

# GEORGICA

## Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens

**Herausgeber:** Heinz Fähnrich, Jena  
Mariam Lortkipanidse, Tbilisi

**Unter Mitarbeit von:** Irina Arsenischwili, Tbilisi  
Niko Berdsenischwili, Tbilisi  
Winfried Boeder, Oldenburg  
Elgudsha Chintibidse, Tbilisi  
Dali Gamqrelidse, Tbilisi  
Angelika Geyer, Jena  
Jens Jäger, Jena  
Manfred Krebernik, Jena  
Erhard Lange, Jena  
Fairy von Lilienfeld, Erlangen  
Marina Lortkipanidse-Piel, Jena  
Steffi Macher, Jena  
Günther Mansfeld, Tübingen  
Roin Metreweli, Tbilisi  
Ute Rieger, Jena  
Manfred Schmeling, Saarbrücken  
Karl-Horst Schmidt, Bonn  
Rüdiger Schmitt, Saarbrücken  
Isabella Schwaderer, Jena  
Guram Tewsadse, Tbilisi  
Surab Tschumburidse, Tbilisi

Shaker Verlag  
Aachen 2004

## **Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek**

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

Erscheinungsweise: Jährlich. Bezugspreis: Einzelheft 24,00Euro (D), Jahresabonnement 20,00Euro (D), Jahresabonnement für Studenten 10,00Euro (D), jeweils zzgl. Porto & Verpackung. 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.

**Herausgeber und Verlag danken der Firma SIOS Meßtechnik GmbH für die freundliche Unterstützung bei der Drucklegung dieses Bandes.**



Zitierweise: GEORGICA

ISSN 0232-4490

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

Die mit Namen gekennzeichneten 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.

Copyright Shaker Verlag 2004

Alle Rechte, auch das des auszugsweisen Nachdruckes, der auszugsweisen oder vollständigen Wiedergabe, der Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen und der Übersetzung, vorbehalten.

Printed in Germany.

ISBN 3-8322-3576-0

ISSN 0232-4490

Shaker Verlag GmbH • Postfach 101818 • 52018 Aachen  
Telefon: 02407/95 96 - 0 • Telefax: 02407/95 96 - 9  
Internet: [www.shaker.de](http://www.shaker.de) • eMail: [info@shaker.de](mailto:info@shaker.de)

## **Inhalt**

### **Geschichte**

- Dawit Muskhelischwili: Zur ethnischen Herkunft der Bevölkerung des Landes Daiaeni/Diaoxi 5
- Natela Watschnadse, Giorgi Tscheischwili: Die altarmenische Übersetzung von "Kartlis Cxovreba": Dialog oder Konfrontation der Kulturen? 14
- Giorgi Otchmesuri: Aus der Geschichte der Kriegszüge Tamerlans gegen Georgien 27
- Jens Jäger: Wer war der Erste? Zur Geschichte der frühen Elbrus-Besteigungen 34
- Artschil Kochreidse: Aus der Geschichte des Kampfes der sozialistischen Liberalen um die Bewahrung der georgischen Sprache (eine weniger bekannte Episode) 45

### **Ethnographie**

- Florian Mühlfried: Die Kunst des Tischmeisters (tamadoba) - Eine männliche Domäne? 51

### **Sprache**

- Marcello Cherchi: Georgische Verbaltmesis und Wackernagels Gesetz 73
- Wachtang Imnaischwili: Nochmals zu den georgischen Handschriften der Universität Graz 99
- Yasuhiro Kojima: Possessive Verben und Belebtheit im modernen Georgisch 107
- Farshid Delshad: Iranische und semitische Edelsteinnamen im Vepxistqaosani 121
- Heinz Fähnrich: Kartwelischer Wortschatz VIII 131

**Literatur**

- Constantine B. Lerner: Das Leben der heiligen Nino und die Kirchengeschichte des Rufinus (Über die Interdependenz der Quellen)** 139
- Rusudan Ghlonti: Über die typologischen Beziehungen der geistlichen georgischen Lyrik des 16.-18. Jhs. zur englischen Literatur** 151
- Wenera Kawtiaschwili: Rezeption deutscher Literatur und Ästhetik in Galaktion Tabizes Werk** 160

**Kunst**

- Günter Paulus Schiemenz: Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Eine verborgene Psalm-Illustration in Mxmeta** 173

**Rezensionen**

- Stevenson, Wendell: Gestohlene Geschichten, Aus Georgien - Besprochen von Maria Sauna** 195
- Tabize, Galaktion: Rčeuli leksebi (=Ausgewählte Gedichte) - Besprochen von Maria Sauna** 197
- Germanul-kartuli leksikoni - Deutsch-Georgisches Wörterbuch - Besprochen von Ute Rieger** 199
- Pro Georgia, Journal of Kartvelological Studies - Besprochen von Nicole Förster** 203
- Bitow, Andrej: Georgisches Album - Besprochen von Maria Sauna** 205

**Verzeichnis der Verfasser**

207

Dawit Muskhelischwili

### Zur ethnischen Herkunft der Bevölkerung des Landes Daiaeni/Diaoxi

Infolge der Einfälle der "Seevölker" entstand nach dem Niedergang des Hethiturreiches (zu Beginn des 12. Jhs. v. Chr.) in Ostanatolien eine komplizierte politische Situation, die durch Völkerwanderungen verursacht wurde. In bedeutendem Maß war dies durch die Migration kartwelischer Stämme aus ihrem ursprünglichen Siedlungsgebiet nach Süden und die Einnahme jener Länder des nördlichen Mesopotamien bedingt, die zum politischen und wirtschaftlichen Interessenbereich des Assyrerreichs gehörten. Aus diesem Grund tauchen die oben erwähnten Stämme erstmals an der Wende des 12.-11. Jhs. v. Chr. in den "Annalen" des assyrischen Königs Tiglatpilesar I. auf: und zwar die ostkartwelischen Stämme der "Mušker" (die späteren "Mesxer") und gleichfalls die "Kašker" und "Abešler", die aufgrund einer in letzter Zeit begründet vorgetragenen Hypothese möglicherweise den westkartwelischen Stämmen zuzuordnen sind <sup>1</sup>.

In den gleichen Quellen wird das frühe Staatsgebilde "Daiaeni" genannt, gegen das die Könige Assyriens im 12.-11. Jh. Krieg führen und das später in urartäischen Inschriften des 8. Jhs. unter dem Namen "Diaoxi" erwähnt wird <sup>2</sup>. Diaoxi war den assyrischen und urartäischen Quellen zufolge ein weites und starkes Land. Urartus König Menua (Ende des 9. und Anfang des 8. Jhs.) bezeichnet es als "mächtiges Land" <sup>3</sup>. Dies ist, wie man bemerkt, der einzige Fall, daß die Urartäer einen feindlichen Staat mit einem solchen zellenten Epitheton versahen <sup>4</sup>. Diaoxis westliche Peripherie bildete die ausgedehnte Hochebene der Stadt Erzerum (Türkei), und im Nordosten erstreckte es sich bis zu den Quellgebieten des Mtkvari, wo es an das "Land Zabax" der urartäischen Quellen grenzte <sup>5</sup>. Zabaxa ist die alte georgische Provinz Žavaxeti <sup>6</sup>. In nördlicher Richtung war eine Gegend Diaoxis das "Land Šešeti", in dem "Diaoxis Königsstadt Zua" lag <sup>7</sup>. Das in der Inschrift genannte "Šešeti" ist identisch mit der historischen georgischen Provinz Šavšet, dem Tal des in den Čoroxi mündenden Flusses Imerxevi <sup>8</sup>, und somit dürfte klar sein, daß das Land Diaoxi außer dem Hochland von Erzerum vermutlich das gesamte Čoroxi-Becken umfaßte <sup>9</sup>. Dies ist um so

glaubhafter, als gerade am Mittellauf des Čoroxi und im Becken seines Nebenflusses Oltisis Čqali bekanntlich die historische georgische Provinz Tao lag <sup>10</sup>, deren Namen man mit der Bezeichnung Diaoxi verknüpft <sup>11</sup>. Daher ist anzunehmen, daß Diaoxi eine unter der Hegemonie der Taoer geschaffene Konföderation von Stämmen oder ein frühes Staatswesen darstellte.

Wie sind die Stämme ethnisch zu bestimmen, die auf dem Territorium von Diaoxi siedelten?

G. Melikišvili, der diese Frage speziell untersuchte, hat die Ansicht formuliert, daß "in den Namen und Bezeichnungen aus dem westlichen Grenzgebiet des in assyrischen und urartäischen Quellen wiedergegebenen Teils des südlichen Transkaukasien in recht großer Zahl hurritische Elemente in Erscheinung treten, die anscheinend auf die Existenz hurritischer Stämme in der altorientalischen Epoche in diesen Gebieten des südlichen Transkaukasien hinweisen. Der zu Tage tretende hurritische Charakter der Bevölkerung dieser Gebiete erscheint in keiner Weise unerwartet, denn ein hurritisches südwestliches Transkaukasien (die Bezirke Erzerum-Kars und andere) ist die unmittelbare Fortsetzung der von Süden angrenzenden hurritischen Gebiete" <sup>12</sup>.

Später gelangte G. Melikišvili zu einer behutsameren Folgerung: "Die Toponymie, die Ethnonymie und die Onomastik des Territoriums (Diaoxi - D. M.) lassen einzelne hurritische Elemente erkennen. Doch das könnte teils das Ergebnis einer kulturellen Einwirkung, teils unmittelbaren Vordringens des hurritischen Elements in diese Gebiete sein" <sup>13</sup>.

I. D'jakonov schrieb in seiner Monographie, die der Vorgeschichte des armenischen Volkes gewidmet war: "Die ethnische Zugehörigkeit von Daiaeni ist nicht völlig klar, G. A. Melikišvili betrachtet sie als einen hurritischen Stamm, und das ist ziemlich wahrscheinlich" <sup>14</sup>; an einer anderen Stelle derselben Arbeit deutet er nochmals die Möglichkeit an, daß "die Bevölkerung hier (in Daiaeni - D. M.) offenbar hurritisch war" <sup>15</sup>; und an einer weiteren Stelle bereits kategorisch: "das hurritische Königreich Daiaeni" <sup>16</sup>.

Somit meint I. D'jakonov, der dieses Problem nicht speziell untersucht hat, gestützt auf die frühe Vermutung (1954) G. Melikišvilis, daß das frühe Staatswesen Daiaeni-Diaoxi ein hurritisches Gebilde war, und berücksichtigt G. Melikišvilis spätere Ansicht (1959) nicht.

G. Melikišvili hat auch in späteren Werken seine Meinung zu dieser Frage wiederholt: "Die Toponymie und die Namen der Herrschenden (z. B. Seni - hurritisch "Bruder") des Landes Diaoxi (Daiaeni) haben oft ein hurritisches Aussehen. Auch das Suffix -xi, mit dem dieser Name (Diaoxi, Taoxi) so häufig begegnet (wurzelhaft ist darin Diao, Tjao, Tao) ist gleich-

falls ein hurritisches Possessivsuffix. Wir müssen annehmen, daß die Bevölkerung von Diaoxi früher zum Bestand des Reiches Mitanni gehörte. Ausgeschlossen ist auch nicht, daß auf dem Territorium dieses Landes oder in seiner Nachbarschaft einzelne hurritische Stämme gelebt haben" <sup>17</sup>.

Ausgehend von dem oben Gesagten, müssen wir annehmen, daß für G. Melikišvili im Endergebnis die Bevölkerung von Daiaeni-Diaoxi nicht hurritisch ist, sondern nur zum politischen und kulturellen Areal des hurritischen Reiches Mitanni gehört hat. Gleichzeitig läßt er auch die Möglichkeit zu, daß auf dem Gebiet von Daiaeni-Diaoxi einzelne hurritische Stämme gelebt haben. Unseres Erachtens ist das eine durchaus reale Sicht.

Worauf gründet sich denn eigentlich die Ansicht vom hurritischen Charakter der Bevölkerung Diaoxis? Wie wir gesehen haben, auf die Toponymie des Landes, auf die Namen der Herrschenden und auf die Form der Landesbezeichnung selbst.

Vom eigentlichen Gebiet Diaoxis sind in urartäischen Quellen dreimal drei Toponyme bezeugt, die G. Melikišvilis Ansicht nach hurritisch sein könnten <sup>18</sup>, und die drei in assyrischen und urartäischen Inschriften genannten Könige sollen angeblich hurritische Namen tragen <sup>19</sup>. G. Melikišvili weist selbst darauf hin, daß diese Onomastik lediglich "ein hurritisches Aussehen" hat (s. oben). Natürlich genügen nur diese sechs Toponyme und Anthroponyme nicht, um die ethnische Zugehörigkeit der gesamten Bevölkerung zu ermitteln, selbst wenn ihr hurritischer Charakter unzweifelhaft wäre. Zudem hebt I. D'jakonov die Binsenweisheit hervor, daß "die Benennungen von Orten (Toponyme) und Stämmen (Ethnonyme) ein sehr unzuverlässiges Kriterium zur Bestimmung der sprachlichen und ethnischen Zugehörigkeit einer Bevölkerung sind (die Bedeutung der Benennungen ist unbekannt, und daher gibt es keine Garantie, daß die dafür vorgeschlagenen Etymologien aus dieser oder jener anderen Sprache nicht auf äußeren Anklängen beruhen; außerdem kennt die Geschichte nicht wenige Fälle, in denen die Toponyme nicht der Sprache angehören, in der man in der betreffenden Zeit in dem betreffenden Gebiet spricht, sondern einer früheren)" <sup>20</sup>. Wir meinen, daß wir es in bezug auf die Toponymie in unserem Fall mit genau so einer Sachlage zu tun haben.

Im Zusammenhang mit den Königsnamen ergibt sich ein ähnlicher Befund. Anhand solchen Materials kann man zu völlig falschen Schlüssen gelangen. I. D'jakonov vermerkt folgenden Umstand: Nachdem die Mušker im 12. Jh. v. Chr. in das hurritische Nordmesopotamien eingedrungen waren und dieses Territorium erobert hatten, scheinen den Herrschernamen zufolge hurritische Dynastien weiterzubestehen, was seltsam anmutet. Seiner Ansicht nach "eignete sich offenbar die Oberschicht des Stammes der Mušker die hurritisch-luwische Kultur an und nahm entsprechende

Namen an. Hierfür gibt es zahlreiche Analogien" <sup>21</sup>. Dem läßt sich hinzufügen, daß kein einziger georgischer König von Parnavaz bis zu Giorgi XII. einen georgischen Namen trug, doch kein vernünftiger Mensch würde auf den Gedanken kommen, ihre georgische Identität und mehr noch den georgischen Charakter des Volkes zu bezweifeln.

Was den hurritischen Charakter der Termini "Daiaeni-Diaoxi" in formaler Hinsicht betrifft, worauf neben G. Melikišvili auch I. D'jakonov hinweist ("Die Benennung ... des Stammes sowohl in der assyrischen Variante (Daiaeni) als auch in der urartäischen (Diauxei) und in der griechischen (Taοx) hat die hurritisch-urartäische Endung -ini, -xi" <sup>22</sup>), so eignet sich auch dies nicht als Argument, weil die Assyrer und die Urartäer (und wohl auch die Griechen) dieses "hurritische" Ethnonym von den Hurritern übernommen haben müssen, und wenn die Hurriter ihre nördlichen Nachbarn so bezeichneten, bedeutet das noch keineswegs den hurritischen Charakter dieser letzteren. Dies wäre in etwa dasselbe, wie wenn jemand wegen der Bezeichnung unseres Landes als "Gurdshistan" durch die islamischen Nachbarn die Georgier zu Persern oder Türken erklären würde.

Nach all dem oben Gesagten müssen wir G. Melikišvili zustimmen, wenn er sagt: "Natürlich ist es angesichts der Geringfügigkeit des uns zur Verfügung stehenden onomastischen Materials und der Fragwürdigkeit seiner Zusammenstellung mit hurritischem Material schwierig, entsprechende Schlüsse zu ziehen" <sup>23</sup>.

Was G. Melikišvilis Überlegung betrifft, die Bevölkerung Diaoxis habe früher zum Bestand des Reiches Mitanni gehört, so ist auch dies zweifelhaft, da der Assyrerkönig Tiglatpileсар I. in seiner Inschrift aus dem Jahre 1112 v. Chr., in der er seinen Feldzug gegen Daiaeni-Diaoxi beschreibt und worin er dieses Land erstmals erwähnt, berichtet: "Zu den Ländern ferner Könige, die an der Küste des Oberen Meeres leben und die keine Botmäßigkeit kannten, sandte mich Gott Assur, der Gebieter. Ich begab mich auf unwegsame Wege und schwierige Pässe, deren Inneres nie zuvor ein König gesehen hat" <sup>24</sup>. Schenkt man dieser Nachricht Glauben, so waren Daiaeni-Diaoxi und die "an der Küste des Oberen Meeres" lebenden Stämme bis dahin von niemandem, d. h. auch nicht von Mitanni, unterworfen worden. Dem ist hinzuzufügen, daß es nach I. D'jakonovs Ansicht überhaupt recht schwierig ist, die nördlichen Siedlungsgebiete der Hurriter zu bestimmen <sup>25</sup>.

Folglich scheint es sehr zweifelhaft, die Bevölkerung von Daiaeni-Diaoxi zu Hurritern zu erklären. Welchem Ethnos können die Bewohner von Diaoxi angehört haben?

In erster Linie verdient Beachtung, daß zum Bestand des Reiches Diaoxi die Länder "Šešeti" (Šavšeti) und "Didi" gehörten <sup>26</sup>. Der ostkartwelische Charakter dieser Ländernamen ist kaum in Abrede zu stellen <sup>27</sup>. Ostkartwe-

lische Ethnonyme können auch solche Länder Diaoxis repräsentieren wie "Īiani" und "Xušani" (mit dem Pluralzeichen -n gebildet?), die im 8. Jh. v. Chr. mehrfach genannt werden <sup>28</sup>.

In dieser Hinsicht ist ein bedeutsamer Umstand noch interessanter: Von Südwesten grenzte unmittelbar an das Königreich Daiaeni-Diaoxi ein Land, das "Soxme/Suxmi" genannt wurde und das bereits in hethitischen Inschriften des 13. Jhs. v. Chr. unter der Bezeichnung "Cuxma" erwähnt wird <sup>29</sup>. Das Land Soxme lag zwischen dem Fluß Arcania (dem heutigen Murad-Su) und den Plateaus von Erzerum und Erzinžan <sup>30</sup>. Genau hier berührte es das Land Daiaeni-Diaoxi. Der assyrische König Salmanassar III. durchquerte beispielsweise auf seinem Nordfeldzug im Jahre 856 v. Chr. den Euphrat aufwärts die Länder Amed (das heutige Diarbakir), Isuva und Soxme und drang von hier aus in Daiaeni ein <sup>31</sup>. Im Jahre 845 v. Chr. zog derselbe König nach Melidi (das heutige Malatia) und Soxme und erreichte die Quellen des Euphrats, wo bei ihm zum Zeichen der Unterwürfigkeit der König von Daiaeni Asia erschien <sup>32</sup>. Natürlich empfing Asia Salmanassar an den Grenzen seines Landes, und daher ist klar, daß das Hochland von Erzerum unmittelbar an das Land Soxme grenzte.

"Soxme", das in hethitischen und assyrischen Quellen des 13.-9. Jhs. v. Chr. erwähnt wird <sup>33</sup> und faktisch zur gleichen Zeit wie das aus assyrischen und urartäischen Texten bekannte Daiaeni-Diaoxi (12.-8. Jh. v. Chr.) bestand, war von drei Seiten, und zwar von Westen, Süden und Osten, von Ländern mit hurritischsprachiger Bevölkerung umgeben: Paxuva, Tegarama, Isuva, Xemuva <sup>34</sup>. Andererseits ist seit der Mitte des 13. Jhs. v. Chr. der Einfall der sogenannten "Seevölker" in Kleinasien belegt, an dem sich die Achäer aus Griechenland und von den Inseln der Ägäis, die Thraker vom Balkan und andere beteiligten. An dieser gewaltigen Völkerbewegung waren auch die Bevölkerung an der östlichen Peripherie Anatoliens und, wie es scheint, auch kartwelische Stämme beteiligt. All dies hatte zur Folge, daß das Hethiterreich zu Beginn des 12. Jhs. v. Chr. zusammenbrach und zu bestehen aufhörte <sup>35</sup>, die Thraker und Phryger aber, unter denen auch protoarmenische Stämme gewesen sein müssen, in der ersten Hälfte des 12. Jhs. v. Chr. die Gegenden am Oberlauf des Euphrats, und zwar Soxme und die benachbarten Territorien, erreichten <sup>36</sup> und zu Nachbarn des Landes Daiaeni-Diaoxi wurden.

Seit dieser Zeit müssen die Georgier mit den Armeniern bekanntgeworden sein, deren georgisches Ethnonym ("Somexi") bekanntlich von dem Land "Soxme" herrührt ("Soxme" > "Somex" durch Metathese). G. Melikišvili schreibt: "Schon seit langem wurde die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, daß die georgische Bezeichnung der Armenier auf die Benennung des Gebiets zurückgeht, das diesem Raum (dem Oberlauf des Çoroxi - D.

M.) benachbart ist. Der georgische Name für die Armenier "Somexi" stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von der Bezeichnung des Landes Suxmi (in der Aussprache wahrscheinlich "Soxmi"), das in hethitischen und assyrischen Quellen erwähnt wird. Das "Land Soxmi (Suxmi)" befand sich auf der Nordseite des Flusses Arcania (östlicher Euphrat - heutiger Murad-Su) und erstreckte sich in nordöstlicher Richtung bis zum Gebiet des heutigen Erzerum. Es ergibt sich, daß auf diesem Territorium Ende des 2. Jahrtausends oder in den ersten Jahrhunderten des 1. Jahrtausends v. Chr. armenische Stämme lebten. Der Wandel dieser Benennung zur Bezeichnung der Armenier bei den Georgiern zeugt davon, daß jene kartwelischen Stämme, die später der Hauptkern bei der Bildung des ostkartwelischen Volkstums wurden, in dieser Zeit in unmittelbarer Nachbarschaft mit dem Land Suxmi, d. h. südwestlich vom jetzigen Georgien, am Oberlauf des Flusses Çoroxi lebten" <sup>37</sup>. Gleiches merkt auch I. D'jakonov an: "Die georgische Bezeichnung der Armenier - somex - geht auf den Namen \*Somx-eti zurück, einen Landstrich im Tal des oberen Euphrat oberhalb von Melitene zwischen Mazgirt und Erzinzan, hethit. Zuḫma-, akkad. suḫm- an der Grenze zum georgischsprachigen Gebiet der Sasperer" <sup>38</sup>.

Hier ist interessant, daß I. D'jakonov und, wie es scheint, auch G. Melikišvili <sup>39</sup> die Ableitung der Bezeichnung der Armenier seitens der Georgier von dem Namen "Soxme" dem Stamm der Sasperer und deren angestammter Heimat, der Gegend Šperi (Oberlauf des Çoroxi), zuschreiben, welche demzufolge das Nachbarterritorium von Soxme gewesen sein müßte. Doch das ist nicht richtig. Erstens hat Šperi nie an "Soxme" begrenzt, und zwischen ihnen erstreckte sich, wie wir wissen (und das ist selbst aus den Ausführungen der obigen Autoren ersichtlich!), die ausgedehnten Hochflächen von Erzerum und Erzinzan. Ferner treten die Sasperer erst im 6. Jh. v. Chr. auf den Schauplatz Kleinasiens und Kaukasiens, d. h. drei Jahrhunderte später, als "Soxme" in assyrischen und urartäischen Quellen nicht mehr erwähnt wird, was davon zeugt, daß dieses Land selbst schon lange nicht mehr besteht und die Sasperer wohl kaum etwas davon wissen konnten!

Nach all dem oben Gesagten kann nur eine einzige Annahme richtig sein: Die kartwelischen Stämme konnten das die Armenier bezeichnende Ethnonym "Somexni" und das deren Siedlungsraum bezeichnende Choronym "Somxiti" nur im 13.-9. Jh. v. Chr. aufnehmen, als das Land "Soxme/Soxmi" in den hethitischen und assyrischen Inschriften Erwähnung findet. Das konnte nur dann der Fall sein, wenn sich das Land "Soxme/Soxmi" in unmittelbarer Nachbarschaft zum Siedlungsgebiet der kartwelischen Stämme befand, denn dieses Ethnonym gebrauchten nur die Georgier, die anderen bezeichnen die Armenier mit einem anderen Namen: "Armina" <sup>40</sup>.

Daher denken wir, daß wir vollen Grund haben anzunehmen, daß sie so die Bevölkerung des unter der Hegemonie der Taoer entstandenen Daiaeni-Diaoxi nannte, die im 12.-9. Jh. v. Chr. dem Land "Soxme/Soxmi" benachbart war. Demzufolge muß diese Bevölkerung kartwelisch gewesen sein, und zwar ostkartwelisch, vielleicht mit einer kleinen Beimischung hurritischer Stämme. Diese letzteren müssen im Lauf der Zeit von den Georgiern assimiliert worden sein <sup>41</sup>. Daß die hurritischen Stämme, mit denen die Georgier Kontakt hatten, zahlenmäßig sehr gering gewesen sein müssen, bezeugt die faktische Nichtexistenz eines hurritischen Substrats in der georgischen Sprache <sup>42</sup>. Von Wissenschaftlern wurden insgesamt an die fünfzehn aus dem Hurritischen ins Georgische entlehnte Wörter erkannt <sup>43</sup>.

