

2 2011

»Freundschaft: Konzepte und  
Praktiken in der Sowjetunion und  
im kulturellen Vergleich«

ZAAL ANDRONIKASHVILI

SUSANNE FRANK

GIORGI MAISURADZE

FRANZISKA THUN-HOHENSTEIN

STEFAN WILLER

Interjekte

Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin

INTERJEKTE ist die PrePrint-Reihe des Zentrums für Literatur- und Kulturforschung (ZfL). Sie versammelt in loser Folge Ergebnisse aus den Forschungen des ZfL und dient einer beschleunigten Zirkulation dieses Wissens. Informationen über neue Interjekte sowie aktuelle Programmhinweise erhalten Sie über unseren Email-Newsletter. Bitte senden Sie eine E-Mail mit Betreff »Mailing-Liste« an [zimmermann@zfl-berlin.org](mailto:zimmermann@zfl-berlin.org).

*Bisher in dieser Reihe erschienen:*

**Interjekte 1** SIGRID WEIGEL: Embodied Simulation and the Coding-Problem of Simulation Theory. Interventions from Cultural Sciences (2011)

**Impressum**

Hrsg. vom Zentrum für Literatur- und Kulturforschung Berlin (ZfL)  
[www.zfl-berlin.org](http://www.zfl-berlin.org)  
Direktorin Prof. Dr. Dr. h.c. Sigrid Weigel  
© 2011 · Das Copyright und sämtliche Nutzungsrechte liegen ausschließlich bei den Autoren, ein Nachdruck der Texte auch in Auszügen ist nur mit deren ausdrücklicher Genehmigung gestattet.  
Redaktion Dr. Dirk Naguschewski  
Gestaltung Carolyn Steinbeck · Gestaltung  
gesetzt in der ITC Charter

# Die (Un)bedingtheit der Wanderer-Gastfreundschaft

*Konzeptualisierungen von »stranničestvo« und »strannopriimstvo« im späten 19. Jahrhundert und in den 1930er Jahren*

Susanne Frank, *HU Berlin*

In meinem Vortrag geht es um Gastfreundschaft als kulturologisches Konzept.

Mein Fokus wird sich auf die russische und sowjetische Konzeptualisierung der einer speziellen Art der Gastfreundschaft richten, bei der die für die Beziehung »Gastgeber – Gast« konstitutive »Fremdheit« durch eine Differenz im Lebensstil und nicht durch die Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit zu Familie, sozialer Gruppe, Staat oder Ethnie definiert ist. Ich meine das Phänomen des »stranničestvo«, d.h. einer für die russische Kultur spezifischen Form des wandernden, wohnsitzlosen Lebens, welches christlich-religiöse Ursprünge im Kontext des Altgläubigentums hatte, aber im Lauf der russischen Kulturgeschichte auch zahlreiche sozial motivierte Varianten herausgebildet hat<sup>1</sup>. In der russischen nationalen Kulturgeschichte wurde diesem Phänomen eine für den Verlauf der Nationalgeschichte, für die Herausbildung einer nationalen Identität und für die Konstituierung des russischen »Volkes« als Akteur der Nationalgeschichte zentrale Bedeutung zugeschrieben<sup>2</sup>. Ich möchte der Frage nachgehen, welche Art von Gastfreundschaft im Zusammenhang dieser nationalen Konzeptualisierungen des »stranničestvo« entworfen wurde, welche Funktion dieser Gastfreundschaft als Komplement oder sogar Element dieses Verständnisses von »stranničestvo« zugeschrieben wurde und welche Bedeutung dies im Kontext der diskursiven Konzeptualisierung Russlands als Imperium hatte.

Ich werde in folgenden Schritten vorgehen:

1. Geschichtliche Ausprägungen des »stranničestvo«
2. Spezifik der Wanderer-Gastfreundschaft: »strannopriimstvo« als »unbedingte« Gastfreundschaft?
3. National- und volksgeschichtliche Perspektiven auf das »stranničestvo« im späten 19. Jh.
  - a) Nikolaj Kostomarov
  - b) Sergej Maksimov
4. Antistaatliche Konstruktion des »Volkes« als Einheit aus »stranniki« und »strannopriimcy«
5. Fiktionale Reaktualisierung des Themas in den stalinistischen 1930er Jahren: Aleksej Čapygins historischer Roman *Guljašcie ljudi* (1937)

## 1. Geschichtliche Ausprägungen des »stranničestvo«

Im 18. Jh. formierte sich eine Gruppierung der sog. Altgläubigen unter der Bezeichnung »beguny« bzw. »stranniki«<sup>3</sup>. Als eine von mehreren radikalen antikirchlichen Untergruppen richteten sich die »stranniki«

1 Vgl. dazu die Thesen von I.P. Smirnov zur kulturhistorischen Genese des russischen Wanderertums: Смирнов И.П., Homo in via, in: *Генезис. Философские очерки по социокультурной начинательности*. – СПб.: Алтейя, 2006, с. 236–250.

2 Vgl. dazu meinen Aufsatz »Wandern als nationale Praxis des mastering space. Die Entwicklung des semantischen Feldes um »brodjažničestvo« und »stranničestvo« zwischen 1836 und 1918«, in: Karl Schlögel (Hg.): *Mastering space*, München 2011, S. 65–90.

3 Zur Geschichte der Altgläubigengruppierung der »stranniki« Jurij Mal'cev: *Staroverij – stranniki v XVIII – pervoj polovine XIX v.*, Novosibirsk 1996.

nicht nur gegen die im 17. Jh. im Zusammenwirken von Patriarch (Nikon) und Staat durchgeführten Liturgiereformen sowie gegen die Kirche als hierarchische Institution, sondern insbesondere auch gegen die u.a. in der Folge der Reformen zunehmende staatliche Kontrolle, Maßnahmen der Ortsbindung (Leibeigenschaft) und Steuerpolitik. »Stranniki« waren prinzipiell antiinstitutionell, antiautoritär bzw. anarchistisch (Čistov<sup>4</sup>): Sie gehörten zu den sog. »bezpopovcy«, den Priesterlosen, und grenzten sich von den »zapisnye«, d.h. von Altgläubigen, die sich offiziell als solche registrierten, und den »ukryvajuščiesja za popami«, d.h. denen, die sich im Schutz von Priestern verbargen, quasi als »Illegalste« Gruppierung ab. Zugleich unterschieden sie sich von Altgläubigengruppierungen wie z.B. den »duchoborcy« dadurch, dass sie sich nicht vollständig auf das Geistige, die Seele als Ort, wo das Reich Gottes zu suchen sei, konzentrierten, sondern das Heil auch auf Erden suchten, und zwar an einem alternativen, idealen Ort, den sie unausgesetzt suchten und in utopischen Legenden, die sie verbreiteten, beschrieben. Die bekannteste dieser Legenden war die von »Belovod'e« – »Weißwasser«, einer paradiesischen Insel weit im östlichen Meer. Dabei schien sie die Irrealität dieses Ortes keineswegs abzuschrecken. Das Wichtigste war für die stranniki erstens das Verlassen des Zuhauses in der Welt und dann das mit einer prinzipiellen Obdachlosigkeit verbundene permanente Unterwegssein auf der –prinzipiell unabschließbaren– Suche nach dem Paradies, das als Flucht vor staatlichen Repressionen und staatlicher Einordnung generell motiviert war.

Stranniki, die sich wie andere Altgläubigengruppierungen auch sozial heterogen aus Bauern, Stadtbevölkerung, Angehörigen des Militärs und Vertreter der Geistlichkeit, die aufgrund des altgläubigen Bekenntnisses marginalisiert wurden, zusammensetzten, entzogen sich staatlicher Kontrolle auf doppelte Weise: durch Verweigerung staatlich legaler Identität und durch Umherwandern als Verstecken und permanente Flucht.

