bruchstücke des Paradieses« (oblomki raja) – gipfelt in einer Art Credo: »Alles ist so unklar, so unbestimmt, so grenzenlos: das hohe Ideal der Romantik!«<sup>256</sup> Im Kaukasus, heißt es weiter, seien seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander verschmolzen und vor ihm her springe voller Stolz das bronzene Monument von Peter I. über die Klippen.<sup>257</sup> Ohne das im Ehernen Reiter, dem 1782 in Sankt Petersburg errichteten Reiterstandbild für Peter I., personifizierte Russische Imperium hätte er den Weg in den Kaukasus, in seine »Heimat«, gar nicht gefunden.

Çavçavaze sind die vielschichtigen Konnotationen der Erhabenheit von Kaukasus durchaus bewusst. Auch für ihn bleibt der Berg zwar nach wie vor »erhaben und ruhig«, hat aber einen anderen semantischen Wert. Er ist »kalt« und »nicht bewegend«. Er weckt Bewunderung aber keine Liebe. In all seiner Erhabenheit steht er im Abseits, ohne sich um das Erdgeschehen zu kümmern. »Ich liebe weder solche Höhe, noch solches Abseitsstehen, noch solche Unerreichbarkeit.«<sup>258</sup> Dem Berg wird der »tollkühne, wahn-sinnige, verrückte, unerbittliche und nicht zu knechtende« Fluss *Tergi* als das bewegende und beachtliche »Bild des tätigen Menschenlebens« gegenübergestellt. Die Wahl der Epitheta für *Tergi* verweist auf Baratašvilis Gedicht *Merani*: *Tergi* steht für den Lebenskampf für die Freiheit, auch wenn es verrückt und tollkühn ist, während *Mq̄invari* (der Kasbek) auch für die selbstgefällige Arroganz der Vätergeneration steht.

255 »Кто мне даст голубиные крылья слетать на темя Кавказа и там отдохнуть душою? [...] Не там ли настоящее место человека? [...] Там он не на земле, но уже выше земли, в природе, но уже обнимает природу сверху и широким образом. Хребет гор – достойное подножие человеку, достойный порог небожителей.« Ebd., 302.

256 Ebd.

257 »Вот, кажется, бронзовый конь Петрова монумента гордо скачет передо мной по утесам, и звезды брызжут из-под копыт.« Ebd., 303.

258 Çavçavaze, »mgzavris çerilebi« (Anm. 203), 207 f.

Die Opposition von ›erhabener ewiger Ruhe‹ und ›tätigem, risikoreichen Leben‹ wird in der Gegenüberstellung Goethe/Byron fortgesetzt, *Mqinvari* erinnert den Reisenden an »den großen Goethe« und *Tergi* an den »zornigen und eigensinnigen Byron«. Dieser auf die Kaukasustopographie projizierte Gegensatz zwischen einem Staatsdiener und einem Befreiungskämpfer verweist darauf, wie stark Čavčavaze noch der Tradition der politischen Romantik verhaftet bleibt, auch wenn er deren Inhalte anders besetzt.

Als ein polyvalentes Symbol steht *Tergi* auch für die Grenzüberschreitung. Anders als der Berg ist er nicht an einen Ort gebunden und kann daher als ein Symbol für die *vita activa* verwendet werden. Die Mobilität allein, deren die *tergdaleulebi* ihre Bezeichnung verdanken, ist nicht entscheidend. Die Beschreibungen des Flusses in Georgien und Russland unterscheiden sich drastisch voneinander. Kurz nach Vladikavkaz (vgl. II. Kapitel) ist *Tergi* »doppelzüngig«: »da er uns den Rücken gekehrt und sich Russland zugewendet hat [...], ist ihm seine heroische Stimme abhanden gekommen [...] Er ist so träge und leise geworden, als ob er mit der Rute gezüchtigt worden wäre oder einen hohen Rang bekommen habe«. <sup>259</sup> Die Ambivalenz des *Tergi* ist von seinem Vektor abhängig – nach Russland gewandt, steht er für die durch Zuckerbrot und Peitsche domestizierten Georgier, mit denen eindeutig die Generäle der Vätergeneration gemeint waren; nach Georgien gewandt, wird er zu einem Symbol des Freiheitskampfes. Diese Änderung des Vektors und der Blickrichtung, die nun vom Kaukasus aus auf Georgien gerichtet ist, wird für die *Briefe eines Reisenden* entscheidend.

Die Auseinandersetzung mit Russland wird zunächst auf der symbolischen Ebene ausgetragen, so dass russische Deutungen des Kaukasus und Georgiens teilweise aufgegriffen, karikiert und umbesetzt werden. Deswegen ging mit der semantischen Neubesetzung der Kaukasustopographie auch die semantische Umbesetzung der Topoi, Symbole und Repräsentationen Russlands und seiner zivilisatorischen Mission einher. In Larsi lernt der Protagonist der *Briefe eines Reisenden* einen russischen Offizier kennen, dem er seine wahre Identität verschweigt und sich für einen Gehilfen eines armenischen Händlers ausgibt. Damit wird das zunächst höfliche Reisegespräch unter Gleichen in eine koloniale Situation umgewandelt, da der überheblich gewordene Vertreter der Kolonialmacht beschließt, den Subalternen aufzuklären, zugleich aber seine eigene ›zivilisierte‹ Maske ablegt.

Der Offizier, der erst seit drei Jahren im (südlichen) Kaukasus ist (er spricht immer von »ihr Land«, ohne es beim Namen zu nennen) und »keine Zeit«

<sup>259</sup> Ebd., 197.

hat, es kennenzulernen, reproduziert die Topoi des kolonialen Diskurses: »Ihr Lokalen, Georgier und Armenier [...] seid ungebildet.«<sup>260</sup> Dem »ungebildeten« Lokalen steht aber kein edler und aufgeklärter Offizier aus der russischen Romantik gegenüber, wie etwa Oberst Verchovskij in Bestužev-Marlinskijs *Amalat-Bek*,<sup>261</sup> sondern ein namenloser, bramabasierender, vulgärer und ungebildeter dreißigjähriger Sekondeleutnant und Säufer. In seinen Versuchen, Eindruck auf sein Gegenüber zu machen, entlarvt er sich und damit auch die russische *mission civilisatrice* als eine oberflächliche Nachahmung europäischer Aufklärung, hinter der sich bloße militärische Macht verbirgt.<sup>262</sup> Seine angebliche Bildungssprache ist eine inhaltslose Aneinanderreihung der Begriffe: »Ich vermute, Sie wissen gar nicht, was Zivilisation, Assoziation, Argumentation, [...] Kassation und Philologie bedeutet.«<sup>263</sup> Sein Maß der Zivilisation ist eine militärische Einheit:

Nachdem ich Ihnen die Bedeutung der Aufklärung erklärt habe, muss ich Sie fragen, wie die Zivilisation bei Ihnen fortschreitet [...] Wie viele Generäle haben sie, Georgier? – Vielleicht so um die zwanzig – Was? Zwanzig? [...] Das ist ja großartig [...] dieses winzige Volk und zwanzig Generäle? Anscheinend haben Sie eine große Zivilisation. Zwanzig Generäle? [...] Hoch dem rechtgläubigen Russland, Ruhm und Ehre! Überall, wo es seinen Fuß hinsetzt, führt es die Zivilisation ein.<sup>264</sup>

260 Ebd., 202.

261 Das hierarchische Verhältnis kommt bereits im sprechenden Namen des Oberst zum Vorschein (verch – russisch: oben).

262 Astolphe de Custine schrieb in seinem berühmten Buch *Russland* (La Russie; 1839): »In Rußland haben die Dinge die gleichen Namen wie überall, sie selbst sind aber ganz anders«. Custine wurde ins Russische erst im 20. Jahrhundert übersetzt. Das Buch war aber bekannt und kursierte in Auszügen. Es ist nicht nachgewiesen, ob Čavčavaže Custine direkt rezipiert hat, aber dass der Franzose gleich am Anfang seines Reiseberichts genannt wird, könnte ein Hinweis darauf sein.

263 Čavčavaže, »mgzavris çerilebi« (Anm. 203), 202 und weiter, 203: »Stellen Sie sich ein dunkles Zimmer vor. Haben Sie es vorgestellt, oder nicht? – Ich habe es mir vorgestellt. – Nein, wenn Sie irgendwo noch ein Fenster offen haben, schließen Sie es. – Ich habe es geschlossen, sagte ich und verkniff mir das Lachen. – Sehr gut. Wenn Sie das Fenster geschlossen haben, dann schließen Sie die Gardinen. – Ich habe sie geschlossen. – Wenn Sie die Gardinen geschlossen haben, dann ist das Zimmer ganz dunkel, Sie können nichts sehen. Plötzlich bringt man eine Kerze. Das Zimmer wird erleuchtet. Das ist die Aufklärung. [...] Verstehen Sie jetzt die Bedeutung der Aufklärung?«

264 Diese Soldatenaufklärung kritisierte er auch in seiner georgischen Übersetzung von Lermontovs *Mcyri* als eine Scheinwohlthat für Georgien. Dort veränderte er die einschlägige Passage am Anfang des Poems. Aus »Und Gottes Gnade (Boz'ja blagodat') kam übers Land / Georgien, das in Blüte stand / Seither in schattger Gärten Kleid / Von aller Feindesfurcht befreit, / Durch der Freunde Bajonette in Sicherheit« wurde bei ihm: »Seit Gottes Gnade / dem Märtyrer-Volk der Iverer gegeben wurde / Alles Gute, was das russische Bajonett angerichtet hat / Vergelts Gott den Russen hundertfach.« Čavčavaže, *Ilia, nacerebis sruli krebuli cxra tomad* (Gesammelte Werke in neun Bänden), hg. v. Aleksandre Abašeli und Pavle Ingoroqva, Bd. 9, 1929, 329.

In *Briefe eines Reisenden* verfolgt Čavčavaze eine doppelte Abgrenzungsstrategie: Einerseits griff er die Vätergeneration an, die nicht nur selbst den Militärdienst mit der Bildung gleichsetzte, sondern 1871, in dem Jahr als Čavčavaze *Briefe eines Reisenden* publizierte, den Zaren Alexander II., der Georgien besuchte, um die Eröffnung einer Kadettenschule bat, statt ihn, wie die *tergdaleulebi* wollten, um die Eröffnung einer Universität zu bitten. Andererseits, entkräftet er die herkömmlichen Argumente der Russlandbefürworter, die Russland mit Aufklärung, Frieden und Entwicklung Georgiens in Verbindung brachten, indem er Russland als technologisch und intellektuell rückständiges Imperium darstellte und u. a. dessen Repräsentationen karikierte.<sup>265</sup>

Die *Briefe eines Reisenden* beginnen mit der Beschreibung einer maroden russischen Kutsche, die den Reisenden von Vladikavkaz nach Georgien bringen soll. Der georgische Philologe P'avle Ingoroq'va verwies darauf, dass Čavčavazes bissige Beschreibung der Kutsche auf Nikolaj Gogol's Emblematisierung Russlands als rasendes Dreigespann (Trojka) aus den *Toten Seelen* (1842) anspielt.<sup>266</sup> Die Kutsche selbst, bei Gogol' eine Allegorie Russlands, wird von einem französischen Mitreisenden ins Lächerliche gezogen: »Deswegen sind (die Russen – d. Verf.) so weit gekommen! [...] Ich glaube nicht, dass eine andere Nation ihnen das streitig macht«. Im Unterschied zu anderen künstlerischen Repräsentationen (u. a. bei Gogol') hat der *jamščik* hier ein »dummes Gesicht, [...] grobe Gestalt, [...] faule und träge Bewegungen, unmenschliche und tierische Gebärden.«<sup>267</sup> Schließlich tritt die Kutsche doch mit Mühe ihren Weg an. In Larsi wechselt der Ich-Erzähler sein Transportmittel. Mit der russischen Postkutsche kommt er im direkten und übertragenden Sinne nicht mehr weiter.

265 Paul Manning hat Čavčavazes Strategie als Bloßlegung der Ungleichzeitigkeit zwischen Form und Inhalt beschrieben. Manning, *Strangers in the Strange Land* (Anm. 208), 47 ff.

266 »Ach, du Troika, du schneller Vogel! Wer hat dich erdacht? Nur bei einem kecken Volke konntest du zur Welt kommen, in einem Lande, das keinen Spaß versteht, das sich als unendliche Ebene über die halbe Welt breitet – nun geh und zähle die Werstpfähle, bis es dir vor den Augen flimmert. [...] Der Kutscher hat keine deutschen Stulpenstiefel an den Füßen: Vollbart und Fausthandschuhe sind sein einziger Schmuck, und er sitzt der Teufel weiß worauf; wenn er aber aufsteht, mit der Peitsche ausholt und ein Lied anstimmt – so rasen die Pferde wie ein Sturm dahin, die Speichen fließen zu einer glatten Scheibe zusammen – die Straße erzittert, der Fußgänger bleibt erschrocken stehen und schreit auf – und schon fliegt die Troika dahin, sie fliegt, sie fliegt! . . . Und schon sieht man in der Ferne etwas stauben und die Luft durchbohren.

Fliegst nicht auch du, Rußland, wie eine schnelle Troika, die niemand einholen kann, dahin? [...] Rußland, wohin fliegst du? Gib Antwort [...].« Gogol, Nikolai, *Tschitschikows Abenteuer oder Tote Seelen*, Leipzig 1958, 346 f.

267 Čavčavaze, »mgzavris çerilebi« (Anm. 203), 195.

Den *tergdaleulebi*, die durchaus in der Tradition der georgischen, russischen und europäischen Romantik stehen, geht es nicht, wie den georgischen Romantikern, um das alte Georgien als einen nostalgischen Ort, sondern darum, ein zwar in der Tradition des Alten stehendes, aber neues Georgien zu konzipieren und zu realisieren. Topographisch entwickelt sich der Kaukasus in Čavčavazes programmatischen Poemen *Das Gespenst* (ačrdili) und *Die Mutter des Georgiers* (kartvlis deda) zu einem Schauplatz, von dem aus die Vision eines im direkten wie übertragenen Sinne neuen Georgiens entsteht.<sup>268</sup> Das Gespenst, das dem lyrischen Protagonisten in Gestalt eines weißbärtigen würdigen Geistes auf dem Kaukasus erscheint, richtet seinen Blick vom Kaukasus aus auf malerische Täler der Flüsse *tergi* und *aragvi*. Es geht ihm aber nicht um die romantische Schönheit der Natur, sondern um die »einsame Perle der Welt«, die in der Ferne zu sehen ist, um Georgien als *Ganzes*.

*Das Gespenst* greift Baratašvilis und Orbelianis Gedichte auf, in denen der Geist Iraklis II. als einer Personifizierung des alten und untergegangenen Georgiens beschworen wird. Er wird bei Čavčavaze aber nicht ausschließlich mit der Vergangenheit und dem monarchischen Körper assoziiert, sondern wird zum ersten Mal auch mit dem entstehenden politischen Körper der Nation verbunden. Der »unsterbliche Geist«, der Georgien »immer und überall [...] begleitet«, ist der unzerstörbare, irreduzible Teil des georgischen politischen Körpers, der, anders als bei den nostalgischen Romantikern, die Kontinuität zwischen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft über alle Brüche hinweg gewährleistet und die Wiedergeburt des politischen Körpers ermöglicht.<sup>269</sup>

Der Geist übernimmt die Aufgabe, der gegenwärtigen Gesellschaft eine Diagnose zu stellen, das Prinzip des Georgiertums in der glorreichen Vergangenheit zu identifizieren und daraus ein Zukunftsprogramm abzuleiten. War für die georgischen Romantiker die Übermacht der Feinde für den Niedergang des Landes verantwortlich, so sieht der Geist deswegen die georgische Gesellschaft in der Pflicht. Vom Kaukasus aus beobachtet er den Verfall Georgiens und die Desintegration des sozialen Körpers. Die Bande zwischen Herr und Knecht, zwischen Reichen und Armen, selbst

268 Auch sie wurden 1859/60 während des Aufenthaltes in Russland geschrieben und sind daher noch zutiefst der politischen Romantik verpflichtet, wurden aber 1871/72 während der Polemik mit den Vätern redigiert und veröffentlicht.

269 Die Kontinuität zwischen dem alten und neuen Georgien wird mit einem modifizierten Leibniz-Zitat begründet: »Die Gegenwart, von der Vergangenheit geboren, erzeugt die Zukunft«. »[...] die Gegenwart mit der Zukunft schwanger geht und mit der Vergangenheit beladen wird [...]«. Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Neue Abhandlungen über den Menschlichen Verstand*, übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Ernst Cassirer, Hamburg 1996, 11.

zwischen Gleichgesinnten sind zerrissen, weil die Georgier das vereinigende und konstituierenden Prinzip, das Vaterland, vergessen haben. Dieser Verlust des nationalen sinnstiftenden Prinzips hat zur sozialen Ungerechtigkeit und politischen Unfreiheit geführt. *Das Gespenst* endet mit der Fürbitte des Geistes: die Mutter Gottes und der Gott der Väter mögen den Georgiern das Vertrauen und die Liebe zu ihrem Vaterland wiedergeben, die Vergangenheit Georgiens erneuern und das gemarterte Land wiederauferstehen lassen.

Diese Vision wird in dem Poem *Die Mutter des Georgiers*, das den signifikanten Untertitel »eine Szene aus der Zukunft« trägt, entfaltet. In dieser Zukunft hat der Kampf für den Kaukasus schon begonnen: »Das Vaterland«, Georgien, ersteht wieder auf. Anders als bei Baratašvili wird die Auferstehung Georgiens nicht mit dem (imaginierten) Kampf *gegen* den Kaukasus, sondern mit dem Kampf *des* Kaukasus verbunden: »Das Volk ersteht auf [...] das Volk handelt, vom Kaspischen Meer zum Schwarzen ist es von einer Idee ergriffen / und diese Idee ist die Freiheit des ganzen Kaukasus«. <sup>270</sup> Für die Romantiker war der politische Feind im Nordkaukasus situiert, daher konnte der Kampf gegen die Nordkaukasier an der Seite des Russischen Imperiums als Rache für die Verwüstung Georgiens interpretiert werden. Mit diesem Verdienst brüstete sich Grigol Orbeliani noch 1871, in seiner beleidigenden literarischen »Antwort an die Söhne«. Die *tergdaleulebi*-Generation deutete den imperialen Dienst zur ›Kollaboration‹ um – »Wir haben das Vaterland nicht gegen Orden ausgetauscht«, antwortete Čavčavaže Orbeliani in seiner »Antwort auf die Antwort«. Daher konnte auch der georgisch-romantische Mythos von einer ›Miteroberung‹ des Kaukasus umgedeutet werden. Nun konnten die Kaukasier auch als Verbündete im Kampf gegen Russland verstanden werden. Čavčavaže machte diesen Schritt – allerdings ausschließlich auf der symbolischen Ebene – indem er die »Auferstehung« Georgiens mit dem Kampf des ganzen Kaukasus gegen das Russische Imperium in Verbindung brachte.

Das antiimperiale Sujet übernahm er aus der mittelalterlichen Chronik *Das Leben Kartlis*. Dort fand er Anhaltspunkte sowohl für die Idee der kaukasischen Einheit als auch für den antiimperialen Affekt, <sup>271</sup> die dort aber nicht miteinander verbunden waren. Wie schon Aleksandre Čavčavaže in seinem Kaukasusgedicht griff Ilia Čavčavaže auf die Legende der Eroberung Kartlis durch Alexander den Großen zurück, machte die Russlandbezüge aber deutlich transparenter. Er hob den – in der Chronik

<sup>270</sup> Čavčavaže, »kartvlis deda« (Anm. 203), 122–129, hier: 122 f.

<sup>271</sup> Vgl. Andronikashvili, Zaal, »Glory of Feebleness. The Martyrological Paradigm of Georgian Political Theology«, in: *Identity Studies* 3 (2011), 92–119.



unerwähnten – Hass des Eroberers gegen Kartli und sein gutes Volk, die Unterdrückung, die Demütigung und die Verfolgung der Sprache hervor. Doch wenn in der Vergangenheit auf die Unterdrückung die gerechte Rache »des jungen Helden« Parnavaz folgte, so könne die Gegenwart keine Helden mehr hervorbringen. Der Held könne nicht geboren werden, weil die vereinigende Idee des Vaterlandes, »der große Gegenstand, der Helden erzeugt«, abhandengekommen ist. Dieser Held kann nur in der Zukunft geboren werden, wenn Georgien die Idee des Vaterlandes wiederentdeckt haben wird und die Helden für den Dienst am Vaterland erzogen sein werden – eine Aufgabe, die die *tergdaleulebi* für sich selbst reklamierten.

Čavčavaže übertrug das martyrologische Paradigma der mittelalterlichen politischen Theologie auf das Vaterland, das er in den Rang des obersten Werts erhob. Jeder *mamulišvili*, ein *Sohn des Vaterlandes*, war verpflichtet, sich dem Vaterland voll und ganz zu widmen und wenn nötig, ihm sein Leben zu opfern. In dem Poem *Mutter des Georgiers* schickt die Mutter ihren einzigen Sohn für den Sieg des Vaterlandes in den Opfertod. »Für diesen Tag habe ich Dir, Vaterland, meinen Sohn erzogen / habe ihm das Leben gegeben, damit er für Dich sterben kann«. <sup>272</sup> Im Tod ihres Sohnes sieht die Mutter sowohl ihre Trauer als auch ihre Seligkeit. »Ich bin sowohl deine Mutter«, sagt sie ihrem Sohn, »als auch Mutter des Georgiers. / Als deine Mutter werde ich um deinen Tod trauern, / Als Mutter des Georgiers werde ich Seligkeit und Ruhm erlangen«. <sup>273</sup> Indem sie die Mutter des paradigmatischen Georgiers wird, steigt sie in die Rolle der Mutter Georgiens auf. Der Geist als das nationale Kontinuitätsprinzip Georgiens, die Mutter in ihrer zweiten Hypostasis als Mutter Georgiens und der *mamulišvili*, der paradigmatische Sohn des Vaterlandes, werden zusammen zur säkularen Heiligen Familie Georgiens und konstituieren dessen neuen idealen politischen Körper.

Ağaķi Çereteli (1840–1911), ein weiterer prominenter *tergdaleulebi*, wählte eine andere Polemikstrategie mit dem kolonialen Diskurs. Wie Ilia Čavčavaže verortete auch er das eschatologische Sujet der Auferstehung Georgiens im Kaukasus. Dafür aktualisierte er, anders als Čavčavaže, nicht das historische bzw. legendäre, sondern das mythische Sujet. In seinem historischen Poem *Tornike Eristavi* (*tornike eristavi*; 1884) wird Georgien mit Amirani, einem Protagonisten des georgischen Heldenepos, gleichgesetzt, der zur Strafe an den Kaukasus gekettet wurde:

<sup>272</sup> Čavčavaže, »kartvlis deda« (Anm. 203), 123.

<sup>273</sup> Ebd.

An den Kamm des Kaukasus  
 War Amirani gekettet  
 Die Raben und Krähen kreisten um ihn  
 Und zerrissen sein Herz.  
 Dafür, dass er den Menschen Feuer brachte  
 Erlösch das Feuer nicht in seinem Herzen [...]  
 Er erduldet sein Leid [...]  
 und beugte sich nicht  
 der ungerechten Macht.  
 Am Ende hat er trotzdem gesiegt.  
 Er überlebte [...]  
 Und sein Werk hat er  
 als Beispiel  
 den Söhnen der Erde weitergegeben.  
 Der an den hohen Kamm des Kaukasus  
 Angekettete Amirani  
 Ist das ganze Georgien.  
 Und die Feinde sind Raben und Krähen  
 Die Zeit wird kommen und er wird sich befreien  
 Der Held der Helden wird seine Kette zerreißen,  
 Dann ersetzt die Freude  
 Das Leid vieler Jahre.<sup>274</sup>

Der georgische Religionswissenschaftler Zurab Kiknaze hat nachgewiesen, dass Çereteli als erster den georgischen Amirani mit dem Prometheus der griechischen Mythologie gleichsetzte. Anders als Prometheus ist der Amirani des georgischen Heldenepos bzw. der Volkssage kein Titan, sondern ein Mensch, und erhält seine Kraft von Gott, seinem Paten, persönlich. Auch wird er nicht dafür bestraft, dass er den Menschen das Feuer brachte, sondern ausschließlich für seine Hybris, seine Kräfte mit Gott messen zu wollen.<sup>275</sup> Indem Çereteli das Prometheus-Sujet auf Amirani übertrug, verwandelte er ihn in einen Kulturheros und machte ihn dadurch als Symbol des Märtyrer-Landes einsetzbar.<sup>276</sup> Kam für die Romantiker die Aufklärung aus Russland, so wertete die symbolische Gleichsetzung Amiranis mit Prometheus Georgien als ein Kultur- und Bildungsland auf.

274 Çereteli, Akaçi, »tornike eristavi« (Tornike Eristavi), in: ders., *rçeli naçarmoebebi xut tomad* (Ausgewählte Werke in fünf Bänden), hg. v. Guram Gverdçiteli und Emzar Kvitašvili, Bd. 2, Tbilisi 1988, 57.

275 Kiknaze, Zurab, *kartuli xalxuri eposi* (Das georgische Volksepos), Tbilisi 2001, 27.

276 Kiknaze weist auch darauf hin, dass seit Çereteli Amirani in Georgien fälschlicherweise prometheisch, als ein ungerecht leidender Held wahrgenommen wurde. Ebd., 28. Die Gleichsetzung von Amirani und Prometheus ist jedoch aus der russischen Perspektive mindestens 25 Jahre älter und könnte Çereteli als eine Quelle gedient haben. Vgl. Andronikov, *Lermontov* (Anm. 112), 281, mit Verweis auf eine Publikation in der Zeitschrift *Kavkaz* aus dem Jahre 1859.

Diese Aufwertung wird durch den historischen Kontext von *Tornike Eristavi* bestätigt. Als Dank für die Hilfe, die der georgische König Bagrat III. dem byzantinischen Kaiser Basileios II. während einer Rebellion von Bardas Skleros (979) leistete, wird jenem u. a. das prestigeträchtige Privileg gewährt, ein georgisches Kloster auf dem Athosberg zu bauen, das sich später zum wichtigsten Gelehrten-Zentrum des georgischen Mittelalters entwickelte. Çereteli hob nicht nur Georgien als eine politische Macht mit alten Bildungstraditionen hervor, sondern schrieb Amirani/Georgien auch in die antike Tradition ein. Damit trat er einerseits den Vorurteilen der Kolonialmacht entgegen, Georgien sei ›unzivilisiert‹ und ›unaufgeklärt‹, andererseits entzog er den Kaukasus der russischen Deutungshoheit, indem er die antike/georgische Zuschreibung des Kaukasus akzentuierte. Zugleich verschob er die imaginäre Karte Georgiens mehr in Richtung Westen, indem er es mit Byzanz und den mittelalterlichen griechischen Bildungszentren auf dem Athosberg in Verbindung brachte.

Die Tatsache, dass der neue politische Körper am Kaukasus bzw. vom Kaukasus aus imaginiert wird, verweist auf die grundsätzliche Veränderung der georgischen topographischen Wahrnehmung. Dem Kaukasus wird eine extrem hohe, sakralisierte symbolische Bedeutung zugewiesen. Er wird zum einzigen Ort, von dem aus Georgien als eine (politische) Ganzheit sichtbar wird. Diese *neue* Perspektive bedeutet aber unweigerlich die Übernahme der *russischen* Perspektive auf das Land, allerdings mit einer veränderten Bedeutung.

Marlinskij imaginierte im Kaukasus nicht nur die Urszene der Schöpfung, sondern auch die Urszene der Geburt des Imperiums. In seiner Skizze *Die Kaukasische Mauer* (Kavkazskaja stena) wird die Grenze zwischen Europa und Asien visualisiert.<sup>277</sup> Die Unzuverlässigkeit der historischen Datierung macht die Mauer, die angeblich vom Schwarzen bis zum Kaspischen Meer reichte, weniger zu einem historischen Zeichen als zu einem sichtbaren Symbol der Grenze zwischen Europa und Asien. Wenn diese von »den Persern oder Medern« gebaute Mauer die »alte Welt von der unbekanntten Welt, d. h. von Europa trennte« und »vor [...] uns Barbaren« schützte, so wird der Dichter von der »wunderbaren Umkehrung« fasziniert. Die Erbauer dieser Mauer, »Halbgötter und Giganten«, ehemals berühmt, jetzt aber unbekannt, stehen im Kontrast zum »Halbgott des Nordens«, dem majestätischen Giganten, dem »größten unter den Königen und Menschen«, dem Reformator Russlands, Peter I., der nun als erster den Kaukasus beherrscht. Bestužev-Marlinskij versucht, dessen Gedanken

277 Vgl. »na kotoryj pervym naložil pjatu preobrazovatel' Rossi«; vgl. eine ähnliche Stelle in Bestužev-Marlinskij's Erzählung »Amalat-Bek« (Anm. 95), 78.

zu erahnen: »Waren da Zweifel an seinem Unternehmen? Oder wurde der erhabene Gedanke der Größe Russlands wie die Minerva aus dem Kopf Jupiters in voller Macht und voller Rüstung geboren?«<sup>278</sup>

Die Geburt des Gedankens von »der Größe Russlands« ist zwar chronologisch falsch: Als Peter I. 1722 seinen kaukasischen Feldzug führte, war die Idee der Transformation Russlands zu einem Imperium längst geboren und verwirklicht. Wichtig ist jedoch, dass Bestužev-Marlinskij die Urszene der Geburt dieser Idee in den Kaukasus, an die Grenze zwischen Europa und Asien, verlegt. Gerade an der Grenze zu Asien ereignet sich die Transformation Russlands (der Rus) aus einem »gebrechlich werden den Königreich Asiens« in ein europäisches Land. Die Beherrschung des Kaukasus, der hier als ein Symbol Asiens auftritt, verleiht Russland »das Bewusstsein der eigenen moralischen und politischen Kraft«. Nun kann Russland die neue Welt vor der Welt des Unbekannten, vor den Barbaren, die jetzt aus Asien die europäische Ordnung bedrohen, beschützen. Die Parallelität der zwei Urszenen, der Urszene der Schöpfung und der Urszene der Geburt des Imperiums bzw. der imperialen Idee, verleiht dem Imperium die kosmische Qualität einer Schutzmacht gegen das Chaos.<sup>279</sup>

Durch den universalistischen Anspruch des Imperiums wird es mit dem Europäischen gleichgesetzt, das für die »ganze Menschheit« steht. »Die Eroberung des Kaukasus wird die ganze Menschheit vorwärtsbringen und wird, sozusagen, diese Schwelle zwischen den Kontinenten abtragen.«<sup>280</sup> Die »Herkulesssäulen [...] der Unbeweglichkeit« müssen dem »russischen Hurra«, »dem Wort des Schicksals«, »dem unbewussten Ausdruck Europas« (bezotčetnoe vyraženie Evropy) weichen. »Das Wort des Schicksals« wird übersetzt als »vorwärts, weiter, immer weiter, weiche oder stirb!«<sup>281</sup> Bestužev-Marlinskij führt die Logik imperialer Raumordnung bis ins Extreme, indem er die endgültige Eroberung in einer beinahe hysterischen Beschreibung des Kampfes imaginiert: »Nikolaus und der Sieg! – Hurrah – die Schanze ist genommen, die Feinde sind tot – *alles gehört uns!*«<sup>282</sup>

Damit das Imperium geboren werden kann, muss die Grenze und damit auch der Grenzraum zerstört werden: »Die Schöpfung ist göttlich, aber die Zerstörung ist auch göttlich.« Die Zerstörung für das »neue,

278 Bestužev-Marlinskij, »Kavkazskaja stena«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 8, 239.

279 Vgl. den Kontext und die Entwicklung der Polemik über die historische Rolle Russlands vom ersten philosophischen Brief Čaadaevs (1836) über die Antwort Puškins (1836) bis zur Debatte zwischen Slawophilen und Westlern.

280 Bestužev-Marlinskij, »Rasskaz oficera, byvšego v plenu u gorcev«, in: ders. *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 17.

281 Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders. *Sobranie sočinenij*, ebd., 204.

282 Ebd., 205.

bessere Leben«<sup>283</sup> bedeutet zwar einen Verlust für den Dichter, sie ist aber nicht einfach Eroberung, sondern »der Sieg über die Barbarei, das Wohl der Menschheit« (*Amalat-Bek*). Daher tritt der Romantiker hinter die Fortschrittsidee für die Menschheit zurück, in deren Maske aber das fortschreitende Imperium auftritt. Die »Integration« des »irdischen Paradieses« ins Imperium geschieht zwar im Namen des Friedens: »gebt dem Kaukasus Frieden und sucht kein Paradies auf dem Euphrat: Es ist hier! Es ist hier!«<sup>284</sup>

Wie ist jedoch der Autochthone in die neue Ordnung des Friedens im Sinne der *pax rossica* unterzubringen?<sup>285</sup> Die Antwort auf diese Frage verwandelt den Kaukasus in einen »Ausnahmeraum«: »Nur in Asien ist das Sprichwort gültig, du sollst den Menschen für die Menschheit nicht schonen!«<sup>286</sup> Die »Unbeweglichen«, d. h. Autochthonen, »Unzivilisierten« müssen der neuen Ordnung weichen oder sterben. Die neue Grundordnung der »Menschheit« schließt die »autochthonen« Menschen im Namen des Fortschritts aus. Der »Engel des Friedens« verwandelt sich in den »Engel des Todes«, und so wird der Grenzraum vom Geburtsort des Imperiums zu einem Todesort des Autochthonen. Im Lichte der *Kaukasischen Skizzen* impliziert die richtige Beherrschung und Kontrolle des Raumes die Entwurzelung der »Wilden« und, in der logischen Konsequenz, ihre Vernichtung. Die neue imperiale Grundordnung, die Beherrschung und Kontrolle des Territoriums setzt die Auflösung der »autochthonen« Grundordnung des Grenzraumes voraus und als ihre Folge auch die Entwurzelung der Träger dieser Grundordnung.

## 12. Verschiebung des Kaukasus von der Peripherie ins Zentrum

Während der russische Romantiker Bestužev-Marlinskij den Kaukasus zu einem Geburtsort des Imperiums gemacht hat, der vom ›Halbgott des Nordens‹ beherrscht wird – u. a. auch wegen seiner territorialen Expansi-

<sup>283</sup> Ebd.

<sup>284</sup> Ebd., 204.

<sup>285</sup> Diese Frage wird in Marlinskijs berühmtester Kaukasuserzählung *Amalat-Bek* gestellt: »Amalat-Bek« underwrites the ideology of the civilizing mission by shaping a plot which culminates in the wild man's apparently preordained elimination«, schreibt Susan Layton. Sie interpretiert das Sujet allerdings als eine »fictive demonstration of the view that wilderness is destined to be eradicated, if not properly mastered and contained [...] so [...] shall the Russian soldier shoot the Muslim bandit who refuses to be reconstructed«. Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 118 f.

<sup>286</sup> Bestužev-Marlinskij, »Put' do goroda Kuby«, in: ders., *Sobranie sočinenij* (Anm. 45), Bd. 10, 204.

on nach der Annexion Georgiens –, imaginiert Čavčavaze die georgische Nation vom Kaukasus aus. Er macht den Kaukasus als einen symbolischen Ort Russland streitig, indem er den Geist den Kaukasus, den die Söhne des Vaterlandes in der Zukunft befreien müssen, symbolisch besetzen lässt.

Der Idee des gemeinsamen Kampfes der Kaukasier gegen das russische Imperium, die bei Ilia Čavčavaze keine besondere politische Bedeutung erhielt, wurde von Aleksandre Ķazbegi (1848–1893) aufgegriffen und weitergeführt. Ķazbegi und Važa-Pšavela waren die ersten georgischen Schriftsteller, die mit dem großen Kaukasus nicht nur literarisch und nicht nur als Reisende vertraut waren. Ķasbegis Großvater, ein Verwalter von *Stepançminda*, verdankte seinen Verdiensten für die Etablierung der russischen Herrschaft im georgischen Kaukasus den erblichen Adelsstand, sein Vermögen und den Rang eines Generalmajors. Aleksandre Ķasbegi, der von seiner Kindheit an fließend russisch, deutsch und französisch sprach und das Gymnasium in Tbilissi absolvierte, war dagegen der schärfste Kritiker des russischen Kolonialismus in Georgien. Als er 1870 nach dem Studium an der Wirtschaftsakademie Moskau nach Georgien zurückkehrte, schockierte er den georgischen Adel mit seiner exzentrischen Entscheidung, als einfacher Schafhirt durch die Berge zu ziehen. Nach der achtjährigen Wanderung ließ er sich 1879 als Schriftsteller und Journalist in Tbilissi nieder und starb, geistig umnachtet, 1893.

Die meisten Romane und Gedichte des eher als Prosaiker gefeierten Ķazbegi spielen in den Bergen. Er hat, so der georgische Literaturwissenschaftler Guram Asatiani, den georgischen Lesern nicht nur die bisher (mit Ausnahme von *Briefe eines Reisenden*) unbekannte Bergwelt erschlossen,<sup>287</sup> sondern den Berg zum Mittelpunkt seines politischen Sujets gemacht.<sup>288</sup> Ķazbegi trat die doppelte Erbschaft der russischen und georgischen Bergromantik an.<sup>289</sup> Die russischen Romantiker, insbesondere Lermontov, unterschieden zwischen den nordkaukasischen Bergbewohnern, die für Mut und ungezügelter Freiheitsdrang standen und den eher feminisierten Talbewohnern.<sup>290</sup> Diese Unterscheidung von Berg und Tal griffen zunächst Rapiel Eristavi und dann Aleksandre Ķazbegi auf. Ķazbegi wie Čavčavaze und Eristavi stellten die Bergbewohner als authentische Georgier dar und stilisierten den (paradigmatischen) Bergbewohner (*mtieli*) zu einem integren, aufrichtigen Patrioten, dem Erben

287 Asatiani, Guram, »Aleksandre Ķazbegi«, in: *kartuli liŕaŕaturis iŕtoria* (Anm. 133), Bd. 2, 349.

288 »Ķazbegis Werk ist [...] eine logische Fortsetzung von »Das Schicksal Kartlis«, Andronikašvili, Niŕo, *narkvevebi XIX saukunis kartuli liŕaŕaturis iŕtoriidan* (Abhandlungen über die georgische Literatur des 19. Jahrhunderts), Tbilisi 1984, 107.

289 Zur romantischen Erbschaft bei Ķazbegi, vgl. ebd., 106.

290 Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 175 ff.



der mittelalterlichen georgischen Ritterideale.<sup>291</sup> Anders als Čavčavaze und deutlicher als Eristavi stellte Qazbegi die Bergbewohner wertend den Talbewohnern gegenüber.

Im unpubliziert gebliebenen Poem *Der Berg und der Bergbewohner* dramatisiert er die jüngste (Kolonial-)Geschichte Georgiens als ein Gespräch zwischen dem Berg, dem Talbewohner und seinem jüngeren Bruder, dem Bergbewohner.<sup>292</sup> In seiner Einschätzung des Anschlusses an Russland folgt Qazbegi den *tergdaleulebi*, kommt jedoch zu anderen Schlüssen.

»Die Sünde« – das Ende des harmonischen und heroischen Zeitalters des unabhängigen Georgiens – wird nun den Talbewohnern angelastet. Die wertende Unterscheidung von Berg- und Talbewohnern machte auch Rapiel Eristavi, allerdings nicht im politischen, sondern im ethischen Sinne. Den Bergbewohner machte er zum Träger der edleren, authentischeren Gesinnung. Qazbegi machte diese Unterscheidung auch politisch. Anders als sein »jüngerer Bruder«, der Bergbewohner, ist der Talbewohner nicht nur ein Kapitulant, sondern auch korrumpierbar und entwickelt sich zum scheinbaren Verbündeten, in Wirklichkeit aber zum Knecht »des Nordmannes«. »Der Feind«, der grundsätzlich die russische Herrschaft darstellt, in diesem Fall aber wohl eine Anspielung auf die liberalere Politik des Statthalters Michail Voroncov (1782–1856) ist, überzeugt den Talbewohner, die Nordkaukasier gemeinsam zu bekämpfen: Würden die Russen aus Georgien abziehen, dann kämen wieder Lesginen und Kisten (Tschetschenen) und würden das Land wie früher verwüsten.

Es waren die mehrheitlich muslimischen Bergvölker des Kaukasus (vor allem die Tscherkessen, die Tschetschenen und die Dagestaner), die sich jahrzehntelang erbittert gegen eine russische Besetzung zur Wehr setzten.<sup>293</sup>

291 Zu Qasbegis Verhältnis zu den Ritteridealen des Mittelalters vgl. Andronikašvili, *naŕkvevebi XIX saukunis kartuli liŕaŕaturis iŕtoriidan* (Anm. 288), 101 ff.

292 Qazbegi, Aleksandre, »mta da mtieli« (Der Berg und der Bergbewohner), in: ders., *txzulebata sruli krebuli otx tomad* (Gesammelte Werke in vier Bänden), hg. v. Simon Čikovani et al., Bd. 3, Tbilisi 1949, 241–270. Das Poem ist wohl zeitgleich mit den »Bergromanen« Qazbegis in den Jahren 1880–1884 entstanden.

293 Zu den Expansionen Russlands in den Kaukasus und nach Transkaukasien und zum Krieg gegen die Bergvölker des Kaukasus vgl.: Kappeler, Andreas, *Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung. Geschichte. Zerfall*, München 1992, insbes.: 141–155. Um eine objektive Sicht auf den Kaukasuskrieg aus russischer Perspektive bemüht ist Jakov Gordin. Vgl.: Gordin, Jakov, *Kavkazskaja Atlantida. 300 let vojny*, Moskva 2011. Gordins titelgebende Metapher von dem »Kaukasischen Atlantis« impliziert eine kritische Sicht auf die imperiale Ideologie, denn der Vergleich mit dem untergegangenen mythischen Atlantis schreibt dem Kaukasus einen eigenen kulturellen Wert zu und markiert das russische Imperium als jene Macht, die diese uralte Kultur brutal zerstörte.

Die religionskulturelle Dimension dieser Konfrontation diente aus russischer Perspektive immer wieder als Argument, um den Kaukasus als eine Schutzmauer gegen das Vordringen des Islam zu verstehen. Der General und Militärschriftsteller Rostislav Fadeev (1824–1883), der in den 50-er und 60-er Jahren selber an den Kämpfen im Kaukasus teilgenommen hatte und den Beginn des Kaukasuskrieges mit der Eingliederung Georgiens ins Russische Reich datierte, entwarf in seiner Schrift »Sechzig Jahre Kaukasuskrieg« (Šest’desjat let Kavkazskoj vojny; 1860) die »kaukasische Landbrücke« (perešee; Isthmus) zwischen dem Schwarzen und dem Kaspischen Meer als eine »Brücke« (most), die »vom russischen Ufer ins Herz des asiatischen Festlands geschlagen worden« sei und zugleich als eine »Mauer« (stena), die beide Meere sowie »Mittelasien« (sredn’aja Azija) gegenüber »feindlichem Einfluss« abschotte:

Die Einnahme dieser Region war eine vordringliche staatliche Notwendigkeit. [...] Nach der Vertreibung aus dem europäischen Russland arbeitete der Islam drei Jahrhunderte lang unermüdlich daran, die natürliche Schutzwand Asiens und der muslimischen Welt – den Kamm des Kaukasus – fest in die eigene Hand zu bekommen, und erreichte sein Ziel. Anstelle der einstigen christlichen Stämme trafen wir in den Bergen auf die ungezügelt verkörperte des muslimischen Fanatismus. Sechzig Jahre lang dauerte der Sturm dieser gigantischen Festung; die gesamte Energie des alten Islam, der vor langem die erschlafte asiatische Welt verließ, konzentrierte sich an seiner äußersten Grenze, in den kaukasischen Bergen.<sup>294</sup>

Fadeev verhehlt nicht, dass er mit seiner Schrift ein politisches Ziel verfolgt: Er wolle der russischen Gesellschaft, die auch nach sechzig Jahren Krieg dessen Ziele nicht verstünde, erklären, warum der Staat derart hartnäckig die »Unterwerfung der Berge« (pokorenija gor) anstrebe.<sup>295</sup> Wäre der Horizont Russlands im Süden durch die schneebedeckten Gipfel des Kaukasus begrenzt, so Fadeev, stießen die südlichen russischen Gebiete nicht an »freie Gewässer« (svobodnye vody), sondern an Territorien, die unter feindlichem Einfluss stünden.<sup>296</sup> Der Kaukasus erscheint hier letztlich nicht nur als entscheidender Knotenpunkt der weiteren Beziehungen zwischen Russland und Asien, sondern auch zwischen Orient und Okzident, zwischen Christentum und Islam.

Fadeevs Sprecherposition charakterisiert ein deutliches Überlegenheitsgefühl gegenüber den verschiedenen Ethnien des Kaukasus, die von russischer Seite meist vereinheitlichend als *gorcy* (Bergbewohner, von

<sup>294</sup> Fadeev, Rostislav, »Šest’desjat let kavkazskoj vojny«, in: ders., *Kavkazskaja vojna*, Moskva 2005, 40–41.

<sup>295</sup> Ebd., 33.

<sup>296</sup> Ebd., 37.

gora – Berg) bezeichnet wurden. Diese Wahrnehmung ist dem imperialen Denkmuster geschuldet, das in den Bergvölkern ein bloßes Objekt staatlicher Macht- und Kolonialisierungspolitik sah. Fadeev legitimiert das militärische Vorgehen mit dem Argument, dass sich die Position der »halbwildten Stämme des Kaukasus« zu Beginn des 19. Jahrhunderts prinzipiell gewandelt habe: Nachdem »Russland das georgische Königreich seiner Macht unterstellt hatte«, seien sie nun nicht mehr »ausländische und uns fremde« Stämme, sondern zu »inneren« Stämmen geworden. Folglich habe Russland sie seiner Macht unterwerfen müssen.<sup>297</sup>

Dieses Argument trägt auch der »Nordmann« bei Ķasbegi vor: Besorgt angesichts der Leiden Georgiens, seien sie bestrebt, diese Plage abzuwenden, dafür aber sei es notwendig, die ständig rebellierenden Bergbewohner gemeinsam anzugreifen; schließlich bedeute ein Sieg über die Kaukasier Ruhm für die Georgier. Der Bergbewohner versucht, den Talbewohner mit einem Argument umzustimmen, das vor Ķazbegi kein georgischer Schriftsteller verwendet hatte:

Es reicht, Talbewohner, besinne Dich  
 Brauchst Du etwa dein Schwert und dein Schild,  
 Um den Bruder anzugreifen, wobei Du  
 Dich selbst vom Feind nicht beschützen kannst?  
 Der Berg ist dein leiblicher Bruder,  
 Du glaubst wohl nicht mehr an das Heilige Kreuz.<sup>298</sup>

Neu bei Ķazbegi ist die Umwertung der Kaukasier – von Feinden werden sie zu Verbündeten und gar Brüdern. In seinem (unveröffentlichten) Gedicht *An Schamil* (Šamils) lobt er den Führer des *Ghazawat*, da dieser bewiesen habe, dass die Söhne des Berges sich nicht mit der fremden Herrschaft abfinden können und dem Zwang Widerstand entgegensetzen.<sup>299</sup> Die Grundlage für die Union der Nordkaukasier greift zwar nicht direkt auf die mittelalterliche georgische Chronik zurück, bedient sich aber derselben Familienmetaphorik. Waren Kartlos und Kavkasos in der Chronik *Das Leben Kartlis* Söhne des Targamos, eines Nachkommen des biblischen Japheth, so argumentiert Ķazbegi zwar ebenfalls genealogisch, nur sind die süd- und nordkaukasischen Bergbewohner nun die Autochthonen, die Söhne des

297 »Это событие определило новые отношения государства к полудиким племенам Кавказа; из заграничных и чуждых нам они сделались внутренними, и Россия необходимо должна была подчинить их своей власти.« Ebd., 34.

298 Ķazbegi, »mta da mteli« (Anm. 292), 255. »Der Berg hat bei Ķasbegi eine doppelte Bedeutung. Einerseits kann er, wie in diesem Zitat, für die Stämme des Kaukasus stehen, andererseits ist der Berg »die Mutter« bzw. ein »Elternteil« (mšobeli) sowohl des Berg- als auch des Talbewohners (vgl. ebd. 263).

299 Ķazbegi, »Šamils« (An Schamil), in: ders., *txzulebata sruli Ķrebuli* (Anm. 292), Bd. 3, 83.

Berges.<sup>300</sup> Der Talbewohner versucht, mit dem konfessionellen Argument zu kontern, die Bergbewohner seien Muslime und hätten ihn auch oft genug überfallen. Schließlich verbietet er ihm als der ältere Bruder das Wort. Bevor der Bergbewohner ihn verlässt, rekapituliert er die Argumente der georgischen politischen Romantik: Es ist besser zu sterben, als in Knechtschaft zu leben; die Bildung, die der Feind bringt, sei in Wirklichkeit ein Abgrund, der Talbewohner habe den Feind zum Bruder gemacht, werde von ihm wie ein Stück Seife benutzt und sei dem Verderben geweiht.

Während Ilia Čavčavaže, der die nationale Einheit Georgiens über die ständischen und konfessionellen Grenzen hinweg beschwört, die Idee einer kaukasischen Union nicht ausführt und Georgien immer sein zentraler Bezugspunkt bleibt, geht Qazbegi einen anderen Weg. Er formuliert die Idee der kaukasischen Union aus und versucht sie mittels einer Mischung aus rationalen, romantischen und mythischen Argumenten zu begründen. Auch Važa-Pšavela thematisiert in seinen Kaukasuspoemen die Überwindung der konfessionellen Feindschaft zwischen christlichen und muslimischen Kaukasiern. Diese Überwindung bleibt dort zwar immer individuell und ethisch, wird aber nie politisch. Qazbegi hingegen versucht, der genealogisch entworfenen Unionsidee kaukasischer Völker eine politische Dimension zu verleihen. Er folgt Ilia Čavčavaže, indem er einen gemeinsamen Kampf aller Kaukasier gegen Russland imaginiert, ja die einzige Möglichkeit dieses Kampfes in der Union aller Kaukasier sieht. Dabei verschiebt er das topographische Zentrum: Während bei Ilia Čavčavaže Georgien als Ganzes zwar vom Kaukasus aus imaginiert wurde, aber unbestreitbar sakrales und politisches Zentrum blieb, wird bei Qazbegi nicht Georgien, sondern der Berg zum eigentlichen Zentrum und zum sakralen wie politischen Bezugspunkt. Bei ihm geht es nicht mehr um das Vaterland als politische Einheit, sondern um den Kaukasus, als den mythischen Ursprungsort, der auch das Politische mit einschließt. Sowohl der Berg- als auch der Talbewohner, aber auch die Nordkaukasier sind seine »Söhne« und müssen auf dieser genealogischen Grundlage vereint werden. Das ist das ›Testament‹ des Berges an den Bergbewohner: »Das bedeutet: [...] erstens, dass die Brüder zusammen sind, / dass sie sich füreinander selbst opfern können, / um so zu sterben, dass [...] (Ihr) selbst im Tode / das Vaterland rühmt. [...] Dass die Brüder [...] eine feste und unerschütterliche Ecclessia bilden.«<sup>301</sup>

300 Qazbegi, »mta da mtieli« (Anm. 292), 263; der Berg spricht den Bergbewohner als švilo (mein Kind) an.

301 Ebd., 266 f.: Vgl. auch die Todesszene von Hadschi-Murat in Tolstojs gleichnamiger Erzählung.

Diese Idee, ein Negativabdruck der russischen Imagination des Kaukasus als einer Gesamtheit unter russische Herrschaft, verwandelt sich bei Ŗazbegi in eine antikoloniale Gesamtheit *gegen* die russische Herrschaft. Im 20. Jahrhundert wird diese Idee sowohl wissenschaftspolitisch in der iberokaukasischen sprachwissenschaftlichen Theorie einer Verwandtschaft aller Sprachen des Kaukasus (Arnold Ćikobava)<sup>302</sup> als auch in der Idee des »kaukasischen Hauses« des ersten georgischen Präsidentsen Zviad Gamsaxurdia aufgegriffen.

Als Symbol einer Einheit der kaukasischen Völker in ihrem antikolonialen Kampf gegen die russische Armee erscheint der Kaukasus ebenfalls in Lev Tolstoj's Erzählung *Hadschi Murat* (*Chadži-Murat*; 1896–1904), die in Russland erst 1911, ein Jahr nach dem Tod ihres Autors, in einer von der Zensur gekürzten Fassung erscheinen konnte. Tolstoj hatte ab 1851 mehr als zwei Jahre im Nordkaukasus gelebt und auch an Kämpfen gegen die muslimischen Kaukasusvölker (vor allem Dagestaner und Tschetschenen) unter der Führung des Imam Šamil teilgenommen. Seine Eindrücke verarbeitete er bereits in frühen Erzählungen, vor allem in *Der Überfall* (*Nabeg*; 1853), *Der Holzschlag. Erzählung eines Junkers* (*Rubka lesa*; 1853–1855) und *Die Kosaken* (*Kazaki*; 1852–63). In ihnen bleiben die kritischen Töne gegenüber der russischen Gewalt im Kaukasus, wenn sie überhaupt anklingen, eher verdeckt.

So spielt etwa der Titel der Erzählung *Der Holzschlag* auf die imperiale Strategie der Vernichtung der Lebensgrundlage der Kaukasusvölker durch systematische Abholzungen der Wälder an, ohne dass diese Bedeutung des Holzschlags durch russische Soldaten im Text selbst weiter thematisiert wird.

Im Mittelpunkt steht vielmehr das beschwerliche und gefährliche Kriegshandwerk der Soldaten und Offiziere, das nicht dem romantischen Kaukasusmythos entsprach. Auf die Frage des Ich-Erzählers nach dem Grund, warum er sich denn in den Kaukasus versetzen ließ, antwortet der Kompaniechef Bolchov:

Aus Tradition! In Rußland gibt es ja eine sonderbare Tradition in bezug auf den Kaukasus, als sei das ein gelobtes Land für alle Arten von unglücklichen Menschen. [...] In Rußland stellt man sich den Kaukasus ganz besonders majestätisch vor, mit ewigen jungfräulichen Gletschern, reißenden Strömen, Dolchen, Burkas, Tscherkessinnen – das alles ist so unheimlich, in Wahrheit aber macht es gar keinen Spaß. Wenn sie dort wenigstens wüßten, daß wir nie in die jung-

302 Tuite, Kevin, »The Rise and Fall and Revival of Iberocaucasian Hypothesis«, in: *Hystorioraphia Linguistica* 1/2 (2008), 23–82.



Abb. 12: *Tschetschenien, Waldabholzung und winterliche Expedition russischer Truppen im Jahre 1850*, Lithographie nach einer Zeichnung von G. Gagarin (Čečnja. Vyrubka lesov i zimnjaja ekspedicija russkich vojsk v 1850 godu. Litografija po risunku G. Gagarina)

fräulichen Eisgefilde kommen, daß es auch durchaus kein Vergnügen ist, dort zu weilen, dass der Kaukasus aber in verschiedene Gouvernements eingeteilt wird: Stawropol, Tiflis, und so weiter [...].<sup>303</sup>

Der Kaukasus habe ihn betrogen, fügt er hinzu, denn all das, wofür er, getreu der Tradition, den Kaukasus als Heilmittel gewählt hatte, und was wie auf einem Podest gestanden habe, stünde jetzt auf einer kleinen, schmutzigen Treppe. Zudem habe sich herausgestellt, dass er so gar nicht tapfer sei. Das Gespräch zwischen dem Ich-Erzähler und Bolchov ist eingebettet in die Schilderung des Tagesgeschäfts zwischen Holzfällen, Rückzugsgeschehnissen, bei denen ein mit Sympathie gezeichneter Soldat getötet wird, und Unterhaltungen der Soldaten und Offiziere während der Ruhepausen.

<sup>303</sup> Tolstoj, Leo, »Beim Holzfällen. Erzählung eines Fähnrichs«, in: ders., *Der Überfall und andere Erzählungen*, Übersetzung aus dem Russ. von Arthur Luther, Berlin 1928, 311; »[...] – по преданию. В России ведь существует престранное предание про Кавказ: будто это какая-то обетованная земля для всякого рода несчастных людей. [...] Ведь в России воображают Кавказ как-то величественно, с вечными девственными льдами, бурными потоками, с кинжалами, бурками, черкешенками, – все это страшное что-то, а, в сущности, ничего в этом нету веселого. Ежели бы они знали по крайней мере, что в девственных льдах мы никогда не бываем, да и быть-то в них ничего веселого нет, а что Кавказ разделяется на губернии: Ставропольскую, Тифлисскую и т. д. ...« Tolstoj, Lev, »Rubka lesa. Rasskaz junkera«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 3, Moskva und Leningrad 1932, 40–74, hier: 54.



Tolstoj ›entzaubert‹ hier zwar den Kaukasusmythos aus der Perspektive des Kriegsalltags im Kaukasus, kritisiert jedoch nicht den russisch-imperialen Vernichtungsfeldzug gegen die muslimischen Kaukasusvölker.

Seine Position revidiert Tolstoj erst Jahrzehnte später. In *Hadschi Murat* radikalisiert er nicht nur seine ›Entzauberung‹ des Kaukasusmythos, sondern übt scharfe Kritik an der russischen imperialen Expansions- und Gewaltpolitik. Seine Erzählung gewinnt an Symbolkraft durch die Darstellung der Akteure beider Seiten – auf der einen Seite des awarischen Kriegers Hadschi Murat, seiner Familie und seiner Anhänger, sowie, auf der anderen Seite, der russischen militärischen und machtpolitischen Elite, einschließlich des Zaren. Verstärkt wird seine Abrechnung mit dem russischen Vorgehen im Kaukasus durch eine Rahmenhandlung, die sich zunächst wie eine Skizze aus der Natur liest: Der Ich-Erzähler pflückt Feldblumen und reißt schließlich noch eine schön anzuschauende Distel aus dem Boden. Das gelingt ihm nur mit großen Mühen, weil sich diese mit aller Kraft wehrt. Da die stachelige Distel aber nicht in den Strauß passt, wirft er sie weg. Der Anblick der toten Blume (wie auch einer anderen Distel, die einem Pflug zum Opfer gefallen war) weckt beim Erzähler die Assoziation zu einem Menschen, der sich ungeachtet seiner schweren Verwundungen immer noch seinen Feinden entgegenstellt und verzweifelt um sein Leben kämpft. Als ein solcher stolzer Kämpfer erscheint dem Ich-Erzähler Hadschi Murat, dessen Geschichte Gegenstand der Binnenhandlung ist. Die sinnlos herausgerissene Distel steht gleichnishaft für die entwurzelten und getöteten Kaukasier, zu deren Symbol von Anfang an Hadschi Murat wird. Die Metapher der toten, mitsamt der Wurzel herausgerissenen Blume verwies bereits bei Puškin und Lermontov auf die Vernichtung autochtonen Lebens im Kaukasus durch das gewaltsame Vordringen der russischen Armee. Indem Tolstoj dieses Bild aufgreift und in *Hadschi Murat* zum zentralen Symbol verdichtet, geißelt er die in den 1850-er Jahren weitaus rigorosere gewordene imperiale Strategie der Vernichtung und Vertreibung der muslimischen Kaukasusvölker mit dem Ziel, den kaukasischen Boden zu entvölkern und für eine Neubesiedlung durch christlich-orthodoxe Siedler zu bereiten.

Tolstoj entwirft ein differenziertes Porträt Hadschi Murats, der in den Kämpfen mehrfach die Seiten wechselte. Nachdem es zum Zerwürfnis zwischen ihm und dem Imam Šamil kam, konnte er schwer verletzt fliehen, während seine Familie in dessen Hand blieb. Hadschi Murat begibt sich in die Hand der Russen und wird von diesen höflich behandelt, beinahe hofiert. Als aber die von ihm erhoffte Hilfe bei der Befreiung seiner Familie ausbleibt, flieht er, um seine Familie auf eigene Faust zu retten. Russische Kosaken, unterstützt durch muslimische Milizen der umliegenden Dörfer, verfolgen

ihn, bis er in dem ungleichen Kampf getötet wird. Bei aller Faszination für den freiheitsliebenden und kämpferischen Charakter Hadschi Murats verschweigt Tolstoj nicht, dass er Blutrache an seinen Feinden übt und auch der Bruch mit dem Imam Šamil vor allem aus verletzter Eitelkeit geschah.

Den Hauptgrund für den erbitterten Widerstand der kaukasischen Völker sieht Tolstoj im gewaltsamen Vorgehen der russischen Armee gegen die gesamte Bevölkerung. Er schildert in einem Kapitel die Verwüstung jenes tschetschenischen Auls, in dem Hadschi Murat mit seinen Getreuen die Nacht vor seinem Übertritt zu den Russen zubrachte: Menschen wurden getötet, Häuser zerstört, der Brunnen und die Moschee verunreinigt; das Heu für das Vieh, Obstbäume und selbst Bienenstöcke waren Opfer der Flammen geworden. Das Gefühl, das die Tschetschenen gegenüber den Russen hegten, heißt es an einer Stelle, sei stärker als der Hass. Dieses Gefühl eint sie mit anderen kaukasischen Völkern in ihrem Kampf um den Kaukasus gegen die militärische Übermacht der russischen Armee, obgleich sie ahnen, dass ihnen kaum ein Ausweg bleibt:

Die Bewohner des Auls hatten jetzt die Wahl: entweder zu bleiben, wo sie zu Hause waren, und mit furchtbaren Anstrengungen all das so mühsam Geschaffene und so sinnlos Zerstörte wiederherzustellen und dabei jede Minute eine Wiederholung des Zerstörungswerkes befürchten zu müssen oder aber im Widerspruch zu ihrem religiösen Gesetz und ihrem verachtungsvollen Abscheu vor den Russen sich ihnen zu unterwerfen.<sup>304</sup>

Tolstoj zeigt die Rigorosität der russischen Gewaltpolitik ebenfalls, indem er den Zynismus von hohen Militärs und Staatsbeamten aufdeckt. Aus deren Perspektive scheint der Kaukasus ein geeigneter Schauplatz für Karriere und Machtspiele zu sein. Zum Kulminationspunkt in dieser Hinsicht wird ein Gespräch zwischen Nikolaus I. und dem Kriegsminister Fürst Aleksandr Černyšev, in dem der Zar keinen Zweifel daran lässt, dass es ihm nur um eines geht – die militärische Bezwingung des Kaukasus, gleich um welchen Preis und mit welcher Taktik. Dass er den Plan, den Kaukasus allmählich zu erobern (durch systematische Abholzung der Wälder, Vernichtung der Dörfer und Unterbindung der Versorgungslinien), von General Ermolov übernahm und nun sich zuschreibt, obwohl er doch die Armee Šamils in einem einzigen großen Schlag besiegen wollte, dabei

<sup>304</sup> Tolstoj, Lew, *Hadschi Murat*. Aus dem Russischen übertragen von Werner Bergengruen. Nachwort von Andreas Guski, Zürich 2000, 192. »Перед жителями стоял выбор: оставаться на местах и восстановить с страшными усилиями все с такими трудами заведенное и так легко и бессмысленно уничтоженное, ожидая всякую минуту повторения того же, или, противно религиозному закону и чувству отвращения и презрения к русским, покориться им.« Lev Tolstoj, »Chadži-Murat«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, t. 35, Moskva und Leningrad 1950, 5–118, hier: 81.

1845 aber eine Niederlage erlitten hatte, übergeht der Zar geflissentlich. In Tolstojs Darstellung wird der Kaukasus zum Symbol für eine erfolgreiche imperiale Machtpolitik, in deren Ergebnis die territoriale Expansion des Russischen Imperiums nach Süden auf Dauer gesichert werden kann.

### 13. Von der militärischen zur touristischen Bezwingung des Kaukasus

In der Skizzensammlung *Der bezwungene Kaukasus* (1904) bildet die Gefangennahme des Imam Šamil' (1859) sowie der Verweis auf letzte (bis ca. 1864 andauernde) Kämpfe gegen einige Bergvölker an den Südhängen des westlichen Kaukasus<sup>305</sup> den demonstrativen Schlusspunkt unter die aus russisch-imperialen Perspektive erzählte Geschichte der militärischen Eroberung.



Abb. 13: *Gefangennahme von Šamil' 25.08.1859*, nach einem Bild von F. Roubaud (Vzjatje v plen Šamila 25 avgusta 1859 goda. S kartiny F. Rubo)

<sup>305</sup> Namentlich genannt werden die Schapsugen, eine ethnische Gruppe der adygisches Völker, und die Ubychen, eine mit den Tscherkessen verwandte ethnische Gruppe.

Nach dem »Ende eines titanischen Kampfes«<sup>306</sup> erscheint der gesamte Kaukasus nicht mehr als ein heftig umkämpfter fremder Raum voller Gefahren, die von den »wilden« Völkern der Berge ausgingen. Er wird vielmehr zum eigenen, dem Russischen Imperium administrativ unterstellten und endgültig befriedeten Raum erklärt. In die imperiale Darstellung verschiedener Etappen des Krieges um den Kaukasus sind immer wieder literarische Beispiele eingebaut, deren poetische Bildsprache durchaus als Beleg für die intendierte russisch-patriotische Deutung der Geschehnisse instrumentalisiert werden kann, wobei die Vielschichtigkeit der Sujets und der poetischen Bildsprache ignoriert wird.

Zu Beginn der ersten Skizze soll der Leser, wie schon erwähnt, zunächst mit poetischen Kaukasusbildern von Lermontov und Puškin affektiv für das Kaukasus-Thema begeistert werden. Der vierten Skizze »Die Kaukasischen Bergvölker« (*Kavkazskie gorcy*) ist eine Passage aus Puškins *Der Gefangene im Kaukasus* vorangestellt, die ein emblematisch gewordenes Bild des kriegerischen Tschetschenen zeichnet, für den seine Waffen und sein Pferd das allerhöchste Gut darstellen. Am Schluss der neunten Skizze über den General Aleksej Ermolov wird Puškins prekäre, da eher imperial klingende Aufforderung an den Kaukasus aus dem Epilog des *Gefangenen im Kaukasus* zitiert: »Füge Dich, Kaukasus, Ermolov kommt!« (*Smiris' Kavkaz, idet Ermolov!*). Als Motto zur elften Skizze, die dem Kampf gegen die Perser und Türken um den Kaukasus gewidmet ist, steht Vasilij Žukovskijs Gedicht *Auf den Frieden mit Persien* (*Na mir s Persieju*; 1828) – ein Hymnus darauf, dass Russland »seine Banner« über der »alten Wiege der Welt« (*Svoi znamena utverdil / Nad drevnej kolybel'ju sveta!*)<sup>307</sup> gehisst, d. h. die Hoheit über jenen symbolträchtigen Ort erlangt habe (im Gedicht wird auch der Berg Ararat erwähnt), an dem die Menschheit ihren Ursprung nahm.

Mit dem explizit gesetzten Schlusspunkt unter den militärischen Kampf um den Kaukasus – die 1859 erfolgte Gefangennahme des Imam Šamil – wird der Kaukasus frei für andere, gleichwohl deutlich imperial geprägte semantische Besetzungen. In der Skizzensammlung erfährt der Kaukasus zunächst eine Umkodierung in eine in jeder Hinsicht prosperierende Landschaft: »Die ›Region stolzer Schönheit‹, wie der Kaukasus jetzt genannt wird, erblühte üppig unter der vernünftigen und wohlthätigen russischen Verwaltung. Seine der Kultur fähige, begabte Bevölkerung nutzt die Güter der Welt und wird nicht Tag um Tag, sondern Stunde um Stunde

<sup>306</sup> *Pokorenyj Kavkaz* (Anm. 1), Kniga 5-ja, 507.

<sup>307</sup> Vgl. ebd., Kniga 4-ja, 393.

reicher.«<sup>308</sup> Auffallend in diesen Sätzen ist nicht nur die märchenhafte Rhetorik, sondern vor allem die ins Gegenteil verkehrte Charakterisierung der Bewohner der Kaukasusregion, die nun nicht mehr als »wild« und »kriegerisch« erscheinen, sondern zu »der Kultur fähigen und begabten« Völkern erklärt werden. Da diese Fähigkeiten in ihnen aber nur dank einer »vernünftigen« russischen Anleitung zum Tragen gekommen seien, schreibt sich die russische Seite eine gelungene *mission civilisatrice* zu. Dass ganze kaukasische Völkergruppen zwangsumgesiedelt bzw. vertrieben oder nahezu ausgerottet und ihre Kulturen vernichtet wurden, wird hier vollständig ausgeblendet.

Das von russischer Seite deklarierte Ziel einer vollständigen »Befriedung des Kaukasus« implizierte eine – schon gegenüber den Krimtataren praktizierte – rigorosen Vertreibungs- und Siedlungspolitik zur imperialen Landnahme. Die als besonders fruchtbar geltende Gegend von den Südhängen des Kaukasus bis zum Ufer des Schwarzen Meeres sollte durch (orthodox-)christliche Siedler kolonisiert werden. Die Zweifel an der Möglichkeit einer tatsächlichen »Befriedung« aller »Bergbewohner« (gorcy) gipfelten in der Entscheidung, die als »kriegerisch« (nemirnye) eingestuft *gorcy* sollten sich entweder an den ihnen im nordkaukasischen Vorland zugewiesenen Orten ansiedeln oder ins Osmanische Reich auswandern.<sup>309</sup> Binnen weniger Jahre setzte eine enorme Migrationswelle ins Osmanische Reich ein. Viele Angehörige vor allem muslimischer Völkergruppen (Tscherkessen, Abchasen, Kabardiner u. a.), die den Vernichtungsfeldzug überlebten, sich aber nicht der russischen Herrschaft unterwerfen wollten, wanderten aus. In der Forschung schwanken die Zahlen bis heute erheblich: Der russische Historiker Sergej Platonov konstatiert in seinen »Vorlesungen zur russischen Geschichte« (Lekcii po russkoj istorii; 1917) kommentarlos diese Kolonialpolitik und spricht von 200.000 »Berg-

308 »Край гордой красоты«, как теперь называют Кавказ, пышно расцвел под разумным и благодетельным русским управлением. Способное к культуре, даровитое население его, пользуясь благами мира, богатеет не по дням, а по часам.« Ebd., 507–508.

309 Eine ähnlich abwertende Haltung gegenüber vor allem den muslimischen kaukasischen Völkergruppen zeichnete auch die Position einiger Dekabristen aus, deren politisches Ziel im Namen der Freiheit es eigentlich war, die Selbstherrschaft in Russland abzuschaffen. Der vom Vorsitzenden des Südbundes, Oberst Pavel Pestel' (1893–1826; hingerichtet) erarbeitete Verfassungsentwurf »Russische Wahrheit« (Russkaja Pravda) sah im 2. Kapitel in Bezug auf die kaukasischen Völker vor, sie »entschieden zu unterwerfen« (rešitel'no pokorit') und in zwei Kategorien einzuteilen – in »friedliche« (mirnye) und »aufrührerische« (bujnye). Während die ersten in ihren Siedlungen bleiben dürften, müssten letztere in kleine Gruppen über ganz Russland verteilt werden. Der freigewordene Boden sollte russischen Siedlern übergeben werden, um die Region in ein »ruhiges und wohlgeordnetes russisches Gebiet« (v spokojnuju i blagoustroennuju oblast' Russkiju) zu verwandeln. Zit. nach: Pestel', Pavel, »Russkaja Pravda«; online unter: [vivoco.astronet.ru/VV/LAW/VV\\_PES\\_W.HTM](http://vivoco.astronet.ru/VV/LAW/VV_PES_W.HTM) (letzter Zugriff: 21.07.2016).



bewohnern« (gorcy), die ausgewandert seien.<sup>310</sup> In jüngerer Zeit spricht der Historiker Andreas Kappeler von mindestens 300.000 Tscherkessen, der Mehrheit der Abchasen sowie Zehntausenden von Tschetschenen, Kabardinern und Nogai-Tataren, die ins Osmanische Reich emigrierten.<sup>311</sup>

In der Skizzensammlung *Der bezwungene Kaukasus* erscheint Russland als Träger der Aufklärung, die zwar mit militärischer Gewalt, letztlich aber erfolgreich in die einst von Bildung und Geschichte ausgeschlossene Bergwelt des Kaukasus gebracht wurde.<sup>312</sup> Auf die Darstellungen der militärischen Siege und die Emphase über die Inbesitznahme des Kaukasus folgt jedoch kein Bericht über die konkrete Umgestaltung des Lebens in den verschiedenen Regionen des Kaukasus. Der Alltag der kaukasischen Völker unter der russischen Herrschaft interessiert nicht weiter. Das Interesse gilt hier ausschließlich dem neu eroberten Raum, der nun aus dem militärischen ins touristische Paradigma überführt werden kann.

In der letzten (und mit 150 Seiten deutlich umfangreichsten) Skizze »Der heutige Kaukasus« (Sovremennyj Kavkaz) werden die kaukasischen Mineralquellen und die Regionen des Nordkaukasus, das Hochgebirge und ›Transkaukasien‹ zwar einzeln beschrieben, insgesamt aber zu einem touristisch bereits attraktiven Raum umkodiert.

310 »Оставалось еще замирить западный Кавказъ, прилегающій къ Черному морю. Русскія войска кольцомъ охватили области ›немирныхъ‹ черкесовъ и выгъсняли жителей мятежныхъ ауловъ изъ горъ на равнину и морской берегъ. Черкесамъ предоставляли или селиться на указанныхъ русскими мѣстахъ, или же уѣзжать въ Турцію. До 200.000 горцевъ выгъхало съ Кавказа, переселяясь в Турцію; остальные покорились русской власти.« *Lekcii po russkoj istorii professora S. F. Platonova*. Izdanie 10-e, Petrograd 1917, zit. nach: Russian Reprint Series ed. by Alexandre V. Soloviev. LXIV Europe Printing The Hague 1967 (Paris), 724–725.

311 Kappeler, Andreas, *Rußland als Vielvölkerreich*, München 1992, 153. Kappeler hebt hervor, dass der generelle Vorbehalt gegenüber den Kaukasusvölkern die russischen Debatten des 19. Jahrhunderts um eine Wertung ihres antikononialen Widerstands bestimmte und selbst in der Sowjetzeit weiterlebte (er erwähnt die Deportation der Tschetschenen, Inguschen, Karatschaer und Balkaren nach Mittelasien unter Stalin). Austin Jersild spricht von rund 450.000 vertriebenen »Bergbewohnern« allein aus dem Westkaukasus binnen weniger Jahre. Ausführlicher zur Vertreibung und Umsiedlung im 19. Jahrhundert vgl.: Jersild, Austin, *Orientalism and Empire. North Caucasus Mountain Peoples and the Georgian Frontier, 1845–1917*, Montreal/Kingston/London/Ithaca 2002, insbes. 22–27. Andere Schätzungen (etwa bei Kemal H. Karpet) gehen weit über eine Million von Auswanderern. Zur Massenauswanderung in der neueren russischen Historiographie vgl. auch: *Severnyj Kavkaz v sostave Rossijskoj imperii*, Moskva 2007, insbes. das Kapitel »Muchadžirstvo i russkaja kolonizacija« (verf. v. V.O. Bobrovnikov und I.L. Babič).

312 Nicht unerwähnt gelassen sei, dass der Kaukasus in einer der Skizzen auch als ein disziplinierendes Instrument im Hinblick auf die russische Bevölkerung erscheint, indem er explizit als »Ventil« für Russland bezeichnet wird, durch das die »überschüssigen Volkskräfte« (izbytok eja narodnych sil) abgefließen seien. Alle »unbändigen Elemente« (bujnye élementy) Russlands seien in den Kaukasus gegangen. Dort hätten sie sich »unter tschetschenischen Kugeln, tschetschenischen Dolchen, lesginischen Säbeln« ihrer überschüssigen Kräfte entledigen können, um dann, entbrannt in »flammender Liebe zur Heimat«, nach Hause zurückzukehren. Vgl.: *Pokorenyj Kavkaz* (Anm. 1), Kniga 3-ja, 263–264.





Abb. 14: Jesentuki

Dabei stützt sich der Verfasser auf Angaben und Informationen aus verschiedenen zeitgenössischen geographischen, statistischen und ethnographischen Untersuchungen bzw. auf Reiseberichte, ohne dabei die Ende der 1850er-Jahre einsetzende neue Etappe in der wissenschaftlichen Erforschung des Kaukasus (seiner Flora und Fauna, seiner unterschiedlichen Ethnien und deren Sprachen) besonders zu thematisieren. Auch in diesem Essay werden (gleichsam wie touristische Werbeslogans) malerische Kaukasusbilder aus der romantischen Dichtung zitiert. Im Stil eines Reiseführers, mit detaillierter Angabe von Reisewegen – ob mit der Eisenbahn, per Schiff oder mit der Reisekutsche – und sogar mit anfallenden Reisekosten folgen konkrete Ratschläge, auf welchen Wegen der russische Tourist nach Georgien gelangen könne.<sup>313</sup> Die neuen verkehrstechnischen Möglichkeiten machen es möglich, dass ein Tourist nicht mehr ausschließlich von Norden her, gleichsam den Spuren der imperialen Eroberungen folgend, über die Georgische Heeresstraße einreisen muss. Ungeachtet der nun möglichen alternativen Wege nach Georgien bleibt der hier propagierte Kaukasus-Tourismus aber als imperiale Strategie der Landnahme erkennbar.

Die hier zitierten Reiseberichte und literarischen Texte belegen, dass die touristische Erschließung des Kaukasus eine längere Vorgeschichte hat, in der sich verschiedene diskursive Traditionen mischen – erste geogra-

<sup>313</sup> Vgl. Pokorenyj *Kavkaz*, ebd., Kniga 5-ja, 531.

phische und ethnographische Berichte mit Texten der militärtouristischen Tradition des 19. Jahrhunderts, die sich ihrerseits, wie in den vorherigen Abschnitten gezeigt, teilweise mit dem romantischen literarischen Diskurs über Reisen an entfernte Sehnsuchtsorte überschneidet.<sup>314</sup>

Da die gesamte Region bis ins späte 19. Jahrhundert hinein vor allem verkehrstechnisch kaum erschlossen war, konnten die Reisebeschreibungen noch keine touristischen im heutigen Sinne sein. Dennoch, bereits wenige Jahre nach dem Anschluss Georgiens an Russland erschienen in russischen Zeitschriften erste Empfehlungen für Reisende, die sich auf den Weg zu den kaukasischen Mineralquellen machen wollten. Obwohl es sich dabei um Heilbäder im Nordkaukasus (vor allem in Pjatigorsk und Kislowodsk) handelte,<sup>315</sup> wurde in die Reiseberichte nicht selten der Weg über die Georgische Heeresstraße nach Georgien, speziell nach Tbilissi, einbezogen. So verweist der Verfasser einer Skizze von 1821 (I. Ejchfel'd) auf Maßnahmen zur Instandsetzung der Straße, setzt aber vor allem die Gefahren wie die Erhabenheit der Heeresstraße durch das Hochgebirge pathetisch in Szene, wenn er davon spricht, der Kamm bilde die »wahre Grenze zwischen Nord und Süd«, wo sich das Irdische mit jener Region treffe, in der einzig der Nordwind (Boreas) herrsche.<sup>316</sup> Zwei Jahre später beschreibt Il'ja Radožickij in einer anderen Skizze den Weg durch das nördliche Kaukasusvorland nach Georgiewsk und betont nicht nur, dass Georgien längst das »Russische Italien« sei, sondern auch, dass der Weg dorthin durch den Kaukasus viel ungefährlicher geworden sei.<sup>317</sup>

Die systematische Erschließung der gesamten Region – und mit ihr auch eine Erweiterung der Möglichkeiten des Reisens in die aus russischer Perspektive Region jenseits des Kaukasus (*zakavkaz'e*) – kam jedoch nur schleppend voran. In der russischsprachigen Zeitung *Der Kaukasus* (Kavkaz; 1846–1918) erschien 1852 ein Text mit dem Titel »Die Rückkehr« (Vozvraščenie) – eine Reiseskizze, unterzeichnet nur mit den Initialen G. S., deren Autorschaft Graf Vladimir Sollogub zugeschrieben wird. Der Verfasser beschreibt seinen Rückweg von Suchumi nach Tbilissi und zeichnet dabei das Bild einer Region voller Widersprüche. Die abchasische Küstenregion sei ein malerisches Land, in dem man jedoch überall auf

314 Vgl. dazu das Kapitel »Sentimental pilgrims«, in: Layton, *Russian Literature and Empire* (Anm. 56), 54–70.

315 Das georgische Heilbad Bordžomi entwickelte sich erst seit den 1850-er Jahren zu einem bekannten Kurort für die russische Elite. In den 1890-er Jahren wurde ein Zarenpalais erbaut, in dem zur Sowjetzeit auch Stalin und Beria Urlaub machen sollten.

316 Ejchfel'd, I., »Kavkazskaja doroga«, in: *Otečestvennye zapiski*, 1821, Nr. 6; unter: [otzapiski.ru/node/171](http://otzapiski.ru/node/171) (letzter Zugriff: 9.4. 2016).

317 Radožickij, Il'ja, »Doroga ot reki Dona do Georgievskaja na prostranstve 500 verst«, in: *Otečestvennye zapiski*, 1823, Nr. 41; unter: [otzapiski.ru/node/542](http://otzapiski.ru/node/542) (letzter Zugriff: 9.4. 2016).

Hindernisse der Natur wie auf ein bisweilen bizarres Zusammentreffen von Vergangenen und Gegenwärtigem stoße.

Nachdem seine Mitreisenden und er glücklich einen Herbststurm auf dem Schwarzen Meer überstanden hatten, gaben sie ihren Plan, mit dem Schiff von Suchumi nach Poti zu fahren, auf und entschieden sich für den Landweg, ohne zu ahnen, welche Mühsale sie dort erwartete.

Habe er einmal geschrieben, so Sollogub, dass in Russland »niemand reist« (nikto ne putešestvuet) und die Menschen nur von einem Ort zu einem anderen »fahren« (tol'ko ezdjat), so verhalte es sich hier, im Kaukasus, genau andersherum: Hier könne man »nicht fahren« (nel'zja ezdit'), sondern müsse wohl oder übel »reisen« (putešestvovat'), da man überhaupt nicht berechnen könne, wie lange eine Strecke dauern werde. Sie seien daher »Touristen wider Willen« (turisty ponevole).<sup>318</sup> Hier werde der Weg nicht durch Stationen markiert, sondern durch Hindernisse, schreibt er und verweist weniger auf mögliche Überfälle durch »Bergbewohner« (weshalb einheimische Begleiter wichtig seien) als auf die Tücken des unwegsamen Geländes und auf fehlende Brücken über die wilden Flüsse.<sup>319</sup>

Die abchasische Uferregion an den Südhängen des Kaukasus blieb für Sollogub eine Region voller Geheimnisse, die es – im Einklang mit der russisch-imperialen Strategie – zu befrieden, zu erforschen und zugleich (etwa durch den Bau neuer Wege und Straßen) auch neu zu gestalten galt. Noch während das Schiff vor der Festung Suchum-Kale an der Mole lag, erfuhr er, dass ganz in der Nähe die Ruinen der antiken Stadt Dioskurias lägen:

Aber in diesem Moment war uns nicht nach Archäologie zumute. Uns kam nur der seltsame Gedanke, der sich im Kaukasus bisweilen wiederholen kann, dass wir uns zwischen zwei nicht existierenden Städten befinden, von denen es die eine einst gegeben hatte, während es die andere irgendwann einmal geben wird. Und wirklich, Suchum-Kale ist noch keine Stadt, aber es wird bestimmt eine bedeutende Stadt werden, wenn alles Begonnene verwirklicht ist, wenn die Ubychen befriedet sein werden, wenn die für die Gesundheit schädlichen Farne vernichtet, die Sümpfe ausgetrocknet und Gräben gezogen, wenn die rundum geplanten Wege wie erforderlich ausgebaut sind.<sup>320</sup>

318 G.S. (Vladimir Sollogub), »Vozvraščenie«, in: Kotljarovy, Marija i Viktor (Hg.), *Abchazija – strana duši. Ėtnos, Ėkskurs, Orografija v tekstach i fotodokumentach. V dvuch tomach*, t. 1., Nač'ik 2011, 184–194, hier: 188.

319 Ebd., Sollogubs Anspielung bezieht sich auf seine eigene Povest »Der Reisewagen« (»Tarrantas«; erste Kapitel 1840; vollständige Buchausgabe 1845), in der er zwei Gutsbesitzer durch die russische Provinz schickt und deren Rückständigkeit und zahlreichen Mißstände schildert.

320 »Но в эту минуту нам вовсе было не до археологии. Нам пришла только в голову странная мысль, которая может иногда повторяться на Кавказе, а именно та, что мы находились между двумя несуществующими городами, из коих один когда-то

»Mit Kugelhagel« (karteč'ju) dringe die Aufklärung in die Berge vor, lautet Sollogubs Fazit, das gelinge zwar nur langsam, sei aber eine »große Sache«, der zweifellos Erfolg beschieden sei.<sup>321</sup> Schwieriger sei der Kampf gegen die Unbilden der Natur. Am Beginn der russischen *mission civilisatrice* steht für Sollogub daher die Erschließung des gewaltsam eroberten Raumes: Er nennt die Abholzung von Wäldern für den Bau von Straßen ebenso wie den schwer zu gewinnenden Kampf gegen die Malaria, die allein durch Austrocknung der Sümpfe gelingen könne (Jahrzehnte später mutiert diese zivilisatorische Aufgabe, wie im Kapitel III gezeigt wird, zum Projekt einer »sowjetischen Kolchis«).

Auch 25 Jahre später sahen die nicht sehr zahlreichen Mitglieder des 1877 in Tbilissi gegründeten ersten Kaukasischen Alpen-Klubs (Al'piskij Kavkazskij Klub) ihre Aufgabe zunächst in der Beobachtung und Beschreibung der natürlichen Gegebenheiten des Kaukasus. Einige von ihnen waren ebenfalls Mitglied der Kaukasischen Abteilung der Kaiserlichen Russischen Geographischen Gesellschaft und hielten dort Vorträge über die Flora und Fauna des Kaukasus. Organisierte Wanderungen durch den Kaukasus oder Bergbesteigungen gab es zunächst nicht. Erst einige Jahre später, nachdem es zu einer Neugründung unter dem Namen »Krim-Kaukasischer Bergklub« (Krymsko-Kavkazskij gornyj klub) kam, wurden erste Bergtouren durchgeführt. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts erschienen immer mehr Reiseführer durch den Kaukasus, die meist die gesamte Kaukasusregion zu erfassen versuchten.<sup>322</sup> Der organisierte Tourismus – auch in den Kaukasus – gewann zunehmend an Popularität. Dabei entstanden vielfältige Formen und Initiativen, die schon wenige Jahrzehnte später, im Zuge der Errichtung der Sowjetmacht in einer einheitlichen zentralen Organisationsstruktur zusammengeführt wurden – in der »Gesellschaft des proletarischen Tourismus« (Obščestvo proletarskogo turizma; OPT), die später in »Allunionsgesellschaft des proletarischen Tourismus« umbenannt wurde und über spezielle Kaukasus-Abteilungen verfügte.

был, другой когда-то будет. И точно, Сухум-Кале еще не город, но он непременно будет значительным городом, когда все начатое приведется в исполнение, когда убыхи усмирятся, когда вредный для здоровья папоротник истребится, когда болота высушат и проведут каналы, когда окрест назначенные дороги получат надлежащее устройство.« Ebd., 186 f.

<sup>321</sup> Ebd.

<sup>322</sup> Zu den bekanntesten zählt der 1888 in Tbilissi erschienene *Reiseführer durch den Kaukasus* (Putevoditel' po Kavkazu) des russischen Ethnographen Evgenij Vejdenbaum (1846–1918). Im Internet verfügbar unter: [apsnyteka.org/492-veydenbaum\\_putevoditel\\_po\\_kavkazu.html](http://apsnyteka.org/492-veydenbaum_putevoditel_po_kavkazu.html) (letzter Zugriff: 8.4. 2016).

## II. UMDEUTUNGEN DES KAVKASUS

### 1. Georgien oder Kaukasus. Nationenbildung und Wissenschaft

Für die imperiale Verwaltung war Georgien ein Teil des Kaukasus. Nach den Reformen Voroncovs gab es seit 1846 auch kein Georgien mehr (bis dahin existierte das georgisch-imeretische Gouvernement als russische Verwaltungseinheit).<sup>1</sup> Der Kaukasus wurde in Gouvernements – darunter das Gouvernement von Tbilissi und Kutaissi – eingeteilt, zu denen später der Suchumi-Bezirk hinzukam. Die imperiale Politik versuchte, die Erinnerung an das einheitliche Königreich zu tilgen und die politische Teilung der georgischen Königreiche zu ethnisieren: Aus ursprünglich politisch, bildungssprachlich, konfessionell, historisch und kulturell vereinten Teilen sollten unterschiedliche Völker und Völkerschaften konstruiert werden.<sup>2</sup> In der ersten Volkszählung des Russischen Imperiums von 1897, bei der nicht nach der ethnischen, sondern nach der sprachlichen Zugehörigkeit gefragt wurde, wurden z. B. Georgisch und Imeretisch (ein georgischer Dialekt und nicht – im Unterschied etwa zum Megrelischen oder Swanischen – eine eigenständige Sprache) als unterschiedliche Sprachen erfasst.<sup>3</sup>

Die Fragmentierung Georgiens (die lange vor der russischen Eroberung des Kaukasus einsetzte, nach dieser jedoch forciert und ausgenutzt wurde) sowie das Verschwinden Georgiens aus der Verwaltungsnomenklatur war eine der größten Sorgen der *tergdaleulebi*-Generation. Das Wort Georgier (*kartveli*), beklagte Ilia Čavčavaže in seinem programmatischen Aufsatz »Dies und Jenes« (1877), habe seine gemeinschaftliche Bedeutung verloren und sei – ebenso wie Imeretier, Kachetier, Gurier, Megrelier, Kartlier – nicht einmal mehr die Bezeichnung für den Bewohner einer Provinz in Ostge-

- 1 Georgisch (gruzinskij) bezog sich in dieser Nomenklatur auf das Königreich Kartli und Kachetien und war nicht ethnisch, sprachlich oder konfessionell, sondern politisch gedacht.
- 2 Zur Bedeutung der Sprache bei der Konstruktion des neuen Nationenkonzeptes vgl.: Maisuradze, Giorgi/Thun-Hohenstein, Franziska, *Sonniges Georgien. Figurationen des Nationalen im Sowjetimperium*, Berlin 2015, 67–78.
- 3 Hier zeigte sich bereits die Vermischung zwischen politischen, sprachlichen und ethnischen Begriffen, die die russische Politik in Georgien später prägen sollte. Stand das Politische ursprünglich für das Ethnische, so wurde später das Sprachliche ethnisiert und in einem weiteren Schritt politisiert.



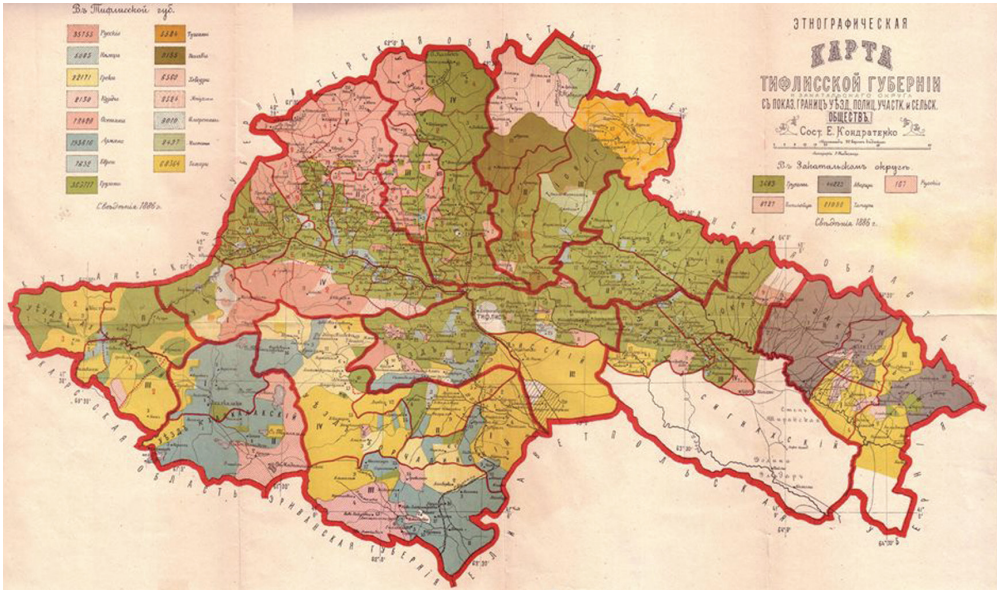


Abb. 15: Ethnographische Karte des Gouvernements Tbilissi (1886)

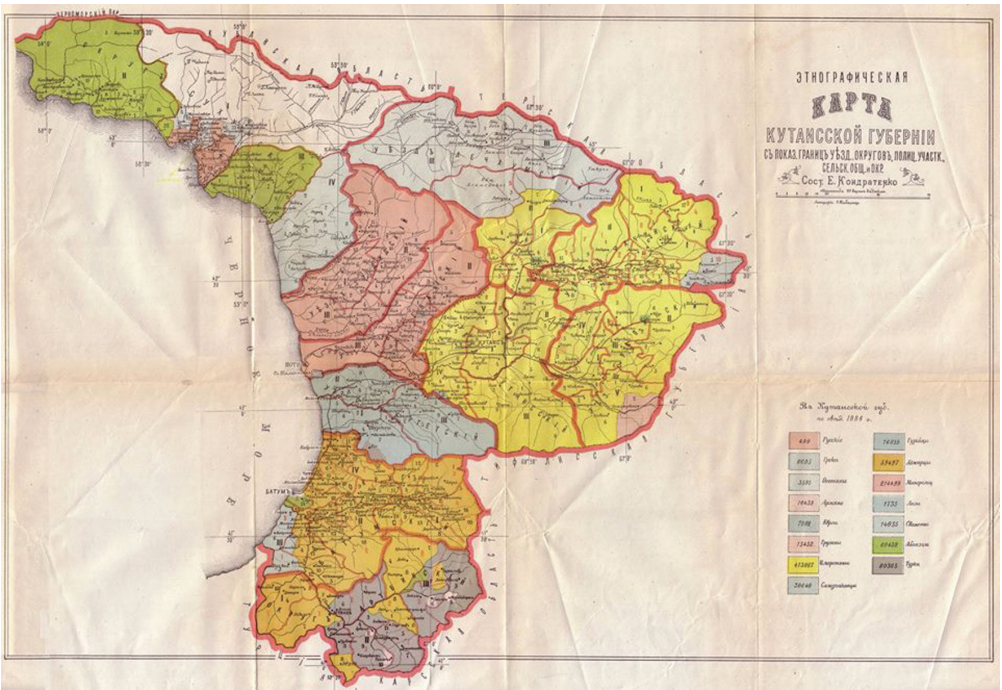


Abb. 16: Ethnographische Karte des Gouvernements Kutaissi (1886)



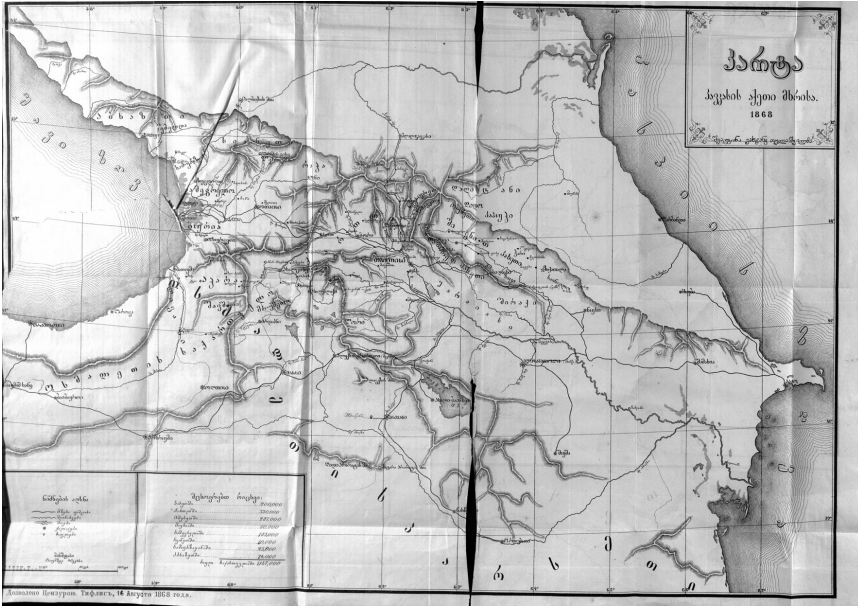


Abb. 17: Karte des diesseitigen Kaukasus, Tbilisi 1868 (Kartა ჯავჭასიის აქეთი მხრისა)

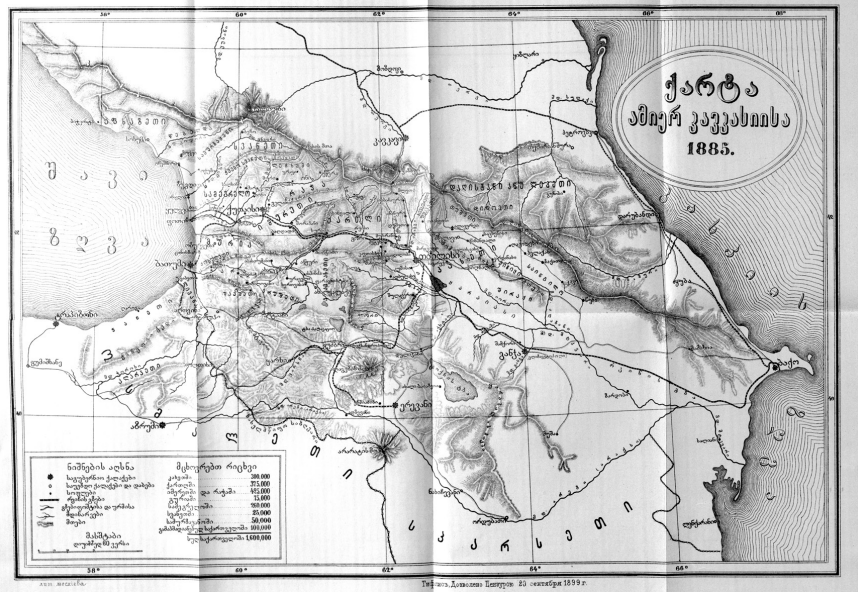


Abb. 18: Karte Transkaukasiens (1885), Tbilisi, 1899. Beide georgischsprachigen Karten behalten, anders als die russischsprachigen, den Begriff Georgien (*sakartvelo*) zumindest in der Legende bei. Entgegen dem Titel wird die Bevölkerung nur in Georgien gezählt. Beide Karten behalten die historischen Benennungen georgischer Provinzen bei. Das südliche Georgien (bis 1868 unter osmanischer Herrschaft) wird als »osmaletis sakartvelo« (osmanisches Georgien) beschrieben.

orgien. Georgier (*kartveli*) sei nunmehr weder im Inland noch im Ausland ein »allgemeiner Name unseres Stammes« (čveni tomis saerto saxeli).<sup>4</sup> Das *tergdaleulebi*-Projekt richtete sich daher auf die Rekonzeptualisierung Georgiens (*sakartvelo*) als eines allgemeinen Gemeinschaftsbegriffs. Der Begriff *sakartvelo* war mit dem Begriff des Vaterlandes (*mamuli*) untrennbar verbunden, der zwar bereits in den 1830-er Jahren eingeführt wurde, aber erst bei Ilia Čavčavaže eine volle symbolische und politische Bedeutung entfaltete.<sup>5</sup> Die Nation war genealogisch mit dem Raum verbunden – die Mitglieder des Nationalkörpers waren zugleich *mamulišvili*, Söhne des Vaterlandes. Beide Begriffe stehen am Ursprung des modernen georgischen Nationenbegriffs. Diese Rekonzeptualisierung, die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst im Medium der Literatur (einschließlich der Publizistik) stattfand, sollte auf eine Reihe von theoretischen, darunter auch raumbezogenen Fragen antworten: In welchen geographischen Grenzen war die georgische Nation zu imaginieren? Wie positionierte sich diese Gemeinschaft im Raum (z. B. gegenüber dem Kaukasus – sah sie sich als dessen Teil oder betrachtete sie sich als Teil anderer geographischer und geokultureller Einheiten)? Wie verhielt sie sich zu anderen Nachbarvölkern und Völkerschaften?

Es überrascht kaum, dass sich die *tergdaleulebi* am georgischen Königreich, und zwar nicht in seiner reduzierten, kartlisch-kachetischen Version der letzten Jahre der georgischen Monarchie, sondern am einheitlichen mittelalterlichen Königreich des »Goldenen Zeitalters« orientierten. Die Imagination der *tergdaleulebi* überblendete die tatsächliche administrative Teilung des russischen Imperiums und konstruierte eine sprachliche, konfessionelle, historische und kulturelle Gemeinschaft, welche als Erbin des mittelalterlichen georgischen Königreiches verstanden wurde. Die Übersetzung des Georgien-Begriffes, der im Mittelalter konfessionell christlich und georgisch-bildungssprachlich aufgeladen war, in die moderne Nationenkategorie bereitete Schwierigkeiten. Im Nationenbegriff gingen zwar sprachlich, ethnisch und konfessionell differente Gruppen auf, es blieb jedoch ein latentes Konfliktpotential erhalten.

4 Čavčavaže, Ilia, »zogierti ram« (Dies und Jenes), in: ders., *txzulebani* (Werke), Tbilisi 1984, 538–547, hier: 542. Zur Ungleichzeitigkeit des ethnischen, politischen und sprachwissenschaftlichen Begriffs »kartuli« vgl. Cherchi, Marcello/Manning, H. Paul, »Disciplines and Nations: Niko Marr vs. His Georgian Students on Tbilisi State University and the Japhetology / Caucasiology schism«, in: *The Carl Beck Papers in Russian and East European Studies* (2002), Nr. 1603, 41 ff.

5 Vgl. Andronikashvili, Zaal, »Mamulis dabadeba liṭeraṭuris sulidan. Enis reporma rogorc seḱularuli proekti« (Geburt des Vaterlandes aus dem Geiste der Literatur. Sprachreform als säkulares Projekt), in: Raṭiani, Irma (Hg.), »Ilia Čavčavaže 170. Saiubileo ḱrebuli« (Ilia Čavčavaže 170. Festschrift), Tbilisi 2007, 157–173.

Die *tergdaleulebi*-Vorstellung einer homogenen, klassen- und ethnienübergreifenden Nation war brüchig. Wenn etwa der christliche Adel Abchasiens sich durchaus georgisch verstand, war die gemeinsame Geschichte für die abchasischen Bauern kein selbstverständliches Kriterium ihres Georgientums. Diese Brüche wurden in den 1870-er Jahren sichtbar und entwickelten sich zu Kristallisationspunkten der Debatten um die Nationalfrage.

1870 schrieben die Abgeordneten des Adels von Abchasien und Samurzaqano, Leutnant Bata Emuxvari, Fürst Misoust Maršani, Leutnant Titu Margani und Fürst Konstantin Inal Ipa (die ersten zwei waren des Russischen nicht mächtig), einen Bericht an Dmitrij Svjatopolk-Mirskij (1825–1899), der die Kommission für Standes- und Landesangelegenheiten in Tbilissi leitete. In diesem Bericht ging es im Wesentlichen um die Vermögens- und Landrechte des abchasischen Adels. Ihm wurde aber ein historischer Abriss vorangestellt, in dem es um die Zugehörigkeit Abchasiens zu Georgien ging. Um diese Zugehörigkeit zu beweisen, argumentierten die Autoren des Briefes historisch, konfessionell, ethnographisch, linguistisch und rechtlich. Abchasien sei von alters her ein Bestandteil Georgiens. Die letzte georgische Königsdynastie sei abchasisch. Die ältesten abchasischen Kirchen, etwa die Kathedrale von Suchumi, seien nur ein Sitz des Patriarchen von Georgien und Abchasien. Georgische Könige (so wie König Bagrat III., der Begründer der abchasischen Königsdynastie georgischer Könige) seien in abchasischen Kirchen beigesetzt. Das ursprünglich christliche Abchasien habe seinen christlichen Glauben nach der osmanischen Eroberung nie ganz aufgegeben. Nur zwei der regierenden Fürsten von Abchasien, Zurab Bey und dessen Neffe, Keleş-Ahmad-Bey, konvertierten zum Islam. Die Zugehörigkeit Abchasiens zu Georgien finde ihren Ausdruck im Titel der georgischen Könige (König der Abchasier, Georgier, Imeretier und Kachetier). An der Gesetzgebung Vaxtangs VI. im 18. Jahrhundert hätten auch die Abgeordneten aus Abchasien mitgearbeitet. Diese Gesetze gingen im Wesentlichen auf die Kodifizierung der gängigen Bräuche zurück, die wiederum in Abchasien, Kartli, Imeretien, Gurien und Megrelien identisch waren. Das einzige, was Abchasien von Georgien unterscheidet, sei die Sprache. Da aber diese Sprache viele georgische bzw. megrelische Wörter habe, sehen die Verfasser des Berichts eine gemeinsame historische Vergangenheit. Ihr Fazit: Die Unterschiede zwischen Abchasien und dem restlichen Georgien seien nicht größer als etwa zwischen Kartli und Imeretien.<sup>6</sup>

6 »Dokladnaja zapiska deputatov Abchazskogo i Samurzakanskogo dvorjanstva ot 23 marta 1870 goda na imja predsedatelja Tiflisskogo komiteta po soslovno-pozemel'nym svjazjam

In ihrem Bezug auf die gemeinsame Geschichte hatten sowohl die Vertreter des abchasischen Adels als auch die *tergdaleulebi* einen Vorläufer. Der Sohn des im Bericht erwähnten Königs Vaxtang VI., der Historiker und Geograph Prinz Vaxušti (1696–1757), verfasste 1745 (nach seiner Auswanderung nach Russland, wohin er seinem Vater folgte) das Buch *Die Beschreibung des georgischen Königreiches* (ağçera sameposa sakartvelosa), in dem er die Grenzen des georgischen Feudalkönigreiches und die Sitten seiner Bewohner beschrieb. Prinz Vaxušti sah in der Geschichte (und in der Geographie) ein Mittel der Volkserziehung.<sup>7</sup> Eine bedeutende Rolle darin spielte die Untersuchung von Verwandtschaftsverhältnissen der Bevölkerung in unterschiedlichen Teilen Georgiens. Diese Aufgabe bedeutete für ein seit bereits 200 Jahren geteiltes Land, welches der Prinz in seiner Geographie symbolisch wiedervereinte, die Pflege der Erinnerung an die gemeinsame Geschichte.

Die postulierte Verwandtschaft zwischen unterschiedlichen Teilen Georgiens sollte ihrer Gemeinsamkeit natürliche Stärke verleihen. Den fünften Abschnitt seines Buches widmete Prinz Vaxušti der Beschreibung »des Landes Egrisi, oder Abchasien, oder Imeretien« und erklärte, warum Westgeorgien in unterschiedlichen historischen Abschnitten unterschiedliche Namen hatte. Seiner Meinung nach war der ursprüngliche Name von Westgeorgien Egrisi<sup>8</sup> (benannt nach dem Eponym der Westgeorgier Egros, dem Sohn des Tragamos, und des jüngeren Bruders von Kartlos laut der offiziellen georgischen Geschichtsschreibung der Bagrationi-Dynastie, vgl. »Das Leben Kartlis«). Später wurde Westgeorgien Abchasien genannt, weil der abchasische König Leon (die zentrale historische Bezugsfigur für Abchasier) Westgeorgien vereinte und dem ganzen Land den Namen seines Königreiches verlieh. Später, nachdem die Bagrationi-Dynastie das ganze Georgien vereinte, bekam Westgeorgien den Namen Imereti, georgisch: *Jenseits* (des Suramibergkammes, welcher West- und Ostgeorgien geographisch trennt), und Ostgeorgien Amereti, georgisch: *Diesseits* (wobei auch in dieser Namensgebung die Kartli-zentrierte Perspektive, die auch in der späteren Bagrationi-Geschichtsschreibung dominant war, deutlich wird).<sup>9</sup>

generaladjutanta knjazja Svjatopolk-Mirskogo«, in: *sakartvelos centraluri saxelmcipo arkivi* (Zentraler Staatsarchiv Georgiens) Fond 416, Abt. 3, Akte 1020, S. 1–1, nachgedruckt in: *Novoe Obozrenie*, 19. Juli 1990.

7 Bagrationi, Vaxušti, *Ağçera sameposa sakartvelosa (sakastvelos geograpia)* (Die Beschreibung des georgischen Königreiches [Geographie Georgiens]), hg. v. T. Lomouri/N. Berezenišvili, Tbilisi 1941. »Die Historie [...] erzieht einen Menschen zur Treue zu seinem Land.«, in: Bagrationi, ebd., 3.

8 Aus Egrisi ist auch der heutige Name Megrelien (das Land der Megrelier = der Egrisi-bewohnern) abgeleitet.

9 Bagrationi, Ağçera sameposa sakartvelosa (Anm. 7).





Diese drei Namen stehen für drei historische Epochen in der westgeorgischen Geschichte. Die Benennung »Abchasien« spricht für die Teilnahme von Abhasiern an der gemeinsamen Feudalgeschichte Georgiens und gilt für Vaxušti indirekt als Nachweis der Verwandtschaft zwischen Georgiern und Abhasiern, wobei diese politisch, historisch und anthropologisch verstandene Verwandtschaft eindeutig über die linguistische Differenz von Volkssprachen prävaliert.<sup>10</sup>

Die im Schreiben des abchasischen Adels heruntergespielten Differenzen waren aber alles andere als unbedeutend. Die erste Differenz ist bereits in der Bezeichnung »Georgien« sichtbar, die für den abchasischen Adel nicht die Bedeutung von Gesamtgeorgien, sondern eher die Bedeutung von Ostgeorgien (Kartli und Kacheti) hat. Der abchasische Adel überbetonte die geteilte Geschichte, während auch die muslimische Bevölkerung Abchasiens (ähnlich wie in den südgeorgischen Provinzen) lieber ins Osmanische Reich auswanderte, als sich der christlichen russischen Verwaltung zu unterwerfen. Hier wie dort blieben die georgisch-nationalen Argumente, die die Geschichte und gemeinsame Vergangenheit in der georgischen Monarchie beschworen, erfolglos. Aber auch andere Differenzen sollten später eine wichtigere Rolle spielen. So wurde der Sprachunterschied, den der abchasische Adel in seinem Bericht noch weit herunterzuspielen versuchte, einige Dekaden später zu einem der wesentlichen Kennzeichen des abchasischen Nationalbewusstseins. Für das abchasische Volkskonzept spielte der Appell des Adels an die historischen Verbindungen mit Georgien kaum noch eine Rolle.

Aus der georgischen Perspektive machte das Imaginieren der georgischen Nation als Erbin des Feudalkönigreiches den Rückgriff auf die Geschichte geradezu zwingend. Es gab aber auch andere Gründe.

Die ersten georgischen Institutionen wie die Georgische Archäologische Gesellschaft (1873),<sup>11</sup> die Gesellschaft zur Verbreitung des Lesens und Schreibens unter den Georgiern (1879), die Gesellschaft für Geschichte und Archäologie des Kaukasus (1881), das Kirchenmuseum von Tbilissi (1889), die Gesellschaft für Geschichte und Ethnographie Georgiens (1907)

10 In seiner anthropologischen Beschreibung werden Abchasier mit den benachbarten Megreliern verglichen. »Die Menschen sind Megreliern ähnlich, sind aber schneller (ckvītni) und schönwüchsiger (ṭanovanni), schlank, diebisch, räuberisch, sie stehen im See mit den Booten (olečķandarebita) und überfallen osmanische, laz-čanische und meistens odiš-gurische (Odiši ist der Name des Fürstentums Megrelien – d. Verf.) Schiffe, im Kampf sind sie feige und ziehen sich schnell zurück, jedoch auf dem See sind sie fest und stark.« (Bagrationi, ebd., 172).

11 Gegründet von Dimitri Bakraze (1826–1890), sie wurde später in Gesellschaft für Ethnographie und Archäologie des Kaukasus umbenannt.



verfolgten hingegen das Ziel, Wissen über das historische Georgien (das als Vorläuferin der modernen, politisch nicht konstituierten Kulturnation galt) zu sammeln, zu ordnen und zu generieren. Sie gingen der Gründung der georgischen Universität 1918 (bereits nach dem Zerfall des Zarenreiches und kurz vor der Gründung der ersten georgischen Republik) voraus und bestimmten z. T. auch die Forschungsziele der neuen Universität.

Die georgischen Publizisten, Historiker und Philologen des *tergdaleulebi*-Kreises folgten, theoretisch gesehen, eher der romantischen Geistes-tradition. Die Literatur (und Geschichte) hielten sie für eine Schöpfung des Volksgenius. Untrennbar verbunden war damit die Phantasie des reinen Ursprungs. Das implizierte, dass die Geschichte für sie georgien-zentriert war, während die regionale bzw. die Weltgeschichte nur insofern von Belang war, als sie Relevanz für die georgische Geschichte hatte. Die meisten Vertreter des *tergdaleulebi*-Kreises waren keine Orientalisten und Gräzisten, d. h. sie kannten zumeist nur georgische Quellen und waren in ihrer wissenschaftlichen Forschung auf die – meist europäische und z. T. russische – Sekundärliteratur angewiesen.

Territoriale Gewinne des Russischen Imperiums, etwa im Russisch-Türkischen Krieg 1877/78, sahen die *tergdaleulebi* – durchaus in der Tradition der Vätergeneration – als georgische Territorialgewinne an, da es um die dem mittelalterlichen georgischen Königreich zugehörigen Provinzen ging. Da sie von einer ethnisch georgischen, konfessionell aber muslimischen Bevölkerung bewohnt waren, sollte auch das georgische Nationen-Verständnis entsprechend korrigiert werden. Konnte Ilia Čavčavaže in den 1860-er Jahren noch die Formel »Vaterland-Sprache-Glaube« verwenden, in dem die Kontinuität mit dem alten Königreich (bildungs-)sprachlich, konfessionell und territorial (aber nicht ethnisch) gedacht war, so verlor die Konfession nach der Eroberung von islamisierten Teilen des ehemaligen georgischen Königreiches definitiv ihre integrative Kraft. An ihre Stelle trat bei Čavčavaže die Rede von der Schicksalsgemeinschaft und der gemeinsamen Geschichte.<sup>12</sup>

Čavčavaže verstand Geschichte als ein Medium der Identitätspolitik. Geschichte war für ihn »ein bewusstes Leben, welches die geistige und

12 Čavčavaže, »osmalos sakartvelo« (osmanisches Georgien), in: ders., *txzulebani* (Anm. 4), 547–552. Die emphatische Betonung der gemeinsamen Geschichte wurde jedoch von der ethnisch georgischen, aber muslimischen Bevölkerung der ehemals georgischen Provinzen mit wenig Begeisterung aufgenommen. Dieser Bevölkerungsteil wanderte massiv, wie die Abchasier einige Jahre zuvor, in das Osmanische Imperium aus. Vgl. dazu die äußerst instruktive Monographie von Paul Manning *Strangers in a Strange Land: Occidental Publics and Orientalist Geographies in Nineteenth-century Georgian Imaginaries*, Brighton 2012.

körperliche Identität einer Gemeinschaft (*ertiansis krebulisas*)« sowie ihren Sinn und ihre Zielsetzungen zum Ausdruck bringe.<sup>13</sup> Geschichte berge nicht nur das Wissen über die Vergangenheit, d. h. über die Identität und die seelische Kraft des Volkes, über seine moralische und geistige Exzellenz. Sie berge auch das Zukunftsprogramm und biete die Gewähr, dass ein Volk, welches in der Vergangenheit große Persönlichkeiten und Werke hervorgebracht hat, das auch in der Zukunft tun werde.<sup>14</sup> Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bildeten eine untrennbare Kontinuität. Ein Vergessen der Geschichte (sowie ein Vergessen der Sprache) käme ihrem Verlust gleich und sei insofern katastrophal, als es nicht nur den Verlust des Wissens, sondern auch den Sinnverlust und das Abhandenkommen eines Zukunftsprogramms bedeutete. Das aber käme der Zerstörung des Fundaments gleich, auf dem das Volk stehe.<sup>15</sup> Aus dieser Perspektive bildete die Geschichte die letzte Bastion des Georgiertums, weshalb sie nicht nur bewahrt, sondern auch verteidigt werden müsste. Jegliche Angriffe auf die georgische Geschichte wurden daher außerordentlich sensibel, d. h. als Angriffe auf die georgische Nation sowie seine historischen und gegenwärtigen Rechte wahrgenommen und entsprechend beantwortet.

Das Verständnis von Geschichte als Nationalgeschichte wurde jedoch nicht von allen Georgiern geteilt. Niko Marr (1864–1934), Professor an der Universität St. Petersburg, späterer Dekan der Fakultät für Orientalwissenschaften und Mitglied der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, stellte die Geschichte und Kulturgeschichte im Sinne einer Nationalgeschichte infrage. Marr war der Sohn eines Schotten und einer Georgierin. Nach dem Abschluss des Gymnasiums in Kutaisi studierte das junge Sprachtalent in St. Petersburg, wo ihn eine fulminante Karriere erwartete. Marr ist heute als Schöpfer der sowjetischen marxistischen sprachwissenschaftlichen Doktrin, der »neuen Lehre von der Sprache«, bekannt, die bis 1950 offiziell und bestimmend war. 1950 wurde Marr und seine Doktrin von Stalin persönlich in seinem *Pravda*-Beitrag »Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft« (*Marksizm i voprosy jazykoznanija*) entthront. Vor der Oktoberrevolution jedoch war Marr der führende Kartvelologe, der Begründer der armenisch-georgischen Philologie und ein bedeutender Vorläufer der Kaukasiologie. Zu seinen georgischen Schülern gehörten Ivane Žavaxišvili (1876–1940) und Aḳaḳi Šaniḳe (1887–1987), die Gründer der georgischen Universität, der modernen georgischen Ge-

13 Čavčavaze, »eri da istoria« (Das Volk und die Geschichte), in: ders., ebd., 604–608, hier: 604 f.

14 Čavčavaze, »davit aḡmašenebeli« (David der Erbauer), in: ders., *txzulebani*, ebd., 608–613, hier: 609.

15 Čavčavaze, »eri da istoria«, ebd., 608 ff.

schtichtswissenschaft resp. der georgischen Sprachwissenschaft. In seiner Autobiographie bekannte Marr, als Student ein »georgischer Nationalist« im Sinne Čavčavazes gewesen zu sein.<sup>16</sup> Tatsächlich debütierte Marr 1888 mit einer kurzen wissenschaftlichen Notiz über die Verwandtschaft des Georgischen mit den semitischen Sprachen in Čavčavazes Zeitung *Iveria*, deren Korrespondent er war und noch einige weitere Jahre blieb.

Marr war, wie auch sein Schüler Ivane Žavaxišvili, ein früher Kritiker des Orientalismus.<sup>17</sup> Disziplinäre Grenzen der Nationalphilologien nach dem westeuropäischen Muster waren ihm zu eng. Bereits 1899 setzte er sich für die Einbeziehung ethnographischer, archäologischer und historischer Quellen in linguistische und literarische Forschungen ein.<sup>18</sup> Heute würden wir sagen, dass Marr, obwohl er es damals selbst nicht theoretisch artikulierte, ein Kulturwissenschaftler war, d. h. sich für eine Disziplin einsetzte, die damals auch in Westeuropa im Entstehen war. Seine (nie völlig ausartikulierte) Kulturtheorie, die er später auch seiner (linguistischen) japhetischen Theorie und noch etwas später auch der »Neuen Lehre von der Sprache« zugrunde legte, verneinte eine Theorie des reinen Ursprungs und ging vielmehr von Hybridisierungen der Kulturen aus. Diese Einstellung führte ihn zur Kritik einer nationalen Literatur- und Kulturgeschichtsschreibung und zum Bruch mit dem *tergdaleulebi*-Kreis.