Letztlich ist zu folgern: Das in assyrischen und urartäischen Quellen des 12.-8. Jhs. erwähnte Land "Daiaeni-Diaoxi" war ein sehr bedeutendes ostkartwelisches Staatswesen, geschaffen unter der Hegemonie der Taoer. Territorial umfaßte es die weite Hochfläche von Erzerum und das Çoroxi-Becken insgesamt. Seine Bevölkerung war im wesentlichen kartwelisch mit einer geringen Beimengung hurritischer Stämme, die im Laufe der Zeit von den Kartweliern assimiliert wurden. Die Taoer selbst verkörperten einen ostkartwelischen Stamm. Natürlich ist hier auch die Existenz westkartwelischer Stämme nicht auszuschließen, was aufgrund einer geringen Anzahl entsprechender Toponyme zu vermuten ist (Arţanuţi, Opiza ...). Armenische Bevölkerung ist zu dieser Zeit hier nicht nachweisbar und kann auch nicht vorhanden gewesen sein, da das im 12.-9. Jh. v. Chr. von protoarmenischen Stämmen besiedelte Territorium "Soxme/Soxmi" (das Land zwischen dem westlichen und dem östlichen Euphrat) südwestlich an Daiaeni-Diaoxi angrenzte <sup>44</sup>.

Nach dem Jahre 768 wird das Reich Diaoxi in den urartäischen Quellen nicht mehr erwähnt. Offenbar ist es durch die Angriffe Urartus (von Südosten) und des erstarkten "Kolxa", eines westkartwelischen Staates (von Norden), zusammengebrochen <sup>45</sup>. Die nördlichen Gebiete (das Çoroxi-Becken?) von Diaoxi riß der Staat Kolxa an sich <sup>46</sup>, während die Urartäer im Südteil, im Gebiet am Oberlauf des Euphrats, bereits mit ganz anderen Völkern und Stämmen in Berührung kamen.

## Anmerkungen

1 Giorgaze, G.: Asuruli lursmulı tēkštēbis "kaška" da "abešla" tērminta urtiertdamoķidebulebis ūesaxeb (in: aķad. ū. amiranaūvilis saxelobis xelovnebis saxelmçipo muzeumis "narkvevebi", IV, Tbilisi 1998); Giorgaze, G.: "Muškaia; muški" da "daiaeni; daiani" asurul lursmul tēkštēbūi (in: mesxeti,

iștoria da tanamedroveoba, Axalcixe 2000); Giorgaže, G.: Xeturi lursmulı tekștebis kaskebis (kașkebis) țomta etnikuri țarmomavlobisatvis (in: Arțanușı, Nr. 10, Tbilisi 2000); Giorgaže, G.: Ușvelesi axloaymosavluri etnosebi da kartvelta țarmomavloba, Tbilisi 2002, S. 94-125); Xazaraze, N.: Sakartvelos ŷveli istoriis etnopolițikuri problemebi (mosxebi), Tbilisi 1982.

2 Melikișvili, G. A.: K istorii drevnej Gruzii, Tbilisi 1959, Kapitel I, Paragr. 8.

3 Melikișvili, G. A.: Urartskie klinoobraznye nadpisi, Moskva 1960, S. 158.

4 Melikișvili, G. A.: Nairi-Urartu, Tbilisi 1954, S. 59.

5 Melikișvili, G. A.: Urartskie klinoobraznye nadpisi, S. 147.

6 Melikișvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 61.

7 Melikișvili, G. A.: Urartskie klinoobraznye nadpisi, S. 247.

8 Melikișvili, G. A.: K istorii ..., S. 205; Melikișvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 60; zur Identifizierung von Šeșeti s. auch Arutinjan, N. V.: Biajnili (Urartu), Erevan 1970, S. 159, 160, 417; Arutinjan, N. V.: Toponimika Urartu, Erevan 1985, S. 245, 246 sowie Maisuraze, G.: Aymosavlurkartul țomta kvali ŷv. . XII sauķunis samxret-dasavlet amierķavķasiis țeritoriaze (erti țoponimis identipikaciiis magalitze) (in: iștoriul-arotmcodneobiti gamoķvlebebi, Tbilisi 1991).

9 D'jatonov, I. M.: Predystorija Armjanskogo naroda, Erevan 1968, S. 120, 137 u. 157, Anm. 115; Melikișvili, G.: Samxret-dasavlet sakartvelos mosaxleobis ușvelesi gaertianebebi (in: sakartvelos iștoriis narķvevebi, . I, Tbilisi 1970, S. 364).

10 Musxelișvili, D.: Sakartvelos iștoriuli geograpiis ŷiritadi saķitxebi, . II, Tbilisi 1980, Kapitel VI, Paragr. 2.

11 Melikișvili, G. A.: K istorii ..., S. 176; Melikișvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 58.

12 Melikișvili, G. A.: Nairi-Uartu, S. 113.

13 Melikișvili, G. A.: K istorii ..., S. 117.

14 D'jatonov, I. M.: Predystorija, S. 121.

15 Ebenda, S. 137.

16 Ebenda, S. 211.

17 Melikișvili, G.: Samxret-dasavlet sakartvelos ..., S. 364.

18 Melikișvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 111-113.

19 Ebenda, S. 112, 113.

20 D'jatonov, I. M.: Predystorija, S. 15.

21 Ebenda, S. 231, Anm. 106.

22 Ebenda, S. 16. Anm. 15.

23 Melikișvili, G. A.: K istorii ..., S. 177.

24 Melikișvili, G.: Samxret-dasavlet sakartvelos ..., S. 365.

25 D'jatonov, I. M.: Predystorija, S. 15.

- 26 Melikišvili, G. A.: Urartskie klinoobraznye nadpisi, S. 158, 247.
- 27 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 111.
- 28 Melikišvili, G. A.: Urartskie klinoobraznye nadpisi, S. 247.
- 29 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 81,89; D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 198.
- 30 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 103; Melikišvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 53, 60; D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 138.
- 31 Melikišvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 60; D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 153.
- 32 D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 154.
- 33 Melikišvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 81, 89.
- 34 D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 84-87.
- 35 Ebenda, S. 115-122.
- 36 Ebenda, S. 118, 119, 209, 234.
- 37 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 113.
- 38 D'jakonov, I. M.: Malaja Azija i Armenija okolo 600 g. do n. è. i severnye pochody vavilonskich carej (in: Vestnik drevnej istorii, Nr. 2, 1981, S. 55).
- 39 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 102, 103.
- 40 D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 234.
- 41 Vgl. Melikišvili, G. A.: Nairi-Urartu, S. 113; D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 16, Anm. 15.
- 42 D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 231.
- 43 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 178; Giorgaze, G.: Uzvelesi axloaymosavluri etnosebi, S. 76.
- 44 Unsere Folgerungen ändern sich auch nicht in dem Fall, wenn wir annehmen, daß die Urheimat der Indoeuropäer im Nahen Osten lag, da sich das Vordringen der Protoarmenier in der für uns interessanten Zeit in das Čoroxi-Tal durch nichts belegen läßt (s. Gamkrelidze T. V., Ivanov V. V.: Indoevropskij jazyk i indoevropejcy, t. II, Tbilisi 1984, S. 912, 913). Es ist zu vermerken, daß auch für G. Giorgaze die Zugehörigkeit von "Daiaeni-Diaoxi" zur kartwelischen Welt keinem Zweifel unterliegt (s. Giorgaze, G.: Daiaeni-Diauxi: arakartveluri samqaro? (in: kartveli saxelmcpioebriobis sataveebtan, Tbilisi 2001, S. 16); in diesem Beitrag ist Spezialliteratur zu diesem Problem zusammengetragen.
- 45 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 215, 216; Melikišvili, G.: Samxret-dasavlet sakartvelos ..., S. 385, 386.
- 46 Melikišvili, G. A.: K istorii ..., S. 217; D'jakonov, I. M.: Predistorija, S. 159, Anm. 224; Melikišvili, G.: Samxret-dasavlet sakartvelos ..., S. 387.

Natela Watschnadse, Giorgi Tscheischwili

**Die altarmenische Übersetzung von "Kartlis Cxovreba":  
Dialog oder Konfrontation der Kulturen?**

Die Anregung zum Abfassen des vorliegenden Beitrags gab uns Robert Thomsons Untersuchung "Neuredaktion der Geschichte Kaukasiens" <sup>1</sup>. Mit diesem Titel übersetzte der bekannte Armenist die armenische Version des "Lebens Georgiens" ("Kartlis Cxovreba") und die zu der Sammlung gehörenden, kritisch ermittelten Texte der Werke ins Englische und gab sie mit Kommentaren heraus.

Unsere Aufmerksamkeit richtete sich gleich zu Beginn auf den Titel des Buches, und die erste Frage, die uns in diesem Zusammenhang aufkam, war: Warum "Geschichte Kaukasiens" und nicht "Leben Georgiens"? Eine Antwort darauf fanden wir im Vorwort der Arbeit: Die armenische Redaktion von "Kartlis Cxovreba" sei eine unter armenischem Blickwinkel abbeschriebene Geschichte Kaukasiens <sup>2</sup>, mit großer Sorgfalt dergestalt überarbeitet, daß der Name der Armenier unter jenen Bedingungen, da die politischen Zügel ihre nördlichen Nachbarn, die Georgier, in den Händen hielten, erhöht wurde <sup>3</sup>. Das Studium der altarmenischen Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" unter dem Aspekt der kaukasischen Verhältnisse vor dem Hintergrund des Miteinander oder Gegeneinander der georgisch-armenischen politischen und kulturellen Beziehungen - das ist die wissenschaftliche Konzeption Robert Thomsons. Diese Konzeption steht ihrem Wesen nach jenen grundlegenden Thesen recht nahe, die vor über einem halben Jahrhundert der bekannte georgische Armenist Ilia Abulaze aufgestellt und entwickelt hat <sup>4</sup>.

Die Untersuchungen von I. Abulaze und R. Thomson haben verdeutlicht, daß das "armenische Kartlis Cxovreba" ein Zeugnis der gegenseitigen Beeinflussung und Wechselwirkungen der georgischen und der armenischen Kultur im Mittelalter ist. Auch im vorliegenden Beitrag wird die armenische Redaktion von "Kartlis Cxovreba" im Kontext des Dialogs der Zivilisationen beleuchtet.

### Historische Abschweifung.

Von der Regierungszeit Davit des Erbauers bis zum ersten Viertel des 13. Jahrhunderts wurden die Süd- und Ostgrenzen Georgiens allmählich ausgedehnt. Die Siege der Georgier brachten dem armenischen Volk die Rettung vor der physischen Vernichtung und der unerträglichen und beschämenden Gewalttätigkeit der islamischen Herrscher<sup>5</sup>. Das "von der Knechtschaft" und "von den Sünden" (nach der Terminologie von Mateos Urhaec und Vardan) befreite armenische Volk reihte seinen Retter, den König Georgiens, unter die bedeutendsten Monarchen ein<sup>6</sup>, und in Kleinasien wurde die Führungsrolle des Königreichs Georgien als einzigen mächtigen christlichen Staates und Beschützers der Christen dadurch anerkannt, daß man den orthodoxen Glauben mit dem "Georgiertum" gleichsetzte (früher hatte sich nur Byzanz diese Rolle zugeschrieben). Man könnte meinen, die Wertung Georgiens als Monarchie von Weltgeltung, die Einverleibung armenischer und von Armeniern kompakt besiedelter Gebiete sowie die Anerkennung des gemeinsamen historischen Loses mit den Georgiern ließ unter den armenischen Gelehrten das Interesse an der Geschichte Georgiens wachsen. Nicht minder interessierte die Armenier, was die Georgier über sie schrieben. Die historischen Ereignisse stellten die Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" ins Armenische auf die Tagesordnung.

### Aus der Übersetzungsgeschichte der Chroniken.

Die Bedeutung der armenischen Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" als Dokument ihrer Epoche ist für die Erforschung der georgisch-armenischen Kulturbeziehungen überaus groß. Doch bevor wir unmittelbar auf diese Frage eingehen, wollen wir kurz die Konzeption des Übersetzens ausländischer Chroniken in der armenischen Literatur behandeln.

In der Entwicklung des armenischen Schrifttums haben Übersetzungen unermesslich große Bedeutung. Beim Übersetzen von Geschichtswerken<sup>7</sup> achteten die armenischen Schriftsteller auf die literarischen Formen, auf den Erzählstil und die Information, deren Verknüpfung mit der Vergangenheit Armeniens möglich war und die beim armenischen Leser Interesse weckte. Besonders fesselten den Übersetzer in syrischen und griechischen Chroniken enthaltene Nachrichten über Armenien, die die Heldentaten dieses kleinen Volkes verherrlichten und es unter den anderen Völkern würdig hervortreten ließen. Durch Appelle an die Vergangenheit versuchten die armenischen Übersetzer, das hohe Alter ihres Volkes und die Wahrfähigkeit des Glaubensbekenntnisses der Armenier zu beweisen. Zur Erreichung des Zieles scheuten sie sich nicht, die in ihren Händen befindlichen Materialien mit einer deutlich tendenziösen, proarmenischen Färbung zu überarbeiten<sup>8</sup>. Beim Übersetzen ebenso wie bei der Schaffung originaler

Geschichtswerke waren die armenischen Schriftsteller verpflichtet, jene Traditionen zu wahren und sich von jenen moralischen Kategorien leiten zu lassen, die sich im Verlauf der Jahrhunderte in der armenischen Literatur eingebürgert hatten. Sie wichen in keinem Fall von diesem Weg ab, selbst wenn sie deswegen im Original bedacht notwendige Änderungen vornehmen mußten<sup>9</sup>.

Die Person des Übersetzers und die Zeit seines Wirkens.

Die Person des Übersetzers von "Kartlis Cxovreba" ist leider unbekannt. Ilia Abulaze ermittelte, daß der anonyme Übersetzer der Volkszugehörigkeit nach Armenier war und sich zum monophysitischen Glauben bekannte. Vermutlich wirkte er in Niederkartli.

Die Textanalyse des "armenischen Kartlis Cxovreba" wie auch allgemeine Überlegungen gestatten es, Antwort auf die bis heute diskutierte Frage zu geben, wann die Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" angefertigt wurde<sup>10</sup>. Es besteht Grund zu der Annahme, daß dieses Geschichtswerk an der Wende vom 12. zum 13. Jh. übersetzt wurde. Dafür sprechen mehrere Gründe:

1. Vor allem weist die Geschichte der Zusammenstellung von "Kartlis Cxovreba" auf diese Zeit hin<sup>11</sup>. Wie I. Žavaxišvili fundamentale Untersuchungen ergaben, wurde die Sammlung "Kartlis Cxovreba" "von Zeit zu Zeit" zusammengestellt. Ursprünglich entstand das Sammelwerk im 12. Jh., eher noch in dessen zweiter Hälfte, und bestand lediglich aus den Werken von Leonti Mroveli und Žuanšer; später, Ende des 12. Jhs., fügte man der Sammlung die "Chronik Kartlis" (maťiane kartlisa) und das "Leben des Königs der Könige Davit" (cxovreba mepet mepisa davitisi) hinzu. Die logische Kette der Ereignisse legte es nahe, daß jene Handschrift von "Kartlis Cxovreba", derer sich der anonyme Übersetzer bediente, nicht vor dem Ende des 12. Jhs. existiert haben kann.

Für die Festlegung der unteren chronologischen Grenze der Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" aber war es äußerst bedeutsam, daß I. Žavaxišvili herausfand, daß es in den Jahren 1222-1223 schon eine Handschrift gab, in die neben den oben aufgezählten Chroniken auch die kurze Geschichte der Nachfolger Davit des Erbauers - Demetres I., Giorgis III., Tamars, Laša-Giorgis - (die sogenannte Chronik aus der Zeit Laša-Giorgis) aufgenommen worden war. Hätte man "Kartlis Cxovreba" zur Regierungszeit der Königin Rusudan (1222-1245) oder später übersetzt, so wäre natürlich auch dieses Werk einbezogen worden.

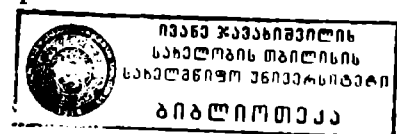
2. Zu den gleichen Folgerungen gelangen wir auch anhand der Analyse der Einfügungen: Die Passage von den Beziehungen des Abtes des Axpāt-Klosters Sarkavag zu Davit dem Erbauer deutet darauf hin, daß wir es mit

einer Mythologisierung historischen Gedächtnisses zu tun haben. Bekanntlich hatten die Zeitgenossen Davits eine ausgesprochen negative Haltung gegenüber der armenischen Kirche: "das falsche Volk der gänzlich bösen Armenier..." schreibt der Chronist Davits, und das Gesetzbuch von Ruisi-Urbnisi benennt "die schädliche Häresie" der Armenier. Dies war der Geist, von dem nicht nur die nächste Umgebung König Davits durchdrungen war. Es ist völlig unvorstellbar, daß sich der König Georgiens ungeachtet seiner besonderen Toleranz zu einer anderen Konfession bekannt und deren hl. Abendmahl empfangen hätte oder der hl. Eucharistie in häretischen Kirchen und Klöstern (als die die armenischen offiziell galten) beigewohnt hätte, denn Davit hatte seinen eigenen Geistlichen, und dessen Persönlichkeit ist uns dokumentarisch bekannt <sup>12</sup>. Daß sich auch die der Sarkavag-Episode vorausgehende Erzählung über die Kirchensynode grundsätzlich vom Text des Originals unterscheidet, ist gleichfalls ein Hinweis darauf, daß der armenische Übersetzer und Interpolator und die armenische Öffentlichkeit seiner Zeit unabhängig vom Glauben den faktischen Hergang der Ereignisse vergessen hatten <sup>13</sup> und das Erwünschte zur Realität erklärten <sup>14</sup>, die Realität aber hatte sich im historischen Gedächtnis des Volkes in einer wünschenswerten Form niedergeschlagen, wozu es einer gewissen Zeitspanne bedurfte.

3. Höchst bedeutsam ist auch der Umstand, daß das gesellschaftspolitische Credo des anonymen Übersetzers in völligem Gleichklang mit jener Ideologie steht, die an der Wende vom 12. zum 13. Jh. in der armenischen Kirche vorherrschte: dem Unversehrtbewahren des Glaubens der Vorfahren und dem aktiven Propagieren der Liebe und engen Zusammenarbeit von Armeniern und Georgiern. Ein namhafter Vertreter dieser Ideologie war der Abt des Getik-Klosters Mxitar Goš, aus dessen Umkreis auch unser anonymen Übersetzer stammen konnte, zumal letzterer in Niederkartli, dem ehemaligen Reich Tašir-Žoraget'i, wirkte.

4. Wir dürfen auch die Tatsache nicht vergessen, daß an der Wende vom 12. zum 13. Jh. auch in weltlichen Kreisen einflußreiche Kräfte existierten, die an der Propagierung solcher Ideen interessiert waren; wir denken dabei an die georgischen Großfürsten (Didebullen), beispielsweise Zakaria Mxargzeli, die unerschütterlich zum monophysitischen Glauben standen und auch dem Reich Georgien treue Dienste leisteten. Man könnte meinen, daß der Gedanke, die am georgischen Königshof entwickelte offizielle "Doktrin", "Kartlis Cxovreba", zu übersetzen, von ihnen stammte <sup>15</sup>.

Eine grundsätzlich andere Atmosphäre entstand zur Regierungszeit von Rusudan. Seit den vierziger, fünfziger Jahren des 13. Jahrhunderts zeigten sich in armenischen klerikalen Kreisen sowohl eine deutlich negative Haltung gegenüber den Georgiern als auch separatistische Tendenzen: Die



Idee der Herauslösung aus den Krallen der Georgier und der Wiedererrichtung eines Großarmeniens stand auf der Tagesordnung. Die weltlichen Herrscher waren so isoliert, daß sie weder fähig noch willens waren, gegen den Separatismus die Stimme zu erheben. Mit anderen Worten, die Ideale des "armenischen Kartlis Cxovreba" gerieten in völligen Mißklang zum gesellschaftlichen Denken der Armenier in der Mitte des 13. Jahrhunderts, und es gab keine Motivation zum Schreiben solcher Werke <sup>16</sup>.

Struktur und Tendenzen der altarmenischen Übersetzung von "Kartlis Cxovreba".

Heute kann bereits als geklärt gelten, daß dem anonymen armenischen Übersetzer eine Fassung von "Kartlis Cxovreba" zur Verfügung stand, in die jene Geschichtswerke Eingang gefunden hatten, die die Vergangenheit Georgiens fortlaufend von den ältesten Zeiten bis zur ersten Hälfte des 12. Jhs. wiedergaben (I. Abulaze, R. Thomson). Der Hauptteil der Sammlung, etwa zwei Drittel, bestand aus jenen Geschichtswerken, in denen das Leben der Georgier seit dem Beginn des Menschengeschlechts bis zum 8. Jh. erzählt wurde (ihre Urheberschaft wird traditionell Leonti Mroveli und Žuanšer zugeschrieben); verhältnismäßig bescheidenen Umfang nahmen die Chroniken des 8.-12. Jhs. ein, das "Mačiane Kartlisa" und das "Cxovreba Mepet Mepisa Davitisi", deren Verfasser unbekannt sind <sup>17</sup>.

Beim Übersetzen ins Armenische erfuhr das Sammelwerk "Kartlis Cxovreba" eine bedeutende Adaptation. Es ist auch gut zu sehen, daß die Richtung der vom Übersetzer geleisteten redaktionellen Arbeiten (Kürzung, Modifikation und Interpolation des Originals) durch seine Weltanschauung bestimmt war.

Der Anonymus übersetzte im wesentlichen die Geschichte Georgiens der vor- und frühchristlichen Zeit, während die georgischen Chroniken, die das 8.-12. Jh. wiedergaben, bedeutend gekürzt sind. In diesem Fall scheint es sich um keine besondere Erscheinung zu handeln - die Übersetzung folgt dem Original, allerdings ist anzunehmen, daß das Interesse des armenischen Übersetzers an den Werken von Leonti und Žuanšer auch dadurch inspiriert war, daß in dem damaligen Geschichtsabschnitt zwischen Georgiern und Armeniern sowohl in der Politik als auch in der Religion Eintracht herrschte. In diesem Teil der altarmenischen Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" wird das Augenmerk auf jene Passagen gelenkt, die von der Idee der Einheit der Völker Kaukasiens künden und unvoreingenommen die Priorität des Haos und den militärpolitischen Einfluß des Armenien der Aršakiden auf das Kartli der Parnavaziden bezeugen. Der anonyme Übersetzer versah ausgewählt aus "Kartlis Cxovreba" entnommene Fakten mit dem Stempel seiner eigenen Interpretation und Interpolation: Er reihte

Armenien unter die Weltimperien ein<sup>18</sup> und schmückte die Armenier mit verherrlichenden Epitheta<sup>19</sup>. Er versuchte auch, Armenier und Georgier in einem gemeinsamen militärpolitischen Lager unterzubringen<sup>20</sup>, selbst in jenen Fällen, in denen das Original das Gegenteil bezeugte<sup>21</sup>.

Durch die Übersetzung zieht sich auch die Idee der Wahrhaftigkeit des Glaubens der Armenier (des Monophysitismus): Die Armenier seien nebst den Römern das älteste christliche Volk<sup>22</sup>, ihre Heiligen und großen Märtyrer verehrten auch die Georgier (beispielsweise wird bei Vaxtang Gorgasal auch Gregor der Parther als "heiliger Erleuchter" (surb lusavorichn) erwähnt, ebenso figurieren "heilige Herrinnen" (surb tiknaisn), d. h. Ripsimiden<sup>23</sup> noch bezeichnender ist die Betrachtung von Ašoṭ Bagratun als "Teilhaber am Tod und Kreuz" Christi<sup>24</sup> und Heiliger, der sein Blut vergossen hat<sup>25</sup>). Der anonyme Übersetzer und Redakteur geht noch weiter: In das "Leben Davits" hat er so meisterhaft die Episode der Beziehungen zwischen Davit dem Erbauer und Sarḡavag eingeflochten und den Verlauf der georgisch-armenischen Kirchensynode so geschickt gestaltet, daß er den König Georgiens zum Anhänger und Beschützer des armenischen Glaubens stilisiert und den georgischen Chronisten als Bekenner der großen Bedeutung der armenischen Kirche dargestellt hat<sup>26</sup>. Im gleichen Werk überhäuft auch der Kaiser von Byzanz<sup>27</sup> gemeinsam mit den Georgiern die monophysitische Konfession mit Lobpreis<sup>28</sup>.

An einer Stelle greift der armenische Übersetzer in gewisser Hinsicht die georgische Kirche auch ideologisch an: Durch den Mund des georgischen Chronisten weist er auf kanonische Verstöße hin, die es in der autokephalen georgischen Kirche gebe<sup>29</sup>.

Aus der Charakteristik anderer Aspekte der kulturellen Einheit ist folgende Interpolation interessant: Die georgische Sprache sei durch die Vermischung verschiedener Sprachen, darunter des Armenischen, entstanden<sup>30</sup>. Wie zu ersehen ist, wird der Anonymus auch in diesem Fall seiner Zielsetzung nicht untreu.

Bei der Bewertung der altarmenischen Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" ist ein weiterer Umstand bemerkenswert: Der anonyme Übersetzer hat sowohl die Version der Einführung der georgischen Schrift als auch die Geschichte von der Bekehrung Kartlis genauso wiedergegeben, wie sie das Original geboten hat. Mit diesen Ereignissen sind Gregor der Parther und Mesro Maštoc überhaupt nicht verknüpft, was der armenischen Geschichts- und Kirchentradition kardinal widerspricht. Diese Tatsache war wohl von bestimmten Erwägungen diktiert<sup>31</sup>.

Geistiger und politischer Hintergrund des "armenischen Kartlis Cxovreba".

Warum wurde "Kartlis Cxovreba" übersetzt? Der Stil des "armenischen Kartlis Cxovreba" veranlaßt uns anzunehmen, daß die Hauptursache für die "Übersetzung" von "Kartlis Cxovreba" in dem dogmatisch-polemischen Kampf zu suchen ist, der im 12.-13. Jh. zwischen der georgischen und der armenischen Kirche entbrannte <sup>32</sup>.

