

GEORGICA

Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte
Georgiens und Kaukasiens

Herausgeber:

Heinz Fähnrich, Jena (verantwortlich)
Gert Hummel, Saarbrücken
Mariam Lortkipanidse, Tbilisi
Winfried Orthmann, Halle
Surab Sardshweladse, Tbilisi
Wolfgang Schuller, Konstanz

Unter Mitarbeit von:

Niko Berdsenischwili, Tbilisi
Winfried Boeder, Oldenburg
Elgudsha Chintibidse, Tbilisi
Bernardo Christophe, Jena
Angelika Geyer, Jena
Erhard Lange, Jena
Fairy von Lilienfeld, Erlangen
Marina Lortkipanidse-Piel, Jena
Steffi Macher, Jena
Günther Mansfeld, Tübingen
Roin Metreweli, Tbilisi
Stefand Plaggenborg, Jena
Parmen Sakaraia, Tbilisi
Manfred Schmeling, Saarbrücken
Karl Horst Schmidt, Bonn
Kudiger Schmitt, Saarbrücken
Kora Singer, Jena
Guram Tewsadse, Tbilisi



GEORGICA

Jahrgang 1999

Heft 22

UVK · Universitätsverlag Konstanz

Erscheinungsweise: Jährlich. Bezugspreis: Einzelheft DM 45,-, Jahresabonnement DM 40,-, Jahresabonnement für Studenten DM 20,-, jeweils zuzüglich Porto und Versandkosten. Die Bezugsdauer verlängert sich jeweils um ein Jahr, sofern nicht Abbestellung bis zum 15. November erfolgt. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen oder direkt beim Verlag.

Anschrift der Redaktion: c/o Prof. Dr. Heinz Fähnrich, Obere Zense 20, D-07616 Bürgel

Die mit Namen gezeichneten Artikel sind Originalbeiträge. Sie brauchen nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion wiederzugeben. Nachdruck bedarf der Genehmigung, Anfragen sind zu richten an den Verlag. Für unverlangt eingehende Manuskripte und Rezensionsexemplare wird keine Gewähr übernommen.

Sämtliche Beiträge dieser Zeitschrift sind urheberrechtlich geschützt. Unter den Schutz des Urheberrechtsgesetzes fällt auch die Vervielfältigung von einzelnen Beiträgen einschließlich der Vervielfältigung durch Fotokopien.

© UVK Universitätsverlag Konstanz GmbH, Konstanz 2000

Einbandgestaltung: Riester & Sieber GmbH, Konstanz

Druck: Druckerei Konstanz GmbH, Konstanz

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

INHALT

Archäologie

- Goča Žaparize, Zurab Ivinžilia: Eine unbekannte Kupfermünze Giorgis III. . . . 5
Mine Kadiroğlu: Untersuchungen an mittelalterlichen georgischen
Baudenkmälern in Nordost-Anatolien 8

Geschichte

- Moshe Gammer: Kollektives Gedächtnis und Politik: Anmerkungen zu
einigen konkurrierenden geschichtlichen Narrativen im Kaukasus und
in Rußland 20
Dali Kandelaki: Nachrichten einer deutschsprachigen Zeitschrift von 1805
über die Beziehungen zwischen Rußland und den Ländern Kaukasiens 34
Davit Paičaze: Die antiosmanische Koalition der europäischen Länder und
Georgien in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts 39

Philosophie

- Hans-Christian Günther: Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung 46

Ethnographie

- Tinatin Gudušauri: Aus der Religionsgeschichte der georgischen Gebirgs-
bewohner 55
Kevin Tuite, Paata Buxrašvili: Binarität und Komplementarität in Nordost-
georgien. Die Vorstellung von Jungen und Mädchen bei dem Iqqsari-
Heiligtum 59

Sprache

- Irine Melikišvili: Geräuschlautkomplexe im Gemeinkartwelischen 73
Harun Ibrahimov: Die Kategorie *Aspekt* in den daghestanischen Sprachen . . . 82
Nino Doboržginize: Grammatisch-sprachwissenschaftliche Fragestellungen
in altgeorgischen Psalmenkatenen 91

-
- Elene Giunašvili: Aus der Geschichte der parthisch-georgischen Sprach-
beziehungen
- Heinz Fähnrich: Ein a/i-Wechsel im Georgischen

Literatur

- Liudmila Hriytsiyk: Das Problem der »kaukasischen Brücke« in der ukraini-
schen Komparativistik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert ...
- Elguža Xintibiže: Allgemeine Züge der georgischen Literatur aus der Sicht
eines englischen Kartwelologen
- Steffi Chotewari-Jünger: Der georgische Schriftsteller Konstantine Gamsa-
churdia und Friedrich Nietzsche

Kunst

- Giorgi Žavaxišvili: Kleinformatige georgische Skulpturen aus frühchrist-
licher Zeit
- Irina Mirižanašvili: Die Kirche von Muržaxeti

Tafeln

Goča Žaparize, Zurab Ivinžilia

Eine unbekannte Kupfermünze Giorgis III.

(Taf. 1)

Anfang des Jahres 1998 tauchte auf dem Münzmarkt von Tbilisi eine unregelmäßig geschnittene Kupfermünze des Königs Giorgi III. (1156–1184) auf. Ihre Vorder- und Rückseite tragen je zwei Prägungen, was eine Seltenheit darstellt¹, und auf dem unteren Rand des Avers war eine für die anderen Münzen Giorgis III. ungewöhnliche arabische Inschrift erkennbar. Eine Münze dieses Typs war bisher in der numismatischen Literatur nicht fixiert worden, sie fand deshalb bei den Sammlern großes Interesse. Sie wurde von Zurab Ivinžilia erworben, der über eine reiche Sammlung georgischer Münzen verfügt, und dadurch wurde es möglich, sie eingehend zu studieren.

Die Münze hat eine ovale Form mit einer Länge von 49 mm und einer Breite von 21,5 mm in oberen und von 18 mm im unteren Teil. Ihr Gewicht beträgt 26,85 g.

Avers: Im oberen und unteren Teil finden sich zwei gleichartige Prägungen. In der Umrandung, die möglicherweise aus stilisierten arabischen Buchstaben besteht, steht das Initial des Namens von König Giorgi III. (G) in Mrglowani-Schrift. Im oberen Teil, außerhalb der Umrandung, ist die Spur einer längeren Inschrift erkennbar. Im unteren Teil, gleichfalls außerhalb der Umrandung, ist diese Inschrift teilweise erhalten geblieben. Man kann sie als Muḥammad oder Maḥmūd entziffern. Ersteres ist wahrscheinlicher. Wir meinen, daß auf der Münze der irakische Seldschuken-Sultan Muḥammad II. ibn Maḥmūd erwähnt ist, der in den Jahren 1153–1159 regierte.

Revers: Im oberen und unteren Teil der Münze finden sich zwei gleichartige Prägungen, eine fünfgliedrige Rosette. In ihren Blättern läßt sich folgende Inschrift entziffern: Al-Muqtafi li-Amr Allāh, Gebieter der Rechtgläubigen.

Al-Muqtafi li-Amr Allāh ist ein abbasidischer Kalif, der in den Jahren 1136–1160 herrschte. Berücksichtigt man auch die Regierungszeit von Giorgi III., so erhält man als Prägezeit der Münze die Jahre 1156–1159.

1. Die Fotoreproduktion einer solchen Münze (nebst einer schematischen Beschreibung) aus der ehemaligen Kollektion von V. Pachomov, die zur Zeit im Georgischen Münzgrundfonds (Nr.4112, 27,8 g) der Numismatischen Abteilung des Georgischen Staatsmuseums verwahrt wird, gab D. Kapanaze heraus (Kapanaze, D.: kartuli numizmatika, Tbilisi 1969, S.72, Tafeln V, 59). Andere Münzen Giorgis III. mit Doppelpprägungen befinden sich im gleichen Fonds (Nr.1756, 7,18 g) sowie in der Privatsammlung von M. Ambrosovi, Tbilisi (14,7 g).

Der seldschukische Geschichtsschreiber 'Imād ad-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī (gest. 1201) charakterisiert Muḥammad II. ibn Maḥmūd als größten, gebildetsten und gerechtesten unter allen damaligen Seldschukiden.² In seiner sechsjährigen Herrschaft versuchte er energisch, die erschütterte Autorität der Dynastie im Irak wiederherzustellen, gegen andere Thronanwärter, die sie unterstützenden türkischen Emire und auch gegen den Kalifen al-Muqtafi li-Amr Allāh zu kämpfen, der sich seinerseits vom Einfluß des Sultans zu lösen trachtete.

Ein anderer Seldschukenchronist, Ṣadr ad-Dīn al-Ḥusainī (12. Jh.), berichtete von einem Stillhalteabkommen zwischen den Georgiern und Muḥammad II. ibn Maḥmūd im Monat Djumādā I des Jahres 551 nach der Hidschra, d. h. vom 22. Juni bis 21. Juli des Jahres 1156. Zu dieser Zeit besiegte der Sultan den Thronbewerber Sulaiman-Šāh, und dessen Verbündeten, den Atabeg von Arran und Aserbaidshan Šams al-Dīn Ildenizi (1137–1176), und hatte sein Lager in der Nähe der Südgrenzen Georgiens, nahe Nachtschewan, aufgeschlagen.³ Doch weder vorher noch später hatte Muḥammad II. militärische Auseinandersetzungen mit Georgien.

Es sind mehrere Dinare bekannt, die Muḥammad II. ibn Maḥmūd in Ray und Bagdad in den Jahren 549 und 551 nach der Hidschra (d. h. 1154–55 und 1156–57) prägen ließ.⁴ Sein Name steht auf einer Kupfermünze des Atabegs Šams al-Dīn Ildenizi⁵, die in den Jahren 1156 oder 1157 geprägt wurde, und ebenso auf einer Kupfermünze⁶ von Davit V., dem Sohn Demetres I. (um 1155), die früher Davit IV. dem Erbauer zugeschrieben wurde.

Der arabische Chronist Ibn al-Azraq al-Fariqī aus dem 12. Jh. schreibt Davit IV. dem Erbauer die Nennung der Namen des Sultans und des Kalifen auf Dirhemen zu.⁷ Dies wurde eingeführt, nachdem er im Jahre 1122 Tbilisi eingenommen hatte und den Tbiliser Muslimen verschiedene Privilegien und Vergünstigungen zuerkannte. Doch derartige Münzen sind erst seit der Regierungszeit seines Sohnes Demetres I. (1125–1156) anzutreffen.⁸ Man kann nicht davon sprechen, daß die Erwähnung der Namen des

2. Bosworth, C. E.: The Political and Dynastic History of Iranian World (A. D. 1100–1217) (in: The Cambridge History of Iran, Bd. 5, The Saljuq and Mongol Periods, edited by J. A. Boyle, Cambridge 1968, S.169).
3. Ṣadr ad-din Ali al-Chusajni: Achbar ad-daulat as-seldžukijja, Izdanie teksta, perevod i primečanija Z. M. Bunijatova, Moskva 1980, S.127.
4. Chodžanijazov, T.: Katalog monet gosudarstva Velikich Sel'džukov, Ašchabad 1979, S.138; Alptekin, C.: Selçuklu paraları (in: Selçuklu Araştırmaları Dergisi, 3, 1971, S.553).
5. Koumjian, D. K.: A Numismatic History of South-Eastern Caucasia and Adharbayjan based on the Islamic Coinage of the 5th/11th to the 7th/13th Centuries, Columbia University 1969, S. 300, Nr. 4.
6. Žapariže, G.: kartuli monetebi arabuli zedçerilebit (davit V-is spilenzis monetebi) (in: sakartvelos ssmecnierebata akademiis macne, istoriis, arkeologiis, etnografiisa da xelovnebis istoriis seria, 4, 1989, S.89–94); Džaparidze, G. I.: Gruzinskie monety XII v. s arabskimi legendami (mednye monety carja Davida: voprosy atribucii) (in: Vostočnoe istoričeskoe istočnikovedenie i special'nye istoričeskie discipliny, vyp. 4, Moskva 1995, S.155–161).
7. Ibn al-Qalanisi: History of Damascus from the Bodleian Ms. Hunt 125 being a Continuation of the History of Hilal as-Sabi, Ed. with Extracts from other Histories and Summary of Contents by H. A. Amedroz, Beirut 1908, S.206; Minorsky, V.: Caucasia in the History of Mayyāfāriqin (in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 1949, Bd. XIII, pt.1, S.33–34); Hillenbrand, C.: A Muslim Principality in Crusader Times, The early Artuqid State, Leiden 1990, S.45.
8. Pachomov, E.: Monety Gruzii, Tbilisi 1970, S.74.

Sultans und des Kalifen bedeutete, deren Oberhoheit anzuerkennen.⁹ Zur Zeit Davits IV. und seiner Nachfolger (Demetre I., Davit V., Giorgi III.) betrieb das Königreich Georgien eine aktive Außenpolitik in ganz Transkaukasien¹⁰, und die islamische Welt war in ihren Beziehungen zu Georgien eher auf Abwehr als auf Angriff bedacht. Die Nennung der Namen des Seldschukensultans oder des Abbasiden-Kalifen auf georgische Münzen war eher eine Maßnahme fiskalischen Charakters, die den Umlauf georgischer Münzen sowie deren Annahme in der muslimischen Bevölkerung und seitens der Kaufleute erleichtern sollte.

Noch vor kurzem meinte man, daß Davit V. der letzte georgische König war, der auf seinen Münzen den Namen des Seldschukensultans aufführte.¹¹ Die hier beschriebene Münze präzisiert diese Ansicht. Diese Praxis wurde auch zur Regierungszeit von Giorgi III. fortgesetzt, möglicherweise bis in das Ende der sechziger Jahre des 12. Jh. s. Auf einem neuen Münztyp Giorgis III. aus dem Jahre 1174¹² ist für die Namen des Sultans und des Kalifen kein Raum mehr geblieben.

9. Džavach' I.: Rezension von: Pachomov, E.: Monety Gruzii, Teil 1 (domongol'skij period), Sankt Peteburg 1910 (in: Christianskij vostok, Bd. 1, 1912, S.111-113); Meschia, Š.: zlevaj sakvirveli, Tbilis 1972, S.147-149; Gabašvili, M.: kartuli numizmatikis istoriidan (XII s. monetebi arabuli zedcelebit) (in: tbilisis saxelmçipo universitetis šromebi, aymosavletmcdneoba, Bd.273, Tbilisi 198, S.67-73).

10. Daznu nochals s. Žaparize, G.: sakartvelo da maxlobeli aymosavletis islamuri samqaro XII-XIII s-iis pirvel mesamedši, Tbilisi 1995.

11. Žaparize, G.: kartuli monetebi, S.94; Žaparize, G.: sakartvelo da maxlobeli aymosavletis islamuri samqaro, S.245.

12. Kapanaze, D.: numizmatika, S.73; Pachomov, E.: Monety Gruzii, S.82.

Mine Kadiroğlu

Untersuchungen an mittelalterlichen georgischen Baudenkmalern in Nordost-Anatolien

(Taf. 2–5)

Im Jahr 1995 hat das türkische Kulturministerium ein Forschungsprojekt zur systematischen Dokumentation der mittelalterlichen georgischen Monumente in Nordostanatolien, dem ehemaligen Tao-ĶlarĶeti, genehmigt¹, das sich auf die Untersuchung der oberirdisch sichtbaren Baureste beschränkt.² Die ersten Forschungen wurden in der mittelalterlichen Region ĶlarĶeti durchgeführt.³ Im Jahr 1996 wurden die bereits bekannten georgischen Klöster und Kirchen besucht, um deren aktuellen Zustand zu registrieren.⁴ 1997 fanden Untersuchungen in dem mittelalterlichen Tao statt.⁵ Die 1998 durchgeführte Kampagne hatte das Ziel, die Klöster und Kirchen zu dokumentieren, die in einer mittelalterlichen Handschrift erwähnt werden.⁶

Die bisher dokumentierten Orte enthalten Reste von achtzehn Klöstern, achtzehn Kirchen und Kapellen sowie fünfzehn Festungen oder Wehranlagen. In der vorliegenden Studie soll über ein Kloster, eine Kirche und eine Festung berichtet werden, die während der ersten vier Kampagnen entdeckt wurden.⁷

1. Die Verfasserin als Leiterin dieses Projekts möchte sich für die Mitarbeit ihrer Kollegen Dr. Zafer Karaca, von dem die Fotos stammen, und Dr. Turgay Yazar, der die Zeichnungen angefertigt hat, sowie der Doktorandin Frau Fahriye Bayram bedanken, deren Unterstützung das Projekt ermöglichte.
2. Die für das Projekt erteilte Genehmigung des Kulturministeriums umfaßt nicht das Recht, Ausgrabungen oder Sondagen durchzuführen.
3. Über die Arbeiten an insgesamt vierzehn Orten wurde in den Akten des XVIII. Symposiums der Ausgrabungen und Forschungen berichtet. Siehe Kadiroğlu-Leube M., Z. Karaca, T. Yazar, 1996.
4. Die Resultate der Forschungen an den dreizehn Orten wurden in den Akten des XIX. Symposiums der Ausgrabungen und Forschungen vorgelegt. Siehe Kadiroğlu-Leube M., Z. Karaca, T. Yazar, 1998.
5. Über die Dokumentationsarbeiten an insgesamt elf Orten wurde in den Akten des XX. Symposiums der Ausgrabungen und Forschungen berichtet. Siehe Kadiroğlu-Leube M., Z. Karaca, T. Yazar, 1999.
6. Während dieser Kampagne wurden die Klöster besucht, die in der Handschrift erwähnt werden, die von Giorgi MerĶule im Jahr 951 in einem Kloster in Antioch geschrieben wurde. Unter den Übersetzungen von MerĶule's *Vita des Heiligen Grigol von Xanzta* wurden diejenige von N. Marr (1911) und P. Peeters (1917–1919) für diesen Bericht nachgeschlagen. Ein Bericht über insgesamt neun Orte wird in den Akten des XXI. Symposiums der Ausgrabungen und Forschungen veröffentlicht.
7. Die Resultate der fünften Kampagne, die im September und Oktober 1999 stattgefunden hat, werden hier nicht berücksichtigt, da der offizielle Bericht bei den zuständigen Behörden noch nicht eingereicht wurde.



Karte mit Eintragung der Fundorte

Im Jahr 1995 wurden in dem von den Einheimischen *Şarbet* oder *Şarbiyet Şehri* genannten Gebiet die Überreste eines bisher unbekannten Klosters gefunden.⁸ Die Mauerreste lassen sich mit Sicherheit als eine Kirche und ein Refektorium rekonstruieren; die Überreste von drei anderen Bauten sind stark beschädigt oder liegen unter der Erde, so dass sie nicht genauer identifiziert werden können. Südwestlich von dem Kloster und wahrscheinlich dazu gehörend befinden sich die Ruinen einer anderen Kapelle, von den Bewohnern *Şogara Kilise* genannt. Nordwestlich von der Klosteranlage gibt es eine Festung, *Boselt Kale*, die vermutlich mit den anderen Bauten in Verbindung steht.⁹

Lage

Die Überreste des Klosters, der Burg und der Kapelle liegen im Gebiet der Dörfer Ağıllar und Okumuşlar im Çoruh-Tal, in der heutigen Provinz Artvin. Um die Dörfer zu erreichen, nimmt man die Hauptstraße von Artvin nach Erzurum bis nach Köprübaşı, wo die Flüsse Berta, Ardanuç und Erzurum in den Çoruh-Fluß münden.

8. Die Entdeckung des Klosters und der Burg verdanken wir unserem Fahrer und Freund Herrn Erdal Gürbüz, der uns 1995 zu seinem Dorf geführt hat.
9. In den o. g. *XVIII. Akten der Ausgrabungen und Forschungen* aus dem Jahr 1996 wurde über das Kloster und die Burg kurz berichtet und Grundrisse der Klosterkirche, der Burg und der Burgkapelle publiziert. Siehe a. O. S. 404–405, Zeichnungen 7–9. Die *Şogara-Kapelle* wurde in den *XXI. Akten der Ausgrabungen und Forschungen* kurz erwähnt. Siehe Bd. I, S. 129–130, Anm. 4.

Man fährt dann ca. 6 km entlang dem Erzurum Suyu, überquert die Sirya-Brücke und biegt nach links ab, wo auf einem Schild der Weg nach Derinköy 11 km, Ağıllar 16 km, und Okumuşlar 21 km angezeigt wird.¹⁰

Das Kloster

Die Mauerreste reichen teilweise bis zu der Gewölbehöhe und ermöglichen, die Klosterkirche als einen ca. 27×19 m großen Kuppelbau mit verlängertem Westarm zu rekonstruieren.¹¹ Im Osten flankieren zwei rechteckige Räume die hufeisenförmige Apsis (Taf. 2), die sich mit einem Rundbogenfenster nach Osten öffnet. Das erhaltene Gußmauerwerk des südlichen Nebenraumes läßt erkennen, daß dieser 5,0×2,7 m mißt, mit einem Tonnengewölbe überdeckt war und eine Apsidole aufwies.¹²

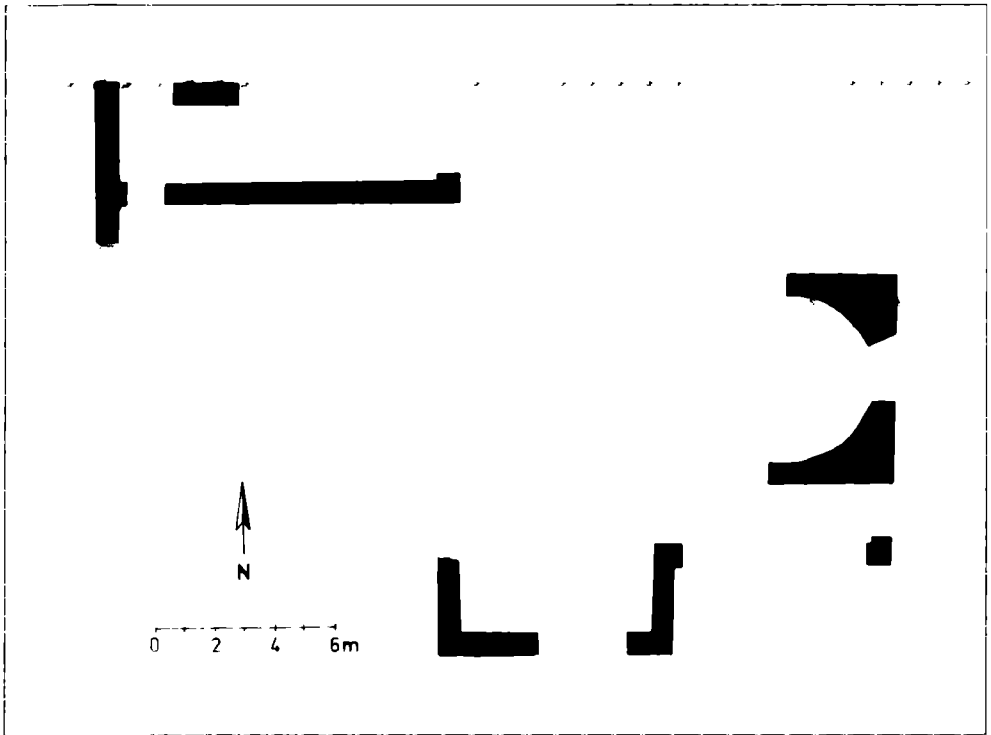
Das Gußmauerwerk des südlichen Kreuzarmes ist im Osten bis zur Gewölbehöhe (fast 3 m über dem heutigen Bodenniveau) erhalten und ermöglicht, sowohl diesen als auch dessen Zusammenhang mit dem Westarm zu rekonstruieren. Der südliche Kreuzarm mit einer Größe von 7,0×4,5 m war vermutlich überwölbt, aber das Vorhandensein von Jochen ist nicht mehr feststellbar. Die Öffnung im Südosten der Südfassade scheint in eine jüngere Zeit zu gehören und nicht ursprünglich geplant zu sein.¹³

Der Nebenraum sowie der Kreuzarm im Norden werden von Erde und Gebüsch bedeckt. Von Osten her kann man jedoch feststellen, daß ein Nebenraum vorhanden war, der vermutlich dem auf der Südseite entsprach.¹⁴

Die Überreste im Norden des westlichen Kreuzarmes beweisen, daß die Kirche eine zweite Bauphase hatte. Zwischen den nördlichen und westlichen Kreuzarmen wurde ein rechteckiger Raum von 11×3 m angebaut, der durch eine Rundbogenöffnung von dem westlichen Kreuzarm her zu erreichen ist.¹⁵ Seine an mehreren Stellen sichtbare Verkleidung und die drei Rundbogenfenster dürften aus der zweiten Bauphase stammen.¹⁶

Die Mauerreste im Westen ermöglichen es, die Länge und die Breite des westlichen Kreuzarmes zu rekonstruieren.¹⁷ Der Raum war offenbar dreischiffig und überwölbt.¹⁸ Über die Zahl der Pfeiler- oder Säulenpaare, welche die Arkaden gestützt haben, sowie

10. Auf der Karte ist das Kloster als Nr. 2, die Şogara-Kapelle als Nr. 3 und die Festung als Nr. 1 eingezeichnet.
11. Die Verkleidung der Mauern ist nur noch an einigen Stellen im Norden erhalten. Die Überreste bestehen aus Gußmauerwerk, d. h. aus Steinbruchstücken und Mörtel.
12. Das Mauerwerk mißt ca. 1,90 m×1,20 m bei einer Höhe von ca. 0,80 m über dem heutigen Boden. An der Südfassade der Apsis sind Reste von Mauerwerk sichtbar, die beweisen, daß es sich um den Gewölbeansatz des Nebenraums handelt.
13. Die Öffnung ist ca. 1,5 m breit.
14. Es gibt im Nordosten Reste von Gußmauerwerk, dessen Abstand von der Nordostwand der Apsis mit dem der Wand des südlichen Nebenraums übereinstimmt. Es wäre deshalb möglich, einen Nebenraum im Norden zu rekonstruieren.
15. Der Anbau hat eine zweite Öffnung nach Norden; es ist aber nicht feststellbar, ob diese ursprünglich geplant war.
16. Die behauenen Steine der Verkleidung der Nordwand messen ca. 40/50×30/40 cm; sie wurden mit einem feineren Mörtel versetzt. In dem Gußmauerwerk im Osten und im Süden der Kirche wurden dagegen Steinblöcke festgestellt, die bis zu 1,10×0,90 m Größe erreichen.
17. Die Reste der Nordmauer sind von denen der Südmauer ca. 11,2 m entfernt. Der Abstand zwischen den Gußmauerresten im Westen und der Westmauer des südlichen Kreuzarmes beträgt ca. 12 m.



Plan der Überreste des Klosters

über die freistehenden Pfeiler, auf denen die Kuppel geruht haben dürfte, können keine Angaben gemacht werden.¹⁹ Die Größe des Kuppelraumes, die Verteilung und Zahl der Eingänge oder der Fensteröffnungen sowie die Durchgänge zu den Nebenräumen lassen sich ohne weitere Untersuchungen nicht klären.²⁰

Im Osten, ca. 9,00 m von der Apsis der Klosterkirche entfernt, finden sich die Reste eines rechteckigen Raumes, dessen Mauern unter Trümmern begraben sind.²¹ Die an der Oberfläche sichtbaren Baureste lassen keine Apsis erkennen, deshalb ist es fraglich, ob man diesen Bau als Kapelle deuten kann.²² In der Nordwand erkennt man zwei Öffnungen mit Rundbögen (Taf.3b), die schwer zu bewerten sind; weiter west-

18. Herabgestürzte Gewölbereste im Westen ermöglichen den Nachweis, daß der Raum überwölbt war. Wir gehen davon aus, daß der Raum wegen seiner Breite nicht von einem einzigen Gewölbe überspannt werden konnte, daher dürfte der Westkreuzarm zwei- oder dreischiffig gewesen sein. Da in Tao-Klarjeti unter den früheren Kirchen kein Bau mit zweischiffigem Westkreuzarm bekannt ist, rekonstruieren wir den Raum als dreischiffig wie bei den Kirchen in Porta oder in Haho.
19. Die Kuppel könnte im Osten von Wandpfeilern und im Westen von Säulen getragen worden sein, wie dies in der Klosterkirche von Haho der Fall ist, oder, wie in der Klosterkirche von Porta, von vier freistehenden Stützen.
20. In den bisherigen vier Kampagnen ist es uns nicht gelungen, präzisere Erkenntnisse über die Einzelheiten der Kirche zu gewinnen, die teilweise bis zu einer Höhe von drei Metern unter Schutt liegt. Ein Ausgrabungsprojekt kann jedoch bei den türkischen Behörden erst dann beantragt werden, wenn das laufende Projekt der Dokumentationsarbeiten abgeschlossen ist.
21. Die Breite des Inneren beträgt 4,15 m. Im Norden kann man die Länge bis zu 7,30 m messen, aber das Gesamtmaß des Raumes bleibt ohne Ausgrabungen unbekannt.

lich könnte es eine dritte gegeben haben.²³ Da die Südwand unter der Erde liegt, ist es nicht möglich festzustellen, ob es im Süden, gegenüber den Nordfenstern, Fensteröffnungen oder sogar eine Tür gab.²⁴

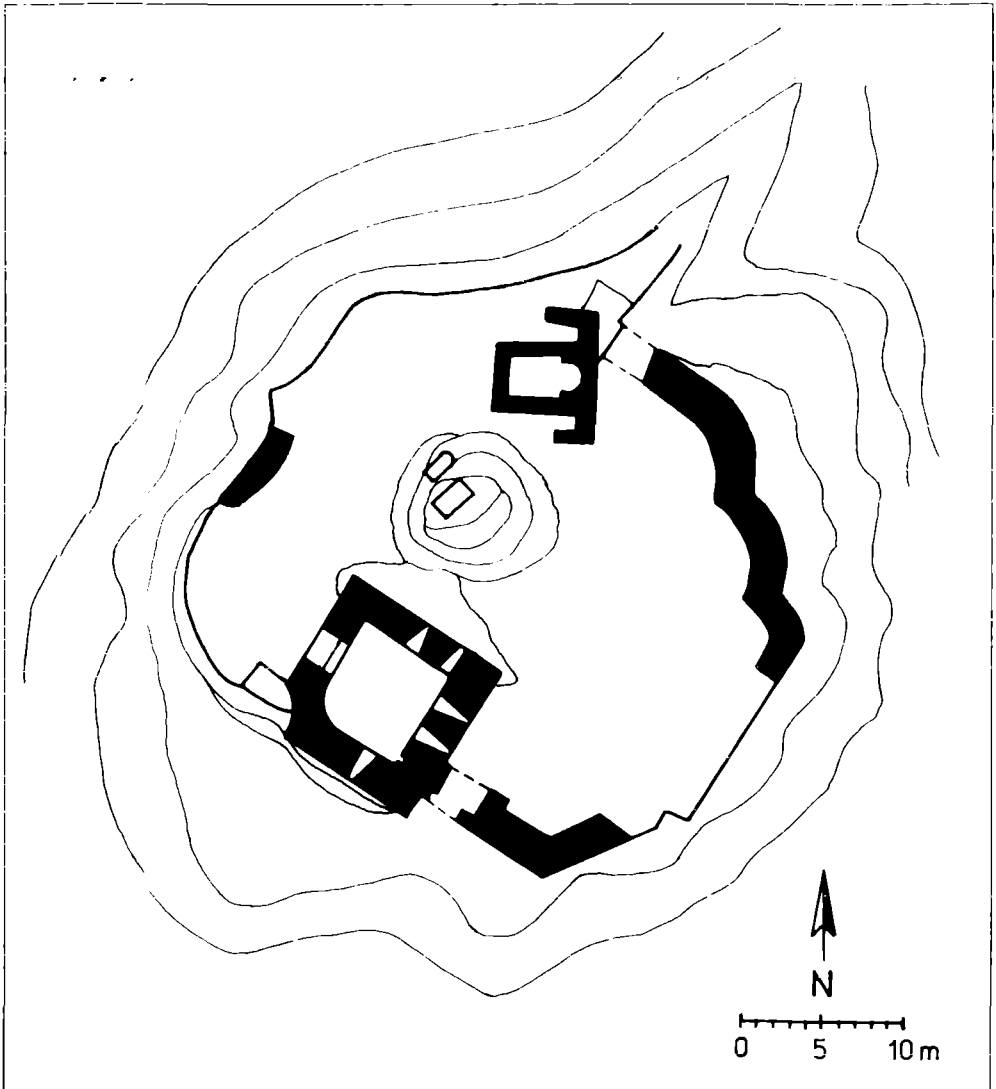
Im Nordwesten sind abseits von der Klosterkirche die Reste eines weiteren Baus zu erkennen. Ohne Ausgrabungen können jedoch keine Angaben über den Grundriß oder die Größe dieser Anlage gemacht werden.²⁵ Ebenso problematisch ist es, die Mauerreste südöstlich der Kirche zu deuten.²⁶

Dagegen ist es möglich, in dem 24,0×16,8 m großen rechteckigen Bau ca. 20 m westlich der Klosterkirche ein Refektorium zu erkennen (Taf. 4a). Der Raum dürfte zwei- oder sogar dreischiffig und überwölbt gewesen sein.²⁷ An der Nordwand sind die Überreste von drei Wandpfeilern sichtbar, die vermutlich Gurtbögen getragen haben. Der Raum weist im Norden und Süden je drei Fensterpaare auf, die einander nicht gegenüber gestellt sind. Eine rechteckige Öffnung im Osten dient als Eingang, der ohne weitere Untersuchungen aber nicht als ursprünglich angenommen werden kann.²⁸

Die Kapelle

Die Überreste der sogenannten Şogara-Kirche, die im Norden und Westen bis zur Gewölbehöhe anstehen, befinden sich auf einem Hügel südwestlich der Klosteranlage in Şarbet Şehri (Taf. 5).²⁹ Der einschiffige, fast quadratische Innenraum von ca. 6,5×6,0 m weist auf der Ostseite eine hufeisenförmige Apsis auf, die sich ursprünglich mit einem Rundbogenfenster nach Osten öffnete.³⁰ An die Apsis schließt eine gerade Mauer an, die bis zur Nord- bzw. Südwand der Kirche reicht.³¹ Auch wenn die Tiefe der Mauer genügend Platz für Nebenräume oder Nischen läßt, ist deren Existenz in Şogara nicht feststellbar.

22. Selbstverständlich könnte man annehmen, daß die Apsis niedriger war als das Schiff selbst und deshalb z. Zt. unter der Erde liegt.
23. Da die Nordwand abrupt nach ca. 7,30 m endet, kann man nicht feststellen, wo die West- und die Nordwand zusammentreffen. Es ist daher nicht auszuschließen, daß es eine dritte Öffnung gab; genügend Platz wäre vorhanden.
24. Üblicherweise befindet sich der Eingang einer georgischen Kirche oder Kapelle in Tao-ĶlarĶeti im Süden, falls die Lage dies nicht unmöglich macht.
25. Die Überreste von Gußmauerwerk haben in Nord-Süd-Richtung eine Ausdehnung von ca. 1,50 m und erreichen teilweise eine Höhe von 80 cm.
26. Nur an einer Stelle kann man die auf der Oberfläche verstreuten Reste von Mörtel und Steinbrocken als Mauer deuten. Es ist aber gut möglich, daß hier die Überreste von zu einer Klosteranlage gehörigen Bauten wie Mönchzellen, Gästerräumen und einem Skriptorium unter der Erde liegen.
27. Da die Wandpfeiler im Süden fehlen, bleibt die Zahl der Schiffe ungewiß.
28. Weder im Süden noch im Norden ist eine Tür vorhanden. Im Westen dagegen sind die Mauerreste so stark beschädigt, daß sich nicht feststellen läßt, ob es einen Eingang gegeben hat.
29. Die Einwohner des Dorfes Okumuşlar können an demselben Tag von Şarbet oder Şarbiyet Şehri nach Şogara zu Fuß hin- und zurückgehen.
30. Die gesamte Kapelle mißt außen ca. 14,50×12,50 m.
31. Die Mehrzahl der Kirchen und Kapellen in Tao-ĶlarĶeti weist wie in Şogara im Osten eine gerade Mauer auf, welche die Apsis und die Nebenräume begrenzt.



Plan der Festung

Die Festung

Im Westender Klosteranlage liegen auf einem nicht sehr steilen Hügel die Reste der *Boselt Kale*, die über einen Zugang im Norden in etwa 1/2 Stunde zu erreichen ist. Im Osten und teilweise im Süden ist ihre Umfassungsmauer ziemlich gut erhalten. Eine nicht ursprüngliche Öffnung im Norden dient heute als Eingang zu der Festung, von der Reste einer Bastion und einer Kapelle sowie einige nicht bestimmbar Mauerreste erhalten sind.

Die Südbastion, ein quadratischer Raum von ca. 9,5×9,0m, ist der einzige gut erhaltene Wehrbau. Im Westen gründen sich seine West- und Nordwand auf den vorspringenden Fels. Die Bastion dürfte mit Hilfe von tragbaren Leitern zugänglich ge-

wesen sein, ein Eingang wurde nicht gefunden. Das Innere wurde durch Holzkonstruktionen in drei Etagen gegliedert.³² Im Gegensatz zum Erdgeschoß, das keine Öffnungen aufweist, besitzen die beiden oberen Etagen mehrere Fenster nach allen Himmelsrichtungen, die innen fast doppelt so breit sind wie außen.

Überreste an der nördlichen Umfassungsmauer können als einschiffige Kapelle mit einer Größe von ca. 5,7×3,6m rekonstruiert werden.³³ Den Eingang bildet eine breite, rechteckige Tür auf der Westseite. Auf der Ostseite befindet sich eine halbkreisförmige Apsis, die außen durch eine gerade Wand abgeschlossen wird.³⁴ Im Süden sind die Reste eines Anbaus zu erkennen.³⁵ Die erhaltene Südostwand dieses Anbaus zeigt, daß keine Apsidiale vorhanden war. Außerdem gibt es im Süden und Norden Überreste von unbestimmbaren überwölbten Räumen, die später an die Kapelle angebaut wurden.

Das Mauerwerk

Die Analyse der Gesteins- und Mörtelproben von der Kirche, dem Refektorium, dem östlichen einschiffigen Bau und von der Kapelle in der Festung weisen auf eine einheitliche Verwendung von Kalkstein als Baumaterial hin.³⁶ Die Spuren in dem Gußmauerwerk lassen erkennen, daß für die Verkleidung der Fassaden der Kirche sehr große Blöcke verwendet worden sind.³⁷ Die einzelnen Lagen hatten unterschiedliche Höhen. Es ließ sich erkennen, daß der Mörtel zwischen den Steinblöcken sichtbar gewesen ist.³⁸

Das Gußmauerwerk besteht aus Mörtel und aus kleineren Bruchstücken des gleichen Gesteins, das auch für die Verkleidung verwendet wurde. Man kann die Gesamtstärke der Mauern der Kirche berechnen; dabei ergibt sich, daß das Gußmauerwerk nicht mehr als ein Drittel von ihr ausmacht.³⁹

An der Südfassade des Refektoriums sind Teile der Verkleidung erhalten. Sie besteht aus kleineren behauenen Steinblöcken, die ziemlich regelmäßige Reihen bilden.

32. Löcher in der West- und Ostwand, die einander genau gegenüber liegen, dürften Holzbalken aufgenommen haben.
33. Die Mauerreste erreichen im Norden eine Höhe von bis zu 3 m über der heutigen Erdoberfläche.
34. Es ist nicht möglich, Nebenräume oder Nischen zu rekonstruieren, welche die Apsis flankierten.
35. Dieser Raum ist ca. 2 m breit.
36. Die Proben von der Kirche, von dem Refektorium sowie von der Kapelle in der Festung wurden an der Montanuniversität Leoben in Österreich untersucht. Es gibt keine Gestein- oder Mörtelanalysen von dem einschiffigen Bau, von der Şogara-Kapelle oder von anderen Mauerresten, die auf eine andere Bauphase deuten. Der Verfasser bedankt sich herzlich bei Prof. Dr. E. Stumpfl, dem damaligen Direktor der Abteilung Mineralogie und Petrologie, und seinem Mitarbeiter Dr. F. Melcher für ihre Hilfsbereitschaft und Unterstützung.
37. Die Spuren in dem Mauerquerschnitt des südlichen Kreuzarmes zeigen z. B., daß die Länge der Steinblöcke 0,90/1,10 m, die Höhe 0,40/0,65 m erreichte.
38. Die Analysen der Mörtelproben ergaben »ein stark alteriertes, grobkörniges, matrixgestütztes Sediment« und »kleinere Gesteinsfragmente (Gesteinsbruchstücke)«.
39. Wir gehen davon aus, daß die Innenwände mit nicht so dicken behauenen Steinen verkleidet waren wie die Fassaden. Trotzdem dürfte die Mauerstärke mindestens 1,10 m, vielleicht sogar 1,20 m betragen haben. An der Südfassade konnte die Stärke der Steinblöcke mit Hilfe der Spuren mit 35 bis 40 cm gemessen werden. Das erhaltene Gußmauerwerk ist stellenweise zwischen 35 und 40 cm dick.

Der Mörtel zwischen den Steinblöcken ist sichtbar, fällt aber nicht so auf wie bei der Kirche.⁴⁰ Das Mauerwerk im Inneren des Refektoriums ähnelt dem der Kirche.

~~Die Umfassungsmauern der Festung lassen unterschiedliche Bauphasen erkennen.~~ Es gibt Stellen, an denen große Steinblöcke *in situ* erhalten geblieben sind.⁴¹ Sie gehören wahrscheinlich zu der ersten Bauperiode. Die Blöcke bilden unregelmäßige Reihen; der Mörtel in den Fugen ist sichtbar. Die Kapelle und die Bastion der Festung können mit den Umfassungsmauern gleichzeitig gebaut worden sein; in ihrem jetzigen Zustand lassen sie aber zwei oder sogar drei Umbau- oder Renovierungsphasen erkennen.

Zur Datierung

Während der Dokumentationsarbeiten wurden weder in Şarbet Şehri noch in Şogara oder in Boselt Kale Inschriften gefunden. Unsere Bemühungen, eine Klosteranlage mit einem Namen ähnlich wie »Şarbet/Şarbiyet Şehri« oder einen anderen Ort mit einem anderen Namen zu identifizieren, der zu den Bauresten in Şarbet Şehri passen könnte, blieben erfolglos. Genauso bleibt die Festung Boselt Kale unbekannt, jedoch findet sich in einer alten Karte der Name »Şagora«, der sich »Şogara« annähert.⁴²

Ein Datierungsversuch des Şarbet-Klosters, der Şogara-Kapelle und der Festung Boselt Kale kann sich deswegen nur auf den Baubefund stützen und muß sich dabei auf die Mauertechnik beschränken. Wie schon erwähnt, repräsentieren die Mauerreste mehr als eine Bauperiode. Zu der ältesten Bauphase gehören die *in situ* befindlichen Steinblöcke an der östlichen Umfassungsmauer der Festung sowie die Überreste des Gußmauerwerks der Kirche und der Kapelle. Der nordwestliche Anbau der Kirche, das Refektorium und die Anbauten der Festungskapelle dürften eine zweite, wenig jüngere Bauphase vertreten. Weitere Änderungen, Reparaturen oder eine dritte Bauphase lassen sich besonders an den Umfassungsmauern feststellen.

Das Mauerwerk der ersten Bauphase mit unterschiedlich großen und nicht sorgfältig bearbeiteten Steinblöcken aus dem örtlich vorhandenen Material, die unregelmäßige Reihen bilden, und mit sichtbarem Fugenmörtel bezeugt eine Bauweise, die bei den späteren Kirchen von Tao-Klarġeti nicht mehr vorkommt.⁴³ Außerdem erreicht die Dicke des Gußmauerwerks nur noch ein Drittel der gesamten Mauerstärke, während bei den Kirchen, die durch Inschriften in das 10. Jh. datiert werden, das Gußmauerwerk bis zu zwei Dritteln der Mauerstärke ausmacht.⁴⁴ Mehr Ähnlichkeiten lassen sich zu den Kirchen und Kapellen der Klöster feststellen, die in der Handschrift des Giorgi Merġule erwähnt sind.⁴⁵ Die Mauerreste von Opiza, Çqarostavi und von der Nordkirche in Parexi haben viele gemeinsame Merkmale mit den Überresten

40. Die Fugen sind ca. 5–8 cm breit, wohingegen die Reste des Fugenmörtels an der Südfassade der Kirche 10–15 cm stark sind.

41. An den unteren Teilen der östlichen Umfassungsmauer sind an den Wänden, die stark zerstört und deswegen nicht erreichbar sind, große Steinblöcke zu sehen.

42. Siehe I. Zdanevitch (1966), S. 12, Nr. 28 auf der Karte.

43. Vgl. die Bauweise der Mauern der Klosterkirchen in Oġki (963–973), in Dolisqana (Rekonstruktionsarbeiten vollendet 958) und in İġxani (Rekonstruktionsarbeiten vollendet 1032) sowie die Kapelle in der Nähe von Dört Kilise (974), alle durch Inschriften datiert.

44. In İġxani z. B. ist die Verkleidung ca. 20 cm dick, das Gußmauerwerk dagegen bis zu 80 cm. Vgl. Kadiroġlu 1991, S. 53–54.

von Šarbet Šehri und Boselt Kale.⁴⁶ Deswegen wird für die erste Bauphase in unserem Gebiet eine Datierung in die erste Hälfte des 9. Jh.s vorgeschlagen.

Daß eine Festung in der Nähe des Klosters vorhanden war, unterstützt unseren Datierungsvorschlag. Im 9. Jh. haben die Sicherheit und die Verteidigungsvorsorge bei der Auswahl der passenden Lage für ein zu gründendes Kloster eine große Rolle gespielt. Damalige Klöster waren entweder sehr schwer zu erreichen oder durch Festungen und Wehrbauten geschützt.⁴⁷ Das Kloster in Šarbet Šehri wurde durch die Festung Boselt Kale verteidigt. Drei weitere Festungen und ein Wachturm in unmittelbarer Nähe von Šarbet Šehri betonen, wie wichtig Wehranlagen in diesem Zeitalter waren.⁴⁸

Identifizierungsversuch

Das Kloster in Šarbet Šehri wird in der Handschrift von 951 nicht zusammen mit den anderen Klöstern beschrieben.⁴⁹ Es ist eigentlich sehr unwahrscheinlich, daß Merçule eine so große Klosteranlage mit einer Festung übersehen hat. Man könnte dies damit erklären, daß das Kloster in der Zeit Merçules noch nicht bestand. Eine solche Annahme widerspräche aber allen derzeitigen Forschungsergebnissen, vor allem denen der Untersuchungen von 1995–1998.

Eine andere, plausiblere Erklärung wäre die, daß das Kloster in Šarbet Šehri zu den bisher noch nicht eindeutig identifizierten Klöstern gehört, die in der Handschrift erwähnt werden. Das Kloster *Xanztā*, mittlerweile mit dem Kloster in Porta identifiziert, kann nicht in Šarbet Šehri gelegen haben⁵⁰, da es nach der Beschreibung in der Handschrift auf einem steilen Hang erbaut wurde und nicht über genügend Ackerland verfügte.⁵¹

Ein weiteres Kloster, das noch nicht identifiziert wurde, ist *Šatberdi*. Nach dem Bericht in der Handschrift von Merçule bekam der hl. Grigol von Xanztā ein Stück Land für ein neues Kloster als Geschenk, da er mit seiner ersten Klosteranlage nicht zufrieden gewesen sei. Hier habe er das Kloster *Šatberdi* gegründet, das weit von dem anderen entfernt sei, aber fruchtbares Land besaß.⁵² Diese Beschreibung paßt gut zu

45. Aus der Lebenszeit des hl. Grigol von Xanztā stammen folgende Klosterkirchen und Kapellen: Baretelta, Berta, Çqarostavi, Žmerķ, Daba, Gwnatle, İxani, Xanztā, Mere, Mižnazoro, Opiza, Parexi und Šatberdi.

46. Die Überreste der Klosterkirchen in Opiza, Çqarostavi und Anči, die Nordkirche in Parexi, das Refektorium in Porta und die Basilika in Esbeki und in Nuka sind z. B. mit großen Steinblöcken gebaut, die nicht sorgfältig bearbeitet sind. Das Gußmauerwerk macht ein Drittel der gesamten Mauerstärke aus.

47. Berta, Çqarostavi und Parexi sind Beispiele für sehr schwer erreichbare Klöster, Esbeki und Yeni Rabat für solche, die durch Festungen geschützt wurden.

48. Die Festung Melo ist Nr. 15 auf der Karte, Sinkot Nr. 21 und Ferhatlı Nr. 5. Der Wachturm Usta-bel ist Nr. 25.

49. G. Merçule gibt ausführliche Information über die Bautätigkeiten des hl. Grigol von Xanztā und über alle Klöster, die während dieser Zeit gegründet, renoviert oder neu gebaut wurden. Trotzdem findet man den Namen »Šarbet /Šarbiyet« in dieser Handschrift nicht.

50. Vgl. Djobadze 1992, S. 24–39; und Bérizé 1981, S. 179–182, 292–295.

51. In der Handschrift wird beschrieben, wie steil und unfruchtbar die Lage ist und wie schwer es war, diese Hänge für die Bauarbeiten vorzubereiten. Siehe, Kapitel 28 (Marr 1911; Peeters 1917–1919).

der Lage von Şarbet Şehri, aber genau so gut auch zu der des Ortes Yeni Rabat.⁵³ Also reicht diese Angabe allein für eine Identifizierung des Klosters nicht aus.

Es gibt jedoch andere Hinweise darauf, daß Şarbet Şehri besser geeignet ist, mit Şatberdi identifiziert zu werden als Yeni Rabat. In der Handschrift wird von einer Reise von Adelige und Prinzen berichtet, die in Arţanuţi anfang und am ersten Tag bis nach Şatbera führte. An den folgenden Tagen gelangten die Reisenden von hier aus zu anderen Klöstern, und zwar (in dieser Reihenfolge) nach Żmerķ, Berta, Daba, Opiza, Xanţa, Miznaţoro, Çqarostavi und Baretelta.⁵⁴ Aufgrund dieses Reiseberichtes, der von vielen Forschern für die Identifikation der Klöster herangezogen wurde⁵⁵, könnte das Kloster in Şarbet Şehri mit Şatberdi identifiziert werden. Von Şarbet Şehri kann man an einem Tag zu Fuß bis Çimenli gelangen, wo sich das ehemalige Kloster Żmerķ befindet; von dem Dorf Bulanık, wo die Kirche Yeni Rabat liegt, ist dies nicht möglich.⁵⁶

Die Entfernung zwischen Şarbet Şehri und den anderen besuchten Klöstern, die nahe beieinander liegen, gibt weitere Hinweise. In der Handschrift wird die Lage von Şatberdi beschrieben als »weiter entfernt, aber untrennbar von den anderen Klöstern«, so wie dies bei Şarbet Şehri der Fall ist.⁵⁷

Einen weiteren Versuch, das Kloster in Şarbet Şehri mit Şatberdi gleichzusetzen, könnte man mit Hilfe alter oder moderner historisch-topographischer Karten unternehmen, auf denen Şatberdi dort eingetragen ist, wo Şarbet Şehri liegt.⁵⁸ Auch frühere Forschungsberichte könnte man für solche Identifikationsversuche verwenden.⁵⁹

In einer anderen Studie wird die armenische Bedeutung des Wortes Şatberdi als »mit vielen Festungen« angegeben.⁶⁰ Falls man dieser Mitteilung Glauben schenken kann, wäre dies ein weiterer Grund für die Gleichsetzung von Şarbet Şehri mit Şatberdi: Außer der Bselet Kale gibt es Reste von Wehranlagen in Ferhatlı, Melo, Sinkot und Ustabel in der Nachbarschaft von Şarbet Şehri.

52. Şatberdi war auf fruchtbarem Land gebaut und besaß genügend Landwirtschaft. Siehe Kapitel 11. (Marr 1911; Peeters 1917–1919).

53. Es gibt einige Forschungsergebnisse, die eine Identifizierung von Şatberdi mit Yeni Rabat unterstützen; vgl. Djobadze 1992, S. 41.

54. Siehe Kapitel 27 (Marr 1911; Peeters 1917–1919).

55. Der Linguist N. Marr unternahm im Jahr 1904 eine Reise nach Klarţeti und Şavseti, um die Klöster wiederzufinden (Marr, 1911). Auch W. Djobadze identifiziert und datiert die Klöster Xanţa und Şatberi aufgrund dieses Reiseberichtes (Djobadze, 1992). Zur Zeit arbeitet Frau Fahriye Bayram an einer Dissertation mit dem Titel *Die Architektur der Klosterkirchen, die in der auf das Jahr 95 datierten Handschrift von Giorgi Merçule erwähnt werden*, die Anfang 2001 an der Universität Ankara vorgelegt werden soll.

56. Die Einheimischen behaupten, daß sie in drei Stunden von Ardanuç nach Şarbet Şehri laufen können. Es dauert nicht viel länger, von Ardanuç nach Yeni Rabat zu kommen, nur die Strecke von Yeni Rabat bis nach Żmerķ (jetzt: Çimenli) ist sehr weit.

57. Siehe Kapitel 77. (Marr 1911; Peeters 1917–1919).

58. Siehe u. a. in alten Karten in: *Monumente der georgischen Architektur* und die Karte auf der Seite 308 in P. Ingoroqva, *Giorgi Merçule*. Tbilisi 1954 (in Georgisch). Auf der Karte BVI 3 der Reihe des *Übungen Atlas des Vorderen Orients* ist »Şatbert« dort eingetragen, wo Şarbet Şehri liegt. Auf den Karten BVI14 und BVII16 wird »Şatbert« zusammen mit »Porta« angegeben. Auf der Karte BVII14 wird auch eine Festung in Şatbert lokalisiert.

59. Im 19. Jh. soll der Forscher Ingoroqva das Kloster Şatberdi »unmittelbar südlich von Ahiza« lokalisiert haben; vgl. Djobadze 1992, S. 36, Anmerkung 116.

60. Siehe M. Tlerry 1992–1993, S. 234.

Eine weiteres, linguistisches, Argument wäre die Ähnlichkeit in der Aussprache der Wörter »şarbet«/»şarbiyet« mit »şatberd«/»şatberdi«. Die Einheimischen benutzen das Wort »şarbet« und sehr selten »şarbiyet«, um diesen Ort zu bezeichnen. Sie meinen, Şarbet Şehri hieße »sehr süß«, »so wie Sirup«. ⁶¹ In der türkischen Sprache haben »şarbet« oder »şarbiyet« keine Bedeutung, das türkische Wort für »Sirup« ist »şerbet«. Es ist jedoch möglich, daß die Einheimischen in ihrem Dialekt »şerbet« als »şarbet« oder »şarbiyet« aussprechen. ⁶² Man könnte jedoch auch überlegen, ob die Bezeichnungen »şarbet« und »şarbiyet« bei der Übernahme in die türkische Sprache aus ursprünglichem »şatberd« oder »şatberdi« entstanden sind. Aber auch wenn es noch nicht mit Sicherheit möglich ist, das Kloster in Şarbet Şehri mit Hilfe der Linguistik zu identifizieren, wagen wir vorzuschlagen, es mit *Şatberdi* gleichzusetzen.

AUSGEWÄHLTE LITERATUR

- Baumgartner, B.: Drei vergessene georgische Klöster in der Nordosttürkei: C'q'arostavi, Nuka Kilise, Miznazori, *Revue des Études géorgiennes et Caucasiennes* 8-9 (1992-93), S. 193-221.
- Baumgartner, B.: Eine bisher unbekannte georgische Kirche aus dem Jahr 984 im Tal von Dörtkilise (Otxta-ek'lesia)/Nordosttürkei, *Revue des Études géorgiennes et Caucasiennes* 8-9 (1992-93), S. 222-232.
- Béridzé, W.: *Mesto pamjatnikov Tao-Klardžeti v istorii Gruzinskoj architektury* (Tbilisi: Metsniereba, 1981).
- Béridzé, W.: L'architecture de Tao-Klardjéti, in: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst*. Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet (Bonn: Habelt 1986), Bd. 1, S. 87-108.
- Beridze, W.: Les monuments d'architecture du T'ao-K'larzeti, *Revue des Études géorgiennes et Caucasiennes* 5 (1989), S. 169-202.
- Djobadze, W.: The Donor Reliefs and the Date of the Oški, *Byzantinische Zeitschrift* 69 (1976), S. 39-62.
- Djobadze, W.: The Georgian Churches of Tao-Klardjet'i: Construction Methods and Materials, *OrChr* 62 (1978), S. 116-199.
- Djobadze, W.: Observations on the Architectural Sculpture of Tao-Klardjet'i Churches around one Thousand A.D., in: *Studien zur spätantiken und byzantinischen Kunst*, Friedrich Wilhelm Deichmann gewidmet (Bonn:Habelt, 1986), Bd. 2, S. 81-100.
- Djobadze, W.: Four Deesis Themes in the Church of Ōški, *OrChr* 72 (1988), S. 168-182.
- Djobadze, W.: *Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klardjet'i, and Savset'i*, *Forschungen zur Kunstgeschichte und Christlichen Archäologie* 17 (Stuttgart:Steiner, 1992).
- Edwards, R.W.: Medieval Architecture in the Oltu-Penek Valley. A Preliminary Report on the Marchlands of Northeastern Turkey, *Dumbarton Oaks Papers* 39 (1985), S. 15-37.
- Edwards, R.W.: The Fortifications of Artvin: A Second Preliminary Report on the Marchlands of Northeast Turkey, *Dumbarton Oaks Papers* 40 (1986), S. 165-182.
- Kadiroğlu, M.: »Tao-Klardjetie«, in: *Dictionary of Art* (Oxford: Macmillan, 1996).
- Kadiroğlu, M.: *The Architecture of the Georgian Church at Işhan* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1991).
- Kadiroğlu, M., Z. Karaca, T.Yazar: 1995 yılı Tao-Klardjeti yüzey araştırması, in: *XIV. Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1996). Bd. 1, S. 397-421.

61. Die Bewohner der beiden Dörfer bauen Getreide und Mais an und besitzen Weingärten. Sie weiden ihr Vieh auf dem Land (*mezra*), das sie Şarbet Şehri nennen und das sich zwischen den beiden Bächen befindet.

62. Die Einwohner der Dörfer Okumuşlar oder Ağıllar sprechen allerdings keinen besonderen Dialekt.

- Kadıroğlu, M., Z. Karaca, T.Yazar: Ortaçağ Gürcü mimarisi 1996 yılı yüzey araştırması, in: *XV Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1998). Bd. 1, S. 97-125.
- Kadıroğlu, M., Z. Karaca, T.Yazar: Ortaçağ Gürcü mimarisi 1997 yılı yüzey araştırması, in: *XVI Araştırma Sonuçları Toplantısı* (Ankara, 1999), Bd. 1, S. 129-142.
- Marr, N: Georgij Merčul, *Žitie Sv. Grigorija Chadzijskago*, intr., trans., and comm. N.Marr, zusammen mit: *Dnevnik' poezdki v Šavšetiju in Klaržetiju* (St. Petersburg, 1911).
- Peeters, P.: Histoires monastiques géorgiennes. Vie de s. Grégoire de Khandztha, *Analecta Bollandiana* 16-37 (1917-1919), S. 207-309.
- Taqaišvili, E.: Archäologische Forschungen, Untersuchungen und Notizen, in: *Materialy po arheologii Kavkaza* 12 (1909) [Russisch].
- Taqaišvili, E.: Al'bom dervniegruzinskoj architektury (Tbilisi, 1924).
- Taqaišvili, E.: *arkeologijuri ekspedicia kola-oltisši da čanglši 1907 čels* [= *Expédition archéologique en Kola-Oltchissi et en Tchangli*] (Paris, 1938) [Georgisch].
- Taqaišvili, E.: *Archeologičeskaja ekspedicija 1917 goda v južnye provincii Gruzii = 1917 člis arxeologuri ekspedicia samxret sakartveloši* (Tbilisi, 1952).
- Thierry, J.-M.: Topographie et état actuel des monuments géorgiens en Turquie orientale, *Revue des études géorgiennes et caucasiennes* 5 (1989), S. 129-167.
- Thierry, J.-M.: Note sur les Monuments de la Vallée du Karçkal, *Revue des Etudes géorgiennes et caucasiennes* 8-9 (1992-1993), S. 233-235.
- Thierry, N.: Peintures historiques d'Ošk'i (T'ao), *Revue des Etudes géorgiennes et caucasiennes* 2 (1986), S. 135-171.
- Thierry, N.: À propos des monuments de T'ao, *Revue des Etudes géorgiennes et caucasiennes* 8-9 (1992-1993), S. 241-259.
- Thierry, J. M., N. Thierry: Notes d'une voyage en Géorgie Turque, *Bedi Kartlisa* 8-9 (1960), S. 10-29.
- Thierry, J. M., N. Thierry: Notes d'une nouveau voyage en Géorgie Turque, *Bedi Kartlisa* 25 (1968), S. 51-65-
- Tokarski, N. M.: *Iz istorii srednevekovogo stroitel'stva v Tajskom knjažestve* (Erivan, 1988).
- Winfield D., Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutions* 31 (1968), S. 38-57.
- Zakariya, P.: Architektur des Tao-Klardjets (Tbilisi, 1990 [Russisch]).
- Zdanevich, I.: *L'Itinéraire géorgien du Ruy Gonzales de Cluvijo et les églises aux confins de l'Atabégat* (Paris, 1966).

GESCHICHTE

Moshe Gammer

Kollektives Gedächtnis und Politik: Anmerkungen zu einigen konkurrierenden geschichtlichen Narrativen im Kaukasus und in Rußland

Das sowjetische Erbe

Die Auflösung der Sowjetunion im Jahre 1991 hinterließ in vielen Bereichen ein Vakuum. Einer davon war der Bereich der kollektiven Identität. Die sowjetische Nationalitätenpolitik stand in einer widersprüchlichen Situation zwischen einerseits dem Nationsbildungsprozeß der verschiedenen Völker der UdSSR und andererseits dem »sowjetischen Patriotismus« und dem »proletarischen Internationalismus«, so daß kein einziger der Bestandteile der ehemaligen Sowjetunion seine nationale Konsolidierung wirklich vollenden konnte. Auf diese Weise haben die rasanten Veränderungen den dringenden Bedarf an Wiederherstellung früherer bzw. Schaffung neuer Identitäten hervorgerufen. Dieser Bedarf ist in sämtlichen Bestandteilen der ehemaligen Sowjetunion spürbar – sowohl in den 15 ehemaligen Unionsrepubliken, die zu unabhängigen Staaten wurden, als auch in den »kleineren« autonomen Einheiten, die innerhalb der Russischen Föderation verblieben.¹

Eine solche Rekonstruktion von Identität oder auch die Konstruktion einer neuen Identität setzt eine Umbildung des kollektiven Gedächtnisses bzw. ein Neuschreiben der Geschichte voraus. In vielen Fällen ist eins der wichtigsten Elemente des kollektiven Gedächtnisses und damit auch der kollektiven Identität der Kampf gegen die russische Eroberung. Die Anführer dieser Kämpfe – »Nationalhelden« und schon lange

1. Die UdSSR war offiziell eine Föderation mit Dutzenden von Einheiten, die in verschiedenen Ebenen von Autonomie organisiert waren: Am höchsten standen die 15 sozialistischen Sowjetrepubliken (SSR), die nach allen sowjetischen Verfassungen als souveräne Staaten anerkannt wurden und sich freiwillig der UdSSR anschlossen. Sie hatten das Recht, jederzeit aus der Union auszuscheren. Als die UdSSR aufhörte zu existieren, wurden diese Republiken automatisch zu unabhängigen Staaten. (Der sowjetische Begriff von Souveränität unterscheidet sich vom westlichen Begriff, was im Zuge der Auflösung der UdSSR für etwas Verwirrung sorgte). Die übrigen vier Ebenen – Autonome Sozialistische Sowjetrepublik (ASSR), Provinzen (oblasti), Bezirke und Unterbezirke – genossen unterschiedliche Grade von Autonomie innerhalb einer bestimmten SSR, von der sie ein integraler Bestandteil waren, ohne Recht auf Sezession. Diese fühlten sich innerhalb der Russischen Föderation in einigen Fällen wie »in der Falle« und haben entweder ihren Wunsch nach Unabhängigkeit angedeutet – wie etwa Tatarstan und die Republik Chakass – oder sich einseitig für unabhängig erklärt.