Marrs Polemiken zunächst mit dem *tergdaleulebi*-Kreis um die Ursprünge der georgischen weltlichen Literatur<sup>19</sup> und später mit seinen eigenen Schülern über die Gründung der Universität in Tbilissi haben neben der wissenschaftlichen auch eine politische Relevanz für das Verständnis der kulturellen und politischen Verortung Georgiens im Kaukasus. Bereits 1890 und 1891 debütierte Marr in der Zeitung *Iveria* mit Arbeiten über das georgische Nationalbuch *Der Recke im Tigerfell* von Šota Rustaveli, das er

16 »Wir träumten von der Befreiung Georgiens auf dem Wege der Nationalen Bewegung« und »schworen, die Waffen nicht abzulegen, bis wir Georgien befreit haben werden«. Nikolaj Jakovlevič Marr, »Avtobiografija«, in: *Izbrannye raboty v 5 tomach*, t. 1, Moskva-Leningrad 1933, 6–13, hier: 9.

17 Vgl. »Disciplines and Nations: Niko Marr vs. His Georgian Students on Tbilisi State University and Japhetidology/Caucasology Schism«, in: *The Carl Beck Papers in Russian and Eastern European Studies* (Anm. 4), 14 ff.

18 Marr, Nicolaj Jakovlevič, »K voprosu o zadačach armenovedenija«, in: ders., *Izbrannye raboty v 5 tomach* (Anm. 16), t. 1, 16–22, hier: 18.

19 Wie Marr nicht ohne Bedauern in seiner Autobiographie durchblicken lässt, kam der Bruch erst nach seinen Versuchen, die persischen Ursprünge der georgischen mittelalterlichen weltlichen Literatur aufzudecken und nachzuweisen, dass erste georgische Bibelübersetzungen aus dem Armenischen kamen. »Ich war gezwungen (prišlos')«, schreibt Marr, aus Georgien »nach Petersburg zurückzukehren und dem Vorschlag des Armenologen Prof. K. P. Patkanov zuzustimmen, mich auf die Professur für armenische Philologie vorzubereiten«, auch wenn es sein eigentlicher Wunsch war, in »seiner Heimat« zu arbeiten. Marr, »Avtobiografija«, ebd., 10.

für eine Übersetzung aus dem Persischen hielt. Die eigentliche Polemik fing allerdings erst nach seinem Aufsatz »Die persische Nationaltendenz im georgischen Roman *Amirandarežaniani*« in der *Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung* an.<sup>20</sup>

Marr plädierte für eine Forschung jenseits jeglichen Chauvinismus und grenzte sich von »scheinbaren Verehrern ›nationaler Schönheiten‹ der georgischen Literatur« ab.<sup>21</sup> Da die georgische Realität (gruzinskij byt) im nicht zuverlässig datierbaren Roman *Amirandarežaniani* des mittelalterlichen georgischen Autors Mose Xoneli nicht vorkam, erklärte er den prominenten Text der mittelalterlichen georgischen Dichtung für eine Übertragung aus dem Persischen und einen Ausdruck der persischen nationalen Tendenz.<sup>22</sup> Gelegentliche Übereinstimmungen mit Amirani-Volkssagen (einem georgischen Pendant zu Prometheus) hielt er nicht für einen Beweis für die »georgische volkstümliche Herkunft« (gruzinskoe narodnoe proischoždenie) des mittelalterlichen Romans, wie es bis dahin angenommen wurde, sondern im Gegenteil, für einen späteren literarischen Einfluss auf die Folklore.

Im gleichen Jahr antwortete der georgische Gymnasiallehrer und spätere Direktor des Kirchenmuseums (1898) und Professor an der Universität Tbilissi (1920), der Ethnograph und Historiker Mose Žanašvili (1855–1934) mit einem kurzen georgischen Buch *Mose Xoneli und sein Amiran-Darežaniani* (mose xoneli da misi Amiran-Darežaniani, 1895). Im Gegensatz zu Marr versuchte er, den Roman Xonelis in der georgischen Sagentradition zu verorten. Marr reagierte noch im gleichen Jahr mit einer vernichtenden Rezension.<sup>23</sup> Er kritisierte Žanašvili für dessen ›Provinzialisierung‹ Amiranis, der aus einem typischen Vertreter einer großen Region in einen kleinen georgischen Helden verwandelt werde.<sup>24</sup> Marr disqualifizierte polemisch seinen Gegner (wie auch oft später in anderen Fällen), weil ihm eine spezielle philologische Bildung fehlte, noch schärfer griff er aber Žanašvili für den »in der wissenschaftlichen Forschung unpassenden Patriotismus« an.<sup>25</sup>

20 Marr, Nicolaj Jakovlevič, »Persidskaja nacional'naja tendencija v gruzinskom romane: Amirandaredžaniani«, in: *Žurnal ministerstva narodnogo prosvješčenija. Sed'moe desjatiletie*, Čast' CCXCIX, Mai 1895, 352–365.

21 Ebd., 352.

22 Ebd., 363.

23 Marr, »Mose Choneli da misi amiran-daredžaniani, cerili M. Džanašvilisa«, Moisei Chonskij i ego (roman) ›Amirandaredžaniani, sočinenie M. Džanašvili«, in: *Žurnal ministerstva narodnogo prosvješčenija. Sed'moe desjatiletie*, Čast' CCCI, September 1895, 324–328.

24 Ebd., 325.

25 Ebd., 328. Ein weiterer Schlagabtausch (vgl. Džanašvili, Mose, »O proischoždenii gruzinskix klassikov [otvet g. Marru]«, in: *Novoe Obozrenie*, Nr. 4280 und 4285 [1896], und Marr, »K voprosu o vlijanii persidskoj literatury na gruzinskiju«, in: *Žurnal ministerstva narodnogo*

Marr blieb nicht nur bei der Kritik an seinen Landesgenossen stehen.<sup>26</sup> Sein primäres Interesse galt der theoretischen Frage nach den Kulturbeziehungen zwischen den »asiatischen Völkern« im Rahmen der allgemeineren Frage nach dem »Einfluss Asiens auf Europa«. Dabei könne die Untersuchung der Kulturbeziehungen, die »kleine Völkerschaften« (malych narodnostej) wie etwa die Syrer, Armenier und Georgier untereinander unterhalten, faktische Grundlagen für manche Fragen der mittelalterlichen Kultur liefern. Dies würde, unter anderem, auch die Ansicht über die Starrheit und die geistige Isolation des Ostens verändern und zeigen, dass in Asien – ungeachtet der rassischen (rassovye), sprachlichen, politischen oder konfessionellen Grenzen und selbst in relativ weniger schöpferisch fruchtbaren Zeiten des geistiges Lebens – ein einfacher und schneller Wissens- und Kulturtransfer stattfand.<sup>27</sup>

Diese theoretische Fragestellung illustrierte er zwei Jahre später in dem längeren Aufsatz »Die Entstehung und Blüte der alt-georgischen weltlichen Literatur«.<sup>28</sup> Ohne jeden polemischen Anlass entwarf Marr hier seine Theorie der Entwicklung der georgischen weltlichen Literatur aus Übersetzungen von Originalwerken. Die georgische Kultur sei zwei Einflüssen ausgesetzt – dem byzantinischen und dem muslimisch-persischen. Letzterer habe nach der arabischen Eroberung vermocht, die nationale Literatur wiederzubeleben. Ersterer sei in der religiösen Literatur und ihrem Rezeptionsspektrum (Plato, Aristoteles, Schul-Homer, Weisheit von Balahvar – einer georgischen Version der Legende von Barlaam und

*prosvješćenija. Sed'moe desjatiletie, Čast' CCCX, März 1897, 223–237*) ging über die Rekapitulation der bereits vorgetragenen Argumente kaum hinaus. Dieselbe Tendenz kritisierte Marr im Aufsatz von Alexandre Xaxanašvili (1864–1912) über das persische Vis o rāmin und des georgischen *Visramiani* (Moambe, 1896). Xaxanašvili, der seit 1889 Privat-Dozent an dem Lazarev'schen Institut der Orientssprachen Georgisch unterrichtete und später Professor an der Moskauer Universität wurde, verfasste die erste georgische Literaturgeschichte (*Istorija gruzinskoj slovestnosti*, Bd. 1–4, 1895–1907). Auch bei Xaxanašvili, der die georgische Prosaübersetzung aus dem 12. Jahrhundert einer Liebesgeschichte (oder vielleicht auch der persischen Liebesgeschichte) für eine Überarbeitung aus dem mittelpersischen (vorislamischen) Original hielt, kritisierte Marr die Kombination aus der Unkenntnis der Orientssprachen mit dem Wunsch, die tatsächliche Beschaffenheit persisch-georgischer Kulturbeziehungen zu verdunkeln. Anders als im Fall von *Amirandarežaniani*, wo kein persisches Original vorliege, sei *Visramiani* eindeutig eine Übersetzung aus dem Vis o rāmin des Fakhrudin As'ad Gurgani (11. Jahrhundert).

26 Nicht alle georgische Forscher werden jedoch kritisiert. Lobend hob Marr drei georgische Aufsätze hervor, darunter »Neue und alte Dichtung der Pšaven« von Važa-Pšavela. Diese Aufsätze hätten in jeder orientalistischen Zeitschrift Europas erscheinen können. Sie seien ein Beweis dafür, dass es gar nicht notwendig sei, als Orientalist alle Orientssprachen zu kennen, wenn man im Rahmen seiner Kompetenz arbeite. Ebd., S. 226, FN. 1.

27 Ebd., 223 f.

28 Marr, »Voznikovenie i razcvet (sic!) drevne-gruzinskoj svetskoj literatury«, in: *Žurnal ministerstva narodnogo prosvješćenija. Sed'moe desjatiletie, Čast' CCCXXVI, November 1899, 223–252.*

Josaphat, einer orthodoxen Umschreibung des Lebens von Buddha) zu suchen. Die Zentren des byzantinischen Kulturkreises seien georgische Klöster in Georgien, Sinai und Jerusalem, die sich ausschließlich für religiöse Literatur interessierten und daher die aus dem westlichen Kulturkreis kommende weltliche Literatur beinahe vollständig ignorierten. Diese Literatur habe jedoch die georgische Sprache durch Übersetzungen aus dem Armenischen und Griechischen bereichert und vollkommene Formen des sprachlichen Ausdrucks geschaffen, die wiederum die Blütezeit der georgischen weltlichen Literatur vorbereiteten.

Marr ging von einer Trennung von Form und Inhalt in der georgischen Literatur aus. Während er bei der Entwicklung der Ausdrucksform sowohl die Rolle der Übersetzungen als auch die der Folklore (*narodnoe tvorčestvo*) anerkannte, hielt er die Inhalte der georgischen weltlichen Literatur für persischen Import und bestritt im Unterschied zu den georgischen Literaturhistorikern aus dem *tergdaleulebi*-Kreis daher ihre Entwicklung aus der georgischen Volkskunst.<sup>29</sup> Historisch verband Marr die Entstehung der georgischen weltlichen Literatur mit der Renaissance der persischen Literatur vom 10. bis 12. Jahrhundert. Die verschiedenen persischen Fürsten, darunter auch die Herrscher von Širvan und Adarbadagan (den Nachbarprovinzen Georgiens), bemühten sich, der Mode entsprechend, Dichter am Hof zu halten, das konnte spätestens unter David IV., dem Erbauer, auch auf Georgien ausstrahlen. Marr identifizierte zwei Entwicklungsphasen der mittelalterlichen weltlichen Literatur: Zunächst seien Werke der persischen Literatur ohne nennenswerte inhaltliche Veränderungen ins Georgische übertragen worden. Später, im Goldenen Zeitalter (das eher nur dessen ›Morgenröte‹ gewesen sei, da es durch die Mongoleninvasion unterbrochen worden sei) hätten georgische Literaten sich vom ausschließlichen Einfluss der persischen Literatur befreit. Sie hätten gelernt, einerseits selbstständig persische Stoffe zu überarbeiten (auch wenn die künstlerischen Verfahren ihrer »geistiger Lehrer« nach wie vor bemerkbar seien), andererseits den Werken, deren Ideen und *Inhalte* sie übernahmen, eine *nationale Form* zu

29 Inhaltlich, so Marr, hätten weder die lokale kirchliche Literatur, noch die griechischen Klassiker, noch die georgischen Sagen die georgische Prosa des 12. Jahrhunderts beeinflussen können. Dafür seien formell in ihr die Vorzüge des kirchlichen Stils mit den Qualitäten der lebendigen Sprache vereint und das hätte die klassische georgische Prosa hervorgebracht.

In diesem Kontext ist auch die Debatte zwischen Marr und seinem Schüler Akaķi Šanize über die georgische Literatursprache wichtig. Während beide von der Künstlichkeit und Hybridität der Literatursprachen ausgingen, betonte Marr die auswertigen inhaltlichen Einflüsse, während sich Šanize, durchaus in der romantischen Tradition der *tergdaleulebi* und im direkten Anschluss an Vaša-Pšavela für die formelle Hybridisierung durch den Einfluss der georgischen Bergdialekte einsetzte. Dazu vgl. ausführlich Cherchi und Manning, »Disciplins and Nations« (Anm. 4), 23–32.



verleihen (Hervorheb. – d. Verf.).<sup>30</sup> Ihre Werke seien sehr stark vom Volk rezipiert worden, so dass persische Motive unter ihrem Einfluss die alten nationalen Sagen verwandelt, wenn nicht ganz verdrängt hätten.

Diese erste Polemik Marrs mit seinen georgischen Kollegen zeigt bereits den grundsätzlichen Unterschied seines Zugangs, seiner Methode und seines Forschungsinteresses. Während georgische Wissenschaftler aus dem *tergdaleulebi*-Kreis sich ausschließlich für georgische Literatur (und Kultur) interessierten und ihren reinen Ursprung aus den Volkssagen zu rekonstruieren versuchten, interessierte sich Marr für einen breiteren Horizont. Ihm ging es darum, die Lebendigkeit und Schöpfungskraft des Orients und seine Ebenbürtigkeit (wenn nicht Überlegenheit) gegenüber Westeuropa aufzuzeigen. Georgien und Armenien waren dabei Bausteine, *missing links*, die zur Rekonstruktion eines größeren Bildes notwendig waren. Wenn die *tergdaleulebi* und ihre Nachfolger die reinen Ursprünge überbewerteten, so neigte Marr dazu, die eigenständige Bedeutung der Übersetzung etwas herabzusetzen. In dieser Polemik zeigte sich auch sein Interesse für Grenzen und Hybridisierungen, das sich später, insbesondere in seinen sprachwissenschaftlichen Schriften, stärker ausprägte. Deutlich wurde aber ebenso eine grundsätzliche theoretische Aussage über Georgien: Marr zufolge erreichte die georgische Kultur ihre Blüte nur in einem lebhaften Kontakt mit ihren Nachbarvölkern bzw. mit größeren Kulturkreisen (wie etwa dem persischen oder byzantinischen), deren Rezeption, Adaption und Überarbeitung erst zu einer selbstständigen nationalen Tendenz führen konnte. An dieser Sicht auf Georgien in einem breiteren kulturellen Kontext hielt Marr auch später fest, obwohl er die Theorie des Einflusses dann zugunsten einer multiethnischen und multi-konfessionellen kaukasischen Kultur relativierte.

Diese theoretischen Positionen spielten auch in der zweiten Debatte zwischen Marr und georgischen Wissenschaftlern aus dem *tergdaleulebi*-Kreis eine große Rolle, die jedoch die Grenzen der akademischen Diskussion überschritt. Zwar sorgte Marrs Theorie über die persischen Ursprünge der georgischen mittelalterlichen Literatur, insbesondere in den *tergdaleulebi*-Kreisen, für Unmut, dennoch traf die zweite Debatte

30 Wenn die Entwicklung der georgischen mittelalterlichen weltlichen Literatur nicht gewaltsam unterbrochen worden wäre, so Marrs Fazit, hätten sich die georgischen Schriftsteller, endgültig vom »Joch« der persischen Literatur befreit (iz-pod iga) und nicht nur »eigenständige« (samobytnoe) und nationale, sondern auch, angesichts der unvermeidlichen Sedimentierung von Ideen und Bilder zweier Kulturen, der byzantinischen und der iranischen, eine reiche und eigenständige literarische Strömung schaffen können. Dazu sei es aber nicht gekommen. Selbst im Goldenen Zeitalter sei die georgische Literatur ein Produkt des »alles verschlingenden« (vespoglaščajuščego) persischen Einflusses geblieben. Vgl. Cherchi und Manning, ebd., 251.

eine weitaus sensiblere Frage. Sie belebte erneut die armenisch-georgische Geschichtsdebatte, die ohnehin stark affektiv aufgeladen war. 1898 schrieb Marr in der Zeitung *Novoe Obozrenie* (Neue Rundschau) eine Kritik zu Aḳaḳi Çeretelis Beitrag in *Aḳaḳis Almanach* (aḳaḳis kṛebuli) über die Geschichte Armeniens. Dort wiederholte Çereteli die Meinung eines jungen georgischen Historikers, die Armenier hätten vor der armenisch-georgischen Kirchenspaltung im 7. Jahrhundert keine eigene Geschichte gehabt. Marr, der in seinem Beitrag sehr viel Sympathie für Çereteli zeigte, kritisierte ihn von armenologischen Positionen aus und konnte unschwer nachweisen, dass Aḳaḳis Ansichten über armenische Geschichte nicht nur falsch waren, sondern auch die georgische Geschichte in Frage stellten. Marr wollte die akademische Debatte von der publizistischen Diskussion trennen, war sich aber offenbar nicht bewusst, dass er bereits ein vermintes Feld der georgisch-armenischen Kontroverse betreten hatte.

Georgien musste sich einerseits gegenüber Russland als ein altchristliches Land mit einer jahrhundertelangen politischen und kulturellen Geschichte behaupten. Andererseits grenzten sich die Georgier von den Armeniern ab, die im 19. Jahrhundert als Finanz- und Besitzelite den georgischen Adel ablösten, womit dieser sich kaum abfand. Mitte des 19. Jahrhunderts liefern die georgische Literatur und Publizistik reichliche Belege für eine symbolisch ausgetragene Armenophobie. Dort wird ein edler, aber unpraktischer und altruistischer georgischer Aristokrat vielfach einem niederträchtigen, merkantilen und verbrecherischen armenischen Händler entgegengesetzt. Beide aufstrebende Nationalismen innerhalb der kaukasischen Statthalterschaft des Russischen Imperiums – der georgische und der armenische – versuchten, die eng verflochtene und z. T. gemeinsame mittelalterliche Geschichte zu vereinnahmen, um ihre eigene Überlegenheit zu beweisen sowie die gegenwärtigen politischen Ansprüche historisch zu legitimieren. Die georgische Geschichtsauffassung als Nationalgeschichte und die Konstituierung von Wissen bzw. einer Wissenschaft, die im politischen Dienst der Nation stand, ist ohne diesen polemischen Ursprung kaum zu verstehen. Diese Haltung blieb in vielerlei Hinsicht auch in der Sowjetzeit bestehen und rief später auch den Geschichtsstreit mit den Abchasiern hervor, der seinerseits erheblich zu politischen und militärischen Konflikten beitrug.

Aḳaḳi Çeretelis Aufsatz sowie ähnliche Äußerungen georgischer Intellektueller aus dem *tergdaleulebi*-Kreis sollten eine Antwort sein auf armenische Versuche, die georgische Mittelaltergeschichte ungeschehen zu machen bzw. ihre Bedeutung herabzusetzen. Diese Debatte wurde meistens nicht akademisch, sondern ausschließlich von nationalistischen und dilettantischen Positionen geführt, basierte auf der Unkenntnis der

Quellen, war hochgradig emotional aufgeladen und diente eher als eine Projektionsfolie für den Kampf beider Nationalismen um die Dominanz im Kaukasischen Gouvernement des Russischen Imperiums im Allgemeinen sowie, im Besonderen, in der armenisch dominierten Stadtverwaltung von Tbilissi. Noch 1838 behauptete der russische Orientalist und populäre Schriftsteller polnischer Abstammung Osip Senkovskij (1800–1858; alias Baron Brambeus) im Aufsatz »Einige Zweifel bezüglich der Geschichte der Georgier« (Nekotorye somnenija kasatel’no istorii gruzinov) ohne jegliche Kenntnisse des Georgischen, Georgien verfüge über keinerlei schriftliche historische Quellen vor dem König Waxtang VI. (18. Jahrhundert), der die Quellen habe kompilieren lassen. Dieselbe Meinung griff 1883 der russische Orientalist armenischer Abstammung Kerope Patkanov, Professor an der Petersburger Universität und Lehrer Marrs, in der *Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung* auf, verlegte aber das Datum der Kompilation der georgischen Chronik zurück ins 13. Jahrhundert.<sup>31</sup> Damit sprach er der georgischen Chronik den Status einer historischen Quelle vor dem 13. Jahrhundert ab. Diese Schrift Patkanovs sorgte in Georgien für Empörung. Es folgten sowohl kritische Antworten, die die Argumente Patkanovs ernst nahmen,<sup>32</sup> als auch weniger rühmliche Versuche, im Gegenzug die armenische Geschichte in Frage zu stellen. Beide Positionen sahen jedoch in Patkanov einen armenischen Nationalisten, der georgische historische Chroniken nicht von wissenschaftlichen, sondern von nationalistischen Positionen her attackierte.<sup>33</sup>

Marr erkannte korrekt, dass der georgisch-armenische Geschichtsstreit die gegenwärtigen armenisch-georgischen Beziehungen betraf. Diese blinde und unnütze Feindschaft sei aus seiner Sicht – den guten Willen

31 Das war ein Teil der größeren Arbeit *Vanskie nadpisi i značenie ich dlja istorii perednej azii* (Die Van-Inschriften und ihre Bedeutung für die Geschichte Vorderasiens), die in dieser Zeitschrift zwischen 1874 und 1883 erschien. In dem letzten, der georgischen Chronik gewidmeten Teil (»O drevnej gruzinskoj chronike«, in: *Žurnal ministerstva narodnogo prosvješčenija*, November 1883, Nr. CCXXX, 199–225), versuchte Patkanov, die Theorie einer Verwandtschaft der Van-Inschriften mit der georgischen Sprache zu kritisieren. Sie stand für ihn in einem allgemeineren Kontext, der wiederum durchaus politische Implikationen hatte. Patkanov interessierte sich für die Frage, ob Georgier das Gebiet des alten Armenien noch vor den Armeniern bevölkerten. Das negierte er aufgrund seiner These, es gebe dafür in den historischen Quellen keine Belege und selbst die georgische Chronik sei eine spätere Kompilation.

32 Bakraze, Dimitri, *propesori pačkanovi da kartuli istoriis cčaroebi*, Tbilisi 1884. Auf diese Schrift Bakrazes hat Patkanov nicht mehr geantwortet.

33 Mindestens in einem Gesichtspunkt könnte diese Kritik wahr gewesen sein: Patkanov (wie auch seine georgischen Opponenten) applizierte die Ansichten der deutschen Romantik über das Volk und den Volksgeist auf die mittelalterliche und sogar die vormittelalterliche Geschichte und projizierte den impliziten Begriff der georgischen bzw. der armenischen Nation auf eine Zeit zurück, in der von dieser noch nicht gesprochen werden konnte.

der Beteiligten vorausgesetzt – überwindbar. Er zeigte jedoch wenig Verständnis für die historische Verlängerung gegenwärtiger Verwerfungen und versuchte, die georgisch-armenische Debatte ins akademische Feld zu überführen. Es war ihm aber offenbar unklar, dass akademische und nationalistische Debatten kaum mehr voneinander zu trennen waren.

Marr nahm seinen Lehrer und Vorgänger am Lehrstuhl Patkanov in Schutz, indem er zwar Fehler seinerseits einräumte, sie aber akademisch damit erklärte, dass Patkanov die georgischen Quellen nicht kannte. Patkanov hielt er für einen »russischen Wissenschaftler«. Die Petersburger Universität war für ihn eine akademische, d. h. keine nationale, Einrichtung. Sein Begriff »russischer Wissenschaftler« stand hier nicht für die Nationalität oder Staatsbürgerschaft, sondern für den akademischen Standard und die wissenschaftliche Objektivität. Mit dem »nationalen« (nicht-russischen) Marker versah er eine aus seiner Sicht »nationalistische« bzw. »chauvinistische« Geschichtsschreibung, die durchaus auch russisch sein könnte. Çereteli konterte, dass auch die russische Wissenschaft keineswegs als eine objektive und fehlerfreie angesehen werden dürfte. Dieser Einwand war insofern berechtigt, als Marr auch seine europäischen Universitätskollegen wegen eines durchaus politischen Europazentrismus kritisierte. Çereteli dagegen, wie später Çavçavaze, hielt Patkanov für einen »armenischen Wissenschaftler« (im Sinne des armenischen Nationalismus). Çavçavaze ging noch weiter, indem er in seiner einflussreichen Schrift »Die armenischen Wissenschaftler und das Schreien der Steine« (*Iveria*, 1899) auch Marr zu den Wissenschaftlern zählte, die im Dienste des armenischen Nationalismus standen. Einige Georgier gingen so weit, Marr vorzuwerfen, von den Armeniern bestochen worden zu sein. Diese hochgradig aufgeladene und nicht immer korrekt geführte Debatte verdrängte Marr zunehmend aus dem georgischen historischen und philologischen Bereich. Einer der wenigen, die Marr in Georgien verteidigten, war sein Schüler Ivane Žavaxišvili.

Bei Çereteli zeichnete sich die Tendenz ab, die auch die armenisch-georgische Wissenschaft der Sowjetzeit prägte, wechselseitige kulturelle Einflüsse erbittert zu negieren bzw. sich nur für die jeweiligen eigenen Einflüsse auf die »Gegenseite« zu konzentrieren und damit eine puristisch gedachte nationale Kulturgeschichte zu betreiben. Marr dagegen ging es darum zu zeigen, dass Armenier und Georgier »brüderliche« (bratskie) Völker waren, die später durch ethnische, linguistische, z. T. kulturelle und politische Einflüsse getrennt worden sind. Hier finden wir einen Nukleus der armenisch-georgischen Philologie, die dann für die Kaukasiologie (Japhetidologie) und später auch für die »Neue Lehre von der Sprache« ausschlaggebend war (auch wenn Marr derselbe Fehler

unterlief, den er Çereteli zum Vorwurf machte – nämlich, linguistische und kulturelle Befunde gleichzusetzen). Marr ging es darum, jenseits der späteren nationalen, religiösen, kulturellen etc. Differenzen Ähnlichkeiten und Gemeinsamkeiten zu erkennen, die er (vermutlich beeinflusst durch die Sprachwissenschaft) ursprünglich in Verwandtschaftskategorien gedacht hatte.

Diese Debatte zeigte bereits die Grenzen der nationalperspektivierten Geschichtsschreibung. Wie Marr am Beispiel von Georgien und Armenien im Mittelalter zeigen konnte, handelte es sich um eine kulturell und politisch eng verbundene Region, die sich nur reduziert in die Schranken nationaler Geschichtsschreibung pressen ließ und die Aneignung bzw. Herabsetzung der anderen, nicht in das eigene Nationalkonzept des 19. Jahrhunderts passenden Völker, Sprachen, Geschichten etc. erforderte. War die ›Nationalisierung‹ der Geschichte ein Ergebnis der Projektion des modernen Nationenbegriffs auf die Geschichte des Mittelalters, so legitimierte die Rückspiegelung der (oft bereits ›nationalisierten‹) mittelalterlichen oder antiken Geschichte auf die Gegenwart politische Ansprüche.

## 2. Ethnisierung des Nationalen. Die ersten Debatten um Abchasien

Das Geschichtsverständnis der *tergdaleulebi*-Generation wurde nicht nur akademisch in Frage gestellt. Bereits die ersten Debatten in den 1870-er Jahren über die Kolonisierung Abchasiens und über die Zugehörigkeit Abchasiens zur georgischen Kirche offenbarten die Brüche im historisch geprägten *tergdaleulebi*-Nationalkonzept. Ein kurzer historischer Abriss hilft, diese Debatten richtig zu verstehen.

Die mittelalterlichen Königreiche sind sowohl für den späteren georgischen als auch für den abchasischen Nationalismus zu Orientierungs- und Bezugseinheiten geworden. Dabei orientierte sich der georgische Nationalismus am Vereinigten Königreich von Abchasiern, Georgiern, Kachen und Heren, der unter dem Begriff *sakartvelo* bzw. *snuliad sakartvelo* (alle Länder der Kartvelen bzw. der Georgier) zusammengefasst wurde. Der abchasische Nationalismus dagegen bezog sich auf das unabhängige abchasische Königreich vor der Vereinigung des abchasischen Königreiches mit dem Königreich Kartli. Beide Nationalismen versuchten im 20. Jahrhundert, die vor allem sprachlich, aber auch ethnisch heterogenen mittelalterlichen Feudalkönigreiche national und sogar ethnisch in ihrem jeweiligen Sinne zu konzeptualisieren.

Das mittelalterliche Königreich Abchasien (mit der Hauptstadt in Kutaisi) steht neben dem ostgeorgischen Königreich Kartli und dem

südgeorgischen Königreich Tao am Ursprung des georgischen Staates des Goldenen Zeitalters. Es konnte sich im 8. Jahrhundert vom byzantinischen Einfluss freimachen und dehnte sich fast über das gesamte heutige Westgeorgien aus. Bagrat III. (975–1014) aus dem Hause der Bagratiden hat neben seinem geschwächten Erbkönigreich Kartli, das vom benachbarten Kachetien besetzt wurde, das abchasische Königreich mütterlicherseits geerbt – sein Onkel, Theodosius der Blinde, starb kinderlos. Da er auch der Ziehsohn des Königs von Tao, Davit III. Kurapalatos (gestorben 1001), aus dem verwandten Zweig des Bagratidenhauses war, beerbte er auch dessen Königreich, welches, neben Abchasien, das stärkste unter den Feudalstaaten in Georgien war. Bagrat III. ließ sich König von Abchasien und Kartvelen nennen. Bis zur Teilung des georgischen Feudalkönigreiches blieb der Titel des Königs nicht auf das Territorium, sondern auf die Völker bezogen. Erst ab dem 15. Jahrhundert bekamen einzelne Teilkönigreiche Territorialbezeichnungen wie Kartli, Kachetien oder Imeretien. Bagrat III. leitete die Vereinigung von Ländern unter der Herrschaft von (georgischen) Bagratiden ein, die später zum Kernbereich des mittelalterlichen georgischen Reiches wurden. Der Titel des Königs erweiterte sich je nach der Vereinigung weiterer Länder um Kachetien (Ostgeorgien), Hereti (Ostteil vom heutigen Kachetien und ein Teil der Provinz Saingilo im heutigen Aserbaidschan) bzw. Ran (teilweise historisches Albanien, welches im 9. Jahrhundert weitgehend Deckungsgleich mit Hereti war).

Obwohl Abchasien zur Zeit Bagrats III. politisch viel stärker als Kartli war, setzte sich – trotz der ersten Stelle der Abchasier im Titel des Königs – Georgisch (kartuli) als Sprache des Königreiches durch. Bereits nach dem Konflikt mit Byzanz im 8. Jahrhundert hat sich die bis dahin weitgehend griechischsprachige abchasische Kirche, um ihre Unabhängigkeit zu behaupten, an der georgischen Kirchensprache und am georgischen Patriarchat orientiert. Giorgi Merčule, ein Mönch aus dem 10. Jahrhundert, markierte in seiner *Vita des Heiligen Grigol von Xanzta* (759–861)<sup>34</sup> das Territorium von Kartli konfessionell, indem er zu Kartli alle Länder zählte, in denen die Liturgie auf Georgisch zelebriert und auf Georgisch gebetet wurde. Diese konfessionell-linguistische Markierung des Territoriums war neben der politischen Nomenklatur, die den Zusammenschluss verschiedener Fürstentümer unter der Herrschaft von Bagratiden reflektierte und dem georgischen König dieselbe Würde verlieh wie dem Persischen Schah

<sup>34</sup> Dieser Text wurde zwar erst 1902 von Niko Marr wiederentdeckt und herausgegeben, aber die Frage der territorialen Ausdehnung der georgischen autokephalen Kirche war auch seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts brennend aktuell.



oder dem byzantinischen Kaiser, das wichtigste ideologische Fundament für den späteren Begriff Georgien (*Sakartvelo*).

Eine maßgebliche Rolle für die Konzipierung des georgischen Königreiches spielte die mittelalterliche georgischsprachige Historiographie. Die unterschiedlichen Chroniken wurden im 13. Jahrhundert zu einer Gesamthistorie *Das Leben Kartlis (kartlis cxovreba)* zusammengefasst, die meist eine Kartli-zentrierte Perspektive einnahm und dem Königreich Kartli die zentrale Rolle bei der Vereinigung des georgischen Königreiches beimaß.

Spätestens nach Bagrat III. waren Abchasien sowie andere Kronländer von Bagratiden amts-, bildungs- und kirchensprachlich georgisch. Diese Bildungs- und Kirchensprache war allerdings nicht für die gesamte Bevölkerung des Königreiches die Volkssprache. Neben dem Georgischen wurden in Westgeorgien drei weitere Sprachen gesprochen, die bis zum 19. bzw. 20. Jahrhundert nicht verschriftlicht wurden: Megrelisch und Swanisch (sprachlich verwandt mit Georgisch) und Abchasisch (eine nicht mit Georgisch, aber mit Adigeisch und Tscherkessisch verwandte Sprache). Auch konnte sich neben dem offiziellen christlichen Kult der vorchristliche Volksglauben in Westgeorgien, insbesondere in Megrelien, Abchasien und Swanetien, bis in die 1930-er Jahre weitestgehend halten, der in den einzelnen Gebieten sehr ähnlich war.

Nach dem Zerfall des einheitlichen georgischen Königreiches im 15. Jahrhundert wurde Abchasien zu einem unabhängigen Fürstentum. Die Landesfürsten (*mtavari*) aus der Familie Šervašize (frühere Vasallen der georgischen Könige aus dem Hause Bagrationi) regierten Abchasien bis zur endgültigen Einverleibung des Fürstentums in das Russische Imperium 1864.<sup>35</sup>

Seit dem 16. Jahrhundert geriet Abchasien zunehmend unter osmanischen Einfluss. Teile der Bevölkerung sowie die Landesfürsten nahmen den Islam an. Im 19. Jahrhundert kämpften die osmanischen und russischen Parteien um den Einfluss in Abchasien. Sefer-Ali-Bey, der zum Christentum konvertierte, wurde 1810 nach der russischen Einnahme von Suchumi als russischer Protegé zum regierenden Fürsten. Sein Bruder und Vorgänger, Aslan-Bey, vertrat dagegen die osmanische Partei. Angeblich ermordete er seinen Vater Keleş-Bey, nachdem dieser sich auf die russi-

35 *Sakartvelos centraluri saxelmçipo saištorio arkivi* Fond 5, Beschreibung 1, Akte 7506, 47–48, zit. nach Xorava, Bežan, *apxazta 1867 çlis muhažicoba* (Das abchasische Muhadschirat 1867), Tbilisi 2004, 40. <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-00000-00--off-0civil2--00-1---0-10-0---0---0prompt-10---4-----0-1l-10-ka-50--20-about--00-3-1-00-0-0-01-1-0utfZz-8-00&a=d&c=civil2&clCL1.12&d=HASH01f932ae3a483ebc06167838> (letzter Zugriff: 27.02.2018).

sche Seite geschlagen hatte. Jedenfalls nahm er seinen Platz ein, musste aber nach der russischen Einnahme von Suchumi 1810 ins Osmanische Reich fliehen. Der russische Einfluss, der zunächst kaum über Suchumi hinausging, wuchs allmählich, konnte sich jedoch gegen den weitgehend muslimischen Adel Abchasiens bis 1864 nicht behaupten.<sup>36</sup>

Das Ende des Kaukasuskrieges hat die russische Politik im gesamten Kaukasus, auch in Abchasien, verändert. Das nominell unabhängige Fürstentum war für die russische Kaukasuspolitik überflüssig. Daher wurden Pläne zur Eingliederung Abchasiens in das Russische Imperium gemacht.

Als Modell diente dabei die Umsiedlung der kaukasischen Völker (vor allem der westkaukasischen) ins Osmanische Reich. Tatsächlich wirkte die Auswanderung der Tscherkessen, die auch die russische Verwaltung für ein mit Abchasiern verwandtes Volk hielt, motivierend für die muslimischen Abchasier. Der Statthalter des Kaukasus, Michail Romanov, schickte dem Kriegsminister einen entsprechenden Projektvorschlag, welcher die Aufhebung des Fürstentums und die Gründung eines Militärbezirks in Abchasien vorsah. Dieser Bericht beinhaltete auch einen Kolonisierungsplan der Schwarzmeerküste durch die Kosaken, ähnlich wie der Kolonialisierungsplan in den Terek- und Kubanprovinzen erfolgte.<sup>37</sup> Das Projekt wurde weitgehend vom Zaren Alexander II. gebilligt. 1864 löste Russland die Unabhängigkeit Abchasiens auf, wandelte es zur Militärabteilung Suchumi (*Suchumskij voennyj otdel*) um, welche bis 1883 existierte, und unterstellte es dem Gouvernement Kutaissi.<sup>38</sup> Der letzte regierende Fürst Mixail Šervašize wurde nach Russland verbannt und verstarb dort.

36 Zur sozialen und politischen Lage Abchasiens aus russischer Perspektive, über die Schwäche der abchasischen Feudalaristokratie, die Stärke der lokalen Bevölkerungsstrukturen und ihre strukturelle Nähe zu den Bergstämmen des nördlichen Kaukasus vgl. vgl. Krajevič, P. D., »Očerok ustrojstva obščestvenno-političeskogo byta Abchazii i Samurzakani«, 306 ff., in: Kotljarova, Marija, Kotljarov, Viktor, *Abchazija strana duši. Ėtnos, ěkskurs i oroografija v tekstach i materjalach*, Naľčik 2011, Bd. 1.

37 *Sakartvelos centraluri saxelmčipo saistorio arkivi* Fond 5, Beschreibung 1, Akte 7506, 47–48, zit. nach Xorava, *apxazta 1867 člis muħažiropa* (Anm. 35), 40. Zit. nach: <http://www.nplg.gov.ge/gsd/cgi-bin/library.exe?e=d-00000-00---off-0civil2--00-1---0-10-0---0---0prompt-10---4-----0-1l-10-ka-50---20-about---00-3-1-00-0-0-01-1-0utfZz-8-00&a=d&c=civil2&cl=CL.1.12&d=HASH01f932ae3a483ebc06167838> (letzter Zugriff: 27.02.2018).

38 Die Militärabteilung Suchumi (Suchumskij voennyj otdel) wurde 1864 aus dem Territorialgebiet des ehemaligen Fürstentums Abchasien gebildet und 1866 und 1868 reformiert. Sie unterstand dem Generalgouverneur von Kutaissi. 1883 wurde aus der Militärabteilung Suchumi der Suchumi-Bezirk (okrug) gebildet, der ein Teil des Gouvernements Kutaissi wurde und aus vier Kreisen (učastki) bestand: Gumista, Gudauta, Kodori und Samurzakan' (georgisch samurzaqano).

Die russische Verwaltung, die weder den Blick noch das Interesse für die gemeinsame Geschichte des georgischen Feudalkönigreiches hatte, ging von einem politischen Kriterium aus. So waren Megrelien und Abchasien (Bestandteile des georgischen Feudalkönigreiches und unabhängige Fürstentümer zur Zeit ihrer Einverleibung ins Russische Reich) für sie unterschiedliche »Länder« unabhängig von ihrer Geschichte, ihrer Bevölkerungsstruktur, des Verwandtschaftsgrades des Adels, der Sprache, der Konfession etc.

Die russische demographische Politik in Abchasien und Westgeorgien war zunächst konfessionell ausgerichtet. So schrieb der Generalgouverneur von Kutaisi Dmitrij Svjatopolk-Mirskij, ein erfahrener Kriegsgeneral des Kaukasuskrieges und ehemaliger Verwalter des Terekbezirks, an den Stabschef der Kaukasischen Armee Karcev, man solle keinen der Abchasier von der Auswanderung in die Türkei abhalten.<sup>39</sup> Nach dem erfolglosen Aufstand in Abchasien 1866, der jedoch die russische Regierung stark beunruhigte, entstanden auf russischer Seite erste Pläne, Abchasien von der muslimischen Bevölkerung zu säubern. Im Oktober 1866 schrieb Svjatopolk-Mirskij in einem Bericht an den Leiter der Bergverwaltung (gorskoe upravlenie) Starosel'skij, die radikale Lösung für die Gefahrenabwendung in der Militärabteilung Suchumi sei die Verbannung der abchasischen Bevölkerung in die Türkei.<sup>40</sup>

Der konfessionelle (und nicht ethnische) Aspekt der russischen demographischen Politik kam auch im Bericht des Statthalters Romanov zum Tragen: Die Vertreibung der Abchasier habe das Ziel, den nichtloyalen Teil der Bevölkerung von den Grenzen Russlands fern zu halten.<sup>41</sup> Daher kamen drei Optionen in Frage: Bekehrung, Deportation und Unterstützung der freiwilligen Umsiedlung. Ein Teil der Abchasier (insbesondere im Bezirk Samurzaqano) zog es vor, christlich zu werden und nicht auszuwandern.<sup>42</sup>

39 Žanašia, Simon, »Giorgi Šervašije. Kułturul-istoriuli narķvevi« (Giorgi Šervašije. Kulturell-historischer Abriss), in: ders., *Šromebi* (Werke), Bd. VI, Tbilisi 1988, 7.

40 *Sakartvelkos centraluri saxelmčipo saistorio arkivi* (Georgisches Zentrales Nationales Staatsarchiv), Fond 545, Beschreibung 1, Akte 91, 21, zit. nach Xorava, *apxazta 1867 člis muhašicoba* (Anm. 35), vgl. auch Dzidzaria, Giorgi, *Machadžirstvo i problemy istorii Abchazii XIX stoletija*, Suchumi 1982, 283.

41 Dzidzaria, ebd.

42 Die Zeitung »Droeba« berichtete, Abchasier seien dem Leiter des Bezirks Bzupu (sic!), Dimitri Čavčavaže, dankbar, weil er der örtlichen Bevölkerung von der Auswanderung mit der Begründung abgeraten habe, es sei besser, in der Heimat, aber unter russischer Verwaltung, zu leben, als in das Osmanische Reich auszuwandern. Bereits darin zeigt sich der Unterschied zwischen dem historischen Nationalverständnis des georgischen Adels und dem damals noch konfessionellen Zugehörigkeitsverständnis der muslimischen Abchasier. Dieses Dilemma zwischen der Heimatzugehörigkeit und der konfessionellen Zugehörigkeit sollte später in der abchasischen Literatur, etwa in Bagrat Schinkubas (Bagrat Šyynkwba) Roman *Im Zeichen des Halbmondes* (1974), eine prominente Rolle spielen. Konfessionelle

Über die Auswanderungswilligen führte das Russische Imperium entsprechende Verhandlungen mit der Hohen Pforte. Das Osmanische Reich stimmte der Aufnahme der muslimischen Bevölkerung zu. Das Russische Reich bestand ursprünglich auf die Auswanderung von 4.500 Familien, die osmanische Regierung wollte 4.000 Familien aufnehmen. Zusätzlich setzte die russische Diplomatie durch, dass die Abchasier nicht in den Grenzregionen des Osmanischen Imperiums angesiedelt wurden. Ein Teil der muslimischen Bevölkerung Abchasiens, ähnlich wie der Großteil der muslimischen Bevölkerungen der Gebiete, die nun zu Russland gehörten, zog es auch selbst vor, lieber unter den Glaubensbrüdern zu leben als sich der nichtmuslimischen Verwaltung zu unterwerfen.

Die zum größten Teil erzwungene Auswanderung von Abchasiern nach der Aufhebung des Fürstentums und den erfolglosen antirussischen Revolten 1866 und 1878 ist als Muhadschirat (aus dem Arabischen Mohajir oder Muhajir, Auswanderer) bekannt geworden. Das Muhadschirat führte zum dramatischen Wechsel der demographischen Situation in Abchasiens.<sup>43</sup> Nach der ersten Auswanderung 1866 wurden die Gebirgsregionen (gorskije) Abchasiens, Cebelda und Dali, fast komplett entvölkert.<sup>44</sup> Nach unterschiedlichen Angaben wurden ca. 50.000 muslimische Abchasier aus- bzw. umgesiedelt.<sup>45</sup> Der Zaren-Ukaz vom 31. Mai 1880 erklärte Abchasier zum »schuldigen Volk« (vinovnoe naselenie).<sup>46</sup> Ihnen wurde die Ansiedlung in den (aus russischen Sicht) meist gefährdeten Küstengebieten untersagt.

Wer sollte aber die leer gewordenen abchasischen Dörfer besiedeln? Aus der russisch-imperialen und aus der georgisch-nationalen Perspektive wurde diese Frage unterschiedlich beantwortet. Die russisch-georgische Rivalität wurde nicht offen, sondern stellvertretend ethnographisch und kirchenpolitisch ausgetragen.

Die erste Abchasienpolemik ging auf den Aufsatz »Die Besiedlung der Schwarzmeerküste« (1875) des georgischen Publizisten Sergei Mesxi (1845–1883), Chefredakteur der georgischen Zeitung *Droeba* (Die Zeit), zurück.<sup>47</sup> Er pries die Schönheit und den Reichtum der nun verkommenen und verwüsteten Schwarzmeerküste. Die Regierung habe aus »stra-

und ethnische Deutungen der Nation wurden erst viel später überblendet und spielten bei der Nationenbildung der Abchasier mit dem Muhadschirat als Urszene der Geburt ihrer Nation eine zentrale Rolle.

43 Xorava, *apxazta 1867 çlis muhažicoba* (Anm. 35), 7.

44 Ebd., 45.

45 Ebd., 45, 52.

46 Bgažba, Oleg/Lakoba, Stanislav, *Istorija Abchazii s drevnejšich vremen do našich dnei*, Moskva 2007, 263.

47 Mesxi, Sergei, »Šavi zğvis napirebis dasaxleba« (Die Besiedlung der Schwarzmeerküste), in: ders., *txzulebani* (Werke), Bd. 2, Tbilisi 1963, 77–78.

tegischen und anderen Gründen« die Entvölkerung dieser Gegend für notwendig befunden. Die früher blühenden Gegenden in der Nähe von Soxumi, Bičvinta und Očamčira seien nun menschenleer. Zum Teil seien sie von armen Tscherkessen und russischen Neusiedlern bevölkert, zum Teil zu Landgütern von russischen Beamten und Offizieren geworden. Mesxi kritisierte die russische Presse (etwa die Zeitung *Golos* [Die Stimme]), die die Ansiedlung russischer Kolonisten erwogen hat und argumentierte dagegen: Russische Kolonisten können das Bergklima kaum ertragen. Die Kolonisierung der neu erworbenen Gebiete des Russischen Reiches (etwa in Axalcixe) habe auch unter Voroncov nicht funktioniert. Der Mensch befinde sich zwar in einem Kampf mit der Natur, aber es sei vernünftiger, an der Schwarzmeerküste solche Kolonisten anzusiedeln, die bereits an die Verhältnisse der dortigen Natur angepasst seien. Solche Kolonisten fänden sich in den benachbarten Gebieten zu Tscherkessien.

Diese Idee von Mesxi explizierte der Begründer der georgischen Erziehungswissenschaft, Iaḡob Gogebašvili, in einer Reihe von Artikeln in der russischsprachigen Zeitung *Tiflisskij Vestnik* (Tiflisser Kurier). Diesen Artikeln folgte eine Diskussion in der russisch- und georgischsprachigen Presse.<sup>48</sup> Der Sprachwechsel ins Russische intendierte die Meinungsbildung auch in der russischen Öffentlichkeit. Gogebašvili klagte über die Verwüstung Abchasiens nach dem Russisch-Türkischen Krieg und über die Auswanderung von Abchasiern ins Osmanische Reich. Auch er stellte die Frage, wer das verwüstete Land bevölkern sollte.<sup>49</sup> Gogebašvili griff auf das Natur-Argument Mesxis zurück und führte es weiter. Die Natur Abchasiens – schrieb Gogebašvili, indem er die seit dem Mittelalter bekannte ambivalente Semantik Abchasiens aktualisierte – sei zwar schön, aber auch gefährlich. Die abchasische Malaria sei selbst mit ungeheuren Dosen von Chinin nicht zu bezwingen. Daher schlug er vor, in Abchasien die bereits an das gefährliche Klima angepassten georgischen Kolonisten anzusiedeln. Er argumentierte historisch und klimatisch-medizinisch. Georgier in Abchasien anzusiedeln, sei historisch gerechtfertigt, weil Abchasier und Abchasien zum georgischen Feudalkönigreich gehörten. Nach der Beschreibung der klimatischen Eigenschaften Abchasiens, seines sumpfigen Bodens, des hohen Niederschlags und des warmen Klimas kommt er zu dem Schluss, Abchasien sei nicht nur für die Russen, sondern selbst für die Ostgeorgier gefährlich:

48 *Tiflisskij Vestnik* (1877), Nr. 209, 210, 243, 244, 245, 248, 249.

49 *Tiflisskij Vestnik* (27. September 1877), Nr. 209, 1.

Die Länder unseres Staates, die natürlich und klimatisch sich rasant von Abchasien unterscheiden, können keine geeigneten Kolonisten stellen. [...] Die Erfahrung zeigt, dass die russischen Familien, die nach Abchasien umsiedelten, seinem Klima zum Opfer fielen, selbst dann, wenn sie Suchumi und klimatisch bessere Siedlungsstätten wählten.<sup>50</sup>

Resistent seien nur die Megrelier. Abchasier und Megrelier seien an ähnliche klimatische Verhältnisse angepasst, weshalb sie sich am besten für das abchasische Klima eigneten. Darüber hinaus seien sie sich auch anthropologisch ähnlich.

Megrelier seien aber auch aus anderen Gründen als Kolonisten geeignet: Sie seien gute Händler und könnten zum wirtschaftlichen Wachstum Abchasiens beitragen. Ihre politische Loyalität sei auch eine Garantie für die friedliche Entwicklung Abchasiens. Gogebašvili war ein führender Kopf der *tergdaleulebi*-Bewegung. Sein historisches Argument zielte, ebenso wie die politische Geographie der *tergdaleulebi*, auf die (zumindest territoriale) Kontinuität zwischen dem georgischen Feudalkönigreich, das auch Abchasien miteinschloss. Er schien einerseits die Kolonisierung Abchasiens durch Russen (aber auch andere Völker des Imperiums) verhindern zu wollen und stellte sich damit gegen den ursprünglichen Plan der russischen Regierung. Andererseits trieb er das georgische Nationalprojekt voran: Niemand sei besser geeignet, das verwüstete Abchasien zu kolonisieren, als die benachbarten Megrelier. Gogebašvili wusste, dass seine Intervention in der russischsprachigen Presse polemisch war, deswegen rüstete er sich mit Argumenten, die auch für die russische Öffentlichkeit relevant waren. Die Fortschrittsidee, die Überwindung der Rückständigkeit und die Loyalität zum Imperium sollten auch die russischen Leser überzeugen.

Mesxi unterstützte Gogebašvili in der georgischsprachigen Zeitung *Droeba*, fügte aber hinzu, dass neben Megreliern auch Imeretier in der Lage seien, Abchasien zu kolonisieren, da auch sie an ein ähnliches Klima gewöhnt seien.<sup>51</sup> Drei Jahre nach seinem ersten Artikel zog er eine gewisse Bilanz: Die russischen Kolonisten haben Abchasien nicht kolonisieren können.

Die russischsprachige Presse war dagegen skeptisch. In der wichtigsten russischsprachigen Zeitung im Kaukasus *Kavkaz* erschien nach dem zweiten Artikel Gogebašvilis eine anonyme Antwort »K voprosu o buduščej kolonizacii Abchazii« (Über die künftige Kolonisierung Abchasiens).<sup>52</sup> Der anonyme Autor versuchte, die Argumente Gogebašvilis zu entkräften. Die

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Mesxi, Sergei, »Abxazetis dasaxzlebaze« (Über die Besiedlung Abchasiens), in: ders., *txzulebani* (Anm. 47), 355–357.

<sup>52</sup> *Kavkaz* (15. November 1877), Nr. 07.



Russen, selbst in der Minderheit, würden Fortschritt und Bildung bringen. Den Megreliern spricht er diese Fähigkeit, Agenten des Fortschritts zu sein, dagegen ab. Megrelier seien genauso rückständig wie Abchasier und diesen technologisch kaum überlegen – im Gegenteil, »ihrer geistigen Entwicklung nach« (po umstvennomu razvitiju) seien Abchasier sogar überlegener. Auch wirtschaftlich seien die Megrelier kaum tauglich, da sie nur für den Eigenbedarf produzierten und keinen Mehrwert erzeugten. Ihr »Fleiß« reiche daher nicht über die Beschaffung des Notwendigsten hinaus.

Auch die klimatischen Argumente Gogebašvilis stellte er in Frage. Nicht nur die Griechen aus Trapezunt hätten sich als hervorragende Kolonisten erwiesen, auch könne man durch städtebauliche Maßnahmen die klimatischen Nachteile kompensieren. Durch das Trocknen der Sümpfe (was sich 60 Jahre später zum sowjetischen Großprojekt entwickeln würde) könne Abchasien sich im Gegenteil zu einem Lungenkurort entwickeln.

In seinem Beitrag betonte Gogebašvili die klimatischen und anthropologischen Ähnlichkeiten Abchasiens und Megreliens bzw. die Verwandtschaft zwischen Abchasiern und Megreliern. Sein Argument war durch die implizite Idee der Autochthonie getragen: Nur die autochthone Bevölkerung (des alten georgischen Feudalkönigreiches) könne das fragliche Territorium kolonisieren. Die Anpassung an das Klima fungiert für ihn als ein Beweis der Autochthonie: Nur wer zur ursprünglichen Bevölkerung gehört, kann klimatische Defizite ignorieren. Das Autochthonie-Argument sollte später auch im georgisch-abchasischen Streit zentrale Bedeutung bekommen.

Der anonyme Beitragsautor im *Kavkaz* argumentierte dagegen von imperialen Positionen aus. Das Autochthonie-Argument hatte für ihn keine Geltung, weil es der Idee der imperialen Mobilität diametral entgegengesetzt war. Auch die Idee der klimatischen Anpassung schien aus der imperialen Perspektive rückständig zu sein. Der Fortschritt, den das Imperium für den Autor repräsentierte, könne auch die Natur unterwerfen und das Klima umgestalten. Daher kommt er zu dem entgegengesetzten Schluss: Die russische Regierung sollte in Abchasien eine – im Vergleich zu dort ansässigen Völkern – fortschrittliche, wirtschaftlich progressive und sicherheitspolitisch loyale russischsprachige Bevölkerung ansiedeln. Bestmöglich dafür geeignet hielt der anonyme Autor die süd- und mittlrussische Bevölkerung Russlands: »Abchasien braucht Siedler, die der Regierung bedingungslos treu ergeben sind, welche ihre Selbstständigkeit bewahren und die indigene Bevölkerung so beeinflussen und zur Assimilierung zwingen können – Megrelier können dagegen eher unterworfen werden.«<sup>53</sup>

53 Ebd.

Gogebašvili antwortete mit vier weiteren Beiträgen im *Tiflisskij Vestnik*, wobei die Kolonisierungsdebatte zu einer Kritik der russischen *mission civilisatrice* mutierte. Er stimmte zwar zu, dass Megrelier nicht genügend Kenntnisse für die »Kulturalisierung« Abchasiens haben. Diesen Mangel teilten sie aber mit allen Völkern »unseres jungen Imperiums«. Nehme man dieses Hindernis ernst, so sollte man Abchasien den Engländern und Amerikanern zur Kolonisierung überlassen.<sup>54</sup> Gogebašvili – wie auch einige Jahre zuvor Ilia Čavčavaže in den »Briefen eines Reisenden« – weist auf die Rückständigkeit des Russischen Imperiums im Vergleich zu europäischen Nationen und Imperien hin. Allein die »Ostseedutschen« seien im Zarenreich wirtschaftlich fortgeschritten.<sup>55</sup> Diese Strategie, auf die russische zivilisatorische Überlegenheit gegenüber den Georgiern mit der Rückständigkeit Russlands im Vergleich zu Großbritannien und den Vereinigten Staaten zu antworten, wiederholt sich auch in weiteren Beiträgen Gogebašvilis. Die »Megrelophobie« des Beitragärs von *Kavkaz* – so Gogebašvili – habe nur ein Ziel: die Russifizierung von Abchasien, Samurzaqano und Megrelien:

Seiner Meinung nach muss die Kolonisierung, unter anderem, die Unterwerfung und Nötigung der benachbarten Stämme (*plemen*) der Samurzaqanoer und Megrelier bezwecken. Unschwer errät man, welche Unterwerfung hier gemeint wird. Im politischen Sinne sind Megrelier genauso russisch wie Moskauer und hätten daher die gleiche Wirkung auf benachbarte Stämme. Dieses wird dadurch bewiesen, dass sich die Samurzaqanoer – ein Zweig des abchasischen Stammes, welcher sich im ständigen Kontakt mit Megreliern befinde – sich zu den loyalen Untertanen Russlands entwickelt haben. [...] Folglich meint er die [...] ethnographische Unterwerfung (*poraboščenie*), das Zwingen des Volkes zum Verlust der Identität (*obezličenie*), welche überall und immer zu Ergebnissen führte, die der vollständigen politischen Fusion (*slijaniju*) entgegengesetzt waren.<sup>56</sup>

Diese »türkische« Unterwerfungs- und Knechtungsidee des *Kavkaz*-Korrespondenten stehe im eklatanten Widerspruch zur erklärten Völkerbefreiungspolitik Russlands (im Russisch-Türkischen Krieg).<sup>57</sup>

Im Beitrag Gogebašvilis wird die Ungleichzeitigkeit zwischen der politischen und der ethnischen Ordnung betont, die einerseits den Ruck zur »Nationalisierung« des Imperiums vorwegnahm,<sup>58</sup> andererseits später im georgisch-abchasischen Konflikt eine prominente Rolle spielen sollte. Auch wenn Gogebašvili sich manifest auf die imperiale Logik beruft (Teile des imperialen politischen Körpers seien gleichberechtigte Träger

<sup>54</sup> *Tiflisskij Vestnik* (5. November 1877), Nr. 244.

<sup>55</sup> *Tiflisskij Vestnik* (7. November 1877), Nr. 245.

<sup>56</sup> *Tiflisskij Vestnik* (9. November 1877), Nr. 248.

<sup>57</sup> Ebd.

<sup>58</sup> Miller, Aleksej, »Imperija Romanovych i nacionalizm. Èsse po metodologii istoričeskogo issledovanija«, in: *Novoe Literaturnoe obozrenie* (2006), 147 ff.

der imperialen Idee), ist seine subkutane Argumentation ebenso national motiviert wie die seines (vermutlich) russischen Opponenten. Sein Ziel ist es, die russische Kolonisierung Abchasiens und die Veränderung des demographischen Gleichgewichts in Abchasien zu russischen Gunsten zu verhindern.

Die konfessionell bedingte Umsiedlungspolitik war bereits 50 Jahre zuvor praktiziert worden. So wurden in den neuerworbenen Gebieten des Russischen Imperiums in den ehemaligen georgischen Provinzen statt der ausgewanderten muslimischen Bevölkerung christliche Armenier bzw. russische Sektierer umgesiedelt, um die Loyalität der Grenzbevölkerung sicherzustellen. Neu in der Kolonisierungsdebatte Abchasiens war, dass es nicht mehr um die (weniger loyal geglaubte) muslimische vs. christliche Bevölkerung ging. Die Loyalitätsgrenzen verliefen nicht mehr konfessionell, sondern ethnisch, wobei die Ethnie zum ersten Mal (jedenfalls im Kontext Georgiens) stellvertretend für die jeweiligen Nationalprojekte (das russische und das georgische) eingesetzt wurde. Aus der georgischen Nationalperspektive müsse der georgische »Volkskörper« bzw. »Volksorganismus« (Gogebašvili) dominant georgisch bleiben, das georgische Territorium muss aus historischen und klimatischen Gründen von den autochthonen Bewohnern des georgischen Feudalkönigreiches bevölkert werden (dieser Gedanke wird nicht direkt ausgesprochen, aber er lässt sich unschwer rekonstruieren). Gleichzeitig, indem von seinem Opponenten nur die ethnischen Russen zu den loyalen Untertanen des Imperiums erklärt wurden, geriet das russisch-imperiale Projekt in einen Widerspruch zum russisch-nationalen Projekt. Das Imperium verlor zunehmend seine integrative Kraft und nationalisierte sich, indem es nicht mehr die ständische oder konfessionelle, sondern die ethnische Zugehörigkeit zu einem relevanten Kriterium des Politischen machte.

In der zweiten Abchasienpolemik ging es primär um die (russische oder georgische) Kirchensprache in Abchasien, wobei auch hier das ethnische Argument zunehmend wichtiger wurde. In dieser Debatte arbeitete Konstantin Mačavariani (1850–1922), ein georgischer Geistlicher, Missionar, Ethnograph und Schriftsteller, die Differenzen zwischen Georgiern und Abchasiern heraus, die später auch für das abchasische Nationalprojekt bedeutend wurden. Mačavariani war Georgier und wuchs als Sohn des Priesters David Mačavariani, der 1850 die erste Schule in Abchasien gründete, in Abchasien bzw. Samurzaqano auf. Mit seinem Schüler und Mitarbeiter Dyrmit Gulia entwarf er das russisch basierte abchasische Alphabet, welches die Grundlage für das gegenwärtige Alphabet bildet.

1889 veröffentlichte Mačavariani in der Zeitung *Kutaisskie gubernskie vedomosti* (Mitteilungsblätter des Gouvernements Kutaisi) den Bericht

»Religioznoe sostojanie Abchazii« (Der religiöse Zustand Abchasiens), in dem er (entgegen der gängigen russischen Meinung) Abchasien konfessionell zu einem christlichen Land stilisierte. Ähnlich wie im Brief des abchasischen Adels 1870 argumentierte er historisch und archäologisch und berief sich auf historische Zeugnisse sowie zahlreiche christliche Kirchen in Abchasien. Die Abkehr vom Christentum führte er auf die osmanischen Eroberungen zurück. Eine zentrale Rolle für sein Argument spielte die Provinz Samurzaqano (heute: Galibezirk, benannt nach dem Fürst Murzaqan Šervašize, einem der regierenden Fürsten von Abchasien).<sup>59</sup> Von den vier administrativen Bezirken Abchasiens, so Mačavariani 1889, wird in Kodori, Gumista und Gudauta abchasisch gesprochen, in »Samurzakan'« dagegen »wegen ihrer Verwandtschaft mit Megreliern« – megrelisch.<sup>60</sup> Diese Bezirke waren auch konfessionell geteilt: Das abchasische Drittel war muslimisch (genauer gesagt muslimisch-pagan), der Samurzaqano-Teil ist zwar christlich geblieben, aber die Volksreligion hat hier noch einen erheblichen Einfluss. Auch politisch – so Mačavariani – strebte Samurzaqano nach Unabhängigkeit sowohl von den megrelischen als auch von den abchasischen Fürsten. Kirchenpolitisch wurde es nach der politischen Eingliederung in das Russische Imperium dem Exarchen von Georgien unterstellt.

Insbesondere nach dem Russisch-Türkischen Krieg von 1877/78 wurde die Christianisierung (bzw. Rechristianisierung Abchasiens) mit Nachdruck betrieben. Dabei waren georgische Geistliche außerordentlich aktiv. Entsprechend stellte sich die Frage nach der Kirchensprache in Abchasien.

Der Streit um die Kirchensprache entbrannte im Zusammenhang mit der Forderung nach der Wiederherstellung der historischen Autokephalie (Selbstverwaltung) der georgischen orthodoxen Kirche. Diese wurde nach der Annexion Georgiens 1811 vom Russischen Imperium aufgelöst, die georgische Kirche der russischen Kirche einverleibt und zu einem Exarchat erklärt. Das Exarchat wurde zum wichtigen Instrument der Russifizierung in Georgien. Für das *tergdaleulebi*-Projekt sowie für den georgischen Nationalismus generell spielte die Sprache eine der zentralen Rollen und genoss einen quasisakralen Status: Die Sprache galt als Fundament der Nation, ihr Verlust bedeutete Identitätsverlust. Auch die Kirchensprache hatte

59 Mačavariani verwendet zwar die russifizierte Form »Samurzakan'«, es handelt sich aber um die gängige georgische Wortbildung für die Bezeichnung der Länder eines Stammes, die mit Hilfe eines Präfix *sa* und eines Suffix *o* gebildet wird: Sa-murzaqan-o = Länder des Murzaqan.

60 Mačavariani, Kontantin, »Religioznoe sostojanie Abchazii«, in: *Kutaisskie gubernskie vedomosti* (1889), Nr. 14, 16, 20–22, 24, 26–29, zit. nach: *Abchazija i Abchazy v rossijskoj periodike*, hg. v. R. Aguažba und T. Ačugba, Bd. 2, 219–256.

dabei eine wichtige Funktion, da die Kirchen nach wie vor eine wichtige Bildungsrolle vor allem in den ländlichen Provinzen Georgiens hatten. Die Russifizierung der Kirche bedeutete den Rückzug des Georgischen aus diesen Gebieten, ebenso wie die Wiederherstellung der Autokephalie einer Stärkung der Sprache gleichkam.

Die Russifizierungspolitik drang gezielt in jene Gebiete ein, in denen Bildungssprache und Volkssprache unterschiedlich waren (vor allem in Megrelien und Abchasien) und wo Georgisch am einfachsten zu verdrängen war.<sup>61</sup>

Die Tätigkeit der russischen Exarchen, vor allem ihre aggressive russifizierende Politik und ihre offene Verachtung für Georgien, hatte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts für viel Unmut in der georgischen Öffentlichkeit gesorgt.<sup>62</sup> Zum Zeitpunkt des Abchasienstreits war das Exarchat weitgehend mit dem Territorium der kaukasischen Statthalterschaft identisch und hatte fünf Bistümer: Georgien (Ostgeorgien, Erivan, Kars, Dagestan und das heutige Aserbaidschan), Vladikavkaz, Imeretien, Guria und Megrelien sowie Suchumi (bis Soçi und Gelendžik). 1886 erstach der Student des Georgischen Geistlichen Seminars Ioseb Lağiašvili den Rektor des Seminars Pavel Čudeckij. Darauf sprach der Exarch Georgiens, Pavel (Lebedev), einen Bann über das georgische Volk aus. Beide, sowohl der Rektor des Seminars, als auch der Exarch Pavel, der auch auf der Todesliste von Lağiašvili stand, betrieben eine aggressive Russifizierungspolitik in Georgien. Daher waren die Sympathien der georgischen Öffentlichkeit auf der Seite des Totschlägers. Das Entsetzen der Georgier über den vom Exarchen ausgesprochenen Fluch brachte der Publizist und damalige Vorstand (Marschall) des westgeorgischen Adels Fürst Dimiṭri Qipiani in einem Brief zum Ausdruck. Qipiani wurde nach der Eskalation des Konflikts nach Stawropol verbannt und dort unter ungeklärten Verhältnissen ermordet. In Georgien wurde dieser Mord mit der russischen Geheimpolizei in Verbindung gebracht. Die Umbettung von Qipiani aus Stawropol und seine Beisetzung auf dem Heiligen Berg (Mtaçminda) in Tbilissi (1887) verwandelte sich in eine politische Aktion. Qipiani wurde zum ersten Märtyrer der Nation.

61 Über die Russifizierung in der Kirche vgl. Bubulashvili, Eldar, »The Georgian Exarchate, 1850–1900«, in: *Witness Trough Troubled Times. A History of the Orthodox Church of Georgia 1811 to the Present*, hg. v. Tamar Grdzeldze, Martin George, Lukas Vischer, London 2006, 135–170; Ammon, Philipp, *Georgien zwischen Eigenstaatlichkeit und russischer Okkupation. Die Wurzeln des russisch-georgischen Konflikts vom 18. Jahrhundert bis zum Ende der ersten georgischen Republik (1921)*, Klagenfurt/Wien 2015, 151–179.

62 Ausführlich dazu vgl. Bulbulashvili, ebd., Ammon, ebd.

Zwar wurde der Exarch Pavel 1887 aus Georgien versetzt, jedoch blieb die Russifizierungspolitik unverändert. Der georgische Sprachunterricht wurde 1871 an den staatlichen Schulen verboten, so dass die Kirchenschulen den Georgischunterricht zum größten Teil übernahmen. Jedoch sollte auch dort der russische Sprachunterricht nach der Empfehlung der Heiligen Synode durchgesetzt werden.<sup>63</sup> Die georgische Öffentlichkeit sah nur in der Wiederherstellung der Autokephalie einen Ausweg aus der Dauerkrise des Exarchats. Nicht nur georgische Geistliche, sondern auch georgische Historiker und sogar Wissenschaftler wie Niko Marr, der weder religiös war noch große Sympathien für den georgischen Nationalismus hegte, unterstützten dieses Anliegen. Die Forderung nach Autokephalie war gewissermaßen eine Erbschaft der *tergdaleulebi*-Bewegung und ein wichtiger (symbolischer und praktischer) Bestandteil des georgischen Nationalprojekts. Insbesondere nach der Revolution von 1905 war sie auch stellvertretend für die Forderung nach der politischen und kulturellen Autonomie Georgiens und ist sowohl bei der Regierung des Zarenreiches als auch in der russischen nationalistischen Öffentlichkeit auf Ablehnung gestoßen.<sup>64</sup>

Eine besondere Bedeutung gewann die Frage nach der Kirchensprache in Abchasien.<sup>65</sup> Georgische Geistliche missionierten eifrig bei der verbliebenen muslimischen Bevölkerung Abchasiens. Neben dem konfessionellen Aspekt hatte ihre Tätigkeit aber eine große Bedeutung für das georgische Nationalprojekt und seine Territorialisierung in den Grenzen des georgischen mittelalterlichen Feudalkönigreiches. Daher war die Entscheidung über die Kirchensprache in Abchasien sowohl für den russischen als auch für den georgischen Nationalismus wichtig: Die Stärkung des einen hätte die Schwächung des anderen bedeutet. Auch im Kirchenstreit wurden nicht mehr konfessionelle, sondern ethnische Argumente stark gemacht. 1899 veröffentlichte der georgische Geistliche und spätere Patriarch Georgiens, Ambrosi Xelaja (1861–1927), unter dem Pseudonym »Samurzaqanoeli« (Samurzaqanoer) einen Zeitungsbeitrag, indem er historisch und archäologisch zu beweisen versuchte, dass die Einwohner von Samurzaqano eher Megrelier als Abchasier waren.

63 Ammon, *Georgien zwischen Eigenstaatlichkeit und russischer Okkupation* (Anm. 61), 167.

64 Dazu vgl. Ammon, ebd., 170 ff.

65 Dass es in der ganzen nachfolgenden Polemik um die Kirchensprache ging, zeigt die letzte Publikation Mačavarianis. Hier wurde der wahre Gegenstand der Polemik offen ausgesprochen. Mačavariani, Konstantin, »Poslednee slovo Samurzakancu«, in: *Černomorskij vestnik* (1899), Nr. 137, 138. Zit. nach: *Abchazija i Abchazy v rossijskoj periodike* (Anm. 60), 537–541.



In seiner Antwort »Otvét Samurzakancu« (Die Antwort an einen Samurzaqanoer) griff Mačavariani die selektive Quellenauswahl Xelaia an, welcher zu begründen versuchte, dass das Königreich Abchasien in Wirklichkeit mehrheitlich von Megreliern bevölkert war. Auch versuchte Mačavariani, die historischen und archäologischen Argumente Xelaia mit linguistischen Argumenten zu widerlegen.<sup>66</sup> Die antiken Quellen sowie die archäologischen Angaben seien ungenau. Wenn auch die georgische Kirche von Bedia im Zentrum von Samurzaqano liege, seien die Einwohner von Bedia trotzdem Abchasier, weil sie abchasisch und nicht megrelisch sprechen würden. Dabei berief er sich auf das Interview mit einem alten Abchasier aus Bedia, der ihm bestätigt, dass Samurzaqano »schon immer« abchasisch gewesen sei. Auch wenn einige Dörfer Samurzaqanos megrelisch sprechen würden, so erkläre sich das eher aus der Nachbarschaft mit Megreliern. In seiner Antwort zweifelte Xelaia seinerseits die Validität bzw. Authentizität dieses Arguments an. Später relativierte Mačavariani seine Aussage, insistierte aber auf der Geltung des Prinzips: Ethnographische und linguistische Argumente hätten Vorrang gegenüber den historischen.

Diese Debatten verhärteten die Fronten und forcierten die Abgrenzung zwischen Georgiern und Abchasiern. Wenn Mačavariani 10 Jahre vor dem Streit mit Xelaia kein Problem in der Ähnlichkeit bzw. Verwandtschaft zwischen Megreliern und Abchasiern bzw. Samurzaqanoern sah, war er im Streit mit Xelaia gezwungen, zwischen Abchasien und Georgien sowohl konfessionell als auch ethno-linguistisch möglichst scharf zu trennen. Dabei stritten sich die beiden Parteien um die Vereinnahmung des gemischten und heterogenen Grenzgebiets Samurzaqano. Die These Mačavarianis, die abchasisch-megrelische Grenze verlief am Fluss Enguri und die Präsenz des Megrelischen jenseits dieser Grenze sei ein Ergebnis der megrelischen Expansion, sollte für die spätere Territorialisierung des abchasischen Nationalismus eine tragende Rolle spielen.

Im Zuge der Aufteilung des politischen Körpers des abchasisch-georgischen Feudalkönigreiches im kirchenpolitischen Interesse gewann das ethnische bzw. ethno-linguistische Argument zunehmend an Bedeutung. In den Debatten zwischen Xelaia und Mačavariani waren die politischen und ethnischen Argumente durcheinander geraten. Die politische Ausdehnung der Feudalkönigreiche und Fürstentümer hätte kaum als Argument für die (damals ohnehin irrelevante) ethnische Zusammensetzung ihrer Bevölkerungen gelten können. Sowohl Xelaia als auch Mačavariani versuchten, die ethnische Zusammensetzung von den mittelalterlichen bzw.

66 Mačavariani, Kontantin, »Otvét samurzakancu«, in: *Černomorskij vestnik* (1899), Nr. 102, 103. Zit. nach: *Abchazija i Abchazy v rossijskoj periodike* (Anm. 60), 530–536.

den zeitgenössischen politischen Einheiten (Megrelien, Abchasien oder Samurzaqano) abzuleiten und sie entweder mit diachronen historischen (d. h. mit politischen bzw. kirchensprachlichen) bzw. mit synchronen linguistischen Argumenten zu begründen. Mačavariani machte die Sprache zum entscheidenden Merkmal der Ethnie. Die gegenwärtige ethnolinguistische Situation projizierte er in die Vergangenheit und ethnisierte damit die politische Geschichte. Xelaia versuchte im Gegenteil, die ethnische und sprachliche Zugehörigkeit mit der politischen Zugehörigkeit in der Vergangenheit zu identifizieren. Historische Spuren der georgischen Schriftkultur erlaubten es ihm, auf die georgische Zugehörigkeit der Abchasier zu schließen und damit nicht nur die abchasischen, sondern auch die megrelischen Volkskulturen zu ignorieren.<sup>67</sup> Xelaia und Mačavariani nahmen die späteren ethnisch-nationalistischen Argumente in der georgisch-abchasischen Debatte vorweg, indem sie die multiethnischen politischen Körper als monoethnisch imaginierten, Ethnien territorialisierten bzw. politische Territorien ethnisierten.

Nach der Liberalisierung, die der Russischen Revolution von 1905 folgte, berief der Zar Nikolaus II. eine vorsinodale Sitzung ein, welche die Autokephalie der georgischen Kirche verhandeln sollte. Bischof Kirion Sažaglišvili (der spätere Patriarch Georgiens), Ambrosi Xelaia (ebenfalls späterer Patriarch), der Historiker Aleksandre Xaxanašvili und der Philologe Niko Marr nahmen mit ausführlichen Vorträgen an ihr teil. Die Sitzung wurde von russischen Geistlichen und Nationalisten unter anderem mit Gegenentwürfen blockiert.<sup>68</sup> Da die Lösung der Autokephaliefrage den georgischen Teilnehmern auf diesem Wege aussichtslos erschien, versuchten sie die Öffentlichkeit für sich zu gewinnen. Bischof Kirion, Niko Marr, Aleksandre Xaxanašvili publizierten Aufsätze und Broschüren, die die Autokephalie der georgischen Kirche begründeten.<sup>69</sup>

Als Antwort auf diese Publikationen entstanden Streitschriften russischer Nationalisten und Gegner der Autokephalie der georgischen Kirche. Darunter war eine Broschüre »Abchazija –ne Gruzija« (Abchasien ist nicht

67 Die Russifizierungspolitik griff gezielt die georgische Bildungssprache als eine wesentliche Trägerin des überethnischen Nationalkonzepts an. So ordnete Kirill Janovskij, Kurator (popečitel') des kaukasischen Bildungsbezirks, die Schaffung des megrelischen Alphabets auf kyrillischer Basis sowie die Übersetzung liturgischer Texte ins Megrelische an. Da aber die Übersetzungen sehr schlecht waren, scheiterte das Projekt. Vgl. Ammon, *Georgien zwischen Eigenstaatlichkeit und russischer Okkupation* (Anm. 61), 166; Bublashvili, »The Georgian Exarchate, 1850–1900« (Anm. 61), 160.

68 Ausführlich vgl. Ammon, ebd., 174 f.

69 Marr, Nikolaj, *Istorija Gruzii. Kul'turno istoričeskij nabrosok. Po povodu slova prot. I. Vostorgova o gruzinskom narode*, Sankt Peterburg 1906; Kirion, Episkop, *Kul'turnaja rol' Iverii v istorii Rusi*, Tiflis 1910.

Georgien). Diese Schrift wurde 1907 in Moskau im Verlag »Vernost'« (Die Treue) publiziert und wird dem Journalisten L. Voronov zugeschrieben. Biographisch lässt sich kein L. Voronov ermitteln, der Herausgeber der Zeitschrift »Vernost'« war jedoch der Priester und das Mitglied einer der rechtsextremistischen Organisationen der Schwarzen Hundertschaften (Verband des Erzengels Michael) Ivan Vostorgov. Vostorgov, ein groß-russischer Chauvinist, war entschiedener Gegner der georgischen Kirchenautokephalie. Als Bistumskurator (eparchial'nyj nabljudatel') der Kirchengemeindeschulen setzte er sich für das Verbot der georgischen Sprache auch in den georgischen Kirchenschulen ein.<sup>70</sup> Als Herausgeber des »Geistigen Boten des georgischen Exarchats«, der offiziellen Zeitschrift des Exarchats, propagierte er Georgienfeindlichkeit. Auch wenn die Schrift nicht von Vostorgov persönlich verfasst ist (wie eine beträchtliche Zahl der im Verlag »Vernost'« erschienenen Schriften), so kam der Autor, dem es um die kirchliche Nichtzugehörigkeit Abchasiens zu Georgien geht, ohne Zweifel aus dem gleichen gedanklichen Umfeld. »Abchasien ist nicht Georgien« greift viele Argumente Mačavarianis auf und ist bis heute eine der wesentlichen Bezugsschriften für den abchasischen Nationalismus. Darin möchte der Autor die Argumentation georgischer Geistlicher und Wissenschaftler – Abchasien sei politischer Bestandteil der georgischen Krone und des georgischen Patriarchats gewesen, daher gehöre es in die autokephale georgische Kirche – widerlegen.

Zunächst versucht der Autor der Broschüre, das georgische Argument der gemeinsamen Feudalgeschichte zu relativieren: Abchasien sei ein selbstständiges Königreich mit einem selbstständigen Volk, welches (sprachlich) nicht mit dem georgischen Volk verwandt sei. Politisch sei Abchasien ein Teil anderer Staaten gewesen (Byzanz, Osmanisches Imperium), habe aber deswegen seine Eigenständigkeit nicht verloren.<sup>71</sup> Obgleich Abchasien politisch ein Teil Georgiens gewesen sei, sei es nicht Georgien geworden. Im zweiten Schritt relativiert er die Bedeutung der georgischen Kirchensprache für Abchasien: Die Abchasier hätten sprachlich nicht viel aus dem Georgischen übernommen, das bewiesen die eher schwachen kulturellen Verbindungen zwischen Georgien und Abchasien.

Schließlich relativiert er auch die Stärke der politischen Verbindung zwischen Georgien und Abchasien. Hier spielt er das ethnisch-nationale

70 Ausführlicher zu Vostorgov vgl. Saitidze, Gocha, »Between two Revolutions 1901–1917«, in: *Witness Trough Troubled Itmes. A History of the Orthodox Church of Georgia 1811 to the Present* (Anm. 61), 170–191.

71 »Folglich kann man Abchasien mit größerem Recht als römische, byzantinische oder türkische Provinz bezeichnen, als sie von georgischen Nationalisten als eine georgische Provinz bezeichnet wird«, in: *Abchazija – ne Gruzija*, Moskau 1907, 11.

Argument gegen das feudal-historisch-nationale Argument seiner georgischen Opponenten aus: Abchasien, das politisch mit Georgien vereint war, strebte immer die Unabhängigkeit an. Da Abchasier und Georgier keine verwandten Stämme wären und auch sprachlich nicht verwandt waren, seien ihre politischen Vereinigungen nie dauerhaft gewesen.<sup>72</sup>

Das ethnisch-nationale bzw. ethno-linguistische Argument wird vom Autor der Streitschrift konsequent ausgebaut. Zwar kann er nicht verneinen, dass Abchasien kirchenrechtlich und sprachlich georgisch war und die Kirchenoberhäupte von Abchasien – auch wenn vom ostgeorgischen Patriarchat unabhängig – Georgier waren. Aber er kritisierte ausgerechnet diese Kirchenoberhäupte Abchasiens dafür, dass sie das abchasische Alphabet nicht geschaffen, die Kirchenbücher nicht ins Abchasische übersetzt und nicht auf Abchasisch gepredigt haben. Da das Kirchengeorgische der abchasischen Bevölkerung fremd geblieben sei, hätten sie damit zur Schwächung des Christentums und zum Rückfall in Paganismus beigetragen. (Allerdings geht der Autor nicht auf die Frage ein, warum das Kirchenslawische der abchasischen Bevölkerung besser zugänglich sein soll).

Das zweite Kapitel der Streitschrift gilt der Begründung der Frage, die bereits Gegenstand der Polemik zwischen Xelaia und Mačavariani war – der nationalen Zugehörigkeit der Samurzaqanoer. Auch diese Polemik zeigt die relative Hilflosigkeit der Argumente beiderseits: Beide Parteien berufen sich auf Linguistik, Ethnographie, Geschichte und Archäologie, können aber die ethnisch und sprachlich heterogene, historisch und ethnographisch ähnliche Bevölkerung kaum erklären und greifen daher auf Homogenisierungsstrategien zurück. Wenn für Gogebašvili die Autochthonie der Abchasier und Megrelier (gegenüber den zugewanderten Russen) in ihrem anthropologischen Typ und der klimatischen Anpassung lag, beruft sich der Autor von »Abchasien ist nicht Georgien« auf die ethnolinguistische Differenz und konstruiert eine Geschichte, die auch für das spätere Nationalverständnis der Abchasier bedeutend bleibt. Noch vor 30 bis 40 Jahren (d. h. in den 1860-er Jahren) wurden »außer in den Dörfern entlang des Flusses Inguri an der Grenze zu Megrelien im gesamten Samurzaqano die Bräuche, Sitten und Glauben der reinblütigen Abchasier verfolgt. Die megrelische Sprache war selten. Alle sprachen abchasisch und alles dem abchasischen Element Fremde wurde verpönt und verfolgt.« In den letzten Jahren aber »strömten Massen von Megreliern. Sie gründeten megrelische Siedlungen [...]. Die Industrie, der Handel und später auch die Beamtenposten: Priester, Lehrer, Beamte und Schreiber in den Verwaltungen etc.

<sup>72</sup> Ebd., 14 f.

gerieten in megrelische Hände«. <sup>73</sup> Das ›Invasionsnarrativ‹ ist notwendig, um die Heterogenität sowie die Exklusivität der Autochthonen zu erklären, ein Verfahren, das sowohl von der georgischen als auch von der abchasischen Seite unglückliche Popularität bekommen sollte.

Der anonyme Autor beschließt seine Broschüre mit der Begründung, die georgische Kirchensprache wäre für die Entwicklung des »geistigen Lebens« von Abchasier schädlich. Abchasien brauche nicht die Unterwerfung unter die Autokephalie der georgischen Kirche, sondern eine breite Volksbildung sowie die Liturgie in der (russischen) Sprache, die dem Volk zugänglich wäre. Das Volk brauche Kultur und dafür eine Verbindung mit den Zentren der Kultur, des Bürgerbewusstseins (*graždanstvennosti*) und der Bildung, d. h. mit Russland.

Auch hier, wie schon in der Polemik mit Gogebašvili, spricht der russische Autor Georgien jegliche kulturelle Funktion ab. Obwohl auch hier die eigentliche Polemik nicht zwischen dem georgischen und abchasischen, sondern zwischen dem georgischen und russischen Nationalismus ausgetragen wird, wird jedoch zum ersten Mal an die Interessen des abchasischen Volkes appelliert. <sup>74</sup> Dieser Appell kam aber nicht nur von russischer Seite. Der georgische Nationalismus unterstützte Anfang des 20. Jahrhunderts die kulturelle Selbstbestimmung Abchasiens tatkräftig.

In seinem Aufsatz »Stammtischpolitik in Abchasien« (»politikanoba apxazetši«) unterstützte Iaḡob Gogebašvili die Einführung des Unterrichts in abchasischer Sprache in Abchasien: <sup>75</sup>

Es gibt sowohl georgische als auch abchasische Lehrer in Suchumi. Sie können innerhalb von wenigen Monaten gemeinsam die abchasische Fibel entwerfen und publizieren. Wenn die Lokalen dieses Buch nicht drucken können, dann können sie es der ›Gesellschaft für die Verbreitung des Lesens und Schreibens‹ schicken und sie wird das sehr gern auf eigene Rechnung herausgeben. <sup>76</sup>

Die erste Dekade des 20. Jahrhunderts kann als ein Ursprung der kulturellen Selbstbestimmung Abchasiens gesehen werden. 1909 wurde eine Suchumi-Abteilung der Georgischen Gesellschaft für die Verbreitung des Lesens und Schreibens unter den Georgiern eröffnet. Gegründet wurde sie von Mariam Dadiani, der Frau des abchasischen Fürsten Taraš Ančabaḡe.

<sup>73</sup> Ebd., 25.

<sup>74</sup> Zu Konkurrenz des russischen Nationalismus mit anderen Nationalismen innerhalb des Zarenreiches vgl. Miller, in: *Imperija Romanovych i nacionalizm* (Anm. 58), 168 f. mit weiterführenden Angaben.

<sup>75</sup> Leider ist es uns nicht gelungen herauszufinden, ob Gogebašvili sich direkt auf die Schrift »Abchazija – ne Gruzija« bezieht. Vgl. Gogebašvili, Iaḡob, »politikanoba apxazetši« (Stammtischpolitik), in: ders., *txzulebani* (Werke), Bd. 4, Tbilisi 1955, 174.

<sup>76</sup> Ebd.

Davor wurden in Abchasien verschiedene Vereine gegründet, die mehr oder minder auch einen Bildungsauftrag hatten: 1895 wurde die Suchumi-Landwirtschaftsgesellschaft gegründet,<sup>77</sup> 1892 wurde die Übersetzungskommission von Abchasien ins Leben gerufen, schließlich, 1908 die Suchumi-Gesellschaft der Volksuniversitäten und die Suchumi-Gesellschaft für den Kampf gegen die Tuberkulose, 1913 wurde der Bsiipi-Ausschuss der Suchumi Abteilung der Gesellschaft für die Verbreitung des Lesens und Schreibens sowie die Medizingesellschaft von Suchumi etabliert. Hinzu kamen 1915 die Gesellschaft für Liebhaber und Forscher der Natur und der Bevölkerung des Suchumibezirks,<sup>78</sup> 1916 die Gesellschaft für die Unterstützung junger Abchasier an den Hochschulen.<sup>79</sup> In den 1910-er Jahren entstanden schließlich die abchasische (Schrift-)Literatur sowie die Abchasologie als Wissenschaft.

Die abchasischen bzw. russischen Untersuchungen zu diesem Thema neigen dazu, die georgische Beteiligung an der Bildung in Abchasien vollständig auszublenden, während die georgischen Untersuchungen im Gegenteil die georgische Beteiligung generell überbewerten. Tatsächlich waren einige dieser Institutionen (je nach den Gründern und Interessen) zwar (sprachlich) russisch- bzw. georgischsprachig dominiert, in den meisten Fällen bildeten sie in den 1910-Jahren unpolitische und auch nicht politisch funktionalisierte Interessentenvereine, in denen Russen, Georgier und Abchasier gemeinsam gewirkt haben. So haben etwa die georgische Gesellschaft für die Verbreitung des Lesens und Schreibens und deren Suchumi-Abteilung (sowie der Bsiipi-Ausschuss dieser Gesellschaft) Schulen mit Abchasischunterricht eingerichtet. Aus Tbilissi kamen Theatertruppen nach Suchumi und veranstalteten Theaterabende.<sup>80</sup> Die Stärkung des nationalen Bewusstseins der Abchasier war damals durchaus im georgischen nationalen Interesse: Zum einen wurde Abchasien immer noch als ein Teil des georgischen Feudalkönigreiches betrachtet. Zum anderen glaubten die *tergdaleulebi* und ihre Nachfolger daran, dass die Abchasier erst durch die Stärkung ihres Nationalbewusstseins ihre Gemeinsamkeiten mit den Georgiern finden könnten.

Jedoch hatten Bildung sowie die Erforschung der abchasischen Sprache, Geschichte und Ethnographie eine unverkennbar politische Dimension. Dies hatte Iaḡob Gogebašvili bereits 1907 formuliert: »Heute haben

77 Eine russische Gründung, die in Abchasien neue Landwirtschaftspflanzen einführte.

78 Ebenfalls eine russische Gründung. Später wurde Niko Marr zum Ehrenmitglied gewählt.

79 Smyr, Larisa, *Naučno-prosvetitel'skie obščestva v Abchazii v konce XIX – načale XX veka*, Moskau 1996; vgl. auch Dzidzarija, G. A., *Formirovanie dorevoljucionnoj abchazskoj inteligencii*, Suchumi 1979.

80 Smyr, ebd.



die Abchasier zweierlei Eiferer (მოტრპიანე). Die einen versuchen, sie von Georgien vollständig zu trennen, zu isolieren und für sich zu gewinnen. Die anderen streben die Erhaltung der historischen Beziehungen zwischen Abchasiern und Georgiern an.«.<sup>81</sup> Zwar ging es um den Streit zwischen dem russischen und georgischen politischen bzw. kirchlichen Nationalismus, der aber die späteren Positionen der georgisch-abchasischen Debatten vorwegnahm. Die Bruchlinien betrafen die Teilung der gemeinsamen historischen Erbschaft und führten zu Versuchen, die heterogene, hybride Bevölkerung und Geschichte Abchasiens im jeweiligen nationalen Interesse scharf abzugrenzen und zu homogenisieren.

Eine dieser Bruchlinien verlief entlang der sozialen Differenzen. Die *tergdaleulebi*, die ihre Vorstellung über die Nation als eine Erbschaft des Feudalkönigreiches konstruiert haben, operierten mit dem Volksbegriff. Sie imaginierten das Volk als eine konfliktfreie (vor allem klassenkonfliktfreie) Union von Adel und Bauern. Diese Vorstellung war seit den 1880-er Jahren mit dem zunehmenden Populärwerden sozialistischer Ideen nicht mehr zeitgemäß und wurde auch vom Großteil der nichtadeligen Intelligenzia nicht mehr geteilt.

### 3. Politische Nationen- und Staatskonzepte im Kaukasus um 1900

Die *tergdaleulebi*-Auffassung von Nation wurde von den georgischen Sozialdemokraten, der stärksten politischen Kraft in Georgien des beginnenden 20. Jahrhunderts, nicht mehr geteilt.

Die georgischen Sozialdemokraten waren zunächst als *mesame dasi* (deutsch: dritte Gruppe) bekannt. Diese Benennung wurde vom georgischen Schriftsteller Giorgi Čereteli in Umlauf gebracht. In seinem Aufsatz »Die Beerdigung von Egnate Ninošvili« (1894) ordnete er verschiedene Gruppen der georgischen Öffentlichkeit zwischen 1860 und 1890 nach Generationen. *Pirweli dasi*, die erste Gruppe, war die Generation um Ilia Čavčavaže. Die zweite Gruppe, *meore dasi*, richtete ihre Aufmerksamkeit verstärkt auf wirtschaftliche und soziale Fragen und nicht auf die (nationale) Kultur wie die erste Gruppe. Im Unterschied zu den meist adligen demokratischen Nationalisten der 1860-er Jahre um Čavčavaže hielten die Wirtschaftsliberalen um Niķo Niķolaže (1843–1928), einen Publizisten, Politiker und den späteren Gründer der Nationaldemokratischen Partei Georgiens, die wirtschaftliche Entwicklung für wichtiger als die kulturelle

81 Gogebašvili, »politikanoba apxazetši« (Anm. 75), 174.

Souveränität.<sup>82</sup> *Mesame dasi*, die dritte Gruppe der jungen Sozialisten, wurde vom georgischen Schriftsteller und Aktivist Egnate Ninošvili (1859–1894) 1892 begründet. Zu ihr gehörten ursprünglich sowohl spätere prominente Menschewiki wie Noe Žordania (1868–1953, der spätere Ministerpräsident der Georgischen Demokratischen Republik) und Karlo Čxeiže (1864–1926, der spätere Parlamentsvorsitzende der Georgischen Demokratischen Republik) als auch Bolschewiki wie Micha Cxaķaia (1865–1950, der spätere Vorsitzende des Präsidiums des zentralen Exekutivkomitees der Georgischen SSR) und Pilipe Maxaraže (1861–1941, 1. Sekretär des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei der Georgischen SSR). Die Gruppe *mesame dasi* grenzte sich von den beiden Vorgängergruppen ab und schrieb die soziale Gerechtigkeit auf ihre Fahnen. Mit der russischen Sozialdemokratie teilten sie zunächst die grundsätzliche Kritik am Nationalismus. In der georgischen Sozialdemokratie gab es vier unterschiedliche Einstellungen zur nationalen Frage:<sup>83</sup> Karlo Čxeiže und Iraqli Cereteli lehnten – wie Rosa Luxemburg – die nationale Autonomie als eine Form des bürgerlichen Nationalismus ab.<sup>84</sup> Vladimir Darčiašvili und Ivane Gomteli auf dem rechten Flügel setzten sich für die nationale Autonomie Georgiens innerhalb eines kantonalen Systems des Kaukasus ein.<sup>85</sup> Zum mittleren Flügel gehörten Aķaķi Čxenķeli, der spätere Außenminister Georgiens, und Noe Žordania, der spätere Ministerpräsident von Georgien.<sup>86</sup>

Die Erbschaft der *tergdaleulebi* traten die Sozial-Förderalisten an, ein Bündnis, aus dem später mehrere sowohl linke als auch liberal-sozialistische Parteien, darunter die Sozialföderalistische Partei, hervorgingen. Für die Sozialföderalisten waren der Anschluss georgischer Staaten an Russland und der Verlust ihrer politischen Unabhängigkeit eine nationale Katastrophe. Ihr (nicht als politische Forderung artikuliertes) Ziel war es, einen georgischen Nationalstaat zu schaffen, der die untergegangene Monarchie beerben sollte.

Dagegen beurteilten die georgischen Sozialdemokraten die Gegenwart nicht aus der Vergangenheit, sondern aus dem marxistischen geschichtsphilosophischen Zukunftsentwurf heraus. Aus dieser Perspektive war die Entwicklung des Kapitalismus in Georgien fortschrittlich und konnte

82 Zum Begriff der kulturellen Souveränität vgl. die Einleitung in: Gregor Feindt/Bernhard Gißibl/Johannes Paulmann (Hg.), *Kulturelle Souveränität. Zur kritischen Analyse von Deutungs- und Handlungsmacht jenseits des Staates im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2017, 9–46.

83 Zum Überblick über die Positionen georgischer Sozialdemokraten zur nationalen Frage vgl.: Jones, Stephen, *Socialism in Georgian Colors. The European Road to Social Democracy, 1883–1917*, Cambridge 2005, 227 ff. Wir folgen dieser Darstellung.

84 Jones, ebd., 229.

85 Ebd., 30.

86 Ebd.

schneller vorankommen, wenn Georgien ein Teil Russlands blieb. Als ein kleiner unabhängiger Staat konnte Georgien sich wesentlich langsamer entwickeln, deswegen lehnten die Sozialdemokraten eine georgische Unabhängigkeit grundsätzlich ab. Diese Haltung trug ihnen den Vorwurf des nationalen Nihilismus ein.

Die Aufgabe, Nationalismus und Sozialdemokratie miteinander zu vereinbaren, übernahm zunächst Aḳaḳi Čxenḳeli (1874–1959), der führende georgische Sozialdemokrat und Abgeordneter der IV. Russischen Duma, Ministerpräsident der Transkaukasischen Föderativen Republik und Außenminister der Georgischen Demokratischen Republik. 1908 hat Čxenḳeli als einer der ersten im russischen Zarenreich eine Reihe von Artikeln über die nationale Frage in der sozialdemokratischen Zeitung *Xomli* verfasst.<sup>87</sup> Ihm folgte Noe Žordania, der spätere Ministerpräsident Georgiens, der 1913 eine Broschüre über die nationale Frage unter dem Pseudonym Naridze verfasste.<sup>88</sup>

Im Unterschied zu den Sozial-Föderalisten, die für eine nationale Territorialautonomie kämpften, zog Čxenḳeli eine nicht national organisierte territoriale Selbstverwaltung vor. Čxenḳeli teilte mit anderen Marxisten die Auffassung, dass der Nationalismus eine bürgerliche Ideologie war und den Klasseninteressen der Bourgeoisie diene. Sowohl Čxenḳeli als auch Žordania gingen fest von der Unmöglichkeit des konfliktfreien Zusammenlebens unterschiedlicher Völker in einem bürgerlichen Staat aus. Eine national verfasste Autonomie führte ihrer Meinung nach zur Dominanz der Bourgeoisie. Die expansionistische Bourgeoisie der auf einem gegebenen Territorium dominierenden Nation würde andere Nationen unterdrücken. Damit waren in einem Nationalstaat bzw. in der Nationalautonomie nationale Konflikte vorprogrammiert. Daher sprach Čxenḳeli der Nation lediglich kulturelle Rechte zu. Politische Rechte sollten weitestgehend im russischen Zentrum verbleiben und für alle Nationen identisch sein.

Wie sollte aber ein Staat die nationale Frage lösen? Während die Staaten mit einer staatstragenden Nation andere Nationen unterdrückten, stellte sich in den Staaten ohne staatstragende Nation – Žordania zählte die USA und die Schweiz dazu – die nationale Frage nicht. Daher wollten

87 Čxenḳeli, Aḳaḳi, »Die nationale Frage« (erovnuli ḳitxva), in: *Xomli* (15. Juli–13. August 1908), Nr. 2–26. Vgl. dazu Jones, *Socialism in Georgian Colors* (Anm. 83), 227 ff.

88 Naridze (Noe Žordania), *Die nationale Frage bei uns* (nacionaluri ḳitxva čvenši), Kutaissi 1913. Žordania änderte seine Position mehrfach von der Ablehnung der nationalen Frage zur Ablehnung des territorialen Prinzips. In seiner Schrift über die nationale Frage, die zeitgleich mit Stalins »Marxismus und nationale Frage« entstand und eine Polemik mit Stalin enthielt, baute Žordania die theoretischen Argumente Čxenḳelis weiter aus und stärkte die Bezüge zu den Austromarxisten.

die georgischen Sozialdemokraten keine (ethnisch verstandene) Nation mit souveränen Rechten ausstatten, sei es in einem selbständigen Staat oder in einer Territorialautonomie. Der Staat sollte sich zu den Nationen (wie zu den Religionen) neutral verhalten. Ein Modell für die Lösung der nationalen Frage ohne Dominanz einer Nation fanden sie bei den österreichischen Sozialdemokraten.

Entwürfe zur Lösung der nationalen Frage wurden von den österreichischen Sozialdemokraten Karl Renner (1870–1950, *Staat und Nation*, 1899) und Otto Bauer (1881–1938, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1907) vorgelegt. Für Bauer war die Nation eine »aus [einer] Schicksalsgemeinschaft erwachsende Charaktergemeinschaft«. <sup>89</sup> Der Begriff der Nation sei nicht gleich geblieben, sondern bedeute zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedliche Gemeinschaftsformen: a) eine auf Blutsverwandtschaft begründete Gemeinschaft der Stammesgesellschaft, b) eine auf der »Kultureinheit der herrschenden Klassen« basierende Gemeinschaft der Moderne und c) »die sozialistische Gesellschaft der Zukunft, die wieder alle Volksgenossen zu einer nationalen Einheit vereint«, allerdings nicht auf der Grundlage der gemeinsamen Abstammung, sondern als »Gemeinschaft der Erziehung, der Arbeit, des Kulturgenusses«. <sup>90</sup>

Die Nation sei nicht territorial vereint, sondern sei ein Personenverband, der nicht in den administrativen Grenzen der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie aufging. Bauer glaubte, dass eine Territorialautonomie die nationale Frage nicht zu lösen vermochte, weil kaum homogene Territorialeinheiten möglich waren. Dagegen könnten die »als Personenverband« konstituierten Nationen einen Volksrat aus Gemeinde-, Bezirks-, Kreis- und Kronlandräten wählen, der für die Belange der Nation unabhängig vom Wohnort ihrer Mitglieder zuständig wäre. Dadurch könne die friedliche Koexistenz unterschiedlicher Nationen im Staat gewährleistet werden.

Čxenķeli und Žordania übernahmen die Idee der strikten Trennung zwischen Staat bzw. Territorium und Nation von Renner und Bauer als ein Erfolgsrezept gegen nationale Konflikte. Diese Auffassung von Nation hatte wichtige Implikationen. Die kulturellen Belange einer Nation wurden im Wesentlichen auf die Pflege ihrer Sprache und auf das Schulwesen reduziert. Folglich wurde die Nation als eine Sprachgemeinschaft und implizit als eine ethnische Gemeinschaft imaginiert. Indem ein solcher Ansatz zwar nationale Konflikte durch die Trennung der Politik und Kultur zu entschärfen versuchte, machte er die Vorstellung von einer Nation

<sup>89</sup> Bauer, Otto, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1907, 99.

<sup>90</sup> Ebd., 104.

als eines politisch und nicht ethnisch konstituierten (möglicherweise multiethnischen, mehrsprachigen und multireligiösen) Verbandes so gut wie unmöglich. Ein demokratischer, nationalkonfliktfreier Vielvölkerstaat war denkbar, aber eine demokratische multiethnische Nation war jenseits ihrer Vorstellung.

Was bedeutete aber die »Kulturnation«<sup>91</sup> im Sinne der georgischen Sozialdemokraten? Anders als für Ilia Čavčavaže und später für den führenden Sozial-Föderalisten Arčil Žoržaze (1872–1913) war die Nation für Čxenķeli nicht einheitlich und klassenübergreifend. Der von den Oberschichten angeführte Nationalkampf gegen die Fremdherrschaft in der Vergangenheit war zugleich ein verschleierter Sozialkampf. Sobald sich das Proletariat seiner Rolle bewusst geworden sei, würde es sich gegen die soziale Ungerechtigkeit wenden und damit auch gegen die Unterdrückerklassen seiner Nation. Dazu verbrüdere es sich mit den Proletariern anderer Länder (in erster Linie mit dem russischen Proletariat). Allerdings würden auch im Klassenkampf die nationalen Fragen nicht an Bedeutung verlieren (eine Auffassung, die auch Stalin teilte), sondern würden dem Kampf gegen die soziale Ungerechtigkeit untergeordnet, der nun nicht mehr von der Oberschicht, sondern vom Proletariat angeführt werde.

Auch Žordania folgte Bauer in seiner Klassendifferenzierung der Nation: Er ging davon aus, dass bis in die 1850-er Jahre die Kriterien für eine Nation nur die Oberschichten, der Adel und der Klerus erfüllten, während die Bauern ein »ethnographisches Sammelsurium« bildeten und die Regionalidentitäten (Gurien, Megrelien, Imeretien, Kartli und Kachetien) keine nationale, georgische Identität besaßen. Die Nation »nationalisiere« sich erst, indem ihre Kultur zum allgemeinen Volksgut werde.<sup>92</sup> Dort, wo das Volk (im Sinne der niederen Klassen) aus der kulturellen Kommunikation ausgeschlossen werde, dürfe man nicht von der »Nationalität einer Nation« sprechen.<sup>93</sup>

Damit widersprach Žordania sowohl Ilia Čavčavaže und den *tergdaleulebi* als auch seinem sozialdemokratischen Kollegen Čxenķeli (wie übrigens auch sich selbst), ging doch Čavčavaže von einem ursprünglichen, aber verlorengegangenen Einheitsgefühl aus, das er durch den Begriff des Vaterlandes wiedergewinnen wollte. Darin wurde eine entscheidende Differenz mit weitreichenden Folgen sichtbar. Žordania, der Bauer folgte, hatte zwar nicht ganz Unrecht, indem er den Gedanken von der Einheit der Nation der georgischen Oberschicht zuschrieb. Der Einheitsgedanke

91 Ebd., 3.

92 Narize, *nacionaluri kixva čvenši* (Anm. 88), 26.

93 Ebd., 27.

ging jedoch über das Ethnische hinaus und war in der gemeinsamen Kirchen- und Bildungssprache sowie im gemeinsamen Glauben auch für das durchaus mehrsprachige (megrelische, swanische, armenische, abchasische) Bauerntum des alten Königreiches zugänglich. Während Čavčavaze die Vorstellung von der nationalen Zugehörigkeit auf die ganze Bevölkerung ausweiten wollte und über Integrationsmöglichkeiten für Menschen aus anderen Sprach- und Religionsgemeinschaften nachdachte, konnte das ebenfalls demokratische Konzept der Sozialdemokraten die Nation nur über die Sprache ethnisch fassen. Da die moderne Nation – so argumentierten die georgischen Sozialdemokraten im Anschluss an die Austromarxisten – über die Grenzen ihres ursprünglichen Stammesterritoriums hinausging, wurde nicht mehr das Territorium, sondern »die geistige Kultur« (die Sprache, Bildung, Kunst, Wissenschaft) zum entscheidenden Stiftungsfaktor der nationaler Identität. Georgier sei nicht derjenige, der an ein bestimmtes Territorium gebunden war, sondern derjenige, der georgisch sprach und sich der georgischen Kultur zugehörig fühlte.

Aber auch der Kulturbegriff war nicht unproblematisch. Für die *tergdaleulebi* war er kaum bedeutend und bezog sich nur auf Sprache, Religion und Geschichte. Je nach Situation könnten alle drei (vor allem Sprache und Geschichte) stellvertretend für die »Kultur« stehen. Für die georgischen Sozialdemokraten war Kultur doppelt besetzt: Einerseits war die Kultur im Unterschied zu den politischen Rechten einer Nation auf Sprache und Bildung reduzierbar. Aber da die Nation nicht mehr territorialgebunden gedacht war, förderte andererseits die Entwicklung des Kapitalismus die Kommunikation von Menschen aus unterschiedlichen Nationen miteinander. Daher könne die Kultur nicht mehr als eine Nationalkultur, sondern als eine Weltkultur (bei Žordania: europäische Kultur) verstanden werden, deren Inhalt für alle identisch sei, die Formen jedoch national (wiederum im Sinne der Sprache) seien. Diese Unterscheidung zwischen dem universalen Inhalt und der nationalen Form im Sinne der Nationalsprache und der ethnographischen Kultur griff später auch Stalin auf. Diese allgemeine Kultur sollte in ihrer nationalen Sprache dem Volk (verstanden als niedere Schichten der Nation) zugänglich gemacht werden, das dann auch seinen Beitrag zur allgemeinen Kultur leisten würde. Daher war der Kampf des Proletariats nach Žordania ein Kampf für die allgemeine Kultur in der eigenen Sprache. In dieser universalistischen Auffassung von Kultur wird auch die Aporie des sozialdemokratischen Nationenbegriffs deutlich. So wie die Kultur wurde auch das Proletariat als international und tendenziell universal gedacht; die Proletarier aller Länder würden an einem gemeinsamen Projekt arbeiten. Die Nationen waren darin einerseits eine notwendige Zwischenstufe. Die Nation (verstanden als Staatsnation)



war aber auch ein Konkurrenz begriff zum Klassenbegriff, den die nationalen Bourgeoisien gegen das internationale Proletariat ausspielten und damit dem Proletariat seinen Anspruch auf die politische Führung der Völker streitig machten. Würde die Nation nicht territorial gebunden und nach dem Personalitätsprinzip auf die »Form« (identisch mit der Sprache) reduziert gedacht, könnte sie einfacher vom repressiven Apparat des Staates getrennt werden, um die Dominanz der Bourgeoisie zu brechen. Gleichzeitig werde die Nation aber vom politischen Pol verdrängt zum Pol des Sprachkulturellen und Ethnischen.

Die Gleichsetzung von Nation mit Sprache war (vor allem in Georgien) problematisch. Das musste auch Žordania, vor allem nach Stalins Kritik an ihm, einsehen. Folgt man dem *tergdaleulebi*-Konzept, so gab es Georgier, die Georgisch zwar als Bildungssprache nutzten, aber nicht als Volkssprache. Sie passten nicht in das sprachgebundene Konzept der georgischen Nation. Dieses Problem konnte Žordania nicht wirklich lösen und begnügte sich mit einem Hinweis darauf, dass Megrelier und Swanen sowie Adscharier sowohl ethnisch als auch politisch Georgier waren (während sie Stalin in seiner Schrift über die nationale Frage als unterschiedliche Völkerschaften bezeichnete). Žordania begnügte sich mit dem allgemeinen Hinweis darauf, dass andere Nationen, zu denen er Osseten, Abchasier und Leken (Lesginen) zählte, nicht in höher entwickelte Nationen aufgehen müssten, ohne einen konkreten Hinweis zu geben, wie das geschehen sollte.

War die Nation für die *tergdaleulebi* untrennbar mit ihrem Territorium verbunden, dessen Grenzen mit dem alten Königreich des Goldenen Zeitalters zusammenfielen, wollten die Sozialdemokraten die Nation vom Territorium lösen und dachten eher an einen multinationalen kaukasischen Staat (meist als Autonomie innerhalb des Zarenreiches), in dem nicht politisch, sondern kulturell (was so viel wie sprachlich hieß) verstandene nationale Fragen in die Zuständigkeit der jeweiligen Nation fielen. Konsequenterweise bedeutete die Territorialautonomie für Žordania, ebenso wie für Čxenķeli, die Rückkehr in die Vergangenheit der zersplitterten Königreiche und Fürstentümer im Kaukasus, wobei der Kaukasus unreflektiert zu einer Bezugsgröße avancierte, die er bis zum 19. Jahrhundert gar nicht besaß.

Für die Bolschewiki waren ihre eigene Positionierung in der nationalen Frage und die Abgrenzung von den Menschewiki im Zarenreich (so etwa vom jüdischen Bund und den georgischen Sozialdemokraten), aber auch von ihren österreichischen Ideengebern wichtig. Lenin beauftragte daher Stalin, Stellung zur nationalen Frage zu beziehen. Während Lenin die Polemik mit der linken Flanke der Sozialdemokratie in der nationalen Frage übernahm (Rosa Luxemburg), attackierte Stalin die rechte Flanke.

Lenin löste die nationale Frage radikal: Während die österreichischen Sozialdemokraten die Selbstbestimmung im Sinne der kulturellen Autonomie verstanden, ohne die Einheit von Österreich-Ungarn in Frage zu stellen, formulierte Lenin die nationale Selbstbestimmung – zumindest theoretisch – als Sezessionsrecht, auch wenn es nicht automatisch die bolschewistische Unterstützung des Sezessionsrechts bedeutete. Die zweite wichtige Differenzierung Lenins betraf die Unterscheidung zwischen dem progressiven Nationalismus der unterdrückten Völker (weil auch der soziale Kampf unter der Maske des nationalen Kampfes auftrat) und dem rückschrittlichen konservativen Chauvinismus der Unterdrückervölker.<sup>94</sup>

Stalin übernahm beide Kategorien Lenins, betonte aber die Gefahr der lokalen Chauvinismen. Stalin machte als einer der ersten auf den polemischen Charakter des Nationalismus aufmerksam. Er existiere nicht per se, sondern sei gegen die unterdrückende Bourgeoisie gerichtet. Daher verstand er den georgischen Nationalismus nicht antirussisch, sondern antiarmenisch, weil er nicht gegen die russischen Grundbesitzer, sondern gegen die armenische Bourgeoisie gerichtet war (Stalin ignorierte damit zahlreiche antirussische Revolten georgischer Bauer). Der nationale Kampf sei ein Kampf der Bourgeoisie. Für das Proletariat sei dagegen die internationale Solidarität im Kampf gegen die Bourgeoisie entscheidend und daher der Kampf sowohl gegen die nationale Unterdrückung als auch gegen die nationale Intoleranz. Für Stalin war die Nation eine historische Kategorie, die erst mit der Entwicklung des Kapitalismus entstand. Es gab keine vorkapitalistischen Nationen, auch wenn die historische Entwicklung zur Herausbildung der Nationen beitrug, aber nur als eine der fünf weiteren Komponenten: »Eine Nation ist eine historisch entstandene stabile Gemeinschaft von Menschen, entstanden auf der Grundlage der Gemeinschaft der Sprache, des Territoriums, des Wirtschaftslebens und der sich in der Gemeinschaft der Kultur offenbarenden psychischen Wesensart.«<sup>95</sup> Stalin teilte zwar mit anderen Sozialdemokraten die geschichtsphilosophischen Prämissen des Marxismus.<sup>96</sup> Jedoch hielt er,

94 Lenins Überlegungen zur nationalen Frage gehen nach eigenen Angaben auf das Jahr 1893 zurück. Ab 1903 setzte sich Lenin für das Selbstbestimmungsrecht der Völker ein. Er unterschied jedoch zwischen der Unterstützung des Selbstbestimmungsprinzips im Sinne der Sezession und der Unterstützung der tatsächlichen Sezession. Seine programmatischen Aufsätze zur nationalen Frage wurden zwischen 1912 und 1914 verfasst. Vgl. Lenin, Vladimir I., »Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage«, in: ders., Bd. 20, Berlin 1961, 3–37; vgl. dazu auch: Semenov, Jurij, »Iz istorii teoretičeskoj razrabotki V. I Leniny nacional'nogo voprosa«, in: *Narody Azii i Afriki* (1966), Nr. 4, 106–129.

95 Stalin, Iosif, »Marxismus und nationale Frage«, in: ders., Bd. 2, Berlin 1952, 163.

96 Martin, Terry, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*, Ithaca/London 2001, 4.

anders als die österreichischen und georgischen Sozialdemokraten, am Territorialprinzip fest. In diesem Sinne verstand er auch das von Lenin übernommene Selbstbestimmungsrecht der Völker (obgleich Lenin keine Stellung zur Frage der Territorialautonomien bezogen hatte). Die Nation dachte er zwar souverän, aber mit dem Vorbehalt, dass die Sozialdemokratie den Klassenkampf auch in den souveränen Nationen anführte. Die sozialdemokratische Politik sollte auf eine Entschärfung der nationalen Konflikte hinarbeiten, damit das Proletariat nichts mehr vom Klassenkampf abhielte.

Wie Žordania strebte Stalin eine nichtnationale Autonomie für Transkaukasien an. Anders als die georgischen Sozialdemokraten hielt Stalin eine kulturelle Autonomie für ungeeignet, die nationale Frage zu lösen. Nationen könnten unmöglich nach dem Personalitätsprinzip organisiert werden, weil sie sich auf unterschiedlichen Entwicklungsstufen befänden und daher nicht gleichberechtigt werden könnten. Im Unterschied zu den besser organisierten Georgiern und Armeniern seien die Nationalitäten ohne Schriftsprache und Literatur (etwa Abchasier oder Megrelier) benachteiligt. Stalin befürchtete, dass Nationen und Nationalitäten mit großer Analphabetenrate, sollten sie nach dem Personalitätsprinzip organisiert werden, zur leichten Beute der aus Stalins Sicht »rückständigen« Klassen (der Geistlichen und der Bourgeoisie) werden könnten. Die nationale Frage im Kaukasus könnte nur gelöst werden, wenn die »verspäteten« Nationen und Nationalitäten an der »hohen Kultur« teilhaben könnten.<sup>97</sup> Das wäre in einer kaukasischen, multinational organisierten Territorialautonomie möglich, in der die Nationen nicht nach einem Personalitätsprinzip organisiert wären.

Im Rahmen einer Territorialautonomie sollte jede Nation ihre Kultur ausleben und entwickeln können (was für Stalin so viel hieß wie der Gebrauch der eigenen Sprache und der Sprachunterricht in eigener Sprache). Indem Stalin als Anwalt der »verspäteten« Nationalitäten auftrat, vertrat er aber die Positionen der Akteure der Russifizierungspolitik im Zarenreich, die versuchten, Völker ohne Schriftsprache (wie etwa die Abchasier) gegen bereits entstandene Nationalbewegungen (wie in Georgien) auszuspielen. In Stalins Schrift waren bereits die Konturen der späteren sowjetischen Nationalitätenpolitik sichtbar: Anders, als die georgischen Sozialdemokraten das sahen, sollten auch die »verspäteten« Nationen und Nationalitäten vom Selbstbestimmungsrecht profitieren. Im National-

<sup>97</sup> Žordania antwortete polemisch darauf, diese »hohe Kultur« bedeute faktisch das Aufgehen von wenig entwickelten Kulturen in die stärker entwickelten, daher sei dieses Modell chauvinistisch. Vgl. Narize, *nacionaluri kixva čvenši* (Anm. 88), 46.

projekt der *tergdaleulebi* waren die Gruppen, die Stalin als selbstständige Nationalitäten bezeichnete, Teile der georgischen Nation, weil sie politisch zum georgischen Vorgängerstaat gehörten. Dagegen bestimmte Stalin die Nationalitäten jedoch tendenziell ethnolinguistisch (obwohl er im Fall der Adscharier auch das religiöse Prinzip gelten ließ) und nicht politisch, löste damit die Vorstellung einer homogenen Nation nicht nur entlang der Klassen, sondern auch entlang der Nationalität vs. Sprachgruppen auf.

Die Frage, ob Georgien ein Nationalstaat bzw. eine Nationalautonomie oder ein Teil eines Kaukasusstaates bzw. einer Kaukasusautonomie werden sollte, beschäftigte nicht nur die Politik, sondern auch die Wissenschaft, besonders die Forschungs- und Bildungspolitik.

1918 kam es zur letzten Debatte zwischen Marr und seinen georgischen Schülern über die Ziele der Kaukasusforschung und über den Ort, von dem aus sie betrieben werden müsste. Diese Polemik ging jedoch über die eigentliche akademische Fragestellung hinaus und berührte auch die politische und kulturelle Frage der zukünftigen Selbstbestimmung Georgiens als eines selbstständigen Nationalstaates oder als eines Teils des multinationalen kaukasischen Vielvölkerstaates.