Nachdem die Könige Georgiens Südkaukasien von den Horden der Turk-Seldschuken gesäubert und Armenien und Albanien dem Reich Georgien angegliedert hatten, erarbeitete der Königshof ein klar bestimmtes System staatlicher Maßnahmen, das die politische und kulturelle Integration der nichtgeorgischen Bevölkerung zum Ziel hatte. Die in bezug auf die Armenier vertretene politische Hauptlinie war durch die Einberufung von Kirchensynoden mit dem Ziel der Vereinigung der georgischen und armenischen Kirche charakterisiert, und die Peripetien dieser Politik stellten sich folgendermaßen dar: öffentliche Kritik am Glaubensbekenntnis und an den Kirchenbräuchen der Armenier, Übersetzung antiarmenischer (bzw. antimonophysitischer) Traktate großer Kirchenväter vom Georgischen ins Armenische und deren Verbreitung, aktive Unterstützung der armenischen Dyophysiten, Schließung armenischer Kirchen und Klöster und deren Übergabe an die orthodoxe Kirche, Taufen der monophysitischen armenischen Gemeinden und ihre Bekehrung zum dyophysitischen Bekenntnis. Diese Politik krönten die Gründung georgischer Bischofssitze neben den armenischen in den armenischen Eparchien, die Einführung des Gottesdienstes in georgischer Sprache und der Aufbau georgischer und georgischsprachiger Gemeinden. Der Inspirator dieser Politik war die georgische orthodoxe Kirche und die Ausführenden armenische Dyophysiten sowie hohe georgische Würdenträger, die kurdischer oder armenischer Abstammung waren.

Die armenischen Geistlichen reagierten empfindlich auf die "Kartwelisierung"- und "Gräzisierungspolitik". Durch Appellieren an die Schriften der Kirchenführer verteidigten sie voller Hingabe den Glauben der Vorfahren gegen die georgischen Kirchenfürsten und den Königshof, bewiesen die Wahrhaftigkeit ihrer Konfession, entwickelten energisch den Gedanken von der Unmöglichkeit der Kirchenvereinigung, enthüllten die gegen die armenische Kirche und Gemeinde gerichteten Maßnahmen und suchten nach einem mächtigen Schutzherrn, vor allem unter den großen georgischen Fürsten armenischer Abstammung, der sie vor gewaltsamen Übergriffen bewahren sollte. Die armenische Kirche führte diese Propaganda ohne Zweifel auch unter ihren eigenen Gläubigen: Die Berichtigung entarteter Bräuche, die Verurteilung von Verrätern aus den eigenen Reihen, die

**Verdammung von Häretikern sowie Versuche, Dyophysiten zum Monophysitismus herüberzulocken, stellten offenbar keine Seltenheit dar. Seit der Mitte des 13. Jhs. scheute sich die armenische Kirche auch nicht, zur Verteidigung ihrer Positionen unter bestimmten Bedingungen mit äußeren Kräften (Mongolen, römisch-katholische Kirche) zusammenzuarbeiten.**

**Warum ausgerechnet "Kartlis Cxovreba"?**

**Gerade vor dem Hintergrund der georgisch-armenischen Kirchenkonfrontation und der theologischen Polemik mußte unter den armenischen Führern der Gedanke entstanden sein, ein Werk zu schaffen, das sowohl die historische Einheit mit den Georgiern als auch die Gleichberechtigung von georgischer und armenischer Kirche deutlich machte. Für die monophysitischen Kreise selbst war dies eine allgemeingültige Wahrheit, aber es war erforderlich, daß diese Idee gleichermaßen attraktiv und überzeugend wurde auch für die dyophysitischen Glaubensbrüder wie für jenen schwankenden Teil der armenischen Kirchengemeinde, der aus verschiedenen Gründen dem Chalkedonismus (bzw. dem Glauben der Georgier) zuneigte. Und welche größere Autorität konnte es für solche Armenier geben, die sich auf dem Wege der "Kartwelisierung" und "Gräzisierung" befanden, als "Kartli Cxovreba", die offizielle, am georgischen Königshof erarbeitete Doktrin.**

**Der Gedanke, "Kartlis Cxovreba" zu übersetzen und einer Redaktion zu unterziehen, war tatsächlich ein genialer Wurf. Durch entsprechende Überarbeitung und Manipulierung der georgischen Chroniken führte der anonyme armenische Übersetzer der armenischen Kirche als Beschützer die gewaltige Autorität des hl. Königs Davit des Erbauers zu und zugleich die offizielle georgische Geschichtsschreibung. Den georgischen Historikern aber legte der Übersetzer Passagen über die von altersher stammende georgisch-armenische Freundschaft und eine Art Führungsrolle der Armenier in Kaukasien in den Mund.**

**Tatsächlich hätten die armenischen Persönlichkeiten schwerlich etwas Überzeugenderes zur Festigung der Kleingläubigen und zur Umkehr der vom Glauben der Vorfahren Abgewichenen finden können.**

**Anstelle einer Folgerung.**

**So stellt sich der Fragenkreis dar, der unsere Aufmerksamkeit gefunden hat. Eingangs des Beitrags haben wir vermerkt, daß die vorliegende Untersuchung ein Echo georgischer Historiker auf die Arbeit von Robert Thomson darstellt. Uns, die sich mit der Geschichte Georgiens befassen, ist die eigentliche Übersetzung von "Kartlis Cxovreba" interessant<sup>39</sup>. Über die Vorzüge und Nachteile der Thomsonschen Übersetzung werden wohl auch**

andere Fachleute urteilen. Wir wollen nur vermerken, daß die englische Übersetzung des kritisch ermittelten Textes von "Kartlis Cxovreba" ein Markstein in der Entwicklung der Kartwelologie ist. Welche Bemerkungen es auch zur Übersetzung geben mag <sup>34</sup>, was auch immer Kritik bei der Erfassung und Wiedergabe dieses oder jenes Namens oder Terminus hervorrufen kann <sup>35</sup>, wie unannehmbar dieser oder jener Kommentar auch sein mag <sup>36</sup>, eines ist unstrittig: Robert Thomsons Übersetzung gibt die Erzählung von "Kartlis Cxovreba" adäquat wieder. Die Übertragung georgischer Quellen in die am weitesten verbreitete Sprache der heutigen Welt wird zweifellos das Interesse an Georgien wachsen lassen, die georgischen Chroniken zugänglicher machen und wenigstens teilweise jenen Nihilismus überwinden, der im Westen aus dem einfachen Grunde besteht, weil es einerseits keine modernen europäischen Übersetzungen altgeorgischer Schriftquellen gibt und es andererseits, was sehr zu denken gibt, heute nur sehr wenige europäische Wissenschaftler, selbst Kaukasiologen, die georgische Sprache beherrschen.

Robert Thomson selbst vermerkt, daß sich das kritische Studium der mit der Sammlung "Kartlis Cxovreba" im Zusammenhang stehenden historisch-philologischen Probleme seiner Kompetenz und entsprechend der Sphäre seiner wissenschaftlichen Interessen entzieht. Für ihn stellt die Übersetzung der georgischen Quelle faktisch zum "armenischen Kartlis Cxovreba" hinzugefügte Kommentare dar <sup>37</sup>. Auch unser Entschluß, bei dem Fragenkreis stehenzubleiben, der für R. Thomson Priorität hatte, ist von dem Wunsch diktiert, mit Robert Thomson in einen Dialog einzutreten. Ein solcher Dialog zwischen georgischen und ausländischen Wissenschaftlern mit unterschiedlicher Mentalität und Sicht kann die weitere Erforschung von "Kartlis Cxovreba" und der damit verknüpften allgemeinkaukasischen Problematik stark voranbringen.

## Anmerkungen

1 *Rewriting Caucasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicles, The Original Georgian Texts and the Armenian Adaptation with Introduction and Commentary* by Robert W. Thomson, Oxford 1996.

2 Thomson, R.: op. cit., S. XXIX.

3 Ebenda, S. II.

4 Diese Thesen hat Ilia Abulaze in zahlreichen Arbeiten dargelegt, die zu verschiedener Zeit in wissenschaftlichen Zeitschriften Georgiens und Armeniens veröffentlicht wurden und im vierten Band seiner Werke zusammen-

gefaßt sind. Siehe auch: Kartlis c̄xovrebiš zveli somxuri targmani, kartuli tektst̄ da zveli somxuri targmani gamokvlevita da leksikonit gamosca Ilia Abulažem, Tbilisi 1953; sowie: Abulaže, I.: "Kartlis c̄xovrebiš" zveli somexi mtarqmneli da misi moyvačeobis xana (in: Kavkasiis xalxta išt̄oriis saqitxebi, Tbilisi 1966).

5 So ist dies von der mittelalterlichen armenischen Geschichtsschreibung wahrgenommen worden. Zur Illustration führen wir einige Auszüge aus armenischen Quellen an: "Der König der Georgier Davit richtete ein schreckliches Blutbad unter den Truppen der Perser an ... und ... befreite aus der Knechtschaft die Königsstadt Ani, die sich 60 Jahre lang in Gefangenschaft befand" (L. Davlianize: Mate Urhailis cnobebi davit aymašeneblis šesaxeb (in: Sakartvelo rustavelis xanaši, Tbilisi 1966, S. 248)); "Die Christen riefen Davit und übergaben ihm die Stadt Ani. Von der reinen Kuppel des Doms warfen sie das verhaßte Zeichen herunter [d. h. den Halbmond - N. W., G. Tsch.], das sie 60 Jahre lang unserer Sünden wegen geduldig getragen hatte. Man setzte Schmuck auf ihre Spitze, die Krone Jesu, den Stolz des Paulus, die Sonne unserer Erlösung..." (Vardan Arevelci: Msořlio išt̄oria, zveli somxuridan targmnes n. šošašvilma da e. kvačantiražem, šesavali, komentarebi da saziblebi darto e. kvačantiražem, Tbilisi 2002 S. 139); Als "Errettung von der bitteren Knechtschaft der Tatschiken [d. h. der Mohammedaner - N. W., G. Tsch.]" wertet Stepanos Orbelian den Sieg Tamars (Štepanos Orbelianis "c̄xovreba orbelianta"-s zveli kartuli targnanebi, kartul-somxuri tektst̄ebi gamosacemad moamzada, šesavali da saziblebi darto e. cagareišvilma, Tbilisi 1978, S. 127).

6 Üteraus charakteristisch ist in den armenischen Chroniken die Datierung von Ereignissen nach der Regierungszeit des Kaisers von Byzanz, des Sultans der Seldschuken und des Königs von Georgien (siehe z. B. Davlianize, L.: Mxitar gošis "albanetis kronika" (in: Kartuli c̄qarotmcodneoba, II, Tbilisi 1968, S. 42)).

7 Diese Werke sind folgende: die "Kirchengeschichte" des Eusebius von Caesarea, die im 5. Jh. aus dem Syrischen übersetzt wurde, die später überetzte "Chronik" vom selben Verfasser, die "Judäischen Kriege" von Joseph Flavius, deren überarbeitete Version in Handschriften des 17. Jhs. erhalten geblieben ist, die "Kirchengeschichte" des Sokrates (deren Übersetzung ausgangs des 7. Jhs. angefertigt wurde). Im 13. Jh. wurden die syrische 'Chronik' des Patriarchen Michael und "Kartlis Cxovreba" übersetzt.

8 Thomson, R.: op. cit., S. XXIV-XXVI, 1.

9 Thomson, R.: op. cit., S. XXIX, XXXIV.

10 Zweite Hälfte des 12. Jhs. (I. Abulaže), Wende vom 12. zum 13. Jh. (R. Thomson), Mitte des 13. Jhs. (N. Akinjan, S. Rapp).

11 Siehe Žavaxišvili, I.: Išt̄oriis mizani, c̄qaroebi da metodebi c̄inat da axla,

ç. 1: *Žveli kartuli saistorio mçerloba*, Tbilisi 1916, Rpt.: Txzulebani, Bd. 8, Tbilisi 1977. Zu anderen Gesichtspunkten s. Lortkipanize, M.: *Ra aris kartlis cxovreba*, Tbilisi 1989.

12 In Davits Vermächtnis aus den Jahren 1123/24 ist als Geistlicher des Königs der Mönch Iovane genannt (Kartuli ištoriuli sabutebi IX-XIII ss., šeadgines da gamosacemad moamzades t. enukizem, v. silogavam, n. šošiašvilma, Tbilisi 1984, S. 54), und in einem zweiten Testament, das ein Teil der Fachleute für gefälscht hält, wird als Geistlicher Davits ein gewisser Arseni genannt (ebenda, S. 61).

13 Aufgrund dieser Passage halten I. Abulaze und andere georgische Wissenschaftler den Anonymus für einen jüngeren Zeitgenossen Davits (Abulaze, I.: *Kartlis cxovrebis žveli somxuri targmani*, S. 020). Nach R. Thomson dagegen kann das Fragment aus einem nicht erhalten gebliebenen Werk Sarkavags stammen.

14 Wir müssen den Umstand hervorheben, daß es sich um Mythologisierung und nicht um bewußte Verfälschung von Fakten handelt. Das bezeugt auch die Popularität der Geschichte des Verhältnisses von Sarkavag und Davit im armenischen Schrifttum des 13. Jhs. (Vardan, *ĶiraĶos Ganzakec*). Der Komplex des Unterdrücktseins, der für Vertreter eines kleinen und unterworfenen Volkes kennzeichnend ist, gibt ihnen ein, ihren verunglimpften Stolz durch eine enge Assoziierung des eigenen "ego" mit den großen Söhnen des Erobererlandes zufriedenzustellen. Der Terminus "unterworfen" verlangt einige Erklärungen: Niederkartli, wo der anonyme Übersetzer vermutlich wirkte, kann natürlich nicht als unterworfenen Provinz gelten. Niederkartli, das ehemalige Königreich *Ķašir-ŽoragetĶi*, ist ein georgisches Land, und das ist aus den armenischen Quellen gut ersichtlich. Bezeichnend ist die Nachricht von Mxitar Airivanec: "Zu dieser Zeit (d. h. in der zweiten Hälfte des 10. Jhs. - N. W., G. Tsch.) begann die Herrschaft der Bagratunianen über die Georgier. Denn Gurgen (gemeint ist der Gründer des *ĶvirikĶianen-Reiches* von *Ķašir-ŽoragetĶi* - N. W., G. Tsch.) wurde in Georgien König." (Mxitar Airivaneci: *Kronograpiuli ištoria, žveli somxuridan targmna, šesavali, šenišvnebi da sazieblebi daurto l. davlianiže-țaištvilma*, Tbilisi 1990, S. 74), obwohl es in Niederkartli eine Gruppe der armenischen Diaspora gab, die diese Gegend als von den Georgiern "hinterlistig" angeeignetes "armenisches Land" betrachtete.

15 Eine ähnliche Überlegung hat S. Rapp geäußert, obwohl er als Auftraggeber Ivane und Zakaria Mxargrzelis Erben ansah.

Vom Wirken der Mxargrzelis sind mehrere Momente hervorzuheben: die Gründung und der Schutz des *GeĶik-Klosters*, Aufträge zur Abfassung proarmenisch-monophysitischer Traktate für die armenischen Schriftgelehrten u. a. Diese Nachrichten finden sich ausführlich bei *ĶiraĶos von Ganzak*

dargelegt.

16 Auch historisch-geographische Überlegungen veranlassen uns, das Denkmal in die gleiche Zeit zu datieren: Das im "armenischen Kartlis Cxovreba" belegte Toponym "Çalka" ist in den Quellen erst seit dem 13. Jh. anzutreffen (siehe Berzenišvili, D.: *Narkvevebi sakartvelos istoriuli geografiidan: kvemo kartli*).

17 Über den Umfang von "Kartlis Cxovreba" urteilen wir nach modernen Ausgaben (die kritische Edition S. Qauxčišvilis und die Übersetzung von R. Thomson).

18 Abulaze, I., S. 89; Thomson, R., S. 104.

19 Abulaze, I., S. 72, 155; Thomson, R., S. 81, 176.

20 Abulaze, I., S. 164-165; Thomson, R., S. 189, 250-251.

21 Abulaze, I., S. 164-165; Thomson, R., S. 189.

22 Abulaze, I., S. 96; Thomson, R., S. 111.

23 Abulaze, I., S. 155; Thomson, R., S. 176.

24 Abulaze, I., S. 217; Thomson, R., S. 266-267.

25 Hier unterläuft dem Anonymus ein klarer Fehler. In der georgischen Quelle wurde nicht von der Todesstrafe für Ašoť, sondern für Smbať I. Ťiezerakał berichtet (Kartlis cxovreba, I, ęekšči dadgenili ęvela ziritadi xelnaęeris mixedvit s. ęauxčišvilis mier, Tbilisi 1955, S. 264). Den Märtyrertod von Smbať I. hat der Katholikos der Armenier Ioane von Draxanaķert beschrieben (Ioane Draxanaķerteli: *Somxetis istoria, somxuri ęekšči kartuli targmanit, gamokvlevita da sazieblebit gamosca e. cagareišvilma*, Tbilisi 1965, S. 153-158). Es ist schwer vorstellbar, daß der gebildete armenische Übersetzer nicht gewußt haben sollte, welcher König in Dvin den Märtyrertod starb: Smbať oder Ašoť. Diese Geschichte kannten doch sehr genau die armenischen Historiker Vardan, Ķiraķos Ganzakec und Mxitar Airivanec, die in der Mitte und am Ende des 13. Jhs. wirkten. Wir meinen nicht, daß dem Anonymus ungewollt ein Fehler unterlaufen ist. In der Persönlichkeit Ašoťs sind anscheinend der Begründer des armenischen Bagratidenreiches Ašoť I. und seine nächsten Thronfolger Smbať I. und Ašoť II. personifiziert. Mit der Erwähnung von Ašoť Bagraťun erinnert der Anonymus an jenen Abschnitt der Geschichte, als die ersten Vertreter der Bagraťunen den Titel eines Iřxant-Iřxan "der Armenier und Georgier" und eines řahanřah trugen und den kosmokratischen Anspruch auf die Herrschaft über ganz Südkaukasien erhoben. Deutlich schimmert der Wunsch des Übersetzers durch, den georgischen Chronisten nicht nur von der politischen Führungsrolle der armenischen Bagraťunen sprechen zu lassen, sondern auch von der Einführung ihres Kultes im benachbarten Georgien.

26 Abulaze, I., S. 254-255; Thomson, R., S. 346-349.

27 Die Rede ist von Basilio II. Diese Passage ist offenbar unter dem Einfluß des Werkes von Aristarke Lastivertec geschrieben worden.

28 Abulaze, I., S. 223; Thomson, R., S. 284-285.

29 Abulaze, I., S. 188; Thomson, R., S. 226.

30 Abulaze, I., S. 23; Thomson, R., S. 23.

31 Vielleicht war das der Wunsch des Auftraggebers (der Mxargzelis?). Auch eine andere Überlegung ist denkbar: Die Vertauschung des Parnavaz durch Mesrop Maštoc und der hl. Nino durch Gregor den Parther hätte beim Adressaten (dem dyophysitischen armenischen Leser) Fragen aufgeworfen und ihn an der Gewissenhaftigkeit des Übersetzers zweifeln lassen. Auf einen skeptisch gestimmten Leser aber hätte die promonophysitische Agitation des Anonymus geringeren Einfluß ausgeübt, und so wäre auch die vom monophysitischen Übersetzer und Interpolator geleistete Arbeit umsonst gewesen.

32 Unterschiedliche Momente dieser Konfrontation sind in folgenden Quellen erkennbar: Gesetzbuch von Ruisi-Urbnisi, "Das Leben des Königs der Könige Davit", "Geschichten und Lobpreisungen der gekrönten Häupter", Mxitar Goš, Kirakos Ganzakec, Vardan Arvelec, Štepanos von Sivnien. Vielsagend sind die georgische Epigraphik Armeniens und die vom Georgischen ins Armenische übertragenen theologischen Traktate.

33 Dieses Projekt stellte R. Thomson der georgischen Wissenschaft bereits auf dem II. Internationalen Kartvelologen-Symposium im Jahre 1988 vor.

34 Beispielsweise ist *xvastagi* auf S. 32 als "Vieh" übersetzt. Es betrifft die Passage, in der sich Parnavaz an Kuži wendet: "...ars čemtana xostaqi didzali, ač inebo, rata movide šen tana da ... vixmarot čwen xostaqi igi ortave ..." Anscheinend hat R. Thomson diese Stelle unter dem Einfluß des anonymen armenischen Übersetzers folgendermaßen übersetzt: "and there are in my possession a great number of *cattle*. Now if you wish, I shall come with these *cattle*, and we shall become brothers..." Die Vertauschung von "Reichtum" durch "Vieh" macht den Sinn des angeführten Zitats unverständlich und widerspricht der gesamten Erzählung über Parnavaz. An anderer Stelle übersetzt Thomson *xvastagi* als "Reichtum" (siehe z. B. S. 33).

35 Auf S. 254 und 269 ist das Geschlecht der Tbelis fälschlich als Leute von Tbeti aufgefaßt (People of/from Tbeti). Hier fügen wir hinzu, daß ein Teil der geographischen Namen im Stammkasus, ein anderer Teil in der Form des Nominativs wiedergegeben ist. Doch dies ist eher ein allgemeinkartvelologisches Problem, da es keine feststehenden Normen zur Wiedergabe georgischer Personennamen, Ethnonyme und geographischer Namen gibt.

36 Unannehmbar ist für uns Robert Thomsons Gedanke, daß "*sakartvelo*" noch heute ein brüchiger, amorpher Begriff sei (S. XX).

37 Thomson, R.: op. cit., S. VI.

Giorgi Otchmesuri

### **Aus der Geschichte der Kriegszüge Tamerlans gegen Georgien**

Die Kriegszüge Tamerlans, eines der größten Eroberer der Welt, gegen Georgien (in den Jahren 1386-1403) sind durch ihre Folgen ein außerordentlich tragischer Abschnitt in der Geschichte unseres Landes und gleichzeitig ein Ruhmesblatt des Unabhängigkeitskampfes des georgischen Volkes. Tamerlans achtmaliger Feldzug nach Georgien hat in den damaligen persischen und armenischen Schriftquellen ebenso Widerspiegelung gefunden wie in den erhalten gebliebenen georgischen Geschichtsdokumenten, Zusätzen zu Handschriften und epigraphischen Denkmälern. Gebührendes Augenmerk widmeten dieser Frage sowohl die Historiographie der Feudalzeit als auch die georgische und ausländische Geschichtswissenschaft des 19.-20. Jhs. (1, 670-719). Trotzdem stößt man im Zusammenhang mit den Einfällen Tamerlans auf Fragen (Lokalisierung geographischer Punkte, Identifikation historischer Personen u. a.), die eine Präzisierung und Konkretisierung erfordern.

Nach der Vereinigung Mittelasiens führte Tamerlan außer den zu verschiedenen Zeiten gegen die Goldene Horde und Indien begonnenen Feldzügen drei große Kriegszüge gegen Iran und die Länder Kaukasiens, die bedingt als "dreijähriger" (1386-1389), "fünfjähriger" (1392-1397) und "siebenjähriger" (1399-1405) Kriegszug bezeichnet werden. Es besteht die Ansicht, daß seine Einfälle in Georgien reinen Raubcharakter trugen (2, 60), was nicht unbegründet ist, obgleich auch zu berücksichtigen ist, daß er sich bei seinem "siebenjährigen" Kriegszug das Ziel gesteckt hatte, das Problem Georgien endgültig zu lösen: die Bevölkerung auszurotten und zu islamisieren, islamische Stämme anzusiedeln und auf diese Weise Georgien zu einem gewöhnlichen Bestandteil seines Reiches zu machen. Im Verlaufe von fünf Jahren (1399-1403) fiel er viermal in Georgien ein, wobei seine Truppen den Befehl hatten, alles vom Antlitz der Erde zu tilgen, die Gärten und Weinfelder zu roden und abzuholzen, die Kirchen und Klöster zu zerstören, die Burgen und Festungen zu schleifen, die Wohnhäuser niederzubrennen... Doch trotz der im Jahre 1403 diktierten Friedensbedingungen,

durch die Georgien Tribut und Kriegsdienst auferlegt wurden, gelang es Tamerlan nicht, sein Ziel zu erreichen. Das Land vermochte es, auf Kosten riesiger physischer und materieller Opfer die Unabhängigkeit und den christlichen Glauben zu bewahren.

Der erste Schlag des "siebenjährigen" Kriegszuges sollte gegen Kachetien und Heretien geführt werden. Den Berichten persischer Historiker (Nezam ad-Din Šam<sup>1</sup>, Hafeze Abru, Šarad ad-Din ...) zufolge, die Kachetien und Heretien unter dem Namen "Xamša-Tal" erwähnen, bereitete sich Tamerlan sorgfältig auf diesen Feldzug vor: Aus jeder Zehnerschaft wählte er drei Soldaten aus, teilte ihnen für zehn Tage Proviant zu und ließ die Truppen absichtlich unwegsame Wälder durchqueren, damit der Überfall unverhofft erfolgen und die Bevölkerung sich nicht in Sicherheit bringen konnte. Aus dem gleichen Grund wurde als Zeit für den Feldzug der Winter gewählt. Auf diese Weise, durch das Niederhauen und Roden undurchdringlicher Wälder, gelangte Tamerlan in zehn Tagen mit einem hunderttausend Mann starken Heer und seinen Verbündeten, dem Schah von Šarvan, Scheich Ibrahim, und dem Herrscher von Šak, Siidi Ali, aus Richtung Šak von Osten nach Kachetien und Heretien (3,213-214). Tamerlan war bekannt, daß die Georgier ohne Wein und ohne Früchte und Gemüse keine Tafel deckten, daß sie ohne Wein nicht einmal einen Verstorbenen beerdigten. Deshalb befahl er seinen Truppen, die Gärten und Weinfelder niederzuhauen, die Nuß- und Maulbeerbäume abzuholzen und überhaupt alles auf der Erdoberfläche Befindliche zu zerstören (4, 154). Von Kachetien und Heretien aus begann er den ökonomischen Krieg gegen Georgien. So verwüstete er im Verlauf eines Monats ganz Kachetien und Heretien (5,209-227), die Täler des Iori und des Alazani bis zum Fluß Aγ-Su (Weißes Wasser) oder Čayan Usuna, der seit der Mongolenzeit Georgiens äußerste Ostgrenze war (6, 54).