Mittelpunkte solcher Identitäten – sind jetzt Gegenstand neuer geschichtlicher Narrative geworden, die von unterschiedlichen politischen Akteuren mit unterschiedlicher Zielsetzung und Programmatik konstruiert und verbreitet werden. Der »Nationalheld« Tschetscheniens und Daghestans ist Schamil (1797–1871) – der berühmteste und erfolgreichste der drei Imame des vom *Naqšbandī*-Orden angeführten dreißigjährigen Widerstandes gegen die russischen Eroberungen.²

Als vollberechtigter *‘ālim* und ordinierter Scheich des *Naqšbandī-Hālidī*-Ordens leitete Schamil 25 Jahre lang (1834–1859) den Widerstandskampf. Während dieser Jahre baute er eine reguläre Armee auf, errichtete und entwickelte er ein Staatswesen, vereinigte er zum ersten Mal in ihrer Geschichte eine Vielzahl stammesähnlicher Gemeinschaften und brachte ihnen bei, ständiger Teil einer »regulären« Staatsgemeinschaft zu sein, und – was möglicherweise als seine größte Errungenschaft gelten kann – vollendete er die Islamisierung Tschetscheniens und führte dieses Land sowie Daghestan hin zum Sūfismus.³

Schamil war schon zu Lebzeiten eine sagenhafte Heldenfigur sowohl für seine Landsleute als auch für die Russen.⁴ Es war jedoch die sowjetische Historiographie, die Schamils Ruhm weit über die Grenzen des Kaukasus hinaus verbreitete. Für die marxistischen Historiker, die in den 20er Jahren maßgeblich waren, war Schamil ein »fortschrittlicher« Held und Führer einer »nationalen Befreiungsbewegung« gegen den zaristischen Imperialismus und Kolonialismus. Diese Beschreibung war jedoch nicht im Interesse des Regimes. In der Tat versuchten die sowjetischen Behörden stets, diese Angelegenheit klein zu halten. Die Sache wurde aber weiter verkompliziert, als 1950 Schamil zum »reaktionären«, »volksfeindlichen«, »türkischen (d.h. osmanischen) und englischen Verräter« erklärt wurde. Im Zuge eines Versuchs, Schamil zu »rehabilitieren«, sowie einer lebhaften öffentlichen Debatte wurde den sowjetischen Historikern 1956 eine offizielle Kompromißformel aufgezwungen. Danach war Schamil zunächst der Führer einer »fortschrittlichen«, »populären«, antikolonialistischen und »nationalen« Befreiungsbewegung, aber später hätten »volksfeindliche«, feudale und geistliche Elemente in ihr die Oberhand gewonnen und sie in eine reaktionäre Bewegung umgewandelt. Diese Formel blieb bis zur Auflösung der Sowjetunion gültig, und die sowjetischen Behörden versuchten die meiste Zeit, diese Angelegenheit totzuschweigen.⁵

Angesichts dieser Geschichte ist es kaum verwunderlich, daß Schamil bei den Daghestanern und Tschetschenen zum Nationalhelden schlechthin geworden ist. Seit dem

2. Vgl. dazu Moshe Gammer: *Muslim Resistance to the Tsar. Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan*. London: Frank Cass, 1994 (zweite Auflage erscheint in Kürze).
3. Siehe auch unten. Über die Rolle der *Šāfi*-Orden, vgl. Anna Zelkina: *In Quest of God and Freedom. The Sufi response to the Russian Advances in the North Caucasus (Chechnya and Daghestan)*, London: C. Hurst (im Druck).
4. Bei späteren Aufständen versuchten Tschetschenen und Daghestaner, Schamils Imamats wiederzuerrichten, und beriefen sogar seine Nachkommen als Führer. 1877–78 war es Schamils Sohn Ghazi Muhammad, 1920 sein Enkel Sait (Sa'id). Die russische Historiographie interessierte sich in erster Linie dafür, wem das größte Verdienst um den Endsieg zukommen soll. Sie versäumte es aber niemals, Schamil als »genialen Feldherrn« und große Persönlichkeit darzustellen. Es sieht so aus, daß das russische Establishment jetzt allmählich anfängt zu verstehen, was heutige politische Führer längst gelernt haben: nämlich, daß der Sieg um so größer ist, je größer der Gegner ist.
5. Vgl. Moshe Gammer: *Shamil in Soviet Historiography*, in *Middle Eastern Studies*, Bd. 28, Nr. 4 (Oktober 1992), S. 729–777.

Zerfall der Sowjetunion wird er von unterschiedlichen Lagern für ihre jeweiligen politischen Ziele verwendet. Jedes von ihnen wirft auf Schamil ein unterschiedliches Licht und schreibt ihm ein Vermächtnis zu, das im logischen Zusammenhang mit seinen eigenen Zielen und Vorstellungen steht. Im Augenblick konkurrieren drei historische Narrative um die Vorherrschaft bei der Rekonstruktion der nationalen Identität von Tschetschenen, Daghestanern und anderen Kaukasusvölkern sowie Russen. Vier andere Narrative deuten sich, wenigstens potentiell, im Hintergrund an. Alle sind sie auf irgendeine Art und Weise Reaktionen auf das sowjetische Narrativ.

Das daghestanisch-awarische Narrativ

Die Daghestanische Autonome Sozialistische Sowjetrepublik (ASSR) wurde innerhalb der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR) als multiethnische Einheit gegründet. Mehr als dreißig Sprachen werden im historischen »Bergland« gesprochen.⁶ Diese Sprachen variieren in ihren Sprecherzahlen von ein paar hundert Personen, die im gleichen Dorf wohnen, bis zu mehreren hunderttausend. Die sowjetischen Behörden faßten alle diese Gruppen in 11 offiziell anerkannten Nationalitäten zusammen. Stalin gliederte das benachbarte Flachland mit seiner russischen und türkischen Bevölkerung an Daghestan an. Die junge Republik erhielt auf diese Weise vier weitere Nationalitäten. Die Anstrengungen, getrennte Nationalidentitäten zu bilden, waren trotz gegenteiligen Bestrebungen zur Bildung einer gesamt-daghestanischen Identität recht erfolgreich. Diese Tatsache trug dazu bei, nationale Antagonismen zu schüren. Andere, von den sowjetischen Behörden im Laufe von 70 Jahren getroffene Maßnahmen – insbesondere die (gelegentlich erzwungene, in allen Fällen jedoch geförderte) Umsiedlung aus dem Berg- ins Flachland sowie die Folgen der »Deportation« und späteren »Rehabilitierung« der daghestanischen Tschetschenen⁷ – verschärften die Lage zusätzlich und verwandelten Daghestan in ein Labyrinth von miteinander verflochtenen nationalen, wirtschaftlichen und sozialen Rivalitäten und Konflikten.⁸

Was immer die sowjetische Position gewesen sein mag, Schamil ist in Daghestan stets ein Nationalheld gewesen, und daghestanische Historiker haben mit der Unterstützung der lokalen Partei immer wieder versucht, ihn zu »rehabilitieren«. Es überrascht deshalb nicht, daß in den Spätachtzigern, als Gorbartschows Bemühungen um *glasnost* und *perestroika* die Peripherie erreichten, die Daghestaner die Gelegenheit nutzten, um Schamil vollständig zu rehabilitieren. 1990 wurde die »geistige Rückkehr«⁹ des Imams durch die Gründung einer Schamilstiftung (*fond imeni Schamilja*) an der (damaligen) daghestanischen Filiale der Akademie der Wissenschaften der UdSSR untermauert. Diese Stiftung unternahm riesige Anstrengungen, um Schamil im kollektiven Gedächtnis Daghestans wieder zu etablieren, indem sie akademische sowie populäre Werke über den Imam in russischer und in awarischer Sprache veröffent-

6. »Bergland« ist eine wörtliche Übersetzung des Namens *Daghestan* (*dagh* ist türkisch für »Berg« und *-stan* ist ein persisches Suffix zur Bildung von Ländernamen). Das historische »Bergland« besteht eigentlich nur aus der südlichen, bergigen Hälfte der heutigen Republik Daghestan.

7. vgl. unten Anmerkung 20.

8. Zur aktuellen Lage in Daghestan vgl. Egbert Wesselink: *The Russian Federation: Daghestan*, London 1995; Clem McCartney: *Daghestan: A Situation Assessment Report*, London 1996.

9. Robert Chenciner: *Daghestan, Tradition and Survival*, London – New York 1997, S. 17.

lichte und Filme, Lieder, Festivals und andere, dem Imam gewidmete Aktivitäten finanziell unterstützte. Im selben Jahr – 1990 – kam dann Schamils endgültige offizielle ~~Anerkennung¹⁰ in Daghestan, als eine vor kurzer Zeit gegründete Siedlung bei einer~~ offiziellen Zeremonie den Namen *Schamilkala* erhielt.¹¹

Die Aktivitäten der Stiftung in awarischer Sprache sind nicht so erstaunlich, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mögen. Für die Awaren – die führende Volksgruppe seit der Republikgründung – war Schamil immer ihr eigener Nationalheld. Schließlich war der Imam selbst ein Aware (so wie seine beiden Vorgänger). Diese Tatsache fügte der Nationalidentität sowie dem kollektiven Gedächtnis der Awaren ein wichtiges Element hinzu. Sie legitimierte auch die Vormachtstellung der Awaren in der Republik, indem sie ihr eine historische Dimension verlieh.¹² Das historische Narrativ der Daghestaner wurde also hauptsächlich von der awarischen Elite sowie von der Hauptströmung der awarischen Nationalbewegung entwickelt. Nach dem Zerfall der UdSSR wurde das daghestanisch-awarische Narrativ vom Establishment angenommen, das weitgehend mit der awarischen Elite übereinstimmt.

Dieses Narrativ hat niemals den Kampf an sich in den Vordergrund gestellt, sondern konzentrierte sich mehr auf Schamil. Der Imam wird als Nationalheld, mächtiger Herrscher, begabter General und vollkommener Staatsmann beschrieben. Sein größtes Verdienst jedoch ist, wie der daghestanische Nationaldichter (der in Awarisch schrieb) formulierte, »das Schmieden eines vereinigten Daghestans«.¹³ Dies ist sowohl für die awarischen Nationalisten als auch für das Establishment besonders wichtig angesichts zentrifugaler Tendenzen gewisser Nationalbewegungen innerhalb Daghestans, die auf eine Abspaltung von der Republik abzielen. So kommt Schamil als Staatsgründer und Führer eines vereinigten Daghestans eine wichtige Rolle zu.¹⁴ Dementsprechend werden große Anstrengungen unternommen, die Teilnahme aller daghestanischen Nationalitäten am Kampf Schamils hervorzuheben.¹⁵

10. S. 19.

11. Das daghestanische Establishment war in Wirklichkeit nicht so sehr von Schamils Rehabilitierung begeistert. Die Umbenennung geschah zögerlich und war eine Antwort auf massiven Druck der Öffentlichkeit auf die Regierung, die Hauptstadt Machačkala nach Schamil umzubenennen. Die Umbenennung der Siedlung geschah also, um eine Umbenennung Machačkalas zu verhindern.

12. Es ist deshalb kein Zufall, daß die awarische Nationalfront, die als Reaktion auf andere Fronten gegründet wurde, nach *Schamil* benannt wurde.

13. Hamzatov, Rasul: *Moj Dagestan*, Moskau 1972, S. 298.

14. Dies trifft besonders bei den extremen Flügeln der kumükischen und lesigischen Nationalbewegung zu.

15. Bei der ersten Konferenz zur »Rehabilitierung« Schamils im Juni 1989 in Machačkala behandelten 23 von insgesamt 103 Vorträgen die Rolle einzelner Nationalitäten in Schamils Bewegung sowie deren Widerspiegelung in der Folklore, vgl. Institut Istorii SSSR, AN SSSR; Institut Istorii, Jazyka i Literatury Dagestanskogo Filiala AN SSSR; Dagestanskij Gosudarstvennyj Universitet: *Narodno-osvoboditel'noe dviženie gorcev Dagestana i Čečni v 20–50 ch godach XIX v. Vsesojuznaja naučnaja konferencija*, 20–22 junja 1989 g. Tezisy dokladov i soobščений, Machačkala 1989. In der neuesten Konferenz (Oktober 1998) in Machačkala handelten 3 von 51 Vorträgen von der Teilnahme einzelner Nationalitäten an Schamils Bewegung; ein Grundsatzreferat, gehalten von dem führenden Akademiker Daghestans, hatte zum Thema »die Erneuerung der Persönlichkeit der Bergbewohner und der Eintritt Daghestans in die Moderne als wichtigstes Ergebnis des nationalen Befreiungskrieges« – Institut istorii, archeologii i etnografii DNTs RAN; Institut Rossijskoj Istorii RAN.: *Kavkazskaja vojna. Spornye voprosy i novye podchody. Tezisy dokladov meždunarodnoj naučnoj konferencii*, Machačkala 1998.

Ein anderes interessantes Merkmal dieses Narrativs ist es, daß – während Schamils Siege mit großem Stolz erwähnt werden – die Erwähnung seiner Feinde taktvoll auf ein Minimum beschränkt bzw. gänzlich vermieden wird. Darin zeigt sich, daß sowohl das Establishment als auch die Hauptströmung der awarischen Nationalbewegung die Ansicht vertreten, Daghestan solle Teil der Russischen Föderation bleiben. Erstens ist Daghestan wirtschaftlich und strategisch von Moskau abhängig. Fast niemand in Daghestan kann sich vorstellen, das Land könne überleben, wenn die Nabelschnur, die es mit Rußland verbindet, beschädigt wird. Für alle ist die Verbindung zu Rußland von entscheidender Bedeutung. Für das ehemals kommunistische Establishment ist die Unterstützung durch Moskau überlebensnotwendig. Die awarische Nationalbewegung braucht diese Unterstützung, um einerseits die Integrität der Republik angesichts separatistischer Bewegungen zu erhalten und um andererseits die Vormachtstellung der Awarer innerhalb der Republik zu gewährleisten. Daher kommt die Bereitschaft, 1997 ein neues Narrativ anzunehmen und es in das eigene Narrativ zu integrieren.

Das neue offizielle Narrativ

Die Auflösung der Sowjetunion führte dazu, daß die Historiker keiner Führung mehr unterstellt waren und sich frei fühlten, eine große Menge bisher verbotener Fakten und Interpretationen zu veröffentlichen. Schamil und das, was in der sowjetischen Terminologie als »der Kaukasische Krieg« bekannt war, waren keine Ausnahmen. Zahlreiche Bücher und Artikel wurden veröffentlicht, viele davon waren Neuauflagen seltener oder verbotener Bücher. Dieses Gefühl der Freiheit hörte mit dem Einmarsch Rußlands in Tschetschenien 1994 schlagartig auf. Plötzlich wurden alle Themen, die die Geschichte des Kaukasus im 18. und im 19. Jh. betreffen, für die Wissenschaft tabu (anders als für die Publizistik).¹⁶

Dieses Schweigen wurde im Oktober 1997 gebrochen, als die Zentralregierung der Russischen Föderation die Aktivitäten zur Feier des 200jährigen Jubiläums Schamils unterstützte und mitveranstaltete. Das Jubiläum wurde mit großem Aufheben in Moskau, St. Petersburg, Kaluga und anderen Orten der Russischen Föderation (sowie auch in anderen Mitgliedsstaaten der GUS) begangen. Diese Veranstaltungen erreichten ihren Höhepunkt in Machačkala, der Hauptstadt Daghestans. Der Tag wurde zum Staatsfeiertag mit einem dichten Programm erklärt: Umzug durch die Stadt mit historischen Trachten, Fallschirmspringen am zentralen Platz der Stadt, folkloristische Darbietungen; Umbenennungszeremonie der längsten (wenn auch nicht wichtigsten) Straße Machačkalas nach Schamil und Eröffnung der neuen Nationalbibliothek, die ebenfalls nach Schamil benannt wurde. Es fand darüber hinaus eine feierliche Sitzung des Staatsrates Daghestans mit Vertretern aus allen Mitgliedsstaaten der GUS statt; ein Schauspiel, geschrieben von einem jungen daghestanischen (awarischen) Dramatiker, feierte zu dieser Gelegenheit Premiere.¹⁷

16. In einer Reaktion, die an die Periode von 1944 (Deportation der Tschetschenen) bis 1950 (Verkündung einer neuen offiziellen Stellungnahme zu Schamil) erinnerte, weigerten sich russische Historiker, irgendetwas mit dem Thema zu tun haben zu wollen. 1995 konnte eine Prüfungskommission, die eine Dissertation zum Thema »Tschetschenien während des Kaukasischen Krieges« begutachten sollte, nicht besetzt werden, nachdem alle potentiellen Kandidaten eine Teilnahme abgelehnt hatten. Der Betreuer dieser Arbeiten mußte auf die Mitarbeit westlicher Historiker zugreifen, damit die Arbeit von der Universität in Moskau angenommen werden konnte;

Moskau handelte nach dem Motto »Wenn du sie nicht besiegen kannst, schließ dich ihnen an!« und adoptierte Schamil in das Pantheon russischer Nationalhelden. Ein ~~neues-offizielles Narrativ wurde gebildet und von den Behörden verbreitet.~~ Dieses neue Narrativ beruht auf dem daghestanisch-awarischen. Es ist ihm in der Tat sehr ähnlich, mit einem einzigen Unterschied: es betont nachdrücklich die Tätigkeit Schamils in der Zeit nach 1859, als er – gemäß dem neuen Narrativ – die Versöhnung mit dem ehemaligen Feind suchte, ein Bewunderer Rußlands und seiner Kultur wurde und seine Nachkommen und alle künftigen daghestanischen Generationen (und somit auch die Tschetschenen) aufforderte, in ewiger Freundschaft und Einheit mit dem russischen Volk zu leben. Dies war das Hauptthema *aller* offiziellen Feierlichkeiten im Oktober 1997. Für Moskau ist die Zielsetzung dieses neuen Narrativs klar: das rußlandfeindliche Vermächtnis des Imams zu entschärfen und dessen Gebrauch in anderen Narrativen – vor allem im tschetschenischen – entgegenzuwirken.

Das neue Narrativ wurde jedoch auch vom daghestanischen Establishment sowie von der Hauptströmung der awarischen Nationalbewegung (die es mit dem eigenen Narrativ kombinierte) angenommen. Während der offiziellen Feierlichkeiten in Machačkala zum Beispiel wurde es in Schlagwörtern überall in den Straßen, in den Ansprachen während der feierlichen Sitzung des Staatsrates sowie in dem oben erwähnten neuen Schauspiel ständig wiederholt. Es entsteht sogar der Eindruck, daß hochstehende daghestanische¹⁸ und kaukasische Mitglieder der Zentralregierung maßgeblich an der Entscheidung Moskaus beteiligt waren, diesen Kurs einzuschlagen, und möglicherweise sogar an der Herausbildung dieses Narrativs mitwirkten. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß alle übrigen Narrative zu dem Zweck gebildet wurden bzw. verwendet werden, marginale Gruppen innerhalb der existierenden Eliten oder auch alternative Eliten (wenigstens potentiell) zu legitimieren. Sie stellen deshalb eine reelle Gefahr sowohl für das Establishment als auch für die Hauptströmung der awarischen Nationalbewegung dar.¹⁹

Das tschetschenische Narrativ

Die historische Erfahrung der Tschetschenen ist die einer kontinuierlichen Unterdrückung durch Rußland und des Widerstandes dagegen. Von Anfang ihrer Herrschaft an versuchten die Russen in einer klassischen Politik des »Teilens und Herrschens«, Tschetschenien von Daghestan abzutrennen. Stalin brachte diesen Prozeß zum Abschluß, indem er innerhalb der RSFSR eine Tschetscheno-Inguschische²⁰

17. Šapi Kaziev: Šamil v Kaluge.

18. Das am höchsten stehende daghestanische Mitglied der Zentralregierung, der stellvertretende Ministerpräsident der Russischen Föderation, Ramazan Abdullatipov, der bekanntlich eine zentrale Rolle bei der Formulierung der russischen Kaukasuspolitik spielt, muß maßgeblich bei der Ausarbeitung dieser neuen Herangehensweise gewesen sein.

19. Wie dramatisch sich die Einstellung des Establishments geändert hat, bezeugt ein Vergleich zwischen dem 200jährigen Jubiläum Schamils mit dem des ersten Imams, Ghazi Muhammad (1829–1832), im Jahre 1993. Das 200jährige Jubiläum Ghazi Muhammads in Machačkala wurde von der Schamil-Stiftung veranstaltet. Nachdem die Behörden das Ereignis nicht verhindern konnten, zogen sie vor, es zu ignorieren.

20. Die Inguschen sind den Tschetschenen sehr nahe verwandt. Viele Tschetschenen betrachten die Inguschen in der Tat als Teil ihres eigenen Volkes. Historische Umstände und starke russische und sowjetische Beeinflussung schufen bei ihnen eine getrennte ethnische Identität.

ASSR schuf. Außerdem siedelte Stalin in diesem Territorium eine starke russische Minderheit an. Dadurch verhinderte er, daß die Tschetschenen eine klare Mehrheit bildeten, welche die Vorteile einer Vormachtstellung innerhalb der Republik genießen könnte.²¹ Der Gipfel dieser historischen Erinnerung ist die Massendeportation der Tschetschenen im Jahre 1944, die von ihnen als klarer Versuch eines Genozids betrachtet wird.²² Dieses Ethos der Unterdrückung und des Widerstandes verschmolz die Tschetschenen, die schon zur Zeit der russischen Eroberung eine eigene ethnische Gruppe bildeten, zu einer Nation.²³

Es ist deshalb natürlich, daß das Hauptthema bei der Bildung einer kollektiven Identität und eines kollektiven Gedächtnisses durch die Nationalbewegung und die Behörden in Groznyj seit 1991 das ist, was man offiziell »den dreihundertjährigen Freiheitskrieg gegen Rußland« nennt. Schamil, obwohl selbst kein Tschetschene, ist einer der herausragenden Führer und Symbol dieses Widerstandes. Dies wurde im Mai 1992 deutlich, als die Republik Tschetschenien ihre erste Briefmarkenserie herausgab. Imam Schamil war einer der drei darauf abgebildeten Helden.²⁴ Schamils zweihundertjähriges Jubiläum wurde in Tschetschenien offiziell begangen. Um ihre Eigenständigkeit zu unterstreichen, feierten die tschetschenischen Behörden das Jubiläum jedoch am 21. Juli 1997, während es woanders in der GUS erst im Oktober gefeiert wurde. Bei der zentralen Zeremonie im Rahmen dieser Feierlichkeiten weihte Präsi-

21. Die Republik und ihre autochthone Bevölkerung wurden von Moskau streng kontrolliert. Dies belegt die Tatsache, daß bis 1990 der erste Parteisekretär der Republik stets ein Russe war. (Diese Vorgehensweise stand in scharfem Widerspruch zur üblichen sowjetischen Politik, nach der ein Mitglied der Titularnation stets die örtliche Partei leiten sollte, während die reale Macht in den Händen seines russischen Stellvertreters lag, der meistens zugleich örtlicher KGB-Chef war). Darüber hinaus verwendete die Republiksführung beträchtliche Ressourcen dafür, die Quote der Russen auf einem Niveau zwischen 20 % und 25 % zu halten. Zu diesem Zweck wurden Russen in der Republik bei der Vergabe von Arbeitsstellen, Wohnungen, Löhnen usw. gegenüber Tschetschenen und Inguschen bevorzugt. Die daraus resultierende Arbeitslosigkeit unter den Tschetschenen und Inguschen trieb viele von ihnen dazu, zumindest zeitweise Arbeit in anderen Teilen der UdSSR zu suchen, was den Behörden in keiner Weise mißfiel.
22. Im Jahre 1944, am Tag der Sowjetischen Armee (d. h., am 23. Februar), wurden sämtliche Tschetschenen (und Inguschen) überall in der UdSSR zusammengetrieben und nach Zentralasien deportiert. Die Tschetscheno-Inguschische ASSR wurde abgeschafft. Die offizielle Begründung für dieses Maßnahme war Massenkollaboration mit den Deutschen (die niemals ihren Fuß auf das Gebiet der Tschetscheno-Inguschischen ASSR gesetzt hatten). 1956 wurden sie rehabilitiert und erhielten die Genehmigung, in ihr Heimatland zurückzukehren, jedoch nicht in den vielen Bergdörfern zu siedeln, wo ihre Überwachung schwierig gewesen wäre. Daghestans Tschetschenen, die zusammen mit ihren Stammesbrüdern deportiert worden waren, durften nicht in ihre Dörfer zurückkehren. Ihre Lage war die Ursache eines der schärfsten ethnischen Konflikte Daghestans, an dem mehrere Nationalitäten – Awarer, Dargen, Laken, Kumüken und selbstverständlich auch Tschetschenen – beteiligt waren. Die grundlegenden Werke in englischer Sprache über Stalins Deportationen sind: Robert Conquest: *The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities*, London 1970 und Alexandre Nekrich: *The Punished Peoples*, New York 1978.
23. Zur Lage in Tschetschenien vor dem russischen Einmarsch 1994 siehe International Allert: *Preliminary Summery Observations of the Fact-Finding Mission to Chechnia* (24 September–3 October 1992), London, Oktober 1992; International Allert: *Report of the Fact-Finding Mission to Chechnia* (24 September–3 October 1992), London, o. D.
24. Die anderen – beide Tschetschenen – waren der Imam Mansur, der erste Führer des Widerstandes gegen Rußland im Kaukasus zwischen 1785 und 1791 (s. gleich unten) und General Du-daev, damals Präsident der Republik und Führer im Kampf um die Unabhängigkeit.

dent Maskhadov eine Schamil-Gedenkstätte in Vedeno, der Hauptstadt des Imamats von 1845 bis 1859, offiziell ein. Die Gedenkstätte umfaßt eine Moschee mit einem 25 m hohen Minarett (als Symbol für die 25 Jahre, in denen Schamil die Widerstandsbewegung anführte), eine Madrasa und Überreste der Mauer von Schamils Festung, die damals von der russischen Armee zerstört worden war.²⁵

Obwohl Schamil eine zentrale Figur dieses historischen Narrativs ist, ist er nur einer von vielen Helden, die von der tschetschenischen Nationalbewegung gefeiert werden, und nicht einmal der wichtigste. In tschetschenischen Narrativ steht Imam Mansur, der als erster den Widerstand gegen die russische Eroberung (1785–1791) anführte und zur Einheit der kaukasischen Völker (und zur Rückkehr zur *šari'a*, was in diesem Narrativ nicht erwähnt wird) aufrief, an erster Stelle.²⁶ Wichtig ist vor allem die Tatsache, daß er Tschetschene war, was den Nationalstolz der Tschetschenen begünstigte und deren Führungsanspruch gegenüber den Völkern des Nordkaukasus untermauert.

Darüber hinaus ist der wirkliche Held dieses Narrativs weder Mansur noch Schamil noch irgendein anderer Führer, sondern das tschetschenische Volk. Auf diese Weise wird die zentrale Rolle Tschetscheniens und der Tschetschenen in Schamils Kampf und in seinem Herrschaftssystem betont. Es wird betont, daß der Löwenanteil von Schamils Armee aus Tschetschenen bestand und daß Tschetschenen seine enthusiastischsten Anhänger waren. Tschetschenien – so weiter das Narrativ – war die Kornkammer des Imamats Schamils und strategisch gesehen dessen wichtigster Teil; dies soll die Tatsache belegen, daß Schamil beschloß, zwischen 1840 und 1859 seine »Hauptstädte« nach Tschetschenien zu verlegen, um dessen Bedeutung für das Imamats zu dokumentieren. Am wichtigsten ist die Vorstellung eines *kontinuierlichen Widerstandes*. Schamil war nur einer der Anführer und sein Kampf eine der vielen Etappen im »dreihundertjährigen Befreiungskrieg« der Tschetschenen. In einigen Fällen haben die Anhänger des tschetschenischen historischen Narrativs Schamil für seinen Rückzieher 1859 beschimpft.²⁷ In einer extremen Formulierung wird er sogar des Verrats bezichtigt: »Imam Schamil war ein Dagestaner. Er führte den Aufstand gegen die Russen an. Die Tschetschenen schlossen sich seinem Kampf an. Als er aufgab, nannten ihn die Tschetschenen einen Verräter [...] Die Tschetschenen betrachten Schamil als Verräter. Sie sehen darin keine Annahme der russischen Herrschaft²⁸«. Als Gegenstück zu Schamil und Symbol »wahren« Widerstandes bis zum bitteren Ende wählten einige tschetschenische Kreise einen seiner *nawwāb* (Leutnants) – Baysungur – der den Kampf gegen die Russen länger als ein Jahr nach dem Imam fortsetzte.²⁹

25. Russkoe Informacionnoe Agentstvo - Novosti, 21.07.1997.

26. Die beste Untersuchung über Imam Mansur ist nach wie vor: Alexandre Bennigsen: Un mouvement populaire au Caucase au XVIII^e siècle. La »Guerre Saqinte« du Shaykh Mansur (1785–1791). Page mal connue et controversée des relations russo-turques, Cahiers du Monde Russe et Soviétique, Bd. V, Nr. 2 (April/Juni 1964), S. 159–205. Eine Rezension des neuesten Buchs zu diesem Thema ist: Moshe Gammer: A Preliminary to Decolonizing the Historiography of Shaykh Mansur, Middle Eastern Studies, Bd. 32, Nr. 1 (Juni 1996), S. 191–202.

27. So in mehreren Rezensionen von Aslanbek Kadiev über neue Bücher zum Tschetschenienkrieg, die in mehreren e-Mails im Rahmen von Diskussionslisten verschickt wurden.

28. Mitteilung von Eiman Jafar (ejafar@csd.uwm.edu) an die Diskussionsliste über Tschetschenien (chechnya@plearn.bitnet) vom 24. Januar 1995.

29. Kürzlich wollten tschetschenische Persönlichkeiten eine Baysungur-Biographie in Auftrag geben.

Das gemeinkaukasische Narrativ

Ein zweites Narrativ, dem Moskau immer wieder versuchte entgegenzuwirken, ist zur Zeit nur in seinen Umrissen zu erkennen. Wenn es aber feste Konturen annimmt, könnte es zu einer ernsthaften Bedrohung für die Interessen des Kreml werden. Es handelt sich um ein Narrativ, welches die Einheit aller kaukasischen oder zumindest nordkaukasischen Völker als Ziel von Schamils Kampf betonte.

Die Einheit der kaukasischen Völker, obwohl sie von vielen Leuten unterstützt wird, scheint zur Zeit eine Utopie zu sein. Die Einheit der nordkaukasischen Völker – eine nicht weniger umstrittene Idee – scheint zur Zeit weniger fragwürdig. Alle autochthonen Völker des Kaukasus haben gemeinsam die Vorstellung, daß sie zur kulturellen Gemeinschaft der Bergbewohner (*gorcy*), wie sie sich heutzutage selbst bezeichnen, gehören. Dieses Zugehörigkeitsgefühl wurde nicht durch die im Laufe der Sowjetzeit erworbenen nationalen Identitäten ersetzt.

Diese »Bergbewohneridentität« fand ihren Ausdruck in der Konföderation der Kaukasischen Völker, die im Oktober 1991 gegründet wurde. Diese Konföderation hat den Anspruch, Erbe der Bergrepublik von 1918 zu sein, und will sie auch wiedererrichten. Bisher gelang es der Konföderation nicht, den Rahmen der regionalen oder gar der gesamtrossischen Politik zu sprengen. Wenn sie jemals zum wichtigen politischen Akteur werden sollte, müßte sie ein entsprechendes Narrativ verbreiten.³⁰

Ein anderes mögliches Element, das im Rahmen eines solchen Narrativs entwickelt werden sollte, sei es für sich oder auch in Zusammenarbeit mit der Konföderation, ist die Rolle der Tschetschenen. Die tschetschenische Führung unter Dudaev förderte öffentlich die Vorstellung einer nordkaukasischen Einheit. Tschetschenische Freiwillige kämpften Seite an Seite mit den Abchasen gegen die Georgier – eine Tatsache, die in Grozny³¹ einen großen Anklang in der Öffentlichkeit fand. Obwohl diese Tendenzen derzeit relativ klein gehalten werden, sind sie nicht völlig verschwunden³² und können wieder zum Vorschein kommen, falls sich die Beziehungen zu Moskau verschlechtern sollten.

In einem solchen Fall würde das neue Narrativ den gemeinsamen Kampf der Bergvölker gegen Rußland in den Vordergrund stellen sowie die Versuche verschiedener Führer der Widerstandsbewegung – von Imam Mansur bis hin zur »Bergrepublik« (wenn nicht sogar bis hin zu Dudaev) –, alle Bergvölker zu vereinigen. Es würde auf diese Weise das bereits existierende tschetschenische Narrativ mit zwei Elementen erweitern. Auf der heimischen Front würde es die tschetschenische Identität und den tschetschenischen Nationalstolz stärken. Außerhalb Tschetscheniens würde es dem Aufruf der Tschetschenen an die übrigen »Bergvölker«, sich ihrem Kampf anzuschließen, die nötige Legitimität verleihen sowie den tschetschenischen Führungsanspruch innerhalb der Widerstandsbewegung und der Konföderation untermauern.

30. Zur Konföderation der Kaukasischen Völker vgl. Moshe Gammer: *Unity, Diversity and Conflict in the Northern Caucasus*, in: Yaacov Ro'i, (Hrsg.): *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, London 1995, S. 173–174 und Anhang, S. 183–186.

31. Schamil Basaev, der gegenwärtige Ministerpräsident von Tschetschenien, führte eine Truppe tschetschenischer Freiwilliger in Abchasien.

32. In der oben genannten Feierlichkeit (s. Anmerkung 26, oben) hob Mas'chadov Schamils Beitrag zum »Freiheitskampf der kaukasischen Völker« hervor und forderte seine Hörer auf, sich stets daran zu erinnern, daß »alle Leute, die im Kaukasus leben, Teil einer einzigen kaukasischen Nation« seien.

Das awarische revolutionäre Narrativ

Es gibt ein drittes Narrativ, dem zur Zeit sowohl Moskau als auch Maĥaĥkala entgegenwirken wollen, indem sie eine Neuinterpretation der Vergangenheit unterstützen. Dieses Narrativ ist fast identisch mit dem daghestanisch-awarischen, nur mit dem folgenden, bedeutenden Unterschied: wie im tschetschenischen Narrativ wird hier der *Widerstand* gegen Rußland betont. Anders als das daghestanisch-awarische Narrativ betont es Schamils Rolle sowie die Rolle zweier anderer Imame als Führer des Freiheitskampfes gegen Rußland und erwähnt spätere Aufstände gegen die russische bzw. sowjetische Herrschaft. Dadurch wird besonders deutlich hervorgehoben, daß alle diese Führungspersonlichkeiten Awaren waren, was den Anspruch der Awaren, Daghestan und die übrigen Bergvölker zu führen, untermauern soll.

Im Moment befindet sich dieses Narrativ noch in seinen Anfängen. Es wurde von einer sehr marginalen Gruppe awarischer Extremisten konstituiert. Sein Gefahrenpotential für die Interessen des Kreml sowie für die Hauptströmung der awarischen Nationalisten und das gegenwärtige daghestanische Establishment sollte jedoch nicht unterschätzt werden. Diese Gruppe scheint nicht die bei den Awaren vorherrschende Ansicht zu vertreten, daß Daghestan ein Teil der Russischen Föderation bleiben sollte. Während des Tschetschenienkrieges (1994–1996) hat sie die Tschetschenen, zumindest auf verbaler Ebene, stark unterstützt.³³ Daghestan ist angesichts gravierender sozialer, wirtschaftlicher und ethnischer Probleme, einer Arbeitslosigkeit von 80 % und steigender Kriminalitätsraten ein fruchtbarer Boden für solche Ansichten. Dieses Narrativ – für sich genommen oder auch im Zusammenhang mit anderen – könnte ihnen die nötige Legitimation verleihen.

Das muslimisch-konservative Narrativ

Es ist kein Zufall, daß alle oben erwähnten Narrative die religiöse Dimension der Führerschaft und des Kampfes Schamils vollständig verschweigen, denn sie wurden von weltlichen, sowjetisch erzogenen Eliten konstituiert und reflektieren somit deren Wertvorstellungen und Ansichten. Die beiden folgenden Narrative stehen im Zusammenhang mit ganz anderen sozialen Gruppen, die deshalb von den bestehenden Eliten als Drohung empfunden werden. Eine dieser Gruppen wurde nicht ganz vom sowjetischen Erziehungssystem assimiliert. Die andere dieser beiden Gruppen wurde teilweise »entsowjetisiert«. Beide fördern sie den Islam und stehen Moskau mißtrauisch gegenüber.

Das muslimisch-konservative Narrativ ist chronologisch gesehen das erste. Es wurde von der ältesten Elite gebildet, der traditionell religiösen (hauptsächlich *Naqšbandī-Hālidī*) Führerschaft. Wie die weltlich geprägten Narrative beschreibt es Schamil als größten Führer der Widerstandsbewegung, als »Nationalhelden«, als strengen Herrscher, genialen Feldherrn und Staatsmann. Wie die revolutionären Narrative der Tschetschenen und der Awaren betont es den *Widerstand* und erwähnt alle Aufstände samt deren Führern. Der Widerstand richtete sich jedoch laut diesem Narrativ

33. Siehe zum Beispiel das Interview mit dem Führer der Awarischen Nationalfront in Izvestija, 20.01.1996. Die Awarische Nationalfront unterstützte den tschetschenischen Kampf von Anfang an (1991). Im Mai 1992 teilte ein prominenter awarischer Journalist dem Autor folgendes mit: »Alle Daghestaner beneiden die Tschetschenen, denn während wir immer noch von der Vergangenheit träumen, bilden sie die Zukunft!«.

gegen die »Ungläubigen« – nicht notwendigerweise Russen –, und die Nation, von der Schamil der Nationalheld war, war die muslimische *Umma*, d. h. die muslimische (sunnitische) Gemeinschaft der Bergvölker. Darüber hinaus betont dieses Narrativ die Tatsache, daß Schamil – wie alle Führer vor und nach ihm – ein *‘ālim* war und ein *Naqšbandī-Ḥālīdī-Scheich*. Es betont also die religiöse Legitimation seiner Führerschaft sowie der führenden Rolle, welche die *Naqšbandīyya-Ḥālīdīyya*-Bewegung in der Vergangenheit spielte und die sie möglicherweise auch in der Zukunft beanspruchen wird. Als islamisches Narrativ kann es auch mühelos eine Alternatividentität und eine Grundlage für die Einheit des Nordkaukasus schaffen.

In Daghestan sowie in Tschetschenien haben die Sūfi-Orden ihre herausragende Stellung in Wirtschaft und Gesellschaft beibehalten. Ihr Führungsanspruch überdauerte die sowjetischen Verfolgungen und trug mit Erfolg dazu bei, den Islam im Untergrund lebend zu erhalten. Die Folge davon ist, daß in der gesamten Sowjetzeit die Daghestaner und Tschetschenen die frömmsten Muslime waren. Seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion hielt sich die *Šūfi*-Führung Daghestans – anders als in Tschetschenien³⁴ – von der Politik fern. In anderen wichtigen Fragen aber wird die Wichtigkeit des Islams und der traditionellen *Šūfi*-Führung immer wichtiger. Ein bedeutendes Zeichen davon ist die Wiedereröffnung von Moscheen und *mazārāt* (Pilgerfahrtzentren, oft Mausoleen von *Šūfi*-Scheichs), wozu sich Tausende von Menschen versammeln. Da die Behörden nicht willens waren, »gegen den Strom zu schwimmen«, haben sie sich diesen Ereignissen angeschlossen und erklärten sie zu offiziellen Feierlichkeiten.³⁵

Seit der Auflösung der Sowjetunion versucht das daghestanische *Establishment* immer wieder, sich mit dem Islam in Einklang zu bringen und mit der *Šūfi*-Führung zusammenzuarbeiten. Es handelt deshalb so, weil es erstens seit dem Zusammenbruch des Marxismus-Leninismus keine Mittel mehr hat, die eigene Herrschaft zu legitimieren und das Volk zu mobilisieren, und weil zweitens die Führung in Machačkala durch die Schwächung der Zentralregierung im postsowjetischen Rußland von dieser keine Unterstützung mehr erhielt. Wie überall in der ehemaligen Sowjetunion ist die Religion die wichtigste Alternative in der ideologischen Wüste, die 70 Jahre sowjetischer Herrschaft hinterließen, und die religiöse Führung ist die einzige mit wahrer Autorität.

Obwohl das *Establishment* die Unterstützung durch die traditionelle *Šūfi*-Führung tatsächlich benötigte, hat es jedoch vermieden, diese zu inkorporieren. Erstens stellt sie immer noch eine Gefahr für die etablierte Führung dar. Zweitens mag das *Establishment* geschwächt sein, aber es verfügt nach wie vor über genügend Zwangsmittel und genügend Unterstützung aus Moskau, um die Herrschaft zu behalten. Drittens war die *Šūfi*-Führung bisher nicht gierig darauf, ihre Machtposition dazu zu nutzen, um an vorderster Front zu stehen. Eine solche Vorgehensweise würde im Widerspruch zur Weltanschauung des *Šūfismus* einschließlich der *Naqšbandī-Ḥālīdī*-Bewegung stehen. Der wichtigste Punkt aber ist der, daß die Interessen beider Gruppen darin zusammenfallen, daß sie das, was sie als die Drohung durch den »islamischen Fundamentalismus« wahrnehmen, mit der gleichen Entschiedenheit bekämpfen. Da die *Šūfi*-Führung zur Zeit das vorrangige Ziel der Angriffe der Wahhabiten ist, braucht sie die Unterstützung durch das *Establishment* im Kampf gegen diese neue Kraft. Deshalb müssen beide Gruppen zusammenarbeiten, um die Wahhabiten aufzuhalten. Die Wah-

34. Vgl. Moshe Gammer: The Qadiriyya in the Northern Caucasus, *Journal of the History of Sufism*, Bd. 1, Nr. 1 (im Druck).

habiten sind ihrerseits Träger eines noch nicht existierenden, aber sehr wohl möglichen Narrativs – des muslimisch-revolutionären Narrativs.

Das muslimisch-revolutionäre Narrativ

»Wahhabiten« ist die pejorative Bezeichnung dieser neuen Kraft in allen muslimischen Gebieten der ehemaligen Sowjetunion. Sie wird verwendet, um diese Bewegung zu diskreditieren und ihrem Einfluß entgegenzuwirken. Diese Gruppierung ist aber weit von der offiziellen Staatsdoktrin Saudi Arabiens entfernt; es handelt sich hier keineswegs um eine homogene Gruppe. Vielmehr haben wir es mit jungen Leuten zu tun, die erst vor kurzer Zeit ihre religiöse Ausbildung im Nahen Osten abgeschlossen haben. Viele von ihnen – freilich nicht alle – haben eine »ganzheitliche« Sicht des Islams und wollen eine islamische Gesellschafts- und Staatsordnung errichten.

Nach Rückkehr in ihr Heimatland haben diese jungen Männer in den traditionellen religiösen Praktiken viele Abweichungen von der reinen islamischen Lehre festgestellt. Ihre öffentliche Kritik an diese Praktiken, an dem *Şūfismus* und an der alten traditionellen Führung – alle zusammen in den Augen vieler Gläubiger geheiligt durch den zweihundertjährigen Widerstand gegen die Besatzungsmacht sowie durch sieben Jahrzehnte religiöser Unterdrückung – löste heftige, bisweilen sogar gewalttätige Reaktionen aus. Die Tatsache, daß die Behörden die »Wahhabiten« als Fundamentalisten bezeichnet haben – mit der ganzen Paranoia, die dieses Wort in sich birgt –, hat die Situation in großem Ausmaß verschärft, so daß es in Daghestan sowie in Tschetschenien vielfach zu Zusammenstößen zwischen verfeindeten Gruppierungen kam, die manchmal Tote und Verletzte zur Folge hatten.³⁶

Schamil wäre das ideale Vorbild für die »Wahhabiten«, sollten sie sich je dafür entscheiden, ein solches Narrativ zu entwickeln. Schließlich kann Schamil als Archetyp eines islamischen Revolutionärs betrachtet werden³⁷, war er doch derjenige, der die Fahne des Islams höher gehisst hat als die der Befreiung von einer fremden Macht. Das erklärte Hauptziel seines Kampfes war die Einführung der *şari'a*. Dies sei die Vorbedingung jedes erfolgreichen Befreiungskampfes. Deshalb richteten sich Schamils Bemühungen eher gegen die »Untreuen« zu Hause, d. h., korrupte Kollaborateure auf

35. So zum Beispiel am 22. Oktober 1997, als eine Feierlichkeit zur Wiedereröffnung des *mazār* von Scheich 'Abd al-Rahman Hajji al-Sughuri, einem der wichtigsten *Naqşbandi-Hālidī*-Scheichs in der Ära nach Schamil, stattfand. Dieser Feierlichkeit wohnten Tausende von Männern und Frauen aus allen Gegenden Daghestans und Tschetscheniens bei. Viele Männer waren sichtlich zu Tränen gerührt, insbesondere als der *Mufti* das öffentliche Gebet leitete. Die Regierung verlieh der Feierlichkeit dadurch einen offiziellen Charakter, daß sie Vertreter ans Podium schickte, die dann Begrüßungsreden hielten.

36. Siehe dazu zum Beispiel Informations-Telegraph Agentstvo Rossii - TASS, 23., 24. Mai (für Daghestan) und 14. April, 16. Juli; Agence France Press, 16. Juli; Radio Free Europe/Radio Liberty, 16. Juli 1998 (für Tschetschenien).

37. In der Tat ist Schamil bereits als ein derartiges Symbol von einer der Mudschahidin-Gruppen Afghanistans verwendet worden, vgl. »Ghazi Imam Shamil, Rahmat Allah 'alyhi, Avvalen Rahbar-e Jangeha-ye Gorila-ye Islam«, *Vatan* (Organ der Islamischen Union der Provinzen Nordafghanistans), 20 Jumadi II 1402 (4. April 1983), Titelseite. Nach Auskunft von Joyce Blaou aus der Sorbonne nannte Khomeini während einer Rundfunksendung Schamil einen »Helden des Islams« (*rahbar-e Islam*). Der Autor konnte diesen Hinweis auch nach Durcharbeiten der entsprechenden Ausgaben des *Summary of World Broadcasts* (BBC Monitoring Service) nicht belegen.

lokaler Ebene sowie fehlgeleitete religiöse Führer, die das Volk in die Irre führten, als gegen die »Ungläubigen« außerhalb des Landes. Er zögerte nicht, Gewalt gegen seinen eigenen Lehrer anzuwenden, um bei ihm einen religiösen Bann des Alkohols durchzusetzen.³⁸ Ein solches Narrativ könnte, wenn es einmal überhaupt formuliert wird, eine starke emotionale Wirkung entfalten. Dies ist der Grund, weshalb alle Gegner der »Wahhabiten« mit allen Mitteln versuchen, diese an der Formulierung eines Narrativs zu hindern.

Jedes von diesen Narrativen, auch die drei zuerst erwähnten, die derzeit vorherrschend zu sein scheinen, befinden sich in der Anfangsphase ihrer Formulierung. Jedes von ihnen kann erhebliche Veränderungen erfahren, sowohl für sich genommen als auch im Verhältnis zu den übrigen oder auch zu neuen Narrativen. Nur die Zukunft kann uns zeigen, welche Narrative verschwinden oder gar nicht erst formuliert werden und welche (bzw. wie viele) eine vorherrschende Rolle spielen werden. Was mit Sicherheit gesagt werden kann, ist, daß dies in hohem Maße von der innenpolitischen Entwicklung in Rußland und in den verschiedenen Republiken des Kaukasus sowie von den Beziehungen zwischen ihnen abhängt.

38. Schamils Lehrer und berühmtester *ʿālim* Daghestans, Saʿīd al-Harakani, deutete den koranischen Bann von Wein als nur auf alkoholische Getränke bezogen, die aus Trauben hergestellt sind. 1837, als Schamil Harakan eroberte, ordnete er an, alle alkoholischen Getränke im Keller seines Lehrers auszuschütten.

ANHANG: DIE TITULARNATIONEN DAGHESTANS

	Vollszählung v. 1989		Schätzung v. Mitte 1993	
	Z	%	Z	%
Awaren ¹	524	25,8	579	26,3
Dargen ²	314	15,5	349	15,9
Kumyken	249	12,3	275	12,5
Lesgier ³	231	11,4	249	11,3
Laken	98	4,8	105	4,8
Tabasaranen	94	4,6	106	4,8
Nogaier ⁴	32	1,6	35	1,6
Rutulen	19	0,9	23	1,0
Aghulen	18	0,9	21	1,0
Taten ⁵	11	0,5	12	0,5
Zachuren ⁶	8	0,3	8	0,4
Azeris	84	4,1	92	4,2
Tschetschenen	62	3,0	75	3,4
Russen	236	11,6	153	7,0
Juden ⁷	20	1,0	8	0,4

Z: Zahl in Tausend

%: Anteil an der Gesamtbevölkerung

1. Folgende Bevölkerungsgruppen sind offiziell als Wasren registriert worden: Achwachen, Anden, Artschiben, Bagulalen, Botlichen, Tschamalalen, Didoer, Ghodoberer, Kaputscher, Hunsiben, Chwarscher und Tinder.
2. Zwei weitere ethnische Gruppen sind offiziell als Dargen registriert worden: Chaidaqen und Kubatschen.
3. Nur weniger als die Hälfte der Lesgier wohnt in Daghestan. Ein großer Teil von ihnen wohnt in den angrenzenden Gebieten Nordaserbaidshans.
4. Nur ca. 42% der Nogaier wohnen in Daghestan. Genausoviele Nogaier leben im Verwaltungsgebiet Stawropol. Alle übrigen wohnen in der Republik Tschetschenien.
5. Nur ca. 33% der Taten leben in Daghestan. Weitere 39% wohnen in den benachbarten Gebieten Nordaserbaidshans. Kaukasische Juden (oder Bergjuden) werden bisweilen auch Taten genannt, was statistische Angaben zu beiden Bevölkerungsgruppen inkonsequent macht (s. unten, Anm. 7).
6. Nur ca. 34 % der Zachuren siedeln in Daghestan. Ca. 63% von ihnen wohnen in den benachbarten Gebieten Nordaserbaidshans.
7. Statistiken über die Juden beziehen sich einmal ausschließlich auf osteuropäische (aschkenasische) Juden, ein andermal schließen sie auch kaukasische Juden mit ein.

Dali Kandelaki

Nachrichten einer deutschsprachigen Zeitschrift von 1805 über die Beziehungen zwischen Rußland und den Ländern Kaukasiens

»Was einem Peter dem Großen unter den damaligen Umständen nicht gelingen konnte, was die große Katharina ins Werk gesetzt haben würde, hätte sie der Tod nicht überrascht – das wird sicher Alexander dem Ersten gelingen. Kommen wir in den Besitz eines Theils von Armenien und der Häfen am kaspischen Meere, so wird der Handel in dieser Weltgegend zu einer neuen großen Epoche sich erheben und bald zu einer Blüthe gelangen, deren er sich in keinem Zeitalter vorher rühmen konnte. Man weiß aus der Geschichte der Römer, daß wer im Besitz des gebirgigen Armeniens sich befindet, jedesmal auch zugleich natürlicher Herr aller der Länder ist, die jetzt zum persischen Reich und zur asiatischen Türkei gerechnet werden... Was aber das Beste ist, möchte wohl der Umstand seyn, daß sich Rußland von dieser Seite unabläßig erweitern, daß es da seine Macht gränzenlos vermehren kann, ohne auch nur im mindesten die Eifersucht der europäischen Mächte zu reizen.«

Der Artikel »Notizen aus Georgien«, aus dem dieses Zitat stammt, wurde 1805 in der Zeitschrift »Konstantinopel und St. Petersburg« als ein Auszug aus einem Tbiliser Artikel vom 22. August 1804 veröffentlicht.¹ Das seit 1805 bestehende Blatt publizierte Materialien historischen Charakters. Der Beitrag, dessen Verfasser nicht genannt wird, stellt die damalige russische Kaukasuspolitik aus der Sicht des Zarismus dar.

Als Rußland im Jahre 1801 das Königreich Kartli-Kachetien annektierte, hatte es bereits vor, sich auch die anderen Länder Kaukasiens einzuverleiben. Alexander I. verknüpfte diesen politischen Kurs im Nahen Osten mit der Politik Peters I. und Katharinas II. Peter I. hatte Präentionen auf Baku und die ganze Westküste des Kaspischen Meeres, Katharina II. auf die Ostküste des Schwarzen Meeres, und sie kämpften darum, sie in ihre Macht zu bringen.

Der Verfasser des Artikels preist das russische Verwaltungssystem, das seiner Ansicht nach die Menschen und deren Besitz in dem ihm untergebenen Georgien schützte:

»Die Einwohner von dem nun mit dem russischen Kaiserthume auf immer vereinigten Grußinien lernen von Tag zu Tag mehr die Wohlthat schätzen, Unterthanen einer Regierung geworden zu seyn, die Eigenthum und Person schützt, die nur das allgemeine Beste beabsichtigt und sich keine der gewalthätigen Erpressungen erlaubt, die bei den Despoten von Asien im Schwange sind. Von den Einkünften des Landes geht nichts nach Rußland: Alles wird zur Unterhaltung der Besatzungen in den Städten und Gränzfestungen, zur Erweckung der Industrie, des Acker- und Seidenbaues, zur Aufbaueung

1 Notizen aus Georgien, in: Konstantinopel und St. Petersburg, Der Orient und der Norden, hrsg. von H. von Reimers und F. Murhard, Erster Band, St. Petersburg und Penig 1805, S. 144–145.

der vielen, fast gänzlich in den letzten unruhigen Zeiträumen zerstörten Ortschaften verwandt.«²

Im Jahre 1804, als dieser Artikel zuerst erschien, stellte sich die Situation aus georgischer Sicht gänzlich anders dar: Sowohl die Vertreter des Königshofes als auch der Adel und die Bauernschaft waren mit der russischen Verwaltung unzufrieden. Das Kolonialregime des zaristischen Rußlands in Georgien wurde als eine grausame Politik der kolonialen Unterjochung und Russifizierung der nichtrussischen Völker empfunden.³ »Die Polizeimethoden der Regierung, das Fehlen fähiger und würdiger Beamter, das Unverständnis für die Nöte des Gebiets und der Amtsmissbrauch förderten nicht die Annäherung der Bevölkerung an die neue Macht. Im Gegenteil, sie waren Quellen allgemeiner Unzufriedenheit, deren Echo ständig bis nach Petersburg drang.«⁴

Um das unzufriedene Volk zu beruhigen, schickte man den General Pawel Zizianow (Pawle Cicišvili) als Oberbefehlshaber nach Georgien – ein Kunstgriff, der in dem Artikel wie folgt beschrieben wird:

»Niemand aber hätte auch von unserm erhabenen Kaiser zur Regierung dieser neuerworbenen Provinz besser auserwählt werden können als der jetzige Oberbefehlshaber von Grußinien, Fürst Zizianow. Mit einer vollkommenen Kenntniß des Lokals verbindet er mannigfaltige Einsichten, sowohl im Kriegs- als Zivilfach, und alle seine neuen Einrichtungen verrathen eine genaue Bekanntschaft mit den Sitten nicht nur der verschiedenen Landesbewohner, sondern auch der Steppen- und Bergvölker, von denen Grußinien umgeben ist.«⁵

Pawel Zizianow war ein in Rußland aufgewachsener, nach Erziehung und Bildung völlig russifizierter General, aber er kannte Georgien besser als ein anderer russischer Beamter. Er hatte sich den Namen eines energischen und fähigen Befehlshabers erworben. Mit seiner Ernennung reagierte die zaristische Regierung teilweise auf die Forderungen der Georgier. Zizianow kam nach Kaukasien, um die verstrickten Angelegenheiten zu ordnen und einen aktiven Kurs der russischen Politik zu verfolgen.

Dazu gehörte auch die Ansiedlung von Ausländern in Georgien, zu der in dem Artikel wie folgt Stellung genommen wird:

»Eine Menge armenischer Familien aus Schirwan, Erivan, Ghilan, Mazanderan und andern zunächst liegenden persischen Provinzen, so wie aus den Paschaliken Kars und Erzerum, ja selbst von Trapezunt, haben sich bereits bei uns niedergelassen und da die Morgenländer ein eigener Emigrationsgeist beseelt; so erwarten wir eine noch weit größere Anzahl neuer Ankömmlinge, die nicht wenig dazu beitragen werden, die durch die häufigen innern Zerrüttungen und Kriege, welche der unter Kaiser Pauls Regierung ausgeführten Besitznahme des Landes vorhergingen, so sehr geschwächte Bevölkerung einigermaßen zu ersetzen. Selbst manche muhamedanische persische Familien entfliehen ihrer grausamen Regierung und suchen bei den christlichen Russen im Kaukasus Schutz.«⁶

Rußland bemühte sich damals darum, Georgien zu einer starken wirtschaftlichen und politischen Stütze seiner Expansionspolitik im Transkaukasus zu machen. Da das Land zerstört und ausgeblutet war, mußte die russische Verwaltung für eine Zunahme der

2 A. a. O., S. 139.

3 Berzenišvili N., Dondua V., Dumbaze M., Melikišvili G., Mesxia Š., Račiani P.: sakartvelos istoria, I, Tbilisi 1958, S. 398.

4 Markova, O. P.: Vosstanie v Kachetii, Moskva 1951, S. 40.

5 Notizen aus Georgien, S. 139–140.

arbeitenden Bevölkerung sorgen. Als ein Mittel hierfür betrachtete Zizianow die Ansiedlung ausländischer, vor allem verschiedener christlicher Bevölkerungsgruppen in Georgien.⁷ Dadurch wuchs die Einwohnerzahl von Tbilisi ständig.

»Tiflis sieht unter den gegenwärtigen Umständen seine Volkszahl mit jedem Jahr beträchtlich vermehrt; neue Häuser entstehen überall und die Einrichtung der Krongebäude ist bald ihrer Vollendung nahe. Die Lage dieser Metropolis der kaukasischen Landenge berechtigt sie, mit der Zeit zu einer der größten und volkreichsten Städte des russischen Reichs emporzuwachsen. Sie steht zwischen zwei Meeren (dem kaspischen und schwarzen) an der Gränzscheide von Nord- und Südasien.«⁸

Dann ist die Rede von dem Fluß Mtkvari und seiner Bedeutung für Tbilisi, das sich zu einem Zentrum der europäisch-asiatischen Handelsbeziehungen wandeln kann.

»Schon dadurch, daß auch die übrigen Theile des Kaukasus, besonders Obergeorgien, Imiret, Mingrelien und die Küste Abaßa (gemeint ist Abchasien – D. K.) dem russischen Szepter gleichfalls unterworfen würden, muß der Handel des östlichen Rußlands und besonders der Hauptstadt Tiflis ansehnlich gewinnen.«⁹

Hier nimmt der Autor darauf Bezug, daß Mingrelien und Imeretien die russische Schutzherrschaft anerkannt hatten. Im Juli 1803 leistete Dadiani Rußland den Treueeid, und am 2. Dezember des gleichen Jahres unterschrieb er den Schutzvertrag.¹⁰ Am 4. Juli 1804 bestätigte der Zar Dadianis Ersuchen unverändert.¹¹ Der Vertrag über die Unterordnung Imeretiens unter die russische Oberhoheit wurde vom imerischen König am 25. April 1804 in dem Dorf Elaznaur unterzeichnet. Was die Küstenregion Abchasiens betrifft, so stand sie, als der Beitrag verfaßt wurde, noch nicht unter russischer Herrschaft.

Im übrigen kennt sich der Verfasser recht gut in der Politik Rußlands gegenüber den kaukasischen Gebirgsvölkern aus. Als besonders gefährliche Kraft sieht er die Daghestaner an, die tatsächlich eine große Bedrohung für Georgien und die Nachbarregionen darstellten.

»Die bisher unabhängig gebliebenen, mehr oder weniger zahlreichen, Gebirgsvölker, die meistens eine nomadische Lebensart führen, begeben sich nach und nach immer mehr unter russischen Schutz und wenn es der Regierung gelingt, eine solche friedliche Verfassung unter ihnen zu gründen, wie sie bei den zwischen dem Don und der Wolga nomadisierenden Kalmückenhorden statt findet, so ist schon viel gewonnen. Die Leskier sind im Grunde noch die einzigen, die sich geradezu gegen die Anerkennung einer jeden fremden und besonders christlichen Oberherrschaft sträuben. Mitten in den Gebirgen, in ihren unzugänglichen Schlupfwinkeln, sind sie gewohnt jeder Macht zu trotzen und niemand als ihren Khanen Folge zu leisten. Tapfer, wie alle Tartaren, lieben sie nichts mehr als den Krieg und sie wußten bisher die Schwäche ihrer Nachbarn stets zu benutzen; um bald über diese bald über jene herzufallen und sich mit Beute zu beladen. Räuberisch wie die Kirgisen, stören sie darum den Karavanenhandel hier eben so sehr, wie diese auf der Ostseite des kaspischen Meers und mit Gewalt werden sie, eben so wenig wie die Kirgisen, jemals schwerlich zu bändigen seyn. Doch wird es die

6 A. a. O., S. 140.

7 Berzenišvili, N.: sakartvelos istoriis sakitxebi, Bd. II, Tbilisi 1965, S. 339–340.

8 Notizen aus Georgien, S. 140–141.

9 A. a. O., S. 141–142.

10 Dumbaze, M.: dasavlet sakartvelo XIX saukunis pirvel naxevarši, Tbilisi 1957, S. 151.

11 Berzenišvili, N.: op. cit., S. 295.

Regierung gewiß noch mit der Zeit dahin bringen, beide so furchtbare Nomadennationen durch Güte zu einem stillen, friedseligen Leben zurückzuführen.«¹²

Auch auf das Verhältnis des persischen Schahs Baba-Khan zu Rußland geht der Autor in diesem Zusammenhang ein.

»Baba-Khan, der jetzige usurpatorische König und Beherrscher von ganz Westpersien, bis an die Gränzen des Afganienreichs, droht uns noch immer. Er betrachtet das östliche Georgien, nämlich die Provinzen Karduel, Niedergrußinien und Kaket, als zu seinem Reiche gehörig und verlangt, daß die Russen dieses Land räumen sollen. Seine Residenz hat er jetzt in Tehhehran in den Gebirgen zwischen Mazanderan, Kasbin und Irak-Agemi aufgeschlagen und dadurch diesen Ort zur Hauptstadt von Persien erhoben. Hier befindet sich stets eine Armee von 60000 Reitern um ihn, und nur an der Spitze dieser ansehnlichen Kriegsmacht erhält er sich in seiner Usurpation. An Thätigkeit und Muth fehlt es diesem Herrscher nicht, alle Khans der Provinzen fürchten ihn und wo sich auch nur die kleinste Unruhe zeigt, da erscheint er sogleich mit seiner Heeresmacht und dämpft sie. Den Russen wird er jedoch nie wahrhaft furchtbar werden, denn die Perser verstehen noch schlechter die Kriegskunst als die Türken, und die meisten ihrer Schützen brennen ihre langen Büchsen nur vermittelst Luntten ab, die Reiter aber führen größtentheils nicht einmal Feuergewehre sondern nur Bogen, Pfeile und Dschirih's (Wurfspieße).«¹³

Die Einführung der russischen Verwaltung in Georgien reizte den Schah natürlich. Er erkannte den Einzug Rußlands in Transkaukasien nicht an und machte seine Ansprüche auf Georgien geltend. Baba-Khan wollte den Westteil Irans stärker sichern, doch die Khane Transkaukasiens erkannten seine Oberhoheit nicht an. Rußland wußte um die politische und wirtschaftliche Schwäche Irans zu dieser Zeit und setzte seine Besetzung der Nachbarländer Georgiens fort. Kühn erklärt der Verfasser des Beitrags, der persische Schah könne Rußland niemals gefährlich werden. Daß er mit keinem Wort auf den Beginn des russisch-persischen Krieges eingeht zeigt, daß der Artikel vor Kriegsausbruch abgefaßt wurde. Weiterhin streift er die Position des Paschas von Kars und Erzerum und des Khans von Erewan gegenüber Rußland:

»Die Paschen von Kars und Erzerum sahen Anfangs mit neidischen Augen die wachsende Macht der Russen in ihrer Nähe und reizten häufig die tartarischen Gebirgsvölker zu Einfällen in das russische Gebiet; aber man hat jetzt gegen sie einen Firman von der hohen Pforte ausgewirkt, worin ihnen streng befohlen wird, sich solcher Feindseligkeiten zu enthalten. Der Khan von Erivan hat darauf einen Abgeordneten nach Konstantinopel gesandt und dringend die Gefahr am Hofe des Großherrn vorgestellt, die von dieser Seite dem türkischen Reiche drohe, wenn man nicht bei Zeiten Maaßregeln ergreife, sie von sich abzuwenden. Aber der Sultan mit seinen Divan fürchtete zu sehr die Russen, um Feindseligkeiten gegen sie zu wagen und der persische Gesandte hat kein Gehör gefunden.«¹⁴

Im September 1802 hatte Zizianow in Georgiewsk mit den dort versammelten Vertretern der Khanate Schutzverträge abgeschlossen und einen gewissen Einfluß auf sie erreicht, doch im weiteren wurde klar, daß dies nur durch Furcht zeitweilig errungen war.¹⁵ Die Paschas von Kars und Erzerum entfachten eine antirussische Bewegung. Was die Position der Türkei gegenüber Rußland betrifft, so herrschte hier noch ein friedliches Verhältnis, die Türkei traf keinerlei offizielle Maßnahmen gegen Rußland.

12 Notizen aus Georgien, S. 142–143.

13 A. a. O. S. 143–144.

Über das Khanat von Gandsha äußert sich der Verfasser wie folgt:

»Das Land Gandja, mit der Stadt und Festung gleichen Namens, befindet sich nun auch in unsern Händen, wodurch unsere Südgrenzen beträchtlich weiter gerückt sind. Die persischen Provinzen Schirwan, Erivan, Ader-Bidjan und Ghilan stehn uns jetzt ganz offen; durch ihren Besitz würde die Macht der Russen auf dieser Seite erst völlig gesichert werden.«¹⁶

Für Rußland besaß die Einnahme von Gandsha besondere Bedeutung. Um Osttranskaukasien besetzen zu können, war es in erster Linie erforderlich, dieses Khanat anzugliedern. Am 3. Januar 1804 eroberten die russischen Truppen unter dem Befehl Zizianows das Kartli-Kachetien benachbarte Khanat Gandsha, wo sie 17000 Mann gefangennahmen. Damit hatte Rußland einen ernsthaften Schritt unternommen, um sich ganz Aserbaidshan einzuverleiben.¹⁷

Wie man sieht, war der Verfasser des Artikels ein ergebener Diener des Zaren, der alles unternahm, die russische Kaukasienpolitik zu rechtfertigen und den Zarismus zum Befreier der Region zu verklären.

14 A. a. O., S. 144.

15 Dumbaze, M.: kartl-ḳaxetis saxelmḳipos gaukmeba da rusettan šeertebe (in: sakartvelos iṣṭoriis narḳvevebi, Bd. IV, Tbilisi 1973, S. 841).

16 Notizen aus Georgien, S. 144.

17 Dumbaze, M.: kartl-ḳaxetis saxelmḳipos gaukmeba, S. 843.

Davit Paičaze

Die antiosmanische Koalition der europäischen Länder und Georgien in den sechziger Jahren des 15. Jahrhunderts

Der Beitrag gibt eine detaillierte Zusammenfassung der Monographie gleichen Titels, die 1984 in Tbilisi erschienen ist.¹ Das Ziel der Arbeit war die Erforschung der Geschichte der georgischen Botschaftsmission in Europa in den sechziger Jahren des 15. Jh.s im Zusammenhang mit der Bildung der antiosmanischen Koalition der europäischen Länder.