Ad 1. Durch die Verweigerung von Registrierung und staatlich legaler Identität: Als fundamentalistische Anarchisten *avant la lettre* lehnten sie Maßnahmen der Verstaatsbürgerlichung in jeder Hinsicht ab: nicht nur Militärdienst, Revision und Eintrag ins Steuerregister sowie Geld, das sie als staatliches Machtinstrument verstanden, sondern auch ein staatliches Identitätsdokument lehnten sie strikt ab. Diese Ablehnung einer staatsbürgerlichen Identität war gleichbedeutend mit der Ablehnung einer weltlichen Identität: Diese legten sie im Moment des Aufbruchs, der den Austritt aus dem bisherigen Leben bedeutete, ab. Es gehörte zu den Initiationsritualen der stranniki, dass im Rahmen einer neuen Taufe als strannik die alten, staatlichen Identitätsausweise und damit auch die alte weltliche Identität der Person vernichtet wurden. Dann erhielt der Täufling einen neuen Namen als Wanderer und einen selbstgefertigten Wanderpass. Dieser stellt in Hinblick auf den Staat zweifellos ein parodistisch-karnevaleskes Moment des »stranničestvo« dar: die Wanderpässe suchten keineswegs wie Fälschungen ihre dilletantische Gefertigkeit zu verbergen. Vielmehr stellten sie sie quasi als parodistische Gegendokumente aus. Diese sollte davon zeugen, dass die ausstellende Autoritätsinstanz nicht der Staat mit seinem ganzen symbolischen Machtapparat ist, sondern die einzig richtige Autorität, nämlich Gott. Indem die Wanderpässe als Ausgabestelle des Wanderpasses das himmlische Jerusalem angaben – das in gewissem Sinn ja zugleich das Ziel des Wanderertums darstellte –, waren sie nicht mehr nur Dokument-Parodien, sondern beanspruchten zugleich als göttliche Legitimation Geltung.

---

4 Kirill Čistov: *Der gute Zar und das ferne Land, Russische sozial-utopische Volkslegenden des 17.–19. Jh.s*, München/Berlin 1998.

Ad 2. Mithilfe der Praxis des nomadisierenden Umherwanderns versteckten sich die *stranniki* vor dem Staat und verstanden dieses Wandern zugleich als die Gott nächste Lebensform. Dadurch grenzten sie sich von der sesshaften, registrierten, Steuern zahlenden Bevölkerung, den »*služilye*« und »*tjaglye*«, ab.

Eine Ausnahme bildeten nur die sog. »*žilovye*«, die als »*strannopriimcy*« fungierten, d.h. An-sässige, welche den *stranniki* Gastfreundschaft gewährten, ihnen Essen und zeitweilig Obdach anboten und so ihre Lebensform z.T. überhaupt erst ermöglichten. Womit ich zu meinem zweiten Punkt komme, der Spezifik der Wanderergastfreundschaft:

## 2. Spezifik der Wanderer-Gastfreundschaft: »*strannopriimstvo*« las »unbedingte« Gastfreundschaft?

Aus der Sicht des Staates agierten »*strannopriimcy*« genauso illegal, wie die *stranniki*, welche sie aufnahmen. Gleichsam als Komplizen machten sie sich, indem sie *stranniki* aufnahmen und bewirteten und sie zugleich vor dem staatlichen Zugriff bewahrten, schuldig. Auch aus der Sicht der *stranniki* gehörten ihre Gastgeber wenigstens partiell zu ihrer Wander-Welt. Davon zeugen schon die extra für diese Wanderergastfreundschaft geprägten Begriffe. Für die Gastgeber selbst hatte diese Zugehörigkeit den Vorteil, dass sie sich durch die den *stranniki* offerierten Gaben und Unterschlupf Einschluss in ihre Gebete und –in the long run– Erlösung erhofften.

### Historische Varianz des »*stranničestvo*«

In der weiteren historischen Entwicklung entstandene Formen des »Wanderertums«, die stärker sozial als religiös motiviert waren, griffen die im »*stranničestvo*« entwickelten Strategien der Abgrenzung auf und identifizierten sich als »Flüchtige« (»*beglye*«) mit dieser Tradition.

Flucht vor steuerlichen Abgaben war unter der Gesamtbevölkerung weit verbreitet, Flucht vor der Leibeigenschaft wurde von der bäuerlichen Bevölkerung in ziemlich hohem Ausmaß praktiziert, und auch die Flucht aus der sibirischen Festungshaft war etablierte und häufige Praxis, für welches sich die Bezeichnung »*brodjažničestvo*« etablierte. Hinzu kamen die sog. »wandernden Berufe« (»*otchožie promysli*«), Berufe, die oft in der Folge von Flüchtlingen angenommen wurden, und alle Varianten des Wanderns zusammen hatten ein ziemliches demographisches Gewicht. Räumlich dynamische, wandernde Lebensformen, deren konstitutiven Kern die Flucht vor dem Staat bildet, stellen in der Geschichte der russischen Kultur seit dem 17. Jh. eine Kontinuität dar, die sich in immer neuen sozialen Gruppierungen manifestierte, transformierte, aber im Kern gleich blieb.

Dies ermöglichte es Historikern und Ethnographen des 19. Jh.s, die sich erstmals intensiv mit dem Phänomen des Wanderertums beschäftigten, das »*stranničestvo*« sozial- und kulturhistorisch zu kontextualisieren, es als strukturelles Phänomen aufzufassen und »*stranniki*« und »*beguny*« nicht nur isoliert als russische Sekte zu verstehen, sondern mit den aus sibirischer Festungshaft ausgerissenen »*beglye*« und den »*brodjagi*«, die das Vagabundieren zwischen Gefängnis (im Winter) und Wanderarbeitertum im Sommer praktizierten, aber auch mit den als freie Krieger in wechselnden Abhängigkeiten dienenden Kosaken zusammen zu sehen.

### 3. National- und volksgeschichtliche Perspektiven auf das »stranničestvo« im späten 19. Jh. (N. Kostomarov, S. Maksimov)

In der russischen Historiographie des 19. Jh.s wurde der wandernd-nomadisierenden Lebensform generell eine große kulturhistorische Bedeutung zugeschrieben, jedoch in Abhängigkeit von der politischen Position des Historikers mit entgegengesetzten Wertungen versehen. Gerade in der Einschätzung des »stranničestvo« spiegelt sich die Differenz zwischen den konkurrierenden Ansätzen der etatistisch-staatshistorischen Historiographie einerseits und der dem sog. »narodničestvo« nahestehenden, antietatistisch-regionalistischen, volkshistorischen andererseits wider.

Auf der einen Seite können wir im Werk des am Modell des europäischen Nationalstaats ausgerichteten Staatshistoriker Sergej Solov'ev eine fortlaufende Kritik räumlich dynamischer Lebens-, Siedlungs- und Erschließungsformen als Ursache für kulturelle Instabilität und zivilisatorische Unterentwicklung feststellen. In seiner »Geschichte Russlands von den Anfängen an« (Istorija Rossii s drevnejšich vremen, 1851–1879) verwendet Solov'ev immer wieder – oft auch metaphorisch – den Begriff des »stranničestvo«, wenn er die profane Praxis des Ortswechselns als Bremse der Festigung russischer Staatlichkeit und – für ihn dasselbe – der russischen zivilisatorischen Entwicklung beklagt. Aus Solov'evs Perspektive bleibt dem Staat nichts anders übrig, als eine fortgesetzte Jagd nach dem Menschen, nach Arbeitskräften«, die »im riesigen, aber armen und öden Staat zu einer Hauptbeschäftigung der Regierung [wird]: einer läuft davon – man muss ihn fangen und an einen Ort binden, damit er arbeitet, produziert und zahlt.« Immer wieder, in der Darstellung verschiedener historischer Kontexte seit dem 17. Jh. kommt Solov'ev auf dieses Motiv des Wanderns zurück, mit dem einen stets gegenüber dem Westen unterentwickelten Zustand der russischen Gesellschaft und Nation und Destabilisierungen des Staates zu erklären versucht. »Wanderer« – seien es »stranniki«, »brodjagi« oder Kosaken werden stets als Parasiten dargestellt, die auf Kosten des Staates und der Arbeit anderer leben.