Dem georgischen Historiker des 17. Jhs. Parsadan Gorgižanize zufolge leistete das georgische Heer unter Ximšias Führung den Eindringlingen hartnäckigen Widerstand. Als der "in vielen Kämpfen erfahrene" Feldherr merkte, daß die Türken den Sieg davonzugewinnen würden, wich er in die Wälder aus, verschanzte sich in den Schluchten und bekämpfte den Feind von dort aus (7, 301). Weitere direkte Hinweise über den gegen Tamerlan kämpfenden georgischen Feldherrn finden sich weder in georgischen noch in ausländischen Quellen. Dies hat wahrscheinlich dazu geführt, daß man seine Person in der georgischen Historiographie falsch identifizierte. Er gilt als Verwalter von Heretien (8, 198-199), als Herrscher und Feldherr von Heretien und Kachetien (1, 692); es gibt den Versuch, "Xamša" durch Gleichsetzung mit dem kachischen Dorf Xašmi zu erklären (9, 108-109). Offenbar ist es den Autoren außer Betracht geblieben, die in der dem

**Svetiĥoveli-Dom in Mĥeta ausgefertigten Schenkungsurkunde (10, 1449-1510) vom 13. April 1405 (Chronikon žg = 93 + 1312) enthaltenen Informationen zu nutzen, um die Person Ximšias zu bestimmen, obwohl das Dokument schon 1913 vollständig ediert war (11, 3-5) und sein Inhalt in den Arbeiten georgischer Wissenschaftler unter verschiedenen Aspekten wiedergegeben wurde (12, 407, 437; 13, 65). Die Angaben dieses Dokuments gestatten es, sowohl Ximšias Herkunft als auch seine Stellung zu ermitteln. Der Ausgeber der Urkunde bezeichnet sich selbst folgendermaßen: "me qovelta kaĥta ucodvilesman, p̄irvel abazaszeman, marilelman, da aĥ tkwen mieritave ŧeĥevnita mepetagan didad da sapat̄iod ŧeĥqalebulman abuletiszeman, amiraxorman ximšiaman ..."**

Wie aus dem angeführten Text hervorgeht, ist Ximšia Abazas ŧe, Marileli, Abuletis ŧe und Amiraxori, was bedeutet, daß der aus dem Geschlecht der Abazaszes stammende Ximšia Besitzer des Landes von Marilisi und der Abuletiszes ist und die Stellung des Amiraxori am georgischen Königshof innehat.

Der Begründer des hohen Adelsgeschlechts der Abazaszes von Kartli ist Abaz Ťbeli. Abaza und seine beiden Söhne Ivane (Eristavi von Kartli in den dreißiger und vierziger Jahren des 11. Jhs.) und Kobuli werden nebst anderen Vertretern der Ťbelis in den Inschriften der Borĥviŧvari-Kirche von Ťbeti aus dem 10. Jh. erwähnt (14, 183). In der Zeit des Bestehens der einigen georgischen Feudalmonarchie (11.-15. Jh.) erfuhr dieses Geschlecht periodisch Niedergang und Aufstieg. Das letzte Aufblühen der Abazaszes datiert von der Wende des 14. zum 15. Jh. Sie erlangten nicht nur die alten Ländereien zurück, sondern erwarben auch neue hinzu. Der oben angeführten Urkunde von 1405 zufolge schenkte Giorgi VII. (1393-1407) Ximšia den Landbesitz der Abuletiszes. Genau dies bedeuten die Worte "mepetagan didad ŧeĥqalebulman abuletiszed dasmulman".

Die Abuletiszes waren im 12.-13. Jh. ein hohes Adelsgeschlecht von Kachetien. Sie besaßen Ländereien im Tal des Aragvi und des kachischen Tezami (15, 45). Ähnlich wie bei den Abazaszes erfolgte auch bei diesem Geschlecht periodisch Niedergang und Aufstieg. Einer Nachricht des anonymen georgischen Geschichtsschreibers Ťamtaaymĥereli aus dem 14. Jh. zufolge tötete im Jahre 1282 mit Genehmigung Ahmad Khans "Xuĥlubuĥa, der Sohn von Sadun, zwei Brüder aus dem Geschlecht Abuletisze, die von Sadun <sup>2</sup> geflohen waren" (16, 281-282). Danach werden die Abuletiszes in historischen Quellen nicht mehr erwähnt. Es ist auch nicht bekannt, wer über ihren Landbesitz verfügte, bevor man ihn dem Ximšia Abazasze schenkte. Das im Jahre 1282 freigewordene Land der Abuletiszes ist Ximšia möglicherweise für seine Verdienste in den Kämpfen gegen Tamerlan

übereignet worden.

Schon früher hatten sich die Abazaszes das im Tal des *Ḳurṭanaḡeula* (*Xevisčala*), eines Nebenflusses des *Alazani*, liegende *Marilisi-Tal* angeeignet. In diesem Tal ist ein Festungskomplex aus vorfeudaler Zeit bezeugt, der die Residenz des ortsansässigen Feudalherren darstellte (17, 134-135). Der Besitzer des Tales wurde *Marileli* genannt. In den dreißiger und vierziger Jahren des 11. Jhs. war der Gebieter über das *Marilisi-Tal* der kachische Hochadlige "*Ašoṭ, Mtavari und Marileli, der Ehemann der Schwester des Königs Ḳwirike*", nach dem Tod des kachischen Königs *Chorepiskopos Ḳwirike III. des Großen* (1010-1037) ein Anhänger und Mitstreiter *Bagraṭs IV.* (1027-1072) im Kampf um die Vereinigung Georgiens (18, 298). Nach dem Dokument des Jahres 1405 aber ist dieses Tal im Besitz der *Abazaszes* (10, 1449-1510).

Somit wurde *Ximšia Abazasze* nach der Aneignung der Ländereien der einstigen kachischen Hochfeudalen *Marileli* und *Abuletisze* als *Abazasze, Marileli* und *Abuletisze* bezeichnet.

Auch die oberste Befehlsgewalt über das gegen den in *Kachetien* eingefallenen *Tamerlan* kämpfende Heer oblag *Ximšia Abazasze*. Dadurch trug er den Titel des *Amiraxori*.

Der *Amiraxori/Amilaxori/Amilaxvari* (arab. *amir-axur* "Emir des Pferdestalles") war ein *Wesir/Mitarbeiter* des *Amirspasalars*. Die genaue georgische Entsprechung dieses Terminus ist "*Mežinibetuxucesi*" (Oberstallmeister). Zur Bezeichnung der Würde des *Amiraxori* wurde auch der Titel "*Protostratori*" gebraucht. Dies war ein recht hoher Rang am georgischen Königshof. Zwar war der *Amiraxori* kein amtsverwaltender Minister, aber er hatte das Recht, an den Sitzungen der Minister mit beratender Stimme teilzunehmen. Bei festlichen Empfängen war er der Würde des *Mečurčletuxucesi* und des *Msaxurtuxucesi* gleichgestellt. In der Zeit der einigen georgischen Feudalmonarchie (11.-15. Jh.) wurden verschiedene Personen im Rang des *Amilaxori* ernannt, doch handelte es sich stets um Vertreter von Geschlechtern des Hochadels (*Orbelis, Torelis ...*) (vgl. 19, 54-67).

Nach *Ximšia* kam es zum Niedergang des Geschlechts der *Abazaszes*. Im 15.-18. Jh. waren sie lediglich Königsadlige von *Zemo Kartli* (15, 11). Die Stellung des *Amiraxori* gab *Vaxtang IV.* (1442-1446) seinem Schwager *Taqa Zevdginize* (20, Hd-1799; 21, 231). Seit dieser Zeit bürgert sich das Amt des *Amiraxori* beim Geschlecht *Zevdginize/Zedgenize* ein.

Im mittelalterlichen Georgien bestand wie in allen Feudalstaaten die Tendenz, die von den Großfürsten an Beamte vergebenen Ämter und Ländereien in Erbeigentum zu überführen. Seit dem 15. Jh. wird dies bereits zur Gepflogenheit.

"Es wechselten nicht mehr die *Eristavis* und die *Tavadis*, alle waren zu

Eigentümern der Täler und Gegenden, Gebiete und Orte geworden, und wenn er Landbesitz gab, dem wurde er erblich gegeben, und alle waren mächtig: die Mtavaris, die Eristavis und die Tavadis" (22, 348).

Der soziale Status der Feudalen änderte sich. Die Didebullen wurden zu Tavadis. Der Tavadi war im Vergleich zum Didebullen unabhängiger von der Staatsgewalt. Er genoß Immunität und war in seinem Besitztum die höchste zivile und militärische Instanz. Hatte früher der Besitz des Didebullen aus zwei Teilen bestanden (dem als Beamten verliehenen und dem erblichen), so erfolgte beim Tavadi ihre allmähliche Vereinigung. Die Tavadis ordneten sich auch den niederen Adel unter, und so entstand neben dem Königs- und dem Kirchenadel auch ein den Tavadis untergeborner Adel. Auf dem Territorium Georgiens bildeten sich endgültig Fürstentümer vom Typ der europäischen Seigneurien heraus.

Der Wandel der sozialen Lage führte zu Veränderungen in den Adelsgeschlechtern. Der Übergang der Lehensämter in erbliche bedingte die Bildung neuer Geschlechter. Die erbliche Aneignung des Amilaxori-Amtes seitens der Zevdginizes/Zedgenizes von Kartli ergab die Entstehung des neuen Adelsgeschlechts Amilaxori/Amilaxvari.

Die Geschichte des Amilaxori-Amtes ist in der georgischen Geschichtswissenschaft monographisch erforscht (23). Die in historischen georgischen Dokumenten enthaltenen Informationen über die Amilaxvaris/Zevdginizes sind in den Bänden I und II des "Pirta anoṭirebuli leksikoni" zusammengefaßt (13, 114-115; 21, 224-236). Deshalb gehen wir hier nicht weiter auf diese Frage ein, zumal dieses Problem auch nicht Gegenstand dieses Beitrags ist. Wir merken lediglich an, daß es sich bei diesem Geschlecht um ein in höchste Würden aufgestiegenes Geschlecht im Königreich Kartli handelte. Seit dem Zerfall der einigen georgischen Feudalmonarchie (Ende des 15. Jhs.) bis zur Liquidation des Königreichs Kartli-Kachetien (1801) durch Rußland waren die Amilaxvaris Großfürsten (didebuli tavadebi) des Königreichs Kartli (es gab insgesamt sechs solcher Fürstentümer: Ksnis Saeristavo, Aragvis Saeristavo, Saciciano, Sabaratašvilo, Samuxranbaṭono und Saamilaxvro) und Führer eines der vier Militärbezirke (Sadrošo), nämlich Zemo Kartlis.

## Anmerkungen

1 Nezam ad-Din Šam war seit dem Jahre 1392 an Tamerlans Seite. Er war Augenzeuge jener Ereignisse, die er im persönlichen Auftrag Tamerlans in dem 1404 verfaßten "Zafar-Name" (Buch des Sieges) beschrieben hat.

2 Sadun Manḡaberdeli (gest. 1281), aus dem den Mxargrzelis untergebenen

niederen Adel hervorgegangen und bis zum Rang des Atabags und des Amirspasalars emporgestiegen, war der höchste Feudalherr zur Regierungszeit von Demetre II. (1270-1298) und genoß das Vertrauen des Mongolenkhans Abaya (1265-1282). Sein Sohn Xuḷubuya erfreute sich am Hofe des Khans der gleichen hohen Achtung wie sein Vater.

## Quellen und Literatur

- 1 K. Ṭabaṭaṣe: Kartveli xalkis brṣola ucxoel dampḡrobta činaaymdeg XIV-XV sauḡneta miḡnaze (in: sakartvelos iṣtoris narḡvevebi, ṭ. III, Tbilisi 1979).
- 2 A. Ju. Jakobovskij: Timur, opyt kratkoj charakteristiki (in: Voprosy istorii, Nr. 8-9, Moskva 1946).
- 3 Histoire des conquetes de Tamerlan intitulee Zafarnama par Nizamuddin Sami, Aves des additions empruntees au Zubdatu-tavarich-i Buzunguri de Hafiz-i Abru, Edition critique par Felix Tauer, t. I, texte person. de Zafarnama, Praha 1937.
- 4 Histoire des conquetes de Tamerlan intitulee Zafarnama par Nizamuddin Sami, Edition critique par Felix Tauer, t. II, introduction, commentaire, index, Praha 1956.
- 5 The Zafarnamah by Maulana Sharfuddin Ali of Yazd, ed. by Maulawi Muhammad Iahdad, vol. I-II, Calcutta 1887-1888.
- 6 M. Berḡniṣvili: Sakartvelos saxelmčipo sazḡvrebi XIII s-is damdegs (in: sakartvelo rustavelis xanaṣi, Tbilisi 1966).
- 7 P. Gorgiḡaniṣe: Iṣtoria, s. ḡaḡabaḡis gamoc. (in: saisṣtorio moambe, čigni II, Tbilisi 1925).
- 8 I. ḡavaxiṣvili: Kartveli eris iṣtoria, III (in: txzulebani tormeḡ ṭomad, ṭ. III, Tbilisi 1982).
- 9 K. Ṭabaṭaṣe: Kartveli xalkis brṣola ucxoel dampḡrobta činaaymdeg XIV-XV sauḡneebis miḡnaze, Tbilisi 1974.
- 10 Sakartvelos cenṭraluri saisṣtorio arkivi.
- 11 S. ḡaḡabaṣe: Iṣtoriuli sabutebi, č. III, Tbilisi 1913.
- 12 I. ḡavaxiṣvili: Kartuli sigeltnodneoba anu diplomaṭiḡa (in: txzulebani tormeḡ ṭomad, ṭ. IX, Tbilisi 1996).
- 13 Pirta anoṭirebuli leksiḡoni, ṭ. I, XI-XVII ss. kartuli iṣtoriuli sabutebis mixedvit, gamosacemad moamzades d. ḡldiaṣvilma, m. surgulaḡem, e. cagareiṣvilma, g. ḡandierma, Tbilisi 1991.
- 14 Kartuli čarčerebis ḡorpuṣi, I, lapidaruli čarčerebi, aḡmosavlet da samxret sakartvelo (V-X ss.), ṣeadgina da gamosacemad moamzada n. ṣoṣiaṣvilma, Tbilisi 1980).

- 15 **ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია**, I, **თბილისი 1975**.
- 16 **Žamtaაყმყერი** (in: **ქართლის ცხოვრება**, II, **ტექსტი დადგენილი ჟველა ჯირიადი ხელნაყრის მიხედვიტ ს. ჟაუხჭიშვილის მიერ**, **თბილისი 1959**).
- 17 **D. Musxeliშვილი**: **საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ჯირიადი საჭიტიხები**, II, **თბილისი 1980**.
- 18 **მატიანე ქართლისაჟ** (in: **ქართლის ცხოვრება**, I, **ტექსტი დადგენილი ჟველა ჯირიადი ხელნაყრის მიხედვიტ ს. ჟაუხჭიშვილის მიერ**, **თბილისი 1955**).
- 19 **I. Antelava**: **საქართველოს საისტორიო-ყაროტმოდნეობიტი ჯიებანი**, **თბილისი 2002**.
- 20 **ხელნაყრტა ინსტიჟუტი**, ისტორიული საბუტების პონდი.
- 21 **ჴირტა ანოჟირებული ლექსიკონი**, ტ. II, **XI-XVII სს-ის ქართული ისტორიული საბუტების მიხედვიტ**, **გამოსაცემად მოამჯადეს დ. ჳდიაშვილმა**, **მ. სურგულაჯემ**, **თბილისი 1993**.
- 22 **Beri Egnაჟაშვილი**: **აქალი ქართლის ცხოვრება**, **პირველი ტექსტი** (in: **ქართლის ცხოვრება**, II, **ტექსტი დადგენილი ჟველა ჯირიადი ხელნაყრის მიხედვიტ ს. ჟაუხჭიშვილის მიერ**, **თბილისი 1959**).
- 23 **M. Kikoჟე**: **ქართლის სატავადობის ისტორიიდან XV-XVIII სს. (საამილახვრო)**, **საჭანდიდატო დისერტაცია (ხელნაყერი)**, **თბილისი 1961**; **M. Kikoჟე**: **ქართლის სატავადობის ისტორიიდან XV-XVIII სს. (საამილახვრო)** (in: **მასალები საქართველოსა და ჳავყასიის ისტორიისატვის**, **ნაყვ. 35**, **თბილისი 1963**), **დარინ ისტ დიესე ჴრაგე ინ ჴორმ ვონ გუნდთესენ ბეჟანდელტ**.

Jens Jäger

**Wer war der Erste?  
Zur Geschichte der frühen Elbrus-Besteigungen**

Im Elbrus, den die am Fuße des Berges lebenden turkstämmigen Balkaren und Karatschaier Mingi-tau und die weiter nördlich beheimateten autochthonen Kabarden Aschchamacho nennen, besitzt der Kaukasus seine höchste Erhebung. Der gewaltige eisgepanzerte Vulkankegel mit dem nahezu symmetrischen Doppelgipfel (Westgipfel 5642 m, Ostgipfel 5621 m, Sattel 5376 m) liegt gut 10 km nördlich des kaukasischen Hauptkammes in der Seitenkette des zentralen Gebirges und ganz im Südwesten der rußländischen Republik Kabardo-Balkarien. Sein kristallines Fundament überragen nicht weniger als 2000 m vulkanische Ablagerungen, so daß sich der Bergriese nicht nur durch die runden Vulkanformen, sondern auch in der Höhe deutlich von den ihn umgebenden schroffen Felsgipfeln abhebt und seine majestätische Eiskalotte zu beiden Seiten des Kaukasus weithin sichtbar thront. Nicht umsonst gab der Berg Veranlassung zu zahlreichen Sagen und Legenden im Volksmund, und so wie er der Phantasie der Menschen allzeit Nahrung gab, haben sie sich auch schon früh mit der Möglichkeit seiner Besteigung beschäftigt. Wie in den Alpen wurde der höchste Berg des Gebirges nicht etwa als letzter bestiegen, sondern als einer der allerersten. Den Westgipfel und damit den höchsten Punkt des Elbrus erreichten über die Südosthänge des Berges und den Elbrussattel am 28. Juli 1874 erstmals die Engländer Florence Craufurd Grove, Horace Walker, Frederick Gardinger und ihr Schweizer Führer Peter Knubel <sup>1</sup>.

Die Besteigungsgeschichte des Elbrus beginnt aber schon viel früher, denn zuvor gab es bereits drei mit viel Energie unternommene Versuche auf den nur unwesentlich niedrigeren östlichen Zwillingsgipfel. Und bei mindestens einem dieser Versuche, dem letzten, wurde auch tatsächlich der Gipfel erreicht. Die Gipfelmansschaft dieser ebenfalls englischen Expedition bestand aus Douglas William Freshfield, Adolphus Warburton Moore, Comyns Tucker, dem Führer François Joseph Dévouassoud aus Chamonix und ihren balkarischen Begleitern Achija Sottaev und Djači Džappuev. Der

Aufstieg zum Gipfel erfolgte am 31. Juli 1868 auf der Südostseite des Berges und ohne Berührung des Sattels <sup>2</sup>.

Der nur drei Jahre früher an den Nordhängen des Elbrus unternommene Besteigungsversuch des in Danzig geborenen Gustav Radde scheiterte dagegen. Am 10. August des Jahres 1865 erreichte Radde in Begleitung von vier Karatschaiern nach eigenen Angaben aber immerhin eine Höhe von 14295 engl. Fuß (4357 m), bevor allgemeine Erschöpfung und die sich verschlechternden Witterungsverhältnisse die Aufgabe der Unternehmung geboten <sup>3</sup>.

Während über Erfolg oder Mißerfolg der bisher genannten Besteigungsversuche von Anfang an weitgehend Einigkeit bestand, ist ausgerechnet der Ausgang der ersten, bereits 1829 unternommenen russischen Elbrusexpedition und damit auch die Frage, wer nun tatsächlich als erster einen der Elbrugipfel betreten hat, immer wieder kontrovers diskutiert worden. Anlaß dafür gaben die besonderen, etwas obskuren Umstände des eigentlichen Gipfelgangs, und obwohl der Besteigungsversuch "nur" dem etwas niedrigeren Ostgipfel galt <sup>4</sup>, haben bei der alpinhistorischen Auseinandersetzung auch nationale Ressentiments eine Rolle gespielt. Ausufernde patriotische Gefühle der Russen für die in Frage stehende Expedition von 1829 wie auch solche der Engländer für die von ihnen 1868 unternommene nächste erfolgreiche Elbrusexpedition gaben dem Ganzen mitunter sogar eine chauvinistische Note. Im folgenden sei dagegen abseits jeder Polemik der Versuch unternommen, die Bergfahrt von 1829 anhand der verfügbaren Quellen zu rekonstruieren und soweit wie möglich Licht in diese umstrittene Angelegenheit zu bringen.

Initiator der denkwürdigen Unternehmung von 1829 war der aus Serbien gebürtige Kavalleriegeneral Georgij Arsenevič Emanuel'. Schon jung in russische Dienste getreten, führte der General seit dem Jahr 1826 das Oberkommando über die Kaukasische Linie und hatte erst im Vorjahr der Expedition Truppen in das Gebiet nordwestlich des Elbrus (Kuban-Bassin) geführt, den Widerstand der dort ansässigen Karatschailer gebrochen und in der Folge die Anerkennung der russischen Oberhoheit erzwungen. Nun, im Juli 1829, sollte der Landstrich rings um den Elbrus genau observiert und insbesondere nach Örtlichkeiten Ausschau gehalten werden, die einen Ausbau der Kaukasischen Linie ermöglichen und nach ihrer Befestigung die Siedlungen in der Ebene dauerhaft vor Überfällen der Bergbewohner schützen sollten. Neben Militärs beteiligten sich an der Expedition auf Einladung des Generals und unter Leitung des Mineralogen Adolf Kupffer zudem einige Petersburger Gelehrte, die im Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen u. a. auch den Elbrus erstmals besteigen wollten. Die anderen Mitglieder des wissenschaftlichen Expeditionsstabes waren der

Physiker Emil Lenz, der Botaniker Carl Meyer und der Zoologe Eduard Ménétriés. Dazu kam noch ein Beamter vom russischen Bergbaukorps, und in Gorjatschewodsk, dem heutigen Pjatigorsk, schlossen sich diesen Herren zudem der Baumeister der Kaukasischen Bäder Giuseppe Bernardazzi sowie dessen jüngerer Bruder und der ungarische Reisende Johann Carl von Besse an, der in den Jahren 1829-30 im Kaukasus und auf der Krim ethnolinguistische Studien betrieb. In den Vorbergen des Nordkaukasus bei der russischen Festung Kamennomostskaja im Malka-Tal trafen die zivilen Expeditionsmitglieder mit den als Begleitschutz vorgesehenen Truppen des Generals zusammen, und nach einem im Ergebnis einvernehmlichen Zusammentreffen mit balkarischen und karatschaischen Volksrepräsentanten und Fürsten setzte sich die Expedition Mitte Juli 1829 von hier aus in Richtung Elbrus in Bewegung. Dabei wurden die Gelehrten und der General, in dessen Gefolge sich jetzt auch einige abgesandte einheimische Führer befanden, von nicht weniger als 350 berittenen Kosaken und 600 Infanteristen eskortiert. Dazu kamen noch zwei Drei-Pfund-Kanonen, diverse Fuhrwerke und sechs bepäckte und von Kalmyken angetriebene Kamele. Der Marsch dieses gewaltigen Expeditionstrosses gestaltete sich in dem unwegsamen Gebirgsgelände, wie man sich leicht vorstellen kann, nicht gerade einfach. Ein Großteil der Ausrüstung, die Fuhrwerke und zuletzt auch die Kanonen mußten unter Abstellung von Wachmannschaften noch vor Erreichen des eigentlichen Expeditionsziels zurückgelassen werden. Außerdem verzögerten langanhaltende Regenfälle das Unternehmen, so daß man den Nordfuß des Elbrus erst nach gut einer Woche erreichte. Hier wurde dann am linken Ufer des Flusses Kysyl-Su in einer Höhe von 2500 m das - wenn man so will - erste Elbrusbasislager der Geschichte bezogen. General Emanuel, der selbst in diesem Lager blieb, versprach den einheimischen Führern und Kosaken, welche die Gelehrten bei ihrem weiteren Aufstieg begleiten sollten, hohe Geldprämien. 400 Rubel lockten denjenigen, der den Elbrugipfel als erster betreten würde, und bei Unmöglichkeit, ganz bis nach oben vorzustößen, sollte derjenige, der die größte Höhe am Berg erreichte, immerhin noch die Hälfte dieser Summe erhalten. Am Vormittag des 21. Juli (9. Juli nach dem Julianischen Kalender) brachen die Reisenden Kupffer, Lenz, Ménétriés, Meyer und Bernardazzi, begleitet von 20 Kosaken und 5 einheimischen Führern, auf und erreichten nach 6 Stunden um 4 Uhr nachmittags den Rand des Gletschers Ullu-Malien-Derku, nach Kupffer in einer Höhe von 10362 franz. Fuß (3368 m). Hier wurde eine sternklare, kalte und kurze Nacht verbracht und am nächsten Tag morgens um 3 Uhr mit einigen Begleitern der Aufstieg fortgesetzt. Die Männer strebten vom Gletscherrand geraden Weges nach Süden dem Elbrusostgipfel zu, und am Anfang gewannen sie auch rasch an Höhe. Als aber die

Steilheit der zu überwindenden Firnhänge zunahm und mit fortgeschrittener Stunde die Strahlen der Sonne kräftiger zu wirken begannen, wurde der Fortschritt langsamer <sup>5</sup>.