Zu diesem Zweck wurden in der Arbeit folgende Schritte unternommen:

- Beschreibung der historischen Verhältnisse Georgiens um die Mitte des 15. Jh.s, Bestimmung der Hauptaufgaben der Außenpolitik Georgiens im Hinblick auf die Gefahr der Herausbildung des Osmanischen Reiches,
- Veranschaulichung der Lage und der Politik der europäischen Länder in der Mitte des 15. Jh.s im Zusammenhang mit dem Fall von Konstantinopel 1453 und im Zusammenhang mit der heranwachsenden Gefahr seitens der Türkei,
- Klarstellung der Politik des Papstes Pius II. in Europa und im Orient, Bestimmung der Gründe und der Ziele seiner Bestrebungen, die auf die Bildung der antiosmanischen Koalition der europäischen Länder und orientalischen Staaten gerichtet waren,
- Klärung der Mission des Ludovico da Bologna,
- Darlegung der Geschichte der georgischen Botschaftsmission in Europa in den sechziger Jahren des 15. Jh.s, Bestimmung von deren Personal, Zielen und Aufgaben, Analyse der Dokumente und Klarstellung der Gründe des Mißerfolgs der Botschaftsmission.

Die Monographie besteht aus einer Einleitung, fünf Kapiteln (Kap. 1: Die innen- und außenpolitische Lage Georgiens in der Mitte des 15. Jh.s und die Partner Georgiens in Kleinasien, Kap. 2: Die westeuropäischen Länder um die Mitte des 15. Jh.s und ihre Politik im Nahen Osten nach dem Niedergang von Konstantinopel, Kap. 3: Der Kongreß von Mantua, Kap. 4: Die Mission von Ludovico da Bologna in Georgien, Georgische Botschafter in Europa, Kap. 5: Zur Identität der Briefdokumente und der Botschafter der orientalischen Koalitionspartner) und aus Schlußfolgerungen sowie einer Zusammenfassung in russischer und englischer Sprache.

In der Arbeit wurden hauptsächlich folgende Quellen, Autoren und Werke behandelt und kritisch verarbeitet:

1. Dagboek der Gentsche Collatie beraltende een Nauwrkeurig verhaile vande Geheutenissen te Gent, en elders in Vlaenderen, voogerallen vande jaren 1446 tot 1515 ed. A. G. B. Schages Gent – Rotterdam, 1842, S. 441–443.
2. Codex des K. K. Finanzministerial-Archives, D. 43, fol. 141.
3. Arcivo di stato di Milano (A. S. h.) Archivo Sforzesco, Venezia, cart 325.

1. Paičaze, D.: evropis kveqnebis antiosmaluri koalicia da sakartvelo XV saukunis 60-ian clebši, Tbilisi: Mecniereba 1989, 150 S.

4. G. Müller, Documenti sulle relazioni delle città Toscane coll'oriente cristiano e coi Turchi, Firenze 1879.
5. Raynaldo Odorico, *Annales ecclesiasticæ*, Lucae, 1747–56, t. 21–34. Ebenda, 1459, Nr. 48, 49, 50.
6. A. Bargollessi, Severi, Nuovi documenti su fr. Lodovico da Bologna, al secolo Lodovico Severi nunzio apostolico in Oriente, in: *Archivum Franciscanum historicum* 69, 1976.
7. B. Bughetti, Nuovi documenti a fr. Lodovico da Bologna OFM. Missionario e Nunzio Apostolico in oriente (1460–61), in: *Studi Francescani*, ser. 3 a, 10 (35), 1938.
8. Jacques du Clercq, *Les Memoires*, in: J. A. C. Buchon, *Choix de chroniques et memoires relatifs l'histoire de France* (8), Paris 1875.
9. *The Commentaries of Pius II*, translated by Florence A. Gragg, edited by Leona C. Gabel, N.-V. 1959.
10. G. Voigt, *Enea Silvio de Piccolomini als Papst Pius der Zweite und sein Zeitalter*, Bd. 3, Berlin 1863.
11. W. Heyd, *Geschichte des Levantehandels im Mittelalter*, Bd. 2, Stuttgart 1879.
12. J. Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd. 2, Pest 1834.
13. J. W. Zinkeisen, *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Bd. 2, Gotha 1854.
14. L. Paster, *Histoire des Papes depuis la fin du Moyen-âge*, trad. de l'allemana par F. Raynaud, II, Paris 1888.
15. M. de Barante, *Histoire des Ducs de Bourgogne de la maison de Valois*, Bd. 2, Bruxelles 1838.
16. J. Ph. Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827.
17. M. Brosset, *Additions et éclaircissements a l'histoire de la Georgie depuis l'antiquité jusqu'en 1469*, St.-Petersbourg 1856.
18. M. da Givessa, *Storia universale della missione Francescana*, Bd. 5, Romae 1861.
19. K. J. Hefele, *Conciliengeschichte*, Bd. 8, Freiburg im Breisgau 1887.
20. M. L. von Pragenau, Ludwig von Bologna Patriarch von Antiochien, in: *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Bd. 22, Innsbruck 1901.
21. F. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit*, München 1953.
22. A. Bryer, Ludovico da Bologna and the Georgian and Anatholian Embassy of 1460–61, in: *Bede Kartlisa* 19–20, Paris 1965.
23. J. Richard, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen-âge XIII-XV-e siècles*, Rome 1977.
24. Carl von Clausewitz, *Vom Krieg*, Berlin 1880.
25. Olivier de la Marche, *Memoires*, Ed. Beaunne and J. d'Arbaumont 1–4, Paris 1883–1888, Bd. 2.
26. *Der Briefwechsel des Eneas Silvius Piccolomini*, Hrsg. R. Wolkan, III ABT, Bd. 1, Wien 1918.
27. L. Waddingo, *Annales Minorum*, t. X, Nr. 5, Nr. 15, t. XII, t. XIII.
28. N. Yorga, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Gotha 1909.
29. E. Cornet, *Le guerre dei veneti nell' Asia*, Vienna 1856.
30. Boschinus Petrus, *Tractatus hist. Crist. de Patriarchis Antiochenis*, Venezia 1748.
31. Scipione Ammirato, *Istoria Fiorentina*, Firenze 1641.
32. *Archives secretes des Papes*, Reg. 479.
33. Zarnke, *Der Priester Johann*, Leipzig 1876–79.

34. Oppert, Der Priester John in Sage und Geschichte, Berlin 1870.
35. M. Tamaraschwili, Geschichte des Katholikentums unter den Georgiern, Tbilisi 1902 (in georgischer Sprache).
36. I. Dshawachischwili, Geschichte der georgischen Nation, Bd. 4, Tbilisi 1967 (in georg. Sprache).
37. N. Berdsenischwili, Fragen der Geschichte Georgiens, Bd. 2, Tbilisi 1965 (in georg. Sprache).
38. I. Beradse, Über die Beteiligung Georgiens an den Kreuzzügen und an den antiosmanischen Koalitionen, in: Mazne Nr. 4, Tbilisi 1965 (in georg. Sprache).
39. E. Mamistwalischwili, Die außenpolitischen Beziehungen Georgiens in der 2. Hälfte des 15. und im 16. Jh., Tbilisi 1981 (in georg. Sprache).
40. S. Karpow, Das Reich von Trapezunt und die westeuropäischen Staaten im 13.–15. Jh., Moskau 1981 (in russischer Sprache).
41. Beiträge zur Geschichte Georgiens, Bd. 3, Tbilisi 1979 (in georg. Sprache). sowie Werke anderer georgischer und russischer Historiker.

Das 15. Jh. bildete einen Wendepunkt, eine neue Periode in der Geschichte des feudalen Georgien. Der ganzheitliche starke georgische Feudalstaat, der im 12.–13. Jh. die Rolle des Vereinigers von ganz Kaukasien spielte, zerfiel in der zweiten Hälfte des 15. Jh.s in einzelne Königreiche und Fürstentümer. Zusammen mit den Faktoren inneren Charakters, die das Ergebnis der sozialökonomischen Entwicklung des Landes bildeten, spielte dabei die wichtigste Rolle der äußere Faktor – eine für Georgien äußerst ungünstige außenpolitische Lage, die anfangs mit den tataro-mongolischen Eroberungskriegen im 13.–16. Jh. zusammenhing, später mit den acht Kriegszügen Tamerlans (14.–15. Jh.) und schließlich mit der Herausbildung eines riesigen aggressiven Reiches, der Osmanischen Türkei, in der Mitte des 15. Jh.s, welches nicht nur für die Staaten Transkaukasiens und des Orients eine Gefahr darstellte, sondern auch für Europa. Daher erscheint es als selbstverständlich, daß für Georgien der Kampf gegen die Gefahr seitens des Osmanischen Reiches zur erstrangigen Aufgabe wurde. In den sechziger Jahren des 15. Jh.s unternahm Papst Pius II. einen Versuch zur Organisation einer antiosmanischen Koalition europäischer Länder. Es wurde geplant, dazu auch die orientalischen Staaten und darunter auch Georgien heranzuziehen.

Die Möglichkeit, einen international organisierten Kampf gegen das Osmanische Reich zu führen, fand einen großen Widerhall bei den regierenden Kreisen der Feudalstaaten Georgiens, die die Lage zu erkunden suchten, indem sie ihre Boten nach Europa schickten und sich bereit erklärten, zu konkreten Punkten Verhandlungen zu führen.

Die Grundlagen der Herausbildung des Osmanischen Militär-Feudalstaates wurden Anfang des 14. Jh.s auf dem Territorium von Kleinasien geschaffen. Mit der Zeit dehnten sich die Grenzen dieses Staates aus, hauptsächlich bedingt durch den Untergang des Byzantinischen Reiches, welches von den Türken Schritt für Schritt erobert wurde, angefangen mit dem Fall von Konstantinopel 1453 bis zur Eroberung von Morej 1460 und Trapezunt 1461.

Die Eroberung von Byzanz durch die Türken hatte für die von ihnen eroberten Völker und Länder äußerst negative Folgen. Dies traf auch auf Georgien zu und in erster Linie in politischer Hinsicht. Zum Nachbarstaat Georgiens wurde – im Gegensatz zu dem einst mächtigen christlichen Staat Byzanz – ein starker Militärstaat, die Türkei,

der jederzeit seine Grenzen überschreiten konnte, um, wie es später auch geschah, ein kleines Volk zu unterdrücken.

Es gab aber auch Folgen ökonomischen, sozialen und religiösen sowie kulturellen Charakters.

Unter den Nachbarstaaten suchte sich Georgien als Verbündete einerseits das Reich Trapezunt (als einen christlichen Staat) und auf der anderen Seite den Staat Ak-Kojunlu, dessen Oberhaupt Usun-Hassan sich die Erweiterung der Grenzen zum Ziel gesetzt hatte (Usun-Hassan trat als Gegner des Sultans Mehmed des Zweiten auf und wurde dadurch zum Gegner des Osmanischen Reiches).

Es kam zu einem Abkommen zwischen dem Kaiser von Trapezunt und dem Staatsoberhaupt von Ak-Kojunlu, dem sich allem Anschein nach auch das georgische Königshaus anschloß.

In dieser Zeit besuchte ein Nuntius des Papstes, Ludovico da Bologna, eine ganze Reihe von Staaten des Orients und darunter auch Georgien. Ludovico da Bologna schlug diesen Ländern im Auftrag des Papstes vor, sich der antiosmanischen Koalition Europas anzuschließen, um mit vereinigten Kräften gegen die Türkei aufzutreten.

Selbst wenn man die Frage der angeblichen Schurkerei seitens Ludovico da Bologna in Bezug auf den Papst offen läßt, so bleibt doch die Tatsache unbestritten, daß er (L. da Bologna) in Georgien einen günstigen Boden fand, da ja die Nachricht von der Herausbildung einer antiosmanischen Koalition europäischer Länder und von dem Anschluß einiger Staaten des Orients an diese Koalition ziemlich wohlwollend aufgenommen werden mußte. Es erscheint höchst zweifelhaft, daß Ludovico da Bologna irgendwelche Motive hatte, eine Botschaftsmission von Georgien und anderen Staaten des Orients nach Europa »künstlich« zu organisieren, ja gar diese zu falsifizieren. Denn unter besagten Umständen war für die Oberhäupter der orientalischen Staaten eine Entsendung der Botschaftsmission nach Europa einer der besten und rationalsten Schritte, da sie ja nur auf diese Weise die wirkliche Lage und die realen Möglichkeiten der Herausbildung einer antiosmanischen Koalition im internationalen Maßstab feststellen konnten.

In der Geschichte Europas war das 15. Jh. eine Übergangsperiode, es begann der Prozeß der Herausbildung und Entwicklung kapitalistischer Produktionselemente und des Bürgertums, die Formierung des Absolutismus setzte ein, es entstanden die Grundlagen für die Bildung einheitlicher Nationalstaaten unter der Herrschaft der Monarchen.

Aber um die Mitte des 15. Jh.s verkörperte noch keiner der europäischen Staaten eine starke Weltmacht.

Frankreich war durch den Hundertjährigen Krieg ökonomisch geschwächt. Der Sieg, den Frankreich aus diesem Krieg davongetragen hatte, kostete das Land schwere Opfer, und Charles VII. beabsichtigte keinesfalls, sich auf einen Krieg gegen die Türkei einzulassen.

Spanien führte einen jahrhundertlang dauernden Kampf um die Befreiung der Pyrenäenhalbinsel von den Arabern und Berbern. Erst nach der Vereinigung von Aragon und Kastilien 1479 begann in Spanien die Formierung des Absolutismus.

England beschränkte sich in der europäischen Politik nach dem Hundertjährigen Krieg auf die Rolle eines Beobachters. Außerdem herrschte im Innern des Landes Krieg zwischen den Anhängern der Weißen und der Roten Rose (1456–1585).

Das Heilige Römische Reich galt zu dem besagten Zeitpunkt in Europa nominell als größter und mächtigster Staat. Aber in Wirklichkeit war dieser Staat zersplittert, so daß ~~Friedrich dem Dritten eine reale Macht entzogen blieb.~~

Der stärkste Staat Europas war damals das Herzogtum von Burgund. Der Herzog Philipp der Gute (1419–1467) setzte sich zum Ziel, den Kaisertitel zu erlangen, den er nur vom Papst bekommen konnte, und daher erklärte er sich zum treuesten Anhänger des Kampfes gegen die Türkei; er konnte aber nicht unmittelbar daran teilnehmen, da Frankreich seine Bestrebungen, Burgund der französischen Krone zu unterwerfen, enorm aktivierte.

Italien stellte ein zersplittertes Land dar. Der Grund der Zersplitterung bestand darin, daß es an einer einheitlichen Wirtschaftspolitik und -führung mangelte. Der Handel, den die zahlreichen italienischen Republiken führten, war lediglich auf den Außenmarkt orientiert. Und gerade was den Außenmarkt betraf, spürte man schmerzlich den Fall von Konstantinopel. Dadurch verlor Venedig eine ganze Reihe von Stützpunkten im Mittelmeerraum und im Nahen Osten.

Die italienischen Republiken waren am Kampf gegen die Türkei interessiert, aber aus bestimmten Gründen wählten sie den Weg von Kompromissen und schlossen mit der Türkei einen Vertrag ab. Einer der Punkte dieses Vertrages lautete, daß Venedig sich den Gegnern der Türkei nicht anschließen würde.

Der Papst stellte die einzige Macht in Europa dar, die an der Befreiung Konstantinopels von der türkischen Herrschaft höchst interessiert war.

Nach der »Gefangenschaft von Avignon« verloren die Päpste ihre einstige Autorität und versuchten nun, um aus der kritischen Lage herauszukommen, einen bedeutenden politischen Sieg zu feiern. Als solcher erwies sich die Idee der Rückeroberung des »Zweiten Roms« von den Türken.

Dadurch erhofften die Nachfolger des heiligen Petrus zwei Ziele zu erreichen: Einmal würde sich dann die einstige, nun aber verstreute Gemeinde unter der Führung seiner Heiligkeit vereinen, und auf der anderen Seite würden sich im Falle der Zurückeroberung des sogenannten »byzantinischen Nachlasses« die Grenzen des geistlichen Reiches des Katholizismus erweitern, was den Gegenstand einer besonderen Bestrebung der Päpste darstellte, deren Ziel das Erreichen der Union mit den Vertretern der orthodoxen Kirche war.

Zu diesem Zweck wurden stets verschiedene kirchliche Kongresse zusammengerufen, auf denen die Päpste den orthodoxen Kirchenstaaten die Bedingungen für den Übergang zum katholischen Glauben stellten.

Nach dem Fall von Konstantinopel wurden Kongresse zum Zweck der Erarbeitung eines einheitlichen Plans und von Methoden zum Kampf gegen das Osmanische Reich, also gegen Mehmed II., einberufen.

1458 wurde zum Papst Pius II. (der weltliche Name: Enea Silvio Piccolomini) gewählt, der sich während seiner weltlichen Tätigkeit einen Namen als Schriftsteller, Dichter, Humanist und Politiker gemacht hatte. Als Papst setzte Pius II. die Politik seiner Vorgänger Eugenius IV., Nikolaus V. und Kalixt III. fort. Da sich Pius II. um die Schaffung einer antiosmanischen Koalition der europäischen Länder bemühte, schickte er in die Staaten des Nahen Ostens Ludovico da Bologna, damit dieser die Einwilligung der einheimischen Herrscher für gemeinsame Aktionen gegen die Osmanische Türkei erreichte und deren offizielle Botschafter mitbrächte.

Ludovico da Bologna sollte zusammen mit den Botschaftern der Staaten des Orients nach Mantua kommen. Mantua wurde von Pius II. als Kongreßort für die Vertreter der europäischen Länder gewählt. Auf dem Kongreß sollte auch Venedig vertreten sein, das sich aufgrund des Vertrages mit der Türkei bis dahin geweigert hatte, sich an derartigen Maßnahmen offiziell zu beteiligen.

Auf dem Kongreß von Mantua sollte alles geklärt werden. Hier wurden die Fragen besprochen, mit welchen Mitteln und Methoden der Krieg gegen das Osmanische Reich geführt werden sollte. Aber es kam zu keinen Fortschritten bei der Lösung des Problems. In Mantua zeigten sich all die Widersprüche, die im damaligen Europa herrschten, was die Ergebnisse des Kongresses beeinflusste.

Was die Botschaftsmission von Ludovico da Bologna in Georgien betrifft, so führten verschiedene Umstände dazu, daß sie als eine »Verfälschung« und »Fälsifikation« gewertet wurde. Darum einiges zur Vorgeschichte dieser Mission.

Ludovico da Bologna wurde bereits vor dem Kongreß von Basel (1431) von Papst Eugenius IV. zu den sechs Vertrauenspersonen hinzugezählt, die auf die Missionstätigkeit in den Staaten des Orients vorbereitet wurden.

Im Verlaufe von 27 Jahren hatte Ludovico da Bologna dem Papst treu gedient und keinerlei Mißtrauen erweckt. Als Auszeichnung für seine treuen Dienste wurde ihm der geistliche Titel des Patriarchen von Antiochien versprochen.

Als der neue Papst Pius II. seinen Dienst antrat, bestätigte er dieses Versprechen und erließ am 5. Oktober 1458 eine Bulle anlässlich der Verleihung des Patriarchentitels von Antiochien an Bruder (Fra) Ludovico, das Mitglied des Ordens des Seligen Franziskus.

Danach wurde Ludovico da Bologna in den Nahen Osten geschickt mit der Mission, aus diesen Ländern Botschafter zum Kongreß von Mantua mitzubringen. Aber Ludovico da Bologna verspätete sich.

Er traf zu spät, erst nach dem Ende des Kongresses, in Mantua ein. Der Kongreß aber war ein totaler Mißerfolg. Daher fand Papst Pius II. keinen besseren Ausweg, als Ludovico da Bologna der Schurkerei zu beschuldigen, die Botschafter aber erklärte er als nicht legitimiert, obwohl er sie offiziell empfing.

Diese Position von Pius II. diente der westeuropäischen Geschichtsforschung als Grundlage dafür, die orientalischen Botschaftsmissionen, darunter auch die georgische Botschaftsmission, als falsifiziert zu bewerten. Der englische Historiker A. Bruyer hat versucht, diesen Standpunkt wissenschaftlich zu beweisen.

Der Verdacht der westeuropäischen Forscher, genauso wie der von Pius II., fußt darauf, daß Papst Kalixtus III. Ludovico da Bologna den Patriarchentitel von Antiochien 1457 unter der Bedingung versprach, daß er Vertreter aus Georgien und »Persien« nach Rom brächte. Daher meinte Pius II., daß die Botschafter der orientalischen Staaten, die da Bologna 1460 nach Mantua brachte, keine offiziellen Vertreter waren, sondern Privatpersonen.

Eine derartige Argumentation scheint aber unbegründet. Denn als Ludovico da Bologna von seiner ersten Reise 1458 nach Rom zurückkehrte, brachte er niemanden in der Funktion eines Botschafters mit; er tat es erst nach seiner Rückkehr im Jahre 1460, also erst, nachdem er einen offiziellen Auftrag von Papst Pius II. erhalten hatte.

Es läßt sich schlußfolgern: Falls Ludovico da Bologna sich auf ein Abenteuer eingelassen hätte, so hätte er die erste Chance, in Rom mit den angeblichen Botschaftern einzutreffen, besonders in Gesellschaft georgischer Katholiken, nicht versäumt.

Ludovico da Bologna war zwar an dem Patriarchentitel interessiert, aber seine Tätigkeit war auf das Zustandekommen der antiosmanischen Koalition gerichtet.

~~In der Arbeit wird die Reiseroute der Botschafter aus den Staaten des Orients und Georgiens genau verfolgt und erforscht, besonders deren Aufenthalte in verschiedenen Ländern Europas. Die zu ihren Ehren gegebenen Empfänge werden ebenso genau geschildert wie das Verhältnis der europäischen Herrscher zu den Botschaftsmissionen.~~

Besondere Aufmerksamkeit wird der Einstellung des Mailänder Herzogs Francesco Sforza zum Problem des Orients gewidmet.

In der Arbeit werden auch die in Europa veröffentlichten Dokumente zur Geschichte der georgischen Botschaftsmission in Europa (1460–1461) behandelt, die bis dahin der georgischen Geschichtsforschung unbekannt waren, z. B. der Brief des Papstes Kalixtus III. an den Atabag von Samcxe Qwarqware vom Jahre 1457, der Brief des Atabags Qwarqware an den Dogen von Venedig (1460); der Brief des Kaisers des Heiligen Römischen Reiches Friedrich III. an den georgischen König Giorgi VIII., die Briefe des Senats der Stadt Florenz an den Atabag von Samcxe Qwarqware und an den Kaiser von Trapezunt.

Ein gründliches Studium der Quellen, der Primär- und Sekundärliteratur läßt als Fazit die Schlußfolgerung zu, daß die Anschuldigung von Papst Pius II. eine grundlose Behauptung war.

Leider haben viele europäische Historiker diese Einstellung des Papstes geteilt.

Die georgische Botschaftsmission in Europa (1460–1461) war offiziell sanktioniert. Die Gründe ihres Mißerfolgs sind darin zu suchen, daß in den damaligen europäischen Staaten keine reale Möglichkeit bestand, einen gemeinsamen Krieg gegen das Osmanische Reich zu führen.

Hans-Christian Günther

Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung*

Proklos ist ein seit der Renaissance des Platonismus im westlichen Humanismus vielgelesener Autor. Zahlreiche Handschriften des 15. und 16. Jh.s zeugen davon.¹ Der größte Sammler griechischer Handschriften des 15. Jh.s und Verteidiger Platons, Kardinal Bessarion², besaß zwei der bis heute für die Textkonstitution von Proklos' Kompendium seines philosophischen Systems, der *Elementatio theologica*, zentralen Handschriften des 14. Jh.s (die im folgenden erwähnten Marciani M und Q), und er beteiligte sich eigenhändig an einer der in seinem Kreis verfertigten Abschriften (Marc. gr. 192 [613]³). Ebenso ist eine Handschrift mit diesem Text des großen Florentiner Platonikers Marsilio Ficino⁴ erhalten (Ambr. 329⁵); auch eine im Besitz Pico della Mirandolas befindliche Handschrift des 14. Jh.s (Laud. gr. 18) besitzen wir noch, um nur die wohl bedeutendsten Prokloskenner der Zeit zu nennen. Bekannt und einflußreich war Proklos' Gedankengut natürlich längst zuvor.⁶ Freilich kaum durch Lektüre des

* Der vorliegende Beitrag ist die revidierte Fassung eines im Mai 1998 in Tbilisi gehaltenen Vortrags. Ich danke Ketí Gurtischiani herzlich für ihre vielfache Hilfe.

1. Vgl. E. R. Dodds: *Proclus: The Elements of Theology* (Oxford 21963) xxxiiff.; vgl. auch die Handschriftenverzeichnisse in den neueren Proklosausgaben, so etwa H.D. Saffrey/ L.G. Westerink: *Proclus, Théologie Platonicienne I* (Paris 1968) XCVIff., A. Ph. Segonds (ed.): *Proclus sur le Premier Alcibiade de Platon I* (Paris 1985) CVff.; vgl. auch Kristeller in: *Proclus, Lecteur et Interprète des Anciens. Colloques internationaux du C.N.R.S.* (Paris 1987) 191ff.; zur Renaissance des Platonismus im westlichen Humanismus vgl. jetzt das große Werk von J. Hankins: *Plato in the Italian Renaissance I–II* (Leiden 1991).
2. Zu Bessarions Bedeutung für den westlichen Platonismus s. Hankins I 217ff.
3. Geschrieben von <Andronicus Callistus> (1–44v), <Georgius Trivitzias> (45–70v), <Bessarion> (71–114), <Anonymus KB> (114v–144v) und einer Ioannes Plusiadenus sehr ähnlichen Hand (145–371; Identifizierung der Hände von mir), nach Dodds' Stemma eine Abschrift von M; vgl. Dodds l. cit. Zum Einfluß des Proklos auf Bessarions In *Calumniatores Platonis* s. besonders Hankins, op. cit. II 441ff., vgl. auch Saffrey/ Westerink, op. cit. cxx, cxxiv; Saffrey: *Byzantion* 35 (1965) 536ff.
4. Vgl. Hankins, op. cit. I 265ff.
5. Eine andere von Matthaios Kamariotes geschriebene Prokloshandschrift aus Ficinos Besitz ist der Ricc. 70 mit der *Theologia Platonica*; s. Saffrey: *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 21 (1959) 161ff.; Hankins II 463.
6. S. R. Klibansky: *The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages* (London 1939); vgl. auch den knappen Überblick bei R. Bartholomai: *Proklos, Kommentar zu Platons Parmenides* 141 E – 142 A (Sankt Augustin 1990) 16ff.

Originaltextes. Im frühen Mittelalter wurde dessen Denken vor allem indirekt über seine Nachwirkung in den christlichen Pseudopigrapha des Dionysios Areopagites⁷ und dann auch über die lateinische Übersetzung Gerhard von Cremonas (in der zweiten Hälfte des 12. Jhs.) des arabischen *Liber de causis*⁸ rezipiert. Proklos' eigenes Werk wurde – zweifelsohne aufgrund seines dezidiert heidnischen, explizit antichristlichen Duktus – wenig gelesen. Diese Anrührigkeit, die dem Platonismus in seiner kanonischen Ausrichtung am Ende der Antike anhaftete, und die damit verbundene Avance der aristotelischen Philosophie in eine führende Stellung trug dazu bei, daß wir aus der Zeit des ersten byzantinischen Humanismus, der makedonischen Renaissance des 9. Jhs., keinerlei Handschriften von Proklos oder auch anderer zentraler neuplatonischer Texte besitzen.⁹ Ebenso wie etwa Plotin¹⁰ ist Proklos außer einer erst in jüngerer Zeit gefundenen, nach Angaben ihres Entdeckers ins 12. Jh. zu datierenden Handschrift¹¹ erst mit Handschriften ab dem 13. Jh. belegt.

Ins 13. Jh. (1268) fällt auch die einflußreiche lateinische Übersetzung durch Wilhelm von Moerbeke¹². Die früheste eindeutig zuordenbare griechische Handschrift der *Elementatio* ist der bereits erwähnte, einst in Picos Besitz befindliche, ins Jahr 1358 datierte und von Stylianos Choumnos subskribierte Laudianus gr. 18 (O).¹³ Diese Situation ist ein Reflex der Wiederentdeckung des Proklos durch den byzantinischen Platonismus der Komnenenzeit im 11. Jh., verkörpert durch Michael Psellos und Ioannes Italos. Einige textlich verwertbare Zeugnisse für Proklos vor dieser Zeit gibt es bekanntlich in syrischen und arabischen Übersetzungen und Adaptionen.¹⁴ Zu einer erst 1973 von Endress edierten arabischen Teilübersetzung der *Elementatio*¹⁵ werde ich im folgenden noch kommen. Ansonsten ist das älteste regelrechte Zeugnis für den Text eine zu Beginn des 12. Jhs. entstandene Übersetzung, die des Ioane Petrizi, des georgischen Schülers des Ioannes Italos. Diese Übersetzung ist somit ein Zeugnis, das

7. S. jetzt W. Beierwaltes: *Platonismus im Christentum* (Frankfurt 1998) 44ff.
8. S. Saffrey in: W. Beierwaltes (ed.): *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters* (Darmstadt 1969) 462ff.
9. Zur Überlieferung der antiken Philosophie in Byzanz vgl. P. Eleuteri in: *Lo spazio letterario della Grecia antica II* (Rom 1995) 437ff., besonders 454ff.
10. Selbst der Plotinexzerpte enthaltende, im übrigen wertlose Marc. gr. 209 (D) scheint mir nach Autopsie ins 13. Jh. (richtig Mioni im Katalog der Marciana), nicht wie zumeist behauptet ins 12. Jh. zu gehören.
11. Der Patm. – Eileton A (mit Teilen des Timaioskommentars), den Kominis möglicherweise für ein Autograph des Euthathios hält, s. Benakis in: G. Boss/G. Seel (edd.): *Proclus et son influence* (Zürich 1987) 249. Zur Proklostradition in Byzanz vgl. neben dem genannten Beitrag (l. cit. S. 247ff.) auch Podskalsky: *Orientalia Christiana Periodica* 42 (1976) 509ff.
12. S. jetzt C. Steel (ed.): *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke I–II* (Löwen – Leiden 1982/ 1985), H. Boese: *Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer der Stoicheiosis theologike des Proklos* (Heidelberg 1985); vgl. auch den erst in jüngerer Zeit von De Rijk (*Vivarium* 29 [1991] 1ff.) aus einer Handschrift der zweiten Hälfte des 13. Jhs. (Par. lat. 16096) edierten kurzen lateinischen metaphysischen Traktat, der auf Kenntnis der Moerbekeschen Proklosübersetzung beruht.
13. S. E. Gamillscheg/D. Harlfinger: *Repertorium der griechischen Kopisten 800–1600*, 1. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Großbritanniens (Wien 1981) I 367. Eine weitere identifizierbare Prokloshandschrift der Zeit (wenn auch nicht der *Elementatio*) ist der von Matthaios Chortatzis geschriebene Par. 1928 (E. Gamillscheg/D. Harlfinger: *Repertorium...* 2. Teil: Handschriften aus Bibliotheken Frankreichs [Wien 1989] II 367).
14. S. Dodds xxix und die folgende Anmerkung.
15. G. Endress: *Proclus Arabus* (Beirut 1973).

uns direkt in die erste Phase der Wiederentdeckung des Proklostextes im byzantinischen Mittelalter führt. Sie ist von zentralem Interesse für die Geschichte des Proklostextes und die Konstitution des durchaus nicht so unproblematischen Textes, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Dies erweist sich schon bei einer Durchsicht der wenigen Daten, die aus Dodds' Ausgaben sowie den beiden unten genannten neueren Beiträgen von L. Aleksidze¹⁶ ersichtlich sind.¹⁷

Unsere griechische Überlieferung der *Elementatio* zerfällt in zwei große Stränge. Auf der einen Seite steht der im folgenden N benannte Hyparchetyp, der im wesentlichen durch Handschriften repräsentiert wird, die den Proklostext zusammen mit der im 12. Jh. verfaßten Widerlegung des Proklos durch den Bischof Nikolaos von Methone (Ἀνάπτυξις τῆς Θεολογικῆς Στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου) enthalten.¹⁸ Neben diesen Zeugen steht nur eine reine Prokloshandschrift des 14. Jh.s, der Vaticanus B (Vat. gr. 237), der zu dieser Gruppe gehört. Der Hyparchetyp N dürfte die Quelle der von Nikolaos von Methone im 12. Jh. benutzten Proklostradition sein. Der zweite, im folgenden γ benannte, von Nikolaos unabhängige Strang repräsentiert die Vulgata des 13. und 14. Jh.s; er wird durch drei voneinander unabhängige Handschriften des 13./14. Jh.s, dem Marcianus M (Marc. gr. 512 [678]), dem Parisinus P (Par. gr. 2423) und dem Marcianus Q (Marc. gr. 521 [316]) vertreten (der bereits erwähnte, von Choumnos subskribierte Laudianus gr. 18 stammt aus M und ist nachweislich für einen Auftraggeber in Konstantinopel geschrieben). Diesem Strang ist auch Moerbekes Übersetzung, im folgenden W genannt, zuzuordnen.

Es ist seit den Addenda zu Dodds' großer Ausgabe der *Elementatio* allgemein bekannt, daß Petrizis Übersetzung zwei wesentliche Unterschiede in der Vollständigkeit des Textes gegenüber der gesamten restlichen Überlieferung aufweist, und d.h. sowohl gegenüber all unseren griechischen Handschriften als auch gegenüber der Übersetzung Wilhelm von Moerbekes. Petrizi enthält nach der *propositio* 128 eine weitere *propositio*, die sonst nirgends überliefert ist, andererseits fehlt bei Petrizi *propositio* 149.¹⁹ Dodds, der sich ohne eigene Georgischkenntnisse Petrizis Übersetzung nur auszugsweise in höchst beschränktem Umfang von anderer Seite übersetzen ließ, hielt die zusätzliche *propositio* nach 128 aus inhaltlichen Gründen für unecht. Inzwischen wissen wir aus zwei neuen Beiträgen von L. Aleksidze²⁰, daß Dodds von einer fehlerhaften Übersetzung ausging. Der Text Petrizis beinhaltet, richtig verstanden, nichts, was die Echtheit des zusätzlichen Textstückes unter Verdacht bringen könnte.²¹ Es spricht somit nichts dagegen, Petrizis umfangreicheren Text für genuin und den un-

16. S. unten Anm. 20.

17. Der vorliegende Beitrag war zunächst ausschließlich auf der Basis des in den drei genannten Arbeiten publizierten Materials entstanden und bietet nur einen ersten Überblick, der das Feld für weitere Arbeit absteckt. Eine erste Überprüfung einiger von Dodds im Apparat gemachten Angaben anhand der Petriziausgabe von S. Qauxčšvili (Tbilisi 1940) zeigte schnell, daß ohne gründliche Untersuchung des Originaltextes keine zuverlässigen Schlußfolgerungen bezüglich des Wortlautes im einzelnen möglich sind. Dodds Angaben sind unvollständig und zum Teil fehlerhaft. Ein problematischer Fall wird unten Anm. 36 und 37 kurz behandelt werden.

18. S. Dodds xxx. Ferner die neue Ausgabe der Ἀνάπτυξις von D. Angelou (Athen – Leiden 1984). Ansonsten Podskalsky op. cit.

19. S. Dodds 343.

20. Georgica 17 (1994) 47ff., Orthodoxes Forum 9 (1995) 141ff.

21. Das Textstück lautet in Aleksidzes Übersetzung: *Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt übergänglich und nicht so wie der Geist [d.h.] unveränderlich. Denn er berührt nur das, was er erkennt, und hält im Gedächtnis das Erkannte, und beschreibt immer ein und denselben Kreis. So erkennt er alles, und was er erkennt, hat er [schon] von Anfang an erkannt, und woher er ange-*

serer griechischen Handschriften für durch Ausfall entsteht zu halten.²² Es besteht eigentlich noch nicht einmal Anlaß, an eine bewußte Textmanipulation zu glauben; die betreffende *propositio* enthält nichts, was Streichung hätte provozieren können. Daß eine gesamte *propositio* u.U. aus Flüchtigkeit ausgelassen werden konnte, sieht jeder, der den Proklostext kennt, leicht ein. In dem axiomatisch formulierten Text der *Elementatio* beginnen aufeinanderfolgende propositiones häufig ähnlich bzw. identisch; so konnte ein gesamter Paragraph leicht durch Homocoarchon ausfallen. Die Gründe für den Ausfall der zusätzlichen *propositio* Petrizis, die ich von jetzt an 128a nennen will, werden unten dargelegt werden. Ob mechanischer Ausfall auch für das Fehlen von *propositio* 149 bei Petrizi verantwortlich ist, bleibt zu prüfen. Auch darauf werden wir noch zurückkommen.

Petrizis Proklostext unterscheidet sich somit von der gesamten restlichen Überlieferung an zwei Stellen ganz wesentlich im Textumfang. Stellt er deswegen einen völlig unabhängigen Überlieferungszweig neben den beiden im vorigen genannten Strängen N und y dar? Dies muß nicht so sein. Es läßt sich dies beim gegenwärtigen Kenntnisstand sowieso nicht mit letzter Sicherheit beurteilen. Bereits ein oberflächlicher Befund zeigt freilich, wie dringlich eine vollständige Untersuchung der Petriziübersetzung für den Proklostext wäre. Nach der aus Dodds zu entnehmenden Information scheint eine Affinität des Petrizitextes zu dem Hyparchtyp y vorzuliegen.²³ Trotz des beschränkten Umfanges des von ihm vorgelegten Materials legen die von Dodds aufgelisteten Stellen eine Beziehung des Petrizitextes zu y und gegen die N-Gruppe nahe. Die im folgenden vorgetragenen Überlegungen weisen jedenfalls darauf hin, daß der Archetyp der *Elementatio* mit Varianten und Randzusätzen ausgestattet gewesen sein dürfte, die in N, y und Petrizi in unterschiedlichem Maße aufgenommen wurden. Die Beziehungen von N und y zu Petrizi im einzelnen zu klären wäre nur auf der Basis der gesamten Evidenz möglich.

Nach dem Apparat von Dodds teilt Petrizi eine Textauslassung mit y in der 3. *propositio* (4, 1ff. Dodds)²⁴:

fangen hat, dahin kehrt seine Erkenntnisfähigkeit kreisförmig zurück. Die Erinnerungen sind unkörperlich in diesem Vorgang, und wegen der Ewigkeit [der] Kenntnis können sie nicht [vom Geist] irgendwie abtrennbar sein. Also die Erinnerungen sind fest miteinander verbunden. Dies vollzieht sich auf übergeistige, geistige oder seelische Weise. Und jede von ihnen, wenn es um Lebewesen geht, ist sinnlich, oder sie muß – wenn es um Göttliches oder Dämonisches geht – mit dem göttlichen bzw. dämonischen Geist verbunden sein. Die Vermittlungskraft gehört zum leidenden Geist, dies eben ist die Erinnerung. Denn sie verbinden den Geist und das Sinnliche miteinander, wenn sie sich daran erinnern, welcher Art Wirkung sie aufeinander hatten, und sie leiden aneinander und an dem, was ihnen nachfolgt, und nichts Sinnliches kann sich von ihnen ablösen im Prozeß der kreisförmigen Bewegung (Orthodoxes Forum 9 [1995] 160f.).

22. Es sei daran erinnert, daß wir auch durch den spektakulären Fund Klibanskys auch aus Moerbekes Übersetzungen in der griechischen Tradition verlorenes Gut kennen; s. R. Klibansky: Ein Proklosfund und seine Bedeutung, SB Heidelberg phil.-hist. Klasse 1928/9, 5; R. Klibansky/ C. Labowsky (edd.): Procli commentarium in Parmenidem. Pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo Moerbeka (London 1953); R. Bartholomai: Proklos, Kommentar zu Platons Parmenides 141 E – 142 A (Sankt Augustin 1990). Man denke auch an das Schicksal der zuerst von H. Boese (Berlin 1960) aus der lateinischen Übersetzung edierten Traktate (vgl. D. Isaac in der Praefatio [S. 18ff.] seiner Neuausgabe [Proclus: Trois Études sur la Providence I, Paris 1977])

23. Dodds 343.

24. Zu Petrizis Auslassungen im zweiten Satz s. unten.

25. Πᾶν τὸ μετέχον τοῦ ἑνὸς καὶ ἓν ἐστὶ καὶ οὐχ ἓν. εἰ γὰρ μὴ ἐστὶν αὐτοῦν ..., πέπονθε τὸ ἓν κατὰ τὴν μέθεξιν κτλ. (3, 15ff. Dodds).

3 Πᾶν τὸ γινόμενον ἐν μεθέξει τοῦ ἐνὸς γίνεται ἓν.

[αὐτὸ μὲν γὰρ οὐχ ἓν ἐστὶ, καθὼ δὲ πέπονθε τὴν μετοχὴν τοῦ ἐνός, ἓν ἐστίν.]
εἰ γὰρ γίνοιτο ἐν ᾧ μὴ ἐστὶν ἐν [καθ' αὐτά, συνιόντα δήπου καὶ] κοινωνοῦν-
τα ἀλλήλοις γίνεται ἓν ...

αὐτὸ ... ἐστὶν *delevi*, *om.* interpretatio *Ar.*, αὐτὸ ... ἐστὶ *om.* *Gy* καθ' αὐτά ... καὶ *om.* *G*
(*teste Dodds*), *fortasse recte, sed habet interpretatio Ar.*

Hätte Dodds recht, den vollständigeren Text in N für original zu halten, so wäre diese Stelle einfach ein weiteres Zeugnis für die Affinität Petrizis (im folgenden von mir G benannt) zu y; sie ist in der Tat ein signifikanter Bindefehler, doch das ist nicht alles. Ich denke, es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß das in Gy fehlende Textstück Teil eines längeren unechten Textstückes ist, das tatsächlich in der arabischen Übersetzung fehlt. Der ganze erste Satz der Argumentation zu *propositio* 3 gehört inhaltlich nicht in die *propositio* 3, sondern zu 2; 2 spricht vom Unterschied zwischen dem Einen selbst und dem bloß durch Teilhabe am Einen geeinten Vielen.²⁵ Ganz offenkundig ist der Satz vom Ende von 2 an den Anfang von 3 verstellt. Textumstellungen gehen bekanntlich in der Regel auf vorherigen Textausfall mit späterem inkorrektem Nachtrag zurück. Daß dies hier der Fall ist, belegt der mit der Verstellung einhergehende Textausfall in Gy und der arabischen Übersetzung mit aller wünschenswerten Deutlichkeit.

Ich habe in der Vergangenheit in mehreren Arbeiten darauf hingewiesen, daß Textverstellungen, insofern sie das einstmalige Fehlen des verstellten Textstückes in der Überlieferung belegen, ebensogut als Indiz für Unechtheit wie für Textausfall in Anspruch genommen werden können.²⁶ In unserem Fall, d.h. dem zu Beginn von *propositio* 3 überlieferten unechten Satz, fehlt der Satz in der arabischen Übersetzung, die erste Hälfte des Satzes zudem in Gy. Teilausfall als Indiz der Unechtheit ist wiederum ein anderswo gut belegter Vorgang, gerade im Zusammenhang mit Umstellung.²⁷ Ich denke, die Sachlage stellt sich hier folgendermaßen dar: Der betreffende Satz ist in *propositio* 3 störend, der folgende durch γὰρ eingeleitete Satz ist eindeutig der Beginn der Argumentation für *propositio* 3, wie die Parallele mit den umgebenden *propositiones* zeigt. Der in 3 unechte Satz paßt inhaltlich in den Kontext von 2. Er könnte am Ende der Argumentation für 2 stehen. Freilich ist er dort abundant. Er scheint mir klärlich ein am Ende von 2 interpolierter Zusatz zu sein; Zusätze am Ende, Schlußinterpolationen, sind ein anderswo bestens belegter Interpolationstyp.²⁸ Dieser Zusatz zu 2 wurde in einem Vorläufer unserer Überlieferung nicht im Text, sondern bloß am Rande nachgetragen. Zunächst geriet der in N und Gy einheitlich überlieferte zweite Teil der Periode in unserem Archetyp fälschlich an den Anfang von 3, denn dieser Teil des Satzes, der von μέθεξις (Teilhabe) spricht, scheint zu dem Thema von 3 zu passen. Der erste, d.h. der in Gy fehlende Teil des Satzes blieb wohl zuerst am Rande stehen. Dieses Stadium spiegelt eben Gy mit seiner Auslassung dieses Tei-

26. Vgl. H.-C. Günther: *Hermes* 124 (1996) 206ff.; *Eikasmos* 7 (1996) 191ff.; *Quaestiones Propertianae* (Mnemosyne Suppl. 169, Leiden 1997) 115ff.

27. Vgl. Günther: *Quaestiones* 117 mit Anm. 235 und 237, vgl. auch 27f.

28. Vgl. G. Jachmann in: *Festschrift F. Schulz* (Weimar 1951) II 179ff. = *Ausgewählte Schriften, Beiträge zur Klassischen Philologie* 128 (Königstein 1981) 411ff.; Günther: *Quaestiones* 120ff.

29. Πᾶσα ψυχὴ ἡ θεία ἐστίν, ἡ μεταβάλλουσα ἀπὸ νοῦ εἰς ἀνοίαν, ἡ μεταξύ τούτων αἰὲν μὲν νοοῦσα, καταδεστέρα δὲ τῶν θείων ψυχῶν (160, 21ff. Dodds).

les wider. In N wurde dann auch der erste Teil an der falschen Stelle, d.h. in 3, in den Text integriert.

Der hier besprochene Fall illustriert den Zusammenhang zwischen Textausfall und Textverstellung in der Überlieferung der *Elementatio*. Kehren wir jetzt zu *propositio* 128a und 149 zurück! Sowohl der Ausfall von 128a als auch der von 149 scheint mir nicht ganz so harmlos, wie es zunächst aussieht. Sicherlich enthält 128a keinen Proklos' Denken widersprechenden Gedanken. Allerdings fragt man sich doch, was die *propositio* an der Stelle, wo wir sie bei Petrizi lesen, zu suchen hat. 128a handelt vom Denken der Seele als zeitlich verlaufendem, diskursivem Denken im Gegensatz zum zeitfreien Denken des Geistes. Gewiß steht 128a vor einer *propositio* (129), die auch von der Seele handelt, freilich von der Seele in ihrer Stellung innerhalb der Hierarchie des göttlichen Bereichs, der vom körperlichen Göttlichen über Seele und Geist zum Einen reicht. Die von seiner relativen Nähe zum Einen bestimmte Hierarchie des göttlichen Bereichs ist ja überhaupt das Thema der *propositiones* 113–165. Eine *propositio* über die Spezifika des Denkvorganges steht mithin hier völlig isoliert. Dieses Thema gehört ganz offenkundig in den Zusammenhang der folgenden *propositiones*: 166–183 handeln vom Geist, 184–211, d.h. bis zum Ende, von der Seele. 128a, wo das Denken der Seele, gerade auch das der höchsten, der göttlichen Seele, von dem des Geistes abgesetzt wird, gehört ungefähr an die Nahtstelle zwischen beide Gruppen, d.h. an den Anfang der *propositiones* von der Seele. Ich denke, sie gehört unmittelbar hinter die erste *propositio* über die Seele *proprie*, d.h. hinter 184.

184²⁹ teilt die Seelen in drei Gruppen, die göttlichen mit unwandelbarer Erkenntnis, die (irdischen) mit Wechsel zwischen Erkenntnis und Unkenntnis, und eine dritte dazwischen mit beständiger Erkenntnis, doch nicht im Range des Göttlichen. Auf diese *propositio* folgt passend 128a, wo darauf abgehoben wird, daß die seelische Erkenntnis, selbst die göttliche und die semigöttliche, in ihrer Beständigkeit sich gleichwohl vom zeitfreien Erkennen des Geistes unterscheidet. Außerdem bereitet die Einteilung in 184 die Erwähnung der dämonischen Seele in 128a vor, die bei Dodds Anstoß erregt hatte. Die dritte Gruppe der Seelen in 184 ist nämlich die der Dämonen, als Wesen zwischen Gott und Mensch.³⁰ 128a stand somit ursprünglich zwischen 184 und 185; dort ist auch der Ausfall von 128a nur allzu plausibel. 128a muß begonnen haben: Πᾶσα θεία ἢ δαίμονία ψυχή; 184 beginnt: Πᾶσα ψυχή ἢ θεία, 185: Πᾶσαι μὲν αἱ θεῖαι ψυχαί. 128a fiel durch Homoeoarchon aus. In der Vorlage der durch Petrizi repräsentierten Tradition wurde 128a zunächst am Rande nachgetragen, später mag die *propositio* ans Ende des Textes gesetzt worden sein. Integriert wurde sie zuletzt an der ersten Stelle, wo man meinte, etwas über die Seele unterbringen zu können, d.h. nach 128 und vor 129. Derartige Vorgänge sind in der Überlieferung anderer Autoren gut zu belegen.³¹

Kommen wir nun zu 149, der *propositio*, die in Petrizis Text fehlt! Wie 128a gibt sie sich eigentlich auf den ersten Blick als Fremdkörper im überlieferten Kontext zu erkennen. Die *propositiones*, die auf 144 folgen, handeln zunächst von der inneren Struktur der göttlichen Ordnungsgefüge, der τάξεις, um dann ab 150 nahtlos in eine Reihe von *propositiones* über die generative Wirkung dieser göttlichen τάξεις überzugehen.

30. Vgl. Dodds ad l.

31. Vgl. Günther: Quaestiones 24ff., 43.

32. Πᾶς ὁ θεῖος ἀριθμὸς ἐνιαῖός ἐστιν (100, 5 Dodds).

33. Vgl. Dodds zu *propositio* 86 (S. 245).

149, die die Begrenztheit der Gesamtzahl der göttlichen Henaden konstatiert, scheint eher an den Anfang der Behandlung der göttlichen Henaden überhaupt zu gehören, die mit 113 beginnt. 113 ist 149 in der Tat thematisch verwandt. 113 konstatiert, daß die göttliche Zahl *ἐνιαῖος*, „einshaft“ sei.³² Die Begründung dafür beginnt, ähnlich der in 149 für die Begrenztheit der Vielzahl des Göttlichen, mit der Nähe alles Göttlichen zum Einen. 113 stellt freilich eine viel stärkere These auf als 149, eine These, die 149 im Grunde genommen einschließt und überflüssig macht: „einshaft“ spricht von einer besonderen, inneren Einheit der göttlichen Vielheit, die über eine rein äußerliche, additive Einheit einer Vielheit in einer bestimmten Zahl noch hinausgeht. Vor allem aber ist die Begrenztheit der Anzahl der göttlichen Henaden in der Begründung zu *propositio* 62 impliziert, wo am Ende ausdrücklich davon geredet wird, die Anzahl der göttlichen Henaden sei die geringste im Vergleich mit körperlichen, seelischen und geistigen. Dies ergibt sich eben aus der größeren Nähe der göttlichen Henaden zum Einen.

Die Behauptung der *propositio* 149 ist also durchaus in Übereinstimmung mit Proklos' philosophischen Überzeugungen, und von der Begrenztheit des Göttlichen wird bei ihm anderswo auch explizit gesprochen.³³ In der *Elementatio* freilich ist *propositio* 149 in dieser Form überflüssig, zudem ist die in dieser *propositio* gegebene Begründung schwach. Abgesehen von dem Verweis auf die Nähe der göttlichen Henaden zum Einen geht die Argumentation mit keinem Wort auf die Gedanken der *propositiones* 56ff. ein, die eine stringente Begründung der Behauptung böten. Die tatsächlich gegebene Argumentation ist ohne Bezug zu anderswo Gesagtem. Diese Beobachtungen legen m. E. die Unechtheit von 149 nahe. Offenkundig hat man eine explizite Formulierung des Gedankens der zahlenmäßigen Begrenztheit der göttlichen Vielheit vermißt und in den Text interpoliert. Am ehesten war dieser Zusatz für eine Stelle vor oder nach 113 verfaßt. Die Verstellung in der griechischen Überlieferung zeugt ebenso wie das Fehlen bei Petrizi von der Unechtheit von 149. Die Petriziüberlieferung bezeugt somit gar die Interpolation einer ganzen *propositio* in unserer griechischen Überlieferung. Daß der Proklostext tatsächlich derartigen Entstellungen ausgesetzt war, scheint im übrigen auch die arabische Übersetzung zu bezeugen. Sie enthält ein von Endress mit 167a nummeriertes, uns sonst nicht überliefertes Textstück, das aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine in Proklos interpolierte griechische Vorlage zurückgeht.

Damit hätte das Zeugnis Petrizis einiges zu unserer Kenntnis des Proklostextes beigetragen. Nicht nur bezeugt Petrizis Übersetzung alleine ein anderswo fehlendes Textstück, sie scheint auch einen von nachträglicher Zusetzung reineren Text zu bieten. Davon zeugt nicht nur das Fehlen von *propositio* 149. Bereits in *propositio* 3 fanden wir Petrizi in Übereinstimmung mit γ frei von einem in N erhaltenen unechten Textstück. Im folgenden Satz bietet Petrizi – jedenfalls dann, wenn man Dodds' Apparat vertrauen kann – auch eine weder von N noch von γ geteilte Auslassung, und Dodds' Apparat verzeichnet auch einige andere solche Fälle. Gewiß sind solche darunter, wo der Petrizitext durch Ausfall entsteht ist, doch nicht immer scheint dies so zu sein. Leider ist die bei Dodds gegebene Information an einigen interessanten Stellen zu unvollständig, um ohne Kenntnis des Originaltextes verständlich zu sein.

34. Vgl. G. Jachmann: Binneninterpolation I, NGG, phil.-hist. Kl. NF I 7 (1936) 141ff. (= Textgeschichtliche Studien, Königstein 1982, 546ff.).

Es ist eine immer noch viel zu wenig beachtete Tatsache, daß Prosatexte in viel größerem Umfang als die durch das Metrum geschützten Dichtertexte durch Interpolationen ~~entstellt werden können~~.³⁴ Was Proklos anbelangt, so findet sich in *propositio* 2 ein größeres, bereits von Dodds ausgeschiedenes evident interpoliertes Textstück, das inzwischen durch die arabische Übersetzung endgültig als unecht erwiesen ist.³⁵ Zugleich sind die unechten Zusätze in Prosa gerade wegen des Fehlens der Kontrolle anhand der Metrik noch viel schwieriger festzumachen. Umso wichtiger ist eine sorgfältige Untersuchung der uns erreichbaren Überlieferung auf jedes noch so unscheinbare Indiz für einen kürzeren Text. Die arabische Übersetzung, die wir bereits in zwei Fällen als von unechten Stücken frei gefunden haben, bietet eine große Zahl von interessanten Auslassungen, die schwer zu beurteilen sind und noch eingehender Prüfung bedürfen.

Auch Petrizis Übersetzung, die schon bei einer oberflächlichen Betrachtung so viel Neues bietet, verdient eine eingehende vollständige Untersuchung. Ich vermute, der Gewinn für den Proklostext wäre beträchtlich. Petrizis kürzerer Text im zweiten Satz der oben abgedruckten *propositio* 3 scheint mir z. B. gute Chancen zu haben, korrekt zu sein. Der längere Text der Vulgata ist gewiß nicht sinnenstehend; die Junktur συνίοντα καὶ κοινωνοῦντα der Vulgata ist nur wenig weiter unten in *propositio* 5 belegt (6, 10f. Dodds). Freilich könnte eben diese Stelle Anlaß zu einer nivellierenden Interpolation von συνίοντα in *propositio* 3 gegeben haben. Ebenso könnte καθ' αὐτά in Analogie zu einer Formulierung aus *propositio* 2 interpoliert sein. Es spricht sogar einiges dafür. *propositio* 2 (3, 15ff. Dodds) handelt vom Unterschied zwischen dem ἓν καθ' αὐτό, dem αὐτοῦν, d.h. dem reinen Einen an sich, und dem, was nur durch Teilhabe am Einen eins ist. *propositio* 3 spricht von einer zur Einheit zusammentretenden Vielheit; daß diese Vielheit nicht das Eine an sich ist, ist selbstverständlich. Der Zusatz καθ' αὐτά ist neben einem Plural *eo ipso* abundant. Freilich muß bedacht werden, daß die, wie es scheint, von N und y unabhängige arabische Übersetzung den vollen Text bietet. Wenn wir einen mit Varianten versehenen Archetyp ansetzen, beweist dies jedoch trotzdem noch nicht die Echtheit des in G fehlenden Stücks.

Ein ganz ähnlicher Fall wie in *propositio* 3 scheint in *propositio* 5 vorzuliegen. Wieder bietet die arabische Übersetzung einen erheblich kürzeren Text, der vermutlich korrekt ist.³⁶ Petrizis Übersetzung dagegen scheint ein teilweise kürzerer, in jedem Falle im Wortlaut des in der arabischen Übersetzung fehlenden Passus von der griechischen Überlieferung stark abweichender Text zugrundezuliegen. Die Angaben in Dodds' Apparat sind unvollständig und nicht ganz korrekt und die Rekonstruktion des Petrizis Übersetzung zugrundeliegenden Textes höchst problematisch.³⁷ Das Problem hier aufzurollen würde über das Ziel des vorliegenden Beitrags hinausgehen, der

35. εἰ δ' ἐστὶ τι παρ' ἐκεῖνο [ὃ μὴ ἐστὶν ἓν, τὸ μετέχον τοῦ ἑνὸς καὶ οὐχ ἓν ἐστὶ καὶ ἓν, οὐχ ὅπερ ἓν ἀλλ' ἓν ὄν, ... ὡς μετέχον τοῦ ἑνός (om. interpretatio Ar., τὸ μετέχον ... τοῦ ἑνός del. iam Dodds)] τοῦτοι ἄρα οὐχ ἓν ἐστὶ κτλ. (3, 19ff. Dodds).

36. In dem Passus S. 4, 27ff. Dodds (εἰ δὲ δὴ ἅμα τῷ ἑνί, καὶ σύστοιχα ἀλλήλοις τῇ φύσει (χρόνῳ γὰρ οὐδὲν κωλύει), οὔτε τὸ ἓν καθ' αὐτό πολλά ἐστὶν οὔτε τὸ πλῆθος ἓν, ὡς ἀντιδιωρημένα ἅμα ὄντα τῇ φύσει εἴπερ μηδέτερον θατέρου πρότερον ἢ ὕστερον) fehlt σύστοιχα ἀλλήλοις ... τῇ φύσει εἴπερ. Ich vermute, das Textstück ist in der Tat interpoliert, und der Originaltext lautete: εἰ δὲ δὴ ἅμα τῷ ἑνί, καὶ μηδέτερον θατέρου πρότερον ἢ ὕστερον, τὸ [οὖν] πλῆθος καθ' αὐτὸ οὐχ ἓν ἦσται ...

37. Dodds Apparat verzeichnet für Petrizis Übersetzung die Auslassung von οὔτε τὸ πλῆθος ἓν. Wenn ich Qauxčšvilis Apparat richtig interpretiere, ist dies die mehrheitliche Überlieferung. Er druckt jedoch den vollen Text (aus seinen Handschriften AB). Insbesondere formuliert jedoch Petrizis Übersetzung οὔτε τὸ ἓν καθ' αὐτό πολλά ἐστὶν οὔτε τὸ πλῆθος ἓν positiv und läßt ein-

nur eine erste Bilanz des ohne Rekurs zum georgischen Originaltext zu Eruiierenden bieten sollte. Es kann nur im größeren Kontext einer gründlichen Neuuntersuchung der gesamten Petriziübersetzung entfaltet werden, und ich muß mir vorbehalten, in diesem größeren Zusammenhang darauf zurückkommen.

Dieser letzte problematische Fall zeigt jedenfalls, wieviel Arbeit noch zu tun ist, wieviel Gewinn wir für unsere Rekonstruktion des griechischen Originaltextes sowie der Überlieferungsverhältnisse erwarten dürfen. Und dabei sind derartige Textverbesserungen selbstverständlich nur ein – und gewiß nicht einmal der vornehmlichste – Grund dafür, daß Petrizis Übersetzungen aus dem Griechischen es verdienen, außerhalb Georgiens besser bekannt und sorgfältiger untersucht zu werden. Schon die Verwertung des Zeugnisses des Petrizi für den Proklostext allein setzt zugleich eine Untersuchung seiner linguistischen und inhaltlichen Kompetenz voraus; je größer sie war, desto schwieriger ist die Beurteilung des Überlieferungswertes einer Übersetzung. Insbesondere für seine Zeit dürfte Petrizis Kompetenz in der Tat überraschend groß gewesen sein; dies glaube ich bereits den wenigen von Aleksidze veröffentlichten Extrakten entnehmen zu können. Unsere Beurteilung der Kompetenzen der Byzantiner und des westlichen Humanismus im Umgang mit der antiken Literatur ist äußerst lückenhaft, sie bedarf noch vieler eingehender Einzeluntersuchungen byzantinischer und humanistischer Klassikerhandschriften und humanistischer Übersetzungen. Im größeren Kontext dieser Forschungsarbeiten müßte eine gründliche und vorurteilslose Untersuchung der Petriziübersetzungen (sowie anderer georgischer Übersetzungen) vorgenommen werden. Dies könnte manches zur Bereicherung unserer Kenntnis der Rezeption der griechischen Antike im europäisch-nahöstlichen Kulturraum beitragen.

heitlich καὶ αὐτὸ fort (დაიყოს ერთი მრავალ და მრავალი ერთ [და მრავალი ერთ add. AB, om. cett.; so verstehe ich jedenfalls Qauxčšvilis Apparat]). Nach καὶ σύστοιχα ἀλλήλοις τῆς φύσει bietet Petrizi einen Zusatz (Petrizi übersetzt den einleitenden Konditionalsatz: ხოლო თუ ერთბან და სწორ ერთი ერთისა, ბუნებითერთი და სიმრავლე), von dem zu prüfen wäre, ob er auf einen von unserer Vulgata abweichenden griechischen Text zurückgeht, wie ich auf einen ersten Blick geneigt bin zu vermuten, oder ob er erst von Petrizi zugesetzt ist. Jedenfalls bot Petrizis Vorlage für die gesamte Periode einen so entstellten Text, daß Petrizi den Gedanken nicht korrekt verstehen konnte.

ETHNOGRAPHIE

Tinatiri Tudušauri

Aus der Religionsgeschichte der georgischen Gebirgsbewohner (Die Vorstellung der Swanen und Chewsuren vom jenseitigen Leben in der deutschen ethnologischen Literatur am Ende des 19. Jahrhunderts)

Das Studium der Glaubensvorstellungen der georgischen Gebirgsbewohner stellt einen bedeutenden Beitrag zur Klärung wesentlicher Fragen der georgischen Kulturgeschichte dar.¹ Daher ist das große Interesse, das ausländische Reisende und Forscher, die zu Problemen der georgischen Kultur arbeiteten, der Untersuchung dieser Fragen entgegenbrachten, völlig verständlich. Einen bemerkenswerten Beitrag leisteten in dieser Angelegenheit deutsche Wissenschaftler, die seit dem 17. Jh. oft nach Kaukasien reisten und uns auch bedeutsame Arbeiten über die georgische Kultur hinterließen, darunter auch zu Fragen der religiösen Kultur. Es genügt, solche Autoren zu nennen wie K. Koch, J. A. Hagemeister, G. Radde, G. A. Breitenbaum, Th. Dittmar, N. Seidlitz und andere. Hervorhebung verdient der deutsche Wissenschaftler Karl von Hahn, der in seinen Arbeiten der Erforschung interessanter Aspekte des religiösen Denkens der Georgier großen Raum widmete.

Hier gehen wir auf zwei seiner Arbeiten ein, auf die wir bei der Arbeit in österreichischen und deutschen Bibliotheken stießen.² In diesen Arbeiten findet sich interessantes ethnographisches Material aus dem religiösen Leben der georgischen Gebirgsbewohner, das der Verfasser Ende des 19. Jh.s bei seinen Reisen nach Swanetien und Chewsurien sammelte. Es handelt sich um jene Zeit, als die ethnographische Erforschung der georgischen Gebirgsbewohner praktisch noch nicht begonnen hatte und die Ethnographie als selbständige Wissenschaftsdisziplin in Georgien noch nicht existierte. Auch unter diesem Blickwinkel beansprucht das Studium dieses originalen Materials ein bestimmtes wissenschaftliches Interesse. Das Material, das K. von Hahn aufgezeichnet hat, schafft uns eine Vorstellung über die Haltung der Georgier des Gebirges zum Leben im Jenseits.

Den vom Autor in Swanetien gesammelten Angaben zufolge halten sich die Seelen der Verstorbenen auf einer von dichtem Grün beschatteten, prächtigen Ebene auf, wo sowohl die unschuldigen als auch die sündigen Seelen durch ein und dasselbe Tor Zu-

1. Bardavelize, V.: *aymosavlet sakartvelos mtianetis tradiciuli sazogadoebriv-saqluṭo zeglebi*, Tbilisi 1973, S.11.
2. Hahn, K. von: Die Vorstellungen der Swaneten vom Leben nach dem Tode (in: *Ausland* 36, 1882); Hahn, K. von: *Bilder aus dem Kaukasus*, Neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig 1900.

tritt haben, und erst von hier aus werden sie in die Hölle oder in das Paradies geschickt.³ Das Paradies stellt eine ebenso riesige Wiese dar, in deren Mitte die guten Seelen an einem Tisch sitzen. Am Anfang des Tisches sitzt Jesus Christus. Der Tisch ist voll von erlesenen Speisen. Der Platz, den Christus einnimmt, ist von dem starken Licht erhellt, das Jesus ausstrahlt. Die am Tisch Sitzenden essen nicht. Sie sättigen sich nur vom Duft der aufgetafelten Speisen. Die Seelen der Toten ähneln Schatten und tragen gewöhnlich jene Kleidung, mit der man sie bestattet hat, oder bereits Kleidung, die ihnen Verwandte nach ihrem Tode geschenkt haben. Die Geschenke gelangen durch die Neuverstorbenen hierher, und die Seele des Verstorbenen kann sie auch einer anderen Seele schenken, wenn letztere keine Angehörigen besitzt, die ihr ein Geschenk machen können. Die Frauen tragen auch hier ihren Schmuck, die Männer ihre Waffen. Ihre Zeit verbringen sie bei Spaziergängen und Gesprächen, bisweilen wird ihnen auch das Recht zugestanden, mit dem Herrn zu sprechen.