Die Idee der Gründung einer Universität in Tbilissi scheiterte 1871, als der georgische Adel sich entschied, den Imperator Alexander II. um eine Kadettenschule statt um eine Universität zu bitten. Nach der Februarrevolution von 1917 in Russland initiierte Ivane Žavaxišvili, der Schüler und enge Mitarbeiter Marrs, die Gründung einer georgischen Universität, die zunächst als eine freie Universität gedacht war. Žavaxišvili beklagte den Verlust der georgischen Wissenschaftssprache und einer eigenständigen institutionalisierten Forschung, die auch von den mittlerweile zahlreichen georgischen Gesellschaften nicht verwirklicht werden konnte. Die Universität sollte diese Lücke füllen und Georgien an die akademische Welt anschließen, Forschung und Lehre in georgischer Sprache zugänglich machen und institutionalisieren.<sup>98</sup> Am 12. Mai 1917 konstituierte sich die Gründungsgesellschaft. Žavaxišvili setzte die Idee der Universitätsgründung gegen andere Vorschläge (Gründung einer Akademie der Wissenschaften und einer polytechnischen Schule) durch. Obwohl sich Žavaxišvili, genauso wie Marr, scharf vom Nationalismus abgrenzte, war die Universitätsgründung als ein explizit nationales Projekt gedacht. Daher waren besonders die Geisteswissenschaften für die Gründungs-

<sup>98</sup> Vgl. Žavaxišvilis Rede bei der Konstituierung der Gründungsgesellschaft der Universität, in: *TSU Šromebi XXVIII B* (Werke der Staatlichen Universität von Tbilisi XXVIII B), Tbilisi, 1–11.

idee tragend. Die georgische Universität und georgische Wissenschaft sollten einerseits ihre spezifische Aufgabe in der Kartvelologie haben (d. h. in der Erforschung der Gegenwart und Geschichte Georgiens, des Kaukasus sowie der angrenzenden Völker, allerdings nur im Kontext der georgischen Geschichte),<sup>99</sup> andererseits ihren Beitrag zur Weltforschung leisten.<sup>100</sup> Dazu sollten diejenigen georgischen Wissenschaftler aus russischen Universitäten eingeladen werden, die für die »nationale Idee« bereit waren, »ihre Positionen aufzugeben, um der nationalen Wissenschaft zu dienen«.<sup>101</sup> Die Gründung der Universität in Tbilissi sollte in St. Petersburg vom Bildungsministerium der Provisorischen Regierung genehmigt werden. Es war Marr, der die Gründungsidee einer nationalen Universität scharf angriff und den Gegenvorschlag zur Gründung einer kaukasischen Universität unterbreitete.<sup>102</sup>

Marr sah im Kaukasus eine Einheit, die er in verschiedenen Konstellationen wiederzufinden glaubte – im Falle der armenisch-georgischen Kulturwelt des Mittelalters traf das zu, im Falle des japhetischen Kaukasus als dem dritten ethnischen Element bei der Schaffung der mediterranen Kultur glaubte er das nur. Marr selbst bestritt die Ansicht, der Kaukasus sei eine »Kreation der Russischen Bürokratie« und postulierte, anders als die *tergdaleulebi*, eine kaukasische *longue durée* mit einer langen vorrussischen und sogar einer langen vorschriftlichen Geschichte. Diese Einheit habe historisch gesehen nicht immer Kaukasus heißen müssen, sondern könnte auch anders benannt werden.<sup>103</sup> Dabei konvergierten seine politischen Ansichten mit seinen wissenschaftlichen Theorien.

Bereits 1901 hielt Marr den Disputationsvortrag über »Die Einheit der Aufgaben der armenisch-georgischen Philologie«, die zum Nukleus seiner späteren Kaukasustheorie wurde. Die Einheit des Kaukasus begründete er weder territorial noch sprachlich, sondern mit dem Hinweis auf die ähnliche politische und gesellschaftliche Struktur im Mittelalter.<sup>104</sup> Die beiden späteren »nationalen Ausprägungen« (nacional'nye voploščeniija) – so schrieb Marr in seinem Bericht über das Kaukasische Historisch-Archäologische Institut – bildeten eine »Kulturwelt« (kul'turnyj mir) und waren

99 Žorbenaje, Sergo, *Cxovreba a gvačli Ivane Žavaxišvilisa* (Das Leben und Werk Ivane Žavaxišvilis), Tbilisi 1984, 192.

100 Ebd.

101 Ebd., 195.

102 Zur Polemik Marrs mit seinen Schülern vgl. den bahnbrechenden Aufsatz von Cherchi, Marcello/Manning, H. Paul, »Disciplines and Nations« (Anm. 4), 12 ff.

103 Marr, Nikolaj Ja., »O kavkazskom universitete v Tiflise«, in: *Izvestija Rossijskoj Akademii Nauk*, 6. Serija 12, 1496–1606, hier: 1506 f.

104 Michankova, V. A., *Nikolaj Jakovlevič Marr. Očerki ego žizni i naučnoj dejatel'nosti*, Moskva/Leningrad 1949, 104 f.

lokale Entwicklungen der ostchristlichen Zivilisation, welche dem europäischen Westen und Byzanz gegenüberstanden. Diese lokalen Kulturformen (projavlenija kul'tury) erfuhren eine allmähliche Nationalisierung, ein Prozess, der erst nach dem Ende der arabischen Invasion (9.–10. Jahrhundert) abgeschlossen wurde. Zunächst waren das armenische und das georgische Volk Teile der ostchristlichen Welt und hatten eine gemeinsame Kultur mit den Ostchristen.<sup>105</sup>

Diese Einheit sei später nicht entlang der ethnischen oder nationalen Grenzen auseinandergebrochen. Vielmehr seien die späteren Nationen aus den kulturellen Formen (zu denen er auch die Religionskulturen zählte) hervorgegangen.<sup>106</sup> Die ursprüngliche Einheit des Kaukasus dachte Marr nicht ausschließlich hochkulturell. Ihr vorgelagert war der kaukasische Volkskulturkreis, der später zwar von der christlichen Kultur überschrieben wurde, jedoch in den gemeinsamen kaukasischen Legenden (z. B. Amirani) nachlebte.<sup>107</sup>

Damit revidierte Marr seine ursprüngliche These über den persischen Einfluss auf die georgische Kultur zugunsten einer autochthonen volkstümlichen Kultur, die jedoch weder georgisch noch armenisch, sondern allgemeinkaukasisch war und später zu seiner Theorie über die Japhetiten als dem dritten ethnischen Element der mediterranen Kulturwelt ausgeweitet wurde.<sup>108</sup> Paradigmatisch für diese neue Sicht auf den Kaukasus wurde für Marr die georgische Provinz Mesxeti, die er als ein Laboratorium des interethnischen, intersprachlichen, interkonfessionellen und interkulturellen Kaukasus begriff, sowie die Figur Rustavelis, den er 1917 zu einem paradigmatischen Kaukasier, einem aus Mesxeti stammenden georgischen Muslim stilisierte. Rustavelis Poem, schrieb Marr, »entstand nicht nur in einem bestimmten (georgisch- – d. Verf.) nationalen Milieu, sondern auch im Stammesumfeld (plemnoj srede) im Lichte gesamtkaukasischer kulturhistorischer Strömungen, insbesondere im Lichte der lebendigen muslimischen und christlichen Wechselwirkung zwischen den Völkern.«<sup>109</sup>

105 »Zapiska Akademika N. Ja. Marra o kavkazskom istoriko archeologičeskom institute«, in: *Izvestija Rossijskoj Akademii Nauk*, Petrograd 1917, 980 f.

106 Marr, N. J., »Kavkaz i pamjatniki duchovnoj kul'tury. Reč' proiznesennaja v toržestvennom sobranii Imperatorskoj Akademii Nauk 24 dekabnja 1911 g.«, in: *Izvestija Imperatorskoj Akademii Nauk*, VI serija, vyp. 1, 69–82, hier: 72 f.

107 Ebd., 73.

108 Der Schlüssel zur Lösung des »Problem[s] der Bildungsträger, die der arischen Zivilisation [...] vorausgingen und zugleich nicht Semiten waren« könne im Kaukasus gefunden werden. Ebd., 78. Zur Revidierung der theoretischen Fragestellung von kulturellen Einflüssen zugunsten einer dialektischen und differenzierten Position vgl. Marrs Bericht über Ani, in: *Izvestija Gosudartstvennoj Akademii Istorii Material'noj Kul'tury* 1935, vyp. 105, 123. Vgl. Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr* (Anm. 104), 216 f. Vgl. die deutsche Übersetzung: Nikolaus Marr, *Der Japhetitische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur*. Aus d. Russ. übers. v. F. Braun, Leipzig 1923.

109 Marr, N. Ja.: »Gruzinskaja poëma, »Vitjaz' v barsovoj škure« Šoty iz Rustava i novaja kul'turno-istoričeskaja problema«, in: *Izvestija Akademii Nauk* (1917), t. 11, vyp. 8, 475–506, hier: 506.



Nach 1909 widmete sich Marr dem intensiven Studium der schriftlosen Sprachen des Kaukasus. Neben den historisch-philologischen, ethnographischen und archäologischen Studien, sollten seine Studien zu den schriftlosen Sprachen zeigen, dass der Kaukasus »mit einer Intensität gelebt hat, die uns verwundert, weil wir uns eine durch den westeuropäischen Hochmut (tšeslavie) geschaffene gängige Meinung über die Bewegungslosigkeit der orientalischen Völker angeeignet haben«. <sup>110</sup> Die Völker des Kaukasus hätten ein Recht darauf, dass ihr Anteil bei der Schaffung der allgemeinmenschlichen Kultur »arischer« oder »nichtarischer« Völker, europäischer oder nichteuropäischer Völker, bevölkerungsmäßig oder territorial größerer oder kleinerer Nationalitäten oder Staaten umgewertet werde. <sup>111</sup> In seinem Wunsch, dem europäischen Orientalismus entgegenzuwirken, wertete Marr den »japhetischen« Kaukasus zur Wiege der europäischen Zivilisation auf.

Die Einheit des Kaukasus war für Marr nicht nur eine kulturhistorische Gegebenheit, sondern auch ein politisches Zukunftsprojekt. <sup>112</sup> Die aufstrebenden Nationalbewegungen, die 1905 zum armenisch-aserbaid-schanischen Konflikt in Baku führten, sah er als Ergebnis der zaristischen Politik an, die die »antisozialen Instinkte des wechselseitigen Zerwürfnisses« unterstützte und schürte. <sup>113</sup> Marr war ebenso wie andere georgische Wissenschaftler und Publizisten ein entschiedener Gegner der Russifizierungspolitik im Kaukasus. 1906 publizierte er die Streitschrift »Die Geschichte Georgiens«, in der er die russische Kirchen- und Bildungspolitik in Georgien äußerst scharf kritisierte. Die russische Bildungspolitik in Georgien sei nicht nur »nutzlos«, sondern auch »schädlich für die georgische Volksbildung«. Man könne denken, diese Politik sei darauf gerichtet, »die Georgier für immer aus den Kulturvölkern Russlands zu streichen«. <sup>114</sup> Aber auch die kaukasischen Nationalismen kritisierte Marr nicht weniger scharf. Während der »tatarische« Konservatismus, der armenische Liberalismus und der georgische Radikalismus konservative Strömungen seien, die mit der isolierten nationalen Entwicklung des jeweiligen Volkes ein ähnliches Ziel verfolgten, sehe die rechtlose »Arbeiterschaft« (rabočij ljud) die beste Garantie ihres Erfolgs nicht in der Teilung, sondern im

110 Marr, »K voprosu o zadačach armenovedenija«, in: ders., *Izbrannye raboty* (Anm. 16), t. 1, 20.

111 Marr, »Kavkazskij kul'turnyj mir i Armenija«, zit. nach Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr* (Anm. 104), 236 f.

112 Diese Konvergenz wurde auch von den zeitgenössischen Beobachtern registriert. Vgl. Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr*, ebd., 217.

113 Marr, »Iz gurijskich nabljudenij i vpečatlenij«, in: *Rassvet* XI 1905, Nr. 209, zit. nach Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr*, ebd., 140.

114 Marr, »Istorija Gruzii«, in: *Kul'turno-istoričeskij Nabrosok*, Sankt-Peterburg 1910, 10.

engen Kontakt mit dem ebenso rechtlosen »werktätigen Volk, und sei es andersstämmigen« (trudjaščimsja narodom, choťja by inoplemennym) und mit der proletarischen Welt.<sup>115</sup> Die richtig verstandene sozialdemokratische Lehre sei nicht gegen die Nationalitäten, sondern gegen die antisozialen, nationalistischen Ansprüche im Interesse gewisser Klassen gegen die Mehrheit der Völker (der Arbeiter) gerichtet. Man müsse kein Prophet sein, so Marr, um zu behaupten, dass sich früher oder später die Volksmassen unterschiedlicher kaukasischer Nationalitäten verbrüdernden würden. Diese Verbrüderung würde nicht nur die religiösen, sondern auch die nationalen Hürden sprengen, welche der durch Jahrhunderte geheiligten stammesübergreifenden (mežduplemennye) Solidarität im Kaukasus im Wege stünden, und auch die stabilsten Voraussetzungen eines lokalen, allgemeynkaukasischen Fortschritts schaffen.<sup>116</sup>

Diese zukünftige Einheit der Kaukasusvölker war für Marr historisch begründet. Bereits in seinem Disputationsvortrag zeichnete sich die Tendenz ab, Armenien und/oder Georgien (je nachdem, welches Thema er behandelte und welches Auditorium er ansprach) als *pars pro toto* für den Kaukasus zu betrachten.<sup>117</sup>

Diese Idee baute er in späteren Schriften, insbesondere in den Grabungsberichten aus der mittelalterlichen armenisch-georgischen Stadt Ani sowie im Artikel »Der Kaukasus und die Denkmäler der geistigen Kultur« (Kavkaz i pamjatniki duchovnoj kul'tury) aus. Die Grundlagen der »gesellschaftlichen Ideologie« seien im mittelalterlichen Georgien nicht im Konfessionellen oder Nationalen gesucht worden. Die georgische Adelsideologie habe den Stammesvater Haik (den Stammesvater der Armenier – d. Verf.) zum Urahnen von Armeniern, Georgiern und allen Kaukasusvölkern erklärt.<sup>118</sup> Diese Lehre, der bereits in der Vergangenheit ein tatsächliches Bewusstsein für Solidarität zugrunde gelegen habe, sei auch in der Blütezeit Georgiens stets aktuell geblieben, da Georgien die ethnographischen Grenzen von Kartli schon früher zu eng gewesen seien. Von David IV. bis zur Königin Tamar und ihren Nachfolgern sei Georgien die Vereinigung der Kaukasusvölker gelungen, die auf die Zusammenarbeit

115 Marr, »Iz gurijskich nabljudenij i vpečatlenij«, St. Peterburg 1905, 7 f. zit. nach Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr* (Anm. 104), 141.

116 Ebd., 142.

117 Ebd., 105 f.

118 Marr, »Čem živet jafetičeskoe jazykoznanie«, in: ders., *Izbrannye trudy* (Anm. 16), t. 1, 158–184, hier: 179. In Wirklichkeit ist in der mittelalterlichen georgischen Chronik (vgl. Kapitel I.2) Targamos der Urvater von Armeniern, Georgiern und den Kaukasusvölkern. Haik oder Haos ist sein ältester Sohn, der nach dem Tod des Vaters die Herrschaft übernimmt.

bei der Befriedigung psychologischer und wirtschaftlicher Belange jedes Bündnisvolkes gründete.<sup>119</sup>

Damit stilisierte Marr das mittelalterliche Georgien zu einem gesamtkaukasischen Königreich, das jedoch nicht auf einer Hegemonie einer Nation, sondern auf der Zusammenarbeit aller Kaukasusvölker basierte. Von diesem Idealbild schlug er eine Brücke zur Gegenwart und fragte, ob das georgische Volk heute einen engeren Horizont haben könne als im 11. und 12. Jahrhundert.<sup>120</sup> Nur vereint seien die Völker des Kaukasus stark gewesen. Nun fordere das Leben die Revision der Beziehungen zwischen den alten und neuen nationalen Gruppen der kaukasischen Welt, um auf diese Weise zu einer neuen gesamtkaukasischen Selbstbestimmung zu finden. Diese alte, nicht nur tatsächlich, sondern auch als Idee verloren gegangene Solidarität gelte es, jetzt auf einem neuen Fundament wiederherzustellen.<sup>121</sup>

Da die Frage einer einheitlichen Sprache im Kaukasus kaum zu lösen war, plädierte er für eine einheitliche Schrift für alle kaukasischen Sprachen auf der Grundlage des lateinischen Alphabets. Das moderne Verständnis von Nationalität erfordere die Vereinigung der Nachbarvölker für einen gemeinsamen Fortschritt zur Weltkultur. Dieses Alphabet sollte einerseits die lokalen nationalen Eigenheiten innerhalb des Kaukasus zum Ausdruck bringen, andererseits zum äußeren Ausdruck der kaukasischen Einheit werden:

Bis das nicht erreicht sein wird und bis der kulturelle Drang des vereinten Kaukasus nicht somit wenigstens materiell, äußerlich, eine allgemeine, gewissermaßen eine Weltgeltung erlangt, bis zu dieser Zeit werden auf kaukasischem Boden in Sachen der kulturellen Hegemonie alle ausländischen Literaturen von Weltrang führend sein, Literaturen, die einen quantitativen Vorsprung erhalten haben und den Anspruch auf Weltliteratur erheben.<sup>122</sup>

Wissenschaftspolitisch sollte das Projekt der einheitlichen Kaukasusforschung im kaukasischen Historisch-Archäologischen Institut verwirklicht werden, dessen Gründung jedoch lange an administrativen Hürden scheiterte. Marr wünschte sich die Beteiligung georgischer und armenischer

119 Ebd.

120 Ebd.

121 Marr, »Kavkazskij kul'turnyj mir i Armenija« (Anm. 111), 4 f., zit. nach Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr* (Anm. 104), 238.

122 »Пока этого не будет достигнуто и пока, таким образом, культурная тяга объединенного Кавказа не обретет хотя бы вещественно, внешне, всеобщего, в известном смысле мирового, значения, до тех пор на кавказской почве в деле культурного господства впереди будут все иноземные литературы с мировым значением, литературы, получившие количественное превосходство и имеющие претензии быть мировыми.« Marr, in: »Сем živet jafetičeskoe jazykoznanie« (Anm. 118), 181.

Wissenschaftsorganisationen, jedoch ohne dass diese die nationalen Interessen bedienen müssen.<sup>123</sup> Daher kam ihm die Idee seines Schülers Ivane Žavaxišvili, eine nationale, georgische Universität zu gründen, denkbar ungelegen, zumal beide Institutionen mehr oder weniger das gleiche Wissenschaftspersonal beanspruchten und einen beinahe identischen Untersuchungsgegenstand hatten. Marr setzte die Gründung im Juni 1917 im Bildungsministerium der Interimsregierung durch – fast zur gleichen Zeit als Žavaxišvili die Gründungsgesellschaft der freien georgischen Universität ins Leben rief. In einem Vortrag an der Russischen Akademie der Wissenschaften begründete Marr die Notwendigkeit des Kaukasischen Historisch-Archäologischen Instituts. Während er in seinen politischen Schriften in der Regionalpresse die Bedeutung der Solidarität der Werktätigen unterstrich, machte er sich in der St. Petersburger Akademie der Wissenschaften für den russischen Wissenschaftspatriotismus stark. Gerade im Kaukasus habe Russland die Chance, seine bisher vernachlässigte Rolle im Wissenschaftsleben der Welt nachzuholen. Das geplante Institut sollte zu einem Vorposten der russischen Wissenschaft im Kaukasus werden und dabei der europäischen Geisteswissenschaft zuvorkommen.<sup>124</sup> Im Sommer 1918 wurde die Satzung der georgischen Universität nach Petersburg ins Bildungsministerium der Interimsregierung geschickt. Marr, der Mitglied in der Petersburger Kommission zur Reform des Hochschulwesens war, machte seinen Einfluss geltend, um das georgische Projekt zum Scheitern zu bringen. In seinem Vortrag im Oktober 1917, der 1918 in den Mitteilungen der Russischen Akademie der Wissenschaften erschien, griff er die Gründungsidee der georgischen Universität sowohl politisch als auch forschungsstrategisch an und machte einen Gegenvorschlag: die Gründung einer kaukasischen Universität. Marr ging davon aus, dass die georgische freie, d. h. nichtstaatliche Universität, nicht über die gleiche Forschungskapazität verfügen könne wie eine staatliche Universität. Weder hätten die Georgier und Armenier das entsprechende Wissenschaftspotential und Forschungseinrichtungen für eine von Russland und Westeuropa unabhängige wissenschaftliche Forschung noch sei dieses Potential in absehbarer Zukunft aufzubauen. Eine Universität, die ausschließlich den nationalen Aufgaben diene, verfehle die Idee der universitären Lehre und habe die Degradierung des Forschungsniveaus zur Folge. Politisch sei die Gründung einer nationalen Universität überholt. Wenn der Nationalismus in der Vergangenheit als ein Protest gegen das zaristische Regime verständlich gewesen sei, so seien heute die georgischen Arbeiter und

<sup>123</sup> Michankova, *Nikolaj Jakovlevič Marr* (Anm. 104), 246.

<sup>124</sup> *Zapiska Akademika N. Ja. Marra* (Anm. 105), 962 ff.

Bauern gegen eine nationalistische Ordnung im Kaukasus. Daher könne auch die Gründung einer nationalen Universität zum Kampf der einen oder anderen Nationalität um die Hegemonie im Kaukasus führen und zu Konflikten zwischen den Völkern des Kaukasus beitragen.

Mit der Oktoberrevolution war die Zustimmung des russischen Bildungsministeriums zur Gründung der georgischen Universität obsolet geworden. Die Universität in Tbilissi wurde im Januar 1918 gegründet. Žavaxišvili antwortete auf die Veröffentlichung seines Lehrers erst vier Jahre später, in einem Vortrag. Nach Marrs Tod kam er in seiner eigenen Theorie der Verwandtschaft der kaukasischen Sprachen (»Die ursprüngliche Natur und die Verwandtschaft der georgischen und kaukasischen Sprachen«) noch einmal auf die Debatte zu sprechen. Er würdigte Marrs große Verdienste, wies aber die Vorwürfe des Nationalismus und der Provinzialität entschieden zurück. Wenngleich die politische Idee der Kaukasusförderer von der damals stärksten politischen Kraft in Georgien, den Sozialdemokraten, unterstützt wurde, setzte sich in den Geisteswissenschaften die damals auch in der europäischen Wissenschaft dominierende Idee der nationalen Geisteswissenschaften durch, die im 20. Jahrhundert für den gesamten Komplex der Geisteswissenschaften in der georgischen Geschichtswissenschaft, Philologie, Kunstwissenschaft, aber auch in der georgienzentrierten Kaukasiologie unangefochten blieb.<sup>125</sup> Žavaxišvili verfasste eine mehrbändige *Geschichte der georgischen Nation*, in der er nicht etwa den georgischen Staat bzw. die georgischen Staaten, sondern die Nation zum Hauptprotagonisten machte und sich auf die Suche nach ihren Ursprüngen und ihrer Entwicklung begab. Damit knüpfte er durchaus an die Ideen des *tergdaleulebi*-Kreises an, stellte sie jedoch auf das feste Fundament des damaligen *state of the art* der Geisteswissenschaften.

#### 4. Nachrevolutionäre Grenzziehungen und Neuordnungen der Nationen

In ihrer Polemik mit den Sozial-Föderalisten entdeckten die Sozialdemokraten den wunden Punkt der Sozial-Föderalisten: Zwar leiteten die Sozial-Föderalisten ihre Autonomieforderungen aus dem alten georgischen Königreich ab, konnten jedoch die Frage nach den Grenzen der Territorialautonomie nicht eindeutig beantworten. Meistens wurde die Autonomie für die Gouvernements Tbilissi und Kutaisi, Suchumi, Batumi und die Sakatala-Bezirke gefordert, die einen gewissen Kompromiss zwischen

<sup>125</sup> Zur Kritik der georgisch-zentrierten Disziplinen Kartvelologie und Kaukasiologie vgl. ausführlich Cherchi und Manning (Anm. 4), 36 ff.

den Grenzen des alten Königreiches innerhalb der Grenzen des russischen Imperiums ausmachten. Die Gründe dieses Unvermögens, das nationale Territorium zu kartieren, wurden von Žordania benannt. Die Verfechter der Autonomie-Partei brauchten ein national (sprich: ethnisch) mehr oder weniger homogenes Territorium bzw. ein Territorium, in dem Georgier eine Mehrheit bildeten. Daher sollten alle Gebiete ausgeschlossen werden, die seinerzeit zwar zur georgischen Krone gehörten, jedoch nicht georgisch (im sprachlichen, kirchlichen und auch ethnischen Sinne) waren. So verfuhr etwa Zurab Avališvili, der eine Autonomie für ein ›Kerngeorgien‹ vorschlug, aus dem die Bezirke Zakatala, Artvin und Suchumi sowie die Gebiete Achalziche, Achalkalaki und Bortschalo ausgeschlossen wurden. Dieses ›Kerngeorgien‹ verschob auch im Denken der Sozial-Föderalisten die ursprüngliche Bedeutung der politischen Nation in die ethnische Richtung.

Fragen der Territorialisierung von Nationen wurden nach der Februar- und Oktoberrevolution in Russland nicht nur theoretisch interessant, sondern bekamen brennende politische Aktualität. Die Februar- und Oktoberrevolution 1917 überholten die kühnsten Pläne der Sozialdemokraten. Nach der Oktoberrevolution wurde der Kaukasus zunächst nach den Plänen der Sozialdemokraten, die im ganzen Kaukasus die stärkste politische Partei waren, organisiert. Es gab keine Nationalautonomien, sondern eine gesamtkaucasische Selbstverwaltung, die sich bis 1918 weigerte, ihre Unabhängigkeit von Russland zu erklären, auch wenn sie faktisch bereits ein Staat (wenn auch kein nationaler) war. Den Sozialdemokraten gelang es, nationale Spannungen weitestgehend zu vermeiden. Allerdings zerbrach der kaukasische Staat aufgrund des außenpolitischen Drucks der Türkei. Die drei größten Nationen des Kaukasus erklärten ihre Unabhängigkeit und mussten sowohl nach außen als auch untereinander ihre Grenzen bestimmen und sie auch verteidigen.

Die Grenzen zwischen der Türkei und Georgien sollten auf der Konferenz in Istanbul 1918 geregelt werden. Die Konferenz fand zwar nie statt, aber in ihrem Vorfeld entstand eine wissenschaftliche Arbeit über die Grenzen Georgiens: »Über die Grenzen des georgischen Territoriums« von dem Philologen Pāvle Ingoročva (1893–1983). Ihr folgte die Abhandlung des führenden georgischen Historikers Ivane Žavaxišvili »Die Grenzen Georgiens in historischer und zeitgenössischer Hinsicht«, die im Vorfeld der Pariser Konferenz 1919 entstand.<sup>126</sup>

126 Žavaxišvili, Ivane, »sakartvelos sazğvreb iṣtoriulad da tanamedrove tvalsazrisit ganxiluli [...]« (Die Grenzen Georgiens in historischer und zeitgenössischer Hinsicht), in: *txzulebani tormeṭ tomad* (Werke in zwölf Bänden), Bd. 12, 1998.



Die Abhandlung von Žavaxišvili war umfassender und akademischer als die Schrift Ingoroqvas, jedoch teilten beide Autoren die Auffassung von der natürlichen Beschaffenheit des georgischen geographischen Territoriums. Beide stimmten in der Bestimmung des Umrisses der Grenzen miteinander überein.<sup>127</sup>

Für Žavaxišvili war Abchasien integraler Bestandteil Georgiens. Die nördliche Grenze Abchasiens war nach Žavaxišvilis Rekonstruktion Tuapse (heute in der Russischen Föderation). Die Zugehörigkeit Abchasiens zu Georgien war für Žavaxišvili eine Selbstverständlichkeit, da das Šervašize-Abchasien ein Teilfürstentum des georgischen Feudalkönigreiches war. Die abchasische Geschichte nach 1810 (das Jahr, in dem Sefer-Bey Šervašize das russische Protektorat aushandelte) war für Žavaxišvili eine Widerstandsgeschichte Abchasiens gegen Russland. Die Deportationspolitik des Russischen Reiches in Abchasien sah er als Folge dieses Widerstands an, der zur Kolonisierung Abchasiens durch fremde (d. h. nicht abchasische bzw. georgische) Völker führte. Ohne es explizit zu behaupten, waren für Žavaxišvili Abchasier im Sinne ihrer nationalen Zugehörigkeit Georgier, auch wenn sie ethnisch und sprachlich keine Georgier waren. In diesem Sinne setzte Žavaxišvili das Projekt der *tergdaleulebi* fort: Wie für Ilia Čavčavaze war für ihn die ethnische Zugehörigkeit nicht ausschlaggebend. Die historische Kontinuität mit dem georgischen Feudalkönigreich bestimmte sein Verständnis der Nation, ohne dass er die Probleme, die mit einem solchen Verständnis von Nation verbunden waren, reflektierte.

Wie sollte die ethnische Vielfalt einer politisch gedachten Nation zum Ausdruck gebracht werden? Diese Frage wurde im Nationenbegriff der *tergdaleulebi* nicht einmal ansatzweise gelöst. Eine Möglichkeit, die ethnische Vielfalt einer politischen Nation zu beschreiben, bestand in der Konstruktion einer imaginären Verwandtschaft der Völker.<sup>128</sup>

Den Weg, die Nation über die Verwandtschaften zu konstituieren, ging Ingoroqva in seinem Aufsatz »Über die Grenzen des georgischen Territoriums«. Ingoroqva, der Jahrzehnte später aus abchasischer Sicht zur Galionsfigur der georgischen antiabchasischen nationalistischen Geschichtsschreibung werden sollte und einen Historikerstreit provozierte, der weit über die Grenzen des Akademischen hinausging, war ein geor-

127 Žavaxišvili konzentrierte sich auf die problematische Grenze mit Armenien. Der georgisch-armenische Grenzstreit führte 1920 zum kurzen georgisch-armenischen Krieg.

128 Diese Möglichkeit war aber problematisch. Einerseits öffnete sie der ethnischen Auffassung von Nation (eine politische Nation war eine Vereinigung ethnisch verwandter Völker) Tür und Tor, andererseits ließ sie eine Möglichkeit der Wahlverwandtschaften zu (eine Nation könne wählen, mit welchen anderen Völkern sie verwandt war). Beide Probleme traten in Abchasien auf.

gischer Philologe und Politiker. Er absolvierte die philologische Fakultät an der Universität St. Petersburg (1916), ohne jedoch einen akademischen Grad zu erlangen. Ingoroqva war Mitglied der Sozialföderalistischen Partei, Mitunterzeichner der georgischen Unabhängigkeitserklärung und Mitglied des ersten georgischen Parlaments. Außerdem war er Gründungsmitglied der georgischen Schriftstellerunion und Gründer der Zeitschrift *kaḡkasioni* (Der Kaukasus) und des Verlages *kartuli cigni* (Das georgische Buch). Beide wurden von der sowjetgeorgischen Macht 1925 resp. 1933 verboten. 1918 war Ingoroqva bereits Autor wichtiger philologischer Studien und ein bekannter Publizist.

Seine Schrift über die Grenzen Georgiens fing er mit einer Formel an, die die Einheit Georgiens geradezu programmatisch beschwor und den Homogenitätstraum der nationalperspektivierten Geschichtsschreibung auf den Punkt brachte: »Das georgische Territorium ist ein klassisch vollendetes Ganzes – historisch, geographisch, wirtschaftlich und ethnographisch.« Homogenität bestimmt die Beschreibung Ingoroqvas, sie wird systematisch in allen genannten Bereichen postuliert: »Die Grenzen Georgiens hat die Geschichte von zwanzig Jahrhunderten gezeichnet; Georgien ist ein historischer Körper, vereint durch eine jahrhundertealte (mravalsauḡnovani) staatliche und kulturelle Einheit«. <sup>129</sup> Das geographische Territorium umriss Ingoroqva innerhalb der natürlichen Grenzen (»Georgien [...] ist ein Land – umrissen von natürlichen Grenzen. Georgien ähnelt einer Festung, die von drei Seiten durch eine Mauer geschützt wird.«<sup>130</sup>).

Abgesehen davon, dass Ingoroqva auch das Schwarze Meer zu einer »Mauer« erklärte und ihm eher eine schützende als eine verbindende Rolle zuschrieb, wurde die georgische Geographie durch die Bergmassive des Großen und des Kleinen Kaukasus sowie vom Fluss mtkvari (Kura) definiert. Durch diese »natürlichen« Grenzen sei auch die Wirtschaft Georgiens bestimmt, die Regionen innerhalb dieser Grenzen seien aufeinander angewiesen, von den Gebieten jenseits dieser Grenzen allerdings getrennt. Georgien sei ein »organisches wirtschaftliches Ganzes«. Auch das Verhältnis der Geographie zur Geschichte wurde von Ingoroqva betont: Die Vereinigung Georgiens »zu einem Kollektiv« innerhalb dieser natürlicher Grenzen sei nicht zufällig. »Die Geschichte wurde durch die Logik der Geographie bestimmt. Die Geschichte war genetisch mit der organischen wirtschaftlichen und territorialen Ganzheit verbunden.«<sup>131</sup> Die Rede vom »Organischen« und »Genetischen« sollte die Naturwüchsigkeit des geor-

<sup>129</sup> Ingoroqva, Pāvle, *Sakartvelos teritoris sazḡvrebis šesaxeb*, Tbilisi 1990, 3.

<sup>130</sup> Ebd.

<sup>131</sup> Ebd.

gischen Territoriums betonen und seine Geschichte dieser natürlichen Logik unterordnen.

Aber auch ethnographisch sei Georgien »ein Ganzes«. <sup>132</sup> Dabei betont Ingoroqva die absoluten Zahlen der georgischen Bevölkerung und geht nicht auf die einzelnen Regionen ein, um sein Bild eines »Ganzes« nicht zu trüben. Georgien sei ethnographisch »homogen« (»sakartvelo etnografiuladac did ertperovnebas carmoadgens«). <sup>133</sup> Durch diese ethnographische Ganzheit sei Georgien eine glückliche Ausnahme im Kaukasus: »Das georgische Element« (die ethnischen Georgier) erreiche drei Viertel der Bevölkerung. Für Ingoroqva ist es ein Verdienst Georgiens, dass es auch während des Verlustes politischer Rechte seine »ethnographische Homogenität« beibehalten habe – insbesondere im Hinblick auf die Kolonisierungsbestrebungen des Russischen Imperiums.

Diese – für Ingoroqva naturwüchsigen – Grenzen Georgiens sind historisch in etwa mit den Grenzen des mittelalterlichen georgischen Feudalkönigreiches deckungsgleich, Ingoroqva bezieht sich jedoch auf die administrativen Einheiten des ehemaligen Russischen Reiches. In einer weiteren Abhandlung über die Bevölkerung Georgiens, die im selben Kontext entstand, ging Ingoroqva detaillierter auf die ethnische Zusammensetzung Georgiens ein. Vom besonderen Interesse ist hier ein Abschnitt zu »Samurzaqano, Apxazeti und Žiketi (Suchumi- und Sočibezirke)«.

Die Abchasier seien ein »den Georgiern brüderlich verwandtes Volk« (zmurad monatesave). <sup>134</sup> Sie seien mit Georgiern nicht nur »rassisch verwandt« (damit meint Ingoroqva die sprachliche Verwandtschaft zwischen dem Georgischen und dem Abchasischen, die damals sowohl Marr als auch Žavaxišvili postulierten), sondern durch die Konfession und eine jahrhundertalte kulturelle Einheit verbunden. Abchasien (aqxazoba) habe die georgische Staatlichkeit mitbegründet. Abchasier gehörten ursprünglich zum georgischen Staat und hätten sich, trotz ihrer geringen Anzahl, um die georgische Geschichte vehement verdient gemacht. Fazit: Die zweitausendjährige Geschichte Georgiens sei gleichzeitig die Geschichte Abchasiens.

Die historischen Ereignisse 1918–1921 sind ein Streitobjekt der georgischen und abchasischen Geschichtsschreibung. Beide Geschichtsschreibungen sind von dem Bestreben geleitet, die Unabhängigkeit bzw. Autonomie Abchasiens innerhalb Georgiens zu beweisen. Unser Anliegen ist es vielmehr, die kulturellen Hintergründe der politischen Konflikte, die durchaus auch in den Geisteswissenschaften ausgetragen werden, offen zu

<sup>132</sup> Ebd., 10.

<sup>133</sup> Ebd.

<sup>134</sup> Ebd., 10.

legen. Die Wiedergabe historischer Ereignisse sollte der Leseorientierung dienen.

Diese georgische Ansicht über die Identität zwischen Georgien und Abchasien, zwischen der georgischen und der abchasischen Geschichte, war 1917 längst kein Konsens. Nach der Februarrevolution wurde Abchasien, wie alle anderen transkaukasischen Territorialeinheiten des Russischen Reiches, vom Transkaukasischen Sonderkomitee (Osobyj Zakavkazskij Komitet = OZAKOM) regiert. Die Völker des Kaukasus und auch der georgische parteiübergreifende Volksrat (gegründet am 19.–23. November 1917) strebten zunächst nicht die Unabhängigkeit an, sondern eine Territorial- und Kulturautonomie im Rahmen eines russischen Staates.

Nach der Oktoberrevolution 1917 haben Armenien, Aserbaidshan und Georgien zunächst ein nun von Russland unabhängiges Südkaukasisches Sonderkomitee gebildet, welches bereits am 15. November 1918 zerfiel und vom Transkaukasischen Sonderkomitee ersetzt wurde. Dieses hatte die Funktion einer provisorischen Regierung inne, der der georgische Sozialdemokrat Evgeni Gegečkori vorstand. 1918 wurde auch das Transkaukasische Parlament (Seim) konstituiert, das wiederum die transkaukasische Koalitionsregierung aus georgischen Sozialdemokraten, Vertretern der aserbaidshanischen nationalistischen Mūsavat-Partei und der sozialdemokratisch ausgerichteten Armenischen Revolutionären Förderationspartei ernannte. Am 8. November 1918 wurde in Abchasien die Volksversammlung abgehalten. Diese begründete »eine national-politische Organisation« des Abchasischen Volksrates (Abchazskij Narodnij Sovet = ANS), der das abchasische Volk in seinen Beziehungen zu den Machtorganen und anderen politischen Organisationen repräsentierte. Zum Vorsitzenden des Abchasischen Volksrates wurde der abchasische Intellektuelle Simon Basaria (1884–1941; ein Anhänger der Integration Abchasiens mit den Bergvölkern des Kaukasus) gewählt, der auch der Volksversammlung präsiidierte. Die Deklaration der Volksversammlung vom 8. November 1917 erklärte, neben der Begründung des Volksrates, die Mitgliedschaft Abchasiens in der Union der Vereinten Bergvölker des Nordkaukasus und Dagestans (Sojuz ob’edenennych gorcev Severnogo Kavkaza i Dagestana).<sup>135</sup> Seine wichtigste Aufgabe sollte die Vorbereitung der Selbstbestimmung des abchasischen Volkes sein. Der Abchasische Volksrat sah Abchasien immer noch als ein Teil Russlands an. Innerhalb Russlands wollte er Abchasien als Teil der Union der Vereinten Bergvölker des Nordkaukasus und Dagestans sehen. Die Frage der Selbstbestimmung

<sup>135</sup> Die Autonomie innerhalb Russlands, die jedoch nicht einmal in Dagestan volle Anerkennung fand, existierte formell vom November 1917 bis März 1919.

Abchasiens verlegte er in die Zukunft. Gleichzeitig erkannte der Abchasische Volksrat die Macht und Kompetenz der bestehenden Machtorgane (u. a. des Transkaukasischen Sonderkomitees in Tbilissi und der Provisorischen Regierung in St. Petersburg) an, sofern diese nicht dem Geist der Revolution und der Demokratie und den Interessen des abchasischen Volkes widersprachen. »Das abchasische Volk [...] indem es die ersten Schritte bei der Klärung (vyjavleniju) seines nationalen Wesens (suščnosti)«<sup>136</sup> machte, brachte die Hoffnung auf das friedliche Miteinander der vom alten Regime sozial und national unterdrückten Abchasier mit den Völkern des Kaukasus zum Ausdruck. Georgische Vertreter, u. a. Akači Čxenkeli, versuchten vergeblich, den Abchasischen Volksrat von der Verbindung mit der Union der Vereinten Bergvölker des Nordkaukasus und Dagestans abzubringen, und verwiesen auf die Situation in dem dominant georgisch bevölkerten Samurzaqano.

Die Entscheidung der Volksversammlung, die Selbstbestimmung Abchasiens zu verschieben, war nicht zufällig. Die verschiedenen Gruppen in Abchasien waren unterschiedlich orientiert: Das zeigte sich z. B. bei den Anhängern der Union der Vereinten Bergvölker des Nordkaukasus und Dagestans, bei der russlandfreundlichen bolschewistischen Fraktion, bei den Anhängern der georgischen Menschewiki und den Anhängern türkischer Ausrichtung. Die politischen Orientierungen spiegelten eher die soziale (und regionale) als die ethnische Situation wider: Der Adel, insbesondere in Samurzaqano, war tendenziell georgienorientiert, während die Regionen Abchasiens, in denen die verwandtschaftlichen Beziehungen mit dem Nordkaukasus stärker waren, die Nordkaukasische Union unterstützten. Am 9. Februar 1918 unterzeichneten georgische und abchasische Volksräte einen Vertrag, in dem die Grenzen Abchasiens als Grenzen des Suchumi-Bezirks festgelegt wurden und die Selbstbestimmung Abchasiens durch eine demokratisch zu wählende konstituierende Versammlung Abchasiens vereinbart wurde. Zur konstituierenden Versammlung ist es jedoch nicht gekommen.

Am 16. Februar 1918 putschten die abchasischen Bolschewiki Efrem Ešba, Nestor Lakoba (der spätere Sekretär der KP Abchasiens) und Giorgi Atarbekov und erklärten Abchasien zu einem Teil der Russischen Sozialistischen Förderativen Sowjetrepublik (RSFSR).<sup>137</sup> Im Mai 1918 besiegten die Truppen der Transkaukasischen Förderation (faktisch waren

136 Basaria, Simon, *Abchazija v geografičeskom, ètnografičeskom i èkonomičeskom osvješčenii*, Suchum/Kale 1923, 86 f.

137 Bgažba, Oleg/Lakoba, Stanislav, *Istorija Abchazii s drevnejšich vremen do našich dnei*, Suchum 2006, 273.

es georgische Einheiten) die Bolschewiki in Abchasien. Am 11. Mai 1918 wurde der Zweite Abchasische Volksrat gewählt. Er war zwar mehrheitlich georgienorientiert, jedoch in seiner Ausrichtung auch nicht einheitlich, so dass selbst bei der Batumi-Konferenz 1918 die abchasische Delegation keine einheitliche Position über die Zukunft Abchasiens in der Transkaukasischen Republik bzw. in der Nordkaukasischen Union hatte.<sup>138</sup> Im Juni 1918 schlossen Georgien und der Abchasische Volksrat einen Vertrag ab. Auch in diesem Vertrag war die Selbstbestimmung Abchasiens durch die Nationalversammlung verankert.<sup>139</sup> Die nachfolgende Präsenz georgischer Truppen in Abchasien wurde in der abchasischen Geschichtsschreibung als eine Okkupation Abchasiens bezeichnet, während sie in der georgischen Geschichtsschreibung als Verteidigung Abchasiens gegen die Bolschewiki, gegen die Truppen des General Denikin und der Türkei gemäß des Vertrages zwischen Georgien und dem Abchasischen Volksrat gesehen werden. General Masniašvili, der Befehlshaber der georgischen Truppen, erhielt jedoch als Generalgouverneur Abchasiens eine größere Vollmacht als vereinbart und entmachtete faktisch den Abchasischen Volksrat, dessen Vorsitzender, der georgisch-orientierte Varlam Šervašize, daraufhin Protest einlegte. Die Anhänger der Nordkaukasischen Orientierung wollten ihren Streit mit dem georgisch-orientierten Abchasischen Volksrat nun militärisch entscheiden, rekrutierten Truppen in der Türkei und griffen mit türkischer Unterstützung Abchasien militärisch an. Die Invasion wurde von georgischen Truppen im August 1918 niedergeschlagen und die Tätigkeit des Abchasischen Volksrates bis zu den nächsten Wahlen im März 1919 faktisch suspendiert.

Auch im Dritten und Vierten Abchasischen Volksrat gab es unterschiedliche Positionen, eine Minderheit war für die Unabhängigkeit Abchasiens, die Mehrheit befürwortete die Assoziierung mit Georgien. Die Vorsitzenden des Zweiten und Dritten Volksrates, die abchasischen Adligen Arzaqan Emxvari und Varlam Šervašize, waren ebenfalls georgienorientiert. Trotz der Tätigkeit des Abchasischen Volksrates wird in der abchasischen Geschichtsschreibung die Zeit zwischen 1918 und 1921 als eine Zeit der faktischen Okkupation Abchasiens gesehen, die durch loyale Parteigänger Georgiens legitimiert wurde. Zur Annahme einer georgischen Verfassung, die eine breite Autonomie für Abchasien garantieren sollte,

<sup>138</sup> Ebd., 277 ff.

<sup>139</sup> Ebd., 282 ff. Vgl. dort ausführlich die unterschiedlichen Interpretationen des Abkommens. Die Darstellung der abchasischen Historiker, wie auch ihrer georgischen Kollegen, ist durch die Intention getrübt, die Unabhängigkeitsgeschichte Abchasiens zu beweisen bzw. in Frage zu stellen.



ist es erst im Februar 1921, kurz vor der bolschewistischen Besetzung Georgiens, gekommen.

Nach der Oktoberrevolution stellte sich die Frage der nationalen und territorialen Organisation des ehemaligen Zarenreiches nun praktisch neu. Stalin, der für die Nationalitätenfrage zuständig war und von 1918 bis 1924 das Volkskommissariat für Nationalitätenfragen leitete, war maßgeblich an der Neuformierung zunächst der RSFSR und dann der Sowjetunion im Hinblick auf die Nationalitätenfrage beteiligt. Die Nationalitätenpolitik der Bolschewiki müsse – so Stalin – nun sowohl in Kernrussland als auch in den Randgebieten (okrainy) umgesetzt werden. Aber gerade die Peripherien zeigten eine für die Bolschewiki schockierende Entwicklung. Zunächst erklärte Finnland 1917 seine Unabhängigkeit. Der Rat der Volkskommissare musste die finnische Unabhängigkeit widerwillig akzeptieren. Stalin formulierte das aus bolschewistischer Perspektive skandalöse Verhalten als widerwillige Zustimmung: Der Rat der Volkskommissare hat »faktisch nicht dem Volke, nicht den Vertretern des Proletariats Finnlands, die Freiheit gegeben [...], sondern der finnischen Bourgeoisie, die durch ein sonderbares Zusammentreffen von Umständen die Macht an sich gerissen und die Unabhängigkeit aus den Händen der Sozialisten Russlands erhalten hat.«<sup>140</sup> Stalin, der vor der Oktoberrevolution die USA und die Schweiz als beispielhaft für die Lösung der nationalen Frage hielt, musste nun einsehen, dass demokratische Wahlen keineswegs den Sieg der Bolschewiki garantierten.

Die Jahre 1917 und 1918 zeigten, dass die Entwicklung in den Peripherien eher dem finnischen Muster folgte. Sowohl in der Ukraine als auch im Kaukasus entstanden keine proletarischen Diktaturen nach dem russischen Modell. Vielmehr (im Falle des Kaukasus) wurden sozialdemokratisch geführte, demokratisch gewählte Regierungen zunehmend unabhängig von Moskau. Dafür musste einerseits eine Erklärung gefunden werden und andererseits musste der Finnlandweg nach Möglichkeit ausgeschlossen werden. Zugleich sollte aber eine Formel gefunden werden, die die RSFSR (und später die UdSSR) als Erfolgsmodell für die Lösung der nationalen Frage darstellte.

Stalin wiederholte mehrfach, dass die Forderung nach einer Abspaltung der Randgebiete unzulässig sei.<sup>141</sup> Stalin hielt grundsätzlich jeden bürgerlichen Nationalstaat für imperialistisch und damit für ein Instrument der Unterdrückung kleinerer Nationalitäten durch die größeren

<sup>140</sup> Stalin, »Über die Unabhängigkeit Finnlands«, Referat in der Sitzung des Allrussischen Zentralexekutivkomitees, 14. Dezember 1917, in: ders., *Werke*, Bd. 4, Berlin 1951, 21.

<sup>141</sup> Stalin, »Politik der Sowjetmacht in der nationalen Frage in Russland«, in: ebd., 309–319.

Nationen.<sup>142</sup> So unterdrückte Polen »die Belorussen, die Juden, die Litauer, die Ukrainer; Georgien unterdrückt die Osseten, die Abchasier, die Armenier; Jugoslawien unterdrückt die Kroaten, die Bosnier usw.«.<sup>143</sup> Die sozialdemokratischen Regierungen beschrieb er als »das reale Bündnis der besitzenden Schichten gegen die Arbeiter- und Bauernmacht«. Die neue Formel für die Entwicklung in Transkaukasien hieß nun »Konterrevolution unter der Maske des Sozialismus«.<sup>144</sup>

Im menschewistisch dominierten Transkaukasien (und vor allem in Georgien) hatten die Bolschewiki kaum Unterstützung, versuchten jedoch, in Baku oder Suchumi Aufstände zu organisieren. In Suchumi wurde der bolschewistische Aufstand im Frühjahr 1918 (noch vor der Gründung der Georgischen Demokratischen Republik) unterdrückt, den Stalin in seinem Aufsatz über die Lage im Kaukasus von 1918 gepriesen hatte.<sup>145</sup> Die einzige im bolschewistischen Sinne revolutionäre Kraft waren die russischen Soldaten, die von den Fronten des Ersten Weltkrieges über Georgien nach Russland zurückkehrten. Diese wurden von der Regierung der Transkaukasischen Förderativen Republik entwaffnet und nach Russland abgeschoben. Die bolschewistischen Zellen, die mit Hilfe der Soldaten den Umsturz vorbereiteten, wurden geschlossen. Da in Georgien selbst kaum eine Basis für einen bolschewistischen Umsturz existierte, konnte die »Revolution« von außen initiiert werden.

1918 formierten sich bereits die Konturen einer neuen Politik der RSFSR gegenüber den »Randgebieten«. Die zwar sozialdemokratischen,

142 »Ihrer Natur nach bürgerlich, waren sie durchaus nicht gewillt, die alte, bürgerliche Ordnung zu zerstören; sie hielten es im Gegenteil für ihre Pflicht, sie mit aller Macht aufrechtzuerhalten und zu festigen. Ihrem Wesen nach imperialistisch, waren sie durchaus nicht gewillt, mit dem Imperialismus zu brechen; sie waren im Gegenteil niemals abgeneigt, Stücke und Stückchen der Gebiete »fremder« Nationalitäten an sich zu reißen und zu unterwerfen, wenn sich dazu eine Möglichkeit bot.«, in: Stalin, »Der Oktoberumsturz und die nationale Frage«, ebd., 95.

143 Stalin, »Über die nächsten Aufgaben der Partei«, in: ders., *Werke*, Bd. 5, Berlin 1952, 16.

144 Stalin, »Die Konterrevolutionäre Transkaukasiens unter der Maske des Sozialismus«, in: ders., *Werke* (Anm. 140), Bd. 4, 57.

145 »Ganz Armenien protestiert gegen das Usurpatorentum der Tifliser »Regierung« von eigenen Gnaden und fordert den Rücktritt der Sejmdeputierten. Das Zentrum der Mohammedaner aber, Baku, die Zitadelle der Sowjetmacht in Transkaukasien, das den ganzen Osten Transkaukasiens von Lenkoran und Kuba bis nach Jelisawetpol um sich geschart hat, tritt mit der Waffe in der Hand für die Rechte der Völker Transkaukasiens ein, die mit allen Kräften danach streben, die Verbindung mit Sowjetrußland aufrechtzuerhalten. Wir sprechen schon gar nicht von dem heldenhaften Abchasien an der Küste des Schwarzen Meeres, das sich einmütig gegen die schwarzen Banden der Tifliser »Regierung« erhoben hat und mit der Waffe in der Hand Suchum gegen sie verteidigt. Ganz Abchasien, Jung und Alt, hat sich gegen die zweitausend Mann starke vom Süden kommende Bande der Eroberer erhoben und verteidigt nun schon acht Tage lang 20 Werst südlich von Suchum die Zugänge zu Suchum«, schreibt uns der Vorsitzende des revolutionären Militärkomitees Eschba. (Stalin, »Die Lage im Kaukasus«, in: ebd., 82 f.)

aber nun als bürgerlich gebrandmarkten Parlamente und Regierungen müssten durch die sozialistischen ersetzt werden, wenn nötig, mit Hilfe von außen.<sup>146</sup> Die rhetorische Formel zur Legitimation der Intervention von außen fand Stalin bereits auf dem Dritten Allrussischen Kongress der Sowjets in der Umdeutung des Rechts auf Selbstbestimmung: Das Prinzip der Selbstbestimmung sei »nicht als Recht der Bourgeoisie, sondern als Recht der werktätigen Massen der gegebenen Nation auf Selbstbestimmung auszulegen. Das Prinzip der Selbstbestimmung muss ein Mittel im Kampf für den Sozialismus sein und den Prinzipien des Sozialismus untergeordnet werden«.<sup>147</sup> Das Selbstbestimmungsprinzip der Völker wurde relativiert, indem ihm »das Interesse der Volksmassen« (die Politik der Sowjetmacht) entgegengesetzt wurde, das die Abspaltung der »Randgebiete« und die Bildung der (bürgerlichen) Nationalstaaten verbot.

Den Randgebieten, die kontinuierlich dem nun sozialistischen Russland wieder einverleibt wurden, musste angeboten werden, ihre (rückständige) nationale Souveränität gegen die Klassenhegemonie des Proletariats einzutauschen. Außerdem sollten auch die kulturellen Belange der Nationen noch stärker unterstützt werden, als sie von ihren nationalen Eliten gefordert waren. Das Organisationsprinzip der Randgebiete griff im Kern auf den Vorschlag zurück, der von Stalin bereits in der Schrift »Marxismus und nationale Frage« (1913) gemacht wurde: Nicht eine kulturelle Autonomie im Sinne der Austromarxisten, sondern eine Gebietsautonomie der Randgebiete wäre erstrebenswert, der er die verschiedenen Stufen der politischen Rechte (je nach Größe und dem Entwicklungsgrad der Nation) und umfassende kulturelle Rechte zugestand. Die später zur offiziellen Formel geronnene Verbindung von nationaler Form mit dem zunächst proletarischen und später sozialistischen Inhalt bedeutete primär die Entwicklung der Sprache und der Bildung, aber auch (wie im Falle Dagestans) eine zeitweilige Tolerierung der örtlichen Bräuche (wie etwa Scharia) im Austausch gegen die Loyalität zur Sowjetmacht.

Am 25. Februar 1921 marschierten bolschewistische Truppen in Tbilissi ein. Damit brach die RSFSR das Georgisch-Russische Friedensabkommen von 1920. Die Entscheidung, die Georgische Demokratische Republik militärisch zu unterwerfen, wurde von Sergo Oržonikize und Iosif Stalin gegen den zunächst zögerlichen Lenin durchgesetzt. Die Regierung der Georgischen Demokratischen Republik floh aus Batumi nach Frankreich und war bis in die 1930-er Jahre als Exilregierung international anerkannt.

<sup>146</sup> Stalin, »Über die Kiewer bürgerliche Rada«, ebd., 25.

<sup>147</sup> Stalin, »Referat zur nationalen Frage«, 15. Januar 1918 (beim III. Allrussischen Kongress der Sowjets der Soldaten-, Arbeiter- und Bauerndeputierten 10.–18. Januar 1918), ebd., 27.

Bis 1922 existierte die Georgische Sozialistische Sowjetrepublik de jure, aber nicht faktisch, unabhängig von Moskau.

Die Debatten über die nationale Souveränität bzw. eine kaukasische Autonomie ohne nationale Sonderrechte flammten erneut 1922 auf, als es um Fragen der Neuordnung des Kaukasus und der Aufnahme der drei kaukasischen Republiken in die Sowjetunion ging. Nun waren es nicht mehr die georgischen Menschewiki, sondern das Zentralkomitee der georgischen Bolschewiki, die die unabhängige Aufnahme Georgiens in die Sowjetunion forderten. Die faktische Macht lag aber bereits seit 1921 bei dem Zakrajkom, dem übernationalen Parteikomitee, dem Sergo Oržonikize vorstand. Die bittere Konfrontation zwischen dem georgischen Zentralkomitee und dem Zakrajkom wurde auf der höchsten Parteiebene ausgetragen und wurde später als »georgische Affäre« bekannt. Die Hardliner Oržonikije und Stalin setzten bei Lenin sowohl die Transkaukasische Förderation als auch die stärkere Bindung an Moskau durch. Die Gegner der Förderation und Anhänger einer größeren Autonomie (wie Budu Mdivani und Pilipe Maxaraze) wurden später zu » Nationalabweichlern« (Nationaluklonisty) erklärt; Mdivani wurde in den 1930-er Jahren erschossen. Die Transkaukasische Sozialistische Förderative Sowjetrepublik (Zakavkazskaja Socialističeskaja Federativnaja Sovetskaja Respublika) wurde neben den Sozialistischen Sowjetrepubliken Ukraine und Weißrussland sowie der Russischen Förderation zum Gründungsmitglied der Sowjetunion.<sup>148</sup> Die Neuordnung des südlichen Kaukasus geschah damit nach Stalins vorrevolutionären Plänen gegen den Willen der damaligen georgischen Regierung und wohl auch gegen den der Mehrheit der georgischen Bevölkerung.

Am 4. März 1921, einige Tage nach der Besetzung Georgiens, wurde Abchasien, eine autonome Republik in der Georgischen Demokratischen Republik, in die Abchasische Sozialistische Sowjetrepublik umgewandelt. Am 16. Dezember desselben Jahres haben die Abchasische SSR und die Georgische SSR einen Unionsvertrag (sojuznyj dogovor) geschlossen. Dieser Unionsvertrag betonte die »Gemeinsamkeit der nationalen Bande« (obščnost' nacional'nych uz) der georgischen und abchasischen Werktätigen. Darin wurde die in der Sowjetunion für die Sowjetrepubliken gängige Floskel der »brüderlichen Republiken« verwendet, welche die militärische, politische, finanzielle und ökonomische Union umschloss. Sie verfügten über eine Reihe gemeinsamer Kommissariate wie etwa über das Kriegs-, Finanz-, Wirtschafts-, Post- und Justizkommissariat sowie den Geheimdienst und die Arbeiter- und Bauerninspektion. Die auswärtigen Angelegenheiten

<sup>148</sup> Smith, Jeremy, »The Georgian Affair of 1922. Policy Failure, Personality Clash or Power Struggle?«, in: *Europe-Asia Studies* 50 (1998) 3, 519–544.

waren ausschließlich in georgischer Zuständigkeit, während der Außenhandel von Georgien, Armenien und Aserbaidschan übernommen wurde. Abchasien wurde Mitglied der Transkaukasischen Föderation »über Georgien« (čerez Gruziju), dafür bekam es ein Drittel der georgischen Quoten im transkaukasischen Sowjet.

Die sowjetische Nationalitätenpolitik wurde als *korenizacija* (Einwurzelung, Indigenisierung) bekannt. Sie war darauf ausgerichtet, die indigenen Bevölkerungen zu stärken. Die neuen Verhältnisse waren asymmetrisch für Georgien und Armenien bzw. für Abchasien. Georgien und Armenien verloren ihren Status als souveräne Staaten und gingen in die Transkaukasische SFSR ein. Abchasien dagegen wurde von einer georgischen Autonomie zu einer weitestgehend selbständigen Republik aufgewertet.

## 5. Die Entstehung der abchasischen Nation

Georgien und Abchasien waren nun als Teile der Transkaukasischen SFSR wiedervereint. Politische Auseinandersetzungen traten zunächst zurück und äußerten sich nun in Debatten um die wirtschaftliche Ausrichtung Abchasiens. Umso stärker wurde die Selbstbestimmung Abchasiens kulturell ausgetragen. Marr hat schon um die Jahrhundertwende wiederholt gewarnt, dass die Kaukasusforschung nicht im akademischen, sondern im jeweiligen nationalen Interesse betrieben wurde. Die *Korenizacija*-Politik, die Bildung und Forschung zur Domäne der Nationen und Nationalitäten erklärte, verstärkte und verschärfte die Tendenz der Erosion eines gemeinsamen Denkraumes. Da nationale Gefühle nicht mehr politisch zum Ausdruck gebracht werden konnten, avancierten die Geisteswissenschaften, die Philologie und die Geschichtsschreibung zum bevorzugten Austragungsort nationaler Antagonismen, in denen widerstreitende nationale Gefühle durchbrachen.

Den Anhängern der georgischen Orientierung in Abchasien ist es nicht gelungen, eine abchasische Nation zu bilden, die nicht auf einer Abgrenzung zu Georgien basierte, die Georgier als autochthone Bevölkerung Abchasiens anerkannte und der geteilten georgisch-abchasischen Vergangenheit Rechnung trug. Es setzte sich eine Vorstellung von Abchasien durch, die auf einer radikalen Abgrenzung von Georgien gründete.

Marr hat eine wichtige Rolle bei der Herausbildung der neuen abchasischen Identität gespielt. Seit 1913 beschäftigte er sich mit Abchasien und publizierte als seinen ersten Bericht den Artikel »Kaukasusforschung und die abchasische Sprache« (*Kavkazovedenie i abchazskij jazyk*) in der Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung. Er hielt es für eine »große

Sünde« der Kaukasusforschung, dass sie die Schriftkulturen (die georgische und die armenische) privilegierte und die schriftlosen »Urvölker« (korennych narodov) des Kaukasus, wie etwa die Abchasier, vernachlässigte. Zwar hätten georgische und armenische Literaturen eine große Rolle bei der Erforschung des alten Christentums gespielt, aber die mündliche Literatur Abchasiens sei unschätzbar, wollte man die alten Religionen des Kaukasus untersuchen. Marr musste auch seine eigene Auffassung korrigieren, indem er nun die eigenständige Bedeutung des Ethnisch-Abchasischen gegenüber dem »Kulturhistorisch-Georgischen« für die Verbreitung des Christentums im Kaukasus betonte.<sup>149</sup> Marr relativierte die kulturelle Taxonomie, die den Schriftkulturen eine unbestrittene Priorität gegenüber schriftlosen Kulturen einräumte und die Verschriftlichung als Indiz für eine höhere Entwicklung einer Sprache annahm. Für Marr war die abchasische Sprache, auch wenn sie nicht verchristlicht wurde, nicht primitiv (pervobytnyj), sondern im Gegenteil linguistisch sehr weit entwickelt und in ihrer Entwicklung mit der Stellung des Englischen unter den indoeuropäischen Sprachen vergleichbar. Das wertete die abchasische Kultur (auch gegenüber der georgischen) enorm auf.<sup>150</sup>

Wenn Marr das Fundament für die Abchasienforschung legte, so ist Dimitri Gulia (Dyrmit Gulia; 1874–1960) der Begründer der abchasischen Schriftliteratur und Gründer vieler kultureller Institutionen in Abchasien: der abchasischen Presse, des abchasischen Theaters und der abchasischen Wissenschaft. Zusammen mit Konstantine Mačavariani hat er das abchasische Alphabet entworfen (1891), das in einer mehrfach modifizierten Form auch heute noch benutzt wird. Gulias Biographie kann für Abchasien als paradigmatisch gelten. Seine Familie wurde mit vielen anderen Abchasier 1877 in die Türkei deportiert, kehrte jedoch zurück. Das Muhadschirat, »die schmerzhafteste Stelle in der Geschichte des abchasischen Volkes«<sup>151</sup>, wie Gulia in seiner Autobiographie schreibt, sei eine Zäsur, die einerseits die noch weitgehend mittelalterliche Geschichte Abchasiens (u. a. als eines unabhängigen Fürstentums) abschloss und gleichzeitig die moderne

149 Marr, »Kavkazovedenie i abchazskij jazyk«, in: ders., *Izbrannye raboty* (Anm. 16), 59–78, hier: 60. In diesem Aufsatz machte Marr auch andere Bemerkungen, die später wichtig für das abchasische Selbstverständnis wurden. Georgisch habe in der christlichen historischen Epoche die abchasische Sprache wenig und nur lexikalisch beeinflusst. Dagegen seien bestimmte Begriffe (wie das Segel) aus dem Abchasischen ins Georgische übernommen worden und zeugen von der maritimen Vergangenheit der Abchasier.

150 Wir gehen an dieser Stelle nicht darauf ein, dass das Abchasische eine Schlüsselbedeutung für Marrs japhetidische Theorie bekam, weil das Abchasische (wie auch andere Kaukasussprachen) ihn denken ließen, dass diese Sprachen nicht ein Resultat vieler Migrationen waren, sondern unterschiedliche Spuren einer vorindoeuropäischen Hochkultur, die von den Indoeuropäern in den Kaukasus verdrängt worden sind. Vgl. Marr, ebd., 67.

151 Gulija, Dmirij, *Istorija Abchazii*, Tbilisi 1925, 7.



Geschichte Abchasiens einleitete, die auch mit der Geburt des nationalen Selbstverständnisses einherging.

Gulia stammte aus einer muslimischen Familie, wurde aber nach der Rückkehr nach Abchasien getauft (Dimitri war sein Taufname). Er besuchte Schulen in Suchumi und Gori und arbeitete mit den beiden georgischen Missionaren in Abchasien Davit und Kōnstantīne Mačavariani eng zusammen. Ersterer brachte ihn auf die Idee, ein abchasisches Alphabet zu entwerfen. Bevor Gulia in den 1910-er Jahren selber zu schreiben anfang, übersetzte er ins Abchasische. Seine Zusammenarbeit mit den christlichen Missionaren bedingte die Textauswahl: Gulia übersetzte die Heilige Schrift und die Kirchenbücher aus dem Russischen, Georgischen und Griechischen ins Abchasische. Gulias erste beiden abchasischen Gedichtbände sind 1912 und 1913 in Tbilissi erschienen. In den 1910-er Jahren arbeitete er als Schullehrer in unterschiedlichen Schulen Abchasiens, gab 1918 die erste abchasische Zeitung heraus und wechselte 1921 ins Volkskommissariat für Bildung. Er unterrichtete 1924–1926 abchasische Literatur an der Staatlichen Universität Tbilissi, leitete später die von Marr gegründete Akademie für Abchasische Sprache und Literatur. Ab 1930 war er wissenschaftlicher Mitarbeiter im Institut für Geschichte Abchasiens.

Gulia war der erste, der eine, wie er selbst schrieb, »zusammenhängende Geschichte« Abchasiens verfasste.<sup>152</sup> Seine Geschichte schloss er 1922 ab und sie ist, anders als die Geographie von Basaria und die Geschichte von Ašxacava (s.u.), weitestgehend frei von aktuellen politischen Bezügen und Ressentiments gegen Georgien. Gulia war weder Historiker noch Altphilologe. Sein Ziel war es, »[d]ie Aufmerksamkeit auf die abchasische Sprachwissenschaft zu lenken und das Interesse für Probleme zu wecken, die mit der Geschichte des schönsten Landes in der Welt [...]«<sup>153</sup> zusammenhängen. Durchaus im Sinne Marrs wollte er das wissenschaftliche Interesse für die Abchasienforschung wecken, die neue Wege für die Entschlüsselung der kaukasischen und vorderasiatischen Geschichte eröffnete. Neben diesem akademischen Anspruch hatte er auch eine nationale Agenda, nämlich, die »große Vergangenheit« dieses »heute nicht zahlreichen« Volkes zu rekonstruieren. Auch wenn Gulia die Bedeutung der Geschichte nicht theoretisierte, maß er ihr eine vergleichbare Bedeutung zu, wie die *tergdaleulebi*-Generation, von der er beeinflusst war: Geschichte hatte für ihn eine emanzipatorische Funktion für das nationale Selbstbewusstsein. Anders als die *tergdaleulebi* wählte Gulia zum zentralen Bezugspunkt nicht die mittelalterliche politische Geschichte, sondern die Ethnogenese

<sup>152</sup> Ebd.

<sup>153</sup> Ebd., 13.

der Abchasier. »Große Vergangenheit« bedeutete für ihn eine Genealogie, die eine Präsenz der Abchasier in der Weltgeschichte sicherte. Gleich in der Einführung setzte Gulia mit seiner These ein: »Abchasier und ihre Vorfahren Heniochoi sind Kolchen, die aus Ägypten, insbesondere aus Abessinien, auswanderten«.<sup>154</sup>

Die Ethnogenese bot damals (wie z. T. noch heute) reichlich Gelegenheit für Spekulationen. Insbesondere für Nationen, die sich neu behaupten mussten (für Georgien und Armenien im ausgehenden 19. Jahrhundert und in der Sowjetzeit), nicht anders als für Abchasien bot die historische Ahnengalerie eine Kompensation für die politische Schwäche in der Gegenwart und einen Ort, um ihre historischen Gefühle auszuagieren. Die damals noch sehr sporadisch untersuchten Keilschriften von Urartu<sup>155</sup> sowie das mit der urartäischen Sprache verwandte Hurritische (die Sprache des Königreiches Mittani<sup>156</sup>) gaben reichlich Anlass für unterschiedlichste Spekulationen. Da die hurritisch-urartäische Sprachfamilie mit keiner anderen Sprachfamilie verwandt war, kamen die Sprachen des Kaukasus, die ebenfalls zu keiner großen Sprachfamilie gehörten, als mögliche Verwandtschaftskandidaten in Frage. Georgier und Armenier erhoben Anspruch auf diese Erbschaft. Gulia zufolge hätten auch die Abchasier Anspruch auf diese Erbschaft der alten Kulturvölker. Gulia konnte aber noch nicht ahnen, wie politisch brisant die Frage der Ethnogenese und die Geschichte der Schwarzmeer- und Kaukasusvölker werden sollte.

Aus der Sicht Gulias erstreckte sich die Kolchis auf dem Gebiet des heutigen Abchasiens, Megreliens, Imeretiens, Swanetiens, Guriens und Lazistans. Die Landesbenennung Kolchis setzte sich aus unterschiedlichen ethnischen und sprachlichen Gruppen zusammen. Dabei waren die Heniochoi die Vorfahren der Abchasier. In diesem Zusammenhang bestritt Gulia (anders als spätere Autoren in Georgien und Abchasien) weder die Heterogenität der Bevölkerung der Schwarzmeerküste, noch erhob er den exklusiven Anspruch auf das Erbe der Kolchis für die Abchasier, sondern führte die Namensänderungen auf den Wechsel der Herrschaftsverhältnisse zurück.

Er sah in den Abchasiern, die an der Schwarzmeerküste gelebt hatten, eine Kulturbrücke zwischen der griechischen Kultur und ihren Nachbarn im Osten. Dabei hätten die Abchasier bis zum 10. Jahrhundert eine selbst-

<sup>154</sup> Gulija, *Istorija Abchazii* (Anm. 152), 10.

<sup>155</sup> Ein altorientalisches Reich in Ostanatolien und um den Vansee zwischen dem 9. und 5. Jahrhundert v. Chr.

<sup>156</sup> Ein altorientalisches Reich in Nordsyrien im 15. bis 13. Jahrhundert v. Chr.

ständige kulturelle Entwicklung durchgemacht und seien erst danach zu einem Teil der gemeinsamen georgisch-abchasischen Kultur geworden.

Wie kaum ein anderer hat Simon Basaria den abchasischen politischen Diskurs in seinen Kernaussagen bis heute geprägt. Seine Idee vom Abchasiertum ist wie bei Gulia aus der Sprache abgeleitet und damit ethno-linguistisch, aber basiert anders als bei Gulia auf der maximal möglichen Abgrenzung von Georgien und folgt damit ungewollt auch der Auffassung der großrussischen Chauvinisten. Sein Lebenslauf verlief ähnlich wie das Leben Gulias: Er wurde in einer abchasischen Bauernfamilie geboren (1884), ging zunächst im Nachbardorf zur Kirchenschule und wurde später als Schulbester in das geistliche Seminar von Gori geschickt, das er 1902, zwei Jahrzehnte nach Gulia, absolvierte. Viele Jahre unterrichtete er als Lehrer in nordkaukasischen Dörfern, ging später zur Weiterbildung nach Moskau, Europa und in die Türkei. Neben Gulia war er eine der ersten authentischen abchasischen Stimmen. 1910 erschien sein erster Aufsatz über Abchasien, in dem er versuchte, seine Heimat dem russischsprachigen Publikum bekanntzumachen. Bereits in diesem ersten Aufsatz betonte er die »Individualität« Abchasiens.<sup>157</sup> In seinen Korrespondenzen für Zeitungen des nördlichen und südlichen Kaukasus thematisierte er das Leiden der Abchasier, insbesondere nach ihrer Erklärung zum »schuldigen Volk« (vgl. ausführlicher dazu Seite 192), die mangelnde medizinische Versorgung und die Zuwanderung von Kolonisten sowie die Willkür der lokalen Verwaltung.<sup>158</sup> Nach der Februarrevolution in Russland kehrte Basaria nach Abchasien zurück, um sich politisch zu betätigen. Basaria sah die Zukunft Abchasiens nicht in der Transkaukasischen Föderation, sondern in der Union Nordkaukasischer Bergvölker. Damit unterschied sich sein Projekt deutlich von der Vorstellung georgischer Politiker, die Abchasien implizit oder explizit mit Georgien verbunden sahen. Bereits 1917 kam es zur ersten Auseinandersetzung. Nach der Wiederherstellung ihrer Autokephalie im Mai 1917 erhob die georgische Kirche Anspruch auf ihr altes kanonisches Territorium und damit auf Abchasien. Ebenfalls im Mai 1917 wurde ein Kongress von Geistlichen und Laien des Suchumi-Kreises (*s'ezd duchovenstva i vybornych mirjan pravoslavnogo naselenija Suchumskogo okruga*) einberufen, der die Frage nach der Zugehörigkeit der abchasischen Gemeinden verhandeln sollte. Basaria präsierte der Versammlung. Ei-

157 Ančabadze, Ju. D., »Simon Petrovič Basarija: pedagog, étnograf, kraeved«, in: Tumarkin, Daniil (Hg.), *Repressirovannye étnografy*, vyp. 2, Moskva 2003, 301–315, hier: 302.

158 Ebd.

nen Gegenentwurf legte der abchasische Intellektuelle Michail Tarnava (1995–1941) vor und forderte die Autokephalie der abchasischen Kirche.<sup>159</sup>

In einem knappen Bericht erzählte Tarnava die Geschichte der »leid-geplagten« (mnogostradal'noj) abchasischen Kirche (ein Epitheton, das sie mit der georgischen Kirche teilte) und ging auf die wesentlichen Meilensteine der abchasischen Kirchengeschichte ein. In seinem Bericht dachte Tarnava bereits in politischen Begriffen: Die Kirchenunabhängigkeit Abchasiens sah er parallel zur Unabhängigkeit und Stärkung des abchasischen Königreiches. Konsequenterweise ist die Wiederherstellung der Unabhängigkeit der abchasischen Kirche im 14. Jahrhundert mit dem Zerfall des georgischen Königreiches und der Abspaltung des abchasischen Fürstentums im 14. Jahrhundert verbunden. In der unausgesprochenen Logik der historischen Darstellung Tarnavas verband sich die Frage nach der Unabhängigkeit mit der nach der Februarrevolution proklamierten Selbstbestimmung der Nationen, auch wenn es explizit um die Autokephalie der abchasischen Kirche ging.

So wie in Georgien in den Jahrzehnten zuvor war die Kirchenfrage in Abchasien zu einem Platzhalter der nationalen Frage geworden. Die georgischen Delegierten mussten einsehen, dass zumindest ein Teil der Abchasier die georgische Vorstellung von der gemeinsamen georgisch-abchasischen Erbschaft, die auch in die Zukunft projiziert wurde, nicht akzeptieren wollte. Es kam zu einer großen Auseinandersetzung, die Delegierten aus Samurzaqano drohten mit einer Abspaltung von der abchasischen Kirche, weil sie sich der georgischen Kirche zugehörig sahen. Im Endeffekt setzte Basaria den Unabhängigkeitsentwurf durch.<sup>160</sup>

Der Kongress des Abchasischen Volkes wählte den Abchasischen Volksrat und Basaria zum Präsidenten des Volksrates. Von Anfang an war Basaria Initiator der nordkaukasischen Orientierung Abchasiens. Georgien kam weder in der ersten Deklaration des Kongresses des Abchasischen Volkes noch in der »Verfassung des Abchasischen Volksrates« (Konstitucija Abchazskogo Narodnogo Soveta) vor, auch wenn georgische Vertreter am Kongress teilnahmen und die Teilnehmer zu überzeugen versuchten. Der bolschewistische Putsch entmachtete Basaria und den ersten Volksrat. Da es georgische Truppen waren, die den bolschewistischen Aufstand niederschlugen, bekam die georgische Fraktion Oberhand in Abchasien. Zeitweilig musste Basaria fliehen und kehrte erst im Dezember 1920 nach

159 Tarnava, Michail Ivanovič, *Kratkij očerk istorii Abchazskoj Cerkvi. Doklad, pročitanij na s'ezde duhovenstva i vybornych mirjan pravoslavnogo naselenija suchumskoj oblasti*, Suchumi 1917.

160 Vgl. die Deklaration in: Tarnava, ebd., 19 f.

Abchasien zurück. Obwohl Basaria ursprünglich nicht mit den Bolschewiki zusammengearbeitet hatte, begrüßte er den Sturz der georgischen Menschewiki und die Ausrufung der Abchasischen Sozialistischen Sowjetrepublik, versuchte aber vergeblich, die spätere Assozierung mit Georgien 1921 als Delegierter des ersten Abchasischen Rätetages zu verhindern. Zinaida Richter, die ihn 1922 in Abchasien traf, bescheinigte ihm »glühenden Patriotismus«, vermerkte aber zugleich, dass sich »tief in seiner Seele [eine] historische Feindseligkeit (neprijazn') den Georgiern [gegenüber] bemerkbar macht, die sich mal in seinen passionierten Invektiven gegen die Menschewiki, mal in seinen Nörgeleien (pridirki) gegen die jetzige georgische Führung äußere«. <sup>161</sup> Später war Basaria in der Bildung und Bildungspolitik tätig, unterrichtete an abchasischen Hochschulen und forschte als Ethnograph und Landeskundler. Basaria spielte eine große Rolle in der abchasischen Wissenschaftsgesellschaft, in der von Marr begründeten Akademie der abchasischen Sprache und Literatur, bei der Gründung des abchasischen Landeskundemuseums. Basaria setzte durch, dass der erste (auch für die Geschichte der sowjetischen Landeskunde) bedeutende sowjetische Kongress für Landeskunde (1924) in Suchumi stattfand. 1941 wurde Basaria (zusammen mit Tarnava) aufgrund einer falschen Anschuldigung als bürgerlicher Nationalist festgenommen und 1942 erschossen.

Basarias Buch *Abchasien in geographischer, wirtschaftlicher und ethnographischer Hinsicht* ging weit über geographische und ethnographische Fragen hinaus und legte einen Grundstein für den abchasischen Nationalismus. Die politischen Ideen, die Basaria im sowjetischen Abchasien nicht mehr durchsetzen konnte, fanden ihren Ausdruck in seinem Geographie-Buch. Basaria grenzte, im Unterschied zu Gulia, Abchasien nahezu programmatisch von Georgien ab. Er postulierte die Verwandtschaft der beiden Bergvölker der Abchasier und Tscherkessen: Vor der religiösen Teilung und später der russischen Eroberung seien ihre gesellschaftliche Ordnung und ihre Sitten absolut identisch gewesen, d. h. sie hätten »eine gemeinsame eigenständige Kultur« gehabt. <sup>162</sup>

Wie in der abchasischen Dichtung wird bei ihm die Geographie zu einem Zeichen der abchasischen Geschichte und des Volkscharakters. Der Abchasier sei – wie in der Prosa Gulias – in erster Linie »Bergbewohner«. Die Berge »formen« (prinoravlivat') seine »geheimnisvolle, für die Menschen wenig verständliche Sprache«, »seinen mutigen Charakter und sein

<sup>161</sup> Richter, Zinaida, *Kavkaz našich dnei*, Moskva 1924, 113.

<sup>162</sup> Basaria, Simon, *Abchazija v geografičeskom, étnografičeskom i ékonomičeskom otnošenii*, Suchum-Kale 1924, 47.

Durchsetzungsvermögen«, »seine Fähigkeit, mit den Giganten zu kämpfen, die den Zugang zum Licht und zur Weite der Freiheit versperren«. »Die Abchasier, die Veteranen des alten, grauen Altertums, haben seit zweitausend Jahren die von den Bergen geerbte Freiheit verteidigt«, sie kämpften gegen unterschiedliche Imperien, aber »in diesem ungleichen Kampf griffen sie die Giganten mit der Raserei des Bergstroms an, drangen wie ein Splitter in den Körper der Gewalttäter ein und haben so die Macht der Eroberer zerstört«. <sup>163</sup> Dieser Abschnitt enthält das Sujet der abchasischen Nation in allen seinen wesentlichen Bestandteilen, das später auch von der abchasischen Literatur aufgegriffen und weitergeführt wurde: die Autochtonie der abchasischen (ethnisch verstandenen) Nation (ihre Abstammung von der Natur), ihren zweitausendjährigen Kampf mit unterschiedlichen Eroberern für die Freiheit. Basaria wiederholte die wesentlichen Postulate des georgischen romantischen Nationalismus mit dem Unterschied, dass dieser Nationalismus nun gegen Georgien gerichtet war und sich daher auch auf Argumente der großrussischen Chauvinisten (wie die Broschüre *Abchazija ne Gruzija*) stützen konnte.

Die »Bergland-Identität« Abchasiens trat auch die Erbschaft des russischen kolonialen Diskurses an. Basaria leitete sein Buch mit einem Epigraph aus dem Roman des russischen Populärschriftstellers Daniil Mordovcev (1830–1905) *Prometheus' Erben. Aus der Geschichte der letzten Tage des unabhängigen Abchasiens* (Prometevo potomstvo. Iz istorii poslednich dnei nezavisimosti Abchazii, 1897) ein. Mordovcevs historische und geographische Spannbreite reichte vom alten Rom bis zum Russland des 19. Jahrhunderts und vom alten Ägypten bis zum Kaukasus. Insbesondere seine Abchasien- und Georgienromane, die im Auftrag von Populärverlagen geschrieben wurden, transportierten die Kaukasustopoi der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts. Neu darin war Abchasien als Schauplatz, der bisher in der russischen Kaukasusliteratur kaum präsent war. Mordovcev stilisierte darin Abchasien zur alten Kolchis. Die Ritterlichkeit und das kriegerische Ethos der Abchasier, die Mordovcev in seinem Roman pries, folgten eher der Beschreibung der Bergbewohner des frühen Puškin und Marlinskij als der des späten Tolstoj. Nichtsdestotrotz spielten diese späten Nachklänge der russischen romantischen Literatur eine große Rolle für die abchasischen Intellektuellen. Zugleich war ihre Rezeption Einfallstor für die damals noch kaum reflektierte Internalisierung des russischen kolonialen Diskurses. Die Stilisierung der Abchasier

<sup>163</sup> Ebd., 18.



als »gorcy« bei Basaria und Aščacava war bis zu einem gewissen Grad ein Resultat der Rezeption der russischen romantischen Kaukasusliteratur.

Die »Bergland-Identität« (gorskij) sei auch für den Nationalcharakter der Abchasier verantwortlich, der sie von ihren östlichen Nachbarn unterschied. Als Bergvolk seien Abchasier gastfreundlich im Gegensatz zu den benachbarten merkantilen Megreliern. Um seine Auffassung zu belegen, zitiert Basaria Gerasim Rybinskij, einen russischen Agronomen und Verfasser der Broschüre *Abchazija v sel'skom i bytovom otnošenii* (Abchasien in landwirtschaftlicher und alltäglicher Hinsicht; 1891). Rybinskij, dem Basaria Parteilosigkeit und eine objektive Position bescheinigt, beklagte, dass die Megrelier, anders als die Abchasier, trotz der äußeren Ähnlichkeit ihrer Sitten und Gebräuche nicht die »Reinheit der Bergvölker« behalten hätten. Die Megrelier seien ihrer Natur nach »durchtrieben, egoistisch, [...] verschlagen«. <sup>164</sup> Basaria folgt Rybinskij auch in der Erklärung des abchasischen Volkscharakters. Als Bergvolk seien die Abchasier Krieger, der Handel sei deswegen bei ihnen, anders als bei den Megreliern, verpönt. Die Abchasier seien gastfreundlich ohne Eigennutz, die Megrelier dagegen, auch wenn sie gastfreundlich seien, hätten es auf den Profit abgesehen. Indem Basaria Rybinskijs Objektivität pries, entging ihm, wie stark Rybinskij die Topoi des Kaukasusdiskurses reproduzierte und in welchem Maße diese Reproduktion die Imaginierung des neuen Abchasien prägte. Der Gegensatz zwischen den edlen und reinen Bergbewohner-Abchasiern und den merkantilen (vor allem megrelischen) Talbewohnern zieht sich durch die abchasische Literatur bis hin zu Fasil Iskander. <sup>165</sup>

Basaria gehörte zu den ersten Abchasiern, die das Muhadschirat zum Nationaltrauma erhoben. »Die größte Ungerechtigkeit, die die Geschichte der nationalen Katastrophen in den beiden Hemisphären der Erdkugel kennt, traf die abchasische Nation und das tscherkessische Volk mit ihr«. <sup>166</sup> Das Muhadschirat habe Abchasien nicht nur entvölkert (laut Basaria wurden 400 000 Abchasier in die Türkei deportiert), sondern auch den Weg für »zugewanderte Elemente« (prišlye elementy) geöffnet. Die radikale Veränderung der demographischen Situation, die die Abchasier in Abchasien zu einer Minderheit machte, wurde damit zu einem (bis heute geltenden) Nationalproblem. Die Schuld an der nationalen Katastrophe hätte nicht nur die russische Regierung, die die Auswanderung plante und durchführte, sondern trugen auch die Kolonisten, die nach Abchasien

<sup>164</sup> Rybinskij, Gerasim, *Suchumskij Okrug. Abchazija v sel'skochozjajstvennom i bytovom otnošenii*, Tbilisi 1894, 12.

<sup>165</sup> Die nationalen Zuschreibungen edel/merkantil machen die Zuschreibungen der georgisch-armenischen Polemik im 19. Jahrhundert sichtbar.

<sup>166</sup> Basaria, *Abchazija* (Anm. 162), 104.

gekommen seien und vom Unglück des abchasischen Volkes profitierten. In dieser Auffassung sind die Wurzeln der abchasischen antigeorgischen Einstellung zu suchen.

Zu den Zuwanderern, die privilegierte Ansiedlungsrechte in Abchasien bekamen, rechnete er auch Georgier. Auch diese Zuordnung ist insofern bezeichnend, als Basaria Georgien nicht als eine politische Nation ansah, sondern diese eher entlang der russischen imperialen Auffassung ethnisch gliederte. Die Abgrenzung von Georgien war auch insofern wichtig, da sie bei der Bestimmung des abchasischen Territoriums eine Rolle spielte und nach wie vor spielt. Basaria hielt (wie auch Mačavariani und der russische Autor der Borschüre *Abchazija ne Gruzija* vor ihm) Samurzaqano (heute der Galibezirk mit einer gemischter Bevölkerung) für eine rein abchasische Provinz, die »ausschließlich von Abchasiern bevölkert [sei], die ihre nationale Politik (nacional'naja linija) viele Jahrhunderte vor Christus verfolgten«. <sup>167</sup> Damit wären alle Georgier westlich vom Fluss Inguri Zuwanderer, die Abchasien zunehmend kolonisiert und die Bevölkerung von Samurzaqano assimiliert haben.

Zwar hat der Abchasische Volksrat die Rechte aller Völker Abchasiens, die in Abchasien vor der Februarrevolution gelebt haben, als indigene anerkannt, <sup>168</sup> doch schlich sich in die Rede von den Rechten der Völker (im Gegensatz zu den Besitz- und Eigentumsrechten einzelner) eine alternative Rechtsordnung ein.

Die Autochthonie verlieh den Abchasiern im Vergleich zu den Zugewanderten besondere Rechte. Diese Rechte waren nicht kodifiziert, waren aber wichtiger als das Staatsrecht und kamen dem Naturrecht nahe. »Die Armenier als [...] eine Nation, die selbst die Unterdrückung durch stärkere Nationen erfahren hat, erkennen die historischen, juridischen und Gewohnheitsrechte der abchasischen Nation an und bezeichnen sich selbst als Gäste in Abchasien« – schrieb Basaria. <sup>169</sup> Das Verhältnis zwischen Abchasiern und anderen Völkern dachte Basaria dementsprechend als ein Verhältnis zwischen Gastgebern und Gästen.

Besondere Schuld wies Basaria der menschewistischen Regierung Georgiens zu, die nun als Nation die imperialistische Politik des Zarenreiches insbesondere in der Grundeigentumsfrage fortgesetzt habe. <sup>170</sup> Der sozialdemokratischen Regierung Georgiens warf er vor, das Selbstbestimmungsprinzip der Völker (im Leninschen Sinne als ein Separationsrecht)

<sup>167</sup> Ebd., 99.

<sup>168</sup> Ebd., 83.

<sup>169</sup> Ebd., 81 f.

<sup>170</sup> Ebd., 84.

zu ignorieren und eine Eroberungs- und Unterdrückungspolitik besonders gegenüber den kleineren Völkern zu führen. Obwohl Basaria ursprünglich nicht unbedingt mit den Bolschewiki sympathisierte, stimmte er in seiner Einschätzung der georgischen sozialdemokratischen Regierung mit der Einschätzung der Bolschewiki überein. Dagegen war die »Sowjetrepublik eines kleinen Volkes ein anschauliches Beispiel der befreienden Rolle der Roten Armee und eine weitere Ohrfeige, die die Große Oktoberrevolution den Unterdrückern kleiner Völker, den Imperialisten aller Länder und ihren Lakaien, den Sozialverrätern gab«. <sup>171</sup>

Basaria formulierte in seinem Buch die Kernpunkte des bis heute geltenden abchasischen Nationalismus: Abchasien sei ein mit Tscherkessen eng verwandtes autochthones Bergvolk. Andere Völker in Abchasien seien nach dem Muhadschirat als Kolonisten nach Abchasien gekommen und hätten auch später die Landnahme in Abchasien praktiziert. Georgien sei eine imperialistische kleine Nation, die nach der eigenen Befreiung die kleinere abchasische Nation zu unterjochen versucht. Seine Version des Nationalismus war direkt gegen den georgischen Nationalismus gerichtet, der Abchasien (und insbesondere Samurzaqano) als Teil des georgischen nationalen Projektes und eigenen Territoriums ansah. Die Antwort fiel jedoch im Sinne des defensiven Nationalismus aus, der hin- und hergerissen war zwischen der Anerkennung des Vielvölkerstatus Abchasiens und der Postulierung der besonderen Rechte für Abchasier als einer einzigen autochthonen Nation.

Semen Aščacava (1886–1937) prägte das abchasische Nationalverständnis mit. Wie Basaria war er Mitglied im ersten Abchasischen Volksrat. Er teilte Basarias nordkaukasische Orientierung und war Vertreter des Abchasischen Volksrates bei der Union der Vereinten Bergvölker des Nordkaukasus und Dagestans. Aščacava gehörte zur ersten Generation abchasischer Intellektueller und hatte einen ähnlichen Bildungsweg von der Kirchengemeindeschule zum geistlichen Seminar wie Basaria. 1905 wurde er wegen seiner revolutionären Gesinnung aus der Schule ausgeschlossen. Als junger Mann fing er an zu schreiben. 1912 dramatisierte er den Abchasien-Roman des russischen Schriftstellers Daniil Mordovcev *Prometheus' Erben*. Aščacava verfasste seine eigene Version des abchasischen Alphabets und war Mitbegründer und aktives Mitglied des Bsyj-Komitees der Gesellschaft für die Verbreitung der Bildung unter den Abchasiern und trug viel zur Sammlung und Verschriftlichung der mündlichen abchasischen Literatur bei. 1911 schrieb er für die Zeitung *Suchumskie*

<sup>171</sup> Ebd., 96.

*Vesti* einen kurzen Abriss der abchasischen Geschichte. In diesem kurzen Abriss bezog sich Aščacava auf antike, georgische und russische Autoren. Nichtsdestotrotz war das weniger eine historische Untersuchung als ein nationales Programm für Abchasien:

Aus den oben genannten Autoren und Dokumenten wird deutlich, dass die Abchasier ehemals, in der alten Zeit, ein selbständiges und starkes Volk unter den Völkern des Kaukasus waren. Abchasien lag und liegt in der schönsten Ecke des Kaukasus. Es ist klar, dass wenn die Abchasier schwach gewesen wären, hätten sie diese Ecke nicht besetzen und halten können in der Zeit, als noch grobe Gewalt herrschte. Folgt man dem Zeugnis antiker Autoren, so sind die Abchasier die ältesten Einwohner des Kaukasus und haben ihn nie ganz verlassen.<sup>172</sup>

Wie im georgischen Fall war in Abchasien das Beharren auf Autochthonie eine Reaktion auf die Fremdherrschaft. In Abchasien kam das Muhadschirat als nationales Trauma und die Bedrohung der Entvölkerung und Entwurzelung hinzu. Der zweite wichtige Punkt der historischen Darstellung Aščacavas war die historische Entkoppelung von Abchasien und Georgien:

Aus diesen historischen Fakten wird ersichtlich, [...] dass Abchasien nie eine Provinz Georgiens war, da es seine legitimen Könige hatte (auch wenn die letzte Dynastie der Bagratiden durch männliche Linien mit den Georgiern verwandt war), und sich die Residenz der Könige in Abchasien befand.<sup>173</sup>

Diese Darstellung zeigt, dass auch Aščacava Schwierigkeiten mit der Übersetzung von Feudalgeschichte in Nationalgeschichte hatte, die in seinem Hauptwerk *Die Entwicklungswege der abchasischen Geschichte* (1924) viel deutlicher wurden. 1918 gehörte Aščacava zu den radikalsten Gegnern der georgischen Orientierung. Nach der Sowjetisierung Abchasiens war er administrativ tätig (zuletzt als stellvertretender Vorsitzender des Exekutivkomitees von Suchumi). Wie Basaria und viele abchasische Intellektuelle fiel auch Aščacava dem großen Terror zum Opfer. 1937 wurde er wegen antisowjetischer nationalistischer Tätigkeit angeklagt und im selben Jahr von einem Trojka-Tribunal zum Tode verurteilt.

Am 12. September 1924 hielt Aščacava auf dem 1. Tag des Kongresses für Landeskunde einen langen Vortrag, der ein Jahr später in Suchumi mit einem Vorwort von Marr publiziert wurde. Dem Buch war ein anonymes Epigraph vorangestellt, das die Bedeutung der historischen Bildung für die politische Bildung betonte, sowie ein (ebenfalls nicht ausgewiesenes) Zitat

172 Aščacava, Semen, »Schema Abchazskoj Istorii«, in: *Suchumskie Vesti* (2. und 3. August 1911), Nr. 21 und 22, zit. nach: [http://www.hrono.info/libris/lib\\_a/ashha\\_shema.php](http://www.hrono.info/libris/lib_a/ashha_shema.php) (letzter Zugriff: 05.05.2017).

173 Ebd.

von Leibniz, das auch Čavčavaže in seinen historischen Essays oft zitierte (vgl. Kapitel I, FN 269). Durch diesen Rahmen verortete sich Aščacava in der romantischen Geistestradiation, aus der sich auch der georgische Nationalismus speiste. Offenbar wusste er noch nichts von der Arbeit Gulias, die im selben Jahr erschien, aber schon früher bekannt war, so dass er seine Arbeit als den »ersten Versuch« auswies, die Wege der abchasischen Geschichte zu skizzieren.<sup>174</sup> Aščacava deutete Marrs japhetitische Theorie im abchasischen Sinn um und hielt die Abchasier für die japhetitische Urbevölkerung des Kaukasus. »Ist es normal«, fragte er in der Einführung zu seinem Vortrag, »dass ein Volk, welches im Laufe vieler Jahrhunderte fast alle kaukasischen Völkerschaften (narodnosti) vereint und eine enorme Kulturarbeit geleistet hat, bis heute nicht erforscht ist?«<sup>175</sup> Zum einen sei die Wissenschaft selbst für das abchasische Altertum zu jung gewesen, schreibt Aščacava. Zum anderen folgte er Marr in der Annahme, dass die Nationalgeschichtsschreibungen der bürgerlichen Wissenschaft nur die Erforschung ihrer eigenen Nationen begünstigten. Deswegen konnte sich die Abchasien-Forschung erst mit der Selbstbestimmung der Völker in der Sowjetunion entfalten. Die Oktoberrevolution trennte seiner Auffassung nach die tendenziöse und nationalistische bürgerliche Wissenschaft, die Aščacava als »wissenschaftliche Makulatur« verwarf, von der objektiven Wissenschaft der absehbaren Zukunft. Damit war bereits auf den ersten Seiten seines historischen Abrisses ein Konflikt zwischen der romantischen Idee der Geschichte als einem Instrument der politischen Erziehung im Dienste der Nation und der emanzipatorischen Idee der vom Nationalismus freien wissenschaftlichen Forschung, die er von Marr übernahm, vorprogrammiert.

Wie Basaria ging Aščacava von der »zweifelsfreien« Verwandtschaft der Abchasier und Tscherkessen sowie von der Autochthonie der Abchasier aus. In der Stilisierung des Kaukasus zur Wiege der vorindoeuropäischen und sogar der allgemeinmenschlichen Kultur folgte er Marr und schloss sich dessen Verwandtschaftstheorie der Kaukasus-Völker an. In der historischen Darstellung Aščacavas waren die Urartäer das politisch und kulturell führende Volk im Kaukasus der Eisenzeit. In den ersten christlichen Jahrhunderten hätten die Abchasier ihre Erbschaft angetreten, die als ein einziges Volk im Kaukasus einen »organisierten Staat« gründeten.<sup>176</sup> Die Verwandtschaft zwischen Nairi (Urartu) und Abchasien ist zwar nicht offen ausgesprochen, aber in der Einführung angedeutet. Dort wurden

<sup>174</sup> Aščacava, Semen, *Puti razvittija abchazskoj istorii*, Suchum 1925, 5.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Ebd., 11.

Abchasier zu Kulturträgern des Kaukasus erklärt, die schon seit Jahrtausenden existierten.

Eigentlich brisant war aber die Umdeutung der mittelalterlichen Geschichte. Ašchacava versuchte, eine Erklärung für die mangelnden schriftlichen Quellen der mittelalterlichen Geschichte Abchasiens zu finden. Dafür machte er einerseits die bürgerlichen und nationalistischen Geschichtsschreiber verantwortlich, die die Geschichte Abchasiens vernachlässigt bzw. im georgischen Fall sie sogar vereinnahmt und verfälscht hätten. In Wirklichkeit habe aber das im 7. Jahrhundert erstarkte Abchasien die Aufgabe übernommen, »die kartischen Stämme« zu vereinigen.<sup>177</sup> Indem Ašchacava die Vorgeschichte und die Feudalgeschichte in die Nationalgeschichte übersetzte, konnte er eine ungebrochene Kontinuität der abchasischen Nation seit mehreren Tausend Jahren bis in die Gegenwart postulieren und erklärte sie zu einem Akteur der Geschichte. Abchasien wurde in seiner Version der Geschichte nicht nur zu einem Gründungskönigreich des mittelalterlichen georgischen Königreiches, sondern auch zu dessen Kulturträger.

Um diese komplizierte Denkoperation durchzuführen, musste Ašchacava ein Problem der georgischen Bildungssprache lösen. Dazu stellte er eine gewagte These auf. Wenn Abchasien seit den ersten christlichen Jahrhunderten ein starkes, entwickeltes und organisiertes Königreich war, so müsse man annehmen, dass dieser Staat nicht nur über eine eigene Sprache, sondern auch über eine eigene Schrift verfügte. Diese Schrift sei sowohl für administrative Belange als auch für die Verbreitung des Christentums nötig gewesen.<sup>178</sup> Da Abchasien seit dem 5. Jahrhundert als Staat auftrat, habe es auch die Schrift erfunden, denn eine Schrift konnte nur in der »herrschenden Nation« entstehen.<sup>179</sup> Diese und weitere Annahmen erlaubten es ihm, die georgische Kirchenschrift *xucuri* für die Schrift »des alten abchasischen Königreiches vor seinem Zerfall« zu halten.<sup>180</sup>

Die abchasische Geschichte Ašchacavas kann man folgendermaßen zusammenfassen: Seit Jahrhunderten vereinte das abchasische Volk fast alle Völker des Kaukasus. Sein historisches Gebiet erstreckte sich vom Norden des Flusses Terek bis zur Wolga und zum Don und umfasste die Krim-

<sup>177</sup> Ebd., 12.

<sup>178</sup> Ebd., 36.

<sup>179</sup> Ebd., 37.

<sup>180</sup> »Die Wissenschaft hat festgestellt, dass die gegenwärtige georgische Sprache sich vom alten Georgischen unterscheidet [...]. Die Wissenschaft hat ebenfalls festgestellt, dass das so genannte altgeorgische Alphabet nicht für die zeitgenössische georgische Sprache, sondern für eine andere Sprache erfunden wurde. Das alles spricht mit Sicherheit dafür, dass das heute bekannte altgeorgische Alphabet die Schrift des alten abchasischen Staates vor seinem Zerfall war.« (Ašchacava, ebd.)



Steppen. Im 7. Jahrhundert vereinten Abchasier »kartische« Stämme und begründeten später das einheitliche Georgien, welches nach Aščacava korrekterweise einheitliches Abchasien heißen soll. Die georgische Schrift ist in Wirklichkeit eine abchasische Schrift und damit sind Abchasier das eigentliche autochthone Kulturvolk des Kaukasus. Später haben jedoch georgische Nationalisten die abchasische Geschichte verfälscht, sie vereinnahmt und als georgische Geschichte ausgegeben.

Anders als Basaria und Gulia hat Aščacava trotz seiner nordkaukasischen Orientierung auch das Problem des multinationalen georgischen Feudalkönigreiches lösen wollen. Die Feudalgeschichte in Nationalgeschichte zu übersetzen, gelang ihm – unabhängig von der wissenschaftlichen Qualität seiner Hypothesen – nur auf dem Wege der Homogenisierung. Es konnte nur eine »Herrschnation« geben, die für politische Organisation, Kirchensprache und kulturelle Sprache zuständig war. Damit landete Aščacava in derselben Falle der nationalistischen Geschichtsschreibung, die er als Anhänger Marrs programmatisch bekämpfen wollte.

Die Geschichtsschreibung setzte damit die politischen Debatten fort, die nun nicht mehr politisch ausgetragen werden konnten und durften. Sie war ein Indiz dafür, dass weder Chauvinismen noch aggressive Nationalismen im sozialistischen Staat verschwanden, sondern lediglich in ein anderes Medium wechselten. Da Bildung und Kultur in der Zuständigkeit der Einzelrepubliken waren (sofern sie nicht von den ideologischen Vorgaben des Moskauer Zentrums abwichen), konnten die Teilrepubliken ihre eigenen Geschichtsversionen besitzen, die einander oft widersprachen. Austragungsorte nationaler Konflikte konnten daher Archäologie, Ethnogenese, Vorgeschichte und mittelalterliche Geschichte werden. Eine georgische »Antwort« auf die abchasische Version der Geschichte erfolgte 20 Jahre später und wurde von Pávle Ingoroqva verfasst. Ingoroqva war ebenso wie Aščacava und Basaria ein ehemaliger Politiker, der sich nach der Sowjetisierung Georgiens nicht mehr politisch betätigen konnte (und wollte) und sich ausschließlich der Forschung gewidmet hat. Als ehemaliger Sozial-Föderalist pflegte er die Erbschaft des *tergdaleulebi*-Nationalismus weiter, verfiel jedoch ebenfalls zunehmend dem ethnischen Nationalismus. 1918 vertrat er noch die Ansicht, dass Abchasier ein autochthones und brüderliches Volk der Georgier waren, änderte seine Auffassung einige Jahrzehnte später aber radikal.

Ingoroqvas Buch *Giorgi Merčule. Ein georgischer Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts. Ein Abriss aus der Literatur-, Kultur- und Staatsgeschichte des alten Georgiens*, das aus abchasischer Perspektive als die Nummer 1 auf der Liste anti-abchasischer Bücher galt, erschien 1950 und entstand aus Anlass des tausendjährigen Jubiläums des wichtigen georgischen hagio-

graphischen Buches *Das Leben des heiligen Grigol von Xanqta*. Der zweite Teil der tausendseitigen Monographie war literaturwissenschaftlich. Fünf Kapitel des ersten Teils (über 500 Seiten) waren der historischen Rekonstruktion der im Buch von Merčule geschilderten Epoche gewidmet. Die historische Darstellung ging jedoch weit über die eigentlichen historischen Aufgaben hinaus. Ingoroqva ›georgisierte‹ nachträglich die ›multinationale‹ Feudalgeschichte Georgiens und seiner Akteure auch im ethnischen Sinne.<sup>181</sup> Das vierte Kapitel seines Buches ist in dieser Hinsicht paradigmatisch.<sup>182</sup> Ingoroqva griff die anerkannte Auffassung des Historikers Simon Žanašia an. Žanašia ging einerseits davon aus, dass in Abchasien sowohl Georgier als auch Abchasier zur autochthonen Bevölkerung gehörten. Andererseits teilte er den Konsens über die abchasische Eroberung Westgeorgiens im 8. Jahrhundert. Diese Eroberung und die damit verbundene Veränderung der Herrschaftsverhältnisse habe die Bevölkerungsstruktur kaum berührt. Die Mehrheit in Westgeorgien bildeten nach wie vor georgische Stämme – Karten, Megrelier und Swanen.<sup>183</sup> Ingoroqva stellte beide Aussagen in Frage. Seiner Auffassung nach habe es keine abchasische Eroberung in Georgien gegeben, da die Abchasier und andere verwandte Stämme »rein georgische Stämme georgischer Abstammung waren, und, wie andere georgische (kartveluri) Stämme Westgeorgiens, der Karten, Megrelier und Swanen, einen georgischen Dialekt sprachen«.<sup>184</sup> Da die Abchasier aber in Wirklichkeit »nach Sprache und Abstammung Georgier« seien, sei es keine Eroberung, sondern die Befreiung Westgeorgiens vom byzantinischen Einfluss durch den Eristav [= Herzog] von Abchasien gewesen.<sup>185</sup> Die Befreiung Westgeorgiens durch die abchasische Dynastie war nach Ingoroqva der Beginn der »rein[en] georgischen Staatspolitik in Georgien«.<sup>186</sup> Damit kam er zum Fazit: »Der westgeorgische *georgische* Staat ist von *georgischen* Stämmen gegründet und einer dieser Stämme

181 U.a. beharrte er auf der georgischen Abstammung des georgisch-armenischen Königshauses der Bagratiden – ein anhaltender Streitgegenstand zwischen den georgischen und armenischen Historikern.

182 Ingoroqva, Pavle, »Der Westgeorgische Feudalstaat (›Das Königreich der Abchasier‹) und die Angaben darüber im Denkmal von Giorgi Merčule«, 114–296, in: ders., *Giorgi Merčule, Kartveli mčerali meate sauğunisa. Narqvevi zveli sakartvelos liqeraturis, kulquris da saxelm-cipoebrivi cxovrebis iqoriidan* (Giorgi Merčule. Ein georgischer Schriftsteller des zehnten Jahrhunderts. Ein Abriss aus der Literatur-, Kultur- und Staatsgeschichte), Tbilisi 1954, 114–296.

183 *Sakartvelos iqoria*, I, S. Žanašias redakciit (Geschichte Georgiens, Bd. 1, hg. v. Simon Žanašia), Tbilisi 1948, 146 f.

184 Ingoroqva, Giorgi Merčule (Anm. 182), 116.

185 Ebd.

186 Ebd., 117.

ist der *georgische* Stamm der Abchasier« (Emphase von Ingoroqva).<sup>187</sup> Diese rein georgische Politik habe sich in der Abkehr von der griechischen Sprache, die die Kirche und den Staat bis dahin dominierte, und in der Hinwendung zur georgischen Sprache sowie in der Unterordnung der westgeorgischen Kirche unter den ostgeorgischen Patriarchen geäußert.<sup>188</sup> Ein Ergebnis dieser georgischen Staatspolitik sei die Stärkung der kulturellen Gemeinschaft Georgiens. Diese kulturelle Gemeinschaft sei ihrerseits ein Grundstein für die politische Vereinigung Georgiens gewesen.<sup>189</sup> Ingoroqva sah die Bedeutung des Buches von Merčule vor allem im Kampf für die kulturelle Gemeinschaft Georgiens. Diese Gemeinschaft sah er nicht nur in der Kirchenunion, sondern in Georgischen als Kirchen-, Bildungs- und Verwaltungssprache.<sup>190</sup> Das »Kartli« von Merčule sei nicht als eine ethnographische Einheit, sondern im breiten kulturellen Sinne als Georgien zu verstehen.<sup>191</sup>

Ingoroqvas Übersetzung der Feudalgeschichte in Nationalgeschichte projizierte das Modell des 19. Jahrhunderts (Sprache – Kultur – Nation – Staatsnation) auf das 9. Jahrhundert. Indem er dem Helden seines Buches, Merčule, die Rolle eines kulturellen Wegbereiters des einheitlichen Georgiens zuschrieb (das Ingoroqva nicht feudal, sondern national verstand), deutete er auch den Anspruch seiner Merčule-Biographie an: Darin war ein Programm der georgischen Nation und seiner territorialen Grenzen formuliert, das nun, anders als bei seinen *tergdaleulebi*-Vorgängern und anders als bei den georgischen Sozialdemokraten, dafür aber durchaus im Sinne der sowjetischen Nationalitätenpolitik ethnisch und linguistisch gedacht wurde. Die Emphasisierung des Georgischen (im Sinne von Sprache und Abstammung) bedeutete nicht Nationalisierung, sondern Ethnisierung der Geschichte.

Das eigentlich Brisante war aber die nicht ausgesprochene Schlussfolgerung: Waren die Abchasier des 9. Jahrhunderts georgische Stämme, dann sind die heutigen Abchasier, die ihrer Abstammung und Sprache nach keine Georgier sind, viel später zugewandert.

Diese unausgesprochene (später von der georgischen Geschichtsschreibung aufgegriffene und weitergeführte) Behauptung stellte nicht nur das gesamte abchasische Selbstverständnis auf den Kopf. Auch wenn in der Monographie Ingoroqvas kein abchasischer Autor genannt wurde, war das Abchasien-Kapitel eine denkbar radikale Antwort insbesondere auf

<sup>187</sup> Ebd.

<sup>188</sup> Ebd., 295.

<sup>189</sup> Ebd.

<sup>190</sup> Ebd.

<sup>191</sup> Ebd.

Aščacavas Version der mittelalterlichen Geschichte. Aščacava war zum Zeitpunkt des Erscheinens von Ingoroqvas Buch bereits Berias Terror zum Opfer gefallen.

Machte Aščacava die mittelalterliche Geschichte Georgiens zu einer abchasischen Geschichte und erklärte alle Georgier westlich von Enguri für zugewandert, so machte Ingoroqvas Buch im Gegenzug alle ›echten‹ Abchasier zu Georgiern und die heutigen Abchasier dagegen zu zugewanderten Nordkaukasiern. Diese zeitverschobene Polemik war weniger historisch. Vielmehr war sie ein Nachhall der nicht zu Ende ausgetragenen politischen Kämpfe in Abchasien 1918–1921, die nun mit anderen Mitteln ausgefochten wurden. Der teure Preis, den beide Seiten dafür zahlten, war der Sieg des ethnischen Nationalismus, der nun nicht nur die Gegenwart, sondern die gesamte Vergangenheit in Begriffen der Ethnie umdachte.

Spätestens ab den 1930-er Jahren erhob sich die Kommunistische Partei zum höchsten Richter in der Wissenschaft (und den Künsten). Basaria und Aščacava sind nicht zuletzt wegen ihrer Bücher repressiert worden. Dmitri Gulia, der Nationaldichter Abchasiens, wurde zwar nicht verhaftet, musste sich aber für sein Buch öffentlich entschuldigen und ein Buch schreiben, in dem er nun die Verwandtschaft zwischen den Abchasiern und Georgiern behauptete. Lavrenti Beria, der 1. KP-Chef von Georgien, versuchte Abchasien mit administrativen und repressiven Mitteln radikal zu georgisieren, so dass die Zeit zwischen 1937 (als die Abchasische SSR zu einer autonomen Republik der Georgischen SSR zurückgestuft wurde) und 1953 (dem Todesjahr Stalins und Erschießungsjahr Berias) in der abchasischen Historiographie als eine georgische Fremdherrschaft aufgefasst wird. Aščacavas und Basarias Bücher wurden aus dem Verkehr gezogen. 1956 setzte die abchasische Nomenklatura das Verbot des Abchasien-Kapitels aus dem Buch Ingoroqvas durch. Der ethnische Nationalismus, der nun auch die akademischen Gemüter beherrschte, ließ Heterogenität im Prinzip nicht zu. Die Vorstellung, dass ein Land mononational sein sollte, dass die autochthone Bevölkerung im Vergleich zu den Zuwanderern besondere, höher gestellte Rechte hatte, die im Zweifelsfall auch durchsetzbar waren, wurde in den 1980-er Jahren bereits zu einer politischen Agenda und war direkt für die ethnischen Konflikte in Georgien verantwortlich.

Der Historikerkrieg schwelte bis 1988, als der Konflikt erneut eine politische Dimension annahm und einige Jahre später zum Einmarsch der georgischen regulären und paramilitärischen Truppen in Abchasien, zum Krieg und zu der anschließenden Vertreibung der ethnischen Georgier aus Abchasien führte.

## 6. Entweihung und Sowjetisierung des Kaukasus

### Nationale und sowjetische Kulturmodelle Georgiens

Stalins und Oržonikizes harte Sowjetisierungspolitik in Georgien, Georgiens Integration in die Transkaukasische Föderation und in die Sowjetunion führten in Georgien zu Widerstand. 1922 wurde ein Unabhängigkeitskomitee gegründet, das alle nichtbolschewistischen Parteien vereinte und im engen Kontakt mit der Exilregierung stand.<sup>192</sup> 1923 wurde ein Teil der Verschwörer verhaftet und erschossen. Im August 1924 kam es zu einem erfolglosen Aufstand, in dem Oberst Kaixosro Čoloqašvili eine maßgebliche Rolle spielte. Auf das Scheitern dieses Aufstands folgte eine Terrorwelle in Sowjetgeorgien (insbesondere gegen die anderen politischen Parteien, den Adel und die Intelligenzija), die erste von mehreren Terrorwellen, die schließlich im Großen Terror von 1937/38 gipfelten. Der erneute Unabhängigkeitsverlust sowie der gescheiterte Aufstand waren für die georgische Intelligenzija hochtraumatisch. Sie versuchte, die Gründe der Niederlage und der Krise zu reflektieren und Erneuerungsmöglichkeiten für Georgien neu zu denken.

Als einer von wenigen rechnete der Schriftsteller Mixeil Žavaxišvili (1880–1938), ein Mitglied der national-demokratischen Partei und ein Sympathisant des Unabhängigkeitskomitees, schonungslos mit dem alten Georgien ab.

In seinem bekanntesten Roman *Kvači Kvačantiraže* (1924; dt. Übersetzung: *Das fürstliche Leben des Kwatschi K. Ein Gaunerroman*) stellte er den nationalen Nihilismus und den Verlust des Vaterlandgefühls bei der aufstrebenden Unterschicht an den Pranger.<sup>193</sup> *Kvači Kvačantiraže* lässt sich durchaus als Kommentar zum patriotischen Pathos Rapiel Eristavis lesen, aber auch als bittere Kritik an den georgischen Sozialisten (Bolschewiki wie Menschewiki), die sowohl ihre eigene Zukunft als auch die des »provinziellen« Georgien im Russischen Reich sahen. »Die Autonomie nützt Georgien gar nichts. [...]«, lässt er seinen Titelhelden, den Gauner Kvači, sagen:

Wenn Russland siegt, ist das auch unser Gewinn, alles andere – die Sprache, die europäische Kultur, politische Rechte –, das sind Hirngespinnste! Was versteifen Sie sich auf das winzige Georgien, auf diese Handvoll Leute! Wir würden in

<sup>192</sup> Suny, Ronald Gregor, *The Making of Georgian Nation*, Bloomington/Indianapolis 1988, 207–236; Stephen F. Jones, »The Establishment of Soviet Power in Transcaucasia: The Case of Georgia 1921–1928«, in: *Soviet Studies* 40 (1988) 4, 616–639.

<sup>193</sup> Dschawachischwili, Micheil, *Das fürstliche Leben des Kwatschi K. Ein Gaunerroman*, übersetzt von Christiane Lichtenfeld, Berlin 1986.

dem Loch ersaufen, da kann keiner die Flügel entfalten und auf einen grünen Zweig kommen. Das große Russland, das ist ein Sechstel der Erde! Wenn Sie das Geschick und die Laune dazu haben, breiten Sie die Flügel aus und taumeln Sie durch die endlose Weite!<sup>194</sup>

Noch bitterer kritisierte Žavaxišvili die Schwäche und Untätigkeit der georgischen Eliten. Der Roman *Žaqos Asylanten* (žaqos xiznebi; 1924) handelt vom Drama des georgischen intellektualisierenden Dilettanten Teimuraz Xevistavi, vom degenerierten Nachkommen eines mächtigen georgischen Adelsgeschlechts. Xevistavi, ein impotenter Taugenichts, der seine Erbschaft allmählich aufzehrt und die Revolution emphatisch begrüßt, wird nach der Revolution enteignet. Zuflucht bietet ihm sein ehemaliger Hausverwalter Žaço, der ihn schon als Hausverwalter bestohlen und seine Familienschätze geraubt hat. Žaço nimmt Xevistavi auch dessen Frau Margo weg, die er zuvor vergewaltigt. Schließlich gerät auch der »ehemalige Mensch« Xevistavi in Žaqos Abhängigkeit. Dieser kommt von »Jenseits des Berges«, aus dem nördlichen Kaukasus, aus Nordossetien. Einige sahen darin einen Hinweis auf die angeblich ossetische Herkunft Stalins. Žaço ist kein Proletarier – er unterdrückt die Bauern des Dorfes, die er sich zu unterwerfen sucht –, sondern ein Opportunist, der sich, genauso wie Kvači, mit jeder Macht in eigenem Interesse arrangieren kann. Er ist ein Vertreter der neuen Machtelite, die nicht für Gleichheit eintritt, sondern die alte Elite mit allen ihren Statussymbolen einfach ablöst. *Žaqos Asylanten* ist eine unmittelbar nach dem Aufstand von 1924 verfasste schonungslose Satire sowohl auf die alte als auch auf die neue georgische Elite.<sup>195</sup> In *Kvači Kvačantiraze* und *Žaqos Asylanten* gibt Žavaxišvili nach der radikalen Infragestellung und der schonungslosen Kritik am georgischen Verhalten in der Krise noch keine Antwort auf die Frage, woran das neue Georgien anknüpfen soll und wie es seine schöpferische Kraft wiedererlangen kann. Diese Antwort gab Žavaxišvili erst 1926 in seinem Roman *tetri saqelo* (Der Weiße Kragen; 1926). Sie ist insofern wichtig, weil sie – aus georgischer Perspektive – die Reihe der Antworten über Georgiens Modernisierungspotential und seine Verortung fortsetzt, die wiederum die Rolle des Kaukasus für die kulturelle Semantik Georgiens verdeutlicht.

<sup>194</sup> Ebd., 243. Am Ende jedoch kann der der Heimat abtrünnige Abenteurer zwar reich oder wohlhabend, aber nicht wirklich glücklich werden. Nach der Sowjetisierung Georgiens und einem gescheiterten Versuch, sich als Kommunist auszugeben, flieht Kvači nach Istanbul, doch hier lassen seine zweifelhaften Fähigkeiten ihn im Stich. Er endet als Ehemann einer viel älteren Bordellbesitzerin und wird vom Erzähler mit klaren Worten verabschiedet: »Dann verfaule in deinem Loch und lebe wohl!«, ebd., 306.

<sup>195</sup> Žavaxišvili, Rusudan, *Mixel jvaxišvili*, Tbilisi 2010, 50.