Über den weiteren Aufstieg an diesem 22. Juli sind insgesamt drei, in bedeutsamen Details mitunter voneinander abweichende Berichte erhalten, von denen der hier im folgenden (in seinen wichtigsten Abschnitten) wiedergegebene Bericht Kupffers den ausführlichsten darstellt <sup>6</sup>. Kupffer schreibt: *Die Eile, welche uns zum Erreichen des Gipfels antrieb, bevor der Schnee von der Sonne stark erweicht würde, überstieg unsere Kraft, so daß wir zum Schluß gezwungen waren, beinahe bei jedem Schritt innezuhalten, um Atem zu schöpfen. Die Dünnhheit der Luft ist in dieser Höhe so groß, daß das Atmen nicht länger genügt, um die verbrauchte Kraft zu ersetzen; das Blut ist in lebhafter Bewegung und verursacht in den schwächeren Teilen Entzündung. Meine Lippen brannten, meine Augen litten unter der blendenden Helle des Schnees, obgleich ich auf den Rat der Bergbewohner die Teile meines Gesichtes rund um die Augen mit Schießpulver geschwärzt hatte. Alle meine Sinne waren verwirrt, mein Kopf wurde schwindlig und zu Zeiten fühlte ich ein undefinierbares Zusammenbrechen, welches ich nicht besiegen konnte. Dem Gipfel zu zeigt der Elbrus eine Serie bloßgelegter Felsen, welche eine Art Treppe bildend die Ersteigung bedeutend erleichterten. Aber die Herren Meyer, Ménériés, Bernardazzi und ich fühlten uns derart durch Müdigkeit überwältigt, daß wir beschlossen, ein oder zwei Stunden auszuruhen, um Kraft zu gewinnen, unseren Marsch fortzusetzen. Einige der Kosaken und Tscherkessen, die uns bis hierher begleitet hatten, folgten unserem Beispiel. Und ein riesiger Block aus schwarzem Trachyt, der die erste Stufe der gerade erwähnten Serie von Felsen bildet, bot uns Schutz vor dem Wind <sup>7</sup>. Die Rastenden setzten ihren Aufstieg nicht weiter fort. Denn später - berichtet Kupffer weiter - war der Schnee so erweicht, daß er ihr Gewicht nicht mehr tragen konnte, und je länger sie den Rückweg verzögert hätten, desto größer wäre die Gefahr gewesen, in einen der unter ihnen verborgenen Abgründe zu stürzen.*

Kupffer hoffte aber noch, daß Lenz, der zusammen mit zwei einheimischen Begleitern und einem Kosaken vorangegangen war, den Gipfel erreichen und barometrisch vermessen würde. *Aber indem Herr Lenz die Höhe der Felsentreppe erreichte, fand er sich noch immer vom Gipfel durch einen Schneehang getrennt, welcher von der Sonne so sehr durchweicht war, daß sie bei jedem Schritt bis an die Knie in denselben versanken und Gefahr liefen, ganz begraben zu werden. Seine Gefährten schienen entschlossen, nicht weiter vorzugehen, und die Gefahr allein vorzudringen, war zu groß, um derselben zu begegnen, außerdem war es 1 Uhr nachmittags vorüber, und es wurde nötig, an die Rückkehr zu denken, um nicht vor Erreichen des Lagers von der Nacht überrascht zu werden. Herr Lenz beschloß daher zurückzukehren, ohne*

*den Gipfel erreicht zu haben* <sup>8</sup>.

Keiner der Gelehrten war also bis zum Elbrugipfel vorgedrungen. Folgt man aber dem Bericht Kupffers weiter, soll genau das einem der einheimischen Begleiter gelungen sein. Er schreibt: *Während dieses ereignisvollen Tages saß der General in seinem Zelt und beobachtete unseren Fortschritt durch ein ausgezeichnetes Fernrohr, welches ich ihm zur Verfügung gelassen hatte. Sofort als die Morgennebel verschwanden, sah er uns den Schneekegel ansteigen und den Fuß der Felsen erreichen, wo wir uns in zwei Gruppen trennten, die eine, welche dem Gipfel zu vorwärts schritt, während die andere halt machte. Aber plötzlich bemerkte er einen einzelnen Mann mit einem großen Vorsprung vor den anderen, der schon beinahe den Schneeabhang zwischen dem Gipfel und der Höhe der Felsentreppe überschritten hatte. Man sah den Mann sich dem gewundenen Felsen nähern, welcher den eigentlichen Gipfel bildet, um denselben herumgehen, sich einen Augenblick gegen den dunkelgefärbten Fels verlieren, und dann hinter einem der Nebel verschwinden, welche das Tal wieder erfüllten, und den Blick nach dem Elbrus abschnitten. Dies geschah um 11 Uhr vormittags, und der General konnte nicht länger zweifeln, daß einer der Unsrigen den Gipfel erreicht hatte; er konnte an der Farbe der Kleider erkennen, daß es ein Tscherkesse war, aber die Entfernung war zu groß, um die Gesichtszüge zu unterscheiden. [ ... ] Killar, so hieß der Tscherkesse <sup>9</sup>, der den Gipfel des Elbrus erreicht hatte, erfahren wir später bei Kupffer, wußte besser, von der Kälte des Morgens Nutzen zu ziehen, als wir. Er überschritt die Grenze des ewigen Schnees lange vor uns, und als Herr Lenz seinen höchsten Punkt erreichte, war Killar schon auf dem Rückweg vom Gipfel. General Emanuel' ließ den errungenen Erfolg sofort mit Trommelwirbel und Gewehrsalven begrüßen, und nachdem Killar und auch die Gelehrten ins Lager am Kysyl-Su zurückgekehrt waren, erhielt der Gipfelstürmer in feierlicher Zeremonie den ausgesetzten Preis von 400 Rubel und darüber hinaus wertvolles Tuch für einen neuen Rock.*

Da der Bericht Kupffers nichts über die Einzelheiten vom Auf- und Abstieg Killars verrät, wurde der Alleingang und insbesondere das Erreichen des eigentlichen Gipfelpunktes immer wieder in Zweifel gezogen, die D. W. Freshfield, nachdem er 1868 selbst den Gipfel erreicht hatte, erstmals in zusammenhängender Weise darstellte. Dieser gab nämlich zu bedenken, daß nach dem Bericht Kupffers weder Lenz noch die anderen Gelehrten vor ihrer Rückkehr in das Lager des Generals etwas von ihrem erfolgreichen Rivalen wußten und somit nur die Beobachtungen des Generals selbst den erfolgreichen Aufstieg bestätigen. Genau diese am Fernrohr gemachten Beobachtungen aber hielt Freshfield für mehr als fragwürdig. Auf eine so große Entfernung (tatsächlich handelt es sich um einen Horizontalabstand von ca. 12 km) sei es auch für ein geübtes Auge schwierig,

auf einem von Felsen durchzogenen Schneeang auch nur einen einzelnen Menschen zu unterscheiden, und bei solcher Gelegenheit neige man dazu, das zu sehen, nach dem man sucht oder was man sich wünscht zu sehen. Außerdem würden die Beobachtungen, wenn überhaupt, nur beweisen, daß ein Einheimischer den Fuß von ein paar Felsen erreichte, die von unten aussahen, als bildeten sie den Gipfel, und daß dieser dann von Wolken verhüllt wurde. Solange es keine besseren Beweise gebe, schloß Freshfield, könne Killar auch nicht als der Jacques Balmat des Elbrus gelten <sup>10</sup>.

Tatsächlich existiert aber mit der weit weniger bekannten Niederschrift des ungarischen Reisenden Johann Carl v. Besse noch ein weiterer Zeitzeugenbericht, in dem sich die am Fernrohr gemachten Beobachtungen in einigen Punkten anders darstellen. Besse hatte sich nicht am Aufstieg beteiligt und verfolgte genau wie der General den Fortschritt am Berg vom Lager am Kysyl-Su aus. Er schreibt: *Die Expedition war seit dem vorigen Tag unseren Augen entschwunden; erst mittags des anderen Tages sahen wir, mit Hilfe des Fernrohrs deutlich vier Menschen, welche sich anstrebten, den Gipfel des Elbrus zu gewinnen. Wir sahen gleichfalls sehr deutlich, wie drei dieser Leute, indem sie nicht länger der Düntheit der Luft widerstehen konnten, auf dem Schnee ausruhten, indes ein einziger Mensch seinen Weg festen Schrittes fortsetzte, sich bald rechts, bald links wendend, um zu suchen, wo seine Füße sicheres im Schnee einzusetzen, dessen Oberfläche natürlicherweise unter der Glut der Sonne sich erweichen mußte. [ ... ] Der kommandierende General, immer vor dem Fernrohr, erwartete den Augenblick, in welchem der kühne Mensch welcher allein aufrecht in dieser eisigen Region blieb, den Gipfel des Berges erreichen würde. Endlich sahen wir diesen Mann auf der Spitze stehen bleiben, nachdem er über eine Menge von Schwierigkeiten triumphiert hatte, die unübersehblich schienen* <sup>11</sup>.

Nach dem Vorstehenden ist nun klar, daß Killar keineswegs von den anderen völlig unbemerkt agierte, sondern vielmehr zu der Gruppe von Lenz gehörte, von der drei Männer zurückblieben, während Killar seinen Aufstieg alleine fortsetzte. In der Frage allerdings, ob Killar tatsächlich den höchsten Gipfelpunkt betreten hat, schafft auch dieser Bericht keine Klarheit, da man nunmehr weiß, daß die zurückgeschobenen Gipfelpartien des Elbrus vom Lagerplatz am Kysyl-Su gar nicht eingesehen werden können <sup>12</sup>.

Weitere Einzelheiten von dem in Frage stehenden Gipfelgang liefern schließlich die Erinnerungen des oben schon erwähnten Balkaren Achija Sottaev die der bekannte russische Alpinist Jakov Ivanovič Frolov im August des Jahres 1911 bei einem Zusammentreffen mit der "Bergsteigerlegende" mittels Dolmetscher aufzeichnete. Der hochbetagte Sottaev gab an, nicht nur 1868 Freshfield und Gefährten zum Ostgipfel begleitet zu haben, sondern auch schon 1829 mit von der Partie und am Gipfeltag neben

besagtem Killar und dem Kosaken D. N. Lysenkov der dritte Begleiter von Lenz gewesen zu sein. Frolov notierte das folgende <sup>13</sup>: *Chillar ging, bewappnet mit einem Stock mit scharfer Spitze, zuversichtlich der Gruppe voran und wies ihr den Weg. Ihm folgten, mit Mühe Schritt haltend, der Kosake, Lenz und ich. Chillar warf sein Bündel mit Lebensmitteln ab, zog sich die Burka aus, und ohne Gepäck begann er sich merklich von der Gruppe abzusetzen. Als Lenz, der Kosake und ich den Sattel erreichten, folgte der Kosake dem Beispiel Chillars, warf ebenfalls Tasche und Burka ab und machte sich auf den Weg zum Gipfel. Zurück blieben nur Lenz und ich. Zu dieser Zeit erstieg Chillar gerade den Gipfel, schichtete dort einen Haufen Steine auf, in dem er seinen Hut deponierte, damit sich die nach ihm Emporsteigenden von der Gesicherheit seiner vollführten Tat würden überzeugen können. [ ... ] Der Gelehrte und ich konnten nicht mehr weiter gehen. Der Schnee war sehr weich, und wir brachen in ihm bis zur Hüfte ein. Der Kosake indes stieg immer weiter auf, bereits auf Händen und Füßen. Chillar winkte ihm mit den Armen und deutete aus irgendeinem Grund zum Gipfel. Chillar hatte keinen Hut mehr und setzte seinen Abstieg zu uns fort, wohingegen der Kosake weiter nach oben krauchte. Er legte sich oft zur Gänze, und dann kroch er erneut, aber schon sehr bald ermüdete er und begann abzusteigen, und bei den oberen Steinen holte er uns ein.*

Sottaev berichtet also wie Besse von einer insgesamt vierköpfigen "Gipfelgruppe" um Lenz, die sich dann geteilt hat, weitreichendere Angaben stehen aber zum Teil im Widerspruch zu denen anderer Zeitzeugen. Das betrifft insbesondere die Aufstiegsroute, die nur nach Sottaev über den Sattel verlaufen sein soll. Aber auch äußere Gegebenheiten geben bei den Erinnerungen Sottaevs Anlaß zu einer kritischen Betrachtung. So kann man z. B. nichts von all dem bei Freshfield lesen, obwohl dieser doch bei einem Zusammentreffen mit einem Zeitzeugen darauf gebrannt haben mußte, Einzelheiten über die Expedition von 1829 zu erfahren. Außerdem müßte Sottaev, da er nach dem Zeugnis Frolovs und anderer 1918 im biblischen Alter von 130 Jahren verstorben sein soll <sup>14</sup>, bei der gemeinsam mit Freshfield unternommenen Elbrusbesteigung von 1868 bereits achtzig Jahre alt gewesen sein - bei aller Sprichwörtlichkeit kaukasischer Langlebigkeit und Lebenskraft eine außergewöhnliche Leistung. Zumal Sottaev damit noch nicht einmal am Ende seiner Bergsteigerkarriere angekommen war: Sechs Jahre später begleitete er auch noch die Elbrusexpedition des Florence Craufurd Grove, wenn auch ohne den Gipfel zu erreichen. Da verwundert es doch, daß man auch über das Alter Sottaevs weder bei Freshfield noch bei Grove eine Notiz findet.

Kann man also, unter Würdigung dieser besonderen Umstände, wirklich auf die Aussage Sottaevs vertrauen, nach der Killar den Gipfel erreicht hat? Wie auch immer man hier urteilt, die Erinnerungen Sottaevs werfen in

jedem Fall einen in diesem Zusammenhang äußerst interessanten Gesichtspunkt auf, wenn es da heißt, daß Killar, nachdem er den Gipfel erreicht hatte, einen Haufen Steine zum Beweis seines Gipfelsieges aufschichtete und zudem seinen Hut hinterließ. Denn tatsächlich dürfte Killar, auch mit Blick auf die ausgesetzte Prämie, einiges daran gelegen haben, in dieser Beziehung keine Zweifel aufkommen zu lassen, mußte er doch nach allen vom Aufstieg kursierenden Varianten immer damit rechnen, daß ihm noch weitere Expeditionsteilnehmer zum Gipfel nachfolgen würden. Nun wird zwar die Existenz eines solchen Steinmals abermals nur durch Sottaev bestätigt, der Reste desselben ausgemacht haben will, als er den Gipfel 1868 besuchte<sup>15</sup>. Aber auch ohne den Beweis eines Artefakts kann mit großer Sicherheit davon ausgegangen werden, daß sich Killar nicht mit irgendeinem Vorgipfel zufriedengegeben, sondern tatsächlich den höchsten Punkt im Kraterrand des Elbrusostgipfels erstiegen hat. Seine Spuren in dem nur gelegentlich von Felsen durchsetzten Schnee hätten nämlich sowieso unweigerlich angezeigt, wie hoch er wirklich gekommen war. Wollte er also den Ruhm der Erstbesteigung und die ausgesetzte Prämie gewinnen, mußte Killar geradezu zwangsläufig bis zum höchsten Gipfelpunkt gehen<sup>16</sup>. Und daher sollte dem mutigen Einzelgänger das alpine Verdienst nicht länger abgesprochen werden, (mit dem Ostgipfel) als erster Mensch überhaupt einen der beiden Elbrusgipfel bezwungen zu haben.

## Anmerkungen

1 Die Umstände und der Verlauf dieser Besteigung finden bei Grove (1875, 208-267) eine ausführliche Beschreibung.

2 Der höhere Westgipfel des Elbrus war während der gesamten Besteigung in Nebel gehüllt, so daß sich Freshfield und Gefährten, als sie den höchsten Punkt erreichten, auf dem einzigen und höchsten Gipfel glaubten und zu ihrer eigenen Verblüffung die von der Ebene aus sichtbare Scharte vergebens suchten (Freshfield 1902, 165). Gewißheit darüber, daß "nur" der niedrigere Ostgipfel erreicht wurde, brachte sechs Jahre später die erste Besteigung des Westgipfels und der Vergleich des vorgefundenen Gipfelgeländes mit den Beschreibungen desselben durch Freshfield (Grove 1875, 234). Zum detaillierten Ablauf der Besteigung von 1868 siehe Freshfield (1869, 357-371 oder 1902, 156-167).

3 Für die ausführliche Beschreibung von Auf- und Abstieg siehe Radde (1866, 188-193).

4 Zum damaligen Zeitpunkt waren die wirklichen Dimensionen des Elbrus und insbesondere das Höhenverhältnis zwischen seinen beiden Gipfeln

allerdings noch völlig unbekannt.

5 Zum Expeditionsablauf im Vorfeld der eigentlichen Besteigung vgl. Miziev (2001, 18-43) sowie Kupffer (1830, 3-33). Der genaue Lagerplatz von General Emanuel' am Nordfuß des Elbrus konnte anhand einer originalen Inschrift identifiziert werden, die auf einem Fels angebracht noch 1932 vollständig zu lesen war. Die Inschrift lautete: "Lager vom 8 bis 11 Juli 1829 unter dem Befehl des Kavalleriegenerals Emanuel'" (Nikitin 1962, 18-19). Heute markiert die Stelle eine Gedenktafel.

6 Der hier folgende Text lehnt sich eng an die Übersetzung von Déchy (1885, 57-58) an. Für den französischen Originaltext siehe Kupffer (1830, 33-37).

7 Kupffer ermittelte für diesen Rastplatz eine Höhe von 13572 franz. Fuß (4411 m), und nachdem er für den Ostgipfel des Elbrus eine viel zu geringe Höhe von 15420 franz. Fuß (5012 m) berechnet hatte, glaubte er dem Gipfel damit schon ziemlich nahe gekommen zu sein (Kupffer 1830, 34 u. 125). Die wirkliche Dimension des Berges wurde erst im Jahre 1837 bekannt, als er mit 5650 m erstmals annähernd genau vermessen wurde (Marcinek/Volodičeva 1998, 15).

8 Für den von Lenz erreichten höchsten Punkt berechnete Kupffer (1830, 125) eine Höhe von 1420 franz. Fuß (4816 m). Tatsächlich hatte er aber, indem er die heute nach ihm benannten Felsen (Skaly Lenca) überwand, die Fünftausendmetermarke schon um einiges überschritten.

9 Wirklich verbürgt ist heute in bezug auf die Person Killars, in anderen Quellen auch "Kiljar" oder "Chillar", nicht viel mehr als der Vorname. Selbst die Authentizität seines zuweilen in der alpinen Literatur angeführten Nachnamens "Chaširov" oder "Chačirov" ist fragwürdig und insbesondere die ethnische Zugehörigkeit Killars umstritten. Außer von balkarischen und karatschaischen Führern wurde die Expedition auch von solchen aus der kabardischen Ebene begleitet, und die Auffassung, Killar sei einer dieser Kabarden gewesen, hat nachhaltig die größte Verbreitung gefunden. Tatsächlich spricht indes auch einiges für die Annahme, nicht zuletzt seine alpine Erfahrung, daß Killar vielmehr aus der Hochgebirgsregion unmittelbar am Fuße des Elbrus stammte und Karatschaier war. Im einzelnen vgl. dazu Miziev (2001, 59-67). Wenn Kupffer in seinem Bericht Killar einen Tscherkessen nennt, dann verwendet er diesen Begriff nicht im engeren Sinn eines Ethnonyms, sondern vielmehr als undifferenzierte Bezeichnung für die "kaukasischen" Expeditionsbegleiter schlechthin.

10 Vgl. Freshfield (1869, 498-499).

11 Auch bei dem hier wiedergegebenen Text handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Französischen nach Déchy (1885, 58). Für den Originaltext siehe Besse (1838, 95 u. 96).

12 Erstmals bestätigt das Moritz von Déchy (1905, 111).

13 Die erst nach dem Tod Frolovs veröffentlichten Aufzeichnungen werden hier nach Miziev (2001, 51) zitiert.

14 Vgl. dazu Miziev (2001, 50).

15 Sottaev berichtete dazu das folgende: *Als ich aber den Engländer (gemeint ist Freshfield) auf den Mingi-tau führte, befand sich der Hut Chillars nicht mehr dort, ihn hatte der Wind fortgetragen, die Steine aber - zwei Haufen - waren erhalten geblieben. Auf den großen Haufen schichtete der Engländer noch weitere Steine* (Miziev 2001, 51). Dagegen steht bei Freshfield (1869, 368): *Dann eilten wir zurück zum ersten Gipfel, auf welchem, da er als der höchste gelten konnte, François (François Dévouassoud, Freshfields Führer aus Chamonix) schon einen kleinen Steinmann angefangen hatte.*

16 Erstmals formulierte diese Theorie, die seither ein Schattendasein fristete, der polnische Bergsteiger M. Boleslaw Chwasinski Anfang der siebziger Jahre. Siehe seine im Alpine Journal veröffentlichte Korrespondenz mit Danger (1973, 266).

## Literatur

, Jean-Charles de (1838), Voyage en Crimée, au Caucase, en Géorgie, en Arménie, en Asie-Mineure et à Constantinople, en 1829 et 1830, Paris.

er, D. F. O. (1973), Elbruz (Miscellanea and Editor's Notes), (in: Alpine Journal 88, S. 265-266).

r, Moritz von (1885), Zur Geschichte der Ersteigungen des Elbrus (Minghi-Tau), (in: Mittheilungen des Deutschen und Oesterreichischen Alpenvereins 11, S. 57-60).

r, Moritz von (1905), Kaukasus: Reisen und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge, 1. Bd., Berlin.

, Florence Craufurd (1875), The Frosty Caucasus, An Account of a Walk through Part of the Range and of an Ascent of Elbruz in the Summer of 1874, London.

field, Douglas William (1868), Travels in the Central Caucasus and Bashan, Including Visits to Ararat and Tabreez and Ascents of Kazbek and Elbruz, London.

field, Douglas William (1902), The Exploration of the Caucasus, 2. Bd., 2. Aufl., London.

er, Adolf (1830), Voyage dans le environs du Mont Elbrouz, dans le Caucase, entrepris par ordre de Sa Majesté l'Empereur en 1829, Rapport fait à l'Academie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, St.-Pétersbourg.

nek, Joachim/Volodičeva, Natal'ja A. (1998), Zur Geschichte der Glet-

**schersforschung im zentralen Kaukasus (in: Gletscher und Landschaften des Elbrusgebietes, Beiträge zur glazialen, periglazialen und kryogenen Morphogenese im zentralen Kaukasus, hrsg. von Otfried Baume u. Joachim Marcinek, Gotha (= Ergänzungsheft zu Petermanns geographischen Mitteilungen 288, S. 15-24).**

**Miziev, Ismail M. (2001), Sledy na Ėl'bruse (iz istorii gornogo turizma i otečestvennogo al'pinizma), 2. überarb. Aufl., Karačevsk.**

**Nikitin, Vjačeslav A. (1962), Sledy istorii, K istorii pervogo voschoždenija na Ėl'brus (in: K sedoglavym veršinam Kavkaza, hrsg. von V. A. Nikitin, Stavropol', S. 14-22).**

**Radde, Gustav (1866), Vorläufiger Bericht über die im Sommer 1865 vollführten Reisen im Kaukasus (in: Reisen im Mingrelischen Hochgebirge und in seinen drei Längenhochthälern (Rion, Tskenis-Tsqali und Ingur), Tiflis (=Berichte über die biologisch-geographischen Untersuchungen in den Kaukasusländern 1), S. 164-194).**

Artschil Kochreidse

**Aus der Geschichte des Kampfes der sozialistischen Liberalen  
um die Bewahrung der georgischen Sprache  
(eine weniger bekannte Episode)**

Neben zahlreichen anderen namhaften Wissenschaftlern leistete auch Simon Xundaze (1894 - 1933) einen großen Beitrag zum Studium der neuen Geschichte und des gesellschaftlichen Denkens Georgiens. Zudem war es gerade ihm beschieden, von den Vertretern der sozialistisch-liberalen Strömung im höchsten gesetzgebenden Organ der zweiten Republik eine bleibende Spur auf der politischen Bühne zu hinterlassen, die nicht nur kulturhistorischen, sondern äußerst praktischen Wert für die Erziehung des Nationalbewußtseins der Georgier späterer Generationen hatte.

Darum wollen wir auf diese glanzvolle, doch minder bekannte Episode in der politischen Biographie des Historikers eingehen. Seit 1914, gleich nach dem Abschluß des Studiums am Georgischen Gymnasium in Kutaisi, war Simon Xundaze Mitglied der revolutionären Sozialistisch-Föderalistischen Partei, was die Radikalität seiner Weltanschauung offensichtlich demonstriert. Im Rahmen der Möglichkeiten war er sowohl in seiner Heimatstadt vielseitig gesellschaftlich und parteipolitisch tätig als auch in Moskau, wo er das Studium an der Juristischen Fakultät der Universität fortsetzte. Aktiv unterstützte er die Februarrevolution 1917 in Rußland. Begeistert von der praktischen politischen Arbeit, unterbrach der künftige Wissenschaftler sogar sein Studium und kehrte nach Georgien zurück, um sein ganzes Können, Wissen, seine Energie und Fähigkeiten für das Vaterland einzusetzen. Natürlich begab er sich zuerst nach Kutaisi, das eines der bedeutendsten Bollwerke der sozialistischen Föderalisten war und wo alle Ebenen der Partei (Stadtbezirks-, Stadt- und Gouvernementsebene) aktiv waren. Hier stellte man ihn 1918 zusammen mit Aleksandre Çereteli, Levan Korkaşvili, Domentı Dolize, Davit Čičinaze, Guca Parkosaže, Grigol Cecxlaze und Ražden Gveţaze als Mitglied der sozialistisch-föderalistischen Studentenvereinigung und Mitarbeiter der Zeitung "Xalxis Megobari" zur Kandidatur um die Mitgliedschaft im Arbeiterrat auf, was ein deutlicher Hinweis

auf seine Autorität war (5, 430-431). Bald verließ er seine Heimatstadt, siedelte nach Tbilisi um und beteiligte sich noch aktiver an den Angelegenheiten des Landes. In dieser Zeit wirkte Simon Xundaze als eine heranwachsende Führerpersönlichkeit der sozialistischen Föderalisten aktiv an der politisch-organisatorischen Arbeit der Partei mit und trug seinen Teil zum Aufbau der ersten (demokratischen) Republik bei. Leider bildeten sich unter den Föderalisten schon damals rechte und linke Gruppierungen, die verschiedenartige, manchmal prinzipiell unterschiedliche Anschauungen zu vielen bedeutenden Fragen hatten (4, 12-13). Die Linken schufen im Jahre 1919 für kurze Zeit sogar eine unabhängige politische Organisation, doch im September des gleichen Jahres wurde die Situation bereinigt. Auf der IV. Konferenz der Föderalisten kehrten sie wieder zur Partei zurück (5, 428).