An einem Ort fern von der Ebene befindet sich die Hölle. Dort herrscht Finsternis, und das göttliche Licht Christi dringt nicht bis dahin. Den sündigen Seelen sind gleichfalls Speisen zugeteilt, doch sie sind ekelhaft und widerlich, weil in der Hölle Dunkel ist. K. von Hahn machte darauf aufmerksam, daß das Essen im Dunkeln bei den Swanen als große Schande gilt. Sie sind davon überzeugt, daß sich Christus jener Sünder, deren Verwandte häufig eine Tafel zum Gedenken der Seele richten, erbarmen und ihnen gestatten wird, in das Paradies einzuziehen. Es ist auch nicht auszuschließen, daß Christus selbst die Bitte des Sünders um Erbarmen erhört. In diesem Material sind unseres Erachtens zwei Momente besonders bemerkenswert: in erster Linie, daß die Hölle in der Vorstellung der Swanen nicht so schlimm ist, wie das im Christentum allgemein angenommen wird, und entsprechend auch die paradiesische Seligkeit verhältnismäßig bescheiden wirkt, und in zweiter Linie, daß Gott Vater im religiösen Leben der Swanen eine recht unbedeutende Rolle spielt (alle Bitten werden im Grunde an Jesus Christus gerichtet; Gott Vater bittet man faktisch um gar nichts).

Vielfältig ist die Liste der Verbrechen, derentwegen der Mensch in die Hölle kommen kann. Als eines der schwersten Vergehen gilt die Blutschande. Dem Verfasser erscheint die Tatsache interessant, daß dies eines der am schwersten zu bestrafenden Verbrechen ist. Die Schuldigen gelangen in eine Grube voller Pech und finden kein Erbarmen. Dies zeugt unseres Erachtens davon, daß in Swanetien Traditionen fester verwandtschaftlicher Systeme bestanden.

Als recht schwere Sünde wird betrachtet, wenn sich jemand eines anderen Grund und Boden aneignet und aus diesem Grund jemanden umbringt. Wer sich fremdes Land angeeignet hat, muß immer mit einem Korb voller Erde auf dem Rücken gebückt umherlaufen, ohne stehenbleiben und sich ausruhen zu können. Und alle, an denen er vorüberkommt, schlagen ihm mit einem Stock auf den Korb. Interessant ist, daß man sich von diesem Verbrechen freikaufen kann. Der Schuldige kann einem Verwandten im Traum erscheinen und ihm die begangene Tat anvertrauen. Letzterer kann dem Geschädigten das Land zurückgeben, wodurch die Seele des Verbrechers von der Strafe befreit wird. Als Sünden gelten auch Diebstahl, Verrat, Nichteinhaltung der Fastenzeit, die Ausbeutung von Witwen und Waisen und vieles andere, doch in diesen

3. Hahn, K. von: Die Vorstellungen der Swaneten, S.572: »Die Seelen der Abgestorbenen befinden sich auf einer ungeheueren Ebene, die mit ewigem Grün bedeckt ist. Durch ein und dasselbe Thor gelangen die guten und die bösen Seelen dahin und erst hier werden die einen ins Paradies, die anderen in die Hölle geschickt.«

Fällen fallen die Strafen recht gering aus. Der Schuldige ist einfach nicht berechtigt, sich Christus zu nähern und mit ihm zu sprechen. In der Vorstellung der Swanen geht ~~das jenseitige Leben, ähnlich wie auf der Erde vorstatten, doch gibt es dort keine Arbeit und keine ehelichen Beziehungen.~~ Die Menschen finden sich hier und helfen sich im Bedarfsfall. Diese Hilfe beginnt in den letzten Minuten des Lebens mit der Ermunterung des Sterbenden und dem Geleit ins Jenseits.

Jedes Jahr vom 5. Februar an kehren nach der Vorstellung der Swanen die Seelen der Verstorbenen für eine Woche nach Hause zurück. Man bereitet sich eigens auf ihren Empfang vor, erstens, um sie zu ehren, und zweitens aus Furcht, bei Nichtbeachtung könnte die verärgerte Seele die Familie strafen. Haus und Hof werden für diesen Tag besonders gesäubert, Vieh wird geschlachtet usw. Verkauft der Swane sein Haus und siedelt sich in einer anderen Gegend an, so geht die Sorge um den Verstorbenen auf den Käufer über. Genauso geschieht es, wenn das Erbe eines Sippenmitglieds in den Besitz der Sippe übergeht. Eine Tafel wird gedeckt, eine Kerze angezündet, und knieend beginnt das Familienoberhaupt die Namen aller Verstorbenen aufzuzählen. Die Swanen glauben, daß die Seelen der Toten zu dieser Zeit hereinkommen und sich zu Tisch setzen. Das Familienoberhaupt nimmt eine volle Schnapsphiale und schüttet ein wenig auf den Fußboden, und er legt ein Stück Käse, Brot und Fleisch dazu. Danach räumt man die Tafel ab und deckt sie neu für die Lebenden. So wiederholt es sich täglich bis zum nächsten Montag. Im Haus muß Ruhe und Frieden herrschen. An den Abenden erzählt man Märchen, die der Tote besonders mochte. Ab und zu lädt man eigens einen guten Märchenerzähler ein. K. von Hahn nennt diese Zeit »Märchensaison«. Am letzten Tag der Feierlichkeiten begleitet man die Verstorbenen in einer besonderen Zeremonie. In jener Nacht versammeln sich die Seelen der Toten und berichten einander von ihren Eindrücken. Wenn im Verlauf eines Jahres in der Familie kein Unglück geschieht, so bedeutet das, daß der Verstorbene zufrieden war. Dieses Fest unter der Bezeichnung »Lipanal« hat V. Bardavelize eingehend studiert und Verallgemeinerungen abgeleitet.

Merklich abweichend ist das zu den gleichen Fragen in Chewsurien gesammelte Material. Auch hier setzt der Mensch nach dem Tode sein Dasein im Seelenreich fort. Im Unterschied zu der Vorstellung der Swanen gelangt er dorthin über die schwierig gangbare Haarbrücke, an deren Ende Richter sitzen und über das Schicksal der über die Brücke gehenden Seelen befinden. Die Schuldbeladenen werfen sie in einen uferlosen Fluß voller Pech. Auch die Liste der Verbrechen und Strafen ist abweichend. Betrüger brüht man im kochenden Wasser; den Bruder, der gegen den eigenen Bruder die Hand erhoben hat, zwingt man, auf einem Bein zu stehen; der Mutter, die ihr Kind verlassen hat, legt man eine Schlange auf die Brust. Ähnlichkeit zeigt die Strafe für den Raub von Grund und Boden. Auch hier wird der Schuldige mit der Erde, die ihm auf den Rücken geladen wird, in Begleitung des Teufels in die Hölle geschickt. Die Hölle stellt für die Chewsuren ein verschlossenes Viereck dar.

Anders ist auch das Bild des Paradieses. Für die Chewsuren ist es ein vielstöckiger weißer Turm, der den Himmel berührt. Der Turm wird von den Strahlen der Sonne beleuchtet. Beachtenswert ist, daß die Quelle des Lichts hier nicht Christus ist, sondern die Sonne. Dies muß der Widerhall eines in Chewsurien bestehenden mächtigen Sonnenkults sein. Neben dem Turm steht eine riesengroße Pappel, deren Wipfel in den Himmel ragt (für Chewsurien ist der Baumkult und die Tradition des Anlegens heiliger Haine charakteristisch). In den verschiedenen Stockwerken des Turmes woh-

nen die sündenfreien Seelen, die reinsten bewohnen das obere Stockwerk und halten sich im Licht auf, die weniger sündenfreien besiedeln das untere Stockwerk. Ganz oben aber sind die unbefleckten Kinder.⁴ Die Seelen verbringen die Zeit bei Tanz und Spiel und trinken Quellwasser. Was ihre Nahrung betrifft, so sendet ihnen Gott an den Sonntagen himmlische Speisen, von deren Anblick sich alle sättigen. Damit dürfte die in Chewsurien bestehende Sitte zu erklären sein, derzufolge die Tafel zum Gedenken der Seelen gewöhnlich nicht an einem Sonntag gedeckt wird.⁵ Der Verstorbene hat nach der Vorstellung der Chewsuren ein Jahr lang Verbindung mit seinem Haus. In dieser Zeit beweint man seine Kleider. Die nächste Kleidung wird den Verwandten zugeteilt. Danach kehrt der Verstorbene nicht mehr nach Hause zurück. Überaus bedeutungsvoll ist den Chewsuren das Totengedenkmahl. Darum richtet ein Mensch, der nicht davon überzeugt ist, daß man ihm nach seinem Tode ein würdiges Gedenkmahl veranstalten wird, oder der alleinstehend ist, zu Lebzeiten sein Totengedenkmahl.

Sehr verbreitet ist es in Chewsurien, neben den Toten das Pferd zu stellen, das ihm auch im Jenseits dienen soll. Nach der Bestattung schenkt man das Pferd dem nächsten Freund oder einem Verwandten des Toten, häufiger noch dem Bruder der Mutter. Ein solches Pferd wird mit vollem Zaumzeug verschenkt, und man muß es gut pflegen und darf es nur zum Wettreiten nutzen. Wenn das Pferd ungepflegt ist, so ist das dem Toten unangenehm, und es kann einem anderen übergeben oder verkauft werden. Der Käufer zahlt für ein solches Pferd den halben Preis, da es im Jenseits nur seinem ersten Herrn dienen wird. Hochinteressantes Material wurde über das Verhältnis der Chewsuren zum Sterbenden aufgezeichnet, im Zusammenhang mit dem sogenannten »Šabatera« u. a.

Die ethnographischen Materialien, die sich in den Arbeiten deutscher Wissenschaftler und Reisender finden, verdienen eine wissenschaftliche Aufarbeitung. Das wird dazu beitragen, ein vollständiges Bild von den ethnischen Eigenarten der Bevölkerung Kaukasiens zu entwerfen, und das Interesse an der traditionellen Kultur unseres Landes erhöhen.

4. Hahn, K. von: Bilder aus dem Kaukasus, S.57.

5. Radde, G.: Chewsuren und ihr Land, Cassel 1878, S.72.

Kevin Tuite, *Paata Buxrašvili*

Binarität und Komplementarität in Nordostgeorgien. Die Vorstellung von Jungen und Mädchen bei dem Iaqsari-Heiligtum.

Einleitung

Die traditionelle Religion der georgischen Bergbewohner der Provinzen Pšavi und Xevsureti (beide 70 bis 100 km von der Hauptstadt Tbilisi entfernt) ist seit über einem Jahrhundert Gegenstand der Forschung von Folkloristen, Historikern und Ethnographen. Ihren Bemühungen ist zu danken, daß wir heute über eine kleine Bibliothek von Texten im Originaldialekt verfügen, über Erzählungen der Bergbewohner, die von der Akademie der Wissenschaften Georgiens gesammelt wurden, sowie über ausführliche Beschreibungen der Heiligtümer und sonstiger heiliger Orte und nicht zuletzt über eine Vielzahl von Artikeln und Monographien. Es wurden einige Versuche unternommen, dieses ethnographische Material zusammenzufassen, und zwar von Vera Bardavelize (1957), Georges Charachidzé (1968) und Zurab Kiknaze (1996) (vgl. Zusammenfassung durch Tuite 1997). Charachidzé ist insbesondere die folgende binäre Analyse der pšavisch-xevsurischen Kosmologie zu verdanken (Tabelle 1), an der wir einige Veränderungen und Ergänzungen vorgenommen haben:

Tabelle 1. Symbolische Assoziationen beider Geschlechter

Geschlecht	weiblich	männlich
Gottheiten	<i>dobilni</i> (göttliche »Schwestern« der Götter, z. B. <i>Samzimari</i>) <i>gamiçreuli žvari</i> (Schutzgottheit eines verlassenen Heiligtums)	<i>xtišvilni</i> »Gotteskinder«
Blut	Geburt; Menstruation	Blut der geopfert Tiere
Zelebrierende(r)	Frau nach der Menopause (bei den Trauerriten)	<i>qevisberi, xucesi</i> (öffentliche Rituale)
Orakel	<i>mesultane</i> (Prophetin, die mit Totenseelen kommuniziert)	<i>kadagi</i> (Prophet, der mit Gottheiten kommuniziert)
Tote	Leichen, jüngst Verstorbene	Friedhof
Nahrung	Kühe, Milchprodukte	Fleisch, Wildbret
Opfer	Ziegenbock, Ziege	Stier, Widder (Kuh, Kalb, Schaf)
Getränk	Schnaps (<i>aragi</i>)	Bier, Wein (<i>zedashe</i>)
Pflanze	Heu	Getreide (Gerste, Weizen)
Raum	Haushalt, Wohnort	Öffentlich, Außenraum, Heiligtum

Höhe	niedrig, Erdgeschoß des Hauses	Berg, zweiter Stock (<i>čerxo</i>)
Beziehungen	çaçloba, sçorproba (voreheliche Beziehungen)	Ehe
Eigenschaften	unrein, bestechlich (<i>mireuli, narevi</i>); schwach	rein, unbestechlich (<i>çmida, naçiliani</i>); stark

Die Vorstellung neuer Klanmitglieder bei dem Heiligtum

Das religiöse Leben der Pšaven und Xevsuren hat seinen Mittelpunkt in den Heiligtümern (*xat'i, žvari*) der verschiedenen Klane (*gvari*) eines Dorfes oder einer anderen territorialen oder genealogischen Einheit (Bardavelize 1974, 1982). Jedes neue Mitglied – neugeborenes Kind oder Frau, die einen Mann aus dem Dorf heiratet – wird bei einem der örtlichen Heiligtümer vorgestellt (Bardavelize 1974:118; Očiauri 1991:147–148, 247–249). Der Ritus der Vorstellung eines Jungen wird *važis* (*çulis*) *gaqvana* (wörtl.: »das Hinausführen des Jungen oder des Kindes«) genannt. Im folgenden ist ein Auszug aus dem Text wiedergegeben, der von dem Priester Simon Šušanašvili aus dem Klan Kistaurta (Pšavi) gesprochen wurde und den wir beim Herbstfest des Atengenoba 1997 aufgenommen haben. Nachdem er den Text gesprochen hatte, malte der Priester mit dem Blut eines Lammes, das der Vater des Kindes geopfert hatte, das Zeichen des Kreuzes auf die Stirn des Kindes.

Vażis gaqvana – Hinführen eines Jungen zur Klangottheit Iaqsari
(Tavqevisberi Simon Šušanašvili; Dorf Šuapxo, Klan Kistaurta, Juli 1997)

dideba šenda, ymerto mayalo kveqnierebis, cata da qmeletis damaarsebelo,
Ruhm Dir, hoher Gott, Gründer der Welt, des Himmels und des Festlandes,

kveqana da mze-mtvaris momšenebelo, dedamiçis damaarsebelo, dedamiçaze qorciel-
*ta [...]**blo.*

Erbauer der Erde, der Sonne und des Mondes, Gründer der Mutter Erde, [...] der Sterblichen auf der Mutter Erde.

tkven sasaqseneblad, tkven sasaxelad tkvenis madlisa da saxelis çirime!

zu Eurer Erinnerung, in Eurem Namen – mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

ušvelo, umešveliet, saqlavis momqvansa, bavšvisa gamqvanioda, dalocvilo layo iaqsaro, qeli moumarte, saqlavis momqvansa.

Helfet, gebt Unterstützung dem Träger der Opfergabe, dem Träger des Kindes, gesegneter freier Iaqsari, unterstütze ihn, den Träger der Opfergabe.

gverdze šamaaqdine šen gverdze mšvidoba, sixarulita da ketilis gult, ketilis muxlit, dalocvilo, maumarte qeli.

gib ihm, gib ihm Frieden, mit Freude, mit gutem Herzen, mit gutem Knie, Du Gesegneter, unterstütze ihn!

saxlišiaca, gzašiaca, sasçavlebelsa da samsaxuršiaca sadaca daggavdes, tkven moumartet [...]

zu Hause, auf dem Weg, in der Schule und bei der Arbeit, wohnt immer Ihr ihn einführen werdet, unterstützt ihn [...]

rogorc tkvengan daçebuli qopila, važišvilis xaṣṣi gaqvana, mouqvania saḳlavi, bavšvis gamqvaniod, maumarte qeli, dalocvilo.

wie von Euch eingerichtet wurde das Hinausführen des Jungen in das Heiligtum, hat er die Opfergabe getragen, der Träger des Kindes, unterstütze ihn, Du Gesegneter.

akcie kristianad, imsaxure. [...] adiane, azmiane, qeli moumartet, šenis madlisa da saxelis čirime!

mach aus ihm einen Christen, mach ihn zu Deinem Diener [...] gib ihm Schwestern, gib ihm Brüder, unterstütze ihn, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

gorcielni vart, čven [...] Jovni vart, tu rame kebasa da didebas gaḳlebdit tkven, tu ver vikceodet rogorc yirsni iqvnnet, gvapaṣiodit, dalocvilo.

wir sind sterblich, wir sind [...], wenn wir es versäumt haben, Euch zu preisen und zu ehren, wenn wir uns nicht so verhalten, wie Ihr es verdient, verzeih uns, Gesegneter!

da saḳlavis momqvansa qeli moumartodit.

und gebt Unterstützung dem Träger der Opfergabe.

Die Vorstellung eines Mädchens dagegen wird ausschließlich von unblutigen Opfergaben begleitet (von Kerzen und Bäckereien, die *kada-puri* genannt werden). Der folgende Text wurde in der Nähe von einem der Muttergottes (Deda Ḥvtismšobeli) geweihten Steinturm ca. 200 m vom Klanheiligtum des Iaq̄sari bei der Vorstellung der Enkelin des Priesters Simon Šušanašvili aufgenommen:

Vorstellung eines Mädchens am Heiligtum der Gottesmutter
(Tavq̄visberi Simon Šušanašvili; Dorf Šuapxo, Georgien, Juli 1997)

dideba šenda, ymerto maṣalo šenis madlisa da saxelis čirime,
Ruhm Dir, hoher Gott, mögen Deine Gnade und Dein Name glücklich sein,

šengan ari gačenili yvtiṣvilnic, kvegniērebac, dalocvilo!
Die Gottheiten (»die Gotteskinder«) und die Welt sind von Dir erschaffen worden, Gesegneter!

kriṣṭeo da ymerto, tkvenamc ididebit da izliērebit, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
Christus und Gott, Ihr, die groß und stark seid, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

laṣo iaq̄saro, dedao yvtismšobelo, šenis madlisa da saxelis čirime,
freier Iaq̄sari, Muttergottes, mögen Deine Gnade und Dein Name glücklich sein,

rogor dadgenili qopila tkvengan, yvtisgan, gogoebis tkventan moqvana da gaqvana, dalocvilo, maumarte qeli lilesa.

wie von Euch festgelegt wurde, von Gott, das Heranbringen und Hinausführen der Mädchen zu Euch, Gesegneter, gib Lile Deine Unterstützung.

azmianet, dalocvilno yvtiṣvilno, adianet.
gebt ihr Brüder, gesegnete Gotteskinder, gebt ihr Schwestern.

gaamravlet, dalocvilno, qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
möge sie (ihre Nachkommenschaft) zahlreich sein, unterstützt sie, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

ušvelet, umešveliet, gaažanmrtelet, žanmrteli kali gazardet.
helfet ihr, gebt ihr Unterstützung, gebt ihr gute Gesundheit, lasset sie zu einer gesunden Frau wachsen.

qeli maumartet, tkvenis madlisa da saxelis čirime, dalocvilno!
unterstützt sie, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

laŷo iaqsaro, gmiro kopalao, tamar mepeo, lašaris žvaro, ƙaraŷis ƙveris angelozo, ƙviraŷo paŷiosano, nino ƙar-darbazian angelozo,
o freier Iaqsari, o Held Ƙopala, o Königin Tamar, o Lašaris Žvari, o Engel des Gipfels von Ƙaraŷe, o ehrbarer Ƙvira, o Hofengel Nino,

mogvimartet qeli, čem švils, sabolood, dedao ƣvtismšobelo, tkvenis madlisa da saxelis čirime!
gebet für uns Unterstützung an mein Kind, endlich, Du Gottesmutter, mögen Eure Gnade und Euer Name glücklich sein!

Die Vorstellung des Jungen wird von einem Blutopfer begleitet, das dazu dient, Blut für ein Zeichen der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft der Gläubigen (Kreuz) an der Stirn des Kindes zu liefern. Die Verwendung des Blutes bei der Zeremonie des *važis gaqvana* (Vorstellung eines Jungen) und dessen Nichtverwendung im Fall eines Mädchens kann nur auf der Grundlage einer ausführlichen Untersuchung der pšavisch-xevsurischen Kultur erklärt werden. Bei einer Gegenüberstellung der Beschreibungen beider Zeremonien fallen einige bedeutende Unterschiede auf:

i. *Die Rolle des Blutes.* Hier – wie bei zahlreichen anderen pšavisch-xevsurischen Riten – hat das Blut von Stieren und Widdern (manchmal auch das Blut der entsprechenden weiblichen Tiere) die Funktion, die »verunreinigende« Wirkung des Frauenblutes sowie anderer Verunreinigungsquellen (wie beispielsweise die Reinigung des Hauses eines Verstorbenen, die wir weiter unten noch erörtern werden) zu neutralisieren. In der Tat kennzeichnet die Vorstellung des Jungen seinen Übergang vom Kreis seiner Mutter zum Kreis seiner Verwandtschaft väterlicherseits.

ii. *Der Ort der Vorstellung.* Bei den Pšaven werden Jungen von ihren Vätern am Hauptheiligtum des Klans (dessen Namen – *žvaris saxeli* – das Kind dann tragen wird, vgl. Bardaveliže 1949) vorgestellt, während Mädchen und Bräute an einem lokalen Heiligtum, das einer Göttin oder einer *dobili* des Klangottes – *Ivtismšobeli* »Muttergottes«, *Adgilis-deda* »die Schutzpatronin des Ortes«, *Samzimari* »die Dame mit der Halskette« – vorgestellt werden.

In gewissem Sinne kontrastiert dieses symbolische System – sehr zur Freude der Strukturalisten – das reinigende Blut eines geopfertem Tieres mit dem verunreinigenden Blut der Menstruation, der Geburt und der Leiche. Dies erinnert zumindest auf den ersten Blick an einige strukturellen Beschreibungen ideologischer Systeme der melanesischen Völker wie das folgende, von Maranda und Maranda 1970 (über die Laus) beschriebene System:

Tabelle 2 Binäre Analyse der Religion der LAUS (Salomonen)

Mann	Frau
<i>manarau</i> (= <i>mana</i>)	<i>saa</i> (dem weiblichen Blut zugeschriebene Kraft)
Ahnen	Menschenfresserinnen
hoch, oben	niedrig, unten
Opfer	Geburt
Gebet	Besessenheit durch einen Geist
Festtanz	Trauertanz
Fleisch (des Menschen und des Schweins)	Gemüse

Die Ähnlichkeiten sind auffällig, und jedesmal, wenn wir einen Ozeanien-Forscher kennenlernen, finden wir weitere Ähnlichkeiten. Man soll sich dennoch davor hüten, das pšavisch-xevsurische religiöse System viel zu sehr anhand von »melanesischen« Kategorien zu analysieren. Die Tatsache, daß die in Tabelle 1 dargestellten Merkmale eher als *komplementär* denn als gegenübergestellt gedacht werden, ist ein zentrales Merkmal des religiösen Denkens der georgischen Bergbewohner.

Zu den Glaubensvorstellungen und -praktiken, die diese Komplementarität widerspiegeln, zählen die Zugehörigkeitsrituale für Kinder beider Geschlechter, die an Heiligtümern stattfinden, die Gottheiten beider Geschlechter geweiht sind. Diese Gottheiten sind durch ein künstliches Verwandtschaftsverhältnis miteinander verbunden (die Göttin ist dabei die *dobili* »Schwester durch Eid« des entsprechenden Klangottes). Jeder Klangott (männlich) wird von einer oder mehreren *dobilni* (»Schwester-Gattinnen« [Charachidzé], d. h. Göttinnen oder Engeln, manchmal unterirdischer oder »dämonischer« Herkunft, potentiell gefährlich, von denen die berühmteste Samzi-vari ist, die *dobili* des Heiligen Giorgi von Qaqmati), begleitet bzw. bildet mit ihr ein Paar. In der Nähe eines jeden Heiligtums für einen Klangott gibt es zumindest einen heiligen Ort, an dem man den entsprechenden *dobilni* Opfergaben bringt. Wesentlich verbunden mit diesem Zusammenspiel von Göttern und Göttinnen sind die Vorstellungen von »Böse« und »Dämonisch« im religiösen System der georgischen Bergbewohner. Ein Großteil der religiösen Praxis hat in der Tat zum Ziel, die Versöhnung, die Besänftigung und die Integration (oder die »günstige Stellung«) von Göttinnen, »Dämonen«, Totenseelen und einigen anderen unsichtbaren Wesenheiten zu bewirken. Alle diese Wesenheiten sind potentiell böse, aber auch in der Lage, große Nachkommenschaft, Wohlstand und Glück zu bringen. Das gleiche Prinzip kann gewissermaßen auf alle Mitglieder der Gesellschaft, in der jeder seinen eigenen Platz hat – sei er sichtbar oder unsichtbar – angewandt werden.

Die georgische Wurzel -rev- »mischen« und der Begriff der Unreinheit.

Die Grundbedeutung der Wurzel »-rev-«, die in allen Dialekten bezeugt ist, ist »mischen, vermischen, verschmelzen«, z. B.:

a(ġ)=rev-a [wörtl.: auf=mischen] »verschmelzen, trüben, mischen«;

še=rev-a [wörtl.: hinein=mischen] »mischen, vermischen, verschmelzen«;

guli m-e-rev-a [wörtl.: »mir ist das Herz vermischt«] »ich habe Herzschmerzen«.

Im Zusammenhang mit der pšavischen und xevsurischen religiösen Terminologie hat die Wurzel -rev- eine präzisere Bedeutung: »in Verbindung sein mit oder verschmutzt

sein durch eine Quelle von Unreinheit« (vgl. Tabelle 3). In einem von Očiauri niedergeschriebenen pšavischen Gebet wird der Ausdruck *qelis a=rev=a* (wörtl.: »die Hand mit irgendetwas oder mit irgendjemandem vermischen«) von einem Getreidepriester (*mepure qevisberi*) dazu verwendet, dass er seine unreine Hand mit dem aus den zum Heiligtum gehörenden Feldern stammenden Korn in Berührung brachte. Bevor er sein Gebet ausspricht, muss er seine Hände und seine Schultern mit dem frischen Blut eines Opfers reinigen, seinen Hut und seine Schuhe ausziehen und in den heiligen Speicher (*čmida beŷeli*, zu dem nur er Zugang hat) hineingehen:

nu šamisacqindebi qorcielsa šens čmida beŷelši šemosvlazeda da šent kor-okrotaši qelis a=rev-a-zeda

ärgere dich nicht über den Eingang eines Sterblichen in deinen heiligen Speicher und über die Vermischung seiner Hand mit deinem heiligen Korn

Tabelle 3. Religiöse Termini, die die Wurzel *-rev-* verwenden

georgischer Terminus	Morphologie	Bedeutung
na= rev -i	na-: Partizip Prät.	Leichenträger; Wöchnerin bzw. Frau in der Menstruation
mi= re(v) -ul-i	mi-: Kontaktaufnahme	unrein; Synonym (im Pšavischen) zu <i>narevi</i>
sa=m= re(v) -l-o	sa- -o: Ort	Einsiedlerhütte (für Frauen zur Menstruationszeit)
qelis a= rev -a	qeli: Hand; a-: hinauf	Kontakt mit einer Quelle von Unreinheit

Die (xevsurischen) *narevi* oder (pšavischen) *mi=re-ul-i* sind die Leichenträger in den nordostgeorgischen Dörfern. »Die *narevi* sind Jugendliche sowie junge Erwachsene aus dem Dorf und aus dem Klan des Toten. Wenn der Verschiedene zu einer Leiche (wörtl.: kalt, *civi*) geworden ist, versammeln sie sich bei ihm und wachen um ihn. Sie sind dafür zuständig, »für ihn zu sorgen«: ihn zu waschen, zu bekleiden, ihn im allgemeinen herzurichten. Sie werden als unrein betrachtet, und niemand kommt ihnen nahe« (Charachidzé 1968: 378). Giorgaze (1987) fügt hinzu, daß sie 6 Tage lang oder länger bei der Familie des Toten bleiben; bevor sie nach Hause gehen, waschen sie sich. Während der Dienstzeit haben die *narevi* nicht das Recht, sich dem Heiligtum zu nähern oder eine Mahlzeit mit anderen Personen zu teilen (überhaupt vermeiden die Leute, Gegenstände zu berühren, die von den Leichenträgern verwendet werden).

Priester und andere Diener des Heiligtums (*xat̃is msaxurni*) fungieren niemals als *narevi* und vermeiden im allgemeinen jeden Kontakt mit der Unreinheit des Todes. Die Priester (xevsur. *žvaris xucesi*) leiten nicht das Bestattungsritual und nehmen bei Totenfeiern weder Speisen noch Getränke zu sich. Beim Tod eines Mitgliedes der Gemeinschaft wird der Priester des Klanheiligtums durch einen so genannten *sulis xucesi* (»Seelenpriester«) ersetzt, dessen besondere Obliegenheit darin besteht, das Totengebet (*šandoba*) zu sprechen, das Gelage zu Ehren des Toten zu segnen und die Opferhandlungen bei diesen Gelegenheiten durchzuführen. Es ist der *sulis xucesi*, der das Ritual der Reinigung des Hauses (*saxlis sanatlavi*) durchführen soll: nach Auskunft eines xevsurischen Informanten bleiben die Engel nicht in einem durch einen kürzlich geschehenen Todesfall verunreinigten Haus. Der *sulis xucesi* opfert ein Kalb

oder ein Lamm 2–3 Tage nach der Beerdigung und besprengt das Haus mit dessen Blut.

Die Tabus im Zusammenhang mit der Unreinheit einer Leiche sind für die Priester des Heiligtums von *Kopala* (*Uzilaurla*-Klan, Pšavi) besonders streng. Nach Auskunft eines Informanten: »*Kopala* hasst jeden, der bei einer Leiche gewesen ist (*civtan namqopi*)... Nichts «mischt» (d. h., verunreinigt) unser Heiligtum mehr auf als eine Leiche (*čvens salocavs qvelaze meṭad civi revs*), und er wird böse... Eine Leiche muss man unbedingt meiden, denn der Heilige Geist (*sulčminda*) ist nicht mehr darin... Die Person, die im Haus einer Leiche gewesen ist, sowie der Besitzer dieses Hauses sollten jeder ein Tier opfern, damit das Heiligtum nicht böse auf sie wird.«¹

Das Wort *narevi* hatte bei den Xevsuren eine zweite Bedeutung. Sie benutzten es, »um Wöchnerinnen bzw. Frauen in der Menstruationszeit (*tviri*, wörtl.: «monatlich») zu bezeichnen... Die Xevsuren übersetzen das Wort *narevi* durch «unrein»... Die weibliche Unreinheit wird auf ähnliche Weise aufgefasst wie die Unreinheit einer Leiche oder zumindest in der gleichen Kategorie subsummiert« (Charachidzé 1968:379). Es ist anzumerken, dass bei den Pšaven und Xevsuren bis zum Zweiten Weltkrieg – wie bei vielen Gesellschaften Eurasiens, Ozeaniens und anderer Kontinente – das Menstruationsblut als verunreinigend galt, oder genauer gesagt, als Träger einer Kraft, die es in die Lage versetzte, Männern bei der Ausübung einiger für ihr Geschlecht charakteristischer Tätigkeiten wie Durchführung von Opferritualen, Jagd, Kommunikation mit den Göttern zu schaden. Ferner ist anzumerken, dass die Bergbewohner Georgiens – ähnlich wie die Kwaios (Keesing 1983) und die Laus (Maranda und Maranda 1970) von den Salomonen – dem Blut einer Wöchnerin mehr Kraft zuschrieben als dem Menstruationsblut (Demidov 1933:45–47); bei allen diesen Völkerschaften sind die Hütten, in denen Frauen Kinder gebären (*sačexi* oder *koxi* auf Georgisch), weiter von den Dörfern entfernt als die Menstruationshütten (*samrelo*).

Die Konzeption der Gottheit

Um die Bedeutung, die von den Bergbewohnern den mit Hilfe der Wurzel *-rev-* gebildeten Termini zugeschrieben wird, zu verstehen, ist eine Gegenüberstellung mit dem Begriff *načilianoba* »Teilhabe [an der Gottheit]« notwendig. An der Spitze des pšavisch-xevsurischen Pantheons steht der oberste Gott, oft als »Schöpfer« (*damba-debeli*) oder »ordnender Gott« (*morige ymerti*) bezeichnet. Nachdem er das Universum mit seinen Gottheiten und seinen Menschen schuf, hält sich Gott abseits von den menschlichen Angelegenheiten, in seinem »göttlichen Hof« (*γvtis kari*). Er zeigt sich nie den Menschen, und kein irdisches Heiligtum ist ihm gewidmet. Gott stellt das reine göttliche Wesen, ohne Vermischung mit dem Leiblichen oder dem Unreinen dar. In einem altgeorgischen Gebet zu Ehren der Dreieinigkeit wird die Wurzel *-rev-* genau dazu verwendet, um diesen Aspekt ihrer Natur hervorzuheben (vgl. Saržvelaze 1995:242):

1. Die traditionelle Religion der Abchasen, die viele gemeinsame Merkmale mit der pšavisch-xevsurischen Religion teilt, schien die Unreinheit im Zusammenhang mit dem Tod nicht so sehr in der Leiche selbst, sondern eher in den bösen Geistern zu sehen. Laut Adžindžal (1969: 271–272) hatten gewisse, unmittelbar nach dem Tod durchgeführte Rituale das Hauptziel, diejenigen Geister aus dem Haus des Verschiedenen zu vertreiben, die angeblich in dessen Tod verwickelt waren.

samgwamovnebao, ganuqopelo da še=u-rev-n-el-o ertymertebao! [Hds. Ier 48 (11. Jh.)] : drei Körper, unteilbar und unvermischt, einiger Gott!

Alle anderen Wesen – sichtbar oder unsichtbar – haben einen mehr oder weniger grossen Anteil (*naçili*) an diesem göttlichen Wesen, aber bei den Sterblichen ist dieser Anteil verdünnt bzw. »vermischt« (*narevi, mireuli*) mit der Unreinheit (oder der Leibhaftigkeit), von der das weibliche Blut sowie die seelenlose Leiche die konzentriertesten Äußerungen sind.² Zwischen Göttern und Sterblichen ist eine Reihe von Helden, Priestern und Propheten (*kadagi*) mit halb-göttlichem bzw. halb-legendärem Charakter angesiedelt, die in epischen Gesängen und bei lokalen Kulthandlungen gefeiert werden. Auf der einen Seite befinden sich die Helden, die am göttlichen Wesen einen Anteil haben (*naçiliani*) und die zwar einen besonderen »Anteil Gott« erhalten haben, was sich an ihrer außerordentlichen Schönheit und Kraft zeigt sowie auch durch ein Merkmal am Körper (in der Regel ein Bild der Sonne oder des Mondes auf der Schulter; Bardavelize 1957:110; Charachidzé 1968:322). Auf der anderen Seite befinden sich beispielsweise die Priester aus einer fernen Vergangenheit am Heiligtum von Iaqsa in Pšavi. Die Ruinen ihrer Residenz (*sabero*) sind heute für alle mit Ausnahme des Oberpriesters, der einmal im Jahr hingeht, um das Blut eines Opfertieres auf die dort befindlichen sieben Steinsitze zu gießen, außerhalb der Reichweite. Niemand kann sich mehr an ihre Namen erinnern, aber die Einheimischen sind davon überzeugt, dass es sich hierbei um Priester handelt, die dem Klangott besonders nahe standen (*xaṭtan daaxlovebulebi*, Očiauri 1991:62).

Wenn wir nun Götter und Menschen nach dem relativen Anteil der Elemente *naçiliani* und *mireuli* ordnen, werden wir ungefähr folgende hierarchische Darstellung erhalten (Tabelle 4):

Tabelle 4 Hierarchie der *naçilianoba*
Wesen

i. Oberster Gott (*morige ymert*)

dazugehöriger Raum

»der göttliche Hof«, fern von der menschlichen Gesellschaft

ii. *xtisšvilni* (»Kinder Gottes«), von denen einige (Kopala, Iaqsa) Menschen waren, bevor sie von Gott selbst zu Göttern gemacht wurden

Klanheiligtum (vor allem *ḡvrivi*, d. h. sancta sanctorum in Turmform), was den Ort markiert, wo der Gott seinen Fuß auf die Erde setzte

2. Der Begriff einer segmentierten Gottheit, die in »Teilen« oder »Anteilen« verteilt ist, ist in der traditionellen abchasischen Religion besonders deutlich ausgeprägt. Jeder Klan, jede Familie und jedes Individuum haben ihren »Anteil Gott« (*i-ncwa-xu*), was eine Art lokale Gottheit oder Schutzengel ist (Bardavelize 1957: 108–110; Inal-Ipa 1965: 561–563). Gewisse Götter werden so dargestellt, als hätten sie eine vielfältige Natur bzw. »mehrere Anteile«, am häufigsten sieben, wie beispielsweise der Schmiedegott *šaṣwā-abž-naxa* »Schaschwy-sieben-Heiligtümer« und die Fruchtbarkeitsgöttin *bž-Aytar* »sieben-Aytar«, ein göttliches Konglomerat der »Ziegenmutter«, der »Mutter der Kühe«, des Mondes, der Sonne, usw. (Inal-Ipa 1965: 520; Adžindžal 1969: 101). Es scheint jedoch, dass das religiöse Denken der Abchassen den Unterschied zwischen Gottheiten (göttlichen Anteilen) und Menschen als klar und deutlich auffasste; es gibt nach unseren Kenntnissen nichts in der abchasischen Religion, was den halb-vergötterten Sterblichen (*naçiliani*) der pšavisch-xevsurischen Mythologie entsprechen würde.

iii. <i>dobilni</i> («Schwester-Gattinnen» der <i>Xtisšvilni</i>); <i>Adgilis-Deda</i> («Mutter des Ortes»)	lokale Heiligtümer
iv. <i>naçiliani</i> -Helden (die einen besonderen Anteil an Gott haben); halb-göttliche und halb-legendäre Priester	Häuser, Gräber (die zu Kultstätten geworden sind)
v. Priester, Orakel, Diakone	besondere Gebäude (<i>darbazi</i> , <i>sadasuro</i>) nahe am Heiligtum
vi. Laien (manchmal auch Frauen nach der Menopause)	Raum außerhalb des Heiligtums (markiert durch eine Mauer, <i>galavani</i>)
vii. erwachsene Frauen (die nicht zu den Gruppen vi. und viii. gehören)	entfernere Räume (markiert durch eine zweite Mauer)
viii. Frauen während einer Blutung (Geburt, Menstruation)	<i>samvelo</i> (Einsiedlerhütte), <i>saçexi</i> (Gebärhütte)

Entsprechend dieser Hierarchie gibt es bisweilen äußerst strenge Restriktionen hinsichtlich des Kontakts oder sogar der Nähe zwischen Wesen mit einem unterschiedlichen Grad von *naçilianoba* (*mireuloba*):

(a) einmal im Jahr opfern die Gläubigen an verschiedenen Klanheiligtümern Pšavis ein kollektives Opfer (*sasoplo saklavi*) an den lokalen Schutzgott, und der Priester (*tavqvisberi*) gießt das Blut dieses Opfers auf das Heiligtum. Der *kvrivi* von Matura wird jedoch als dermaßen heilig angesehen, dass nicht einmal der Priester es wagt, die umgebende Mauer zu durchqueren. Wenn das kollektive Opfer dargebracht wird, taucht der *tavqvisberi* Schneeöle in das Blut des Opfertieres und wirft von seiner Seite der Mauer aus diese Öle auf den *kvrivi* (Oçiauri 1991:238; Kiknaze 1996:14).

(b) Während 2–3 Monaten vor dem großen Sommerfest muß Ioseb Koçlišvili, der *tavqvisberi* des Uzilaurta-Klans (ein Klan, der wegen seines außerordentlichen Konservatismus in rituellen Fragen bekannt ist), jeden Kontakt zu Frauen – auch zu seiner eigenen Ehefrau – sowie zu anderen Quellen von Unreinheit vermeiden. Auch wenn er über lange Strecken verreisen muß, weigert er sich, mit dem Bus oder mit einem Lastwagen zu fahren, aus Angst davor, der betreffende Bus oder Lastwagen könnte dazu verwendet worden sein, um Frauen, Hühner oder Schweine zu transportieren (Feldaufzeichnungen, Šuapxo, Juli 1997).

(c) Unser xevsurischer Kollege Ivane Çiklauri hat uns die Geschichte des letzten Orakels des Dorfes Blo in Xevsureti erzählt, der in den sechziger Jahren Selbstmord begangen hat. Wie andere xevsurische Orakel war er geradezu besessen von der Vorstellung, sich selbst in einem Zustand äußerster ritueller Reinheit halten zu müssen: er kam nie ins Erdgeschoß seines Hauses, wo sich die Frauen aufhielten und wo sich der Kuhstall befand; wenn er sein Haus verlassen mußte, tat er dies immer direkt vom ersten Stock aus, durch eine Leiter. Den Frauen war es verwehrt, sein Zimmer zu betreten. Er reiste nie in die Dörfer, die im Flachland lagen, da sie viel zu nahe an Quellen von Unreinheit und viel zu weit entfernt von seinem Heiligtum waren. In den fünfziger Jahren wurde fast die Gesamtbevölkerung Xevsuretiens gezwungen, sich im Flachland anzusiedeln. Zum Schluß besuchte der Orakel seine Verwandten in Çiteli Çqaro (Kachetien). Einige Tage später geriet er in einen Zustand höchster Bedräng-

nis und verkündete den Seinen, »mein Engel hat mich verlassen; mein Leben hat keinen Sinn mehr« (*čemma angelozma ukve damtovao, azri aḡar akvs čems cxovrebaso*). Er zog sich in sein Zimmer zurück und brachte sich um (Feldaufzeichnungen, Tbilisi, August 1996).

Die Behandlung des Unreinen und des Gefährlichen

Die Religionen der Menschheit haben nicht alle die gleichen Bilder vom »Bösen«, falls man unter diesem allgemeinen Begriff all das versteht, was ein ideologisches System als negativ, böse, gefährlich oder korrupt bewertet. Die Religionen verfügen auch nicht alle über die gleichen Mittel, um das Böse zu behandeln. Gewisse unter ihnen versuchen, das Böse zu überwinden, andere, es zu beseitigen, und wiederum andere, es fernzuhalten. Es scheint uns, dass das pšavisch-xevsurische religiöse Denken – und möglicherweise auch gewisse andere traditionelle Kulturen des Kaukasus – die *mireuli*-Seite seines symbolischen Systems gleichzeitig als gefährlich und als wesentlich für das Fortbestehen der menschlichen Gesellschaft betrachteten. Die vieldeutige (und oft mißverständene) Haltung der georgischen Bergbewohner gegenüber Fremden ist eine gute Illustration dafür. Tschetschenen und Inguschen, die unmittelbar nördlich von Pšavi und Xevsureti wohnen und die nominell Muslime sind, sowie Osseten im Westen und Georgier aus Tušeti waren bevorzugte Ziele für Überfälle auf Vieh- und Pferdeherden. Andererseits waren eben diese Volksgruppen Verursacher manchen Unglücks bei den Pšaven und Xevsuren. Die epischen Gedichte dieser Regionen bestehen zum großen Teil aus Berichten über mehr oder weniger legendäre Schlachten zwischen lokalen Kriegern und deren Nachbarn. Aber eben diese Inguschen und »Tataren« (darunter verstand man überhaupt jeden Muslim) trieben regelmäßig Handel mit ihren südlichen Nachbarn und siedelten sich manchmal in großer Zahl in den georgischen Tälern an (Margošvili 1985). Die russische Soziologin N. G. Volkova hat die xevsurisch-tschetschenisch-inguschische Grenze als interethnische »Kontaktzone«, die von einem hohen Grad von Zweisprachigkeit – vor allem bei den Xevsuren – gekennzeichnet ist, bezeichnet (Volkova 1978:36–50). In einigen Orten Georgiens existieren nebeneinander heilige Orte, die als »Heiligtümer für Gläubige und Nichtgläubige« (*ržulian-uržulo salocavi*) bezeichnet werden. Die berühmtesten befinden sich in Qaqmaṭi und in Anaṭori in Xevsureti, wo Tschetschenen und Inguschen sowie Vertreter anderer nichtgeorgischer Volksgruppen Seite an Seite mit nominell christlichen Georgiern ihre Opfer darbringen (Goniašvili 1971). Die prächtige georgische mittelalterliche Kathedrale Alaverdi in der ostgeorgischen Ebene scheint eine ähnliche Funktion gehabt zu haben: innerhalb der Trennmauer, die den heiligen vom profanen Raum trennt, befindet sich eine Moschee. Kurz gesagt: der Fremde stellte eine potentielle Gefahr für die Gemeinschaft dar, gleichzeitig aber war er eine Quelle von Wohlstand, Technologien, Dienst- und Hilfeleistungen, die für das Überleben der Gemeinschaft notwendig waren. Diese grundlegende Zweideutigkeit fand ihren Ausdruck im pšavisch-xevsurischen Pantheon. Der Heilige Georg – der Kriegsgott schlechthin – wird, als er an der Spitze einer georgischen Armee auf dem Weg zum Schlachtfeld marschiert, öfters als Gestalt ausländischer – tschetschenischer oder »tatarischer« – Herkunft dargestellt (Virsalaze 1958:309; Bardavelize 1982:132).

Ungeheuer, Dämonen, die Unreinheit des weiblichen Blutes und des Todes – dies alles waren ebenfalls Quellen der Unreinheit, die die Sicherheit der Berggesellschaft

bedrohten und den Zorn der Götter provozieren konnten. Was das Menstruations- und das Gebärblood angeht, war die von der pšavisch-xevsurischen Ideologie sanktionierte Vorgehensweise, die Frauen während dieser Unreinheitsperioden räumlich abzusondern (im *samrelo* oder *sačexi*) und dabei besondere Absonderungs- und Reinigungsrituale auszuüben. Hier sind noch weitere zwei Beispiele für die Behandlung von potentiell gefährlichen Wesen:

1. in Pšavi und vor allem in Xevsuretien findet man eine ganze Reihe von heiligen Orten sowie Heigtümern, die »Ungeheuern« (*devi*) oder »Dämonen« gewidmet sind. Im allgemeinen sind solche Wesen weiblichen Geschlechts. Ein Heiligtum dieser Art ist das Heiligtum der sogenannten *Devt-deda* (»Mutter der Ungeheuer«) in der Nähe von Roška in Xevsuretien. Laut Informanten vor Ort, als der herausgeforderte Held *Ḳopala* Ungeheuergruppen niedergemetzelt hatte, die die Menschen bedrohten, blieben nur einige wenige weibliche Ungeheuer – unter ihnen die Mutter der Ungeheuer – am Leben (Bardavelize 1982:110–111).³ Diese weiblichen Ungeheuer stellen für neugeborene Kinder und für Frauen eine besondere Gefahr dar, da ihre Beschützer weniger mächtig sind als diejenigen, die über die Männer wachen. Um sie zu besänftigen, werden ihnen gelegentlichen süße Kuchen (*xavičiani*) oder Ziegen als Opfergaben an ihren Heiligtümern dargebracht. Einige andere Orte in Xevsureti, vor allem die Ruinen eines verlassenen Heiligtums, werden als Wohnstätten von Gottheiten namens *gamičrivlebuli* betrachtet. Dieser Terminus, der in anderen georgischen Dialekten unbekannt ist, scheint von der Wurzel *mīça* »Erde« abgeleitet zu sein und deutet möglicherweise auf die Verwandlung einer himmlischen Gottheit in einen unterirdischen Geist hin. Ein von Očiauri befragter Informant lieferte die folgende Definition: »*gamičrivleba* bedeutet, dass eine Gottheit (*xat'i*), die bisher die Gestalt eines Engels hatte, sich in einen Teufel verwandelt (*ešmaḳad gadaikceva*), wenn die Leute sie nicht mehr anbeten. Wenn sie früher den Leuten half, ist sie heute nur zu Bösem in der Lage« (Očiauri 1988:194–5). Diese verteufelten Gottheiten werden oft als Frauen dargestellt, denen gewisse Kinderkrankheiten zugeschrieben werden. Um sie zu besänftigen, zünden die Frauen Kerzen vor ihren Heiligtümern an und opfern ihnen mit Käse gefülltes Gebäck.

ii. Die Bestattung eines Toten im Klanfriedhof stellt den Übergang der Seele von der Welt der Lebendigen in die Welt der Seelen (*Suleti*) sowie eine günstige Stelle innerhalb seines *andabi* (d. h., »Klan« der Toten, die dem Klan der Lebenden entspricht) sicher. Bestattete Leichen werden nicht länger als unrein empfunden, was die Lage des Friedhofs nahe dem Heiligtum – gelegentlich innerhalb der Mauer – erklärt. Demgegenüber »jagen Seelen, die nicht an ihrem Ziel ankommen, den georgischen Bergbewohnern Angst und Schrecken ein. Sie vergrößern die Zahl der Dämonen und der

3. Die Yeziden des Nahen Ostens werden von ihren christlichen und muslimischen Nachbarn oft bezichtigt, »Teufelsanbeter« zu sein. Dieser Vorwurf trifft in der Wirklichkeit zu, aber diese Praxis ist in der Region viel verbreiteter. Die Yeziden sind der Ansicht, daß Gott weder Gebete noch Opfergaben braucht, weil er von Natur aus gut ist und sich ohnehin nicht in menschliche Angelegenheiten einmischt. Der Teufel wiederum ist fähig, Böses zu tun, aber die Menschen können ihn durch ständige Versöhnungspraktiken davon überzeugen, dies zu ersparen (Cherchi, Platz und Tuite 1995). Auch wenn diese Praktiken – wie bei den Yeziden der Fall – nicht den Kern des religiösen Lebens bilden, kann man die gleiche Logik hinter gewissen religiösen Praktiken der Georgier, Tscherkessen und Osseten sowie anderer Volksgruppen im Kaukasus ausmachen: Versöhnungsrituale an die Adresse von Ungeheuern, Dämonen, Heuschrecken (Charachidzé und Esenç 1991, 38–41), Wölfen, des Pockengenius (Charachidzé 1987:48–60; Tuite 1994:131–132), der Toten.

gefährlichen Wesen, die den wilden Raum bevölkern« (Charachidzé 1968:264). Die in einem Zustand der Unreinheit verbliebenen Seelen wurden besonders heftig gefürchtet: Seelen von Frauen, die sich in Einsiedlerhütten selbst umgebracht haben, Seelen von Menschen, die ertrunken sind oder in einer Berglawine umgekommen sind oder auch durch Erhängen Selbstmord begingen. Erstere wurden laut den von Charachidzé verwendeten Quellen außerhalb des Klanfriedhofs begraben, und »deren Seelen wurden der Teufelhaftigkeit preisgegeben« (Charachidzé 1968:265).⁴ Die Seelen der letzteren, die unter der Wasser- oder Schneeoberfläche oder auch innerhalb der Leiche (wie bei den Erhängten) gefangen waren, mußten mit Hilfe eines Rituals namens *sulis qсна* (»Befreiung der Seele«), das vom *mḱadre* (Fahnenträger des Heiligtums, mit ähnlichen Funktionen wie der *kadagi*) vollzogen wurde, befreit werden. Die Georgier glaubten, dass die Seelen von denjenigen, die unter solch unüblichen Umständen gestorben waren, von Dämonen besessen waren; der *mḱadre* – unter Ausbreiten der Fahne des Gottes *Ḳopala*, Besieger der Dämonen und Ungeheuer – opferte eine schwarze Ziege und bat den Dämon darum, die gefangene Seele freizugeben, damit sie ins Dorf zurückgeführt werden könnte.⁵ Die Seelen der Toten aber, auch dann, wenn sie eine gute Stellung in der Welt der Seelen gefunden haben, sind noch immer in der Lage, positiven oder negativen Einfluss auf die Lebenden auszuüben. Jeden Januar beim *Sultakrepa*-Fest (wörtl.: »Versammlung der Seelen«) besuchen die Seelen der Ahnen ihre irdischen Familien und bestimmen ihr Schicksal für das kommende Jahr. Die Lebenden bereiten ihnen einen prunkvollen Empfang, mit Gelagen, Liedern und dem Erzählen von Märchen, um sich das Wohlwollen der Ahnen zu sichern.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass die Haltung gegenüber Fremden sowie die oben geschilderten Reinigungs- und Zugangsrituale im Einklang stehen mit dem Grundprinzip der pšavisch-xevsurischen Religion und des pšavisch-xevsurischen sozialen Denkens, die beide auf die Akkomodation und gute Positionierung potentiell gefährlicher Kräfte abzielten, um diese Kräfte für die Gemeinschaft vorteilhaft zu machen.

Danksagungen

Wir müssen in erster Linie den Mitgliedern unserer Forschungsgruppe für alles danken, was sie getan haben, um den Traum von K. Tuite, Feldforschung im pšavisch-xevsurischen Gebiet zu betreiben, möglich zu machen: Romanoz Dodelize, Beruča Niḱolaišvili, Ivane Çiklauri. Ebenfalls danken wir allen Kollegen und Informanten in Georgien für die zahlreichen Informationen, die sie uns geliefert haben, als sie auf manchmal törichte oder naive Fragen geantwortet haben. Unsere Dankbarkeit gilt

4. Es scheint, dass der Selbstmord von jungen Frauen im *samrelo* nicht besonders selten war (Charachidzé 1968:102; Tuite 1994:144). Sich in einem solchen Zustand umzubringen, in dem die Seele niemals in den *andabi* des Klans aufgenommen werden konnte, schien für manche Bergbewohnerin die dramatischste Art, dem für solche Frauen vorgesehenen Schicksal zu entkommen: die Ehe mit einem von ihrer Familie ausgesuchten Mann (mit oder ohne Zustimmung der jungen Frau), die Routine der häuslichen Arbeiten unter der Aufsicht der Schwiegermutter, die Gefahren, die mit der Geburt verbunden waren, usw.
5. Die Westgeorgier und die Abchasen kennen ähnliche Rituale, um die Seele von Ertrunkenen oder überhaupt von Menschen, die außerhalb des Dorfes gestorben sind, zu befreien und ins Dorf zurückzuführen, vgl. das *kunem liḱxe* der Svanen (Davitiani u. a. 1957:301) und das *apsat-gara* der Abchasen (Akaba 1967:49).

hier insbesondere den Tavqvisberis Ioseb Koçlišvili und Simon Šušanašvili, Frau Tekle Biçuris-asuli Badrišvili und Professor Zurab Kiknaže. Vielen Dank schließlich an Frau Professor Christine Jourdan für ihre sehr nützlichen Kommentare. Die Forschungsarbeiten von K. Tuite in Georgien wurden 1995–1997 vom Geisteswissenschaftlichen Forschungsrat Kanadas und vom Fonds für die Ausbildung von Forschern und für die Unterstützung der Forschung der Regierung von Québec finanziert und in Zusammenarbeit mit dem *kaŋkasiologiis saertašoriso samecniero-ŋvleviti sazogadoebrivi in-štituṭi* organisiert.

LITERATUR

- Adžindžal, I. A. 1969. Iz etnografii Abchazii, Materialy i issledovanija, Suchumi.
- Akaba, L. Ch. 1967. O nekotorych religioznych perežitkach u abchazov (in: Akaba L. Ch., Inal-Ipa Š. D.: Sovremennoe abchazskoe selo, Etnografičeskie očerki, Tbilisi, S. 27–51).
- Bardaveliže, V. 1949. Kartveli xalxis religiuri azrovnebis ištoriidan: mravalsulianobis ŋoncepcia (in: Mimomxilveli I, S. 123–155).
- Bardavelidze, V. 1957. Drevnejšie religioznye verovanija i obrjadovoe grafičeskoe iskusstvo gruzinskich plemen, Tbilisi.
- Bardaveliže, V. 1974. Aymosavlet sakartvelos mtianetis tradiciuli sazogadoebriv-saṣuṭo zeglebi, I, Pšavi, Tbilisi.
- Bardaveliže, V. 1982. Aymosavlet sakartvelos mtianetis tradiciuli sazogadoebriv-saṣuṭo zeglebi, II, I, Xevsureti, Tbilisi.
- Charachidzé, G. 1968. Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation, Paris.
- Charachidzé, G. 1987. La mémoire indo-européenne du Caucase, Paris.
- Charachidzé G., Esenç, T. 1991. Mots oublykhs retrouvés (in: Revue des études géorgiennes et caucasiennes 6–7, S. 23–46).
- Cherchi M., Platz S., Tuite K. 1994. The Yezidis (in: The encyclopedia of world cultures, vol. VI: Russia and Eurasia/China, S. 407–411).
- Davitiani A., Topuria V., Kaldani M. 1957. Svanuri prozauli ŋekštebi, 2: balskvemouri ŋilo, Tbilisi.
- Demidov, G. V. 1933. Xevsureti, Tbilisi.
- Giorgaze, D. 1987. Čarmodgenebi micvalebulze aymosavlet sakartvelos mtianetši (in: Masalebi sakartvelos etnografiisatvis, XXIII, S. 202–207).
- Goniašvili, T. 1971. Kartvelta da naxta ṣuṭuruli ṣontaktidan (in: Kaŋkasiis etnografiuli ṣrebuli, III, S. 213–218).
- Inal-Ipa, Š. 1965. Abchazy, Istoriko-etnografičeskie očerki, Suchumi.
- Keesing, R. M. 1982. Kwaio religion, The living and the dead in a Solomon Island society, New York.
- Kiknaže, Z. 1996. Kartuli mitologia, I, Švari da saṣmo, Kutaisi.
- Maranda P., Maranda E. 1970. Le crâne et l'utérus: deux théorèmes nord-malaitans (in: Pouillon J., Maranda P.: Échanges et communications; Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire, The Hague).
- Margošvili, L. 1985. Paŋkiseli kištebis čes-čveulebebi da tanamedroveoba (in: Tradicia da tanamedroveoba, 14, Tbilisi).
- Očiauri A. 1988. Kartuli xalxuri dŋeobebis ṣalandari: xevsureti, Tbilisi.
- Očiauri, A. 1991. Kartuli xalxuri dŋeobebi aymosavlet sakartvelos mtianetši (pšavi), Tbilisi.
- Saržvelaze, Z. 1995. Šveli kartuli enis leksiṣoni, masalebi, Tbilisi.
- Tuite, K. 1994. An anthology of Georgian folk poetry, Madison.

- Tuite, K. 1996. Highland Georgian paganism – archaism or innovation? (in: *Annual of the Society for the Study of Caucasica*, 7, S. 79–91).
- Tuite, K. 1999. Representation of social space in South Caucasian and Indo-European ideology (Beilage zu der Zeitschrift *Cosmos*).
- Virsalaze, E. 1958. *Kartvel mtielta zepirsitqviereba*, Mtiulet-Gudamaqari, Tbilisi.
- Volkova, N. G. 1978. Etničeskie processy v Gruzinskoj SSR (in: *Etničeskie i kul'turo-bytovye processy na Kavkaze*, Moskva, S. 3–61).

Irine Melikišvili

Geräuschlautkomplexe im Gemeinkartwelischen

Mit den gemeinkartwelischen Konsonantengruppen hat sich G. Mačavariani eingehend beschäftigt (Mačavariani 1965, S. 77–96). Bei der Arbeit zur Struktur der gemeinkartwelischen Wurzeln stellten wir eine Liste archaischer Stämme zusammen, die nach Strukturtypen gegliedert ist. Das Material dazu stellten wir nach Fähnrich/Sardshweladse 1995 zusammen. Dieses Material gestattet es uns, ein Bild von der Distribution der Konsonantenkomplexe nach Wurzeltypen und der Position in der Wurzel zu gewinnen. Die Distributionsanalyse soll zeigen, welche Wurzeltypen und welche Positionen in der Wurzel das Auftreten von Konsonantenkomplexen besonders begünstigen und welche nicht. In unser Material gingen nur Wurzeln ein, die nichtreduzierte Konsonantenkomplexe enthalten. Diese Beschränkung ist durch unser Anliegen begründet zu ermitteln, welche Art von primären Komplexen im Gemeinkartwelischen zu rekonstruieren sind und inwieweit für das Gemeinkartwelische jener komplizierte Konsonantismus kennzeichnend war, der in den historischen Kartwelsprachen zu belegen ist. Daher nahmen wir in unser Material keine Einheiten auf, die sowohl mit Vokal als auch auf der vokalischen Nullstufe angesetzt werden, z. B.: **zeγ-/3γ-* (georg. *ga-v-zeγ* »ich sättigte mich«, *ga-3γ-a*; mingr. *di-r3γ-u*; las. *di-3γ-u*), **pek-/pk-* (georg. *pk-v-il-i* »Mehl«; mingr. *k-v-ir-i*; las. *pk-v-er-i*; swan. *pek*), **gab-/gb-* (georg. *gb-ol-v-a* »kochen«; mingr. *gib-u-a*; las. *o-gub-u/o-gib-u*; swan. *on-žāb*), s. Mačavariani 1965, S. 84, 86, 97 u. a.

Die Untersuchung der Geräuschlautkomplexe nach Wurzeltypen ergibt, daß 85,25% der Wurzeln unseres Verzeichnisses eine geschlossene Silbe vom Typ CVC repräsentieren und somit die gesetzmäßige Form einer Wurzel bilden. Nichtgesetzmäßige Wurzelstrukturen sind C(C)-, C(C)V-, CSV-, CVCV-, VC(C)-, VCS-, VC(C)V- und VC(S)V-. Sie sind im Verzeichnis der rekonstruierten Formen mit einem Anteil von 14,75 % vertreten.

Innerhalb eines gemeinkartwelischen Morphems ist nur je ein dezessiver Geräuschlautkomplex zulässig (Gamqrelize/Mačavariani 1965, S. 305). Unser Material zeigte, daß diese Gesetzmäßigkeit noch allgemeiner formuliert werden kann: Im Gemeinkartwelischen ist innerhalb eines Morphems nur ein einziger Geräuschlautkomplex zulässig.

Anlautende Geräuschlautkomplexe sind in folgenden Subtypen von Wurzeln vertreten:

CCVS- *txar- (38)
 CCVC- *tgeb- (19)
 CCVSC- *tgorc- (5)
 CCVSCS- *c₁xartw- (1)

CCSVS- *tkwen- (8)
 CCSVC- *çqwed- (12)
 CCSVSC- *sxwerɫ- (3)

Auslautende Geräuschlautkomplexe wurden für folgende Subtypen von Wurzeln rekonstruiert:

CVCC- *ʒec₁x- (15)
 CVSCC- *berɫq- (11)
 SVCCS- *nepxw- (1)
 SVSCC- *warcx- (2)

CVCCS- *ʒacxw- (4)
 SVCC- *wec₁x- (5)
 CSVSCC- *kwerɫc₁x- (12)

Insgesamt gehören dem Typ CCVC- 86 gemeinkartwelische Wurzeln und archaische Stämme an und dem Typ CVCC- 40. Folglich ist der gemeinkartwelische Anlautkonsonantismus stärker belastet als der des Auslauts.

In den Wurzeln des Typs CCVC- sind die Komplexe folgendermaßen vertreten:

Dezessive harmonische Gruppe, Typ A:

bɣ 2	px 5	–
dɣ 3	tx 11	tq 7
–	cx 3	çq 6
–	c ₁ x 11	c ₁ q 11

Dezessive harmonische Gruppe, Typ B:

bg 1	pk 1	–
dg 2	tk 5	tk̥ 6

Akzessive Gruppe:

qs 1

Dezessive harmonische Gruppe, Spirant + Spirant:

–	pš 1
zɣ 1	sx 7
z ₁ ɣ 1	s ₁ x 1

Das Gesamtmaterial bietet folgendes Bild:

*bɣ-: *bylarɜ-, *byneʒ-.

*px-: *pxin-, *pax̥-, *pxot̪-, *pxoç-, *pxuç-.

*dɣ-: *dɣul-, *dɣab-, dylez-.

*tx-: *txal-, *txam-, *txam-/txm-, txar-/txr-, *txem-, *txil-, *txow-, *txaz-/txz-, *txip-, *txleš-/txliš-.

*tq-: *tqar-/tqr-, *tgeb-, *tqub-, *tqwec-, *tqleš-/tqliš-, *tgorc₁-, *tqurb-.

*cx-: *cxeml-, *cxwek̥-, *cxir-.

*çq-: *çqal-, *çqor-, *çqen-, *çqat-, *çqwed-/çqwid-, *çqaw-.

*c₁x-: *c₁xam-, *c₁xar-/c₁xr-, *c₁xer-, *c₁xer-/c₁xir-, *c₁xim-, *c₁xow-, *c₁xwir-, *c₁xeb-/c₁xib-, *c₁xek̥-, *c₁xwep-, *c₁xartw-.

*c₁q-: *c₁qal-, *c₁qan-/c₁qn-, *c₁qar-/c₁qr-, *c₁qaw-, *c₁qor-, *c₁qew-, *c₁qiw-, *c₁qun-, *c₁qlem-, *c₁qwed-/c₁qwid-, *c₁qint̪-.

*bg-: *bger-.

*pk-: *pknar-.

*dg-: *dgar-/dgr-, *dgwep-.

*tk-: *tkar-/tkr-, *tkor-/tkr-, *tkwen-, *tkep-/tkip-, *tkwep-/tkwip-.

*tk̥-: *tk̥aw-, *tk̥wer-/tk̥wir-, *tk̥eb-, *tk̥ec-, *tk̥ec-/tk̥ic-, *tk̥erc-.

*pš-: *pšal-.

*zγ-: *zywel-.

*z₁γ-: *z₁γap-.

*sx-: *sxep-/sxip-, *sxal-, *sxwan-, *sxwep-, *sxirp-, *sxmar-^h, *sxwer^h. * * * *

*s₁x-: *s₁xlt-.

*qs-: *qsan-.

In den Wurzeln des Typs CVCC sind die Komplexe, wie folgt, vertreten:

Dezessive harmonische Gruppen des Typs A:

–	px 1	–
dγ 3	tx 5	tq 5
–	cx 5	çq 2
–	c ₁ x 10	–

Dezessive harmonische Gruppen des Typs B:

dg 1	tk 2	tk 1
–	ck 2	–
–	–	c ₁ k 1

Dezessive harmonische Gruppen Spirant + Spirant:

sx 2

Wir belegen das entsprechende Material:

*-px: *nepxw-.