Auf der anderen Seite formiert sich gerade mithilfe der Diskussion des Phänomens des »stranničestvo« eine gegen den (autokratischen) Staat gerichtete regionalgeschichtliche Position, deren wichtigste Vertreter der Sibirjake Afanasij Ščapov und der Ukrainer Nikolaj Kostomarov waren. Diese Position ist derjenigen Solov'evs insofern entgegengesetzt, als sie den Erfolg der Geschichte Russlands nicht an der Herausbildung einer National-Staatlichkeit nach westeuropäischem Vorbild bemaß, sondern am Faktum der Kolonisation, die hier als Basis der historischen und – wie man heute sagen würde – geopolitischen Bedeutung Russlands verstanden wird.<sup>5</sup> So profilierte Kostomarov in seinem Spätwerk »Russkaja istorija v žizneopisanijach ee dejatel'ev« (1872) den Kosakenataman und Sibirieneroberer Ermak in deutlicher Polemik mit früheren Portraits von Ermak, insbesondere dem von Karamzin, nicht als Helden bzw. Quasi-Heiligen der Geschichte des russischen Staates, sondern als antistaatlichen Akteur und Vertreter einer nomadisierenden, die staatlichen Steuerpflichten umgehenden Bevölkerungsgruppe, die als sog. »netjaglye« den »tjaglye« (d.h. »tjaglo« – Steuerabgaben zahlenden gegenüberstand. Aber gerade ihr schreibt Kostomarov das größte Verdienst bei der aneignenden Kolonisierung des nachmals staatlichen imperialen Territoriums zu. Solov'evs Einschätzung genau entgegengesetzt schreibt Kostomarov gerade der fortgesetzten Flucht vor unangenehmen Lebensbedingungen – die auch er als grundlegenden nationalen Charakterzug ansieht – das entscheidende Verdienst der kolonisierenden Expansion zu:

*Seit langem hatte sich im Verständnis des russischen Volkes ein solcher Begriff des Kosakentums gebildet, wenn ein Russe mit der Umgebung, in der er lebte, nicht zufrieden war, dann raffte er nicht*

<sup>5</sup> Ausführlicher zu diesem Punkt vgl. die Ausführungen in meinem o.g. Aufsatz (Fn. 2).

*seine Kräfte zusammen, um Widerstand zu leisten, sondern flüchtete und suchte sich eine neue Heimat. Diese Qualität, dieses Vermögen war auch die Ursache der mächtigen Kolonisation des russischen Stammes. (Издавна в характере русского народа образовалось такое качество, что если русский человек был недоволен средою, в которой жил, то не собирал своих сил для противодействия, а бежал, искал себе нового отечества. Это качество и было причиной громадной колонизации русского племени.)<sup>6)</sup>*

Damit folgte Kostomarov dem Ethnographen Sergej Maksimov, der – obwohl stets im Auftrag der russischen geographischen Gesellschaft, d.h. des Staates unterwegs – in seinen umfangreichen Studien zur sibirischen »katorga« und zu den sozialen und ethnischen Bevölkerungsgruppen der Peripherien des Imperiums zu ganz ähnlichen Schlüssen gelangte. Die umherwandernde Lebensform durchziehe die gesamte Geschichte des russischen Volkes (»В России известные формы народных передвижений, называемых в наши времена бродяжеством, прошли через всю историческую жизнь народа, под благоприятным влиянием времен удельно-вечевое периода.«<sup>7)</sup> schreibt er, der alle Formen des Wanderertums, »skital'čestvo« und »stranničestvo«, »begunstvo«, »brodjažničestvo«, »niščie« (Bettlertum), »zaprosčiki« (ebf.), bis hin zu deren maskierten Simulakren wie den »pluty« als strukturelle soziale Einheit auffasst. Das Umherwandern, eine »ursprüngliche Praxis des Volkes« (»коренное народное свойство«), folge stets dem »Instinkt«, »neue, bessere, freiere und ertragreichere Orte aufzusuchen« (»инстинкт отыскания новых мест, лучших, прибыльных и привольных.«), dem Instinkt, »ein gelobtes Land zu suchen« (»к исканию какой-то обетованной земли«). So hätte sich auf der Basis der »Möglichkeit freier Bewegung« (»возможность свободного передвижения«), die auch ermöglichte, missliebigen Umständen zu entkommen (»служило народу выходом на несчастные случаи«), natürlicherweise eine Form von »sesshaftem Nomadismus« herausgebildet, in dem jede Sesshaftigkeit temporär war und jedes Umherziehen um der Sesshaftigkeit willen geschah (»вело народ к какому-то оседлому кочевью, где оседлость казалась временной, а всякий переход совершался оседлости ради«)<sup>8)</sup>. Die Geschichte des russischen Staates erscheint Maksimov als eine Geschichte der vergeblichen Versuche der Verdrängung und Auslöschung des Wanderertums: Leibeigenschaft, Einführung des Passsystems und »propiska« (Ortsbindung durch Meldepflicht) als drei Etappen, und die Geschichte des russischen Volkes als Geschichte freier, wandernder Kolonisation einerseits und der Flucht vor staatlicher Repression derselben andererseits. Gerade als Folge des Diktats der staatlichen Perspektive sei die Praxis der wandernden Lebensform sukzessive symbolisch entwertet und schließlich zu einem rechtswidrigen Strafdelikt, das mit Verbannung und Arbeitslager bestraft wurde, deformiert worden:

*[...] [Menschen], die anfangs Freie hießen bekamen später den Titel Herumziehende und wurden schließlich Vagabunden genannt. ([...] [люди], которые назывались сначала вольными потом получили прозвание гулящих и, наконец, названы бродягами.)<sup>9)</sup>*

6 Eine wichtige Anregung erhielten die Vertreter dieser Position aus dem Werk des deutschen Russlandreisenden und -forschers, Freiherr von Haxthausen, der ja auch mit seinen idealisierenden Beobachtungen zur russischen Dorfgemeinschaft die Grundlage für deren konservativ-utopische Verklärung in der Ideologie der narodniki gelegt hatte: »Eine höchst wichtige Quelle des Reichtums für dieses Gouvernement bildet aber unstreitig das Herumziehen einer großen Anzahl der Eingesessenen auf Arbeit und Verdienst in anderen Gouvernements des Reichs. Das Herumziehen im Innern des Gouvernements, welches doch beinahe die Größe des Königreichs Hannover hat, ist schon von großer Bedeutung, es fehlt aber an zuverlässigen Nachrichten über die Zahl der Wanderer und den Umfang des Wanderns [...]. In politischer Beziehung ist das Umherziehen, das Durcheinanderleben der Bewohner Russlands, ein mächtiges Bindemittel zur Befestigung des innern Zusammenhangs, zur allseitigen Durchdringung der Volksmasse, zur Erhaltung und Erweckung des Nationalgefühls und der Vaterlandsliebe. Jeder Russe fühlt sich daher in Archangelsk wie in Odessa, in Kazan wie in Kiew vollkommen zu Hause und stets im Vaterlande!« (Studie über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands 1973 [1847], Bd. 1, S. 203).