Für Mixeil Žavaxišvili war der (georgische) Kaukasus ein Ort, von dem aus die Erneuerung Georgiens nach der Katastrophe von 1921 möglich schien. Der Geologe Elizbar, der Protagonist des Romans *tetri saqelo* gerät auf der Suche nach Kupfererz in ein abgelegenes chewsurisches Dorf, in dem er seinen alten Freund Žurxa Çiklauri wiedertrifft. Žavaxišvilis Chewsuretien hat eindeutig eine mythische und symbolische Qualität. Es ist sowohl das literarische Chewsuretien aus Rapiel Eristavis Gedicht »Die Heimat des Chewsuren«, als auch das Chewsuretien der literarischen Welt von Važa-Pšavela:

Die Wirklichkeit endete und die Legende begann: [...] Da lebten [...] die Chewsuren, die auch heute noch mit Harnisch, Degen und Helmen ausgerüstet sind und unverdrossen in der Zeit der Kettenhemden herumstreifen. [...] Hier waren alle und alles mit einem Netz von Märchen und Legenden überwuchert: unter einem großen Busch lief geschäftig ein undeutlicher Mythos umher, auf einer steilen Felswand war ein Rittermärchen angeheftet und an den glattgehobelten Bäumen sowie auf den glitschigen, mit verrosteten Nägeln versehenen Steinen hatte sich ein Epos in Versen eingeschnitten.<sup>196</sup>

Das chewsurische Dorf ist zugleich ein Ort, indem die Zeit stehen geblieben ist und die ritterliche georgische Geschichte weiterlebt:

Plötzlich fühlte ich mich ins fünfte oder zehnte Jahrhundert versetzt. Da sah ich eine grobbehauene, mit Felsstücken bedeckte, hühnerstallähnliche Heiligennische, daneben – eine Fahne, eine Kirchen- und Kriegsflagge, einen stattlichen hundertjährigen Fahnenträger, Oberpriester und Stammesältesten, alles in einer Person. Vor der Fahne und dem Fahnenträger standen an die zwanzig Schatten vergangener Zeiten mit beschlagenen Helmen, Hemden, Armschienen, Beinschienen, mit runden Schilden, mit Degen [...] mit langgriffigen Speeren, mit benagelten Keulen und kurzgriffigen Stäben.<sup>197</sup>

Der Stillstand der Geschichte wird nicht allein durch die mittelalterlichen Requisiten gezeigt. Seine eigentliche Bedeutung erhält das in der Zeit stehengebliebene chewsurische Dorf dadurch, dass die Sowjetmacht, »der rote Teufel«,<sup>198</sup> es noch nicht entdeckt hat und es nach seinen eigenen, freilich mittelalterlichen Gesetzen und Regeln lebt. Elizbar kommt in der sowjetfreien mittelalterlichen georgischen Utopie an.

Žavaxišvili übernimmt die Dichotomie zwischen dem einfachen, aber traditionsreichen Berg und dem verdorbenen Tal, die sich von Ilia Čavčavaže über Rapiel Eristavi bis hin zu Alexandre Qazbegi und

196 Hier und im Folgenden wird nach der deutschen Übersetzung von Steffi Chotiware-Jünger und Artschil Chotiware zitiert: Dschawachischwili, Micheil, *Bloß Abhauen! Einfach Aussteigen!*, Aachen 2014, 5 f.

197 Ebd., 10.

198 Ebd., 26.

Važa-Pšavela steigerte. Der Berg ist der Ort der Integrität, alter Sitten, verwandtschaftlicher Beziehungen, die Bergleute sind ehrlich, sie kennen keine Herrschaftsverhältnisse. Die Stadt dagegen ist »öde und einsam«. <sup>199</sup> Die dortigen Menschen haben »weder Herz noch Gewissen«, sie haben keinen Glauben, kennen keine Sitten und halten nicht ihr Wort, sie sind hinterhältige Diebe und Betrüger. Während der Berg als eine Gemeinschaft funktioniert, nimmt Žurxa die Stadt nicht als eine Gemeinschaft, sondern als eine fragmentierte Ansammlung von feindlichen Fremden wahr. Auch Elizbar ist eine Variation von Teimuraz Xevistavi. Das Leben hat ihn »ausgedorrt, erschöpft« und »in einen ausgehöhlten Baum« verwandelt. Wie jener, verliert Elizbar sowohl seine Familie als auch »das Erbe der Vorfahren und die letzte Unterkunft«, die »seelische Tatkraft und die Festigkeit des Herzens«. <sup>200</sup> Wie bei Xevistavi schmerzt ihn das Bewusstsein, alles besessen zu haben, jedoch damit nicht richtig umgehen zu können. Der Sinnverlust, das zentrale Problem für Žavaxišvili, vor dem sowohl seine Protagonisten als auch das gesamte Land steht, quält auch Elizbar: »Meine Selle war entleert und durch nichts konnte ich sie wieder auffüllen«. <sup>201</sup> In Tbilissi erwartet ihn eine »Zukunft in Zwängen oder mit ständigen Verbeugungen«. <sup>202</sup>

Daher glaubt Elizbar zunächst, er könnte seine Seele »wieder auffüllen«, <sup>203</sup> indem er zum Chewsuren wird. Seine Integration in die chewsurische Gemeinschaft geschieht durch eine Reihe von Initiationen. Elizbar wird durch ein förmliches Ritual in Žurxas Clan aufgenommen. Er legt seine Stadtkleidung ab, kleidet sich chewsurisch und macht sich allmählich im Clan nützlich: Zunächst bleibt er mit den Frauen zuhause und kümmert sich um den Haushalt. Später, als er deswegen ausgelacht wird, erlernt er auch Männerberufe wie die Kriegskunst und die Jagd. Das Buch des deutschen Mineralogen Hermann von Abich, welches für die europäische Gelehrsamkeit stand, verbraucht er nun als Tabakpapier. Jeden Tag vergisst er an die zehn »Ismen« und ist froh, dass seine geliebte Xatuta nichts von Bourgeoisie, Proletariat, Kapitalismus, Imperialismus, Zionismus, »einem einzigen -ismus oder einer einzigen -ation« weiß. <sup>204</sup> In einem Duell tötet er seinen Konkurrenten um die Hand von Žurxas Schwägerin Xatuta, die er später heiratet, wodurch er in die Blutrache verwickelt wird. Ursprüngliche zivilisatorische Ressentiments gegen die rauen Sitten der

<sup>199</sup> Ebd., 49.

<sup>200</sup> Ebd.

<sup>201</sup> Ebd.

<sup>202</sup> Ebd.

<sup>203</sup> Ebd.

<sup>204</sup> Ebd., 65.

Chewsuren verschwinden allmählich: Elizbar lässt Žurxas Kaminschmuck, die abgeschlagenen Hände seiner Blutsfeinde, die er ursprünglich zu entfernen bat, an ihren Platz zurückbringen. Die abgeschlagene Feindeshand ist hier weniger ein ethnographisches Detail. Žavaxišvili konsultierte zwar ethnographische Beschreibungen Chewsuretiens, war aber selbst nie dort. Vielmehr handelt es sich um eine literarische Referenz auf Važa-Pšavelas Poem *Aluda Ketelauri* (1888). Aluda ist ein berühmter Krieger, der sich nach einem Zweikampf mit dem Kisten Muzal (einem georgischsprachigen Tschetschenen) weigert, den Bräuchen seines Stammes zu folgen und dem mutigen Gegner die Hand abzuschneiden, weshalb er zur Anerkennung einer interkonfessionellen Verständigung sowie überkonfessioneller und allgemeinmenschlicher Werte gelangt.<sup>205</sup> Elizbar kehrt dagegen die Zeichen um – für ihn werden die archaischen Werte der Clangemeinschaft zum Zeichen der Genesung von der Zivilisationsmüdigkeit. Die Reihe der Initiationen wird noch gesteigert, als der in die Blutsfehde verwickelte Elizbar schwer verwundet wird. Die Todesnähe und die anschließende Genesung beschließen die Wiedergeburt Elizbars als eines Chewsuren. Zum Schluss kommt ihm auch die Zeit abhanden, Elizbar weiß nicht mehr, in welchem Jahr, Monat und Tag er lebt. Er ist nun komplett in seiner Traumgemeinschaft der integren »edlen Wilden« angekommen.

Elizbars Freund Žurxa geht den umgekehrten Weg. 15 Jahre vor Elizbars Reise nach Chewsuretien flieht er aus seinem Heimatdorf zunächst nach Tbilissi. Neben der Arbeit bei seinem Verwandten im Sägewerk lernt er Lesen und Schreiben sowie Deutsch und möchte Europa besuchen. Tatsächlich fährt er zunächst nach Tirol, um Landwirtschaft zu erlernen und später in den Schwarzwald. Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs arbeitet er in einem deutschen Militärwerk. Obwohl er in Deutschland Heiratsanträge und Beförderungsperspektiven erhält, kehrt er mit der georgischen Legion zunächst nach Tbilissi und dann wieder ins chewsurische Dorf zurück. Abgesehen von einigen technischen Innovationen, die Žurxa in seinem Dorf einführt, bleibt die europäische Erfahrung für ihn nur ein Abenteuer, ohne sein Leben und seine Lebensweise zu verändern. Žurxa glaubt, dass eine Bildung, die über das Lesen und Schreiben hinausgeht, die Chewsuren wie die Georgier »aufweichen, degenerieren und zum roten Glauben führen« würde.<sup>206</sup>

205 Andronikashvili, Zaal, »Kollektive Identität als Integrationshindernis. Aluda im Spiegel von Muzal«, in: *Monatshefte für deutschsprachige Literatur und Kultur*, University of Wisconsin 92 (2005), 289–308.

206 Ebd., 105.

Žavaxišvili bleibt jedoch nicht bei der mittelalterlichen Utopie des herrschaftsfreien chewsurischen Dorfes stehen, das der georgischen Monarchie, die zum Handlungszeitpunkt seit mehr als hundert Jahren nicht mehr existierte, nach wie vor die Treue hält. Die Integration Elizbars ist nie vollständig, weil er seinen Zustand ständig reflektiert. Seine Entwicklung begreift er durchaus als »Rückschritt«, als schnellen Weg zurück, auf dem er selbst Kartlos, den mythischen Ahnherrn der Georgier, überholen könnte.<sup>207</sup> Die Reflexion lässt ihn in die Stadt zurückkehren. Zunächst findet er während der Jagd das Kupfererz. Sein Freund Žurxa ahnt, dass es das Ende des utopischen Dorfes bedeutet, sollte Elizbar sich an seinen alten Beruf erinnern – »jene Welt« dringt dann in »diese Welt« ein: »Ein Weg würde gebahnt, Draht gezogen, die Miliz würde kommen, und die Macht, die Gerichtsbarkeit, Steuern, Maschinen, Dampf, Strom und tausende Teufeleien würden aufkreuzen«.<sup>208</sup>

Dann wird Elizbar die chewsurische Kleidung zu lästig. Er sehnt sich nach dem weißen Kragen, der in der Kleiderordnung des Romans für die europäische Zivilisation steht. Später kommt auch das Zeitbewusstsein zurück. Elizbar fängt an, chewsurische Sitten in Frage zu stellen, als seine schwangere Frau Xatuta, die wegen ihrer Schwangerschaft als unrein gilt, nicht mehr im Haus wohnen darf und jeglichen Verkehr mit dem Dorf einstellen muss. Nach der Geburt seines Sohnes will er ihn nicht chewsurisch erziehen, sondern Frau und Kind mit in die Stadt nehmen. Er versucht, Žurxa klar zu machen, warum er das chewsurische Dorf verlassen und in die Stadt zurückkehren will.

Die Diskussion zwischen beiden Freunden wird an der Kleiderordnung exemplifiziert. »Der Georgier hat«, sagt Žurxa, »als er den weißen Kragen anlegte, einen fremden Glauben angenommen [...]. Wie eine Lawine sei ein anderes Volk auf uns geprallt und ließ uns sogar das Georgische« vergessen. »Sie haben uns nichts eigenes gelassen, weder die Tschocha (die georgische Tracht – die Verf.) noch die Kopfbedeckung«.<sup>209</sup> Žurxa, der noch in den Kategorien der mittelalterlichen politischen Theologie denkt, kennt nur die Konvergenz zwischen Form und Inhalt. Ihre Divergenz bedeutet für ihn den Integritätsverlust. Daher ist die »gesunde Wildheit«, die aber für Integrität steht, besser als »gebildete Entartung«,<sup>210</sup> die er in der Übernahme fremder Formen sieht.

<sup>207</sup> Ebd., 74.

<sup>208</sup> Ebd., 96.

<sup>209</sup> Ebd., 135.

<sup>210</sup> Ebd.

Dabei greift Žavaxišvili auf ein ähnliches Gespräch zwischen dem ersten Bergbewohner der neueren georgischen Literatur Lelt Ğunia und dem Reisenden aus der programmatischen Schrift Ilia Čavčavažes *Briefe eines Reisenden* (vgl. Kapitel I.7.) zurück. Das politische Programm des Kampfes für die Unabhängigkeit Georgiens, das in dem Gespräch zwischen den beiden Reisenden skizziert wird, enthält auch eine kurze, aber bei weitem nicht unbedeutende Debatte über die Art und Weise, wie ein Georgier auftreten sollte. »Welchem Volk gehörst Du an?«, fragt Lelt Ğunia den Reisenden, »Du trägst kein georgisches Kleid und hast Dich als Russe verkleidet.«<sup>211</sup> Auf die Frage, ob das Georgier-Sein nur am Kleid und nicht etwa auch an der Sprache auszumachen wäre, antwortet der Xevi-Bewohner: »Georgisch sprechen viele: Armenier, Osseten, Tataren und auch andere. Die georgische Kleidung ist ganz anders. Ein Georgier im russischen Kleid ist mir fremd«. »Der Georgier muss seinem Herz nach ein Georgier sein, die Kleidung spielt doch keine Rolle«,<sup>212</sup> antwortet der Reisende und beteuert, in seinem Herzen ein wahrer Georgier zu sein.

Das »georgische Herz« tritt in der »Vaterlandsreligion« der *tergdaleulebi* an die Stelle des sakralen politischen Körpers der Monarchie. Jeder *mamulišvili* (Sohn des Vaterlandes) hatte Anteil am sakralen Körper des Vaterlandes und war selbst ein Teil dieses Körpers. Die *tergdaleulebi* standen bereits in der Opposition zur Vätergeneration, die durch die Kleider doppelt kodiert waren. Anders als die Vorgängergeneration der ›Väter‹, die im russischen Staatsdienst war, wollten die *tergdaleulebi* ihr nationales Programm durch die Gründung georgischer Institutionen und weitere gesellschaftliche Aktivitäten durchsetzen. Im Russischen Imperium trugen die Staatsbeamten eine Uniform. Die Kleiderpolemik bedeutete nicht die Opposition russisches Kleid vs. georgisches Kleid, sondern Uniformträger vs. Zivilist. Der Uniformträger war jedoch eindeutig mit dem russischen Staat verbunden. Durch die fremde Uniform verschwand nun nicht mehr der ›sakrale‹, sondern der an dessen Stelle getretene ›nationale‹ Körper hinter der Repräsentation der fremden (feindlichen) Macht. Andererseits könnte das Tragen georgischer Kleider für die *tergdaleulebi* auch mit jenem Teil der Vätergeneration in Verbindung gebracht werden, der weder studiert noch sich gesellschaftlich engagiert hatte und die Zeit mit Jagdvergnügen und Feiern zubrachte und der nun als rückschrittlich gewertet wurde. Das europäische (›russische‹) Zivilkleid war dagegen ein Zeichen des Fortschritts und gab dem »georgischen Herzen« seine äußere Form:

211 Čavčavaže, Ilia, »mgzavris çerilebi« (Briefe eines Reisenden), in: ders., *txzulebani* (Werke), hg. v. Murman Lebanize, Tbilisi 1984, 195–217, hier: 213 f.

212 Ebd.

Die Verbindung von Fortschritt und Patriotismus – so ließe sich in der Tat das Programm der *tergdaleulebi* beschreiben, das in den *Briefen eines Reisenden* auf eine bildliche Formel gebracht wurde.<sup>213</sup>

Auch Žavaxišvili hält an dieser Formel fest. Der konservative Žurxa glaubt, die georgische Identität könne nur durch Abschottung erhalten werden. Identität ist hier u. a. durch die Nationaltracht, die für Traditionstreue steht, kodiert. Die Übernahme der fremden Form (was unweigerlich mit der Rückkehr in die Stadt geschehe) werde aber Elizbar unterwerfen und »rot machen« (sowjetisieren). Elizbar dagegen glaubt nicht an Abschottung und Konservierung. Man müsse sich den Kämpfen stellen. »Das Kampffeld« sei aber in der Stadt und der Krieg sei nur dort zu gewinnen oder zu verlieren. Ein kleines utopisches Dorf sei keine Rettung, deswegen müsse er zu einer größeren, georgischen »Mutter [...] in die Ebene, die Stadt, zu deren Menschen, zum Leben und zur wahren Erde [...]« zurück, dorthin wo »Dampf, ein gestärkter Kragen, die Zauber-Elektrizität und weiße Unterwäsche, lebendiges Eisen und eine Zahnbürste, Bücher und Radio, Chronometer und Röntgen, Seife und Bad«<sup>214</sup> auf ihn warteten. Die Zukunft sieht er nicht im Rückzug in die, wie auch immer geartete glorreiche und integre Vergangenheit, sondern in der erfolgreichen Verschmelzung des Nationalen, das sich durchaus aus Tradition und aus Vergangenheit speist, mit dem Fortschritt, als dessen Zeichen der weiße Kragen steht.

Žavaxišvili griff Čavčavazes Formel, die georgischen Inhalt mit europäischer Form kombinierte, auf. Er ging aber insoweit über Čavčavaze hinaus, als er die Suche nach einem Ausweg in der mittelalterlichen und mythischen Welt des Kaukasus eindeutig als eine in die Sackgasse führende Utopie enttarnte. Möchte man die Position Žavaxišvilis in die Reihe der Antworten auf die Frage nach der Ausrichtung Georgiens einordnen, so muss man die Positionen derer rekapitulieren, die sich nach den *tergdaleulebi* mit der Frage nach möglichen Kulturmodellen für Georgien auseinandersetzten, welche wiederum jeweils mit einer Orientierung im Raum zusammenhingen.

Nach den *tergdaleulebi*, die in den 1860-er Jahren die Georgiendebatte initiiert und durch den Import der Nations- und Vaterlandsidee zum ersten Mal seit dem Mittelalter ein auf den Fortschritt ausgerichtetes Zukunftsmodell

<sup>213</sup> Ausführlicher dazu vgl. Andronikashvili, Zaal, »Kleider des politischen Körpers. Vom Herrscherkleid zum nationalen Kostüm«, in: Andronikashvili, Zaal, Tatjana Petzer, Andreas Pflichtsch und Martin Tremml (Hg.), *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte vom Osten her gesehen*, Berlin 2013, 200–223.

<sup>214</sup> Dschawachischwili, Micheil, *Bloß Abhauen!* (Anm. 196), 124.



Georgiens entwickelten, gab es eine Reihe von mehr oder minder prominenten Positionen, die sich affirmativ oder ablehnend auf das Gedankengut der *tergdaleulebi* bezogen.

Der Publizist und Politiker Niko Nikolaze, der langjährige Bürgermeister der Hafenstadt Poti, setzte sich in den 1880-er Jahren von den *tergdaleulebi* ab und gründete eine Gruppe, die später als *meore dasi* (die zweite Generation, im Unterschied zur ersten Generation der *tergdaleulebi*) bekannt wurde. Anders als die *tergdaleulebi* hielt Nikolaze wenig von symbolischen Repräsentationen, die für die *tergdaleulebi* zentral waren. Zwar hinterließ die *meore dasi* keine symbolischen Imaginationen Georgiens, eine implizite Kulturtheorie lässt sich aber auch aus ihrem Gedankengut rekonstruieren. Nikolaze, der, anders als die *tergdaleulebi*, auch die Zusammenarbeit der Völker des Kaukasus nicht grundsätzlich ablehnte, studierte Modernisierungsprojekte des 19. Jahrhunderts, darunter auch die Modernisierung Japans, die er für Georgien als modellhaft ansah. Anders als die *tergdaleulebi* hielt er nicht die Förderung von geisteswissenschaftlichen Bildungsinstitutionen für zentral, sondern setzte sich für die Übernahme moderner Technologien ein. Er favorisierte die Gründung einer technischen Universität gegenüber einer geisteswissenschaftlichen (vgl. Kapitel I.13) und initiierte Eisenbahn- und Hafenprojekte in Georgien. Neben fortschrittlichen Technologien sollten auch demokratische politische Strukturen – etwa ein Parlament und Selbstverwaltungen – eingeführt werden. Trotz dieser großen inhaltlichen Differenzen zu den *tergdaleulebi* hielt er den nationalen Charakter für eine Konstante und glaubte daran, dass sich durch die Übernahme fremder wirtschaftlicher und politischer Formen die festen Identitäten der Nationen nicht auflösen, sondern dass sie sich nur zum Besseren verändern. Im Kern stimmte er dem theoretischen Modell der *tergdaleulebi* zu: Der nationale Inhalt bleibe konstant und entwickle sich durch die Übernahme fortschrittlicher Formen nur weiter.

Ein kulturtheoretisches Modell für Georgien kam dagegen aus den Geisteswissenschaften. Niko Marr polemisierte mehr oder weniger explizit mit dem Gedankengut der *tergdaleulebi*, deren Ideen ihn als jungen Studenten noch beeinflusst haben. Sein Kulturmodell basierte auf der Trennung der Form vom Inhalt. Während die späteren Nationen in Georgien und Armenien ihre nationale Formen schufen (die sich für Marr vor allem in der Literatursprache und in der Architektur manifestierten), wurden die Inhalte aus den größeren Kulturkreisen – aus dem byzantinischen und dem persischen – importiert und erst in der zweiten Stufe produktiv angeeignet. Später hielt Marr zwar an seinem theoretischen Konstrukt fest, veränderte aber dessen Inhalte. Es waren nicht mehr die großen Kulturkreise, die für

die inhaltliche Erneuerung sorgten. Es waren vielmehr die interethnischen und interkonfessionellen peripheren Grenzräume, die zu den Drehscheiben der kulturellen Entwicklung wurden. Daher war die abgeschottete, isolierte Nation für Marr im Unterschied zu den multinationalen und multikonfessionellen politischen Gebilden nicht erneuerungsfähig. Logischerweise favorisierte Marr auch politisch nicht die Nationalstaaten im Kaukasus, sondern eine kaukasische Föderation, die seiner Meinung nach allein fähig war, eine moderne Kultur von Weltrang hervorzubringen.

Marrs Schüler Akaçi Šanize, Mitbegründer der Universität Tbilissi, deren erster Promovend und späterer Gründer der georgischen Sprachwissenschaft, teilte das Kulturmodell seines Lehrers. Auch er glaubte, dass die Erneuerung von den Peripherien komme, aber anders als Marr betrachtete er die Peripherien nicht als interkonfessionell und interethnisch, sondern innerhalb der georgischen National- bzw. Sprachgrenzen.<sup>215</sup> Daher sah er die Bergdialekte des Kaukasus und nicht etwa persische und byzantinische Einflüsse als zentral für die Entwicklung der georgischen Literatursprache.<sup>216</sup> Damit übersetzte er das Gedankengut der georgischen Bergromantik, das ursprünglich auf Ilia Čavčavaže, Rapiel Eristavi und unmittelbar auf Važa-Pšavela (zu dem Šanize auch persönlichen Kontakt hatte) zurückging, in die Literatur- und Sprachwissenschaft.<sup>217</sup>

Eine Wende im Nachdenken über Kulturmodelle Georgiens trat mit der gewaltsamen Sowjetisierung Georgiens ein. Die Frage nach dem radikalen Bruch bzw. einer Kontinuität mit dem alten Georgien gewann dabei eine besondere Aktualität. An dieser Diskussion beteiligten sich nicht nur georgische Intellektuelle.

1922 schrieb der russische Dichter Osip Mandel'stam ein kurzes, später viel rezipiertes Essay über die georgische Kultur. Zu dieser Zeit kannte er georgische Dichter und übersetzte sowohl Gedichte georgischer Symbolisten als auch die von Važa-Pšavela. Er konnte sich daher eine, zwar nicht sehr gründliche, aber immerhin nicht ganz oberflächliche Meinung über die georgische Kultur bilden. Obwohl Mandel'stam die Schriften von Marr mit großer Wahrscheinlichkeit kaum kannte, operierte er mit einer vergleichbaren Begrifflichkeit von Form und Inhalt einer Kultur. Anders als Marr glaubte er, dass die georgische Kultur nicht die Inhalte, sondern die Formen aus den fremden Kulturkreisen übernahm, diese aber nicht verinnerlichte. Daher rechnete er die georgische Kultur den »ornamentalen

<sup>215</sup> Vgl. Cherchi und Manning, »Disciplines and Nations« (Anm. 4), 24 ff.

<sup>216</sup> Šanize, Akaçi, »kartuli kiloebi mtaši« (Die georgischen Bergdialekte) (1915), in: ders., *txzulebani* (Werke), Bd. 1; Cherchi und Manning, »Disciplines and Nations« (Anm. 4), 26.

<sup>217</sup> Ebd., 28 f.

Kulturen« zu. Die fremden Kulturen blieben seiner Meinung nach immer an der Oberfläche, ohne die tieferen Schichten des Inhalts berühren oder ändern zu können. In seinem durchaus orientalisierenden und exotisierenden Essay fand er das »Urbild«<sup>218</sup> (*praobraz*) der georgischen Kultur in der vergrabenen Weinampore, in der in Georgien traditionell Wein hergestellt wird. Die Weinampore stand für Mandel'stam durchaus für die Bewahrung des Eigenen, aber diese Bewahrung war nicht einfach eine Konservierung. Sobald der Traubensaft gärt und zu Wein wird, könne die georgische Kultur sich bewahren, indem sie die fremden Einflüsse, zu denen er etwa den – wie er meinte – *second hand Europäismus* der georgischen Symbolisten zählte, in sich auflöste und im Gärungsprozess erneuerte. Repräsentanten dieser autochthonen georgischen Kultur, die es vermochten, das Georgische zu bewahren, ohne zu Epigonen der russischen, europäischen oder östlichen Kulturen zu werden, waren für ihn der autodidaktische Maler Niko Pirosmani und der Dichter Važa-Pšavela (den übrigens auch Marr für einen Dichter und Denker von europäischem Format hielt).

Einige Monate nach Mandel'stam (im Oktober 1922) schrieb der Dichter, Schriftsteller und Publizist Nikolo Miçišvili, Mitglied des symbolistischen »Dichterordens« *cisperi qançebi* (Blaue Hörner), aus dem Istanbul Exil an seine Mitstreiter den offenen Brief »Gedanken über Georgien«. Es ist ungewiss, aber wahrscheinlich, dass Miçišvili Mandel'stams Essay kannte, das zunächst in Batumi erschien und 1923 in Tbilissi wiedergedruckt wurde. Mandel'stam hatte Miçišvili bereits 1920 während seines ersten Georgienbesuchs kennengelernt und übersetzte dann 1921 auch dessen Gedichte. Miçišvili, dessen Brief erst im Herbst 1926 in Georgien veröffentlicht wurde, war einer der ersten, der versuchte, die georgische Katastrophe von 1921 kritisch zu reflektieren. Dabei ging er viel weiter als die kühnsten Kritiker. Georgien fehle ein »Rückgrat« für die georgische Idee (die Ilia Čavčavaze ein halbes Jahrhundert vor Miçišvili in der Idee des Vaterlandes gesehen hatte), das die zerstreuten und zusammenhangslosen Momente der georgischen Geschichte (Rustaveli inbegriffen) zusammenhalten würde. Daher wäre Georgien, dem seiner Ansicht nach möglicherweise die schöpferische Energie abhandengekommen sei, zu einer »degradierenden ethnographischen Erscheinung« heruntergekommen. Er kommt zu dem Schluss, Georgien sei eine passive Erscheinung, importiere seine Energie nur von außen (eine Position, die auch Marr ursprünglich vertreten hatte), könne

<sup>218</sup> Mandelstam, Ossip, »Ein Paar Worte über die georgische Kunst«, in: ders., *Über den Gesprächspartner. Gesammelte Essays I. 1913–1924*, aus dem Russischen übertr. und hg. v. Ralph Dutli, Zürich 1991, 94.

sie aber (anders als Marr und Mandel'stam dachten) nicht schöpferisch aneignen und habe daher keine Legitimation für eine eigene Rolle und Berufung in der Welt.<sup>219</sup>

Der Brief sorgte für großen Furor in Georgien. Žavaxišvilis unmittelbare Antwort an Miçišvili von 1927 war, wie alle Antworten auf diesen Brief, defensiv. Er suchte die Antwort im biologischen, sogar im rassistischen Diskurs zu finden. Die Tatsache, dass die Georgier so lange in einer feindlichen Umgebung überlebt hätten und nicht untergegangen seien, sei ein Beweis für ihre kämpferische Kraft.<sup>220</sup> Dagegen ist Žavaxišvilis *Der Weiße Kragen* scheinbar ohne Kenntnis des Briefes von Miçišvili geschrieben worden. Er antwortet auf dasselbe Problem, aber nicht defensiv, sondern versucht, ein postkatastrophales Erneuerungsmodell für Georgien zu entwickeln.

Ein klarer Rückschritt hinter die Positionen dieser Debatten war die Antwort des führenden *çisperqançeli*<sup>221</sup> Grigol Robakize auf Miçišvilis Brief. Zum einen beraubte Robakize dieser Debatte ihre politischen Implikationen und verschob sie ausschließlich ins Symbolische. In seiner äußerst defensiven Antwort auf Miçišvilis These von der fehlenden Einheit in der georgischen Geschichte fand er zum anderen die von Miçišvili vermisste Einheit ausschließlich in der Vergangenheit, in der Geschichte und der Mythologie Georgiens. Für Miçišvili dagegen war die Infragestellung der Vergangenheit kein Selbstzweck, sondern ein Ausgangspunkt, von dem aus das neue Georgien zu konzipieren war. Diese von allen seinen Kritikern verkannte Position wiederholte Miçišvili in seinem Antwortbrief. Ihm ging es nicht um die Idee des alten und todgeweihten Georgien, das wie der Schnee von gestern dahinschmilzt, sondern um die Rekonzeptualisierung: »Entweder finden wir uns oder wir gehen unter«.<sup>222</sup> Die georgische Literatur (und größtenteils auch die Geisteswissenschaften) folgte bis in die 1990-er Jahre und zum Teil darüber hinaus eher dem von Robakize vorgegebenen Weg, sich mit den nationalen Identitätsfragen zu beschäftigen und diese wiederum ausschließlich kompensatorisch in die Vergangenheit zu stellen und zu beantworten, als den kritischen Fragen Miçišvilis (und

219 Miçišvili, Niġolo, »pikrebi sakartveloze« (Nachdenken über Georgien), in: *pikrebi sakartveloze* (Nachdenken über Georgien), hg. v. Levan Bregaze, Tbilisi 2006, 11–22, hier: 20 ff. Ausführlicher zur Miçišvili-Debatte vgl.: Maisuradze und Thun-Hohenstein, *Sonniges Georgien* (Anm. 2), 46–66.

220 Žavaxišvili, Mixeil, *masalebi lekciisatvis* (Vortragsmaterialien), in: *pikrebi sakartveloze*, 102–108, hier: 108.

221 Georgische Bezeichnung für ein Mitglied der Blauen Hörner (*çisperi qançebi*).

222 Miçišvili, Niġolo, »çemi pasuxi« (Meine Antwort), in: *pikrebi sakartveloze* (Anm. 219), 68–89, hier: 77.

zum Teil Žavaxivilis), die auf eine Erneuerung und Zukunftsprogramme abzielten.

Dafür gab es aber auch einen anderen Grund. Die Kommunistische Partei erhob den Anspruch auf die Definitionshoheit über Zukunftsprojekte in der Sowjetunion – und folglich auch in ihren Teilrepubliken. 1925 löste Iosif Stalin, der Generalsekretär der Kommunistischen Partei, in einer Rede vor Studenten der Universität der Völker des Ostens den seiner Meinung nach scheinbaren Gegensatz zwischen der nationalen und der proletarischen Kultur auf. Die ihrem Inhalt nach sozialistische proletarische Kultur nehme unterschiedliche Formen und Ausdrucksweisen bei unterschiedlichen Völkern an, die sich am sozialistischen Aufbau beteiligten. Diese sah er vor allem in der Sprache und in der Alltagskultur. Die proletarische Kultur verleihe der nationalen Kultur ihren Inhalt, die nationale Kultur dagegen verleihe der proletarischen Kultur ihre Form.<sup>223</sup> Es ist ungewiss, aber durchaus wahrscheinlich, dass Stalin Marrs Schriften kannte. Jedoch ist die Kulturtheorie Marrs, die ebenfalls von einer Dichotomie zwischen der nationalen Form und dem allgemeineren (supranationalen) Inhalt ausging, bei Stalin anders gewendet. In Marrs Theorie konnten die nationalen Formen die Inhalte durchaus verändern und sie nationalisieren. In der Stalin'schen Version war der sozialistische Inhalt der proletarischen Kultur von der Partei vorgegeben und bestimmend – keine nationale Form konnte ihn inhaltlich beeinflussen. Im Gegenteil, die nationalen Formen würden mit der Zeit absterben.<sup>224</sup> Das bedeutete wiederum, dass die Partei zunächst das Monopol über die Zukunft übernahm (bevor sie sich seit den 1930-er Jahren auch der Vergangenheit annahm), die unter der Rubrik des sozialistischen Inhalts fiel. Der Zukunft eine angemessene nationale Form zu verleihen, wurde zur Aufgabe sowjetischer Literatur, Kunst (und Wissenschaft), deren Domestizierungsprozess in den 1920-er Jahren eher moderat einsetzte und mit dem Großen Terror 1937 bis 1938 seinen Höhepunkt erreichte.

223 Stalin, J.W., »Über die politischen Aufgaben der Universität der Völker des Ostens« (1925), in: Stalin, J. W., *Werke*, Bd. 7, Berlin 1952, 119–120.

224 Diese Theorie konvergierte wiederum mit der anderen Theorie Marrs, die er 1924 bei dem Völkerkundekongress in Machatschkala hielt. Marr ging von einer zukünftigen allgemeinen menschlichen Sprache aus, die er als ein Instrument einer außerhalb von Klassen und Nationen stehenden Weltöffentlichkeit ansah. Die Überwindung der Sprache, einer der ultimativen nationalen Formen, die wiederum zu nationalen und Klassenunterschieden führte, sah er als eine Aufgabe der neuen Wissenschaft von der Sprache an, die bis 1950 offizielle sowjetische Sprachdoktrin war. Marr, Nikolaj Ja., »Osnovnye dostizhenija jafetičeskoj teorii« (1924), in: ders., *Izbrannye raboty*, Bde. 1–5, Moskva/Leningrad 1933–1937, Bd. 1, 197–216, hier: 216.

Einen Versuch Georgien außerhalb des durch Stalin vorgegebenen Rahmens zu imaginieren, unternahm der russische Dichter Boris Pasternak. Im Brief an Āpaolo Iašvili griff Pasternak das Thema »Georgien als Form« auf. Ähnlich wie für Mandel'štam (und im denkbar scharfen Kontrast zu Mičišvili) stand für ihn Georgien für ein konservatives, bewahrendes und konstantes Prinzip. Georgien habe – ungeachtet seiner märchenhaften Eigenart (samobytnost') – merkwürdigerweise keine »Unterbrechung« (pereryv) in seiner Existenz erlitten. Es sei – trotz der Größe seines jetzigen Leids – ein Land, das heute noch »auf der Erde *steht*« und nicht in die Sphäre der vollkommenen Abstraktion entführt worden sei, ein Land der unverfälschten Farbe und einer immerwährenden Realität.<sup>225</sup>

Ob Georgien tatsächlich keinen Bruch in seiner historischen Entwicklung erlitten hat, mag dahingestellt sein. Als ein »fest auf der Erde« stehendes Land ist es der Abstraktion des Sozialismus gegenübergestellt, so wie es auch später in der zweiten biographischen Skizze Pasternaks *Menschen und Situationen* (Ljudi i položeniĵa; 1956) charakterisiert wird.<sup>226</sup> Die Präsenz der Vergangenheit in der Gegenwart beschreibt die Zeitordnung Georgiens und markiert den Kontrast zur Absenz der Vergangenheit in der UdSSR.<sup>227</sup> Das zeitliche Attribut der Bruchlosigkeit und die räumliche Metapher aus dem Umfeld der Autochthonie deuten darauf hin, dass Georgien, in Pasternak'scher Lesart, von der neuen Ordnung zwar berührt, aber darin seine historisch kristallisierte Form, »etwas Festes wie Salz«, bewahren konnte. Im Sinne der kulturellen Semantik stand für Pasternak Georgien sowohl für das Prinzip der Autochthonie (kosnost', Bodenständigkeit) als auch für Gefangenschaft bzw. Unfreiheit oder für das Bewahren der Form trotz Unfreiheit(en).

Während Pasternak 1931 in Georgien noch eine Konstante sah, die noch nicht in die sowjetische Abstraktion entführt sei und die er auch als beispielhaft für seine literarische Position ansah, stellte der georgische Schriftsteller Kōnstantīne Gamsaxurdia (1893–1975) ausgerechnet die Kontinuität zwischen dem alten und neuen Georgien in Frage. Gamsaxurdia, der in Petersburg und Berlin studierte, engagierte sich auch politisch für die Georgische Demokratische Republik und arbeitete für kurze Zeit in der

225 Pasternak, Boris, *Briefe nach Georgien*. Aus d. Russ. Übers., hg. u. mit einem Nachwort versehen von Heddy Pross-Werth, Frankfurt a. M. 1989, 21.

226 Pasternak, Boris, »Menschen und Standorte«, in: ders., *Prosa und Essays*, Berlin 1991, 549 f. (Wir verwenden hier den Titel, der dem Original mehr entspricht.)

227 Im Gedicht »Es wurde Abend« (Večerelo) aus der *Zweiten Geburt* wird Tbilisi zu einer Jenseitsstadt, in der die Zeit (die Geschichte) andauert, auch wenn das Leben zum Stillstand kommt. Pasternak, *Sobranie Sočinenij v pjati tomach. Tom pervyj. Stichotvorenija i poëmy*, hg. v. A. A. Voznesenskij (u. a.), Moskau 1982, Bd. 1, 409.



georgischen Botschaft in Berlin. Wegen offener antisowjetischer Proteste nach seiner Rückkehr wurde er 1926 im Konzentrationslager Solovki inhaftiert. Nach seiner Rückkehr blieb ihm der Weg literarischer Tätigkeit verschlossen: 1931 wurde er aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen. Nach der Auflösung proletarischer Schriftstellerorganisationen und der Änderung der sowjetischen Literaturpolitik 1932 durfte Gamsaxurdia wieder literarisch tätig werden. 1933 bis 1934 schrieb und veröffentlichte er seinen, freilich sehr ambivalenten, Versöhnungsroman mit der Sowjetmacht *Die Entführung des Mondes* (mtvaris motaceba), der 1936 als Buch erschien. Hatte Žavaxišvili ein Jahrzehnt zuvor die Hoffnung auf ein Anknüpfen an das alte Georgien noch nicht aufgegeben, so verabschiedet Gamsaxurdias Roman diese Hoffnung nun endgültig.

Der Roman beginnt mit dem 23. April 1931 und endet am 23. April 1932, am Tag des Heiligen Georg. St. Georg, der als eine christliche Umschreibung des vorchristlichen Mondgottes gilt, ist zentral für die Symbolik des Romans. Die Entführung, die Verdunkelung bzw. der Tod des Mondes spielt auf den Untergang des alten Georgien an, für welches der Heilige Georg als Schutzpatron und politisches Symbol stand.<sup>228</sup> Den politischen Rahmen des Romans bildet zwar die Einführung der neuen Ordnung, die Kollektivierung und Modernisierung in Abchasien und Westgeorgien, der Untergang der alten Ordnung wird aber viel intensiver verhandelt als die westgeorgische Modernisierung.<sup>229</sup> War für die *tergdaleulebi* und ihre Tradition das alte Georgien eher völkstümlich und demokratisch (und nur sekundär aristokratisch kodiert), repräsentieren in Gamsaxurdias Roman die alten abchasischen Adelsfamilien Šervašize, Apakize und Emxvari (aber auch die Bauern, die noch in die patriarchale Ordnung integriert sind) das alte Georgien.

Zentral ist jedoch der Konflikt zwischen zwei Milchbrüdern, dem letzten Nachkommen des abchasischen Adelsgeschlechts Taraš Emxvari und dem Sohn seiner Amme Arzaqan Zvambaia, der zunächst der kommunistischen Jugendorganisation Komsomol, dann der Partei beitrifft und schließlich Karriere in Tbilissi macht. Dieser Konflikt ist insofern signifikant, als es sich nicht um einen Generationenkonflikt (wie in anderen Fällen) handelt, sondern um den Wertekonflikt innerhalb einer Generation. Emxvari emigriert 1921 aus Georgien und kommt 1929 illegal zurück. Trotz seiner Mehrsprachigkeit, seiner guten Bildung und einer reichen französischen Braut (die Fallhöhe ist wichtig, um zu zeigen, dass Emxvari nicht als

228 Vgl. Rayfield, Donald, *The Literature of Georgia. A History*, London/New York 2013 (1994), 248.

229 Vgl. ebd.

Versager zurückkehrt) kann er sich in Westeuropa nicht integrieren. Auch Gamsaxurdia, aktualisiert den georgischen Autochthoniemythos, den Rapiel Eristavi in die georgische Literatur einführte: Im Gespräch mit seinem Freund Vaxtang Iamanize, mit dem er zusammen aus Europa nach Georgien flieht, vergleicht sich Emxvari mit dem mythischen Antaios, der seine Kraft verliert und stirbt, als er von seiner Mutter Erde getrennt wird. In Georgien hat Emxvari, anders als Iamanize, der sofort als gefragter Fachmann eine sowjetgeorgische Lederfabrik übernimmt, keinen konkreten Plan. Seine beiden möglichen Lebensentwürfe sind restaurativ insofern, als sie sich auf die georgische Vergangenheit beziehen. Er möchte sich mit dem georgischen Altertum beschäftigen, forscht über den kolchischen Fetischismus und zieht eine akademische Karriere in Betracht. Geht dieser Plan nicht auf, möchte er in den Bergen als einfacher Mensch nach den alten Bräuchen leben.

Emxvari sieht die Stärke Georgiens in der Bewahrung des Altertums. Die Starrheit und Unwandelbarkeit Georgiens, welche Karoline, die deutsche Schwägerin seiner Geliebten Tamar Šervašize, an Georgien kritisiert (die Pasternak aber als ein Vorteil Georgiens ansah), verteidigt Emxvari. Er ist stolz darauf, dass sein Volk noch nach den Bräuchen lebt, die antike Autoren beschrieben haben. »Alle, die sich gewandelt haben, sind untergegangen«. <sup>230</sup> Dagegen glaubt Karoline, deren Meinung auch Arzaqan Zvambaia teilt, dass die Abchasier erst dann untergehen, wenn sie sich nicht modernisieren. Der konservative Emxvari sieht im Modernisierungappell aber einen Ausdruck des europäischen Kulturimperialismus. Die Europäer forderten von anderen Völkern einen Wandel, der auf ihren Identitätsverlust und eine Europäisierung hinauslaufe, um die Welt nach europäischem Vorbild und europäischer Ordnung umzugestalten und sie dadurch einfacher unterwerfen zu können.

Taraš Emxvari, der ursprünglich von Europa und der europäischen Wissenschaft begeistert war, wird schließlich in seinen Erwartungen enttäuscht. Gerade das Studium in Europa und das Studium Europas überzeugt ihn darin, dass »ein kleines Volk wie wir dagegen nichts ausrichten kann«. <sup>231</sup> Daher wird das *tergdaleulebi*-Projekt (eine Kombination zwischen georgischem Inhalt und europäischer Form), an das noch Elizbar, der Protagonist von *Der weiße Kragen*, glaubte, von ihm verabschiedet. Er strebt nun ausschließlich die Restauration des alten Georgien an, ohne ihm eine Zukunftsperspektive zu eröffnen. Die Bewahrung wird zum Ziel und Ende.

<sup>230</sup> Gamsaxurdia, *Ḳonstanḡine, mtvaris motaceba* (Die Entführung des Mondes), Tbilisi 1990, 75.

<sup>231</sup> Ebd., 103.

Taraš Emxvari möchte zwar »gesund werden«, »durch das Aroma der heimatlichen Erde genesen, ausländische Bräuche verwerfen« und zu seinem »Volk zurückkehren«. Deswegen versucht er sich georgisch zu kleiden, zu jagen und sich in den Bergen aufzuhalten, »um das unermüdlige Blut« seines Großvaters wieder in seinen Adern zu spüren und die geistige und körperliche Stärke seiner Vorfahren wieder zu erlangen.<sup>232</sup> Doch sein konservatives Projekt der Wiederherstellung des alten Georgien (sei es nur in sich selbst) geht nicht auf und führt nicht zur gewünschten Integrität. Symbolisch kommt dieser Versuch zum Ausdruck, als Taraš ein traditionelles Kostüm (allerdings unter sehr großen Mühen) anlegt. Darin sieht er einmal aus wie sein Vorfahre Eramxut Emxvari, der an der Seite von Imam Šamil gegen Russland kämpfte, ein andermal wie sein Vater. Aber selbst wenn er wie Eramxut oder sein Vater aussieht, wird sein »Doppelgängertum« unterstrichen, er ist nur eine Kopie, ohne von jenen Inhalten erfüllt zu sein, die für seine Vorfahren und das alte Georgien tragend waren.

Taraš' Kritik an der europäischen Zivilisation entpuppt sich als eine relativ banale Zivilisationsmüdigkeit. Wenn Taraš in der Zivilisation und in der Moderne eine tödliche Krankheit ausmacht, sieht die deutsche Karoline dagegen in der Krise der Moderne eine Entwicklungsmöglichkeit. Anders als Elizbar in *Der weiße Kragen* gelingt Taraš keine Wiedergeburt zu neuem Leben. Er kann in Georgien nur äußere Formen der alten Ordnung übernehmen. Bei der radikalen (antizivilisatorisch kodierten) Ablehnung des neuen kann er auch das alte Georgien nur mit einem distanzierenden, exotisierenden, ethnographischen Blick eines Außenstehenden betrachten (das alte Georgien wird bei ihm tatsächlich zu einer »ethnographischen Erscheinung« wie Mičišvili in seinem Brief befürchtete). Das Alte ist bei ihm definitiv bewahrungs- und konservierungswürdig, aber nicht mehr entwicklungsfähig. Es bleibt zwar, wie erstrebt »eigenartig«, aber ist weder lebendig noch wandelbar.

Nach seinem vergeblichen Versuch, den letzten Zufluchtsort in der am besten konservierten Region Georgiens, in Swanetien, zu finden, muss sich Taraš (wie vor ihm seine Kusine, die Taraš für unzeitgemäß hält und Tamar Šervašize daher von einer Beziehung mit ihm abrät) eingestehen, dass sein Entwurf gescheitert ist. In seinem letzten Brief an den Freund Vaxtang Iamanize geht er noch einmal auf seine Lebensentwürfe ein. Wie viele Konservative der Moderne sieht er die Zukunft in den Massenbewegungen und späten Totalitarismen: im Kommunismus und im Faschismus

<sup>232</sup> Ebd., 353.

(den Taraš während seines Aufenthaltes in Rom 1928 kennengelernt hat). Die europäischen Demokratien werden zwar nicht direkt angesprochen, scheinen für ihn aber nicht in Frage zu kommen. Frankreich ist für Emxvari ein Symbol der Effeminierung.<sup>233</sup> Keinen von beiden Entwürfen kann er wählen, weil er sie nicht für Georgien zutreffend hält. »Die Welt, die ich so grenzenlos geliebt habe, wird nicht mehr auferstehen.«<sup>234</sup> Der »dritte Weg«, für den Taraš sich entscheidet, ist der Weg des Selbstmords.

Für Gamsaxurdia geht die mystisch angehauchte Welt des alten Georgien (mit ihren archaischen Ritualen, mit ihrem Glauben an die Geisterwelt und an alte Familienflüche) unter. Anders als für Mixeil Žavaxišvili sieht Gamsaxurdia keine Zukunft mehr für sie. Die alten adligen Geschlechter sterben entweder kinderlos aus (oder ihre Töchter heiraten Kommunisten, was für die Symbolik des Romans auf dasselbe hinausläuft), nehmen sich das Leben oder werden verhaftet. Aber auch die neue, sozialistische Ordnung wird äußerst ambivalent dargestellt. Für diese Ordnung steht der Vergewaltiger und Vatermörder Arzaqan Zvambaia, den Lavrenti Beria persönlich am Ende des Romans mit nach Tbilissi nimmt. Auch wenn die endgültige Verabschiedung der alten Ordnung für die sowjetische politische Kritik durchaus akzeptabel war, war die dämonisch anmutende Symbolisierung der neuen Ordnung nicht mit den literarischen Parteivorgaben vereinbar. Gamsaxurdia musste die Inzest- und Vatermordszenen streichen. Unzensuriert konnte sein Roman erst nach der Wende 1990 erscheinen.<sup>235</sup>

Gamsaxurdias *Die Entführung des Mondes* markiert eine Zäsur in der georgischen Literatur der Sowjetzeit. Nach ihm wurde eine andere (literarische) Alternative zur Sowjetmacht nicht mal in Betracht gezogen. Die Literatur bekam den Auftrag, sowjetische Modernisierungsprojekte in Georgien ausschließlich eindeutig affirmativ zu behandeln. Wollte man das nicht, konnte man dem nationalen Gefühl kompensatorisch höchstens in historischen Romanen Ausdruck verleihen, ohne einen – zumindest klar erkennbaren antisowjetischen – Gegenwartsbezug. Die symbolische Sowjetisierung Georgiens wurde zum literarischen Auftrag der Partei erhoben.

233 Eine Anspielung auf den Faschismus mag durchaus eine Anspielung auf Grigol Robakize sein, der nach Deutschland auswanderte und dort begeisterte Bücher über Hitler und Mussolini schrieb.

234 Ebd., 760 f.

235 Rayfield, *The Literature of Georgia* (Anm. 228), 248.

## Von einer russischen zur sowjetischen Modernisierung des Kaukasus

Aus der Sicht der Parteiführung bedeutete Sowjetisierung in erster Linie Industrialisierung. Symptomatisch hierfür war Lenins bereits 1920 im Kontext des Elektrifizierungsprogramms (GOËLRO) für Sowjetrußland ausgegebene Losung »Kommunismus ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung«, die den machtpolitischen Aspekt (Errichtung der Sowjetmacht) mit einem Industrialisierungsprogramm (Elektrifizierung) verknüpfte. Diese Strategie galt nach der Gründung der UdSSR gleichermaßen für die Sowjetisierung der Teilrepubliken, insbesondere jener an den Peripherien des Landes gelegenen wie Georgien. Die russisch-imperiale Strategie einer Verwandlung des militärisch bezwungenen Kaukasus in eine touristisch erschlossene Region wurde mit neuem Vorzeichen fortgesetzt und mittels einer forcierten Industrialisierung vorangetrieben.

Eines der ersten sowjetischen industriellen Großprojekte in Georgien war der 1923 im Rahmen des GOËLRO-Planes begonnene Bau des Semo-Awtschaler Wasserkraftwerkes an der Kura, das in der Literatur nahezu emblematisch für die frühsowjetische Modernisierung Georgiens stand. Die Partei forderte eine Darstellung der – nunmehr sowjetischen – *mission civilisatrice* in der gesamten Kaukasusregion (einschließlich Georgiens), die derartige sichtbare Erfolge bei der Errichtung einer neuen Ordnung propagandistisch wirksam pries und den romantischen literarischen Georgien-Mythos überwand. Die romantische Literaturtradition war jedoch derart wirkungsmächtig, dass Dichter und Schriftsteller ihrem Druck vielfach kaum widerstehen konnten. Narrative, Metaphern und Denkbilder aus den literarischen und publizistischen Diskursen des 19. Jahrhunderts wurden – bisweilen auch unbewusst – übernommen, ideologisch überformt und ins Paradigma der sowjetischen Modernisierung des Kaukasus bzw. Georgiens überführt. Ungeachtet ihrer ideologischen Überformung speisen sich daher viele literarische Texte vor allem der 1920-er bis 1930-er Jahre weiterhin aus dem romantischen Arsenal an Metaphern, Motiven und Symbolen, so dass russisch-imperiale Deutungsmuster (und sei es in polemischer Zurückweisung) erkennbar bleiben. Beide Register – die sowjetischen Ideologeme und die ambivalente romantische Metaphorik – treffen vielfach unvermittelt aufeinander und lassen Kontinuitäten oder aber Risse bzw. Brüche zwischen beiden hervortreten.

In den ersten Jahren legte die Sowjetmacht Wert auf eine (Neu-)Besehtigung der Randregionen ihres nahezu in den Grenzen des Russischen Reiches gebliebenen Staates. Die literarische Bestandsaufnahme ging mit dem Ziel einher, die grundlegende politische, wirtschaftliche und kulturelle Umgestaltung aller Regionen im Sinne der sowjetischen Moderni-

sierung darzustellen. Eine besondere kulturpolitische Funktion wurde in den 1920-er und 1930-er Jahren daher Reiseberichten beigemessen, einem Genre, das sich von jeher im doppelten Sinne für Entdeckungen eignet: Einerseits werden bislang unbekannte geographische und kulturelle Räume aus einer subjektiven Wahrnehmung erschlossen. Andererseits wird es erst aus der Distanz möglich, einen ›ethnographischen‹ Blick auf das scheinbar Vertraute, Eigene zu werfen, es als ›Anderes‹ wahrzunehmen und auf diese Weise neu ›zu entdecken.<sup>236</sup> Diese Eigenheit des Reiseberichts kam der Absicht der Sowjetmacht entgegen, dem Leser den geographisch und kulturell vielfältigen Raum des eigenen Machtbereiches in einer Weise zu präsentieren, dass seine Transformation in einen Teil der ›neuen Welt‹ erkennbar wird. Im Unterschied zur vorrevolutionären Reiseliteratur, die im Falle des Kaukasusraumes auf Exotik setzte und das orientalisierende Paradigma der Romantik fortschrieb, verlangte die sowjetische Kulturpolitik von den Autoren eine Abkehr von der Exotik und die Hinwendung zum Neuen, zum Sowjetischen.<sup>237</sup>

Exemplarisch lassen sich diskursive Strategien und Ambivalenzen einer sowjetischen Umkodierung des Kaukasus an den Reportagen der Journalistin Zinaida Richter (1890–1967) aus den frühen 1920-er Jahren analysieren. Im Auftrag der Regierungszeitung *Izvestija* reiste Zinaida Richter zwei Monate lang durch den Kaukasus, speziell in die schwer zugänglichen Bergregionen Abchasiens, Swanetiens und Chewsuretiens. Zu Pferde legte sie eigenen Angaben zufolge mehr als 2.000 Kilometer durch unwegsames Gelände zurück. Ihre für die Zeitung verfassten Skizzen verfolgten das Ziel, diese Regionen einer breiten sowjetischen Öffentlichkeit zu erschließen und sie als Teil der im Aufbau befindlichen neuen sowjetischen Welt kenntlich zu machen. Ihre literarische Strategie der Aneignung soll dem Leser den Eindruck vermitteln, sie lasse sich einzig von der Neugier auf

236 Zum Verhältnis von Literatur und Ethnographie vgl. Scherpe, Klaus R., »Grenzgänge zwischen den Disziplinen. Ethnographie und Literaturwissenschaft«, in: Petra Boden, Holger Dainat, Ursula Menzel (Hg.), *Atta Troll tanzt noch. Selbstbesichtigungen der literaturwissenschaftlichen Germanistik im 20. Jahrhundert*, Berlin 1997, 297–315.

237 Zu den Reiseberichten der 1920-er bis 1930-er Jahre vgl.: Balin, Marina, »Literatura putešestvij« (Reiseliteratur), in: Gjunter, Chans (Hans Günther), Evgenij Dobrenko (Hg.), *Socrealističeskij kanon*, Sankt-Peterburg 2000, 896–909; Kissel, Wolfgang Stephan, »Reisen zur Sonne ohne Rückkehr: Zur Wahrnehmung der Moderne in russischen Reisetexten des 20. Jahrhunderts«, in: ders. (Hg.), *Flüchtige Blicke. Relektüren russischer Reisetexte des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld 2009, 11–43; Schwartz, Matthias, *Expeditionen in andere Welten. Sowjetische Abenteuerliteratur und Science-Fiction von der Oktoberrevolution bis zum Ende der Sowjetunion*, Köln/Weimar/Wien 2014; zur Erschließung der Grenzregionen im Film Sarkisova, Oksana, »Grenzprojektionen: Bilder von Grenzgebieten im sowjetischen Film«, in: *Wieser Enzyklopädie des europäischen Ostens*, Bd. 2, Klagenfurt 2003 (online unter: [www.wg.uni\\_klu.ac.at/eoo/Sarkisova\\_Bilder.pdf](http://www.wg.uni_klu.ac.at/eoo/Sarkisova_Bilder.pdf) – letzter Zugriff: 28.02.2018).



die noch unverfälschte, weil von der Zivilisation nahezu unberührte Welt der entlegenen Kaukasusregionen leiten, ist aber zugleich von sowjetisch-imperialen Überschreibungen geprägt.

Ihre 1923 und 1924 in der Zeitung publizierten Texte sind später mehrfach in Buchform ediert worden. Zunächst erschien ohne Jahresangabe, aber offenbar zeitnah zu den Publikationen in der Zeitung (möglicherweise 1924) der Band *Der Kaukasus unserer Tage. 1923–1924* (Kavkaz našich dnei; 1923–1924) mit zwanzig Reportagen. Im Rahmen der Serie *Die Bibliothek des proletarischen Touristen* (Biblioteka proletarskogo turista) folgte 1930 der schmale Band *Im sonnigen Abchasien und Chevsuretien* (V solnečnoj Abchazii i Chevsuretii) mit einer Auswahl von sechs Texten.<sup>238</sup> Nahezu drei Jahrzehnte später nahm Zinaida Richter acht Reportagen als eigenständiges Kapitel in den Band *Das erste Jahrzehnt. Aufzeichnungen einer Journalistin* (Pervoe desjatiletie. Zapiski žurnalista; 1957) auf. Anzahl und Reihenfolge der Kaukasustexte sind jeweils verschieden, einige wurden umbenannt;<sup>239</sup> auch sind einzelne Texte – sei es durch Eingriffe der Zensur, sei es durch die Autorin selbst – verändert worden. Meist wurden sie gekürzt und stellenweise der jeweils aktuellen politischen Rhetorik angepasst.

Symptomatisch ist in dieser Hinsicht eine kleine, in ihrer Bedeutung aber wichtige Differenz in jenem Satz aus der Vorbemerkung »Mein Edelweiss« (Moj édel'vejs), in dem die Journalistin ihre Intention formuliert: Anders als die Reisenden aus der Zarenzeit (gemeint sind die Begründer des russischen romantischen Kaukasus- und Georgiendiskurses Aleksandr Puškin und Michail Lermontov), die »eine russifikatorische Politik« beförderten, »sehen wir« – so in der Erstfassung aus den 1920-er Jahren – nicht nur die archäologischen Altertümer und die Schönheiten, »sondern vor allem das Leben, das wahre, ungeschönte – unseren neuen sowjetischen Alltag«.<sup>240</sup> In der Ausgabe von 1957 sind die Attribute des Lebens, »das wahre, ungeschönte«, weggefallen, das Leben entspricht nun »unserem neuen sowjetischen Alltag«.<sup>241</sup> Getilgt wurde der explizite Hinweis auf

238 Vgl. online unter: <http://www.apsuara.ru/portal/book/export/html/173> (letzter Zugriff: 23.02.2017).

239 Der ursprünglich unter dem Titel »Zu Gast bei den Pschawen« (V gostjach u pšavov) erschienene Text ist in der Ausgabe von 1930 überschrieben mit »In Chevsuretien« (V chevsuretii); zudem fehlt der Satz, in dem das Zusammenleben der Chevsuren charakterisiert wird – es gebe dort weder ein Proletariat noch ein Kleinbürgertum oder einen Adel. Vgl. Richter, Zinaida, *Kavkaz našich dnei* (Anm. 161), 43; dies., *V solnečnoj Abchazii i Chevsuretii* (Biblioteka proletarskogo turista), Moskva/Leningrad 1930, 39.

240 Richter, *Kavkaz našich dnei*, ebd., 4.

241 Richter, Zinaida, »Moj édel'vejs«, in: dies., *Pervoe desjatiletie. Zapiski žurnalista*, Moskva 1957, 90.

die in sowjetischen Publikationen gängige Operation des »Schönens«, einer ideologisch motivierten Zensur, die den jeweiligen Text an das offiziell erwünschte und proklamierte Bild der Kaukasusregion anpasste. Die sprachliche Verfasstheit aller Skizzen Zinaida Richters legt vor allem durch das in ihnen mehrfach wiederkehrende »wir« den Schluss nahe, dass sich die Sprecherstimme bewusst mit dem Ideologem des sowjetischen Kollektivsymbols »wir« identifiziert. Zudem reiste sie im Auftrag der Regierungszeitung und spricht (auch gegenüber den von ihr besuchten Bewohnern der Bergdörfer) voller Stolz mehrfach von ihrer »Mission«.

Fragt man nach markanten Verschiebungen in der diskursiven Raumkonstruktion des Kaukasus bzw. Georgiens von der ersten zur zweiten Buchausgabe (von 1924 zu 1930), so ist zunächst festzuhalten, dass die Erstausgabe unter dem markanten Titel *Der Kaukasus unserer Tage* nicht nur Berichte über die kaukasischen Bergregionen Swanetiens, Abchasiens, Chewsuretiens und über das nordkaukasische Balkarien vereint, sondern ebenso über die Weinberge Kachetiens, über Tbilissi, Megrelien und das »sonnige Abchasien«. In der Deutungstradition des 19. Jahrhunderts wird Georgien (mit Ausnahme Adschariens in Westgeorgien sowie Südgeorgiens) vom Kaukasus her entworfen. Zu Beginn stehen die Reportagen über Swanetien – über den allein schon landschaftlich gefährlichen Weg nach Swanetien; über den Alltag in den swanischen Bergdörfern, den »Aufstand« (Anführungszeichen im Original) der Swanen gegen die Sowjetmacht, dessen Ursache eigentlich eine persönliche Feindschaft zwischen zwei Swanen gewesen sei, die sich ausweitete –, danach folgen Texte über die Pschawen und Chewsuren, über Megrelien, Tbilissi, bevor es nach Abchasien und dann über die abchasischen Bergregionen in den Nordkaukasus geht. Die »wilde« Bergwelt entfaltet einen regelrechten Sog, von dem die anderen Regionen gleichsam verschluckt werden.

In dem Band von 1930 für den »proletarischen Touristen«, der nur Texte über Abchasien und Chewsuretien enthält, historisiert sie in einer sehr knappen einleitenden Notiz ihre damalige Aufgabe: Da die Verbindung zu den *gorcy*, den »Bergbewohnern«, in den ersten Jahren nach der »Befreiung des Kaukasus von den Menschewiki und der Festigung der Macht der Sowjets«<sup>242</sup> sehr schwierig gewesen sei – Straßen und Wege waren zerstört, in den Bergen waren bewaffnete Banden unterwegs –, habe die Aufgabe eines Journalisten darin bestanden, in die tief verborgenen Winkel der Berge »einzudringen« (proniknut') und das gesellschaftliche Interesse für sie zu wecken.

242 Richter, *V solnečnoj Abchazii i Chevsuretii* (Anm. 239), 4.

Die Gründe der Textveränderungen lassen sich nicht konkret nachvollziehen; die Differenzen zwischen den verschiedenen Ausgaben weisen aber eine deutliche Tendenz aus: Das entworfene Bild der verschiedenen kaukasischen bzw. südkaukasischen Regionen erscheint zunehmend geglättet, »sowjetischer«, befreit von Widersprüchlichem, Heterogenem, d. h. von all jenem, das eigentlich ihre kulturelle Vielfalt am Schnittpunkt (west-)europäischer und asiatischer Einflüsse ausmacht. Bestimmte Fakten, Beobachtungen und Reflexionen, die Anfang der 1920-er Jahre (noch) benannt werden konnten, sind in späteren Ausgaben verschwunden. Dazu gehören mehrere Textpassagen über religiöse Gefühle oder Praktiken, denen die Sowjetmacht rigoros den Kampf angesagt hatte. In den späteren Buchfassungen fehlt die Skizze »Šachsej-Vachsej« (Schachsej-Wachsej) über eine schiitische Selbstgeißelungsprozession in Tbilissi. Der Text beginnt mit einer kurzen Stadtbeschreibung, die das Porträt einer Stadt voller bizarrer Überlagerungen von Religionen, Kulturen und Zivilisationen zeichnet:

In Tiflis, in seinen Museen, vor den Ruinen und Denkmälern der vergangenen Jahrhunderte, spürst Du den Zauber einer Kultur, die älter ist als unsere; das georgische Volk existierte, als es noch kein Rom gab und selbst der Name Europas noch von niemandem ausgesprochen wurde! Die verstärkt betriebsame Bewegung der Automobile, die roten Fahnen rufen Euch zu, dass Ihr in einer sowjetischen Hauptstadt seid, deren lebendiger schöpferischer Impuls Euch spüren lässt, wie Euch Flügel wachsen. Und plötzlich – eine Türkin, die vor Euch das Gesicht verbirgt, oder irgendeine andere Straßenszene, und Ihr seid grob zurückgeworfen in das undurchdringliche Dickicht des patriarchalischen Alltags.

Ich kenne keine Stadt, die origineller wäre, wo es eine derartige Vermischung von Epochen, Nationen, der Stile und der Lebensweise gäbe.<sup>243</sup>

In dem hier entworfenen Stadtbild treffen zwei gegenläufige Tendenzen aufeinander: Einerseits betont Zinaida Richter, in den Ruinen und Denkmälern werde manifest, dass die georgische Kultur zu Recht als eine der ältesten Kulturen Europas gelte, deren Geschichte bis in die Zeit vor das Römische Imperium zurückreiche. Emphatisch preist sie die besonders in Tbilissi spürbare Mischung unterschiedlicher Religionen, Lebensweisen und Epochen – die Rede ist vom »Zauber« dieser Kultur, von der besonderen Originalität der Stadt, die sich vor allem dieser Mischung verdanke.

243 »В Тифлисе, в его музеях, перед развалинами и памятниками прошлых веков, испытываешь обаяние культуры более древней, чем наша; грузинский народ существовал, когда не было Рима, и самое имя Европы никем еще не произносилось! Усиленное деловое движение автомобилей, красные флаги кричат вам, что вы в советской столице, живой творческий импульс которой заставляет вас чувствовать вырастающие крылья. И вдруг турчанка, закрывающая от вас лицо, или другая какая-нибудь уличная сценка, и вы грубо отброшены в непроглядную тьму патриархального быта. / Я не знаю более оригинального города, где бы было такое смешение эпох, наций, стилей и быта.« Richter, *Kavkaz našich dnej* (Anm. 161), 81.

Andererseits werden konkrete Phänomene der zunächst als faszinierend gewerteten (religions-)kulturellen Pluralität – wie die verschleierte Frau – im selben Atemzug negativ konnotiert und als grober Rückfall in die Zeiten eines patriarchalischen Alltags bezeichnet.

Konnte die georgische Bergromantik die russisch-imperiale Semantisierung des Kaukasus als eines rückständigen und unbeweglichen zeitlosen Raumes ins Positive wenden, so griffen russisch-sowjetische Umschreibungen erneut auf zivilisatorische Semantiken zurück. Aus georgischer Perspektive wurde der (georgische) Kaukasus zu *dem* Ort einer authentischen, von der Russifizierung frei gebliebenen georgischen nationalen Identität hochstilisiert, zu dem Ort, der die Kontinuität mit dem mittelalterlichen Georgien bewahrt habe und von dem aus die Erneuerung Georgiens ausgehen könnte. Russisch-sowjetische symbolische Umschreibungen des Kaukasus wandten sich besonders diesen Orten zu. Sie sollten ein Musterbeispiel sein für die schnelle und erfolgreiche sowjetische Modernisierung der ehemals rückständigen Randregionen der Sowjetunion.

Analysiert man die Semantik des Kaukasus in Zinaida Richters Skizzen, so ist festzuhalten, dass die Journalistin das Pathos des russischen romantischen Kaukasusmythos nicht abstreifen kann. Die poetischen Repräsentationen, die zwischen Bildern des Erhabenen (die unberührten, schneebedeckten Berggipfel) und des Schreckens (die Wildheit der Natur wie der Bergbewohner) oszillieren, bilden die Folie für ihre Erwartungshaltung, ihre Wahrnehmung und Beschreibungssprache. Bereits in ihrer Vorbemerkung »Mein Edelweiss« scheint – wie der Titel ankündigt – der Vergleich mit den Schweizer Alpen auf, der sich wie ein roter Faden durch die Skizzen und Reportagen zieht.<sup>244</sup> Richter will nach eigener Aussage zweierlei vermeiden: Weder wolle sie den Kaukasus in »ein sowjetisches Bonbon«<sup>245</sup> (sovetskuju konfetku) verwandeln, noch solle der Leser sich ein Bild vom Kaukasus oder von der Sowjetmacht allein auf der Basis ihrer Beschreibungen der Bergregionen Swanetiens und Chewsuretiens machen, weil es dort noch »viel Dunkelheit« gebe. Dennoch räumt sie ein, dass sie am Kaukasus die »jungfräulichen, wilden Ecken« (devstvennye, dikie ugolki) am meisten faszinierten.<sup>246</sup> Den Texten ist ein ethnographischer Blick eingeschrieben, ein Gestus des teilnehmenden Beobachtens, der weder ihre Irritation noch ihre echte Entdeckerfreude und Überraschung ausblendet. Dieser Gestus manifestiert sich insbesondere

<sup>244</sup> »Wären nicht überall in den swanischen Dörfern die Wehrtürme zu sehen«, heißt es an einer Stelle prononciert, »könnte man denken, man sei in der Schweiz.« Ebd., 23.

<sup>245</sup> Ebd.

<sup>246</sup> Ebd., 5.

in den kurzen, aber prägnanten Beschreibungen der Lebensumstände der Swanen und Chewsuren (ihren Behausungen, ihren Essensgewohnheiten, ihren Feiern u. ä.). Dabei will sie es aber nicht bewenden lassen. Ihre Verwunderung wie ihre Begeisterung für das Gesehene und Erlebte mündet in die formulierte Überzeugung, die gesamte, reiche Region werde durch die Politik der Sowjetmacht ökonomisch und kulturell zu neuem Leben erweckt. Daher werden in verschiedenen Reportagen die äußerlich sichtbaren Zeichen der politischen und symbolischen Machtübernahme durch die Sowjets hervorgehoben: rote Fahnen, rote Sterne, Hammer und Sichel oder auch Gipsbüsten von Marx, Lenin und Trockij (der zum Zeitpunkt ihrer Reise noch nicht in Ungnade gefallen war).

In die Reportagen sind mehrfach politische und historische Fakten (etwa über einzelne historische Personen der Revolutionszeit) eingebaut. Die Verfasserin gibt aber keinerlei Informationen über die damalige politische-administrative Gliederung der Kaukasusregion. Widersprüchlich ist ihr Umgang mit dem Trauma der jüngeren abchasischen Geschichte – der brutalen russischen Auslöschungs- und Vertreibungspolitik während des Kaukasuskrieges im 19. Jahrhundert: Am Schluss der Erstfassung von »Mergelien« (im Original: Mingrelija) erwähnt sie nur beiläufig (ohne konkrete Zeitangabe), dass hinter dem Fluss Ingur, in der Provinz Samurzaqano (heute: Galibezirk), Abchasier lebten.<sup>247</sup> Die Abchasier, heißt es verkürzt, lebten schlecht, weshalb sie als Muchadschiren in die Türkei auswanderten, gegenwärtig aber vereinzelt zurückkehrten.<sup>248</sup> In der Buchausgabe von 1930 wird dieser Bruch in der abchasischen Geschichte gleich in der ersten Skizze *Im sonnigen Abchasien* (V solnečnoj Abchazii) benannt: Den Abchasiern sei untersagt worden, sich in Küstennähe anzusiedeln, sie seien ausgerottet oder gezwungen worden, in die Türkei auszuwandern.<sup>249</sup>

Die Erstfassung dieser Skizze setzt ebenfalls mit der traditionellen russischen Kodierung der abchasischen Schwarzmeerküste als eines ebenso exotisch wie paradisisch anmutenden Fleckchens Erde ein, allerdings wird dieses Bild sofort als »Pseudokultur« (lžekul'tura) zurückgewiesen:

Alle südlichen kaukasischen Schwarzmeerstädte hat man schnell satt, wie den mit Zucker bestreuten duftenden klebrigen Rakhat-Lukhum-Kuchen. War man von Norden angereist, fühlt man sich ein-zwei Tage, länger nicht, wunderbar. Sonne, Berge, das Meer, die tropische Natur betören einen. Diese Stimmung wird

<sup>247</sup> Ausführlicher zur Provinz Samurzaqano vgl. das Kapitel II.1.

<sup>248</sup> »Абхазцам жилось неважно, и они эмигрировали в Турцию (мухаджирами – переселенцы). В настоящее время они начинают понемногу возвращаться.« Richter, *Kavkaz našich dnej* (Anm. 161), 80.

<sup>249</sup> Richter, *V solnečnoj Abchazii i Chevsuretii* (Anm. 239), 8.

durch das Kachetische und Fremde noch verstärkt. Und versuchen Sie nicht, das zu leugnen: Sie sind im Kaukasus.

[...]

Die Kurorte, Klöster, Gärten – das ist nicht Abchasien. Die Saison in Suchumi oder in Gagra zu verbringen heißt noch nicht, in Abchasien zu sein. Abchasier treffen Sie hier kaum an. Sie treffen die gleichen Moskauer und Leningrader, sich erholende Werktätige.

Das echte, einheitliche, eigenständige Abchasien ist fern von der azurblauen Küste, ihrer Pseudokultur, es ist in den Tiefen der Berge, hauptsächlich am Fluss Bzyb.<sup>250</sup>

Auf der Suche nach dem »wahren, ungeschönten« Abchasien und nach Chewsuretien begab sich die Journalistin weiter in die Bergregionen des Kaukasus. In den Schilderungen ihrer bisweilen abenteuerlichen und nicht ungefährlichen Erkundungen der entlegenen und monatelang von der Umwelt abgeschiedenen Bergdörfer versucht sie, ein möglichst detailliertes Bild von ihren Erlebnissen und vom Alltag der Menschen zu geben. Sie weist daher explizit bestimmte sowjetische Pathosformeln (wie der vom sonnigen Abchasien der Kurorte) zurück. Zugleich übernimmt sie Topoi und Motive aus dem russisch-imperialen Kaukasusdiskurs (insbesondere Zuschreibungen des Kaukasus und seiner Bewohner als wild und unzivilisiert).

Ihre Semantisierung des Kaukasus als »wild« sichert sie an einer Stelle ab, indem sie sich auf eine prominente zeitgenössische wissenschaftliche Autorität beruft. An der Grenze zu Swanetien, zu einer gänzlich »anderen Welt«, in der Zeit und Raum nicht den gewohnten Bedingungen unterlägen, befinde sich ein Felsen, in dem Professor Marr die Inschrift hinterlassen habe: »Hinter diesem Ort gibt es kein Gesetz.«<sup>251</sup> Es sei dahingestellt, ob Marr auf seinen sprachwissenschaftlichen Expeditionen durch die Region im Sommer 1911 bzw. 1912 Swanetien wirklich mit dieser Inschrift als einen gesetzlosen Raum markiert hat. Dem ziemlich weit am Textanfang stehenden wissenschaftlichen Urteil kommt jedoch für die Steuerung der Leserhaltung eine wesentliche Funktion zu. Richters eigene

250 »Все южные черноморские кавказские города, как обсыпанный сахаром душистый вязкий рахат-лукум, быстро надоедают. Приехав с севера, день – два, не больше, чувствуешь себя превосходно. Солнце, горы, море, тропическая природа опьяняют. Это настроение еще усиливают кахетинское и туземное. И не пробуйте отказываться: вы на Кавказе. [...] / Курорты, монастыри, сады – это не Абхазия. Провести сезон в Сухуме или Гаграх не значит быть в Абхазии. Абхазов тут почти нет. Вы встречаете тех же москвичей и ленинградцев, отдыхающих работников. / Подлинная, цельная, самобытная Абхазия вдали от лазеревого побережья, его лжекультуры, в глубине гор, главным образом по реке Бзыби.« Vgl.: [www.apsuara.ru/lib\\_r/riht00.php](http://www.apsuara.ru/lib_r/riht00.php) (letzter Zugriff: 24.04.2016).

251 Richter, *Kavkaz našich dnej* (Anm. 161), 11.



Metaphern und Wertungen fügen sich dadurch in einen Deutungshorizont ein und beanspruchen für sich eine Geltung die über einen rein subjektiven Blick hinausgeht.

Und doch reproduziert sie in ihrer Argumentation im Banne des Kaukasusmythos – etwa, wenn sie den Swanen mit einem »wilden Urmenschen« vergleicht oder davon spricht, dass in Swanetien selbst der prosaische Alltag einem Märchen ähnelte.<sup>252</sup> Die kulturelle und zivilisatorische Grenze zwischen ihrem sowjetischen Alltag und der Lebenswelt der Menschen in Swanetien markiert sie ebenfalls, indem sie unterstreicht, sie fühle sich selber »als Urmensch« (pervobytnym čelovekom), weshalb elektrische Lampen, Straßenbahnen oder ein Tisch mit einem Tischtuch in weite Ferne gerückt seien. In Betscho, einem Ort in Oberswanetien, lebe man »außerhalb der Zeit«, Nachrichten aus der Welt »hinter den Bergen« kämen hier nur mit großer Verspätung an, weshalb der Eindruck entstehe, die gesamte Welt habe sich auf diese Berge reduziert. Betscho gleiche einem »bezaubernden, malerischen Gefängnis« mit einer strengen Isolierung, verschlossen durch die Berge, bewacht vom Uschba (dem Doppelgipfel im Kaukasus).<sup>253</sup>

Dass die abgeschiedene kaukasische Bergwelt auch eine eigene Kultur hervorzubringen vermag, davon ist nur kurz die Rede: In der Reportage über Chewsuretien erwähnt sie Važa-Pšavela, der es als erster Pschawe bis in die Petersburger Universität geschafft und lange als Dorfschullehrer gearbeitet habe. In Abständen sei er immer wieder hoch zu Pferde nach Tbilissi gekommen, habe seinem Verleger für zwanzig Rubel all seine Manuskripte überlassen und sei wieder in die Berge zurückgefahren, um »Legenden und Lieder zu schaffen« (tvorit' legendy i pesni).<sup>254</sup>

Die häufige Verwendung wertender Archaisierungen wie »patriarchalisch« (patriarchal'nyj), »unberührter Alltag« (netronutyj byt), »biblisch« (biblejskij), »ursprünglich« (pervobytnyj) oder »uralt« (drevnij) ist ebenfalls im Kontext der Dichotomien des Zivilisationsparadigmas zu lesen. Unter dem Stichwort des Patriarchalischen werden jedoch, vor allem, wenn es um die Sitten und Wertvorstellungen der Kaukasusvölker geht, auch explizit positiv konnotierte Momente benannt. So berichtet Zinaida Richter z. B. von einer einsamen russischen Lehrerin, die einem ihrer abchasischen Schüler gegenüber einmal den Wunsch geäußert hatte, auf dessen Hof unter einem Lindenbaum begraben zu werden. Nach ihrem Tod erfüllt der Schüler ihr diesen letzten Wunsch. In der Fassung von

252 Ebd., 14, 25.

253 Ebd., 32.

254 Richter, *V solnečnoj Abchazii i Chevsuretii* (Anm. 239), 41.

1930 wird im letzten Satz dieses Verhalten durchaus positiv konnotiert: »Viel Patriarchalisch-Menschliches ist in diesem blauäugigen Volk eines smaragdblauen Landes bewahrt worden.«<sup>255</sup>

Unvermittelt neben solcherart Charakterisierungen – die an ebenso romantisch wie imperial gefärbte ethnographisch-literarische Deutungen eines Aleksandr Bestužev-Marlinskij erinnern – stehen rhetorische Formeln aus dem Arsenal des sowjetischen ideologischen Diskurses. So ist die Rede vom »Zusammenschluss von Stadt und Land« (*smjčka goroda i derevni*), von abchasischen Frauen, die »von alters her gesellschaftliche Posten innegehabt« hätten (*isstarti oni zanimali obščestvennye dolžnosti*), oder von Abchasiern, die »politisch entwickelt« (bzw. »gebildet« – *političeski razvity*) seien.

Durch Einschreibungen dieser Art wird der sowjetische Zivilisierungsdiskurs ins Spiel gebracht und die (georgisch-)sowjetische Politik gegenüber den Kaukasusvölkern in den entsprechenden ideologischen rhetorischen Figuren als rettende Mission gepriesen: Die Sowjetregierung, heißt es, kämpfe mit dem »wilden Urmenschen«, der in der Seele des Swanen und Chewsuren lebe, zurecht nicht so sehr mittels Agitation, sondern mittels Brückenbau und Elektrifizierung.<sup>256</sup> Bezogen auf Chewsuretien ist explizit davon die Rede, die Menschen seien »in ihren Bergen eingesperrt«<sup>257</sup>; es fehle an Salz, Mehl und anderen Nahrungsmitteln ebenso wie an Medikamenten; die Menschen seien sogar zur Umsiedlung bereit, wenn sich ihnen nur eine Rettung böte. Die Bewohner hätten ihr den Auftrag erteilt, der Sowjetmacht auszurichten, sie würden sie anerkennen, erwarteten im Gegenzug jedoch Schutz von dieser. Sie habe den Auftrag erfüllt, heißt es zum Schluss, woraufhin die georgische Regierung Mehl, Salz und eine Manufaktur nach Chewsuretien geschickt und die Verbindung zu den Bergdörfern besser geregelt habe.

Zinaida Richters symbolische Aneignung des als autochthon kodierten, durch die Abgeschiedenheit aber benachteiligten Lebens in den Bergen Chewsuretiens vermittelt ein ausschließlich positives Bild der sowjetischen Modernisierungspolitik. Dass diese – infolge des radikalen Umbruchs der bisherigen Lebensweise – auch imperiale Züge trägt, wird von ihr nicht

255 »Много патриархально-человечного сохранилось в этом голубоглазом народе изумрудно-голубой страны.« Vgl.: ebd. In der Textfassung der Buchausgabe von 1957 heißt es nur noch »viel Menschliches« (*mnogo čelovečnogo*). Vgl. Richter, *Pervoe desjattletie. Zapiski žurnalista* (Anm. 241), 119.

256 »Советское правительство идет по правильному пути, борясь с первобытным дикарем, живущим в душе свана и хевсура, не столько агитацией, сколько проведением мостов, устройством электрификации.« Ebd.

257 Ebd.

thematisiert. Sie setzt ein einfaches Gleichheitszeichen zwischen der Sowjetisierung und der Überwindung von Rückständigkeit. Ein Vergleich verschiedener Editionen dieser Reportagen belegt, dass zahlreiche der in der Erstfassung entworfene Bilder von Abchasien, Swanetien oder Tbilissi, in denen sich Patriarchalisches, Romantisch-Exotisches und Sowjetisches mischt, später bereinigten, ideologiekonformen Bildern gewichen sind, aus denen jenes Heterogene ausgeblendet wurde, auf dessen Suche sie sich einst begab, das aber nicht mehr ins Register des Sowjetischen passte.<sup>258</sup>

Wie stark die Wahrnehmung und literarische Kodierung Georgiens (noch) von den russischen Kaukasusdiskursen des 19. Jahrhunderts geprägt blieb, wird erst deutlich, wenn man unterschiedliche literarische Texte in den Blick nimmt. Nahezu jeder, der aus Sowjetrussland nach Georgien reiste, hatte die Kaukasusbilder Puškins, Lermontovs und anderer Romantiker verinnerlicht und kam in der Regel über die Georgische Heeresstraße, d. h. er musste zunächst die hohen Gebirgspässe des Kaukasus überqueren, bevor er die flacheren Regionen Georgiens erreichte. Die von den Kaukasusdiskursen gleichsam ›geerbte‹ Faszination für den Kaukasus als Symbol einer Wildheit, die den Reisenden zugleich erschauern ließ, schlug sich unabhängig von den poetischen Verfahren in der Beschreibungsmetaphorik oft selbst dann nieder, wenn der Autor diese affektive Bergsemantik zu überwinden trachtete.

Texte der romantischen Kaukasusdiskurse – wie etwa Lermontovs *Мцыри* – fungierten mal mehr, mal weniger offen als Referenztexte, deren Motive oder Figuren umgedeutet wurden, um die Etablierung einer neuen Raum- und Zeitordnung in Georgien zu imaginieren. Der Dichter Nikolaj Tichonov verfasste 1924 das Poem *Die Straße* (*Doroga*; publiziert 1927), in dem er die Eindrücke seiner ersten Reise durch Georgien im Sommer des gleichen Jahres verarbeitete. Tichonovs frühe Lyrik hatte ihm durch ihr revolutionär-romantisches Pathos gepaart mit einer avantgardistischen Poetik eine Anerkennung als Dichter eingebracht, die er später nie wieder erlangen sollte. In *Die Straße* unternahm er in poetologischer Hinsicht den Versuch, die Vielfalt der geographischen Gegebenheiten und kulturellen Traditionen Georgiens durch ein Nebeneinander unterschiedlicher Versmaße und Rhythmen zu erfassen. Il'ja Ėrenburg, der das Poem bereits 1924 in einer Abschrift lesen konnte, äußerte sich in einem Brief an Tichonov

258 Aus den später publizierten Fassungen wurden zahlreiche Textstellen entfernt, in denen von historischen Ereignissen und Personen (etwa vom abchasischen Kommunisten Nestor Lakoba) die Rede ist, die aus dem unter Stalin »gesäuberten« Geschichtsbild entfernt wurden. In der Buchausgabe von 1957 fehlt auch jener Satz, der das propagandistisch geglättete Bild paradiesischer abchasischer Küstenstädte als verlogen auswies. Vgl. Richter, *Pervoe desjatelie* (Anm. 241), 107.

vom Januar 1925 aus Paris begeistert über die eigenwillige Mischung von »Unordnung« mit Protokollhaftem« (»besporjadka« s protokol'nost'ju), von »einem inneren lyrischen Rückgrat mit prosaischen Flecken Fleisch« (vnutrennego liričeskogo chrebtja s prozaičeskimi pjatnami mjasja).<sup>259</sup>

*Die Straße* zählt zu den wenigen literarischen Texten, deren Sujetverlauf dem Weg über die Georgische Heerstraße nicht von russischer Seite her folgt, sondern von der georgischen Seite her. Das lyrische Ich verabschiedet sich im ersten Abschnitt von Tbilissi und folgt dem Ruf des »Nordens« (im Poem groß geschrieben), der ihm mit bestimmten Zeichen »befahl« zurückzukehren.<sup>260</sup> Der Abschied von Tbilissi mit seinen »buckligen Straßen«<sup>261</sup> (gorbatych ulic) scheint ihm nicht schwer zu fallen, da die Stadt als eine »komische« adressiert wird. Im nächsten Vers ist davon die Rede, es sei die Vergangenheit, die sie »entpersönlicht« habe (Tiflis, a ty smešnoj / Ty prošlym obezličěn).<sup>262</sup> Die Stadt gebe ihm schließlich doch zu erkennen, heißt es voller Ironie, dass sie »reicher« (bogače) sei, und präsentiere ihm ein rotes Pionierhalstuch wie einen roten fünfeckigen Stern auf einem Turm. Damit kehrt Tichonov die gewohnte Perspektive um, wird doch zumeist bekräftigt, es sei die Heterogenität von Kulturen und Epochen, die Tbilissi ihr eigentliches Antlitz verleihe. In Tichonovs Verdichtung hingegen avancieren sowjetische Embleme (das Pionierhalstuch, der rote Stern) – Requisiten einer symbolischen Landnahme durch die Sowjetmacht – zu dem, was der Stadt ihr eigentliches Gepräge gibt.

Der ironische Tonfall erhält im zweiten Abschnitt über die Arbeiten am Semo-Awtschalter Wasserkraftwerk einen weniger spielerischen Klang und geht über in einen Dialog des lyrischen Ich mit einem der Arbeiter, der als zeitgenössischer Mcyri markiert ist. Um den Realitätsgehalt zu verstärken, verweist Tichonov in einer seiner Anmerkungen darauf, dass man auf der Baustelle ehemaligen Mönchen begegnen konnte. Tichonovs Mcyri erklärt energisch, er habe lange genug im Buch gesteckt und sei nun ins Tal herausgetreten, »wo es keine Archaismen« gebe: »Die Kutte zurück-

259 Zit. nach: Frezinskij, Boris, »Kakie byli nadeždy! (Il'ja Ėrenburg – Nikolaju Tichonovu: 1925–1939; o Nikolae Tichonove: 1922–1967)«, in: *Voprosy literatury* 3 (2003) (Maj – ijun'), 226–255, hier: 234.

260 »Уж Север звал меня условными / Сигналами вернуться: / Обманами снега в горах, / В реке пролетавшими бревнами, / Узором чай-ханного блюда / Приказывал Север вернуться.« Nikolaj Tichonov, »Doroga«, in: ders., *Krasnye na Arakse. Doroga. Licom k licu*. Moskva/Leningrad 1927, 48.

261 Diese Metapher könnte ein impliziter Hinweis auf Osip Mandel'stams Tiflis-Gedicht von 1920 sein, das mit der Verszeile beginnt »Tiflis: bucklicht, mir geträumtes« (»Mne Tiflis gorbatyj snitsja«) und dessen Erstfassung 1922 publiziert wurde. Dt. zit. nach: Mandelstam, Ossip, *Tristia. Gedichte 1916–1925*. Aus dem Russischen übertr. u. hg. v. Ralph Dutli, Zürich 1993, 83.

262 Tichonov, »Doroga« (Anm. 260), 46.

lassend / auf den weißen Seiten, / Fiel ich aus der Fabel, / Um mich hier zu wiederholen. / Jetzt, in einer Welt, die / die Versteinerung abschüttelt / Bin ich erneut / Der Regeln brechende Mcyri.«<sup>263</sup> Bei Lermontov ist Mcyri ein Heimatloser, für den es weder in der alten autochtonen noch in der russisch-imperialen Ordnung einen Platz gibt und der an mangelnder Freiheit stirbt. Bei Tichonov wird er umkodiert zu einem glücklichen Mcyri, den sein Bruch mit den traditionellen »Regeln« in die Gemeinschaft der das neue sowjetische Georgien aufbauenden Arbeiter führt. In polemischer Abgrenzung von Lermontov gibt Tichonov Mcyri eine neue Heimat – das neue, sowjetische Georgien.

Vor dem Hintergrund dieses Erlebnisses beim Bau des Wasserkraftwerks vor den Toren von Tbilissi konzeptualisiert Tichonov den weiteren Weg seines lyrischen Ich entlang der Georgischen Heeresstraße gen Norden, in die Berge des Kaukasus, als einen Weg in die Vergangenheit Georgiens. Zu einer Art Umschlagpunkt in dieser Hinsicht wird der Abschnitt »Über den Räuber Čolokaev und die Stadt Dušet« (O razbojnike Čolokaeve i gorode Dušete). Bei Tichonovs »Räuber Čolokaev« handelt es sich um den heute in Georgien als Nationalhelden verehrten Fürsten und Offizier Kaixosro Čoloqašvili (genannt Kakuca; 1888–1930), der nach der Errichtung der Sowjetmacht zu den führenden Militärs gehörte, die den Widerstand gegen die Besetzung durch die Rote Armee leiteten. Er organisierte eine Partisaneneinheit und führte im August 1924 in Kachetien und Chewsuretien den misslungenen Aufstand gegen die sowjetische Besetzung an.<sup>264</sup> Für Tichonov ist Čolokaev ein Räuber, ein Verräter, der nur Unglück über die »Strohütten« (šalašej) der Armen bringe. Ihm stellt das lyrische Ich eine andere »Strohütte« gegenüber, »in der Heimat« (na rodine), von der aus »der Erbauer eines Hauses für das Universum« (Stroitel' doma dlja vselennoj) gekommen sei. Das ist eine (für den sowjetischen Leser erkennbare) Anspielung auf die »Strohütte«, in der sich Lenin im Sommer 1917 vor der Provisorischen Regierung versteckte und somit ein Symbol für die siegreiche Sowjetmacht, die nun auch in der Bergwelt Georgiens

263 »Я вышел в долину, / Где нет архаизмов. / Оставив подрысник / На белых страницах, / Я выпал из басни, / Что б здесь повториться. / Теперь в отряхающем / Каменность мире / Я снова ломающий / Правила Мцыри.« Tichonov, »Doroga«, ebd., 51.

264 Nach dem gescheiterten Aufstand gelang ihm die Flucht über die Türkei nach Paris, wo er 1930 starb. 2005 wurden seine sterblichen Überreste von Paris nach Tbilissi überführt und auf dem Ehrenfriedhof, dem Pantheon Mtačminda beigesetzt. Tichonov spricht nicht vom Aufstand, verweist in einer Anmerkung darauf, dass »der Räuber« noch nicht gefasst worden sei. Ebd., 79. Bei Zinaida Richter wird noch in der Buchfassung von 1930 (Anm. 239) der Aufstand erwähnt (mit falscher Namensschreibweise: čelokaevskoe vosstanie).

eine neue Welt errichtet und die »kleine Welt« (mirok) des »Räubers« endgültig überwindet.<sup>265</sup>

Im weiteren Verlauf des Poems kommen erneut romantische Semantisierungen ins Spiel, etwa wenn die Chewsuren als »Bürger der Steine« (graždane kamnej) bezeichnet werden oder davon gesprochen wird, dass die Jahre vorbeigingen, ohne die Chewsuren »zu schubsen«.<sup>266</sup> Das lyrische *alter ego* des Autors überlegt, wie man dieser »Ansammlung von Kettenhemden« (sborišče kol'čug) erklären könne, dass er kein Traum sei, sondern ein Freund, ein »Spion der Gegenwart« (Ja – sovremen'ja sogljadataj).<sup>267</sup>

Das *alter ego* des Dichters ist erleichtert, den Kamm des Kaukasus passiert zu haben. Hinter seinem Rücken aber drohe ihm der Kaukasus mit der Faust und werfe »mal mit der Vergangenheit, mal mit Regen« oder bedecke auch die Erde mit Schatten.<sup>268</sup> Nicht ohne Ironie führt Tichonov den letzten Abschnitt mit den Worten ein: »Wo die Berge enden – beginnt die Steppe und der Autor verfällt bescheiden in Lyrik.«<sup>269</sup> Den Kaukasus habe er Felsbrocken für Felsbrocken »durchgelesen« (Ja perečel za glyboj glybu), heißt es weiter, und eines für sich herausgelesen: Die »nicht alltägliche Ruhe der Steine« (vnebytovoj pokoj kamnej) könne sich nicht herablassen, er aber sei ein »Meister der Ebene« (ravninnyj master), dort sei ein »anderes Land« (v inoj strane), in dem eine »andere Ordnung« (v drugom režime) herrsche und in Wladikawkas finde er endlich Schlaf. Abschließend bekräftigt das lyrische Ich seinen Willen, jene Vergangenheit, die sich in Hirn und Haut eingepägt habe, »ausbrennen« (Chotim my vyžeč' starinu) zu wollen.<sup>270</sup>

In Tichonovs Versdichtung erscheint Georgien als ein Land im Umbruch: Während der Kaukasus für die (zwar romantisch konnotierte, aber zeitlose) Vergangenheit steht, hat *vor* dem Kaukasus bereits die (sowjetisch konnotierte) Modernisierung begonnen, deren Symbol das Wasserkraftwerk ist. Indem er die Richtung seiner Wanderung – von Tbilissi über die Bergkämme nach Wladikawkas – im Vergleich zum bevorzugten Sujet der Kaukasusreise in den Texten des 19. Jahrhunderts umkehrt, macht er das

265 Tichonov, ebd., 54.

266 »Года проходят около, / Хевсуров не толкая.« Ebd., 60.

267 Ebd., 60 f.

268 »Кавказ за нами жмет кулак: / То сыплет прошлым, то дождем, / То устилает землю тенью, [...]«, ebd., 73.

269 »Когда кончаются горы – начинается степь, автор скромно впадает в лирику.« Ebd., 74.

270 Ebd., 74–76.



›neue Georgien‹ zum Ausgangspunkt seiner Sicht auf den Kaukasus. Der Kaukasus selbst repräsentiert aus dieser Perspektive nur das Rückständige.

Auch für den in Bagdadi, einem Dorf bei Kutaisi, geborenen futuristischen Dichter Vladimir Majakovskij (1893–1930) repräsentierte der Kaukasus einzig die Vergangenheit. In seinem Gedicht »Wladikawkas – Tiflis« (Vladikavkaz – Tiflis; 1924) proklamierte er sein Ziel, Georgien aus der Umklammerung durch den (immer noch) alles beherrschenden Kaukasus herauszulösen. Die Radikalität der poetischen Gesten wie der leidenschaftliche Appell für ein neues Georgien-Bild sind verbunden mit einer Zurückweisung der romantischen Dichtungstradition und ihrer Mythisierungen. Dabei markiert der Titel »Wladikawkas – Tiflis« zunächst die herkömmliche Route vom südrussischen Kaukasusvorland über die Bergkämme nach Georgien und auch die ersten Verse stellen eine scheinbar untrennbare Verbindung zwischen Georgien und dem Kaukasus her: »Kaum / tret ich / den Boden des Kaukasus, / fällt mir ein, / daß ich / Georgier bin.«<sup>271</sup> Majakovskij verbrachte die ersten dreizehn Jahre seines Lebens in Georgien, weshalb das lyrische *alter ego* des Autors in den nachfolgenden Versen seine städtische Kleidung ablegt und zu einem Landstreicher wird. Aber der vom revolutionären Aufbaupathos getragene Grundton lässt keinerlei romantisierende oder sehnsuchtsvolle Untertöne zu. Die Geschichte, heißt es explizit, sei eine »Lügnerin«, denn sie berichte nur von Königen (genannt werden Irakli, Nina und David).

Majakovskijs lyrisches Ich betont, es habe gesehen, wie die Armeen »russischer Goldepauletten« (vojska zolotopogonnikov russkich) durch die Felsspalten von den Bergen herunterkamen. Georgien sei zwanzig und mehr Jahrhunderte unterdrückt gewesen, erst unter den Bolschewiki sei das »freie Georgien« (svobodnaja Gruzija) »auferstanden« (voskresla): »Ja, / Georgier bin ich, / doch nicht einer ältlichen Nation, / eingesperrt / in dieser Felsspalte. / Bin – / gleichberechtigter Genosse / einer Föderation / der künftigen Sowjetwelt.«<sup>272</sup> Majakovskij Aufruf, die alten Klischees aus den romantischen Liedern abzulegen und Georgien endlich aus Fremdherrschaft – durch die »Goldepauletten« ebenso wie durch die Felsspalten des Kaukasus – zu befreien, mündet in den letzten Versen in ein leiden-

271 Majakowski, Vladimir, »Wladikawkas-Tiflis«, in: ders., *Ausgewählte Werke. Gedichte*, hg. v. Leonhard Kossuth, nachgedichtet von Hugo Huppert, Berlin 1966, 111. Vgl. im Original: »Только / нога / ступила в Кавказ, / я вспомнил, / что я – грузин.« Majakovskij, Vladimir, »Vladikavkaz – Tiflis«, in: ders., *Sočinenija v dvuch tomach*, t. 1, Moskva 1987, 233.

272 Dt.: Ebd., 114 (korrigierte Übers. – die Verf.) »Да, / я грузин, / но не старенькой нации, / забитой / в ущелье в это. / Я – / равный товарищ / одной Федерации / грядущего мира Советов.« Ebd., 236.

schaftliches Plädoyer für Neubau und Industrialisierung, für die er sogar bereit ist, den Kaukasus abzutragen: »Und stört / der Kasbek, / – so sei er / gesprengt! / Sowieso / verbirgt ihn meist / Nebel.«<sup>273</sup>

Steht Majakovskijs Gedicht für eine rigorose Überwindung des russischen Georgien-Mythos, so offenbart eine symptomatische Lektüre der Georgien-Essays des namhaften russischen Avantgardekünstlers Sergej Tret'jakov (1892–1939) die implizite Spannung zwischen avantgardistischer Poetik, politischem Auftrag (den Tret'jakov teilte) und dem Druck der literarischen Tradition. In den meist Swanetien gewidmeten Essays macht Tret'jakov regionalspezifische Phänomene nicht zum Signum einer faszinierenden Exotik, sondern einer abschreckenden Archaik, die im Zuge einer schnellen sowjetischen Modernisierung überwunden, d. h. aus seiner Sicht vernichtet werden muss.

Tret'jakov kam 1927 als Berater für das georgische Filmstudio nach Georgien und wandte sich entschieden in dieser Funktion gegen die Konjunktur romantisch-exotischer Sujets aus der Vergangenheit. Am 2. April 1927 hielt er den öffentlichen Vortrag »Die sieben Todsünden unserer Kinematographie« über die Situation der sowjetischen Filmindustrie, in dem er insbesondere die georgische Filmproduktion einer kritischen Revision unterzog. Voller bissiger Ironie nannte er das georgische Filmstudio »Goskinprom« einen »Laden«, in dem mit »östlichen Schönheiten, Exotik und nationalem Heroismus« gehandelt werde, während es besser sei, »mit Klassenheroismus« zu handeln.<sup>274</sup> Bezogen auf Vladimir Barskijs Verfilmung (1927) der Novelle »Bela« (Bêla) aus Michail Lermontovs *Ein Held unserer Zeit* (Geroj našego vremeni; 1838–1840) fragte er sarkastisch, wer denn heute »noch die Liebesgeschichte eines kleinen Hooligans« bräuchte, »eines Lumpen-Adligen, den das Schicksal in den Kaukasus verschlug«. Hingegen hätten die Regisseure Nikolaj Šengelaja und Lev Puš in »Gljulli« (1927) »vor dem Hintergrund der Produktion« zumindest »das Regionalkolorit eingesetzt und die Hammel veranlasst, besser als die Schauspieler zu spielen.«<sup>275</sup>

Der »Standardfilm«, so Tret'jakovs Diagnose, sei von der Fabel beherrscht und basiere auf einem nur »bedingt orientalischen Material« (na uslovno oriental'nom materiale), sein Transkaukasien bleibe Kulisse, sei »opernhafte«. Über Georgien erfahre man aus einem derartigen Film nichts, er vermittele vielmehr ein »falsches Bild vom lebendigen Sowjetland mit

273 Ebd., 115. Im Original soll der Kasbek nicht gesprengt, sondern »abgetragen« werden: »Если / даже / Казбек помешает – / срыть! / Все равно / не видать / в тумане.« Ebd., 238.

274 Zit. nach Ratiani, Irina (Hg.), *Sergej Michajlovič Tret'jakov, Kinematografičeskoe nasledie. Stat'i, očerki, stenogrammy vystupenij, doklady. Scenarii*, Sankt-Peterburg 2010, 147.

275 Ebd.

einer interessanten Gegenwartskultur«. Die Figuren könnten zwar lieben, eifersüchtig sein, töten, reiten, sich rächen, hinrichten und »zum Trost des Repertoirekomitees« sogar Aufstände »im luftleeren Raum« durchführen.<sup>276</sup> Es sei aber völlig unbekannt, wie die Menschen lebten, womit sie sich beschäftigten, was sie produzierten. Solchen romantisch-exotischen Sujets aus der georgischen Vergangenheit setzte Tret'jakov die Forderung nach einem ausschließlich auf Fakten basierenden Blick für das im Umbruch befindliche gegenwärtige Georgien entgegen.

Die Implikationen dieser Forderung gingen weit über das nationale (in diesem Fall – das georgische) Thema hinaus. Tret'jakov forderte eine grundsätzliche Verschiebung des künstlerischen Interesses. Es sei Aufgabe der Kunst, schrieb er im programmatischen Essay »Die Biographie des Dings« (Biografija vešč'i; 1929), das durch die eingreifende (soziale) Tätigkeit des Menschen veränderte »Ding« (vešč') zum Gegenstand der Darstellung zu machen.<sup>277</sup> Tret'jakovs Konzept einer operativen Poetik sieht Darstellungen vor, »in denen die Prozesse der Veränderung und Entwicklung selbst sichtbar sind«, letztlich eine Projektion von Zeiten auf den Raum, die eine »synoptische Karte« der Veränderungen hervorbringt.<sup>278</sup> Programmatisch formuliert er diese Aufgabe unter Bezug auf die eigenen Reiseskizzen im kurzen Essay »Literarische Vielfelderwirtschaft« (Literaturnoe mnogopolie; 1928):

Ich zum Beispiel habe in Skizzen festgehalten: Peking, Swanetien, dann ein Dorf in der Umgebung von Moskau, dann einen nordkaukasischen Kolchos, ein Tuberkulose-Sanatorium, einen Wolgahafen, die botanische Arbeit in Suchumi, das Büro der Jungen Naturforscher in Sokolniki und das Leben der Baptisten.

Bei einem richtigen Herangehen an das Material muß ich alle diese Punkte ständig unter meiner Kontrolle behalten und in relativ großen Zeitabständen wieder zu ihrer Beschreibung zurückkehren. Dann werden sich auf dem Hintergrund der beim erstenmal gemachten Beobachtungen die Veränderungen klar abzeichnen, die in dieser Zeit zustande gekommen sind, und der Lauf der konstruktiven und der Auflösungsprozesse wird deutlich werden.<sup>279</sup>

276 »Закавказье в нем оперное.« Zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 20.

277 Tret'jakov, Sergej, »Biografija vešč'i«, in: Nikolaj Čužak (Hg.), *Literatura fakta*, München 1972 (Reprint der Ausgabe: Moskva 1929), 66–70.

278 Sasse, Sylvia, »Geographie von unten. Geopoetik und Geopolitik in Sergej Tret'jakovs Reisetexten«, in: Marszałek, Magdalena, Sasse, Sylvia (Hg.), *Geopoetiken. Geographische Entwürfe in den mittel- und osteuropäischen Literaturen*, Berlin 2009, 261–287, hier: 268.

279 Tret'jakow, Sergej, »Literarische Vielfelderwirtschaft«, in: ders., *Die Arbeit des Schriftstellers. Aufsätze. Reportagen. Porträts*, hg. v. Heiner Boehncke, dt. v. Karla Hielscher, Reinbek bei Hamburg 1972, 80; Vgl. im Original: »Предположим, я, очеркист, фиксировал Пекин, за ним Swanетию, потом подмосковную деревню, затем северо-кавказский колхоз, туберкулезный санаторий, волжскую пристань, ботаническую работу в Сухуме, Сокольниче бюро юных натуралистов и быт баптистов. При правильном подходе к материалу я должен постоянно держать все эти пункты под своим контролем и через

Der Schriftsteller solle nicht als distanzierter Beobachter agieren, sondern produktiv an den Veränderungen des Sowjetraumes teilhaben und damit gleichsam zu einem Agenten der Zukunft in der Gegenwart werden.

Tret'jakovs Konzept einer Operativität, einer Literatur, die ins Leben eingreift, indem sie die weltverändernde Kraft des Menschen mobilisiert, prägt auch die Poetik seiner zwischen 1927 und 1931 entstandenen Skizzen über Georgien. Sie sind mehrheitlich der abgelegenen Bergregion Swanetien gewidmet, in die er zweimal (1927 und 1929) fuhr: »Das Land der Swanen«,<sup>280</sup> »Swanetien (Eine Skizze aus dem Buch ›In den Gassen der Berge‹)«,<sup>281</sup> »Sechs Millionen Jahre (Eine Reise nach Swanetien)«, »Drei Riegel (Eine Reise nach Swanetien)«, »Menschen in Schluchten«, »In den Gassen der Berge (Eine Skizze)« u. a.<sup>282</sup> Die Dynamik, mit der in den Skizzen Alltagsphänomene arrangiert sind, soll die Sowjetmacht in ihrer zivilisatorischen Rolle als »Erbauerin«<sup>283</sup> (stroitel'nica) einer neuen Welt wirksam in Szene setzen. Das Ziel wird knapp formuliert: »Swanetien zu proletarisieren – das ist eine große Sache.«<sup>284</sup> Das zumeist erst proklamierte, nur vereinzelt bereits sichtbare neue Swanetien (eine rote Fahne, ein neu erbautes Gebäude) repräsentiert symbolisch die Sowjetmacht und bildet den Fluchtpunkt von Darstellung und Wertung. Es geht Tret'jakov weniger um den rein machtpolitischen Aspekt, sondern stets um die zivilisatorische Kraft der Sowjetmacht. Sein literarisches Wort versteht er als unmittelbare Intervention in die scheinbar im ahistorischen Zustand verharrende Welt des Kaukasus.

относительно крупные промежутки времени снова возвращаться к их описанию. Тогда на основном фонде наблюдения, сделанном в первый раз, будут отчетливо откладываться те изменения, которые выросли за это время, и ход конструктивных и разлагающих процессов станет ясным.« Третьяков, Сергей, »Literaturnoe mnogopolie«, in: *Novyj LEF* 12 (1927), 43, zit. nach: Ušakin, Sergej (Hg.), *Formal'nyj metod. Antologija russkogo modernizma*, Moskva/Ekaterinburg 2016, 374–375.

280 Tret'jakov nennt die Swanen hier nicht »svany«, sondern »švany«, daher auch der Originaltitel: »Strana Švan«, in: *Novyj Lef* (1927), 11–12, 12–25.

281 Dieser Text erschien als Buch: Tret'jakov, Sergej, *Svanetija (Očerk iz knigi »V pereulkach gor«)*, Moskva 1928.

282 Tret'jakov, Sergej, »Šest' millionov let (Poezdka v Svanetiju)«, in: *Zarja Vostoka* (Tiflis), 9.X.1927 (Nr. 1597); ders., »Tri zapora (Poezdka v Svanetiju)«, in: *Zarja Vostoka* (Tiflis), 12.X.1927 (Nr. 1599); »Ljudi v uščel'jach«, in: *Pravda*, 15.IV.1928; »V pereulkach gor«, in: *Pravda*, 31.12.1927; »V pereulkach gor (Očerk)«, in: *Molodaja gvardija* (1930) 3, 95–100; im Folg. zit. nach: Ratiani (Anm. 274), *Tret'jakov*. Viele Beobachtungen und Gedanken verdichtete Tret'jakov noch einmal in dem zweiteiligen Essay »Das alte Swanetien«/»Das neue Swanetien« (Staraja Svanetija / Novaja Svanetija). Vgl. Tret'jakov, Sergej, »Staraja Svanetija. Novaja Svanetija«, in: *Gruzii poëty i pisateli SSSR* (Georgiens Dichter und die Schriftsteller der UdSSR), Tbilisi 1931, 94–108.

283 Tret'jakov, »Tri zapora«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov* (Anm. 274), 156.

284 »Пролетаризировать Сванетию – великое дело.« Tret'jakov, »Ljudi v uščel'jach«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 159.

In einer ebenso lakonischen wie direkten Sprache entwirft er das Bild einer Region und ihrer Bewohner, deren Eigenheiten zunächst nicht so sehr soziale oder religionskulturelle Ursachen haben, sondern primär der geographischen Isoliertheit Swanetiens von der übrigen Welt geschuldet sind. Von den ersten Sätzen an erscheint die Natur der Hochgebirgsregion als wild, ungezähmt, dem Menschen feindlich gegenüberstehend. Swanetien, formuliert er prononciert im ersten Satz eines Essays, sei von der Geographie an den »Zaun des Kaukasischen Bergrückens« geworfen und von der Geschichte im 10. Jahrhundert »eingesperrt«. <sup>285</sup> Nur mit Mühe, heißt es in einem anderen Essay, krieche die Zeit über die Bergkämme des Kaukasus. <sup>286</sup> Das Leben in Swanetien sei hart und karg, die Menschen führten ein »Höhlendasein« (peščernoje suščestvovanie). <sup>287</sup> Alles Lebensnotwendige müsse mühsam der Natur abgetrotzt werden. Jegliche Faszination für die Andersheit des Lebens in dieser Bergwelt meidet Tret'jakov. Die fremde Welt, der er begegnet, wird von ihm rigoros mit zivilisatorischer Rückständigkeit gleichgesetzt.

Mit solchen Formulierungen greift Tret'jakov gängige Topoi der romantischen Konnotation des Kaukasus als eines Raumes auf, für den die Abwesenheit von Zeit und folglich auch die Abwesenheit von Geschichte charakteristisch seien. Auf Vorwürfe, er verwende in den Texten über Swanetien, entgegen seinen eigenen programmatischen Erklärungen, doch poetische Bilder, reagierte Tret'jakov 1928 mit einer kurzen Erklärung in der Zeitschrift *Novyj Lef*, die er mit »Bilderkampf« (Obrazoborčestvo) überschrieb – einer Wortbildung, die dem russischen Wort für Ikonoklasmus (ikonoborčestvo) nachempfunden ist. Als Beleg für seinen Umgang mit Metaphern zitiert er seinen Vergleich Swanetiens mit einem Laubblatt, den er in verschiedenen Skizzen variiert:

Von oben betrachtet gleicht Swanetien einem Laubblatt, der Fluss Ingur ist seine Hauptader, die Zuflüsse sind seine Nebenadern, zwischen denen sich das grüne Fleisch des Blattes in Bergketten und Gebirgspässen nach oben wölbt. Zur Spitze hin hebt sich dieses Blatt auf anderthalb Kilometer über dem Meeresspiegel und die Wasser in den Flüssen Swanetiens fließen nicht, sondern stürzen stürmisch die Hänge herab. <sup>288</sup>

285 »География бросила ее под забор Кавказского хребта. [...] История заперла ее в десятом веке.« Tret'jakov, »Staraja Svanetija«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 171.

286 Tret'jakov, »V pereulkach gor«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 161.

287 Tret'jakov, »Staraja Svanetija«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 175.

288 Tret'jakov, Sergej, »Obrazoborčestvo«, in: *Novyj Lef*, 12 (1928), 43; zit. nach: *Nachdruck der Zeitschrift »Novyj Lef«* (1928), München 1970, 43. Vgl. auch den Anfang von Tret'jakovs Skizze »Schluchtenmenschen«, dt. in: Maisuradze, Thun-Hohenstein, *Sonniges Georgien* (Anm. 2), 325–331.

Aus Tret'jakovs Sicht besteht ein prinzipieller Unterschied zwischen der traditionellen romantischen Metaphorisierung der Natur und seinem Bild der swanischen Landschaft: Der Vergleich mit einem Laubblatt und dessen Adern käme eigentlich einem Modell gleich, bei dem die Blattstruktur genau die geographische Struktur Swanetiens wiederhole. Dieses Modell wende sich nicht an die Emotionen, sondern ausschließlich an den Intellekt des Lesers; es gebe ein Schema, in dem sich das Wissen kristallisiere. Ein »Bild« (obraz) dieser Art, bekräftigt Tret'jakov schließlich, vermittele die Spezifik des Gegenstandes und nicht die Spezifik des Verhältnisses vom Autor zu seinem Gegenstand. Ungeachtet der prinzipiellen Zurückweisung des romantischen Bildprogramms erliegt Tret'jakov in seinem Bild der Flüsse Swanetiens, die stürmisch die Hänge herabstürzen, doch der Wirkungsmacht dieser literarischen Tradition.

Die Metaphorik in den zitierten Sätzen speist sich ausschließlich aus dem Arsenal ethnographischer bzw. biologischer Begriffe, das Ordnungsprinzip in den Skizzen zielt aber darauf ab, die ordnende Hand der von der Sowjetmacht befreiten Menschen sichtbar zu machen. Tret'jakovs Essays sollen eine Entzauberung jeglicher Versuche einer emotionalromantischen Sicht auf das Leben in der entlegenen Bergwelt des Kaukasus leisten, dennoch bleibt die Sprecherposition von einem Gestus der klaren zivilisatorischen Überlegenheit geprägt. Energisch weist er etwa den Einspruch einer Studentin der Ethnographie, die seine negative Einstellung gegenüber den swanischen Wehrtürmen für »barbarisch« hält, mit den Worten zurück: »Für den einen Bezauberung, für den anderen – Konjunktivitis.«<sup>289</sup>

In der Welt der Swanen erscheint alles in einem endlosen Grau – der Regen, der Nebel, der beißende Rauch der offenen Feuerstellen ohne Abzug in den swanischen Häusern, der Schiefer, aus dem das Dach besteht, der als Pfanne dient und mit dem die Gräber bedeckt werden. Einer der wenigen und symbolisch aufgeladenen Farbtupfer in der Wahrnehmung des Reisenden ist die rote Fahne auf dem Haus, das einen »Medpunkt« beherbergt. Die rote Fahne symbolisiert zwar die auch in Swanetien etablierte Sowjetmacht, die aber das Leben der Swanen noch nicht aus der alten, abzulösenden Ordnung befreien konnte. Drei »Riegel« hielten den Swanen bis heute im Mittelalter gefangen – »die Behausung, die Straßen und die Toten.«<sup>290</sup> Der erste Riegel – das seien die düsteren swanischen Häuser mit dem Erdboden und den schmalen Fenstern (Schießscharten gleich), mit dem offenen Feuer (über dem Fleisch zum Räuchern hängt) und dem

289 Tret'jakov, »Novaja Svanetija«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov* (Anm. 274), 179.

290 Tret'jakov, Sergej, »Tri zapora«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 153.



unentwegten Qualm (Ursache der verbreiteten Konjunktivitis). Sie erinnern Tret'jakov an unterirdische Kasematten in Gefängnissen. Das Schlimmste sei, dass diese Häuser jahrhundertlang stehen könnten. Die Wehrtürme wirkten wie Wächter, die über die Unzerstörbarkeit der alten Häuser wachten. Ein »ungebildeter Alteingesessener« (temnogo starožila) fände nur schwer einen Grund für den Bau eines modernen Hauses.<sup>291</sup> Tret'jakov macht aber nicht nur die Geographie und die mangelnde Bildung für die Rückständigkeit verantwortlich, sondern ebenso das ehemalige politische System in Georgien: Während unter den Menschewiki (1918–1921) nicht ein einziger Neubau entstanden sei, habe die Sowjetmacht in Swanetien Dutzende von neuen Häusern errichtet.

Der zweite Riegel, der den Swanen bislang den Weg versperrt habe, sei die Macht der Toten über die Lebenden: Einerseits verweist Tret'jakov auf die verbreitete Blutfreundschaft, der allein zwischen 1917 und 1924 mehr als 600 Männer zum Opfer fielen, und, andererseits auf die ausgefeilten Mischformen heidnischer und christlicher Beerdigungs- und Trauerrituale. Vor allem die Gedenkfeiern nach dem Tod eines Familienangehörigen trieben die Familien oft in den Ruin, da sie mit einer Bewirtung von mitunter bis zu Hunderten von Verwandten einhergingen. Und der dritte Riegel schließlich seien die Wege, der extrem schlechte Zustand der wenigen und gefährlichen Pfade und Wege, vor allem jener, die nach Oberswanetien führen. Der Pfad (tropa), auf dem unter großen physischen Anstrengungen, bisweilen unter Lebensgefahr, so wichtige Güter wie Salz in die entlegenen Bergdörfer befördert werden müssen, wird daher an einer Stelle als »Hauptblutfeind« Swanetiens bezeichnet.<sup>292</sup>

Immer wieder lenkt Tret'jakov die Aufmerksamkeit auf ein Detail, das er zu einem Symbol verdichtet, dessen Semantik über die konkrete Szene hinausweist und das affektive Wirkungspotential des Textes erhöht. Manche Motive oder Details (die Wachtürme, der Schiefer, das Salz, der Qualm) werden wiederholt eingesetzt. Diese Wiederholungen dienen der Textdramaturgie, sie rhythmisieren die Texte in einer Weise, die einen schnellen, in eine bessere Zukunft gerichteten Wandel Swanetiens evozieren soll.

Das Narrativ der Befreiung der Swanen durch die Sowjetmacht wird zur Leitidee des Films *Das Salz Swanetiens* (Sol' Svanetii; 1930; die exakte Übersetzung des Titels müsste lauten: *Salz für Swanetien*), den Michail Kalatozov

291 (»У темного старожила с трудом возникает стимул постройки дома на культурный фасон.«, ebd., 154) Zur Charakterisierung eines modernen Hauses verwendet Tret'jakov mehrfach das Adjektiv »kul'turnyj« (z. B. »kul'turnoe žil'e«), was im russischen Sprachgebrauch der zwanziger bis dreißiger Jahre so viel wie »zivilisiert«, »kultiviert« bedeutete.