*-dγ: *didγ-, *bandγ-, *brdγw-.

*-tx: *titx-, *kitx-, *ratx-/rtx-, *partx-/prtx-, *kutx-.

*-tq: *brtq-, *bertq-, *bur^htq-l-, *brtqw-, *matq-l.

*-cx: *brcx-, *racx-, *kurcx-, *zacxw-, *warcx-.

*-çq: *berçq/brçq-, *marçq-w.

*-c₁x: *krc₁x-, *zec₁x-, *c₁oc₁x-, *wec₁x-l-, *kwerc₁x-, *burc₁x-, *k^honc₁x-, *k^hurc₁x-,
*k^hwarc₁x-/k^hurc₁x-, z₁ic₁xw-.

*-dg: *dindg-.

*-tk: *betk-, *tutk-.

*-tk: *butk-.

*-ck: *ceck-, *cick-.

*-çk: *xinçk-.

*-sx: *zissx-l-, *masx-.

Bei den anlautenden dezessiven harmonischen Komplexen des Typs A und B fehlen die Gruppen pq, zγ, z₁γ, pk, zg, ck, çk, z₁g, c₁k und c₁k. Im Auslaut fehlen bγ, pq, zγ, z₁γ, çq, bg, pk, pk, zg, çk, z₁g, c₁k.

Das Auftreten der Komplexe in der An- und Auslautposition kann in einer Tabelle veranschaulicht werden:

Komplex-Typ	Anlaut		Auslaut	
	verschied. Komplexe	Anzahl	verschied. Komplexe	Anzahl
dezess.				
harmon. A	9	59	7	31
dezess.				
harmon. B	5	15	5	7
dezess. harm.				
Spirant + Spir.	5	11	1	2
akzessiv	1	1	–	–
gesamt	20	86	13	40

Aus der Tabelle ist ersichtlich, daß

1. der Geräuschlautkonsonantismus im Anlaut der gemeinkartwelischen Wurzel komplizierter und vielgestaltiger ist als der des Auslauts;

2. die Komplexe des Typs A häufiger auftreten als die des Typs B; Komplexe des Typs Spirant + Spirant sind ausschließlich dezessiv und harmonisch, ihre Häufigkeit ist geringer als die der Komplexe A und B;

3. in den Wurzeln des Typs CVC lediglich ein einziger akzessiver Komplex erscheint: /*qs/.

Von den nichtgesetzmäßigen Wurzelstrukturen sind Geräuschlautkomplexe in folgenden Typen rekonstruiert worden:

CC-	:	*px-, *tx-, *cx-, ...	(14)
CCV-	:	*pxa-, *tqe-, ...	(16)
VCC-	:	*ipx-	(1)
VCCS-	:	*eks ₁ w-	(1)
VSCC-	:	*urc ₁ x-	(1)
VCCV-	:	*otxo-	(1)

Insgesamt wurden 34 nichtgesetzmäßige Wurzeln mit Geräuschlautkomplexen rekonstruiert.

Die Komplexe in den nichtgesetzmäßigen Strukturen sind in folgender Weise vertreten:

Dezessive harmonische Gruppen des Typs A:

*px	3
*tx	3
*tq	3
*cx	2
*c ₁ x	2
*çq	4
*ç ₁ q	2
*čx	1

Dezessive harmonische Gruppen des Typs B:

*tk	1
*ck	1

Dezessive harmonische Gruppen Spirant + Spirant:

*sx	2
*s ₁ x	1
*žγ	1

Spirant + Explosiv/Affrikate:

*st	1
*s ₁ ʒ ₁	1
*st̚	1

Akzessive Komplexe:

*gz	2
*ks ₁	1
*kt	1
*çd	1
*qs ₁	1
*qc ₁	1

Komplex-Typ	Anzahl der verschied. Komplexe	Häufigkeit
Typ A	8	20
Typ B	2	2
Spirant + Spirant	3	4
Spirant + Expl./Affr.	3	3
Akzessiv	6	7

Bei den nichtgesetzmäßigen Wurzeln stoßen wir auf eine große Vielfalt von Geräuschlautkomplexen. Obgleich die Lücken der Systeme der A- und B-Typen nicht gefüllt sind, schälen sich zwei Typen von Komplexen heraus, die nur in dieser peripheren Wurzelklasse zu belegen sind. Es handelt sich um die Komplexe des Typs Spirant + Explosiv/Affrikate: **st*, **s₁ʒ₁*, **st*, die in den Strukturen vom Typ CCV auftreten: **stu-*, **stu-*, **s₁ʒ₁e-* sowie die akzessiven Komplexe **gz*, **ks₁*, **kt*, **çd*, **qs₁*, **qc₁*. Außer **ks₁* sind alle in dem Wurzeltyp CC- belegt. Die Rekonstruktion von **ks₁* ist mit dem Ansatz der Form **eks₁w-* »sechs« verknüpft. Damit erweist es sich, daß beide untypischen Reihen von Komplexen mit einem bestimmten Strukturtyp verbunden sind.

Die Tatsache, daß akzessive Komplexe nicht in den gesetzmäßigen Wurzelstrukturen zu finden sind, sondern in den zahlenmäßig geringen peripheren Strukturen, stellt ihre Ursprünglichkeit in Frage. Deshalb werden wir alle entsprechenden Formen unter diesem Blickwinkel untersuchen:

1. **gz-* (georg. *gz-/gz-n-*, *aγ-gz-eb-a/aγ-gz-n-eb-a*: mingr. *rz-am-a*: las. *o-gz-al-u* »Feuer anzünden« [Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 84]). Fähnrich/Sardshweladse weisen auf die Verknüpfung dieser Formen mit altgeorg. *mu-guz-* »Glut«, neugeorg. *mu-guz-al-* »Glut« und *guz-guz-* »Knistern des Feuers« hin und halten es für möglich, **gz-* als reduzierte Variante der Wurzel **guz-* zu betrachten. Wir teilen diese Ansicht und erachten es für denkbar, unsererseits noch die neugeorg. Form *giz-giz-* anzuführen. Auch die strukturelle Beweislage spricht dafür, diese Wurzel im Gemeinkartwelischen in der Form von **guz-/gz-* zu rekonstruieren. In diesem Kontext ist die swanische Form *lu-yūz-e* (Wurzel: *yūz-*) »entflammt, entzündet« interessant, die in Karpez Donduas swanischem Wörterbuch belegt ist.

2. **gz-* (georg. *gz-a* »Weg«, *sa-gz-al-i* »Wegzehrung«, *m-gz-av-r-i* »Reisender«: mingr. *z-a* »Weg«, *o-rz-ol-i* »Wegzehrung«: las. *gz-a* »Weg«, *o-gz-al-u* »Gehen«: swan. *lī-z-i* »weggehen«). Die neugeorg. Form *gez-i* »Richtung« könnte als Grundlage dienen, diese Wurzel mit einem vokalischen Element zu rekonstruieren: **gez-/gz-*.

3. **kb-* (georg. *kb-en-a* »beißen«, *kb-il-i* »Zahn«: mingr. *kib-ir-i* »Zahn«, *kib-ir-an-s* »er beißt«: las. *o-kib-in-u* »beißen«). Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 187 schreiben: »Im Mingrelischen und Lasischen findet sich als Entsprechung der georg. Wurzel *kb-* die Form *kib-*. Es ist schwer zu sagen, ob der Vokal hier ursprünglich oder sekundär entwickelt ist.« Zugunsten der Rekonstruktion der Grundform **kib-* spricht ein strukturelles Argument: In den gesetzmäßigen gemeinkartwelischen Wurzeln treten keine akzessiven Geräuschlautkomplexe auf. Durch einen Vokal getrennt aber bildet die akzessive Folge des Typs Abruptiv + stimmhafter Konsonant einen der grundlegenden Typen der gemeinkartwelischen Wurzel.

4. **kt-* (mingr. *rt-in-a/rt-ap-a/rt-in-ap-a* »drehen, sich drehen, umkehren«, *do-rt-el-i* »zurückgekehrt«: las. *o-kt-u* »drehen«, *go-v-i-kt-i* »ich kehrte um«: swan. *me-kešd-e/me-ksd-a* »verwandelt« [Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 378]). Die im Swanischen be-

zeugte Form der Wurzel *kešd-* liefert die Grundlage, sie im Gemeinkartwelischen in Gestalt von **ket-/kt-* anzusetzen.

5. **čd-* (altgeorg. *čd-ev-a* »eingießen, zu trinken geben«, *m-čd-e* »Mundschenk«, *sa-čd-e* »Trinkgefäß« : swan. *cyd-ä-j* »Mundschenk« [Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 498]). Die swanische Form und eine strukturelle Überlegung – die Problematik akzessiver Komplexe im Gemeinkartwelischen – bieten die Grundlage, diese Wurzel in vokalisierter Gestalt zu rekonstruieren. In diesem Zusammenhang beansprucht die bei Qipšize 1994, S. 376 belegte mingr. Form *čima/cyma* »eingießen, verschütten« Interesse. Der Vergleich dieser Form mit dem georg. und swan. Material deutet die Möglichkeit an, den Vokal *č-* abzutrennen, dem einerseits *-Vd/-d* und andererseits *-im/-ym* suffigiert wurde.

6. **ks₁-*, **eks₁w-* (altgeorg. *ekws-* : neugeorg. *ekvs-* : mingr. *amšv-* : las. *aš-/anš-* : swan. *usgw-* »sechs« [Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 125]). In keiner der belegten Formen ist der Komplex */ks/* oder */kš/* vertreten. Im Georgischen trennt */w/* das */k/* und das */s/*, im Mingrelischen und Lasischen ist das */k/* geschwunden, und im Swanischen tritt der dezessive Komplex */sg/* auf. Folglich meiden alle kartwelischen Sprachen diese Gruppe. Die Ähnlichkeit der kartwelischen Stämme für das Zahlwort »sechs« mit der entsprechenden indogermanischen Wurzel hatte schon Bopp 1846, S. 294 vermerkt. Die indogermanische Wurzel wird folgendermaßen angesetzt: **uēks-/uḱs-*. Wir meinen, daß es keinerlei Grundlage gibt, diesen untypischen Komplex im Gemeinkartwelischen zu rekonstruieren. Vom Gesichtspunkt der gemeinkartwelischen Phonotaxis wäre es bedeutend logischer, diese Wurzel mit der Struktur **ekws₁-* zu rekonstruieren. Die in den verwandten Sprachen belegten Formen lassen sich mit nicht geringerer Folgerichtigkeit von dieser Grundform herleiten als von der Form **eks₁w-*: für das Georgische **ekws₁-* > *ekws-* ohne jegliche Änderung; für das Mingrelisch-Lasische **ekws₁-* > **akwš-* > mingr. *amšv-*, die Form *amšv-* läßt sich leichter aus der Zwischenform **akwš-* ableiten als aus der Form **akšw-*, denn die erstere nimmt die Entwicklung **kw* > *m* vor dem Geräuschlaut *š* an, während die letztere außer dem Verschmelzen von **kw* noch die Metathese von *w* bedingt; für das Swanische **ekws₁-* > **ekwš-* > **eskw-* > **esgw-* > **usgw-*. Was das Verhältnis zum Indogermanischen betrifft, so zeigen die kartwelisch-indogermanischen Parallelen oft als Äquivalent für den akzessiven indogermanischen Komplex im Kartwelischen einen dezessiven Komplex. Als Beispiel ließe sich hier das Verhältnis indogerman. **oktō(u)* : kartwel. **otxo* anführen (Klimov 1975, S. 182).

Wir wollen noch auf eine weitere anomale Folge bei den Geräuschlauten hinweisen, die gewöhnlich im Gemeinkartwelischen rekonstruiert wird. Es handelt sich um die Form **dtx-* (georg. *tx-el-* »dünn« : mingr. *txitx-u* »dünn« : las. *tutx-u/titx-u* »dünn«, *go-tx-im-u* »dünn machen« : swan. *dytx-el* »dünn«, *li-tx-el-e* »dünn machen«). Solche Formen wie georg. *tx-el-i* »dünn«, las. *go-tx-im-u* »dünn machen«, *ke-go-nix-ip* »du wirst dünn machen«, swan. *li-tx-el-e* »dünn machen«, *ly-tx-äl-e* »dünn gemacht« machen den reduplizierten Charakter anderer Formen (swan. *dytxel*, mingr. *txitxu*, las. *tutxu/titxu*) offensichtlich. Als Wurzel ist unseres Erachtens **tx-* zu rekonstruieren, und wenn man auf der Basis der swanischen und mingrelisch-lasischen Formen im Gemeinkartwelischen einen reduplizierten Stamm rekonstruieren will, muß dies in Gestalt von **dix-* geschehen, das dem Bau gemeinkartwelischer reduplizierter Formen angemessen ist (vgl. **zec₁x-*, **c₁oc₁x-*, **utk-* u. a.).

Außer den oben betrachteten akzessiven Komplexen wurden für das Gemeinkartwelische zwei Wurzeln vom Typ /q/ + Sibilant rekonstruiert:

**q₁q₁*- (altgeorg. *qs-ov-na* »sich erinnern«, mingr. *šu-(n)-s* »er erinnert sich«, las. *ko-m-š-un-s* »ich erinnere mich« [Fähnrich/Sardshweladse 1995, S. 568]);

**qc₁*- (altgeorg. *m-qc-e* »grauhaarig«, *m-qc-ovan-i* »grauhaarig, greis«, mingr. *č-e* »weiß«, *rč-in-u* »alt«, las. *kč-e/xč-e/čk-e* »weiß«).

Ein akzessiver Komplex des Typs /q/ + Sibilant tritt auch in der gesetzmäßigen Wurzelstruktur CVC- in Erscheinung: **qsan*-. V. Topuria ermittelte für das Altgeorgische eine Regel, derzufolge Folgen des Typs Sibilant + /q/ ausgeschlossen, Folgen des Typs /q/ + Sibilant dagegen zulässig sind (Topuria 1979, S. 40–53); zudem verleiht die ergänzende Distribution der Komplexe vom Typ /sx/ und /qs/ den Komplexen des Typs /q/ + Sibilant einen besonderen Stand. Es bleibt zu klären, inwieweit es möglich ist, V. Topurias Regel für das gemeinkartwelische Niveau zu postulieren. Auf dem gegenwärtigen Forschungsstand kann man unseres Erachtens annehmen, daß die Gruppe /q/ + Sibilant den einzigen Typ akzessiver Komplexe im Gemeinkartwelischen darstellte.

Im gemeinkartwelischen Wurzelmaterial sind die rekonstruierten Geräuschlautkomplexe nach abnehmender Häufigkeit folgendermaßen vertreten:

1. <i>c₁x</i>	24	15. <i>s₁x</i>	2
2. <i>tx</i>	19	16. <i>by</i>	2
3. <i>tq</i>	15	17. <i>qs</i>	1
4. <i>c₁q</i>	13	18. <i>qs₁</i>	1
5. <i>cq</i>	11	19. <i>qc₁</i>	1
6. <i>sx</i>	11	20. <i>bg</i>	1
7. <i>cx</i>	10	21. <i>pk</i>	1
8. <i>px</i>	9	22. <i>z₁γ</i>	1
9. <i>tk</i>	8	23. <i>žγ</i>	1
10. <i>t₁k</i>	7	24. <i>st</i>	1
11. <i>dγ</i>	6	25. <i>s₁t</i>	1
12. <i>ck</i>	3	26. <i>s₁z₁</i>	1
13. <i>dg</i>	2	27. <i>pš</i>	1
14. <i>zγ</i>	2	28. <i>c₁k</i>	1

Aus dem oben dargelegten Material ist ersichtlich, daß

1. die dezessiven harmonischen Komplexe des Typs A die grundlegende Erscheinungsform gemeinkartwelischer Konsonantengruppen verkörpern. Ihre Dominanz gegenüber den Komplexen anderen Typs äußert sich in ihrem großen zahlenmäßigen Übergewicht: Ihre Häufigkeit beträgt etwa das Zweieinhalbfache der Häufigkeit aller anderen Komplexe (111 : 47). Unter den nach abnehmender Häufigkeit geordneten Konsonantenkomplexen gehören sieben von den ersten acht Gruppen diesem Typ an (*c₁x*, *tx*, *tq*, *c₁q*, *cq*, *cx*, *px*).

2. bei den gemeinkartwelischen Geräuschlauten nur eine dezessive Verbindung möglich war. Eine Ausnahme bildeten möglicherweise Folgen des Typs /q/ + Sibilant. Im Neugeorgischen und Lasischen, wo akzessive Komplexe belegbar sind, scheinen sie durch sekundäre Prozesse wie Reduktion, Affigierung und Entlehnung entstanden zu sein. Dies stellt ein wichtiges typologisches Kennzeichen des Gemeinkartwelischen dar. In der indogermanischen Grundsprache waren akzessive Komplexe (z. B. **k₂*, **k₃*)

vertreten. Auch in den historischen und rezenten indogermanischen Sprachen sind sie stark verbreitet (z. B. *ks*, *kt*, *xt*, *sp*, *st*, *šp*, *št*).

Wir meinen, daß dieses phonematische Merkmal keinen isolierten Charakter trägt, sondern zu einem umfangreichen Komplex von Merkmalen gehört, den wir als ein bedeutendes Charakteristikum der phonematischen Ebene der Sprache betrachten: der introvertierte (zur hinteren Bildung neigende) oder extravertierte (zur vorderen Bildung neigende) Charakter des phonematischen Systems. Kennzeichen des introvertierten Charakters sind die differenzierte Realisierung der laryngalen und der pharyngalen Artikulation in einer Sprache, die Merkmale der Glottalisierung und der Aspiration, die eine zusätzliche laryngale Artikulation darstellen, sowie die dezessive Abfolge der Komplexe. Das Gemeinkartwelische mit seinem entwickelten System von Konsonanten hinterer Reihen und der Dezessivität der Komplexe stellt eine Sprache des introvertierten Typs dar. Die indogermanischen Sprachen mit ihren akzessiven Geräuschlautkomplexen (*xt*, *sp*, *st*, *šp*) und dem Phonem /f/, das in Sprachen des introvertierten Typs in der Regel nicht vorkommt, zeigen eine Neigung zum extravertierten Typ. Wir halten es für möglich anzunehmen, daß der introvertierte Typ archaischer ist und in den Sprachen eine Tendenz zur Extravertiertheit wirkt. Diese Tendenz ist im Abbau der laryngalen und pharyngalen Phoneme zu beobachten, in der Beseitigung der dezessiven Komplexe (durch Kontraktion, Verlust einer Komponente oder Metathese) sowie in der Entwicklung von Phonemen (beispielsweise des Phonems /f/) vorderer Reihe. In den indogermanischen Sprachen läßt sich die Tendenz zur Extravertiertheit erkennen, die die ursprünglichen Strukturen umgewandelt hat. Diese Tendenz äußert sich bereits in den alten indogermanischen Sprachen (siehe z. B. die griechischen Komplexe /kt/, /ks/, indisch /kš/, iranisch /xš/ usw.). Schon in der indogermanischen Grundsprache treten die akzessiven Komplexe **kt* und **ks* auf. Der Wandel *sk* > *š*, der sich in den germanischen Sprachen vollzog, ist als Überwindung der dezessiven Komplexe und Realisierung der Tendenz zum Vorrücken der Artikulation zu werten.

Die Tendenz zur Extravertiertheit ist auch in den Kartwelsprachen zu beobachten. Der Verlust des Phonems /q/, die äußerst geringe Häufigkeit des /h/, die Verringerung der Glottalisationsqualität und das Entstehen akzessiver Komplexe können als Ausdruck dieser Tendenz gelten. In diesem Kontext gewinnt es an Glaubwürdigkeit, in der Entsprechung des Typs *sk* : *š* Komplexe des Typs **sk* als ursprünglich anzusetzen und den Übergang vom Typ *sk* zum Typ *š* anzunehmen (Schmidt 1962 und 1978; Melikišvili 1980, S. 51–55). In diesem Fall erscheint uns die Kette der Sibilantenentsprechungen (*sk* > *š*, *š* > *s*) als Realisierung der Extravertiertheit des Sprechens und des Nachvorrückens der Artikulation. Auch die Interpretation der kartwelischen Sibilantenentsprechungen durch G. Čereteli gibt die Möglichkeit, sie als Ausdruck der Extravertierung anzusehen.

LITERATUR

- Bopp 1846 = Bopp, F.: Über das Georgische in sprachverwandtschaftlicher Beziehung, Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Philosophisch-historische Klasse.
- Čereteli 1965 = Čereteli, G.: Vorwort zu: Gamqrelize T., Mačavariani G.: *sonantta sistema da ablaui kartvelur enebši*, Tbilisi.

Fähnrich/Sardshweladse 1995 = Fähnrich H., Sardshweladse S.: Etymologisches Wörterbuch der Kartwel-Sprachen, Leiden/New York/Köln.

Gamqrelize Mačavariani 1965 = Gamqrelize T. „Mačavariani, G.: sonantta sistema da ablaŋti kartvelur tnebši, Tbilisi.

Klimov 1975 = Klimov, G. A.: Kartvel'skoe *otxo- »četyre« ~ indoeuropejskoe *oktō- (in: Etimologija, Moskva).

Mačavarian 1965 = Mačavariani, G.: saerto-kartveluri konsonanturi sistema, Tbilisi.

Melikišvili 1980 = Melikišvili, I.: saerto-kartveluri sibilantta sistema punkcionaluri tipologiis tvalsazrisit (in: tanamedrove zogadi enatmecnierebis saŋitxebi, V, Tbilisi).

Qipšize 1994 = Qipšize, I.: megrul-rusuli leksiŋoni (in: rčeuli txzulebani, Tbilisi).

Schmidt 1962 = Schmidt, K. H.: Studien zur Rekonstruktion des Lautstandes der südkaukasischen Grundsprache, Wiesbaden.

Schmidt 1978 = Schmidt, K. H.: On the Reconstruction of Proto-Kartvelian (in: Bedi Kartlisa, vol. XXXVI, Paris).

Topuria 1979 = Topuria, V.: šromebi, Tbilisi.

Harun Ibrahimov

Die Kategorie *Aspekt* in den daghestanischen Sprachen

Die Kategorie *Aspekt* in den daghestanischen Sprachen wurde als sprachwissenschaftliches Problem bisher nicht in ausreichendem Maß berücksichtigt. Gegensätzliche Standpunkte zu dieser Frage wurden von Forschern der nordkaukasischen Sprachen geäußert. Die Mehrheit der Forscher neigt zu der Ansicht, daß die daghestanischen Sprachen und insbesondere die ando-didoischen Sprachen diese Kategorie nicht besitzen: auf der synchronischen Ebene werden Aspektbeziehungen anscheinend durch Tempusrelationen ersetzt. Nichtsdestoweniger sehen einige Forscher (T. Gudava, I. Cercvaze, G. Madieva, E. Bokarev) in den daghestanischen Sprachen verschiedene Möglichkeiten, Aspektoppositionen wie etwa zwischen momentaner und iterativer, vollendeter und unvollendeter, begrenzter oder unbegrenzter, resultativer und nicht-resultativer, kontinuierlicher und nicht-kontinuierlicher, dynamischer und statischer Handlung zum Ausdruck zu bringen. Einige der Strategien, die die unterschiedlichen Sprachen zum Ausdruck dieser Relationen verwenden, sind u. a.:

- lautliche Veränderungen (Ablaut), z. B. awarisch *kuŋize* »klopfen« gegenüber *keŋeze* »für längere Zeit schieben«; dargisch *arses* »fliegen (vollendete Handlung)« gegenüber *urses* »fliegen (unvollendete Handlung)«;
- Stammopposition, z. B. aghulisch *aq=e* »tue/Imperativ« gegenüber *marq=a* »tue nicht/Prohibitiv«; rutulisch *huxun* (Infinitiv), *huxus* (Masdar) »werfen (einmal)« gegenüber *halgin* (Infinitiv), *halgas* (Masdar) »werfen (mehrmals)«;
- Reduplikation, z. B. ghodoberisch *kanç* »springen (einmal)« gegenüber *kanç=a=ç=i* »springen (mehrmals)«; zachurisch *uŋas* »tragen (vollendete Handlung)« gegenüber *uŋo=ŋas* (unvollendete Handlung)«;
- besondere Aspektzeichen wie etwa *=l=*, *=j=*, *=d=*, *=da=*, *=uri=*, *=nu=*, z. B. dargisch *bikes* »nehmen (einmal)« gegenüber *birkes* »nehmen (mehrmals)«;

Ein verhältnismäßig kleiner Teil der Forscher nimmt an, daß die Kategorie *Aspekt* in den daghestanischen Sprachen deutlich ausgemacht werden kann.

Nun werde ich mich den Erscheinungen zuwenden, die in den daghestanischen Sprachen bereits beobachtet wurden.

E. Bokarev schlägt vor, daß das Tschetschenische, das Chwarschische und das Hinu-chische keine Aspektkategorie besitzen (Jazyki narodov SSSR. Bd. 4, Moskau, 1967, S. 411–414, 429–431, 447–450). Bokarev (ebenda, S. 481) erklärt für das Hunsibische, daß das Suffix *=da* zur Bildung von Verben herangezogen wird, die kontinuierliche oder durative Handlungen bezeichnen: *quwa* »lesen« gegenüber *qoda* »lange Zeit lesen, sich an das Lesen gewöhnen«; *čaŋa* »schreiben« gegenüber *čaŋda* »lange Zeit schreiben, durchweg schreiben«. Auch im Beshitischen weisen Verben, die eine kontinuierliche oder durative Handlung bezeichnen, das Suffix *=d=*, *=da=* auf: *čaŋal* »schreiben« vs. *čaŋdal* »lange Zeit schreiben, durchweg schreiben«; *bučal* »(Brennholz) schlagen« vs. *bučdal* »ständig Brennholz schlagen« (Bokarev E., Madieva G., Bežtinskij jazyk, ebenda, S. 463).

Bezüglich der andischen Sprachen vertreten T. Gudava (für das Bagulalische und Tindische) und Z. Magomedbekova (für das Karatische, Achwachische und Tschamalalische) die Ansicht, daß diese die Kategorie *Aspekt* nicht besitzen (ebenda, S. 329–333, 344–347, 393–395, 362–364, 377–379). Im Tschamalalischen enthält eine besondere Gruppe von Verben den Marker *n*, z. B. *baḥ=aⁿ* »wurde geboren«, »gekocht«. Die Bedeutung solcher Verben beinhaltet die Idee einer kontinuierlichen Handlung. In der weiteren Diskussion wird eine Gruppe von Verben mit ähnlichen semantischen Eigenschaften erwähnt, die mit *=iⁿ*, *=uⁿ* versehen werden. Es läßt sich folgende Hypothese aufstellen: *=n* im Auslaut, (das bei einigen Verben zu nasalierten Vokalen *=aⁿ*, *=iⁿ*, *=uⁿ* führt), kann als Aspektanzeiger betrachtet werden.

B. Murkelinskij (ebenda, S. 498–500) ist bezüglich der Kategorie *Aspekt* im Laki-schen eher skeptisch.

U. Mejlanova betrachtet die Kategorie *Aspekt* im Lesgischen als nicht unmittelbar ausgedrückt. Sie unterscheidet im Lesgischen drei Arten der Vergangenheit mit dem Zeichen *=j*: *qačidaj* »nahm«, *ijidaj* »tat, machte«, *qačuzwaj* »würde nehmen«, *ijizwaj* »würde tun, würde machen« (diese Formen unterscheiden nicht zwischen resultativem und nicht-resultativem Charakter einer Handlung). U. Mejlanova geht davon aus, daß viele Tempusformen die Aspektbedeutung beinhalten und somit das Fehlen der Kategorie *Aspekt* kompensieren (ebenda, S. 357).

A. Magometov (Agul'skij jazyk, Tbilisi, 1970, S. 156–157) charakterisiert die Kategorie *Aspekt* im Aghulischen folgendermaßen: »Das Aghulische verfügt nicht über die Kategorie *Aspekt*.« Die Konverben der Vergangenheit und der Gegenwart haben jedoch unterschiedliche Stämme. Dieses Phänomen ist deutlich verbunden mit der Kategorie *Aspekt*, die an keinen anderen Stellen des aghulischen Verbalsystems zu beobachten ist. Vg. dazu die Daten des burkichanischen Subdialektes des Aghulischen: *aqas* »tun, machen (Infinitiv)«, *arq=a=ri* »tun, machen (Konverb der Gegenwart)«, *aquna* »tun, machen (Konverb der Vergangenheit)«, *arq=a=ri=a aq=unaj* »hat getan«. Derselbe Unterschied zwischen den Stämmen tritt auch in der Gegenüberstellung von Imperativ- und Prohibitivformen auf: *aq=e* »tue, mache (Imperativ)« gegenüber *m=arq=a* »mache (Prohibitiv)«.

Bei der Beschreibung des Verbalsystems des Tabasaranischen erwähnte A. Magometov, daß der nördliche Dialekt des Tabasaranischen einige Spuren der Kategorie *Aspekt* bewahrt hat. Die Aspektunterscheidung, die in einigen Verbformen ausgedrückt wird, ist jedoch für andere Verbformen, besonders für den Infinitiv, nicht relevant. Vgl. Beispiele aus dem dubekischem Subdialekt des nördlichen Dialektes des Tabasaranischen: *qawçus* »ausgraben (Infinitiv)«, *qiwç=urdi* »ausgraben (Präsenskonverb)« (stimmt mit dem imperfektiven Stamm überein); *qiwç=urča* »ausgraben (Präsens)«, *qiwç=urdaj* »ausgraben (Präsens, progressive Formen)«, *qiwç=arza* »ausgraben (Aorist)«, *qiwç=urdejza* »ausgraben (Präteritum, progressive Form)«, *qiwç=arza* »ausgraben (Partizip Präsens)«, *qi=mi=wç=an* »grabe nicht aus (Prohibitiv)« gegenüber *qawç=unu* »ausgraben (Präteritumkonverb, stimmt mit dem perfektiven Stamm überein)«, *qawç=unuza* »ausgraben (Perfekt 1)«, *qawç=unijza* »ausgraben (Plusquamperfekt 1)«, *qaawç=iza* »ausgraben (Perfekt)«, *qaawç=unuza* »ausgraben (Perfekt 2)«, *qaawç=unijza* »ausgraben (Plusquamperfekt 2)«, *qawç=idiza* »ausgraben, Futur«, *qawç=ur* »ausgraben (Partizip Präteritum)«, *qawç=a* »grabe aus (Imperativ)«. Die Aspektunterscheidung zwischen perfektiven und imperfektiven Stämmen drückt sich durch den Vokalwechsel *i* (imperfektiv) gegenüber *a* (per-

fektiv) aus. Diese Opposition ist im südlichen Dialekt des Tabasaranischen nicht belegt. In diesem Dialekt werden alle Verbalformen von einem einzigen Stamm abgeleitet. (A. Magometov, *Tabasarskij jazyk*, Tbilisi, 1965. S. 190–191).

Die Kategorie Aspekt im Tabasaranischen wird auch in den Arbeiten B. Chanmagomedovs behandelt. Er unterscheidet zwei Arten von Konverben im Tabasaranischen. Eine davon bezeichnet kontinuierliche Handlungen, deren Bedeutung der der russischen imperfektiven Konverben entsprechend nahe liegt. Dieser Konverbtyp wird mit Hilfe des Suffixs =uri//=*u₃ri* gebildet, z. B. *apub* »tun, machen (Infinitiv)« gegenüber *ap=uri* »tun, machen (imperfektives Konverb)«; *γa₃daγu₃b* »wählen (Infinitiv)« gegenüber *γa₃daγu₃ri* »wählen (imperfektives Konverb)«. Ein anderer Typ von Konverben steht in Verbindung mit momentanen Handlungen und ist demnach analog den russischen perfektiven Konverben. Zur Bildung dieser Konverben werden das Präfix *d=//dV* und das Suffix =*nu* herangezogen: *adaγub* »wegnehmen (Infinitiv)« gegenüber *adaγunu* »wegnehmen (perfektives Konverb)«; *urzub* »säen (Infinitiv)« gegenüber *durznu* »gesät habend (perfektives Konverb)«; *hikub* »schreiben (Infinitiv)« gegenüber *dibiknu* »geschrieben habend (perfektives Konverb)«. Nach B. Chanmagomedov ist das imperfektive Konverb eine Basis für die Bildung analytischer Futurformen, die mit Hilfe der Kopula gebildet werden: *lihuri wu* > *lihuri* »wird arbeiten«. Von den sieben Vergangenheitsformen, die im Tabasaranischen vorhanden sind, werden vier mit Hilfe von Konverben gebildet (es werden von jedem Konverb jeweils zwei Vergangenheitsformen gebildet): *licuji* (< *licuri wuji*) »lief (imperfektiv)«, *licuraji* (< *licuri aji*) »lief (imperfektiv-momentan. Die Handlung findet zu einem bestimmten Zeitpunkt statt)«, *dilicna* (< *dilicnu a*) »lief«, *dilicnaji* (< *dilicnu aji*) »war bereits gelaufen«. B. Chanmagomedov (*Tabasarskij jazyk in: Jazyki narodov SSSR*, Bd. 4, S. 555, Moskau, 1967) bemerkt, daß tabasaranische Konverben formal mit Partizipien zusammenfallen und diese deshalb von den Aspekteigenschaften des Verbs auch betroffen sind, vgl. *la₃hun dapnaji* »die Arbeit wurde bereits erledigt« gegenüber *dapnaji la₃hun* »die bereits erledigte Arbeit«. B. Chanmagomedov hält die Kategorie Aspekt im Tabasaranischen jedoch für nicht so deutlich ausgeprägt wie z. B. im Russischen und erklärt viele Eigenschaften des tabasaranischen Verbs für eher temporal als aspektbezogen. Vgl. *apub* »tun, machen (Infinitiv)«, *apura* »tun, machen (Verlaufsform/Gegenwart)«, *γapnu* »tun, machen (Aorist)«, *apuraji* »tun, machen (Verlaufsform/Vergangenheit)«, *dapna* »schon gemacht habend« (ebenda, S. 555).

Ju. Dešeriev untersuchte die Kategorie Aspekt im Buduchischen und Chinalughischen und fand heraus, daß buduchische Verben zwei Aspektwerte aufweisen. Der eine bezeichnet kontinuierliche, iterative Handlungen (*čun₃tu* »anspannen (Imperativ)«, *h₃altu* »(mehrmals) gießen (Imperativ)«, *čoloγu* »graben (Imperativ)«. Der andere Aspektwert bezeichnet nicht-kontinuierliche, momentane Handlungen (*čiptin* »anspannen (Imperativ)«, *h₃altil* »(einmal) gießen (Imperativ)«, *čobγul* »graben (Imperativ)«). Das Chinalughische unterscheidet ebenfalls zwischen kontinuierlichem und nicht-kontinuierlichem Aspekt. Ersterer bezeichnet wiederholte iterative Handlungen. Gebildet wird er, indem das Suffix =*iri* an den vorausgehenden Stamm angehängt wird, z. B. *fatk=iri* »werfen (oft)«, *ček=iri* »verkaufen (dauernd)«. Der zweite Typ bezeichnet Handlungen, die einmal stattfinden, z. B. *fatk=uj* »werfen (einmal)«, *četk=uj* »verkaufen (einmal)« (S. 670).

Die Kategorie Aspekt im Chinalughischen wird auch von A. Kibrik beschrieben: »Die grammatische Kategorie Aspekt im Chinalughischen wird formal durch verschiedene

Stämme ausgedrückt. Es kommen zwei Typen von Stämmen vor - resultative und nicht-resultative. Der größte Teil der Verbformen wird mit Hilfe dieser Stämme gebildet.« (A. Kibrik: *Fragments grammatiki chinalugskogo jazyka*, Moskau, 1972, S. 166–184). A. Kibrik untersuchte beide Stammtypen detailliert und klassifizierte die Verbformen, die von nicht-resultativen Stämmen abgeleitet sind, in Vergangenheits-, Gegenwarts- und Zukunftsstämme (ebenda, S. 168–177). Nach Kibrik können die semantischen Eigenschaften des resultativen Stammes nicht ohne weiteres mit denen der Zeitformen der Zukunft kombiniert werden. Daher wird im Chinalughischen keine Zeitform der Zukunft mit Hilfe eines resultativen Stammes gebildet. Die resultative Bedeutung wird im allgemeinen Ereignissen zugeschrieben, die in der Vergangenheit abgeschlossen wurden. Gleichzeitig kann sie auch Handlungen bezeichnen, die in der Vergangenheit stattfanden und relevant für den Sprechmoment sind und dementsprechend Perfektformen erzeugen.

Interessantes Material über den Aspekt in den daghestanischen Sprachen wurde von P. Uslar und A. Dirr veröffentlicht. Dirr (*Rutul'skij jazyk*, Tiflis, 1911) stellte fest, daß eine Menge rutulischer Verben in Zeitformen der Gegenwart die Zeichen $=l=$ und $=r=$ vor der Wurzel enthalten. Dirr teilt unter Berücksichtigung des Wechsels im Wurzelvokalismus rutulische Verben in drei Typen ein: Verben mit einem einzigen Stamm (*rayun* »trinken (Infinitiv)«, *ray* »trinken (Imperativ)«, *jiqin* »sterben (Infinitiv)«, *jiq* »sterben (Imperativ)«, Verben mit zwei Stämmen (*lixin* »verlassen (Infinitiv)«, *lirx* »verlassen (Imperativ)«, *q'udqun* »schneiden (Infinitiv)«, *q'ulqa* »schneiden (Imperativ) und Verben mit drei Stämmen (*ji=š=in* »sein (Infinitiv)«, *ji='*, *ji=š*, *ji=k* »sein (Imperativ)«. Dirr ist der Überzeugung, daß die Stämme, von denen Zeitformen der Gegenwart abgeleitet werden, im Gegensatz zu denen, die Perfektzeitformen bilden, die Zeichen $=r=$ oder $=l=$ enthalten. Ähnliche Zeichen sind auch im Artschibischen und Aghulischen vorhanden, wo sie in den Zeitformen der Gegenwart auftreten, und im Lakischen, wo der Marker $=l(a)$ in der Struktur von Verben vorkommt, die kontinuierliche Handlungen bezeichnen. (Uslar, P.: *Etnografija Kavkaza*, Jazykoznanie, Bd. 4 sowie *Lakskij jazyk*, Tiflis 1880, S. 226). Wie oben erwähnt, werden imperfektive Stämme im Dargischen oft mit den Infixen $=r=$ und $=l=$ gebildet. Daraus läßt sich schließen, daß diese Elemente in allen oben genannten Sprachen eine ähnliche Funktion haben: sie bezeichnen entweder kontinuierliche oder iterative Handlungen. Der typologische Beweis dafür ist die Tatsache, daß kontinuierliche und iterative Bedeutung leicht durch dieselben Zeichen ausgedrückt werden können.

Dirr (Tiflis, 1913) meint, daß im Zachurischen (Mikik-Dialekt) die Aspektkategorie nicht vorhanden ist. Einige seiner Beobachtungen zur Struktur der zachurischen Verben sind jedoch eng mit dieser Kategorie verbunden: »Ein Vokal, der der Wurzel im Präsens oder dem Klassenzeichen vorausgeht, ändert sich vielfach in Abhängigkeit von der Zeitform des Verbs. Zusätzlich wird der Vokal vom Klassenzeichen beeinflusst. Diesen Änderungen liegen Regeln zugrunde, die mir nicht erschließbar sind...« Dirr bezieht sich hier auf einen Vokal, der im Präsens und Prohibitiv der Wurzel vorausgeht und der eng mit dem imperfektiven Aspekt im Zusammenhang steht. (Sowohl Präsens als auch Prohibitiv werden oft in einen logischen Zusammenhang mit der Semantik des Imperfekts gebracht). Deshalb läßt sich dieser Vokal als Mittel der Aspektunterscheidung betrachten. Leider unterschied Dirr nicht zwischen phonetischen und morphologischen Änderungen und vermischte dabei Änderungen, die infolge der Interaktion von Klassenzeichen und Vorderwurzelvokal auftraten, mit denen, die zur

Bildung von verschiedenen Aspektualstämmen führen. Man kann annehmen, daß die morphologischen Änderungen, die hier als aspektuell betrachtet werden, auch anders interpretiert werden können und zwar als Ausdruck von Tempusbeziehungen. Das Gemisch von Tempus- und Aspektbeziehungen reflektiert die Tendenz zur Neutralisierung der Aspektunterscheidung, die häufig durch Tempusunterscheidung ersetzt wird. Diese Erscheinung scheint generell für daghestanische Sprachen charakteristisch zu sein.

Dirr beschreibt drei Arten der Konjugation im Zachurischen. Eine von ihnen enthält Verben mit redupliziertem Stamm im Präsens und Prohibitiv. Die Reduplikation drückt auch hier wieder Aspektbeziehungen aus (S.68, 75).

Die Kategorie *Aspekt* hat im Zachurischen und Rutulischen (sowie in anderen Sprachen der lesgischen Untergruppe) vieles gemeinsam. Sie tendiert in all diesen Sprachen dazu, zu verschwinden, neutralisiert und durch Tempusbeziehungen ersetzt zu werden, allerdings in unterschiedlichem Ausmaß. Auf jeden Fall aber sind die Spuren, die die Kategorie *Aspekt* hinterläßt, mehr oder weniger transparent.

Materialien aus dem *Muchad-Dialekt* des *Rutulischen* zeigen, daß die Kategorie *Aspekt* in diesem Dialekt im Schwinden begriffen ist. Aspekt- und Klassenzeichen sind in einigen Verbformen dementsprechend miteinander vermischt. Dennoch haben viele Verben des Muchad-Dialekts die Aspektzeichen $\neq$ und $=r$ vor dem Wurzelkonsonanten bewahrt. Einige Verben haben Parallelformen mit und ohne Aspektzeichen: vgl. das Verb für »sehen«:

Imperativ	Präsens (nicht-kontinuierlich)	Präsens (kontinuierlich)
$ha=g^{\circ}a$	$ha=g^{\circ}ara$	$ha=r + g^{\circ}ara$
$ha=r=g^{\circ}a$	$ha=r=g^{\circ}ara$	$ha=ru=r + gara$
$hu=w=ga$	$hu=w=gara$	$hu=wu=r + gara$

Im Imperativ ist das Aspektzeichen verschwunden; es gibt drei Klassenzeichen: $=\emptyset$ (1,4), $=r$ (2), $=w$ (3). In den Zeitformen der Gegenwart finden sich dieselben Klassenzeichen. Wenn ihnen das Aspektzeichen $=r$ folgt, erhalten sie ein thematisches $=u$. Muchad-Verben werden verschiedene morphophonologische Prozesse zugeschrieben: Aspektzeichen können die Funktion des Klassenzeichens übernehmen; Aspekt- oder Klassenzeichen können verlorengehen; Metathese von Aspekt- und Klassenzeichen usw. Im Muchad-Dialekt wird die Kategorie *Aspekt* auch durch Reduplikation des Stammes und komplexe Verbformen ausgedrückt. Diese Vorgänge sind für andere rutulische Dialekte mehr oder weniger charakteristisch. Die Kategorie *Aspekt* ist eng mit der Bedeutung des Verbs verbunden. Für den Muchad-Dialekt des Rutulischen lassen sich folgende Gruppen von Verben aufstellen:

1. Verben, die in ihren Paradigmen keine aspektdifferenzierenden Elemente erhalten haben. Bei dieser Verbgruppe wurde die Kategorie *Aspekt* durch die Kategorie *Tempus* ersetzt. Vgl. $ha='as$ (1,4), $ra='as$ (2), $wa='as$ (3) »tun, machen«; $ha='ara$ (1,4), $ra='ara$ (2), $wa='ara$ (3) »tun, machen (Präsens/kontinuierlich)«; $ma='$ (1,4), $ma=ra='(3)$, $ma=wa='(3)$ »nicht tun, nicht machen (Prohibitiv)«; $ja=\acute{h}as$ (1,4), $ra=\acute{h}as$ (2), $wa=\acute{h}as$ (3) »laufen, weglauen«; $ja=\acute{h}$ (1,4), $ra=\acute{h}$ (2), $wa=\acute{h}$ (3) »laufen, weglauen (Imperativ)«; $ja=\acute{h}ira$ (1,4), $ra=\acute{h}ira$ (3), $wa=\acute{h}ira$ (3) »laufen, weglauen (Präteritum)«; $ja=\acute{h}ara$ (1,4), $ra=\acute{h}ara$ (2), $wa=\acute{h}ara$ (3) »laufen, weglauen (Präsens/kontinuierlich)«; $ja=\acute{h}ira$ (1,4), $ra=\acute{h}ira$ (2), $wa=\acute{h}ira$ (3) »nicht laufen, nicht weglauen (Prohibitiv)«. Die Unterscheidung zwischen perfektiv und imperfektiv ist hier neutralisiert.

Die perfektive Bedeutung ist vorwiegend ein charakteristisches Merkmal für das Präteritum.

2. ~~Verben, die dauerhafte Handlungen bezeichnen, haben Aspektzeichen in ihren~~ Paradigmen bewahrt (strukturelle Elemente sind gekennzeichnet durch »=«, eine Kombination von Aspektzeichen und Stammkonsonant durch »+«, Elemente, die dem Stamm folgen, sind nicht gekennzeichnet). Vgl. *ha=l+gas* (1), *la=l+gas* (<*ralgas*) (2), *wa=l+gas* (3), *da=l+gas* (4) »sprechen (Präsens)«; *ha=l+gara* (1), *la=l+gara* (<*ralgara*) (2), *wa=l+gara* (3), *da=l+gara* (4) »sprechen (Präteritum)«; *ma=l̥+g*, *ma=r̥i+g*//*ma=r̥i=l̥γ* (1), *mu=wu=l+g*//*mu=w=lu+g* (3), *ma=l̥+g*//*ma=d=l̥+g* (4) »sprechen« (Prohibitiv, »sprich nicht«), *d̥za=l+gas* (1,4), *d̥za=ra=r+gas* <*d̥zaralgas* (2), *d̥za=wa=l+gas*//*d̥zi=w̥i=l+gas* (3) »sprechen« (Neg. Inf.). Das dem Stamm vorausgehende =l̥ sollte hier unzweifelhaft als Aspektzeichen gewertet werden (dieselbe Bedeutung dieses Zeichens wurde auch in einigen anderen daghestanischen Sprachen festgestellt).

Iterative Verben und Kompositaverben können als zur gleichen Gruppe zugehörig betrachtet werden. Bei der Mehrheit solcher Verben hat der zweite Stamm ein Aspektzeichen vor dem Stammkonsonanten. In einigen Formen des Verbalparadigmas ist keine Reduplikation feststellbar (dasselbe gilt für Kompositaverben). In den folgenden Beispielen sind die zwei Stämme durch »-« getrennt: *ja₃=h-jä=r+kas* (1,4), *ra₃=h-jä=r+kas* (2), *wa₃=h-wä=r+kas* (3) »sich wälzen«, *ja₃=h-rä=r+kara* (1,4), *ra₃=h-rä=r+kara* (2), *wa₃=h-wä=r+kara* (3) »sich wälzen (Präsens)«, *ja₃=h-rä=r+k̥ir* (1,4), *ra₃=h-rä=r+k̥ir* (2), *wa₃=h-wä=r+k̥ir* (3) »sich wälzen (Präteritum)« (in diesen Formen dominiert die Iterativbedeutung, morphologisch basiert sie auf dem Morphem =r-, sowie auf der Zusammensetzung zweier Stämme); *γu-r+γas* (1,4), *ru=γu-r+γas* (2), *wu=γu-r+γas* (3) »rollen«, *γu-r+gara* (1,4), *ru=γu-r+gara* (2), *wu=γu-r+gara* (3) »rollen (Verlaufsform)«, *ru+γuri* (1,4), *ru=ru=r+γuri* (2), *wu-r+γuri* (3) »rollen (Präteritum)«, *ma=ru+γ* (1,4), *ma=ru=ru+γ* (2), *ma=wu=ru+γ* (3) »rollen (Prohibitiv)«. Im Präteritum und im Prohibitiv gibt es keine Reduplikation, aber der Stamm behält seinen Aspektmarker. Im Futur sind beide Formen belegt (d. h., mit und ohne Reduplikation): *γu=r+γasi*//*ru=γasi* (1); *ru=γu=r+gasi*//*ru=r+gasi* »rollen (Futur)«.

Die Existenz nicht-reduplizierter Verbalformen innerhalb des Paradigmas kann als eine Neuerung betrachtet werden, die durch einen Vorgang verursacht wurde, den ich als »Aufgabe der Kategorie *Aspekt*« bezeichnen möchte. Gleichzeitig wird der Aspektmarker in diesen Beispielen inkonsistent verwendet.

3. Eine große Zahl von Verben hat das Element =l̥ (> =r-) als Aspektmarker beibehalten: *sa=tas* »verlassen (Perfektiv)« gegenüber *sa=l̥tas* »verlassen (Imperfektiv)«; *sat̥ir* »verlassen (Präteritum, Imperfektiv)« gegenüber *sa=l̥+t̥ir* »verlassen (Präteritum, Imperfektiv)«; *ha=gura* »sehen (Präteritum, Perfektiv)« gegenüber *ha=r+gura* »sehen (Präteritum, Imperfektiv)«.

4. Einige Verben bilden Aspektpaare mittels Suppletivismus: *gerubxus* »werfen (Imperfektiv)« gegenüber *ijis* »werfen (Perfektiv)«; *jiht̥s* »schlagen (Imperfektiv)« gegenüber *jetes* »schlagen (Perfektiv)« (für weitere Einzelheiten s. Ibragimov G.: *Rutul'skij jazyk*, Moskau 1978, S. 89–94; 156–157; 180–181; 216–220; 272–274).

Die Kategorie *Aspekt* im Zachurischen wurde weiter abgebaut als im Rutulischen. Trotzdem sind Spuren dieser Kategorie immer noch in der Verbalmorphologie feststellbar. Nicht alle Verben verhalten sich in dieser Hinsicht ähnlich. Manchmal fehlt die Kategorie *Aspekt* in den verschiedenen Konjugationsformen völlig. In solchen Fällen wird sie durch die Kategorie *Tempus* ersetzt: *g=e=tu* (1,4), *g=e=~u=tu* > *g=ē=tu*

(2), $g=e=we=tu > g=\bar{o}=tu$ (3) »schlagen (Präteritum)«; $g=e=ta$ (1,4), $g'=\bar{e}=ta$ (2), $g'=\bar{o}=ta$ (3) »schlagen (Präsens)«; $gi=me=ta$ (1,4), $gt=m\bar{e}=ta$ (2), $gt=m\bar{o}=ta$ (3) »schlagen (Prohibitiv)«. Die Mehrheit der Verben weist jedoch aspektuale Unterschiede auf, die sowohl durch lexikalische als auch durch morphologische Mittel zum Ausdruck gebracht werden. Als morphologische Mittel betrachte ich besondere Marker, den Wechsel des Vokals, der der Verbalwurzel unmittelbar vorangeht (*i-e*, *a-e*), sowie den zusätzlichen Wechsel *a-i* bei Präverbiën. Reduplikation und Stammkomposition fallen in die Gruppe der lexikalischen Mittel.

Durative Verben weisen den Aspektmarker durch das gesamte Paradigma auf: $t=j+karas$ (1,4), $i=j+karas$ (2), $t=wi=j+karas$ (3) »gehen« (der Aspektmarker wird durch »+« gekennzeichnet), $i=j+k\bar{i}re$ (1,4); $t=ji=j+k\bar{i}re$ (2), $i=wij+k\bar{i}re$ (3) »gehen (Imperativ)«; $t=j+k\bar{i}r$ (1,4), $i=ji=j+k\bar{i}r$ // $t=j+k\bar{i}r$ (2), $i=wij+k\bar{i}re$ (3) »gehen (Präteritum)«; $t=j+kar$ (1,4), $i=ji=j+kar$ (2), $i=wi=j+kar$ (3) »gehen (Durativ)«; $i=mi+j+kar$ (1,2,4), $i=mi=wi=j+kar$ (3) »gehen (Prohibitiv)«. Folgende Verben haben die gleichen Eigenschaften: $t=j+x\sim aras$, $ji=j+x\sim aras$, $a=j+ha\sim ras$ »gebären«; $a=j+ha\sim ras$, $a=je=j+ha\sim ras$, $a=wa=j+ha\sim ras$ »baden«; $a=j+hanas$, $=je=j+hanas$, $a=wa=j+hanas$ »reißen«; $q\sim o=j+xaras$, $q\sim t=wo=j+xaras$, $q\sim t=je=j+xaras$ »schwingen«.

Bei einer kleinen Zahl von Verben steht der einfache Stamm des Präsens und des Prohibitivs einem mit Hilfe der Hilfsverben *ix~es* »sein« und *ha'as* »tun« gebildeten komplexen Stamm gegenüber. Dieser komplexe Stamm dient als Grundlage für alle anderen Formen - zum Beispiel, *aça-x'e* (< *aça-ix'e*) »wissen (Imperativ)«, *aça-xa* (< *aça-ixa*) »wissen (Aorist; Perfektivkonverb)« gegenüber *aça* »wissen (Präsens; Imperfektivkonverb)«. Das Verb *oxanas* // *uxujxanas* »grasen« hat zwei Stämme - einen einfachen und einen reduplizierten. Der reduplizierte Stamm hat eine iterative Bedeutung. (Die Tatsache, daß reduplizierte Stämme im Zusammenhang mit einer iterativen Bedeutung stehen, wurde bereits von vielen Sprachwissenschaftlern erwähnt, vgl. beispielsweise Chajdakov, S.M.: *Sistema glagola v dagestanskich jazykach*, Moskau 1975).

Einige Verben haben unterschiedliche morphologische Eigenschaften im Präsens und im Prohibitiv auf der einen Seite und in den übrigen Formen auf der anderen Seite. Auf diese Weise können etwa die besonderen Marker *-j-*, *-a-* festgestellt werden sowie Vokalwechsel vom Typ *i-e*, *a-e*, die alle einen aspektuellen Unterschied zum Ausdruck bringen. Zusätzlich wird ein Wechsel *a-i* bei Präverbiën festgestellt: $q\sim a=w=xes$ »hören«, $q\sim a=w=xe$ »hören (Imperativ)«; $q\sim t=mi=j+xe$ »hören (Prohibitiv)«, $q\sim a=j=xt$ »hören (Präsens, Imperfektivkonverb)«, $q\sim t=wi=j+xe$ »hören (Aorist, Perfektivkonverb)«. Die Form $q\sim awxu$ kann sowohl als finite Form als auch als Perfektivkonverb fungieren: *gaf q~awxu*, *zi inaqa arı* »nachdem ich die Unterhaltung gehört hatte, kam ich hierher«.

Interessante Feststellungen können im Zusammenhang mit dem Element *=wu=* gemacht werden, das bei einigen Verben nach den Präverbiën vorkommt. Auf der synchronen Ebene ist die Funktion dieses Morphems insbesondere dann undeutlich, wenn ihm Klassenzeichen (*=r=*, *=b=*, *=d=*) folgen. Auf der diachronen Ebene wird vermutet, daß das Element *=wu=* im engen Zusammenhang mit einem archaischen Aspektmarker steht. Im folgenden werden die Paradigmata von *giwaḥanas* »hängen« und *hiwadzes* »schützen« vorgestellt. Beide Verben zeigen regelmäßig das Element *=wu=* nach dem Präverb, wobei anzumerken ist, daß negierte Formen sowie die Formen des Prohibitivs dieses Element nicht haben.

Futur*gt=w=a=hanas*< *gt=wa=hanas**gt=w=ē=hanas*< *gt=we=j=hanas**gt=w=ā=hanas*< *gt=wa=w=hanas**gt=w=a=hanas*< *gt=wa=hanas***Präsens***gt=w=aj=han*< *gt=wa=j=han**gt=w=ē=han*< *gt=we=j=han**gt=w=ā=han*< *gt=wa=w=han**gt=w=aj=han*< *gt=wa=j=han***Prohibitiv***gt=m=aj=han*< *gt=ma=j=han**gt=m=ē=han*< *gt=me=j=han**gt=m=ā=han*< *gt=ma=w=han**gt=m=aj=han*< *gt=ma=j=han*

Futur*ht=w=a=dzes*< *ht=wa=dzes**ht=w=ē=dzes*< *ht=we=j=dzes**ht=w=ā=dzes*< *ht=wa=w=dzes**ht=w=a=dzes*< *ht=wa=dzes***Präsens***ht=w=a=dze*< *ht=wa=dze**ht=w=ē=dze*< *ht=wa=je=j=dze**ht=w=ā=dze*< *ht=wa=wa=j=dze**ht=w=a=dze*< *ht=wa=dze***Perfekt***ht=w=a=dzu*< *ht=wa=dzu**ht=w=ē=dzu*< *ht=we=j=dzu**ht=w=ā=dzu*< *ht=wa=w=dzu**ht=w=a=dzu*< *ht=wa=dzu***Perfekt***gt=wa=r=hjn*< *gt=wa=r=hjn**gt=wa=b=hjn**gt=wa=d=hjn***Negiertes Perfekt***gt=da=r=hjn**gt=da=r=hjn**gt=da=b=hjn**gt=wa=d=hjn*

Die Präsensform ist identisch mit der Form des Imperativs und mit dem Präsensstamm. Es soll erwähnt werden, daß dem Präsensstamm das Suffix *-na-* angehängt werden kann, mit dem sowohl Partizipien zur Bildung von Relativsätzen als auch finite Formen gebildet werden können, vgl. *htwādzena dewlet* »Eigentum, das wir schützen«; *št dewlet htwadžena* »wir schützen dieses Eigentum«.

Die Kategorie *Aspekt* im Zachurischen weist eine weitere Besonderheit auf: es gibt eine Tendenz, spektruelle Unterschiede mit Hilfe von lexikalisch motivierten Suppletivpaaren auszudrücken. Unter den zahlreichen Verben, die zum Ausdruck unterschiedlicher Aspekte unterschiedliche Lexeme benutzen, sind folgende besonders interessant: *getas* »schlagen (einmal)« gegenüber *ihas* »schlagen (mehrmals)«; *koγas* »schlucken (einmal)« gegenüber *hoγas* »schlucken (durative Handlung)«.

Die oben dargestellten Daten zeigen deutlich, daß die Ansicht, es gäbe in den daghestanischen Sprachen keinen Aspekt, nicht bestätigt werden kann. Bedauerlicherweise wird diese Ansicht noch von vielen Forschern der nordkaukasischen Sprachen vertreten; sie kommt oft in der einschlägigen Literatur vor. Eine mögliche Er-

klärung dafür ist wohl die Tatsache, daß die Eigenschaften des Aspekts in den daghestanischen Sprachen oft aus der Perspektive des Russischen oder des Englischen betrachtet werden. Es ist selbstverständlich, daß eine solche Betrachtungsweise irreführend ist und die wirklichen Merkmale der Aspektkategorie in den daghestanischen Sprachen verschleiert.

Zum Schluß möchte ich darauf hinweisen, daß die oben kurz skizzieren Probleme weitergehende Untersuchungen benötigen, damit die morphologischen, syntaktischen und semantischen Eigenschaften jeder der daghestanischen Sprachen exakt festgestellt werden können. Detaillierte Untersuchungen zur Kategorie *Aspekt* in den daghestanischen Sprachen werden möglicherweise dazu beitragen, die Natur von Tempus-Aspekt-Beziehungen in den daghestanischen Sprachen zu klären, die morphologischen und funktionalen Eigenschaften eines Verbs genauer zu beschreiben sowie die Beziehungen zwischen Verbalkategorien wie *Tempus*, *Numerus*, *Klasse* zur Aspektkategorie zu verdeutlichen usw. Lösungen für diese und ähnliche Probleme wären eine substantielle Bereicherung für die Kaukasiologie insgesamt.

Nino Doboržginize

Grammatisch-sprachwissenschaftliche Fragestellungen in altgeorgischen Psalmenkatenen

Psalmenexegese und Psalmenforschung waren ein wichtiger Teil der altgeorgischen Bibeltheologie. In georgischer Sprache sind zwei Psalmenkatenen überliefert: die eine ist eine ausführliche Katene von Eprem Mcire (11. Jh.), die andere eine kurze Katene. Beide sind als Kompilation verschiedener griechischer und altgeorgischer Quellen verfaßt worden.

Die kurze Katenenüberlieferung der Psalmenkommentare, auf deren Text sich die vorliegende Untersuchung im wesentlichen stützt, ist im 12.–13. Jh. verfaßt worden. Der Verfasser ist unbekannt, er gehörte wahrscheinlich der Exegetenschule des Eprem Mcire an. Die Textanalyse zeigt, daß er einer der bedeutendsten Philologen der altgeorgischen Welt war. Auf Arbeiten der griechischen Kirchenväter fußend, hat er sein eigenes, auf wissenschaftlicher Grundlage beruhendes System der Textinterpretation erarbeitet.

Die Exegeten hatten neben der Frage nach der Bedeutung des Bibelwortes immer auch ein Interesse an der Sprache der Bibel. Sie unterscheiden zwei Aspekte der biblischen Wörter:

1. den literalen Sinn des Wortes unter linguistischem Aspekt und
2. den geistlichen Sinn des Wortes unter theologischem Aspekt.

Die gesamte Bibel ist für sie von Gott inspiriert, Gott hat sich im Wort offenbart; von daher interessiert den Exegeten das Problem, wie die menschliche Sprache die Offenbarung Gottes enthält und aussagt. Auf diese Frage hatten alexandrinische Theologen die Antwort gefunden, das Wahre liege nicht im Ausdruck selbst, sondern in der Tiefe des Wortes verborgen, deshalb spreche die ganze Bibel allegorisch (εις ἀλληγορίαν). Dagegen hielten die Antiochener an dem Grundsatz fest, daß die Heilige Schrift, besonders das Alte Testament, nur eine wörtlich-grammatische, reale, geschichtliche Deutung auf der Ebene des Literalsinns hatte (εις γραμματικήν, εις ιστορίαν).

Diese widersprüchlichen Meinungen der beiden Schulen waren nach und nach ins Wanken geraten. Im Unterschied zu ihnen hat die altgeorgische Exegese aufgrund der Kompilation der beiden Methoden eine besondere Art der Auslegung, den zweiteiligen wissenschaftlichen Kommentar, geschaffen, in dem es gelang, die widersprüchlichen Meinungen beider Schulen in Einklang zu bringen.

Nach Ansicht des altgeorgischen Katenenverfassers haben die biblischen Geschichten und Ereignisse einerseits einen Literalsinn und andererseits einen geistlichen Sinn. Daher bedürfe das biblische Wort einer doppelten Erklärung: a) der logisch-grammatischen Erklärung – εις γραμματικήν; txrobisæbri ganmarṭebaj; marṭivad da ucxa-desadre, česta txrobisajta; ganmarṭebit tkwmaj; b) der allegorisch-geistlichen Er-

klärung – εἰς ἀλληγορίαν; saxismetqwelebit gulisqmis-qopaj; aqqvanebit targmane-baj; saxismoyebit ganmarṭebaj.

Das wahre Verständnis Gottes – so der Verfasser – sei zwar ein ewiges Mysterium, es sei für irdische Sprache unsagbar (ver zal-uc gamoutkwmlsa mas da gareṣeuçerel-sa gamotkwmaj); trotzdem offenbare sich Gott aber durch das menschliche Wort, d. h. durch die einzelnen Autoren der biblischen Bücher, auf dem literarischen Weg. Christliche Exegese müsse daher in den biblischen Wörtern das suchen, was zwischen Gesagtem und Gemeintem liege: a) tu: raj ars siṭqwj çerilisaj marṭivad da ucxadesadre, çesita txobisajta; b) tu: tu rasa gulisqma-gwiqops saxismetqwelebit. **Dazu** bedient sie sich einer speziellen semantischen Brücke, die die wichtigste technische Voraussetzung für den Weg zur Sinnesebene, zur wahren Deutung, darstellt.

Ein besonders häufiges Hilfsmittel ist die Linguistik. Die altgeorgischen Exegeten erklären in ihren Kommentaren die Besonderheiten und Eigentümlichkeiten sowohl der altgeorgischen Bibelübersetzung als auch die des Urtextes (damit meint man nicht nur den hebräischen Text, sondern auch die griechischen Übersetzungen des Alten Testaments und den ursprünglich griechisch geschriebenen Text des Neuen Testaments) und betrachten den Charakter und die grammatischen Regelmäßigkeiten von Ausgangs- und Zielsprache. So untersucht man:

1. die Besonderheiten des Hebräischen – ἰδιῶμα Ἑβραϊκόν; čweuleba ebraulisa; twisebisaebr ebraulisa; meqwisobisaebr ebraulisa. Nach Ansicht des altgeorgischen Kommentators haben diese wesentlichen Einfluß auf die griechischen Übersetzungen des Alten Testaments und überhaupt auf die griechische Sprache ausgeübt (vgl. die Auslegung zu Psalm 72,24: satkwmel ars ese qovelta mimart, romel mravalgzis ars naḱlul siṭqwj ebraelta enisa, sadajt-ese berzulad gardayebul ikmna oden moṣçaveba pirsā titoeulisa siṭqwisasa da ganvrcomaj qovlad ara tavs-idva).

2. die Besonderheiten des Griechischen – ἰδιῶμα Ἑλληνικόν; čweuleba sam-meocdaatta; berzulisaebr.

3. die Besonderheiten der Muttersprache, des Georgischen – usaḱutresi čwenisa enisa; ganmacxadebeli zalsa siṭqwisasa čwensa enasa zeda.

Die unterschiedlichen Charaktere der Sprachen waren für die Bibelphilologie ein sehr schwieriges Problem, das für die auf das Wort gegründete christliche Theologie eine immer wieder neue Herausforderung darstellte. Die Bibel ist das im Buchstaben verborgene wahre Wort Gottes. In ihren ursprünglichen Wörtern liegt demnach eine darüber hinausgehende Sinnebene, die eine geistliche Deutung erfordert. Davon ausgehend, darf dieses Wortgut in den Übersetzungen keine Veränderung erfahren. Wer die Worte ändert, ist ein Häretiker. Diese Auffassung vertritt auch der altgeorgische Verfasser: Man müsse in der Übersetzung alles genauso übertragen, wie es im Urtext stehe (ara uqms cvalebaj siṭqwasa çerilisasa, Ausl. zu Psalm 78,7).