Im Februar 1921 kam das bolschewistische Rußland mit dem Symbol des "Leninschen Internationalismus", der 11. Armee, dem "Proletariat von Borčalo" und dessen Interessenvertretung, der "Regierung von Šulaveri", zu Hilfe; es wurde ein Revolutionsexport vollzogen, der den Grundstein für die zweite (sowjetische) Georgische Republik legte. Dieser radikale sozialpolitische Wandel führte zu einer tiefen Krise unter den Föderalisten. Auf der Parteikonferenz vom 5.-9. Juni 1921 stießen die rechten und die linken Gruppen mit voller Wucht aufeinander, und der etwas später, vom 30. Oktober bis 3. November stattfindende Parteitag spaltete die sozialistischen Föderalisten endgültig in zwei Parteien. Die linke Gruppe nannte sich "Revolutionäre Partei der linken sozialistischen Föderalisten Georgiens". Šalva Nucubize versuchte, diese Gruppen miteinander zu versöhnen, aber er konnte nichts ausrichten; mehr noch, seine gutgemeinten Bemühungen, die Spaltung der Partei abzuwenden, "wurden als Politik des Hinlegens bezeichnet" (6, 128).

Nach der Spaltung war Simon Xundaze einer der anerkannten Führer der Revolutionären Partei der linken sozialistischen Föderalisten Georgiens, die von Vertretern verschiedener Schichten unserer Gesellschaft unterstützt wurde, von einem ziemlich großen Kern der Intelligenz und von einem ansehnlichen Teil der ländlichen und städtischen Bevölkerung, die mittels dieser Partei versuchten, mit den neuen Machthabern zusammenzuarbeiten.

Die noch zahlenmäßig kleine Kommunistische Partei war ihrerseits sehr behutsam im Umgang mit ihr, was die Teilnahme namhafter Vertreter der linken Föderalisten, von Simon Xundaze, Tedo Flonti und Parmen Čanišvili, am I. Rätekongreß Georgiens (25. 2. - 4. 3. 1922) und ihre Wahl zu Mitgliedern des Zentralen Exekutivkomitees zeigt.

Auf diesem Kongreß wurde das erste sowjetische Projekt einer Verfassung Georgiens vorgestellt, das den Status der georgischen Sprache aus-

klammerte. Unter Berücksichtigung der damaligen politischen Lage schien das ganz natürlich. Die linken sozialistischen Föderalisten erkannten recht gut die Bedeutung des Einbringens der Muttersprache in die Verfassung. Deshalb bekämpften sie energisch die russisch-bolschewistische Lösung des Problems. **"Die dritte Grundfrage, auf die ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte"**, erklärte Simon Xundaze auf dem I. Rätekongreß Georgiens (worum es bei den beiden ersten Fragen ging, zu anderer Zeit - A. K.), **"ist die Frage der Sprache. Genossen, der Vortragende hat uns unglücklicherweise keine klare Antwort auf diese Frage gegeben. Was bedeutet es, eine so große Frage nicht zu behandeln? Die Frage der Sprache ist für uns eine Frage der Kultur. Die Masse der Arbeitenden, die ihre Diktatur errichtet, muß ihren Beschluß zur Sprache klar formulieren. Vielleicht ist die Frage der Sprache in Rußland nicht mit solcher Schärfe zu stellen wie in Georgien. Hier ist die Situation so, daß die Frage der Sprache für die Masse eine grundlegende Kulturfrage ist, und das werktätige Volk, das seine ganze Zukunft auf die Kultur stützt, kann die Frage der Sprache in dieser Situation nicht achtlos beiseite schieben. In der Verfassung aber ist darüber nichts ausgesagt. Mit welcher Überlegung kann man so eine Frage außer acht lassen? Vielleicht, Genossen, flößen uns irgendwelche kosmopolitischen Illusionen Furcht ein, als erwarteten wir eine Degeneration der Sprachen, die Möglichkeit ihres Verschwindens, aber an dieser Krankheit leidet hier niemand. Im Gegenteil, wir denken wohl alle, daß das Bestehen einer nationalen Kultur der Existenz des Sozialismus und Kommunismus nicht widerspricht. Man könnte eine andere Überlegung anstellen, eine politische, daß in Georgien viele kleine Völker leben, die in verschiedenen Sprachen reden, und daher könnte die Umwandlung der georgischen Sprache in die Staatssprache die Interessen eines anderen Volkes unterdrücken, doch die Frage so zu stellen, ist keine politische Fragestellung. Ich denke, die Erklärung der georgischen Sprache zur Staatssprache ist ihr souveränes Recht. Das bedeutet keineswegs, irgendeinem Volk in Georgien einen Tritt zu geben, keine Sprache eines Volkes soll einen Schaden erleiden. Wir denken, daß jedem Volk, dem russischen, abchasischen, armenischen und anderen, die Möglichkeit geboten werden muß, seine Bestrebungen in seiner Sprache auszusprechen, daß jedes Volk seinen eigenen kulturellen Weg beschreiten muß. Diesbezüglich haben wir verfassungsmäßige Garantien für sie, aber das hindert nicht wesentlich, daß in Georgien, wo 75 Prozent Georgier sind, die georgische Sprache Staatssprache sein soll. In dieser Hinsicht ist es völlig unannehmbar, die georgische Sprache in der Verfassung nicht zur Staatssprache zu erklären. Dies um so mehr, als heute von den rechten Gruppen solche demagogischen Gerüchte verbreitet werden, die Kommunisten hätten vor, die georgische Sprache auszumerzen.**

**Daher fordert die Fraktion der linken sozialistischen Föderalisten klar und deutlich, daß in die Verfassung ein Artikel über die Erklärung der georgischen Sprache zur Staatssprache eingefügt wird** (Hervorhebung überall von uns - A. K.). Dies widerspricht den Interessen keines einzigen Volkes, es steht nicht im Widerspruch zur Diktatur der Arbeiterklasse und ihrem Hauptziel" (7, 147-148). Aus diesem umfangreichen Ausschnitt ist klar zu ersehen, welche Haltung die Föderalisten zur nationalen Politik der Staatsmacht einnahmen und welche prinzipielle und durchdachte Kritik sie am Mangel der Landesverfassung hinsichtlich des Schutzes und der Bewahrung der Muttersprache und ihres Kulturraumes übten. Zwar beschwor eine derartige Forderung die reale Gefahr einer scharfen Konfrontation mit dem bestehenden Regime mit all seinen negativen Folgen herauf, doch die im Zentralen Exekutivkomitee wirkenden sozialistischen Liberalen verstanden recht gut, daß in diesem Fall jeder Kompromiß unzulässig war. Darum tat einer ihrer Führer, Simon Xundaze, ganz bewußt diesen Schritt. Er glaubte fest, daß er eines der wesentlichsten Güter verteidigte, um das ganze 117 Jahre lang ein unversöhnlicher nationaler Befreiungskampf zwischen der georgischen Gesellschaft und den Satrapen des Zarismus tobte.

Der in dieser Situation seitens der Bolschewiken in die Polemik eingreifende T. Kalandaze erklärte als Antwort auf die ausgesprochene Bemerkung: "Was die Staatssprache anbelangt, so ist es klar, daß es in Georgien die georgische Sprache sein wird, weil die Mehrheit in georgischer Sprache spricht. Dies ist eine ganz unbedeutende Frage, und wenn der Kongreß es wünscht und fordert, werden wir das in die Verfassung einfügen (Stimmen: Fügt es ein, fügt es ein!)" (7, 152).

Der kommunistische Opponent war zwar bestrebt gewesen, diese prinzipielle Berichtigung zur "unbedeutenden Frage" zu deklarieren, doch im Schlußwort versuchte der Verfassungsredner B. Kvirikvelia, die Notwendigkeit dieses Artikels im höchsten Landesgesetz wieder in Abrede zu stellen (7, 158). Aber die allgemeine politische Atmosphäre, die Stimmung im Saal (was aus den Zurufen aus dem Saal nach der Rede von T. Kalandaze gut zu ersehen ist) zwangen die Organisatoren des Kongresses, die Forderung der linken sozialistischen Föderalisten zu erfüllen. Dies war ein großer Sieg, den unsere Gesellschaft dank Simon Xundaze auf der politischen Bühne errang.

Die erfolgreiche Lösung dieser Frage wertete I. Kaçarava in einer 1980 erschienenen Arbeit als "ein weiteres Beispiel Leninscher Nachgiebigkeit gegenüber der georgischen Intelligenz" (2, 12). Leider hat der Rezensent des Buches diese These mit Schweigen (also Zustimmung) übergangen (1). Eine derartige Interpretation vertuschte das patriotische Verdienst Simon Xundazes, würdigte es herab und setzte den Akzent auf die Gnade des

Führers des Proletariats gegenüber den zur Sowjetunion (Sowjetrußland) gehörenden Nationen. Wir haben hier nachweisen können, daß es in diesem Fall völlig ungerechtfertigt ist, von irgendeinem Zugeständnis zu sprechen (4, 15). Der Hinweis wurde berücksichtigt: In einem unter dem Buchtitel erschienenen Zeitungsartikel widerrief Kaçarava seine These (3).

Der mutige Schritt Simon Xundazes zur Verankerung des Status der georgischen Sprache als Staatssprache in der ersten sowjetischen Verfassung hatte gewaltige, vielseitige und weitgehende politische Folgen. Es war eine der ersten bedeutenden Aktionen der realistisch-pragmatischen Strömung der nationalen Befreiungsbewegung im damaligen Georgien. Es ist nicht ausgeschlossen, daß auch ein Teil der National-Uklonisten, die an dem Kongreß teilnahmen, der Forderung beipflichtete. Anders lassen sich eine so klare Unterstützung und die Reaktion des Saales nach der Rede von T. Kalandaze nicht erklären, obwohl beide von kommunistischer Seite auftretenden Persönlichkeiten (B. Kvirikvelia und T. Kalandaze) ihre Gesinnungsfreunde, ebenfalls Uklonisten waren. Daher kann dies nur eine Vermutung sein. Kurzum, es zeigte sich, daß die bestehende Staatsmacht in bestimmten Momenten der gesellschaftlichen Meinung Rechnung trug und ein nicht gering zu wertender Sieg errungen werden konnte: Dadurch erhielt das georgische Volk ein Instrument, das den Status des Georgischen als Staatssprache definierte, zur Abwehr der Russifizierungspolitik des Kremls zwar nur formalen, aber doch höchsten juristischen Rang besaß. Dadurch kam es, daß der damalige politische Führer der Republik, Eduard Ševardnaze, im April 1978 selbst den Anstoß gab, zur Beibehaltung dieses Artikels in der neuen, dritten sowjetischen Verfassung eine nationale Massendemonstration zu veranstalten.

Er setzte sich mit L. Breshnew in Verbindung, der ihm riet, mit M. Suslow und K. Tschernenko zu sprechen und sich nur im äußersten Fall an ihn zu wenden. "Es war keineswegs leicht, sie davon zu überzeugen, daß die Beseitigung des Artikels über die Staatssprache eine Torheit war. In meinem Wesen war noch immer "der Komplex des Jahres 1956" lebendig", schreibt E. Ševardnaze, "es war bekannt, daß zur Verteidigung der heimatlichen Sprache eine mächtige Studentendemonstration vorbereitet wurde. Ich begriff, was das für Folgen haben konnte, am Tag der Sitzung, einige Stunden vor ihrem Beginn, bei Tagesanbruch, redete ich mit M. Suslow. Ich bat ihn, Breshnew über diese Situation zu informieren, und erinnerte ihn an das Jahr 1956. Ich überzeugte ihn davon, daß die Beibehaltung des Artikels unabdingbar war, und schließlich sagte ich ihm, daß ich nach meinem Ermessen handeln würde.

Soll man von "Manöver" und "Schmusen mit Moskau" reden, wieviel man will. Wir haben ein großes Unglück abgewendet und eine dem Willen des

Volkes entsprechende Verfassung erhalten. Das war für mich die Hauptsache...

Ja, ich mußte ein Risiko eingehen, aber ich wußte immer, wofür ich das Risiko einging. Ich wußte es auch in dem Fall, als die Umstände mich persönlich in Gefahr brachten" (8, 75-76).

Wir denken, von der Warte des 14. April 1978 aus betrachtet, ist es klar, welche große Bedeutung das patriotische Auftreten von Simon Xundaze, einem der Führer der Revolutionären Partei der linken sozialistischen Föderalisten, zugunsten der Einführung eines speziellen Artikels, der der georgischen Sprache den Status der Staatssprache gab, in die erste sowjetische Verfassung hatte. Zwar unterschied sich die Demonstration der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts in vielem von dem Kampf auf dem Rätekongreß des Jahres 1922, doch im ganzen waren beide gleichwertige Ereignisse und trugen gesamtnationalen Charakter.

Daher wurde durch die Initiative eines Führers der im Zentralen Exekutivkomitee vertretenen Föderalistischen Partei gleich in der Anfangsetappe der zweiten Georgischen Republik ein großer Sieg von wahrhaft unvergänglichem Wert errungen.

## Quellen und Literatur

- 1 Ҷаландазе, С.: Азрис сиҳаде, шӯки момавлиса (ҷигни: V. I. Ленини да кавтели интелигенция) (in: Қомуништи, Nr. 117, 20. 5. 1981).
- 2 Ҷаҷарова, I.: V. I. Ленини да кавтели интелигенция, Тбилиси 1980.
- 3 Ҷаҷарова, I.: V. I. Ленини да кавтели интелигенция (in: Қомуништи, Nr. 204, 5. 9. 1986).
- 4 Қохреизе, А.: Мкхуре сиҳаде (simon xundazis dabadebis 90 қиставис гамо), Тбилиси 1985.
- 5 Мҷедлизе, G.: Kutaisis axali istoriis narқvevebi (1892 - 1921 қ.), Kutaisi 1993.
- 6 Nucubize, K.: Šalva Nucubize (3. Auflage), Tbilisi 1994.
- 7 Šakartvelos sabқota pիրveli գրiloba, Tbilisi 1922.
- 8 Ševardnaze, E.: Čemi arқevani, Tbilisi 1992.

Florian Mühlfried

## Die Kunst des Tischmeisters (*tamadoba*) - Eine männliche Domäne?

### 1. Einleitung

Spätestens seit der Bronzezeit spielen kultische Mahl- und Trankzeiten eine bedeutende Rolle für das gesellschaftliche und kulturelle Leben in Georgien. Auch in der Gegenwart findet geselliges Beisammensein zumeist in Form eines Bankettes (*supra*) statt. Das *supra* unterscheidet sich durch seine konstitutiven Eigenschaften sowohl von profanen Mahlzeiten als auch von Banketten in der westlichen Welt. Neben der Nahrungsaufnahme steht der Konsum alkoholischer Getränke (besonders von Wein) im Vordergrund. Dabei gilt die Regel: Kein Tropfen Alkohol wird getrunken, ohne zuvor einen Trinkspruch (*sadyegrzelo*) auszubringen.

Für die Einführung der Trinksprüche ist ein Tischmeister (*tamada*) zuständig, der zuvor von den versammelten Gästen bestimmt worden ist. Aus einem tradierten Repertoire wählt der *tamada* das Thema seines Trinkspruches aus und formuliert dieses auf möglichst kunstvolle und individuelle Weise. Das "Gelingen" eines *supra* hängt in erster Linie von den Fähigkeiten des *tamada* ab: Er soll die Gäste unterhalten, aber auch zu ihrer Bildung beitragen und neben rhetorischem Geschick auch über soziale Kompetenz (besonders Durchsetzungs- und Einfühlungsvermögen) verfügen.

Ein weiteres Attribut, das einem *tamada* häufig zugeschrieben wird, stellt *važkacoba* (ungefähr: Männlichkeit) dar. In meinen 2002 und 2003 zum Thema *supra* durchgeführten Interviews wurde diese Eigenschaft mit wenigen Ausnahmen von Frauen und Männern, jung und alt, Akademikern und Arbeitern sowie Stadt- und Landbewohnern als zentral erachtet<sup>1</sup>. Damit stellt sich die Frage, ob die Institution des *tamada* eine öffentliche Inszenierung von Männlichkeitsidealen darstellt, oder anders gefragt: ob es sich bei der Kunst des Tischmeisters (*tamadoba*) um eine männliche Domäne<sup>2</sup> handelt.

Das geläufige Verständnis von *važkacoba* basiert hauptsächlich auf zwei literarischen Quellen: Zum einen handelt es sich um das georgische Natio-

nalepos *vepxistqaosani* (wörtlich: "Der mit einem Panther-/Tigerfell Angeta-  
ne"), das der Dichter Šota Rustaveli während des sog. "Goldenen Zeitalters"  
Georgiens in den Jahren um 1200 verfaßt hat. In diesem Werk zeichnen  
sich die männlichen Helden besonders durch die ritterlichen Tugenden  
Kühnheit und Treue aus. Zum anderen handelt es sich um die Werke von  
Važa Pšavela aus dem späten 19. Jh., in denen das Freiheitsstreben und  
Ehrgefühl der männlichen Protagonisten in der rauen Bergwelt Georgiens  
im Vordergrund steht<sup>3</sup>. Alle hier genannten Werke sind in den klassischen  
Bildungskanon Georgiens eingeflossen und prägen das Idealbild eines  
Mannes auch im gegenwärtigen Diskurs.

## 2. Empirische Vorgehensweise

Zur Überprüfung der These, daß es sich bei *tamadoba* um eine männ-  
liche Domäne handelt, habe ich eine Reihe von Methoden aus der  
kognitiven Ethnologie ausgewählt. Diese Methoden dienen der Erforschung  
menschlicher Denkprozesse in variablen soziokulturellen Kontexten. Mit  
ihnen soll untersucht werden, wie Sinn und gesellschaftliches Wissen ent-  
steht. Hier sollen sie Aufschluß über den Zusammenhang von Männlich-  
keitsbildern und dem Ideal eines *tamada* erlauben.

Da diese Methoden im angelsächsischen Sprachraum entwickelt wurden,  
tragen sie durchweg englische Bezeichnungen. Ich werde jedoch hier mit  
den deutschen Übersetzungen operieren. So wird aus *free listing* "Freie  
Aufzählung", aus *ranking* "Rangordnung" und aus *pile sorting* "Stapelord-  
nung".

Im folgenden lege ich dar, wie ich bei der Datenerhebung vorgegangen  
bin und welche Ergebnisse ich erzielt habe. Doch zunächst gehe ich auf den  
Forschungskontext ein.

### 2.1. Forschungskontext

Im September und Oktober 2003 befragte ich, unterstützt von drei  
georgischen Studentinnen<sup>4</sup>, insgesamt 43 Personen. Schwerpunkt der  
Datenerhebung war Tbilisi.

Unter den Befragten sind 21 Frauen und 22 Männer. Ca. 80 Prozent  
verfügt über eine Hochschulausbildung oder studiert. 20 Personen sind  
unter 25 Jahren und mit einer Ausnahme unverheiratet<sup>5</sup>. Von den 23 über  
25-jährigen sind lediglich ein 33-jähriger Mann und eine Mitte 40-jährige  
Frau ledig; beide arbeiten als Dozenten an der Universität.

Die in Tbilisi Wohnenden verteilen sich auf insgesamt 22 Stadtteile. 14  
leben in den zentralen Stadtteilen *vera*, *vake*, *saburtalo* und *mtačminda*, die  
sich durch einen höheren Prozentsatz an Wohlstand auszeichnen als andere  
Stadtteile<sup>6</sup>. Daraus ergibt sich eine relative Ausgewogenheit hinsichtlich des

## materiellen und sozialen Status der Befragten.

### 2.2. Freie Aufzählung

Nach der Erhebung von Zensusdaten baten wir die Befragten, uns Eigenschaften zu nennen, die a) einen *tamada* und b) einen *važkaci* charakterisieren. In den meisten Fällen trugen die Befragten selbst die Antworten in ein Formblatt ein, auf dem pro Topos zehn Punkte markiert waren. Damit sollte deutlich gemacht werden, daß etwa zehn Ausdrücke pro Domäne genannt werden sollten.

Für die Domäne *tamadoba* nannten über die Hälfte der Befragten zehn Ausdrücke (22 von 43). Die geringste Nennung betrug drei (zwei Personen), die höchste zwölf Ausdrücke (eine Person). Insgesamt gab es 363 Nennungen. Auch für die Domäne *važkacoba* nannten über die Hälfte der Befragten zehn Ausdrücke (25 von 43). Minimal wurden drei, maximal zwölf Ausdrücke angegeben (jeweils eine Person). Insgesamt gab es 361 Nennungen.

### 2.3. Rangordnung

Gewisse Attribute werden, wie meine vorausgegangenen Interviews gezeigt haben, sowohl zur Charakterisierung eines *tamada* wie auch eines *važkaci* angeführt. Dadurch stellt sich die Frage nach dem Stellenwert (bzw. Rang) dieser Attribute in der jeweiligen Domäne. Die Beantwortung dieser Frage ermöglicht einen Vergleich der beiden Domänen und kann zur Klärung darüber beitragen, ob es sich bei *tamadoba* um eine öffentliche Performanz männlicher Tugenden handelt.

Für die Rangordnung habe ich zehn Eigenschaften ausgewählt, die entweder häufig zu beiden Domänen genannt wurden (z. B. "gebildet") oder gewisse Spezifika zum Ausdruck bringen (z. B. "sprachgewandt" oder "guter Trinker" für *tamadoba*). Die zehn ausgewählten Begriffe habe ich mit einer Zahl versehen, auf Karten geschrieben und die Befragten um die Auswahl der Karten gebeten, die a) für *tamadoba* und b) für *važkacoba* von Bedeutung sind. Die ausgewählten Karten sollten dann hinsichtlich ihrer Wichtigkeit für die jeweilige Domäne in einer Reihe angeordnet werden. Die so entstandenen Zahlenreihen bilden die Grundlage für die Auswertung der relativen Stellung eines Ausdrucks innerhalb einer der beiden Domänen.

Dieses Vorgehen birgt das Risiko, Eigenschaften, die für beide Domänen von hoher Bedeutung sind, für geschlechtsspezifisch zu halten. Da es auch Eigenschaften geben kann, die nicht geschlechtsspezifisch und wesentlich für den *tamada* sind, mußten die Befragten nach den erwünschten Eigenschaften einer Frau und der Hierarchisierung dieser Eigenschaften gefragt werden. Diese Ergebnisse müssen dann vergleichend berücksichtigt werden.

## 2.4. Stapelordnung

Abschließens sollten die befragten Personen die Karten unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Domäne nach Ähnlichkeit in Stapel ordnen.

## 3. Auswertung und Ergebnisse

### 3.1. Freie Auflistung

Unter den 363 für *tamadoba* und 361 für *važkacoba* genannten Attributen befinden sich viele Mehrfachnennungen. Adjektive und Nomen des gleichen Wortstammes habe ich als identischen Begriff gewertet (z. B. "gebildet" und "Bildung"), Synonyme hingegen getrennt.

Für eine enge Verwandtschaft der beiden Domänen spricht bereits, daß vier Befragte *važkacoba* als Ausdruck für *tamada* genannt haben (#0331812, #0412613, #1312116 und #1411718 <sup>7</sup>) sowie *važkaci* von drei Personen als *mokeipe* bzw. *purismčameli* (beides etwa: Freund der Bankette) bezeichnet wurde (#0612415, #1622519 und #1924717). #0212111 bemerkte gar, *tamada* und *važkaci* seien identische Begriffe. In vielen Fällen sind die Listen für die beiden Domänen sehr ähnlich.

Alle mindestens fünfmal genannten Begriffe sind in folgenden Tabellen angeordnet:

Tabelle 1: Freie Liste für *tamadoba*

	Ausdruck (Anzahl der Nennungen)	deutsche Übersetzung <sup>8</sup>
1.	( <i>ķargi</i> ) <i>msmeli</i> (27)	(guter) Trinker
2.	<i>ganatlebuli</i> (24)	gebildet
3.	<i>mčevrmetčveli</i> (20)	redegewandt, beredt, guter Redner
4.	<i>iumor(i) (aγ)savse;</i> <i>iumoris grznoba</i> (14)	humorvoll; Humorgefühl
5.	<i>mxiaruli</i> (13)	fröhlich, froh, lustig, heiter
6.	<i>ķomunikabeluri</i> (8)	kommunikativ
	<i>momčerali</i> (8)	Sänger
	( <i>ķargi</i> ) <i>močekvave</i> (8)	(guter) Tänzer
	<i>musikaluri</i> (8)	musikalisch
7.	<i>dinži</i> (7)	gesetzt, würdevoll, gelassen, ruhig, solid, ernst
	<i>zlieri</i> (7)	stark
	<i>oratori</i> (7)	Redner
8.	<i>gačonascorebuli</i> (6)	ausgeglichen, im Gleichgewicht
	<i>ķulturuli</i> (6)	kultiviert
9.	<i>xumara</i> (5)	spaßig, Spaßvogel; hist. Hofnarr
	<i>enačqliani</i> (5)	sprachgewandt

Tabelle 2.: Freie Liste für *važkacoba*

	Ausdruck (Anzahl der Nennungen)	deutsche Übersetzung
1.	<b>ganalebuli</b> (18)	gebildet
2.	<b>samurtliani</b> (16)	gerecht
3.	<b>ertgli</b> (12)	treu
	<b>ušiari</b> (12)	furchtlos
	<b>zlier</b> (12)	stark
4.	<b>amaşi</b> (9)	stolz
	<b>patrişi</b> (9)	Patriot
5.	<b>megbruli</b> (8)	freundschaftlich
6.	<b>zrdibiani</b> (7)	höflich
7.	<b>mebzoli</b> (6)	kämpferisch
	<b>mosqvarule</b> (6)	liebepoll
	<b>qkvini</b> (6)	klug
8.	<b>gamjebi</b> (5)	verständnis
	<b>iumri</b> (5)	Humor
	<b>tavndabali</b> (5)	bescheiden
	<b>qactnoqvaru</b> (5)	Menschenfreund
	<b>qetil</b> (5)	gut
	<b>qulturuli</b> (5)	kultiviert
	<b>manaci</b> (5)	mutig
	<b>patisani</b> (5)	ehrenwert

Der Ausdruck "gebildet" steht bei *važkacoba* an erster, bei *tamadoba* an zweiter Stelle, stellt also eine Eigenschaft dar, die für beide Domänen von besonderer Bedeutung ist. Die anderen Ausdrücke sind überwiegend domänen-spezifisch: (guter) Trinker, redegewandt, Sänger und Tänzer für den *tamada*, gerecht, treu, furchtlos, stark, stolz u. a. für den *važkaci*.