292 Tret'jakov, Sergej, »Ljudi v uščel'jach«, zit. nach: Ratiani, *Tret'jakov* (Anm. 274), 157.

nach einem gemeinsam mit Tret'jakov verfassten Drehbuch drehte.<sup>293</sup> Der Film führt die Bergwelt Oberswanetiens ohne jegliche Schwärmerei vor, er zeigt die archaische Welt der Bewohner des Dorfes Uschguli, eine nahezu steinzeitliche Welt, aus der es für die Bewohner des Dorfes bislang kein Entkommen gab. Die aus ungewohnten Perspektiven gefilmten Bilder rücken Dinge des Alltagslebens (wie etwa die Wehrtürme, den Schiefer oder die archaischen Gerätschaften der Bauern) als wesentliche Attribute einer primitiven Lebensweise ins Zentrum. Besondere Aussagekraft erhält vor diesem Hintergrund die titelgebende Metapher des Salzes: Das Salz ist ein unerlässlicher Lebensstoff, dessen Mangel den harten, nahezu urzeitlichen Überlebenskampf von Mensch und Tier in Swanetien symbolisiert. Menschen waren in dieser Welt weniger wert. In einer Parallelmontage werden Extreme des Alltagslebens in Szene gesetzt – Bilder einer gebärenden Frau, die allein gelassen und ausgegrenzt ist, so dass die Geburt eines Kindes in dieser Welt als Fluch erscheint, während kontrastiv dazu der Tod eines Menschen Anlass zu einem exzessiven Festgelage wird: »In den steinernen Wänden der Wegelosigkeit bewahrte die Religion ihre Macht. / Weißer Rauch der Trauer. / Die Beerdigung eines Reichen – ein feierliches Fest. / Die Geburt – ein Unglück.«<sup>294</sup>

In den einmontierten Zwischentexten wird Tret'jakovs Umgang mit dem Wort erkennbar – der Rhythmus der knappen Textzeilen verstärkt die expressive Dynamik der im schnellen Wechsel aufeinander folgenden Bildsequenzen:

Abgeschnitten von der Welt hungert Uschguli ohne Salz. / Hier ist kein eigenes Salz. / Salz ist hier eine Kostbarkeit. / Salzig der Schweiß. / Kein Salz. / Salz. / Salziger Urin. / Abgeschnitten von der Welt leidet Uschguli ohne Salz. / Die Berge, weiß wie Salz, lassen das Salz nicht aus dem Tal. / Die Wege sind nicht geschlagen.<sup>295</sup>

Durch die Bild- und Textmontage entsteht ein dynamischer Filmrhythmus, der die Urgewalt der Geschehnisse verstärkt. Die archaische Welt Swanetiens wird auf eine Weise in Bewegung gesetzt, die den Eindruck

293 In den Film fanden auch Szenen Eingang, die für den unvollendet gebliebenen, ebenfalls nach einem Drehbuch von Tret'jakov geplanten Spielfilm *Die Blinde* (Slepaja) gedreht wurden. Dennoch ist *Das Salz Swanetiens* als Dokumentarfilm rezipiert worden. Das Originaldrehbuch ist nicht erhalten, das in russischer Übersetzung publizierte Drehbuch wurde nachträglich von der georgischen Originalfassung des Films transkribiert und in einer Übersetzung von Irina Ratiani publiziert. Drehbuch: Sergej Tret'jakov, Regie: Michail Kalatozov, *Sol' Svanetii* (Džim Švante), in: Ratiani, *Tret'jakov*, ebd., 284–294.

294 »В каменных стенах бездорожья сохранила свое господство религия. / Белый траурный дым. / Похороны богатого – торжественный праздник. / Рождение – горе.« Ebd., 291.

295 »Отрезанная от мира Ушгули голодает без соли. / Здесь нет своей соли. / Здесь соль – драгоценность. / Солен пот. / Нет соли. / Соли. / Соленая моча. / Отрезанная от мира Ушгули изнемогает без соли. / Белые, как соль, горы не пускают соль из долины. / Не пробиты дороги ...«. Ebd., 289 f.

vermittelt, als würde sie von innen zur revolutionären Tat, zur Sprengung ihrer geographischen Fesseln getrieben und zum Sprung aus der Zeitlosigkeit in die Zeitordnung der sowjetischen Geschichte ansetzen. Die von Kapitel zu Kapitel wachsende emotionale Spannung löst sich erst in den Schlussequenzen.



Abb. 21: Zwei Filmstills aus: M. Kalatozov, *Das Salz Swanetiens* (1930)

Der Film endet mit dem Bau einer Straße, die auf Initiative der Sowjetmacht in die Felsen des Kaukasus geschlagen wird. Die Inkorporierung Swanetiens ins sowjetische Imperium in der Schlussszene steht für die Geburt einer neuen kulturellen Ordnung, die aber zugleich die Zerstörung der bisherigen Ordnung bedeutet. Damit greift Tret'jakov – möglicherweise unbewusst – das Bild vom Bau der Georgischen Heeresstraße in Michail Lermontovs Gedicht »Der Streit« (Spor, 1841) auf, mit dem der Dichter den Eintritt der Zeit und der (russischen) Geschichte in den kaukasischen Raum markiert.<sup>296</sup> Fast neunzig Jahre später entwarf Tret'jakov ein ähn-

<sup>296</sup> Zu Lermontovs Gedicht vgl. Andronikashvili, Zaal, »Der Kaukasus als Grenzraum. Ein *atopos* russischer Literatur«, in: Kilchmann, Esther, Pflitsch, Andreas, Thun-Hohenstein, Franziska (Hg.), *Topographien pluraler Kulturen. Europa vom Osten her gesehen*, Berlin 2011, 41–74, hier: 46. Vgl. auch Kapitel I.5.

liches Szenario, nur war es jetzt nicht das Russische Reich, sondern die Sowjetmacht, die den Kaukasus und, im engeren Sinne, Swanetien durch den Bau einer Straße – diesmal ohne militärische Attribute – aus der Geschichtslosigkeit befreit. Tret’jakov setzt damit die aus den Texten der Romantik bekannte imperiale Geste der Überschreibung des kaukasischen Raumes durch eine neue Ordnung nicht außer Kraft, sondern übersetzt sie ins sowjetische Paradigma.

Fluchtpunkt in Tret’jakovs Essays ist die Vorstellung von riesigen Kuhherden, die auf den »wundervollen swanetischen Wiesen« weiden, von Käsereien, von gezähmten Flüssen, von Hotels für Touristen, die nach Swanetien kommen, um in der Bergsonne »ihre Bakterien« abzutöten und sich »rote Blutkörperchen anzulaufen«. <sup>297</sup> Diese Vision von Swanetien als Kurort wird durch einen Hinweis auf das Gold der Argonauten symbolisch aufgeladen. Indem die sagenumwobene Vergangenheit und eine märchenhaft anmutende Zukunft in eine scheinbar ungebrochene zeitliche Abfolge gestellt werden, zollt Tret’jakov einer exotisierenden und letztlich romantischen Tradition Tribut, mit der er eigentlich rigoros zu brechen beabsichtigte.

Aus georgischer Perspektive widmete sich der Schriftsteller, Dramatiker und Schauspieler Šalva Dadiani (1874–1959) dem Konflikt zwischen der alten patriarchalen und der neuen sowjetischen Ordnung in Swanetien. In seinem Drama *Tetnuli* (1931) greift er zwar viele Motive auf, die bereits in Tret’jakovs und Kalatozovs Film *Salz für Swanetien* vorkommen. Durch die Einordnung des Dramas in die Tragödiengattung und die antikisierende Einführung des Chores wertet er aber den Konflikt zwischen der alten und der neuen Ordnung symbolisch viel höher auf. Der Konflikt wird zwischen dem jungen Kommunisten Gelasxan und seiner Frau Lahil einerseits, und dem Großvater Lahils, dem Familienpatriarchen Argišdi, andererseits ausgetragen. Gelasxan und Lahil sind junge Swanen, die jedoch in der Stadt aufgewachsen sind und weder swanisch sprechen noch die alten Sitten Swanetiens respektieren. Sie sind gekommen, um: »Die Straße zu bauen, Swanetien mit Salz zu versorgen und Bildung und Wissenschaft zu bringen«. <sup>298</sup> Im Gegensatz dazu übt Argišdi als Familienpatriarch uneingeschränkte Macht über seinen 80-köpfigen Clan aus. Er ist der Traditionshüter im Dorf und Gegner der Bildung. Er wiederholt Argumente, die schon Žurxa in Žavaxišvilis *tetri saqelo* ins Feld führte: »Die Bildung

<sup>297</sup> Tret’jakov, »Ljudi v uščel’jach«, in: Ratiani, *Tret’jakov* (Anm. 274), 160. Dt. zit. nach: Maisuradze, Thun-Hohenstein, *Sonniges Georgien* (Anm. 2), 330 f.

<sup>298</sup> Dadiani, Šalva, »tetnuli« (*Tetnuli*), in: ders., *rceuli txzulebani xut tomad*, t. IV, Tbilisi 1964, 115–171, hier: 120.

führt zur Vernichtung der alten Sitten und manchmal zur Weichheit des Charakters«. <sup>299</sup> Er glaubt, dass die Gebildeten, selbst wenn sie etwas Gutes aufbauen wollen, im gleichen Zug etwas viel Schöneres zerstören. <sup>300</sup>

Der Konflikt entsteht durch den Wunsch Gelasxans, Tetnuldi, einen bedeutenden Berg in Swanetien, zu erklimmen. Für Argišdi, den korrupten Dorfpriester Bimurza und die Traditionshüter ist das ein Sakrileg, weil jeder Berg in Swanetien seine eigene Gottheit hat und weil Tetnuldi »Sitz des Gottes des gesamten Swanetien ist«. <sup>301</sup> Tetnuldi ist zugleich Schutzpatron Swanetiens, der Swanetien seit mehreren hundert Jahren vor der Invasion der Fremden beschützte und den freien Geist Swanetiens bewahrte.

Der Konflikt wird dadurch gesteigert, dass Gelasxan Argišdis Familie »Blut schuldet«. Sein Vater hat den Bruder Argišdis getötet. Argišdis Sohn, der Vater Lahils, ein Teilnehmer der Revolution von 1905, der sich ebenfalls für die Bildung in Swanetien einsetzte, hat seine Verwandten von der Blutrache abgehalten, wurde aber im Zuge der Revolution von den »Fürsten« ermordet. Nun will Argišdi erneut Blutrache. Zunächst möchte er Gelasxan von seinem alpinistischen Vorhaben auf offiziellem Weg abhalten, indem er den Vorsitzenden des Dorfexekutivkomitees bittet, die Bräuche Swanetiens zu respektieren. Als jener jedoch Gelasxans Partei ergreift und Argišdi kurzfristig verhaften lässt, hat er eine Vision: In dieser Vision befiehlt ihm die Tochter des Berggottes Tetnuldi, Gelasxan von seinem Vorhaben abzubringen. Daraufhin befiehlt Argišdi seinem Enkelsohn Sotran, sich in die Expedition Gelasxans einzuschleichen und diesen auf dem Weg zum Gipfel des Tetnuldi umzubringen. Sotran flieht jedoch mit seiner Kusine Guranda und führt den Auftrag des Großvaters nicht aus. Argišdi lässt ein Ritual durchführen, das Gelasxan auf seinem Weg zum Berggipfel behindern soll. Tatsächlich kommt dieser bei dem Versuch, einen anderen Expeditionsteilnehmer zu retten, um. Lahil, die Frau Gelasxans (eine erfahrene Alpinistin, die bereits den Qazbegi bestiegen hat), entscheidet, Rache an Tetnuldi zu üben. Sie organisiert ihre eigene Expedition und kann den Berg tatsächlich erklimmen.

Die Entscheidung Lahils, das Werk ihres Mannes zu vollenden, leitet eine Reihe symbolischer Umbesetzungen ein. Sie kehrt als Kommunistin zu alten swanischen Bräuchen der Blutrache zurück, auch wenn sie diese nicht an einem Menschen, sondern am Berg bzw. Berggott verübt. Dies zeigt sich auch schon im Dialog Lahils mit dem Chor am Anfang der Tragödie. Dort sagt der Chor, er hinge an der Blutrache, weil »Swanetien

<sup>299</sup> Ebd., 125.

<sup>300</sup> Ebd., 127.

<sup>301</sup> Ebd., 126.

einen unerbittlichen Charakter habe«. <sup>302</sup> Darauf antwortet Lahil, diesen unerbittlichen Charakter werden die Swanen auch unter der neuen Ordnung beibehalten, ihn aber nun für andere Ziele einsetzen müssen. Indem sie sich für die Blutrache entscheidet, zeigt sie, dass aus ihrer Perspektive auch die sowjetische Ordnung die alte Ordnung nicht komplett auslöscht, wie das etwa für Tret'jakov der Fall wäre, sondern an bestimmten Identitätsmarkern festhält, diese aber neu kodiert.

Eine weitere Umbesetzung betrifft die Geschlechterrollen. Die Blutrache ist Männerangelegenheit. Lahils Rache kehrt die Geschlechterrollen gewissermaßen um, weil sie auch maskulin besetzt wird, während Tetnuli sich in eine »unschuldige Jungfrau« verwandelt: »Deine weißen Gletscher sind bereits vom Menschenfuß, vom Frauenfuß betreten worden. Schäme Dich! Ich, eine Frau, habe mich gerächt, Tetnuli! Ab sofort bist Du keine unschuldige Jungfrau mehr!« <sup>303</sup> Es geht aber nicht nur um eine geschlechtliche Umbesetzung, sondern auch um eine symbolische. Da, wo früher der oberste Gott Swanetiens seinen Thron hatte, weht nun »die Fahne der Revolution«. <sup>304</sup> Diese symbolische Umbesetzung des Gipfels indiziert auch, dass es im Konflikt zwischen alt und neu – zumindest aus Dadianis Perspektive – nicht einfach um eine Fortschritt-Rückschritt-Dichotomie geht, wie etwa bei Tret'jakov und Kalatozov, sondern auch um die Macht. Durch die symbolische Besetzung des Gipfels durch die rote Fahne der Revolution wird die Sowjetmacht zur neuen Herrscherin in Swanetien.

Diese symbolische Umbesetzung der Macht wird noch weiter gesteigert: Mit der Entweihung des heiligen Berges wird zugleich die Revolution bzw. die neue, sowjetische Ordnung sakralisiert. Argišdi, der den Untergang der alten Ordnung nicht mehr ertragen kann, nimmt sich nach der öffentlichen Trauerklage um Tetnuli und die alte Ordnung das Leben. Die Gattungseinordnung in die Tragödie bleibt ebenfalls ambivalent. Die intendierte Interpretation würde im Tod Gelasxans eine Tragödie sehen, es besteht jedoch auch die Möglichkeit, die swanische Götterdämmerung als die eigentliche Tragödie zu verstehen. Für diese ambivalente Position steht der Dorflehrer Cikvild, der sich zwar für Bildung und Fortschritt einsetzt, aber die swanische Identität durchaus bewahren möchte.

Ähnlich mythisch wird Swanetien auch in Konstantine Gamsaxurdias Roman *Die Entführung des Mondes* kodiert. Der Roman spielt zwar mehrheitlich in Abchasien, aber im letzten Teil, der zwischen Spätherbst 1931 und Frühling 1932, d. h. etwas mehr als ein Jahr nach *Tetnuli* von Šalva Dadiani, spielt,

<sup>302</sup> Ebd., 120.

<sup>303</sup> Ebd., 167.

<sup>304</sup> Ebd.



wird auch Swanetien zum Handlungsschauplatz. Arzaqan Zvambaia flieht vor der Blutrache nach Swanetien, begleitet von seinem Vater Kac Zvambaia und Taraš Emxvari. Zuflucht finden sie beim maxvš (dem Gemeinde-/Stammesältesten) eines fingierten swanischen Dorfes. Der maxvš ist – wie auch Argišdi in Dadianis *Tetnaldi* und Žurxa in Žavaxišvilis *tetrisaqelo* – ein Gegner der Erneuerung. Die Straße, die Swanetien erschließen soll, wird seiner Meinung nach dem Unglauben den Weg bahnen, die Kommunisten vermehren, die Berge bezwingen und die Heiligtümer entweihen.<sup>305</sup> Auch Taraš Emxvari ist ein Gegner des Straßenbaus: Nur Swanetien und Chewsuretien seien frei von fremdem Einfluss gewesen; der Straßenbau aber würde Swanetiens Eigentümlichkeit vernichten<sup>306</sup> und es zu einer »normalen und langweiligen Provinz« unter vielen anderen machen.<sup>307</sup> Die große Industrie vernichte die Eigentümlichkeiten kleiner Völker. Jedes Volk brauche einen Speicher der wilden Energie, sonst werde es, wie das französische Volk, »effeminiert«. <sup>308</sup> Dem widerspricht Gamsaxurdia, der einen kurzen Auftritt als Romanprotagonist und Wegbegleiter nach Swanetien hat: Wenn Georgien zu schwach ist, um den fremden kulturellen Einflüssen widerstehen zu können, dann sei es besser, wenn es untergeht. Arzaqan polarisiert: In dieser Zeit müsse man entweder die Partei von maxvši ergreifen oder die Partei der Kommunisten. Die Ideen von Taraš würden zurück zum maxvši führen. Er macht sich über die Swanetienromantik von Taraš lustig, als dieser von Flöhen geplagt wird.

Wie bei Dadiani, ist die Welt der Swane bei Gamsaxurdia mythologisch kodiert. Swanetien ist nicht nur das Ende der Welt der antiken Autoren, wie Taraš seiner deutschen Freundin Karoline schreibt. Es sind nicht nur die Überbleibsel und Spuren alter Zivilisationen, die in Swanetien zu finden sind. Swanetien ist eine Mischformation »aus Stein- und Bronzezeit«, <sup>309</sup> wo die »Gentilverfassung noch intakt ist«, <sup>310</sup> wie Taraš glaubt. Es ist aber auch die mythische Welt, die von den Swanen noch geglaubt und getragen wird. Daher, wie auch bei Dadiani, hängt die Sowjetisierung nicht einfach mit der technischen Innovation zusammen, sondern mit der Übernahme der symbolischen Macht. Maxvšis Haus beschützt die Familiengottheit, die Schlange mezir, die von der Familie verehrt und gepflegt wird. Der Betrunkene Arzaqan tötet die Schlange, worauf er und Taraš, der zwar anwesend ist, aber seinen Milchbruder nicht davon abhalten kann, dieses Mal aus

<sup>305</sup> Gamsaxurdia, *Ḳonstanḡine, mtvaris motaceba* (Anm. 230), 564.

<sup>306</sup> Ebd., 548.

<sup>307</sup> Ebd., 597.

<sup>308</sup> Ebd., 548.

<sup>309</sup> Ebd., 602.

<sup>310</sup> Ebd., 604.

Swanetien fliehen zu müssen. Die Tat Arzaqans ist durchaus intendiert: wenn er Gott ist, dann muss man ihn erst recht töten, sagt er zu Taraš. Die symbolische Machtübernahme wird damit aber nicht abgeschlossen. Als der Hausherr vom Tod seiner Familienschutzgottheit erfährt, stirbt er. Am Tag, an dem er beigesetzt wird, sprengen die Straßenbauer den Felsen und bauen die Straße direkt zum Familienturm des maxvši. Wie auch bei Dadiani und im Unterschied zu Tret'jakov und Kalatozov löst die neue Ordnung die alte nicht unblutig ab. Gamsaxurdia steigert dieses Blutopfer noch weiter. Während der Flucht aus Swanetien tötet Arzaqan seinen Vater Kac, der ihm große Vorwürfe macht. Zuvor träumt Kac eine Inzestszene zwischen seiner Frau und seinem Sohn. Taraš, der auf der Jagd ist, kann auch diese Tat Arzaqans nicht verhindern. Für Dadiani und Gamsaxurdia ist die alte Ordnung ambivalent, weil sie deren gewaltsame Seite sehen und ansprechen, im Unterschied etwa zu der russischen Kaukasus- und Georgienliteratur der frühen Sowjetzeit. Sie nehmen den Untergang der alten Ordnung, der für russische Schriftsteller (wie noch in der Romantik) in den 1920-er Jahren eher ethnographisch kodiert war, durchaus als tragisch wahr, ohne jedoch eine Möglichkeit zu sehen, diese Ordnung wiederzubeleben.

Mit der Ende der 1920-er Jahre forcierten Industrialisierung wuchs der politische Druck auf die Autoren. Sie sollten in ihren Werken die mit einem enormen propagandistischen Aufwand in den Medien vorgestellten Großbaustellen als Symbole einer erfolgreichen Sowjetisierung darstellen – und das insbesondere in den einst weniger industrialisierten peripheren Regionen des Landes. Dieser rhetorischen und visuellen Omnipräsenz vermochten nicht alle zu widerstehen, so dass Bilder einer symbolischen (unblutigen und nicht tragischen) Landnahme Georgiens selbst in Texten von Autoren zu finden sind, deren kunstphilosophische und ästhetische Ansichten sich aus gänzlich anderen Traditionen speisen.

Formelhaft bekräftigte etwa der russische Symbolist Andrej Belyj (1880–1934), der im Sommer 1927 eine mehrmonatige Reise durch Georgien und den Kaukasus unternahm, in seinen tagebuchartigen Aufzeichnungen *Wind vom Kaukasus. Eindrücke* (Veter s Kavkaza. Vpečatlenija; 1928): »Der dekorative Kaukasus verschwindet: es erhebt sich der Kaukasus mit Zukunft.«<sup>311</sup> Zum Sinnbild für die neue Epoche in der Geschichte Georgiens stilisiert Belyj das monumentale Lenin-Denkmal auf dem Territorium

311 »Декоративный Кавказ исчезает: встает Кавказ с будущим.« Belyj, Andrej, *Veter s Kavkaza. Vpečatlenija*, Moskva 1928, 52; vgl. auch: Ebert, Christa: »Man muss sehen können«: Andrej Belyjs Reisetexte ›Der Wind vom Kaukasus‹ und ›Armenien‹ als ästhetische Lektion«, in: Kissel, Wolfgang Stephan, Christine Gözl (Hg.), *Flüchtige Blicke. Relektüren russischer Reisetexte des 20. Jahrhunderts*, Bielefeld 2009, 181–206.

des 1927 eröffneten Semo-Awtschaler Wasserkraftwerks am Fluss Kura in der Nähe der alten georgischen Hauptstadt Mzcheta.<sup>312</sup> Belyj preist die elf Meter hohe, auf mehreren Steinquadern stehende Bronzestatue Lenins als eine »Fortsetzung der Landschaft«, als einen triumphalen Sieg des neuen Jahrhunderts über Mzcheta. Lenin sei hier »angebracht«, vermerkt er mit Bezug auf Lermontovs gleichnamige Versdichtung, sei doch Mcyri ein einst ruhmreiches Kloster aus dem 5. Jahrhundert,<sup>313</sup> und noch früher habe sich über dem Gelände des Wasserkraftwerkes ein heiliger heidnischer Ort mit Götzenstatuen erhoben. Ein Ort, »an dem sich Kulturen kreuzten (die christliche mit der heidnischen)«, sei »nun auch zum Ort einer dritten Kultur: einer aus Eisen und Beton« geworden.<sup>314</sup> Das von Belyj entworfene Bild der Statue gipfelt in der Feststellung: »[D]as ist ein Lenin, der in den Boden hineinwächst, ohne Pose, er ist der Hausherr: er verfügt über die Gegend.«<sup>315</sup> Der bronzene Lenin, dessen ausgestreckter Arm – eine von vielen Lenin-Denkmalern bekannte Geste und insofern doch eine Pose – von oben herab auf die Anlage des Wasserkraftwerks weist, wird zu einem realen wie symbolischen Landbesetzer.

Belyjs Bild vom in den georgischen Erdboden hinein- oder aus ihm herauswachsenden Lenin impliziert die Frage nach der Möglichkeit einer Verwurzelung der Sowjetordnung in Georgien. Es weckt – obgleich das von Belyj kaum intendiert war – Assoziationen zu der unter dem Namen *korenizacija* (Indigenisierung; wörtl.: Einwurzelung) bekannten Politik der Bolschewiki zur Förderung der als fortschrittlich eingestuften nationalen Traditionen und der prosovjatischen nationalen Eliten. Die Szene kann aber, im Gegenteil, ebenso als eine Art symbolischer Landnahme, als Besetzung des georgischen Raumes durch eine russisch dominierte Sowjetmacht gelesen werden. Belyjs bildhafte Deutung vermittelt die Vorstellung, dass die neue Ordnung im georgischen Boden auf Dauer Wurzeln geschlagen habe.

312 Das Denkmal des russischen Bildhauers Ivan Šadr wurde 1927 aufgestellt und 1991 demontiert.

313 Belyj irrt allerdings, denn bei Lermontovs Mcyri handelt es nicht um ein Kloster, sondern um den freiheitsliebenden Novizen Mcyri (Mcyri ist das georgische Wort für Novize). Vom Wasserkraftwerk aus sieht man auf einem Hügel bei Mzcheta die im 6. Jahrhundert erbaute Kirche des einstigen Klosters Dschwari (Չvari – georgisch: »das Kreuz«).

314 Belyj, Andrej, *Veter s Kavkaza. Vpečatlenija*, Moskva 1928, 96 f. Der georgische Name der Hauptkathedrale von Mtskheta »Sveti Cchoveli« wird bei Belyj zu einem Wortspiel: Die wörtliche Übersetzung »lebensspendender Stamm« wird durch die Homonymie zum russischen »sveti« (leuchte) mit Lenins Formel »Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des ganzen Landes« in Verbindung gebracht, einer Formel, die Belyj wenige Zeilen später explizit aufgreift.

315 Belyj, *Veter s Kavkaza*, ebd., 96.

Die Kehrseite dieses Bildes ist eine von Belyj nicht thematisierte symbolische Enteignung, die Übertragung der Verfügungsgewalt über diese Region an jemanden, der keinerlei natürlichen Bezug zu ihr hat, der von außen in die georgische Erde verpflanzt und von dieser angenommen wurde, so dass er anwächst. Bei Belyj hat dieses Außen einen klaren zeitlichen und zivilisatorischen Index: Lenin personifiziert – obgleich er als Person zu diesem Zeitpunkt bereits tot ist – die Zukunft. Das überdimensionale Lenin-Denkmal beim neu erbauten Wasserkraftwerk wird zum Symbol der Abkehr Georgiens von einer durch Geographie, Religion und Geschichte bestimmten Vergangenheit und des Anbruchs einer »verheißungsvollen« neuen zivilisatorischen Epoche. Das Pathos des errungenen Sieges über die wilde, ungebändigte Natur der Kaukasusregion enthält zwar eine universalistische Konnotation, diese ist aber entsprechend dem sowjetischen Selbstverständnis von einer zivilisatorischen Aufgabe im Kaukasus untrennbar an eine gelingende Einwurzelung der Sowjetordnung in Georgien gebunden.

Auch Tret'jakov übersetzte Topoi des romantischen Kaukasusdiskurses ins sowjetische Fortschrittsnarrativ, wobei er sich – wie Tichonov – explizit auf Lermontovs Poem *Mcyri* bezog. Um die gelungene Transformation Georgiens aus einer vom Kaukasus dominierten und folglich eher rückständigen Region in die sowjetische Moderne zu zeigen, wählte er in der kleinen Skizze mit dem Lermontovschen Titel *Mcyri* den gleichen symbolischen Ort wie bereits Andrej Belyj – das Semo-Awtschaler Wasserkraftwerk (ZAGES) bei Mzcheta. Zunächst werden jene bekannten Verse aus Lermontovs Poem zitiert, die den Ort bis heute emotional aufladen: »Wo ineinanderbraust der Lauf / Von der Aragwa und Kura, / Zwei Flüssen, Schwestern doch beinah...«<sup>316</sup> Es folgt der Hinweis auf das alte Kloster, von dem aus Lermontovs Novize *Mcyri* zum ungleichen Kampf gegen den Tiger aufbrach und wo er auch starb. Tret'jakovs Wahrnehmung der Topographie aber ist auf die Einschreibungen der sowjetischen Moderne gerichtet: Die Landschaft habe sich seither sehr verändert, die »Ströme der Aragwa und Kura« rauschten nicht mehr. Anstelle der alten romantischen Symbole dominierten nun die Insignien der neuen Welt – Zirkel, Wasserwaage, Beton:

Die Austrittshöhlen der Wasserröhren blicken einander über den Fluss in die Augen mit den Höhlen in den Berghängen, in die man nur von den Bergkuppeln über Seile gelangen kann. In diesen Höhlen lebten Räuber und Partisanen. Jetzt gibt es sie nicht. Niedrige Sträucher kriechen über die Berge. Hier zähmte der widerspenstige Mönch *Mcyri*, der im Namen der Natur gegen die Menschen

<sup>316</sup> Lermontow, Michail, »Der Mziri«, in: ders., *Gedichte und Verserzählungen*, übers. v. Johannes von Guenther, Potsdam 1950, 181. »Там, где сливаясь шумят, / Обнявшись точно две сестры, / Струи Арагвы и Куры...«. Lermontov, Michail, »Mcyri«, in: ders., *Sobranie sočinenij*, Bd. 2, Moskau/Leningrad 1948, 50.

aufbekehrte, den wilden Tiger mit einem Stock und starb dann, nachdem er dem Abt gebeichtet hatte. Der heutige Sovmcyri ist weniger romantisch – die Brauen hochziehend, schlägt er nicht den vierbeinigen Tiger mit dem Stock, sondern lockt das gelbe Tier des Bergflusses mit Zirkel und Wasserwaage in eine Betonfalle. Nicht die Beichte eines Mönches hören unsere Tage, sondern die Rede von Orachelašvili<sup>317</sup> vor dem transkaukasischen Kongress der Sowjets.

Die ZAGES hat die Kura von der Liste der überirdischen romantischen Poesie gestrichen und sie in den Dienst der kraftvollen irdischen Sowjetprosa gestellt.<sup>318</sup>

Tret'jakovs »Sovmcyri« – eine Wortschöpfung für »der sowjetische Mcyri« (genauer gesagt: der sowjetische Novize) – kann als emblematische Figur der Übersetzung des russisch-imperialen ins sowjetische Georgienbild gelesen werden, erweist sich Mcyri doch als gelehriger Schüler: Er begehrt nicht mehr im Namen der Freiheit gegen eine Situation auf, die ihn zu einem Entwurzelten gemacht hat, sondern stellt seine Energie in den Dienst der neuen Sowjetordnung und ihres Kampfes gegen die Naturgewalten. Folglich reiht er sich, scheinbar widerstandslos, zumindest – wie der Text suggeriert – wortlos in die Reihen jener Zuhörer ein, die sich vom transkaukasischen Kongress der Sowjets den Weg für ihr künftiges Handeln weisen lassen. Er scheint – ähnlich wie Tichonovs Mcyri – in Sowjetgeorgien heimisch geworden zu sein.

Wenn sich Dichter und Schriftsteller der tradierten romantischen Bergsemantiken entledigen wollten, spielten sie – unabhängig davon, mit welchen poetischen Verfahren, rigorosen Gesten und Zielsetzungen sie das taten – der offiziellen Literaturpolitik durchaus in die Hände. Deren Forderungen belegt beispielsweise auch das Vorwort des Literaturkritikers Stepan Asilov zum Sammelband *Georgiens Dichter und die Schriftsteller der UdSSR*, der 1931 in Tbilissi aus Anlass des zehnten Jahrestags der Errichtung der Sowjetmacht in Georgien erschien.<sup>319</sup> Asilov fordert, endgültig Abschied zu nehmen von der romantischen Verklä-

317 Ivan Orachelašvili (Mamia Oraxelašvili; 1881–1937) war ein georgischer Revolutionär und sowjetischer Parteifunktionär; er wurde 1937 erschossen.

318 »Выходные пещеры водонапора переглядываются через реку с пещерами в крутизнах, куда попасть можно только с гребня горы по канату. В этих пещерах жили разбойники и партизаны. Сейчас их нет. Невысокий кустарник ползет по горам. Здесь мятежный послушник Мцыри, восставший против людей во имя природы, смирял дикого барса палкой, а потом умирал, каясь настоятелю. Сегодняшний Совмцыри менее романтичен – он, сведя брови, не палкой бьет четвероногого барса, а циркулем и вытерпасом заманивает в бетонную засаду желтого зверя горной реки. Не исповедь монаха слушают наши дни, а доклад Орахелашвили закавказскому съезду советов. / ЗАГЭС снял Куру с учета надземной романтической поэзии и зачислил ее в штат крепкой земной советской прозы.« Tret'jakov, »Mcyri«, in: *Pravda*, 21. 4.1927 (Nr. 90), Nachdruck in: ders., *Kinematografičeskoe nasledie*, 150.

319 *Gruzii – poëty i pisateli SSSR*, Tbilisi 1931. Der Band enthält u. a. Texte von Vladimir Majakovskij, Sergej Tret'jakov, Michail Kol'cov, Viktor Šklovskij, Andrej Belyj, Tician Tabidze, Ovanes Tumanjan.

zung Georgiens zu einem geheimnisumwobenen, »sonnendurchfluteten« (solncevejuščaja) Land,<sup>320</sup> wo schlanke junge Mädchen mit großen Krügen Wasser aus den Flüssen holten und die jungen Männer alle stolze, feurige Dshigiten seien, wo der Rebensaft in Strömen fließe und sich das Leben in Seligkeit, Reichtum und Liedern erschöpfe. Dieses Georgien sei die Erfindung eines Dichter-Offiziers, heißt es in direkter Anspielung auf Lermontov. Aus dessen Poem *Der Dämon* werden Verse über die anmutige Fürstentochter Tamara zitiert, die gehüllt in eine weiße Tschadra aus dem Fluss Aragvi Wasser schöpfe.<sup>321</sup> Auch Puškin habe nur die »traurigen« Lieder bewundert und dabei die »Lieder der unterdrückten Klassen überhört«.<sup>322</sup> Dieses Georgien aber, so wird pathetisch bekräftigt, gehöre längst der Vergangenheit an:

[Z]ehn Jahre – ein Augenblick in der Geschichte – und doch ist Georgien kaum wiederzuerkennen, ein neues freudiges Leben blüht in der Republik. Tamara braucht nicht mehr mit schönem Gang, einen Krug auf der Schulter tragend, zum Fluss zu gehen – eine prosaische Wasserleitung bringt das Wasser zu Tamaras Haus.<sup>323</sup>

Wo einst der legendäre Prometheus an den Fels geschmiedet worden sei, werde nun die Energie des vom Menschen bezwungenen widerspenstigen Rion-Flusses (gemeint ist das Wasserwerk am Rioni in Westgeorgien) in zehntausenden von Elektrolampen leuchten. Dieses neue Georgien müsse, so fordert der Verfasser des Vorworts mit Nachdruck, zum Gegenstand der Literatur werden.

Der kulturpolitische und existentielle Druck, dem die Dichter und Schriftsteller in der Zeit zunehmender Repressionswellen unter Stalin ausgesetzt waren, blieb nicht ohne Folgen für ihre künstlerische Leistungskraft. War die künstlerische Praxis (etwa bei Majakovskij, Tichonov und Tret'jakov) ein – zunächst durchaus vom Enthusiasmus des Aufbruchs in eine neue menschheitsgeschichtliche Epoche getragenes – ästhetisches Kräfteressen mit Autoren, deren Texte längst zum klassischen Kanon der russischen

320 Asilov, St[e]pan, »Novye slova – novoj Gruzii«, in: ebd., IV.

321 Lermontov, Michail, »Dämon«, in: ders.: *Sobranie sočinenij*, Bd. 2. Moskva/Leningrad 1948, 139. – In Lermontovs Verserzählung verliebt sich der ruhelose Dämon in Tamara, deren Bräutigam getötet wurde. Der Dämon erhofft sich von ihr Erlösung, fällt aber in dem Moment tot zu Boden, da er ihre Lippen berührt.

322 Asilov, »Novye slova« (Anm. 319), VI. Anspielung auf Puškins Gedicht »Ne poj, krasavica, pri mne / Ty pesen Gruzii pečal'noj [...]« (1828). Puškin versieht jedoch nicht die Lieder, sondern Georgien mit dem Attribut »traurig«: »Sing nicht, du Schöne, in meinem Beisein / die Lieder des traurigen Georgien [...]«. Vgl. die deutsche Übersetzung »Sing nicht, du Schöne, sing nicht mehr [...],« in: Puschkin, Alexander, *Die Gedichte*. Russisch und deutsch. Aus dem Russischen übertr. v. Michael Engelhard, hg. v. Rolf-Dietrich Keil, Frankfurt a. M./Leipzig 1999, 627.

323 *Gruzii – poëty i pisateli SSSR* (Anm. 319), IX.



Literatur gehörten, so änderte sich die Situation in den 1930-er Jahren: Die vorangetriebene Gleichschaltung der Literatur, ihre Festlegung auf die eingeforderte Propagierung von Erfolgen bei der Industrialisierung Georgiens führte dazu, dass die in Essays, Prosatexten oder Gedichten verwendeten Metaphern und rhetorischen Figuren zunehmend zu leeren Floskeln und ideologiekonformen Worthülsen verkamen. Die literarische Entweihung des Kaukasusmythos geriet immer stärker zum ideologischen Klischee.

## 7. Remythisierung des Kaukasus

Aus russisch-sowjetischer Perspektive wurde versucht, den Kaukasus in die symbolische Geographie der Sowjetunion einzugliedern und ihm eine neue, sowjetische Semantik zu verleihen. Der Kaukasus wurde zwar wieder in den Grenzen der zaristischen Statthalterschaft imaginiert, administrativ jedoch war er 1922–1936 zwischen der Transkaukasischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik und den nordkaukasischen autonomen Republiken der RSFSR aufgeteilt. Der sowjetische Entwicklungsplan für den Kaukasus sah einerseits die Industrialisierung (vgl. Kap. II.6), andererseits den Ausbau der bestehenden und den Bau neuer Kurorte (an der Küste des Schwarzen und des Kaspischen Meeres, im Großen Kaukasus etc.) vor. Der sowjetische Kaukasus sollte zwar seine touristische ›Exotik‹ beibehalten, aber gleichzeitig seine vormoderne ›Rückständigkeit‹ überwinden.

Besonders in der Frühphase der Sowjetunion, aber auch später, wurden Bedeutungen und Entwürfe des Kaukasus neu diskutiert. Diese Neuverhandlung implizierte, dass aus den jeweiligen nationalen Perspektiven, z. T. als Reaktion auf das sowjetische Industrialisierungsprojekt, auch ältere Bedeutungen reaktualisiert wurden.

Ein signifikantes Beispiel hierfür ist der Gedichtzyklus *Wellen* (Volny) von Boris Pasternak, der seinen Gedichtband *Die zweite Geburt* (Vtoroe roždenie; 1932) eröffnet. Im Zentrum des Gedichtzyklus steht die philosophisch und lyrisch inspirierte Beschreibung der Reise von Wladikawkas über die Kaukasische Heeresstrasse, die Pasternak während seines dreimonatigen Aufenthalts im Sommer 1931 in Georgien unternahm. Anders als Richter, Tichonov, Majakovskij und insbesondere Tret'jakov schreibt sich Pasternak in das von Puškin und Lermontov begründete Sujet der Kaukasusreise ein und modifiziert dieses zugleich.<sup>324</sup>

<sup>324</sup> Ausführlicher zu Pasternaks Kaukasusreise vgl.: Andronikashvili, Zaal, »Pasternaks Reenactment der Kaukasusreise«, in: Grob, Thomas/Previšić, Boris/Zink, Andrea (Hg.), *Erzählte Mobilität im östlichen Europa. (Post-)Imperiale Räume zwischen Erfahrung und Imagination*, Tübingen 2014, 245–259.

Das Sujet der aus zwölf Gedichten bestehenden *Wellen* beginnt in der georgischen Schwarzmeerstadt Kobuleti, am Strand. Dieser (auch in anderen Gedichten des Zyklus zentrale) ›Standort‹ des Dichters indiziert einen Grenzort bzw. Grenzraum, der eine plurale Semantik aufweist. Die räumliche Grenze zwischen Land und Meer erscheint ebenso als Grenze zwischen Leben und Tod. Sie ist aber auch eine Grenze zwischen (historischen) Zeiten – zwischen der alten und der neuen (politischen) Ordnung. Vor diesem Hintergrund ist der räumliche Fortschritt der Reise zugleich eine Zeitreise.

Wenn im fünften Gedicht – aber nur in der Ausgabe der *Zweiten Geburt* von 1934 – der Wald die Rolle des Berichterstatters über die Geschichte übernimmt, so lässt sich das als ein expliziter Hinweis auf Tolstoj und Lermontov lesen. Beide haben das »bestialische Antlitz« (Boris Pasternak) der Kaukasuseroberung gezeigt. Das Motiv des Holzschlags aktualisiert vor allem Tolstoj's Kaukasuserzählungen, in denen die Entwurzelung der autochthonen Bevölkerung thematisiert wird. Der Vergleich der imperialen Eroberung (des Kaukasus) mit den Eroberungen des Sozialismus ist in mehrerer Hinsicht prekär. Er deutet nicht nur auf das »bestialische Antlitz« der Epoche und deren politische Ethik, die im Stalin zugeschriebenen Sprichwort »Wo Holz gefällt wird, fallen Späne« zum Ausdruck kommt. Die Protagonisten des Gedichts *Wenn ich vom Wortgeklingel ermüde* (*Kogda ja ustaju ot pustožnostva*; 1932) aus dem Band *Die Zweite Geburt* sind zwar in der Zukunft angekommen, aber verkrüppelt: Der ›neue Mensch‹ hat sie mit dem »Wagen des Projekts« überfahren.<sup>325</sup> So wie der Kaukasier durch das imperiale Projekt entwurzelt wurde, wird der ›alte Mensch‹ durch den ›neuen Menschen‹ des sozialistischen Projekts entwurzelt. Der Protagonist der *Wellen* ist dagegen ein ›alter‹ Mensch, der, genau wie der entwurzelte Kaukasier (etwa in Lermontov's *Mcyri*) in der alten Ordnung entwurzelt, in der neuen Ordnung aber nicht verwurzelt ist – er ist kein ›Eingeborener‹ der neuen Epoche. Der Chronotopos der Reise – Ausdruck seiner ›Nichtverwurzelung‹ – bündelt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einem Raum. Georgien befindet sich sowohl innerhalb als auch außerhalb dieses Zwischenraumes.

Dieser Zwischenraum wird auf die georgische Topographie projiziert: In den *Wellen* wird Georgien als eine Mischung zwischen Hölle und Paradies, Gletscher und Treibhaus, Zärtlichkeit und Armut beschrieben: »Wir waren in Georgien. Multiplizieren wir Armut / mal Zärtlichkeit, Hölle mal

<sup>325</sup> »Мы в будущем, твержу я им, как все, кто / Жил в эти дни. А если из калек, /То все равно: телегою проекта / Нас переехал новый человек.« Pasternak, Boris, in: *Sobranie sočinenij* (Anm. 227), 413.

Paradies, / nehmen wir das Treibhaus als Fundament für die Gletscher, / bekommen wir dieses Land.«<sup>326</sup> Georgien erhält sowohl eine politische als auch eine poetische Dimension, die wiederum aufeinander bezogen werden.

Das räumliche Voranschreiten der Reise wird nicht nur als Geschichtsreise, sondern auch als Abstieg ins Totenreich konnotiert: Die Gletscher des Kaukasus werden im Gedicht *Es wurde Abend* (Večerelo) aus den *Wellen* mit den Toten verglichen.<sup>327</sup> Das Heraustreten aus dem Totenreich wird dagegen mit der biblischen Metapher des Durchgangs durch ein Nadelöhr markiert (Mat. 19:24).<sup>328</sup> Georgien, das der Dichter nun erreicht, wird mit der Metaphorik des Himmelreichs aufgeladen.<sup>329</sup> Das Heraustreten »aus der Hölle in die Weite« (iz preispodnej na prostor) ist verbunden mit der Vision vom widerspruchsfreien »Land außerhalb von Klatsch und Verleumdungen« (strana vne spleten i klevet) des fernen Sozialismus, das in denselben Metaphern des Übergangs aus der Dunkelheit in die Helligkeit beschrieben wird: »Wie der Ausgang zum Licht, und der Ausgang zum Meer/ Wie das Ankommen nach Georgien aus Mletj«.<sup>330</sup>

Jedoch im Unterschied zum noch Ephemereren des sozialistischen Versprechens steht Georgien für dieselbe Kontinuität der ungebrochenen Tradition, die bei Pasternak auch für die Auffassung vom Dichter (und der Poesie) zentral ist. Georgien wird zu einer Figuration seines poetischen Programms, die wiederum eine feste Form und eine ungebrochene Tradition impliziert.

Topographisch steht die georgische Landschaft (bzw. der Strand von Kobuleti als Pars pro Toto für den Zwischenraum) unmittelbar für die seherischen Qualitäten des Dichter-Propheten. Symbolisch steht Georgien eher für den »gefangenen Dichter«, Moskau für den »peinigenden und unterjochenden« Staat, den der Dichter als »Zaumzeug« akzeptieren muss. Diese

326 »Мы были в Грузии. Помножим / нужду на нежность, ад на рай / теплицу льдам возьмем подножьем / и мы получим этот край.«, Pasternak, Boris, ebd., 379. (Übers. – d. Verf.)

327 »So wie die Seelen der Toten am jüngsten Gericht / Waren alle Gletscher anwesend. Die Sonne führte das Register der Toten mit der japanischen Tusche« (Übers. – die Verf.) »Как усопших представшие души, / Были все лединки налицо. / Солнце тут же японскою тушью / Переписывало мертвецов.« Pasternak, Boris, »Večerelo«, in: *Sobranie sočinenij*, ebd., Bd. 1., 409.

328 »А в их толпе у парапета / Из-за угла, как пешеход, / Прошедший на рассвете млеты, / Показывался небосвод. / Он дальше шел. Он шел отселе, / Как всякий шел. Он шел из мглы / Удушливых ушей ущелья / Верблюдом сквозь ушко иглы.« Pasternak, in: *Sobranie sočinenij*, Bd. 1, ebd., 378 f.

329 »Он шел породой, бьющей настезь / Из преисподней на простор, / А эхо, как шоссеый мастер, / Сгребало в пропасть этот сор.«, ebd.

330 »Как выход в свет и выход к морю / как выход в Грузию из Млет.«, ebd.

Akzeptanz bedeutet zwar eine Verwurzelung, aber nicht in der verräumlichten Zukunft der sozialistischen Gegenwart, in der der Dichter fremd bleibt, sondern an einem polychronen Ort, der neben dieser zur Gegenwart gewordenen verräumlichten Zukunft auch die Ewigkeit als Horizont kennt und mit ihrem Maß gemessen wird. Beide teilen einen geographischen Raum, gehören aber unterschiedlichen Ordnungen an (der temporären Ordnung und der Ewigkeitsordnung). Der Zwischenraum bekommt den zeitlichen Index der Gegenwart, die für den Dichter, anders als für den Staat, nicht der Zukunft, sondern der Ewigkeit entgegengesetzt wird.

Im Unterschied zu Richter, Belyj, Majakovskij, Tichonov oder Tret'jakov wendet Pasternak das Prinzip der Autochthonie ins Positive und erklärt es zum Element der Kunst, die dem Flottierenden des Staates bzw. des Imperiums gegenübergestellt wird. Damit betritt er den Weg für die Remythisierung des Kaukasus, die auch aus georgischen und abchasischen Perspektiven stattfindet, wenn auch aus anderen Gründen.

Für die Repräsentation einer doppelten Kodierung des Kaukasus: Alt und neu bzw. industriell und exotisch sind die sowjetischen Plakate von *Intourist*, der sowjetischen staatlichen Monopolagentur für den Fremdenverkehr, charakteristisch.



Abb. 22: Plakat *Visit Caucasus* (Intourist, 1930–er Jahre)

Auf dem Plakat »Visit Caucasus« sind der süd-östliche und nord-östliche Kaukasus amalgamiert. Die Industrialisierung ist durch die Ölfelder von Aserbaidschan und dem ersten Wasserkraftwerk im Kaukasus ZAGES repräsentiert (vgl. Kapitel II.6). Mit der Leninstatue (vom berühmten sowjetischen Bildhauer Ivan Šadr [1887–1941]), welche die Landschaft dominiert, greift das Plakat sowohl Bilder und Postkarten aus den 1920-er und 1930-er Jahren (Ignatij Nivinskij, Ilja Maškov, Ivan Čašnikov) als auch die literarische Beschreibung von Andrej Belyj (vgl. Kapitel II.6) auf.

Bei Nivinskij verschmilzt das Kloster Žvari (6. Jahrhundert) mit der Natur und wird beinahe unkenntlich gemacht, während die Leninstatue die Landschaft dominiert.

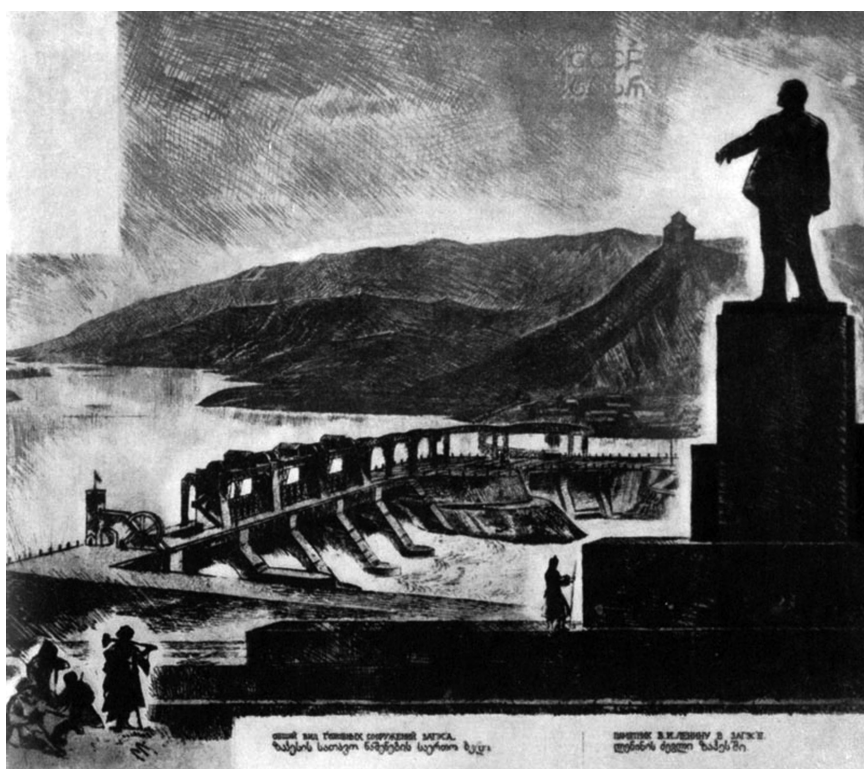


Abb. 23: Ignatij Nivinskij, V. I. Lenindenkmal am Zemoavčala-Wasserkraftwerk (1927)

Bei Maškov, Čašnikov und auf dem Plakat wird das Kloster nicht mehr dargestellt.

Das »Exotische« wird auf dem Plakat nicht (mehr) durch die mittelalterliche Geschichte Georgiens repräsentiert, sondern durch den Nordkaukasier



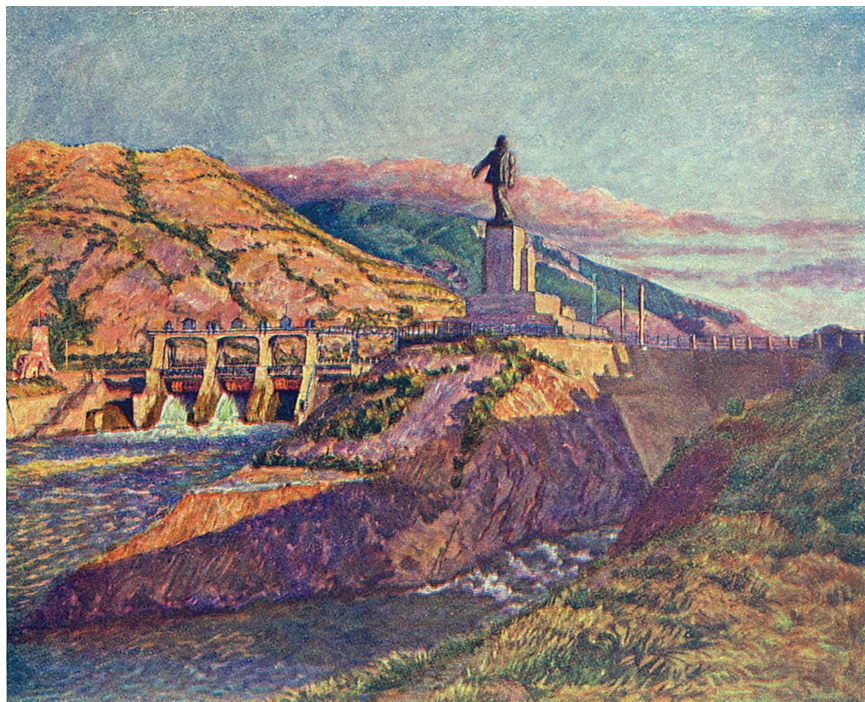


Abb. 24: Il'ja Maškov, *Zemoavčala-Wasserkraftwerk und das Lenin-Denkmal* (Postkarte 1931)



Abb. 25: Ivan Čašnikov, *Zemoavčala-Wasserkraftwerk* (1931)



in der typischen Tracht *čerkeska* und *burka*, der vor dem Hintergrund des nordkaukasischen Dorfes (*aul*) reitet und die gesamte russische Kaukasusliteratur von Puškin bis Tolstoj evoziert. Darüber hinaus verwischt dieses Plakat die Grenzen der kulturellen Differenzen zwischen den einzelnen, durchaus heterogenen Regionen des Kaukasus – eine Tendenz, die in der Sowjetunion schließlich in einer pejorativen oxymoronen Bezeichnung »Person kaukasischer Nationalität« ihren Ausdruck fand. Der Kaukasus wird auf diesem Plakat zu einer (sowjetisierten) homogenen Einheit, in dem die Zeichen partikularer Kulturen auf die Gesamtheit übertragen und die so vereinheitlichten Zeichen des Kaukasus bzw. der ›Kaukasizität‹ wiederum auf die Partikularkulturen rückübertragen werden (vgl. Kap. IV).

Jedoch nicht in allen Kaukasusrepräsentationen gelang die Kombination zwischen Exotik und Industrialisierung. Auf einem Kaukasusplakat des Intourist aus dem Jahre 1936 sind alle essentiellen russischen Grundelemente (und später auch sowjetischen Elemente) des Kaukasus-Mythos zu sehen:



Abb. 26: Plakat *Caucasus* (Intourist, 1930-er Jahre)

1. Der Kaukasus als eine Ganzheit, die in der russischen imperialen Imagination den nördlichen Kaukasus, Armenien, Aserbaidschan, Abchasien und Georgien (Berge und Meer) vereint. 2. Der Süden mit seinen paradiesischen Konnotationen (repräsentiert durch die Palme und die Küste). 3. Der »exotische« Reiter im nationalen Kostüm. 4. Berge als DIE Repräsentation des Kaukasus. 5. Der Reiter im »kaukasischen« Kostüm, der von der Küste aus in die Weite schaut, sieht ein geographisch (jedoch nicht symbolisch) unmögliches Bild. Von der Ostküste des Schwarzen Meeres, die eigentlich den Blick nach Westen eröffnet, kann man die Sonnenuntergänge im Meer bewundern, aber keinesfalls die Berge des Großen Kaukasus sehen. Der Blick nach Westen verwandelt sich auf diesem Plakat zum Blick in den Norden. Er sieht keine wirkliche, sondern eine symbolische, ehemals russische (vgl. Kapitel I.6), nun sowjetische Sonne über dem Kaukasus, die das aus dem Norden kommende Licht des Fortschritts und der Aufklärung repräsentiert.

Die Industrialisierung, der Fortschritt, die Überwindung der Rückständigkeit werden hier nur durch die Sonne aus dem Norden angekündigt, ins Bild gesetzt werden dagegen die exotischen Qualitäten des Kaukasus. Es ist naheliegend, dass das Schwarze Meer eher auf den südwestkaukasischen bzw. Krimplakaten erscheint. Während etwa ein Plakat, das für die Georgische Autonome Republik Adscharien (Ağara) am Schwarzen Meer wirbt (vgl. Abb. 27), zwar nicht die Industrialisierung, aber immerhin die Entwicklung der Landwirtschaft zeigt, wird auf dem Kaukasus-Plakat die – einen Pol der sowjetischen Kaukasusrepräsentation bildende – Industrialisierung nur angedeutet (vgl. Abb. 26).

Der Kaukasus wird in dieser Repräsentation, die aus allen Regionen »des Kaukasus« aus den Gründen, auf die wir weiter unten eingehen, am besten zu Abchasien passen, wieder auf seine romantischen Topoi zurückgeworfen.

1928 wurde in der sowjetgeorgischen bzw. sowjetabchasischen Presse eine Debatte über die zukünftige Entwicklung Abchasiens geführt. Es debattierten der Erste Sekretär des Zentralkomitees der KP der Abchasischen SSR Nestor Lakoba (1893–1936) und ein Parteifunktionär V. Avakov. Avakov schrieb in der russischsprachigen, in Tbilissi erscheinenden Zeitung *Zarja Vostoka* (Morgenröte des Ostens), Lakoba antwortete in der ebenfalls russischsprachigen, in Suchumi erscheinenden Zeitung *Sovetskaja Abchazija* (Sowjetisches Abchasien). Der Gegenstand der Debatte – aus welchem Schwarzmeerhafen soll die Kohle aus der Grube im abchasischen Tqvarčeli abtransportiert werden – war nur scheinbar zweitrangig. Dahinter verbarg sich – wie nun am Beispiel Abchasiens deutlich wurde – die Aporie des sowjetischen Kaukasusentwurfes, der Industrialisierung und Kurort



Abb. 27: Plakat *Batum* (Intourist, 1930-er Jahre)

miteinander vereinbaren wollte. Avakov plädierte für die Ausweitung des georgischen Hafens in Poti, Lakoba setzte sich für den Ausbau der abchasischen Häfen in Suchumi und Očamčira ein. Lakoba argumentierte mit der Modernisierungsnotwendigkeit der industriell »rückständigen« Gebiete: Abchasien sei »das industriell rückständigste Land in der Georgischen SSR«. Es stehe vor der Wahl, entweder einen Handelshafen zu haben, d. h. aktiv am wirtschaftlichen Leben der UdSSR zu partizipieren oder »am Strand auf das Wetter zu warten«.<sup>331</sup> Avakovs Argument gegen die Handelshäfen in Abchasien war ein gesundheitspolitisches. Suchumi sei ein Kurort für TBC-Kranke. Die Verwandlung Suchumis in einen Industrie- und Handelshafen würde der Kurortfähigkeit der Hauptstadt Abchasiens schaden. Dabei bezeichnete Avakov Suchumi als »allsojetische Heilanstalt« (*vsesojuznaja zdravnica*) und unterstrich damit die Bedeutung und die Funktion Abchasiens im gesamtsojetischen Kontext, der für wichtiger erachtet wurde als die Partikularinteressen einer Sowjetrepublik.<sup>332</sup> Die

<sup>331</sup> Ein russisches Idiom für passives Warten. Lakoba, Nestor, »Gde-že na samom dele stroit' port dlja tkvarčel'skogo uglja«, in: *Sovetskaja Abchazija*, 04.07.1928, 2.

<sup>332</sup> Avakov, V., »Gde stroit' port dlja tkvarčel'skogo uglja«, in: *Zarja Vostoka*, 22. Juni 1922, 3.

sowjetische Gesundheitspolitik unterschied sich ideologisch und in ihrem Vorgehen grundsätzlich von der damaligen Weltpraxis. Sie negierte die Unsterblichkeit der Seele und maß dadurch dem Körper eine viel höhere Bedeutung zu. Das reibungslose Funktionieren des Körpers war für die ›heroische‹ Anstrengung beim Aufbau des Kommunismus essentiell. Der Arbeitskörper der Sowjetunion wurde als eine Maschine gesehen, die regelmäßige Wartung nötig hatte. 1925 schrieb I. L. Bajevskij, Autor der Broschüre *Erholungsheime, Sanatorien, Kurorte und die Gesundheit der Versicherten*:

Während der Arbeit versammeln sich im Körper des Arbeiters besondere Stoffe, genauso wie im Fahrzeug sich Abbrand, Asche und überflüssiger Dampf versammeln. Nach einer bestimmten Arbeitszeit muss das Fahrzeug vom Abfall unbedingt gereinigt werden. Das erreichen wir durch Ölen, Reinigen und regelmäßigen Austausch von Ersatzteilen. Ähnlich müssen wir im Falle der lebendigen Maschine, des menschlichen Körpers, vorgehen. Auch er muss von unnützen, schädlichen und zum Teil giftigen Stoffen gesäubert werden, die sich während der Arbeit in seinem Körper versammeln und zur Müdigkeit und Übermüdung führen. Dies kann durch regelmäßige Freistellung und Erholung des Arbeiters erreicht werden.<sup>333</sup>

Dementsprechend sollte alles, was in den ›kapitalistischen‹ Ländern nur den Eliten zugänglich war, allen Bürgerinnen und Bürgern der Sowjetunion zugänglich gemacht werden. Das bedeutete den Ausbau der bestehenden und den Bau neuer Kurorte und Erholungsheime. Besonderes Augenmerk sollte dabei auf die Tuberkuloseheilanstalten gelegt werden.<sup>334</sup> Es lag nahe, dass der Süden (insbesondere der Südwesten mit seinem milden Klima, langen Stränden und vielen sonnigen Tagen im Jahr) für die Erholung und Heilung besser geeignet war als der Norden. Bereits im Juli 1921, kurz nach der Sowjetisierung Abchasiens, wurde die Bedeutung Suchumis als eines Tuberkulosekurortes hervorgehoben. Die Zeitung *Golos Trudovoj Abchazii* druckte am 19. Juli 1921 einen Beitrag über Suchumi und die Malaria. Dort wurden die Kurortqualitäten von Suchumi unterstrichen: Suchumi liege höher als Nizza und viele berühmte Kurorte Europas. Das Klima sei mild, es gebe so gut wie keinen Winter und die Flora sei vielfältig. Suchumis Problem sei allerdings die Malaria, die aber kein Naturphänomen darstelle. Die Malaria sei ein Überbleibsel der Klassengesellschaft, eine Klassenkrankheit, weil die Reichen sich nicht um die richtige Infrastruktur in der Stadt gekümmert hätten. Beim richtigen Vorgehen (Austrocknung der

<sup>333</sup> Baevski, Il'ja, *dasavenebeli saxlebi, sanatoriumebi, kurortebi da dazgveulta žanmrteloba* (Erholungsheime, Sanatorien, Kurorte und die Gesundheit der Versicherten), Tbilisi 1925 (Übers. aus d. Russ.), 8.

<sup>334</sup> »Wir wissen, dass die Tuberkulose die Krankheit der Arbeiterklasse ist.«, ebd., 17.

Sümpfe) hätte die Malaria leicht beseitigt werden können. 1952 wird der abchasische Dichter Dyrmit Gulia den Sieg über die Malaria (als Krankheit der Armen) zu einer entscheidenden Errungenschaft der Sowjetmacht in Abchasien erklären.

In seiner Antwort ging Lakoba explizit auf diese Gefahr ein: Suchumis Rolle als Kurort sollte dezidiert kein Hindernis für den Bau des Handelshafens sein.<sup>335</sup>

Das ökologische und gesundheitspolitische Argument Avakovs aktualisierte den bereits seit dem Mittelalter existierenden Topos von Abchasien als einem schönen und erholsamen Land, einen Topos, der in der russisch-imperialen Version für das Exotische stand. Lakoba, Erster Parteisekretär und damit faktischer Staatschef Abchasiens, versuchte zu vermeiden, dass eine Exotisierung Abchasiens, d. h. seine (ausschließliche) Verwandlung zu einer »allsowjetischen Heilanstalt«, zulasten seiner wirtschaftlichen Entwicklung ginge. Die Position Avakovs setzte sich jedoch durch und Abchasien wurde sowjetisches Touristenmekka.

Die zunehmende Verwandlung Abchasiens in eine »allsowjetische Heilanstalt« führte schon frühzeitig zur Unterscheidung zwischen dem touristischen und dem ›authentischen‹ Abchasien. Diese Suche nach der abchasischen Spezifik, der Figuration des Nationalen, fand ihren Ausdruck u. a. in der Natur Abchasiens, die sowohl für den sowjetischen Inhalt als auch für die »nationale Form« stehen konnte.

In ihrer Bemerkung aus dem Jahre 1928 suchte Zinaida Richter das »wahre« Abchasien nicht am touristischen Strand, sondern in den Bergen. Damit schrieb sie einerseits ungewollt den russischen romantischen Bergdiskurs fort, andererseits teilte sie die symbolische Geographie Abchasiens in einen unauthentisch-maritimen und in einen authentisch-bergischen Teil. Im gleichen Maße wie Abchasien – wie von Lakoba befürchtet – vom aktiven Industrie- und Wirtschaftsleben ausgeschlossen und der Strand immer stärker durch die touristische Infrastruktur besetzt wurde, bildete der Berg zunehmend das Rückzugsgebiet dessen, was man für authentisch-abchasisch hielt. Diese Unterscheidung, die zunächst aus der russischen bzw. sowjetrussischen Perspektive eingeführt wurde und gewissermaßen eine Neuauflage der russischen romantischen Vorstellungen war, wurde auch aus der abchasischen Perspektive aufgegriffen, allerdings mit geänderten Zeichen.

Wie jede andere Sowjetrepublik sollte Abchasien – gemäß der stalin'schen Nomenklatur – seine »nationale Form« bekommen, die den

<sup>335</sup> Lakoba, »Gde-že na samom dele stroit' port dlja tkvarčel'skogo uglja« (Anm. 331), 2.



»sozialistischen Inhalt« zum Ausdruck bringen konnte. Bei der Suche nach der »nationalen Form« griff man auf Vorstellungen der russischen Romantik zurück, die Inspirationsquelle für die Erfindung von Folkloretraditionen (im Sinne von Eric Hobsbawms »invention of tradition«) im gesamten Kaukasus waren.

Zu solchen ethnographisierten Kaukasierfiguren gehörten die Volkstanztruppen, die in nationalen Kostümen auftraten. Die Männerkostüme ahmten kaukasische Krieger nach, so dass ein Dolch oder ein Säbel oder die Schießpulverhülsen in den Brusttaschen zum Bestandteil eines solchen Kostüms gehörten. In einer Erzählung Fasil Iskanders (1929–2016) aus dem Zyklus *Sandro aus Tschegem* (Sandro iz Čegema; vgl. unten) muss Sandro, der Protagonist dieser Erzählung, als Mitglied der Tanztruppe vor Stalin und hohen Parteifunktionären aus Westgeorgien auftreten. Beim Einlass muss er eine Sicherheitskontrolle passieren. Er öffnet seinen Koffer, um sein Kostüm vorzuzeigen: die *čerkeska*, einen knielangen Rock mit den Schießpulverhülsen in der Brusttasche, *asiatische Stiefel* (hauchdünne Reitstiefel aus Leder), Reithose und einen Gürtel mit dem Dolch. Um den Sicherheitsbeamten zu überzeugen, zieht er den Dolch zur Hälfte aus der Scheide, »um entfernt seine völlige Untauglichkeit für den Königsmord anzudeuten, selbst wenn eine solche verrückte Idee in irgendeinem verrückten Kopf entstehen sollte.«<sup>336</sup> Die »nationale Form« wird damit auf eine pure Dekoration und eine touristische Attraktion reduziert und verliert ihre authentische Bindung zu der Tradition, die einem Mann das Tragen der Waffe gebot und zum wesentlichen Bestandteil eines kriegerischen Ethos gehörte.

Doch die Figur eines Kaukasiers blieb nicht die einzige Figuration Abchasiens. Auch die abchasische Natur wurde zu einer solchen Figuration aufgewertet.

Die symbolische Landnahme Abchasiens wurde vom sowjetischen Diskurs im Sinne einer Modernisierung der abchasischen Natur vollzogen. Auch hier wurde der koloniale Diskurs bemüht und sowjetisch umgedeutet.

Die Fehler der Natur, die sumpfige und lebensbedrohliche Landschaft, wurde zunächst vom russischen Imperium, später aber von der Sowjetunion korrigiert, so dass die Umgestaltung der Natur selbst an die Stelle der Industrialisierung trat. Es war nun eine sowjetisch verbesserte abchasische Natur. Im Gedicht Dyrmit Gulias »Die Geburt eines Berges« (1951) wird die Natur, die metonymische Kodierung Abchasiens über den

<sup>336</sup> Iskander, Fazil', *Sandro iz Čegema*, Bd. 1, Moskva 2003, 327 f.



Berg, sowjetisch wiedergeboren. Während vor der Revolution ein gewinn-süchtiger Händler der Stadt Suchumi den Berg abkauft und ihn abholzt, angeblich um die Stadt von den Malariamücken zu befreien, bepflanzen nach der Sowjetisierung Abchasiens die Komsomolzen den Berg neu. Der Berg in Suchumi wird zu einem metaphorischen Ort der Völkerfreundschaft kultiviert: »Du, Berg, empfang von uns die Geschenke / die Palme aus dem Süden und die Tanne aus dem Norden«. Die Natur Abchasiens wird verbessert und sozialistisch »wiedergeboren«: »Und der Berg würde sagen ›ich bin auferstanden‹ / wenn er sprechen könnte«. <sup>337</sup>

In der abchasischen Literatur wurde die sowjetische Modernisierung subversiv affirmiert, auch wenn die Subversion sich nicht gegen das Sowjetische per se richtete, sondern versuchte, die Freiräume für die Artikulation des ›spezifisch Abchasischen‹ zu finden, das nicht im Sowjetischen aufging. Wurde etwa Abchasien und seine Natur weiblich kodiert (durchaus in der Tradition des kolonialen Diskurses), so konnte diese Weiblichkeit Abchasiens durch die Maskulinität des Berges kompensiert werden (z. B. bei Ivane Tarba).

Die Trennung zwischen dem ›Touristischen‹ und dem ›Authentischen‹ implizierte eine Trennung zwischen dem ›Sowjetischen‹ und dem ›Abchasischen‹ und eröffnete Freiräume für die abchasische Umdeutung des bereits sowjetisch kodierten Landes.

Im Gedichtzyklus Dyrmit Gulias »Sommer in den Bergen« (1954) wird Abchasien als ein touristisches Land imaginiert. Der Zyklus wendet sich an einen nördlichen Freund, dem das Land beschrieben wird. Abchasien, ein »sonniges« Land unter »blauem Himmel«, liegt in den Bergen. Es wird durch die Berge und das Meer, durch Früchte und Blumen kodiert. Sommer – die Urlaubszeit – indiziert, dass es sich bei dem Fremden um einen Touristen handelt. Der Tourist muss sich beeilen, »sei es für eine kurze Zeit«, den »glücklichen Winkel seines glücklichen Landes« zu sehen. Für diese kurze Zeit verwandelt sich Abchasien zum Ort der verwirklichten sowjetischen Völkerfreundschaft. Die »kurze Zeit« indiziert aber auch, dass es eine klare Trennung zwischen Gästen aus der gesamten Sowjetunion, die die Schönheit des Landes nur saisonal genießen dürfen, und den abchasischen Gastgebern gibt. Die Namen vieler Völker der Sowjetunion sind durch die Namen der spielenden Kinder markiert. Georgien wird im Gedicht gar nicht erwähnt, aber einige der Kinder haben auch georgische Namen. Dadurch wird auch Georgiern ein Touristenstatus in Abchasien bescheinigt.

<sup>337</sup> Gulia, Dmitrij, »Roždenie gory«, in: *Stichotvorenija i poëmy*, Moskva 1976, 155–162, hier: 162.

Im Zyklus »Sommer in den Bergen« wird die Teilung Abchasiens in Berg und Land sichtbar: Für das eigentliche Abchasien steht ein kleiner Bergbach, der jedoch genug frisches Wasser für alle Touristen hat und mit dem »ganzen großen Land« befreundet ist. Das Meer ist dagegen durch »unser, heimatliches Schwarzmeermotorschiff (teplochod) ›Rossija‹ (Russland)«<sup>338</sup> besetzt. Anders als in seinem frühen Gedicht »Meine Heimat« ist das Meer bereits das sowjetisch domestizierte Meer der touristischen Völkerfreundschaft.

Im Unterschied zur Semantik des nun sowjetisch kodierten Schwarzen Meeres konnte die Semantik des Berges nie vollständig sowjetisiert werden und blieb für die abchasische Literatur im Sinne der Figuration Abchasiens weitgehend konstant. Die Tradition der unterschiedlichen, sogar divergenten Kodierungen von Bergen und Meer geht in der abchasischen Literatur auf Dyrmit Gulia zurück. Die Heimat war für Gulia, der als vierjähriges Kind die Deportation erlebt hat, sowohl in seinen Gedichten (»Mein Herd«; 1956) als auch in seiner Prosa (»Unter fremdem Himmel«; 1918) nostalgisch als ein Ort der Sehnsucht kodiert.

1918 schrieb Gulia die Erzählung »Unter fremdem Himmel«. Der Protagonist dieser Erzählung, der wegen Pferdediebstahls zur Haft verurteilte abchasische Bauer Elkan, der die Schuld seines Zöglings, des Fürsten Aldyz, auf sich nimmt, wird anschließend lebenslänglich nach Sibirien verbannt. In der Verbannung wird der »džigit« schnell krank und depressiv, er wird von Nostalgie geplagt. Bei einem Spaziergang sieht er einen Berg, der ihn an die Berge seiner Heimat erinnert. Der Anblick des Berges macht ihn wieder munter. Schließlich glaubt er sogar, dass der Berg in Sibirien mit seinem heimatlichen Berg in Abchasien, dem Wohnsitz seiner Eltern, identisch sei. In Sibirien trifft er auch einen Bekannten, den Schreiner Mystaf, der das Haus seiner Eltern gebaut hat. Elkan nimmt ihn mit, um ihm seinen Berg zu zeigen. Auch wenn Mystaf versucht, ihm seine Wahnvorstellung auszureden, glaubt Elkan weiterhin daran. Schließlich wird er krank und glaubt in seinem Delirium, wieder zu Hause zu sein. Mystaf bittet er, ihn an der Stelle zu bestatten, wo er den Berg zum ersten Mal sah.

Gulia schrieb sich mit dieser Erzählung in das Kaukasus-Sujet ein, das bereits von der russischen und der georgischen Literatur geschrieben und umgeschrieben wurde. Diesem Sujet musste er das abchasische Gepräge geben. In seiner Erzählung schrieb Gulia das Thema des »entwurzelten Kaukasiers« fort, das vor allem durch Lermontovs *Mcyri* in die Literatur

<sup>338</sup> Gulia, Dmitrij, »Leto v gorach. Na more«, in: *Stichotvorenija i poëmy*, ebd., 163–164, hier: 164.

über den Kaukasus eingeführt wurde. Wie Mcyri ist Elkan ein entwurzelter »Sohn der Berge«, für den die Entwurzelung den Tod bedeutet. Wie Mcyri möchte er in der Sichtweite des Berges begraben werden, der in seinem Fall den eigentlichen Heimatberg substituiert. Anders als Mcyri ist seine Entwurzelung jedoch nicht die Schuld der Kolonial-, sondern der Sozialpolitik. Durch die Einführung sozialkritischer Themen wird seine Erzählung näher an die bergromantischen Romane von Alexandre Qazbegi gerückt, Gulia fehlt jedoch das antikoloniale Pathos von Qazbegi. Zeitlich und thematisch könne die Erzählung eher an die sozialkritische Prosa von Egnate Ninošvili erinnern, jenem fehlt jedoch die Heimatverbundenheit. Gerade in der Amalgamierung der Sozialkritik mit der Bergromantik könnte das Innovative des Gulia'schen Kaukasussujets gesehen werden. In diesem Gründungstext der abchasischen Schriftprosa wird Abchasien durch die Berge kodiert und auch die emphatische genealogische Verbindung zwischen dem Berg und den Abchasiern (durchaus vergleichbar mit der Emphase Rapiel Eristavis) eingeführt.

In seinem späteren Gedicht »Berge und Meer« (1947) prägte Gulia eine symbolisch-topographische Formel für Abchasien. Dort wird Abchasien, das wiederum als Metapher für das poetische Selbstverständnis Gulias steht, als eine harmonische Vereinigung der Gegensätze, der Berge und des Meeres, dargestellt. In der ersten Strophe ist von der Sehnsucht des Fischers nach den Bergen die Rede. Von seinem Boot aus sieht er die weiten Berge und denkt: »Es gibt nichts Schöneres in dieser Welt als die Berge!«. In der zweiten Strophe sehnt sich ein Jäger, der im hohen Gebirge wohnt, nach dem Meer. In der dritten Strophe spricht der lyrische Protagonist des Gedichts von seinem Traum, in einem kurzen Gedicht, die Widerspiegelung der kaukasischen Berge und die Bewegung der Meereswogen einzufangen. Abchasien wird zum paradiesischen Ort, der unterschiedliche Sehnsüchte in sich vereint.

Dieser Traum von der harmonischen Vereinigung der Gegensätze bleibt jedoch unerfüllt. Zwischen den Bergen und dem Meer ist eine Trennung eingeschrieben, die nicht ganz – nicht einmal poetisch – überwunden werden kann.

Das Meer trägt in den frühen Gedichten Gulias die Erinnerung an den Schmerz der Auswanderung/Depotierung: »Liebe Heimat, warum schaust Du so traurig / Hast Du etwa jemanden verloren / den Du geliebt hast // Vermisst Du diejenigen / die ihr Nest verließen / Ihre Spuren sind jenseits des Meeres verloren / Schaust Du etwa dahin?« (Meine Heimat; 1920).<sup>339</sup>

<sup>339</sup> Gulia, Dmitrij, *Izbrannoe*, Moskva 1986, 123.

Es war keinesfalls selbstverständlich, dass Abchasien in der Phase der Identitätskonstruktion die Wahl zugunsten des Berges und nicht des Meeres getroffen hat. Die Umdeutung der abchasischen Topographie, die Abwendung vom Meer und die Hinwendung zum Kaukasus hängen unmittelbar mit der Abkehr von der konfessionellen und der Hinwendung zur nationalen Identität zusammen. Das Trauma des Muhadschirats ist für die Geburt der abchasischen Nation und der Aufwertung des Heimatbegriffs ausschlaggebend. Der Konflikt zwischen der konfessionellen und der nationalen Identität sowie die damit verbundene negative Aufladung des Meeres und positive Aufladung der kaukasischen Heimat spielen eine zentrale Rolle in dem Roman des abchasischen Schriftstellers Bagrat Schinkuba (Bagrat Šyynkwba) *Im Zeichen des Halbmondes* (Acynčwarach; 1974 [im Original: der letzte Aussiedler]).

Bagrat Šyynkwba (1917–2004) gehörte bereits zu der Generation abchasischer Schriftsteller, die im sowjetischen Abchasien aufwuchsen und daher auch ihre Schulbildung auf Abchasisch bekamen. Er gehört zu den prominentesten Schriftstellern Abchasiens und führenden abchasischsprachigen Prosaikern. Šyynkwba, wie viele abchasische Intellektuelle, war zugleich Schriftsteller, Wissenschaftler und Parteipolitiker. Als Sprachwissenschaftler erforschte er die Sprachen des nordwestlichen Kaukasus, darunter Tscherkessisch und Ubychisch. 1974 verfasste er sein Hauptwerk, den Roman *Im Zeichen des Halbmondes*. In ihm wird das zentrale und zugleich nationsbildende Trauma der abchasischen Geschichte, die Auswanderung bzw. Zwangsdeportation in die Türkei, verarbeitet. Zwar geht es im Roman nicht um die Abchasier, sondern um die Ubychen (t<sup>w</sup>aXe). Ubychisch ist eine heute ausgestorbene, mit der abchasischen verwandte nordwestkaukasische Sprache. Die Ubychen, die ubychisch gesprochen haben, wurden im Rahmen der russischen Kolonialpolitik im Kaukasus in das Osmanische Reich zwangsdeportiert. In seinem Roman schildert Šyynkwba das qualvolle Aussterben des kleinen Volkes »mit einer großen und heroischen Vergangenheit«. <sup>340</sup>

Der Roman ist einschlägig für das abchasische Verständnis des politischen und kulturellen Raumes. *Im Zeichen des Halbmondes* hat unterschiedliche Zeitschichten und narrative Instanzen: Anfang der 1970-er Jahre wird dem Erzähler des Romans ein Manuskript überreicht, in dem der Sprachwissenschaftler Šachar Kvažba von seiner akademischen Dienstreise in die Türkei im Jahre 1940 berichtet. Kvažba, ein Schüler Marrs, reist in die Türkei, um dort den letzten lebenden Sprecher des Ubychischen zu finden, die Sprache zu lernen und seine Geschichte aufzuschreiben. Sein

<sup>340</sup> Schinkuba, Bagrat, *Im Zeichen des Halbmondes*, Berlin 1981, 12.

Manuskript, das er in sechs Wochen im Sommer 1940 aufschreibt, kurz bevor er in den Großen Vaterländischen Krieg zieht, beinhaltet die Erzählung des zum Zeitpunkt der Begegnung bereits hundertjährigen Saurkan Solkan, die den Zeitraum von der Auswanderung der Ubychen im Jahre 1864 bis 1940 umfasst.

Der Kommentar des fiktiven Manuskriptherausgebers bringt das Dilemma der Erzählung Solkans auf den Punkt: Die muslimischen Ubychen seien 1864 von der Zarenregierung vor die Wahl gestellt worden, nach dem Verlassen der eigenen Wohngegend entweder in den Tälern am Fuße des nördlichen Kaukasus anzusiedeln oder in die Türkei auszuwandern. Von diesen zwei »grausamen« Optionen hätten sich die Führer der Ubychen historisch »kurzsichtiger« dafür entschieden, in die Türkei auszuwandern. Diese Entscheidung habe in den nachfolgenden hundert Jahren zum Verschwinden des Volkes geführt.<sup>341</sup> Dieser Kommentar des Herausgebers um 1970 zeigt eine Verschiebung in der Identitätsauffassung: 1864 war die gleiche Konfession ausschlaggebend, um die Auswanderung in die Türkei gegenüber der Ansiedlung in christlichen Gebieten vorzuziehen. 1940 war es nicht der Erhalt des Glaubens, sondern die Erhaltung des Volkes, seiner Sprache und wenigstens der kulturellen, wenn nicht der politischen Souveränität. Diese Aufgabe, so der Herausgeberkommentar, verlor auch 1970 nicht ihre Aktualität.

Die Verschiebung vom Konfessionellen zum Ethnischen als dem ausschlaggebenden Merkmal der kollektiven Zugehörigkeit war für die Nationenbildung seit dem 18. Jahrhundert nicht untypisch. Die konfessionell bedingten politischen Entscheidungen, sei es in Georgien zugunsten der politischen Union mit Russland, sei es für Abchasier und Ubychen zugunsten der Auswanderung in die Türkei, wurde später aus der Perspektive der Nationalismen umgedeutet und scharf kritisiert.<sup>342</sup> Das, was aus der

341 »Die Führer der Ubychen entschieden sich für das, was sich historisch als am kurzsichtigsten erwies: Im Jahre 1864 folgte ihnen ihr Volk in die Türkei. Wie ein von den Böen eines Orkans geschwächter Vogelschwarm, der nicht in der Lage ist, länger zusammenzuhalten, wurden sie über viele Länder des Nahen Ostens verstreut. Es verging nur ein Jahrhundert, und ein ganzes Volk mit einer großen und heroischen Vergangenheit war vom Erdboden verschwunden«. Ebd.

342 Die konfessionelle Begründung der Auswanderung vertritt Hadschi Kerantuch, der Anführer der Ubychen. Für die »nationale« steht Achmet, Barkais Sohn, der versucht, die Ubychen zum Bleiben zu bewegen, indem er ihnen vom Beispiel der Georgier erzählt: »Wie ihr wißt, gibt es viel mehr Georgier als Ubychen und trotzdem [...] sind sie Untertanen des Zaren geworden, haben aber ihr Land und ihre Sprache behalten, und wer weiß, vielleicht werden sie sich auch einmal ihre Freiheit zurückholen«. Darauf antwortet Mulla Sachatkeri: »Mit wem vergleichst du uns denn? Die Georgier und die Russen sind Christen, sie haben ein und denselben Glauben, deshalb haben sie sich auch versöhnt, aber wir Muslime waren ewig Feinde der Giaurs und werden es immer sein«. Schinkuba, *Im Zeichen des Halbmondes* (Anm. 340), 92.

konfessionellen Perspektive heilsversprechend war, führte aus der nationalen Perspektive ins Verderben. Auch die Autoritäten und Hierarchien verschoben sich. Der muslimische Adel und die Geistlichen, die für die Auswanderung plädierten, wurden später aus nationaler Perspektive zu falschen Propheten erklärt und büßten ihre Autorität ein.<sup>343</sup> An ihre Stelle trat in Abchasien (wie übrigens auch in Georgien ein halbes Jahrhundert zuvor) nicht das meist fremde Bürgertum, sondern es waren die lokalen Intellektuellen, die in Abchasien, anders als in Georgien, meist aus dem Bauerntum kamen.

Die Formen der Nationalismen waren jedoch in Georgien und Abchasien nicht identisch (vgl. Kapitel II.2), auch wenn sie mit ähnlichen Sujetmustern und Begründungsstrategien arbeiteten.

Während der georgische Nationalismus sich zunehmend vom Kaukasus abwendete, bezog sich der abchasische Nationalismus im Gegenteil stärker auf den Kaukasus. Für diese Entscheidung war die linguistische Verwandtschaft zwischen den Völkern des nördlichen Kaukasus (Tscherkessen, Adigeern, Ubychen, Abchasiern etc.) ausschlaggebend. Da diese Verwandtschaft nicht zuletzt von der Sprachwissenschaft begründet wurde, ist es kaum zufällig, dass Kvaɟba, Sprachwissenschaftler und Schüler von Niko Marr, einer der prominenten Vorläufer der Kaukasiologie ist.

Die enge Verwandtschaft zwischen Ubychen und Abchasiern wird im Roman mehrmals betont. Am Ende überreicht Solkan dem Abchasier Kvaɟba die letzten Gegenstände der ubyichischen Identität, seinen Dolch und die Posaune, mit der früher die Volksversammlungen einberufen wurden. Damit schreibt er Kvaɟba in die ubyichische Genealogie ein. Die Abchasier haben die Erbschaft der Ubychen angetreten.

Neben der Verschiebung der Gruppenzugehörigkeit vom Konfessionellen zum Nationalen in seiner ethnischen Ausprägung zieht die Mythologie der Nativität auch in das abchasische Selbstverständnis ein. Kam für die konfessionelle Topographie den vom Sultan regierten Ländern – mit ihren Höhepunkten Mekka, Medina, Istanbul oder Bagdad – eindeutig ein höherer Wert zu als den christlich regierten Ländern (auch wenn es sich aus der späteren nationalen Perspektive um die Heimat handelte), so

<sup>343</sup> Der Unterschied zwischen der ›konfessionellen‹ und der ›nationalen‹ Identität der Ubychen ist noch vor der Auswanderung angedeutet, aber gewinnt erst nach der Auswanderung an Bedeutung. Ubychen – wie übrigens viele Völker des Kaukasus – waren zwar Muslime, jedoch verehrten sie auch lokale Gottheiten und hatten Riten, die nicht immer mit dem ›kanonischen‹ Islam konform waren. Das wird zu einer Quelle des Konflikts zwischen den Türken und den Ubychen, die nach der Auswanderung zunehmend gezwungen waren, ihren Volksglauben, ihre Sitten und Gebräuche abzulegen und sich der osmanischen Deutung des Islams zu beugen.



mussten die Ubychen ihre Heimat erst aus ihrer bitteren Erfahrung der Auswanderung und ihrem Flüchtlingsdasein an der Schwarzmeerküste zwischen Samsun und Trabzon schätzen lernen. Die Nation mit ihrem Territorium, die nun den Namen der Heimat erhält, wird erst aus der Erfahrung der Auswanderung geboren. Die Erfahrung der Auswanderung und des Flüchtlingsdaseins verändert die Topologie grundlegend. Nun wird die Heimat zum Mittelpunkt der Erde und lädt sie mit beinahe paradiesischen Bedeutungen auf. Die Bedeutung der Heimat wird bereits im Epigraph des Romans deutlich gemacht. Das (nicht tatsächlich belegte) abchasische Sprichwort sagt: »Wer die Heimat verliert, verliert alles«. Der starke, affektiv aufgeladene Bezug eines Menschen zu seiner Heimat war zwar mit der sowjetischen Nationalitätenpolitik, insbesondere nach dem Krieg, durchaus konform, geht aber in ihr nicht auf.

In der Topologie des abchasischen Nationalismus nimmt der Wert eines Territoriums mit der zunehmenden Entfernung ab. An erster Stelle steht die Verwandtschaft, gefolgt von der Nachbarschaft. Nach dieser Axiologie handeln die Protagonisten von *Im Zeichen des Halbmondes*: In der Türkei helfen den Ubychen die mit ihnen verwandten Abchasier, die benachbarten Georgier und Armenier, die immerhin eine Vorstellung von der benachbarten Heimat »Kaukasus« haben. Auch hier wird einerseits pro forma der sowjetischen Völkerfreundschaft Rechnung getragen, andererseits dagegen die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass ›Kaukasier‹ einander besser verstehen als ›Nichtkaukasier‹.

Wird das angestammte Territorium als Heimat aufgewertet, so wird das Meer dagegen als ein unheimlicher Raum, der ins Verderben führt, abgewertet. Die Katastrophe der Ubychen beginnt bereits auf den Schiffen: Die Kapitäne behandeln die Ubychen wie »einen Viehtransport« und überfüllen die Schiffe, so dass Lebensmittel und Wasser bald ausgehen.<sup>344</sup> Eine Seuche breitet sich aus und rafft die Menschen dahin, so dass nur ein kleiner Teil die türkische Küste erreicht. Kinder sterben »wie die Nachtfalter im Gewitter«<sup>345</sup> und die Matrosen werfen die Kinderleichen von Bord. Eine Frau versucht das tote Kind noch zu wiegen, aber schließlich merken die Matrosen am Leichengeruch, dass es tot ist und nehmen es der Mutter weg. Darauf nimmt sie sich das Leben. Diese Szenen, die in der deutschen Übersetzung fehlen, sind nicht zufällig eingebaut. Einerseits ist der Tod im Meer ohne Grab der Inbegriff eines Lebens, an das nicht erinnert und das nicht richtig betrauert werden kann. Andererseits deutet das Sterben der Kinder die Zukunftslosigkeit der Auswanderung an. Die türkische Küste,

<sup>344</sup> Schinkuba, *Im Zeichen des Halbmondes* (Anm. 340), 128.

<sup>345</sup> Ebd.

das versprochene Paradies im Land der Konfessionsbrüder unter den Fittichen des Hüters des Islam, entpuppt sich als die Hölle schlechthin. Zur Hölle wird das Land doch nicht wegen seiner Qualitäten, sondern weil die Heimat zum Paradies aufgewertet wird. »Dieses Land hielt dem Vergleich mit der immergrünen Küste, die wir verlassen hatten, nicht stand. Es ist wahr, Scharach, den Wert einer Sache erkennt man erst, wenn man sie verloren hat.«

[W]ie oft mussten wir an die jungfräulichen Wälder in den Bergschluchten denken, wo jedes Platanenblatt wie ein Marderfell schillert und wo eiskalte Quellen murmeln. An den Waldessäumen und auf den Waldwiesen laden wohlriechende Erdbeeren und etwas später reife Himbeeren und Brombeeren in Hülle und Fülle ein, nach Herzenslust zuzulangen [...]. Und wenn man eine Waffe hat oder Fangeisen aufstellen kann, wird man in der ganzen Welt keinen besseren Platz für die Jagd finden: Steinböcke und Rehe, Wildscheine und Wisente. Und massenhaft Rotwild. [...] Mach ein Feuer am Ufer und brate dir eine goldgesprenkelte Forelle, du kannst sie mit der bloßen Hand fangen. So ein Paradies gibt es kein zweites Mal auf Erden, und wenn der Mensch das Paradies flieht, führen alle seine Wege in die Hölle.<sup>346</sup>

Die Bilder der Hölle werden gesteigert, wenn die Ubychen anfangen, ihre Kinder als Sklaven zu verkaufen, weil sie sie nicht mehr ernähren können. Die Katastrophe erreicht ihren Höhepunkt, als Solkan seine tote Schwester findet:

Als ich mich ihr näherte, bemerkte ich eine Frau, die mit dem Gesicht nach unten lag und ein Kind an die Brust drückte [...] Offenbar war sie eben erst verschieden, ihr Körper war noch warm. Das Kind lebte, es saugte gierig an der Brust der Verstorbenen.<sup>347</sup>

Šyynkwba bemüht eine Pathosformel der toten Mutter mit dem noch lebenden Säugling, die für die »totale Katastrophe [...] des übermächtigen Unheils« und die Unmöglichkeit des weiteren Lebens<sup>348</sup> steht und damit das Schicksal des ubychischen Volkes figuriert. Die weitere Handlung des Romans, die die Zerstreung, die Assimilation und die endgültige Auslöschung der Ubychen schildert, kann als eine narrative Explikation dieser Pathosformel der Hoffnungslosigkeit gelesen werden. Die Geschichte der Ubychen dient ihm zugleich als eine Kontrastfolie für die Geschichte der Abchasier. Für beide Völker ist das Muhadschirat die Katastrophe:

<sup>346</sup> Ebd., 129 f.

<sup>347</sup> Ebd., 154 f.

<sup>348</sup> Frank, Susi K., »Pathosformel ›tote Mutter‹ zwischen Bild und Text«, in: Frank, Susi K. (Hg.), *Bildformeln. Visuelle Erinnerungskulturen in Osteuropa*, Bielefeld 2018, 269–304.

O Emigration, Emigration! Das Wort war mir seit meiner Kindheit bekannt, doch hatte ich bis zu jenem Tag nicht seine ganze Tragweite erfasst. Dreimal wurde Abchasien durch eine Emigration verwüstet [...] Wenn davon gesprochen wurde, dass Menschen in die Emigration gingen, stellte ich mir als Kind vor, dass plötzlich eine große Wassermenge die Menschen ergriff und irgendwohin forttrug.<sup>349</sup>

Doch während für die Ubychen das Muhadschirat das Verschwinden bedeutet, führt es die Abchasier zum nationalen Neuanfang:

Aber obwohl diese große, trübe Wassermasse in der Tat unzählige Abchasier verschlang, gestaltete sich das Schicksal unseres Volkes letzten Endes trotzdem anders als das der Ubychen. Der häusliche Herd der Abchasier, die in ihrer Heimat geblieben sind, ist nicht erloschen, sondern lodert immer noch. Aber es hätte auch anders kommen können, unser ganzes Volk hätte, die einen freiwillig, die anderen gezwungenermaßen, auf den verhängnisvollen Weg der Ubychen geraten können.<sup>350</sup>

Die Bedrohung des Aussterbens, des Verlustes der eigenen Sprache, eigener Sitten und eigener Kultur war für die Abchasier infolge der brutalen antiabchasischen Politik von Lavrenti Beria, dem 1. KP-Chef Georgiens und späteren Innenminister der Sowjetunion sowie erbitterten Rivalen des 1. KP-Chefs von Abchasien, Nestor Lakoba, durchaus real. Die Deportation von Abchasiern (sowie die Deportation von Tschetschenen) sollte Anfang der 1940-er Jahre geplant gewesen sein, kam aber nicht zustande. Daher hat der Roman Šyynkwbas auch einen verdeckten politischen Unterton.

Die tragische Erfahrung der Ubychen besiegelt die abchasische Umgestaltung des territorialisierten Selbstverständnisses zugunsten einer autochthonen Identität. Die Heimat bekommt endgültig den höheren und beinahe sakralen, paradiesischen Stellenwert. Das Verlassen der Heimat verwandelt sich in eine Figur des Todes. Das Meer wird durch die topologische Logik aus der Sphäre des erdgebundenen Heimatlichen ausgeschlossen. Es ist das Anti-Heimatliche schlechthin.

Šyynkwbas Roman treibt die Entwicklung des abchasischen nationalen Selbstbewusstseins, das bereits mit Dyrmit Gulias Einschreibung in die kaukasische Bergromantik begann, auf die Spitze. Anders als das Schwarze Meer, das *prima facie* für die Orientierung am Osmanischen Reich (nach 1923 an der Türkei) und an der traumatischen Erfahrung des Muhadschirat steht, suggerieren die Berge, die nun zum Kennzeichen der Heimat werden, Schutz, Stabilität und Unvergänglichkeit. Die Nation wird nicht als ein Personenverband verstanden, sondern als fest mit dem

<sup>349</sup> Schinkuba, *Im Zeichen des Halbmondes* (Anm. 340), 125. Im Original steht nicht »Emigration«, sondern »Muhadschirat«.

<sup>350</sup> Schinkuba, ebd.

Territorium verbunden imaginiert. Die Möglichkeit einer erstmaligen Territorialisierung als politische Nation innerhalb der Transkaukasischen SSR wird als die einzige Garantie für das Überleben des abchasischen Volkes gesehen – die Option einer Diaspora-Nation wird nicht erwogen. Dadurch wurde Abchasien in seiner topographischen Verortung eher dem Kaukasus zugeschrieben als dem Schwarzen Meer. Abchasien wurde endgültig »kaukasiert«.

Durch die Familienmetaphorik – der Abchasier ist der Sohn der Berge (Gulia), die Berge sind wie die »abchasischen Schwiegersöhne« (Tarba) – werden Abchasier zu Autochthonen gemacht. So wie Rapiel Eristavi definiert Gulia die Berg-Heimat als den Ort, »wo die Väter und Großväter begraben sind« (»Wer bin ich«).

Zwischen Abchasiern und ihren Bergen besteht aber nicht nur eine genealogische Verbindung. Abchasier und die abchasische Natur tauschen ihre Eigenschaften aus. Im Gedicht von Nikoloz Kvicinia (geb. 1938) wird Abchasiens Natur mit seinen Menschen metaphorisch gleichgesetzt: Der Wasserfall, der Berg und der Fluss Kodori werden nach ihren jeweiligen Eigenschaften mit »unserem Volk« verglichen, so dass das abchasische Volk zum Träger aller Eigenschaften der abchasischen Natur wird. Am Ende wird Abchasien mit dem Berg Ercaxu verglichen, der seinen Kopf nie beugt, »so wie unser Volk«<sup>351</sup>. Wurden im russischen kolonialen Diskurs die Menschen mit der Natur gleichgesetzt, um ihre angebliche Geschichtslosigkeit zum Ausdruck zu bringen (vgl. Kapitel I.10), so kehrte Kvicinia die Zeichen um. Die gleichsetzende Verbindung Natur/Volk wird zwar beibehalten, aber das Volk übernimmt einerseits seine Eigenschaften von der Natur, andererseits verwandelt sich diese Naturalisierung in eine Garantie für die Unvergänglichkeit des Volkes.<sup>352</sup> Ähnlich wie in der Erzählung Gulias wird bei Kvicinia der Berg zum eigentlichen Zeichen Abchasiens und dem

351 Kvicinia, Nikoloz, *leksebi (Gedichte), targmani apxazuridan* (Übersetzung aus dem Abchasischen), Tbilisi 1971, 26 f.

352 Die Verschmelzung von Volk und Natur, der Austausch der Eigenschaften – das Volk wird Träger der Eigenschaften der Natur seiner Heimat, aber auch die Heimat der Natur übernimmt die Sprache des Volkes und wird zu seinem letzten Vertreter – spielt auch im Roman Schinkubas *Im Zeichen des Halbmondes* eine prominente Rolle. Dort macht Saurkan Solkan, der letzte Ubyche, die Natur seiner Heimat zum Träger der ubychischen Identität. Die menschliche Kultur (die Sprache) vergehe nicht mit den Menschen, sondern sei auch in der Natur eingeschrieben: »Sag mir, hat er [der Fluß Chosta – der Hg.] nicht mit dir gesprochen? Oder hast du seine Sprache nicht verstanden? Er spricht beim Fließen. Und er wird erst dann damit aufhören, wenn in seinem Bett kein Tropfen Wasser mehr ist.« Schinkuba, *Im Zeichen des Halbmondes* (Anm. 340), 37 f.

Träger der Nostalgie: »[D]ie großen Städte reizten mich nicht / den Gipfeln in der Fremde / gab ich den Namen Deiner grünen Berge«<sup>353</sup>.

Die genealogische Verbindung Abchasiens zu seinen Bergen mache den Weg frei für den gegenseitigen Austausch der Semantiken zwischen dem Berg und den Ahnen. Wenn der Berg der Ahne sei, so gebühre ihm auch die intellektuelle und ethische Autorität, die dem Ahnen zukomme. Der Berg sei der »Weise« (K'āāzəm Āgumāā), er sei der Träger des mündlich tradierten kulturellen Wissens, welches für das Selbstverständnis des in Familienbegriffen beschriebenen Volkes essentiell ist.

Bei Alexi Žonžua wird der Berg nur zu einem Urahnem und zum Kulturheros der Abchasier überhöht. Die Berge seien Wächter der Sprache und des Gewissens. Die heroische Gesinnung hätten die Narthen (die mythischen Protagonisten des abchasischen und ossetischen Mythos) von den Bergen gelernt. Die Berge hätten den Abchasiern die Höflichkeit und Gastfreundschaft beigebracht. Die Berge seien aber zugleich auch ein »Denkmal« des großen Schmerzes, des großen Glaubens und der großen Ziele und stünden damit programmatisch nicht nur für die Vergangenheit, sondern auch für die Zukunft Abchasiens. So wie die Berge sei Abchasien unvergänglich, die Berge seien eine metaphorische Gewähr für die Ewigkeit Abchasiens: »Ich weiß, diese Berge werden nie stumm und mit ihnen auch ich, der Nachkomme dieser Berge«.<sup>354</sup>

Der semantische Operator, der die Bedeutungsübertragung zwischen dem Berg und dem abchasischen patriarchalen Ethos gewährleistet, ist die Figur des Ältesten, eines hoch angesehenen alten Mannes, der in der abchasischen Gemeinschaft bis heute informelle gesellschaftliche Positionen inne hat. Die Figur des Ältesten war auch für die sowjetische Deutung Abchasiens akzeptabel. Dort wurden die Ältesten jedoch folklorisiert und zur ethnographischen Figuration Abchasiens stilisiert.

Maksim Gor'kij, die Gründungsfigur der sowjetischen Literatur, gab 1932 den abchasischen Schriftstellern den Rat: »Sie sollten die Volksdichtung studieren, alte Bräuche sammeln und aufschreiben [...] Übersetzen Sie aus dem Abchasischen ins Russische. Das wird nicht nur Ihnen gut tun, sondern vielen Menschen die Vergangenheit Abchasiens zugänglich machen.«<sup>355</sup> Die Rekonstruktion der Vergangenheit durch die Folklore, durch die *oral history*, wie wir sie jetzt nennen würden, machte die Ältesten zu wichtigen Informanten über die abchasische Geschichte, aber auch zu den bevorzugten Erzählerfiguren in der abchasischen Literatur. In ihrer

353 Kvicinia, *Gedichte* (Anm. 351), 29.

354 Žonžua, Alexi, »čemi pikrebi« (Meine Gedanken), in: *literatura da xeloveneba*, 1966, 39–40.

355 Pačulija, V. P., *Russkie pisateli v Abchazii*, Suchumi 1980, 33.

sowjetischen Version verwandelten sich die Ältesten zu den ›dolgožiteli‹, den ›lang Lebenden‹. Die ›dolgožiteli‹ wurden zum lebenden Beweis der Heilsamkeit der abchasischen Natur gemacht und als Markenzeichen Abchasiens über die Grenzen der Sowjetunion hinaus eingesetzt. Ihre gesunde Lebensweise wurde zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung.

In der sowjetischen Version fehlt der Figur des Ältesten jedoch die für das abchasische Selbstverständnis zentrale sittliche Autorität. Diese Autorität macht es möglich, dass die Ältesten sich zum sowjetischen Projekt durchaus subversiv verhalten können, als Träger eines alternativen, nicht offiziellen Wissens erscheinen.

Die Ältesten nehmen aktiv am sozialen (und am politischen) Leben Abchasiens teil und bestimmen die informelle soziale Hierarchie des Landes. Während der Volksversammlungen (wie etwa der Volksversammlung in Lychny 1989, die sich für die Unabhängigkeit Abchasiens aussprach), in denen die wichtigen nationalen Fragen entschieden werden und denen faktisch die Funktion eines nationalen Referendums zukommt, fungieren sie als ›patriarchale Regierung‹ Abchasiens. Die Ältesten sind die Hüter des patriarchalen Ethos, »alamis«.<sup>356</sup>

In der Figur des alten Mannes, eines Trägers der sittlichen Autorität, wird die sowjetisch verstandene »nationale Form«, die Figuration des Nationalen in Abchasien, selbst zum Inhalt der abchasischen Identität. Diese Transformation, die sich in der abchasischen Literatur seit den 1950-er Jahren ankündigt hat, wird definitiv in der Abchasiensaga von Fasil Iskander vollzogen.

Fasil Iskander (1929–2016) ist der berühmteste abchasische Schriftsteller. Nach dem Abschluss der Schule in Abchasien ging er zum Studium nach Moskau, wo er 1954 das Gor'kij-Literaturinstitut absolvierte. 1956 fing er an, Gedichte und 1962 Prosa zu schreiben. Iskander definierte sich als ein russischer Schriftsteller, der viel über Abchasien geschrieben

<sup>356</sup> Dieses Ethos wird in den Erzählungen von Mixail Laķerbaia *Alamis, abchasische Novellen* erläutert. (*Alamis, apxazuri novelebī*, Tbilisi 2012). Die Geschichten, die dem Leser »alamis« erklären sollen, werden von alten Männern erzählt. Einer von ihnen, »[ein] weißbärtiger alter Mann« erzählt: »Meine Schwester ist erblindet. Wir haben alles versucht, waren bei vielen Ärzten, aber ohne Erfolg. Sie konnte nicht geheilt werden [...] Mein Leben hat keinen Sinn, hat sie anscheinend gedacht, sich aus dem Hause gestohlen und sich vor den Zug geworfen. [...] Warum trägt dieses arme Mädchen eine Männerhose? Fragten die Menschen einander. Ich schaute hin, meine Schwester trug tatsächlich eine Hose, meine Hose. Warum? Warum hat sie sich als Mann verkleidet? [...] Nur ich habe dieses Rätsel lösen können. [...] Sie tat das wegen ›alamis‹. Die Arme dachte anscheinend, man würde ihren nackten Körper sehen, wenn sie ein Kleid getragen hätte. Deswegen hat sie sich eine Hose angezogen« (12).



hat.<sup>357</sup> 1966 gelang ihm der sowjetweite Durchbruch mit der Erzählung »Das Sternbild des Ziegenstur« (Sozvezdie kozlotura) – eine Satire über die Landwirtschaftsplanung in Abchasien. Weltberühmt wurde er mit seinem Zyklus *Sandro aus Tschegem* (Sandro iz Čegema; 1973–1989). Die 32 Erzählungen konnten in der Sowjetunion vollständig erst 1989 erscheinen.<sup>358</sup> Die zunächst als Abenteuer des abchasischen Picaro Onkel Sandro geplanten Erzählungen weiteten sich zu einer Abchasiensaga. Als seine Grundidee bezeichnete Iskander »[d]ie Geschichte des Stammes (istorija roda), die Geschichte des Dorfes Čegem, die Geschichte Abchasiens und der ganzen restlichen Welt, wie sie aus den Čegemhöhen erscheint«.<sup>359</sup>

Die Erzählungen des Zyklus wurden von der autobiographischen Figur, einem in Moskau lebenden abchasischen Journalisten und Schriftsteller, gesammelt. Der Protagonist des Zyklus ist sein Onkel Sandro, ein älterer Bruder seiner Mutter, der zugleich der Erzähler der meisten Geschichten des Zyklus ist. Der achtzigjährige Sandro (»selbst nach abchasischen Begriffen ein alter Mann«) ist Zeuge und z. T. Teilnehmer der dramatischen Geschichte Abchasiens von den 1910-er Jahren bis hin zu den 1970-er und 1980-er Jahren, der erzählten Zeit des Zyklus.<sup>360</sup>

Sandros (insbesondere am Anfang anekdotische) Erzählungen vereinen beides: das offizielle Geschichtswissen und das inoffizielle, informelle Wissen, welches jedoch durch den entfremdenden Blick des Kindes oder des außenstehenden Beobachters die offizielle Seite der Geschichte subversiv kommentiert. Während Sandro eher eine pikareske Figur ist, die aus jeder Situation einen Ausweg finden kann und auch dem Schwindel nicht abgeneigt ist, ist sein Vater Chabug die unfehlbare ethische Richtschnur. Chabug ist nicht nur der Familienpatriarch, er ist auch der Gründer des Dorfes Čegem. Damit verwandelt sich die Familiengeschichte von Chabug und seinen Kindern in eine Mikrogeschichte des neuen Abchasiens nach dem Muhadschirat. Als Kind aus einer muslimisch-abchasischen Fami-

357 »Dušno žit' bez sovesti«, ein Interview mit Lidija Grafova in *Rossijskaja Gazeta*, 04.03.2011, URL: <https://rg.ru/2011/03/04/iskander.html> (letzter Zugriff: 04.08.2017).

358 Die deutschen Übersetzungen: Iskander, Fasil, *Sandro aus Tschegem. Ein Schelmenroman*, aus dem Russischen von Erich Ahrndt, Berlin 1983; Fasil Iskander, *Belsazars Feste. Aus dem Leben des Sandro von Tschegem*, aus dem Russischen von Rosemarie Reichert, Frankfurt a. M. 1987; Iskander, Fasil, *Sandro von Tschegem. Die frühen Episoden. Roman*, aus dem Russischen von Marlene Milack-Verheyden, Frankfurt a. M. 1989, sowie Übersetzungen einzelner Erzählungen geben den Zyklus nur bruchstückhaft wieder.

359 Iskander, Fasil', *Sandro iz Čegema*, Moskva 1989.

360 Die deutschen Übersetzungen weisen den Zyklus als einen Roman bzw. Schelmenroman aus, obwohl er nicht als ein Roman geplant war, keine konsequente Handlungsstruktur hat und eher durch seine Protagonisten und das Dorf Tschegem, den Ursprungsort der meisten Figuren, zusammengehalten wird. Vgl. Iskander, *Sandro von Tschegem. Die frühen Episoden* (Anm. 358), 7.

lie wanderte er in den 1870-er Jahren gemeinsam mit seinen Eltern aus Abchasien aus. Dann kehrte er aus der Türkei zurück, um in Abchasien ein neues Leben anzufangen.<sup>361</sup> Es ist nicht unbedeutend, dass der Gründungsmythos Abchasiens bei Iskander – anders als bei Šyynkwba – die Rückkehrer aus der Türkei zu den Hauptprotagonisten macht und nicht etwa diejenigen, die geblieben sind. Im autobiographischen Roman Šyynkwbas *Achañw eiwsa* (Gespaltenen Stein; 1983) geht es ebenfalls um die Gründung des neuen Abchasiens nach dem Muhadschirat, jedoch geht der Großvater des Erzählers gar nicht in die Türkei, sondern versteckt sich im letzten Moment zusammen mit seiner Frau. Die Zäsur, die symbolisch im Erlöschen und Wiederanzünden des heimischen Herdes zum Ausdruck kommt, unterbricht die Kontinuität der Geschichte vor und nach der Auswanderung.<sup>362</sup> Damit wird in beiden zentralen Texten der abchasischen Literatur das Muhadschirat zum zentralen und begründenden Ereignis der abchasischen Nation aufgewertet.

Anders als Chabugs Familie in *Sandro aus Tschegem* ist Bežans Familie aus *Der gespaltenen Stein* christlich und wohnt im Tal und nicht in den Bergen. Auch für Šyynkwba ist Abchasien durch die Berge kodiert, jedoch ist seiner Topographie keine Wertevorstellung eingeschrieben. Für Iskander dagegen wird die Topographie zur Topologie, zu einer topographisch ausgedrückten Wertehierarchie.

In *Sandro aus Tschegem* sind das Tal, die Küste und die Stadt vor der Oktoberrevolution Sitz der »Kolonialverwaltung« (Prinz von Oldenburg) und auch nach der Sowjetisierung Sitz der Staatsmacht. Diese wird der »authentischen« Autorität der Ältesten entgegengesetzt, die wiederum in den Bergen lokalisiert werden.

Über diese Differenz zwischen der staatlichen Macht und der dörflichen Autorität reflektiert der Bruder von Sandro (der in den Erzählungen des Zyklus oft als ein Privatdetektiv auftritt und viele verwickelte Fälle löst), der Brigadier Kjazym:

Als er darüber nachdachte, kam er zum Schluss, dass diejenigen, die ihr Brot in den staatlichen Einrichtungen verdienen und an denen ständig die Angst nagt, dass sie ihre Stelle verlieren. Und wenn sie in der Tat entlassen werden, dann haben sie keine Kraft mehr, sich würdig zu verhalten. Dagegen haben unseresgleichen, die Bauern und die, die ihr Brot unter dem freien Himmel verdienen, nie eine solche Angst, denn man kann ihnen den freien Himmel nicht

<sup>361</sup> Iskander, *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), 421.

<sup>362</sup> »Wie einst, in uralten Zeiten hat Abrskil den Stein, den ihr kennt, gespalten, so wurden wir Abhasier durch das Muhadschirat gespalten. Ein Teil blieb auf diesem Ufer, der andere Teil ging zum anderen Ufer und zwischen ihnen lag das Meer, unbezwingbar und souverän.« In: Sinkuba, Bagrat, *Rassečennyj kamen*, Suchum 2011, 142.

wegnehmen – der Himmel ist überall und auch wenn sie vertrieben werden, haben sie genug Kraft übrig, die nicht durch die ständige Angst untergraben ist. Unsere Wurzel ist die kräftigere, dachte er. Und indem er daran glaubte, dass ihre Bauernwurzel kräftiger war, musste er mit einem stummen Schmerz zugestehen, dass auch seine Kraft nicht endlos war und dass das Verfaulen der Zeit aus den Talstädten auf offenen oder geheimen Wegen – aber Hauptsache unabwendbar – auch nach Tschegem hochkam.<sup>363</sup>

Dieser Gegensatz zwischen der Staatsmacht und der patriarchalen Autorität muss nicht als eine Dissidenz missverstanden werden: Die Autorität der Ältesten kann eine Staatsmacht (unterschiedlichsten Couleurs von der zaristischen bis zum sowjetischen Stillstand) unterstützen, bekämpfen oder anerkennen. In den direkten Auseinandersetzungen mit der Sowjetmacht meiden die Ältesten eine direkte Konfrontation. Wenn es um die Zwangskollektivierung geht (wie etwa in der 7. Erzählung des Sandro aus Čegem »Die Geschichte des Gebetsbaumes«) oder wenn die Dorfgemeinde von Čegem nicht in der Lage ist, die griechische Minderheit vor der Deportation zu schützen (wie in der 16. Erzählung von Sandro aus Tschegem »Charlampo und Despina«), lassen die Ältesten keine direkte Auseinandersetzung mit der Sowjetmacht zu, auch wenn sie deren Handlung nicht billigen.

In keinem Augenblick verzichten sie aber auf die Souveränität in ethischen Fragen.<sup>364</sup> In der Erzählung »Die Erzählung des Maultiers des alten Chabug«, die um 1937 spielt, möchte Sandro, der zu der Zeit ein berühmter Tänzer in der Stadt Muchus ist (ein Akronym für Suchum), ein Schnäppchen machen und für einen Spottpreis ein Haus erwerben. Sein Vater, der alte Chabug fährt in die Stadt, um seinem Sohn einen Rat zu geben. Es stellt sich heraus, dass das Haus nur so günstig ist, weil seine ursprünglichen Bewohner, eine griechische Familie, im Zuge der stalinischen Repressionen umgekommen ist. Schritt für Schritt kommt Chabug der wahren Geschichte auf die Spur:

»So so – sagte mein Alter [...] Das heißt, die Eltern sind nach Sibirien verbannt worden. Die Kinder wurden [von den Verwandten – d. Verf.] nach Russland abgeholt und du machst nun ein Schnäppchen? Darf ich wissen womit du dir diese Gunst verdienst hast?«

»Ich bin doch der beste Tänzer unserer Truppe«, antwortet Sandro, »[h]eutzutage werden viele festgenommen. Ihre Häuser verkauft man den verdienten Stadtbewohnern. Ich verstehe dich Vater, aber wir haben sie doch nicht festgenommen. Wenn ich nicht das Haus kaufe, dann tut das ein anderer. – [...]«  
Darauf antwortet der entsetzte Vater: »Mein Sohn – fing der Alte mit einer

<sup>363</sup> Iskander, Fazil', »Brigadir Kjazym«, in: ders., *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 2, 397 f.

<sup>364</sup> »Der alte Mann muss über die Ehre seiner Familie und seines Stamms, seines Dorfes und seiner Sippe wachen.« In: Iskander, *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 1, »Rasskaz Mula«, 432.

grausamen und leisen Stimme an zu reden – früher, wenn jemand aus Blutrache seinen Feind tötete, nahm er nichts vom Toten, sondern brachte ihn, ohne dass die Leiche durch ein Tier entweiht wurde, zu dessen Familie [...] Diese hier töten die Unschuldigen, reißen ihnen ihre Kleidung ab und verkaufen sie ihren Lakaien. Kauf dieses Haus, aber weder komm ich jemals zu dir, noch trittst du über meine Schwelle.«<sup>365</sup>

Darauf muss Sandro auf den Kauf verzichten und folgt dem Ruf des Vaters zurück in das Dorf. Die Brisanz dieser Episode bringt nicht nur die ethische Überlegenheit des Berges über das Tal zum Ausdruck, sondern spricht auch eines der zentralen Dilemmata der abchasischen Geschichte, dem Umgang mit dem Eigentum der Vertriebenen, Verbannten und Repressierten, an. In den populären abchasischen Diskursen wird den Georgiern angelastet, dass sie (auch wenn das nur sehr bedingt stimmte) die entvölkerten abchasischen Dörfer besiedelt und damit gegen den unausgesprochenen Ethikkode verstoßen haben.<sup>366</sup>

Das Verlassen des Berges, das auch für die Auswanderung generell steht, ist in *Sandro aus Tschegem* entweder mit dem ethischen Verfall oder sogar mit dem Tod verbunden. In der Erzählung »Utraty« (Die Verluste; die 28. Erzählung des Zyklus aus dem 3. Buch) bringt die todkranke Schwester des in Moskau lebenden abchasischen Schriftstellers Zenon ihre tödliche Krankheit mit der Auswanderung in Verbindung: »[W]ir hätten unser Dorf nicht verlassen sollen [...] das war ein Fehler.«<sup>367</sup> Zwar war die Auswanderung keine Entscheidung, die sie hätte beeinflussen können, aber der Erzähler weist ihren Vorwurf als eine »höhere Wahrheit« aus.

Die Untrennbarkeit des Menschen von seiner Heimat, das Phantasma der Autochthonie, wird im Zyklus konstant angesprochen. In einem Gespräch mit dem wandernden jüdischen Händler Samuil wollen die Einwohner von Čegem ihn über seine Herkunft befragen und wissen, ob er ein abchasischer Jude oder ein jüdischer Abchasier ist und wo er das Abchasische gelernt hat. Samuils Antwort, er sei ein jüdischer Jude und er habe 20 Jahre Handel in Abchasien betrieben, befriedigt sie nicht. Sie wollen wissen, wo die Heimat seines Volkes liegt. Darauf antwortet Samuil: »Unsere Heimat ist dort, wo wir leben«. Die Einwohner von Čegem wollen aber diese Antwort nicht gelten lassen: »Verehrter Samuil, Du bist unser Gast, aber wir müssen deinen Fehler korrigieren. Die Heimat kann nicht überall liegen, wo der Mensch lebt. Die Heimat – in unserem Verständnis –

<sup>365</sup> Iskander, *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 1, 480 f.

<sup>366</sup> Zur Ironie der Geschichte gehörte auch, dass die abchasischen Familien den Besitz der nach dem Konflikt vertriebenen Georgier ohne Skrupel in Besitz genommen haben.