Dieses besondere Prinzip der Bibelübersetzung stellt die Zielsprache vor viele Probleme, da die Sprachen nicht identisch sind. Die Bedeutungsbereiche und semantischen Felder stimmen in den Sprachen nie genau überein; was für die hebräische Sprache eine gewöhnliche und charakteristische Erscheinung ist, hat im Altgeorgischen oder Griechischen keine Entsprechung. Aber der besondere Charakter des Bibeltex-tes fordert von dem Übersetzer, die ursprüngliche Gestalt des Textes zu bewahren, d. h. dem Satzbau der Ausgangssprache im strengen Sinne Wort für Wort zu folgen. Wie gesagt, war dieser Widerspruch zwischen den linguistischen und den theologischen Forderungen ein schwieriges Problem für die Bibelphilologie. Um es zu lösen,

hat die altgeorgische Philologie im 11.–12. Jh. drei verschiedene Übersetzungsmethoden erarbeitet. Der Begründer der ersten Methode, Euthymios Hagiorites (Ektvime Mtaemideli), hat ~~den Stil des freien Übersetzens vorgeschlagen~~. Der Übersetzer ändert den Urtext bewußt, er überträgt nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Sinnabschnitte. Ihm erscheint es wichtig, dem Original nicht Wort für Wort zu folgen, sondern in der Übersetzung den ursprünglichen literarischen Effekt, den ursprünglichen moralischen Sinn, zu bewahren (vgl. W. von Humboldts Forderung nach einem methodenanalogen Übersetzen).

Diese Art des Übersetzens war jedoch für biblische Bücher unannehmbar. Die willkürliche Änderung des Urtextes barg für die übertragenden Autoren eine große Gefahr für die Rechtgläubigkeit. Was nach linguistisch-literarischen Kriterien durchaus berechtigt sein konnte, war in theologischem Sinne Häresie.

Der bedeutendste Philologe der altgeorgischen Welt, Eprem Mcire, versuchte, diese Gefahr zu vermeiden, und beschritt einen anderen Weg – den der wörtlichen Übersetzung mit erklärenden Hilfsmitteln: Kommentaren, Anmerkungen und Scholien. Auch diese Methode ist aber nicht in der Lage, das Problem zu lösen. Eprem Mcire räumt ein, daß der unterschiedliche Charakter der Sprachen der theologischen Auffassung im Wege stehe. Die strenge Vermeidung einer Änderung des Textes, eine wörtliche Übersetzung also, widerspricht dem Charakter der Muttersprache und zwingt sie, ihre eigenen Sprachregeln und Ausdrucksmittel abzulegen und den Regeln der fremden Sprache zu folgen. So schrieb Eprem Mcire in einem Kommentar: qovelsa targmansa uqms šemačebaj reca ganmacxadebelad zalisa, [...] čemi mozywari beri mirzanebdis, rajta čmidisa sičqwj martivad da šeuzevebelad da šeuzebelad vtargmno, da ukwetu rajme zalisa ganmacxadebeli uqmdes čwensa enasa, igi kidesa zeda adgiladgil da šesavals šina tavs čignisasa davčero (A 24,67). »Will man den Regeln der Zielsprache folgen, ändert jede Übersetzung den Urtext, aber mein geistlicher Begleiter zwingt mich, die Heilige Schrift und die Werke der heiligen Kirchenväter Wort für Wort zu übertragen und die aus diesem Grund in der Übersetzung existierenden unklaren und schwer verständlichen Formen mit ergänzenden Hilfsmitteln und Kommentaren zu erklären« (vgl. W. von Humboldts kommentarbedürftiges Übersetzen).

Eine derartige Methode löst das auf der Sprachverschiedenheit beruhende Problem der Übersetzung mit einem erheblichen technischen Aufwand. Im Kommentar erklärt man, welcher Bedeutungssektor des Wortes durch die Übersetzung abgedeckt wurde. Diese erklärenden Hilfsmittel können aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß eine wörtliche Übersetzung keine gelungene Übersetzung ist und eine mechanische Übertragung der Wörter einer Sprache in den Ausdruck einer anderen nicht die Umsetzung der Denk- und Ausdrucksformen einer sprachlichen Lebenswelt in die einer anderen erreicht. In diesem Fall erklärt der Kommentator das, was die Übersetzung eigentlich selbst, ohne »technische Hilfe«, aussagen soll.

Der Verfasser der altgeorgischen Psalmenkatene, ein Vertreter der Exegetenschule des Eprem Mcire, versucht, diesen Widerspruch zu überwinden und eine »goldene Mitte« zwischen linguistischen und theologischen Bedingungen zu finden. Einerseits fordert er, dem Satzbau des Originals zu folgen und die Urgestalt des Textes in der Übersetzung zu bewahren (vgl.: romel targmani masve da erts itqodes). Andererseits müsse die Übersetzung typisch georgische Redewendungen benutzen (vgl.: usačutresad ganacxados zali sičqwisaj). Die erste Forderung widerspricht der zweiten: Die auf die Bewahrung des Wortlautes orientierte wörtliche Übersetzung bleibt fremd, dun-

kel und unklar. Hätten wir zwei ganz identische Sprachen, so wäre es möglich, eine völlig identische, gelungene wörtliche Übersetzung vorzulegen.

Mit solchen theologischen Problemen konfrontiert, gehen die altgeorgischen Übersetzer die grammatisch-sprachwissenschaftlichen Fragen von Ausgangs- und Zielsprache an. Diese Fragen werden nicht immer mit methodischer Reflexion behandelt, trotzdem sind sie für die Geschichte des altgeorgischen linguistischen Denkens von großem Interesse.

Der unbekannte Verfasser der kurzen altgeorgischen Katene hat den Psalmentext sowohl mit exegetischen als auch mit linguistischen Kommentaren versehen. Bei seinen Kommentaren handelt es sich nicht nur um Predigten und theologische Erklärungen auf der Grundlage des einen oder anderen Kirchenvaters, sondern um einen wissenschaftlichen Kommentar, der fast alle Züge der Textinterpretationsmethode der griechischen Ausleger übernimmt.

Die linguistischen Kommentare der altgeorgischen Bibelausleger gehen weit mehr auf die grammatischen Eigenheiten der Ausgangssprachen (Griechisch, Hebräisch) ein als auf die Zielsprache (Georgisch). Um die für die Muttersprache nicht charakteristischen Formen richtig zu übertragen, muß der Übersetzer sie beherrschen und kommentieren, sonst kann man in der Übersetzung das wahre Wort Gottes verfälschen. So erklärt der altgeorgische Verfasser, daß zwei unterschiedliche griechische Wörter – *ispedan* und *ispeda* – mit dem gleichen Wort *veli* »Feld« wiedergegeben sind. »Wisse«, schreibt er, »wenn man sagt *ispedan* mit Ny am Ende, das bedeutet: lernen; wenn man *ispeda* ohne Ny schreibt, bedeutet es das Feld.« (Auslegung zum 2. Gesang Mose 2,1: *gulisqma-qav, rametu tito-saxed ipoebis naçeri sitqwiša amis çignta šina berzentasa, romeli aka velad itkwmiš. rametu sxwata šina esret çeril ars, vitarmed: ispedan, romeli şavlasa gulisqma-gwiqops, odes nari mihxwdes bolosa [...] xolo sxwata šina çeril ars twinier narisa esret, vitarmed: ispeda, romlita veli çarmoicinebis.*)

Obwohl die altgeorgische Sprache keine grammatische Betonung besitzt, soll der Übersetzer ihre Bedeutung und ihren Gebrauch kennen. Erst dann sei es möglich, eine richtige entsprechende Form zu finden, denn die grammatische Betonung ändert nicht nur den Akzent, sondern auch die Bedeutung des Wortes: »Denk daran«, schrieb Eprem Mcire in einem Kommentar, »daß das eine Wort *aspedelos* im Griechischen verschiedene Bedeutungen hat. Wenn man sagt: *aspódelos*, so bedeutet das »die Pflanzung«; sagt man: *aspodélos*, so bedeutet das »das Paradies«; und sagt man: *aspodelós*, so bedeutet es »voll.« (Eprem Mcire A 18,21: *šeisçave, rametu titosaxed itkwmiš sa-xeli aspedelojsaj, [...] ražams esret gahkra, aspódelos, nergsa itqwi; xolo ražams tkwa: aspodélon – samotxesa, xolo ražams aspodelón – savsesa.*)

Nach Meinung des altgeorgischen Kommentators haben die griechische und hebräische Sprache durch die wörtliche Übersetzung auf das Altgeorgische wesentlichen Einfluß ausgeübt (*modebuli ars meqwisobisaebr ebraulisa; ese berzulisaebr*). Außerdem stellt er gewisse Züge fest, die dem Hebräischen und Altgeorgischen gemeinsam sind. Dazu möchte ich einige Beispiele aus der Psalmenkatene nennen:

A: Genus Modi

Nach Meinung des Verfassers ist die optativische Verwendung des Imperativs ein allgemeiner Zug der Bibelsprache. Für die hebräische und die altgeorgische Sprache ist sie üblich und charakteristisch, weil es in beiden Sprachen keine spezielle Form für den Optativ gibt. Was die griechischen Übersetzungen betrifft, ist für sie die optativische Verwendung des Imperativs auf den Einfluß des Hebräischen zurückzuführen,

der durch die Septuaginta auf das Neue Testament übertragen wurde. Obgleich das Griechische eine eigene Form für den Optativ besitzt, verwendet die Bibelübersetzung dafür den Imperativ. **Auslegung zu Psalm 50,18:** *ketili uqav, upalo, nebita šoni* ta sionsa da ayešenēn zyudēni ierusalēmisani (oder: ayešenēn, savedrebeli ars, dayatu brzanebitsa hgavs) »Tu wohl an Zion nach seiner Gnade, baue die Mauer zu Jerusalem«. Wie der Kommentator darlegt, hat diese Form die Gestalt eines Imperativs, bezeichnet aber den Optativ. Ähnlich ist es bei der Auslegung zu Psalm 67,1: »aydegen ymerti da ganibnided qovelni mṭerni misni.« dayatu brzanebis saxed gamosaxul ars sitqwaj, tu: aydegin da ganibnided, aramed vedrebiti zal akws [...] vitarmed sxwaganca gwtikwams amat pirtatwis, tu: aydegin da ganibnided da moaklden da ivlṭoded [...] saxe brzanebisa akws, garna zalsa vgdrebit ganitwisebs ḫweulebisaabr ḫerilisa. »Gott steht auf, so werden seine Feinde zerstreut.« Diese Imperativformen (aydegin, ganibnided) seien anstelle des Optativs verwendet, wie er auch an anderer Stelle vermerkt habe.

Beanspruchen solche Kommentare ein bestimmtes linguistisches Interesse? Durchaus nicht – mit Hilfe der Grammatik versucht der Kommentator die Ungewöhnlichkeit dieser Ausdrücke zu erklären: Der Gläubige darf Gott nur im Optativ um etwas bitten.

B: Sogenannte Tempusvertauschung ἡ ἐναλλαγή χρόνου (žamkcevit tkwmaj, žamiscvalebit tkwmaj)

Es handelt sich dabei um Fälle, in denen die Übersetzung ein anderes grammatisches Tempus bietet, als vom Sinn her gefordert ist. Dem georgischen Übersetzer zufolge sind in der griechischen und altgeorgischen Übersetzung der Bibel die Aussagen, die die Zukunft betreffen, oft in einem Tempus der Vergangenheit formuliert. Er bezeichnet dies als *žamiscvalebit tkwmaj* und meint damit folgendes: Das Hebräische hat nur zwei Zeitstufen, die meist mechanisch in die Septuaginta übernommen wurden. Die Tempusvertauschung sei sowohl in der griechischen als auch in der altgeorgischen Übersetzung zu beobachten, sie sei ein allgemeiner Zug der Bibelsprache, vgl. die Auslegung zum 1. Gesang Mose, 2: xolo gulisqma-qav eseca, rametu ara daicavs žamta ḫerili, aramed vitarca enebis iqmarebs mas; odesme vitarca kmnilta, mogwixrobs kmnadta, xolo odesme kmnadta – vitarca kmnilta. Auslegung zu Psalm 104,3: xolo žamiscvalebit tkwa ese, tu gardaakcev nacvalad amisa, tu gardaackcia.

Die Tempusvertauschung war für die Theologie ein sehr günstiges grammatisches Mittel, den prophetischen Charakter des Alten Testaments nachzuweisen. Im Unterschied zu den griechischen Exegeten, die diese Besonderheit der Bibelsprache mit Hilfe von theologischen Kriterien betrachten – vom gesamten Kontext her ist das Alte Testament die Prophetie des Neuen –, versucht der georgische Kommentator dies anhand von linguistischen Kriterien – aus dem konkreten Kontext – darzustellen, vgl. die Auslegung zu Psalm 6,6: »davšwer sultkwmita čemita, davbano maradyame cxedari čemi da sareceli čemi cremlita davalṭo.« davšweri nacvlad amisa dadebul ars tu: davšwre; romeli-ese ars sitqwa činamdebareta žamtatwis aymotkwmul i moṭwaḫebisaj. da šemdgomni sitqwani ucxadesadre čarmoāčineben amissa daparulebasa. rametu ara itqwis tu: davbane, arca vitarmed davalṭve, aramed aytkwmasa hqops, rajta dabanos cxedari maradis da cremlta daalṭos sareceli twisi. ese igi ars, iqos maradis mčmunvare. »Ich bin so müde vom Seufzen, ich schwemme mein Bett die ganze Nacht und netze mit Tränen mein Lager.« Anhand des Kontexts stellt der Kommentator fest, daß hier *davšwer*, die Aoristform, statt der Futurform *davšwre* verwendet wird; die

dem *davšwer* folgenden Verbformen zeigen das deutlich, weil statt *davbane*, *davalṭve* die Formen *davbano*, *davalṭo* gebraucht werden.

C: Permansivgebrauch (mravalḱecobaj)

Wie die anderen grammatischen Kategorien ist auch das Permansiv nicht mit linguistischem, sondern mit theologischem Interesse betrachtet worden. Das Permansiv bezeichne nicht einmalige, sondern regelmäßig auftretende Handlungen oder Eigenschaften (οἰκῆτον, *twisi*). Wenn der Psalmist sage, der Gläubige habe Angst vor Gott, verwende er die Permansivform, um zu betonen, daß es ein charakteristischer Zug des Gläubigen sei, Furcht vor Gott zu haben; vgl. die Auslegung zu Psalm 66,7: *ara tkwa*, *tu ešinoda*, *aramed ešinodis da mravalḱecobita twisobaj čarmoačina da saḱutrebaj*.

D: Grammatische Redundanz

Aus dem Bestreben heraus, dem Original Wort für Wort zu folgen, ergibt sich manchmal eine Übersetzung mit grammatischer Redundanz. Der altgeorgische Kommentator bezeichnet diese Besonderheit der Bibelübersetzung als *siṭqwameṭnobiṭ tkwmaj*, *ganvrcomiṭ tkwmaj*. Dazu gehört die grammatische Form der adverbialen Bestimmung der Zeit, die im Altgeorgischen *vidre udeṭriani koṣṭrukcia* genannt wird. Sie ist in zwei Komponenten ausgedrückt. Im Altgeorgischen reichte eine davon: entweder *vidre* oder *mde*. Trotzdem verwendet der Übersetzer beide Komponenten zusammen. Diese Erscheinung hat K. Danelia grundsätzlich behandelt. Er sieht darin einen Einfluß des Griechischen, der durch die wörtliche Übersetzung verursacht wurde.¹ Aber in der Bibel bzw. in der Bibelübersetzung kann nichts entbehrlich und unnötig sein, bis in den letzten Buchstaben und das kleinste Häkchen ist die Schrift voll von Mysterien. Deshalb ist in diesem Fall eine linguistische Erklärung »unzureichend«. Die Existenz dieser überflüssigen, aus dem ἰδιῶμα der Fremdsprachen stammenden Wörter in der Übersetzung bedarf der Rechtfertigung durch den Kommentator, der dazu meint: Um den Inhalt ausführlich und deutlich zu äußern, habe der Übersetzer ihn doppelt dargestellt (*ganvrcomiṭ itkwmiṭ da siṭqwameṭnobiṭ*, *rajta daamṭḱicos*). In mehreren Kommentaren wird auf derartige für die georgische Übersetzung entbehrliche Wörter hingewiesen, die durch wörtliche Übersetzung verursacht sind, vgl. Auslegung zu Psalm 73,2: »*mtaj sioni*, *romelsa daemḱwidre mas šina*.« *tu*: *mas šina*, *meṭad zes aka čweulebisaabr ebraulisa*; Auslegung zu Psalm 72,16: »*twinier zaḱwisa matisatwis dasdev mat zeda borotḱ*.« *twinieri aka meṭad zes meḱwisobisaabr ebraulisa da ara uqms ganmaxadebelobasa*.

E: Etymologisch-lexikologische Kommentare

Der praktische, textologische Charakter der Kommentare von Kirchenvätern wird geradezu offenkundig am Beispiel der etymologisch-lexikologischen Kommentare, die sie besonders häufig für den Aufbau der biblischen Allegorie als spezielle semantische Brücke verwenden (vgl. Cassidor: *Per etymologiam exponit allegoriam*).

Im Unterschied zur modernen Sprachwissenschaft, die unter Etymologie die Rückführung des Einzelwortes auf eine rekonstruierte Wurzel und die Erklärung des Bildungstyps versteht, handelt es sich im Bereich christlicher Theologie um ätiologische Etymologie, um die Bedeutungsgeschichte des Einzelwortes. Zur Erklärung von Personen- und Ortsnamen wird der Grund angegeben, weshalb der Name gewählt wurde. Derartige Etymologien sind nicht dem linguistischen, sondern dem hermeneutischen Bereich zuzuordnen.

1. Danelia, K.: *uxco enata gavlenis ḱvali zveli kartuli čerilobiti zeglebis enaši, vidre udeṭriani koṣṭrukciebi zvel kartuliši* (in: *macne, enisa da liṭerāṭuris seria*, 1978, Nr.1).

Wie der Vergleich der etymologischen Kommentare hebräischer und griechischer Wörter mit Sulxan-Saba Orbelianis (1658–1725) Wörterbuch gezeigt hat, stammen Orbelianis Erklärungen nicht aus dem Glossar der ersten armenischen Bibledition (Woskan-Bibel), wies früher angenommen wurde², sondern aus den altgeorgischen Quellen, aus der Psamenkatene. Den Unterschied zwischen Orbelianis Definitionen und dem armenischen Glossar erklärt man durch altgeorgische Quellen (z. B. allilukiaj, malet, sioni, xon). Was die Ähnlichkeit von *xoro* »Chor« in den georgischen und armenischen Kommentaren betrifft, so kommt sie daher, daß beide aus gemeinsamen griechischen Quellen stammen. Wie S.-S. Orbeliani das Material sammelte, wie er die Kommentare vor allem aus altgeorgischen Quellen auswählte, wird am Beispiel der Definition des Wortes *galoba* »Gesang« deutlich. Seine Erklärung besteht aus vier verschiedenen Kommentaren; der erste und vierte stammen aus der Psalmenkatene, der dritte aus der altgeorgischen Übersetzung der »Vita Mose« von Gregorius von Nyssa. Der Lexikologe wählte die Kommentare aus, bearbeitete sie, verglich sie mit anderen Quellen und setzte sie zusammen. D. Tvaltvaze ermittelte die genauen Quellen von S.-S. Orbelianis Erklärungen bei über 50 Wörtern in altgeorgischen exegetischen Werken.³ Aus der Psalmenkatene hat Orbeliani lexikologische Kommentare für folgende georgische Wörter ausgewählt: *galoba*, *maynari*, *mzakwari*, *naprali*, *sanoage*, *cxedari*.

Die Erforschung der etymologisch-lexikologischen Kommentare altgeorgischer Exegeten und Übersetzer ergab, daß die Wiederaufnahme des linguistischen Denkens im 17.–18. Jh. durch Anton Bagratjoni und Sulxan-Saba Orbeliani keine »Orientierung auf armenisch-grammatische Quellen« war, wie es früher angenommen wurde⁴, sondern die Erneuerung der altgeorgischen linguistisch-hermeneutischen Tradition, die vor allem auf das praktische textologische Handbuch »τέχνη γραμματική« eines alexandrinischen Philologen orientiert war und in enger Beziehung zur griechischen Welt entstanden ist.

Die »τέχνη γραμματική« des Dionysios Thrax und die zahlreichen Anmerkungen zu diesem Werk waren in der altgeorgischen Welt gut bekannt.⁵ Wie die griechischen haben auch die altgeorgischen Exegeten und Übersetzer den praktischen, hermeneutischen Charakter dieser Grammatik ihrem exegetischen Ziel – der Erklärung schwieriger theologischer Begriffe, einzelner Fabeln aus dem Alten Testament und der allegorischen Redeweise der Bibel – nutzbar gemacht. Zweck der linguistischen Kommentare der altgeorgischen Kirchenväter und Übersetzer ist keine wissenschaftliche Beschreibung der Muttersprache, sondern ihre Kommentare erklären die mit dem Übersetzen des Textes und dem Textverständnis verknüpften linguistischen Charakteristika und Besonderheiten der Ausgangssprache sowie hermeneutische (durch den besonderen Charakter der Bibel bedingte Veränderungen des Urtextes) Fragestellungen.

2. Abulaze, I.: sulxan-saba orbelianis leksiķonis somxuri cġaroebi (in: Abulaze, I.: řromebi, Bd. II, Tbilisi 1976).
3. Tvaltvaze, D. eprem meiris leksiķologiuri skolioebi – sulxan-sabas leksiķonis cġaro (in: macne, enisa da liķerťuris seria, 1988, Nr.2).
4. Abulaze, I.: ģrtuli gramaťikuli liķerťuris adrindeli zeglebi (in: Abulaze, I.: řromebi, Bd. II, Tbilisi 1976).
5. Qauxġšvili, S: řatberdis ķrebulis sasġavlo cġigni (in: tpilebis universitetis moambe, III, 1923); Karosanize, L.: τέχνη γραμματική da zveli kartuli gramaťikuli azrovnebis saķitxebi, saķandidaťo disertacia, Tbilisi 1995.

Linguistische und hermeneutische Forderungen stimmen nicht immer überein. Der Konflikt zwischen den Ansprüchen der Theologie und der Forderung nach einer grammatisch korrekten, die Ausgangssprache adäquat in die Zielsprache umsetzenden Bibelübersetzung ist schwer zu lösen: a) Nicht immer läßt die Individualität der Sprachen eine gelungene wörtliche Übersetzung entstehen, manchmal bringt sie einen schwer verständlichen, scheinbar sinnlosen Text hervor, aber solche Art des Übersetzens ist ein Weg, bestimmte spezielle Terminologie (philosophische, theologische), also eine wissenschaftliche Sprache, zu schaffen; b) Grammatisch korrekte, an der Zielsprache orientierte Übersetzungen zerstören die verbalinspirierte, gottgewollte Wortfolge des Urtextes.

Sprachliche Bilder, sprachindividuelle Redewendungen waren die größten Hindernisse, an denen die am Wort hängende Übersetzung scheiterte. Exegetische Bemühungen wie die hier vorgestellten linguistisch-hermeneutischen Kommentare von Eprem Mcire können letztlich die Diskrepanzen zwischen Ziel- und Ausgangssprache vermittelnd erklären, aber keine gelungene Übersetzung schaffen.

Das Prinzip der wörtlichen Übersetzung blieb das Ideal des Übersetzers, in der Praxis aber mußte er dieses Ideal aufgeben und sich den Erfordernissen der Zielsprache beugen. Dieser Zwiespalt wird geradezu offenkundig am Beispiel des Eprem Mcire. Als Theologe fordert er, die Wortfolge und den Satzbau strikt zu bewahren; als Philologe kommentiert er den übertragenen Text aus der Sicht seiner altgeorgischen Muttersprache. Dazu benutzt er vor allem die Textinterpretationsmethoden der griechischen Kirchenväter, die sich ihrerseits auf die praktische Grammatik des Dionysios Thrax stützen.

Was die mit echt sprachwissenschaftlichen Problemen beschäftigte Grammatik betrifft, die unabhängig von den praktischen, hermeneutischen Grammatiken existierte, so war sie in der altgeorgischen Welt wenig beachtet. Wie die Analyse des einzigen georgischsprachigen grammatischen Werkes »Abhandlung über das Arthron« (sitgwaj artrontatwis) und der zahlreichen linguistischen Kommentare zeigt, dienen sie keinen linguistischen, sondern theologischen Interessen. Altgeorgische Kirchenväter haben fast alle sechs Teile der »τέχνη γραμματική« mit Kommentaren versehen. Ihre in exegetischen Werken verstreuten Kommentare stellen ein Gerippe der praktischen, hermeneutischen altgeorgischen Grammatik dar. Ihre theologisch-hermeneutischen Funktionen wurden dann auf die verschiedenen Gebiete der Wissenschaften verteilt. Für die Geschichte des altgeorgischen linguistischen Denkens scheint gerade diese Verschiedenartigkeit und der hermeneutische Charakter der Kommentare von besonderer Bedeutung zu sein. In dieser Hinsicht ist interessant, daß man in altgeorgischen Quellen nicht die Autoren der Grammatik, sondern die Textausleger, Exegeten und Kommentatoren als Grammatiker bezeichnet. In der Einleitung zu seiner Grammatik erwähnt Anton Bagrationi die altgeorgischen Grammatiker, die einige grammatische Regeln des Altgeorgischen festgehalten haben: amistwis šeuγvlilebaj ucodebiest pirvelta čwenta γrammatikosta [...] amistwis zedcodebul ars pirveltagan γrammatikosta nacwalsaxeli⁶ »Dies bezeichnen unsere alten Grammatiker (damit meint er Ioane Petriči, Eprem Mcire, Arsen Iqaltoeli und andere Exegeten) als Konjugation [...] dies nennen alte Grammatiker das Pronomen.« Andererseits sagt er, daß es in der altgeorgischen Welt keine Grammatik gab.⁷ A. Cagareli sieht darin einen Wider-

6. Kartuli γrammatika, šedgenili antonis mier, Tpilisi 1885, Paragraph 258.

7. Ebenda.

spruch: Anṭon Bagrationi habe die Grammatiker genannt, aber seiner Meinung nach hätten die alten Georgier keine Grammatik gehabt.⁸

Offenbar bezeichnet Anṭon Bagrationi als Grammatiker nicht die Verfasser einer Grammatik oder eines linguistischen Werkes, sondern die Textausleger, Exegeten und Interpreten, wie dies in der altkirchlichen Exegese üblich war.

8. Cagareli, A. O grammatičeskoj literature gruzinskogo jazyka, Sankt-Peterburg 1873.

Elene Giunašvili

Aus der Geschichte der parthisch-georgischen Sprachbeziehungen (altgeorgisch *azaveri*)

Der Terminus *azaveri* wird als »Lastochse« (Orbeliani 1991, I, S. 41, Čubinašvili 1887/1984, S. 11) oder einfach als »Ochse« (Abulaže 1973, S. 3) erklärt und ist in altgeorgischen Schriften mehrfach belegt. In einer Inschrift auf den Mauern des Doms von Ošk'i (10. Jh.) wird er mehrfach erwähnt:

da ji, qari, romel kvasa krebda l, žori da sxwaj azaveri, romel grigolčmidis pondiḡsa krebda, l, sxwaj azaveri, romel ... j [»und 70, Ochsen, die Steine schleppten 30, Maultiere und andere Lastochsen, die aus Grigolčmida leichte Bausteine holten: 30, andere Lastochsen, die ... 60«] (Taqašvili 1960, S. 51; Danelia/Saržvelaže 1997, S. 66).

Der Terminus *azaveri* findet sich in folgendem Fragment aus der Bibel-Handschrift von Mxeta: ... *moartwmides mat aklemebita da žorebita da virebita da azavrebita sazrdelsa...* [»... sie brachten mit Kamelen und Maultieren und Eseln und Lastochsen Lebensmittel...«] (1. Buch d. Chronik 12,40).

Im entsprechenden Kontext der Septuaginta¹ entspricht dem georgischen *azaveri* ὁ μόσχος »Jungstier, Kalb« (Liddel-Scott 1968, S. 1148), Gen.-Instr. Pl.: μόσχων (I, 12,41), während die armenische Bibel² *ezn* »Ochse« (Ačařyan 1973, II, S. 5), Instr. Pl.: *ezambk* bietet.

Dieser Terminus ist auch im Vepxistqaosani anzutreffen³:

*ra gvelai daviurve, xaṡaetiṡ gavemgzavre,
čamovixven sačurčleni, saxelmčipo daviavre,
ver moveqav aklemita, azavrebi vaazavre*

»Als ich alles geordnet hatte, reiste ich aus Xaṡaeti ab,
ich nahm reichen Besitz mit, ich plünderte den Staat,
ich wurde seiner mit Kamelen nicht Herr, ich belud Lastochsen«
(462, 1–3).

Das dominante Verb *azavreba*, das »(Lastochsen) beladen« bedeutet (Čaričašvili 1920, S. 265; Kačabaže 1927, S. 189; Bagrařioni 1960, S. 57) oder »als Lastochsen verwenden«, »zum Lastochsen machen« (Abulaže 1967, S. 286), ist bei Čubinašvili in der Form *azarveba* belegt (Čubinašvili 1887/1984, S. 11). *azaveri* begegnet ebenso wie seine phonetische Variante *azaviri* auch in epischen Werken späterer Zeit (Marr 1902, V, S. 27 [2]; Marr 1966, S. 172).

Bailey 1982, S. 22 betrachtete das georgische *azaveri* als direkte Entlehnung aus dem Parthischen, als deren Ausgangsform er das altiranische **uz-bara* oder **uz-arya* »La-

1. Es wurde die Ausgabe von A. Rahlfs verwendet (Rahlfs 1971).

2. Nach der Ausgabe von H. Zohrpean (Zohrpean 1805).

3. Das Zitat ist dem Text der Akademie-Ausgabe von 1988 entnommen.

stenüberbringer, beladen« ansah, das von dem Verb *uz-bar* »hochheben, emporheben« und in sekundärer Bedeutung »Lasten hinüberbringen« stammt⁴.

In den Dokumenten aus Nisa (1. Jh. v. Chr.), die in frühparthischer Sprache, dem sogenannten Arsakidisch-Parthischen⁵, abgefaßt sind und auf über 2000 Scherben Inschriften mit Wirtschaftscharakter enthalten⁶, sind häufig der administrative Terminus *'wzbry-uzbari* sowie dessen orthographische Varianten *'wzbry*, *'wzbr* bezeugt, die eine bestimmte Kategorie der königlichen Ländereien bezeichneten, von denen man als Abgaben Wein bezog (D'jakonov/Livšic 1960, S. 35, 43; D'jakonov/Livšic 1966, S. 134). Diese Art von Ländereien, deren Natural- (seltener Geld-) Steuer direkt in die königliche Kasse floß, bestand schon in achämenidischer Zeit (6.–4. Jh. v. Chr.), vgl. den in achämenidischer Zeit in akkadisch- (babylonischen) Rechtsurkunden überlieferten Terminus *uz-bar-ra* (Augapfel 1917, S. 69, 75) »eine Domäne oder ein Krongut«, das nach Hinz 1975, S. 248 auf altiran. **uzbara* zurückgeht, vgl. auch das auf den elamischen Tontafeln von Persepolis belegte *uzbar-na*, das gleichfalls königliche Ländereien bezeichnet (Cameron 1958, S. 173–174; D'jakonov/Livšic 1960, S. 61, Anm. 50).

Nach Ansicht von D'jakonov/Livšic 1966, S. 134, Anm. 2 gibt die Form *'wzbr* die reale Aussprache dieses Wortes im 1. Jh. v. Chr. wieder, während *'wzbry* und *'wzbry* historische Schreibungen sind.

Die erwähnten Formen verknüpfen die Erforscher der Texte von Nisa mit altiran. **uzbarya* »herauszubringen« (Henning 1958, S. 28, Anm. 1), »podležaščij prinosu, sboru« (D'jakonov/Livšic 1960, S. 35, 43), das grammatisch eine Form der Partizipien des Futurs Passiv ist (D'jakonov/Livšic 1966, S. 134, Anm. 2), vgl. awest. *frustairya*, *baoirya*, *hvarə darəsyā* (ebenda; s. auch Sokolov 1979, S. 229–230)⁷.

Der altiranische Verbalstamm *uz-bar*, dessen Ableitung das frühparthische **uzbarya* darstellt, tritt auch im Awestischen auf (Bartholomae 1904/1961, S. 938). In der Bedeutung »hinaustragen« ist er in mehreren Passagen des Vidēvdāt (Vēdidāt) [6,27; 8,14] belegt (Bartholomae 1904/1961; Reichelt 1911/1968, S. 48, 52).

Typologischen Parallelen des altiran. *uz-bar* und der von ihm abgeleiteten deverbalen Nomina begegnet man im Altgriechischen, vgl. das Verb ἐκ-φορέω (= ἐκφέρω) »to carry out« und τὸ ἐκ-φόριον 1. »that which the earth produces«, 2. »payment assessed on produce, rent paid in kind« (Liddel-Scott 1968, S. 524–525).

Nach Ansicht von Bailey 1982, S. 22 muß die aus dem frühparthischen **uz-bara* oder **uz-barya* stammende Form **uz-bar* in das spätere sogenannte Sassanidisch-Parthische als **'zwr* oder **'zwr* übernommen worden sein, woraus georg. *azaveri* entstand⁸.

Diese Vermutung ist berechtigt, denn die Materialien der manichäischen parthischen Texte (3. Jh. n. Chr.) zeigen, daß das Präverb *uz* die Formen *'z-iz*, *'z-az* (möglicher-

4. Die altiranischen Präverben *us*, *uz* »auf, hinauf«, die eine positionelle Variante von *ud-* (indoeuropäisch **ud-*) darstellen (Kent 1953, S. 176), sind eines der zahlreichen verbalen Präfixe, die dem Stamm *bar-* »tragen, bringen, führen« eine entsprechende semantische Färbung verleihen, vgl. *ā-bar-* »perform«, *pati-ā-bar-* »bring back, restore«, *parā-bar-* »bear away, take away«, *pari-bar-* »protect, preserve«, *fra-bar-* »proffer, grant« (Kent 1953, S. 200).
5. Zur Periodisierung der parthischen Sprache, ihrer historischen Betrachtung und den parthisch abgefaßten Schriftdenkmälern s. Sundermann 1989, S. 114–137.
6. Zur Bibliographie des Archivs von Nisa s. Sundermann 1989, S. 116, Anm. 26.
7. Bei Gignoux 1972, S. 48 ist *'wzbry* direkt als »produit, tiré de« erklärt.
8. Überzeugender ist, daß die dem georg. *azaveri* zugrunde liegende frühparthische Form **uzbara* war und nicht **uzbarya*, wie Bailey es annahm.

weise auch *az*) liefert (Ghilain 1939, S. 106; Rostorgueva/Molčanova 1981, S. 217), vgl. 'z 'w - *izāv* »sauver« < *uz-av* (Ghilain 1939, S. 78), 'zw 'r - *izvār* »comprendre« < *uz-var* (Ghilain 1939, S. 75), 'zyh - *azih* »sortir« < *uz-ay* (Ghilain 1939, S. 47), und der Stamm *bar* wird zu *var-*, vgl. ' 'wr - *āvar* »apporter« < *ā-bar* (Ghilain 1939, S. 58).

Zudem ist es auch denkbar, daß ins Altgeorgische nicht die sassanidische, sondern eine frühere parthische Übergangsform aufgenommen wurde⁹.

Als Entsprechung der parthischen Formen wertete Bailey das im zoroastrischen Pehlewi belegte *zb 'l - *zibāl- »swift« (Mackenzie 1971, S. 99), das als Epitheton des Pferdes (ebenso des Ochsen u. a.) verwendet wird¹⁰.

Diese Hypothese ist weniger wahrscheinlich. Wie mehrfach vermerkt wurde, ist das Wort *zibāl* in Werken der aus Awesta-Übersetzungen (Zand) bestehenden religiösen Pehlewi-Literatur, dem Bundahišn, bezeugt, vgl. *dudīgar ēwēnag xā-pāy kē az ōyšān asp ī *zibāl meh* (Anklesaria 1908, S. 95, Z. 15; Anklesaria 1956, Kap. 13, S. 118, Z. 10); »... the second genus is the ass-hoofed, of which the fleet horse is the largest« (Anklesaria 1956, S. 118)¹¹; ebenso im Wizīdagīha ī Zādspram: *haftom frašn ī Amurdādīg būdan rāy mēnōg ī urwarān abāg Zardušt be ō ham- *pursih mad hēnd pad *Darjēn *zibāl pad bār ī āb ī Dāiti ud jūd gyāg u-š abar pahrēz ud šnāyinīdārīh ī urwarān paydāgēnīd* »Le septième entretien: à cause de son existence amurdādienne, l'esprit des plantes vint avec Zoroastre à l'entretien, sur la rapide *Darjēn au bord de l'eau de la Dāiti, et en un lieu différent, et il lui révéla la protection et la propitiation des plantes« (Gignoux/Tafazzoli 1993, S. 84–85, 246) gibt awest. *zbarah-* »Hügel« wieder (Bartholomae 1904/1961, S. 1699)¹², das auf das Verb *zbar-* »laufe, krumm gehen« zurückgeht, vgl. auch *zbarəntəm* »beim Laufen« (Back 1978, S. 275; Gignoux/Tafazzoli 1993, S. 164).

An einer Stelle der Sar Maškad-Version (KSm) von vier Inschriften des Großmagiers Kirdīr am Sassanidenhof las Ph. Gignoux ursprünglich die Form *zibāl*¹³, vgl.:

34. z(n) LKWM yzd'n [']HDWN(d)
 ... [YH]SNN(d) [ly]syk MNWm BYN
 'dwyn mh[ly] [nš'sty ?] H[WH]d 'LHšn KN gwpty 'YK PRŠY' (n)
 štrd' ly HZYTNm W P[RŠ]Y' n W QDM SWSY' zb' l 'Y[K]
 YTYBWN[t] [' ?]Pš dlp[ty?]

Übers.: ... vous, dieux, on prend ... on garde ... dans lequel j'ai
 (établi?) les formules habituelles, (je) leur ai dit ainsi⁽⁵⁷⁾: < Je
 vois le chef de la cavalerie et les cavaliers, et sur les chevaux rapides
 où ils étaient assis, et à lui, le chef de la Cour (?) >

Der Verfasser betrachtete diese Form von Anfang an als zweifelhaft (Gignoux 1968, S. 416, Anm. 56), vgl. die letzte Version der Lesung (Gignoux 1994 S. 42–43):

34 - [11 lettres] Z[10 lettres M]N LKWM yzd'n [']HDWN [4 lettres
 YH]SNN [11 lettres ly]syk MNWm BYN 'dwyn mh[ly] (HZYTn)

9. Aus einem Sprachstadium, das der sassanidischen Periode vorausging: »mittel-mittelparthische Periode« (Sundermann 1989, S. 123).

10. Vgl. im (klassischen) Neupersischen *zibāl*, das ein Epitheton jeglichen schrellfüßigen Tieres ist (Mo'in 1952, II, S. 1050).

11. Vgl. *zabar* in der Fazend-Version des Bundahišn (Antia 1909, S. 40).

12. Siehe den Kommentar bei Gignoux/Tafazzoli 1993, S. 164.

13. Vgl. Gignoux 1968, S. 387–419.

H[WHd 'LHšn KN gwpty 'YK PRŠY' 1 štrd'ly HZYTNm
 spy[tk] n W QDM SWSY' 1 'gl'dy YTYBWN[t] (')Pš dlp(šy +
 . . . quelques lettres? . . .

vgl. auch die Rekonstruktion dieser Stelle nach dem Vergleich mit der entsprechenden Stelle von Iirdirs Naqš-e Rostam (KNRm)¹⁴:

25 ['DʻN]lysyk MNWm BYN 'dwyn mhly nš'sty HWHd 'LHšn
 KN gwpty 'YK PRŠY' -l štrd'ly HZYTNm spytk'n W QDM
 SWSY -l 'gl'dy YTYBWNt 'Pš dlpšy [YDH ... W TMH] GBR '[
 -l pyt 'k] W QDM [g'sy-l ZHByn bzmy W ...] krtyr ḡnglpy pyt 'k 'Pš
 ḡmlhyiy-l YK 'YMWNT
 [Alors]les mortels que, dans une sorte de mort, j'avais vus dirent
 ainsi: «Nous voyons un cavalier, un prince, éclatant¹⁵, et il est assis
 sur un heval précieux, et il a une bannière (?) [dans la main ?]
 [Et là] in homme [apparaît ?..] et placé sur un trône en or. Et ...
 le sosiede Kirdir apparaît et un compagnon se tient [devant
 ... ?] lui. »

Das altgeorgische *azaveri* ist eine jener zahlreichen mitteliranischen Entlehnungen, die Gegenstand künftiger Einzelforschung sind¹⁵.

LITERATUR

- Abulaṣe 1973. Abulaṣe, I.: *Žveli kartuli enis leksikoni (masalebi)*, Tbilisi.
 Abulaṣe 1967. Abulaṣe, I.: *Rustvelologiuri našromebi*, Tbilisi.
 Anklesaria 1908. Anklesaria, T. D.: *The Bundahišn. Being a Facsimile of the TD Manuscript No. 2. Edited by T. D. Anklesaria*, Bombay.
 Anklesaria 1956. Anklesaria, B. T.: *Zand-Ākāsīh. Iranian or Greater Bundahišn. Transliteration and Translation in English by B. T. Anklesaria*, Bombay.
 Antia 1909. Antia, E. E. K.: *Pāzend Texts. Collected and collated by E. E. K. Antia*, Bombay.
 Ačaṙyan 1973. Ačaṙyan, A.: *Hayezen armatakan baṙaran*, II, Erevan.
 Augapfel 1917. Augapfel, J.: *Babylonische Rechtsurkunden aus der Regierungszeit Artaxerxes I. und Darius I.* (in: *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften in Wien, Ph.-Hist. Klasse, Denkschriften*, 9, Bd. 3, Wien, S. 20–95).
 Back 1978. Back M.: *Die sassanidischen Staatsinschriften, Studien zur Orthographie und Phonologie des Mittelpersischen der Inschriften zusammen mit einem etymologischen Index des mittelpersischen Wortgutes und einem Textcorpus der behandelten Inschriften*, Acta Iranica 18, Tehran-Liège.
 Bagrationi 1960. Bagrationi, T.: *Ganmarṭebani poema »vexistqaosnisa«*, Tbilisi.
 Bailey 1982. Bailey, H. W.: *Two Iranian Words, Georgian Zvara and Varzi* (in: *Societas and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honour of I. M. Diakonoff*, Warminster, S. 22–23).
 Bartholomae 190/1961. Bartholomae, Ch.: *Altiranisches Wörterbuch*, 1. Straßburg/(Neudruck) Berlin.
 Cameron 1958. Cameron, G. G.: *Persepolis Treasury Tablets, Old and New* (in: *JNES*, VII, July, No. 3, Chicago, S. 160–185).
 Danelia/Sarṣvelaṣe 1997. Danelia K., Sarṣvelaṣe Z.: *Kartuli paleografia*, Tbilisi.

14. Gignoux 199. S. 91, 95–96.

15. Von den letzten Publikationen, die diese Problematik streiften, s. Gippert 1993.

- D'jakonov/Livšic 1960. D'jakonov I. M., Livšic V. A.: *Dokumenty iz Nisy I v. do n. e.*, Moskva.
- D'jakonov/Livšic 1966. D'jakonov I. M., Livšic V. A.: *Novye nachodki dokumentov v staroj Nise* (in: *Peredneaziatskij sbornik*, II, Moskva).
- Gignoux 1968. Gignoux, Ph.: *L'inscription de Kartir à Sar Mašhad* (in: *Journal Asiatique*, t. CCLVI, fasc. 3–4, S. 387–419).
- Gignoux 1972. Gignoux, Ph.: *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, London.
- Gignoux/Tafazzoli 1993. Gignoux Ph., Tafazzoli A.: *Anthologie de Zādspram, Édition Critique du Texte Pehlevi, Traduit et Commenté par Ph. Gignoux et A. Tafazzoli*, Paris.
- Gignoux 1994. Gignoux, Ph.: *Les Quatre Inscriptions du Mage Kirdir, Textes et Coacordances*, *Studia Iranica* 9, Leuven.
- Gippert 1993. Gippert, J.: *Iranica Armeno-Iberica, Studien zu den iranischen Lehrwörtern im Armenischen und Georgischen*, I–II, Wien.
- Ghilain 1939. Ghilain, A.: *Essai sur la langue parthe, Son système verbal d'après les textes manichéens du Turkestan Oriental*, Louvain.
- Hinz 1975. Hinz, W.: *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*, Wiesbaden.
- Kačabaze 1927. Kačabaze, S.: »Vepxistqaosani«, gamocemuli S. Kačabazis mier, Tbilisi.
- Kačičašvili 1920. Kačičašvili, D.: »Vepxistqaosani«, gamocemuli D. Kačičašvilis mier, Tbilisi.
- Kent 1953. Kent, R. G.: *Old Persian*, New Haven.
- Liddel/Scott 1968. Liddel H. G., Scott R.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford.
- Mackenzie 1971. Mackenzie, D. N.: *A Concise Pahlavi Dictionary*, London.
- Marr 1902. Marr, N. Ja.: *Teksty i razyskanija po armjansko-gruzinskoj filologii*, IV, S.-Peterburg.
- Marr 1966. Marr, N. Ja.: *Voprosy Vepchistkaosani i Visramiani, Podgotovka sbornika k pečati, issledovanie, kommentarii i primečanija I. V. Megrelidze*, Tbilisi.
- Mo'in 1952. Mo'in, M.: *Borhān-e Qāte' . Edition entièrement revue, annotée et illustrée, avec des additions par M. Mo'in*, Tehran.
- Mcxeta-Bibel 1982. Mcxeturi xelnačeri, hrsg. von E. Dočanašvili, Tbilisi.
- Orbeliani 1991. Orbeliani, S.-S.: *Leksiķoni kartuli*, hrsg. von E. Meṭreveli, I, Tbilisi.
- Rahlfs 1971. Rahlfs, A.: *Septuaginta id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, 1, Stuttgart.
- Reichelt 1911/1968. Reichelt, H.: *Avesta Reader*, 1, Straßburg/(Neudruck) Berlin.
- Rastorgueva/Molčanova 1981. Rastorgueva V. S., Molčanova E. K.: *Parfajnskij jazyk* (in: *Osnovy iranskogo jazykoznanija*, II, Moskva, S. 147–232).
- Sokolov 1979. Sokolov, S. N.: *Jazyk Avesty* (in: *Osnovy iranskogo jazykoznanija*, I, Moskva, S. 129–232).
- Sundermann 1989. Sundermann, W.: *Parthisch* (in: *Compendium Linguarum Iranicum*, Wiesbaden, S. 114–138).
- Taqašvili 1960. Taqašvili, E.: *1917 člis arkeologiuri ekspedicia samxret sakartveloši*, Tbilisi.
- Čubinašvili 1887/1984. Čubinašvili, D.: *Kartul-rusuli leksiķoni*, hrsg. von A. Šaniže. Tbilisi.
- Zohrapean 1805. Zohrapean, H.: »Astowacašownc' matean hin ew nor Ktakaranac'«, Venetik.

Heinz Fähnrich

Ein a/i-Wechsel im Georgischen

Der Vergleich der zweifelsfrei zusammengehörigen georgischen Stämme *racx-* »für jemanden halten, jemandem anrechnen« und *ricxv-* »Zahl« zeigt das recht ungewöhnliche Vokalverhältnis *a* : *i*. Die verwandte mingrelische und lasische Lexik belegt, daß in der georgisch-sanischen Grundsprache der Vokal **a* anzusetzen ist: mingrel. *rocx-* (*ko-rocx-u-a* »zählen«), las. *rocx-* (*o-ko-rocx-u* »zählen«).¹ Unklar bleibt, wie aus dem ursprünglichen *a* der Vokal *i* entstehen konnte.

Veränderungen im Vokalbereich des Georgischen sind durchaus nicht selten. So ist beispielsweise der Umlautungsprozeß *u* > *i* nachweisbar: *h-puc-a* »er schwor«, *pic-i* »Eid«²; *pucx-un-i* »aufbrausen, (sich) aufregen«, *picx-i* »aufbrausend, hitzig«.

Auch für den Wandel *a* > *i* gibt es weitere Belege: *paṭ-/piṭ-* (*paṭ-ar-i* »Baumhöhlung«, *gamo-piṭ-v-a* »aushöhlen«), *kwarcx-/kwircx-* (*kwarcx-l-berḱ-i* »Podest«, *m-kwircx-i* »Soldat zu Fuß«), *čxav-/čxiv-* (*čxav-i-s* »er krächzt/heult«, *čxiv-il-i* »Kreischen«), *čḱav-/čḱiv-* (*čḱav-i-s* »er kläfft«, *čḱiv-il-i* »Gekreische«).

Da alle Beispiele in ihren Wurzeln bzw. Stämmen Labiale aufweisen, liegt es nahe, die Ursache für den Prozeß *a* > *i* in diesen Labialen zu suchen. Man könnte in diesen Fällen durch den Einfluß der Labiale eine frühe Entwicklung *a* > **o* > **u* vermuten, wie er in einigen georgischen Dialekten (*tval-i* > *tol-i*, *ḱval-i* > *ḱol-i*, *žvar-i* > *žor-i* usw.) sowie im Verhältnis *kwarcx* : *ḱurcx-* (*kwarcx-l-berḱ-i* : *mo-ḱurcx-l-a*) zu erkennen ist.

In Nominalstämmen wurde das **u* schließlich unter dem Einfluß *i*-haltiger Kasusendungen über **ü* zu *i* palatalisiert. Aus einigen solcher Nomina mit dem Vokal *i* wurden durch Ableitung sekundär neue Verben gebildet (*gamopiṭva*, *picva*), die nunmehr den Vokalbefund der umgelauteten Formen zeigen. In dem Stamm *racx-* müßte aus diesen Gründen ein ursprünglicher Labial rekonstruiert werden (**racxw-*), wie das Nomen *ricxv-i* es nahelegt.

- 1 Das georgische und lasische Material wurde von N. Ja. Marr (Osnovnye tablicy k grammatike drevnegruzinskogo jazyka s predvaritel'nym soobščeniem o rodstve gruzinskogo jazyka s semitičeskimi, S. Peterburg 1908, S. 2) zusammengestellt. A. Čikobava (Čanur-megrul-kartuli šedarebiti leksikoni, Tbilisi 1938, S. 297) ermittelte das mingrelische Äquivalent. G. A. Klimov (Etimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov, Moskva 1964, S. 155) rekonstruierte die georgisch-sanische Grundform **racx-*.
- 2 Den Wandel *u* > *i* erklärte G. Rogava (Kartvelur enata ištōriuli ponetiḱis saḱitxebi, I, Tbilisi 1962, S. 47–48) als Umlauterscheinung. Zu anderen Umlautungen im Georgischen vgl. Z. Saržvela: Umlautis ḱvali kartulši (in: sakartvelos ssr mecnierebata aḱademiis moambe, Bd. 120, Nr. 1, Tbilisi 1985).

Liudmila Hriytsiyk

Das Problem der »kaukasischen Brücke« in der ukrainischen Komparativistik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert

Daß die »Brücken«-Funktion des Kaukasus, viel älter ist als die Südosteuropas, wurde durch fundamentale historische Forschungen überzeugend nachgewiesen. Besonders V. Lapin, O. Lortkipanize, V. Ljublin, E. Kružnov, Š. Mesxia, N. Murγulia, I. Cincaze und andere vermerkten, daß die Stämme und Völker des Kaukasus jahrtausendlang als Mittler in den Beziehungen zu den Kulturen des Alten Orients auftraten.¹ Die »wegweisende«, vermittelnde Mission des Kaukasus förderten neben anderen Faktoren der »organische Charakter« des Orients und das physisch-geographische Medium des Kaukasus und speziell Transkaukasiens.

In der ukrainischen Literaturwissenschaft wird die Untersuchung dieser Erscheinung gegen Ende der zweiten Hälfte des 19. Jh.s aktiviert, als das durch die Forschung von T. Benfey vorgelegte »Vergleichs«material (Sanskrit, und zwar das »Pantschatantra«)² durch anderes ergänzt wurde.

Die nach I. Franko klassische, epochale und berühmte Arbeit T. Benfeys, auf die sich Franko in dreizehn Untersuchungen über zwanzigmal stützte, definierte, ausgehend von den historischen Beziehungen der Völker, drei äußerst aktive Richtungen, über die die europäischen Kulturen mit dem Orient (Indien) in Kontakt kamen: 1. aus der Tiefe Asiens über Griechenland nach Europa – nach den Feldzügen Alexanders des Großen, 2. die Epoche der Araberkriege, als die Araber den Süden Europas eroberten, 3. den Weg aus Vorderasien über Byzanz in den Balkan und weiter in die Ukraine.

Ohne im einzelnen auf die Vorzüge und Mängel der Arbeit T. Benfeys und seiner Nachfolger einzugehen, halten wir hier nur fest, daß dies jenes Material war, »ohne dessen Kenntnis« – nach den Worten M. Dragomanovs – »man nicht beginnen durfte, irgendetwas über solche Dinge zu sagen« (über vergleichende Studien, mit denen sich I. Franko zu befassen begann – L. H.).³

Gemeinsam mit den Forschungen von M. Maksimovič, M. Kostomarov, I. Bodjanskij, I. Sreznevskij und A. Kotljarevskij bestimmten Frankos Arbeiten die Hauptrich-

1. Z. B.: *Iz istorii ukrainsko-gruzinskich svjazej*, Kiev 1971; Cincaze. I.: *Aus der Geschichte der Beziehungen der Ukraine und Georgiens*, Tbilisi 1954 (in georg. Sprache) u. a.
2. *Pantschatantra*, Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, Aus dem Sanskrit übersetzt von T. Benfey, Bd.1–2, Leipzig 1859.
3. *Listuvannja Ivana Franka i Michajla Dragomanova*, Kiev 1928, S.87.

tungen beim Studium nicht nur der Einflüsse und Nachahmungen, sondern auch der Literatur und Folklore als bestimmter Systeme, was die Erarbeitung einer flexiblen Methodik förderte, die an sich auch zu einer Kunst wurde.⁴

Unter Berufung auf solche Forschungen erwähnte I. Franko mehrmals, daß er mit Hilfe der neuen Vergleichsmethoden den eigenen ukrainischen Geistesschatz erfassen und der ganzen wissenschaftlichen Welt zugänglich machen wollte.⁵ Diese Aufgabe wurde, wie uns scheint, in der »Slawischen Mythologie« von M. Kostomarov (1847) und den Arbeiten von A. Kotljarevskij bestimmend, die noch nicht als komparativ zu werten sind, aber erklärten, daß es ohne die Komparativistik als wichtige Hilfskomponente keinerlei wissenschaftliches Studium geben kann. Die Hauptsache dabei war, ausgehend von den Umständen, nicht so sehr das psychologische Moment des Schaffens als vielmehr der kulturhistorische Kontext, der Beginn der Ukrainistik.

Bei allen Übertreibungen (beispielsweise des Gedankens, daß die einzige Quelle der Kultur Indiens der Buddhismus, sei: »Alle jene europäischen Keime weisen [...] , wenn nicht in dem einen, dann in einem anderen Motiv, aber in der Hauptsache in ihrer geistigen Grundlage«, betonte I. Franko, »auf [...] die indische, buddhistische Heimat.«⁶) erweiterte die Theorie von T. Benfey merklich das Feld der Anschauungen über die Literatur verschiedener Völker.

Das Interesse am Orient, an Indien, brachte schon damals in der Wissenschaft einen Gedanken hervor, der durch seine tiefgründige Analyse des reichen Faktenmaterials in Gegensatz zu den europazentristischen Ansichten mit ihrem durch das Studium der alten Literaturen ausgeprägten Interesse an Griechenland und Rom trat.

Offensichtlich wurde auch, daß die vergleichenden Aspekte die literaturwissenschaftlichen Aspekte vertiefen und damit die Begründung liefern, von ihrer »Gründlichkeit« zu sprechen (M. Dragomanov), wenn das Studium der Ergebnisse von Beeinflussungen es gestattet, auch vom nationalen, »lokalen« Element, von der Originalität der Literatur, zu sprechen.

Schon 1874 in seiner Rede auf dem Archäologischen Kongreß hob M. Dragomanov hervor: »Die Volksdichtung gilt als eine der wichtigsten Quellen für Untersuchungen zum Leben und Charakter des Volkes. Doch [...] zur Quelle solcher Art wird die Volksdichtung nur dann, wenn sie mit entsprechenden Methoden erforscht wird – mit der historischen und der vergleichenden.«⁷ Seine historisch-philologische Bildung gestattete es M. Dragomanov, die Grenzen der historisch-literarischen Beobachtungen bedeutend zu erweitern. Im Ergebnis definierte er außer den von T. Benfey angedeuteten Wegen der Berührung mit dem Orient auch andere: durch Byzanz und die südlichen Länder; durch Frankreich, Deutschland, Polen als literarische Vermittler mit dem Akzent auf »Übergangsregionen«, Grenzgebiete; das Dongebiet als »Ort des wechselseitigen Austauschs« der Ukraine und des Orients; der südöstliche Weg über Sibirien, Asien und den Kaukasus. »Es wäre wünschenswert«, schrieb M. Dragomanov, »die Aufmerksamkeit [...] systematisch auf diese Länder zu konzentrieren, denn gerade hier befindet sich eine große Brücke für die Übernahme einer gewaltigen Zahl folkloristischer Elemente von Ostasien in unsere europäischen Länder.«⁸ Als er sich

4. Djurišin Džoz, *Teorija sravnitel'nogo izučenija literatury*, Moskva 1979, S.61–63.

5. Franko, I.: *Zibrannja tvoriv u 50 t.*, Bd.29, S.39.

6. A. a. O., B.43, S.359.

7. *Rozvidki Michajla Dragomanova*, Lvov 1906, Bd. IV, S.143.

8. A. a. O., B. III, S.191.

nach einiger Zeit von neuem diesem Problem zuwandte, hob er den in seinen Forschungen schon geäußerten Gedanken hervor, daß es unumgänglich sei, die Wege aus dem Süden Asiens über Mittelasien und den Kaukasus in die Ukraine einer gründlichen Untersuchung zu unterziehen.

Bedeutsam für die Erhärtung dieser Überlegungen sind M. Dragomanovs Folgerungen zum »Šeludivjy Bunjaka ...« und zu den »Anmerkungen zu den slavischen religiösen und ethischen Legenden«. Bei der Bewertung der von M. Dragomanov erarbeiteten Prinzipien des vergleichenden Literaturstudiums vermerkte L. Beeckij, Dragomanov nutze alle objektiven Möglichkeiten, die sich aus dem konkreten Fakt ergeben, um ihn noch vollständiger zu untersuchen. »Der Gelehrte schafft eine eigene synthetische Theorie, die es gestattet, [...] ein Werk allseitig zu erforschen. In den Details entspringt dieses theoretische System dem Text des Werkes, analysiert seine sämtlichen Varianten, lenkt die Aufmerksamkeit auf einzelne Motive des Sujets in allen Varianten, und der Vergleich der Motive führt ihn zur ältesten Variante und nach Möglichkeit zu jenem Korn, dem das gesamte Werk in seinen Textvarianten entsprossen ist.«⁹

Man darf annehmen, daß das Interesse Frankos am Kaukasus, das Interesse an Werken, die die slawische Welt über diese »Brücke« erreichten, nicht ohne den Einfluß M. Dragomanovs zustande gekommen ist. Er war, wie aus einem Briefwechsel hervorgeht, für I. Franko eine Autorität als Komparativist: »Unter dem Einfluß Professor Dragomanovs«, erinnert sich der Schriftsteller, »beschäftigte ich mich mit der neuesten vergleichenden Literaturwissenschaft und Folklore, las mit Begeisterung die Werke von Benfey, Liebrecht und besonders von Veselovskij, Dragomanov und anderen, die neue Wege erschlossen.«¹⁰ Die Bestätigung dafür ist die Begeisterung für den Kaukasus, die in der Bibliothek, die er gesammelt hat, in seinen wissenschaftlichen und kritischen Beiträgen und in seiner fundamentalen Untersuchung »Über Barlaam und Joasaph und das Gleichnis vom Einhorn« zu erkennen ist. In Kenntnis der Popularität der Sujets von Barlaam und dem indischen Königssohn Joasaph in der Weltliteratur (über 140 Versionen in 30 Sprachen) und der Bedeutung, die der griechischen und lateinischen Quelle beigemessen wurden, begründete der Historiker Franko seine Linie des Einzugs von »Barlaam und Joasaph« in die Welt der Slawen. Und er führt es über die kaukasische Brücke, die bemerkenswert ist durch die Intensität der kulturhistorischen Prozesse und die Energie, die fähig sind, »Fremdes« (Orientalisches) durch ihre Vermittlung in die Räume Osteuropas zu führen.

Die Methodik des Literaturstudiums bei I. Franko »im gesamten nationalen Umfang« wurde somit durch die realen Beziehungen der Ukrainer zu den verschiedenen Kulturwelten untermauert und spiegelte die Besonderheiten der historischen Entwicklung der Folklore wider. Anhand eigener Beobachtungen zeigte er, wch »wichtige Rolle [...] der Austausch spielt«, »der unterschiedliche Zivilisationstypen hervorbringt«¹¹, wie wichtig es ist, in den eigenen Forschungen die natürlichen Beziehungen des Schaffens zu anderen zu erfassen.

Die verschiedenartigen Einflüsse von Byzanz überdecken nicht die Existenz direkter und unmittelbarer Kontakte zum Orient, was auch durch seine Lektüre der Er-

9. Bilec'kij, L.: *Osnovy literaturno-naukovoj kritiki*, Praga 1925, S.233.

10. Franko, I.: op. cit., Bd.29, S.39.

11. A. a. O., S.58–59.

zählungen von Akir und Mohammed, der Geschichte von Nasreddin usw. bestätigt wird.

Es ist bemerkenswert, daß sich fast jede von den sogenannten »Schwingen Dragomanovs« in der Literatur in seinen Studien zum Kaukasus hin wandte. Das Interesse wuchs noch nach dem Erscheinen der »Ossetischen Etuden« von V. Miller.¹² Dieser erforschte die Reste der alten Traditionen zwischen dem Schwarzen Meer und dem Iran, wie sie in Spuren bei den Alanen erhalten geblieben sind, und deutete gleichfalls als möglichen Weg die Weitergabe des Folklorematerials vom Iran über den Kaukasus an.

Auf den Orient bezogen, geht M. Gruševskij in seiner »Weltgeschichte« und in der »Geschichte der ukrainischen Literatur« noch weiter und weist nach, daß »das Fremde unverständlich ist ohne Übereinstimmung mit jener Sphäre, die es aufnimmt«¹³, und daß man beim Fehlen einiger Materialien »aufmerksamer in die nichtukrainischen Materialien blicken muß, da sie jene literarischen Strömungen und Tendenzen wiedergaben, die auch die Ukraine umfaßten.«¹⁴

Das Studium der Erstquellen zeigte dem Philologen und leidenschaftlichen Orientalisten A. Krymskij, daß die Iraner, Perser und Inder mit der slawischen (ukrainischen) Welt nicht weniger Kontakt hatten als mit der byzantinischen: »Außer den Handelsverbindungen über den Kaukasus existierte noch ein breiter Weg, auf dem Formen der orientalischen Kultur nach dem Westen geleitet wurden.«¹⁵ Es ist bezeichnend, daß er schon 1919, als er als Ukrainist auf dem Gebiet der Orientalistik tätig ist, beharrlich auf die Iranistik, Turkologie und Arabistik hinweist: »Ohne diese drei Wissenschaften ist eine vollständige, nicht einseitige Geschichte des Ukrainertums unmöglich; ohne sie werden klaffende Lücken sogar in der Ukrainistik unvermeidlich.«¹⁶ Und buchstäblich am Vorabend des Krieges bereitet er die Grundlage für die Einrichtung des Lehrstuhls für Kartwelologie an der Kiewer Universität.¹⁷ Leider wurde dieser Fakt aus dem Kontext der orientalischen Studien am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jh.s in der Ukraine gerissen, darunter auch aus dem Kontext der Forschungen A. Krymskij selbst, und über ein halbes Jahrhundert lang lediglich als Akt der großen Liebe gegenüber Georgien rezipiert.

Entgegen den Überzeugungen, daß seine Aufgabe in der Fixierung glaubwürdiger literarhistorischer Fakten bestand¹⁸, gelangte A. Krymskij bei ihrem Studium und ihrer Systematisierung zu Schlußfolgerungen, die ihn zu der gleichen »kaukasischen Brücke« zurückbrachten, zu den Erscheinungsformen literaturvermittelnder kultureller Beziehungen.

Das Problem, das die Wissenschaft aufgeworfen hatte, fand, wie seinerzeit das »Sanskrit-Problem«, eine Entwicklung in der Organisation wissenschaftlicher Arbeitsstätten zur Erforschung des Kaukasus in Odessa, Charkow und Kiew. Innerhalb der Universität widmeten sich ihm der Lehrstuhl für Weltgeschichte, die »Gesellschaft des Geschichtsschreibers Nestor« und andere. Die Hinwendung zum Kaukasus äußerte

12. Miller, V.: *Osetinskie etjudy*, Sankt Peterburg 1887.

13. Gruševskij, M.: *Istorija ukrains'koi literaturi*, Bd.2, S.54.

14. A. a. O., S.58–59.

15. *Zapiski istoriko-filologičnogo viddilu*, VUAN, Kiev 1919, Bd. LI, S. IX.

16. Ebenda.

17. *Rajdužnimi mostami*, Kiev 1968.

18. Krymskij, A.: *Nizami i ego sovremenniki*, Baku 1972, S.17.

sich im verstärkten Interesse seitens der Übersetzer und Wissenschaftler. Es ist bezeichnend, daß die Mehrzahl von ihnen in der einen oder anderen Weise mit den Arbeiten von M. Dragomanov und I. Franko in Berührung kamen und mit ihnen in Briefwechsel traten: M. Navrockij, M. Gulak, P. Grabovskij, B. Grinčenko, O. Pčilka, M. Starickij, L. Černjachivskaja-Starickaja, O. Lotockij... Die Reihe ließe sich fortsetzen.