7 Nikolaj Kostomarov: *Russkaja istorija v žizneopisanijach ee dejatel'nyh* (1872), Kap. 21, S. 226.

8 Maksimov: *Sibir' i katorga, Sobranie sočinenij*, Bd. 2, Kap. 4.

9 Ebd., S. 140.

Tatsächlich jedoch sei diese Praxis, die in ihrem Kern immer gleichwertig als außer- und gegenstaatliche Parallelkultur bestehen geblieben sei, in hohem Maße staatsdienlich gewesen: Denn nur dank der unaufhörlichen Volksbewegungen konnte die kolonisatorische Expansion des russisch besiedelten Territoriums vor sich gehen und nicht dank irgendeiner staatlichen Strategie. Maksimov:

*Das Umherziehen [der Bevölkerung] brachte dem Staat immense Vorteile und war eine der richtigen und rechtmäßigen Erscheinungen. (Бродяжество несло государству громадные выгоды и было одним из правильных и законных явлений.)<sup>10</sup>*

In ihrer Wertung des Wanderertums verfolgen Maksimov wie Kostomarov als Vertreter einer volksgeschichtlichen und zugleich nationalen Ausrichtung also eine doppelte Strategie: Indem sie einerseits das Narrativ einer gegen den Staat gerichteten Volksgeschichte konstruieren, legen sie andererseits Wert darauf, dass das Ergebnis dieser Geschichte – gewissermaßen gegen den Willen ihrer Akteure – als staatsbildend und die Geschichte selbst als Kern der russischen Imperialgeschichte aufgefasst wird.

Liegt darin nicht ein Widerspruch? Und ist dieser Widerspruch nicht vielleicht dem Bemühen der Autoren geschuldet, einen Drahtseilakt zwischen Kritik und Opportunität zu vollführen, d.h. das durch die antistaatliche Konzeptualisierung des »Volkes« bedingte Maß an Kritik so zu relativieren, dass die Texte trotzdem die Zensur passieren können?

Ich halte dies für möglich, sehe zunächst jedoch mehr Indizien für eine Antistaatlichkeit als für eine Antiimperialität der Position.

Antistaatlich und zugleich imperial-national erscheinen Maksimovs und Kostomarovs Positionen dadurch, dass imperiale Expansion von beiden Autoren nicht als staatlich, sondern als intuitiv volkstümlich und nicht auf Staatsbildung ausgerichtet – wenn auch dieser letztlich nützlich – dargestellt wird.

#### 4. Volk als Einheit aus »stranniki«/»brodjagi« und »strannopriimcy« und »strannopriimstvo« als »unbedingte« Gastfreundschaft?

Ein Konzept von »Volk« konnte aus dem Begriff der stranniki jedoch nur dadurch entwickelt werden, dass »stranniki« und »strannopriimcy« als komplementäres Paar Konzeptualisiert wurden, so dass nicht nur die Wanderer selbst, sondern auch ein Teil der sesshaften Bevölkerung zur Welt der stranniki gezählt werden kann. Bei Kostomarov und insbesondere bei Maksimov, aber auch bei anderen Autoren kann man erkennen, dass »strannopriimstvo« genau mit dem Ziel, eine solche Einheit zu konstruieren, als eine spezifische Art von Gastfreundschaft dargestellt wird.

Dieser Spezifik des »strannopriimstvo« möchte ich nun nachgehen, indem ich die Konzeptualisierung des »strannopriimstvo« auf ganz aktuelle philosophische und kulturwissenschaftliche Reflexionen von Gastfreundschaft beziehe.

Wenn Maksimov konstatiert, dass Gastfreundschaft gegenüber Wanderern, Flüchtigen aller Art werde von Seiten der Bevölkerung als absolutes Muss angesehen wurde, und wenn er als konstitutives Merkmal dieser Wanderergastfreundschaft absolute Einschränkunglosigkeit und –angesichts der Ambivalenz des Phänomens– das In-Kauf-Nehmen der Ungewissheit der Identität der Fremden und die Möglichkeit, dass ihr Auftreten Betrug und Maskerade sei, ansieht:

---

<sup>10</sup> Ebd.



... народ видит затем во всех странниках подобного рода счастливых, божьих людей. Препоручая себя молитвам этих людей, народ везде, на всех пунктах ... дает этим странникам бесплатный приют, даровой прокорм и деньги в натуре на дальнюю путь-дорогу и на заздравную и заукойную просфоры. ... Нет простому человеку дела до того, что это – тунеядцы ...<sup>11</sup>

... So kommt Maksimov der Bestimmung dieser Wanderergastfreundschaft im Sinne Jacques Derridas als »unbedingte Gastfreundschaft«<sup>12</sup> nahe:

*In Von der Gastfreundschaft – so schreibt Iris Därmann – setzt Derrida im Rückgriff auf Platon, Sophokles und Benveniste verschiedene rechtliche Figuren des Fremden, der die Gesetze einer bedingten Gastfreundschaft genießt, dem ganz Anderen gegenüber, der aus einem [...] prä-juridischen Außen kommt und eine unbedingte Gastfreundschaft erfordert.*<sup>13</sup>

Derrida geht aus von der Entgegensetzung von griechischer, bedingter, gesetzmäßiger Gastfreundschaft einerseits, die er als phallogozentristisch bezeichnet, und unbedingter, uneingeschränkter, Gesetz und Ökonomie prinzipiell durchstreichender Gastfreundschaft andererseits, die er weiblich konnotiert wissen will, und die er in der alttestamentarisch jüdischen Tradition verankert sieht. Die Gastfreundschaft wie die Gabe allgemein hat in Derridas Verständnis Ereignischarakter, sie ist die absolut unerwartete Übertretung der Grenze des Erwartbaren und Gesetzmäßigen. Während im altgriechischen Verständnis von Gastfreundschaft der aufgenommene Fremde als »xénos« ein a priori durch einen Pakt mit dem Gastgeber verbundener Gleicher ist, der dem absolut Fremden, dem namenlosen Anderen, welcher prinzipiell nicht in den Genuss des Gastrechts kommen kann, gegenübersteht, ist im Fall der unbedingten Gastfreundschaft die Fremdheit zwischen Gast und Gastgeber zunächst absolut und wird erst im Akt der Gastfreundschaft, in dem sich der Gastgeber seinem Gast bedingungslos ausliefert, verwandelt in eine Beziehung zwischen Verbündeten. Während also im einen, griechischen, Fall Symmetrie von Anfang an gegeben ist, wird im zweiten Fall im Akt der Aufnahme Symmetrie hergestellt. Diese allerdings unterscheidet sich grundlegend von der zwischen griechischem Gastgeber und »xénos«, da durch sie die Identitäten der Betroffenen verändert und entgrenzt werden.

Wie wird im Vergleich dazu das »strannopriimstvo« konzeptualisiert?

Maksimov zeigt die Gastfreundschaft gegenüber den Wanderern als ein bedingungsloses sich Ausliefern, ein Aufs-Spiel-Setzen der eigenen Existenz und Identität, indem er prinzipiell verzichtet, die Identität des Gastes zu überprüfen und dadurch in Kauf nimmt, dass dieser auch ein einfacher Räuber sein könnte<sup>14</sup>. Der Gastgeber des Wanderers übertrat das Gesetz – »strannopriimec« ist, wie z.B. auch »brodjaga« – nicht zuletzt auch ein juridisches Terminus, mit dem ein Straftatbestand bezeichnet wird. Ebenso erweist sich die für Derridas Begriff der unbedingten Gastfreundschaft grundlegende Asymmetrie und Einseitigkeit des Gebens als prinzipielle Bedingung des »strannopriimstvo«.

11 Ebd.

12 Jacques Derrida: *Von der Gastfreundschaft*, Wien 1997.

13 Iris Därmann: *Theorien der Gabe*, Hamburg 2010, S. 121.

14 NB: Konkret wird gerade dieser Punkt immer wieder in den historischen Untersuchungen zum »stranničestvo« angesprochen: Die Unmöglichkeit einer sicheren Unterscheidung zwischen religiös motivierten stranniki und sich als stranniki ausgebenden Räuberbanden bedingte, dass »strannopriimcy«, die sich auf keinen Fall der Sünde einer Abweisung echter stranniki schuldig machen wollten, durch Gastfreundschaft ihre Existenz aufs Spiel setzten und häufig als Folge von falschem Vertrauen Hab und Gut verloren.

Ganz offensichtlich sprengt diese Parallele zur »unbedingten Gastfreundschaft« die Derridasche Unterscheidung zwischen griechischer und jüdischer Tradition und weist zum einen darauf hin, dass auch die christliche Tradition Formen unbedingter Gastfreundschaft kennt.