<sup>367</sup> Iskander, Fazil', »Utraty«, in: ders., *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 3, 309–342, hier: 322.

ist ein solcher Ort, wo die Menschen deines Stammes auf der Erde sitzen und ihr Brot aus der Erde gewinnen« (gde ljudi plemeni tvoego sidjat na zemle i dobyvajut svoj chleb čerez zemlju).<sup>368</sup> Diese untrennbare Verbindung des Menschen mit der Erde gilt nicht nur für die Lebenden, sondern wird auch auf die Toten übertragen. In der Erzählung »Die Gerüchte von Tschegem« (6. Erzählung des Zyklus aus dem 1. Buch) heißt es:

Abchasischen Sitten zufolge muss der Tote auf dem Familienfriedhof begraben werden. Wenn er sehr weit von Zuhause getötet wurde oder starb, muss er auf jeden Fall umgebettet werden. Wenn er von der staatlichen Gewalt getötet wurde und seine Leiche vom Staat bewacht wird, dann muss man sie stehlen oder mit Gewalt befreien, auch wenn man sein Leben dafür riskiert. So ist das Gesetz der Berge, das Gesetz der abchasischen Ehre. Egal wie viele Jahre nach dem Tod eines Verwandten vergangen sind, muss ein Abchasier, sobald er den Ort der Beisetzung ausfindig macht, auch wenn dieser Ort tausend Kilometer weit entfernt ist, auch wenn er für die Umbettung sein Hab und Gut verkaufen muss, muss er die Gebeine seines Verwandten zurückholen, denn nach dem abchasischen Verständnis warten die Knochen des Abchasiers im fremden Land und nur in der heimatlichen Erde können sie zur Ruhe kommen und die Seele der Verwandten befreien.<sup>369</sup>

Der Konflikt zwischen der (patriarchalen) Ethik und den neuen Werten kann sich nicht nur in extremen und heute archaisch anmutenden Formen äußern, wie in der Selbstjustiz, der Blutrache oder im Ehrenmord (»Karmen aus Čegem«, »Barmen Agdur«, »Der Hirte Machaz«). Das Pikareske von Sandro besteht gerade darin, den Konflikt zwischen der staatlichen Ordnung und der ethischen Ordnung meist friedlich und gerecht zu lösen, so dass die ethische Ordnung am Ende die Oberhand gewinnt. Die Lösung des Konflikts gelingt aber bei weiten nicht immer friedlich.

Die Erzählung »Der Hirte Machaz« aus dem Sandro-Zyklus bringt den Konflikt zwischen zwei Welten und Wertevorstellungen zum Ausdruck. Der Hirte Machaz, einer von zwei Brüdern von Onkel Sandro, schickt seine ältere Tochter Mayana in die Stadt zum Studium. Machaz selbst ist gegen das Studium seiner Tochter – sieben Klassen Schule hält er für eine Frau als völlig ausreichend –, muss sich aber dem Wunsch seiner Frau beugen. Mayana kommt bei dem entfernten Verwandten seiner Frau namens Šaliko unter. Šaliko verführt die Tochter. Die Schande der Familie kann nur knapp abgewendet werden, indem Mayana mit einem viel älteren Mann verheiratet wird. Als auch seine zweite Tochter in der Stadt studieren möchte, schwört Machas, wenn auch diese Tochter verführt werden sollte, das Blut des Verführers zu trinken. Als auch die zweite Tochter, Hikur,

<sup>368</sup> Iskander, *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 1, 409.

<sup>369</sup> Ebd., 224.

in der Stadt ankommt, spürt sie »dass in der Stadt mit den vielen Autos und hohen Häusern der Schwur des Vaters nicht überzeugend klang«. Jedoch, als auch sie von Šaliko verführt wird, bricht Machas auf, um seinen Schwur zu erfüllen.<sup>370</sup> Der kinderlose städtische Lebemann Šaliko steht im denkbar scharfen Kontrast zum Hirten Machaz, der sein Leben eher als eine Pflicht ansieht. Als Geschäftsführer eines Ladens hat Šaliko einen privilegierten Zugang zu den Gütern der defizitären sowjetischen Wirtschaft und kann daher mit einem deutlichen Gewinn an der sowjetischen Schattenwirtschaft partizipieren. Šaliko, der gewohnt ist, jedes Problem mit Geld lösen zu können, möchte sich von Machaz freikaufen, indem er ihm Schmiergeld – den Tagesumsatz des Ladens – anbietet. Machaz ist jedoch nicht an Geld, sondern an der Entsöhnung interessiert. Die detailliert beschriebene Racheszene zeigt weniger einen Totschlag als eine Opferzeremonie. Machaz drückt Šaliko gegen das Wasserbecken und schneidet ihm wie einem Opfertier die Kehle durch:

Als das Blut aus der durchgeschnittenen Kehle fast aufhörte zu strömen, warf er das Messer in das Becken und vorsichtig, um die Hosentasche nicht zu besudeln, holte er das Schnapsglas aus der Tasche heraus. Mit der linken Hand hielt er weiterhin Šalikos Leiche an den Haaren, schob das Schnapsglas unter die Blutrinne, als ob es ein Schnapsbrenngerät gewesen wäre. Er füllte das Glas halb voll [...] pustete die Fusseln aus der Hosentasche weg und nippte vorsichtig ein paar Mal.<sup>371</sup>

Dieser Opfertod entsöhnt nicht nur Machaz, sondern auch Šaliko, dessen Gesicht nun »ruhig und schön, durch sein eigenes Blut vom Schmutz (skverna) des eigenen Lebens gereinigt« wird.

Aus der Perspektive der rechtlichen Ordnung begeht Šaliko kein Verbrechen: Er vergewaltigt die Töchter von Machaz nicht, sondern verführt sie. Daher kann er nicht rechtlich zur Rechenschaft gezogen werden. Machaz selbst weiß, dass er kaum in der Lage ist, seine Tat einem ›Nichtkaukasier‹ (sprich: einem Russen) zu erklären, der die ungeschriebenen Gesetze des Berges nicht kennt. Daher wünscht er sich, als er seine Tat gestehen will, einen abchasischen oder einen megrelischen Polizisten, der ihn sofort verstehen würde, muss sich aber am Ende mit einem russischen Polizisten begnügen.

Die unüberbrückbare Differenz zwischen zwei Welten (Berg, Tradition, Reinheit, Ehre vs. Stadt, Korruption, Sittenlosigkeit, Schande), die nur

<sup>370</sup> Der Vertrauensbruch und die Vergewaltigung einer in Obhut des Verwandten bzw. Freundes gegebenen Frau verweist auch auf Akaķi Ćeretelis Poem »Der Erzieher« (Gamzrdeli), das ebenfalls in Abchasien spielt. Dort nimmt sich jedoch der Erzieher des Vergewaltigers das Leben, weil er seinen Zögling nicht zum ehrlichen Menschen hat erziehen können.

<sup>371</sup> Iskander, *Sandro iz Ćegema* (Anm. 336), Bd. 2, 125 f.



durch den Opfertod überbrückt werden kann, kann als eine ethnische Differenz gelesen werden. Gerade in der Zeit der höchsten Spannungen zwischen Georgien und Abchasien kurz vor dem Zerfall der Sowjetunion hat die georgische Kritik versucht, die Erzählung Iskanders als einen ›ethnisch‹ motivierten Mord zu lesen. Der Dichter und Kritiker Taniel Čanturia hat 1989 in der Zeitung *Mamuli* (Das Vaterland) den Artikel »Allein unter Blutsaugern« (Martodmarṭo sixlismselta šoris) veröffentlicht, in dem er nachzuweisen versuchte, dass Šaliko (seinem Namen nach) in Wirklichkeit ein Georgier ist und das Hauptskandalon der Erzählung darin besteht, dass ein Abchasier georgisches Blut trinkt. Die onomastischen Nachforschungen des georgischen Dichters griffen zu kurz. Vielmehr ist Šaliko ein Ausdruck der wertehierarchischen topologischen Opposition zwischen dem Berg und der Stadt. Sein Händlerberuf, der Georgiern bzw. Megreliern nur sekundär zugewiesen werden kann – seit dem 19. Jahrhundert werden die Abchasier als Krieger bzw. Bauern, Megrelier dagegen eher negativ, als verschlagene Händler porträtiert. Doch für Iskander scheint nicht die ethnische, sondern die ethische Ordnung, die topographisch im Berg zum Ausdruck kommt, ausschlaggebend zu sein. In seinem Antwortartikel »Brief an die Freunde« spricht er die Frage des ethnischen Nationalismus an. Iskander glaubte, dass der Ursprung ethnischer Spannungen im totalen Traditionsverlust sowjetischer Menschen zu suchen sei. Der Glaube an den Fortschritt habe den Menschen Eile aufgezwungen und sie sowohl von der Volksethik als von der universellen Ethik getrennt. Die traditionelle Ethik, die aus der progressistischen Perspektive als reaktionäre (miss-)verstanden werden könne, habe begriffen, dass eine Allgemeinbildung an sich nicht die ethischen Fragen zu lösen vermag. Die forcierte, beschleunigte Modernisierung habe nicht automatisch zu mehr Bildung und Aufklärung, sondern vielmehr zum Verlust der traditionellen ethischen Werte geführt, die aber zugleich universal waren. Daher führe die forcierte Modernisierung zum Gegenteil dessen, was sie intendiert habe: Wenn man nicht schnell genug sei für den Fortschritt, dann komme man doch genau rechtzeitig zum Pogrom.

Sah das sowjetische Fortschrittsnarrativ, insbesondere bei Richter oder Tret'jakov, in den Bergen des Kaukasus einen Ort des Rückschritts, den es durch die forcierte Modernisierung zu revolutionieren gelte, so greift Iskander diese raumzeitliche Wertung auf, ändert aber die Vorzeichen. Je weiter das Dorf in den abchasischen Bergen von der Zivilisation entfernt ist, desto näher liegt es für ihn an den Quellen der ethischen Reinheit.

Die Rückkehr zu traditionellen Wertevorstellungen – durchaus vergleichbar mit den Tendenzen der russischen Literatur in den 1960-er bis

1980-er Jahren, etwa mit der Dorfprosa von Viktor Astaf'ev oder Valentin Rasputin – geschieht jedoch nicht unter dem Vorzeichen der Abwendung vom Fortschritt. Abgelehnt wird vielmehr das Korrupte und Verkommene der (sowjetischen) Zivilisation. Bereits in seiner früheren Erzählung »Das Sternbild des Ziegentur« karikierte Iskander – im scharfen Kontrast zur subversiveren Affirmation der Vorgängergeneration in der abchasischen oder russischen Literatur – das sowjetische Fortschrittsnarrativ und stellte die Scheinmodernisierung der Landwirtschaft bloß. Indem Iskander das Fortschrittsnarrativ umkehrt, gerät er mehr oder weniger zwangsläufig in den Bann der Geschichtsphilosophie des Verfalls, die dem patriarchalen Narrativ inhärent ist: Die Vorfahren waren immer besser als die Zeitgenossen.<sup>372</sup> Dasselbe gilt für die Generationen der Iskander'schen Familiensaga: Chabug ist der Heros, Sandro ist bereits ein Picaro, während die jüngere Generation, der der Ich-Erzähler angehört, keine heroischen Züge mehr trägt.

Iskander hat diese Umkehrung durchaus reflektiert:

Als Kind habe ich noch ein Bruchteil des patriarchalen, dörflichen Lebens in Abchasien miterlebt. Vielleicht idealisiere ich das vergehende Leben? Kann sein. Der Mensch neigt zur Erhöhung dessen, was er liebt. Wenn wir die vergehende Lebensform idealisieren, kann sein dass wir unbewusst der Zukunft die Rechnung stellen. Als ob wir sie fragen würden: Hier ist das was wir verlieren, was gibst du uns zum Austausch?<sup>373</sup>

Diese Frage an die Zukunft wird zwar offen formuliert, jedoch die Antworten in *Sandro aus Tschegem* sind keine. Topographisch wird der Sitz der Sittlichkeit im (Berg-)Dorf verortet, das Unsittliche und Korrupte ist jedoch im Tal und in der Stadt lokalisiert. Gebrochen wird diese binäre Unterscheidung durch die Figur des Erzählers, des Enkelkinds von Chabug und des Neffen von Sandro, einen Stadtbewohner, der weder das Patriarchale seines Großvaters noch das Pikareske seines Onkels geerbt hat. Als Stadtbewohner sehnt er sich immer zurück in die Stadt mit asphaltierten Straßen und Komfort und nur mit dem Alter, erst nachdem es das Haus des Großvaters nicht mehr gibt, fängt er an, es zu vermissen.

Vielleicht weil es das Haus nicht mehr gibt – die Alten sind tot und die Jungen sind entweder in die Stadt oder in die Stadtumgebung gezogen. Als es dieses noch gab, hatte ich kaum Zeit gefunden, es öfter zu besuchen, und ich verschob meinen Besuch immer wieder. Und jetzt ist keiner mehr da und mir scheint, dass ich ausgeraubt bin, dass irgendeine Hauptwurzel von mir gekappt ist.<sup>374</sup>

372 Dieses Verfallsnarrativ kommt am prägnantesten in der Parabel »Džarmuch syn olenja« (Džarmuch der Sohn des Hirsches), der vorletzten Erzählung des Sandro aus Čegem, zum Ausdruck.

373 Iskander, *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 3, 476–600.

374 Ebd.

Der remythisierte Kaukasus wird für Iskander damit zu einem nostalgischen, nicht mehr erreichbaren Ort der Vergangenheit, der – trotz seiner »kräftigeren Wurzel«<sup>375</sup> – der korrupten Zeit (des Fortschritts) nicht mehr Stand halten konnte. Als ein nostalgischer Ort bleibt er trotzdem als einziger Bezugsfaktor für die Figuration Abchasiens bestehen.

Der Kaukasus ist nicht nur der Ort, wo die abchasische Heimat liegt, sondern er ist auch eine größere Heimat der verwandten Völker. Die sprachwissenschaftliche Theorie der nordkaukasischen Sprachverwandtschaft (die in Abchasien primär von Marr popularisiert wurde und die Abchasien einen Horizont der übernationalen Zugehörigkeit zu einem größeren Kulturkreis eröffnete) wird auch auf die kaukasische Völkerverwandtschaft übertragen, der ein höherer Status beigemessen wird als der sowjetischen Völkerfreundschaft oder auch der politischen Verbindungen der Vergangenheit (etwa mit Georgien).

Ivane Tarbas (1921–1994) Gedicht »Der Elbrus« stilisiert die kaukasische Völkerverwandtschaft zur Trägerin des eigentlichen Wertes des Kaukasus. Selbst wenn sich der Elbrus vom »dunkeln Abgrund bis zum Himmel« aufrichtet, kann er die Völkerfreundschaft zwischen Abchasiern und Kabardinern nicht verhindern.

In seinem programmatischen autobiographischen Gedicht »Wer ich bin« (Vot kto ja; 1957) fasst der lyrische Protagonist des Gedichts auf die Frage eines ausländischen Journalisten seine abchasische Identität und seine historische und politische Zugehörigkeit zusammen. In erster Linie sei er stolzer Bürger der Sowjetunion. Seiner ethnischen Zugehörigkeit nach ist er Abchasier laut Paragraph 5. des sowjetischen Personalausweises, der einerseits für kleinere ethnische Gruppen emanzipiert wirkte, andererseits jeden Sowjetbürger zwang, seine ethnische Zugehörigkeit offenzulegen. Durch diese Offenlegung wurde eine informelle ethnische Ordnung geschaffen, die auch zu einem Instrument der Repression werden konnte, wie etwa in der antijüdischen Kosmopolitismuskampagne (Ende der 1940-er Jahre bis 1953). Für den georgisch-abchasischen Kontext war Abchasier-/Megrelier-/Georgier-Sein seit den 1930-er Jahren nicht nur die Benennung der Zugehörigkeit zu einer ethnischen oder sprachlichen Gemeinschaft, sondern auch eine politische Aussage, die durchaus über Karriere, Freiheit und Leben entscheiden konnte.

Das Statement Gulias nach dem Tod Stalins und Berias, der die Verfolgungskampagne der Abchasier initiierte, ist durchaus als ein neues politisches Bekenntnis zu lesen, ebenso wie die Absenz Georgiens in seinem

<sup>375</sup> Iskander, Fazil', »Rasskaz mula starogo Chagua«, in: ders., *Sandro iz Čegema* (Anm. 336), Bd. 1, 388–485, hier: 409.

Gedicht. Dafür definiert Gulia sein Abchasier-Sein unter anderem durch die Verwandtschaft mit Tscherkessen und Adygen.

Wurde die Vorstellung von der Verwandtschaft zwischen den unterschiedlichen »Söhnen des Kaukasus« – eine Idee des 19. Jahrhunderts –, in Georgien seit dem Tod Alexandre Ķazbegis bis zum Zerfall der Sowjetunion mehr oder weniger ad acta gelegt, lebte sie in der abchasischen Literatur weiter.

Ein Unterschied zwischen den georgischen und abchasischen Deutungen des Kaukasus während der Sowjetzeit wird in zwei Kriegsgedichten deutlich. Für eine kurze Zeit, während des Zweiten Weltkrieges (in der sowjetischen Nomenklatur: des Großen Vaterländischen Krieges), bekam der nun touristisch domestizierte Kaukasus seine mythische Bedeutung der Grenze wieder zurück. Im Dyrmit Gulias Gedicht »Unser Kaukasus« (1942) wird der Kaukasus mythisch und historisch wiederentdeckt. Er wird als der Verbannungsort des Helden des abchasischen Mythos Abraskil (der wie der griechische Prometheus und der georgische Amirani an den Kaukasus gekettet wurde) beschrieben. Die heutigen Kaukasier werden zu seinen Nachkommen erklärt. Historisch wird der Kaukasus als ein Ort dargestellt, der permanent feindlichen Angriffen ausgesetzt war, aber heldenhaft verteidigt wurde: »Doch deine Tore haben deine Krieger bis zum Tod (nasmert') verteidigt.«<sup>376</sup> Aus dieser mythischen und historischen Erzählung wird der Kampf ruŕ an die Kinder des Kaukasus abgeleitet, den Feind gemeinsam endgültig zu besiegen.

Ähnlich mythisch wird der Kaukasus als Grenze und als Tor zum südlichen Kaukasus im Gedicht des georgischen Dichters Irakli Abaŕiŕ »Kaŕiŕani Buxaiŕe« (Hauptmann Buchaidse; 1942) dargestellt. Der Protagonist des Gedichts, der georgische Hauptmann Buchaiŕe, spricht als Toter zu seiner Nachwelt aus seinem Grab in den Bergen von Balkarien im Kaukasus. (Kabardino-Balkarien ist eine nordkaukasische Republik der Russischen Föderation zwischen Georgien im Süden, Nordossetien im Osten, Karatschaj-Tscherkessien im Westen und der Region Stawropol im Norden). Anders als Gulia wendet sich Buxaiŕe nicht an die Gemeinschaft der Kaukasier, sondern ausschließlich an die Georgier (»ich wende mich an alle Georgier«<sup>377</sup>). Buxaiŕe verteidigt auch nicht die allsowjetische Heimat, die im Gedicht absent ist, sondern bezeichnet sich in der Tradition der

<sup>376</sup> Iskander, Fazil', »Brigadir KĶazym«, in: ders., *Sandro iz Ķegema* (Anm. 336), Bd. 2, 397 f.

<sup>377</sup> Gulia, Dmitrij, »Naŕ Kavkaz«, in: *Stichotvorenija i poemy*, Leningrad 1974, 92.

*tergdaleulebi* als »Sohn Georgiens«<sup>378</sup>. Der tote Hauptmann stilisiert sich zu einem Heros, zu einem Wächter seines Vaterlandes aus dem Grabe (»ich liege nicht im Grab / mir wurde befohlen, hier die Wache zu stehen«), der seine lebenden Landesgenossen an ihre Pflicht erinnert »zu sterben, aber mit ihrer Brust Derbent und Dariali [eine Schlucht im Kaukasus, die vom nördlichen in den südlichen Kaukasus führt] zu schließen«.<sup>379</sup>

Auch wenn die abchasische und die georgische Literatur gleichermaßen eine genealogische Verbindung mit dem Territorium kennt, sind die georgischen und abchasischen Kodierungen des Kaukasus bei weitem nicht identisch. Anders als in der georgischen Literatur (zumindest nach *Qazbegi* und *Važa-Pšavela*) wird in der abchasischen Literatur eine Zugehörigkeit entwickelt. Abchasien wird als ein Teil des Kaukasus imaginiert. Ursprünglich war die Kaukasuszugehörigkeit Abchasiens nicht polemisch und eher eine symbolische Übertragung der sprachwissenschaftlichen Theorien. Bereits nach der Februarrevolution (vgl. II.4), vor allem aber nach der Auflösung der Transkaukasischen Sowjetischen Sozialistischen Föderation und der Zurückstufung der Abchasischen SSR zu einer Autonomen Republik der Georgischen SSR wurde die Rede von der Kaukasuszugehörigkeit zu einer Strategie, sich aus der politischen Zugehörigkeit zu Georgien herauszubrechen und eine Gemeinschaft zu finden, die Georgien und Abchasien als gleichrangige Entitäten betrachtet bzw. Georgien komplett ausblendet.

Auch im Roman *Šyynkwbas* wird Georgien bei der Verortung Abchasiens umgangen. Der Sprachwissenschaftler *Šarax Kvažba* gibt dort seine ›Anschrift‹ folgendermaßen an: »Sowjetunion, Russland, Kaukasus, Abchasien«.<sup>380</sup>

Die Zugehörigkeit zu größeren Gemeinschaften, sei es zu der kaukasischen bzw. nordwestkaukasischen Gemeinschaft sowie zu der ›sowjetischen Völkerfamilie«, erlaubt es *Gulia*, *Šyynkwba* und *Tarba* die nicht ausgesprochene, nicht explizit gemachte politische Zugehörigkeit zum nicht benannten (sogar nicht benennbaren) Georgien in einer Gemeinschaft zu überwinden, in der Abchasien als gleichberechtigter und gleichrangiger Partner imaginierbar ist.

Ein später Reaktionsversuch auf den Ausschluss Georgiens aus der symbolischen Karte Abchasiens wurde 1983 unternommen. Die Chefredaktion für künstlerische Übersetzung und die literarischen Bezie-

378 *Abašize*, *Irakli*, »*kaḡiṭani Buxaiže*« (Hauptmann Buchaidse), in: ders., *txulebani or toṃad* (Werke in zwei Bänden), tomi I, *lexebi* (Bd. 1, *Gedichte*), Tbilisi 1975, 244.

379 Ebd.

380 *Schinkuba*, *Im Zeichen des Halbmondes* (Anm. 340), 22. Signifikanterweise ignoriert *Solkan* die Sowjetunion und Russland und wiederholt nur »Kaukasus. Abchasien«.





### III.

## DIE ›ENTDECKUNG‹ DES SCHWARZEN MEERES

### 1. Die Kolchis und das Meer in der georgischen symbolischen Raumordnung

Der italienische Philosoph Massimo Cacciari geht in seinem Buch *Der Archipel Europa (L'archipelago)*; 1997) auf drei verschiedene altgriechische Worte für ›Meer‹ mit unterschiedlichen Bedeutungen ein: *Thálassa* sei bei den Griechen wegen der mütterlichen Konnotationen des Mittelmeeres das gebräuchlichste Wort. *Pelagos* stehe für das Meer, das den Seemann wie eine Wüste von allen Seiten umgebe, es sei mühsam-bitter und unruhig wie sein Wasser. Das dritte Wort, *pontos*, käme aus dem Sanskrit und bezeichne den Weg. Die Bedeutung von *pons*, der Brücke – »der notwendigsten und gefährlichsten aller Brücken« – sei diesem Wort eingeschrieben.<sup>1</sup> Der georgische Schriftsteller Aka Morčilaze verbindet in seinem Essay *Fragmente aus dem Dorftagebuch* dagegen die Semantik des georgischen Wortes *zǧva* (das Meer) mit dem Wort *zǧvari* (die Grenze):

*Zǧva* und *zǧvari*, das Meer und die Grenze haben das Gleiche bedeutet. Georgien hasste das Meer, fürchtete es. [...] Die Angst vor großen und kleinen Dingen, die aus dem Meer kamen, besteht noch heute. Wie angenehm müsste die Kommunistenzeit gewesen sein, als nichts aus dem Meere kommen konnte. Jetzt aber ist diese Angst wieder da, [...] weil die Georgier das Meer als ihre Grenze und als Ende der Welt erkannt haben?<sup>2</sup>

Ohne die »naive Etymologie« (so Morčilaze) aufzugreifen, möchten wir hier folgende Fragen stellen: Welche Spuren hat das Meer im georgischen kulturellen Gedächtnis hinterlassen? Könnte das Meer nicht als das »Ende der Welt«, sondern als eine integrative Kraft und als ein vereinigender Raum angesehen werden? Welche kulturellen Implikationen hat einerseits die Auffassung des Meeres als Weg, Brücke oder als vereinigender Raum und, andererseits, als Grenze oder Bedrohung?

1 Cacciari, Massimo, *Der Archipel Europa*, Köln 1998, 9.

2 Morčilaze, Aka, »ertgvari pragmentebi soplis dǧiuridn« (Fragmente aus dem Dorftagebuch), in: Kiknaze, Zurab (Hg.), *sakartvelo atasçleulta gasaǧarze* (Georgien zur Jahrtausendwende), Tbilisi 2005, 337–344, hier: 339.

Lange bevor man Georgien mit dem Kaukasus assoziierte, war das heutige Westgeorgien in der Antike als Kolchis, das Land des Goldenen Vlieses, bekannt. Der Argonauten-Mythos gehörte zu den großen altgriechischen Mythenzyklen und geht noch auf die Zeit vor dem Mythenzyklus um Troja zurück.<sup>3</sup> Die Argonauten werden bereits bei Hesiod und Homer im XII. Gesang der *Odyssee* erwähnt und sind eine Generation älter als die Helden von Troja. Ausformuliert wurde der Mythos in der *Argonautika* von Apollonios von Rhodos im 3. Jahrhundert v. Chr.

Die Argonauten-Sage war ein beliebter Stoff der Antike: Aischylos und Sophokles sollen Tragödien über die Argonauten verfasst haben, sie sind jedoch, anders als die *Medea* von Euripides nicht bzw. nur fragmentarisch erhalten. Ovid und Seneca widmeten sich ebenfalls dem Argonauten-Sujet, das auch nach der Antike zu den beliebtesten Stoffen der europäischen Literatur zählte. Noch auf mittelalterlichen Karten (wie z. B. auf der Hereford-Karte aus dem 13. Jahrhundert) wird die Ostküste des Schwarzen Meeres mit dem Goldenen Vlies markiert.

In der griechischen Vorstellung war Kolchis ein barbarisches (nichtgriechisches) Land. Seine Herrscher waren nichtsdestotrotz mit den Göttern und Heroen Griechenlands bestens vernetzt, verwandt und verschwägert. Beherrscht wurde die Kolchis vom Aietes, dem Sohn des Helios und der Mondgöttin Perse. Seine Schwestern waren Kirke (der Herrscherin der Insel Aiaia, die die Gefährten des Odysseus in Schweine verwandelte und von der ihre Nichte Medea wohl ihre Zauberkünste erbt) und Pasiphae, der Gemahlin des Minos und Mutter von Minotaurus und Ariadne. Aietes besaß das Goldene Vlies, die Haut des Goldenen geflügelten Widders, mit dem Phrixos und Helle (ungeliebte Stiefkinder der Ino, der Tochter des Gründers von Theben Kadmos und der Harmonia und die Tante des Dionysos) aus Böotien nach Kolchis geflohen sind. Helle war viel auf dem Meer, das nach ihr Hellespont (heute Dardanellen) genannt wird. In Kolchis angekommen, opferte Phrixos den Widder, der auf einem Baum im heiligen Hain aufgehängt wurde und von einem Drachen bewacht war. Jason, der thessalische Prinz bekam von seinem Onkel Pelias den Auftrag, das Vlies zurückzuholen. Dann dürfte Jason König werden. Er baute das Schiff Argo, sammelte eine Mannschaft, unter anderen mit Orpheus und Herakles, die allerdings die Kolchis nicht erreichten. Er sollte der erste gewesen sein, dem es gelang, die Symplegaden, die zusammenschlagenden Felsen (am Bosphorus), heil zu passieren. Schon nahe der kolchischen Küste hörten sie das Stöhnen des Prometheus, der seine Strafe im Kaukasus verbüßte

3 Urušaze, Akaçi, »šesavali« (Einführung), in: »Apolonius rodoseli Argonautika« (Apollonios von Rhodos, Argonautik), Tbilisi 1948, 7–25, hier: 12.

(die Ostküste des Schwarzen Meeres sollte auch später zu einem beliebten Verbannungsort der Antike werden). Sie erreichten Phasis (Rioni). Die restliche Geschichte ist wohlbekannt: Medea, die kolchische Prinzessin verliebte sich in Jason, half ihm, ihren Vater zu überlisten, das Vlies zu rauben und floh als erste kolchische Emigrée nach Griechenland. Jason erhielt seinen versprochenen Thron nicht, musste fliehen, lebte zunächst glücklich mit Medea zusammen, bis er sich in seiner Midlifecrisis in eine viel jüngere korinthische Prinzessin verliebte. Medea übte schreckliche Rache, indem sie die Prinzessin, deren Vater sowie ihre eigenen Kinder tötete und schließlich (in der dramatischen Version Senecas) im Drachenzahnwagen in den Himmel entfloh.

Von all dem Reichtum an Versionen und Verarbeitungen der Argonauten-Sage hat die georgische Literatur bis zum 18. Jahrhundert verschwindend wenig rezipiert. Einige georgische mittelalterliche Übersetzungen byzantinischer Texte bzw. einiger Kirchenväter erwähnen kurze (und sekundäre) Episoden der Argonauten-Sage (wie etwa das Aussäen von Drachenzähnen), sind jedoch weder auf die Kolchis noch auf Medea fokussiert.<sup>4</sup> Erst im 18. Jahrhundert wird in der von Prinz Vaxušti (vgl. Kapitel II.1) verfassten Geographie auf die Argonauten-Sage eingegangen. Die erste ausführliche Darstellung findet sich im enzyklopädischen Werk des Prinzen Ioane (1768–1830) *Ḳalmasoba* (1813–1828) und in der *Geschichte Iveriens (Iveriis iṣtoria)* seines Bruders, des Prinzen Teimuraz (1782–1846).<sup>5</sup> Allerdings wurden sowohl *Ḳalmasoba* als auch *Iveriis iṣtoria* nach der Zwangsauswanderung der Familie des letzten georgischen Königs nach St. Petersburg geschrieben. Beide bezogen ihre Kenntnisse über die Kolchis und die Argonauten aus russischen Übersetzungen antiker Autoren bzw. aus russischen Texten.

Den ersten signifikanten Versuch, die Argonauten-Sage für die georgische Literatur zu entdecken, unternahm Aḳaḳi Çereteli (vgl. Kapitel I.11) mit seinem Drama *Media* (sic!) (1893–1895). Anders als die meisten Medea-Dramen verlegte er die Handlung aus Korinth nach Kolchis und folgte damit eher der epischen Tradition. In seinem Drama rationalisierte, nationalisierte und politisierte Çereteli den Mythos und begründete damit nicht nur eine Tradition der georgischen Rezeption der Argonauten-Sage, sondern auch der semantischen Aufladung von Westgeorgien als Kolchis.

In seinem Drama vergleicht Jason nach der Landung die Kolchis mit Hellas: »Herrlich ist mein Hellas / Aber dieses winzige Barbarenland / ist

4 Ebd., 22.

5 Ebd., 23. *Ḳalmasoba* bedeutet Spendensammeln für Kirchen durch wandernde Mönche.

ebenso schön / wie der Vollmond im Vergleich zu den Sternen.«<sup>6</sup> Iata (Aietes) ist der *mamasaxlisi* (der Herrscher) von Kolchis, berühmt durch seinen Reichtum, seine Wohltätigkeit und seine Ritterlichkeit. (Das sind jene paradigmatischen Qualitäten eines guten Königs, die auch im Poem *Der Recke im Tigerfell* von Rustaveli kanonisiert wurden.) Die Hauptstadt ist die Stadt *Ia* mit den paradiesischen Konnotationen des ewigen Frühlings (»wo im Sommer und im Winter gleichzeitig die Rosen und Veilchen blühen«<sup>7</sup>). Medea ist eine weltberühmte Schönheit, die Bewerber um ihre Hand aus der ganzen Welt anzieht. Diese können den schwierigen Wettkampf gegen den kolchischen Ringkämpfer nicht bestehen und werden nach der Niederlage getötet.

Çereteli versucht, den griechischen Mythos auf zweierlei Weise zu ›nationalisieren‹: Einerseits verbindet er die Argonauten-Sage mit der georgischen Amirani-Sage (zu Amirani vgl. Kapitel I.11). Andererseits ist Aietes, der im Drama von Çereteli *Iata* heißt, nicht, wie im Epos, der König von Kolchis, sondern der *mamasaxlisi*. *Mamasaxlisi* bezeichnete in Georgien den Clanführer vor der Einführung des Königtums im 4. Jahrhundert v. Chr. Diese Amtsbezeichnung ist in der georgischen Chronik *Das Leben Kartlis* überliefert. Bereits durch diese Bezeichnung führt Çereteli ein subtiles, intertextuelles politisches Argument in den Text ein. Das Amt des *mamasaxlisi* von Mzcheta, der alten Hauptstadt von Kartli und Ostgeorgien, wurde nach der (historisch nicht belegten) Eroberung Ostgeorgiens durch Alexander von Mazedonien aufgehoben. Das Land wurde vom Neffen des letzten *mamasaxlisi* und des ersten georgischen Königs Parnavaz (4. Jahrhundert v. Chr.) befreit. Bereits der georgische, romantische Dichter Alexandre Çavçavaze (vgl. Kapitel I.5) verwendete die Eroberung durch Alexander als eine politische Metapher für die russische Eroberung Georgiens. Çereteli beschritt den gleichen Weg, indem er die Eroberung Ostgeorgiens durch Alexander und den Raub der Statue des goldenen Widders (so in seinem Drama) und der Medea parallelisierte.<sup>8</sup> Griechenland verwandelte sich damit im Medea-Drama zu einer Figuration Russlands. Verstärkt wird diese politische Nuance im Dialog zwischen Iata und seiner Frau Gekada, in dem Iata einen ›antikolonialen‹ Affekt erkennen lässt: Die Freundschaft mit den Griechen bringe der Kolchis gar

6 Çereteli, Akaçi, »Media« (Medea), in: ders., *txzulebata sruli krebuli txutmeṭ ṭomad* (Gesammelte Werke in 15 Bänden), Bd. 6, Tbilisi 1956, 186 f.

7 Ebd., 194. Im Georgischen reimt sich der Name der Stadt (Ia) auf den Namen des Veilchens (ia).

8 Çereteli rationalisiert den Mythos: Es gibt zwar kein Goldenes Vlies, in der Kolchis wird jedoch Gold mit Widderfellen gewaschen, weshalb dem Widder eine goldene Statue geweiht wird, die von zwei wütenden Stieren und einem Drachen bewacht wird.

nichts, denn die Griechen seien in der ganzen Welt durch ihren Verrat, ihre Undankbarkeit, ihre Überheblichkeit gegenüber anderen Völkern und ihr arrogantes Prahlen mit der eigenen Volkszugehörigkeit bekannt. Die Sitten anderer Völker würden sie nicht respektieren. Bei ihnen seien die Frauen die Leibeigenen ihrer Männer, in der Kolchis dagegen seien sie frei und unabhängig. Daher möchte er Medea nicht mit Jason verheiraten (der zu diesem Zeitpunkt den Wettkampf mit Hilfe des Bruders von Medea gewonnen hatte), sondern mit dem Sohn des *mamasaxlisi* von Mzcheta.

Çereteli überträgt die Idee der Vereinigung der georgischen Königreiche auf die Antike und stellt das nationalistische Programm (Vereinigung der verwandten Stämme) über die außenpolitischen Allianzen mit fremden (großen) Ländern, sprich: Imperien. »Glaub mir«, sagt Iata seiner Frau, »nur die Verwandtschaft ist der Unterpfad des Glücks in dieser Welt, da man Freud und Leid gemeinsam erlebt.«<sup>9</sup> Doch Iatas Plan, dass Jason im Kampf gegen Stiere und Drachen umkommt und er die Hochzeitsallianz mit dem ostgeorgischen *mamasaxlisi* schmieden kann, geht nicht auf. Die kolchischen Priester sind korrumpierbar; Iatas Sohn und Medeas Bruder ist leichtgläubig und schließt Freundschaft mit Jason; Medea ist unsterblich in Jason verliebt und kann nicht einmal von der Zauberkünstlerin Kirke zur Vernunft gebracht werden. Alle zusammen verraten Jason die kolchischen Geheimnisse, so dass er den Sieg davonträgt und mit dem Schatz und mit Medea fliehen kann. Unterwegs opfert Jason Medeas Bruder Iasir (Absyrtes), der mit seiner Schwester und dem neuen Freund die fremden Länder sehen möchte, um das Meer zu beruhigen. Die Kolchis, die keine Schiffe hat, kann die Flüchtigen nicht aufhalten. Iata schwört zwar Rache, verliert aber in seinem Unglück den Verstand.

Çereteli schrieb mit seinem Drama den romantischen nationalen Diskurs fort: Das Glück (sowohl privat als auch politisch) ist nicht in der Fremde, sondern in der Heimat zu suchen. Doch er führt eine wichtige Differenz ein: Er macht das Schwarze Meer zur Figur der Fremde und zu einer Bedrohung, die von außen kommt, während das nationale Gravitationszentrum im Binnenland, in der Vereinigung zwischen West- und Ostgeorgien liegt. Diese neue semantische Aufladung der georgischen Topographie wurde nach Çereteli immer wieder aufgegriffen.

Mit seinem Drama führte Çereteli nicht nur das Argonauten-Sujet in die georgische Literatur ein, sondern reagierte auch auf den kulturellen Wandel in der topographischen und geopolitischen Wahrnehmung des Meeres in Georgien.

<sup>9</sup> Ebd., 229.

Georgien ist zwar ein Anrainerstaat des Schwarzen Meeres, hatte aber in seiner symbolischen Raumordnung für das Meer keinen rechten Platz.<sup>10</sup> Die symbolische Topographie im Mittelalter orientierte sich an den sakralen Orten der christlichen Welt mit Jerusalem als Zentrum. Jerusalem entsprach in Georgien Mzcheta, die alte Hauptstadt von Kartli, wo sich, der Überlieferung nach, das Gewand Christi befand. Auch in historischen Texten ist das Meer zwar präsent, erhält aber keine besondere Bedeutung und ist aus der symbolischen Raumordnung ausgeschlossen.<sup>11</sup> Der georgische Literaturwissenschaftler Zurab Kiknaze hat zwei große vormoderne Bedeutungsfelder des Meeres in der georgischen Kultur identifiziert: das Fremde und das Bedrohliche.<sup>12</sup> Die erste Bedeutung macht er im mittelalterlichen georgischen Versroman *Der Recke im Tigerfell* (Vepxistqaosani) aus dem 12. Jahrhundert ausfindig. Dort wird das Meeresreich Gulašaro beschrieben, das in vielerlei Hinsicht, so Kiknaze, ein Gegenentwurf zu den für das Poem paradigmatischen Landreichen Arabien und Indien sei, aus denen die beiden Protagonisten des Poems Avtandil und T̄ariel stammen. Sind beide Landreiche eher ritterlich kodiert, so wird Gulašaro, Kiknaze zufolge, obwohl es ebenfalls ein Königreich ist, eher von den für die Wertordnung des Poems inferioren Kaufleuten dominiert. Darüber hinaus wird Nešan Darežan, die indische Prinzessin und die Geliebte des Recken im Tigerfell T̄ariel, von ihrer Tante, der Zauberin Davar für ihr Vergehen in die Mitte der Meere verbannt, wo sie umkommen soll. Topographischer Vektor vom Mittelpunkt der Erde (wo sich Nešan als indische Thronfolgerin befindet) zum Mittelpunkt der Meere (wohin sie als Verbrecherin und Sünderin geschickt wird) bringt auch die Hierarchie zwischen Land und Meer zum Ausdruck.<sup>13</sup>

Doch für die maritime Semantik der Fremde bleibt der *Recke im Tigerfell* einzigartig und hat keine Entsprechungen in anderen Texten der georgischen Vormoderne.<sup>14</sup> Die zweite Facette der maritimen Semantik, das Bedrohliche, macht Kiknaze im Volksglauben ausfindig. Allerdings glaubt Kiknaze, dass der fragmentarische Meeresmythos in der georgischen Kultur, den er auf der Basis der Volksdichtung rekonstruiert, nicht

10 Kiknaze, Zurab, »Zğva da xmeleti kartul mitosši« (Land und Meer im georgischen Mythos), in: *Semioŋika* Nr. 8 (2010), 136–156; vgl. auch andere Beiträge in diesem, dem Thema Land und Meer gewidmeten Band.

11 Speziell dazu vgl. Šoxaze, Gia, »koncepti zğva kartul ūsasaukuneobriv naraŋivši (kartlis cxovreba IV–XV ss)« (Der Meeresbegriff im mittelalterlichen georgischen Narrativ [Das Leben Kartlis] 4.–15. Jahrhundert), in: *Semioŋika* Nr. 8 (2010), 255–269.

12 Kiknaze, »Zğva da xmeleti kartul mitosši« (Anm. 10), 138.

13 Vgl. Datašvili, Lali, »zğvis kristianuli simboliŋa da kartuli liŋaŋura« (Die christliche Symbolik des Meeres und die georgische Literatur), in: *Semioŋika* Nr. 8 (2010), 80–88, hier: 86.

14 Kiknaze, »Zğva da xmeleti kartul mitosši« (Anm. 10), 138.



aus einer tatsächlichen, realistischen Erfahrung des Meeres resultiere, sondern »spontaner Ausdruck des archetypischen Modells« sei, in dem das Meer mit dem Chaos, das Land dagegen mit der Ordnung verbunden werde.<sup>15</sup> Die Folkloredichtungen, die er analysiert, beschreiben den Kampf der Königin Tamar (der paradigmatischen georgischen Königin) mit dem Meer. Die Königin

steht auf der Grenze zwischen Land und Meer. Das Ziel des Krieges ist die Verschiebung dieser Grenze, um dem Meer das Land abzurufen, so wie es am Ursprung der Kosmogonie passiert ist [...] Auch wenn Tamar das Meer bekriegt und damit auch eine Eroberin eines Meeresteils ist, da sie die neue Grenze zwischen Land und Meer in der Mitte des Meeres setzt, bleibt sie die Herrscherin des Landes. Sie wirkt auf dem Land als Demiurgin und Ordnungsstifterin (*kosmetor*). Das Meer wird nicht in ihre Gebietsbezeichnungen aufgenommen. Das Meer bleibt Chaos, das immer wieder das Land zu verschlingen droht.<sup>16</sup>

Damit wäre die georgische Kultur im Hinblick auf das Meer gespalten: Die Volkskultur (meist bekannt aus dem im ostgeorgischen Gebirge gesammelten Folklorematerial) überträgt die vorchristliche Semantik des chaotischen Elements auf das Meer, das immer wieder durch verschiedene Demiurgen (zu denen auch historische Personen aufsteigen können) bezwungen werden soll, um Ordnung zu schaffen. Die vormoderne Hochkultur bleibt dem Meer gegenüber dagegen meist indifferent und läßt es höchstens – wie bei Rustaveli – mit einer Bedeutung des Fremden und Anderen auf.

Bis zum 18. Jahrhundert bleibt die Meeresmetaphorik im Wesentlichen durch eine alt- und neutestamentliche Bildersprache geprägt. Dort ist das Meer ein tendenziell negatives Element, das mit dem bewegten und gefährlichen Leben verglichen wird, während der stille Hafen als Metapher für das Paradies und das ewige Leben verwendet wird.<sup>17</sup>

Die Semantik des Meeres beginnt sich erst nach dem Anschluss der georgischen Teilkönigreiche an Russland im Verlauf des 19. Jahrhunderts zu wandeln und ist ohne die russische politische und kulturelle Aneignung des Schwarzen Meeres kaum zu verstehen.

<sup>15</sup> Ebd., 139.

<sup>16</sup> Ebd., 142, 146.

<sup>17</sup> Datašvili, »zǧvis kristianuli simboliḡa da kartuli liḡaḡura« (Anm. 13), 83 f.

## 2. Russische imperiale Begehrlichkeiten und poetische Sehnsüchte

Das Meer war traditionell weder ein Element des russischen Nationalbewusstseins noch der Folklore. Geht man von der Annahme aus, dass Meere aus russischer Perspektive generell eher als natürliche Grenzen des Staatsterritoriums denn als Elemente der eigenen Landschaft wahrgenommen wurden,<sup>18</sup> so fällt auf, welcher hoher symbolischer Wert im russischen kulturellen Denken seit dem 18. Jahrhundert dem Schwarzen Meer zugeschrieben wurde. Bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts hatten sich Russlands Expansionen auf das Festland beschränkt, während die Meere schwer zugänglich blieben. Erst mit der Initiative des Zaren Peter I. zum Aufbau einer eigenen Flotte und der Verlegung der Hauptstadt in das neugegründete Sankt Petersburg an der Newa-Mündung ins Mare Balticum ist Russlands Vorstellung von der eigenen weltpolitischen Bedeutung untrennbar an einen Zugang zum Meer gekoppelt. Peter I. rückte erstmals auch das Schwarze Meer ins Blickfeld russischer Geopolitik, obgleich Russlands Bestrebungen gen Süden erst Ende des 18. Jahrhunderts unter Katharina II. (1729–1796) zum Erfolg führen sollten. Eine dauerhafte Erweiterung des russischen Machtbereiches bis an die Ufer des Schwarzen Meeres gelang erst durch die Annexion der Krim (1783).

Seither ist das Schwarze Meer im russischen kulturellen Denken ein symbolisch aufgeladener Topos geblieben, der die kulturhistorische Selbstverortung in mehrfacher Hinsicht absichern soll: Einerseits erscheint es als Tor zur griechischen Antike, als direkte Öffnung zur griechischen<sup>19</sup> wie zur mythischen (Tauris, Kolchis) Antike und damit zu den auf eigenem Territorium auffindbaren Wurzeln der (west-)europäisch-mediterranen Kultur. Andererseits eröffnet das Schwarze Meer den Zugang zu Byzanz, von dem Russland das Christentum übernahm und dessen (christlich) imperiales Erbe in der bis heute nachwirkenden Formel von Moskau als Drittem Rom für sich reklamiert. Großer symbolischer Wert wurde der Tatsache beigemessen, dass sich mit Chersones an der Südküste der Krim (unweit des heutigen Sewastopol) jener Ort befand, an dem sich angeblich der Kiewer Großfürst Wladimir I. 988 nach byzantinischem Ritus taufen ließ und damit die Christianisierung Russlands einleitete. Dadurch konnten traditionelle Selbstbilder weiterwirken, wie beispielsweise die Vorstellung von Russland als Schutzschild für (West-)Europa gegenüber

18 Vgl. dazu: Ingold, Felix Philipp, *Russische Wege. Geschichte. Kultur. Weltbild*, München 2007, 316.

19 Etwa über die einstigen griechischen Kolonien Chersones (auf der Krim) oder Batis (das heutige Batumi in Georgien).

dem als barbarisch konnotierten Osten<sup>20</sup> sowie die von einer besonderen zivilisierenden und orthodox-christlichen Mission Russlands.

Das bekannteste südliche Projekt von Katharina II., das sogenannte »griechische Projekt«, sah die Aufteilung des Osmanischen Reiches und – gleichsam als Restauration des Byzantinischen Reiches – die Wiederherstellung eines selbständigen, aber eng mit Russland verbundenen Griechischen Kaiserreiches mit Konstantinopel als Hauptstadt vor.<sup>21</sup> Zwischen religiöser und kultureller Erbschaft wurde, wie Andrej Zorin herausgearbeitet hat, stillschweigend ein Gleichheitszeichen gezogen, weshalb Russland – als einzig rechtmäßiger kirchlicher Erbe von Byzanz – auch als einziger legitimer Erbe der griechischen Antike gelten konnte.<sup>22</sup> Folgt man Zorin, so zeigt sich in der Vermischung von antiken und byzantinischen Motiven ein grundlegender Wandel der Vorstellungen von der historischen Rolle Russlands: Entgegen der traditionellen Auffassung, dass die »Fackel der Aufklärung« ihren Weg von Griechenland über Rom nach Westeuropa genommen habe, von wo aus sie nach Russland gelangt sei, erschien Russland jetzt direkt – ohne eines Mittlers zu bedürfen – mit Griechenland verbunden. Zwar blieb das »griechische Projekt« unverwirklicht, dennoch prägte sein ideologisches Programm, das den Aufstieg des Russischen Reiches zur Weltmacht legitimieren sollte, schon zu Lebzeiten Katharinas II. vielfältige Formen der kulturellen Selbstrepräsentation. Auf ihre Initiative hin feierte man 1775, ein Jahr nach dem Vertrag von Küçük Kaynarca, in dem das Osmanische Reich seine Niederlage anerkannte, den Sieg über die Türken und den erreichten Zugang zum Schwarzen Meer mit einer pompösen allegorischen Inszenierung auf dem Moskauer Chodynka-Feld, das zu einem symbolischen Schwarzmeerraum dekoriert wurde (vgl. Abb. 28).

Vor diesem Hintergrund erklärt sich, warum das Meer im 18. Jahrhundert in der russischen Literatur – vor allem in der Odendichtung bei Michail Lomonosov (1711–1765) oder Gavrila Deržavin (1743–1816) – meist als Symbol der territorialen Ausdehnung des Russischen Imperiums figuriert. Deržavin verknüpfte im Gedicht »Das Denkmal« (Pamjatnik; 1795) den

20 Diese These wurde beispielsweise von Aleksandr Puškin in einem Brief an den Philosophen Petr Čaadaev formuliert und entfaltete bis in die Sowjetepoche hinein eine große Wirkungsmacht (vgl. die deutsche Übersetzung des Briefes vom 19. Oktober 1836, in: Puschkin, Alexander S., *Gesammelte Werke in sechs Bänden*, Bd. 6, Berlin/Weimar 1973, 403 f.) Ging es bei Puškin explizit um den Schutz Europas vor den Mongolen, so wurde dieses Deutungsmuster später auch auf den muslimischen Orient ausgedehnt.

21 Vgl. z. B. Hösch, Edgar, »Das sogenannte »griechische Projekt« Katharinas II.: Ideologie und Wirklichkeit der russischen Orientpolitik in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts«, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 12 (1964), 168–206.

22 Zorin, Andrej, *Kormja dvuglavogo orla... Literatura i gosudarstvennaja ideologija v Rossii v poslednej treti XVIII – pervoj treti XIX veka*, Moskva 2001, 36.

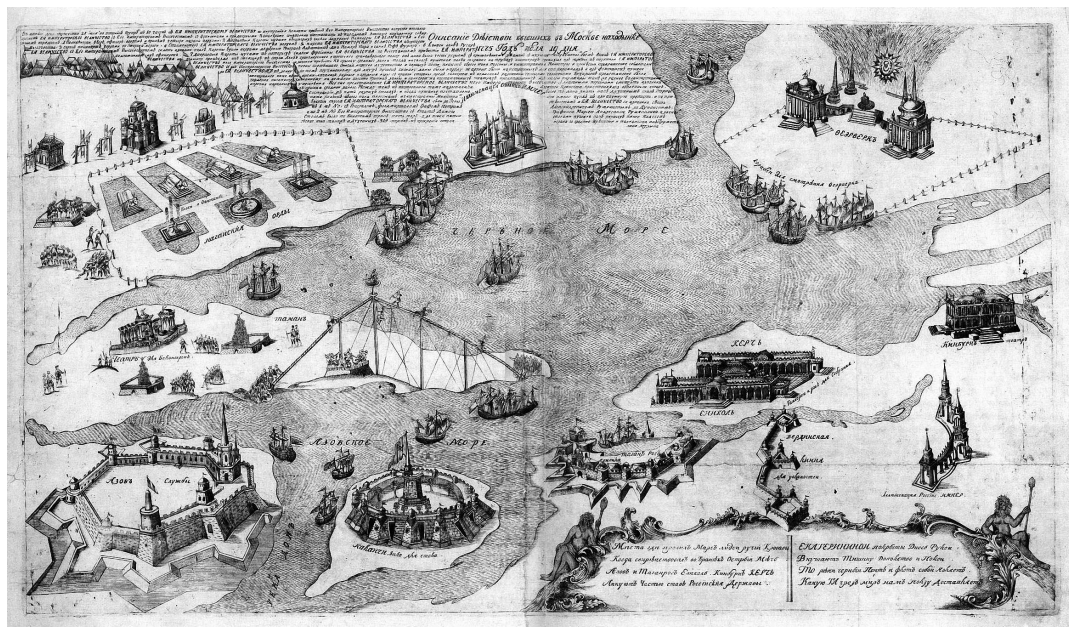


Abb. 28: Plan der allegorischen Inszenierung auf dem Moskauer Chodynka-Feld zu Ehren des Sieges über die Türken (1775)

eigenen Ruhm mit der geographischen Größe seines Landes: »Die Kunde von mir wird reichen / Von den Weißen bis zu den Schwarzen Wassern«<sup>23</sup>, und prägte so die »geopoetische Formel«<sup>24</sup> (Aleksej Ljusyj) des russischen 18. Jahrhunderts. Auch Deržavins Ode »Auf den Erwerb der Halbinsel Krim« (Na priobretenie Kryma; 1784) weist imperiale Einschreibungen auf: Russland, heißt es dort, habe nun die Hand »[a]uf Tauris, Kaukasus und Chersones« gelegt, im Bosphorus die Flaggen entrollt und die Türken aus Europa verjagt.<sup>25</sup> In den antiken bzw. mythischen Namen sowie in der – durch einen Verweis auf die letztlich gescheiterten Kreuzzüge – explizit gemachten Deutung des Erwerbs der Krim und des Kaukasus als (russisch-)orthodoxe Mission scheinen hier zentrale ideologische Momente des »griechischen Projektes« auf.

Ebenso wie die Krim (Tauris) dient auch die Kolchis zunächst einzig als geopoetische Formel für Russlands territoriale Ausdehnung bis zu

23 »Слух пройдет обо мне / От Белых вод до Черных«, in: Deržavin, Gavrila, »Pamjatnik«, in: ders., *Stichotvorenija*, Leningrad 1957, 233.

24 Ljusyj, Aleksandr, *Krymskij tekst v russkoj literature*, Sankt-Peterburg 2003, 28.

25 »Россия наложила руку / На Тавр, Кавказ и Херсонес, / И, распустя в Босфоре флаги, / Стамбулу флотами гремит [...]«, in: Deržavin, Gavrila, »Na priobretenie Kryma«, in: ders., *Sobranie sočinenij v 10-i tomach. T. 1. Stichotvorenija*, Moskva 2015, 105–107, hier: 106.

den Küsten des Schwarzen Meeres. Paradigmatisches Beispiel hierfür sind die folgenden Verse aus der Ode »Auf die festliche Krönung seiner Kaiserlichen Hoheit Aleksandr I., des Allrussischen Alleinherrschers« (Na toržestvennoe koronovanie ego imperatorskogo veličestva Aleksandra I, samoderžsca vsrossijskogo; 1801) des Dichters, Prosaautors und Historikers Nikolaj Karamzin (1766–1826):

Russland, Hälfte der Welt,  
 Vom Tor des Winters, dem Kamtschatka-Eis,  
 Bis zu den schönen Ufern der Newa,  
 Bis zu den Ländern der Kolchis und des Euxeinos,  
 In seiner ganzen Weite  
 Erstrahlt es ... durch das Glück der Menschen!<sup>26</sup>

In Deržavins Oden »Auf die Mäßigung« (Na umerennost'; 1792) und »Der Wasserfall« (Vodopad; 1794) verschiebt sich die Bedeutung, wobei die Krim und die Kolchis zwar gleichgesetzt werden, zugleich aber deutlich wird, dass der mythische Stoff im Falle der Kolchis vielschichtige Konnotationen provoziert. Beide Oden würdigen die Verdienste des wenige Jahre zuvor verstorbenen Feldmarschalls und Günstlings von Katharina II. Grigorij Potemkin (1739–1791), unter dessen Führung die Krim erobert wurde. In »Der Wasserfall« ist es Potemkin, der, so wörtlich, die »goldvliesige Kolchis befriedet« habe (Smiril Kolchidu zlatorunnu).<sup>27</sup> In der Ode »Auf die Mäßigung« wird Potemkin zu Jason, der, wie es heißt, » [...] von der alten Kolchis / Sich das Goldene Vlies abasierte, [...]«<sup>28</sup>. Der Raub des Goldenen Vlieses durch Jason und die Argonauten – eine Art Urszene der kolonialen Eroberung – wird hier in die Gegenwart übertragen, was die russische Eroberung der Krim als koloniales Projekt markiert, ohne dabei Anstoß an der imperialen Strategie zu nehmen. Poetologisch im Muster der üblichen Antikenvergleiche verbleibend, erfährt der Mythos eine Personalisierung, die als ironische Anspielung auf die von Potemkin im Zuge der Kolonialisierung der Krim erworbenen Reichtümer lesbar ist.

Ebenfalls als topographische Figur, aber mit einer nahezu entgegengesetzten semantischen Aufladung, erscheint die Kolchis in Aleksandr

26 »Россия, мира половина, / От врат зимы, Камчатских льдов, / До красных Невских берегов, / До стран Колхиды и Эвксина, / Во всей обширности своей / Сияет ... счастьем людей!«, in: Karamzin, Nikolaj, »Na toržestvennoe koronovanie ego imperatorskogo veličestva Aleksandra I, samoderžsca vsrossijskogo«, 1801, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij. T. 14. Stichotvorenija i stichotvornye perevody. Proza 1780 – načala 1790-ch godov*, Moskva 2005, 182–187, hier: 184.

27 Deržavin, Gavrila, »Vodopad«, in: ders., *Sobranie sočinenij v 10-i tomach. T. 1. Stichotvorenija*, Moskva 2015, 210–223, hier: 214.

28 »Пускай Язон с Колхиды древней / Златое сбрил себе руно, [...]«, in: Deržavin, »Na umerennost'«, in: ebd., 224–227, hier: 225.



Radiščevs (1798–1799) Ritterepos in Versform *Bova* (1799).<sup>29</sup> In der Einleitung zählt der Ich-Erzähler verschiedene Regionen auf, in die ihn seine poetische Imagination führen werde, darunter die Kolchis, die unter Hinweis auf die mythischen Geschehnisse als eine wilde, furchteinflößende und zugleich von Zauber durchdrungene Gegend charakterisiert wird:

Ich schaue in Kolchis hinein,  
Das furchtbare und zauberhafte Land,  
Wo Jason Medea umarmte  
Und das harte Herz  
Jener grausamen Zauberin zähmte.<sup>30</sup>

Eine solche unmittelbar aus dem Medea-Stoff abgeleitete Vorstellung von der Kolchis als furchtbarem Land bildet die Ausnahme. Bis ins 19. Jahrhundert hinein bleibt die Kolchis Symbol für Russlands neue territoriale Größe. Das gilt ebenfalls für Aleksandr Puškins vielzitiertes Bild von der »flammenden Kolchis« (plammenoj Kolchidy) aus dem Gedicht »Den Verleumdern Russlands« (Klevetnikam Rossii; 1831). Ungeachtet des Epithetons »flammend« fehlt jegliche Assoziation zur »goldreichen Kolchis«. Puškin verwendet hier die Namen der beiden antiken Landschaften *Tauris* (Krim) und *Kolchis* als poetische Metaphern für Russlands südliche Grenzen innerhalb einer Aufzählung geographischer Topoi, die sowohl in nord-südlicher als auch in west-östlicher Richtung die Ausdehnung des russischen Territoriums abstecken.<sup>31</sup> Generell aber verschwand die Kolchis in Texten der russisch-imperialen Romantik eher aus dem Blickfeld, während der Kaukasus – präziser: »der bezwungene Kaukasus« – zum Symbol der russischen Kontrolle über die Ostküste des Schwarzen Meeres avancierte.

29 Vorbild sind westeuropäische Ritterromane, am ehesten das populäre Sujet um »Buovo d'Antona«, das seit dem 16. bis 17. Jahrhundert auch nach Russland gelangte. Bova Korolevič ist ein Held der russischen Sage. Das Sujet geht auf anglo-normannische und französische Ritterromane *Boeve de Haumtone* bzw. *Beauve de Hanstone* zurück. Die älteste anglo-normannische Textversion ist aus dem 13. Jahrhundert überliefert. (*Buovo d'Antona* ist eine spätere italienische Übersetzung.)

30 »Загляну я во Колхиду, / Землю страшну и волшебну, / Где Ясон, обняв Медею, / Укротил сурово сердце / Сей волшебницы ужасной.« online unter: [http://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol\\_1/01poems/003.htm](http://rvb.ru/18vek/radishchev/01text/vol_1/01poems/003.htm) (letzter Zugriff: 15.09.2017).

31 »Иль мало нас? Или от Перми до Тавриды, / От финских холодных скал до пламенной Колхиды, / От потрясенного Кремля / До стен недвижимого Китая, / Стальной щетиною сверкая, / Не встанет русская земля? ...« (Dt.: »Sind wenig wir? Erhebt von Perm zu Tauris' Fluten / Von Finnlands eisigem Fels zu Kolchis' Sonnengluten, / Vom Kreml, der den Sturm bestand, / Bis hin, wo Chinas Mauern harren, / In stählern blankem Waffenstaren, / Sich voller Kraft nicht unser Land?..«), in: Puschkin, Alexander, *Die Gedichte. Russisch und deutsch*. Aus d. Russischen übertragen von Michael Engelhard, hg. von Rolf-Dietrich Keil. Frankfurt a. M./Leipzig 1999, 776 (russ.) bzw. 777 (dt.).



Für die symbolischen Aufladungen des Schwarzen Meeres in russischen literarischen, ethnographischen oder auch geopolitischen Diskursen sind Verschränkungen imperialer, mythologischer, antiker, religiös-mystischer und romantischer Einschreibungen charakteristisch. Kerstin S. Jobst zufolge bildete sich bereits Ende des 18. Jahrhunderts bezogen auf die Krim ein »kanonisch gewordenes Erzählgefüge«<sup>32</sup> aus verschiedenen Mythisierungen heraus, so dass in den einzelnen Texten stichwortartige Anspielungen genügten, um affektgeladene kulturelle Kodierungen aufzurufen. Diese ließen sich auf drei Denkmuster zuspitzen: die »Schöne Krim«, die »Antike Krim« und die »Krim als Teil eines metaphorischen Orients«.<sup>33</sup> Durch ihr Klima und die exotisch anmutende Natur generierte die Krim poetische Bilder, in denen das antike Tauris am Schwarzen Meer schnell von einem fremden Ort zum irdischen und nun erreichbaren Paradies umkodiert wurde.<sup>34</sup>

In der romantischen Wahrnehmung – nicht zuletzt unter dem Einfluss der Dichtungen von Lord Byron – wurde das Meer zum Sinnbild für die entfesselten Urgewalten der Natur, in denen sich gleichsam die Abgründe der aufgewühlten menschlichen Seele brechen.<sup>35</sup> Aleksandr Puškin erhob mit dem Vers »Leb wohl, du freies Element« (Proščaj, svobodnaja stichija!) aus dem Gedicht »An das Meer« (K morju; 1824) das Meer zum Symbol der Freiheit schlechthin (vgl. Abb. 29).

Beeinflusst wurde das Repertoire an Metaphern und Kodierungen des Schwarzen Meeres zudem von der Ossian-Mode, die auch Russlands Dichter erfasste. Stilisierte Sprachbilder prägen beispielsweise Andrej Murav'evs (1806–1874) Gedichtband *Tauris* (Tavrida; 1827), in dessen gleichnamigem ersten Gedicht das Schwarzmeerufer der Krim als Paradies adressiert wird: »Der Erde Lächeln, des Himmels Freude, / Paradies der Schwarzmeerufer, / [...] Dir – Region lichter Eindrücke, Tauris! – erklingt

32 Jobst, Kerstin S., *Die Perle des Imperiums. Der russische Krim-Diskurs im Zarenreich*, Konstanz 2007, 167.

33 Ebd., 131.

34 Nicht erörtert werden kann hier, inwieweit bei der Ausprägung des Schwarzmeerthemas in der russischen Literatur des 18. und frühen 19. Jahrhunderts Ovids *Epistulae ex Ponto* (Briefe vom Schwarzen Meer), in denen er seinen Verbannungsort Tomi an der Westküste des Schwarzen Meeres als einen fremden, unheimlichen Ort entwarf, eine stichwortgebende Funktion zukam.

35 Emblematisch hierfür ist Vasilij Žukovskijs Gedicht »Das Meer« (More; 1822), dessen Anfangsverse in der Übersetzung von Roland Erb lauten: »O sprachloses Meer, o lasurblaues Meer du, / Verzaubert an deinem Abgrund ich steh. / Lebendig bist du; du atmest; verwirrter Liebe, / Besorgter Gedanken bist du erfüllt.«, Shukowski, Wassili, »Das Meer«, in: ders., *Traumsegel. Ausgewählte Werke*, Leipzig 1988, 69; vgl. im Original: »Безмолвное море, лазурное море, / Стою очарован над бездной твоей. / Ты живо; ты дышишь; смятенной любовью, / Тревожную думой наполнено ты.«, in: Žukovskij, Vasilij, *Stichotvorenija. Bibliotheka poëta*, Moskva 1956, 252.



Abb. 29: Ivan Ajvazovskij und Il'ja Repin, *Puškins Abschied vom Meer* (1877)

mein Lied!«<sup>36</sup> In dieser emphatischen Adressierung klingt der Duktus der Odendichtung an, sie ebnet den Weg für Überhöhungen und stereotype, die Ossianische Topik aufgreifende Bilder vom Meer, den Ufern und der Berge (das aufgewühlte, tosende Meer; das ewige Rauschen der Wellen; das nächtliche Leuchten des Mondes auf dem spiegelglatten Wasser; blühende Ufer; wilde, nebelverhangene Berge u. ä.).<sup>37</sup>

Bezieht man die kulturelle Aneignung der Ostküste des Schwarzen Meeres, die im Zuge der schrittweisen Annexion Georgiens im 19. Jahrhundert möglich wurde, in die Betrachtung ein, so deutet sich eine Verschiebung in der kulturellen Semantik des Schwarzen Meeres an. Im Vergleich zur Krim, um die es zu diesem Zeitpunkt keine militärischen Auseinandersetzungen mehr gab, deren Küstenorte allmählich nach europäischem Vorbild als Kurorte ausgebaut wurden, erschien die weitgehend unerschlossene südöstliche Küste des Schwarzen Meeres als besonders wild und unheimlich. Vor dem Hintergrund der anhaltenden blutigen Kämpfe russischer Truppen gegen die Kaukasusvölker, die sich ihrerseits mit Überfällen gegen die russisch-imperiale Vernichtungsstrategie zur Wehr setzten, wurde die Region als unsicher und bedrohlich konzeptualisiert. Die in ethnographischen Darstellungen, Reiseberichten oder anderen literarischen Texten des 19. Jahrhunderts entworfenen Bilder des Schwarzen Meeres bzw., im engeren Sinne, der Ostküste des Schwarzen Meeres, wurden gleichsam in die ambivalenten Semantisierungen des Kaukasus hineingezogen. Symptomatisch erscheint daher die semantische Verschiebung, die Sergej S. Uvarov (1786–1855), Präsident der Russischen Akademie der Wissenschaften und Minister für Volksbildung, in seiner Übersetzung ins Französische (bzw. seiner französischsprachigen Nachahmung) von Puškins Gedicht »Den Verleumdern Russlands« (Klevetnikam Rossii; 1831) vornahm, indem er Puškins Metapher der »flammenden Kolchis« (plamennoj Kolchidy) durch den »stürmischen Kaukasus« (Caucasse orangeux) ersetzte.<sup>38</sup>

Wie bei der »Entdeckung« des Kaukasus lieferten auch bei der »Entdeckung« des Schwarzen Meeres ausländische Reisende wirkungsmächtige Deutungsmuster. Der französische Diplomat Jacques François Gamba (1763–1833), der von 1821 bis 1824 den Posten des Konsuls in Tiflis innehat-

36 Vgl. im Original: »Земли улыбка, радость неба, / Рай Черноморских берегов, / ... / Тебе – край светлых впечатлений, / Таврида! – песнь моя гремит!«, in: Murav'ev, Andrej, *Tavrida*, Izd. podgotovila N. A. Cochlova, Sankt-Peterburg 2007, 7.

37 Zur These, dass Murav'evs stilisierte Naturbilder unter dem Einfluss der von James Mcpherson ausgelösten Ossian-Mode stehen, vgl.: Chochlova, N. A., »Ob A. N. Murav'eva i ego poëtičeskom sbornike 'Tavrida'«, in: ebd., 237–342; insbesondere: 307–313.

38 Ščegolev, Petr, »Dva perevoda 'Klevetnikam Rossii'«, in: Ščegolev, P. E., *Iz žizni i tvorčestva Puškina*. Izdanie tret'e ispravlennoe i dopolnennoe, Moskva/Leningrad 1931, 352–360, hier: 355.

te, bereiste während dieser Zeit die Ostküste des Schwarzen Meeres und veröffentlichte 1826 in Paris eine zweibändige illustrierte Beschreibung seiner Reise.<sup>39</sup> Einige Auszüge erschienen in russischer Übersetzung unter dem Titel *Reise nach Südrussland und vorwiegend in die Kaukasischen Gegenden* (Putešestvie v Južnuju Rossiju i preimuščestvenno v Kavkazskie oblasti) in der renommierten Zeitschrift *Severnyj archiv* (Nördliches Archiv).<sup>40</sup> Gambas ethnographischer Blick (etwa auf die von Abchasiern bewohnten Küstengebiete) bleibt dem Zivilisationsdiskurs verpflichtet, wobei er sich nicht scheut, der russischen Regierung auch machtpolitische Ratschläge zu erteilen: Aus seiner Sicht sei die Bucht von Gagra beispielsweise ein strategisch hervorragend gelegener Ort, um einen Teil von Abchasien vor allen Kaukasusvölkern zu beschützen. Die russische Regierung sollte daher, sofern sie »die Völker des Kaukasus endgültig befrieden und unterwerfen«<sup>41</sup> wolle, die Eroberung dieses Ortes zu ihrer erstrangigen Aufgabe machen. Bei jeder der Buchten, an denen seine Schiffsreise vorbeiführt (ob bei Gagra, Pitzunda oder Suchum-Kale), fragt er, wie sinnvoll es (von den Windverhältnissen bzw. der geographischen oder strategischen Lage her) wäre, dort einen Hafen zu errichten. In seine Argumentation fließen Historisches (zur einstigen Piraterie von Tscherkessen und Abchasiern) und Politisches (zum Verhältnis zwischen Russland und dem Osmanischen Reich) ein. Nachdem das Osmanische Imperium seine Hoheit über das Schwarze Meer eingebüßt hatte, bekräftigt er, sei Russland der einzige bewaffnete Staat am Schwarzen Meer, der jetzt die Sorge um die Sicherheit in der Region auf sich genommen habe.

Paradigmatisch für eine russische Konzeptualisierung der östlichen Schwarzmeerküste aus der Perspektive des »wilden« und umkämpften Kaukasus steht die Schilderung einer Reise, die Stepan Safonov (1808–1862), ein hoher russischer Beamter und späterer Direktor der Kanzlei für Zivilangelegenheiten des kaukasischen Statthalters Graf Michail Voroncov, im Juli 1836 mit der Korvette »Iphigenie« und in Begleitung des Dampfschiffes »Peter der Große« unternahm: *Reise zu den östlichen Ufern des Schwarzen Meeres mit der Korvette Iphigenie im Jahre 1836* (Poezdka k Vostočnym beregam Černago Morja na Korvete Ifigenija v 1836 godu;

39 Gamba, Jacques-François, »Voyage dans la Russie méridionale, et particulièrement dans les provinces situés au-delà du Caucase, fait depuis 1820 jus'qu'en 1824«, Bd. 2, Paris 1826.

40 Vgl. *Severnyj archiv* 1826/9, 98–100; 1827/5, 38–56; 1828/7.

41 Zit. nach: Gamba, Žak (Jacques Gamba), »Putešestvie po vostočnomu beregu Černogo morja v 1820–1824 godach«, in: Kotljarova, Marija, Kotljarov, Viktor (Hg.), *Abchazija – strana duši. Etnos, ékskurs, orografija v tekstach i fotodokumentach*, T. 1, Nal'čik 2011, 58–70, hier: 59.



1837).<sup>42</sup> Safonov stand zu diesem Zeitpunkt bereits in Diensten von Michail Voroncov, der damals den Posten des Generalgouverneurs von Neurussland und Bessarabien (mit Verwaltungssitz in Odessa) bekleidete. Die Beschreibung der Schiffsreise, die von Kertsch aus entlang der südöstlichen Schwarzmeerküste führte, ist von besonderem Interesse, liegt doch die Vermutung nahe, dass Safonov den Boden südlich des Kaukasus erstmals vom Meer her betrat – und nicht, wie die meisten russischen Militärs und Beamten von den Bergen her, über die Georgische Heeresstraße.

Ziel der Schiffsreise war Poti, in deren Nähe die antike Stadt Phasis lag, eine seit dem frühen 6. Jh. v. Chr. bekannte griechische Kolonie an der Mündung des Flusses Phasis. Allerdings konnte das Schiff wegen schlechten Wetters in Poti nicht anlegen und so konnten die Reisenden den ersehnten Ort in der Kolchis-Region – einst das Ziel der legendären Reise von Jason und seinen Argonauten<sup>43</sup> – nicht betreten. Dem Verfasser bleibt nur das Bedauern, nicht mit eigenen Augen gesehen zu haben, ob dort noch Spuren auf das in den griechischen Sagen gezeichnete Bild der »goldreichen Kolchis« und das von antiken Historikern geschilderte Verfahren der Goldgewinnung mit Hilfe eines Widderfells hinweisen (daher: das Goldene Vlies).

Safonovs imperialer Blick auf die Küstenlandschaften erfolgt vom Kaukasus aus, genauer gesagt, vor dem Hintergrund der stets präsenten militärischen Geschehnisse im Kaukasus. Ein Indiz hierfür bildet bereits das Motto: Der Reisebeschreibung vorangestellt ist eine Strophe aus dem Gedicht »Der Kaukasus« (Kavkaz; 1836) des zweitrangigen Dichters Luk'jan Jakubovič (1805–1839). Unter Aufbietung bekannter romantischer Topoi (Gewitterdonner, Blitze, Wasserfälle, Felsschluchten) erscheinen die »majestätischen und bedrohlichen« Berge hier als eine unzugängliche »Festung« über den Wolken, die den Reiter gleichermaßen »verwundert und verzaubert« (divit i čaruet).<sup>44</sup> Die Schiffsreise beginnt zwar bei ruhigem

42 Der 1837 in Odessa gedruckte Bericht enthält eine Widmung an Graf Michail Voroncov. *Poezdka K Vostočnym beregam Černago Morja na Korvete Ifigenija v 1836 godu. Soč.: S. Safonov. Odessa 1837.* Vgl.: [http://apsnyteka.org/1260-safonov\\_s\\_poezdka\\_k\\_beregam\\_černogo\\_morya....html](http://apsnyteka.org/1260-safonov_s_poezdka_k_beregam_černogo_morya....html) (letzter Zugriff: 10.06.2016).

43 Diese topographische Verortung der Argonauten-Sage bleibt bis heute umstritten, wenngleich der englische Schriftsteller Tim Severin Ende der 1980-er Jahre die Argo (mit 20 Rudern und einem einfachen Segel) nachbauen ließ und mit ihr in knapp drei Monaten von Griechenland (von der griechischen Stadt Volos in der Region Thessalien, unterhalb des antiken Iolkos gelegen, seien die Argonauten aufgebrochen) bis zur Mündung des Rioni gelangte, um zu beweisen, dass die Griechen bereits im 15. Jahrhundert v. Chr. in der Lage waren, ins Schwarze Meer zu gelangen. Es waren eher sporadische einzelne Schiffsreisen; nach dem Zusammenbruch der »vorgriechischen« Kulturen in der Ägäis (um 1200 v. Chr.) hörte diese Schifffahrt auf. Mit der Kolonialisierung wurde sie wieder aufgenommen.

44 *Poezdka K Vostočnym beregam Černago Morja* (Anm. 42), 1.

Meer und Safonov spricht zunächst über die reichhaltigen Gaben der Natur in der östlichen Küstenregion des Schwarzen Meeres. Von Anfang an aber wird die »Barbarei« (varvarstvo) der »Bergbewohner« (gorcy) thematisiert, die in ihrem unbändigen Drang nach »wilder Freiheit« (k dikoj svobode) und ihrem Hass auf das Christentum Überfälle und Plünderungen verübten und auch nicht davor zurückschreckten, einzelne Schiffe in Ufernähe zu überfallen. Wo Safonov über die Abchasier schreibt, sieht er bloß ihre Armut und Rückständigkeit.

Seine Hoffnung setzt er in die zivilisierende Wirkung der vom russischen Staat vorangetriebenen christlichen Missionierung. Richtet sich der Blick auf einzelne Orte, so geht es zumeist um die jeweilige Festung – in Gagra, bei Pitzunda, in Suchumi (Suchum-Kale, ursprünglich türkisch, 1800 von den Russen erobert) und in Poti – oder um die oft nur als Ruinen zu sehenden christlichen Klöster und Kathedralen.

Je weiter die Schiffsreise – vorbei an Adler, Pitzunda, Suchumi – vorankommt, desto unerschlossener, wilder erscheinen die Uferlandschaften: »Je weiter, desto rauer wird die Natur, desto höher, düsterer werden die Berge, die einer Wand gleich ins Meer ragen und den Himmel verdecken.«<sup>45</sup> Die Bewohner von Gagra, heißt es an einer Stelle, erwarteten nur von Seiten des Meeres keinerlei Bedrohung. Voller Entzücken betrachteten sie jedes Schiff, das sich ihrem Ufer näherte, denn sie sahen in ihm eine Verbindung zur Welt. Legte es aber wieder ab, so fühlten sie sich wie »verwaist«.<sup>46</sup>

Safonov entwirft ein ambivalentes Bild der Ostküste des Schwarzen Meeres: Einerseits zeichnet er sie als eine enorm fruchtbare und faszinierende Uferlandschaft – woran auch deren sumpfige und dann eher eintönige, ungesunde und »ungastliche« Abschnitte (wie etwa nördlich von Suchumi, bei der Festung Redut-Kale) generell nichts ändern – und, andererseits, zeigt er die gesamte Region als einen unsicheren, immer noch durch die »Bergbewohner« bedrohten Ort. Mehrfach wird im Text gefragt, welchen Nutzen man aus der Erschließung der Küstenregion für die Versorgung der russischen Armee und Flotte ziehen könnte (so böten die Wälder bei einem »ruhigen Besitz dieses Ufers« ein schier unerschöpfliches Reservoir für das dringend von der Flotte benötigte Bauholz).<sup>47</sup> Das für Safonovs Text charakteristische Oszillieren zwischen Schrecken und Faszination machen ihn zum symptomatischen Beispiel für die Per-

45 »Чѣмъ далѣе, тѣмъ природа становится суровѣе, горы возвышеннѣе, мрачнѣе, идутъ стѣною въ море и закрываютъ собою небосклонъ.« Ebd., 30.

46 »Жители Гагры съ одной только стороны спокойны, именно со стороны моря.« Ebd., 31.

47 Ebd., 29.



spektive eines hohen Verwaltungsbeamten, der in den 1820-er Jahren das noch wenig erschlossene und daher »ungastliche« Ostufer des Schwarzen Meeres für sich entdeckt. Sein Interesse richtet sich vordergründig auf die real-praktische und vor allem dauerhaft zu sichernde imperiale Landnahme an den Ufern des Schwarzen Meeres, was jedoch seiner – vielfach auf mythische und romantische Bilder beruhenden – Faszination keinen Abbruch tut.

Sechzehn Jahre später bescheinigt der Schriftsteller Graf Vladimir Sollogub in seinem Essay »Die Rückkehr« (*Vozvraščenie*; 1852) dem Kaukasus, er sei »launisch«, verfangen in seinen »ewigen Widersprüchen«; nicht minder »launisch und unendlich eigensinnig« sei auch das Schwarze Meer, das dem Festland in nichts nachstehen wolle.<sup>48</sup> An der geplanten Schiffsreise von Suchumi nach Poti durch einen schweren Herbststurm, der wie ein »Rachegeist«<sup>49</sup> (*duch-karatel'*) über das Schwarze Meer fegte, gehindert, ging es auf dem Landweg durch abchasisches Küstengebiet. Ungeachtet des Eigensinns der Natur, die ihm auf dem Meer wie auf dem Festland entgegenschlägt, schwärmt er von der Schönheit der Landschaft, auch wenn sie Schönheit und Verderben zugleich ausstrahle: »Die Erhabenheit des stürmischen Meeres passte wunderbar zur Erhabenheit der kaukasischen Natur.«<sup>50</sup> Der Gleichklang von wildem Meer und wildem Kaukasus steht bei Sollogub in einem weiteren, über die natürlichen geographischen Gegebenheiten hinausweisenden Horizont künftiger Entwicklungschancen. Indem er den Kaukasus und das Schwarze Meer zusammendenkt, nimmt er (im Vergleich etwa zu Safonov) eine Verschiebung der Perspektive vor. Was bei Jacques François Gamba als strategische Empfehlung an die russische Regierung bereits formuliert war – die Betonung, wie wichtig die Küste für die endgültige Befriedung der gesamten Kaukasusregion sei – und bei Safonov wieder in den Hintergrund trat, wird von Sollogub aus russischer Sicht neu formuliert: Eine stabile Entwicklung in der gesamten Region kann in seiner Wahrnehmung nur gelingen, wenn beide Pole – das Schwarze Meer mit seinen Küsten und die Bergwelt des Kaukasus – in ihrer wechselseitigen Abhängigkeit gesehen und entsprechend den jeweiligen Gegebenheiten gefördert werden. Über historische oder gegenwärtige politische Zugehörigkeiten, sei es zu Russland oder Georgien, spricht er gar nicht.

48 G. S. (Vladimir Sollogub), »Vozvraščenie«, in: Kotljarova, Marija, Kotljarov, Viktor (Hg.), *Abchazija – strana duši* (Anm. 41), 184.

49 Ebd., 186.

50 »Величество бурного моря прекрасно согласовывалось с величием кавказской природы.« Ebd., 93.

Die russisch-imperiale Machtpolitik aber – die fortdauernden Kämpfe, die Vernichtung und Vertreibung der kaukasischen Völker – hatte in den nachfolgenden Jahrzehnten dramatische Folgen. Nach dem Ende der Kämpfe wurde das abchasische Fürstentum 1864 offiziell aufgelöst und die Region ausschließlich der russischen Verwaltung unterstellt. Wer von den überlebenden Abchasiern nicht ins Osmanische Reich zwangsumgesiedelt oder geflohen war, durfte nicht mehr unmittelbar an der Küste siedeln (zur Frage der Umsiedlung/Zwangsumsiedlung der Abchasier und der Kolonisierung Abchasiens aus der abchasischen und georgischen Perspektive vgl. Kap. II.1 und II.7). Als der russische Journalist und Schriftsteller Vasilij Nemirovič-Dančenko (1848–1936) die Region fast ein Vierteljahrhundert später bereiste, fand er eine »[t]ote Küstenlandschaft« vor, die er im gleichnamigen Essay beschrieb (»Mertvoe pomor'e«; 1876).

Die Schiffsreise führte ihn entlang eines entvölkerten Ufers – wo einst die Dörfer der Abchasier waren, sind keine Spuren der früheren Behausungen mehr zu sehen, die alten Siedlungen sind zerstört oder verbrannt worden, die Reste von wilden Pflanzen überwuchert. Die »Befriedung« (zamirenje) habe die einst dicht besiedelte Küstenregion um Gagra in eine »menschenleere« verwandelt, in den »Friedhof eines toten Volkes« (kladbišče mertvogo naroda).<sup>51</sup> Sein Urteil fällt rigoros aus: Die Region sei in einem schlechteren Zustand als im 13. Jahrhundert und damit um mehr als 8. Jahrhunderte zurückgeworfen. Damals sei das Ufer des Schwarzen Meeres voller Genuesischer Kolonien gewesen, die einen lebhaften Handel mit den kaukasischen »Bergstämmen« (gorskimi plemenami) führten. Jetzt zeugten bloß die zahlreichen Ruinen der Kathedralen und Schlösser von der früher glänzenden Zeit dieser Region. Nemirovič-Dančenko übt scharfe Kritik an der anti-autochthonen Politik des Russischen Imperiums:

Mit der Wurzel hat man hier den mächtigen Bergstamm (gornoe plemja) herausgerissen; es ist nicht einmal jemand übriggeblieben, um jene Legenden zu erzählen, die mit diesen Siedlungen und Schluchten verbunden sind. Als hätte niemand in dieser jungfräulichen Wüste gelebt, als hätte sie nicht eine Geschichte gehabt, die mehrere Jahrhunderte lang reich an Ereignissen war [...].<sup>52</sup>

51 Nemirovič-Dančenko, Vasilij, »Mertvoe pomor'e« (Erstveröffentlichung in der Zeitung »Molva«); zit. nach Kotljaro, Marija, Kotljarov, Viktor (Hg.), *Abchazija – strana duši. Ėtnos, Ėkskurs, Orografija v tekstach i fotodokumentach*. V dvuch tomach, T. 2, Načik 2011, 377–383, hier: 377.

52 »С корнем вырвали отсюда могучее горное племя; не осталось никого даже, чтобы пересказать легенды, связанные с этими урочищами и ущельями. Точно никто не жил в этой девственной пустыне, точно она не имела нескольких веков богатой событиями истории [...]« Ebd., 378.

Unter Berufung auf Zeugen erwähnt er, dass die wenigen überlebenden und in der Region verbliebenen Bergbewohner ungewöhnlich schweigsam seien. Ähnliches werde auch von den Zwangsumgesiedelten berichtet, »als sei ihnen die Zunge gebunden« (točno jazyk u nich svjazan): »Sie fühlten selber, dass sie lebende Tote seien.«<sup>53</sup> Diese unmissverständliche kritische Haltung hindert Nemirovič-Dančenko aber nicht daran, auch auf die russischen Helden, die russischen »Adler« hinzuweisen, die hier gekämpft und ihr Blut vergossen hätten und deren Kämpfe nach Bestužev-Marlinskij keiner mehr besungen (vospet') hätte.<sup>54</sup> Am Schluss bleibt Nemirovič-Dančenko nur die Trauer um die Verluste auf beiden Seiten – bei den Abchasiern wie bei den Russen – und die offene Frage nach einer Entwicklungsperspektive für die gesamte Ostküste des Schwarzen Meeres.

Aufwand und Nutzen der imperialen Kolonisierungspolitik in der Schwarzmeerregion am Fuße des Kaukasus wurden in den 1870-er bis 1880-er Jahren ebenfalls aus der Sicht von Beamten der russischen Regierungs- und Verwaltungsbehörden diskutiert. Arsenij V. Vereščagin (1830–1894), der sich mehrfach speziell zur wirtschaftlichen Entwicklung der kaukasischen Schwarzmeerküste äußerte, verlangte 1885 vor dem Hintergrund des Russisch-Türkischen Krieges (1877–1878), der Region eine größere strategische Beachtung beizumessen. Nachdrücklich plädierte er für die Politik einer staatlich gelenkten, aber freiwillig erfolgenden Besiedelung der nach der Auswanderung der Tscherkessen und später auch der Abchasier freigewordenen Territorien. Es sei »religiöser Fanatismus«, der die Tscherkessen veranlasst habe, ihre »geliebten Berge« zu verlassen und in die Türkei überzusiedeln, schreibt er (wobei dieses Argument durchaus auch Abchasier und andere kaukasische Völkergruppen einschloss).<sup>55</sup> Bereits einige Jahre zuvor hatte Vereščagin formuliert, die Zukunft der Schwarzmeerküste könne nicht von der Armee abhängen, die sich dort nur vorübergehend befände, sondern nur von der »einheimischen Bevölkerung« (na

53 »Чувствуют сами, что живые мертвецы.« Ebd., 382.

54 Ebd.

55 Vereščagin, A. V. *Istoričeskij obzor kolonizacii černomorskogo pribrež'ja Kavkaza i ee rezul'tat*, Sankt-Peterburg 1885, 4. Der Broschüre liegt ein Vortrag Vereščagins vor der Kaiserlichen Freien Ökonomischen Gesellschaft (Imperatorskoe Vol'noe Ėkonomičeskoe obščestvo) zugrunde. Explizit verweist Vereščagin darauf, dass er sich nicht zum Stand der Kolonisierung Abchasiens äußern werde, denn Abchasien habe bis 1883 als eine eigenständige administrative Einheit bestanden und sei militärisch verwaltet worden (Militärabteilung von Suchumi). Daher behandle er nur die Küstengegend zwischen Anapa bzw. dem Fluss Tuapse und der Grenze Abchasiens (Černomorskij okrug). An dieser Stelle setzt er sich vorrangig mit den rechtlichen Bedingungen und den realen Praktiken des Erwerbs von Grund und Boden sowie der Bebauung auseinander.

mestnych žiteljach).<sup>56</sup> Zugleich hatte er beklagt, dass die Entwicklung dort stagniere und die Küstenregion drohe, »eine tote Wüste« zu bleiben. Dringend müssten Straßen gebaut werden, um bessere Verbindungen zwischen den russischen Festungen und generell eine bessere verkehrstechnische Anbindung der gesamten kaukasischen Schwarzmeerregion an Russland zu gewährleisten.<sup>57</sup> Es sei an der Zeit, fordert Vereščagin 1885 abschließend, einen staatlichen Generalplan zur »Gestaltung« (blagoustrojstva) der Schwarzmeerküste zu erstellen. Das menschenleere kaukasische Ufer müsse besiedelt werden und das Schwarze Meer sich mit Handelsschiffen füllen. Russland müsse die kaukasische Schwarzmeerküste für die Entwicklung ihrer ökonomischen und maritimen Macht nutzen.<sup>58</sup>

Vereščagins Argumentationslogik ist die eines Beamten des Russischen Imperiums; die Praktiken der realen Landnahme an den östlichen- bzw. südöstlichen Ufern des Schwarzen Meeres interessieren ihn aus der Perspektive des politischen und administrativen Machtzentrums. Die vielschichtigen (religions-)kulturellen Folgen der russischen Kolonisierungspolitik, die in dieser Region auf eine affektiv hochgradig aufgeladene und komplexe Gemengelage unterschiedlicher nationaler bzw. ethnischer Traditionen und Selbstverortungen (abchasischer, tscherkessischer, georgischer u. a.) trifft, bleiben indes vollständig ausgeblendet.

### 3. Das georgische Schwarze Meer: die dunkle Bedrohung

Erst mit dem Bau der Seehäfen an der georgischen Schwarzmeerküste gewann das Meer wirtschaftliche und zugleich auch kulturelle Relevanz.

Die Stadt Poti war eine antike Gründung, die auch im Mittelalter über einen kleinen Seehafen verfügte. Seit dem 16. Jahrhundert war Poti abwechselnd mal in osmanischem, mal in georgischem Besitz (des georgischen Teilfürstentums Odishi = Megrelien). Nach 1828 vertrieben russische Truppen die osmanische Garnison aus Poti und verleibten die Stadt dem russischen Imperium ein. In den 1830-er Jahren erbaute man dort eine Festung und den Hafen, allerdings wurde Poti erst 1858 offiziell zur Hafenstadt erklärt. Der Seehafen erwies sich aber als nicht sturmresistent und daher mangelhaft. Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft in Georgien im Jahre 1864 spielte

56 Vereščagin, A. V., *Značenie putej soobščeniija v dele kolonizacii i razvitii černomorskogo pribrež'ja Kavkaza*. Soobščenie Imperatorskomu vol'nomu ekonomičeskomu obščestvu v zasedanii otdelenija v fevrale 1878g., Sankt-Peterburg 1878, 11.

57 Ebd., 30, 34.

58 Vereščagin, A. V. *Istoričeskij obzor kolonizacii černomorskogo pribrež'ja Kavkaza i ee rezul'tat* (Ann. 55), 34.

Poti insbesondere für die westgeorgischen Bauern eine zentrale Rolle als Handels- und Arbeitsort und avancierte nach dem Bau der Eisenbahn zwischen Poti und Baku 1871 zum industriellen Zentrum Westgeorgiens.

Unter politischem Blickwinkel propagierte die *meore dasi* – die Gruppe georgischer Intellektueller um Niķo Niķolaze – die Bedeutung des maritimen Handels (zu den Gruppen georgischer Intellektueller vgl. Kapitel 2).

Den bedeutendsten georgischen Roman des 19. Jahrhunderts *Der erste Schritt* (*pirveli nabiži*; 1891), in dem der Konflikt zwischen dem neuen Kapital und dem alten Adel thematisiert wird, verfasste der Schriftsteller und Publizist Giorgi Ćereteli (1842–1900), der Schwager von Niķolaze, dem führenden Vertreter der liberalen Demokraten aus der Gruppe *meore dasi*. Der Roman setzt mit der Beschreibung des Hafens Poti ein. Bei Giorgi Ćereteli werden Hafen und Meer (deutlich anders als in der georgischen maritimen Semantik sowohl vor als auch nach ihm) zu einer Figur des Aufbruchs:

Es war die Zeit, als im Hafen der Stadt Poti zum ersten Mal die Sirene des Dampfschiffs ertönte, ihr Warnsignal riss die von den Feinden geschwächte Nation von Georgien erstmals aus dem Schlaf. Das war die Geburtsstunde einer neuen Zeit in Westgeorgien. Poti wurde zum neuen Tor des Kaukasus am Rande des Schwarzen Meeres. [...] Bald wurde mitten im Kaukasus eine neue Handelsstraße erschlossen. Im Westen wurde Poti zum Handelshafen des Kaukasus, der nach Europa gerichtet war, im Osten wurde Baku zum anderen, nach Asien gerichteten Handelshafen. Ein neues Zeitalter der Bewegung der Menschheit brach an und der Kaukasus schöpfte erneut Hoffnung. Mit ihm schöpfte auch Georgien längst verlorene Zuversicht, dass es ein weiteres Mal auf der Bildungskarte der Menschheit zurückkehren würde.<sup>59</sup>

Giorgi Ćereteli beschreibt nicht nur den regen internationalen Handel in Poti, das zu den zentralen Schauplätzen des Kapitalismus in Georgien aufsteigt, sondern entwirft zugleich eine geopolitische Karte: Poti macht Georgien (wieder) zu einem Verbindungsglied zwischen Ost und West, zwischen Europa und Asien, und verleiht dem Land damit eine geopolitische Funktion, die es schon längst eingebüßt hat. Poti ist zwar für Ćereteli ein Teil des Kaukasus, es findet aber zugleich – und zum ersten Mal in Georgien – eine semantische Verschiebung statt. Poti gehört einerseits dem Kaukasus und dem Schwarzen Meer, wird aber andererseits zum Tor nach Europa stilisiert. Die maritime Lage wird nicht als eine Bedrohung bewertet, wie einige Jahre später bei Aķaķi Ćereteli in seinem Medea-Drama (1893–1895) oder noch später bei den georgischen Symbolisten, sondern im Gegenteil, als eine

59 Ćereteli, Giorgi, *pirveli nabiži* (Erster Schritt), in: ders., *kartuli ĵroza* (Georgische Prosa), Bd. 10, Tbilisi 1985, 453–697, hier: 453.

Chance für die Wiederbelebung Georgiens und – nach jahrhundertelanger Provinzialität – für seine erneute Integration in die Welt.

Sein Schwager Niķo Niķolaze, der von 1894 bis 1912 Oberbürgermeister von Poti war, rekonstruierte und modernisierte den zwischen 1863 und 1888 erbauten Hafen und machte Poti zu einer Vorzeigestadt der georgischen Modernisierung. Doch die Auffassung vom Schwarzen Meer als Möglichkeit und Verbindung zur restlichen Welt blieb für das georgische Verständnis des Meeres eher eine Ausnahme.

Im gleichen Jahr wie Çeretelis *Der erste Schritt* erschien 1891 die Erzählung *Der See von P̄aliasṭomi* (p̄aliasṭomis ṭba) von Egnate Ninošvili (1859–1894). Ninošvili, einer der ersten georgischen proletarischen Schriftsteller, wurde in den 1920-er Jahren zu einem wesentlichen Vorläufer der sowjetischen proletarischen Literatur und zu einer Gegenfigur zu Ilia Čavčavaze stilisiert (bis zu seiner ›Rehabilitation‹ als Kulturheros in den 1930-er Jahren). Ninošvili war zugleich einer der ersten georgischen Sozialisten und Begründer des ersten sozialistischen Zirkels in Georgien. Aus diesem Zirkel gingen später die führenden georgischen Sozialdemokraten (sowohl Menschewiki als auch Bolschewiki) hervor. Der in schwierigsten Verhältnissen lebende Ninošvili machte das bittere Leben der Arbeiter und Bauern zu seinem literarischen Thema.

Seine Erzählung *Der See von P̄aliasṭomi* bewegt sich im selben geographischen Rahmen wie die Werke von Aķaķi und Giorgi Çereteli und später von Tician Tabize und Valerian Gaprindašvili sowie die sowjetgeorgischen Werke, die den Bau der neuen Kolchis glorifizieren. Ninošvili beschreibt Poti – wie zur gleichen Zeit Giorgi Çereteli – als wichtige Handelsstadt, in der die Bauern aus Guria ihre Güter verkaufen und damit etwas Geld verdienen können. Doch anders als bei Giorgi Çereteli, für den Poti Georgien zurück auf die Weltkarte bringt, erweist sich bei Ninošvili die Reise in die Hafenstadt für die Bauern aus Guria schwieriger als die Reise der Argonauten:

An seinem [von Poti – d. Verf.] östlichen Tor, aus dem die Gurier mit ihren Handelsgütern mit ihren kleinen, flachbödigen Booten in die Stadt kommen müssen, steht ein grausamer Wächter, der manchmal so stur wird, dass die Reisenden manchmal einige Wochen warten müssen. Im Sommer veranstalten die Mücken ihren Schmaus mit dem Blut des armen Reisenden, im Winter bricht ihm der Frost die Knochen. Es ist schwer, einen trockenen Ort zu finden (die ganze Gegend ist ein mit Schilf bedeckter Sumpf), um Feuer zu machen. Dieser grausame Wächter, von dem ich sprach, ist der See von P̄aliasṭomi. Als ob das Schwarze Meer ihn mit dem Auftrag dahin geschickt hatte, die Stadt Poti vom Osten her zu bewachen.<sup>60</sup>

60 Ninošvili, Egnate, »p̄aliasṭomis ṭba« (Der See von P̄aliasṭomi), in: *kartuli proza* (Georgische Prosa), Bd. 15, Tbilisi 1988, 253–270, hier: 253 f.



Der See von P̄alias̄tomi, »der kleine Bruder des Schwarzen Meeres«, übernimmt dessen Eigenschaften und Charakter – er ist »stürmisch, [...] und den Menschen feindlich gesinnt«. Ninošvili vergleicht den See im Sturm mit dem »kleinen Walfisch, der den Himmel und die Erde verschlingen möchte«<sup>61</sup>. Dabei kann das georgische Wort *vešapi* sowohl Walfisch als auch ein Meeresungeheuer der georgischen Mythologie bedeuten und verweist auf die Aktivierung der archaischen Schichten, in denen das Meer als das dem Land entgegengesetzte Element des Chaos figuriert.

Auch die Volksetymologie des P̄alias̄tomi-Sees unterstreicht seine unheilbringende Semantik. Ninošvili berichtet über eine gurische Legende: An der Stelle des heutigen Sees habe es früher Land gegeben. Das Volk, das darauf lebte, hieß »p̄avlias̄ tomi« (der Stamm von Pavlia). Eines Tages habe es ein Erdbeben gegeben, aus dem Riss in der Erde sei Wasser geströmt und habe das ganze Dorf überflutet. Alle seien umgekommen bis auf einen Diakon, der sich mit der Ikone des Erzengels auf den Berg Žumati gerettet habe. Tatsächlich ist P̄alias̄tomi die georgische Umdeutung des griechischen *paleos stoma*, das in unterschiedlichen Versionen entweder »alte Mündung«<sup>62</sup> (z. B. bei Montpéreux) oder »alte Festung« bedeutet. Die populäre Etymologie bringt die Topologie des Sees besser zum Ausdruck: Das Meer ist »gottlos«, unheil- und todesbringend, sein topologischer Gegenpol ist der Berg, der zugleich sakral kodiert wird.

In dieser topologischen Ordnung wird das Sujet der Erzählung entfaltet: Der Bauer Ivane und sein Sohn Niķo müssen, um etwas Geld zu verdienen, ihr Heimatdorf verlassen und in der Nähe des Sees Bäume fällen. Der Bauer möchte sie in Poti verkaufen, damit er die Mitgift für eine seiner Töchter aufbringen kann. Um die gefällten Bäume zu verkaufen, muss er jedoch nach Poti, dass er nur über den See von P̄alias̄tomi erreichen kann. Mit einem Floß muss er den See überqueren, um nach Poti zu gelangen. Doch seine Reise wird ihm und seinem Sohn zum Verhängnis. Beim Überqueren des Sees bricht ein Sturm los. Trotz ihres dramatischen und erbitterten Kampfes gegen die Naturgewalten gehen Vater und Sohn unter.

Für Ninošvili war das soziale Thema ausschlaggebend. Der Aufbruch der Protagonisten aus dem heimatlichen Ort geschah in der Erzählung nicht freiwillig. Der Bauer, dem sein Stück Land nicht ausreichend Ernährung bot, war gezwungen, das Holz in dem ehemals gemeinschaftlichen, nun aber den Großgrundbesitzern gehörenden Wald zu fällen und es dann

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Vgl. Du Bois de Montpéreux, Frédéric, *Reise um den Kaukasus zu den Tscherkessen und Abchassen, nach Kolchis, Georgien, Armenien und in die Krim*, Bd. 1, Darmstadt 1842, 548. Online unter: [http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11094773\\_00005.html](http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11094773_00005.html) (letzter Zugriff: 24.01.2018).

in der nächsten Stadt zu verkaufen. Die (latente) Kapitalismuskritik mit der gleichzeitigen Aufwertung der Landarbeit der Bauern ist in *Der See von Paliastomi* kaum zu überhören. Doch die Raumordnung der Erzählung offenbarte eine andere Schicht, die nicht an die Oberfläche der Erzählung drang. Ninošvili bleibt (genauso wie Aḳaḳi Çereteli einige Jahre nach ihm, obwohl beide völlig unterschiedliche Stoffe bearbeiten) dem topologischen Schema des georgischen romantischen Sujets treu: Der heimatische Ort ist der Ort der Sicherheit, die Fremde ist bedrohlich und tendenziell tödlich. Ninošvilis Innovation bestand in der Übertragung des romantischen autochthonen topologischen Musters auf die maritime Topographie (Aḳaḳi Çereteli verfuhr einige Jahre später ähnlich in seinem Medea-Drama). Deutlich stärker als Aḳaḳi Çereteli in seinem Medea-Drama lud Ninošvili das Schwarze Meer mit einer unheilvollen Bedeutung auf und verdichtete es zur Todesmetapher. Die Grenze zum Meer wurde zur Grenze zwischen Leben und Tod. Diese Übertragung sollte sich für die georgische Literatur und die Auffassung vom Meer als außerordentlich produktiv erweisen.

#### **4. Grenze, Fluchtweg, Kurort – russische Blicke auf die Schwarzmeerküste in den 1920-er Jahren**

Bereits Puškins poetischer Abschied vom Schwarzen Meer als dem »freien Element« (svobodnaja stichija) war politisch konnotiert. Nach der Etablierung der Sowjetmacht auf der Krim und in Georgien markierte die kaukasische Schwarzmeerküste die südliche Grenze der Sowjetunion und zugleich die Grenze zwischen politischen Weltssystemen. Anfangs suchten viele angesichts von Bürgerkrieg, wechselnden politischen Machtverhältnissen, Hunger und Chaos in Sowjetrußland nach einem Fluchtweg übers Meer. Einige strandeten an der georgischen Schwarzmeerküste (vor allem in der westgeorgischen Hafenstadt Batumi). Georgien avancierte erneut – aber in einer gänzlich anderen historischen Konstellation als zu Zeiten des Krieges um den Kaukasus im 19. Jahrhundert – zu einem Tor in die Freiheit, diesmal eher zu einer Art Transitort. Den vor Kälte und Hunger aus dem russischen Norden Geflohenen erschien der georgische Süden allein schon durch das Vorhandensein von Sonne, Obst und Gemüse, und, nicht zu vergessen, von Wein, bisweilen als ein paradiesischer Ort zum Verweilen. Noch vorhandene Bruchstücke der alten Welt erinnerten hier an einstigen Reichtum und an Zeiten des offenen kulturellen Austauschs, an die kulturelle Vielfalt zwischen Orient und Okzident, die von jeher auf eine spezifische Weise die Schwarzmeerregion auszeichnete. Die kaukasische

Küstenlandschaft faszinierte auch ohne das sowjetische Programm seiner Verwandlung in sozialistische Kurorte und reaktivierte romantische Bilder.

In russischen literarischen Texten der frühen Sowjetzeit stand das Schwarze Meer vor allem für die Sehnsucht nach Flucht. Tragische Schicksale, gescheiterte Versuche, Sowjetrussland mit den fliehenden Truppen der Weißen Armee über die Krim Richtung Türkei oder Georgien zu verlassen, wurden geschildert oder Szenarien möglicher anderer Fluchtwege durchgespielt. Die Hüter der Sowjetideologie aber witterten selbst in einer in der Literatur entworfenen Grenzverletzung zunehmend eine politische Tat, die vom Staat zu ahnden wäre, weshalb viele dieser Texte entweder jahrzehntelang nicht gedruckt oder auch in ihrer semantischen Vielschichtigkeit verharmlost wurden.

Die Thematisierung des Schwarzen Meeres als südliche Grenze des Russischen Reiches begann, wie schon ausgeführt, nicht erst mit der Sowjetepoche. Als Grenze, als unheimlicher Rand, wo Russland »ganz plötzlich abbricht«, erscheint das Schwarze Meer beispielsweise in der ersten Strophe eines schon 1916 auf der Krim entstandenen Gedichts von Osip Mandel'stam aus dem Band *Tristia*:

Kein Auferstehungswunder glaubend  
Gingen wir durch den Friedhof hin –  
Weißt Du, die Erde bringt mir dauernd  
Nur jene Hügel in den Sinn

.....  
.....

Wo es ganz plötzlich abbricht: Rußland  
Über dem schwarzen dumpfen Meer.<sup>63</sup>

Mandel'stam greift in seiner Dichtung aber nicht die alte geopoetische Formel des 18. oder auch frühen 19. Jahrhunderts auf. In seinen poetischen Weltentwürfen dominiert das Bild vom Schwarzen Meer als Brücke zur mediterranen europäischen Kultur, jedoch nicht in einem räumlichen, sondern eher in einem zeitlichen Sinne. Für Mandel'stam ist Kultur, auch und insbesondere bezogen auf den Schwarzmeerraum, nur denkbar in der wechselseitigen Durchdringung von Vergangenenem – bezogen auf den Schwarzmeerraum hieß das vor allem von den antiken Wurzeln der (west-)

63 Mandel'stam, Ossip, »Kein Auferstehungswunder glaubend ...«, in: ders., *Tristia. Gedichte 1916–1925*, aus dem Russischen übertragen und hg. v. Ralph Dutli, Zürich 1993, 25. Die beiden fehlenden Verse, für die er nach eigener Aussage keinen Reim fand, hat Mandel'stam im Druck als punktierte Linien markiert. Original.: »Не веря воскресенья чуду, / На кладбище гуляли мы. / – Ты знаешь, мне земля повсюду / Напоминает те холмы / ..... / ..... / Где обрывается Россия / Над морем черным и глухим.«, in: Mandel'stam, Osip »Не веря воскресенья чуду«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij i pisem*, t. 1, Moskva 2009, 93.

europäischen Kultur über die Renaissance – und Gegenwärtigem. So ist die von imperialen geopolitischen Machtansprüchen ausgehende Gefahr zwar stets gegenwärtig, wird jedoch immer wieder durch die Beschwörung einer bewahrten kulturellen Kontinuität (über alle Brüche und imperialen Grenzziehungen hinweg) überblendet. Mandel'stams Sehnsucht nach einer Verschmelzung mit der antiken Kultur, nach einem Anschluss der russischen Kultur an die Wiege der (west-)europäischen Kultur findet einen emphatischen Höhepunkt in seinem späteren Gedicht »Ariosto« (Ariost; 1933):

Mein lieber Ariost, noch eine Frist, mag sein –  
 Und wir verschmelzen hin zu brüderlichen Fluten  
 Das Deine, tiefes Blau, und schwarz mein Meer, das gute.  
 Auch wir: wir waren dort. Wir tranken Honigwein.<sup>64</sup>

Die politische und zunehmend auch die kulturelle Abschottung der Sowjetmacht von Westeuropa rückte Mandel'stams noch 1933 formulierte Sehnsucht nach einer »brüderlichen« Verschmelzung von Mittelmeer- und Schwarzmeerkultur in die Nähe einer utopischen Vorstellung. An den Ufern des Schwarzen Meeres aber hielt er sich mehrfach auf, ab 1915 weilte er mehrfach auf der Krim.

Wie so viele andere floh auch Ossip Mandel'stam im Februar 1919 vor Gewalt und Hunger aus Moskau zunächst nach Kiew und nach der Einnahme der Stadt durch die ukrainischen Nationalisten unter Petljura Ende August weiter auf die Krim, die damals noch unter Kontrolle der Weißen Armee war. Mittellos, wie er war, hielt er sich mühsam über Wasser, blieb auf die Hilfe von Freunden angewiesen und lebte in der Hafenstadt Feodosia oder im Haus des Dichters Maksimilian Vološin (1877–1932) in Koktebel. Im Juli 1920 wurde er von den Weißen als angeblicher »bolschewistischer Spion« verhaftet, kam aber auf Fürsprache von Vološin wieder frei und wurde Anfang September mit einem Lastkahn ins georgische Batumi abgeschoben, wo die Menschewiki regierten. Doch kaum in Batumi angekommen, erfolgte drei Tage später die erneute Verhaftung, diesmal unter dem Verdacht, ein »weißer« und »bolschewistischer« Doppelagent zu sein. Erst durch eine Intervention der georgischen symbolistischen Dichter Tician Tabize und Niķolo Miķiřvili kam er am 14. September frei und durfte nach Tbilissi weiterfahren. Anfang Oktober kehrte er von dort aus gemeinsam mit dem russischen Schriftsteller Il'ja Ėrenburg (1891–1967) nach Moskau zurück.

64 Mandelstam, Ossip, »Ariosto«, in: ders., *Mitternacht in Moskau. Die Moskau Hefte. Gedichte 1930–1934*, aus dem Russischen übertragen und hg. v. Ralph Dutli, Zürich 2004, 146. Original: »Любезный Ариост, быть может, век пройдет – / В одно широкое и братское лазорье / Сольем твою лазурь и наше Черноморье. / ... И мы бывали там. И мы там пили мед ...« Mandel'stam, Ossip, »Ariost«, ebd., 181.

Ungeachtet aller Dramatik des Erlebten ließ ihn Georgien nicht mehr los – ein Jahr später, im Sommer 1921, reiste er erneut dorthin, lebte mehrere Monate in Tbilissi und Batumi, vertiefte seine Kontakte zu georgischen Dichtern und begann, sich mit Übersetzungen georgischer Poesie zu befassen. Ergebnis dieses Aufenthalts ist auch der Essay »Ein paar Worte über die georgische Kunst« (Koe-čto o gruzinskom iskusstve; 1922). Seine Erlebnisse und georgischen Eindrücke verarbeitete Mandel'stam in Gedichten und in den Prosaskizzen »Batumi« (Batum; 1922), »Das heutige Batumi« (Sovremennyj Batum; 1922), »Die Rückkehr« (Vozvraščenie; 1923) und »Die Menschewiken in Georgien« (Men'sheviki v Gruzii; 1923).

Die kaukasische Schwarzmeerküste sollte Mandel'stam noch einmal betreten, als er im Frühjahr 1930, auf dem Weg nach Jerewan, sechs Wochen in der abchasischen Hauptstadt Suchumi verbrachte. Von hier aus sollte man beginnen, die »Alphabete des Kaukasus« (azbuki Kavkaza) zu studieren, denn jedes Wort beginne hier mit einem »a«. <sup>65</sup> Mit einem Loblied auf den besonders vollen Klang der abchasischen Sprache (apsny) beginnt seine kurze Skizze »Suchumi« (Suchum) aus der *Reise nach Armenien* (Putešestvie v Armeniju; 1931–1932). Im nachfolgenden Absatz heißt es, er male sich aus, dass in ferner Zukunft über die ganze Welt verstreut Akademien die kaukasischen Sprachgruppen erforschten. Schließlich ginge das »phonetische Erz« (fonetičeskaja ruda) Europas und Amerikas zur Neige. <sup>66</sup> Das Plädoyer für eine Bewahrung des Eigenen, Seltsamen, Unverbrauchten, Unverwechselbaren einer Sprache (und im weiteren Sinne – einer Kultur) ist unüberhörbar und ruft seine kulturphilosophischen Überlegungen aus dem zehn Jahre zuvor verfassten Essay »Ein paar Worte über die georgische Kunst in Erinnerung«. <sup>67</sup>

Mandel'stams erste Begegnung mit der kaukasischen Schwarzmeerküste bedeutet aber zunächst Rettung in einem sehr existentiellen Sinne. Georgien, heißt es in einem Essay, war »das einzige Ventil für die Krim, der einzige Ausweg nach Rußland«. <sup>68</sup> Dass sich die eigene, nicht unge-

65 Mandel'stam, Osip, »Putešestvie v Armeniju«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij*, Bd. 2, Moskva 2010, 322.

66 In der Forschung wird vermutet, Mandel'stam könnte während seines Aufenthaltes in Armenien Niko Marr getroffen haben, der zur selben Zeit dort weilte und Vorträge hielt.

67 In diese Richtung weist auch das Zusammenspiel von »georgischen« Motiven (der einstimmige Gesang, Wein, das Blut der Kolchis) im Gedicht »Ich singe, karg die Seele, feucht die Kehle, kalt, [...]« (»Пою, когда гортань сыра, душа суха, [...]«; 1937) aus *Die Woronesher Hefte* (Voronežskie Tetradi), das auf eine Hochzeit anspielt, die Mandel'stam während seines Aufenthaltes in Abchasien besuchte.

68 Mandel'stam, Ossip, »Die Menschewiken in Georgien«, in: ders., *Das Rauschen der Zeit. Die ägyptische Briefmarke. Vierte Prosa. Gesammelte »autobiographische« Prosa der 20er Jahre*, aus dem Russischen übertragen und hg. v. Ralph Dutli, Zürich 1985, 152–159, hier: 154. Im Original: »В эти дни Грузия была единственной отдушиной для Крыма,

fährliche Überfahrt möglicherweise als Falle herausstellen könnte, ahnte Mandel'stams *alter ego* zunächst nicht, in »Die Rückkehr« wird aber ein Detail erwähnt, das eine solche Perspektive zumindest anklingen lässt:

Da saßen wir nun auf dem Deck zusammen mit Kaufleuten und verdächtig aussehenden Dagestanern in ihren Burkas. Der Dampfer hatte bereits den Ufervorsprung von Feodosia umschiff, als er kehrtmachte, weil er die Reisepapiere vergessen hatte. Ich hatte noch nie einen Dampfer gesehen, der wie ein zerstreuter Mensch etwas vergessen konnte.<sup>69</sup>

Nach dem Erlebten auf der Krim, die ganz abgezehrt gewesen sei, so dass man es dort kaum noch schaffte, sich irgendwie durchzubeißen, wirkte das zu diesem Zeitpunkt noch recht freie Batumi auf die immer zahlreicher werdenden Flüchtlinge von der Krim zunächst paradiesisch. Mandel'stams Beschreibung Batumis verrät, wie sehr ihn die aus einer antiken griechischen Kolonie hervorgegangene georgisch-adscharische Hafenstadt unweit der türkischen Grenze durch ihre kulturelle Vielfalt faszinierte:

Die ganze Stadt Batumi liegt wie auf einer Handfläche. Man fühlt keine Wegstrecken, keine Distanzen, geht in ihr umher wie in einem Zimmer. Zudem ist ihre Luft immer gleichsam frisch gemolken, zimmerwarm. Der Mechanismus dieses kleinen, fast spielzeughaften Städtchens, das durch die Umstände unserer Zeit zu einem russischen Kalifornien der Spekulationen erhoben wurde, ist äußerst einfach. Er beruht auf einer einzigen Sprungfeder – der türkischen Lira. [...]

Die Einwohner gehen keinerlei Beschäftigungen nach. Das Handeltreiben wird als der Naturzustand des Menschen angesehen. Vom Hintergrund der alteingesessenen Bevölkerung heben sich scharf die sowjetischen Arbeiter ab: sie haben keine Lira und stehen mit jenem Schwarzbrot in Berührung, das auch nicht ein einziger richtiger Batumier eines Blickes für würdig befände. [...]

Einen Winter gibt es nicht. Auf Schritt und Tritt begegnet man Mandarinenverkäufern und ungewaschenen Bengeln mit Baklawa- und Gusinaki-Schleckereien. Ein leicht erwärmtes, zartblaues Meer umkost plätschernd die »Prinz Ferdinand« (soeben aus Konstantinopel eingetroffen) – ein mehrstöckiges Ozeanhotel, wo »die table d'hôte erzittert in all ihrem Kristall.«<sup>70</sup>

единственным путем в Россию.« in: Mandel'stam, Osip, »Men'sheviki v Gruzii«, in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v trech tomach. T. 3 Proza. Pis'ma*, Moskva 2011, 39–43, hier: 41.

69 Mandel'stam, Ossip, »Die Rückkehr«, in: ebd., 145. Im Original: »Мы сидели на палубе вместе с купцами и подозрительными дагестанцами в бурках, пароход уже отчалил, обогнул феодосийский мол, но забыл свою подорожную и вернулся обратно. Никогда мне не встречалось, чтобы пароход что-нибудь забывал, как рассеянный человек.«, in: Mandel'stam, Osip, »Vozvraščenie«, ebd., 34–38, hier: 34.

70 Mandel'stam, Ossip, »Batumi«, ebd., 133–144, hier: 133, 134. Original: »Весь Батум как на ладони. Не чувствуется концов-расстояний. Бегаешь по нему, как по комнате; к тому же и воздух всегда какой-то парной, комнатный. Механизм этого маленького, почти игрушечного городка, вознесенного условиями нашего времени на высоту русской спекулятивной Калифорнии, необычайно прост. Есть одна пружина – турецкая лира [...] Занятий у жителей нет никаких. Естественным состоянием человека считается



Das skizzierte Porträt Batumis zeigt eine bizarre, bunte Stadt, die einem die Sinne betört: »Oranjenhaus. Eine Stadt wie ein Kolibri.«<sup>71</sup> Mandel'stam, dessen Vorliebe für das Assoziative, das miteinander Verflochtene, Ornamentale einer Kultur auch seiner Poetik ihr unverwechselbares Gepräge verlieh, übersah nicht, dass die Zerrissenheit der Epoche die Stadt längst gezeichnet hatte. Das heutige Batumi bezeichnet er als ein »für das Sowjetland fragwürdiges Fenster nach Europa«, als einen »bezaubernden halborientalischen Mittelmeerhafen«, in dem sich Türkisches, Georgisches und Russisches mische, dessen kommerzieller Nutzen aber stark übertrieben wäre und in dem eine feuchte und ungesunde Luft sei, durchdrungen von »einer Geringschätzung gegenüber dem künftigen proletarischen Rußland«. »Unsere Losung müßte lauten«, heißt es am Schluss von »Batumi«:

befreien wir uns raschmöglichst von der Hegemonie Batumis, damit ein salzreicher Meerwind erfrischend in unser Arbeitshaus eindringen kann, und zwar über die Fenster gesunder Häfen wie Odessa, Noworossijsk, Sebastopol und Petersburg, wo nun, zur rechten Zeit, die Winterverglasung bereits abgenommen wird.<sup>72</sup>

Die in diesen Worten anklingende Überzeugung, dass für Batumis Zukunft etwas frischer Wind gut täte, wird durch einen ironischen Unterton gebrochen, da der Satz sowohl »den bezaubernden halborientalischen Mittelmeerhafen« wie die »gesunden«, weil bereits sowjetrussisch gewordenen Häfen Odessa oder auch Petersburg einschließt.