Unbemerkt und bis heute absolut unerforscht bleibt in der Geschichte der ukrainisch-orientalischen (georgischen) Beziehungen die Persönlichkeit A. Grens. Er war der Autor des »Vestnik Evropy« und der »Zeitschrift des Ministeriums für Volksbildung«. Als Privatdozent der Universität des Hl. Wladimir gab er in den Jahren 1897–1903 die literarische und politische Wochenzeitung »Rußland und Asien« heraus, die »dem Orient, den Juden, den Fremdstämmigen des Kaukasus, Turkestans und Sibiriens« gewidmet war.

Bei aller Heterogenität dessen, was A. Gren geleistet hat, hat doch ein großer Teil seiner Ansichten zu den Literaturen Rußlands, zu den »kaukasischen Literaturen«, zum Nationalen und Allgemeinen auch heute noch nichts an Bedeutung eingebüßt. Schon A. Krymskij, der die wissenschaftlichen Publikationen A. Grens verfolgte und bestrebt war, die chauvinistische Zeitung »Rußland und Asien« zu übersehen, wies mehrmals darauf hin, daß dieser Name unnötigerweise in den literaturhistorischen Forschungen sowohl der ukrainischen als auch der georgischen, armenischen und iranischen Wissenschaftler unberücksichtigt blieb.¹⁹

In seinen Ansichten zum Problem der »kaukasischen Brücke« war A. Gren ein Gefinnungsfreund M. Dragomanovs und A. Krymskijs. In einer Vorlesung, die er im Studienjahr 1893/94 an der Kiewer Universität hielt, erklärte er: »Der Kaukasus verdient es, ein besonderer Teil der Weltgeschichte zu werden, und für uns [...] ist er noch wichtiger, weil die Mehrzahl der Elemente seines Lebens, seiner Kultur durch die Verkehrswege der Nomadenvölker des Nordens in unser südrussisches Leben Eingang gefunden hat; seine Volksliteratur ist in die Literatur unserer Heldensagen und ethischen Lieder eingedrungen.«²⁰

Das betraf nicht nur die georgische, sondern auch die armenische und die aserbaidshanische Kultur, wovon seine Forschungen zeugen.

Seiner Ausbildung nach Historiker, seiner Berufung nach Literat, beherrschte A. Gren Sprachen Kaukasiens, und auch dadurch war er in seinen Beobachtungen interessant.

Er verfügte über eine reiche Kartothek selbst aufgezeichneter Folklorewerke (fast viertausend Einheiten), die er später weitgehend nutzte beim Studium des »Lebens Georgiens«, der Literatur aus der Epoche der Königin Tamar, des »Amirandarežaniani« von Mose Xoneli, des »Vepxistqaosani« von Rustveli, und zwar zur Natur des Werkes, zum Problem der Autorenschaft, zur Rolle der persischen Literatur, vom Avesta und Firdousi bis zu Gurgani und Nizami usw.

Unschätzbar ist auch die verlegerische Tätigkeit A. Grens. Die Zeitung, die er herausgab, machte neben neuen, meist von ihm selbst vorgenommenen Übersetzungen (Pseudonyme »Orientalist« und »Nadiraze«) überaus wichtige Materialien des »Vostočnoe obozrenie«, »Sibirskij Vestnik«, der »Okraina«, des »Kavkaz« und anderer Organe in der Ukraine publik.

19. Archiv A. Krymskogo v CNB im Vernadskogo, Ed. sochr. 25556, S.287.

20. Universitetskie izvestija, 1895, Nr.7, S.4.

Schließlich warfen die »kaukasischen« Studien A. Grens eine Reihe wichtiger Fragen bei der Erforschung direkter und mittelbarer Kontakte und ihrer Rolle in der Literaturrezeption auf. Das betrifft vor allem Probleme des neuranischen Einflusses. Diese Studien spiegelten jene Periode in der Entwicklung der Komparativistik (besonders der literarischen und kulturellen Beziehungen) wider, als am wesentlichsten für Folgerungen zu ihrer Funktionalität weniger die inneren Attribute, tiefes Eindringen in die Spezifik der Literatur, in die künstlerische Welt des Verfassers waren, als vielmehr äußere Kontakte, die zwar insgesamt bedeutsam, aber trotzdem minder effektiv waren.

Elguža Xintibize

Allgemeine Züge der georgischen Literatur aus der Sicht eines englischen Kartwelologen

Das Interesse von Ausländern an einzelnen Werken der georgischen Literatur wird seit dem Ende der ersten Hälfte des 17. Jh.s spürbar (Italien). Gegenstand mehr oder minder konsequenter Forschung aber wird die georgische Literatur seit dem Beginn des 19. Jh.s (Pariser Asien-Gesellschaft). Seither waren sowohl Einzelwerke der georgischen Literatur wie auch die Literatur insgesamt mehrfach Gegenstand begeisterter Wertschätzung wie auch herber Kritik aus der Sicht von Ausländern. Die Sehe-weise des Ausländers zu einem nationalen georgischen Phänomen ist in jedem Fall beachtenswert. Die georgische Öffentlichkeit hat sich nie gleichgültig zu den Ansichten verhalten, die Ausländer zur georgischen Literatur geäußert haben, weshalb daraus bisweilen auch eine Polemik entstand.

Ein literarisches Faktum der letzten Jahrzehnte fällt besonders auf: 1977 wurden im Ausland zwei neue englische Übersetzungen des »Vepxistqaosani« veröffentlicht – die von Katharine Vivian (London)¹ und die von Robert Stevenson (New York)². Im Unterschied zur ersten englischen Übersetzung von Rustvelis Epos (von M. Wardrop, 1909) entfernten sich die Übersetzer in gewissem Maße vom Original. Mehr oder minder ausgeprägt und auf verschiedene Weise versuchen sie den Text zu vereinfachen. Der Wahl exakter Äquivalente für Rustvelis komplizierte philosophische Begriffe schenken sie weniger Interesse, bisweilen verwerfen sie sie. Die Metaphern werden in der Übersetzung in kommentierter Form wiedergegeben oder ganz weggelassen usw. Ein derartiges Verhältnis zu einem Meisterwerk der georgischen Literatur wurde in der georgischen Literaturwissenschaft nicht gleichartig bewertet. Das tiefgründigere Studium zeigte aber, daß in diesem Sachverhalt keine kritische Haltung der Übersetzer zur poetischen Kunst Rustvelis zu sehen ist, sondern eine besondere Herangehensweise an die Kunst des Übersetzens: Die Übersetzer sind bestrebt, Rustvelis Epos in englischer Sprache in einer Form aufleben zu lassen, die dem literarischen Geschmack des modernen europäischen Lesers angemessen ist.

In der europäischen Kartwelologie des letzten Jahrzehnts gibt es auch den Versuch, die georgische Literatur als Gesamtphänomen zu bewerten. In dieser Hinsicht ist das Wirken von Donald Rayfield hervorzuheben, der an der Georgischen Staatsuniversität Tbilisi studierte und gegenwärtig als Professor für Russistik und Kartwelologie an der Universität London tätig ist. 1994 gab er in Oxford eine georgische Literaturgeschichte heraus³, und im Juni 1997 wurde in der Amsterdamer Zeitschrift »Georgi-

1 Shota Rustaveli: The Knight in Panther Skin (A free translation in prose by Katharine Vivian), London: The Folio Society 1977.

2 Shota Rustaveli: The Lord of the Panther-Skin (Translated by R. H. Stevenson), Albany: State University of New York Press 1977.

ca« seine umfassende Untersuchung über die starken und schwachen Seiten der georgischen Literatur⁴ veröffentlicht.

D. Rayfield widmet der Größe und Lebensfähigkeit der georgischen Literatur begeisterte Zeilen: »Niemand kann die Stärke und Großartigkeit der georgischen Literatur leugnen. Außergewöhnlich ist selbst die Tatsache, daß sie fünfzehn Jahrhunderte überstanden und gewisse Blütezeiten erlebt hat. Noch erstaunlicher ist ihre Fähigkeit, immer wieder aufzuerstehen nach unaufhörlichen Kataklysmen, die durch den Zusammenbruch des Staates und die Dezimierung der Bevölkerung bedingt waren, die auf die Einfälle der Araber (8. Jh.), der Mongolen (13.–14. Jh.), der Russen (1801) und der sowjetischen Militärkräfte (1921, 1934) folgten, ganz zu schweigen von den Verwüstungen, die auf Bürgerkriege und Anarchie zurückgingen. Niemand kann die Lebensfähigkeit dieser Kultur und Sprache leugnen, die es vermocht hat, die Verbindung zur Vergangenheit zu bewahren, noch ihren genremäßigen und sprachlichen Reichtum, und was die Hauptsache ist, ihre Eigenständigkeit, wieviel sie auch von Nachbarkulturen entlehnt haben mag.«⁵

D. Rayfield sucht in der Vielfalt des reichen Faktenmaterials, das er zur Darstellung des literarischen Lebens Georgiens anführt, gemeinsame Züge, die den Rang von Besonderheiten des gesamten literarischen Prozesses einnehmen können. So ist auch seine Erklärung unbestreitbar: »Jede Kultur weist natürlich auch charakteristische Mängel auf.«⁶ Und wie aus der Überschrift seines Beitrags ersichtlich ist, hält er es für unabdingbar, »sowohl über den Reichtum und die Größe« dieser Literatur »als auch über ihre schwachen und unfruchtbaren Seiten zu sprechen, um in ein so seltsames Phänomen einzudringen, wie es die georgische Literatur ist.«⁷

Von derartigen Eigenschaften hebt der englische Kartwelologe zur besseren Kennzeichnung eine hervor: Er meint, die georgische Literatur sei »eine hyperbolische Literatur, die die Tendenz besitzt zu übertreiben, die Ausdrucksrahmen zu sprengen, die Grenzen des Genres von Wahrnehmung und Verständnis und bisweilen des gesunden Geschmacks zu überschreiten.«⁸ Als Grundlage dieser Erscheinung betrachtet er die starke Musikalität der georgischen Sprache. Seiner Charakteristik zufolge erzeugt die reiche Morphologie der Sonore der georgischen Sprache und ihr polysyllabischer Fluß fast automatisch einen Reim. »Die Gefahr besteht darin, daß eine Sprache dieses Charakters dem Dichter gestattet, das Denken zu unterbrechen. Diese Verführung ist insofern gefährlich, als die Sprache den Dichter in diesem Fall weiter zu führen vermag, als er selbst überschauen kann.«⁹ Das bezeichnet der Verfasser als Hyperbolisierung durch Laute und Wörter, was mit seinen Worten jener Segen ist, den jeder georgische Dichter genießt. Aber andererseits sind seines Erachtens »der Reichtum des Wortschatzes und sein chaotischer Charakter verführerisch für den Schriftsteller: Er besitzt das Mittel der Improvisation. Selbst bei Rustaveli [...], ebenso in den Gedichten von Teimuraz I. gibt es Zeilen, in denen fühlbar ist, daß sie nicht der Verstand, sondern die Verzauberung durch Wort oder Reim eingegeben haben. Als

3 Rayfield, D.: *The Literature of Georgia: A History*, Oxford 1994.

4 Rayfield, D.: *Strengths and Weaknesses of Georgian Literature* (in: *Georgica*, 2, Amsterdam, Juni 1997, S. 3–9).

5 A. a. O., S. 3.

6 Ebenda.

7 Ebenda.

8 Ebenda.

Folge entstand eine Unklarheit, die selbst dann, wenn der Faden des Gedankens reißt, dem Dichter in seinem Redefluß keinerlei Rechenschaftspflicht auferlegt.«¹⁰

Den sakralen Charakter der Sprache, im Sprachlichen ein Mysterium zu sehen, betrachtet er als ein Kennzeichen des georgischen literarischen Denkens. Um das deutlich zu machen, führt er Ioane Zosimes bekannte Hymne an und versieht sie mit folgendem Kommentar: »Dies bedeutet einen leichten Ausstieg aus dem menschlichen Denken und selbst der literarischen Tradition. Das kommt daher, daß die georgischen Schriftsteller weniger an Exaktheit und Konkretheit interessiert sind. Sie haben auch die Tendenz, über Erscheinungen zu reden, deren Bedeutung sie nicht erfaßt haben. Im 20. Jh., als die Futuristen die gleiche Ansicht über die Poesie und die Sprache vertraten, erreichten sie eine unerwartete Größe. Der Futurist Simon Ćikovani [...] schrieb eine «orchesterartig verdichtete Poesie», deren Worte in keinem Lexikon zu finden sind, die aber im Leser einen unterbewußt phantastisch zündenden Effekt bewirkt.«¹¹

Den Hyperbolismus als kennzeichnendes Phänomen der georgischen Literatur sieht D. Rayfield nicht nur in der Verabsolutierung des sprachlichen Faktors. In dieser Hinsicht ist es charakteristisch, daß sich das altgeorgische weltliche Schrifttum von der persischen Literatur eben durch den ihm spezifischen Hyperbolismus unterscheidet. Der Autor erkennt, daß die georgische Literatur die Fähigkeit bewies, sich den Einfluß jener großen Imperien zu eigen zu machen, die das Land verschlingen wollten. Seiner Ansicht nach vergaß und leugnete die georgische Literatur des 5.–11. Jh.s aufgrund ihrer Ergebenheit gegenüber der byzantinischen Kultur sogar ihr kaukasisches Umfeld. Um diese These zu stützen, beruft er sich darauf, daß in den literarischen Werken jener Zeit wenig über die georgische Natur gesagt wird (eine Ausnahme sieht er in den Viten von Serapion Zarzmeli und Grigol Xanzteli)¹². Seit der zweiten Hälfte des 11. Jh.s änderte sich die Lage: Die georgische Kultur ist frei von äußerem Druck, »aber die Selbstdarstellung ist in gleicher Weise erhalten geblieben, sie hat nur eine äußerlich veränderte Form angenommen. Die Naturbilder, die Jagd- und Kampfszenen, die im «Amirandarežaniani» und im «Vepxistqaosani» mit solchem Enthusiasmus beschrieben sind, sind statt griechisch jetzt iranisch. Wäre nicht die besondere georgische Hyperbolisierung, so könnte man aufgrund der Emotionen der Helden oder einer seltsamen Geschichte, die so gleichgültig gegenüber Zeit und Glaubwürdigkeit sind, denken, diese epischen Werke wären aus einer verlorengegangenen persischen Handschrift übersetzt worden.«¹³

In dieser überaus bedeutsamen Untersuchung D. Rayfields findet man zahlreiche begeisterte Passagen über die georgische Literatur und ebenso hochinteressante Bemerkungen zu einzelnen literarischen Fakten und einigen Schriftstellern. Aber wir beschränken uns hier auf seine Sicht der allgemeinen Eigenschaften der georgischen Literatur.

Wie sonderbar uns auch die oben zitierte Ansicht erscheinen mag, so ist sie doch sehr bemerkenswert. Vor allem deshalb, weil dies mit dem Auge des Ausländers gesehen wird. Zudem ist dieser Ausländer ein Literaturwissenschaftler, der ein guter

9 Ebenda.

10 Ebenda.

11 A. a. O., S. 6.

12 A. a. O., S. 5.

13 A. a. O., S. 5–6.

Kenner des georgischen Schrifttums und ihm gegenüber sehr wohlwollend eingestellt ist. A priori muß man die Möglichkeit einräumen, daß wir unser nationales Schrifttum aus einer Sicht betrachten, die manches Detail klar erkennen läßt, während wir an andere so gewöhnt sind, daß wir nicht in der Lage sind, sie wahrzunehmen. Deshalb sieht das Auge des Ausländers oftmals schärfer.

Andererseits bedürfen die obigen Aussagen dringend eines Kommentars durch einen georgischen Literaturwissenschaftler.

Beginnen wir damit, warum die georgische Literatur des 5.–11. Jh.s nicht deutlicher das »kaukasische Umfeld« oder die georgische Landschaft widerspiegelt. Die Literatur jener Zeit ist eine geistliche, christliche Literatur. Das Ideal des christlichen Glaubens ist die jenseitige Welt. Im Diesseits werden nur die seelische Höhe des Heiligen und die Negierung der äußeren Wirklichkeit gutgeheißen. Daher widmet die gesamte christliche Kultur der Natur, der Umwelt, geringere Aufmerksamkeit. Sie ist nur ein blasser Hintergrund zur Darstellung der seelischen Ausstrahlung des Heiligen, und je unklarer und nichtssagender dieser Hintergrund ist, desto heller strahlt das Licht aus der Seelenwelt des Heiligen. Auch die georgische geistliche Literatur, die ein gutes Beispiel der mittelalterlichen christlichen Literatur darstellt, ist diesem Ideal treu. Einer Erklärung bedürfen gerade jene Ausnahmen von der Beschreibung der Umwelt, auf die man bisweilen in der georgischen Hagiographie stößt (derartige Passagen gibt es nicht nur in den Viten von Serapion Zarzneli und Grigol Xanteli, sondern auch im »Martyrium der Šušaniķ«, im »Leben des Davit von Gareža« und in anderen Werken, obgleich dort etwas blasser). Jeder Einzelfall findet seine konkrete Begründung. Falls man in diesen Fällen etwas Gemeinsames erkennt, kann man die Frage stellen, ob man es hierbei mit einer spezifischen Besonderheit der georgischen Hagiographie zu tun hat.

Auch im »Vepxistqaosani« sind Naturbilder nicht so häufig gezeichnet, daß man ihre Existenz dem Einfluß der persischen Literatur zuschreiben müßte. Ich zöge es im Gegenteil vor zu überlegen: Im »Vepxistqaosani« sind naturbeschreibende Passagen so selten, daß man sich fragen muß: Ist diese Zurückhaltung des Dichters nicht auf die Traditionen des geistlichen georgischen Schrifttums zurückzuführen?

Die Hymne des Ioane Zosime an die georgische Sprache ist tatsächlich ein unikateller Fall im gesamten geistlichen Schrifttum. Sie findet nur ganz wenige entfernte und untypische Parallelen. Sollte man den einzigen Grund dafür wirklich darin sehen, daß »die georgischen Schriftsteller weniger an Exaktheit und Konkretheit interessiert sind« und die Tendenz offenbaren, »über Erscheinungen zu reden, deren Bedeutung sie nicht erfaßt haben«? Wäre es nicht besser, den Umstand zu berücksichtigen, daß für die gesamte ostchristliche Welt die Deklaration der Gleichheit der Nationalsprachen mit dem Griechischen und bisweilen sogar der Überlegenheit über das Griechische kennzeichnend war? Noch konkreter aber ist der Umstand zu beachten, daß in der georgischen Literatur seit dem Ausgang des 8. Jh.s eine nationale Phase einsetzte, die in der politischen Konfrontation mit den arabischen Eroberern, in der Kirchenpolemik gegen den armenischen Monophysitismus und der kulturellen Rivalität mit den Griechen ihren Ausdruck fand (Ioane Sabanisze, »Das Leben der hl. Nino«, die georgischen Hymnographen ...). Das georgische Nationaldenken versucht sich zu etablieren, es schafft eine nationale christliche Tradition, es erarbeitet die These der Abstammung der georgischen Königsdynastie von den biblischen Königen, es befreit sich vom kirchlichen Einfluß benachbarter Völker usw. Diese Epoche führte zu der Ent-

wicklung einer originalen georgischen Hagiographie und zu einem beispiellosen Aufschwung der nationalen Hymnographie. Die Fortsetzung dieser Selbsteinführung der nationalen Idee ist selbst im gesellschaftlichen Denken des 12. Jh.s in Georgien zu sehen, beispielsweise in der messianischen Konzeption: Der georgische Staat ist der Beschützer der christlichen Welt; Tamar ist der Messias, sie ist Gott Sohn und Gott Vater ebenbürtig (»Tamariani«), sie ist das vierte Glied der Dreifaltigkeit (»Istoriani da azmani šaravandedtani«). Wie sind diese Aussagen der georgischen Schriftsteller zu erklären, mit einer Mißachtung des menschlichen Geistes und der Beurteilung von Erscheinungen, deren Bedeutung sie nicht erfaßt haben? Weiß der Verfasser der »Istoriani da azmani šaravandedtani«, der sich als hervorragender Kenner des christlichen wie des antiken griechischen Schrifttums zu erkennen gibt, etwa nicht, daß die hl. Dreifaltigkeit kein viertes Glied haben kann? Vielleicht wäre es besser, das Augenmerk darauf zu richten, daß das mittelalterliche Schrifttum und Denken überhaupt in hohem Maße symbolisch war und daß man die Worte und Phrasen mittelalterlicher Autoren nicht immer nur in ihrer direkten, einfachen Bedeutung begreifen darf. Und wenn es schwerfällt, diese Erscheinung im einzelnen zu erklären, wäre es vielleicht besser, nur die Tatsache zu konstatieren, daß dies eine bestimmte Epoche ist, die durch die Einbürgerung und Entfaltung des georgischen Nationalbewußtseins gekennzeichnet ist. Zu berücksichtigen ist auch der Umstand, daß dies die Geisteshaltung einer bestimmten Epoche ist und kein allgemeines Merkmal georgischer Dichter oder des georgischen Denkens. Im georgischen Schrifttum nähert sich eine andere Epoche, die diese Tendenz neu bewertet. Schon im letzten Viertel des 10. Jh.s vermerkt Iowane Mtačmideli, daß »das Land Kartli großen Mangel an Büchern« hat, und gibt seinem Sohn als Aktionsprogramm für das ganze Leben vor, Bücher aus dem Griechischen zu übersetzen¹⁴. Und in der Mitte des 11. Jh.s läßt Giorgi Mcire in seinem Werk den Patriarchen von Antiochia an die Adresse von Giorgi Mtačmideli sagen: »Obwohl du der Abstammung nach Georgier bist, bist du doch in anderem in der ganzen Bildung völlig ein Grieche.«¹⁵ Damit haben die georgischen Schriftsteller die Gelehrsamkeit der Griechen und die Größe der griechischen Kultur und Literatur wohl erfaßt und rufen das eigene Volk auf, sie nachzuahmen und sie sich anzueignen. Daraus ist zu folgern: Im georgischen Schrifttum wechseln sich Epochen ab, die sich im Denkstil und in der Haltung zum nationalen Phänomen voneinander unterscheiden.

Ist es denn gerechtfertigt, die georgischen Futuristen zu Fortführern der bei Ioane Zosime vermerkten Tendenz der georgischen Schriftsteller zu erklären, über Erscheinungen zu reden, deren Bedeutung sie nicht erfaßt haben? Wäre es nicht besser, wesentliche Bedeutung der Aussage zukommen zu lassen, daß der Futurismus seiner spezifischen Konzeption nach eine modernistische Strömung des 20. Jh.s ist? Ist denn die futuristische Spezifik ein allgemeines Merkmal der georgischen Literatur?!

Sehr interessant erscheint mir D. Rayfields Ansicht von der Fetischisierung der Reimpoesie durch die georgischen Schriftsteller und, wie er es selbst bezeichnet, von der »Hyperbolisierung durch Laute und Wörter« aufgrund der musikalischen Natur der Sprache. Es wäre gut gewesen, wenn er konkret darauf hingewiesen hätte, welche Zeilen bei Rustveli es sind, die »nicht vom Gedanken eingegeben sind, sondern durch die

14 Giorgi Mtačmideli: cxovreba iovanesi da eptwimesi (in: zveli kartuli agiografiuli literaturis zeglebi, Bd. II, Tbilisi 1967, S. 61).

15 Giorgi Mcire: cxovreba giorgi mtačmidelisaj (in: zveli kartuli agiografiuli literaturis zeglebi, Bd. II, S. 151).

Zauberkraft des Wortes oder des Reims« und »als deren Folge Unklarheit entsteht«, weil der »Fadler des Gedankens abreißt«. Wenn man von Rustvelis Poesie spricht oder ~~den Sinn einer Strophe oder Zeile nicht versteht~~, wäre es meines Erachtens besser zu sagen, daß der Sinn einer bestimmten Stelle uns persönlich (oder uns und anderen Wissenschaftlern) unverständlich ist, und nicht, daß kein Sinn darin liegt: denn Rustveli ist jener Dichter, bei dem uns viele Nuancen seiner Lexik, Tropik und weltanschaulicher Anspielungen noch unbekannt sind. Ich denke, daß ein anderer Umstand bedeutungsvoller ist. Die Poesie mit ihrer Lautmalerei, ihrem Reim, ihrem Rhythmus und ihrer tropischen Redeweise begibt sich manchmal tatsächlich jenseits der natürlichen, festgelegten Wortbedeutung. Die künstlerischen Ausdrucksmittel, die Musikalität ergeben bisweilen eine andere Emotion, eine andere Einstellung und folglich, im weitesten Sinne, einen anderen Sinn, der der gewöhnlichen Wortbedeutung der entsprechenden Zeilen nicht innewohnt. Das ist die Spezifik der Poesie. Es gibt sogar Poeten, Literaturwissenschaftler und Leser, die derartige Poesie der gedanklichen Poesie vorziehen: der narrativen, sentenziösen, philosophischen Poesie usw. Doch es ist eine Tatsache, daß es auch eine solche Poesie gibt, und die Frage zu stellen, welche von ihnen die bessere sei, ist für die wahre Literaturwissenschaft unannehmbar.

Noch komplizierter ist die Erörterung von D. Rayfields Ansicht über das »Amirandarežaniani« und den »Vepxistqaosani«: »Wäre nicht die besondere georgische Hyperbolisierung, so könnte man aufgrund der Emotionen der Helden oder einer seltsamen Geschichte, die so gleichgültig gegenüber Zeit und Glaubwürdigkeit sind, denken, diese epischen Werke wären aus einer verlorengegangenen persischen Handschrift übersetzt worden.« In diesem Urteil sticht von den formulierten Thesen hinsichtlich ihrer positiven Form eine hervor: Die Hyperbolisierung ist jenes spezifische Kennzeichen der weltlichen georgischen epischen Literatur der klassischen Zeit, das sie auch von der persischen Literatur unterscheidet.

Mir persönlich fällt es schwer, dieser These zuzustimmen. Obgleich die Hyperbolisierung tatsächlich ein wesentliches Merkmal des künstlerischen Stils Rustvelis ist, ist es schwer zu sagen, daß sie im »Vepxistqaosani« qualitativ oder quantitativ die persische literarische Tradition überträfe. Zwar sind Tariels physische Kraft und Kriegskunst in dem Epos hyperbolisiert, aber im Vergleich mit dem persischen Epos ist hier nichts ungewöhnlich. Es genügt, auf Roštom in Firdousis »Šah-Name« zu verweisen. Vor dem Hintergrund seines Kampfesmutes erscheint selbst die Hyperbolisierung der Zweikämpfe des »Amirandarežaniani« nicht verwunderlich oder unerwartet. Hyperbolisiert ist auch die emotionale Welt der Helden des »Vepxistqaosani«: Tariels Liebe beginnt mit sehnächtiger Erschütterung, von der Liebsten getrennt, vergießen die Helden Ströme blutiger Tränen. Dafür lassen sich im orientalischen mittelalterlichen Epos viele Analogien finden. Es genügt, an die Emotionen des Liebespaares »Vis und Ramin« von dem iranischen Poeten Fachr-ed-Din Gorgani aus dem 11. Jh. zu erinnern. Auch Ramin sinkt beim Anblick von Vis ohnmächtig zu Boden: »Als Ramin das Gesicht von Vis sah ..., sank er leicht wie ein Blatt vom Pferd. Das Feuer der Liebe legte sich auf sein Herz, verbrannte ihm das Gehirn und nahm ihm den Verstand ..., und als er vom Pferd sank, verlor er die Besinnung und lag lange ohnmächtig da ...«¹⁶. Und mit welch hyperbolischen Bildern gibt Vis in einem an Ramin gesandten Brief den eigenen Tränenstrom wieder: »Ihr weinenden Wolken des Frühlings, kommt und lernt von mir das Weinen! Wenn ihr einmal stark wie meine Tränen regnet, wird das Land aufseufzen. So stürzt mir ständig ein Strom von Tränen hervor, und ich schäme

mich, daß ich nicht so viele habe, wie ich weinen will ... Wenn ich bald Blut verströme und bald Wasser, bald beides nicht mehr habe, womit sonst soll das Leidich fließen lassen, da ich deine Augen sehen will.«¹⁷ Auch Neštan schreibt Briefe an T̄ariel. Die reichen künstlerischen Bilder dieser Briefe sind auch von hyperbolischer Sprache inspiriert: »Meinen Körper habe ich als Feder, die Feder in Galle getaucht: dein Herz habe ich als Papier auf mein Herz gelegt« (Strophe 1293). Aber ist denn in diesen Worten eine Hyperbolisierung von solchem Niveau enthalten, wie sie der persischen Literatur fremd ist? Sehen wir uns das Niveau der Hyperbolisierung zur Viedergabe des entsprechenden Gedankens in Vis' zweitem Brief an Ramin an: »Wenn ich alle sieben Himmel als Papier und sämtliche Sterne als Schriftgelehrte hätte wenn die Lüfte der Nacht meine Tinte wären und die Buchstaben so zahlreich wie Blitter, Sand und Fische, ... meine Sonne, selbst dann könnte ich nicht einmal die Hälfte meiner Sehnsucht niederschreiben.«¹⁸ Wie im »Vepxistqaosani«, so sind in der gesamten orientalischen Epik des Mittelalters das Feiern und die Freude der Helden hyperbolisiert. In dieser Hinsicht stellt Avtandils Lied wohl eine Kulmination dar: »Als sie das Lied des Ritters vernahmen, kamen die Raubtiere herbei, um zu lauschen, von der Süße seiner Stimme sprangen selbst die Steine aus dem Wasser« (968). Auch Ramins Klänge hat Gorgani in hyperbolischen Bildern wiedergegeben, obwohl die Übersteigerung in diesem Fall auf den ersten Blick scheinbar maßvoller ausfällt: »Ramin war selbst ein so guter Tschangspieler; wenn er den Tschangi ergriff und ihn zu schlagen begann, taten sich selbst die Seelen der Vögel auf vor Lust.«¹⁹ Aber das ist wirklich nur auf den ersten Blick der Fall, denn diese scheinbare Mäßigkeit ist die Originalität des georgischen Übersetzers. Im persischen Original ist diese Stelle mit genau dem gleich hyperbolischen Bild wiedergegeben, das Rustveli verwendet: »Wenn Ramin von Zeit zu Zeit einen Gesang zum Tschangi anstimmte, kamen die Steine zur Oberfläche des Wassers empor.«²⁰

Die Hyperbel ist nicht nur eine tropische Form von Rustvelis Epos oder ein Kunstgriff, den er zur Beschreibung einzelner Szenen verwendet, sondern sie ist ganz allgemein der Stil von Rustvelis Dichtkunst. Diesbezüglich besonders kennzeichnend ist die künstlerische Darstellung der Liebe der Helden, ihrer Ekstase und Liebesraserei. In dieser Hyperbolisierung der Liebe unterscheidet sich der »Vepxistqaosani« nicht etwa von der persischen Poesie, sondern ähnelt ihr. Der vom Liebeswahn ergriffene und in die Weite hinausgezogene T̄ariel ist eine für das orientalische Epos typische, traditionelle Figur. Doch in T̄ariels Liebesraserei gibt es eine Besonderheit, die vor allem darin besteht, daß anstelle der für die orientalische Poesie charakteristischen Hyperbolisierung der Liebe als Wahnsinn eine verhältnismäßig maßvolle, vernünftige Grenze gezogen wird. Im Unterschied zu Mažnun im »Leilmažnuniani« von Nizami aus Ganža führt der Verstand T̄ariel nur bis an die Grenze des Wahnsinns. Rustveli zeichnet das Bild des für die ästhetischen Prinzipien der orientalischen Lyrik seiner Epoche traditionell in die Weite ziehenden, erregten Liebenden. Der Dichter versieht ihn mit den für die orientalische Poesie traditionellen Epitheta: verückt, von

16 Visramiani, A. Gvaxarisa da m. topuriaš gamocema, Tbilisi 1962, S. 61.

17 A. a. O., S. 218.

18 A. a. O., S. 207.

19 A. a. O., S. 130.

20 Marr, N.: Gruzinskaja poema »Vitjaz' v barsovoj škure« Šoty iz Rustavi i novaja kul'turno-istoričeskaja problema (in: Izvestija Akademii Nauk, 1917, Nr. 7–8, S. 420–421).

Sinnen. Doch im Gegensatz zu Nizamis Mažnun ist er nicht verrückt. Niemand hält T̄ariel für wahnsinnig (wenn wir die verwunderten Ausrufe der Leute von Xaṭaeti wegen ~~T̄ariels Eingriff in den ungleichen Kampf nicht in direkter Bedeutung auffas-~~sen). Überall handelt er wie ein verliebter Ritter mit hohem Intellekt. An Mažnuns Wahnsinn aber zweifelt niemand, weder Leils Vater noch die Getreuen des Ritters Navfal, die um Mažnuns willen in den Kampf auf Leben und Tod ziehen. Auch Navfal ist nicht von der Vollwertigkeit Mažnuns überzeugt und verläßt ihn. Selbst Mažnun betrachtet voller Zweifel sein eigenes menschliches Antlitz. In der Version des »Leilmažnuniani« von Teimuraz I. entfernte sich einmal, als die Eltern Leil in die Berge brachten, ihr Kamel von der Karawane und stieß auf wilde Tiere. Unter den wilden Tieren war auch Mažnun. Leil umarmte ihn und flehte ihn an: Von nun an kann uns niemand mehr trennen, laß uns fortgehen und uns verbergen. Mažnun war untätig. Schließlich erwiderte er seiner Liebsten: Solange ich am Leben war, hat man mir nicht erlaubt, bei dir zu sein. Jetzt ist alles zu spät: Ich existiere nicht mehr. Auch T̄ariel sucht ähnlich wie Mažnun die Freundschaft der wilden Tiere, aber diese können ihn nicht verstehen. T̄ariel konnte den Tiger nicht besänftigen, den er mit seiner Liebsten verglich, und tötete ihn. Mažnun dagegen lebt inmitten der Tiere, und sie alle sind seine Diener: »Bestürzt waren alle, die dieses Bild sahen, der Himmel verwandelte das wilde Tier in einen Menschen und machte den Menschen zum wilden Tier.«²¹ Rustveli schafft von dem traditionellen Liebenden des orientalischen Epos Personen eines neuen Typs. Das Novatorische bei der Schaffung der Figuren der Liebenden im »Vepxistqaosani« besteht in erster Linie in der Priorität der intellektuellen Grundlage, die durch die Renaissanceimpulse in Rustvelis Weltsicht zu erklären ist.

Damit ist die Hyperbolisierung ein charakteristisches Merkmal des »Vepxistqaosani« ebenso wie der weltlichen georgischen Literatur der klassischen Zeit (und nicht der ganzen georgischen Literatur im allgemeinen). Doch ich denke, daß darin nicht jene Spezifik zu suchen ist, durch die sich die georgische Literatur von anderen Literaturen, besonders von der persischen, unterscheidet. Das ist auch D. Rayfield bestens bekannt. Wie er an einer anderen Stelle des Artikels bemerkt, sind die Personen des »Amirandarežaniani« und des »Vepxistqaosani« vom grenzenlos hyperbolischen Geist des mittelalterlichen Rittertums geprägt, der sehr an die Verhältnisse in der französischen, deutschen und iranischen Hofpoesie dieser Zeit erinnert.²²

Nach Ansicht des englischen Kartwelologen ist die Hyperbolisierung jene Eigenschaft, die als eine Art schwache Seite eines so wunderbaren Phänomens, wie es die georgische Literatur ist, zu werten ist, denn sie ist eine »Tendenz zur Übertreibung, zur Durchbrechung der Rahmen des Ausdrucks, zur Überschreitung der Grenzen von Empfinden und Verstehen, des Genres und bisweilen des guten Geschmacks.« Zugleich war das, was wir heute als »Überschreiten der Grenzen des feinen Geschmacks« bezeichnen, das innerste Wesen der mittelalterlichen orientalischen Literatur. Der damalige ästhetische Stil, der Geschmack des Verfassers ebenso wie der des Lesers, sucht in der Hyperbolisierung einen Eckstein der Schönheit der Kunst. Ich denke, daß es nicht gerechtfertigt ist, den ästhetischen Stil vergangener Epochen von der Position des Geschmacks des modernen Lesers anzugreifen. Ein solches Herangehen darf vor allem nicht zum Prinzip des Literaturwissenschaftlers werden. Literarischer Ge-

21 Nizami Ganželi: lirika; leili da mažnuni (m. todus targmani), Tbilisi 1974, S. 282.

22 Rayfield, D.: Op. cit., S. 5.

schmack und ästhetischer Stil wandeln sich. In der Realität verschiedene Epochen, unterschiedlicher geographischer und politischer Areale und der komplizierten Nuancen verschiedener religiöser oder nationaler Literaturen formen sie sich auf unterschiedliche Art. Unter einem Blickwinkel erscheint der ästhetische Stil einer anderen Epoche, eines anderen Gebiets, einer anderen religiösen oder nationalen Einheit oft unverständlich und bisweilen sogar unannehmbar. Es genügt, daran zu erinnern, welche Veränderlichkeit des literarischen Geschmacks selbst innerhalb der einen europäischen Zivilisation nach Epochen zu beobachten ist. Für den Geschmack eines Teils der modernen europäischen Leser ist die selbst nur ein paar Jahrhunderte frühere sentimentale Literaturstimmung gewissermaßen unannehmbar.

Meines Erachtens sollte jedes Kunstwerk vor allem nach dem Prinzip des Historismus, nach dem Geist der Epoche, in der es entstanden ist, bewertet werden: Es ist zu analysieren, wie es die traditionelle weltanschauliche Position der Epoche wiedergibt, und jenes Novatorische herauszuarbeiten, das das betreffende Werk zum traditionellen geistigen Stil beigetragen hat.

Steffi Chotiware-Jünger

Der georgische Schriftsteller Konstantine Gamsachurdia und Friedrich Nietzsche

Bevor man sich dem Thema »Gamsachurdia und Nietzsche« zuwenden kann, wird man nicht umhin kommen, kurz die georgische Philosophie zu streifen, da der Mitteleuropäer kaum eine Vorstellung von ihrer 16 Jahrhunderte alten Geschichte besitzt.

Bereits in den ersten Jahrhunderten n. Chr. existierten erste georgische philosophische Schulen, was aus den Schriften der Griechen Themistios, Eugenios und Libanios bekannt geworden ist, die teilweise selbst in einer georgischen philosophischen Schule ausgebildet wurden. Einer der berühmtesten ersten Philosophen war Petrus der Iberer (5. Jh.). In der Blütezeit des georgischen Reiches traten besonders Johannes Petrizi (11.–12. Jh.) und Schota Rustaweli (12. Jh.) mit ihrem philosophischen Denken hervor, das damals in vorzüglicher Weise mit der Literatur verbunden wurde.

Während sich die altgeorgische Philosophie auf griechisches (byzantinisches) Denken orientierte (im Mittelalter waren der Aristotelismus und der Neuplatonismus vorherrschend), so war die Ausrichtung nach der Fremdherrschaft der Mongolen, Osmanen und Türken (13.–18. Jh.) ab dem 19. Jh. die deutsche Philosophie.

Da 1801 der gewaltsame Anschluß Georgiens an Rußland erfolgte, war die Philosophie Georgiens ab dieser Zeit eng mit der Geschichte der Philosophie Rußlands verbunden. S. Dodaschwili (1805–1836) ist z. B. Autor der ersten russischen, auf Kant orientierten »Logik«, in der er die Gedankenwelt des deutschen Idealismus mit Petrizis Neuplatonismus verknüpfte. G. Kikodse (1825–1896) schrieb das Buch »Die Grundlage der experimentellen Psychologie« 1858, das viele Jahre als Handbuch an russischen Seminaren galt.

Mit dem 20. Jh. wurden die deutsch-georgischen philosophischen Beziehungen immer mehr erweitert, studierten doch viele Georgier an deutschen Universitäten bei angesehenen deutschen Philosophen, so z. B. D. Usnadse (1886–1950), K. Gamsachurdia (1893–1975), G. Robakidse (1880–1962), G. Kikodse (1885–1960) und I. Dshawachischwili (1876–1940).

Als nach der Oktoberrevolution die Gründung einer eigenen georgischen Universität möglich wurde (das zaristische Rußland verbot Georgien eine Universität), waren gerade diese ehemaligen Studenten Hauptinitiatoren und Begründer der Tbiliser Universität und der philosophischen Gesellschaft »Petrizi«. Zwar wurde z. T. auch weiterhin die freie Entwicklung der georgischen Philosophie behindert (Verbannung für M. Gogiberidse, Verbot der Dissertation von S. Zereteli, Bücher blieben jahrelang ungedruckt, z. B. bei K. Bakradse), jedoch konnte insgesamt die Entwicklung der Philosophie in Georgien nicht aufgehalten werden. Eine besondere Entwicklung ist seit den sechziger Jahren zu bemerken, da vielzählige Allunionskonferenzen, Kolloquien, Symposien, internationale Konferenzen in Georgien durchgeführt und besonders enge wissenschaftliche Beziehungen mit den deutschen Universitäten Jena und Gießen gepflegt wurden.

Einer der oben erwähnten Georgier, die in Deutschland studierten, war der Schriftsteller Konstantine Gamsachurdia, der gemeinsam mit Micheil Dshawachiwili als Begründer der neuen georgischen Literatur zählt. Seine Bekanntschaft mit der deutschen Philosophie begann bereits am Gymnasium in Kutaisi. Gamsachurdia schreibt dazu selbst im Jahre 1918: »In Kutais besuchte ich das georgische Adelsgymnasium und absolvierte dasselbe im Jahre 1912. Schon im Gymnasium empfand ich großes Interesse für die Persönlichkeit Friedrich Nietzsches und bemühte mich deshalb, die deutsche Sprache zu erlernen. Auch drängte es mich, die deutsche Wissenschaft und Philosophie, besonders aber die neueste, kennenzulernen.«¹

Aus einer anderen Quelle erfahren wir, daß der Gymnasiast bereits erste Teile von »Also sprach Zarathustra« übersetzt hatte. Diese Begeisterung Konstantine Gamsachurdias für das Werk Friedrich Nietzsches wird aus der Rezeptionssituation verständlich. Ab 1899 waren Nietzsches Werke gleichzeitig mit mehreren Übersetzungen in Rußland erschienen und zur Mode geworden.²

Nach Beendigung des Gymnasiums, das Gamsachurdia mit der Diplomarbeit zu den »Überflüssigen Menschen bei Turgenjew« absolvierte, erhielt der Schüler ein Ilia-Tschawtschawadse-Stipendium der Stadt Kutaisi mit der Bedingung, in Petersburg zu studieren, wo der verstorbene Schriftsteller gelernt hatte. Dort begann Konstantine Gamsachurdia auch seine Studien, als aber Professor Niko Marr an der Fakultät für östliche Sprachen sich einmal herablassend über Ilia Tschawtschawadse äußerte, antwortete der Student schroff und verließ demonstrativ das Auditorium, um bald darauf an einer anderen Universität seine Studien fortzusetzen.³

An der Königsberger Universität studierte Gamsachurdia vor allem die Philosophie Kants und Weltgeschichte. Ein Jahr später war er bereits in Leipzig immatrikuliert, wo er Psychologie-Vorlesungen bei Professor Wundt und Ästhetik-Vorlesungen bei Professor Kästner hörte. Daneben widmete sich Gamsachurdia dem Studium der klassischen deutschen Literatur.

Nach seiner Übersiedelung nach München beschäftigte sich der georgische Student zunächst zwar mehr mit deutscher Philologie, orientalischer Geschichte und Mythologie, jedoch nach seiner Internierung nach Ausbruch des ersten Weltkrieges wird Gamsachurdia gezwungen, sich wieder aktuellen philosophischen Fragen zuzuwenden. Neben literarischen Werken liest er nun im Internierungslager im Schloß Isnaning bei München die Werke von Philosophen. »Die ganzen Nächte hindurch las ich Bergson, Schopenhauer, Nietzsche und Swedenborg, und sie haben noch lange Jahre danach meinen Verstand erregt.«⁴

Kurz darauf wurde Konstantine Gamsachurdia in das Kriegsgefangenenlager zu Traunstein (ehemalige Ziegelfabrik in der Nähe Münchens) gebracht. In einem Besuch des Georgiers an das Generalkommando, als freier Mensch in Traunstein leben zu dürfen, schildert er sein Verhältnis zu Deutschland: » ... weil ich ein Zögling der

1. Universitätsarchiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät v. 145, lfd. Nr. 588, Blatt 46. Dokumente wurden von mir aufgefunden – St. Ch.-J. Siehe dazu: Chitiwari-Jünger, Steffi: Konstantine Gamsachurdia – Ein bekannter georgischer Schriftsteller einst Student der Berliner Universität, in: Beiträge zur Geschichte der Humboldt-Universität zu Berlin 6 (1982), S. 57–88.
2. Korneva, M.: Merežkovskij und die deutsche Kultur (in: Zeitschrift für Slawistik 7 (1992) 4, S. 517 ?
3. Gamsachurdia, K.: Izbrannye proizvedenija v šesti tomach, Tbilisi 1968, Bd. 6, S. 477
4. A. a. O., S. 478.

deutschen Kultur und Literatur bin. Nach Deutschland ging ich wie ein Pilger ins Heiligenland, weil hier die Heimat von Goethe, Nietzsche, Schiller und Dehmel ist.«⁵

~~Durch die Vermittlung von Thomas Mann konnte Gamsachurdia entlassen werden~~ und sich zunächst in München aufhalten. Am 7. Januar 1916 ließ er sich an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität immatrikulieren. Neben osteuropäischer Geschichte und Landeskunde, semitischen Sprachen, Orient- und Religionsgeschichte, iranischer und armenischer Philologie studierte er Logik, Philosophie und Psychologie bei den Professoren Riehl und Erdmann. »... aber in dieser Zeit war ich sehr von den Vorlesungen des Akademiemitglieds Meyer (Geschichte des Ostens), des Neukantianers Professor Alois Riehl (Philosophie) und Erdmanns (Logik) angezogen.«⁶

In einem Brief an den Dekan der Philosophischen Fakultät im Zusammenhang mit seiner Promotion an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin schreibt Gamsachurdia abschließend: »Es war für mich stets die höchste Ehre und das höchste Glück als ein Schwertträger Goethes und Nietzsches ... gewirkt zu haben.«⁷ In seinem Lebenslauf spricht der Promovend davon, in Tbilisi 1918 eine Monographie »Friedrich Nietzsche – Leben und Werk« in georgischer Sprache herausgegeben zu haben.⁸ Bisher konnte dieses Buch jedoch noch nicht nachgewiesen werden.

In jenen Jahren war das Berufsziel Konstantine Gamsachurdias noch nicht klar abgesteckt. Wie wir aber wissen, sollte eine Entscheidung zwischen den Berufen Philosoph, Historiker oder Literat fallen, seltener war eine Militärkarriere im Gespräch.

Nach der Rückkehr nach Georgien erschienen Anfang der zwanziger Jahre in georgischen Zeitungen zwei Artikel Gamsachurdias mit den Überschriften »Goethe, Napoleon, Nietzsche«⁹ (1921) und »Goethe oder Mystiker«¹⁰ (1922), die beide nicht in die achtbändige georgische Gesamtausgabe seiner Werke aufgenommen wurden. Sowohl in der Trilogie (so nennt Gamsachurdia seine Abhandlung »Goethe, Napoleon, Nietzsche«) als auch im Artikel »Goethe oder Mystiker« stellt der Autor eine Verbindung zwischen Goethes »Faust« und der Philosophie Nietzsches her. Für Gamsachurdia ist die Gestalt Faust die erste europäische Darstellung des Nietzscheschen Übermenschen, der danach strebt, die menschliche Kraft und die menschlichen Möglichkeiten zu überwinden. Faust sei ein Übermensch außerhalb jeglicher sozialer Schranken, der das Kollektiv, die Masse und ihren Beifall haßt, was ihn somit nötigt, sich von den Menschen zurückzuziehen, um in den besten Beziehungen zu den Dämonen zu sein.

In ganz besonderer Weise fand das Denken und das Werk Friedrich Nietzsches jedoch im literarischen Schaffen Gamsachurdias seinen Niederschlag, ganz intensiv in seinem Erstlingsroman »Das Lächeln des Dionysos«, den er im Jahre 1916 begann und schließlich 1924 abschließen konnte. Zweimal ging das Manuskript zum Roman verloren. Die jetzt vorliegende Variante entstand im Jahre 1924, ein Jahr später wurde

5. Gesuch vom 21. November 1914. BayHStA Abt. IV Kriegsarchiv KA, StvGuKdo I. Ak. Nr. 2002/1. Die Dokumente wurden von mir aufgefunden – St. Ch.-J. Ein spezieller Artikel »Konstantine Gamsachurdia in München« ist im Druck.

6. Gamsachurdia, K.: op. cit., S. 480.

7. Universitätsarchiv der Humboldt-Universität zu Berlin, Philosophische Fakultät v. 1945, lfd. Nr. 588, Blatt 43.

8. A. a. O., Blatt 48.

9. Gamsachurdia, K.: goete, napoleoni, ničše (in: socialist-pederalisti, 23.7.1921).

10. Gamsachurdia, K.: goete tu mistikosi (in: ilioni, Nr. 1, 1922).

sie erstmals herausgegeben. Eine deutsche Übersetzung des Romans liegt noch nicht vor.

Gerade dieses erste Buch, das nach dem Deutschlandaufenthalt erschien, läßt vermuten, daß hier die deutschen philosophischen Gedanken am deutlichsten weitergetragen wurden. Und tatsächlich, von den sechs Romanen (»Das Lächeln des Dionysos«, »Die Entführung des Mondes«, »Die Blüte der Weinreben«, »Die rechte Hand des großen Meisters«, dt. 1969, »Dawit der Erbauer«, »Seiten aus dem Leben Goethes«), zahlreichen Erzählungen und wenigen Gedichten fand Friedrich Nietzsche in »Das Lächeln des Dionysos« seinen sichtbarsten Niederschlag.

Der in der georgischen Variante 325 Seiten umfassende Roman »Das Lächeln des Dionysos« handelt vom georgischen Adligen Konstantine Sawarsamidse, dessen Leben in den Jahren 1914 bis 1919 (mit einer Rückblende) gestaltet ist. Der literarische Raum ist weitgespannt und führt von Georgien über Paris, Mailand, Venedig, Rom, Albano, Assisi, Perugia, Florenz, Berlin wieder nach Georgien. Der Ich-Erzähler Konstantine Sawarsamidse berichtet in einem Tagebuchmonolog, der sich in 52 Abschnitte unterteilt, seine Erlebnisse und Beobachtungen. Die 52 Abschnitte werden wiederum durch 13 Keba (georgisch = Loblied, Preisung, Hymne) zusammengefaßt.

In ihnen erfährt der Leser von einem zweiunddreißigjährigen Mann, der sieben Berufe gewechselt hat, unglücklich ist und seinen Weg nicht gefunden hat. In allen Lebensbereichen ist er ein Suchender bzw. ein Zerstörer oder selbst Zersetzender. Er versteht es nicht, seine Liebe zu Jeannette zu erhalten, den historischen Ereignissen (z. B. Novemberrevolution) steht er gleichgültig gegenüber, von der Gesellschaft ist er angeekelt, zu seinen vielen zufälligen Bekannten vermag er keine Freundschaft zu entwickeln. Vielmehr läßt er sich treiben und sucht Ablenkungen, besonders aber den Gott Dionysos. Um die ganze Leere und Aussichtslosigkeit des Lebens des georgischen Intellektuellen in Deutschland noch sichtbarer zu machen, flieht der Autor 23 Seiten Erinnerungen an seine vorwiegend frühe Kindheit in Georgien an. Hier war alles hervorragend, geheimnisvoll. Hier war er glücklich.

Konstantine Sawarsamidse zieht ohne Ziel und Zweck durch die Länder Westeuropas; er ist ein widersprüchlicher Mensch, in dem sich etwas Oblomowum und ein Stück Faustisches Suchen, der Individualismus eines Klim Samgin (Tetraogie, Gorki) und der Schönheitssinn und Rausch eines Aschenbach (Thomas Mann »Der Tod in Venedig«) vereinigen.

Und doch ist er keine Summe aller dieser Helden; er ist eine neue, äußerst lebendige, anziehende und zugleich abstoßende Gestalt, die durch ihren Zwiespalt Spannung und Kraft ausströmt und so einen ganz besonderen, neuartigen Typ einer zerstörten Persönlichkeit darstellt. Genetisch komme der Roman vom westlichen Roman, schrieb Gamsachurdia einmal. »Der europäische Roman des 18., 19. Jhs. gab die Hergeschichte eines jungen Mannes (Goethe, Chateaubriand, Stendhal, France, Balzac, Herman Brang, Jens Peter Jacobson und andere).« Auch die Form des Bewußtseinsstroms des Helden weist auf Lehrer wie Proust, Joyce und andere hin. Andere Gestalten und mit der Hauptgestalt nicht korrespondierende Schichten sind fast nur angedeutet, aber konkret und deutlich durch wenige Zeilen charakterisiert. Hier werden Gestaltungsmomente der deutschen Expressionisten genutzt, deren Auffassungen Gamsachurdia Anfang der zwanziger Jahre in Georgien in mehreren Artikeln propagiert hatte.

Durch den gesamten Roman zieht sich eine Lebensphilosophie der Hauptgestalt, eine Lebensauffassung, die zunächst geheimnisvoll und verschlossen bleibt.

Die georgische Literaturkritik verwies zunächst auf den »Herrenmenschen« Nietzsches aus dem Werk »Also sprach Zarathustra«, jedoch mußte nach einer Prüfung festgestellt werden, daß wohl einige Züge des Herrenmenschen in Sawarsamidse verankert sind, jedoch insgesamt eine solche Hypothese als sehr gewagt erscheint. Dem Nietzscheanschen Herrenmenschen sind Charakteristika eigen, die Sawarsamidse völlig fremd sind. So fordert Nietzsche in seinem Werk den höheren Menschen zum Haß auf das einfache Volk, auf die »Pöbel-Schwindhunde«, auf und rät, ihnen aus dem Wege zu gehen. Sawarsamidse dagegen hat oft Umgang mit einfachen Menschen. In seinen Beziehungen läßt sich kein entsprechender Haß, Verachtung oder Mißtrauen entdecken (vgl. die Beziehung Sawarsamidses zu Taia Schelia, Bianka, den italienischen Bauern ...) oder gar der Wunsch (wie bei Nietzsche) nach »Überwindung des Pöbels«, des »Nächsten, Ärmsten, Leidendsten, Besten«.

Nietzsche spricht vom Einsiedler Herrenmensch, vom »Adlermuth« und »Bösen« im Herrenmenschen. Sawarsamidse ist zwar einsam, aber er ist nie ein »mit Stolz in den Abgrund Sehender« oder »ein mit gewollter Bosheit beladener Mensch«, mit dem Ziel, »Weniges, Langes und Fernes« zu schaffen, denn ihm ist jedes in die Zukunft Blickendes fern. Sawarsamidse ist kein »höherer« Mensch, der »auf eigenen Beinen geht«. Hat er nicht immer andere nach dem Weg gefragt oder andere gebeten, ihm den Weg zu zeigen?

Nietzsche warnt die »Herrenmenschen« auch vor den Gelehrten, denn sie sind seiner Meinung nach unfruchtbar; Sawarsamidse aber ist selbst als Persönlichkeit im Leben und als Mensch biologisch unfruchtbar.

Gamsachurdias Gestalt mißlingt vieles im Leben (nach Nietzsche ist das für den »Herrenmenschen« durchaus charakteristisch), aber er ist kein »lachender Sturm«. Im Gegenteil, er ähnelt eher dem »Pöbel«, dem Traurigkeit eigen ist und den Nietzsche als »Hanswürste«, »Schwarzsichtige«, »Schwärsüchtige« und »Schwindhunde« bezeichnet. Gamsachurdias Held ist weder »Sturmwind«, »guter, freier Sturmgeist« noch »Geist aller freien Geister«.

Natürlich verfügt Sawarsamidse auch über einige Eigenschaften des »höheren Menschen«, aber diese sind bei weitem nicht die wesentlichsten. Sawarsamidse ist durchaus ein eigennütziger Mensch; er tut nichts für andere, gerade so, wie es Nietzsche fordert. Ebenso scheint sich Nietzsches Vorwarnung: »Wie wolltet ihr hoch steigen, wenn nicht euer Väter Wille mit euch steigt?« in Sawarsamidse zu bestätigen. Dieser wendet sich nämlich vom Vater ab, und anstatt hoch zu steigen, scheitert er. »Wer aber Erstling sein will, sehe zu, daß er nicht auch Letztling werde!«¹¹

Insgesamt sind die wahren Tugenden des Übermenschen die des Kriegers und Soldaten. Das Ideal ist nicht der grübelnde, um Erkenntnis ringende, einsame, kontaktschwache und empfindliche Gelehrte, sondern die starke Natur, die zugleich vital und beherrscht ist¹² – und gerade Sawarsamidse ist keine starke Natur.

Die Begeisterung der Hauptgestalt Sawarsamidse für den Gott Dionysos gab Anlaß, ein anderes Werk Nietzsches in die Betrachtung einzubeziehen: »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« 1872. In diesem Werk hatte Nietzsche zum ersten Mal seine Apollo-Dionysos-These dargelegt, daß die Kunst auf der Einheit und dem Widerspruch des Apollinischen und Dionysischen beruhe, die Fortentwicklung der Kunst an die »Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen« gebunden ist. An ihre bei-

11. Vorhergehende Zitate aus: Za, KGW, VI/1, S. 552–564.

12. Frenzel, I.: Nietzsche, Hamburg 1989, S. 111.

den Kunstgottheiten, Apollo und Dionysus, knüpft sich unsere Erkenntnis, dass in der griechischen Welt ein ungeheurer Gegensatz nach Ursprung und Zielen zwischen der Kunst des Bildners, der apollinischen, und der unbildlichen Kunst der Musik, als der des Dionysus, besteht, beide so verschiedene Triebe gehen neben einander her, zumeist im offenen Zwiespalt mit einander und sich gegenseitig zu immer neuen kräftigeren Geburten reizend ...«¹³

Die Vermutung über den Einfluß gerade dieses Werkes auf Gamsachurdia wurde durch den Hinweis in der »Geschichte der deutschen Literatur«¹⁴ bestärkt, daß nämlich »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« den größten Einfluß von allen anderen Schriften Nietzsches auf die Kunstschaffenden, Dichter und Schriftsteller ausgeübt habe. Auch Thomas Mann, den Gamsachurdia von den modernen deutschen Schriftstellern am meisten verehrte und ihn als Lehrmeister ansah, lernte mythisches und lebensphilosophisches Denken von Nietzsche, und aus der »Geburt der Tragödie« recht leistungsfähige Beschreibungsmöglichkeiten für die seelischen Befindlichkeiten und Konstruktionstypen¹⁵, psychologische Verstehens- und Beschreibungsmodelle, psychologische Grundmuster¹⁶. Bei einer musikalischen Nietzschefeier im Jahre 1924 sagte Thomas Mann: »Seine Sprache selbst ist Musik und bekundet eine Feinheit des inneren Gehörs, eine Meisterschaft des Sinnes für Fall, Tempo, Rhythmus der scheinbar ungebundenen Rede.«¹⁷

Im Roman »Das Lächeln des Dionysos« ist der Gott Dionysos außerhalb der Überschrift noch mehr als zehnmal genannt.¹⁸ Im ersten Bild wird Sawarsamidse von Chalil-Bai ein Gemälde mit dem Titel »Die zweite Wiederkunft des Dionysos« gezeigt. Mit ihm wird der Leser mit dem Gott bekanntgemacht. »Subtropisches Meerufer. Mit Bananen, hohen Palmen, dichtem Schilf bedeckt. Der Boden – roter Kies, Korallen-, Phyrus- und Bernsteinfarben sind freizügig auf der Erde, im Meer und am Himmel verteilt. Im Schilf und im Stroh schweigende rotäugige Tiger, im Dickicht der wilden Weinreben ziegenhufige Satyre. Die Delphine, Seepferdchen und Krokodile sind aus den indigoblauen Wellen aufgetaucht: gebannt schauen sie das unbekannte Wunder an. Die Welt ist jung und glänzend wie am ersten Tag der Erschaffung. Aus den smaragdnen Wellen steigt ein junger, zarter Jüngling; seine Beine sind aus zwei nassen Elfenbein gemeißelt, sein Bauch – eine Marmortafel zum Aufschreiben der zehn Gebote der Schönheit, seine Ohren – zwei weiße Perlmuscheln. Der kleine längliche Kopf weist eine edelmütige Rasse aus. Unter den schwarzen Augenbrauen, aus den schräg geschnittenen Lidern sehen dunkelblaue Augen, ihr strahlendes Leuchten ist das Lächeln der ersten Erschaffung. Die Freude in dem grenzenlosen Äther, unbegrenzten Wasser und dem mütterlichen Atem der fruchtbaren Erde verückt. Er kommt neugeboren ans Ufer aus den Elementen, fast als ob er eben erst aus dem fruchtbaren Leib des Ozeans zurückgekehrt ist, wo die Feen die goldene Wiege schaukelten. Die Ekstase zeigt sich im Öffnen der Augen und im Ausbreiten der Arme.«¹⁹

13. GT, KGW III/1, S. 21.

14. Istorija nemeckoj literatury, Bd. 4, Moskva 1968, S. 334.

15. Dierke, M.: Thomas Mann und die Tiefenpsychologie (in: Thomas-Mann-Handbuch, Stuttgart 1990, S. 288).

16. Hillebrand, B.: Nietzsche und die deutsche Literatur.

17. Mann, Thomas.

18. Es besteht ein Unterschied zwischen dem georgischen Original und der russischen autorisierten Übersetzung von M. Gamsachurdia und M. Grzendsiza.

Dionysos ist ein griechischer Gott, der Gott der Fruchtbarkeit und des Rausches; später ist er zum Weingott geworden und hat als Beschützer der Weinkultur hohe Bedeutung erlangt. Die Fruchtbarkeit wird durch die Bananenstauden, Palmen, wilden Weinreben und dichten Sträucher von Binsen ausgedrückt. Die auf dem Gemälde zu sehenden Satyrn versinnbildlichen das Gefolge des Gottes, das aus Silenen (zweibeinigen Mischwesen Mensch-Pferd), Satyrn (Naturdämonen der griechischen Sage) und Mänaden (Verehrerinnen des griechischen Gottes Dionysos) besteht. Sie streifen als Festschwarm des Gottes bei kultischen Umzügen in verückter Raserei tanzend durch Wälder und Gebirge.

Die Reaktion des sonst so pessimistischen Ich-Erzählers des Romans auf das Bild ist beeindruckend und von immenser Wichtigkeit. »Und vor mir entwickelte sich das Mysterium einer unbefleckten Empfängnis und der zweiten Wiederkunft des ewig Herrlichen ... Lange und kräftig drückte ich die Hand Chalil-Bais.«²⁰

Der Lieblingsgott Sawarsamidses wird auf dem Bild »Die Wiederkunft des Dionysos« wie eine Skulptur dargestellt, die an die Darstellungen griechischer Plastiken erinnert. Durch den Vergleich mit Elfenbein, Marmor und Muscheln wird das besonders unterstrichen. Von Anfang an erscheinen auf den Kunstwerken aus Griechenland neben dem Gott auch Tiere: Löwen, Panther, Stiere, Schlangen, Esel und Böcke. Im erwähnten Bild sind es Delphine, Seepferdchen, Tiger und Krokodile. Unter dem Zauber des Dionysischen festigt sich also nicht nur der Bund zwischen den Menschen; die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen. »Freiwillig beut die Erde ihre Gaben und friedfertig nahen die Raubtiere der Felsen und der Wüste. Mit Blumen und Kränzen ist der Wagen des Dionysos überschüttet: Unter seinem Joche schreiten Panther und Tiger.«²¹ – so sagt es Nietzsche.

Gleich zwei Seiten später im Roman »Das Lächeln des Dionysos« ist der Gott Dionysos als Feind Christi erwähnt. Spätestens hier wird ein Gleichklang mit Nietzsche zu bemerken sein. Der gedankliche Gegenspieler des Christentums ist in Gamsachurdias wie in Nietzsches Werken keine Welt ohne Gott, sondern eine Welt mit dem Gott Dionysos. »Dionysos gegen den Gekreuzigten« – so lauten die Schlußworte von »Ecce homo«, einem Spätwerk Friedrich Nietzsches.

In der Stadt Paris, in den antiken Sälen, zeigt die Hauptgestalt seiner Geliebten die seltenen Marmorkollektionen des Gottes Dionysos: Den kleinen Dionysos schaukeln die Nymphen in einer goldenen Wiege, dann wieder ist Dionysos auf den Armen des Hermes.²² Oft sind wie in Gamsachurdias Roman die Geburt, die Kindheit oder die Jugend des Dionysos dargestellt. Die Mutter des Gottes ist Semele, eine alte Erdgöttin, die Geliebte des Zeus. (Im Roman treten die Eltern des Dionysos in folgender Episode auf: In Albano sieht Sawarsamidse auf einem Bild seinen Gott wilde Pferde bändigen. Semele und Zeus stehen etwas abseits und erfreuen sich an ihrem Sohn.²³) Der Vater Dionysos' kam eines Tages wie üblich mit Donner und Blitz zu Semele. Dabei wurde sie getötet, und der Sohn mußte im Nymphenland Nysa erzogen werden. (Deshalb im Roman: »... wo die Nymphen die goldene Wiege schaukelten«).

19. Gamsaxurdia, K.: rčuli txzulebani, Bd. V, Tbilisi 1967, S. 651.

20. Ebenda.

21. GT, KGW III/1, S. 25.

22. Gamsaxurdia, K.: rčuli txzulebani, Bd. V, S. 714.

23. Ebenda.

Der Geliebten Sawarsamidse, Jeanette, gefällt Rafaels Madonna mit dem Kind Christus viel mehr als Dionysos. Sawarsamidse möchte Jeannettes Sympathie von Christus auf Dionysos übertragen, doch ist auch er nicht immer ganz glücklich mit seinem Lieblingsgott. »Ich verfluche das Schicksal«²⁴, heißt es einmal, dann wieder »O junger Dionysos, du bist süßer als die Seele.«²⁵

In Rom erinnert sich Sawarsamidse in einer Kneipe an Dionysos, als er an den Wänden Ziegenhörner sieht, »die von Dionysos so geliebt werden«²⁶. Diese trägt Dionysos als Zeichen auf dem Kopf; sie charakterisieren das Wilde und Ungestüme. Oft trägt er auch Stierhaut.