In der vorliegenden Form sind die Tabellen jedoch nur eingeschränkt aussagefähig: So werden die Ausdrücke "redegewandt" und "Redner", "humorvoll" und "späßig" sowie "mutig" und "furchtlos" als getrennte Werte angeführt obwohl sie das gleiche bezeichnen. Ebenso kann "musikalisch" als Oberbegriff für "Tänzer" und "Sänger" betrachtet werden (bei *tamada*).

Um Sinneinheiten zusammenzufassen und miteinander zu vergleichen, können die Ausdrücke in Wortfeldern angeordnet werden.

### 3.2. Wortfelder

Da es sich bei den hier erfragten Ausdrücken nicht um exakte Begriffe (wie z. B. Krankheiten, Pflanzen o. ä.) handelt, ist es nicht möglich, sie als Taxonomen darzustellen<sup>9</sup>. Ein Oberbegriff läßt sich nur in den seltensten Fällen ausmachen. Vielmehr verweisen die Bedeutungen einzelner Ausdrücke auf andere Ausdrücke in mehr oder weniger direkter Form. So

entstehen Begriffsketten, die an manchen Stellen von Bündeln (engl. "cluster") gekennzeichnet sind <sup>10</sup>. Das bedeutet, daß die semantischen Bezüge an dieser Stelle besonders dicht sind. Diese Bündel stellen das Zentrum von Wortfeldern dar.

Die folgenden Tabellen stellen die absolute und relative Verteilung der Ausdrücke auf die insgesamt 28 Wortfelder in den beiden Domänen dar. Die absolute Verteilung bezieht sich auf die addierten Nennungen aller zu einem Wortfeld gehörigen Ausdrücke pro Domäne. Die relative Verteilung richtet sich nach den genannten Wortfeldern pro Befragter. Gleiche Wortfelder werden als ein Wert gezählt <sup>11</sup>.

**Tabelle 3: Verteilung der Ausdrücke auf die Wortfelder der Domäne *tamadoba***

	Absolute Verteilung	Relative Verteilung
1	redengewandt (57)	redengewandt (36)
2	gebildet (40)	fröhlich (30)
3	fröhlich (34)	gebildet (29)
4	Trinker (28)	Trinker (26)
5	ausgeglichen (26)	musikalisch (19)
6	musikalisch (25)	ausgeglichen (17)
7	Broker (20)	Broker (14)
8	höflich (16)	höflich (14)
9	klug (13)	klug (13)
10	stark (13)	stark (11)
11	gutherzig (13)	gutherzig (11)
12	traditionsbewußt (12)	stattlich (9)
13	stattlich (11)	traditionsbewußt (9)
14	anständig (9)	anständig (9)
15	kühn (8)	kühn (9)
16	Einzelbegriffe (7)	Einzelbegriffe (7)
17	tolerant (7)	streng (6)
18	streng (6)	diszipliniert (5)
19	diszipliniert (6)	tolerant (5)
20	stolz (4)	stolz (3)
21	Patriot (3)	Patriot (3)
22	freundschaftlich (2)	freundschaftlich (2)
23	bescheiden (2)	bescheiden (2)
24	häuslich (1)	häuslich (1)

**Tabelle 4: Verteilung der Ausdrücke auf die Wortfelder der Domäne *vadžkacoba***

	Absolute Verteilung	Relative Verteilung
1	kühn (48)	anständig (28)
2	anständig (35)	kühn (28)
3	gutherzig (28)	gutherzig (23)
4	gebildet (26)	gebildet (19)
5	treu (25)	treu (19)
6		höflich (19)
7	klug (23)	klug (18)
8	stolz (18)	Patriot (14)
9	ausgeglichen (16)	stolz (13)
10	Patriot (14)	stark (13)
11		ausgeglichen (12)
12	fröhlich (13)	freundschaftlich (11)
13	freundschaftlich (11)	fröhlich (11)
14	redegewandt (10)	redegewandt (10)
15	häuslich (10)	bescheiden (9)
16	diszipliniert (7)	häuslich (8)
17	stattlich (6)	diszipliniert (7)
18	bescheiden (5)	stattlich (6)
19	Frauenheld (5)	Frauenheld (5)
20	Einzelbegriffe (5)	barmherzig (4)
21	barmherzig (4)	Einzelbegriffe (4)
22	traditionsbewußt (4)	traditionsbewußt (4)
23	gläubig (3)	gläubig (3)
24	Broker (2)	Broker (2)
25	tolerant (2)	streng (1)
26	musikalisch (1)	musikalisch (1)
27	streng (1)	tolerant (1)

Die Ergebnisse beider Auswertungsverfahren weichen in beiden Domänen nur geringfügig voneinander ab. Eine recht stabile Rangordnung von Wortfeldern entsteht.

Im folgenden unternehme ich den Versuch, aufgrund der Rangordnungen der Wortfelder in der jeweiligen Domäne zwei "Persönlichkeitsprofile" zu erstellen, die ich anschließend miteinander vergleiche. Zu diesem Zweck muß ich an manchen Stellen auf besondere Eigenschaften des betreffenden Wortfeldes eingehen.

Der *vadžkaci* soll in erster Linie "kühn" sein. In diesem Wortfeld enthaltene Begriffe lassen sich deutsch als "mutig", "furchtlos", "standhaft", aber auch als "ungezwungen" und "frei" übersetzen (vgl. *tamami*). Darauf folgen die moralisch-normativen Kategorien "anständig", "gutherzig" und "treu" sowie "gebildet". Die unter *pañiosani* ("anständig") gelisteten Ausdrücke verweisen häufig auf das Konzept der Ehre (*pañivi*) und beinhalten sowohl

die Einstellung eines Individuums als auch dessen hohes soziales Ansehen. Nicht auf die Einstellung, sondern auf den als gegeben betrachteten Komplex Herz/Gefühl/Liebe rekurren die zu *ketili* ("gutherzig") genannten Begriffe<sup>12</sup>. "Treu" (*ertguli*) bezeichnet das standhafte und opferbereite Zujemandem-Stehen. Dabei kann es sich um die eigene Frau, Familie, Verwandtschaft oder den Freundeskreis handeln<sup>13</sup>. "Gebildet" (*ganatlebuli*) beinhaltet sowohl schulische und akademische Bildung als auch das traditionelle Wissen eines Landesbewohners<sup>14</sup>.

"Klug" (*čkviani*) ist zur Bestimmung von *važkacoba* den bisher genannten Eigenschaften untergeordnet (Platz sieben). Das folgende Wortfeld "stolz" (*amaqi*) bezieht sich auf das Selbstbild eines Menschen, der selbstbewußt nach Ehre strebt.

An neunter Stelle sollte ein *važkaci* "ausgeglichen" (*gaçonasçorebuli*) sein. In diesem Wortfeld gruppieren sich um *dinži* ("gesetzt", "gelassen", "würdevoll") auch Eigenschaften, die sich in seriösem, damit ehrenhaftem Auftreten zeigen.

(Physische) Stärke (Wortfeld *zlieri*) und ein vorteilhaftes Äußeres (*çarmo-sadegi*) finden sich im Mittelfeld. Damit wird deutlich, daß die erworbenen Eigenschaften für einen *važkaci* höher bewertet werden als seine angeborenen, biologischen Charakteristika bzw. Fähigkeiten.

"Redegewandt" (*enaçqliani*) sollte ein *važkaci* auch sein; das sagen zehn Befragte mit jeweils einem zum Wortfeld gehörigen Begriff (Platz 14). Andere Eigenschaften, die explizit dem Kompetenzbereich des *tamada* zugehörig sind wie "Broker"<sup>15</sup> oder "musikalisch", finden sich am unteren Ende der Tabelle. "Trinker" tritt als Wortfeld bei *važkacoba* gar nicht auf.

Der *tamada* zeigt folgendes "Persönlichkeitsprofil": An erster Stelle soll er "redegewandt" (*mçe(v)rmetqveli*) sein; die Beherrschung der Sprache<sup>16</sup> gehört zum Handwerk. Zweitens steht "Bildung" (*ganatleba*) ebenso wie bei *važkacoba* an hoher Stelle und ist damit für beide Domänen von besonderer Bedeutung<sup>17</sup>. "Bildung" stellt jedoch nicht nur eine Voraussetzung für *tamadoba* dar, sondern der *tamada* ist gleichzeitig ein Lehrmeister<sup>18</sup>.

An dritter Stelle steht "Fröhlichkeit" (*mxiaruleba*), die der *tamada* mit der Tischgesellschaft teilen und diese gut gelaunt unterhalten soll. Der hohe Rang dieser Eigenschaft bezeugt, daß neben der Bildung auch das Entertainment eine wesentliche Rolle bei Tisch spielt. Daß ein *tamada* auch viel Alkohol vertragen können bzw. auch bei Trunkenheit die Kontrolle bewahren muß, zeigt das Wortfeld "(guter) Trinker" an vierter Stelle. Hier ist eine physische Fähigkeit Voraussetzung für *tamadoba*.

Das folgende Wortfeld "ausgeglichen" impliziert hauptsächlich, daß der *tamada* nicht die Kontrolle über sich und über die Tischgesellschaft verlieren soll. Aber auch in den Künsten Musik (besonders Gesang) und Tanz

sollte ein *tamada* bewandert sein, um Bildung und Unterhaltung zu Tisch zu fördern (Wortfeld "musikalisch" auf Platz sechs). Die an siebter Stelle gelistete Kategorie "Broker" enthält Ausdrücke zu sozialem Wissen und sozialer Kompetenz, also zu Führungsqualitäten, die einen Broker innerhalb des sozialen Netzwerkes auszeichnen. Dies weist darauf hin, daß der *tamada* auch innerhalb anderer soziokultureller Kontexte eine herausragende Position in der Sozialstruktur einnehmen kann - aber nicht muß, wie das Beispiel von *tamadass*, die in den 1990er Jahren neben ihrer Arbeit auch viel Prestige verloren haben, zeigt.

Im Mittelfeld (Platz zwölf) befindet sich das Wortfeld "traditionsbewußt" (*ceşebis mcodne*), was darauf hindeutet, daß *tamadoba* keine reine Reproduktion tradierter Redens- und Verhaltensweisen beinhaltet. Das in der Rangordnung folgende Wortfeld "stattlich" (*çarmosadegi*) zeigt an, daß auch das physische Aussehen des *tamada* zu seinen Qualitäten gehört<sup>19</sup>. Bemerkenswert ist ferner, daß Eigenschaften wie Originalität, aber auch Toleranz, die von erfahrenen *tamadass* in den Vordergrund gestellt werden, hier relativ niedrig bewertet werden.

Im direkten Vergleich läßt sich feststellen, daß lediglich das Wortfeld "gebildet" für beide Domänen von besonderer Bedeutung ist. Alle anderen Wortfelder im ersten Viertel der Tabellen enthalten domänen-spezifische Ausdrücke.

### 3.3 Rang- und Stapelordnungen

Um die Orientierung für diejenigen zu erleichtern, die mit der georgischen Sprache nicht vertraut sind, stelle ich hier die Ergebnisse der Rang- und Stapelordnungen mit den deutschen Übersetzungen der Begriffe bzw. Ausdrücke dar.

Tabelle 5: Rangordnung zu *tamada*<sup>20</sup>

Ausdruck	Häufigkeit	Prozent	Rang	Mittelwert
1. (guter) Trinker	40	93	3.800	0.662
2. gebildet	40	93	3.925	0.636
3. höflich	40	93	4.000	0.635
4. Kenner d. Bräuche	41	95	4.659	0.581
5. redegewandt	40	93	5.150	0.520
6. ausgeglichen	40	93	5.350	0.501
7. scharfsinnig	39	91	5.462	0.478
8. humorvoll	41	95	5.683	0.468
9. stattlich	36	84	6.333	0.381
10. stark	36	84	8.639	0.183
Total/Durchschnitt:	393	9.140		

Tabelle 6: Rangordnung zu *vazkaci*

Ausdruck	Häufigkeit	Prozent	Rang	Mittelwert
1. höflich	41	95	2.707	0.774
2. gebildet	42	98	3.310	0.735
3. ausgeglichen	43	100	3.349	0.734
4. stark	42	98	4.524	0.604
5. scharfsinnig	41	95	4.585	0.585
6. stattlich	39	91	5.641	0.469
7. Kenner d. Bräuche	36	84	6.444	0.368
8. humorvoll	40	93	6.850	0.355
9. redegewandt	33	77	7.636	0.247
10. (guter) Trinker	36	84	8.417	0.199
Total/Durchschnitt:	393	9.140		

Tabelle 7: *Frau*

Ausdruck	Häufigkeit	Prozent	Rang	Mittelwert
1. gebildet	28	100	2.321	0.802
2. höflich	28	100	2.857	0.724
3. ausgeglichen	26	93	3.500	0.595
4. scharfsinnig	26	93	4.538	0.454
5. stattlich	17	61	3.765	0.393
6. Kenner d. Bräuche	19	68	5.053	0.303
7. humorvoll	21	75	5.619	0.285
8. stark	14	50	5.000	0.252
9. redegewandt	14	50	6.786	0.135
10. (guter) Trinker	1	4	4.000	0.020
Total/Durchschnitt	194	6.929		

Die Personenkenzahlen erlauben es, die Rangordnungen innerhalb einer Domäne nach Altersgruppen (jung bis 24, alt ab 25 Jahren) und Geschlecht zu differenzieren. So läßt sich z. B. unterscheiden, wie Frauen und Männer *vazkacoba* verstehen oder einer Frau Eigenschaften zuweisen. Diese Vergleiche gehen in die nun folgende Einzelauswertung der Ausdrücke ein.

Die Ergebnisse der Stapelordnungen werden bereits an dieser Stelle angeführt, weil nur so in der Analyse die Relation der Ausdrücke untereinander berücksichtigt werden kann. Auch die Stapelordnungen sind noch einmal in Alters- und Geschlechtsgruppen differenziert. Die Zahlenwerte der Tabelle können auch als Prozentwerte gelesen werden (z. B. 0.30 als 30 Prozent).

Tabelle 8: Datenmatrix der Stapelordnungen (Gesamtergebnis)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	GEB	RED	TRI	KB	HUM	STA	HÖF	SCH	AUS	STA
1. gebildet	1.00	0.21	0.07	0.16	0.12	0.00	0.30	0.51	0.16	0.09
2. redegewandt	0.21	1.00	0.09	0.09	0.67	0.02	0.14	0.37	0.07	0.05
3. (guter) Trinker	0.07	0.09	1.00	0.05	0.09	0.16	0.05	0.05	0.02	0.07
4. Kenner d. Bräuche	0.16	0.09	0.05	1.00	0.02	0.05	0.28	0.05	0.28	0.07
5. humorvoll	0.12	0.67	0.09	0.02	1.00	0.00	0.09	0.35	0.02	0.05
6. stark	0.00	0.02	0.16	0.05	0.00	1.00	0.02	0.02	0.12	0.51
7. höflich	0.30	0.14	0.05	0.28	0.09	0.02	1.00	0.19	0.42	0.14
8. scharfsinnig	0.51	0.37	0.05	0.05	0.35	0.02	0.19	1.00	0.16	0.05
9. ausgeglichen	0.16	0.07	0.02	0.28	0.02	0.12	0.42	0.16	1.00	0.14
10. stattlich	0.09	0.05	0.07	0.07	0.05	0.51	0.14	0.05	0.14	1.00

Erste Karte: *ganatlebuli* ("gebildet") - Dieser Begriff wird in den Gesamtergebnissen aller Domänen an erster oder zweiter Stelle geführt. Damit ist er der einzige konstant hohe Faktor, der einen "guten" Mann und eine "gute" Frau sowie einen guten *tamada* kennzeichnet. Für eine Frau ist Bildung jedoch kein Selbstzweck, sondern in erster Linie für die Erziehung der Kinder nötig (#2644013, sowie Dragadze 1988: 66).

Die stärkste Verbindung weist "gebildet" zu "scharfsinnig" auf (0.51). Darauf folgt die Eigenschaft "höflich" (0.30), die Kenntnis der gesellschaftlichen Konventionen voraussetzt und den performativen Ausdruck von "Bildung" darstellt. "Redegewandtheit" assoziieren nur 21 Prozent mit "Bildung", "Kenner der Bräuche" sogar nur 16 Prozent.

Zweite Karte: *enaçliani* ("redegewandt") - Den Ergebnissen der Freien Aufzählung widersprechend nimmt dieser Begriff bei *tamadoba* nur einen Mittelwert ein (Platz fünf). Männer sprechen dieser Eigenschaft weit weniger Wichtigkeit zu (Platz acht) als Frauen (Platz zwei). Das "gute" und "richtige", auf Ehrbegriffen beruhende Sprechen eines *tamada* ist jedoch in Ausdruck sieben ("höflich") enthalten, so daß dieser Begriff den Status des angemessenen Sprachgebrauchs zum Ausdruck bringt (Platz drei).

Bemerkenswert ist die häufige Assoziation von "redegewandt" mit "humorvoll" (0.67). Diese enge Beziehung wird durch die Ergebnisse der Wortfelder gestützt: Das dem Wortfeld "fröhlich" zugeordnete *xumara* ("spaßig") verweist explizit auf Redegewandtheit (Neimani 1961). Ebenfalls signifikant ist die Beziehung des Begriffs "redegewandt" zu "scharfsinnig" (0.37).

Dritte Karte: *ķargi msmeli* ("(guter) Trinker") - Bei *tamadoba* nimmt

dieser Ausdruck den ersten Platz, sonst immer die letzten Plätze ein. Für "Frau" wurde diese Eigenschaft lediglich von einer Befragten überhaupt in die Rangordnung einbezogen (#4156740). In den Stapelordnungen ist der Ausdruck nur selten mit anderen assoziiert worden. Den höchsten Wert nimmt "stark" ein (0.16), gefolgt von "humorvoll" (0,09).

Vierte Karte: *çesebis mcodne* ("Kenner der Bräuche") - Der georgische Ausdruck *çesi* läßt sich auf vielfältige Weise übersetzen. Er umfaßt sowohl Regeln und Vorschriften als auch Sitten, Bräuche und Riten. Im Kontext der Befragungen sollte ermittelt werden, welche Bedeutung die Kenntnis tradierter Werte für die jeweiligen Domänen hat.

In allen drei Domänen nimmt dieser Ausdruck einen Mittelplatz ein und ist damit geschlechts-unspezifisch. Unklar ist jedoch, ob es sich um unterschiedliche Sitten/Regeln handelt, die gewußt werden sollen. Möglicherweise gehören die für eine Frau als wesentlich erachteten Traditionen dem Bereich der Familie, die für einen *važkaci* dem Bereich der Öffentlichkeit (z. B. *supra*) an.

Fünfte Karte: *iumorit aysavse* ("humorvoll") - Dieser Ausdruck findet sich in allen Domänen im unteren Mittelfeld (Platz sieben oder acht) und ist damit geschlechts-unspezifisch. Der niedrige Rang bei *tamadoba* erstaunt auf den ersten Blick, wird jedoch durch den hohen Häufigkeitswert relativiert. Ähnlich dem "Kenner der Bräuche" stellt diese Eigenschaft eine Voraussetzung für die Leitung eines *supra* dar.

Sechste Karte: *zlieri* ("stark") - Diese Eigenschaft gilt für *tamadoba* als unwichtigste. Der Ausdruck "(guter) Trinker" kann jedoch als konkrete, situative Manifestation von körperlicher Stärke gelten. Außerhalb des Trinkvermögens spielt die körperliche Konstitution für *tamadoba* keine Rolle. Bei *važkacoba* befindet sich diese Karte im oberen Mittelfeld (Platz sechs), mit wenigen Abweichungen zwischen den Alters- und Geschlechtsgruppen. Dieser Status korreliert in etwa mit den Ergebnissen der Freien Aufzählung. Bei "Frau" rangiert die Karte im unteren Mittelfeld (Platz acht), jedoch mit deutlich unterschiedlichen Bewertungen von Männern (Platz neun) und Frauen (Platz sechs).

Während der Erhebung wurde mehrfach deutlich, daß über den Inhalt des Begriffes *zliereba* ("Stärke") keine einhellige Meinung besteht: Einige Befragte betonten mehr die physische, andere mehr die mentale Komponente. Die Ergebnisse der Stapelordnung sprechen jedoch eine eindeutige Sprache: Mit Abstand am meisten wurde "stattlich" - und damit eine physische Eigenschaft - assoziiert (0.51). Auch an zweiter Stelle steht eine körperliche Fähigkeit: der (gute) Trinker (0.16).

Siebte Karte: *zrdilobiani* ("höflich") - Dieser Begriff befindet sich in den Rangordnungen immer in den ersten drei Rängen: bei *važkacoba* auf Platz

eins, bei "Frau" auf Platz zwei und bei *tamadoba* auf Platz drei. Jedoch ist der Begriff im Kontext der drei Domänen anders konnotiert: Bei *tamadoba* steht der sprachliche Ausdruck im Vordergrund (s. o.), beim *vazkaci* das ehrenhafte Verhalten besonders gegenüber Frauen<sup>21</sup>. Für die Frau bedeutet Höflichkeit in erster Linie Zurückhaltung im Auftreten (Quelle: #3432217, #3532114 u. a.).

Die Befragten wählten in erster Linie die Ausdrücke "ausgeglichen" (0.42), "gebildet" (0.30) und "Kenner der Regeln" (0.28) als der Höflichkeit zugehörig aus. Hier zeichnet sich ein weiteres Beziehungsmuster ab.

Achte Karte: *gonebamaxvili* ("scharfsinnig") - Diese Eigenschaft gehört dem Wortfeld "klug" an und stellt geistige Wendigkeit in den Vordergrund. Laut Tschenkéli läßt sich der georgische Ausdruck neben "scharfsinnig" auch mit "geistreich" und "witzig" übersetzen. Hier zeigt sich eine enge Verbindung von Intelligenz und Humor, die für 35 Prozent der Befragten in der Stapelordnung eine Rolle spielt. Am höchsten ist jedoch die Assoziation mit "gebildet" (0.51), gefolgt von "sprachgewandt" (0.37). In allen drei Domänen befindet sich *gonebamaxvili* im Mittelfeld ("Frau": Platz vier, *vazkaci*: Platz fünf, *tamada*: Platz sieben).

Neunte Karte: *gaçonaşcorebuli* ("ausgeglichen") - Bei *tamadoba* befindet sich diese Eigenschaft (vergleichbar der Rangordnung der Wortfelder) auf Platz sechs. Bei "Frau" und *vazkacoba* nimmt diese Karte mit Platz drei einen hohen Wert ein.

Das Wortfeld *gaçonaşcorebuli* impliziert Seriosität sowie hohes Ansehen und ist dabei männlich belegt: *darbaiseli* bedeutet u. a. "gesetzt, würdevoll, besonnen" und bezeichnete in der Vergangenheit ein Mitglied des königlichen Rates (nur Männer). Der Ausdruck *dinži*, ein in der Freien Aufzählung häufig genannter Begriff, bedeutet ebenfalls "gesetzt, würdevoll", dazu "gelassen, solid, ernst sein oder so wirken"<sup>22</sup>. Für Frauen impliziert die Eigenschaft *gaçonaşcorebuli* hauptsächlich Zurückhaltung, Selbstkontrolle und Abstinenz von exzessiven Verhaltensweisen (Quelle: #3432217, #3532114 u. a.).

In der Stapelordnung werden die Begriffe "ausgeglichen" und "höflich" mit Abstand am häufigsten miteinander assoziiert (0.42). Dies bringt die performative Verkörperung von Ausgeglichenheit als Höflichkeit zum Ausdruck.

Zehnte Karte: *çarmosadegi* ("stattlich") - Für *tamadoba* spielt diese Eigenschaft angeblich eine untergeordnete Rolle (Platz neun). Hier werden kulturelle Werte betont und körperliche Eigenschaften abgewertet. In der Praxis gibt jedoch das Aussehen eines *tamada* manchmal den Ausschlag zu dessen Wahl, wie mir in persönlichen Gesprächen zugesichert wurde.

Für *vazkacoba* weisen alle Alters- und Geschlechtsgruppen übereinstim-

mend dieser Karte den sechsten Rang und damit eine wesentliche Bedeutung zu. Für Frauen ist diese Eigenschaft sogar noch wichtiger (Platz fünf). Jedoch wird hier der Ausdruck *çarmosadegi* weniger "stattlich, imposant" bedeuten als mehr "von angenehmen Äußerem".

Die Werte aus der Stapelordnung indizieren, worauf "stattliches" Aussehen beruht: besonders auf "Stärke" (0.51), dann aber auch auf "Höflichkeit" und "Ausgeglichenheit" (jeweils 0.14), also neben physischer Kraft auch auf Charaktereigenschaften.