Unverhofft sieht sich Mandel'stam in Batumi dann mit der Perspektive konfrontiert, als angeblicher bolschewistischer Spion verhaftet zu werden und womöglich mit dem Schiff übers Schwarze Meer wieder dorthin zurückgeschickt zu werden, von wo er hergekommen war – nach Feodosia. Das Schwarze Meer drohte sich für ihn in den Schauplatz einer Irrfahrt, einer modernen Odyssee in den Wirren des Bürgerkriegs zu verwandeln.

торговля. На фоне коренного населения резко выделяются советские работники отсутствием лир и соприкосновением с черным хлебом, которого ни один настоящий батумец в глаза не видит. [...] Зимы нет. Продавцы мандаринов и чумазые мальчики с баклавой и бузинаками на каждом шагу. Чуть выгретое, нежно-голубое море ласково полощется вокруг многоэтажного корпуса ›Франца Фердинанда‹ (только что из Константинополя) – многопалубный океанской гостиницы, где хрусталем дрожит дорожный table d'hôte.», in: Mandel'stam, Osip, »Batumi«, in: ebd., 5–6.

71 Mandelstam, Ossip, »Die Menschewiken in Georgien« (Anm. 68), 152, Original.: »Оранжевая. Город-колибри.», in: Mandel'stam, »Men'sheviki v Gruzii« (Anm. 68), 39.

72 Mandelstam, »Batumi« (Anm. 68), 143–144; Original.: »Наш лозунг должен быть таков: освободиться поскорее от гегемонии Батума, чтобы соленый морской ветер освежил наш трудовой дом через широкие окна здоровых гаваней Одессы, Новороссийска, Севастополя, Петербурга, где в добрый час уже выставлена первая рама.», in: Mandel'stam, Osip, »Batumi«, ebd., 9.

Vor diesem Schicksal bewahrte den russischen Dichter allein das entschiedene Eingreifen der georgischen Dichter.

Ein Jahr nach Mandel'stams erstem Aufenthalt in Batumi – im Sommer 1921 – gelangte der junge Michail Bulgakov (1891–1940) ebenfalls nach Batumi. Bulgakov wurde in den Wirren des Bürgerkriegs, als Kiew mal in die Hand der Roten, mal in die Hand der Weißen geriet, zunächst von der Roten Armee als Arzt eingezogen, dann von der Weißen Armee, mit der er nach Wladikawkas gelangte. Da er schwer an Typhus erkrankte, blieb er beim Rückzug der Weißen dort zurück. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits erste Artikel in örtlichen Zeitungen veröffentlicht, versuchte sich in verschiedenen literarischen Genres, fand Arbeit in der Literaturabteilung des Volkskommissariats für Bildung (Litab). Nachdem er entlassen wurde, fuhr er Ende Mai 1921 mit seiner Frau nach Tbilissi und Ende Juni weiter in das mittlerweile von der Roten Armee besetzte Batumi. Da er dort nicht Fuß fassen konnte, schickte er seine Frau mit dem Schiff nach Odessa und von dort aus über Kiew mit dem Zug nach Moskau. (Er wird ihr später auf demselben Wege folgen.)

Bulgakovs literarische Verarbeitung seiner Erlebnisse unterscheidet sich deutlich von der Mandel'stams, in die immer wieder kulturgeschichtliche Assoziationen und Metareflexionen einfließen. Bei Bulgakov sind die Erinnerungen an Batumi Teil eines grotesken Sujets, das er in seinen *Aufzeichnungen auf Manschetten* (*Zapiski na manžetach*; 1922–1923) entfaltet. Die *Aufzeichnungen auf Manschetten* wirken zwar wie authentische Tagebuchblätter oder eine Sammlung von einzelnen Fragmenten, sind aber das Ergebnis einer dreijährigen Arbeit am Text (erste Notizen entstanden wohl noch in Batumi).<sup>73</sup> Bulgakovs Blick ist voll und ganz auf die Gegenwart gerichtet, auf die vielen Absurditäten des Alltags, auch auf die des Literaturbetriebs in den Wirren der politischen Situation und des bürokratischen Wildwuchses.

Die Fähigkeit, das Komische und Groteske in knappen Szenen einzufangen, lässt die dahinter verborgene Tragik der Geschehnisse aufscheinen. Eingestimmt wird der Leser bereits durch die dem Text vorangestellte Widmung – »Den schwimmenden, reisenden und leidenden russischen Schriftstellern«. <sup>74</sup> Das Thema Vertreibung, Flucht lenkt die Lektüre von

73 Der erste Teil, »Kaukasus«, schildert die Erlebnisse in Wladikawkas, Tiflis und Batumi; der zweite Teil (»Moskau«) ist dem Alltag in Moskau gewidmet. Der vollständige Text ist wohl in der Redaktion der Berliner Emigrantenzeitschrift »Nakanune« (Am Vorabend) verloren gegangen.

74 In der nachfolgend zitierten deutschen Ausgabe fehlt das Motto. »Плавающим, путешествующим и страждущим писателям русским.«, in: Bulgakov, Michail, »Zapiski na manžetach«, in: ders., *Zapiski na manžetach. Rannjaja avtobiografičeskaja proza*, Moskva 1988, 102.

Anfang an, bindet den Zeitkontext ein, obgleich der gesamte Sprachgestus ein satirischer ist. Gleich zu Beginn wird der Ich-Erzähler als Kranker eingeführt, dessen Fieber immer weiter steigt. Wie in einen Strudel werden die Stationen seiner verschiedenen ›Abenteuer‹ in die Fieberphantasien hineingezogen: die Arbeit in der Literaturabteilung (Litab) im nordkaukasischen Wladikawkas, die erbitterten literarischen Kämpfe um Puškin, die Schließung der Litab, der Sommer in Tbilissi, in das Schriftsteller (u. a. Rjurik Ivnev, Boris Pilnjak und Osip Mandel'stam) vom Zugwind wie Blätter hereingeweht werden und wieder verschwinden. Für den Ich-Erzähler stellt sich heraus, dass das ersehnte südliche Paradies keines ist. Die Gedanken an eine Flucht lassen ihn nicht mehr los: »Fliehen! Fliehen! [...] Immer vorwärts. Ans Meer. Übers Meer, noch ein Meer, dann Frankreich – Festland – Paris!«<sup>75</sup> Von Tiflis (das er verflucht) geht es zunächst nach Batumi, ans Grüne Kap, dorthin, wo die Magnolien blühen, wo »die Sonne wirklich ins Meer sinkt«. Das Goldene Horn lockt wie ein fernes Märchen aus »Tausend und einer Nacht« – unerreichbar; der Traum von einer legalen Fahrt übers Meer nach Konstantinopel bleibt aber unerfüllt. Georgien scheint ihn weder anzunehmen noch auszustoßen. Es öffnet sich dem noch unbekanntem Schriftsteller, den hier keiner kennt, auch nicht. Und dieser nimmt Batumi, wie Georgien überhaupt, kaum wahr. Ohne Mittel, völlig entkräftet bleibt er am Strand liegen und ahnt, dass er sich aus eigener Kraft behelfen muss:

Auf den von Salzwasser glattgeschliffenen Kieseln liege ich wie tot. Vor Hunger bin ich ganz schwach. [...] Und dann die Nacht, am Meer. Ich sehe es nicht, ich höre es nur rauschen. Es flutet heran, strömt zurück. Eine verspätete Welle zischt. Und plötzlich hinter dem dunklen Kap – eine dreifache Lichterreihe. Die »Polazki« fährt zum Goldenen Horn...  
[...]

Eine Stunde später verkaufte ich meinen Mantel auf dem Markt. Abends ging der Dampfer. Er wollte mich nicht mitnehmen. Verstehen Sie das? Er wollte mich nicht mitnehmen!

Genug! Soll das Goldene Horn glänzen. Ich werde es nicht erreichen. Der Vorrat an Kräften ist begrenzt. Ich habe keine mehr. Ich bin hungrig, ich bin gebrochen! In meinem Gehirn fließt kein Blut. Ich bin schwach und fürchte mich. Aber hier bleibe ich nicht länger. Und da das so ist... muß ich... muß ich...  
[...]

75 Bulgakow, Michail, »Aufzeichnungen auf Manschetten«, in: *Aufzeichnungen auf Manschetten. Sonderbare Geschichten von Bulgakow bis Schukschin*, hg. v. Antje Leetz, Leipzig 1982, 23. Original: »Бежать! Бежать! [...] Вперед. К морю. Через море и море, и Францию – сушу – в Париж!«, in: Bulgakow, Michail, »Zapiski na manžetach«, in: ebd., 121.

*Nach Hause*

Nach Hause. Übers Meer. Dann mit dem geheizten Güterwagen. Wenn das Geld nicht reicht, zu Fuß. Aber nach Hause. Das Leben ist verdorben! Nach Hause!

...

Leb wohl, Zichidsiri. Leb wohl, Machindshauri. Leb wohl, grünes Kap!<sup>76</sup>

Die Hoffnung, Batumi könnte das Tor sein, durch das er dem elenden Alltagsleben in Sowjetrussland entkäme, erweist sich als trügerisch. Georgien war weder das Paradies noch ein Tor in die Freiheit. Die Grenze zur Türkei konnte man von Sowjetgeorgien aus nur noch illegal überqueren. Den einzigen Ausweg bot der Seeweg nach Odessa, zurück nach Sowjetrussland. Der zweite Teil der *Aufzeichnungen auf Manschetten* beginnt mit der Ankunft des Ich-Erzählers in Moskau: »Das Ende. Das wirkliche Ende aller Enden. Es gibt keine Weiterfahrt.«<sup>77</sup>

Es sei dahingestellt, inwieweit die in den *Aufzeichnungen auf Manschetten* erzählte Geschichte den realen biographischen Fakten entspricht und ob Bulgakov es wirklich ernsthaft erwog, von Batumi aus nach Konstantinopel zu fliehen. Die in einer Art Montage aus Fragmenten erzählten – gleichsam in Fieberträumen erlebten – ›Abenteuer‹ seines Ich-Erzählers an der westgeorgischen Schwarzmeerküste vermitteln einen lebhaften Eindruck von den chaotischen Zuständen während der ersten Jahre der Sowjetmacht. Und sie belegen, dass alle Versuche, an den romantischen Georgienmythos der russischen Literatur anzuknüpfen, durch die Wirklichkeit *ad absurdum* geführt wurden.

Wer Anfang der 1920-er Jahre, aus Sowjetrussland kommend, die kaukasische Schwarzmeerküste an anderer Stelle – in Abchasien – betrat, konnte das Meer nicht ohne die Berge denken. Konstantin Paustovskij (1892–1968), Verfasser der 1934 erschienenen Povest *Die Kolchis* (Kolchida) über das sowjetische Projekt zur Austrocknung der Sümpfe (auf die noch einzugehen

76 Bulgakov, Michail, »Aufzeichnungen auf Manschetten«, ebd., 24–25 (Übers. leicht korrigiert – d. Verf.). Original: »На обточенных соленой водой голышах лежу, как мертвый. От голода ослабел совсем. [...] И вот ночь – на море. Я не вижу его, только слышу, как оно гудит. Прихлынет и отхлынет. И шипит опоздавшая волна. И вдруг из-за темного мыса – трехярусные огни. / ›Полацкий‹ идет на Золотой Рог. / [...] Через час я продал шинель на базаре. Вечером идет пароход. Он не хотел меня пускать. Понимаете? Не хотел пускать!.. / Довольно! Пусть светит Золотой Рог. Я не доберусь до него. Запас сил имеет предел. Их больше нет. Я голоден, я сломлен! В мозгу у меня нет крови. Я слаб и боязлив. Но здесь я больше не останусь. Раз так... значит... значит... / [...] Домой / Домой. По морю. Потом в теплушке. Не хватит денег – пешком. Но домой. Жизнь погублена. Домой!... / В Москву! В Москву! /.../ Прощай, Цихидзири. Прощай, Махинджаури, Зеленый Мыс!«, in: ebd., 121 f.

77 Ebd., 25. Original: »Конец. Самый настоящий, всем концам конец. Больше ехать некуда.«, in: ebd., 123.

sein wird), kam im Februar 1922 als junger Journalist der Zeitung *Morjak* (Der Matrose) aus Odessa mit dem Schiff nach Suchumi. Er kam mit dem Auftrag, alle Schwarzmeerbäfen von Odessa bis Batumi zu bereisen und in ihnen jeweils das Erscheinen einer maritimen Zeitung zu organisieren. Er lebte mehrere Monate in Suchumi, ohne dass es ihm gelang, dort ein solches Zeitungsprojekt zu verwirklichen. Um der wachsenden Einsamkeit zu entkommen, begab er sich nach Batumi, wo sich mittlerweile auch Isaak Babel' (1894–1940) niedergelassen hatte, den er noch aus Odessa kannte. Seine Erlebnisse in Odessa und in der südlichen Kaukasusregion verarbeitete er damals in kurzen Zeitungsnotizen und Briefen, vor allem aber später im fünften Band *Der Sprung nach dem Süden* (Brosok na jug; 1960) seiner mehrbändigen Erinnerungen *Geschichte vom Leben* (Povest' o žizni; 1946–1963).

Der junge Journalist nimmt Abchasien zunächst nur als malerische, phantastische, reiche Gegend wahr und hebt in einer Zeitungsnotiz hervor, deren Reichtümer seien aber noch »roh«, »unberührt, noch nicht ausgegraben aus der ewig feuchten Erde«. <sup>78</sup> Das Meer sei aromatisch, schwärmt er in einem der ersten Briefe, man spüre die ferne Vergangenheit und abends sähe man das anatolische Ufer. <sup>79</sup> Doch die Begeisterung verfliegt schnell. Zehn Tage später gesteht er, er habe das Gefühl, in eine Falle geraten zu sein, und nennt Abchasien ein »tropisches Sachalin« (wobei er auf die im fernen Osten Russlands liegende Gefängnisinsel Sachalin anspielt). Abchasien sei durch die Berge von der übrigen Welt abgeschnitten, die einzige Verbindung sei das Meer: »Geistiges Leben. Es gibt gar keins. Das ist ein riesiges Dorf, ohne Bücher, ohne Zeitungen, völlig von der Welt abgeschnitten. Intelligente Menschen gibt es überhaupt nicht.« <sup>80</sup>

In den später entstandenen autobiographischen Texten tritt noch deutlicher zu Tage, dass Paustovskij (möglicherweise unbewusst) Bilder, Symbole und Motive aus der romantischen Kaukasusdichtung übernimmt. Das autobiographische Ich in *Der Sprung nach dem Süden* sagt von sich:

78 An dieser Stelle spielt Paustovskij weniger auf den Reichtum an Lebensmitteln an, der ihn nach dem Hunger in Odessa, zunächst in Erstaunen versetzte, sondern auf die in den Bergen vorhandenen Bodenschätze. Vgl.: »Край фантастический, пестрый, богатый, но богатства его еще сырые, нетронутые, не вырытые из вечно влажной земли.«, in: Paustovskij, Konstantin, »Iz gornogo doma«, Suchum-Kale 1922, zit. nach: Kvincinija, I. I. (Hg.), *Abchazija v russkoj literature*, Suchumi 1982. online: <http://apsnyteka.org> (letzter Zugriff: 1.8.2016).

79 Paustovskij, Konstantin, »Tri pis'ma iz Suchumi v Odessu. 11 fevralja 1922 goda«, zit. nach: ebd.

80 Paustovskij, Konstantin, »21 fevralja 1922«, zit. nach ebd.: »Здесь как на тропическом Сахалине. Абхазия отрезана от всего мира горами, единственная связь – это море... [...] Духовная жизнь. Нет никакой. Это громадная деревня, без книг, без газет, совершенно отрезанная от всего мира. Интеллигентных людей совсем нет.«

»In der ersten Zeit meines Suchumer Aufenthaltes verlor ich von Tag zu Tag mehr den Glauben an die Wirklichkeit dessen, was ringsum vorging. Mein Gefühl für Zeit und Umgebung schien erschüttert.«<sup>81</sup> Alles, die Berge, die Flüsse, die Natur, die Menschen seien für ihn neu und unbekannt gewesen. Vergangene und gegenwärtige Kaukasusbilder überblenden einander: Im Rückblick formuliert das *alter ego* des Autors, er habe gleichsam den Kaukasus der Epoche seiner Eroberung sehen können, wobei er Verse von Lermontov zitiert. In der retrospektiven Rekonstruktion wird der Sprachduktus emphatischer, mitunter märchenhaft. Dem entspricht die Dramaturgie des Textes: In die fremde Welt, die er vor nahezu vierzig Jahren betreten hatte, führt Paustovskijs autobiographisches Ich den Leser ein, indem er zunächst die seinerzeit kursierenden Gerüchte über ein kleines, aber paradiesisches Land an der Schwarzmeerküste erwähnt. Es sei ein Land, reich an Lebensmitteln, mit einem zauberhaften Klima, ein Land, in das alle strebten, das aber aus Angst vor Typhus die Grenzen schloss. Nur mit Mühe sei es ihm gelungen, hineingelassen zu werden.

Die weiteren Schilderungen akzentuieren, auf welch bizarre oder erschreckende Weise sich 1922 – da bestand die Sowjetmacht in Abchasien noch nicht lange – Altes mit Neuem mischte: In Suchumi lebte beispielsweise ein alter abchasischer Fürst aus dem Hause Šervašize (das vormals Abchasien regierte), ein Säufer, dem jedoch die Bauern einiger Dörfer immer noch Lebensmittel brächten. Weil es noch an sowjetischen Gerichten fehlte, hätten in den meisten Dörfern nach wie vor die Ältestenräte unter einem heiligen Baum Recht gesprochen. Am meisten hatte Paustovskij die weiterhin praktizierte Blutrache erschreckt, deren Zeuge er geworden war. Das Leben der Abchasier erschien ihm bestimmt zu sein von Blutrache und Gastfreundschaft. Es sei für ihn nur schwer zu verstehen gewesen, heißt es, in welchem Jahrhundert man lebt, wenn man beispielsweise bedenkt, dass die Bewohner der abchasischen Region Samursakan als Delegierte für den ersten Kongress des Sowjets ihre besten Reiter wählten.

In symbolischer Hinsicht bilden für Paustovskij das Schwarze Meer und der Kaukasus klare Gegensätze: Das Meer verbinde Abchasien mit der Welt, während die Berge es von der Welt trennten. Abchasiens Reichum aber, bekräftigt er mehrfach, liege in den Bergen, es fehle bloß an Straßen und Arbeitern.<sup>82</sup> Am Schluss seines Berichts kommt er mit einem

81 Paustovskij, Konstantin, *Sprung nach dem Süden. Erzählungen vom Leben*, aus d. Russ. v. Georg Schwarz, Frankfurt a. M. 1984, 18. Vgl. Original: »Первое время своей жизни в Сухуме я постоянно терял веру в действительность того, что происходило вокруг. У меня как бы расшаталось чувство времени и обстановки.«, in: Paustovskij, Konstantin, »Brosok na jug«, zit. nach ebd.

82 Paustovskij, Konstantin, »Gde našli Zolotoe runo (Abchazija)«, 1928, vgl. ebd.



deutlich melancholischen Ton des Bedauerns auf die Verwandlung der Stadt Suchumi und der gesamten Region in einen Kurort zu sprechen. Paustovskij schreibt, er habe Suchumi einige Jahre später nicht wiedererkannt. Die Stadt habe sich in einen herausgeputzten Kurort voller Menschen verwandelt, in dem es nicht mehr nach Magnolien, sondern nach Abgasen rieche.<sup>83</sup>

## 5. Das sowjetische Projekt einer ›neuen Kolchis‹

Aus der russischen und westeuropäischen Perspektive blieben die Kolchis und Westgeorgien lange Zeit durch die Antike kodiert. Der Schweizer Reisende Frédéric Dubois de Montpéreux (1798–1850), der von 1831 bis 1834 die Krim und den Kaukasus bereiste, suchte in der Kolchis Spuren der antiken Zivilisation. Er besuchte die Ruinen der Stadt-Festung Archeopolis (Nokalakevi) – georgischen historischen Quellen zufolge: Zixegoži, die im 3. Jahrhundert vor Chr. erbaut wurde und Hauptfestung des Königreichs Lasika war. Montpéreux hielt sie jedoch für die Hauptstadt der Kolchis Aia:

Wer erkennt in den zerstörten, mit Epheu und Feigenbäumen bedeckten Mauern, welche der Fluß [Techura – d. Verf.] bespült, in der daselbst herrschenden Stille und Oede die alte Hauptstadt des Reiches der Lazen, das Archäopolis des Procopius, das Aea der Circe und Argonauten? [...] Ich beschwöre die Schatten der Circe, der Medea, [...] und wenn ich mich nicht täusche, so ist es ...<sup>84</sup>

Doch die Zeitschichten – die Antike und die Gegenwart – überlagern sich bei Montpéreux und bilden einen Kontrast:

An der Stelle, an welcher ich das von Beschán [Fürst Dadiani – d. Verf.] für uns bestimmte Asyl erblickte, wurde vielleicht Ulysses, als er sich dem Marmorpalaste der Circe nährte, von ihren Nymphen auf mit Leinwand bedeckten Sitzen und Purpurteppichen empfangen; sie richteten für ihn eine Tafel aus Silber her, und setzten goldene Körbe, glänzende Becher und Urnen mit ausgesuchtem, wohlriechendem Weine darauf. Beschán hatte von der Circe nichts geerbt; seine Bänke waren von Holz, die Erde sein Teppich, ein krummes Horn sein Becher, ein auf vier Füßen befestigtes Brett ersetzte die silberne Tafel, nur der Wein hatte keine Aenderung erlitten.<sup>85</sup>

83 Vgl. auch die Ausführungen zu Zinaida Richters Skizzen über Abchasien (vgl. Kap. II.6).

84 Du Bois de Montpéreux, *Reise um den Kaukasus zu den Tscherkessen und Abhasen, nach Kolchis, Georgien, Armenien und in die Krim* (Anm. 62), 535. Online unter: [http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11094773\\_00005.html](http://reader.digital-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11094773_00005.html) (letzter Zugriff: 24.01.2018).

85 Ebd., 535 f.

Die Erzählung changiert zwischen dem »geheiligten Boden«<sup>86</sup>, dessen Sakralität sich aus der Antike speist, und dem gegenwärtigen Zustand. Die Ambivalenz schleicht sich in die Beschreibung ein, in der jedoch die Macht des Mythos zunächst zu prävalieren scheint. Doch indem die Narration näher an die Gegenwart heranrückt, verschwindet der Hauch der Antike und offenbart ein ganz anderes Bild des »verpesteten Kanals und der noch mehr verpesteten Wälder, die sich zwischen dem Meere und dem See [Paliastomi – d. Verf.], in welchen das Meer seine schnell durch die Sonnenhitze in Fäulniß übergehenden Wogen ergießt, ausbreiten, auf allen Seiten von den stehenden Morästen [...] umringt [...]«.<sup>87</sup> Die Soldaten der seit 1829 in Poti stationierten russischen Garnison seien »durch eine fiebererzeugende, verdorbene Luft, von welcher Seite der Wind immer wehte, angesteckt, fielen wie die Blätter [...]«.<sup>88</sup> Der Kanal, der aus dem See Paliastomi kommt, ist im Sommer »so faul und stinkend [...], dass alles, was sich in ihm befindet, Fische, Krebse, darin sterben und die Ufer bedecken«.<sup>89</sup>

Montpéroux spricht über die russischen Vorhaben, eine Festung und eine Hafenstadt in Poti zu bauen. Doch er bemerkt zugleich, dass keines der russischen Projekte den Gesundheitszustand der Bevölkerung in der Gegend von Poti verbessern würde. Er kennt nur ein Mittel – »den Phasis, wie im hohen Alterthume zur Einmündung in den See Paliastom zu zwingen, dem See Leben zu geben, und ihn entweder durch den gegenwärtigen Kanal, [...] oder durch einen neuen [...] in fließende Bewegung zu bringen.«<sup>90</sup> Montpéroux's Nebensatz (»wie im hohen Alterthume«) setzt Vergangenheit und Gegenwart ins Verhältnis und weist damit auf die Möglichkeit für ein Sujet: Durch eine zivilisatorische Anstrengung kann die gegenwärtige versumpfte Malariagegend zur alten Größe der antiken Kolchis wiederbelebt werden.

Dieser Aufgabe widmete sich explizit das sowjetische Projekt einer ›neuen Kolchis‹. 1929 kam es zum »großen Umbruch« (velikij perelom) in der Sowjetunion, in deren Folge die Neue Ökonomische Politik der 1920-er Jahre durch eine forcierte Industrialisierung und Kollektivierung der Landwirtschaft ersetzt wurde. Mit der Industrialisierung ging nicht nur der wirtschaftliche Anspruch einher, die kapitalistischen Länder einzuholen bzw. zu überholen. Sie war auch mit einem ideologischen Anspruch verbunden – die Zukunft selbst sollte erbaut werden. Neben sowjetischen

<sup>86</sup> Ebd., 536.

<sup>87</sup> Ebd., 552.

<sup>88</sup> Ebd., 552.

<sup>89</sup> Ebd.

<sup>90</sup> Ebd., 554 f.

Megaprojekten wie dem Wasserkraftwerk DneproGES (1927–1932) gab es Projekte, die die Landschaft und Natur massiv umgestalteten, wie etwa der Weißmeer-Ostseekanal (1931–1933), der Moskau-Wolga-Kanal (1932–1937).<sup>91</sup>

1937 erschien in Tbilissi der Band *Die neue Kolchis* (axali k̄olchida), der vom 1. Sekretär des Zentralkomitees der Kommunistischen Partei Georgiens (faktisch dem Staatschef der Georgischen SSR) Ƙandid Ƙarkviani und Simon Ƙikovani (1902–1966) herausgegeben wurde. Ƙikovani, ein ehemaliger Futurist, zählte seit den 1930-er Jahren zu den führenden Mitgliedern des Schriftstellerverbandes der Georgischen SSR und war Chefredakteur des Verlages *sabčota sakartvelo* (Sowjetisches Georgien). In diesem Band wurden Gedichte und Poeme von dreißig führenden Dichtern Georgiens publiziert, die das sowjetische Projekt der neuen Kolchis ideologisch verankern sollten.<sup>92</sup>

Die Einführung des Bandes (ohne Autorenangabe, aber wohl von den Herausgebern verfasst) gibt das Sujet der neuen Kolchis vor, das in den nachfolgenden Gedichten und Poemen variiert wird. Die Zeitordnung der neuen Kolchis hat drei Zeitschichten – die antike Vergangenheit der Kolchis, den nachantiken Untergang und die Verwandlung der Kolchis in eine sumpfige Malariagegend sowie die Gegenwart bzw. Zukunft der Umgestaltung der Kolchis zum neuen sowjetischen Paradies.

Da Georgien als eine weniger industrielle und mehr landwirtschaftliche Republik der UdSSR galt, wurde dort ein landwirtschaftliches Großprojekt initiiert: Die sumpfige Kolchis-Ebene in Westgeorgien an der Schwarzmeerküste sollte trockengelegt werden und der Anbau von Tee und subtropischen Pflanzen die restliche Sowjetunion mit subtropischen Früchten aus Eigenanbau versorgen.

Das sowjetische Großbauvorhaben in Georgien hatte jedoch ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal. Wie bei vielen anderen Projekten auch, gab es solche Ideen spätestens seit dem 19. Jahrhundert. Über die Austrocknung der Sümpfe und den Anbau von Zitrusfrüchten wurde bereits in der Zarenzeit viel geschrieben. Diese Vergangenheit wurde jedoch aus der Geschichtsschreibung ausgeblendet, während man die sowjetischen Großbauprojekte zu Zukunftsprojekten stilisierte. Im georgischen Fall wurde aber in den Zukunftsentwurf eine Vergangenheit hineingeholt. Das sowjetische Großbauprojekt sollte eine antike Erbschaft antreten und die

91 »Die neue Kolchis wird die Geschichte der Menschheit ebenso schmücken, wie der Kanal, der das Weiße Meer mit der Ostsee vereint, wie der Moskau-Wolga-Kanal und andere hervorragende Giganten der sowjetischen Industrialisierung«. *axali k̄olchida* (Die neue Kolchis), hg. v. Ƙandid Ƙarkviani und Simon Ƙikovani, Tbilisi 1937, 5.

92 *axali k̄olchida* (Die neue Kolchis), ebd. Die relativ kleine Auflage von 3000 Stück deutet eher auf eine repräsentative als auf eine Massenfunktion des Bandes hin.

alte, untergegangene ›goldreiche Kolchis‹ zum neuen, sowjetischen Leben erwecken. Diese Geste einer ›Renaissance‹ stilisierte die sowjetische Führung bzw. das sowjetische Volk, das in der offiziellen Ideologie Urheber eines neuen Lebens war, nicht nur zu einer demiurgischen Kraft, die aus dem Nichts etwas Neues schuf, sondern implizierte darüber hinaus eine andere Geschichtsphilosophie, die die Sowjetunion als Krönung eines fortschrittlichen historischen Verlaufs darstellen sollte. Die Wiederentdeckung der Geschichte ging unmittelbar einher mit der Abkehr von der ausschließlich in die Zukunft gerichteten Idee der Weltrevolution und der Hinwendung zur Stalinschen Doktrin vom »Aufbau des Sozialismus in einem Land«, die auf dem 14. Parteitag der Kommunistischen Allunionspartei (Bolschewiki; VKP/b) von 1925 amtlich wurde. Das eine sozialistische Land brauchte nicht nur eine Zukunft, sondern auch eine eigene Geschichte, die seit dem Ende der 1920-er Jahre zunehmend wichtiger wurde.

Neben wirtschaftlichen Zielsetzungen sollte die neue, sowjetische Kolchis auch die Aufgabe übernehmen, die Sowjetunion historisch in der Weltgeschichte zu verankern.

Die alte Sage wurde ideologisch umgedeutet: Nicht nur die Argonauten-Sage, sondern auch die archäologischen Ausgrabungen in der Kolchis-Ebene zeugten von der »heldenhaften Vergangenheit dieses Landes«. <sup>93</sup> Für die Herausgeber von *Die Neue Kolchis* belegte die Sage vom Goldenen Vlies den »heldenhaften Kampf« der Kolchier »gegen die Eroberer für die eigene Freiheit«. <sup>94</sup> Die Kolchier wurden zu Vorläufern der sowjetischen Werktätigen stilisiert, die in der feindlichen (kapitalistischen) Umgebung ihre Freiheit verteidigten und nun die neue Kolchis aufbauten.

Die zweite Zeitschicht, die Zeit des Untergangs, war zwar nicht genau markiert, wurde jedoch mit dem Feudalismus und Zarismus verbunden: »Wir haben keine genauen Angaben darüber, wie der Glanz und die Macht der alten Kolchis verwelkte, und wie dieser alte Herd des Reichtums und der Kultur zum Reich des stinkenden Sumpfes und der Malaria wurde«. <sup>95</sup> In der Einführung sehen die Verfasser des Gedichtbandes die Schuld dafür in den endlosen Kämpfen gegen die Eroberer aus Ost und West. Die Kolchier hätten keine Kraft mehr gehabt, mit den Naturgewalten zu kämpfen und ihre wirtschaftliche, kulturelle und staatliche Macht aufrechtzuerhalten. <sup>96</sup>

Jedoch gerade dieser Untergang der Kolchis und ihre Verwandlung in ein »Reich der Mücken und Frösche« bildet eine Kontrastfolie zum ge-

<sup>93</sup> Ebd., 6.

<sup>94</sup> Ebd.

<sup>95</sup> Ebd. 7.

<sup>96</sup> Ebd.

genwärtigen Aufbau.<sup>97</sup> Waren die »erkrankten und verarmten Werktätigen der Kolchis«, wie sie etwa Ninošvili in *Der See von Páliasťomi* beschrieb, nicht einmal in der Lage, ihr Überleben zu sichern, so führte »unser heldenhaftes Volk, befreit durch die große Partei von Lenin und Stalin den Kampf für den Wiederaufbau von Kolchis«.<sup>98</sup> Das Ziel dieses, »für das Glück der kolchischen Werktätigen so wichtigen Unternehmens« war die »Austrocknung von 50 000 Hektar Erde und die Anlage von wertvollen Zitrusgärten auf diesem Boden«.<sup>99</sup>

Zentral für dieses Sujet wurde damit der mythologisch anmutende demiurgische Akt – der fruchtbare Erdboden wird dem Meer entrissen und zu einem neuen Paradies umgestaltet:

Inspiriert durch den leidenschaftlichen Kolchier – den großen Stalin – sagt das sowjetische Volk in der Kolchis-Ebene den Naturgewalten einen erbitterten Kampf an, um dem seit Jahrhunderten gestauten und stinkenden Sumpf den äußerst fruchtbaren Boden zu entreißen und ihn zu einem Zitrusgarten zu machen.<sup>100</sup>

Das demiurgische Sujet zeigt sich etwa im Gedicht des Dichters Ilo Mosašvili, das Lavrenti Beria gewidmet ist, dem ehemaligen 1. Sekretär des Zentralkomitees der Georgischen SSR und der Transkaukasischen Republik, der 1937 bereits zum Chef des gefürchteten Kommissariats für innere Angelegenheiten (NKWD) ernannt worden war. Im Gedicht wird Beria zu einem Kulturheros stilisiert, der die Grenzen des Meeres verschiebt (»Er schaut auf das Meer, verschiebt seine Grenze / das Meer steht auf und ändert seinen Standort«) und das untergegangene Volk aus der Legende des Sees von Páliasťomi wieder zum Leben erweckt (»Er steigt in den See von Páliasťomi und bringt die untergegangene Stadt zurück«).<sup>101</sup> Das werktätige Volk und seine Führer Stalin und Beria wurden in unterschiedlichen Versionen des Sujets der neuen Kolchis zu Demiurgen stilisiert.

Die Gedichte des Bandes gehen selten über das in der Einführung vorgezeichnete Sujet hinaus. Von Gedicht zu Gedicht wandern Metaphern und Tropen, in denen der Sumpf und seine Figurationen (Frösche und Kraniche) von den – durch Stalin und Beria inspirierten – Schöpfern der neuen Kolchis besiegt werden. Exemplarisch wird das Sujet der neuen Kolchis im Gedicht von Davit Gačėčilaze *An die Kolchis* verarbeitet:

97 Ebd., 5.

98 Ebd., 7.

99 Ebd.

100 Ebd., 5.

101 Ebd., 56 f.

Warum hätte ein Dichter die Kolchis besungen,  
 nichts hätte sein Herz entzündet,  
 der Frosch saß am Schilf,  
 und plätscherte der träge Phasis [...]

Der Sumpf war breit und ewig,  
 das Summen der Mücken tönte in der entfärbten Nacht,  
 [...]

Ein Mensch, gelb und barfuß,  
 ging mühsam auf der verwilderten Ebene,  
 Sein Weinen war sein megrelisches Lied,  
 und Dioskuria verschwand im Nebel.

Wer könnte das Meer austrocknen,  
 Sie [die Bauern – d. Verf.] haben nach dem Tagelohn gesucht  
 Zu dieser Zeit hatte schon der große Koba<sup>102</sup>,  
 Nach Kolchis den Sonnenaufgang heraufbeschworen [...]

Die Schwere des Nebels verschwand,  
 die sorgfältige Hand pflanzt die Gärten,  
 Hier glänzt schon das wahre Gold,  
 Und es duftet nach Mandarinen.

Nein, kein Georgier hat bisher,  
 mit einer solchen Lebenskraft gesungen,  
 Unser Dank dem großen Stalin,  
 Lang lebe unser Beria.<sup>103</sup>

Das Kolchis-Projekt hatte neben einer wirtschaftlichen und ideologischen Dimension auch Auswirkungen auf die kulturelle Semantik Georgiens. Die gesamte westgeorgische Küste wie auch das Schwarze Meer sollte im Zuge der Reaktivierung der Antike eine neue, bis dahin nicht vorhandene Bedeutung erhalten. Das Meer wurde – wenn auch implizit – zu einer feindlichen Macht stilisiert, dem die neuen Demiurgen fruchtbaren Boden entreißen sollten. Sowohl in der Einführung als auch in den nachfolgenden Meeressedichten ist die zwar nur latente, aber konstant negative Aufladung des Meeres zu spüren, das ebenfalls stellvertretend für Sumpf und Chaos steht. Anders als in der Auffassung der georgischen Wirtschaftsliberalen aus dem Kreis der *meore dasi* avancierte das Meer nicht zu einer neuen geopolitischen Chance für die Erneuerung Georgiens. Die Erneuerung kam aus Moskau und fand auf dem festen Boden des Sozialismus statt.

102 Koba war der Parteideckname von Stalin.

103 Gačečilaze, Davit, »k̄olxets« (An die Kolchis), in: *axali k̄olxida* (Anm. 91), 38 f.



## 6. Literarische Imaginationen der Kolchis als sowjetisches Paradies

In der sowjetrussischen Literatur wird die Kolchis oft als Pathosformel eingesetzt, um Georgien als Verbindungsglied zwischen der mythischen bzw. griechischen Antike und utopischen sowjetisch-zivilisatorischen Zukunftsentwürfen zu inszenieren.

Paradigmatisch hierfür steht Konstantin Paustovskijs Povest *Die Kolchis* (Kolchida; 1934), die sich in der Sowjetunion großer Beliebtheit erfreute. Die Kolchis ist hier nicht Fluchtpunkt einer in die Vergangenheit gerichteten Suche, sondern ein Ort, an dem das Künftige vorweggenommen wird: die Realisierung der Utopie einer neuen Sowjetzivilisation. Die im Jahr des ersten sowjetischen Schriftstellerkongresses von 1934, der alle Schriftsteller auf den Sozialistischen Realismus verpflichtete, erschienene und in den 1930-er Jahren höchst populäre Erzählung ist ein Beispiel für die in der Literatur der 1930-er Jahre deutliche Tendenz zur plakativen Romantisierung des bereits Erreichten, der neuen sowjetischen Wirklichkeit.

Ihr Verfasser hatte, wie bereits erwähnt, in jungen Jahren als Journalist 1922 bis 1923 in Georgien gelebt und auch die Gegend um Poti (das antike Phasis) an der Schwarzmeerküste besucht. Paustovskijs Prosa zeichnet sich generell durch eine emotionale Weltsicht, einfühlsame Naturschilderungen und detaillierte Erkundungen regionaler Gegebenheiten aus. In seinen Selbstzeugnissen und programmatischen Äußerungen verteidigte er stets das Recht auf eine romantische Weltsicht, die aus seiner Sicht mit einem besonderen ethischen Wertekanon (wie Vertrauen, Zuversicht, Mut, Güte, Hilfsbereitschaft) verbunden sei. Die Vision einer baldigen Befreiung der legendären Kolchis von der Geißel der Malaria und ihrer durch die Schöpferkraft des Menschen möglich werdenden Neuerschaffung kam seiner poetischen Weltsicht entgegen. Und das utopische Pathos der Sowjetideologie verstärkte diese Intention noch. Der russischen Ausgabe aus dem Kinderbuchverlag von 1935<sup>104</sup> ist der Satz von Lenin vorangestellt: »Den Sozialismus kann man nicht ohne Phantasie aufbauen.« Lenin (aus der Rede auf dem XI. Parteikongress)«. <sup>105</sup> Dieses Motto gibt den emotionalgehobenen Grundton der Povest vor.

104 Paustovskij, Konstantin, *Kolchida*, Moskva 1935 (die nachfolgenden Gedanken beziehen sich auf diese Ausgabe). Die farbigen Illustrationen (von Pavel Sokolov-Skal', 1899–1961) in dieser Edition heben das kämpferische Pathos der geschilderten Ereignisse hervor. Die Erstpublikation von *Kolchida* erfolgte 1934 im Almanach *Das siebzehnte Jahr* (God 17-j).

105 »Социализм нельзя построить без фантазии.« Ленин (Из речи на XI партсъезде)«, ebd., 3. In der deutschen Edition von 1952 fehlt dieses Motto.

Die Handlung beginnt mit einer Szene im *duchan* (die aus dem Arabischen übernommene Bezeichnung für eine kleine Gastwirtschaft), in welcher ein Maler namens Bečo, ein Autodidakt, eingeführt wird. Prototyp dieser Figur ist nach Paustovskijs eigenen Worten der georgische Maler Niko Pirosmani (Niķoloz Pirosmanišvili, 1862–1918), der sich seinen Lebensunterhalt mit dem Malen von Ladenschildern und mit Gelegenheitsaufträgen in Gastwirtschaften verdiente. In der Anfangsszene malt Bečo mit Ölfarben ein »ungewöhnliches Bild« an die Wand, das mit den folgenden Worten beschrieben wird:

Es stellte die Kolchis der Zukunft dar, in der an Stelle der ausgedehnten warmen Sümpfe das Land in Orangengärten aufblühen würde. Goldene Früchte glühten wie elektrische Birnen im schwarzen Laub. Rosafarbene Berge rauchten wie Brandstätten. Weiße Dampfer glitten an prächtigen Lotosblumen und Booten mit festlich gekleideten Frauen vorbei. In den Gärten zechten Mingrelen in Breeches und Filzhüten, und ein Greis im Tscherkessenrock, mit langem lockigem Haar und dem Gesicht Leonardo da Vincis, streckte dieser kindlichen Landschaft die Arme entgegen.<sup>106</sup>

Das Bild kann als Sinnbild des Projekts einer sozialistischen Kolchis gedeutet werden. Gleichnishaft nimmt die Bildbeschreibung die im weiteren Verlauf erzählte Geschichte vorweg. Nahezu jeder Satz enthält Allusionen und Überhöhungen: Gleich im ersten wird der Bildinhalt als eine auf die Zukunft gerichtete Darstellung der Kolchis markiert. Der Vergleich der dort wachsenden Orangen mit elektrischen Glühlampen kann als Anspielung auf Lenins Programm der Elektrifizierung<sup>107</sup> gelesen werden. Der Vergleich der »rosafarbenen Berge« mit »Brandstätten« wirkt wie eine Paraphrase von Puškins bekannter poetischer Metapher der »flammenden Kolchis« (do plammenoj Kolchidy).<sup>108</sup> Im nächsten Satz wird das romantische Bild der künftigen paradiesischen Kolchis durch Phänomene wie »weiße Dampfer«, »prächtige Lotosblumen« und »festlich gekleidete Frauen« noch verstärkt. Schließlich wird die Landschaft mit einem Verweis auf traditionelle georgische Festgelage im Freien national verortet, wobei diese

106 Paustowski, Konstantin, *Die Kolchis*. Ausgabe 1952, Berlin 1955, 6. Vgl. im Original: »Она изображала Колхиду в будущем, когда вместо обширных теплых болот эта земля зацветет садами апельсинов. Золотые плоды, похожие на электрические лампочки, горели в черной листве. Розовые горы дымились, как пожарище. Белые пароходы проплывали среди пышных лотусов и лодок с нарядными женщинами. В садах пировали мингрелы в галифе и войлочных шляпах, и ко всему этому детскому пейзажу простирал руки старик в черкеске с длинными вьющимися волосами и лицом Леонардо да-Винчи.« Paustovskij, *Kolchida* (Anm. 104), 4.

107 Zu einem geflügelten Spruch wurde Lenins zentrale Losung des 1920 beschlossenen GOËLRO-Planes der Elektrifizierung: »Kommunismus – das ist Sowjetmacht plus Elektrifizierung des gesamten Landes.«

108 Vgl. Kapitel III.2.

Konkretisierung eher emblematisch funktioniert und Pirosmanis Bilder zu evozieren scheint. Die von Bečo gemalte Landschaft mutet an wie von Kinderhand gemalt und wird im letzten Satz der Bildbeschreibung auch als eine solche charakterisiert.

Für den symbolischen Stellenwert des Bildes in Paustovskijs Erzählung ist relevant, dass Bečo die Idee zu seinem Bild dem georgischen Ingenieur Gabunia verdankt, einem der Sympathieträger in der Erzählung, der an den Arbeiten zur Trockenlegung der Sümpfe beteiligt ist, sich aber ebenso für Kunst und Geschichte interessiert.<sup>109</sup> Er war es auch, der Bečo eine Porträtzeichnung von Leonardo da Vinci gegeben hatte. Im weiteren Verlauf der Handlung wird Leonardo da Vinci jedoch nicht als Maler, sondern ausschließlich als Meliorator gewürdigt. Der Kreis schließt sich: Der alte Meliorator Leonardo da Vinci streckt auf dem Bild sehnsuchtsvoll die Arme nach einer Landschaft aus, die von den Nachgeborenen nach seinen kühnsten Plänen erbaut wurde.

Paustovskijs Hauptpersonen (vor allem Russen und Georgier, ein Engländer) bleiben schemenhaft. Es geht ihm letztlich weniger um die Konflikte, die sich für die Menschen aus derart einschneidenden Veränderungen der Lebenswelten wie einer Trockenlegung der Sümpfe ergeben. Paustovskij rückt die weltverändernde, schöpferische Kraft des Menschen ins Zentrum, die dem einzelnen die Funktion eines Geburtshelfers dieser neuen Welt zuweist. Zwar verlangt diese Aufgabe von den Personen einen hohen Einsatz – die Heldentaten geschehen aber ausschließlich im Kampf gegen die Natur (gegen den Sturm, gegen die Wassermassen während der, wie es heißt, letzten Überschwemmung). Das von Paustovskij entworfene fiktionale Raum-Zeit-Kontinuum bleibt ebenfalls merkwürdig unscharf: Zwar sind die räumlichen Koordinaten konkret identifizierbar (die Stadt Poti, der Rioni-Kanal, der See Páliasťomi), die Zeitangaben aber sind undeutlich. Dies verstärkt den Eindruck einer märchenhaft anmutenden Geschwindigkeit, mit der sich dort Veränderungen vollziehen. Die am Kanalbau und an der Trockenlegung der Sümpfe Beteiligten werden im Text mehrfach mit den Argonauten verglichen. Sie entdeckten in der Kolchis die Tropen, wie einst Jason dort das Goldene Vlies fand. Dass die Argonauten jedoch nicht in die Kolchis kamen, um etwas zu entdecken, sondern um etwas zu rauben, erwähnt Paustovskij nicht.

<sup>109</sup> Paustovskij erwähnt in seiner Autobiographie, die Figur des Gabunia gehe auf einen realen Prototypen zurück. Ein junger Ingenieur habe ihn in den kolchischen Dschungel geführt und ihn vor allem dadurch beeindruckt, dass er ein Skeptiker und Dichter zugleich gewesen sei. Er habe Bücher von Strabon, Blok, Montaigne gelesen. Im Text der *Kolchis* ist davon die Rede, dass Gabunia Hippokrates, Strabon und Homer liest.

An der Neu-Erschaffung der »sowjetischen Tropen« sind bei Paustovskij Vertreter verschiedener Berufe und Nationalitäten beteiligt, deren biographischer oder auch kultureller Hintergrund kaum eine Rolle spielt. Die junge russische Botanikerin Elena Nevskaja kommt eines Tages mit ihrer kleinen Tochter in Poti an, um dort neue Teesorten und Zitrusfrüchte zu züchten. Von ihrer Vorgeschichte erfährt der Leser nichts. Ihr Alltag, selbst die sich anbahnende Sympathie zum Kapitän Čop, wird nur angedeutet. Sie steht symbolisch für eine neue Generation junger russischer Wissenschaftler, die – ebenso wie der georgische Ingenieur Gabunia – Forschergeist und schöpferische Phantasie in sich vereinen und daher die Erbauer der sowjetischen Kolchis repräsentieren.

Zu denen, die erst noch von der Richtigkeit und von der Größe dieses Bauprojekts überzeugt werden müssen, gehört der alte Jäger Gulia. Er bedauert es zunächst, dass die sumpfigen, dschungelartigen Wälder, in denen er zur Jagd ging, verschwinden. Kurz nachdem man ihm eine andere Arbeit übertragen hat, erklärt er aber, er sei nun zu einem »arbeitenden Menschen« (rabočij čelovek<sup>110</sup>) geworden. Er entdeckt im Sumpf bei den Ruinen einer römischen Festung die Figur einer antiken Marmorstatue, einer Göttin, gräbt sie aus und übergibt sie dem Ingenieur Gabunia als Geschenk. Noch am selben Abend blättert Gabunia, fasziniert von der Statue, in alten Büchern und identifiziert sie als Statue einer »phasianischen Frau«, die einst am Ufer des Flusses Phasis (des heutigen Rioni-Flusses) gestanden habe. Die zweitausend Jahre alte Statue verkörpert für ihn das – nun schon fast Realität gewordene – Versprechen, die Kolchis zu einem neuen, in die Zukunft gerichteten Leben zu führen, in dem auch die antike Kultur aufgehoben sein wird.

Auch der Leiter der Trockenlegungsarbeiten, der Ingenieur Kachiani, wird angesichts der Statue von der Begeisterung angesteckt. Anfangs wird er in die Handlung als jemand eingeführt, der den Ingenieur Gabunia für zu träumerisch hält und dem jegliche Trauer um die Vergangenheit, um die Wälder, die Flüsse »organisch fremd« sei. Nur kurze Zeit später aber hält er anlässlich der Eröffnung einer landwirtschaftlichen Ausstellung eine pathetische Rede, in der er die »sowjetische Kolchis« preist:

Dabei ist aber die Kolchis das reichste Land in der Sowjetunion, das wärmste, fruchtbarste und sonnigste Land, um es in der Sprache solcher Dichter wie Rustaweli und Alexander Puschkin auszudrücken.

Aber dieses Land ist mit Sümpfen bedeckt. Wir werden diese Sümpfe trockenlegen und hier ein tropisches Gebiet schaffen. [...]

110 Paustovskij, *Kolchida* (Anm. 104), 92.

Es wäre das größte Verbrechen, auf dieser goldenen Erde – ich bitte für dieses Bild um Entschuldigung – solche gewöhnlichen und groben Pflanzen wie Mais und Hirse zu bauen. Ihr habt sie euer Leben lang gebaut. Jetzt sollt ihr aber Tee, Mandarinen, Ramie und Zitronen pflanzen. Die Seeküste von Anaklia bis Kobuleti wird zu einem einzigen Streifen von Kurorten werden.<sup>111</sup>

Noch emphatischer wird Kachiani in seiner Rede anlässlich der Einweihung des Rioni-Kanals, bei der er auf die antike Marmorstatue zu sprechen kommt und diesen Fund zum Anlass nimmt, um die kulturstiftende und menscheitsgeschichtliche Dimension der Umgestaltung der Kolchis herauszustellen:

Ich meine die Statue der phasianischen Frau, die man in den Sümpfen gefunden hat. Ich verstehe nichts von Bildhauerei. Ich bin Meliorator und kein Michelangelo oder Antokolskij.<sup>112</sup> [...] Genossen, wir werden uns das Wertvollste aus allen Kulturen nehmen, wir werden es in der Esse unseres sozialistischen Denkens umschmelzen und werden zweifellos die größte Kultur schaffen, die die Menschheit je gekannt hat. Es leben die Sowjettropen! Ihr schafft sie mit euren eigenen Händen! Seid fröhlich und ruht euch aus, Genossen!<sup>113</sup>

In dieser Phantasie wird die gesamte Menschheitskultur zur Disposition gestellt, sie erscheint als bloßes Material, das, wenn auch im übertragenen Sinne, eingeschmolzen werden soll, um die neue sowjetische Kultur – die zugleich eine neue Phase der Weltkultur bedeute – zu erschaffen. Die georgische Kultur erscheint als eine Kultur, in der die universale Antike nachlebt, und zugleich – nach ihrer erfolgreich vollendeten Transformation in die sowjetische Moderne – als Vorstufe zu einer neuen Kultur, die ebenso wie die Antike kulturelle Leistungen von universaler Bedeutung erschaffen wird.

111 Paustowski, *Die Kolchis* (Anm. 106), 88. Vgl. im Original: »А между тем Колхида – самая богатая советская земля, самая теплая, плодородная и солнечная земля, говоря языком таких поэтов, как Шота Руставелли и Александр Пушкин. Но эта земля залита болотами. Мы их высушим и создадим здесь тропический район. [...] Величайшим преступлением было бы разводить на этих золотых землях, – я извиняюсь за это сравнение, – такие грубые вещи, как кукурузу и просо. Их вы сеяли всю жизнь, а теперь будете сажать чай, мандарины, рами и лимоны. Берег от Анаклии до Кобулет превратится в сплошную полосу курортов.« Paustovskij, *Kolchida*, 122–123.

112 Gemeint ist der zweitrangige russisch-sowjetische Dichter Pavel Antokol'skij (1896–1978). Das unmittelbare Nebeneinander der Namen Michelangelo und Antokol'skij soll Kachianis fehlendes Kunstverständnis unterstreichen.

113 Paustowski, *Die Kolchis* (Anm. 106), 98. »Я скажу о статуе фазианской женщины, найденной в болоте. Я ничего не понимаю в скульптуре. Я мелиоратор, а не Микель Анджело или Антокольский. [...] Мы, товарищи, возьмем себе самое ценное из всех культур, мы расплавим все это в горне нашей социалистической мысли и, несомненно, отольем величайшую культуру, какую когда-либо знало человечество. Да здравствуют советские субтропики! Вы их создаете своими руками. Веселитесь и отдыхайте, товарищи!«, in: ebd., 136.

Nach Kachianis Rede gibt es ein Fest unter freiem Himmel für hundert Personen, ein Fest, das den Wirt an ein Bild des Malers Bečo (Niko Pirosmani) erinnert. Dieser in einem Nebensatz gezogene Vergleich lässt sich als Indiz für eine Verkehrung der Relationen zwischen Realität und Fiktion lesen: Die fiktive Welt, welche die Zukunft evozieren soll, ist nach dem Muster poetischer Imagination konzipiert. Dabei ist in Paustovskijs fiktionaler Welt das nationale Projekt in den Hintergrund gerückt, es ist in dem Sinne Form, wie äußerliche Attribute (Eigennamen, die geographischen Gegebenheiten, der Tscherkessenrock u. a.) ins Spiel gebracht werden. Dieser »nationalen Form« steht der »sozialistische Inhalt« gegenüber – Georgien, die Kolchis, als Verkörperung des neuen, sowjetischen Paradieses auf Erden.

Eine kurze georgische Presserezeption charakterisiert Paustovskijs Anliegen mit den Worten, der Roman beschreibe die »Umwandlung der Geographie«: Mit der Schaffung neuen Erdbodens sowie der Vernichtung der Sümpfe und Wälder werde auch der ›alte Mensch‹ vernichtet und ein ›neuer Typus‹ Mensch geschaffen.<sup>114</sup> Der Rezensent empfiehlt, Paustovskijs Roman ins Georgische zu übersetzen, weil es noch kein georgischer Schriftsteller geschafft habe, diese Prozesse so überzeugend und bildhaft darzustellen wie Paustovskij. Die Rezensentin der *Literaturzeitung* (*Literaturnaja gazeta*) akzentuiert insbesondere Paustovskijs Gespür für die Natur und den »erfolgreichen Kampf mit der Natur«. Sie analysiert die Povest als Beispiel dafür, wie sich die »sowjetischen Randregionen« (*sovetskie okrajny*) den neuen Formen der Ökonomie und Kultur »anschließen« (*prioščajutsja*) und sich ihnen dadurch neue Perspektiven eröffnen.<sup>115</sup>

## 7. Die Kolchis als Land-und-See

Zu den georgischen Schriftstellern, die es aus Sicht der Parteiführung nicht geschafft hatten, den ›heldenhaften‹ Aufbau der neuen Kolchis gebührend darzustellen, gehörte der (frühere) georgische Symbolist Tician Tabize (1893–1937). Wie viele andere Dichter in der Sowjetunion (und demnach auch in Sowjetgeorgien) sollte Tabize an der literarischen Popularisierung der Industrialisierung mitwirken. Er widmete sich dem Projekt der neuen Kolchis, das mit persönlichen Erinnerungsorten von ihm verbunden war. Tabize wuchs im Dorf Orpiri auf, am Ufer des Rioni-Flusses und kannte, an-

114 Žavrišvili, K. (Konstantine), »axali kolxida. K. Paustovskij – ›Kolchida«, Povest' 1934«, in: *bibliografiya, literaturuli gazeti*, 1935, Nr. 5.

115 Brajnina, Berta, »Otkrytie strany«, in: *Literaturnaja gazeta*, 1934, Nr. 136, 3.





Abb. 30: *Die neue Kolchis*; Fotomontage aus dem Sonderheft der Zeitschrift *Die UdSSR im Bau* zum 15. Jahrestag Sowjetgeorgiens (1936)

ders als viele andere georgischen Dichter (die in dem Band *Die neue Kolchis* das neue sowjetische Projekt priesen), die sumpfige Gegend von Kolchis persönlich sehr gut. Für seine (angebliche) Dekadenz wurde Tabize wie andere georgische Symbolisten wiederholt scharf kritisiert, darunter vom damaligen 1. Sekretär der Georgischen Kommunistischen Partei Lavrenti Beria persönlich. Obwohl Tabize seine Poetik zu verändern suchte, und seit Mitte der 1920-er Jahre patriotische und, zumindest aus seiner Sicht, bodenständige Gedichte schrieb, konnte er im neuen literarischen Umfeld nicht fest Fuß fassen. Obwohl er Teilnehmer am Ersten Allunionskongress sowjetischer Schriftsteller (1934) und Mitglied des georgischen Schriftstellerverbandes war und sich bemühte, die sowjetischen Errungenschaften in der Kolchis zu preisen, wurde von ihm nichts in den Band *Die neue Kolchis* aufgenommen. Als der Band im Oktober 1937 in Druck ging, war Tabize bereits verhaftet und wurde einige Wochen später, im Dezember 1937, erschossen.

Tabizes Texte über die Kolchis, sein in Prosa verfasstes Poem *Die neue Kolchis* (1931) und sein Poem *Der Rioni-Hafen* (1928), zeichnen ein wesentlich differenzierteres Bild als Paustovskij mit seinem euphorischen Entzücken oder die offiziösen Oden von Tabizes Freunden und Kollegen im Band *Die neue Kolchis*.

Tilgte die sowjetische (sowohl russische als auch georgische Literatur) die Ambivalenz der Kolchis und machte sie zum Schauplatz eines eindeutigen und nicht diskutierbaren Sieges des Neuen über das Alte, so war die Kolchis für Tabize nicht der Schauplatz eines linearen Fortschritts. Das Neue löschte das Alte nicht gleich und für immer aus, sondern bestand gleichzeitig mit ihm. Die Ambivalenz der Kolchis, die Montpéroux in seiner Reisebeschreibung in die Landschaft hineinlas, griff Tabize auf. In seinem Poem *Die neue Kolchis* sprach er von der »doppelten Natur der Kolchis«. <sup>116</sup> Beide ›Reputationen‹ führte er auf antike Autoren zurück: Während die eine durch die ›goldreiche Kolchis‹ der Argonauten-Sage geprägt sei, habe die Kolchis auch die zweite Natur, »die unheilbringend und selbstzerstörerisch« sei. <sup>117</sup> Tabize vergleicht die doppelte Natur der Kolchis mit der doppelten Natur von Medea. <sup>118</sup> Er verweist dabei auf den russischen Dichter und Philologen Innokentij Annenskij, der sowohl die *Medea* von Euripides übersetzte als auch einen Aufsatz über Medea verfasste. Dort behauptete er, dass die »tragische«, unheilbringende Medea in der antiken Wahrnehmung

<sup>116</sup> Tabize, Tician, »axali kōlxida. Subtropsikuli poema« (Das neue Kolchis. Subtropisches Poem), in: ders., *txzulebani sam țomad* (Werke in 3 Bde.), Bd. 3, Tbilisi 1966, 99–144, hier: 102.

<sup>117</sup> Ebd., 104.

<sup>118</sup> Ebd.

ihr älteres Bild der »guten Medea« völlig verdrängt habe.<sup>119</sup> Tabize begreift Medea in ihrer doppelten Natur als eine Figuration der Kolchis: »Medea ist die Kolchis selbst – wunderschön und stolz, sie setzt sich immer durch und ist fröhlich, aber in ihrer Natur ist von Anfang an die andere Natur enthalten, die die erste bekämpft und besiegt.«<sup>120</sup> Das Gift der Medea als Figuration der Kolchis sei das Malariafieber, das ihre Kinder vernichte.<sup>121</sup>

Allein 1925 seien 340.000 Menschen malariakrank gewesen, schreibt Tabize, ganze Dörfer seien entvölkert worden und verschwanden – Orpiri (Tabizes Heimatdorf), Dapnari und andere.<sup>122</sup>

Doch die Kolchis habe ihren alten Ruf, dass sie ein reiches Land sei, längst eingebüßt. Besonders vor der (Oktober-)Revolution sei der Untergang der Kolchis am deutlichsten gewesen. Nur durch die Ironie des Schicksals habe die Stadt Kutaissi in ihrem Wappenschild das Goldene Vlies beibehalten (Westgeorgien gehörte zum größten Teil dem Gouvernement Kutaissi an), doch dies sei angesichts der verarmten Bevölkerung eher ein bitterer Hohn gewesen: »Es war offenkundig, dass die zweite Natur der Kolchis als eines sumpfigen und verpesteten Landes, als eines Landes des Malariafiebers, stärker wurde und das ganze Land mit Unheil bedrohte.«<sup>123</sup> Die »alte«, nicht jedoch die antike Kolchis, verwandelt sich bei Tabize in eine »stinkende Pfütze«.<sup>124</sup>

Tabize versuchte, sich zu einem sowjetischen Schriftsteller und Sänger des Proletariats zu stilisieren. Doch in seinen Kolchis-Gedichten ist er nicht in der neuen Welt angekommen. Der »Neue Orpheus« der Kolchis verweist zwar auf einen Sänger, aber auf einen, der seine Geliebte verlor und in die Unterwelt hinabstieg. Im Poem *Der Rioni-Hafen* beschreibt er sich als einen Schriftsteller, der mit einem Fuß noch in der alten Welt steht und sich vom »neuen Menschen« der Zukunft unterscheidet (ähnlich wie sein Freund Pasternak einige Jahre später in seinem poetischen »Wellen«-Zyklus):

Wenn ich den Wind der Industrie nicht preise,  
dann darum, dass ich mit einem Fuß im Gang stecke.  
Ein anderer Mensch wird mehr Gebrauch davon machen,  
Für diesen neuen Menschen bin ich eine Kemeñe.<sup>125</sup>

119 Ebd. Vgl. auch Annenskij, Innokentij, »Tragičeskaja Medeja«, in: *Žurnal Ministerstva narodnogo Prosvješćenija*, 1903, Teil CCCXXX, August, 358–367, hier: 366.

120 Ebd.

121 Ebd.

122 Tabize, Tician, »axali ƙolxida. Subtropykuli poema« (Anm. 116), 135.

123 Ebd., 111.

124 Tabize, Tician, »rioni-ƙort'i« (Rioni – Hafen), in: ders., *txulebani sam ƙomad* (Anm. 116), Bd. 1, 209–214, hier: 211.

125 Ebd., 212. Das georgische Wort *Pschani* (Gang) meint einen kleinen Wasserkanal, der dem Fluss entspringt. *Kemeñe* ist ein Saiteninstrument.

Die alte und die neue Kolchis sind weder, wie bei Montpéroux vor ihm, noch, wie im sowjetischen Mythos von der neuen Kolchis, zeitlich radikal voneinander getrennt, sondern existieren gleichzeitig. Wird die neue Kolchis (durch die Trockenlegung der Sümpfe) dem Land zugeordnet, so wird die alte Kolchis eher dem Zwischenraum, der Vereinigung von Festem und Flüssigem zugerechnet. Wenn die Ambivalenz der Kolchis ihre doppelte Natur aus der Vereinigung des Tellurischen und Aquatischen bezieht, so tritt das Bedrohliche und Morbide durch die aquatische Symbolik in die Semantisierung von Kolchis ein.

Die Frösche von Čaladidi und Paliastomi erinnern ihn an den Monolog der Kröte aus dem 1. Gesang der *Gesänge des Maldoror* des französischen Dichters Lautréamont (Tabize hat diesen Auszug ins Georgische übersetzt). Die Frösche sind für Tabize Figuren des Unterganges, »des chemischen Zerfalls der moralischen Welt«<sup>126</sup> und klingen »wie die Apokalypse«. Die Kröten und Frösche ersetzen »mit ihren traurigen Stimmen [...] Orpheus«.<sup>127</sup> Durch die Figur des Orpheus werden der Dichter und die Frösche gleichgesetzt und auch der Dichter wird der alten, sumpfigen Kolchis zugeordnet. Dagegen werde das neue Georgien (das nun zum Festland gehört), »anders als wir, nicht im Kanal (pšani) ertrinken«.<sup>128</sup>

Das Bedrohliche des Schwarzen Meeres wird bei Tabize nicht im Sujet präsent und ist eher auf die metaphorische Ebene verlagert. Das Schwarze Meer ist zwar »herrlich«, aber die Wogen prallen alarmierend ans Ufer (*Pontos Euxenios*; 1926). Ihren alarmierenden Aufprall höre man »wie das Lied der Argonauten«.<sup>129</sup> Diese wären wiederum »ein Haufen Abenteurer, zwar mutig und ritterlich, aber trotzdem ein Haufen Abenteurer und Glücksritter.«<sup>130</sup> Sie seien die ersten in einer ganzen Reihe von Eroberern – »Legionäre von Mithridates und später von Rom, Araber, Seldschuken, Osmanen, Genuesen, hundert Jahre vor der Revolution die Armeen des russischen Zaren« –, die nach der Kolchis trachteten.<sup>131</sup> Das Bedrohliche des Meeres werde durch die Angst vor Eroberung zusätzlich verstärkt.

Auch für den anderen führenden Symbolisten Valerian Gaprindašvili (1889–1941), wie Tabize Mitglied der Dichtergruppe »Blaue Hörner« (cisperi qançebi), war das Tellurische Ende der 1920-er Jahre mit der Abkehr vom Symbolismus und der Hinwendung zum Bodenständischen verbunden. Diese Umorientierung hing vor allem damit zusammen, dass die Symbo-

126 Ebd., 124.

127 Tabize, »axali kolxida« (Anm. 116), 94.

128 Tabize, »rioni-porți« (Anm. 124), 213.

129 Tabize, Tician, »evksinis ponti« (Pontos Euxenos), in: ders., *txzulebani sam tomad* (Werke in 3 Bde.) (Anm. 116), Bd. 1, 134.

130 Tabize, »axali kolxida« (Anm. 116), 94.

131 Ebd., 108.



listen von der politischen Führung der Dekadenz bezichtigt wurden und ihr literarisches, später auch physisches Überleben von ihrer Konformität mit der Agenda der proletarischen Literatur (später mit der Literatur des Sozialistischen Realismus) abhing.

Gaprindašvili schrieb 1914 das Gedicht »Das Rendezvous von vier georgischen Dichtern mit dem Meer« (otxi kartveli poetiṣ šexvedra zğvastian). In ihm imaginiert er eine Szene, wie die vier führenden georgischen Symbolisten, Valerian Gaprindašvili, Tician Tabize, Paolo Iašvili und Niḱolo Mičišvili, den Abend am Strand des Schwarzen Meeres verbringen.<sup>132</sup>

Das Meer ist zugleich bedrohend und verlockend. Es ist »unsittlich«, steht aber auch für die Erinnerungen, für die poetische Inspiration und für das Musikalische in der Dichtung: »Auf den Wogen kommt der schwarze Chormeister / trüber Beethoven mit trübem Zylinder«. Alle vier Dichter haben unterschiedliche Einstellungen zum Meer:

Tician mag das erhabene Wasser  
Paolo verflucht das Meer  
Niḱolo fängt eine Handvoll Wellen  
und der beherrschte Valerian hat Angst.<sup>133</sup>

Das Meer ist verführerisch: Es unterhält die Dichter und lässt sie ihre Stadt Tbilissi vergessen. Es verspricht eine Erneuerung: »Wir werden mit den neuen Melodien singen, / das Meer wird uns neue Gedichte schreiben lassen«. Doch das Meer ist zugleich bedrohlich, »es wird nicht ruhig und scharrt wie ein wütender Stier mit den Hufen« (magram buğraobs, ağar mšviddeba). Valerian, der besonnenste von allen Dichtern, denkt »das Meer wird uns verschlingen«, doch »die Wogen singen süß«. Das Meer zeigt aber auch seine bedrohliche Natur, die »hungrige Woge« verschlingt die Dichter – »für eine Sekunde war das Meer glücklich / es hat die Dichter begraben«. Die Dichter wandeln sich, sie werden »zu Schauspielern des Meeres« und besingen nun »die nasse Natur«. Doch die »prophetische Erde« (miça misani)<sup>134</sup> erwartet sie zurück.

132 Die georgische Kunsthistorikerin Irine Abesaze hat auf die Parallelität dieses Gedichts mit dem Bild von Šalva Kikoze »Drei Maler« (sami mxaṭvari; 1920) hingewiesen (vgl. Abb. 33). Auf dem Bild ist der Maler selbst ironisch lächelnd im Boot zu sehen, während seine Freunde und Kollegen Davit Kaḱabaze und Lado Gudiašvili am Strand bleiben. Vgl. Abesaze, Irine, »kartuli mxaṭvrobis dionisuri ḡame (1914–1922)« (Dionysische Nacht der georgischen Malerei [1914–1922 ]), in: *ARS GEORGIA*, Georg Chubinashvili National Research Center for Georgian Art History and Heritage Preservation (Hg.), Serie B, Modern and Contemporary Art, Issue 2015, URL: <http://www.georgianart.ge/index.php/en/component/content/article/182.html?ed=16> (letzter Zugriff: 07.03.2018).

133 Gaprindašvili, Valerian, »otxi kartveli poetiṣ šexvedra zğvastian« (Das Rendezvous von vier georgischen Dichtern mit dem Meer), in: ders., *leksebi, ḡoema, targmanebi, eseebi, çerilebi* (Gedichte, Poem, Übersetzungen, Essays, Briefe), Tbilisi 1990, 164.

134 Ebd.



Abb. 31: Šalva Kikoze, *Drei Maler* (1920) Öl, Leinwand, 96x101, Georgisches Nationalmuseum – Georgische Nationalgalerie

Der Flirt mit dem Meer, der Wunsch auf Erneuerung misslingt. Die Dichter bleiben erdgebunden.

Doch das sowjetische Sujet der Kolchis eröffnete auch die Möglichkeit für weitere Umdeutungen der georgischen Schwarzmeerküste und des Schwarzen Meeres in der späten Sowjetzeit und nach dem Zerfall der Sowjetunion.

### 8. Die Kolchis: vom Fortschrittssujet zum Rückschrittssujet

Im sowjetischen Sujet der neuen Kolchis wurde die Geburt des Neuen durch Austrocknung der Sümpfe und Landgewinnung (Entreißen von Erdboden dem aquatischen Element) gefeiert. Der Sumpf stand für die zu überwindende bzw. bereits überwundene alte Welt. Die neue Kolchis sollte den Glanz der antiken Kolchis übertreffen.



Der georgische Schriftsteller Otar Ćilaze (1933–2009) gab in seinem ersten Roman *Ein Mann ging auf der Straße* (deutsch unter dem Titel: *Der Garten Dariatschangi*) von 1973 eine äußerst polemische Antwort auf das sowjetische Sujet, indem er es einer radikalen Umdeutung unterzog. Zugleich griff er auch den antiimperialen Affekt des Medea-Poems von Akaki Ćereteli auf.

Der erste Teil dieses Romans ist eine Überarbeitung des Argonauten-Mythos, in deren Zentrum aber nicht die Griechen, sondern die antike Kolchis steht. Ćilazes Roman beschreibt ein Phänomen, das mit gewisser Vorsicht als ein ›nationales‹ Trauma bezeichnet werden kann. Dieses Trauma ist der Verlust der Unabhängigkeit, die Eroberung der mythischen Kolchis und ihrer (fingierten) Hauptstadt Vani<sup>135</sup> – die beiden anderen Teile des Romans sind deren Geschichte gewidmet – durch das kretische Imperium des Minos. Darin liegt ein verdeckter Hinweis auf die Annexion der ostgeorgischen Königreiche durch das Russische Reich (1801) und auf die Besetzung der ersten Georgischen Republik durch bolschewistische Truppen (1921). Daher kann das raum-zeitliche Modell der Welt in Ćilazes Roman als Projektion jener Affekte auf den mythologischen Raum verstanden werden, die als eine Reaktion auf die politischen Ereignisse hervortraten. Der Roman oszilliert zwischen Mythos und Geschichte. Der topographische Ausdruck dieses Traumas im Sujet des Romans ist der Rückzug des Meeres. Diese Thematik macht Ćilazes Roman zu einer der besten Quellen für die einheimische Auseinandersetzung mit den auf die maritime Topographie projizierten georgischen Phobien und Neurosen.

Zentraler Schauplatz des Romans ist Vani, das zu Beginn der Romanhandlung ein Seehafen ist. Es ist das Meer, das Vani als einen Teil der Welt und eines Verhandlungsraumes definiert: »Vom Hafen aus schien die Welt größer und interessanter. Auch Vani war ein Teil dieser großen und interessanten Welt und die Schiffe liefen hier auch gern ein«. <sup>136</sup> Paradoxaerweise ist dieser Seeweg eine »Einbahnstraße«. Die Vani-Bewohner reisen nicht, sie sind damit zufrieden, »mit Fremdlingen ins Gespräch zu treten, die Zunge zu wetzen und zu erfahren, wie es in der Welt vor sich geht«. <sup>137</sup> Die Kolchier partizipieren folglich nur narrativ am Weltgeschehen; ihr Wissen hängt

135 Ein Dorf namens Vani gibt es in Georgien heute noch. Es ist die berühmteste Ausgrabungsstätte für die antike Kultur in Kolchis (8. bis 1. Jahrhundert v. Chr.). Es lässt sich jedoch kaum nachweisen, dass Vani je die Hauptstadt der Kolchis gewesen ist.

136 Ćilaze, Otar, »gzaze erti kaċi midioda« (Ein Mann ging auf der Straße), in: ders., *rċeuli naċerebi 3 tomad* (Ausgewählte Werke in 3 Bänden), Bd. 1, Tbilisi 1986, 10.

137 Ebd.

nicht mit ihrer Mobilität zusammen.<sup>138</sup> Paradoxaerweise wird diese fatale, auf unterschiedlichen Ebenen und Registern des Romans wiederkehrende Unbeweglichkeit zu dessen sujetgenerierender und gestaltender Kraft. Die Reisen der Vani-Bewohner scheitern grundsätzlich. Das Schiff, das den Ehemann der ältesten Tochter des König Aietes Karisa, den aus dem Argonauten-Mythos wohlbekannten, heimwehgeplagten Phrixos, zurück nach Griechenland bringen soll, bleibt wegen dessen plötzlichen Tod im Hafen. Die Flucht Medeas, der jüngeren Tochter des Aietes und ebenfalls einer berühmten Protagonistin des Argonauten-Mythos, endet mit der Unmöglichkeit der Integration an einem neuen Ort und in ein Ereignis, das Künstler in den letzten 2.500 Jahren immer wieder faszinierte. Die Vanischen Krieger, die, geführt von Aprasion (Çilazes Version des mythischen Absyrtos), Medea und Jason verfolgen, um die Königstochter und das Goldene Vlies nach Vani zurückzubringen, werden tot nach Hause gebracht. Die Quintessenz der Anti-Reise ist jedoch die Reise des Parnaoz, des Hauptprotagonisten des dritten Romanteils, des einzigen Reisenden aus Vani, der seine Stadt verlässt und – um es mit einem heutigen Begriff zu bezeichnen – Gastarbeiter in Kreta wird und von dort lebendig zurückkehrt. Nichts an dieser Reise kann jedoch als eine ›positive‹ Erfahrung, als etwas Gelerntes oder aus der Fremde Mitgebrachtes, gewertet werden. Im Gegenteil, Parnaoz' Identität wird einschließlich der Geschlechtsmerkmale im Ausland komplett ausgelöscht. Das Gästebett im Wirtshaus, das er in Kreta belegte, ist Ausdruck seiner Atopie: es »war ein anderes Bett, für die obdachlosen Streicher bestimmt, auf dem Männer und Frauen gleich, ein- und dasselbe waren, nicht nur besitz-, sondern auch geschlechtslos.«<sup>139</sup> Entsprechend der Grundordnung von Vani führt die Reise, also das Verlassen der Heimat, des Ursprungsortes, zum kompletten Identitätsverlust und wird so zu einer Todesmetapher. Diese Grundordnung in Vani können wir als eine autochthone beschreiben. In dem autochthonen, ursprünglich von Pausanias beschriebenen Modell, wird der Mensch als eine Pflanze imaginiert. Er wird aus der Erde geboren und genealogisch an seine »Mutter« gebunden. Die Liaison der Genealogie und der Topographie definiert die ortsgebundene autochthone Identität. Die Bewegung – eine ontologische Unmöglichkeit für eine Pflanze – führt zur Auflösung der existierenden Ordnung. Das Sujet des berühmten Autochthonen, Ödipus, ist dafür ein guter Beleg.

138 In einem Essay spricht Walter Benjamin über zwei Typen des Erzählers, die er »im sesshaften Ackerbauer« und »im handeltreibenden Seemann« verkörpert sah. Vgl. Benjamin, Walter, »Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows«, in: ders.: *Illuminationen, Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt a. M. 1974, 385–410, hier: 386. Trotz der geographischen Nähe zum Meer gehören die Kolchier zum zweiten, also zum Ackerbauer-Typ.

139 Çilaze, »gzaze erti kaçı midioda« (Anm. 136), 347.

Die autochthone Bewegungslosigkeit in Čilazes Roman hat weitere Implikationen. Bei seiner Rückreise aus Kreta bringt Parnaoz das Wesen der autochthonen Ordnung auf den Punkt:

Kaukasus! Kaukasus! Kaukasus! – schrie Parnaoz und rieb sich ständig die vor Aufregung oder Wind tränenden Augen, um den Reigen schwarzer, gezahnter, überragender und erhabener Berge besser sehen zu können, die mit unsichtbaren Seilen das Schiff zu sich zogen. Auch sie [die Reisenden – d. Verf.] waren mit diesem unsichtbaren Seil an den Kaukasus gebunden, und das zu fühlen, erfüllte sie mit Freude, mit dem Gefühl ewiger, schicksalhafter Gefangenschaft, das für sie Freiheit bedeutete, weil darin alles elterlich nah, vertraut, natürlich, gewöhnlich, verständlich und erträglich war.<sup>140</sup>

Paradoxerweise impliziert die Figur der Heimat in der autochthonen Ordnung sowohl Freiheit als auch Gefangenschaft. Im Roman korrespondiert diese mit der Gefangenschaft des Prometheus und seines georgischen Pendants Amirani. Diese Ordnung impliziert die Unmöglichkeit der Bewegung, des Wandels, der Grenzüberschreitung, der Erfahrungsgewinnung. Sie zieht den Menschen immer zum selben Ort zurück. Die absolute Unbeweglichkeit, der Pflanzenzustand, ist der paradigmatische Zustand eines Autochthonen und verkörpert gleichzeitig dessen Freiheitsmodell.<sup>141</sup> Diese Unbeweglichkeit wird in Čilazes Roman sakral kodiert und in Paradiesmetaphern beschrieben. Die Paradiesmetapher ist eine Relaisfigur, die die topographische Ordnung mit der Zeitordnung im autochthonen Chronotopos zusammenbringt. Der paradiesische Zustand kann als ein absoluter Ausdruck des autochthonen Chronotopos gelten – das Paradies ist ein zeitloser Ort der Unveränderbarkeit. Genauer noch: Die Zeitstruktur des autochthonen Paradieses ist die des Naturzyklus. Ein Ende des Zaubergartens von Dariačangi, Vanis Hauptattraktion, steht in Blüte, während sein anderes Ende bereits Früchte trägt. Diese Art der Zeitlichkeit impliziert, dass selbst die zyklische Zeitstruktur des Mythos in die Gleichzeitigkeit übersetzt wird. Die Zeitordnung der Autochthonie kann dann als eine »unwandelbare Dauer« (Jan Assmann)<sup>142</sup> beschrieben werden, die als eine Ewigkeit aufgefasst wird, keinen Wandel impliziert und keine Aktivität, Verantwortung oder Entscheidung vom Autochthonen fordert. Am Ende des Romans denkt der bestrafte Parnaoz:

140 Ebd., 356.

141 In der Erzählung des georgischen Schriftstellers Goderzi Čoxeli (1954–2007) »Der Brief an die Pinien« (1980) wird die Logik der Autochthonie ins Extreme getrieben: Dort pflanzt sich der Protagonist der Erzählung im Wald ein, um sich schließlich in eine Pinie zu verwandeln.

142 Assmann, Jan, »Das Grab als Vorschule der Literatur im alten Ägypten«, in: *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, hg. v. Aleida und Jan Assmann, Christian Hardmeier, München 1983, 64–94, hier: 79 f.

Um ruhig leben zu können, muss der Mensch, immer in das Loch passen, das für ihn bestimmt ist. Wen kümmert's, wenn er sich darin wohl fühlt und nachts, vor dem Schlafengehen den Göttern zuflüstert, sie sollen ihn darin lassen und nichts solle sich ändern.<sup>143</sup>

Es liegt auf der Hand, dass die autochthone Ordnung nicht nur räumliche Unbeweglichkeit impliziert, sondern auch ihr zeitliches Äquivalent, und zwar Unwandelbarkeit. In die soziale Struktur übersetzt, bedeutet dies, dass die autochthone Ordnung auf einen ewigen Zustand, verstanden als eine unwandelbare Dauer, ausgerichtet ist, und konsequenterweise jede Veränderung als eine Verletzung der Ordnung aufgefasst wird. Damit wären wir bei den Implikationen des Raumzeitmodells der autochthonen Ordnung für unser Beispiel, d. h. für Vani als politischer Raum.

Čilazes Roman appliziert die autochthone Ordnung nicht nur auf einzelne Figuren, sondern auf die ganze Stadt. Mit eschatologischen Metaphern wird beschrieben, wie das Meer Schritt für Schritt vom Ufer zurück tritt und die Hafenstadt sich dadurch in einen desolaten Ort verwandelt. Dieser Rückzug trifft die ganze Gemeinschaft. Die Vani-Einwohner glauben, das Meer habe sie »wegen einer großen Sünde« verlassen. Die Erwähnung der Sünde fügt dem mythischen Raum Vanis biblische Register hinzu und offenbart gleichzeitig die Sakralität der autochthonen Ordnung. Das Meer und der Zaubergarten von Dariačangi, letzterer ist mit Konnotationen der Jungfräulichkeit und Unschuld versehen, stellen zwei Seiten des Paradieszustandes von Vani dar. Sowohl der Rückzug des Meeres als auch das spätere Verschwinden des Zaubergartens können als Metapher für den Verlust des Paradieses interpretiert werden. Wie ist der »ursprüngliche, ungewollte Fehler« zu interpretieren, der Vani in einen »elenden, desolaten und blinden Ort« verwandelt hat? Und warum kann der Verlust des Meeres ein Ausdruck für das verlorene Paradies werden? Diese Fragen werden im Roman nicht direkt beantwortet, und eine eindeutige Antwort darauf zu finden, ist offenbar auch nicht möglich.

Immerhin befindet sich ein Hinweis auf eine denkbare Antwort auf der ersten Seite des Romans. Hier wird erwähnt, dass das Meer den ersten Schritt zurückmacht, als der erste Grieche seinen Fuß auf den kolchischen Boden setzt. Dieser erste Grieche ist Phrixos, der vertriebene Sohn des böotischen Königs, der als kleiner Junge mit einem geflügelten Widder im Meer gefunden wird. Aietes adoptiert Phrixos und macht ihn später zu seinem Schwiegersohn. Ein möglicher Schlüssel dafür, was als

143 Čilaze, »gzaze erti řaci midioda« (Anm. 136), 523.

Ursünde der Vani-Bewohner zu interpretieren ist, liegt in der Aufnahme des Exilanten Phrixos. Aber warum sollte diese Aufnahme zur Katastrophe führen? Für einen Autochthonen ist es unmöglich, sich an einem anderen als seinem Ursprungsort zu integrieren. Diese Unmöglichkeit wird in der autochthonen Grundordnung auch auf einen Fremden übertragen. Für einen Reisenden oder einen Exilanten fällt die individuelle Raumzeit nicht mit der Raumzeit des Ortes zusammen. In der autochthonen Ordnung dagegen ist die individuelle Raumzeit organisch mit der Raumzeit eines Ortes verbunden. Folglich würde »Phrixos immer fremd bleiben, weil seine Vergangenheit anders als die Vergangenheit der Vani-Bewohner war«. <sup>144</sup> Daher bedeutet der ›Import‹ des anderen Raumes und der anderen Zeit in die autochthone Ordnung gleichzeitig auch den Import der Linearität in die zyklische Ordnung der Autochthonie mit ihren starken Konnotationen paradiesischer Zeitlosigkeit. Folglich desintegriert ein Reisender die autochthone Zeitordnung. Phrixos führt nicht nur die Linearität der Bewegung, sondern auch die Linearität der historischen Zeit in Vani ein. Was tatsächlich geschieht, ist die Transformation der Stadt aus der mythologischen Zeitlosigkeit in die Geschichtlichkeit. Es bleibt herauszufinden, warum der Rückzug des Meeres ein topographischer Ausdruck dieser Veränderung ist.

Die Veränderung der Zeitstruktur von der mythologischen zur historischen hat wichtige Konsequenzen für die Transformation des Mythischen in einen politischen Raum. Der im autochthonen Paradigma als eine Unmöglichkeit angesehene Wandel wird zum Gegenstand zahlreicher Phobien. Die Xenophobie steht an erster Stelle: »Ein Fremdling, dem du Eintritt in deine Familie gewährst, wer auch immer es sei, wird nie bei deiner Sonne schwören, [...] weil er, ehe er zu dir kam, seine eigene Sonne hatte [...] und deine Sonne wird ihm die seine nie ersetzen können«. <sup>145</sup> König Aietes fängt an, über seinen Fehler zu grübeln, als Jason auf den Spuren des Phrixos nach Kolchis kommt und das Goldene Vlies verlangt.

Aietes fühlte bereits, das er einen großen Fehler begangen hatte, als er Phrixos wie einen Angehörigen aufnahm und ihn dann auch zu seinem Verwandten machte. Nun folgte ein ganzes Schiff seinen Spuren und morgen konnte ganz Griechenland nachkommen. <sup>146</sup>

<sup>144</sup> Der französische Philosoph Michel de Certeau bringt »Ortsveränderungen und Wanderungen« mit dem »›Verrat‹ an einer Ordnung«, am »Gesetz der Ortes« in Verbindung. Vgl. Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, 217, 235.

<sup>145</sup> Çilaze, »gzaze erti kaçı midioda« (Anm. 136), 155 f.

<sup>146</sup> Ebd., 116.

Auch wenn Aietes seinen Fehler mit den Regeln der Gastfreundschaft rechtfertigt – »Wie könnte ich das Waisenkind zurückweisen, dem die ganze Welt nach dem Leben trachtete«<sup>147</sup> – und bereit ist, diesen Fehler zu wiederholen, lässt die autochthone Ordnung praktisch keine Gastfreundschaft gegenüber einem Fremden zu. Ein Xenos, ein Fremder, wird ungeachtet seiner persönlichen Eigenschaften zu einem Feind, zur fünften Kolonne im direkten und übertragenden Sinn.

In diesem Zusammenhang sei auf den französischen Historiker und Philosophen Michel de Certeau verwiesen, der den »Eroberungswillen einer Macht oder die Flucht ins Exil« mit dem »Verrat« an einer Ordnung« und im Endeffekt mit der Verletzung des Gesetzes der Autochthonie in Verbindung bringt.<sup>148</sup> Wenn wir die Interpretation de Certeaus akzeptieren, dann wird im autochthonen Paradigma ein Xenos zum strukturellen Äquivalent für das Imperium. Wie sich später im Fortgang der Romanhandlung herausstellt, ist Phrixos kein Sohn des böotischen Königs, sondern, anders als im Argonauten-Mythos, ein Spion des »größten und mächtigsten Königs«, des Königs Minos von Kreta, der die Okkupation der Kolchis vorbereitet. Diese Wendung im Sujet besiegelt den Wechsel vom mythologischen ins politische Register, das schließlich Xenophobie, Thalassophobie und antiimperiale Affekte bündelt.

Die autochthonen Phobien indizieren einerseits, dass der gefürchtete Wandel nur von außen kommen kann, andererseits aber die Unfähigkeit zu einer von innen heraus kommenden Veränderung. Die autochthone Logik betrachtet jeden Wandel als ein Sakrileg, eine sündhafte Transgression (im Paradies kann es keinen ›positiven‹ Wandel geben). Die von der mythologischen zyklischen Zeit in die historische Zeit sowie in den politischen Raum übersetzte autochthone Ordnung mit ihrer zyklischen Struktur der Selbsterneuerung wird damit funktionsunfähig. Auf diese Weise wird die Erneuerung für einen Autochthonen zu einer ontologischen Unmöglichkeit. Die Eroberung Vanis ist nicht nur als eine soziale oder politische ›Entwurzelung‹, als ein Äquivalent des Identitätsverlustes durch einen Autochthonen zu verstehen, sondern auch umgekehrt: nicht als Resultat der Expansion des Minoischen Imperiums, sondern als Ausdruck der Gefangenschaft, Ortsgebundenheit, die der autochthonen Ordnung eingeschrieben sind.

Freiheit und Gefangenschaft (Verlust der Unabhängigkeit) sind in der autochthonen Logik austauschbar, da die Freiheit als eine räumliche Unbeweglichkeit und zeitliche Unveränderbarkeit verstanden wird, die

<sup>147</sup> Ebd., 133.

<sup>148</sup> Vgl. Certeau, *Kunst des Handelns* (Anm. 144), 235.



einen Menschen von jeder Art sozialer und politischer Aktivität befreit. Die Logik der Austauschbarkeit der Freiheit durch die Gefangenschaft ist die der Transformation der mythologischen in die historische Zeit: Die Unbeweglichkeit und die Unveränderbarkeit des mythologischen Paradieses wird zur Gefangenschaft im historischen Raum. Auf der politischen Ebene ist die Gefangenschaft durch die Eroberung legitimiert, die es erlaubt, unwandelbar zu bleiben und die Verantwortung für die Gefangenschaft an den Eroberer zu delegieren.

Der letzte Schritt gilt dem Versuch, eine Antwort auf die Veränderung der Topographie nach dem Rückzug des Meeres zu geben, als sich eine »einst berühmte, weltbekannte Stadt« in einen »elenden, desolaten und blinden Ort« verwandelte. Der Fischer Bedia, der einzige Protagonist in Čilazes Roman, der sowohl im direkten als auch im übertragenden Sinn die Bande mit dem Meer nicht verliert, sagt: »Wir haben das Meer vergessen, deswegen passiert dergleichen in der Welt.«<sup>149</sup> Bezeichnenderweise meint Bedia im Gegensatz zu allen anderen Vani-Bewohnern nicht, dass das Meer die Kolchier vergessen habe, sondern umgekehrt, dass die Vani-Bewohner das Meer vergessen hätten. Diese Ansicht eröffnet eine völlig andere Möglichkeit, die »Ursünde« der Vani-Bewohner zu interpretieren. Mehr noch: Bedia zufolge zieht sich das Meer nicht nur zurück, es bietet keine Nahrung mehr, wird unfruchtbar. An dieser Stelle soll noch einmal auf Cacciari verwiesen werden, der die Fruchtbarkeit des Meeres nicht in seinen natürlichen Ressourcen, sondern in der Möglichkeit des Austausches und der Verhandlung sieht. Auf dieser Grundlage lassen sich der Rückzug und die Unfruchtbarkeit des Meeres auf die autochthonen Phobien beziehen. Aus der bisherigen Betrachtung wurde sichtbar, wie die autochthone Phobie des Wandels mit der Thalassophobie verbunden ist: Das Meer wird als Bedrohung empfunden, als ein Weg, der zum Verlust der persönlichen und politischen Freiheit führt. Logischerweise fordert die autochthone Phobie die Schließung der maritimen Grenze. Diese Selbstisolation schließt ihrerseits die Möglichkeit der Erfahrungsgewinnung auf der horizontalen (räumlichen) Achse aus und lässt sie nur auf der vertikalen (zeitlichen) Achse zu. Aufgrund des Verzichts auf die räumliche Kommunikation wird die Tradition zum einzigen Weg der Erfahrung – dies gibt dem elenden, desolaten Zustand nicht nur einen topographischen Ausdruck des Sumpfes, sondern verleiht ihm auch dessen epistemische Konnotation. Bezeichnenderweise kommt aus Griechenland nach Kolchis nichts außer der militärischen Macht, d. h.

149 Čilaze, »gzaze erti ɣaci midioda« (Anm. 136), 155 f.

nichts, was erlernbar, austauschbar oder verhandelbar wäre. Wie Cacciari formuliert, besteht der europäische Archipelagos »kraft zweifacher Gefahr«: des Sich-Auflösens »in einem hierarchisch geordneten Raum« und des Sich-Zerstreuens »in ungastliche, ›idiotische‹ Individualitäten, die unfähig sind, sich zu erforschen und aufeinander zu beziehen«. <sup>150</sup> Cacciari koppelt die Kraft – die zur »Verwandlung und ›Erneuerung‹ zwingt und ›mutig über eigene Kraft hinaus« geht und »sich konstitutiv mit der demokratischen *pilitaía* verbindet – mit der Schifffahrt. <sup>151</sup> Çilazes Roman entwickelt innerhalb der autochthonen Logik, der er verhaftet bleibt, zwei polare Möglichkeiten, ohne einen Ausweg aus ihr finden zu können. <sup>152</sup> Dem dort beschriebenen autochthonen Modell fehlt die innere Kraft, sich selbst zu überwinden und einen politischen Raum zu schaffen, der durch die Figuren der Polis, des Wachstums, der Entwicklung, des Experiments vs. die des Oikos, der Erhaltung, der Tradition und des Gedächtnisses zum Ausdruck gekommen wäre.

Das zentrale Ereignis des Sujets, also der Verlust des Meeres, kann als logische Konsequenz, die aus der Übersetzung einer autochthonen Ordnung aus dem mythologischen in den politischen Raum folgt, interpretiert werden. Wenn die als ein paradiesischer Zustand betrachtete mythologische Autochthonie auf den politischen Raum übertragen wird, dann generiert sie autochthone Phobien des Wandels und führt zwangsläufig zur Selbstisolation des politischen Raumes. Die autochthone Ordnung mit ihrer räumlichen Unbeweglichkeit und zeitlichen Unwandelbarkeit gestaltet die Topographie nach ihrer Logik um, d. h. entfernt die Menschen vom Meer. Der Verlust des Meeres kann als topographische Metapher sowohl autochthoner Phobien, die die Selbstisolation erzwingen, als auch der Unfähigkeit, die innere Kraft zum Wandel zu finden, verstanden werden. Der Verlust des Meeres, die Ursünde der Vani-Bewohner, kann als ihre Unfähigkeit gedeutet werden, die Falle der autochthonen Ordnung zu verstehen und sie zu überwinden.

<sup>150</sup> Cacciari, *Der Archipel Europa* (Anm. 1), 18.

<sup>151</sup> Ebd., 20.

<sup>152</sup> Eine eher schüchterne Frage von Parnaoz, ob denn das Leben in einem unwandelbaren Zustand des Autochthonen auch gemütlich sei, die er vor dem Hintergrund seiner eigenen und der Resignation der Stadt Vani stellt, könnte als eine Infragestellung der autochthonen Ordnung gelesen werden. Bezeichnenderweise endet der Roman mit dem Wunsch nach Flucht (aber nicht nach Bewältigung oder Veränderung). Dieser Wunsch findet auch im Versuch der Kinder, fliegen zu lernen, seinen Ausdruck. Dieser Impuls führt Uxeiro, Parnaoz' Sohn, zum Tod. Der Vektor, der gen Himmel zeigt, impliziert jedoch, dass die Bewältigung der autochthonen Ordnung ein eher metaphysisches und kein politisches Projekt ist.

## IV. AUSBLICK: DIE TRENNUNG

### Zwischen Völkerfreundschaft und Abgrenzung

Eine georgisch-russische literarische Anekdote, die auf den georgischen Schriftsteller Nodar Dumbaze zurückgeht, berichtet von einer geselligen Zusammenkunft georgischer und russischer Schriftsteller in Moskau. Die Georgier seien früher von der Tafel aufgebrochen, um rechtzeitig zum Flughafen zu gelangen. Darauf habe der russische Dichter Evgenij Evtušenko (nach anderer Aussage – der Schriftsteller Konstantin Simonov) den Georgiern die Verszeile aus Lermontovs *Der Dämon* zugerufen: »Die zaghaften Georgier fliehen!« (»Bežali robkie gruziny!«), worauf Dumbaze ebenfalls mit einer Lermontov-Zeile gekontert habe: »Leb wohl, du ungewaschenes Rußland« (»prošaj nemytaja Rossija«).<sup>1</sup> Diese Anekdote entwickelte sich, zumindest in Georgien, zu einer urbanen Legende und wurde auf politische Kontexte übertragen. Man erzählte sie etwa im Zusammenhang mit dem VIII. Kongress der Schriftsteller der UdSSR vom Juni 1986.<sup>2</sup> Damals verließ die georgische Delegation den Kongress, weil eine Entschuldigung des russischen Schriftstellers Viktor Astaf’ev ausblieb, der, aus georgischen Sicht, eine Schmähschrift auf Georgien geschrieben hatte (vgl. weiter unten). Dieselbe Anekdote erzählte man im Zusammenhang mit dem Kongress der Volksdeputierten der UdSSR (S’ezd narodnych deputatov SSSR), der

- 1 Daran erinnert sich z. B. der georgische Maler Dmitri Eristavi. Vgl. Mikaze, Mariam, »Interview dimitri (dima) eristavant« (Interview mit Dmitri [Dima] Eristavi), in: *Ars Georgica*, Giorgi Čubinašvili saxelobis kartuli kułturis da zeglta dacvis kvlevi erovnuli centri (Das nationale Giorgi-Čubinašvili-Zentrum zur Erforschung der georgischen Kultur und des Denkmalschutzes), elektronische Ausgabe, Jahrgang 2017: <http://georgianart.ge/index.php/ka/component/content/article/207.html?ed=18>; Lermontov, Michail, »Demon«, in: ders., *Sočinenja*, Bd. 1, Moskva 1988, 555–583, hier: 561; dt. in der Übers. von Roland Erb in: Lermontow, Michail, »Der Dämon«, in: ders., *Gedichte und Poeme*, Berlin 1987, 275–308, hier: 282; ders., »Prošaj, nemytaja Rossija«, in: ebd., 213–214; dt. in der Übers. von Uwe Grüning, in: Lermontow, Michail, *Einsam tret ich auf den Weg, den leeren. Gedichte*, Leipzig 1985, 267.
- 2 »Na cholmach Gruzii«, in: *Novaja Gazeta*, Nr. 2, 14. Januar 2009, URL: <https://www.novaya-gazeta.ru/articles/2009/01/14/44308-na-holmah-gruzii-nemytaya-rossiya> (letzter Zugriff: 10. Januar 2018).

im März 1989 gewählt wurde und von Ende Mai bis Anfang Juni zu seiner konstituierenden Sitzung zusammentrat.

Wenige Wochen zuvor, am 9. April 1989, hatten sowjetische Militäreinheiten unter dem Kommando des Befehlshabers des Transkaukasischen Militärbezirks General Igor' Rodionov ein Massaker unter Teilnehmern einer friedlichen Demonstration in Tbilissi angerichtet. Es gab 21 Tote. Die Tragödie in Tbilissi war Thema sowohl auf der ersten (25.05.–09.06.1989) als auch auf der zweiten (12.12.–14.12.1989) Sitzung des Kongresses der Volksdeputierten der UdSSR. Im Dezember 1989 verließ die georgische Delegation die Sitzung, da sie die Rede des Militäroberstaatsanwalts Aleksandr Katusev, in der dieser das Vorgehen der Militärs verteidigte, empörend fand.<sup>3</sup>

Aber auch Ende der 1970-er Jahre, als sich die anekdotisch überlieferte Begebenheit tatsächlich ereignet haben soll, wies die offiziell propagierte Völkerfreundschaft längst kaum zu verbergende Risse auf. Nachdem 1977 eine neue Verfassung der UdSSR angenommen wurde, erarbeitete man 1978 neue Verfassungen für die Sowjetrepubliken, darunter auch für die Georgische Sozialistische Sowjetrepublik. Der Verfassungsentwurf sah vor, die russische Sprache als Amtssprache in allen staatlichen Institutionen wie in den Kultureinrichtungen Georgiens festzulegen. Damit wäre die in der vorherigen Verfassung von 1937 stehende Formulierung, die das Georgische als »Staatsprache der Georgischen SSR« (gosudarstvennyj jazyk) definiert, außer Kraft gesetzt. Aus georgischer Sicht erschien das wie ein Angriff auf das älteste Symbol der nationalen Eigenständigkeit – die georgische Sprache. Der Widerstand kulminierte in Massenprotesten, die von Vertretern der georgischen Intelligenz und der Studenten am 14. April 1978 in Tbilissi organisiert wurden. Die Proteste führten zum Erfolg; die Regierung lenkte ein. Der entsprechende Passus im Verfassungsentwurf wurde geändert und das Georgische blieb verfassungsmäßig festgelegte »Staatsprache«. Der drohende Konflikt schien beigelegt, zumindest für den Moment.

Proteste gab es nicht nur in Georgien gegen Russland, sondern auch in Abchasien gegen Georgien: 1957 und 1967 richteten sich die Proteste gegen die georgischen Philologen und Historiker Pavle Ingoroqva und Niķo Berzenišvili, die die modernen Abchasier nicht für die autochthone Bevölkerung Abchasiens hielten (vgl. Kap. II). 1977 trugen die Proteste schon politischen Charakter. Die Sowjetrepubliken hatten (zumindest

3 Sobčak, Anatolij, *Tbilisskij Izlom, ili Krovavoe Voskresen'e 1989 goda*, Moskva 1993. Online unter: <http://sobchak.org/rus/books/Izlom/1.html> (letzter Zugriff: 15.01.2018).

theoretisch) das Recht, aus der Sowjetunion auszutreten. Die abchasische Öffentlichkeit forderte das Recht, aus der Georgischen Sozialistischen Sowjetrepublik auszutreten und damit (zumindest formal) den Sozialistischen Sowjetrepubliken gleichgestellt zu sein. 1989 spitzten sie die politischen Proteste in Abchasien erneut zu und erreichten einen Höhepunkt, als die abchasische Öffentlichkeit bei einer Volksversammlung im Dorf Lychny am 18. März 1989 den Austritt der Abchasischen Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik aus der Georgischen SSR forderte.

Das Konzept der Völkerfreundschaft bröckelte. Brisant war die Sprache, in der die Kontroverse zwischen Georgiern und Russen symbolisch zum Ausdruck kam. Sowohl georgische als auch russische Schriftsteller beriefen sich auf die Tradition der russischen imperialen Romantik im Kaukasus, aktualisierten aber ihre unterschiedlichen Aspekte. Lermontovs *Der Dämon* (1829–1839), aus dem die Zeile »Die zaghaften Georgier fliehen!« stammte, gehört zu den paradigmatischen Texten der russischen imperialen Romantik. Dieser Text kann als ein Versuch des Imperiums gedeutet werden, die Gewalt am weiblich und passiv vorgestellten Georgien durch Sehnsucht nach Liebe und Unschuld zu verschleiern, wobei die männlichen georgischen Akteure entweder getötet oder als effeminiert dargestellt werden.<sup>4</sup> Wenn, der Anekdote zufolge, die russische Seite diese Verszeile zitierte, so schrieb sie die imperiale Geste gleichsam fort. Die Georgier hingegen aktualisierten den anderen Aspekt der russischen imperialen Romantik. Lermontovs Gedicht »Leb wohl, du ungewaschenes Rußland« stellte Russland als einen Polizeistaat dar, der jede Freiheit unterdrückte. Transkaukasien und primär Georgien erschienen dagegen als ein Schutzraum (»Byt' možet, za stenoj Kavkaza«, wörtlich: »Vielleicht hinter der Mauer des Kaukasus«),<sup>5</sup> der die Freiheit von der imperialen Gewalt versprach. Wie auch immer, scherzhaft oder seriös, beide Facetten des russischen imperialen Romantikdiskurses wurden evoziert, boten sie doch (Pathos-)Formeln, in denen das georgisch-russische Verhältnis immer wieder imaginiert und gedacht werden konnte.

Der Tod von Stalin am 5. März 1953 markierte eine Zäsur. Die machtpolitisch forcierte Idee der sowjetischen Völkerfreundschaft, die nationale Differenzen im sowjetischen Ganzen aufzuheben anstrebte, bekam einen Riss. Strebte man zwischen 1924 und 1953 eher eine Überwindung bzw. Reduktion auf das (sowjetisch umkodierte) Positive der romantischen Zuschreibungen an (wenn auch nicht immer erfolgreich), so kehrten nach 1953 die romantischen Zuschreibungen in ihrer Ambivalenz (sowohl

4 Vgl. dazu ausführlich Kapitel I.

5 Vgl. Anm. 1.

extrem positiv als auch extrem negativ) zurück, wurden umgedeutet und bildeten neue Amalgame.

In welchem starkem Maße der sowjetrussischen Re-Formulierung des russischen romantischen Georgienbildes eine machtpolitische Dimension eingeschrieben war, die auch das georgische Selbstverständnis beeinflusste, zeigte sich besonders nach Stalins Tod. Er bedeutete einen gravierenden Einschnitt für die gesamte Gesellschaft, dessen Folgen erst in den darauffolgenden Jahren spürbar wurden. Die offizielle Nationalitätenpolitik änderte sich nicht, allerdings kam es zu einer, zunächst kaum bemerkbaren Verschiebung in den inoffiziellen Nationenbildern. Stalin hatte sich öffentlich stets von seiner georgischen Herkunft distanziert. Die Ikonographie wie das literarische Bild Stalins waren aber derart angelegt, dass er stets auch als eine – positiv wie nach seinem Tod negativ gewertete – Figuration Georgiens wahrgenommen werden konnte.<sup>6</sup>

Diese gegensätzliche Wahrnehmung verschärfte sich insbesondere nach dem XX. Parteitag der KPdSU, der Kritik am Personenkult und der Demontage von Bildern und Denkmälern Stalins in der gesamten Sowjetunion. Am 25. Februar 1956 hielt Chruščev auf dem XX. Parteitag der KPdSU seine ›Geheimrede‹, in der er Stalin persönlich für den massenhaften Terror und die Deportationen ganzer Völkerschaften<sup>7</sup> verantwortlich machte. Die Sondergerichte und Strafgesetzparagrafen, die die Grundlage für den Massenterror bildeten, wurden annulliert; das Lagersystem des GULag aufgelöst. Der ›Personenkult‹ um Stalin wurde zum Leitbegriff, mit dem die Partei- und Staatsführung während der sogenannten Tauwetterzeit versuchte, die Verantwortung für die Verbrechen zu personalisieren und als überwunden zu markieren, um ihre Politik einer zaghaften Liberalisierung im Kulturbereich mit der veränderten Sicht auf die jüngste sowjetische Geschichte zu vereinbaren.

Wenn Stalin direkt oder indirekt als eine Figuration Georgiens gelesen werden konnte, dann konnte diese Geste der Personalisierung durchaus im Sinne eines Angriffs auf Georgien gedeutet werden. Chruščevs Rede verunsicherte die Menschen in Georgien derart, dass sie nur wenige Tage später, Anfang März (im Umfeld von Stalins Todestag) in Tbilissi auf die

6 Vgl. dazu: Maisuradze, Giorgi, Thun-Hohenstein, Franziska, *Sonniges Georgien. Figuren des Nationalen im Sowjetimperium*, 229–255; vgl. auch die Beiträge von Andronikashvili, Zaal, Maisuradze, Giorgi, in: Andronikashvili, Zaal, Maisuradze, Giorgi, Schwartz, Matthias, Thun-Hohenstein, Franziska (Hg.), *Kulturheros. Genealogien. Konstellationen. Praktiken*, Berlin 2017.

7 Das betraf u. a. die nordkaukasischen Völkerschaften der Tschetschenen und Inguschen, die im Februar 1944 wegen angeblicher Kollaboration mit den Nazis in Viehwaggons nach Mittelasien deportiert wurden.



Straße gingen, um ihrem Protest gegen die öffentliche Kritik an Stalin Ausdruck zu verleihen.<sup>8</sup> Am 9. März 1956 trieb sowjetisches Militär die Menschenmenge mit Maschinengewehren und Panzern auseinander. Es gab zahlreiche Tote und Verletzte. Das Trauma dieser gewaltsamen Machtdemonstration seitens Moskau wirkt bis heute nach. Die Ambivalenzen, Widersprüche und Risse im Verhältnis zwischen einem Großteil der georgischen Bevölkerung und der russisch dominierten Zentralmacht in Moskau wurden in den folgenden Jahrzehnten immer deutlicher sichtbar.

Die blutigen Ereignisse in Tbilissi vom März 1956 fanden am Beginn einer Umbruchszeit statt, da die Partei- und Staatsführung der Sowjetunion erst damit begonnen hatte, die politischen Rahmenbedingungen für einen Kurswechsel hin zu einer vorsichtigen Öffnung nach innen wie nach außen abzustecken, ohne dabei aber die zentralistische Struktur des Staates zu beschneiden. Kaum dass die politischen Spielräume etwas gelockert wurden, brachen sich lange Zeit tabuisierte Konflikte und Spannungen Bahn. Das betraf auch die Nationalitätenpolitik. Verdrängtes fand (zumindest partiell) Eingang in Literatur und Kunst.

Ogleich die weiterhin offiziell eingeforderte Freundschaftsrhetorik diese Konflikte nur teilweise überblenden konnte, setzte die Regierung weiterhin auf ›altbewährte‹ Formen, Symbole und Maßnahmen, die bereits der Propagierung der stalin'schen Kulturpolitik dienen.<sup>9</sup> Zu diesen kulturpolitischen Maßnahmen gehörten die seit den 1930-er Jahren in Moskau durchgeführten Dekaden nationaler Kulturen der Völker der Sowjetunion. Waren sie seinerzeit als ein Instrument gedacht, mit dessen Hilfe unter Stalin das sowjetisch-nationale Paradigma, der Topos von der »multinationalen« Sowjetliteratur und -kultur etabliert und öffentlich in Szene gesetzt wurde, so dienten sie nach Kriegsende der Bekräftigung der im gemeinsamen Kampf gegen Nazideutschland gefestigten Freundschaft zwischen den

8 Vgl. dazu: Avalishvili, Levan, »The March 1956 events in Georgia: based on oral history interviews and archival documents«, in: Blauvelt; Timothy K.; Smith; Jeremy (Hg.), *Georgia after Stalin. Nationalism and Soviet Power*, London/New York 2016, 32–52. Für eine differenzierte Analyse vgl. auch: Mortschiladse, Aka, *Schatten auf dem Weg*, Halle 2018; Nataze, Nodar, *sisxliani paraskevi* (Blutiger Freitag), Tbilisi 1991.

9 Eine ganze Reihe kulturpolitischer Maßnahmen und Praktiken (die Erfindung von Schriftsprachen, breit angelegte Übersetzungsprogramme, neue Zeitungen und Zeitschriften in nationalen Sprachen, die Entsendung von Schriftstellerbrigaden in verschiedene Sowjetrepubliken und Regionen etc.) sollten der öffentlichen Wahrnehmung der »nationalen« Literaturen bzw. Kulturen ein größeres Gewicht verleihen. Einen Höhepunkt erreichte die öffentliche Repräsentation der »multinationalen« Sowjetliteratur auf dem Ersten Allunionskongress Sowjetischer Schriftsteller von 1934. Ausführlicher dazu und mit besonderem Akzent auf Georgien vgl. das Kapitel »In der ›Familie der sowjetischen Brudervölker«, in: Maisuradze, Thun-Hohenstein, *Sonniges Georgien* (Anm. 6).

»Brudervölkern«. Von Ende März bis Anfang April 1958 fand in Moskau eine Dekade der georgischen Literatur und Kunst statt. Vor dem Hintergrund der blutigen Ereignisse von 1956 konnte die Dekade auch als eine Geste der Beschwichtigung gegenüber Georgien gedeutet werden. Doch die Kultur ließ sich nicht mehr, wie in den 1930-er Jahren, ins stalinistische Muster bannen. Wurden politische Konflikte um das Nationale damals (zumindest zeitweise) noch mit großer Emphase im Bereich der Kultur ausgetragen, so demonstrierte die Dekade von 1958 die Erstarrung dieser Repräsentationsform. Die offiziell zugelassene Rhetorik war längst zu hohlen ideologischen Stereotypen geronnen.<sup>10</sup>

In der zur Sowjetzeit publizierten russischen Literatur konnten symbolische Abgrenzungsgesten gegenüber der georgischen Kultur *de facto* nicht explizit geäußert werden. Die weiterhin verwendeten Topoi des romantisch überhöhten Kaukasus- und Georgienbildes wurden eher benutzt, um Irritationen und Konflikte – in erster Linie die Erinnerung an militärische Gewaltaktionen zwischen Russland und Georgien im Verlaufe des 19. und 20. Jahrhunderts – symbolisch einzuhegen. Sobald ein Autor nach historischer Erkenntnis strebte und mit literarischen Mitteln ein Georgienbild entwarf, in dem wechselseitige Verletzungen und widersprüchliche Affekte angesprochen wurden, verblieb sein Text in den informellen Kommunikationskreisen des *samizdat*.

Das betraf beispielsweise das »Lied über Tbilissi« (»Pesnja o Tbilisi«; 1969) des Dichters und Liedermachers Aleksandr Galič (1918–1977), den ersten Text in der russischen Literatur, in dessen Georgien-Bild negative Affekte zur Sprache kommen. Galič bindet seine widersprüchlichen Gefühle für Georgien an ein Nachdenken über Terror und Gewalt in der jüngsten Geschichte Georgiens und der gesamten Sowjetunion. Das vorangestellte Motto – der Anfangsvers eines berühmten Liebesgedichts von Puškin: »Auf Grusiens Hügel sinkt die dunkle Nacht herein ...«<sup>11</sup> – stimmt den Leser zunächst auf einen eher melancholischen Grundton ein. Doch die geweckte Erwartung täuscht.

Das lyrische Ich wendet sich schon im ersten Vers direkt an Tbilissi und bekennt, er habe es bei der ersten Begegnung nicht verstanden, da

10 Vgl. die publizierten Materialien der Dekade (Veröffentlichungen in der Presse, gekürzte Stenogramme der Diskussionen u. ä.) in dem Band: Abašidze, Irakli u. a. (Hg.), *Dekada Gruzinskogo iskusstva i literatury v Moskve. Mart 1958. Sbornik materialov*, Tbilisi 1959.

11 Puschkin, Alexander, *Die Gedichte*. Russisch und deutsch, aus dem Russischen übertragen von Michael Engelhardt, hg. v. Rolf-Dietrich Keil, Frankfurt a. M./Leipzig 1999, 665; russ.: «На холмах Грузии лежит ночная мгла...», in: ebd., 664.

er selber von »Boshaftigkeit vergiftet« gewesen sei (zloboju otravlen).<sup>12</sup> Die Boshaftigkeit resultiert aus der Verantwortung für Stalins Gewaltherrschaft, für die der Georgier Stalin als Figuration Georgiens und damit ganz Georgien verantwortlich gemacht wird. Dass Tbilissi, die Hauptstadt Georgiens, stellvertretend für das Land steht, wird sowohl durch das (in der letzten Strophe wiederholte) Motto ebenso wie durch den weiteren Gedichtverlauf evoziert. In den folgenden Strophen artikuliert das lyrische Ich seine Verstörung über die dauernden Festgelage, während er »in jedem Fleck auf der ausgebleichenen Tapete« das »schnurrbärtige Gesicht« erkenne. Stalins Gesicht mit dem erkennbaren Schnurrbart wird hier ausschließlich als »Schande« Georgiens adressiert – die Rede ist von »Deiner Schande« (Tvoj pozor).<sup>13</sup>

Stalin als Symbol des Schreckens bleibt im Gedicht aber nicht die einzige negative Figuration Georgiens. Die Begegnung mit einem georgischen Händler auf dem Rückflug gerinnt zu einem weiteren Negativklischee – dem Bild des georgischen Händlers, der Mimosenzweige und säckeweise orangefarbene Dattelpflaumen nach Moskau schleppe, um sie dort auf dem Markt möglichst teuer zu verkaufen. Das Nebeneinander der beiden negativ aufgeladenen Figurationen Georgiens – Stalin als Verkörperung der Terrorherrschaft und der Händler als Verkörperung eines merkantilen Geistes der Georgier – scheint das romantische Bild vom geheimnisumwobenen, sonnendurchfluteten Land ersetzt zu haben. An ein Georgien, das einzig auf diese beiden Negativpole reduziert ist, lassen sich keinerlei paradisiische Verlockungen oder Versprechen mehr knüpfen, selbst wenn diese – wie das bereits im romantischen Sujet einer Kaukasusreise durchgespielt wurde – enttäuscht werden sollten.

Die innere Logik des Gedichts lässt es aber nicht dabei bewenden. Das Ich begnügt sich nicht mit der Aufzählung von Klischees, es ringt sich zu der Erkenntnis durch, dass Georgien, das »wunderschöne und stolze Land« (hier klingt doch eine romantische Überhöhung an), sein eigentliches Wesen nur zeige, wenn es das selber tun wolle. Sobald es das täte, würden die Wunden sichtbar, schmeckte man den »Beigeschmack von Blut«, hörte man die »Stiefel der Bewacher«. In der vorletzten Strophe attestiert das Ich Georgien, es habe »das Leid, wie eine Schuld« angenommen, als sei es alleine für alles verantwortlich.<sup>14</sup>

12 Galič, Aleksandr, »Pesnja o Tbilisi«, in: ders., *Pesnja ob Otčem Dome*, Moskva 2003, 282–284, hier: 282.

13 »Я узнавал усатое лицо / В любом пятне на выцветших обоях.«, in: ebd., 283.

14 »А ты приемлешь горе, как вину, / Как будто только ты за все в ответе!« Ebd., 284.

Schließlich wird in der letzten Strophe das im georgischen Alltag oft überspielte Wissen um die blutigen Verbrechen in der jüngsten Vergangenheit nicht nur Georgiens, sondern des gesamten Landes (der Sowjetunion) als ein Wissen beschworen, das zwar im Gedächtnis eingekapselt, dennoch aber lebendig sei und jederzeit – möglicherweise mit dramatischen Folgen – aufbrechen könne:

Nicht erkaltet in der Faust die Asche,  
 Alles, vom Gedächtnis in eisigen Stein gekleidet,  
 Alles, wie ein Messerstich, hinterrücks...  
 ›Auf Georgiens Hügeln nächtliches Dunkel...‹  
 Und weit noch ist das Morgengrauen!<sup>15</sup>

Der Liedtext von Galič liest sich als ein selbstkritisches Plädoyer dafür, die kursierenden negativen wie positiven Georgien-Klischees zu überwinden und einen Blick für die wirklichen Werte der georgischen Kultur zu öffnen. Folgt man der Argumentation im Gedicht, so lassen sich diese Werte nicht ohne ein Bemühen um differenzierte historische Erkenntnis erschließen. Jenseits der Klischees erweist sich Georgien dann als der Ort, wo – im Unterschied zu Russland – die notwendige Auseinandersetzung mit der eigenen »Schuld« an Terror und Gewalt in der jüngsten Geschichte bereits geleistet wird, wenn auch in tieferen Schichten der Kultur, im Verborgenen. Galič schrieb den Text vor dem Hintergrund einer sich verändernden politischen Situation in der Sowjetunion, da sich nach dem Ende der Tauwetter-Zeit unter Leonid Brežnev in Politik und offizieller Kultur deutliche Tendenzen einer Re-Stalinisierung durchsetzten. Kritisches Nachdenken über Traumata der jüngsten Geschichte wurde in der Öffentlichkeit ebenso unterbunden wie die Artikulation von nationalen Stereotypen, die nicht ins vorgegebene ideologische Raster passten. Das änderte sich erst unter den veränderten Bedingungen von Glasnost und Perestroika.