Auch in Albano besichtigt Sawarsamidse die Kollektionen der Dionysos-Darstellungen. Hier wird neben dem jungen Gott Dionysos auch bereits der rasende, wütende und mitleidlose Dionysos vorgestellt: »Dionysos mit dem Angesicht eines Löwen«²⁷. Und Sawarsamidse erinnert an seine tragische Seite: »Im Vatikan, im Capitol, in der Villa Borghese, in der Villa Albano, in jeder Pose, in jedem Zustand habe ich meinen geliebten Gott gesehen, gelangweilt, begeistert, angetrunken, mit Triumph gehend, kämpfend und schweigend. Eine ganze Woche habe ich mir nur Kollektionen von Dionysos angesehen, aber nirgends habe ich den Dionysos lächelnd gesehen.«²⁸

Auch in Berlin durchstreift Sawarsamidse die Museen und entdeckt im Friedrichs-Museum einen Jüngling aus weißem Marmor, der dem Jüngling Dionysos aus der Villa Albano ähnlich sieht.²⁹

Als Sawarsamidse in seine Heimat zurückkehrt und seine Geliebte mit dem Sohn Pharviz, der Modell für das Gemälde »Die zweite Wiederkunft des Dionysos« stand, ihm folgen, wandelt sich das Verhältnis der Hauptfigur zu seinem Gott gründlich. Zunächst ist für Sawarsamidse ganz wichtig zu erfahren, ob Jeannette auch das Gemälde »Die zweite Wiederkunft des Dionysos« mitgebracht habe, dann beginnt in seinem Innersten eine Verknüpfung seiner Verehrung des Gottes mit dem jungen Pharviz: »Der herrliche Jüngling stellte sich mir als junger Gott dar...«³⁰ Der Sohn Pharviz fehlt Sawarsamidse bald, dann verfolgt er ihn, um sich an dessen Anblick ständig zu erlaben, auch wird er eifersüchtig.

In seinem Egoismus, mit seinem Gott allein zu sein, macht er sich, obwohl er vor einem Ausritt zu gefährlicher Zeit bei Unwetter gewarnt wird, schuldig am Tod seines eigenen Ideals.

Nach dem Unfall, der zum Tod des jungen Pharviz führt, sieht sich Sawarsamidse das Porträt Pharviz' auf dem Gemälde noch einmal an, und er verdammt den Tag, an dem er es zum ersten Mal sah. Der Gott des Weines und der Fröhlichkeit scheint herbstlich der traurigen Abastumani-Natur zuzulächeln und ewigen Frühling und Unsterblichkeit zu versprechen.³¹

24. A. a. O., S. 716.

25. A. a. O., S. 717.

26. Gamsachurdia, K.: *Izbrannye proizvedenija*, Bd. 6, S. 153.

27. Gamsachurdia, K.: *rčuli txulebani*, Bd. V, S. 766.

28. Ebenda.

29. A. a. O., S. 860.

30. Gamsachurdia, K.: *Izbrannye proizvedenija*, Bd. 6, S. 323.

31. Gamsachurdia, K.: *rčuli txulebani*, Bd. V, S. 948.

Auch hier sind Nietzsches Gedanken wiederzuerkennen, denn nach ihm macht die Wiederkehr selbst das Sein aus, insoweit diese im Werden und im Vergehenden sich ~~bejaht und dadurch gezüchtet, selektiert werden kann.~~³²

In den ersten Szenen im Roman »Das Lächeln des Dionysos«, die den Gott vorstellen, scheint er den ursprünglichen Vorstellungen vom Gott des Weines im alten Griechenland zu entsprechen. Sobald aber in Gamsachurdias Werk das Schicksal Sawarsamidse mit dem Gott des Rausches verbunden wird, stoßen wir auf eine Weltanschauung und Lebenshaltung, die auf die philosophischen Anschauungen von Nietzsche zurückzuführen sind: Nietzsche fühlte sehr tief eine »Umwertung aller Werte«. »Heidegger hat der Philosophie Nietzsches eine besondere Bedeutung innerhalb der Geschichte der Metaphysik zugesprochen. Er deutet sie als die Vollenendung der abendländischen Metaphysik, insofern sich in der von ihr vollzogenen Umkehrung der Metaphysik deren Wesensmöglichkeiten erschöpfen sollen. In Nietzsches Denken geschieht aber noch mehr: die Zerstörung der Metaphysik aus ihr selbst heraus.«³³ Er wollte das Auseinandergefallene wieder begrenzen und schuf so neue philosophisch-mythische Orientierungen, die ein erneuter Versuch einer langen Reihe von Restaurierungsversuchen altgriechischer Mythen war. Nietzsche legte seinen Mythos, die Dionysos-Idee, erstmals in seinem Jugendwerk »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik« dar. Dionysos erkennt den tragischen Hintergrund des Lebens, aber er nimmt die Leiden auf sich. Nietzsche lehrt, daß die Menschen Dionysos' an das Leben glauben sollen und die »ewige Lust (am Dasein – St. Ch.-J.) nicht in den Erscheinungen, sondern hinter den Erscheinungen« zu suchen haben³⁴. Die Hauptfigur in Gamsachurdias Roman erkennt wie Dionysos den tragischen Charakter der Verhältnisse, ist aber ebenso wie der leidende Dionysos passiv und wartet auf die Wiedergeburt der Tragödie. Sawarsamidse verhält sich wie der durch Nietzsche charakterisierte Chor der griechischen Tragödie. »...er sieht, wie dieser, der Gott leidet und sich verherrlicht, und handelt deshalb selbst nicht. Bei dieser, dem Gotte gegenüber durchaus dienenden Stellung ist er doch der höchste, nämlich dionysische Ausdruck der Natur ...«³⁵

Von Anfang an werden im Roman leichte Zweifel am Dionysischen hervorgerufen. Das ist immer dann der Fall, wenn Sawarsamidse dem Gott Dionysos am nächsten ist und sich dem Rausch der Liebe oder dem Rausch des Weines völlig hingibt, denn das Dionysische bedeutet das leidenschaftliche Anschwellen in dunklere Zustände, der ewige Wille zur Zeugung und Fruchtbarkeit, deren vollkommenstes Symbol der Wein darstellt. In solchen Situationen verzweifelt Sawarsamidse. Das ist jedoch sehr selten, und er zieht auch daraus keine Konsequenzen. Das zeigt sich besonders in den Szenen des Romans, in denen Sawarsamidse gemäß der dionysischen Weltempfindung Unmut gegenüber Optimismus äußert, dessen Notwendigkeit Nietzsche folgendermaßen zu beweisen versuchte: »Wenn die alte Tragödie durch den dialektischen Trieb zum Wissen und zum Optimismus der Wissenschaft aus ihrem Gleise gedrängt wurde, so wäre aus dieser Thatsache auf einen ewigen Kampf zwischen der theoretischen und der tragischen Weltbetrachtung zu schliessen; und erst nachdem der Geist der Wis-

32. Deleuze, G.: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991, S. 53, 75.

33. Müller-Lauter, W.: Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht (in: Nietzsche-Studien, Bd.3 (1974), S. 1).

34. GT, KGW III/1, S. 105.

35. A. a. O., S. 59.

senschaft bis an seine Grenze geführt ist, und sein Anspruch auf universale Gültigkeit durch den Nachweis jener Grenzen vernichtet ist, dürfte auf eine Wiedergeburt der Tragödie zu hoffen sein ...»³⁶

Die optimistische Weltanschauung der Arbeiter während der Novemberrevolution in Deutschland mußte Sawarsamidse gemäß seiner dionysisch-tragischen Weltanschauung belächeln. Wie Nietzsche glaubte er nicht an eine Selbstbefreiung der Armen und Elenden. Ohne diese Erklärung scheinen dem Leser die Handlungen Sawarsamidses während der Kämpfe als unbegreiflich: Er macht Schießübungen auf Menschen.

Sawarsamidses Ironie, später die Zweifel, schließlich der Haß auf das Christentum verweisen ebenso auf Nietzsche, der energisch das Christentum bekämpfte. »Mit sich überschlagender Stimme« hat Nietzsche es als »unsterblichen Schandfleck der Menschheit« bezeichnet, – weiß Thomas Mann zu berichten.³⁷ Zu Beginn des Romans lacht Sawarsamidse noch, als er bemerkt, wie Christus sich von den Menschen als Feldhüter ausnutzen läßt. »...auf den Wegkreuzungen bewacht der ans Holzkreuz genagelte Christus mit ausgebreiteten Armen die Ernte der italienischen Bauern«³⁸. Als ihm aber ein Mönch im Keller einer Kirche die menschlichen Skelette von 60000 Heiligen Vätern zeigt, rief dieser Vorfall in ihm die große Veränderung hervor. »Von diesem Tag an wurde mir klar, daß das heidnische Rom meinem Herzen viel näher ist.«³⁹

Mitunter wird Sawarsamidse in der Literaturwissenschaft ein »religiöser Zwiespalt« zugeschrieben.⁴⁰ Einerseits, so wird gemeint, ist er ein Verehrer des Dionysos, andererseits aber strebt er nach Christus und gibt sich bisweilen selbst als Gott der Wüste aus. Der Literaturwissenschaftler Sigua widerspricht dieser Meinung und erkennt, daß Sawarsamidse nur die Gestalt des Christus, wie sie sehr stark ins Volksbewußtsein eingegangen ist, ausnutzt und ihr den dionysischen Inhalt gibt.⁴¹

Das Ende des Romans fällt das Urteil über die Philosophie der Hauptgestalt. Im letzten Teil des Romans zweifelt Sawarsamidse stark an seiner Welthaltung, doch er findet nicht die Kraft, sich von dieser zu lösen; er ergibt sich völlig dem Geist des Dionysos, dem Rausch, der Begeisterung für den jungen Pharviz, der für Sawarsamidse den Gott versinnbildlicht. Dabei mißachtet er die menschlichen Verhaltensnormen, verliert seine Würde und muß folgerichtig sein Ideal zerstören.

Der Titel »Das Lächeln des Dionysos« zeigt die olympischen Götter: »Aus dem Lächeln sind die olympischen Götter, aus seinen Tränen die Menschen entstanden.«⁴² Der Autor Gamsachurdia beteiligt sich nicht an der bedingungslosen Anbetung eines Dionysos, eher verweist er auf die Gefahr einer solchen dionysisch-tragischen Weltansicht. Auch Thomas Manns Verhältnis zu den philosophischen Lehren Nietzsches blieb skeptisch-distanziert.⁴³ Nietzsche hatte die neue dionysische Daseins- und Geschichtsauffassung gegen den sokratischen Geist gesetzt⁴⁴ und aufgefordert: »Ja, glaubt

36. A. a. O., S. 107.

37. Mann, Th.: Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung, 1948, S. 16.

38. Gamsachurdia, K.: *rčuli txulebani*, Bd. V, S. 745.

39. A. a. O., S. 765.

40. Bakraze, A.: *mitologiuri engadi*, Tbilisi 1969, S. 11/12.

41. Sigua, S.: *epoka da ştilis problema*, Tbilisi 1976, S. 266.

42. Nietzsche Friedrich.

43. Kristiansen, B.: Thomas Manns Nietzsche-Rezeption (in: *Thomas-Mann-Handbuch*, Stuttgart 1990, S. 261).

mir an das dionysische Leben, wagt es, tragische Menschen zu sein«⁴⁵. Andererseits betonte er die stetige Verbindung des Apollinischen und des Dionysischen.

Apollinisch

Schopenhauers illusionäre
Welt der »Vorstellung«
principium individualionis/Ich
Isolation
Gesittung
Form und Begrenzung
Kultur
Askese
usw.

Dionysisch

Übergangs-Bereich zur Welt
als metaphysischer »Wille«
Ekstase, Ich-Auflösung
Kollektiv
Rausch
Auflösung
Natur
Sexualität
usw.⁴⁶

Inwieweit Gamsachurdia Nietzsche folgt, daß die Fortentwicklung (der Kunst) an die Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist, bleibt aufgrund der Ich-Erzählsituation des Romans und der dadurch versteckten Autorensicht offen. Da der Roman in der Ich-Form geschrieben ist und auch einige biografische Ähnlichkeiten zwischen Konstantine Sawarsamidse und Gamsachurdia augenscheinlich werden, schrieb der Autor in seinem Nachwort: »Bürden Sie nicht mir die Sünden Konstantine Sawarsamidses auf, denn auch ich habe Sünden genug.«⁴⁷

Wer gerecht sein will – so meinen Thomas Mann und Konstantine Gamsachurdia – darf nicht die Welt verändern wollen, sondern muß sich dem Lauf der Dinge im Betrachten dessen hingeben, was war, ist und sein wird. Anstatt auf Weltbesserung bedacht zu sein, ist der Gerechte bemüht, jedem Wirklichen oder Gedachten das Seine zu geben und die Dinge so gewähren zu lassen, wie sie sind.⁴⁸ Dennoch machte es die Philosophie Nietzsches möglich, daß sich beide Autoren dem Sozialen und Materialen überhaupt zuwandten und sich zunehmend zu einem sozialen Humanismus bekannten.⁴⁹

Es ist bezeichnend, daß sich Gamsachurdia zwecks Charakterisierung seiner Hauptfigur zwischen den zwei Gottheiten Apollo und Dionysos für Dionysos entscheidet. Einen Georgier im apollinischen Gewand darzustellen, wäre sicher auch ein vergebliches Bemühen geblieben, was durchaus mit dem georgischen Nationalcharakter zu begründen wäre. Interessant jedoch ist, daß für Sawarsamidse der Ausweg aus der dionysischen Welthaltung nur eine noch größere Vertiefung in sie bedeutete und nicht eine Entwicklung zum Apollinischen hin, während doch dem apollinischen Deutschen Aschenbach bei Thomas Mann in der Novelle »Der Tod in Venedig« als Ausweg aus seiner absoluten Gesittung, Begrenzung, Askese usw. nur die Versenkung in das Dionysische bleibt, dem er sich genauso hingibt wie Sawarsamidse. Daß Gamsachurdia bei seinen Gestaltungen auch Thomas Manns Novelle im Auge hatte, kann durchaus angenommen werden, hatte sich doch der georgische Autor mit dem Werk Thomas Manns gerade vor der Entstehungszeit seines Romans gründlich bekanntgemacht und sehr hoch eingeschätzt. Nach den Aussagen von Gamsachurdia waren beide Autoren

44. Frenzel, I.: op.cit., S. 48.

45. Nietzsche, Friedrich.

46. Dierks, M.: op.cit., S. 289.

47. Gamsachurdia, K.: *rčēuli txzulebani*, Bd. V, S. 590.

48. Kristiansen, B.: op.cit., S. 265.

49. A. a. O., S. 271.

miteinander bekannt und unterhielten einen Briefwechsel. In einem Gesuch des Georgiers war folgender Hinweis zu finden: »Hier habe ich einen Briefwechsel mit dem deutschen Dichter Thomas Mann gehabt, da ich schon im vorigen Frühling seinen Roman »Der Tod in Venedig« übersetzt und zugleich von ihm die Verfasserrechte dazu erhalten habe.«⁵⁰ Ein Vergleich der Werke Thomas Manns Novelle »Der Tod in Venedig« und Konstantine Gamsachurdias Roman »Das Lächeln des Dionysos« wurde in einem speziellen Artikel vorgenommen.⁵¹

Nicht nur in Hinsicht auf die Umsetzung der Dionysos/Apollo-Problematik sind die Autoren Gamsachurdia und Mann von Nietzsche beeinflusst. Eine wesentliche Bereicherung erfuhren die Schriftsteller auch durch den tiefgründigen und beschreibbaren Psychologismus, die Moralkritik und Entlarvungspsychologie, durch kulturkritische und politische Auffassungen, die Zuwendung zu sozialen und materialen Fragen, die Musik der Sprache bei Nietzsche.

Im Geleit zum Buch »Zur Genealogie einer Moral« schreibt der Autor Macha: »... Nietzsche, dessen geistige Nachwirkungen zunächst in der philosophischen Belletristik (mit Thomas Mann, Hugo von Hofmannsthal, Gustav Landauer, Heinrich Mann, Stephan George, Hermann Hesse, Georg Heym, Stefan Zweig, Nikos Kazantzakis, Andre Gide, Andre Malraux, Robert Musil, Stanislaw Przybyszewski, aber auch Arnold Zweig, Franz Kafka, Max Brod u. a. m.) und Poesie (Rainer Maria Rilke, Christian Morgenstern, Karl Kraus, Gottfried Benn u. a.), später – leider! auch in der Philosophie (mit Karl Jaspers und Martin Heidegger vor allem) eine ganze Generation der europäischen Intellektualität unverkennbar geprägt haben«⁵². In Anbetracht der im Artikel dargelegten Tatsachen und Zusammenhänge möchten wir in Erweiterung dieses Textes im ersten Teil auch den anerkannten georgischen Schriftsteller Konstantine Gamsachurdia vermerkt wissen.

Bisher wurde von der Forschung im Westen die Beziehung Gamsachurdias zu Nietzsche aus den bekannten Gründen der Sprachbarriere nicht berücksichtigt. In Georgien selbst ging man mit Nietzsche ähnlich wie in der DDR um. »In der DDR mit Nietzsche umgehen, hieß aber grundsätzlich, ihn nach Möglichkeit zu umgehen jedenfalls aber immer kritisch Abstand zu halten.«⁵³

Es ist an der Zeit, auch den Einfluß Friedrich Nietzsches auf das georgische Geistesleben (der Schriftsteller Konstantine Gamsachurdia ist nur ein Beispiel dafür) verstärkt zu erforschen. Auch den Sohn Konstantine Gamsachurdias, Swiad Gamsachurdia, kurzzeitig Präsident der Republik Georgien, beschäftigte Nietzsches Gegenüberstellung von Apollo und Dionysos. In einem Artikel über Lew Tolstoj aus den Jahren 1977–1978 ließen sich folgende Gedanken finden: »Tolstoj ängstigt in der Musik vorwiegend das dionysische Element, die gewaltige Explosion der Anarchie der Gefühle. Romain Rolland hat sehr genau bemerkt, daß auch der Aufruhr Goethes gegen Beethoven durch sie verursacht wurde. (Goethe, ein Künstler apollinischer, beschaulicher Natur, war vom dionysischen Wirbelsturm der Beethoven-Musik, von seiner verzaubernden, versklavenden Kraft zusammengezuckt.)«⁵⁴

50. Gesuch vom 21. November 1914, 2002/1.

51. Jünger, St. = Iungeri, St.: konstantine gamsachurdia da tomas mani (in: *kr̥it̥iḳa*, Nr. 4/1981, S. 113–125).

52. Macha, : *Zur Genealogie einer Moral*, München 1985, S. 2.

53. Müller-Lauter, W.: Über den Umgang mit Nietzsche (in: *Sinn und Form* 5 (1991), S. 833).

54. Gamsachurdia, Z.: *Meždu pustyneju i pustyn'ju* (in: *Literaturnaja gazeta*, 14. 4. 1993).

Giorgi Žavaxišvili

Kleinformartige georgische Skulpturen aus frühchristlicher Zeit

(Taf. 6)

Unter den frühchristlichen Denkmälern Georgiens und Armeniens nehmen die Stelen eine bedeutende Stellung ein. Sie treten als Kennzeichen dieser Epoche in Erscheinung. Tatsächlich sind weder im Christlichen Orient noch in Byzanz ähnliche Denkmäler bekannt, während in den beiden Kaukasusländern Stelen zum symbolhaften Ausdruck der Einbürgerung des neuen Glaubens wurden. Natürlich drängt sich die Frage auf: Woher soll diese Art Denkmal, die kreuzgekrönte Steinsäule, stammen? Gab es vielleicht unter den realen Ausdrucksformen für die hiesigen Glaubensvorstellungen ein Objekt, das Denkmälern dieser Form zugrunde gelegen haben könnte?

In mehreren Gegenden der Alten Welt, darunter auch in den kosmogonischen Vorstellungen, die sich bei Völkern des Nahen Ostens entwickelt hatten, ist im Aufbau der Welt ein großer Platz der Säule eingeräumt, die die Verbindungsachse ihrer drei Teile (Himmel, Welt, Unterwelt) bildet. Sogenannte Drachen oder Drachenartige stellen große behauene Steinsäulen dar, denen man das Antlitz eines phantastischen Fisches gegeben hat. Sie gelten als Schutzgottheiten der Quellen und wurden offenbar auch als Bindeglieder der drei Elemente der Welt betrachtet. Es ist bezeichnend, und L. Melikset-Beg weist darauf hin, daß in späterer Zeit auf manchen »Drachen« die Umrisse des Kreuzes eingehauen wurden, d. h. daß sie in eine christliche Stele umgewandelt wurden.

Die Vorstellung von der Säule als der Weltachse hat im Leben der ältesten Bevölkerung Kaukasiens, darunter bei den kartwelischen Stämmen, ihren Ausdruck gefunden. Dies formt sich bereits an der Wende vom 4. zum 3. Jahrtausend v. Chr. endgültig aus, besteht Jahrtausende hindurch und erreicht das 19. Jh. als hauptsächliche Behausungsform, als Darbazi, des Bauern.

Bekanntlich stellt der Dedabozi, der Grundpfeiler, das wesentliche konstruktive und gedankliche Element des Darbazi dar. Er steht auf einem Fundament in der Mitte des Gebäudes vor der zentralen Feuerstelle und hält die flache Überdachung. Um ihn und die Feuerstelle herum herrschte eine gewisse Ordnung des Familienlebens, die den Gesetzen der Natur, des Kosmos, untergeben war und deren besondere Widerspiegelung darstellte. Auch der Dedabozi wurde als Verbindungsachse der drei Elemente des Kosmos betrachtet. Auf ihm brachte man symbolische Darstellungen an, die

mit den Hauptgottheiten des astralen Pantheons der kartwelischen Stämme verknüpft waren: Spirale, Quadrat und andere Formen, darunter auch das Kreuz, das die vier Gegenden der Welt bezeichnete. Die Säule war dem Bewußtsein und dem Leben der ältesten Bevölkerung Südkasiens also nicht fremd. Offenbar verkörperten der Dedabozi und der vor ihm stehende Herd eine Art Ausdruck jener Weltordnung, wie sie in sumerischen und hethitischen Mythen beschrieben ist.

In der Erzählung von der Bekehrung Kartlis finden sich bedeutsame Nachrichten über die Errichtung der ersten Kreuze in Kartli. Besonders beachtenswert scheint eine Stelle: »[...] und man brachte das durch Wunder des Himmels erschienene ehrwürdige Kreuz nach Mxeta [...] und wir gingen zum Fuß des Hügels [...] sie (die hl. Nino) stieg auf den Felsen hinauf, und die Selige trat auf den Hügel. Sie legte die Hand auf einen Stein und sprach zu einem Bischof: ›Komm, dir gebührt es, und ritze das Kreuz in diesen Stein.‹ Und er machte es so, und da wurde das Kreuz errichtet.« Folglich wurde hier das Kreuz auf steinernem Grund errichtet.

G. Čubinašvili führt diese Stelle an und bemerkt, trotz des verschönenden legendären Charakters müsse darin der Kern einer historischen Erzählung liegen. Das könnte die Entdeckung eines Fragments einer Stelenbasis in der großen Kreuzkirche von Mxeta beweisen. Zwar werden in der auf dieser Basis befindlichen Inschrift die Erbauer der großen Kreuzkirche von Mxeta – die Eristaven Štepanoz, Demetre und Adarnerse – genannt, und die daraufstehende Stele muß nach dem Ende des Baus zu ihrem Gedenken errichtet worden sein¹, doch es unterliegt keinem Zweifel, daß zu Mirians Zeit das Holzkreuz, dieses heiligste Objekt der Verehrung, gebührend erhalten war und später durch ein steinernes Monument ersetzt wurde.

Kunde von der Errichtung von Kreuzen findet sich auch in der Überlieferung von der Bekehrung der Armenier. Darin wird hervorgehoben, daß Gregor der Erleuchter, da er nicht die Priesterwürde besaß und nicht befugt war, eine Kirche zu erbauen, im Zusammenhang mit der Bekehrung an den Orten der Wunder und an allen auffälligen Punkten das Kreuzzeichen errichtete. Wir führen diese Stelle aus dem Werk des Agathangelos an: In allen Städten, bewohnten Orten, Siedlungen und Dörfern Armeniens wies er (Gregor) auf die Lage von Häusern des Herrn hin, aber er grub nirgends Fundamente, noch errichtete er Altäre im Namen Gottes, denn er war nicht mit der Priesterwürde ausgestattet. Die gesegneten Stätten umgab er nur mit Mauern und richtete dort das Kreuzzeichen auf. Das schützende und bewahrende Zeichen des Kreuzes errichtete er auch am Beginn von Straßen und Wegen, auf Plätzen und in Wohnvierteln.²

Anscheinend bürgerte sich sowohl in Georgien als auch in Armenien gleich in der Anfangszeit der Ausbreitung des Christentums die Sitte ein, kreuzgekrönte Stelen zu errichten. Wir haben versucht, die Wurzeln dieses Brauchs in alten vorchristlichen Glaubensvorstellungen zu suchen; Spuren davon sind auch in anderen Denkmälern jener Zeit zu erkennen, selbst im Dekor der Sioni-Kirche von Bolnisi. Trotzdem ist unklar, was als Prototyp unserer Stelen anzusehen ist.

Es ist bezeichnend, daß die Stelen im Laufe der Zeit keine wesentliche Veränderung erfuhren. Ihre Grundformen und der Dekor sind derart beständig, daß es anhand dieser Merkmale schwerlich gelingt, die Denkmäler genau zu datieren, noch dazu, wenn

1. Čubinašvili, G. N.: Pamjatniki tipa Džvari, Issledovanie po istorii gruzinskogo iskusstva, Tbilisi 1948.

2. Übersetzung nach der französischen Ausgabe.

man es mit Stelen verschiedener historischer Provinzen zu tun hat und es schwierig zu entscheiden ist, ob das betreffende Merkmal als lokale Besonderheit zu erklären ist oder als chronologischer Wandel. Bedeutet das vielleicht, daß den Stelen ein Denkmal mit einer von irgendwoher schon fertig eingeführten Form zugrunde gelegen hat? Nach Ansicht von K. Mačabeli bringen sie die Form des von Kaiser Konstantin auf Golgatha errichteten Kreuzes zum Ausdruck; diese Frage hat sie im Zusammenhang mit der Untersuchung eines in Dmanisi gefundenen Stelenfragments aufgeworfen.³ Auf ihm ist außer zwei edelsteinbesetzten Rosetten sowie einer diesen gleichwertigen Rosette eine Szene der Kreuzverehrung vertreten, die Darstellung eines Fürsten, der mit untergeschlagenen Beinen vor einer Kreuzstele sitzt. An anderer Stelle nennt die Wissenschaftlerin als Prototyp der Stelen die Kreuzsäule, die an der Taufstätte am Jordan aufgestellt wurde. Sie fügt hinzu, nach einer allgemein anerkannten Ansicht hätte sich die Vorstellung von diesen Kreuzsäulen durch Pilger verbreitet, die im Heiligen Land waren und von dort deren Darstellung auf den sogenannten Ampullen von Monza und anderen Dingen mitgebracht hätten.⁴ So kann es wohl gewesen sein. Doch trotzdem ist die besondere Stellung der Säule, ihres Dekors überhaupt und des Dedabozi im Bewußtsein der kartwelischen Stämme zu berücksichtigen. Wir müssen annehmen, daß auch dies, wenn auch unterbewußt, Einfluß auf die Form der ersten Kreuzstelen ausgeübt hat.

Es ist nicht leicht, den konsequenten Prozeß der Entstehung der allgemeinen Form und des Dekors der Stele zu verfolgen, weil er verhältnismäßig rasch und kurz war. Faktisch wissen wir wenig über die äußere Form der ersten Kreuze, die in Kartli gefunden wurden. Wie gesagt, stellte man sie sich dem Kreuz von Golgatha ähnlich vor, und da sie die Annahme des christlichen Glaubens durch Königshaus und Volk, die Taufe, bedeuteten, durften sie durch nichts beladen sein außer Schmuck, kostbar eingefaßten Edelsteinen. Das war das königliche, das Staatskreuz; in der Chronik der Bekehrung Kartlis wird hervorgehoben, daß auf Hinweis der hl. Nino der König in Mcxeta das Kreuz aufrichtete.

Leider ist kein einziges von diesen ersten Kreuzen erhalten geblieben. Die Mehrzahl der Wissenschaftler datiert die georgischen Stelen in das 6.–9. Jh.⁵ Offenbar steht die weite Verbreitung der Stelen seit dem 6. Jh. im Zusammenhang mit den politischen und sozialen Prozessen, die im Nahen Osten, in Kaukasien und speziell in Kartli im 4.–5. Jh. und an der Wende vom 5. zum 6. Jh. vonstatten gingen. In dem bereits christianisierten Kartli, das in die Kämpfe zwischen Persien und Rom und später Byzanz um die Herrschaft im Nahen Osten einbezogen war, vollzog sich intensiv der Prozeß der Feudalisierung. Im Jahre 532 schafften die Perser das Königtum in Kartli ab⁶, doch bereits etwa fünfzehn Jahre später »bestimmten« die Fürsten von Kartli »Gwaram zum Eristavi«.⁷ Das war der Beginn einer Zeit der politischen Zersplitterung, aber eines großen kulturellen Aufschwungs, als ein fruchtbarer Boden für die Tätigkeit der einzelnen Feudalherrscher bereitet wurde. Daher kam es, daß der ursprüngliche Kultgegenstand, die Säule mit dem Kreuz, deren Errichtung und Besitz an der Wende vom

3. Mačabeli, K.: kvašvaras gamosaxuleba zvel kartul reliepze (in: sabčota xelovneba, 1988, Nr.7).

4. Mačabeli, K.: adreuli šuasaukuneebis kartuli kvašvaris mnišvnelovani nimuši brdažoridan (Vortrag, gehalten im Zentrum für Archäologie, Tbilisi).

5. Čubinašvili, N.: xandisi, Tbilisi 1972.

6. Žavaxišvili, I.: kartveli eris ištoria, Bd. I, Tbilisi 1918.

5. zum 6. Jh. eine Prärogative des Königshauses darstellte, außer der kultischen auch juristische und memoriale Bedeutung gewann.

In diesem Zusammenhang schreibt N. Šošiašvili: »Die großen Kreuze mit Podest sind in erster Linie kultische Bauten, zu verehrende Kreuze. In dem Fall, wenn auf solchen Kreuzen oder auf ihren Sockeln der Name ihres Errichters (des dortigen Upali, Mampali oder Statthalters) eingehauen ist, gewinnt die kultische Stele gleichzeitig noch zwei Bedeutungen: a) eine juristische: sie bezeichnet die Herrschaft des Errichters der Stele über diesen Ort, d. h. die kultische Stele wird zugleich auch ein Herrschaftszeichen; b) eine memoriale: die Inschrift stellt einen Eintrag zur Erinnerung an den Errichter der Stele dar (ebenso wie die Seelenmeßbücher und Gedenksprüche in den handschriftlichen Büchern).«

Die Kreuzstelen besitzen den erwähnten juristischen Inhalt in der Zeit der politischen Zersplitterung, als einzelne Herrschaftsgebiete existieren und die jeweiligen Herrscher (Upali, Mampali) ihre politische Unabhängigkeit mit solchen Kreuzstelen zum Ausdruck bringen. Nach der Schaffung der einheitlichen Feudalmonarchie verlieren die Kreuzstelen diesen Inhalt. An ihre Stelle treten die Königsstele, das »Qeli« oder die Grenzstele und das kultische Steinkreuz.⁸

Es ist denkbar, daß gerade in dieser Zeit, an der Wende vom 5. zum 6. Jh., jene Form der Stele entstand und sich fest einbürgerte, die fast unverändert dreieinhalb Jahrhunderte lang Bestand hatte: eine hohe, vierflächige Säule, die auf einem kubischen Sockel steht, gekrönt von einem Kreuz und auf ihren Flächen mit religiösen und symbolisch-dekorativen Darstellungen in flachem Relief geschmückt. Daher ist es überaus schwierig, frühe Stelen anhand äußerer Merkmale zu ermitteln.

In Niederkartli, in der Umgebung von Bolnisi, müssen Steinmetzwerkstätten existiert haben, in denen erprobte Meister tätig waren. Ihr Einfluß ist auch in Innerkartli spürbar. Hier müssen mehrere erstklassige Denkmäler geschaffen worden sein: die im Georgischen Museum aufbewahrten Fragmente von Bolnisi Nr. 207, die im Georgischen Kunstmuseum stehenden drei Stelen von Brdazori und einige andere. Sie zeichnen sich durch eine ausgefeilte Technik der Steinbearbeitung aus, durch klare Formen, bescheidenes und ausgewogenes Dekor.

Die Stele von Bolnisi ist als bemerkenswertes Werk dieser Art von Denkmälern zu betrachten, denn in ihr sind äußerst taktvoll und geschmackvoll Symbole des alten und des neuen Glaubens miteinander vereint: der Pfau und das Kreuz, umgeben vom Baum des Lebens. Obgleich die Stele beschädigt ist und wir nicht wissen, was an der fehlenden Stelle dargestellt war, stört nichts diese Einheit. Hier haben einerseits die aus rhythmischer Wiederholung stilisierter Pflanzenmotive bestehenden dekorativen Bänder eine schon völlig ausgebildete und ausgefeilte Form, und andererseits erscheinen einzelne aus geometrischen Figuren, Rhomben und Kreisen, bestehende Knoten, aus deren Vereinigung später die für das Dekor der mittelalterlichen Baukunst so charakteristischen Flechten entstanden. Wie wir sehen, treten auf dieser Stele erstmals jene Prozesse in Erscheinung, die sich im weiteren in der Architektur äußern und die bei der Herausbildung des einheitlichen dekorativen Systems der Gebäude wirken. Weiter unten werden wir uns auch davon überzeugen, daß durch die Stelen auch an-

7. Kartlis cxovreba, Bd. I, S.217.

8. Šošiašvili, N.: kartuli čarčerebis korpusi, I: lapidaruli čarčerebi, I: aymosavleti da samxreti sakartvelo (V–X ss.), Tbilisi 1980.

dere sehr bedeutsame christliche Motive in unsere Kunst einfließen. Als Beispiel dafür eignen sich vor allem die oben erwähnten Stelen von Brdazori.

Die große Stele von Brdazori ist sowohl inhaltlich als auch der Form nach ein vollkommenes Werk. Es enthält alle Komponenten, von der Darstellung des Kreuzes bis zu den symbolisch-dekorativen Pflanzenmotiven; auf ihm finden sich Flechten aus Rhomben und Kreisen und, was die Hauptsache ist, Sujetdarstellungen, unter denen das »Opfer Abrahams« und »Christi Geburt und die Verehrung durch die Sterndeuter« herausragen. In dieser Beziehung ist die zweite, kleinere Stelensäule von Brdazori noch aussagekräftiger. Hier sind »Christi Himmelfahrt«, die »Himmelfahrt von Mariä Seele«, die »Muttergottes mit dem Kind unter Opfernden«, die »Taufe« und Gruppen von zwei und drei Stiftern dargestellt. Drei von ihnen bestehen aus Vater, Mutter und dem Nachkommen und zeichnen sich durch primitive Ausführung aus.

Von den auf dem Territorium Innerkartlis bislang entdeckten Stelen gehören die frühesten dem 6. Jh. an. Im Unterschied zu Stelen von Niederkartli, deren Dekor meist aus pflanzlichen und geometrischen Motiven bestand, war die Oberfläche der Stelen von Innerkartli mit figürlichen Kompositionen bedeckt, obwohl auch hier oft Analogien zu den pflanzlichen und dekorativen Motiven der Stelen von Niederkartli begegnen.

Natürlich erkennt man auf den Stelen auch Darstellungen von Heiligen: den hl. Georg, den hl. Rashden und andere. Markanter sind Porträts historischer Persönlichkeiten sowie ganzer Gruppen von Personen, was auf die Bedeutung der Persönlichkeit in der Gesellschaft hinweist.

Die Stelen von Samcxé-Žavaxeti zeichnen sich durch Schlichtheit der allgemeinen Formgebung und des Schmuckes sowie durch eine gewisse Primitivität aus. Eine Stele aus dem aufgegebenen Dorf Dankali im Kreis Axalkalaki, die gegenwärtig im Museum von Axalcixé ausgestellt ist, hebt sich davon ab. Diese Stele zählt zum Kreis der ältesten Werke dieses Typs und ähnelt dem Dedabozi des bewohnten Darbazi. Tatsächlich verbreitert sich der schlichte Körper der Stele leicht nach oben und endet in einer Art Kapitell, dessen Flächen jeweils mit einer massigen Reliefdarstellung bedeckt sind: einem von einem Kreis eingeschlossenen gleicharmigen Kreuz, einem Blätterkranz, einer vierblättrigen Rosette und dem Gesicht eines Menschen. Wie gesagt, schloß diese Säule nicht mit einem Kreuz ab, folglich war ihr wichtigstes Glaubenssymbol noch nicht gesondert herausgearbeitet.

Es hat den Anschein, als sei die ursprüngliche Schlichtheit und der Lakonismus den Denkmälern dieser Gegend lange Zeit erhalten geblieben und zu ihrem Kennzeichen geworden; jedenfalls zeichnet sich die Mehrzahl der hier aufgefundenen Stelen durch diese Merkmale aus. Auch Werke aus deutlich späterer Zeit wie Giorgi Çminda, Agara, Areši, Çumurdo und eine Stele von Zeda Tmogvi sind so beschaffen. Ein Kreuz ist nur auf ihrem Sockel dargestellt, die Säulen selbst sind dürftig verziert, entweder mit drei aufsteigenden Parallelrinnen oder mit einer auf dem Ende sitzenden dicken Rosette oder mit einem kugelförmigen Kopf.

Deutlich archaisch wirken jene Stelen aus der Region, die reichlicher mit Reliefs geschmückt sind, z. B. eine Stele von Zeda Tmogvi, die kleine Stele von Dankali und die Säulenfragmente von Nayvareba. Die Säule von Dankali eignet sich als Beispiel für die künstlerische Vereinigung symbolisch-dekorativer Motive. Auf diese Weise entstand eine ausgewogene, einheitliche Komposition, in der eine von zwei Kreuzen flankierte Figur mit einem Heiligenschein dominiert. Im wesentlichen durch die glei-

chen Eigenschaften zeichnet sich die kleine Stele von Zeda Tmogvi aus nur mit dem Unterschied, daß auf den Seiten der Säule ein rhythmisches Ornament aus Rebensprossen dargestellt ist, aber auch dieses symbolisch-dekorative Motiv ist so grob, so ohne Verständnis seines Hauptwertes wiedergegeben, daß es den Eindruck vermittelt, einzelne, unabhängige Teile seien mechanisch vereint worden. Auf der Fassade der Säule sehen wir das gleiche: drei Darstellungen unterschiedlichen Charakters sind in einem gewissen Rhythmus mechanisch angeordnet: zwei gleichartige Kreuzstandarten, die übereinander angebracht sind; die im Charakter völlig davon abweichende Figurengruppe Daniels und des Löwen; darüber eine weitere Kreuzstandarte. Auch das Podest dieser Stele ist in besonderer Weise verziert: auf allen vier Flächen sind gleicharmige Kreuze in unterschiedlicher Umrahmung dargestellt. Es scheint, daß hier entweder noch kein einheitliches inhaltliches und dekoratives System gebildet worden ist oder diese Gegend Kartlis zu dieser Zeit im Verhältnis zu den anderen weniger in den komplizierten Prozeß einbezogen war, der im Lande vor sich ging.

Beachtung verdient, daß das Erscheinen von Sujets aus dem Alten Testament und dem Evangelium zeitlich mit einem bedeutenden Ereignis zusammenfällt, der Ankunft der sogenannten syrischen Väter in Kartli und dem Beginn ihres Wirkens. Zu berücksichtigen ist diesbezüglich auch der scharfe Gegensatz zwischen dem Mazdaismus und der christlichen Religion einerseits und der monophysitischen und der dyophysitischen Strömung im Christentum andererseits, was im wesentlichen Ausdruck der politischen Orientierung des Landes war und schließlich mit dem armenisch-georgischen Kirchenschema zu Beginn des 7. Jh.s, dem Sieg der Orientierung auf den Westen, auf Byzanz, zum Ende kam. Die Ankunft der syrischen Väter diente offenbar der Festigung des Christentums überhaupt, der Einführung der Klosterbewegung und im besonderen der Einbürgerung des Chalkedonitertums. Es ist denkbar, daß sie aus Syrien christliche Motive und deren ikonographische Formen mitbrachten. Damit ist wohl zu erklären, daß die in der Frühzeit der Verbreitung des Christentums populären biblischen Szenen und der ganze Zyklus der wichtigsten Episoden aus dem Leben Christi nach Georgien kamen.

Außer auf den Stelen treten Szenen aus der Bibel und den Evangelien fast nicht in Erscheinung. Aus dem Dekor von Kirchen sind die auf den Phrasenreliefs von Martvili erhalten gebliebenen Darstellungen »Daniel in der Löwengrube«, »Eustathius Placida«, »Himmelfahrt« und die »Taufe« bekannt. Eustathius Placida findet sich auf der Tafel eines Fensters von Çebelda. Sehr populär ist nur die »Himmelfahrt des Kreuzes«, die man auf zahlreichen Denkmälern sieht. Somit sind die frühchristlichen Stelen jene Denkmäler, mit denen die christliche Thematik in die georgische Kunst Einzug hielt.

Die Stelen existierten offenbar bis zum 8./9. Jh. Jedenfalls sind die spätesten Stelen, die von Usaneti und Kaṭaula, hinsichtlich Stil und Technik in das Ende des 8. Jh.s zu datieren.

Im Verlaufe dieser Zeit haben sie keine wesentliche Änderung erfahren. Fühlbar ist nur eine Art Verstärkung der allgemeinen Dekorativität. Anstelle von falschen Ecksäulen sind alle vier Kanten schräg herausgemeißelt und mit geometrischen Ornamenten verschiedener Art bedeckt. Auch die Sujetreliefs sind von den gleichen Ornamenten eingerahmt, bis ins einzelne gegliedert sind auch die einheitlichen Ornamentbänder der Seitenflächen: Rebenzweig und verschiedene geometrische Formen wie Ringe, Netze u. a. Außerdem erscheint am Ende der Säule ein bogenförmiges Kapitell, das

Modell einer ein- oder zweistöckigen Kirche, die mit hufeisenförmigen Bögen geschmückt ist an deren Kuppel ein krönendes Kreuz befestigt wurde. Außer dem gewöhnlichen kubischen Podest werden bisweilen hochwertige vielflächige Sockel oder Podeste komplizierter Konfiguration geschaffen, wie es bei den Stelenbasen des Vežan Aṭeneli, von Xunani und Musxi der Fall ist.

Dieser Wandel in der äußeren Form der georgischen Stelen fällt in jene Zeitstufe der Entwicklung frühfeudalistischer Verhältnisse, die als Periode der frühfeudalen Zersplitterung bezeichnet wird.⁹ In dieser Zeit gewinnen sie mehr memorialen, juristischen als kultischen Charakter, was auch die auf den Sockeln angebrachten Inschriften bezeugen.

Irina Mirižanašvili

Die Kirche von Muržaxeti

In der Geschichte der christlichen georgischen Baukunst kommt einer kulturhistorischen Region wie Žavaxeti große Bedeutung zu. Obwohl das typologische Repertoire der Architektur dieses Gebiets recht beschränkt ist (der Haupttyp ist die Hallenkirche), zeichnet sich hier in der künstlerischen Ausführung ein reiches und vielgestaltiges Bild ab.

Unser Untersuchungsobjekt ist die Hallenkirche von Muržaxeti. Das Dorf Muržaxeti liegt im Kreis Axalkalaki, 2 km von Axalkalaki entfernt am linken Ufer des Muržaxetis Čqali. Bei diesem Dorf fand im Jahre 1535 die Schlacht zwischen Bagrat III. und dem Atabag Qvarqvare IV. statt, die mit dem Sieg König Bagrats endete.¹ Die Geschichte des Dorfes und seine Altertümer hat E. Taqaišvili beschrieben. Zu seiner Zeit befand sich hier eine georgische Ansiedlung, wo Georgier und georgische Sunniten lebten. Unter den Altertümern hat Taqaišvili eine Kirche aufgeführt mit einer Mxedruli-Inschrift, die im Altarraum auf einem Stützbogen eingehauen war und seiner Ansicht nach nicht vor dem 17. Jh. entstanden sein kann.²

N. Berzenišvili überlieferte in seinem Tagebuch der Žavaxeti-Expedition von 1933 eine Nachricht, derzufolge diese Kirche im 18. Jh. umgebaut wurde, was die von E. Taqaišvili angeführte Mxedruli-Inschrift bestätige. Als Ort der Inschrift nannte er allerdings nicht den Stützbogen, sondern die linke Seite des Altarraumes.³ Die Inschrift lautete:

k. :γ̣n:še:fi:sa

bā.. čangur

sze:myvdeli

vinc šendoba

brzanot tkñc

k.ymertman šeiçqale codvili sa

ba.. čanguri

sze myvdeli

vinc šendoba

brzanot tkvenc

Die Inschrift stammt offenbar aus der Zeit der Wiederinstandsetzungsarbeiten. Sie ist an ihrer Stelle nicht erhalten geblieben.

Eine andere Nachricht über diese Kirche haben wir bislang nicht ausfindig machen können.

Die Kirche steht am Rand des Dorfes auf einem Hügel und stellt ein Bauwerk des Hallentyps dar. Die Fassaden sind schlicht und nicht gegliedert. Die Mauern sind aus mittelgroßen, unbearbeiteten Steinen mit geglätteten Rändern errichtet, wobei die Horizontale der Reihen eingehalten wurde. An den Ecken wurden behauene Steinquadrate verwendet, deren Reihenfolge eine besondere Zeichnung ergibt (Wechsel von breiten und schmalen Steinen). Der untere Stein ist breit, viereckig und tief in das Gemäuer eingelassen. Der folgende Stein ist schmal und hoch. So setzt es sich bis ganz nach

1. MAK XII, M, 1909, S.27.

2. A. a. O. , S.27–28.

3. Berzenišvili, N.: sakartvelos ištōriis saķitxebi, Bd. I, Tbilisi 1964, S.58–60.

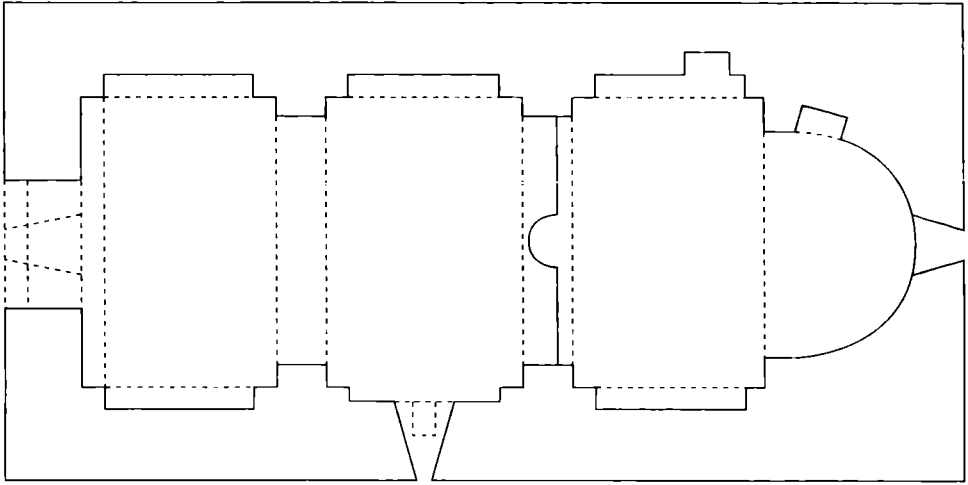
oben fort. Auf dem unteren Stein in der Nordecke der Ostfassade und in der Westecke der Nordfassade ist ein Kreuz des Bolnisi-Typs eingehauen. Die Fassaden sind mit Kalk verputzt. Der Putz ist teilweise abgebröckelt, das Karnies nicht erhalten geblieben. Der einzige Fassadenschmuck scheint ein mit Umstülpungen versehenes Sims über dem Fenster des östlichen Altarraums gewesen zu sein, von dem heute nur noch Fragmente der Arme erhalten geblieben sind. Das Sims springt stark vor, ist reliefiert und mit Bögen bearbeitet. In seiner Form, seiner Zeichnung und seinem Ausmaß erinnert es an ein gewölbeartiges Regalkarnies. Das Fenster ist mit behauenen Steinen verblendet. Im oberen Teil wiederholt die Steinreihe die Bogenform des Fensters und folgt ihm wie ein breiter Saum.

Die Kirche ist beträchtlich umgebaut worden. Im Verhältnis besser erhalten sind die Ost- und Nordfassade, während die West- und die Südfassade fast gänzlich verändert worden sind.

Die Instandsetzungsarbeiten des 18. Jhs sind im Inneren noch stärker spürbar. Die alte Ordnung ist bei den Kapitellen der Pilaster erhalten geblieben. Der obere Teil einschließlich der Stützbögen ist umgebaut worden. Das Gewölbe ist eingestürzt und später abgesenkt worden. Die Stützbögen des Gewölbes wurden neu errichtet, aber wegen der niedrigen Decke gerieten sie plump und massig. Trotz der Umbauten sind die architektonischen Formen, die Komposition des Kirchengrundrisses und auch einzelne Details erhalten geblieben. Im Interieur beeinträchtigt den Eindruck der schönen, alten Formen eine dicke Putzschicht (gleichfalls eine Folge der Umbauten des 18. Jhs), unter der die Schärfe des Profils der Kapitelle verlorengeht, während die Wahrnehmung des Raumes unter dem gleichzeitigen Mangel an Höhe leidet. Das Gewölbe und die Konche sind, wie gesagt, abgesenkt. Umgestaltet wurden die Fenster, die in die West-, Ost- und Südwand eingelassen sind. Ergebnis späterer Restaurierungsarbeiten ist die Solea, die sich bis zum ersten Ostpilaster des Altarraums hinzieht.

Die Kirche verkörpert in ihrem Grundriß eine lange Halle, deren Wände durch zwei Paar zweistufige Pilaster in drei Teile gegliedert sind und die im Osten in einem hufeisenförmigen Altarraum endet. Auch die Konche muß hufeisenförmig gewesen sein. Davon zeugen die Grundsteine des Altarraumbogens. An die Wand des Altarraums schließt sich der rechteckige Altarstein an. In die Nordwand des Altarraums ist eine tiefe, rechteckige Nische eingelassen. Eine ähnliche Nische befindet sich im östlichen Abschnitt der Nordwand an der Ecke zum Altarraum. Der Konchenbogen stützt sich auf einen schlichten Impost, der aus zwei schmalen übereinanderliegenden Querplatten besteht. Kapitelle mit ähnlichem Profil sind bei den Stützpilastern der Mauerbögen verwendet.

Die Wände der Kirche sind durch zwei Pilasterpaare in drei gleiche Abschnitte gegliedert. Die Pilaster springen stark hervor. Die vordere Stufe endet in einem dekorativen Kapitell, dessen Profil ein dünnes, schmales Querbrett und eine hohe Fläche darstellt, worüber voluminöse Reliefzylinder herausgearbeitet sind. Vom Vorderrand zum Zentrum werden die Zylinder enger, und an der Schnittstelle ist eine vorspringende Volute eingefügt. Die Seitenzylinder in Ost-West-Richtung oder von den Seiten her enden gleichfalls in Voluten. Von der zweiten Pilasterstufe sind Mauerbögen angelegt. Diese Bögen sind tief und von ausgeprägter Hufeisenform in erstaunlich schöner Linienführung. Sie stoßen an das Quersims des Kapitells, das mit Dreiecken und Zacken verziert ist.



Grundriß der Kirche

Die Kirche besitzt einen Eingang von der Westseite. Die Tür ist schmal und hoch. Von außen bildet der Eingang ein Rechteck, innen ist er bogenförmig und wird durch drei Fenster erhellt. Das eine ist ein Bogenfenster im Altarraum, das recht niedrig angebracht wurde. Das zweite über der Tür ist deutlich späterer Entstehung. Das dritte Fenster ist im Mittelteil der Südwand eingelassen, es muß gleichfalls späteren Datums sein. Das Fenster ist sowohl von außen als auch von innen bogenförmig. Seine äußeren Ausmaße sind sehr klein, von der Seite des Interieurs dagegen sehr breit und hoch.

Der Betrachter gelangt einzig durch den Westeingang in die Kirche hinein. Das Innere wird durch die Pilaster in drei klare Abschnitte geteilt, die im Osten in der hufeisenförmigen Apsis enden. Die Längsachse ist deutlich hervorgehoben. Die mächtigen, hervortretenden Pilaster und die tiefen, elegant ausgeführten hufeisenförmigen Bögen vermitteln den Eindruck des Raumes einer Basilika. Aufgrund der Relieffiertheit der Pilaster verengt sich der Raum der Halle stark. Die Ausschmückung des Interieurs mit dekorativen Bögen sowie die Mächtigkeit dieser Bögen und ihre gefällige Form haben eine Doppelfunktion. Einerseits handelt es sich um ein festes, hervortretendes konstruktives Element im Mauerwerk, das das Gewicht der Überdachung auf sich nimmt, und andererseits stellt die geschlossene, äußerst fein gearbeitete hufeisenförmige Führung der Bögen eines der schöpferischsten Elemente in der Gestaltung des Innenraums dar. Somit erreicht der Baumeister von Muržaxeti seine künstlerische Wirkung durch die tektonische und dekorative Ausführung des Interieurs. Dieses Gefühl verstärken die mächtigen Pilaster mit ihren reliefsierten Kapitellen: Der Raum ist beweglich und plastisch.

Der äußere Umfang der Kirche von Muržaxeti harmoniert nicht mit der inneren Gliederung. Die mächtigen, flächigen, einheitlichen Massen verwandeln sich im Interieur in einen gegliederten Raum. Die durch die vorspringenden Pilaster gebildeten tiefen Ausbuchtungen rufen eine andere Empfindung hervor. Eine ähnliche Wirkung ist bei der aus dem 9. Jh. stammenden Kirche von Gunde zu beobachten.⁴

4. Čubinašvili, N.: Die Dreifaltigkeitskirche von Šašiani, Tbilisi 1988, Tafel 5.3 (in russ. Sprache).

Der Charakter des Aufbaus der Kirche nähert dieses Bauwerk solchen Bauten ჯავახეთის aus dem 8.–9. Jh. an wie Qizil-Deresi⁵, Alanzia (7. Jh.)⁶, Dadeši (9. Jh.)⁷, der ersten Bauphase von Azavreti (9. Jh.) und anderen.

Auf die gleiche Zeit deutet die mächtige hufeisenförmige Führung der Bögen hin, die im wesentlichen in denselben Kirchen anzutreffen ist: Alanzia⁸, Qizil-Deresi⁹, Koxta Pvtismšobeli (8. Jh.)¹⁰.

Beachtenswert ist die im Interieur von Muržaxeti verwendete Form und das Dekor des Kapitells. Ein genaues Analogon zu den Kapitellen, die mit Voluten geschmückt sind, die aus Zylindern bestehen, fanden wir in der Unterkirche von Sayamo (10. Jh.).

Der entwickelte Grundriß der Kirche rückt das Denkmal in die Nähe der Kirchen aus dem 9.–10. Jhd.: Xviliša (9. Jh.)¹¹, Uraelis Agara (10. Jh.)¹², Peķrašeni (10. Jh.)¹³ u. a.

In allen diesen Kirchen außer in der von Muržaxeti ist der Eingang unstrittig an zwei Seiten angelegt, im Westen oder Süden, oder nur im Süden, wodurch die Betonung der Längsachse gemildert wird, die in Muržaxeti so übermächtig spürbar ist. Wir meinen, daß das Streben nach Dekorativität, das Spiel mit den plastischen Formen, die Dynamik des Interieurs, die nicht durch den Dekor erzielt wird sondern auch durch die Plastik und Ausdruckskraft der architektonischen und tektonischen Formen, ein Zeichen der Übergangsperiode ist. Davon zeugen der Charakter des Aufbaus und die Ausführung der Fassaden, der Kontrast zwischen den schlichten Flächen und dem ausgeprägten Skulpturdekor. Dabei haben wir die Ostfassade im Blick, wo Fragmente einer reliefierten Fensteroberleiste zu erkennen sind.

Der progressive, entwickelte Grundriß und die ein wenig archaisierten architektonischen Formen weisen auf die mittlere Periode der Übergangszeit hin, als die archaischen, hufeisenförmig geführten Bögen in der Erinnerung noch lebendig und gleichzeitig schon der Beginn des neuen Jahrtausends mit der Komposition des entwickelten Grundrisses und der vom 10. Jh. aufgegriffenen Kapitele spürbar waren.

Die Kirche von Muržaxeti steht zwischen dem 8. und dem 10. Jh. Kennzeichen, die in beiden Jahrhunderten auftreten, sind in ihr konzentriert, was es gestattet, sie in das 9. Jh. zu datieren, zumal sie auch eine gewisse Ähnlichkeit mit den Kirchen dieses Jahrhunderts aufweist.

5. A. a. O., Tafel 12.

6. A. a. O., Tafel 29.

7. Dieses Bauwerk habe ich nicht selbst gesehen, ich kann nur anhand einiger Fotos darüber urteilen. Die Daten dieser Kirche werden im Archiv der Hauptverwaltung für Denkmalschutz aufbewahrt.

8. Čubinašvili, N.: op. cit., Tafeln 27, 28, 29.

9. A. a. O., Tafel 11.2.

10. A. a. O., Tafel 11.1.

11. A. a. O., Tafel 10.

12. Beriže, V.: Die Stellung der Denkmäler Tao-ĶlarĶetis in der Geschichte der georgischen Baukunst, Tbilisi 1981, S.39, Abb.2 (in russ. Sprache).

13. Ebenda.

VERZEICHNIS DER AUTOREN

Buchrašvili, Paata	Universität Tbilisi
Chotiwari-Jünger, Steffi	Humboldt-Universität Berlin
Doboržginiže, Nino	Universität Tbilisi
Fähnrich, Heinz	Universität Jena
Gammer, Moshe	Universität Tel Aviv
Giunašvili, Elene	Universität Tbilisi
Günther, Hans-Christian	Universität Freiburg
Gudušauri, Tinatin	Universität Tbilisi
Gvinžilia, Zurab	Tbilisi
Hriytsiyk, Liudmila	Universität Kiew
Ibrahimov, Harun	Universität Machačqala
Kadiroğlu, Mine	Ankara
Პandelaki, Dali	Universität Tbilisi
Melikišvili, Irina	Akademie der Wissenschaften, Tbilisi
Mirižanašvili, Irina	Universität Tbilisi
Paičaze, Davit	Universität Tbilisi
Tuite, Kevin	Universität Montreal
Xintibiže, Elguža	Universität Tbilisi
Žapariže, Goča	Universität Tbilisi
Žavaxišvili, Giorgi	Universität Tbilisi



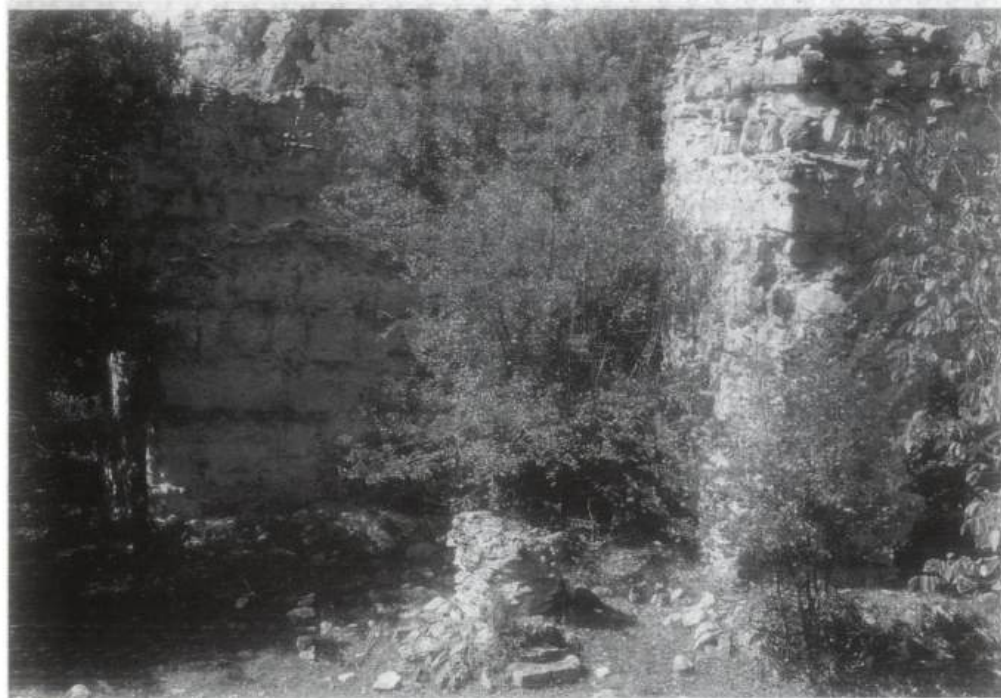
Beide Seiten einer Kupfermünze Giorgis III.



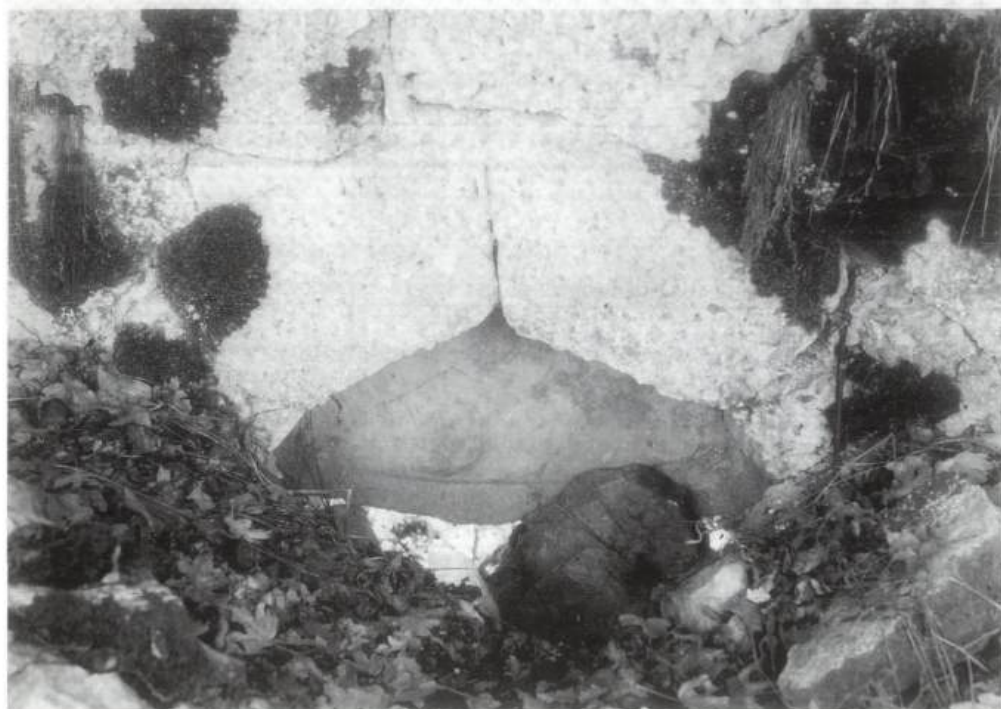
Ausschnitt der Vorderseite



Şarbet, Apsis der Klosterkirche von Südosten



a: Şarbet, Klosterkirche von Südosten



b: Şarbet, einschiffiger Bau, Fensterbogen



a: Südwand des Refektoriums



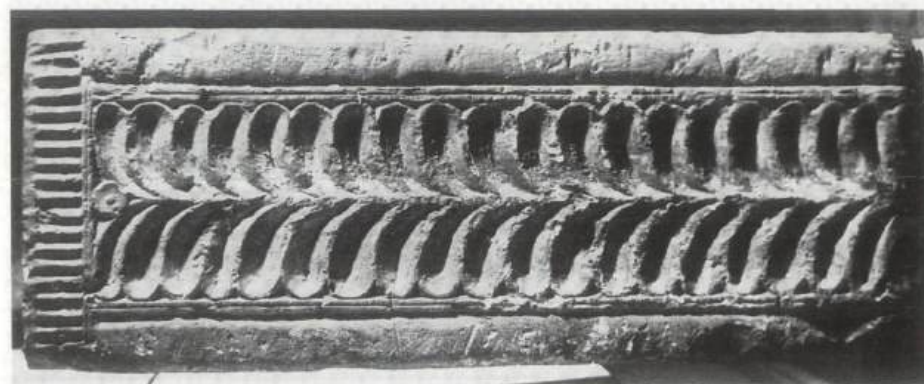
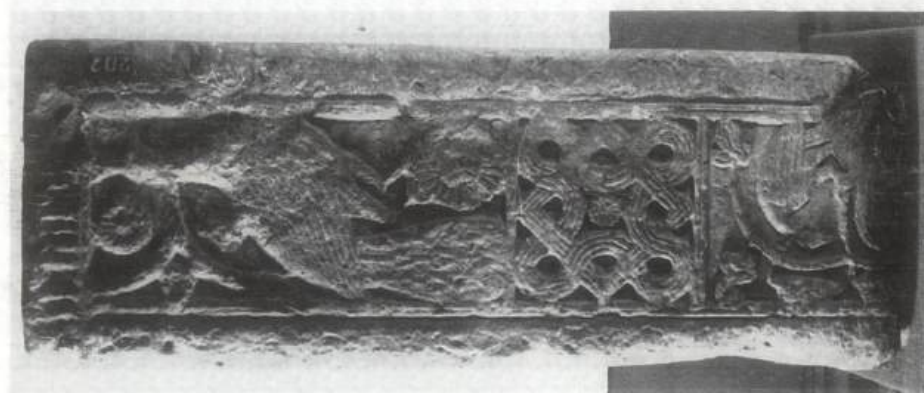
b: Die Festung Boselt Kale von Norden



a: Şogara-Kapelle von Südwesten



b: Şogara-Kapelle, Westmauer von Osten



Stele von Bolnisi