Aber noch in einer zweiten Hinsicht habe ich Zweifel, ob die einfache Dichotomie, die Derrida aufstellt, wirklich ausreicht, um historisch und kulturell bedingte Formen von Gastfreundschaft adäquat zu beschreiben:

Nehmen wir z.B. noch einmal die Aspekte »Fremdheit« und »Ökonomie« genauer in Augenschein:

Obwohl man einerseits sagen kann, dass »Fremdheit« im Fall des »strannopriimstvo« gewahrt bleibt, insofern die Identität des Wanderers nicht überprüft wird, kann man andererseits feststellen, dass es zugleich eine Bedingung der Gastfreundschaft gibt, die darin besteht, dass der Wanderer sich eben als »strannik« und damit als Gläubiger, als eine Art Pilger und damit als eine Art Gottesmensch ausgibt. Der Gastgeber begnügt sich mit dieser Selbstidentifizierung und erweist sich seinerseits als Gläubiger, indem er dem Gast glaubt. »Fremdheit« wird in diesem Modell also weder vollständig belassen, noch aufgehoben, sondern hat einen besonderen, vor dem Hintergrund der christlich motivierten Einheit untergeordneten Stellenwert.

Ähnlich komplex ist die Lage im Fall der Ökonomie: Auch hier wäre es verkürzt, für das »strannopriimstvo« eine reine Anti-Ökonomie im Sinne Derridas zu behaupten. Wäre es nicht einseitig, in diesem Fall Mauss und Derrida zu folgen und den Blick nur auf die materielle Gabe zu richten? Erhält nicht in dieser speziellen Art von Komplizentum die materielle Gabe des Gastgebers durch die symbolische Gabe des Einschlusses ins Gebet bzw. in die Gemeinschaft der stranniki eine spezifische Reziprozität, die erlaubt, von einer spezifischen Ökonomie innerhalb einer definierten Beziehung zu sprechen? Andererseits – da wir es mit zwei Dimensionen bzw. Bezugsgrößen einer Beziehung zu tun haben: Staat, Legalität auf der einen Seite und Definition der inoffiziellen, der Untergrund-Gemeinschaft andererseits, reicht es auch nicht aus von einer spezifischen Bedingtheit zu sprechen. In Bezug auf den Staat und die Gesetze bleibt die für Derridas Definition entscheidende Übertretung des Gesetzes zentral. Und sogar innerhalb der jenseits vom Staat und gegen ihn definierten Beziehung Wanderer – Gastgeber korrespondiert dieser Übertretung eine andere Übertretung auf der ökonomischen Ebene, die für die Beziehung ebenso konstitutiv zu sein scheint: die zwischen materieller und geistig-symbolischer Gabe. Gerade ein sehr komplexes Mischungsverhältnis von unbedingter und bedingter Gastfreundschaft scheint also für die Beziehung »strannik« – »strannopriimec« konstitutiv.

Maksimov und Kostomarov, die »volkstümlichen« Autoren der zaristisch-imperialen Epoche, standen in einem äußerst komplexen Verhältnis zum Imperium: Auf der einen Seite ging es ihnen darum, das »stranničestvo« als gegen den Staat, der v.a. durch Repressionen in Erscheinung trat, gerichtete Bewegung darzustellen. Auf der anderen Seite war es ihr immer wieder expliziertes Ziel, die Verdienste »stranničestvo« für die russische Imperialgeschichte hervorzuheben und damit das russische Volk als wichtigsten Akteur der territorial expansiven Geschichte zu zeigen. Explizit hebt etwa Maksimov auch die Rolle der Wanderergastfreundschaft in diesem Zusammenhang hervor:

*Хлебосольство сибиряков и готовность их давать работу беглым значительно сдерживает враждебные силы этих испорченных и озлобленных людей, и Сибирь, делаясь виновною в пристанодержательстве, во всяком случае, служит немалую службу России.<sup>15</sup>*

<sup>15</sup> Maksimov: *Brodjagi i beglye*, S. 459. Schon ein paar Jahrzehnte früher finden wir eine Charakterisierung der russischen Sibirier, die in eine ähnliche Richtung geht und die konstitutive Einseitigkeit der Gastfreundschaft unterstreicht: »Сибиряки ... народ человеколюбивый и снисходительный, за всем тем, что они окруженные ссыльно-преступными. Нравы здешних жителей кротки, благонравны и гостеприимны: они каждого приезжающего принимают ласково, рады разделить с ними, что имеют последнее, и ладе кто из гостей в знак благодарности за такой прием будет благодарить деньгами, то сам навлечет хозяину на себя неудовольство, а деньги не примутся«. Vgl. Пестов Н.: *Записки об Енисейской губернии Восточной Сибири*, Moskva, 1833.

## 5. Reaktualisierung des volksgeschichtlich antietatistischen Bildes des »stranničestvo« und »strannopriimstvo« in Aleksej Čapygins Roman *Guljaščie ljudi*<sup>16</sup>

*Guljaščie ljudi* war nach *Sten'ka Razin* Aleksej Čapygins zweiter historischer Roman, der 1937 posthum ohne den beabsichtigten Schluss und ohne den letzten Schliff des Autors erschien. Die Handlung des Romans spielt zur Zeit der Kirchenreform und -spaltung, der Verhandlung der Beziehung von Kirche und Staat und des Prozesses der staatlichen Festigung im 17. Jh. Čapygin, so meine These, greift, wenn er in seinem Roman den »guljaščij« als »obraz« einer Lebensform entwirft, nicht nur inhaltlich auf die Studien Maksimovs zurück, sondern auch auf die von Maksimov, Kostomarov u.a. vorgenommene nationalhistorische Wertung dieses Typs zurück. Der Strelitzensohn Sen'ka, der nach Erhalt einer geistlichen Schriftgelehrtenausbildung der vorgesehenen Laufbahn entflieht, wird im Roman als »guljaščij« – eine Identität, die dem jugendlichen Protagonisten von einem Freund als Option vorgestellt wird, die er ganz bewusst annimmt und dann immer wieder vor sich herträgt. Als »guljaščij« grenzt Semen Lazarev, gen. Sen'ka, sich bewusst gegen das Gros der sesshaft an einen Ort gebundenen, sozial genau zugeordneten, werktätigen, dienstverpflichteten und dem Staat gegenüber steuerpflichtigen Bevölkerung ab. Als wichtigste semantische Implikation dieser Selbstbezeichnung gilt ihm »volja« – Freiheit, Autonomie in Hinblick auf die Wahl von Lebensort und -modus.

Die Modellierung des »stranničestvo« als genuin volkstümliche russische Lebensform und wichtiges Agens der russischen Geschichte aufgreifend, gestaltet Čapygin mit den fiktionalen Mitteln des historischen Romans – abgesehen vom Protagonisten tragen die meisten der Figuren die Namen historischer Personen – das Bild des »guljaščij« als Prototyp des Revolutionärs.

In Hinblick auf das zuerst von Katerina Clark<sup>17</sup> aufgezeigte Initiationsnarrativ des sozrealistischen Masterplot kann man sagen, dass Čapygin den in der Mitte der 1930er Jahre an einen Roman gestellten Erwartungen durchaus gerecht wird: Der Roman zeichnet die Bildung, die Bewusstwerdung seines Helden als Verfechter einer neuen sozialistischen Welt nach. Zugleich konzeptualisiert er – was er auch schon mit seinem ersten historischen Roman getan hatte – die russische Geschichte neu, die in seiner Darstellung nicht mehr als linearer Prozess, sondern als zyklische Wiederholung revolutionärer Taten und Ereignisse erscheint.

Äußerst interessant bezieht Čapygin das Motiv der Gastfreundschaft in seine Modellierung der »guljaščie« und ihrer Differenzierung gegenüber anderen sozialen Gruppen ein.