Im Mai 1986 erschien in der für ihre russisch-nationalistische Orientierung bekannten Literaturzeitschrift »Naš sovremennik« (Unser Zeitgenosse) die Erzählung des russischen Schriftstellers Viktor Astaf'ev (1924–2001) »Gründlinge fischen in Georgien« (Lovlja peskarej v Gruzii), in der ein affektiv hochgradig aufgeladenes, reines Negativbild Georgiens

15 »Не остывает в кулаке зола, / Все в мерзлый камень памятью одето, / Все, как удар ножом из-за угла... / ›На холмах Грузии лежит ночная мгла...‹ / И как еще далеко до рассвета!« (Ebd.). Der erste Vers dieser Strophe lässt sich als implizite Anspielung auf eine in der Sowjetunion viel zitierte Wendung aus der russischen Übersetzung von Charles de Costers Buch über Thyll Ulenspiegel lesen. Thyll trägt hier auf seiner Brust einen Seidenbeutel mit der Asche seines als Ketzer verbrannten Vaters Claes und sprach vor jedem wichtigen Schritt zu sich selbst als erinnernde Mahnung die Worte: »Die Asche von Claes klopft an mein Herz.«

entfaltet wird. Sie rief hitzige Reaktionen hervor, die auch Jahrzehnte später noch viel Zündstoff für Debatten bargen. Astaf'ev, der sich durch seine schonungslos offene, harte Prosa über den Krieg bereits einen Namen gemacht hatte, rechnet in der Erzählung mit einem romantisch verklärten Kaukasus- und Georgienbild ab, das in der Literatur – sowjetisch umgedeutet – fortgeschrieben wurde. Der geographische Raum und seine Bewohner erscheinen bei Astaf'ev wie in einem Zerrspiegel enttäuschter Erwartungen.

In der zweifellos autobiographisch grundierten Erzählung berichtet ein aus Sibirien stammender russischer Schriftsteller von seinen Erlebnissen in einem Erholungsheim des sowjetischen Schriftstellerverbandes in Georgien.<sup>16</sup> Die Pension im »sonnigen Kaukasus«<sup>17</sup> ist für ihn ein Ort, wo vorzugsweise Schriftsteller, Möchtegern-Literaten oder deren Verwandte aus der Hauptstadt privilegiert werden, so dass er sich immer wie ein benachteiligter russischer Autor aus der Provinz gefühlt habe. Ihm und seiner Frau sei – wie immer – das schlechteste Zimmer zugewiesen worden, am Ende des Korridors, gegenüber der Toilette und mit Blick auf die Eisenbahn, so dass sie weder von der Sonne noch vom Meer etwas mitbekamen. Der Ich-Erzähler – Astaf'evs autobiographisches *alter ego* – wird dann von einem ihm bekannten georgischen Schriftsteller namens Otar (sowie seiner Frau und seinem Bruder Šalva) abgeholt, der ihn mit zu sich nach Hause nimmt. Sie fahren mit dem Auto durch Abchasien, Megrelien und Imeretien, vorbei an Suchumi, Sugdidi und Kutaissi, besuchen die mittelalterliche Klosteranlage Gelati. Auf der Weiterfahrt stoppen sie an einem trüben Wasserreservoir, da der Ich-Erzähler dort fischen will. Seine Begeisterung beim Fischen von Gründlingen und Stockfischen steckt Otar und Šalva an. Dann aber werden die gefangenen, auf einem Draht aufgespießten und im Wasser hängenden Fische Beute von Flusskrebse. Die Szene endet in einem erbitterten »Rachefeldzug« des Erzählers gegen die aggressiven Krebse, während seine georgischen Begleiter dies nutzen, um die Krebse als wahre Delikatesse zu fangen. Das exzessiv, voller Begeisterung betriebene Unterfangen der Brüder verleitet den Autor zu einem Vergleich mit dem ungestümen Verhalten georgischer Fußballfans

16 Die Sozialorganisation des sowjetischen Schriftstellerverbandes Litfond unterhielt für Verbandsmitglieder zwei Pensionen in Abchasien – eine in Pitzunda (ab 1951) und eine in Gagra (ab 1956). Reaktionen auf die Erzählung lassen vermuten, dass Astaf'ev über einen Aufenthalt in Gagra von 1962 schreibt, allerdings ist die genaue Lokalisierung des realen Ortes der Pension für die gesamte Geschichte ebenso unerheblich wie der genaue Zeitpunkt der Geschehnisse.

17 Astaf'ev, Viktor, »Lovlja peskarej v Gruzii«, in: *Naš sovremennik* 5 (1986), 123–141, hier: 123.

im Stadion – »ein südliches Volk, heißblütig«. <sup>18</sup> Die Erzählung endet mit einem Besuch und einem Festgelage bei einem Onkel Vasja. Erst hier (wie zuvor nur in Gelati), ruft der Ich-Erzähler am Schluss emphatisch aus, habe er verspürt, dass es »ein echtes Georgien« und Georgier gebe. <sup>19</sup>

Im Gegensatz zu der realistischen und direkten Erzählweise, für die Astaf'ev bekannt ist, schlägt er in dieser Erzählung gänzlich andere Töne an. Von den ersten Sätzen an erscheint das Erholungsheim für Schriftsteller als Treffpunkt seltsamer Gestalten, die wie Karikaturen wirken. Auch das Porträt von Otar, den der Ich-Erzähler noch aus der Zeit der Literaturkurse in Moskau kannte, erschöpft sich in karikaturhaften Zügen: Durch seine liederliche Kleidung (offenes Hemd, das die behaarte Brust sehen lässt; baumelnde Krawatte), sein fehlerhaftes Russisch (dessen grammatische und phonetische Fehler graphisch wiedergegeben sind) und sein übertrieben selbstherrliches Gebaren weckt der »stolze Sohn hoher schneebedeckter Berge« <sup>20</sup> beim Ich-Erzähler die Erinnerung an den Typ jenes »geizigen, ungebildeten« Georgiers, der auf den russischen Märkten »das vertrauensselige nordische Volk mit angefaultem Obst oder zerdrückten, halbtoten Blumen« betrüge. <sup>21</sup> Es ist dasselbe negative Klischeebild des georgischen Händlers wie schon bei Galič, nur wird es hier nicht der eigenen »Boshaftigkeit« (Galič) zugeordnet. Vielmehr bleibt es unwidersprochen, wird nicht relativiert, sondern in eine klare hierarchische Opposition zum russischen Volk – dem »vertrauensseligen nordischen Volk« – gestellt.

Auch der geographische Raum – Georgien – ist in Astaf'evs Erzählung mit meist pauschal negativen Charakteristika markiert. Während der Autofahrt durch Megrelien kommen sie an der Stadt Sugdidi vorbei, die Otar seinem russischen Bekannten mit den Worten vorstellt, es sei die reichste Stadt Georgiens, denn hier könne man alles kaufen – von einem Auto, über Medikamente, einem Flugzeug, einer Kalaschnikow bis zu einem Diplom der Moskauer Universität. Auf den Landstraßen erblickt der Erzähler behaarte dürre Schweine und ebenso dürre Kühe mit einem Euter, kaum so groß wie eine Kinderfaust. Die Schäferhunde in seiner Heimatregion seien größer und wohlgenährter als die georgischen Kühe, vermerkt er in einem unverhohlenen gehässigen Tonfall. <sup>22</sup> Und selbst während der Fahrt durch das offensichtlich reichere Gurien vermerkt er vor allem die Menge

<sup>18</sup> Ebd., 138.

<sup>19</sup> Ebd., 141.

<sup>20</sup> Es wurde kolportiert, dass der Prototyp der aus Swanetien stammende georgische Schriftsteller Oṭia Ioseliani sei.

<sup>21</sup> Astaf'ev (Anm. 17), 125.

<sup>22</sup> Ebd.



an schnellen Autos, deren Sirenen »immer öfter die Luft des alten Landes durchdrangen«,<sup>23</sup> weshalb er bittet, die Stadt Kutaisi zu meiden und direkt nach Gelati zu fahren. So bleibt Kutaisi, die Hauptstadt Imeretiens, jene Stadt, aus der viele Vertreter der georgischen Moderne stammen und in der auch der junge russische Dichter Vladimir Majakovskij die Schule besuchte, dem Leser bloß als Name, als Bezeichnung für einen seelenlosen Ort in Erinnerung, in dem Selbstsucht und das Streben nach schnellem Geld die Oberhand gewonnen hätten.

Der sarkastische, ja boshaft-denunzierende Duktus zieht sich nahezu durch den gesamten Text und wird nur unterbrochen, wenn der Erzähler von Gelati spricht. Am Ort der einstigen mittelalterlichen geistlichen Akademie scheint für den Erzähler die Zeit stehen geblieben zu sein. Nur hier will er den Geist Georgiens und seiner kulturellen Werte verspürt haben. Zwar spricht der Ich-Erzähler an einer Stelle anerkennend über den gepflegten Zustand der georgischen Bergquellen und beklagt dabei die katastrophale Umweltsituation in seiner Heimat, das bleibt aber eine Ausnahme. Ein Symptom für den desaströsen kulturellen Niedergang ist für ihn, dass heute niemand mehr das georgische Nationalepos *Der Recke im Tigerfell* von Šota Rustaveli kennen würde, das früher jedem vertraut gewesen sei und jedes Brautpaar als Geschenk zur Hochzeit erhalten habe.

Astaf'ev bezieht sich (mit Ausnahme der Formulierung vom »sonnigen Kaukasus«) an keiner Stelle offen auf Topoi des russischen romantischen Georgien-Mythos. Die Wendung vom »sonnigen Kaukasus« evoziert die in der Stalin-Zeit omnipräsente ideologische Formel vom »sonnigen Georgien«. Astaf'ev verschiebt den Akzent auf den Kaukasus und verortet so Georgien (Handlungsort der Erzählung) in Übereinstimmung mit der russischen Tradition des 19. Jahrhunderts im Kaukasus und schreibt mit polemischem Furor gegen den Georgien-Mythos an. Die zahllosen Klischees, stereotypen Bilder und Wendungen (wie etwa »ein südliches Volk, heißblütig«<sup>24</sup>) verweisen aber implizit auf Topoi des romantischen Georgien-Bildes. Es bildet die unsichtbare Folie, auf die er sein Negativbild projiziert, das zu einer nationalistischen Abrechnung mit Georgien gerät. Astaf'ev zeichnet ein Georgien, das gleichsam gesichtslos geworden sei, weil seine Bewohner ihre Bindung an den Boden, den sie bewohnen, und an die alten Kulturtraditionen ihres Volkes verloren hätten. Die ›Georgier‹, suggeriert der Text, hätten sich in »raffgierige Händler« (alčnych torgašej)<sup>25</sup> verwandelt, wie sie ihm von den russischen Märkten (bazar) bekannt sind.

23 Ebd., 130.

24 Ebd., 138.

25 Ebd., 135.

Aus Astaf'evs Sicht verfügten die Georgier über keine beständigen Werte mehr und strebten nur noch nach schnellem Geld. Folgt man seiner Argumentationslogik, so hätten die zu Händlern gewordenen Georgier ihr Land in einen geschichtsvergessenen Raum verwandelt. Die Ausnahme bildet Gelati: Die Klosteranlage ist der einzige Ort, an dem Tradition bewahrt wird. War der Kaukasus (Georgien) in der Romantik wie in der russischen Literatur der Sowjetzeit als *atopos* jenseits der gewohnten Raum-Zeit-Bezüge, als ein der Realität entrückter Sehnsuchts- und Fluchort meist positiv konnotiert, so wird er bei Astaf'ev rein negativ umkodiert.

Von georgischer Seite rief die Erzählung eine enorme Welle der Entrüstung hervor. Im Juli bis August 1986 verfasste der georgische Dramatiker Kita Buačize (1914–2000) einen langen offenen Brief an Astaf'ev, der in Georgien kursierte und dort 1989 in russischer Sprache in Buchform erschien.<sup>26</sup> Mehrfach greift Buačize voller bitterem Sarkasmus Astaf'evs Negativklischee von den Georgiern als Händlern und Spekulanten auf, etwa wenn er sich gleichsam dafür entschuldigt, dass ihm, da er Georgier sei, als Entgegnung gegen Astaf'evs Stereotype nur lauter »Basargeschichten« (bazarnye istorii) einfielen. Für Buačize steht außer Frage, dass die Realität in Georgien – wie anderswo auch – voller Widersprüche ist, im Ergebnis einer derart pauschalen Abrechnung aber, wie sie Astaf'ev vorlegt, nur ein verzerrtes, beleidigendes Negativbild von Georgien entstehen konnte.

Im Juliheft 1986 veröffentlichte die Zeitschrift »Naš sovremennik« einen offenen Brief bekannter georgischer Schriftsteller, in dem sich die Unterzeichner Irakli Abašize (1909–1992), Čabua Amirežibi (1921–2013) und Otar Čilaze (1933–2009) gegen die in Astaf'jevs Text offensichtliche »Erniedrigung« des georgischen Volkes verwarnten.<sup>27</sup> Im gleichen Monat tagte in Moskau der VIII. Sowjetische Schriftstellerkongress, auf dem die georgische Delegation von Astaf'ev eine öffentliche Entschuldigung verlangte und, da diese ausblieb, aus Protest den Sitzungssaal im Großen Kremlpalast verließ. Um den sich anbahnenden Skandal in der Öffentlichkeit etwas zu entschärfen, entschuldigte sich im Namen der russischen Schriftsteller der hochbetagte Prosaautor Gavriil Troepol'skij (1905–1995), der auch Mitglied des Redaktionsgremiums der Zeitschrift war.

Astaf'evs nationalistisch konnotierte Distanzierung von Georgien wurde nicht nur aus georgischer, sondern auch aus russischer Perspektive scharf angegriffen, darunter vom Historiker und Schriftsteller Natan Ėjdel'man (1930–1989). Er bezichtigte Astaf'ev offen des Rassismus und

26 Buačize, Kita, *Takoe dlinnoe, dlinnoe pis'mo Viktoru Astaf'evu i drugie poslanija s kartinkami v černo-belom cvete*, Tbilisi 1989.

27 Vgl. »Pis'mo v redakciju«, in: *Naš sovremennik* 7 (1986), 188–189.

bezog sich dabei auch auf antisemitische Töne in anderen Erzählungen des Schriftstellers. Ėjdel'man gab seinen Briefwechsel mit Astaf'ev Freunden zu lesen, weshalb dieser bald innerhalb der russischen Intelligenzija kursierte und 1990 in einer russischsprachigen Zeitschrift in Lettland publiziert wurde. Angesichts wachsender national-chauvinistischer Positionen in Russland rückte Astaf'evs Position auch Jahre später mehrfach ins Blickfeld von Analysen.<sup>28</sup>

### Ambivalenzen der ›Kaukasizität‹

Zwanzig Jahre vor Astaf'ev hatte der Regisseur Leonid Gajdaj (1923–1993) in dem sowjetischen Kultfilm *Die kaukasische Gefangene oder Die neuen Abenteuer Šuriks* (1966; Premiere: 1967; Kavkazskaja plennica ili Novye priključenija Šurika) ebenfalls simplifizierende Kaukasusbilder aus dem russischen imperialen Romantikdiskurs aufgegriffen. Auch wenn sie mit Mitteln der filmischen Groteske überzeichnet sind und ihre negative Auslegung sicher nicht intendiert war, verweisen sie auf latent vorhandene kulturelle Deutungsmuster, die sich im kollektiven Bewusstsein verfestigen können. Gajdaj drehte den Film zu einer Zeit, da die offizielle Politik darauf ausgerichtet war, das Nationale im Sowjetischen aufgehen zu lassen. Gajdaj verortete sein Sujet vom Überwinden des Nationalen im Sowjetischen im Kaukasus. Um konkrete nationale Zuschreibungen zu vermeiden, wurden im Film alle Binnendifferenzen des ›Kaukasus‹ aufgehoben, wobei der Kaukasus als ein einheitlicher, kulturell homogener Raum dargestellt wurde. Eine solche Neu-Erfindung der ›Kaukasizität‹ gelangte jedoch in eine gefährliche Nähe zum Erbe des russischen imperialen Romantikdiskurses und machte es möglich, den gesamten Kaukasus als eine nun zu überwindende »nationale Form« zu denken.

Der Filmtitel evoziert Unterschiedliches: Sein erster Teil (Die kaukasische Gefangene) verweist auf das literarische Motiv des ›Gefangenen im Kaukasus‹, das über eine lange, von Aleksandr Puškin, Michael Lermontov und Lev Tolstoj bis ins 20. Jahrhundert hinein nachwirkende Tradition ver-

28 Vgl. »Ot slov k delu? Nacizm v Rossii«, in: *Daugava*, 1990/6, 62–67. Mehr als zehn Jahre später, nach dem Zerfall der Sowjetunion, analysierte der namhafte Literaturwissenschaftler Konstantin Azadovskij den Briefwechsel als ein symptomatisches Dokument nationalistischer, vor allem antisemitischer Haltung unter dem Titel »Briefwechsel aus zwei Winkeln des Imperiums« (Perepiska iz dvuch uglov Imperii). Der Titel spielt auf den berühmten »Briefwechsel zwischen zwei Zimmerwinkeln« (Perepiska iz dvuch uglov) zwischen dem symbolistischen Dichter und Schriftsteller Vjačeslav Ivanov und dem Literaturkritiker Michail Geršenzon von 1920 an, in dem beide im nachrevolutionären Russland ihre Positionen zu grundlegenden Fragen der Kultur darlegten. Vgl. Azadovskij, Konstantin, »Perepiska iz dvuch uglov Imperii«, in: *Voprosy literatury* 2003/5, 333.

fügt<sup>29</sup> und hier eine Umkehrung der Genderrollen erfährt. Der zweite Teil des Titels (Die neuen Abenteuer Šuriks) ordnet den Film Gajdajs äußerst populären Gegenwartskomödien zu. Die Hauptfiguren waren dem sowjetischen Zuschauer schon aus vorherigen Filmen des Regisseurs bekannt und steuerten die Erwartungshaltung von Anfang an in Richtung einer grotesken Komödie. Das ebenso durchtriebene wie dümmliche Gaunertrio – Trus (der Feigling; Georgij Vicin), Balbes (der Tölpel; gespielt vom bekannten Clown Jurij Nikulin) und Byvalyj (Alter Hase; Evgenij Morgunov) – hatte seinen ersten Auftritt in einem Kurzfilm Gajdajs von 1961 und tauchte danach in mehreren Komödien auf. Als wiedererkennbare Typen bildeten die drei Gauner bereits im ersten abendfüllenden Spielfilm *Operation »Y« und andere Abenteuer Šuriks* (1965; Operacija »Y« i drugie priključenija Šurika) den Gegenpol zur Hauptfigur des jungen, etwas naiven Šurik (Aleksandr Dem'janenko). Der Film fand so großen Anklang beim Zuschauer, dass Gajdaj das Potential dieser Figurenkonstellation in zwei weiteren Komödien nutzte. In »Die kaukasische Gefangene« wird der Charakter einer Filmgroteske durch Verfahren der Stummfilmzeit – wie schnelle Schnitte und Bildfolgen, übertriebene Mimik und Gestik, Slapstick, Verfolgungsjagen, Schlägereien – und der Einsatz einer eingängigen, leitmotivisch wiederkehrenden Musik verstärkt.

Der Film erzählt die Geschichte des Studenten Šurik (eine Diminutivform von Aleksandr), der in den Kaukasus gereist ist, um die dortige Folklore und die traditionellen Bräuche zu studieren. Er verliebt sich in die Studentin Nina aus Moskau, die in den Ferien zu Besuch bei ihrem Onkel weilt. Der Chef einer lokalen Verwaltungsbehörde Saachov hat ebenfalls ein Auge auf Nina geworfen, will sie heiraten und inszeniert mit der Hilfe ihres Onkels sowie eines Gaunertrios ihre Entführung. Šurik lässt sich von der Erklärung täuschen, es handele sich um einen alten kaukasischen Brauch, bei dem die Braut sich wehren müsse, weshalb er bei ihrer Entführung mithilft. Nachdem er seinen Irrtum erkennt, gelingt es ihm, das Gaunertrio zu überlisten und Nina nach langer Verfolgungsjagd zu befreien. Die Gauner müssen sich vor einem sowjetischen Gericht verantworten. Am Ende des Films sieht man Nina in einem Taxi davonfahren, während Šurik ihr auf einem Esel hinterherreitet.

29 Zum literarischen Topos des Gefangenen im Kaukasus vgl. Kapitel I im vorliegenden Buch, speziell I.4; vgl. auch: Ram, Harsha, »Prisoners of the Caucasus: Literary Myths and Media Representations of the Chechen Conflict« (Berkeley Program in Soviet and post-Soviet Studies Working Papers Series), 1999 <https://escholarship.org/content/qt45t9r2f1/qt45t9r2f1.pdf> (letzter Zugriff: 23.01. 2018); russ. Übersetzung: »Kavkazskie plenniki: kul'turnye mify i medial'nye reprezentacii v čečenskom konflikte«, *Novoe literaturnoe obozrenie*, Nr. 34, 6/1998, 78–108.

Gajdaj greift das romantische Sujet der Kaukasusreise auf und wendet es ins Groteske. Um diese Umkodierung in Szene setzen zu können, lässt der Regisseur in Sujet wie Bildsprache traditionelle kaukasische Zuschreibungen des Raumes wie der Figuren durchscheinen. In der zeitgenössischen Rezeption traten diese aber – angesichts der offiziellen Rhetorik von der verwirklichten Völkerfreundschaft und der erfolgreichen sowjetischen Modernisierung des Kaukasus – in den Hintergrund. Das ›Gesetz der Berge‹, so lässt sich die Botschaft des Films verstehen, war längst abgeschafft.

Wie es sich für das Genre einer Filmgroteske gebührt, kann man in der gesamten Szenerie des Filmes nichts so richtig ernst nehmen. Das stilisierte kaukasische Milieu ist für den Zuschauer von den ersten Filmbildern an in verschiedener Hinsicht leicht durchschaubar: Die nur selten ins Bild kommenden Berge des Kaukasus befinden sich eigentlich auf der Krim, wo der Film gedreht wurde. Die kaukasischen Attribute der Bewohner des nicht näher lokalisierten und namenlos bleibenden Ortes erweisen sich als Verwirrspiel mit verschiedenen Symbolen des (angeblich) Kaukasisch-Exotischen, das aber zunächst ins Bild gesetzt werden muss. Die Ambivalenz dieses Anliegens zeigt sich bereits in der Besetzung, denn es sind Schauspieler verschiedener nationaler Herkunft,<sup>30</sup> die mit einigen, für Kaukasier scheinbar typischen physiognomischen Merkmalen (vor allem dunklen Haaren sowie einer großen und leicht gebogenen Nase) ausgestattet sind. Stereotypisiert wird (im russischen Originalton) ebenfalls ihr ›kaukasischer‹ Akzent, in dem für den sowjetischen Zuschauer noch Stalins georgischer Akzent nachklingt, wodurch Georgien gleichsam erneut in den kaukasischen Raum integriert wird. Bei den im Film benannten Merkmalen einer angeblich patriarchalischen kaukasischen Lebensweise handelt es sich ebenso um simplifizierte Klischees (Trinksprüche, ergiebiges Weintrinken, die Entführung der Braut, die Androhung von Blutrache).

Ein Verwischen von kultureller Zugehörigkeit soll ebenfalls durch die Kleidung signalisiert werden, aber nicht die der örtlichen Bevölkerung, sondern in erster Linie durch die seltsame Kleiderordnung der Gauner.

Um als ›echte‹ Kaukasier durchzugehen, sind die Gauner mit verschiedenen Attributen ausgestattet: Der als Anführer auftretende Alte Hase gibt mit seinem gestreiften Matrosenpulli und dem Kopftuch eher einen Piraten; einziges kaukasisches Attribut ist ein Dolch, der am Gürtel hängt. Der Feigling ist mit einer *Papacha*, einer in unterschiedlichen Regionen

30 Zum Schauspielerensemble gehören u. a. Frunzik Mkrtčjan (armenischer Herkunft) in der Rolle von Ninas Onkel, Vladimir Ètuš (jüdischer Herkunft) in der Rolle des Verwaltungschefs, Michail Gluzskij (russischer Herkunft) in der Nebenrolle des Empfangschefs im Hotel und Noj Avaliani (georgischer Herkunft) in der Nebenrolle eines Hotelangestellten.



Abb. 32: Filmstill aus *Die kaukasische Gefangene oder Die neuen Abenteuer Šuriks* (1966)

des Kaukasus getragenen Schaffellmütze ausgestattet. Zudem sieht man unter seinem städtischen Sakko ein hochgeschlossenes, geknöpftes Hemd (*Achaluchi*). Der meist fröhlich grinsende Trottel trägt eine stilisierte kaukasische Tschocha, die auf die *čerkesska* zurückgeht (allerdings stecken in den Patronentaschen, wie in einer Szene zu sehen ist, keine Patronen, sondern Papirosy). Seine Kopfbedeckung – eine Tjubetejka – ist indes eher als Symbol des Exotischen zu deuten, handelt es sich doch hierbei nicht um ein für den Kaukasus, sondern für Usbekistan charakteristisches Element der Nationaltracht. Auch der Tanz, den die Gauner vor Nina aufführen, um sie zum Essen zu bewegen, und an dem sich Nina schließlich mit der Hoffnung beteiligt, die Gauner zu überlisten, weist erkennbare Bewegungen aus usbekischen Nationaltänzen auf.

Auf diese Weise wird eine ›Kaukazisität‹ konstruiert, die den Eindruck eines unbelasteten und ungezwungenen Miteinanders unterschiedlicher nationaler Kulturen der Kaukasusregion weckt. Das Filmsujet legt eine Deutung nahe: Durch das ironisch-gebrochene Spiel mit Attributen kultureller Zugehörigkeit im Kaukasus wie auch über regionale Zugehörigkeiten hinaus (etwa aus Usbekistan) sollen die Grenzen zwischen nationalen Kulturen innerhalb der Sowjetunion verwischt werden.<sup>31</sup>

31 Der Film entstand zu einer Zeit, da in der offiziellen politischen Rhetorik vom »sowjetischen Volk« (sovetskij narod) als einer »neuen historischen Gemeinschaft von Menschen unterschiedlicher Nationalität« gesprochen und deren Vollendung auf dem XXIV. Parteitag der KPDSU (1971) proklamiert wurde.



Doch auch die scheinbar erfolgreiche Sowjetisierung wird ironisiert bzw. ins Groteske gewendet. Im Unterschied zu den Figuren der ›Kaukasier‹ und in erster Linie zu den zwar tölpelhaften, aber durchaus gewieften Gauern wirkt Šurik, der mit den äußeren Attributen eines jungen russischen Intellektuellen und Stadtmenschen der 1960-er Jahre (vor allem die Brille) ausgestattet ist, wie ein leichtgläubiger sowjetischer Gutmensch. Er ist der Sympathieträger. Aber es mutet seltsam an, dass ein Student aus Moskau in den Kaukasus reist, um die dortige Folklore zu erforschen, ohne über die dafür erforderlichen Sprachkenntnisse zu verfügen. Zudem fehlen ihm offenbar elementare Vorkenntnisse über regionale Traditionen, weshalb er sich durch Simulationen bzw. vordergründige Imitationen täuschen lässt. Im Modus der Filmgroteske suggerieren all diese offenkundigen Ungereimtheiten durch ihre erkennbare Überzeichnung, dass es den ›wilden‹ oder ›romantischen‹ Kaukasus nicht mehr gibt.

Das Sujet des Filmes wird erst durch ein angenommenes kulturelles Gefälle zwischen dem zivilisierten, modernen Zentrum (Moskau), aus dem beide – der Student Šurik wie die »kaukasische Gefangene« Nina – in den Kaukasus gereist sind, und dem kaukasischen Raum selbst, in dem Šurik noch Spuren des Archaischen finden will, in Gang gesetzt. Doch diese Vorannahme wird im Film ad absurdum geführt. Ein autochthones Leben im Kaukasus, das von Ethnologen erforscht werden könnte und sich in ausdrucksstarken Bildern inszenieren ließe (wie etwa noch in dem Film *Salz für Swanetien*),<sup>32</sup> kommt in Gajdajs Film nicht vor. Der Kaukasus, so eine Deutungsmöglichkeit, ist längst erfolgreich sowjetisiert, die patriarchalische Lebensweise überholt, weshalb ihre Attribute und Rituale simuliert werden müssen.

Ein weiteres Indiz ist die Verkehrung der Genderrollen: Nina, die ›entführte Braut‹ und ›kaukasische Gefangene‹, lässt sich weder durch die Inszenierung des Brautraubs hinter das Licht führen, noch vom naivsympathischen Studenten aus Moskau einfangen. Sie ist die rational Denkende und selbständig Entscheidende. (In der letzten Szene bewahrt sie sich ihre Unabhängigkeit, indem sie im Taxi davonfährt, während er auf einem Esel – einem Attribut patriarchalen Lebens – hinterherreitet.) Im Unterschied zum kaukasischen Gefangenen des romantischen Sujets repräsentiert sie die neue Sowjetkultur, für die nationale Differenzen kaum noch ins Gewicht fallen. Damit wird die aus dem romantischen Sujet bekannte Ambivalenz der »kaukasischen Gefangenschaft« zwischen Heimat und Fremde, Freiheit und Gefangenschaft suspendiert.

32 Zum Film *Salz für Swanetien* vgl. Kapitel II.

Der Film weist aber eine deutlich kompliziertere Dialektik auf. Auch wenn Gajdajs Film das Gleichgewicht im Spiel mit den Positiv- und Negativzuschreibungen wahrte, offenbarte die Tiefenstruktur des Films das Nachleben der Kolonialschemata des 19. Jahrhunderts im sowjetischen Fortschrittsnarrativ. Dem ›kaukasischen‹ Antagonistenduo stehen die russischen Gauner zur Seite, während dem Protagonistenduo ein Helfer aus dem Kaukasus zur Seite steht. Die Differenzen scheinen eher auf der Generationsachse (alt vs. jung) als auf der räumlichen Achse (Moskau-Kaukasus) zu liegen: Alle Protagonisten gehören der jüngeren Generation an und verkörpern die fortschrittliche Zukunft, während alle Antagonisten eine Generation älter sind.

Doch das Alte, Rückständige, das überwunden werden soll, wird mit den kaukasischen Bräuchen in Verbindung gebracht. Am Anfang des Films eröffnet der regionale Funktionär Saachov, der Antagonist im Film, ein modernes Standesamt (dvorec brakosočetanij). Es steht symbolisch für das Ankommen des Kaukasus in der allgemeinsowjetischen Moderne. Doch in Wirklichkeit sind die rückständigen Bräuche alles andere als überwunden: Saachov praktiziert Brautkauf und Brautraub. Von seinem Fahrer, Ninas Onkel Džibrail, kauft er Nina für 20 Schafe, einen Kühlschrank, eine Ehrenurkunde und einen Urlaubsgutschein nach Sibirien (putevka). In der Handelsszene versucht Džibrail, den Preis auf 25 Schafe zu erhöhen (»Du kaufst doch schließlich keine Ziege, sondern eine Komsomolangehörige, Sportlerin und eine Schönheit«). Saachov dagegen weist darauf hin, dass 25 Schafe ein unangebrachter Preis seien angesichts der Rückstände auf dem Gebiet in der Fleisch- und Wollproduktion. Schließlich muss Nina mit Hilfe des Gaunertrios geraubt werden, um zur Vernunft gebracht zu werden und ihre Zwangsehe mit Saachov zu akzeptieren. Ein Hinweis des Tölpels aus dem Gaunertrio – »Apropos, im Nachbarbezirk hat ein Bräutigam ein Parteimitglied geraubt« – soll indizieren, dass Brautraub keineswegs ein Einzelfall im Kaukasus ist.

Durch die Intervention von Šurik und seines kaukasischen Freundes Édik wird Nina gerettet. Saachov wird zunächst der romantisch inszenierten ›kaukasischen‹ Blutrache ausgesetzt (er bekommt einen Salzschuss mit der Flinte), dann aber vom echten sowjetischen Gericht zusammen mit anderen Gaunern verurteilt. Konflikte – so suggeriert der Film – werden durch die sowjetische Gerechtigkeit gelöst, das Alte stirbt ab und die neue, fortschrittliche Generation der Sowjetbürger hat nun das Sagen. Diese neue Generation wird von Nina verkörpert, die als gebürtige Kaukasierin durch ihr Moskastudium ihre ›Kaukasizität‹ (einschließlich der ›ethnographischen‹ Kleiderordnung, rückständiger Bräuche, des Akzents und des Habitus) erfolgreich überwunden hat. Gerade darin liegt aber das

Problematische des Films: In der räumlichen Hierarchie wird Moskau zu einem Ort des Fortschritts, der undifferenzierte, zu einer homogenen Einheit zusammenschmolzene Kaukasus (mit seinen pseudoethnographischen Zuschreibungen) dagegen als ein Ort des zu überwindenden Rückschritts dargestellt. Es ist nicht mehr die alte imperiale, sondern die neue (habituell russisch kodierte) sowjetische *mission civilisatrice*, die eine geographische Grenze zwischen Zivilisation und Barbarei, Fortschritt und Rückschritt im Kaukasus zieht. Dadurch erreichte Gajdajs Film, möglicherweise ungewollt und nicht intendiert, das Gegenteil dessen, was er auf der Oberfläche postulieren wollte: Statt der Aufhebung nationaler Differenzen im neuen sowjetischen Volk trug er dazu bei, nationale Vorurteile und Stereotypen zu festigen, aber nicht für einzelne Völker und Völkergruppen, sondern indem der gesamte Kaukasus als eine Quasi-Nation imaginiert wurde, eine Operation, die Jahre später im chauvinistischen Begriff »Person kaukasischer Nationalität« (lico kavkazskoj nacional'nosti) ihren extremen Ausdruck fand.

Das grotesk-fröhliche filmische Spiel mit (angeblichen) Attributen einer ›kaukasischen Identität‹ darf nicht über den widerspruchsvollen Umgang mit der Nationalität in der Sowjetunion hinwegtäuschen. Die Spannungen zwischen einer politisch proklamierten Verwischung der Grenzen und dennoch vielfach praktizierten ethnischen bzw. nationalen Abgrenzung gelangten bis in die Jahre der Perestrojka meist nicht an die Öffentlichkeit, sondern blieben verdeckt. Einerseits sollten die nationalen Unterschiede durch die voranschreitende Entwicklung aller zu einem einheitlichen »sowjetischen Volk« soziokulturell eingeebnet werden. Andererseits blieb im sowjetischen Pass der Eintrag Nationalität erhalten. In vielen Bereichen achtete man weiterhin auf einen Proporz nationaler Kader bzw. Kontingente.<sup>33</sup>

Die in den 1990-er Jahren in ihrer diskriminierenden Wirkung bekanntgewordene Wortverbindung »Person kaukasischer Nationalität« (lico kavkazskoj nacional'nosti) diente von Anfang an der ethnischen Abgrenzung. Folgt man dem Soziologen Aleksej Levinson, so wurde diese Wortverbindung während der Brežnev-Zeit in den Politabteilungen der Sowjetarmee zur Bezeichnung des nationalen Kontingents von Wehrpflichtigen aus dem Kaukasus erdacht.<sup>34</sup> In den Jahren der Perestrojka und vor allem nach

<sup>33</sup> Das betraf insbesondere Juden, da die jüdische Herkunft im Pass als Nationalität galt.

<sup>34</sup> Levinson zufolge avancierte die nationale Klassifizierung der Wehrpflichtigen zu einer Basiskategorie, weil die Richtlinien der Sowjetarmee vorsahen, dass der Wehrdienst nicht in der jeweiligen Herkunftsregion ableistet werden durfte. Schon damals, so Levinson, wäre in den Kasernen nicht »Völkerfreundschaft«, sondern Feindschaft zwischen den jungen Männern aus den verschiedenen Regionen der Sowjetunion an der Tagesordnung gewesen. Auch habe es noch die beiden weiteren Bezeichnungen »Person slawischer

dem Zerfall der Sowjetunion brachen lange Jahre latent gebliebene zwischenethnische Spannungen mit voller Wucht auf. Zunehmend verfestigte sich die negative affektive Aufladung einer Zuordnung zu kaukasischen Ethnien, was vor allem in publizistischen Diskursen zum Tragen kam. Angesichts des ersten russisch-tschetschenischen Krieges (1994–1996) eignete sich der Ausdruck »Person kaukasischer Nationalität« daher aus russischer Perspektive nahezu perfekt zur Bezeichnung des neuen Feindbildes. Die Wirkungsmacht dieses Ausdrucks war derart groß, dass er seither mehrfach – aus Anlass von Terroranschlägen in Russland, des zweiten russisch-tschetschenischen Krieges (1999–2009) oder des russisch-georgischen Krieges (2008) – reaktiviert werden konnte.

Die »Kaukasizität« wurde auch in einer anderen berühmten sowjetischen Filmkomödie angesprochen. Hier wurde allerdings die Perspektive und die Bewegungsrichtung im Raum umgekehrt: Diesmal war der Sujetträger, der die räumliche Grenze (den Kaukasus) überquerte, kein Russe aus Moskau, sondern ein Kaukasier, der nach Moskau reist.

Kvači Kvčhantiraze, der sexuell potente Südländer und provinzielle Abenteurer, der seine »Beute« in den nördlichen Hauptstädten sucht (vgl. II.6), präfigurierte das Bild, das sich später – vermittelt vor allem durch von Ilja Il'fs und Evgenij Petrovs berühmte Romanfigur Ostap Bender (der seinerseits allerdings kein Kaukasier ist, sondern ein Jude aus Odessa) – zum sowjetischen Klischee festigte und eine der Grundlagen für den chauvinistischen Begriff der »Person kaukasischer Nationalität« (lico kavkazskoj nacional'nosti) wurde. Auch sowjetische Komödien wussten diese Figur mit der markanten kaukasischen Nase und dem nicht weniger markanten, scheinbar einfach zu karikierenden Akzent einzusetzen.

Eine, wenn nicht *die* berühmteste unter den filmischen »Personen kaukasischer Nationalität« ist Valiko Mizandari, genannt Mimino (der Sperber), der Protagonist des gleichnamigen Films des georgischstämmigen Moskauer Regisseurs Giorgi Danelia.<sup>35</sup>

Nationalität« (lico slavjanskoj nacional'nosti) und »Person muslimischer Nationalität« (lico musul'manskoj nacional'nosti) gegeben. Letztere, die nicht ein Ethnos, sondern eine Religion zum Kriterium nationaler Zugehörigkeit macht, sei nach dem Zerfall der Sowjetunion verschwunden, da sie nur für Wehrpflichtige aus Mittelasien und nicht für Muslime aus den russischen Territorien (etwa für Tschetschenen oder Tataren) gedacht gewesen sei. Vgl.: Levinson, Aleksej, »Kavkaz' podo mnoju«. Kratkie zamečanija po formirovaniju i praktičeskomu ispol'sovaniju »obraza vraga« v otnošenii lic kavkazskoj nacional'nosti«, in: Gudkov, Lev (Hg.), *Obraz vraga*, Moskva 2005, 276–301, hier: 291–295.

35 Mitautoren des Drehbuchs waren Rezo Gabriaže (geb. 1936), der sich einen Namen nicht nur als Drehbuchautor populärer sowjetischer und sowjetisch-georgischer Filme gemacht hat, sondern auch als Bühnenautor und Regisseur eines Marionettentheaters, und die russische Schriftstellerin Viktorija Tokareva.

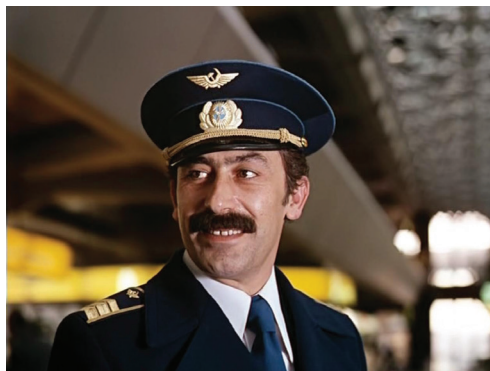


Abb. 33: Valiko Mizandari,  
Filmstill aus *Mimino* (1977)



Abb. 34: Filmstill aus *Mimino* (1977)

*Mimino* gehört zu den meistgesehenen sowjetischen Komödien und wurde nachgerade zu einem sowjetischen *lieu de mémoire*.<sup>36</sup> Hinter der scherzhaft verarbeiteten Idee der sowjetischen Völkerfreundschaft verbirgt sich jedoch das ernstere Problem der moralischen Hierarchisierung des imperialen Raumes und des georgischen Verhältnisses zu Russland in der Sowjetzeit.

Valiko Mizandari, ein Hubschrauberpilot aus der ostgeorgischen Kaukasusprovinz Tuscheti, fliegt Linienflüge zwischen seinem Heimatort Omalo und Telavi, der nächsten georgischen Kreisstadt. Der unverheiratete Valiko, dessen Vater im Zweiten Weltkrieg umgekommen ist, lebt mit seinem Großvater, seiner alleinerziehenden Schwester und deren Sohn zusammen, die ihn mit der Dorflehrerin zu verkuppeln versuchen. Als Mizandari zur Lieferung einer Ladung »holländischen Geflügels« nach Tbilissi beordert wird, trifft er dort seinen ehemaligen Kommilitonen, der inzwischen als Pilot eines schneeweißen Ultraschallflugzeugs TU 144 (der »sowjetischen Concorde«) arbeitet und in Begleitung von zwei charmanten Stewardessen auf dem Weg nach Delhi in Tbilissi zwischengelandet ist. Valiko ist tief beeindruckt und beschließt, nach Moskau zu gehen, um dort Zugang zur großen Flugwelt zu bekommen. Die weiße TU 144 repräsentiert aber nur die eine Seite seines Begehrens nach einem Ausbruch aus dem provinziellen Leben; für die andere Seite steht die Stewardess Larisa Ivanovna, in die er sich verliebt. Mit der blonden Schönheit verbindet sich die Hoffnung auf sexuelle Freizügigkeit, denn Russland steht im

<sup>36</sup> Im armenischen Dilijan und in Tbilissi stehen seit 2011 sogar Denkmäler für die Protagonisten.

sowjetisch-georgischen Verständnis auch für amouröse Abenteuer – und damit in scharfem Kontrast zum prüden, traditions- und familienfixierten Georgien. »Larisu Ivanovnu choču«, die georgische Telefonfloskel, die in etwa »ich hätte gern Larisa Ivanovna gesprochen« bedeutet, bekommt in Valikos wörtlicher Übersetzung ins Russische einen unmissverständlichen sexuellen Beiklang: »Ich will Larisa Ivanovna!«.

In erotischer Hinsicht hatte sich das russisch-kaukasische Verhältnis seit dem 19. Jahrhundert offenbar umgekehrt: War für die russischen Romantiker der Kaukasus und somit auch Georgien ein Ort der nicht zuletzt sexuell konnotierten Freiheit gewesen, so verhiess spätestens ab der Tauwetterperiode Russland für die »Kaukasier« eine Befreiung aus den Zwängen der heimischen Ordnung. In *Mimino* kommt diese »Befreiung« bildlich zum Ausdruck, als Valiko seine Reise nach Moskau antritt. »Der kommt nicht mehr zurück«, sagt der Großvater, während Valikos Helikopter die Kette durchbricht, die sein Neffe angebracht hat, in der Hoffnung, den Onkel aufzuhalten. Valiko – ein Tusche aus dem Nachbartal von Chewsuretien – tauscht, anders als der Chewsure bei Rapiel Eristavi (vgl. Kapitel I.10), die buchstäblich nackten Klippen seiner Heimat sehr wohl gegen »das Paradies des fremden Landes« ein. Nach vielen Abenteuern, die er gemeinsam mit einem anderem »Kaukasier«, dem LKW-Fahrer Ruben Chachikjan aus der armenischen Kleinstadt Dilijan, durchlebt, gelingt es ihm, eine Zulassung als Copilot für internationale Fluglinien zu bekommen. Doch sein neuer Status, das Leben in der Hauptstadt, die Gesellschaft der hübschen Flugbegleiterinnen und der Zugang zum Konsumparadies des Sowjetkleinbürgers – nach einer Zwischenlandung in Berlin-Tegel fährt Valiko mit dem Westberliner Taxi zigarrenrauchend ins damals noch coole Europa-Center shoppen – machen ihn nicht glücklich. Aus der Romanze mit Larisa Ivanovna wird nichts, deren jüngere Schwester serviert Valiko am Telefon ab, das Missverständnis klärt sich erst sehr spät auf. Er fängt an, seine Heimat zu vermissen und kehrt schließlich zurück.

Der Preis für die Freiheit von der heimischen Ordnung ist der Verlust von Zugehörigkeit. In der (sowjetischen) russischen Hauptstadt fühlt Valiko sich sprachlich und kulturell fremd, er findet keinen Platz für sich: Im Hotel kommt er nicht als Pilot unter, sondern als angeblicher Teilnehmer eines Weltkongresses der Endokrinologen; als der Betrug auffliegt, muss er das Hotel verlassen und im LKW seines neuen Freundes schlafen. Moskau besteht aus lauter UnOrten, an denen man sich nicht heimisch fühlen kann: das Hotel, das Gefängnis, der LKW, der Flughafen. Das Atopische, Ortlose, kennzeichnet auch die Freiheit, die Valiko erlangt; ihr fehlt die entscheidende Qualität der Vertrautheit und Häuslichkeit. Viele Russen



behandeln ihn zwar freundlich, doch er findet keine echten Freunde in der Stadt, und auch seine Kollegen bleiben distanziert.

In dieser Hinsicht kann Valiko als ein Gegenentwurf zu Gajdajs Nina gedeutet werden: Während sie nach ihrer Moskaureise ihre ›kaukasische‹ Herkunft erfolgreich gegen eine sowjetische Identität eintauscht, kehrt Valiko zu seinen Ursprüngen zurück, um seine Integrität nicht zu verlieren.

Eine Gegenfigur zu Valiko ist der ebenfalls aus Georgien stammende Zurab Papišvili, der seit langem in Russland lebt. Papišvili ist mit sämtlichen Statussymbolen des Sowjetbürgers ausgestattet: einer Wohnung in Moskau, einem *Volga*, der Luxuslimousine der UdSSR, und einem pelzgefütterten Wildledermantel (*dublenka*), dem Nonplusultra der sowjetischen Kleiderordnung. Wie sich herausstellt, ist er der Vater des Neffen von Valiko; er hat dessen Schwester geschwängert, ist vor der Ehe aber nach Russland geflohen. Die Entwurzelung des russifizierten, kinderlosen Papišvili korrespondiert mit seinem amoralischen Verhalten: Er bezichtigt Valiko fälschlich der Körperverletzung und leugnet seine Beziehung mit dessen Schwester. Vor Gericht sagt Papišvili pathetisch, er sei jedes Mal stolz, Georgier zu sein, wenn er die U-Bahn-Station »Bagration« passiere, er schäme sich aber jedes Mal, Georgier zu sein, wenn er einen georgischen Gauner wie Valiko Mizandari treffe. Bagration (der georgische Prinz Bagrationi), Held der Napoleonischen Kriege und der Schlacht von Borodino, ist die paradigmatische Figur des russifizierten Georgiers, der jeglichen Bezug zu seiner Heimat verloren hat. Die Figur des moralisch degenerierten Papišvili spiegelt sein Schicksal wider: Sollte Valiko seiner heimischen Ordnung abschwören, würde es ihm ähnlich ergehen. Integrität, so suggeriert der Film, ist für einen Georgier nur in Georgien möglich; die Reise in die Ferne führt zu moralischem Verfall, der nur durch die Rückkehr und die Wiedereingliederung in die Heimat geläutert wird. Damit setzt *Mimino* mit anderen Mitteln die georgische patriotische Literatur des 19. Jahrhunderts fort.

### *translatio imperii*

Kvači Kvčhantiraze und Valiko Mizandari sind keine Männer der Reflexion, sie kartieren die imperiale Raumordnung durch ihre eigene physische Bewegung, ohne darüber nachzudenken, was diese räumliche Veränderung bedeutet. Ganz anders verhält es sich mit Avelum, dem Protagonisten des 1995 erschienenen gleichnamigen Romans von Otar Čilaze.<sup>37</sup> Čilaze ist be-

37 Im Folgenden zit. nach: Tschiladse, Otar, *Avelum*. Aus dem Georgischen von Kristiane Lichtenfeld, Berlin 1998.

kannt als Autor, der sich selbst, seinen geographischen und symbolischen Raum ständig reflektiert.

In *Awelum* behält der imperiale Raum zwar seine oberflächliche Aufteilung in Zentrum und Peripherie bei, ist aber innerlich gleichförmig geworden. Dem Protagonisten ist die gesamte UdSSR ein Raum der Unfreiheit, ein Völkergefängnis, ein Kerker. Jeder Teil des Imperiums ist dem Ganzen isomorph, daher reproduziert alles, was sich in ihm befindet, die imperiale Ordnung der Unfreiheit. Georgien ist darin als »nicht existenter Staat«<sup>38</sup> aufgegangen, dessen freier und selbstbestimmter Bürger Avelum zu sein wähnt,<sup>39</sup> auch wenn er »mitsamt seiner Heimat eingekerkert« ist.<sup>40</sup> Avelum (sein Name bedeutet auf sumerisch »Mann«) interpretiert ihn als »freien[n] Bürger« und macht es sich zu seiner Lebensaufgabe, Freiräume in diesem Raum der Unfreiheit zu finden.

Eine seiner Strategien, dem Imperium des Bösen zu begegnen, ist Avelums »Mikroimperium«<sup>41</sup> der Liebe, zu dem seine georgische Ehefrau, seine französische Geliebte Françoise und seine russische Geliebte Sonja sowie seine legitime georgische und seine illegitime französische Tochter gehören. War in der russisch-imperialen geo-erotischen Vorstellung der georgische Mann zum Verschwinden gebracht und an der Seite der georgischen Frau durch einen russischen Mann ersetzt worden,<sup>42</sup> so kehrt Avelum dieses Bild um und vollzieht damit eine Art *translatio imperii*. Im Zentrum des »Reiches« steht nun der georgische Mann, ein Schriftsteller und Intellektueller mit der Ambition, Lehrer der Freiheit und damit auch Anführer der Nation zu sein. Ähnlich wie in *Kvači Kvčhantiraše* oder *Mimino* wird die politische Dominanz des Imperiums durch eine symbolische, in allen drei Fällen auch sexuell konnotierte Dominanz kompensiert. Avelum glaubt in der Liebe eine metaphysische, auch politisch angehauchte Freiheit zu finden und sieht den Kampf seines Mikroimperiums mit dem großen Imperium als einen Kampf Davids gegen Goliath.<sup>43</sup> Gleichzeitig weist er selbst darauf hin, dass beide Imperien isomorph seien, »denn so ist nun mal die Reichsstruktur«.<sup>44</sup> Die Gegenwartshandlung des Romans setzt kurz vor der Wende ein, als beide Imperien, das Reich des Bösen und das Liebesimperium Avelums, aus denselben Gründen zu bröckeln anfangen.

38 Ebd., 145.

39 Ebd., 5.

40 Ebd., 194.

41 Ebd., 11.

42 Layton, Susan, »Eros and Empire in Russian Literature about Georgia«, in: *Slavic Review* 2 (1992), 195–212, hier: 213.

43 Tschiladse, *Awelum* (Anm. 37), 210.

44 Ebd., 47.

In beiden Fällen verliert das Imperium die integrative Kraft, seine Ordnung und Zentralmacht werden in Frage gestellt. Während auf der einer Seite die Selbstständigkeits- und Freiheitswünsche der Nationalrepubliken laut werden, ruft die jüngste Geliebte Avelums, die Russin Sonja, ihn aus Moskau an, um mit ihm Schluss zu machen und ihre Heirat mit einem »normalen« Russen anzukündigen.

Doch das Liebesimperium Avelums ist keineswegs nur eine symmetrische Spiegelung des politischen Imperiums. Zum einen sind die beiden Reiche geographisch nicht deckungsgleich und gehorchen nicht derselben räumlichen und ethischen Hierarchie. Wie schon in *Mimino* steht Georgien in Avelums Mikroimperium für das Familiäre, während die imperiale Hauptstadt Moskau paradoxerweise »das hauptsächliche«, zugleich aber »schmalste« Tor in die Freiheit<sup>45</sup> und die »heilige Stätte«<sup>46</sup> seiner größten Liebe Françoise ist, einer französischen Slawistin, die er in einem georgischen Museum kennengelernt hat. Auch für Avelum bleibt Russland auf seine Hauptstadt reduziert, und diese wiederum auf Un-Orte: Restaurants, Flughäfen, Zufallsbleiben. Avelums Moskau (der »vitaminlose Norden«<sup>47</sup>) ist atopisch, grau, trist und kalt, es ist ein antikes Labyrinth, aus dem Avelum wie ein neuer Dädalus mit seinen literarischen und erotischen Flügeln auszubrechen glaubt.

Mit Georgien dagegen ist er fest verbunden. Die Familie (von der er sich keinesfalls trennen will) und das Heimatland begreift er als seine ethische Pflicht<sup>48</sup> – eine Pflicht, die auch aus seiner persönlichen Biographie resultiert, denn Avelum hat in den 1930-er Jahren, nach dem Tod seiner vom Stalinregime verfolgten Eltern, der Adoption seiner Schwester zugestimmt, und trägt seither ein Gefühl von Schuld und Mangel durchs Leben. Sein Imperium der Liebe ist ein nie ganz verwirklichter Versuch, diese klaffende Lücke in seinem Leben zu schließen.

Die aus finanzieller Not verstoßene Schwester korrespondiert auf symbolischer Ebene mit der verlorenen Unabhängigkeit Georgiens. In gewisser Weise versteht Avelum sein ganzes Leben »als einen (wohl zur Markierung der Stelle gepflanzten) Baum auf dem Grabe eines [...] absichtlich verscharrten Geheimnisses«<sup>49</sup> – ein Grabdenkmal der georgischen Staatlichkeit. Verkörpert wird seine Bindung an Georgien durch seine georgische Ehefrau Melania, die selbst »ein Teil jener Erde« ist, in

45 Ebd., 354.

46 Ebd., 187.

47 Ebd., 348.

48 Ebd., 187.

49 Ebd., 99.

ihr verwurzelt ist<sup>50</sup> und mit ihm nicht nur die Ordnung des Raumes teilt, sondern auch die Ordnung der Zeit:

Es war ein angeborenes, ererbtes, im Blut liegendes Empfinden [...]. Kurz, wenn Françoise dies verstehen wollte, musste sie jenes Leben leben, welches Awelum gelebt hatte, welches er und seine Vorväter gelebt hatten, von der grauen Vorzeit an bis zum heutigen Tag. [...] Dies verstehen konnte von Awelums Frauen allein Melania, denn beide hatten sie zusammen, zu gleicher Zeit sowohl den neunten März als auch den neunten April erlebt, und vor allem – Melania war genauso ein Teil jener Welt, die Awelum recht und schlecht hier im Trianon-Schloss verkörperte.<sup>51</sup>

Für Avelum kommt, anders als für manchen systemkonformen Dissidenten, die Auswanderung in den Westen nicht in Frage, weil er die Freiheit nur in und mit seiner Heimat erlangen kann. Den Gegenpol zum Imperium als Gefängnis bildet im Roman eine Insel im Mittelmeer, auf der Françoises Familie ihr Sommerhaus hat. Diese »Insel des Sonnenaufgangs« – erschlossen von Françoises Großmutter und deren Freund, einem Anarchisten und Mitstreiter Kropotkins – steht für den Traum von der paradiesischen Freiheit, die frei ist von jedem, auch dem sexuellen Begehren, und in der selbst geschlechtliche Differenzen aufgehoben sind.<sup>52</sup> Während das imperiale Gedächtnis im höchsten Maß affektiv aufgeladen ist (Potenz heißt auch Macht, sie steht für das Imperiale), geht die anarchistische Freiheit mit Machtverzicht einher. Daher bleibt für Avelum der Weg in die Freiheit versperrt. Sein Schicksal ist durch seine topographische Wahl determiniert, und sein Imperium ist genau wie das Imperium des Bösen dem Untergang geweiht.

Çilaze modifiziert den imperialen Raum insofern, als er ihn zwar als *ein* Gefängnis gestaltet, innerhalb dieses Gefängnisses aber dem »nicht existentem« Georgien eine höhere symbolische Bedeutung zuschreibt. Der Westen, den er in die imperiale Topographie einführt, ist weniger mit politischer Freiheit assoziiert als mit einer utopischen, anarchischen Freiheit, die in der Insel des Sonnenaufgangs ihren topographischen Ausdruck findet. Vom 18. bis zum ausgehenden 20. Jahrhundert, von Guramišvili bis Çilaze, wird somit die symbolische Bedeutung des russischen geographischen Raumes radikal umgedeutet. Vom fremden Raum, der aber Geborgenheit und Sicherheit vor den konfessionellen Feinden bot, entwickelt er sich zunächst zum imperialen Großraum, in dem Georgien sich selbst zu ver-

50 Ebd.

51 Ebd., 399.

52 »[...] kurz, sei lieber impotent als ein Wilder. Weil du es aber umgekehrt willst, weil du lieber Barbar bist als impotent, sitzt du eben im Völkergefängnis und nicht auf der Insel des Sonnenaufgangs.« Ebd., 111.

orten lernen musste. Die schmerzhaft Wahl zwischen der nun peripheren georgischen Heimat und dem imperialen Zentrum wurde zum zentralen georgischen Raumdilemma des späten 19. und des 20. Jahrhunderts. In der Nachkriegszeit schließlich begannen die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden im gemeinsamen, als Gefängnis aufgefassten Sowjetraum zu verschwimmen. Georgien, das in diesem Raum nur eine ephemere, imaginäre Eigenständigkeit behaupten konnte, begann in dieser Situation – zunächst ebenfalls imaginär – andere, vor allem im geographischen Westen verortete Freiheitsräume für sich zu erschließen.

### Der nostalgische Raum

Zahlreiche russische Dichter und Schriftsteller der Sowjetzeit betonten später, sie seien in Georgien buchstäblich gerettet worden. Autoren wie Andrej Bitov, Bela Achmadulina oder Evgenij Evtušenko haben die in der romantischen Tradition stehenden positiven Konnotationen Georgiens bzw. des Kaukasus als eines Schutzraumes aufgegriffen, weitergeführt und transformiert.

Unumwunden spricht der russische Schriftsteller Andrej Bitov (geb. 1937) im Essay »Wofür wir die Georgier liebten« (Za čto my ljubili gruzin; 2003) davon, zahlreiche Dichter hätten sich in schweren Zeiten allein durch ihre von staatlicher Seite geförderten Übersetzungen georgischer Dichter ernähren können:

Haben sich hinter der Völkerfreundschaft versteckt, unsere großen Dichter, hinter der Übersetzung dortiger Dichter ins Russische. Schon für Puschkin war das einzige große Geburtstagsfest zu Lebzeiten in Tiflis arrangiert worden. In sowjetischer Zeit versteckten sich alle dort – Mandelstam wie Pasternak, Sabolozki wie andere, und so auch ich.<sup>53</sup>

Die als menschlich wie kulturell bereichernd empfundenen Begegnungen mit Georgien fanden vielfach literarischen Niederschlag, wobei das Motiv der Rettung russischer Literaten in Georgien mehrfach wieder aufgegriffen wird und zugleich eine signifikante Umdeutung erfährt – von einer materiellen zu einer spirituellen Rettung.

Ende der 1970-er Jahre übertrug der Dichter Evgenij Evtušenko (1932–2017), Kultfigur der neuen Dichtergeneration in den 1960-er Jahren, in einem Vierzeiler die prägnante Formel des namhaften Literaturkritikers

53 Bitov, Andrej, »Wofür wir die Georgier geliebt haben«, in: ders.: *Georgisches Album. Auf der Suche nach Heimat*, übersetzt von Rosemarie Tietze. Frankfurt a. M. 2003, 11; im Original: Bitov, Andrej, »Za čto my ljubili gruzin ...«, in: ders., *Kavkazskij plennik*, Moskva 2007, 325–329, hier: 329.

aus dem 19. Jahrhundert Vissarion Belinskij vom Kaukasus als der »Wiege« der Poesie von Aleksandr Puškin und Michail Lermontov<sup>54</sup> auf Georgien:

Georgien, Du trocknest unsere Tränen,  
Du bist der Muse Russlands zweite Wiege.  
Georgien, wer Dich vergisst, leichtfertig,  
Den nennt in Russland keiner einen Dichter.<sup>55</sup>

Evtušenko verklärt hier Georgien zur großen Trösterin der russischen Dichter, erhebt es zur »zweiten Wiege« der russischen Muse und verkündet emphatisch, wer Georgien »leichtfertig« (neostorožno) vergesse, könne in Russland kein Dichter sein. Eine russische Dichtung ohne »ihr« Georgien schien ihm schlichtweg undenkbar zu sein.

Im Gedicht »Mein Tbilissi« (Moj Tbilisi; 1977) zeichnet Evtušenko ein pathosgeladenes Bild »seiner« Stadt. Für das lyrische Ich wird Tbilissi nicht nur zum Kristallisationspunkt für die gesamte Welt – von Tbilissi sei es nicht weit bis Rom, Athen und San Francisco –, sondern zum Sinnbild für die Ewigkeit: Tbilissi stehe »über Stürmen und Pausen«, dort sei die Verbindung der Zeiten glücklicherweise nicht gerissen, selbst in den Ruinen verberge sich »Entschiedenheit« (rešimost'), hier liefen Galaktion Tabize (1892–1959), Puškin und Pasternak gemeinsam durch die Straßen.<sup>56</sup> Mit der Betonung der ungebrochenen Kontinuität knüpft Evtušenko an jene Dichter an, die wie Pasternak Georgien – im Gegensatz zu Russland – zum Ort einer Kontinuität der Zeiten stilisierten, weshalb sie Georgien eine lebensspendende Kraft zuschrieben.

Ähnlich emotionale Verse finden sich bei Bella Achmadulina (1937–2010), der ersten Ehefrau Evgenij Evtušenkos. Die Hochzeitsreise beider hatte sie in den 1950-er Jahren nach Georgien geführt. Die Begegnung mit Georgien und seiner Kultur blieb zeitlebens ein zentrales Thema in ihrer Dichtung. In der Tradition von Puškin, Lermontov und Pasternak verklärt sie Georgien zu einem persönlich erlebten und doch unerreichbaren Ort einer ersehnten Erlösung im Transzendenten. Dabei wird das gesamte Arsenal romantischer Georgien-Topoi aufgeboten – hohe Berge, Sonne, Wein, Gesang, die georgische Gastfreundschaft, jene Fähigkeit der georgischen Kultur zum »melancholischen Festtagsrausch« und zur »heroischen Zärtlichkeit«, von denen bei Mandel'stam die Rede war. Zum wiederkeh-

54 Belinskij, Vissarion, »Sočinenija Aleksandra Puškina. Stat'ja šestaja«, in: ders., *Sobranie sočinenij v trech tomach*, t. 3, Moskva 1948, 423–450, hier: 439.

55 Vgl. im Original: Evtušenko, Evgenij, »О Грузия, – нам слезы вытирая, / ты – русской музы колыбель вторая. // О Грузии забыв неосторожно, / в России быть поэтом невозможно.«, in: ders., *Stichi i poëmy. 1937–2007*, Moskva 2007, 637.

56 Evtušenko, Evgenij, »Moj Tbilisi«, in: ders., *Ves' Evtušenko. Stichi i Poëmy*, Moskva 2007, 636.



renden sprachlichen Repertoire gehören Worte wie Wunder, Freude, Liebe, Zauber, Paradies, Ewigkeit. Im *Kapitel aus einem Poem* (Glava iz poëmy) erscheint Tbilissi – in Anspielung auf Boris Pasternaks Tiflis-Gedichte von 1936 aus dem Zyklus *Aus Sommeraufzeichnungen* (Iz letnich zapisok) – als ein vom »launischen Gott« (bog kapriznyj) geschaffenes Wunder. Der emphatische Grundton (durch viele Ausrufezeichen visuell markiert) gipfelt im Eingeständnis des lyrischen Ichs, es könne die Gaben, die Georgien ihm geschenkt habe, nicht zurückgeben, denn es sei zu spät, »ein Schluck schon getrunken / und der Rausch ewig«. <sup>57</sup> Gott sehe, dass sein Traum von Georgien so tief sei wie die Alasan-Ebene, bekräftigt das Ich in den letzten Versen direkt an Georgien gewandt.

Im Gedicht »Für Anna Kalandaze« (Anne Kalandadze; 1975) preist Achmadulina die poetische Rede der zeitgenössischen georgischen Dichterin unter Rückgriff auf Lermontovs romantisches Bild vom Zusammenfluss der beiden Flüsse Kura und Aragwa: Gleich jenen »herrlichen Flüssen«, die verschmolzen zu einer »anderen Bedeutung«, seien »untrennbar« auch die »Strömungen« ihrer »einzigartigen Rede«. Sie bewahre auf wundersame Weise Worte, die sowohl weit zurückreichten in die Vergangenheit (bis zur Kathedrale svetixoveli) wie auch vorauswiesen in die Zukunft (nach unserem Grab). <sup>58</sup> Der poetischen georgischen Rede – sie steht metonymisch für Georgien – werden auf diese Weise gleichermaßen bewahrende wie seherische Kräfte zugeschrieben.

Dieses Georgien-Bild, das gewohnte Raum- und Zeitkoordinaten überwindet, fasziniert Achmadulina, weshalb sie den Topos von Georgien als »fremder Heimat« übernimmt, poetisch aber zur »eigenen Heimat« umkodiert. So adressiert das Gedicht »Ich bin so oft tot gewesen...« (Ja stol'ko raz byla mertva) Tbilissi als jene Stadt, jene »entzückende Gegend«, auf deren Schwelle sie von einem »strengen Erzeuger« als »Findelkind« geworfen, durch deren Liebe sie aber gerettet worden sei. <sup>59</sup> Noch einen Schritt weiter geht Achmadulina im »Gedicht, geschrieben während der Schlaflosigkeit in Tbilissi« (Stichtovorenije, napisannoe vo vremja bessonnicy v Tbilisi). Nach endlosen schlaflosen Nächten wird Tbilissi zu dem symbolischen Ort aufgeladen, an dem das Ich hofft, endlich zur Ruhe

57 »И вернуть дары, / что ты мне, Грузия, дарила! / Но поздно! Уж отпит глоток, / и вечен хмель, и видит бог, / что сон мой о тебе – глубок, / как Алазанская долина.«, in: Achmadulina, Bella, »Glava iz poëmy«, in: dies.: *Sny o Gruzii*, Tbilisi 1977, 230–235, hier: 235.

58 Achmadulina, »Anne Kalandadze«, in: ebd., 200–201, hier: 201.

59 »Тифлис, не знаю, невдомек – / каким родителем суровым / я брошена на твой порог / подкидывшем большеголовым?«, in: Achmadulina, »Ja stol'ko raz byla mertva«, ebd., 202–203, hier: 202.

zu kommen, schlafen zu können, »eingekapselt, wie im Mutterschoß«. <sup>60</sup> Tbilissi, Georgien verliert nicht nur jeden Anflug von Fremde, sondern nimmt die Stelle des Ursprungs ein, jener Quelle, die für den Beginn des Lebens und für bedingungslose Liebe steht.

Mitunter rücken Russland und Georgien in einen scheinbar unauflösbaren Gegensatz, wie etwa in den Versen aus dem Gedicht »Träume von Georgien« (Sny o Gruzii; 1960), in denen die »Strenge der eigenen Heimat« (rodiny rodnoj surovost') der »Zärtlichkeit der fremden Heimat« (nežnost' rodiny čužoj) gegenübergestellt wird. <sup>61</sup> Dieser Gegensatz wird im selben Atemzug durch den Wunsch des lyrischen Ichs gleichsam aufgehoben, es möge immer von beiden aufs Neue verzaubert werden. Achmadulinas gleichnamiger, erstmals in Tbilissi (und nicht in Moskau) erschienener Gedichtband *Träume von Georgien* (Sny o Gruzii; 1977) enthält neben eigenen Gedichten und Übersetzungen georgischer Dichter auch einige Essays, darunter die kurze Notiz »Erinnerung an Georgien« (Vospominanie o Gruzii). In diesem Text bezeichnet sie Georgien als »geheimen und geliebten« Ort, wie ihn jeder Mensch habe. Man suche ihn zwar selten auf, erinnere sich aber immer an ihn, auch erscheine er einem oft im Traum. <sup>62</sup>

Fast drei Jahrzehnte später veröffentlichte Achmadulina 2000 unter dem gleichen Titel *Träume von Georgien* in der Zeitschrift »Völkerfreundschaft« (Družba narodov) erneut einen Zyklus von Gedichten, die sie ihren verstorbenen georgischen Freunden widmete – dem Dichter Simon Čikovani, den Literaturkritikern Gija Margvelašvili und Guram Asatiani, dem Schriftsteller Otar Čilaze. Dem Zyklus stellt sie eine autobiographische Notiz voran, in der sie erneut ihre besondere Liebe für Georgien und die georgische Sprache beschwört und die in den folgenden Sätzen gipfelt:

Georgien, Sakartvelo – Licht meiner Seele, viel Zärtlichkeit, viele rettende, gute Worte gab es für mich an diesem Ort der Erde, nicht nur für mich, sondern für viele, was wichtiger ist.

O Gmerto, schreibe ich, o Gott, erhalte diese Gegend der Erde und alles, was wir sehen und wissen, und auch das, was uns nicht gegeben ist zu wissen. <sup>63</sup>

60 »Спать замкнуто, как в материнском чреве.«, in: Achmadulina, »Stichotvorenije, napisannoe vo vremja bessonnicy v Tbilisi«, ebd., 50–51, hier: 51.

61 »Пусть всегда мне будут в новость / и колдуют надо мной / милой родины суровость, / нежность родины чужой.«, in: Achmadulina, »Sny o Gruzii«, ebd., 7.

62 Achmadulina, »Vospominanie o Gruzii«, in: ebd., 429–430, hier: 429.

63 »Грузия, Сакартвело – свет моей души, много ласки, спасительно доброго слова выпало мне в этом месте земли, не только мне – многим, что важнее. / О Гмерто, пишу я, – о Боже, храни этот край земли и все, что мы видим и знаем, и то, что нам не дано знать.«, in: Achmadulina, Bella, »Sny o Gruzii«, in: *Družba narodov*, 10/2000, online unter: <magazines.russ.ru/druzha2000/10/ahmad.html> (letzter Zugriff: 05.03.2018).

Erneut wird Georgien hier zu einem Ort der Rettung verklärt, zugleich aber bekräftigt Bella Achmadulina (und folgt darin Mandel'stam) in ihrem Appell an Gott, das Land müsse, um ein Ort der Erlösung bleiben zu können, seine Geheimnisse wahren. Der hier wie in anderen Gedichten immer wieder anklingende Topos der Ewigkeit verweist auf eine metaphysische Konnotation der Idee einer Rettung in bzw. durch Georgien.

Eine ähnliche Semantisierung Georgiens als Rettungs-Land findet sich bei Andrej Bitov (geb. 1937), insbesondere in seinen Reiseskizzen *Georgisches Album* (Gruzinskij al'bom), an dem er seit den 1970-er Jahren arbeitete. Die erste Gesamtpublikation erschien 1985 in Tbilissi. Es folgten mehrere weitere Editionen, in denen Anzahl wie Reihenfolge der Kapitel variieren.

Der Titel des im Jahr 2007 erschienenen Bandes *Kavkazskij plennik* (Der Gefangene im Kaukasus) zitiert Puškins gleichnamige Versdichtung. Somit stellt sich Bitov – wenngleich nicht ohne Ironie, wie er später unterstreicht – in die Tradition des ambivalenten russischen Kaukasus-Diskurses: »Puškin, Lermontov, Tolstoj ... und ich.«<sup>64</sup> Vor dem Hintergrund der imperialen Einschreibungen dieser literarischen Traditionslinie (vgl. Kapitel I) sind Bitovs literarische Georgien-Entwürfe auch daraufhin zu befragen, ob seinem melancholischen Unterton bei allem ironischen und offen anti-imperialem Pathos nicht doch imperiale Affekte eigen sind. In den Kontext des *Georgischen Albums* gehören auch der 2003 als Vorwort zur deutschen Ausgabe des *Georgischen Albums* geschriebene Essay »Wofür wir die Georgier geliebt haben« (Za čto my ljubili gruzin) sowie der Text »Georgien als Ausland« (Gruzija kak zagranica) über Aleksandr Puškin.

Bitov bezeichnete sich als einen Imperiologen. Er habe es sich zur Aufgabe gemacht, das sowjetische Imperium zu erforschen. In früheren Zeiten wäre er ein »Forschungsreisender« geworden, betonte der ausgebildete Geologe 2003 in einem Interview, jedoch sei ihm im 20. Jahrhundert das Reisen durch die ganze Welt verwehrt worden, so dass ihm nur Reiserouten offen gestanden haben, die zwar innerhalb des Imperiums verblieben, aber zumindest aus Russland herausführten:

Aber das Land ist so riesig. Also bin ich wider Willen ein Imperiologe geworden – eine Wissenschaft, die ich mir ausgedacht habe. Äußerlich war ich Reisender im Imperium, innerlich war ich jemand, der versucht, dem Sinn des Lebens näher zu kommen. Das kann ich nur, wenn ich schreibe. Ich verstehe nichts, bevor ich es nicht niedergeschrieben habe.<sup>65</sup>

64 Bitov, Andrej, »Intelligencija – ponjatje ... tumannoje!«, in: *Inye berega* 2 (2011), online unter: [www.iniebereg.ru/node/129](http://www.iniebereg.ru/node/129) (letzter Zugriff: 05.03.2018).

65 »Das Absurde ist unsere Natur«. Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Andrej Bitov über das russische Imperium, das Absurde und den Tod«. Gesprächsführung: Iris Radisch, in: *Die Zeit* 9.10.2003.

In einem späteren Kommentar präzisierte er diesen Ansatz und formulierte einen, insbesondere für seine postsowjetische Schreibposition wesentlichen Grundgedanken: Wenn die Sowjetunion, heißt es, »eine einzige gigantische Zone« auf einem Sechstel der Erde war, hinter einem eisernen Vorhang, so habe man sich innerhalb dieser derart frei bewegen können, dass man jetzt, nach dem Zerfall der Sowjetunion, nur davon träumen könne. Es habe keine Grenzen gegeben.<sup>66</sup>

Eine besondere Rolle für sein Schreiben wie für sein Leben weist Bitov Georgien zu. Auch nach dem Krieg von 2008 zwischen Russland und Georgien betonte er, dass er mit Georgien nicht nur einen poetisch aufgeladenen Raum verbinde. Vielmehr sei Georgien – wobei er explizit auf die in der Stalinzeit forcierte Übersetzungspolitik anspielt – für den russischen Schriftsteller ein sehr reales »Rettungs-Land« (stranoj-spaseniem) gewesen.<sup>67</sup> Georgien wird fast mystisch überhöht und damit das romantische Deutungsmuster reaktiviert. Bereits im *Georgischen Album* beschwört Bitov die besondere Liebe der Russen zu den Georgiern mit einem ironisch-melancholischen Unterton:

Aber nur die Georgier haben wir speziell geliebt, ohne Völkerfreundschaft. [...] Heute kommt mir der Verdacht, wir hätten sie dafür geliebt, dass sie keine Russen sind. Nicht wir. Aber wie wir. Aber besser als wir ... nein, nicht besser natürlich – schöner! Schwierig, sich selbst der Unschönheit zu verdächtigen.<sup>68</sup>

In der 2014 erschienenen mehrbändigen Ausgabe ergänzte Bitov seine Reisetexte mit Kommentaren zu ihrer Genese. Dort bekräftigt er, dass Georgien »dem russischen Herzen von jeher vertraut«<sup>69</sup> sei.

In »Wofür wir die Georgier liebten« transformiert er das Ideologem der »Völkerfreundschaft« nicht nur um in den Topos der Liebe zu »den Georgiern« (entsprechend der Dramaturgie des *Georgischen Albums* – zu konkreten Freunden), sondern gibt diese Liebe explizit, wenn auch voller Ironie, als eine männlich konnotierte zu erkennen:

Wir sind uns ähnlich, aber sie sind schöner. [...] Und eben da setzt wenn nicht Neid, so doch Eifersucht ein. Wie der den letzten Rubel aus der Tasche zieht, wie ein Cowboy die Pistole, was der für Halbschuhe hat! Wie ihm der Mantel vorn aufspringt! Was für ein Manschettenknopf, dabei fehlt der andre. Wie unrasiert der ist! Als hätte er extra drei Tage ausgeharrt, bevor er aus dem Haus ging. Der Hass auf Menschen von gutem Schlag, der im Oktober-Umsturz triumphierte, wurde unbewusst SUBLIMIERT und doch über Stalin in dieser eifersüchtigen Vorliebe für

66 Bitov, Andrej, *Putešestvie iz Rossii*, Moskva 2014, 500.

67 Bitov, »Intelligencija – ponjatje ... tumanno« (Anm. 64).

68 Bitov, *Georgisches Album* (Anm. 53), 7.

69 »[...] Грузия исконно близка русскому сердцу [...]«, in: Bitov, *Putešestvie iz Rossii* (Anm. 66), 504.

die Georgier ... Haben ja praktisch den gleichen Glauben, trinken gern, ihr Akzent bringt uns die Muttersprache zurück.<sup>70</sup>

In der russischen Fassung kulminiert dieses emphatische Verhältnis zu den georgischen Männern – markiert allein schon durch die vielen Ausrufezeichen – in der auf das *Georgische Album* bezogenen Feststellung: »Ich wollte meine letzte Liebe mit meiner Rede ZUSCHÜTTEN.«<sup>71</sup> In der deutschen Edition fehlt dieser Satz, dabei markiert er Bitovs Sprecherposition in den früher entstandenen Kapiteln sehr präzise: Gegen die »eifersüchtige Vorliebe für die Georgier« und damit letztlich gegen das romantische Georgien-Bild als russischen Sehnsuchtsort vermag er »nur« den eigenen russischen Sprachfluss zu setzen. Hier bricht sich ein beschwörender Gestus Bahn, der offenbart, dass eine romantische Wahrnehmung nur noch im Modus der Beschwörung möglich ist. Bitov will diesen aber narrativ bändigen, indem er das gleiche Verfahren auch auf Russland anwendet.

Das *Georgische Album* bietet wechselseitige georgisch-russische Spiegelungen, ein ironisches, fragmentarisches Spiel zwischen Nähe und Distanz, zwischen dem Eigenen und dem Fremden bzw. Anderen. Die wechselnde Zusammenstellung der verschiedenen Editionen verstärken die formale Unabgeschlossenheit. Der Reisende, heißt es an einer Stelle, komme sich vor wie ein »Einbrecher und Eroberer« (*lazutčik i zachvatčik*). Den stilistisch und rhetorisch markierten Rhythmuswechsel zwischen Georgien und Russland brachte ein Rezensent auf die Formel: »In Russland herrscht die leere Zeit, in Georgien steht die erfüllte still.«<sup>72</sup> In den Kapiteln über Georgien finden sich zahlreiche Verbformen,<sup>73</sup> die die Gegenwart als das Sein schlechthin markieren. Sie evozieren Boris Pasternaks bekannte Georgien-Gedichte aus den frühen 1930-er Jahren (vgl. Kapitel II.7).

Bitov inszeniert Georgien als Schauplatz einer Art erneuter Initiation ins Leben. Die georgischen Freunde führen ihn an Orte, die bei ihm religiöse, nahezu mystische Erlebnisse auslösen und seinen Blick auf sich selbst wie auf das Mensch-Sein in der Welt verändern. Hier mischen sich politische, religiöse und poetische Sehnsüchte. In seinem Essay »Wofür wir die Georgier geliebt haben« markiert er seine Reise nach Georgien (im Unterschied zur Fahrt nach Armenien) als eine Rückkehr nach Hause: »Armenien hatte ich erschlossen, nach Georgien kehrte ich zurück. Wie

70 Ebd., 8.

71 Bitov, *Kavkazskij plennik* (Anm. 53), 327.

72 Vgl. Jörg Plaths Besprechung: [http://www.deutschlandfunk.de/russische-zitronen.700.de.html?dram:article\\_id=81726](http://www.deutschlandfunk.de/russische-zitronen.700.de.html?dram:article_id=81726) (letzter Zugriff: 05.03.2018).

73 Vgl.: »My okazalis' v tom mire, v kotorom my živem.«; »Zdes' – osedajut.«, in: Bitov, *Gruzinskij al'bom*, in: ders., *Kavkazskij plennik* (Anm. 53), 135, 149; »Wir waren in jener Welt wo wir leben.« »Hier wird man seßhaft.«, in: Bitov, *Georgisches Album* (Anm. 53), 17, 47.

nach Hause. Deshalb ist das *Georgische Album* keine Kirche, sondern eine Kirchenruine.«<sup>74</sup> In Bitovs Logik wird die »Kirche« emphatisch mit der Kultur gleichgesetzt, sie werde aber »niemals allein aus Nostalgie sichtbar«, sie könne nicht unterbrochen werden, »sie wird geschaffen« heißt es programmatisch.

Ungeachtet des ironischen Spiels mit den Topoi des romantischen Georgien-Diskurses zeigt die Konzeptualisierung Georgiens als »inneres Ausland« in den späteren Essays, wie schwer es Bitov fällt, Georgien aus dem Raum des »Eigenen« zu entlassen. Georgien sei mehr gewesen als Russland, heißt es im Essay von 2003, auf jeden Fall mehr als die Sowjetunion. Im *Georgischen Album* ist dieses »mehr als Russland« bzw. »auf jeden Fall mehr als die Sowjetunion« jenseits nationaler Zuschreibungen angesiedelt, auf der Ebene des Metaphysischen. Im Kommentar von 2009 führt Bitov diese Deutungsmuster noch einmal zusammen und stützt sie mit einem biographischen Detail ab:

Abgesehen davon, dass Georgien dem russischen Herzen von jeher vertraut ist, abgesehen davon, dass der Autor in einer georgisch-orthodoxen Kirche getauft wurde, bedeutet das auch, dass der Autor aus Russland nicht herausgekommen ist: ›... aber dieses Ufer ist gestern erobert worden – ich befand mich immer noch in Russland.‹ (Puschkin, *Die Reise nach Erzerum*)<sup>75</sup>

Es bleibt die Einsicht, dass der Autor – Puškin/Bitov – aus Russland nicht herausgekommen ist und folglich dem russischen Imperium nicht entkommen konnte. Aber könnte es nicht auch sein, dass der Autor Bitov in seinem, dem sowjetischen Imperium, bleiben wollte? In dem als P. S. zu *Der Gefangene im Kaukasus* publizierten Text »Einige Worte über das Volksleben« (Neskol’ko slov o narodnoj žizni; 2001) heißt es:

Es ist besser, in der Minderheit zu sein! D.h. im Ausland.  
Noch besser ist es im Ausland zu sein, aber nicht in der Emigration, sondern unter den Eigenen [svoich].  
Seinesgleichen – das ist Familie. Zerbrochen ist, wie man sieht, nicht nur die Union ...<sup>76</sup>

Der Kreis schließt sich, wenn man an die Familienmetaphorik in der sowjetischen Propaganda denkt (die »sowjetische Völkerfamilie«): Nicht nur die Union ist zerbrochen, sondern die Familie. Das Sowjetimperium – eine Familie? Imperiale Identität bedeutete für Bitov auf dieser Ebene auch: Mitglied einer Familie gewesen zu sein, die nun zerbrochen ist.

<sup>74</sup> Bitov, *Georgisches Album*, ebd., 7–8.

<sup>75</sup> Zit. nach Bitov, Andrej, *Imperija v četyrech izmerenijach. Izmerenie III. Putešestvie iz Rossii*, Moskva 2013, 504.

<sup>76</sup> Bitov, *Kavkazskij plennik* (Anm. 53), Moskva 2007, 333.



Wenige Jahre vor dem Zerfall des Sowjetimperiums schrieb Andrej Bitov einen Essay mit dem – ironisch gemeinten, später prophetisch anmutenden – Titel »Georgien als Ausland« (Gruzija kak zagranica) über Puškins verzweifelte Versuche, ins Ausland zu gelangen, die ihn aber nur ins vermeintliche Ausland führten – nach Georgien. Am Ende des Essays formuliert Bitov, Puškin habe sein Georgien der russischen Dichtung als »einzigen Zufluchtsort und Ort der Erholung von imperialen Verfolgungen«<sup>77</sup> vererbt.

In einem ironischen Spiel gewährten Andrej Bitov und der bekannte georgische Drehbuchautor, Puppenspieler und Zeichner Rezo Gabriadze Puškin eine fiktive Flucht ins wirkliche Ausland (Italien).<sup>78</sup> Wohin aber könnte Bitov in seinen postsowjetischen Texten fliehen? In »sein« von der russischen Romantik ererbtes Georgien!?

### Teilung des Kaukasus

Das Ende der Sowjetunion markierte einen gravierenden Einschnitt für Georgien und die gesamte Kaukasusregion, die erneut in den Focus widerstreitender geopolitischer Interessen geriet. Als eine Einheit, die im 19. wie im 20. Jahrhundert von russischer Seite militärisch zementiert wurde, hörte der Kaukasus auf zu existieren. Ungeachtet der politischen Grenzziehung, die die administrative Teilung in Nord- und Südkaukasus besiegelte, und der militärischen Konflikte (vor allem des russisch-georgischen Krieges von 2008), hielt sich im kulturellen Selbstverständnis die Vorstellung von einer symbolischen Einheit der Region, wie der in Moskau lehrende Kulturwissenschaftler Gasan Gusejnov noch 2009 bekräftigte.<sup>79</sup>

Gusejnovs Beobachtung, dass die Kaukasusregion – inklusive Georgien – im kulturellen Bewusstsein vieler als einheitliche Region weiterlebte, traf vor allem auf Vertreter der älteren Generationen zu. Sie waren mit fortwährenden Inszenierungen einer unerschütterlichen Freundschaft zwischen den »Brudervölkern« der Sowjetunion aufgewachsen, sprachen aber, selbst wenn sie die propagandistischen Rituale als solche durchschauten, auch Jahre später noch von einer kulturellen und menschlichen Bereicherung durch entstandene freundschaftliche Bindungen.

77 Bitov, Andrej, »Gruzija kak zagranica«, in: ders.: *Kavkazskij plennik* (Anm. 53), 274–278, hier: 278.

78 Bitov, Andrej, Gabriadze, Rezo, *Metamorfoza*, Sankt-Peterburg 2008.

79 Gusejnov, Gasan, »Fenomen Bol'sogo Kavkaza. Besedu vedet Irina Doronina«, in: *Družba narodov* 4 (2009), online unter: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2009/4/gg29-pr.html> (letzter Zugriff: 02.10.2017).

Nostalgische Raumentwürfe Georgiens und des Kaukasus stellen aber nur eine Option der Auseinandersetzung mit den neuen Grenzziehungen nach dem Zerfall der Sowjetunion dar. Den Bruch zwischen Nord- und Südkaukasus thematisiert die junge, in Moskau lebende und russisch schreibende Schriftstellerin dagestanischer Herkunft Alisa Ganieva (geb. 1985) in ihrem ersten Roman *Die russische Mauer* (Prazdničnaja gora; 2012; dt.: 2014) am Beispiel Dagestans.

Im Roman heizt das Gerücht, Russland ließe eine Mauer errichten, um den Kaukasus endgültig von Russland abzutrennen, die ohnehin explosive Lage weiter an. Für den jungen Dagestaner Schamil, aus dessen Perspektive erzählt wird, sind die Geschehnisse schwer zu durchschauen. Es kommt zu immer mehr Gewaltakten durch Salafisten und die Mudschaheddin, denen sich auch seine Freundin Madina angeschlossen hat. In der Hauptstadt von Dagestan Machatschkala fordern Vertreter verschiedener, in Dagestan lebender Ethnien – mal die Kumyken, mal die Lesgier, mal die Awaren – ihre territoriale und nationale Eigenständigkeit und beklagen, sie seien immer wieder (sei es von den Russen, sei es von den Aserbaidschanern) verraten worden.<sup>80</sup> Alle Konturen des einstigen Dagestan verschwimmen, der gewohnte, jahrzehntelang sowjetisch geprägte Alltag der Menschen ist zwischen die Fronten geraten und zusammengebrochen. Nicht zufällig liest Schamil in einem alten Roman des Sozialistischen Realismus nach, wie die ›glückliche sowjetische Zukunft‹ Dagestans aufgebaut wurde. Dieses Dagestan erscheint im Nachhinein als pure Fiktion, ist aber fast mit einem nostalgischen Unterton gezeichnet.

Das fiktionale Romanszenario suggeriert, dass die Region, sollte Moskau sie fallenlassen, vollends ins Chaos rivalisierender ethnischer, islamistischer und krimineller Gruppierungen stürzen werde, bei dem schließlich die Salafisten die Oberhand gewännen.

Der Roman endet jedoch mit einem massiven Beschuss des Hafens von Machatschkala, bei dem sowohl Schamil (als Repräsentant der Orientierungslosen) wie Madina (sie steht für jene, die sich den Mudschaheddin anschließen) umkommen. (Es bleibt offen, wer den Beschuss angeordnet hat und ob in Moskau, wie an einer Stelle angedeutet, russische Faschisten die Macht übernommen haben könnten.) Das alte Dagestan, in dem Menschen verschiedener Ethnien und Religionen friedlich zusammenleben, existiert einzig im Mythos, auf dem mythischen »Berg der Feste« (so auch

80 Eine Bekannte Schamils wendet sich jetzt (vergeblich) an ihn mit dem Vorschlag, gemeinsam nach Georgien zu fliehen. Sie argumentiert, dass, sollte sich Russland von ihnen abschotten, die Georgier sie dann erst recht nicht haben wollten. Vgl. Ganijew, Alissa, *Die russische Mauer*. Roman. Aus dem Russischen von Christiane Körner, Frankfurt a.M. 2014, 154.

der russische Originaltitel des Romans), wo sich in einer Art Epilog Schamil und all die anderen Toten zu einem gemeinsamen Fest zusammenfinden.

Ganievas Roman stellt sich der von Gusejnov publizistisch diskutierten Frage nach dem kulturellen (wie nach dem administrativen) Gravitationszentrum für die nordkaukasischen Völkergruppen. Der Roman kann als Symptom für die Ratlosigkeit vieler im Umgang mit der entstandenen Situation, für die empfundene Ortlosigkeit gelesen werden.<sup>81</sup> Alle Gewissheiten haben sich aufgelöst, Utopien greifen nicht mehr. Für keine der Figuren ist eine beständige Verortung möglich. Ein solches Szenario lässt keinen Platz für nostalgische Töne. Es bleibt aber zu fragen, ob der Roman nicht auch eine andere Deutungsoption zulässt: Wenn der Verlust Moskaus als administratives Gravitationszentrum zum Zusammenbruch jeglicher Ordnung im Nordkaukasus führt, bestätigt er dann nicht aus der Romantik übernommene imperiale Bilder eines archaisch-ungebändigten, »wilden« Kaukasus? Bekräftigt er damit nicht (wenn auch wahrscheinlich unbewusst) die positive Rolle einer Ordnungsmacht von außen für die Region? Zugespitzt formuliert: Kann er nicht – bezogen auf den Nordkaukasus – als Affirmation einer russisch-imperialen Vorstellung von einer Stabilität um jeden Preis in der Region gelesen werden?

### Vom Kaukasus zum Schwarzen Meer

Bitov und Čilaze schrieben die russischen resp. georgischen romantischen Topoi fort, wenn auch in modifizierter Form. Čilaze blieb dem georgischen romantischen autochthonen Raumschema treu, welches die »nackten Klippen« des Vaterlandes dem Paradies der Fremde gegenüberstellte. Bitov griff die russischen romantischen Phantasien des Kaukasus bzw. Georgiens als eines ambivalenten Raumes der Freiheit auf. Sowohl die russischen als auch die georgischen Raumvorstellungen waren untrennbar aufeinander bezogen, Georgien bedingte Russland und vice versa, die beiden waren miteinander über den Kaukasus, wie es noch Ende der 1980-er Jahre schien, politisch und poetisch untrennbar verbunden. Seit etwa 150 Jahren wurde diese Raumdeutung, von wenigen Ausnahmen (etwa Giorgi Čereteli, vgl. Kapitel III.3) abgesehen, nicht in Frage gestellt.

81 Trotz des großen Anklangs, den der Roman in der russischen Öffentlichkeit fand, gab es auch auch kritische Stimmen, die seine starke publizistische Färbung sowie eine eher von nationalen Stereotypen durchzogene Zeichnung der Figuren (der Russen wie der Dagestaner) bemängelten. Vgl. etwa: Beljakov, Sergej, »Dagestan vremen islamskoj reformacii. (Alisa Ganieva. Prazdničnaja gora)«, in: *Oktjabr' 8* (2013), online unter: [magazines.russ.ru/october/2013/8/12b-pr.html](http://magazines.russ.ru/october/2013/8/12b-pr.html) (letzter Zugriff: 17.01.2017).

Es war der georgische Schriftsteller Aka Morčilaze, der die bisherige symbolische Raumordnung Georgiens radikal in Frage stellte. 2004 erschien sein polyphoner Roman *Santa Esperanza* (*santa esperansa*; 2008). Der Roman besteht aus 36 kleinen Heften, die, wie ein Kartenspiel, nach vier Farben und neun Zahlenreihen (von 1 bis 9) geordnet sind. Das Buch kann unterschiedlich gelesen werden – nach den Zahlenreihen (1–1–1–1; 2–2–2–2, etc.) bzw. nach den Farben (Farbe 1, Heft 1–9; Farbe 2, Heft 1–9 etc.). Die Farben und Zahlen folgen jedoch nicht dem französischen Blatt, sondern dem National(-karten)spiel von Santa Esperanza, namens Inti. Es gibt vier »Farben«: Weinrebe, Brombeere, Distel und Säbel. Auch die Zahlenreihen sind unkonventionell. So heißt etwa das 8. Heft aus der Farbe der Weinrebe »Ochsentrinkhorn und Weintrauben«, während das 2. Heft aus der Farbe der Distel »Zwei Sicheln und eine Distelblüte« heißt. Neben den genannten gibt es auch zahlreiche andere Kombinationsmöglichkeiten. So wird den Lesern ermöglicht, bestimmte Fäden des Romans, Biographien oder Geschichten zu verfolgen.

Der Roman ist stilistisch außerordentlich vielfältig, Morčilaze nutzt beinahe die gesamte Ausdrucksbreite der georgischen Prosa von der mittelalterlichen Chronik bis hin zum zeitgenössischen kriminellen Slang. Im Buch finden sich Pastiches auf die georgische Übersetzungsprosa des 19. und 20. Jahrhunderts, Auszüge aus (fingierten) Reiseführern, Zeitungsartikeln, Auszüge aus ebenfalls fingierten Romanen der Santa Esperanza-Autoren, Briefe, E-Mails und vieles mehr.

Im Mittelpunkt des Romans steht ein Ort, den es in Wirklichkeit nicht gibt, dessen Geschichte sich aber aus der Gesamtheit aller Hefte ergibt. Santa Esperanza ist ein fingierter Archipel im östlichen Schwarzmeerraum, etwa auf der Höhe der georgischen Hafenstädte Poti und Batumi, der russischen Städte Tuapse und Soschi und der türkischen Hafenstädte Sinop und Trabzon.

Die Geschichte der Johanninsinseln, so heißt Santa Esperanza auf Georgisch – spiegelt die Geschichte Georgiens, ist aber nicht deckungsgleich mit ihr. Der nach hellenistischen Zeiten verlassene Archipel wird im 12. Jahrhundert vom erstarkten georgischen Königreich besetzt und besiedelt. Im 15. Jahrhundert (das erfahren wir aus dem Webseiteneintrag von Santa Esperanza), wurden die Inseln weitgehend vom georgischen König unabhängig und vom Burgvogt der Insel, der zur königlichen Dynastie aufgestiegen ist, regiert. Später wurden die Inseln vom Osmanischen Reich besetzt und im 19. Jahrhundert, nach dem Krimkrieg, zu einem britischen Protektorat. Die tatsächliche Macht besaßen siebzehn Großkaufmannsfamilien georgischer, genuesischer und türkischer Abstammung.

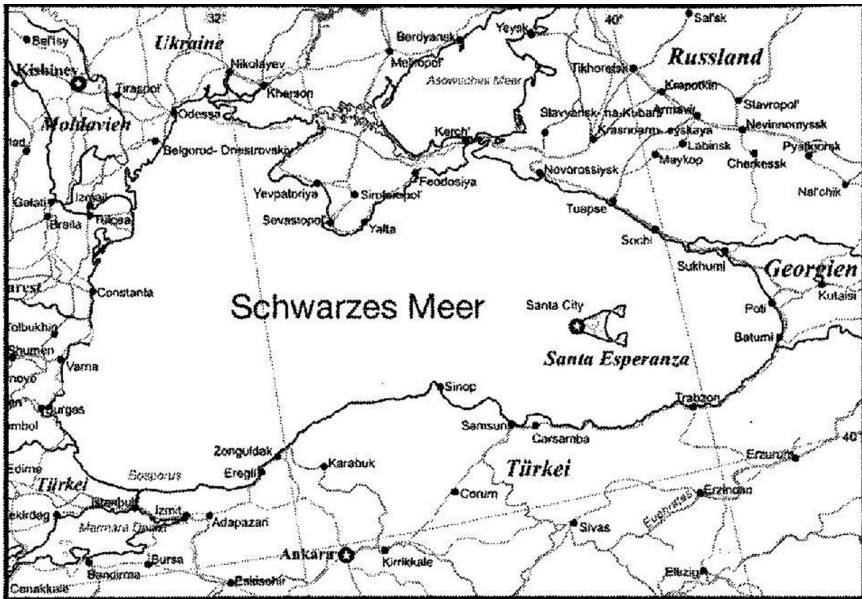


Abb. 35: Karte von Santa-Esperanza

Im Roman wird mehrmals damit gespielt, dass Santa Esperanza ein Un-Ort ist, ein *atopos* und *utopos* zugleich. Im Hinblick auf die (georgische) Utopie sind gerade die Differenzen zwischen Santa Esperanza und dem tatsächlichen Georgien ausschlaggebend.

Der Unterschied zwischen dem Land Georgien und seiner insularen Version bringt ein georgischer Journalist zum Ausdruck, der einen Aufsatz über die Friedhöfe Santa Esperanzas schreibt und in einer E-Mail an den Leiter des Ressorts für Gesellschaft seine persönlichen Eindrücke schildert: »Das ist ein super geiler Ort! Wenn doch Georgien so wäre! Diese Scheißrussen.«<sup>82</sup> Der Journalist hat eine historische Erklärung für die tragische Geschichte Georgiens. Die Schuld dafür gibt er Russland, da er zu meinen scheint, dass die georgische Geschichte ohne Russland anders und besser verlaufen wäre. Auch wenn man geneigt ist, diese – in Georgien durchaus verbreitete – Position für eine auktoriale zu halten, fällt Morčilazes Antwort nicht zeitlich, sondern räumlich aus.

Bereits auf den ersten Seiten des Romans (dieser Teil wird ›aus der Perspektive‹ einer touristischen Webseite von Santa Esperanza erzählt)

82 Morchiladze, Aka, *Santa Esperanza*, aus dem Georgischen übersetzt von Natia Mikeladze-Bachsoliiani, München/Zürich 2006. »Weinrebe 5. Fünf Hacken und Weintrauben«, 7 (modifizierte Übers. d. Verf.).

wird deutlich, dass Morčilaze in seinem Roman die Geschichte Georgiens um dessen in Wirklichkeit fehlende maritime Komponente ergänzt. Die geopoetische Frage, die Morčilaze in seinem Roman stellt, verschiebt das räumliche Gravitationszentrum vom Kaukasus ins Schwarze Meer. Die Geschichte Santa Esperanzas liest sich damit als eine mögliche Geschichte Georgiens mit einem in das Schwarze Meer verschobenen Gravitationspunkt.

Die Differenzen zwischen Landgeorgien und seinem insularen Doppelgänger resultieren nicht daraus, dass Georgien von Russland, Santa Esperanza dagegen von Großbritannien kolonisiert waren (beide stürzten nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit in blutige Bürgerkriege), sondern aus den radikal unterschiedlichen kulturellen Mechanismen (und Grundordnungen), die in der grundsätzlich unterschiedlichen Semantisierung des Raumes (Raumordnung) verwurzelt sind.

Die Verschiebung des Gravitationspunktes geht mit der Änderung der maritimen Semantik einher. Im fingierten Buch eines (ebenfalls fiktionalen) sowjetgeorgischen Forschers Walodia Nebieridse *Die Johannesinsel – mein Georgien* findet sich eine Stelle über die Semantik des Meeres:

Bei uns Landgeorgiern heißt das Meer ›Sgwa‹, was bedeutet, dass wir das Meer wie Feuer fürchten. Deshalb hatten wir nie eine ordentliche Flotte, trotz eines beträchtlichen, schönen Stück Meeresufers, das wir besitzen.

›Sgwa‹ stammt von dem Wort ›Sasgwari‹ ab. Die Grenze ist bekanntlich eine Schnittstelle, deren Überquerung gefährlich ist [...] Bei den Inselgeorgiern heißt das Meer dagegen ›Imedi‹, welches vom [achäischen] Wort ›Imdi‹ abgeleitet ist.<sup>83</sup>

Nebieridse spielt mit der fingierten Semantik der georgischen Wörter. Das georgische Wort für das Meer (zǧva) ist phonetisch mit den Wörtern für die Grenze (zǧvari bzw. sazǧvari) verwandt, woraus Nebieridse eine semantische Verwandtschaft ableitet. Das ›johannitische‹ Wort für das Meer leitet er dagegen vom Wort Imedi (deutsch: die Hoffnung) ab, für welches Morčilaze eine falsche achäische Etymologie konstruiert. Grenze und Hoffnung bringen damit zwei gegensätzliche Semantiken des Meeres auf den Punkt, aus denen wiederum unterschiedliche kulturelle Mechanismen resultieren: »Es ist klar, was die Hoffnung bedeutet und im welchen Maße sie für den tätigen Menschen besser ist als die Grenze, daher ist das Leben von beiden Georgien genauso unterschiedlich. Obwohl die Johannesinseln immer noch wie ein Kind an das Mutterland Georgien gebunden sind.«<sup>84</sup>

83 Ebd., »Weinrebe 3. Drei Ochsen mit Weitrauben an den Hörnern«, 5. (modifizierte und ergänzte Übers. d. Verf.).

84 Ebd. (modifizierte und ergänzte Übers. d. Verf.).



Die Hoffnung, die der maritimen Semantik eingeschrieben wird, schwingt auch im Namen des Archipels mit. Der spanische Abenteurer Gines de Passamonte (eine dem *Don Quijote* von Cervantes entlehnte Figur) gründet eine genuesische Kolonie für Kaufleute aus Kaffa, als er merkt, dass sich »im Schwarzen Meer [...] allmählich das Wasser [staute] und es hieß jetzt ›Kara Deniz‹«. <sup>85</sup> Kaffa ist der alte Name der heutigen ukrainischen Stadt Feodosija, die im Mittelalter tatsächlich eine bedeutende genuesische Kolonie im Schwarzen Meer war und auch nach der türkischen Eroberung 1475 eine wichtige Handelsstadt blieb. Kaffa, wenn man das über Orte sagen kann, ist der Prototyp von Santa Esperanza. Auch der prominente Sklavenhandel von Kaffa wird nach dem Fall der Stadt nach Santa Esperanza verlagert. Der Name Santa Esperanza, die Hoffnung für die Rettung der Genueser, war zunächst der Name für das Landgut des genuesischen Kaufmanns Lucchino da Costa, das Passamonte verwaltete. Später wurde dieser Name auf die gesamte Insel übertragen und stand fortan u. a. für einen Zufluchtsort, einen sicheren Hafen.

Die Hoffnung ist plurisemantisch: Sie meint nicht nur das Versprechen des Anderen, sondern bedeutet auch die Möglichkeit von Flucht und Rettung. Unter den Innovationen, die Passamonte auf den von ihm zu Santa Esperanza umbenannten Johannesinseln einführt, gehört das Kartenspiel *L'hombre* (Lomber), aus dem später das ›nationale‹ Kartenspiel von Santa Esperanza, *Inti*, entwickelt wird. *Inti*, so erfährt man aus der (fingierten) Einführung zum Spiel, kommt aus dem megrelischen Wort und bedeutet die Flucht: »Inti beruht auf dem Prinzip, sich unter allen Umständen zu retten – also nicht zu verlieren.« <sup>86</sup> *Inti* ist jedoch viel mehr als nur ein Kartenspiel: Data Wisramiani, einer der Hauptprotagonisten hält *Inti* für das Wichtigste auf der ganzen Insel, »wichtiger als die Religion«. <sup>87</sup> Das Kartenspiel wird damit zu einer symbolischen Repräsentation der Raumphilosophie von Santa Esperanza erhoben.

Der Konflikt zwischen der konservativen, erdgebundenen, autochthonen und der maritimen, mobilen Raumphilosophie gehört zu den tragenden Konflikten des gesamten Romans. Für das konservative und autochthone Prinzip stehen die *Sungali*, die Bewohner der Sungali-Insel. Sie erreichten Santa Esperanza ursprünglich als Flüchtlinge aus Georgien. Die Überschrift des Kapitels »Bauern im Meer«, in dem die *Sungali* (dt. Sungalen) eingeführt werden, deutet bereits auf den Gegensatz der Raumordnungen. Die *Sungali* »unterschieden sich sehr von der trägen ursprüng-

<sup>85</sup> Ebd., »Weinrebe 2. Zwei mit Weintrauben geschmückte Häuser«, 8.

<sup>86</sup> Ebd., 16.

<sup>87</sup> Ebd., »Brombeere 2. Brombeerstrauch und zwei Hände«, 6.

lichen Bevölkerung der Johannesinseln, sie waren Landmenschen.«<sup>88</sup> Dass ist keine einfache Feststellung. Landmenschen, d. h. in diesem Fall eine bestimmte Einstellung zur Topographie und zur daraus resultierenden Lebensweise: »Die Neuankömmlinge mochten das Meer nicht. Sie entdeckten einen Fluss und angelten dort.«<sup>89</sup> Diese Eigenschaft teilten sich die *Sungali*, wie es im Roman mehrfach betont wird, mit »Landgeorgiern«, die das Meer nur zum Planschen am Strand mochten. Mit den topographischen Präferenzen geht aber auch eine Einstellung zum Leben einher. Da die *Sungali* verschlossen waren, nicht reisten und sich auch wenig für die Außenwelt interessierten, glaubten sie, dass »es auf Erden außer ihnen keine wahren Menschen und Helden mehr gibt und alle anderen Menschen feige, verräterisch und einfach schlecht sind.«<sup>90</sup> Daher wollten sie sich weder in die Inselgemeinschaft integrieren noch ihre Lebensweise ändern, was ihnen auch weitestgehend gelingt. Aus der Raumordnung der *Sungali* resultiert auch ihre Zeit- und Gesellschaftsordnung. Für den englischen Sänger Archie, der jahrelang auf der Insel als Sklave gehalten wird, steht die Zeit auf der Insel still. Es gibt kein Leben. Darüber hinaus wissen die *Sungali* nicht, »was Freiheit bedeutet. Sie denken, dass ein freier Mensch verrückt ist. Ein Verrückter ist aber für sie das Letzte.«<sup>91</sup>

Die Abneigung zum Meer mit den daraus folgenden kulturellen Determinanten teilen die *Sungali* mit den Landgeorgiern. Salomea Wisramiani, die am Ende des Romans zur kommissarischen Verwalterin der Insel aufsteigt und den Bürgerkrieg beendet, bringt diese Affinität zum Ausdruck, als sie einer Bande der landgeorgischen Paramilitärs ihre Enttäuschung offenbart:

Man erzählte mir Märchen. Man sagte mir, dass hinter dem Meer meine richtige Heimat liege, wo alles blühe und ein echter König herrsche. In Wirklichkeit habe ich euch vorgefunden. Ihr kennt kein Meer. Wer kein Meer kennt, kennt die Entfernung nicht und ihm gefällt nur, was zum Greifen nah ist. Die Frau des Freundes, das Haus des Nachbarn, die Börse des anderen. [...] Ich weiß genau, dass ihr nach dem trachtet, was nahe ist. Ihr wollt das, woran ihr euch gewöhnt habt. Nun müsst ihr es euch abgewöhnen.<sup>92</sup>

Weitere Träger des konservativen Prinzips sind die Mitglieder der Familie Wisramiani, einer der 17 Großkaufmannsfamilien auf der Insel. So wie die *Sungali* fühlen sich die Wisramiani Georgien auf besondere Art und Weise verbunden. Sie haben eine strikte Heiratspolitik, die nur eine Hochzeit mit

88 Ebd., »Weinrebe 9. Der Schultheiß mit Hacke und Ochsentrinkhorn«, 2.

89 Ebd., 3.

90 Ebd., 8.

91 Ebd., »Säbel 7. Geldsack, Peitsche und Säbel«, 19.

92 Ebd., »Säbel 5. Die Mütze des Feldherrn und fünf Säbel«, 7.

einer Landgeorgierin bzw. einem Landgeorgier zulässt. Daran scheitert die große Liebe zwischen zwei Protagonisten des Romans, Salomea Wisramiani und Alessandro (Sandro) Da Costa, die in einer der Hauptgeschichten des Romans erzählt wird. Die Wisramiani bezeichnen sich selbst als *šenaxulebi* (deutsch: »die Bewahrten«) und tragen das konservative Prinzip damit bereits in ihrer Eigenbenennung. Aus der Sicht des orthodoxen Mönches Pantheleimon ist die Geschichte der Familie Wisramiani »eine Geschichte der Verbote. Sie sind Heiden.«<sup>93</sup> Heiden sind sie aus der Sicht des gläubigen Christen, weil sie sich selbst eine Ordnung geben und nicht auf die göttliche Ordnung vertrauen. Die Wisramiani »haben sich irgendwann irgendwelche Verbote auferlegt, [...] eben in diesen Verboten steckt der Teufel. Sie haben ihr eigenes Reich und deswegen haben sie ihren eigenen Glauben.«<sup>94</sup> Noch deutlicher als im Fall der *Sungali* sieht man bei den Wisramiani den Zusammenhang zwischen der Raumordnung und der Grundordnung. Beide bedingen sich gegenseitig: Eine landorientierte Raumordnung impliziert im Roman eine konservative Grundordnung.

Die Rivalität unterschiedlicher Raumprinzipien ist auch der Topographie von Santa Esperanza eingeschrieben. Während die landgeorgienorientierten *Sungali* und Wisramiani ihre eigenen Inseln besitzen und ihre Grundordnung weitestgehend bestimmen, ist die größte Insel des Archipels mit der Haupt- und Hafenstadt Santa-City wesentlich weltoffener. Das Leben auf der Hauptinsel wird nicht von einer nationalen oder religiösen Gruppe dominiert. Es gibt drei alteingesessene Gemeinden: eine georgische, die ein veraltete Form des modernen Georgischen spricht, eine genuesische, die aus den Nachfahren der aus Kaffa geflüchteten genuesischen Kaufleute besteht, und eine türkische, die nach der osmanischen Eroberung des Archipels auf die Insel kam. Santa Esperanza ist viersprachig: Neben dem Georgischen, Italienischen und Türkischen ist das Englische – als Sprache des Britischen Kolonialreiches, das Santa Esperanza seit dem Krimkrieg politisch beherrscht – ebenfalls eine Amts- und Bildungssprache:

Auf Santa Esperanza war es ein Zeichen guter Erziehung, wenn man seinen Gesprächspartner in dessen Muttersprache ansprach, auch wenn sie einem selbst fremd war. Wenn der Angesprochene aber in der Muttersprache des Gesprächspartners antwortete, die ihm ebenso fremd war, galt das als wirklich gentlemanlike.<sup>95</sup>

93 Ebd., »Brombeere 9. Bauer am brennenden Brombeerstrauch«, 9.

94 Ebd., modifizierte Übers. d. Verf.

95 Ebd., »Brombeere 1. Ein Hand voll Brombeeren«, 17.

Auch in religiöser Hinsicht ist Santa Esperanza gleichberechtigt: Allen Konfessionen ist es verboten, ihre Religion öffentlich auszuüben, mit Ausnahme der Beerdigungen. »Überhaupt hat Santa Esperanza mehrere Gesetze, die es streng verbieten, etwas öffentlich zu tun, was andere provozieren könnte. Ich denke«, kommentiert der Gouverneursarchivar Sampson Brass (eine aus dem *Old Curiosity Shop* von Charles Dickens entlehnte Figur), »dass dieses Verbot genau richtig war bei so vielen verschiedenen Nationalitäten auf so kleinem Territorium«. <sup>96</sup>

Die *Sungali* halten nur die zwei »georgischen« Inseln, ihre eigene und die Insel der Wisramiani, für echt: »Das wahre Land sind eben die zwei kleinen Inseln. Jene Attraktionsinsel ist künstlich geschaffen.« <sup>97</sup> Im georgischen Wort *mogonilia* schwingt das in der deutschen Wendung »künstlich geschaffen« verlorene gegangene Fiktionale mit, die große multikulturelle Insel ist aus der Sicht eines *Sungali* »ausgedacht«. Damit wird der utopische Status dieser Insel stärker unterstrichen. Auch der Genuese Alfredo Da Costa, der Direktor des örtlichen Museums, hält die *Sungali* für »das ursprüngliche, alte Santa Esperanza«. <sup>98</sup> Durch den Zusatz *čvenamdeli* (deutsch: vor uns), der in der deutschen Übersetzung fehlt, unterstreicht der Genuese jedoch, dass es zu Santa Esperanza nie gekommen wäre, wenn es sich nicht für die anderen und für das andere geöffnet hätte und konservativ geblieben wäre, wie die *Sungali* oder die Wisramiani. Darin scheint auch der Tenor des Romans zu liegen: Die Zukunft liegt nicht in der Bewahrung der Identität um jeden Preis, sondern in der Öffnung für das Andere, auch wenn dieses Andere die gesamte Tradition in Frage stellt. Alessandro (Sandro) da Costa, dessen Heirat mit Salomea Wisramiani gerade wegen den Familientradition verhindert wird, schreibt in seinem Tagebuch, er besitze keine Biographie, denn seine Biographie sei »die Vergangenheit der Familie da Costa«. <sup>99</sup> Das Gleiche gilt für die meisten jungen Protagonisten des Romans, die aus ihren Biographien mit größerem oder kleinerem Erfolg, aber nie ohne große Opfer auszubrechen versuchen.

Doch der Ausbruch aus der historischen Determinierung betrifft nicht nur die Protagonisten, sondern das Land und steht im direkten Zusammenhang mit dessen Fähigkeit zur Erneuerung.

96 Ebd., »Weinrebe 4. Zwei mit Weintrauben beladene Ochsespanne«, 10.

97 Ebd., »Weinrebe 6. Mädchen mit Krug und Weinreben«, 10.

98 Ebd., 18.

99 Ebd., »Distel 1. Distelblüte«, 2 f.

Aus der Perspektive der Erneuerungsfähigkeit liest sich Morčilazes Roman als eine radikale Kritik am Konzept der Autochthonie als treibendem Kulturmechanismus Georgiens, der die Bewahrung über die Erneuerung, Immobilität und Verwurzelung über Mobilität und Experimentierfreudigkeit setzt. Die *Sungali*, auch wenn sie im Roman ursprünglich aus Kartli stammen, teilen viele Eigenschaften der georgischen Bergbewohner (von den kulinarischen Gewohnheiten bis zur sozialen Struktur). Doch sie sind weniger die tatsächlichen Bewohner der georgischen Gebirge, sondern ihre literarischen Repräsentationen, die seit Rapiel Eristavi für das ursprüngliche, reine und unverfälschte Georgiertum verantwortlich gemacht werden (vgl. Kapitel I.10). Morčilaze belebt mit seinem Roman die Modernisierungsdebatte wieder, die in den 1930-er Jahren gewaltsam unterbrochen wurde und 1973 von Otar Čilaze in seiner Version des Argonautenmythos aufgegriffen wurde. Morčilazes Roman kann als eine radikale Kritik am Paradigma der Autochthonie verstanden werden, das in der georgischen Literatur und Kultur von Rapiel Eristavi bis Otar Čilaze dominierte. In der impliziten Polemik mit Čilaze gelingt Morčilaze im ersten maritimen Roman der georgischen Literaturgeschichte ein starkes Plädoyer für die Veränderung der Raumordnung und der damit verbundenen Grundordnung.

War in der autochthonen Raumordnung der Berg (der Kaukasus) der zentrale Bezugspunkt für die Bewahrung des wahren Georgiertums, so ist für Morčilaze das entgegengesetzte Konzept, die Öffnung, eine Brücke in die Zukunft. Georgien ist nicht bzw. nicht mehr in seiner Vergangenheit zu finden, sondern in dessen Öffnung. Doch für diese Öffnung steht das Schwarze Meer, das als ein topographisches Pendant des Kaukasus, eines Signums des autochthonen Raumprinzips, zu verstehen ist.

Das Kapitel der georgischen Geschichte, das topographisch mit dem Kaukasus verbunden war, ist damit abgeschlossen.

## Bildnachweise

Einleitung:

Abb. 1:

– aus: Aleksandre Tvaraze, *Sakartvelo da Kavkasia evropul cġaroebŝi* (Georgien und Kaukasus in europäischen Quellen), Tbilisi 2004, 243.

Kapitel I:

Abb. 2–4, 7:

– aus: Alvin Kaspari, *Pokorennij Kavkaz; Oĉerki istoričeskogo proŝlogo i sovremennogo položenija Kavkaza. S illjustracijami*, Sankt-Peterburg, 1904, Cover, 75–76, 77–78, 305;

Abb. 5–6, 8, 12–14:

– aus: Alvin Kaspari, *Pokorennij Kavkaz*, Pjatigorsk, 2010, 242, 81, 528, 460, 493, 519;

Abb. 9–10:

– aus: Pavel P. Winkler, *Gerby gorodov, gubernij, oblastej i posadov Rossijskoj Imperii vnesennye v polnoe sobranie zakonov s 1640 po 1900 g.*, Sankt-Peterburg, 1899, XXI.;

Abb. 11:

– aus: Chuchut S. Bgaŝba, *Bzybskij dialekt abchazskogo jazyka (issledovanija i teksty)*, Tbilisi 1964, 409–415.

Kapitel II:

Abb. 15–16:

– aus dem Nationalarchiv von Georgien;

Abb. 17–18:

– aus der Nationalbibliothek des georgischen Parlaments;

Abb. 19–20:

– aus: *Sakartvelos iŝtoriiŝ aŝlasi* (Historischer Atlas Georgiens), hg. v. Davit Musxe-liŝvili, Tbilisi 2016, 50–51, 56–57;

Abb. 21:

– Filmstill aus Michail Kalatozov, *Das Salz Swanetiens* (1930);

Abb. 22:

– aus: <https://thecharnelhouse.org/2014/01/27/soviet-travel-brochures-from-the-1930s/travel-brochure-visit-caucasus-circa-1931-published-by-intourist/>, © Ross Wolfe;

Abb. 23:

– aus: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Земо-Авчальская\\_ГЭС](https://ru.wikipedia.org/wiki/Земо-Авчальская_ГЭС);

Abb. 24:

– aus: <https://www.wikiart.org/en/ilya-mashkov/zages-and-a-statue-of-lenin-1927>;

Abb. 25:

– aus: <http://www.artsouz.ru/artists.html?id=151>, ©artsouz.ru;



Abb. 26:

– aus: <http://numismatics.org/pocketchange/wp-content/uploads/sites/3/stalin-soviet-union-foreign-tourists-poster-4-1.jpg>, ©American Numismatic Society;

Abb. 27:

– aus: <https://thechanelhouse.org/2014/01/27/soviet-travel-brochures-from-the-1930s/#jp-carousel-14941>, ©Ross Wolfe;

Kapitel III:

Abb. 28:

– aus: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Khodynka\\_field\\_panorama\\_1775.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Khodynka_field_panorama_1775.jpg);

Abb. 29:

– aus: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pushkin\\_farewell\\_to\\_the\\_sea.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Pushkin_farewell_to_the_sea.jpg);

Abb. 30:

– aus: *Sovetskaja Gruzija* (Sowjetisches Georgien). Thematisches Heft der Zeitschrift *SSSR na strojke* (UdSSR im Bau), 1936, H. 4–5;

Abb. 31:

– aus: Šalva *Kikoze*, hg. v. Maia Cicišvili und Irina Abesaze, Tbilisi 2015, 35.

Kapitel IV:

Abb. 32:

– Filmstill aus Leonid Gajdaj, *Die kaukasische Gefangene oder Die neuen Abenteuer Šuriks* (1967);

Abb. 33–34:

– Filmstills aus Giorgi Danelia, *Mimino* (1977);

Abb. 35:

– aus: Aka Morchiladze, *Santa Esperanza*, München und Zürich 2006.