So z.B. in der für die Figurenkonstellation und die Modellierung der sozialen Gruppen grundlegenden Kontrastierung von »guljaščie« einerseits und Bojaren andererseits:

Bojaren werden gezeigt als in einer fest geordneten Welt von Hierarchien einerseits und Symmetrien andererseits agierend. Für »guljaščie« gilt das Gegenteil: Der »guljaščij« wird gezeigt als einer, der nicht sicher identifiziert werden kann, u.a. weil er seinen Namen wechselt, sich verstellt, verkleidet und für

<sup>16</sup> Kurz ein paar Worte zu Autor und Text: Aleksej Čapygin, 1870 als Bauernsohn im Norden Russlands geboren, wurde praktisch ohne Schulbildung als Autodidakt Schriftsteller. Als 13-jähriger verließ er sein Heimatdorf und kehrte erstmals erst nach 23 Jahren wieder dorthin zurück. Nach erster Anerkennung in der Hauptstadt von Grigorovič und erster Publikation mit Unterstützung Korolenkos wurde Gor'kij sein literarischer Ziehvater. In den 1900er Jahren wurde Čapygin zuerst mit Erzählungen zum städtischen Handwerker- und Arbeitermilieu, in der Tradition der »truščeby« Grigorovičs bekannt und dann mit dem Provinzleben gewidmeten, manchmal auch schon historischen Prosatexten. In den Jahren vor der Oktoberrevolution stand er v.a. auch mit den Symbolisten um Vjačeslav Ivanov in engem Kontakt. Nach der Revolution engagierte er sich kurzfristig mit Gor'kij's Unterstützung im Proletkult als Herausgeber etc., kann jedoch keinen eigenen literarischen Standpunkt finden und zieht sich in die heimliche Provinz zurück. Als er nach ein paar Jahren v.a. praktischer häuslicher Tätigkeit zum Schreiben nach Moskau zurückkehrt, schlägt ihm Gor'kij, der seine historischen Interessen kennt vor, historische Romane zur Aufklärung des neuen sowjetischen Lesepublikums über die russische Geschichte zu schreiben. Resultat dieses Rats sind bis zu Čapygins frühem Tod 1937 zwei historische Romane, mit denen Čapygin an Gor'kij's (u.a.) Großplan mitwirkt, die russische Geschichte gewissermaßen als Vorgeschichte der Revolution neu zu schreiben: *Sten'ka Razin* (1924–27) (dazu später auch ein Drehbuch) auch zu den Volksaufständen des 18. Jh.s und *Guljaščie ljudi* zur Zeit der Kirchenreform und -spaltung und zum Prozess der staatlichen Festigung im 17. Jh.

<sup>17</sup> Katerina Clark: *The Soviet Novel*, 1982.

einen anderen ausgibt. Symptomatischerweise wechselt Sen'ka ständig seinen Namen und wird immer wieder durch die Bezeichnung »guljaščij« als quasi namenlos bezeichnet. So können sich die »guljaščie« in ›feindlicher‹ Umgebung aufhalten, dort parasitär leben und vor ihren Verfolgern verstecken (z.B.: als Taisij getötet wird, denkt der Schütze zunächst, er habe eine Frau erschossen.) Im Gegensatz zum Bojaren füllt Sen'ka keine eindeutige soziale Rolle aus. Sein Verhalten ist vielmehr prinzipiell ambivalent. Facettenreich zeichnet Čapygin die Ambivalenz der »guljaščie« zwischen Kämpfern für Gerechtigkeit einerseits und Räubern und Mördern andererseits. Diese Ambivalenz spiegelt sich im Verhalten der einzelnen, aber auch in der ›Doppelfigur‹ Sen'ka – Taisij. Besonders markant wird die Differenz auch in der Gegenüberstellung in der Kontrastierung der für die »guljaščie« einerseits und die Bojaren andererseits typischen sozialen Beziehungen und in ihrer jeweiligen Praxis der Gastfreundschaft: Die sozialen Beziehungen der Bojaren werden gezeigt als bestimmt von Egoismus, von Bestrebungen der Verfestigung der sozialen Hegemonie sowie von der Abgrenzung zwischen der eigenen Familie und den anderen. Beziehungen scheinen generell von einer materialistischen Pragmatik bestimmt.

In der Welt der Bojaren, zu der auch die Kaufleute gehören, bedeutet Gastfreundschaft, das wird im Gespräch zwischen zwei Bojaren deutlich, eine ökonomisch fundierte und in dieser Hinsicht symmetrische Beziehung. Die explizite Abgrenzung zwischen Gast (»gost'«) und Bittsteller (»prositel'«) erscheint im Zusammenhang dieses Gesprächs symptomatisch:

*Когда ушел Бегичев, Милославский сказал почти хвастливо:*

- *Вот тебе, боярин Богдан, разделка с князь Семеном за твои обиды ... Теперь же ты не проситель мой, а гость! Пойдем изопьем чего сойдется за общее дело!*
- *Эх, князь Иван Михайлович! Хорошо, кабы дворянин не обнес спуста ...*
- *Чую я, дворянин не лжет! Только уговор, боярин ... не спеши с князь Семеном: он нам в деле Никона еще надобен будет ... Утопчем Никона, вобьем в монастырь и князь Семена по той же путине наладим!*
- *Хвалю, боярин, хлебосольство твое! За общее, хорошо устроенное дело пошто не выпить?*

An anderer Stelle wird zwischen einem Bojaren und einem Kaufmann der Preis für Unterkunft und Verpflegung ausgehandelt, wobei die ökonomische Beziehung der Reziprozität gleich auf die zukünftige Fortsetzung des Verhältnisses der beiden ausgedehnt wird:

- *Сколь за все с ночлегом? - спросил Бегичев.*
- Хозяин харчевой, подергивая кушак на кумачовой рубахе одной рукой, другой топыря пальцы, как бы считая поданное, сгибая пальцы по одному, сказал:*
- *Четыре алтына!*
- *Што дорого?*
- *Алтын ёжа и питание, а три алтына ночевка.*
- *Вот уж так не ладно. Почему же ночевка мало не равна с едой?*
- *Потому што заглянет объезжий, забредет, узрит, спросит: »Кто таки?«*
- *Пуццай спросит: я – дворянин с Коломны! Мне большие бояре дают ночь стоять в их домах!*
- *А молочший?*
- *Молочший – мой дворовый... четыре алтына! Ты зри – за двадцать алтын у гостя [199] Василья Шорина [200] человек год служит!*

- Так то, хозяин добрый, у Василья компанейцы! Им год ряжное ништо, от прибылей богатеют!
- Не все компанейцы!
- Ведомо, не сплошь, так ины хто? А вот - долговые кабальные [201], кабальному едино, где долг отбывать... Да Василей Шорин лавок имет много, да он же на Каме-реке пристане держит- у Василя нажить деньгу ништо стоит... к ему иной даром пойдет служить: не всякого, вишь, берет...
- Плачу я тебе, благодетель, поитель-кормитель, два алтына – и буде!
- Так-то дешево, хозяин!
- Ну алтын надбавлю да знать тебя буду: приеду иной раз, мимо не пройду – зайду!
- Дай четыре, а я за то водочки прибавлю и семушки пришлю!
- Добро, пришли за одно кваску яшневого.
- Пришлю. –

Während den Stellen, die – mit Derrida gesprochen – die bedingte Gastfreundschaft der Bojaren und Kaufleute darstellen, der Begriff des »chlebosol'stvo« vorbehalten bleibt, wird der Begriff des »strannopriimstvo« für die Gastfreundschaft gegenüber »guljaščie« verwendet; interessanterweise genau an einer Stelle, wo sich eine Figur vom Milieu derselben und der subversiven, weil unbedingten Gastfreundschaft ihnen gegenüber distanziert:

*Тимошка, почтительно приняв перстень, с низким поклоном проводил дьяка, снова сел за ужин. Сидел он долго, будто наедался в дорогу, и думал:  
Хорош, ладен странноприимец гулящих людей государев дьяк Иван! Только, Тимошка, знай край, не падай – сгореть в этом доме, едино что от огня, легко ... Ну, а ты завтра кончи ...  
Перво – с купцов деньги получи и рукописание им на помин души припечатай ... Жуковина дьячья с коруною и впредь гожа ... Другое дело – попов поднять ... У патриарха узорочья бездна – не зевай только! Третье – путь тебе, Тимошка, вон от Москвы ...*

Im Gegensatz zum fest verorteten Bojaren ist der »guljaščij« einer, der sich aus seinen ursprünglichen sozialen Beziehungen gelöst hat, der einerseits kein stabiles soziales Umfeld hat, aber andererseits ein spezifisches neues soziales Umfeld gewinnt, das durch bestimmte Beziehungstypen charakterisiert ist:

- eine Geselligkeit und Gruppenbildung, die nicht durch Verwandtschaft oder soziale Gruppe, sondern durch Komplizenschaft in einer Sache und kameradschaftliche Solidarität charakterisiert ist – auch in dieser Hinsicht wird die Abgrenzung zur Sozietät der gemeinschaftsbedrohenden Gruppe der Räuber schwach–;
- Freundschaft, die »unbedingt« ist und an totale Identifikation grenzt. »Ich sagte dir doch: Er ist ich« – sagt Sen'ka zu seiner Geliebten, Ul'ka, und gibt damit auch zu verstehen, dass diese Männerfreundschaft an Intensität und Nähe grundsätzlich von zwischengeschlechtlichen Beziehungen zu unterscheiden ist.

Gastfreundschaft von Seiten der »normalen« Bevölkerung wie z.B. der Bojaren erhalten »guljaščie« nur, wenn sie in ein Dienstverhältnis eintreten – d.h. ihre Identität aufgeben – oder, wenn sie sich verstellen.

»Strannopriimcy« dagegegen werden als unbedingte Gastfreunde gezeigt, die zum Risiko bereit sind, das Gesetz zu übertreten, die die Asymmetrie eines Gebens ohne gleichwertiges Nehmen akzeptieren.

Čapygin nutzt die Möglichkeiten des fiktionalen Genres und bezieht noch zwei weitere Aspekte mit ein, die in Derridas Differenzierung der beiden Gastfreundschaftstypen relevant sind, aber bei den zitierten Autoren des 19. Jh.s keine Erwähnung finden: die intergeschlechtliche und die interethnische Dimension.

Eine besondere Rolle spielen Beziehungen zum anderen Geschlecht in der Charakteristik der »guljaščie«: Frauen erweisen sich – im Gegensatz zu allen männlichen Figuren des Romans als wandelbar: sie gehören nicht endgültig einer der beiden Gruppen an, sind aber auch nicht wie die »guljaščie« ambivalent, sondern vielmehr wandelbar. Sie werden nur in ihren Beziehungen zu Männern gezeigt, denen gegenüber sie immer »andere« sind, die sich solidarisch oder nicht-solidarisch verhalten können. Sie können nicht selbst »guljaščie«, sondern nur Komplizinnen der »guljaščie«. Und sie können die Seiten wechseln ohne dabei ihre Identität aufzugeben.

In seiner Differenzierung zwischen bedingter und unbedingter Gastfreundschaft hatte Derrida auch den geschlechtlichen Aspekt einbezogen, indem er im Anschluss an Levinas das »weibliche Sein« zum Grund und Kern seines Begriffs unbedingter Gastfreundschaft erklärte. Denn im Gegensatz zum bedingten Paradigma von Gastfreundschaft, das Derrida als phallogozentristisch kritisiert, weil es durch die vielen Prämissen dem Begriff nicht gerecht werden kann, bilde das als weiblich zu denkende gastfreundliche Empfangenkönnen den Anfang und Ursprung echter Gastfreundschaft.

Auch an dieser Stelle hilft Derridas Differenzierung den Blick auf eine Unterscheidung der Gastfreundschaftstypen und die verschiedenen Kriterien dieser Unterscheidung zu schärfen, aber auch hier reicht sie nicht aus. Čapygins Ausgestaltung des weiblichen Parts von stranničestvo und strannopriimstvo ist, wie wir gesehen haben, historisch konkreter und in der Systematik komplizierter.

Ähnlich verhält sich dies im Fall des Einbezugs des Aspekts interethnischer Beziehungen, der ebenfalls Čapygins fiktionalen Entwurf von den Wissenstexten des 19. Jh.s unterscheidet:

Kostomarov und Maksimov hatten stranničestvo ja dezidiert als nationales Phänomen modelliert, dabei aber die historische Bedeutung dieses Phänomens an seiner Funktion für die Geschichte des Imperiums, genauer: für die territoriale Ausbreitung Russlands und die Konstituierung des imperialen Raums bemessen.

Was allerdings auffiel und in der Historiographie des 19. Jh.s den Gegensatz zwischen westlich orientierter Staatsgeschichte und volkstümelnder Nationalgeschichte verschärfte, war, dass etwa von Maksimov das Phänomen des stranničestvo, des russischen Wanderertums in einer egalisierenden Weise mit dem Nomadismus der indigenen Völker Eurasiens in Zusammenhang gebracht wurde:

*Die [russische] Bevölkerung nomadisierte in genau derselben Weise wie die Indigenen des Landes, die sie verdrängt hatte [...] (Население [...] кочевало по тому же способу как и те аборигены страны, которых вытесняли они [...])<sup>18</sup>*

Diese Einschätzung des Wanderertums in Kontinuität zum Nomadismus steht den meisten zeitgenössischen kulturgeschichtlichen Einordnungen entgegen und passt wenig zu Maksimov eigenem Versuch der imperialgeschichtlichen Wertung des stranničestvo. Aber ob sich hier eine antiimperiale Tendenz abzeichnet, bleibt insofern in der Schwebe, als weder bei Maksimov noch bei anderen Autoren des 19. Jh.s russisches Wanderertum und eurasischer Nomadismus durch das Motiv der Gastfreundschaft in einen ethnische Grenzen überwindenden Beziehungszusammenhang gebracht werden.

In Čapygins Roman der 1930er Jahre dagegen erhält das mit dem stranničestvo verbundene Motiv der Gastfreundschaft auch eine interethnische Dimension.

<sup>18</sup> Aleksej Čapygin: *Sobranie sočinenij v 5–1 tomach*, Bd. 5, Guljaščie ljudi, Moskva 1969, S. 152.

Schon in den ersten Kapiteln des Romans, in der Schilderung von Sen'kas Kindheit wird dieser als gegenüber der Abgrenzung gegenüber Andersgläubigen oder Nicht-Christen und Vertretern anderer Ethnien äußerst skeptisch dargestellt. Sen'ka, der selbst keinem Glauben folgt, will nicht verstehen, warum die Andersgläubige »Heiden« genannt werden und deshalb weniger Rechte haben sollen. Für ihn sind die tatarischen Steppenkrieger vielmehr Vor- und Wunschbild.<sup>19</sup> Als Erwachsener, als »guljaščij« macht er keinen Unterschied zwischen ethnischen Gruppen.

Angehörige nichtchristlicher Ethnien agieren immer wieder als vertrauensvolle Helfer der »guljaščie«:

*Теперь же погуляем, и, не тратя время, иди ... денег дадим, сухарей в дорогу да татарина с башкиром сговорим провести тебя на Саратов или близ, как им покажется лучше, да за Волгу переправить ...*

sagt Stepan Razin zu Sen'ka, den er verabschiedet.<sup>20</sup>

Razin vertraut dem Tataren Sen'ka an und führt dem untergebenen Kosaken, der den Tataren festnehmen will, so ein zukunftssträchtiges Kollaborationsmodell vor:

*Сенька подумал: »Сегодня не ход?«*

– *Куда лезешь, поганой?! - кричал казак на татарина, переступившего порог избы.*

*Татарин отмахивался, бормотал:*

– *Киль ми! Киль ми! Китт! Разин крикнул:*

– *Не троньте татарина! - Прибавил громко: - Бабай - кунак*

– *Салам алейкум, бачка! - сказал татарин, выйдя на середину избы.*

– *Алейкум саля! – ответил Разин, подняв ковши водки и жестом приглашая татарина. – Киряк?*

– *Киряк ма! – тряхнул головой татарин и пальцем показал на потолок, как на небо.*

*Разин засмеялся:*

– *Дела нет мне – мулла ты или муэдзин, или просто поклонник Мухамеда. А вот тебе мой есаул, – показал рукой на Сеньку, – на конях проведи его степью на Саратов ... Деньги тебе даны – проведешь, верни на Яик, получишь калым!*

– *Якши, бачка! Якши.*

– *Не пьешь и нашего не ешь - иди! Справляй коней в дорогу, товарища подбери.*

Als Sen'ka seinem tatarischen Begleiter für seine Dienste Geld geben will, weist ihn dieser darauf hin, dass dies seinem Verständnis von Gastfreundschaft widerspräche:

*Один из татар хорошо говорил по-русски, сказал Сеньке:*

– *Твои спутники хвалят тебя! Ты убил и разогнал грабителей.*

19 Ebd. S. 42.

20 – Тать, а пошто поганых иным путем, да в другие ворота пущают ... не в те, отколь в Кремль заходили?

– Экой ты у меня зёрский, – а что в Кремле были, да дороги прямой не ведали ...

– А пошто их за городом держат? В город за караулом водят? – И боялся Сенька, тогда он пятился от татя.

Тать кричал на него:

– Пшол, дурак! Много знать будешь.

Сенька опасался и никогда татю не говорил, что, когда шел в Кремль с едой, на него насакивали посадские ребята скопом, навалом ... Сенька их бил; иногда за них лез в драку кто большой, – Сенька и больших бил. Про драки Сенька матке Секлетее тоже не сказывал, боясь, думал: »Слушать в Кремль не будут«.

Видал Сенька за городом, как послы татарские на коней скачут. Скочит поганой, подогнет ноги, стремена-то коротки, и с глаз долой - ни коня, ни всадника, только пыль пылит.

Сеньке хотелось нарядиться в такой халат, нахлобучить островерхую шапку, вздеть за спину саадак с колчаном да лук с тетивой и ускакать с погаными куда придет.« (8)

- *Это ништо! А вот ... – он порылся в карманах, достал серебряный рубль, дал татарину, пуцай накормят и лошадей наших.*  
*Татарин взял рубль, сказал, ломая слова:*
- *Это обида, что ты платишь. Кунак – по-нашему гость, гостя принимают, поят и кормят и путь ему показывают без денег.*

Gastgeber der »guljašćie« nehmen mitunter als Spitznamen »Tatarin«:

- Сенька молчал и думал: »Куда же пошлет меня атаман?«*  
*Разин снова заговорил, и ему стало ясно – куда.*
- *Путь тебе, сокол, укажу не козацкими новыми городками, кои по пути рубили беглые ... свои они нам люди, да голодны и нищи. Ни по Северному Донцу, ни по Медведице-реке, ни по Бузулуку ... пойдешь прямо на Саратов ... мимо Саратова, чтоб не имали, пройдешь на запад, на Борисоглебск, а там на Воронеж. В Воронеже сыщешь в остроге Микифора Веневетинова, скажешь атаману - от Рази. Меня помнит, а пуце отца моего. У атамана в остроге лавка. Ежели извелся старик, тогда иди от церкви Рождества к большой улице, к торгу, не дойдя улицы – переулок, в нем найдешь двор Ивашки Барабаша. В том дворе сыщи Игнашку, прозвище – Татарин, примет. От меня скажись. Памятку пиши себе, кого где искать.<sup>21</sup>*

Ich komme nun zu meinem Resumée und einer abschließenden These zum historischen Kontextbezug der diskutierten Werke:

»Stranničestvo« und »strannopriimstvo« haben sich in meiner Untersuchung als konstitutive Bestandteile ein und desselben Konzepts »Volk« in der volkstümelnden Historiographie und Ethnographie des späten 19. Jh.s wie auch im historischen Roman der 1930er Jahre erwiesen.

Für die Analyse des »strannopriimstvo« als spezifischer, von der dominanten, »normalen« Gesellschaft abweichender Form von Gastfreundschaft hat sich die Unterscheidung Derridas zwischen bedingter und unbedingter Gastfreundschaft als äußerst hilfreich, aber nicht ausreichend erwiesen. Insbesondere weil im Fall des »stranničestvo« und »strannopriimstvo« zugleich mehrere Grenzen überschritten werden (Gesetz, irdisches Leben – Jenseits), und weil Ökonomie und Anti-Ökonomie sowie Bedingtheit und Unbedingtheit je auf verschiedenen Ebenen angeordnet Hand in Hand gehen. Vorsichtig formuliert ließe sich vielleicht sagen: a. dass unbedingte Gastfreundschaft auch eine christlich-neutestamentarische Tradition hat; b. dass der Begriff der unbedingten Gastfreundschaft höchstwahrscheinlich immer dann relevant ist, wenn es um gegenüber einer etablierten Gesellschaftsordnung, gegenüber einem Gesetz subversive Gastfreundschaft geht; c. dass die Differenzierung von bedingter und unbedingter Gastfreundschaft in ihren verschiedenen kulturellen Realisierungen immer graduell und immer wieder anders gradualisiert sein wird. Im hier untersuchten Zusammenhang erscheint unbedingte Gastfreundschaft eher als Spezifik einer liminalen Zone am Rande einer ansonsten von bedingter Gastfreundschaft gekennzeichneten Kultur. (Derrida ging es dagegen darum zwei innerhalb ihres jeweiligen Kontexts dominante kulturelle Traditionen aufzuzeigen.)

Was schließlich die imperialgeschichtlichen Implikationen der diskutierten Texte betrifft, so kann man für die Studien des 19. Jh.s sagen, dass sie versuchen, mithilfe ihrer Konzeptualisierung des »stranničestvo« eine Art alternativer Imperialgeschichte zu schreiben, die gegenüber den Kulturen der

---

<sup>21</sup> Einem möglichen intertextuellen Bezug zu Tolstojs Distelgleichnis in »Chadži Murat« wäre hier nachzugehen.



kolonisierten Gebiete weniger als hegemonial verstanden wird und in Hinblick auf die räumliche Praxis des Wanderns als mit der nomadisierenden Lebensform der Indigenen prinzipiell gleich.

Čapygin hat im Kontext der sowjetischen 30er Jahre, für den das Konzept der ethnische und religiöse Grenzen überwindenden Völkerfreundschaft im Zeichen der Konstituierung einer multiethnischen sowjetischen Einheit zentral war, dem »stranničestvo« gezielt einen transnationalen Akzent verliehen. Und damit den »guljaščij« auch in Hinblick auf eine ethnische Grenzen problemlos überschreitende Kultur als Helden der Revolution entworfen.

In einem Punkt scheint Čapygins Roman, der in den Jahren vor dem Tod des Autors kapitelweise und dann als Buch nach seinem Tod problemlos als Buch publiziert wurde, aber den Tendenzen der stalinistischen 1930er Jahre zu widersprechen: das Konzept des »guljaščij« impliziert einen offenen Raum, einen Raum, der aufgrund seiner Instabilität und seinem Mangel an festen Grenzen und Orten schlecht kartographiert werden kann, einen Raum, in dem Identitäten nicht über Orte festgelegt und abgegrenzt werden, aber all das waren symbolische Strategien der stalinistischen Kultur, mit denen sie sich von der frühsowjetischen Kultur der 1920er abgrenzte. Eine vorsichtige Hypothese wäre hier: dass der Raum der »guljaščie« in Čapygins Roman entworfen wird als Raum des »Sammelns der Länder«, der sukzessiven Eroberung und Einkreisung des einen Landes der Revolution und in dieser Hinsicht dann doch der stalinistischen Raumkonzeptualisierung entspricht.

---