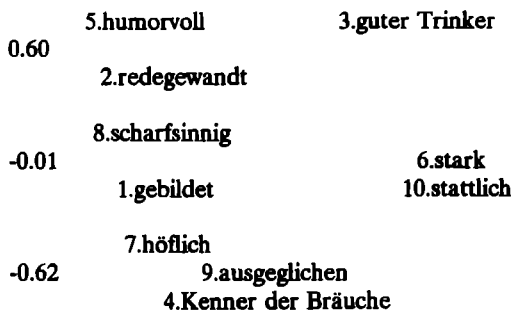
### 3.4. Multidimensionale Skalierung (MDS)

Die MDS veranschaulicht die Wahrnehmung der Befragten von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen den Ausdrücken und visualisiert die Ergebnisse der Stapelordnung. Durch die zweidimensionale Darstellung der Ähnlichkeitsbeziehungen der Ausdrücke werden assoziative Muster in der Form von Bündeln deutlich. Die Grenzziehung der Bündel ist nicht eindeutig und erfolgt subjektiv vor dem Hintergrund meines ethnographischen Wissens und der Fragestellung dieses Aufsatzes. Im folgenden werde ich die Bündel in abnehmender Größenordnung beschreiben und analysieren.

Tabelle 9: Multidimensionale Skalierung (MDS) aller Ausdrücke nach ANTHROPAC 4.98X

Dim 2

1.21



-0.70 -0.20 0.30 0.80 1.30

Dim 1

Die größten Bereiche, die sich voneinander unterscheiden lassen, umfassen die Ausdrücke 5, 2, 8, 1, 7, 9 und 4 auf der linken Seite sowie die

Ausdrücke 3, 6 und 10 auf der rechten Seite der Darstellung. Diese Aufteilung zeigt sich in allen Alters- und Geschlechtsgruppen. Die beiden Gruppen unterscheiden sich danach, ob sie physische oder mentale Eigenschaften enthalten. Die Ausdrücke der ersten, größeren Gruppe können durchweg dem Charakter einer Person zugeschrieben werden, wohingegen die Ausdrücke "stark", "stattlich" und "(guter) Trinker" zur körperlichen Konstitution gehören und nur eingeschränkt erworben werden können.

Innerhalb des zweiten, den physischen Eigenschaften zugehörigen Bereiches läßt sich eine weitere deutliche Differenzierung ausmachen: Die Ausdrücke "stark" und "stattlich" sind eng miteinander verbunden, der Ausdruck "(guter) Trinker" hingegen steht relativ isoliert. Bei den Männern läßt sich feststellen, daß Trinkvermögen stärker mit Redegewandtheit und Humor assoziiert wird als mit Stärke. Auch hier zeigt sich ein Bindeglied von physischen zu psychischen Eigenschaften, das einer geschlechtsspezifischen Betrachtungsweise zu entspringen scheint.

Innerhalb des ersten Bereiches der Charaktereigenschaften sind die Ausdrücke "höflich", "ausgeglichen" und "Kenner der Bräuche" in einem weiteren Bündel verbunden, und zwar innerhalb aller Alters- und Geschlechtsgruppen. Für Frauen und ältere Personen ist der "Kenner der Bräuche" schwächer mit den anderen Ausdrücken verbunden; für Männer hingegen steht dieser Ausdruck wie ein Bindeglied zwischen "ausgeglichen" und "höflich". Ebenfalls in allen Skalierungen benachbart sind die Begriffe "humorvoll", "redegewandt" und "scharfsinnig". Dadurch wird anschaulich, daß die bereits konstatierten engen semantischen Beziehungen der Ausdrücke auch den Kognitionen der Befragten entsprechen.

Die Eigenschaft "gebildet" schließlich befindet sich zentral in dem großen ersten Bereich der Charaktereigenschaften. Es verbindet die beiden Bündel "höflich"/"ausgeglichen"/"Kenner der Bräuche" und "scharfsinnig"/"redegewandt"/"humorvoll" und nimmt damit eine Schlüsselstellung ein.

#### 4. Fazit

Ein wesentlicher Teil dieser abschließenden Betrachtung kommt der Schlüsselstellung der Bildung, dessen Bedeutung für das *supra* und die georgische Gesellschaft zu. Daran schließe ich Bemerkungen über das kulturelle Geschlecht des *tamada* an und über die Möglichkeit für eine Frau, als *tamada* zu agieren. Zuerst sollen jedoch die drei Thesen aufgestellt werden, die die wesentlichen Ergebnisse des Vergleichs von *tamadoba* und *važkacoba* zusammenfassen.

##### 4.1 Erste These

"Redegewandtheit" (*mčevrmetqveleba*) und "Fröhlichkeit" (*mxiaruleba*)

stellen die situationspezifische Performanz von "Kühnheit" (u. a. *mamacoba*<sup>23</sup>) dar.

Wie durch die Multidimensionale Skalierung zum Ausdruck gebracht, befinden sich die beiden Begriffe "redegewandt" und "fröhlich" innerhalb eines Sinnzusammenhanges. Dazu kommt der Begriff "scharfsinnig". Die Rangordnung zu *tamadoba*, mehr aber noch die Auswertung der Freien Aufzählung nach Wortfeldern macht deutlich, daß beide Eigenschaften eine wesentliche Voraussetzung für einen guten *tamada* darstellen. Sie sind notwendig, um die Gäste zu unterhalten.

Im Vordergrund steht hier nicht der verbale Rückbezug auf Codes der Ehre, sondern die individuelle rhetorische Geschicklichkeit und die Performanz von Unbekümmertheit und Unbeschwertheit. Letztere Eigenschaften finden sich wiederum als zentrales Motiv im Wortfeld "kühn" wieder, in dem Mut, Freiheit und Unbekümmertheit eine Einheit bilden (s. *layi* und *tamami*). Dieses Wortfeld ist wiederum für die Charakterisierung eines *vazkaci* entscheidend (s. besonders die Auswertung der Wortfelder).

So kann an dieser Stelle festgehalten werden, daß Redegewandtheit und Fröhlichkeit erstens als Mittel des Entertainments, zweitens als Performanz von *vazkacoba* für den *tamada* wesentliche Eigenschaften darstellen.

#### 4.2 Zweite These

Die der Eigenschaft *patiosani* ("anständig") zugrundeliegende "Ehre" (*pativi*) wird während eines *supra* inszeniert.

Ein weiteres Bündel, das sich durch die MDS gezeigt hat, umfaßt die Eigenschaften "höflich" und "ausgeglichen". Beide Wortfelder rekurrieren auf den Begriff der Ehre bzw. Würde (*pativi* und *γirseba*).

Hier wird ein weiteres Muster ersichtlich, das besonders das verbale und nonverbale Verhalten eines *tamada* bestimmt: die Performanz von männlich kodierten Ehrvorstellungen. Neben dem Entertainment ist dieser Aspekt der Erfüllung tradierter Verhaltensnormen zentral für *tamadoba*. So erklärt sich auch die Zugehörigkeit des Ausdrucks "Kenner der Bräuche" zum Bündel.

Darüber hinaus werden bei einem *supra* alle (aktiv) Beteiligten zur Performanz der mit Ehre assoziierten Sprach- und Verhaltensnormen aufgefordert, indem sie die vom *tamada* ausgebrachten Trinksprüche fortführen. Die Performanz von Ehre beschränkt sich somit nicht auf den *tamada*, sondern findet unter seiner Anleitung durch alle am Tisch Anwesenden statt. Auf diese Weise werden die tradierten Verhaltensmuster und Ehrvorstellungen bestätigt und aktualisiert. Zugleich wird solidarisches Verhalten gefördert.

Das Ausbringen von Trinksprüchen schließt jedoch Konkurrenz und

**Wettkampf mit ein.** Durch die virtuose Ausfüllung verbaler Standards kann jeder Beteiligte sein Kapital an "Ehre" und somit seinen sozialen Status erhöhen. Das *supra* stellt für die georgische Gesellschaft ein wesentliches soziales Ereignis zur Inszenierung und Distribution von Ehre dar. Der zugrundeliegende Ehrenkodex korreliert dabei mit der Idealvorstellung von Männlichkeit.

#### 4.3 Dritte These

"Trinker" (*msmeli*) ist die situationsspezifische Manifestation von "Stärke" (*zliereba*).

Der Ausdruck "(guter) Trinker" gehört der Sphäre der physischen Eigenschaften an (s. MDS) und wird besonders Männern zugeschrieben. Für *tamadoba* wurde "Stärke" als unwesentlich, Trinkvermögen hingegen als besonders wichtig betrachtet (s. Rangordnung und Freie Aufzählung). Bei einem *supra* zeigt sich, welcher der Anwesenden große Mengen Alkohol konsumieren kann, ohne dabei merklich die Kontrolle zu verlieren. Offensichtliche Trunkenheit gilt weit verbreitet als ein Zeichen von Schande. Besonders der *tamada* muß über diese Körperkontrolle verfügen, da er eine große Anzahl von Trinksprüchen ausbringen muß und sich beim Trinken nicht zurückhalten darf, weil das die Ehre derer schmälern könnte, auf die er trinkt.

Wesentlich ist dabei, daß das öffentliche exzessive Trinken für Männer eine Möglichkeit darstellt, ihre physische Stärke und Männlichkeit unter Beweis zu stellen. Je nach sozialem und regionalem Kontext wird dieser Demonstration mehr oder weniger Bedeutung zugeschrieben.

#### 4.4 Bildung

In den ersten beiden Thesen sind zwei wesentliche Aufgaben des *tamada* deutlich geworden: zu unterhalten <sup>24</sup> und zu erziehen. Diesen Aufgaben wird er durch die Benutzung zweier Sprachstile gerecht: der individuell geprägten, humorvollen Redegewandtheit sowie der Sprache der Ehre. Auch hier zeigt sich, daß ein wesentliches Charakteristikum des *supra* in der Vereinigung von solidarischem Verhalten mit individuellem Gestus besteht. Der Begriff "gebildet" verbindet auf der MDS die beiden Bereiche, die die jeweiligen Sprachstile und Verhaltenscodes definieren, und nimmt damit eine Schlüsselstellung ein. Sowohl Redegewandtheit als auch die Sprache der Ehre basiert auf Bildung. In diesem Sinne vereint ein gebildeter Mensch individuelle Kunstfertigkeit mit kollektiven Wertvorstellungen. Der *tamada* stellt die Verkörperung dieses Ideals dar.

Der hohe Status von Bildung in der georgischen Gesellschaft wird auch darin deutlich, daß Georgien in der Nachkriegssowjetunion die höchste

Rate von Studierenden aufwies. Die Wertschätzung der akademischen Bildung wird durch die sehr hohe Quote von Studenten bzw. Graduierten unter meinen Befragten reflektiert (ca. 80 Prozent). Auch in der Gegenwart ist ein Universitätsstudium sehr prestigeträchtig, selbst wenn die sozio-ökonomischen Rahmenbedingungen für Akademiker immer schlechter werden <sup>25</sup>.

Jedoch beschränkt sich das Bildungsideal nicht auf die akademische, städtisch-bildungsbürgerliche Seite. Auch ein Bauer auf dem Land kann gebildet sein und über eine besondere Art von Bildung verfügen, die ihn von einem Städter unterscheidet. Diese Bildung beruht nicht ausschließlich auf seiner häufig besseren Kenntnis der tradierten Normen und Riten, sondern stärker noch darauf, daß er sich in seiner Welt auskennt und seine Welt gedanklich durchdrungen hat (#3745714). Diese Welt wiederum wird dem "eigentlichen Georgien" als näher betrachtet als die Stadt. So wird der "gebildete Bauer" nicht nur zum Träger von Tradition, sondern eines Bildungsideales. Dieses Ideal prägt sich u. a. in dem Begriff *erudirebuli* (ungefähr: "weltgewandt") aus, der in der Freien Aufzählung häufig zur Charakterisierung des *vazkaci* herangeführt wurde.

Damit unterscheidet sich die hier beschriebene Vorstellung deutlich von anderen, bspw. in Griechenland oder Frankreich vorherrschenden Bildungskonzepten, die "Bildung" besonders den Städtern (*citoyens*) zuschreiben und die Landbevölkerung als "ungebildet" klassifizieren <sup>26</sup>.

#### 4.5 Das kulturelle Geschlecht

Die Performanz eines *tamada* beinhaltet implizit und explizit die Inszenierung eines kulturell kodierten Männlichkeitsideales. Die inszenierten Eigenschaften bestehen aus erworbenen Fähigkeiten (Redegewandtheit als Ausdruck von Kühnheit; Höflichkeit; Bildung) und biologischen Dispositionen (Trinkfestigkeit).

Nur wenige Befragte stellen kategorisch fest, daß eine Frau keinesfalls als *tamada* fungieren könnte. Bis zur Sowjetzeit wurden *supras* zu gewissen, meist religiösen Anlässen nur unter Frauen gefeiert und von einer Frau geleitet. Auch in der Gegenwart bestehen solche "Frauen-*supras*", jedoch weniger zu kultischen als zu persönlichen Anlässen wie Geburtstagen. Die meisten Befragten betonen jedoch ebenfalls, daß in einer von Männern dominierten Runde nur selten eine Frau zum *tamada* gewählt würde. Das Amt des *tamada* als öffentlich-repräsentative Funktion im geschlechtsübergreifenden Rahmen wird dem Mann zugeschrieben. Die bestehenden und somit kulturell akzeptierten Ausnahmen dürfen jedoch nicht ignoriert werden. Damit stellt sich die Frage, welche Eigenschaften eine Frau besitzen muß, um trotz männlicher Vormachtstellung in einer gemischten Runde die Funktion des *tamada* übernehmen zu können, und welche gesellschaftli-

chen Faktoren dies begünstigen.

Im wesentlichen muß eine Frau die gleichen Eigenschaften wie ein Mann zur Ausübung von *tamadoba* besitzen. Jedoch wird besonders auf Bildung und Redegewandtheit Wert gelegt. Ihr Trinkvermögen spielt eine untergeordnete, dennoch relevante Rolle. Besitzt eine Frau diese Eigenschaften, wird sie auch als *ƙacuri kali* ("männliche Frau") bezeichnet, ohne daß diese Bezeichnung ihren Status abwertet. Eine solcherart charakterisierte Frau nimmt meist auch im gesellschaftlichen Leben eine dominierende Rolle ein. Diese Dominanz wird durch Faktoren wie beruflicher Status oder Witwenstand begünstigt <sup>27</sup>.

Einen Mann als *ƙaluri ƙaci* ("weiblichen Mann") zu bezeichnen, käme hingegen einer effektiven Beleidigung gleich. Dieser Sachverhalt zeigt auf, daß eine Brücke von der gesellschaftlichen Rolle von Frau zu Mann führt, die jedoch nur in einer Richtung begehbar ist: Es besteht kein gesellschaftlich akzeptabler Weg von der Rolle eines Mannes zu der Rolle einer Frau. Durch die überzeugende Performanz männlicher Tugenden kann eine Frau ihre zugeschriebene Rolle zumindest temporär und kontextuell überschreiten. Der Mann büßt seine Ehre ein, wenn er von dem ihm zugeschriebenen Verhaltenskodex abweicht.

Die kulturelle Akzeptanz, ja sogar Wertschätzung einer "männlichen Frau" wird in einer Statue symbolisiert, die weite Teile der georgischen Hauptstadt Tbilisi überragt: In der einen Hand trägt die "Mutter Georgiens" (*ƙartlis deda*) eine Schale, mit der die Gäste bewirtet werden sollen, in der anderen Hand ein Schwert, um die Feinde zu vertreiben. Neben Gastfreundschaft stellt hier das eigentlich mit *vazƙacoba* assoziierte Kämpfen eine konstitutive Eigenschaft dar.

Wesentlicher noch als die "Mutter Georgiens" ist jedoch eine historische Persönlichkeit als geläufiges Symbol einer "männlichen Frau" im besten Sinne. Die legendäre Königin Tamar, die während des "Goldenen Zeitalters" regierte und Rustaveli zu seinem Epos angeregt haben soll, gilt allgemein als Verkörperung der Größe und Stärke Georgiens. Häufig wird sie als Beispiel dafür angeführt, daß auch eine Frau in Georgien öffentlich wirken und zu höchsten Würden kommen kann. Bemerkenswerterweise wird Tamar in der georgischen Sprache jedoch nicht als "Königin" bezeichnet, sondern als "König" (*mepe*). Hier hat eine Frau durch erfolgreiche Performanz eine männliche Domäne erobert.

Auch in der Gegenwart kann eine Frau männliche Domänen erobern. Die Wahrscheinlichkeit, daß eine Frau das Amt des *tamada* übernehmen kann, wird dabei größer, wenn weniger Wert auf exzessives Trinken und mehr Wert auf Bildung gelegt wird. Diese Einstellung ist besonders in bildungsbürgerlichen Schichten in der Stadt anzutreffen. Dieser soziale

Kontext begünstigt somit die Überschreitung kulturell definierter Geschlechts Grenzen und verdeutlicht die soziale Variabilität des Geschlechtskonzeptes.

## Anmerkungen

1 Quelle: freie und halbstrukturierte Interviews mit 38 Personen 2002 und 2003.

2 Unter "Domäne" verstehe ich hier im Anschluß an Weller/Romney (1988: 9) "eine organisierte Gruppe von Worten, Konzepten oder Sätzen der gleichen Größenordnung, die sich gemeinsam auf einen einzigen konzeptuellen Bereich beziehen" (Ü. d. V.). In diesem Sinne stellen *tamadoba*, *važkacoba* und (s. u.) "Frau" kohärente Bezugsgrößen dar, über die ein teilbares und geteiltes Wissen besteht und denen - das ist hier besonders - normative Eigenschaften zugeschrieben werden.

3 Vgl. Rayfield 1978.

4 Nino Aivazišvili, Tea Kamušaze und Medea Šamugia.

5 Dazu kommt eine 21-jährige Verlobte, die jedoch bei der Befragung angab, sie lebe mit der Familie ihres Mannes ("*meuyle*") zusammen. Aus diesem Grund habe ich sie bei der Datenauswertung zu den Verheirateten gezählt.

6 Der Prozentsatz von Bildung ist überall sehr hoch; vgl. dazu 4.4.

7 Die Personenkennzahlen kodieren Alter, Geschlecht, Familienstand und Wohnort des jeweiligen Befragten.

8 Nach Tschenkéli 1966-1974.

9 Diesen wertvollen Hinweis verdanke ich Prof. Boeder (Oldenburg), der mir den Weg zu den Wortfeldern wies.

10 Um die semantischen Bezüge zu ermitteln, habe ich die Wortbedeutung der einzelnen Ausdrücke aus zwei Quellen zugrunde gelegt: dem georgischen Lexikon *kartuli ganmarṭebiti leksikoni* (Tbilisi 1953-1964) und dem Synonymwörterbuch von Neimani (1961). Wenn in den Wortdefinitionen bzw. -erklärungen direkt auf einen anderen Begriff verwiesen wurde, habe ich dies farblich markiert. Wenn auf einen Begriff verwiesen wird, auf den auch ein anderer Ausdruck verweist, habe ich das andersfarbig markiert. Vergleichend einbezogen habe ich Parallelen in der deutschen Bedeutung der Ausdrücke nach Tschenkéli (1966-1974) - aber nur unter größter Vorsicht, da die Kombinationen der deutschen Begriffe oftmals mit denen der georgischen Originalbegriffe nicht identisch sind.

Resultat sind zwei Poster, auf denen die (mit unterschiedlichen Farben markierten) Begriffsketten verzeichnet sind. Die Bündel habe ich mit

Bleistift als Zentrum eines Wortfeldes markiert, das ich mit einem zentralen Begriff aus dessen Mitte benannt habe.

11 Die Auswertung der relativen Verteilung der Ausdrücke erfolgte mit dem Programm ANTHROPAC (Borgatti 1996: ANTHROPAC 4.0. Natick, MA (Analytic Technologies)).

12 Eigenschaften, die "gutherzig" im moralischen Sinne definieren könnten (z. B. barmherzig, gottesfürchtig, bescheiden) werden als getrennte Wortfelder geführt.

13 Von daher ließe sich das Wortfeld "freundschaftlich" hier integrieren. Damit stünde "treu" an zweiter Stelle.

14 Der Begriff *ganatleba* ("Bildung") kann figurativ so übersetzt werden, daß jemand "helle" ist - *nateli* bedeutet "Licht", "Helligkeit". Damit zeigt sich u. a. eine Parallele zu dem englischen Begriff "enlightenment", der als "Aufklärung" übersetzt wird (ausführlicher s. 4.4).

15 Die Kategorie *Broker* umfaßt alle Eigenschaften, die für die privilegierte Position in einem sozialen Netzwerk laut Netzwerktheorie notwendig sind. Damit ist es die einzige Fremdbezeichnung eines Wortfeldes.

16 Hier im Sinne von *parole*, nicht *langue*.

17 Damit ist jedoch nicht gesagt, daß "Bildung" nur für Männer im allgemeinen und Tischmeister im besonderen als wesentlich erachtet wird, wie später noch deutlich wird.

18 Er ist sozusagen der Oberlehrer der "wahren Akademie" *supra*, mehr dazu ebenfalls unten.

19 In informellen Gesprächen betonen jedoch mehr Personen, als hier an der Rangordnung deutlich wird, daß das Aussehen des *tamada* einen Grund zu dessen Wahl darstellt.

20 Diese und alle folgenden Tabellen: ANTHROPAC 4.98/X Copyright 1985-2001 by Analytic Technologies.

21 Ausdrücke, die dem Wortfeld "höflich" innerhalb Domäne *važkacoba* zugehörig sind, lauten z. B. *mandilosnis paṭiviscema* ("respektiert die Damen") oder *kaltapaṭivismcemeli* ("Frauenverehrer"). Auch der häufig in diesem Zusammenhange gelistete "gentleman" wird von den meisten Befragten in erster Linie durch sein höfliches Verhalten entgegen Frauen definiert.

22 Alle Angaben nach Tschenkéli (1966-1974).

23 Dieser Begriff verweist zugleich auf Männlichkeit (*mamaḡaci* = Mann).

24 Hier verstanden im Sinne von Entertainment, nicht nur von verbaler Kommunikation.

25 Das durchschnittliche Monatseinkommen eines Universitätsprofessors beträgt 70 Lari, das eines Dozenten 20-30 Lari, die Armutsgrenze liegt bei 110 Lari im Monat. (Ein Lari entspricht etwa einem Dollar, Stand März

2003). Diese Verhältnisse tragen erheblich zur Korruption an den Universitäten bei.

26 Auf die Ursprünge dieses Bildungsverständnisses gehe ich in meiner Dissertation ein.

27 Wenn eine Witwe keine erwachsenen Söhne besitzt, übernimmt sie traditionell die Rolle des Familienoberhauptes.

## Literatur

Dragadze, T. 1988: Rural Families in Soviet Georgia, New York.

Kartuli enis ganmartebiti leksikoni 1953-1964, Tbilisi.

Neimani, A. 1961: Kartul sinonimta leksikoni, Tbilisi.

Pšavela, Važa [Pshavela, Vazha] 1981: Three Poems, Tbilisi.

Rayfield, D. 1994: The Literature of Georgia, Oxford u. a.

Rustaveli, Š. 1953: Vepxistqaosani, Tbilisi.

Tschenkéli, K. 1966-1974: Georgisch-Deutsches Wörterbuch, Zürich.

Weller, S. C./Romney, A. K. 1988: Systematic Data Collection, Newbury Park.

Marcello Cherchi

## Georgische Verbaltnesis und Wackernagels Gesetz

### 1. Einführung

Verbaltnesis ist im Neugeorgischen ausgestorben, und selbst in den Perioden, in denen sie belegt ist, stellt verbale Tmesis ein relativ seltenes, eher archaisches Phänomen dar. Einige Wissenschaftler vermuten, daß das Phänomen der Verbaltnesis im Zusammenhang mit Wackernagels Gesetz steht. Boeder (1994) verteidigt diese Annahme im Rahmen der Theorie zur georgischen Enklise. Um diese Position aufrechterhalten zu können, muß er verschiedene Zugeständnisse machen. Wir dagegen vermuten aufgrund der abweichenden Daten, daß Verbaltnesis im Georgischen nicht grundsätzlich durch Wackernagels Gesetz erklärt werden kann. Es ist eher zutreffend, daß verbale Tmesis als sprachliche Figur, d. h. zum Ausdruck stilistischer Effekte (möglicherweise Archaisierung), verwendet wurde. Dies geschah wahrscheinlich in bewußter Nachahmung fremdsprachiger Modelle.

### 2. Tmesis

"Die Sprengung der Einheit durch Zwischenschaltung materieller Bestandteile heißt man *tmesis*"<sup>1</sup>. Normalerweise zusammengehörendes sprachliches Material wird durch diesen Prozeß getrennt. Im Altgeorgischen (5.-11. Jh.) und Frühmittelgeorgischen (12.-13. Jh.) kann Tmesis in verschiedenen Elementen der Sprache (Nomen, Verbalnomen, Adverb, Verb) auftreten. In diesem Aufsatz soll Tmesis beim Verb untersucht werden. Bei verbaler Tmesis wird sprachliches Material (gewöhnlich) zwischen Präverb und dem Rest des Verbs eingefügt<sup>2</sup>. Der Kürze wegen werden wir dieses eingeschobene Material als tmetische Partikeln bezeichnen.

Verbaltnesis im Altgeorgischen und Frühmittelgeorgischen ist ein relativ seltenes Phänomen. Die meisten Grammatiken erwähnen es zwar und nennen einige Beispiele<sup>3</sup>, jedoch wurde der Tmesis in der Literatur nie große Aufmerksamkeit geschenkt<sup>4</sup>. Ein typisches Beispiel für verbale Tmesis wird in Beispiel (1) gegeben<sup>5</sup>. Zur Verdeutlichung werden die relevanten Verben in Fettdruck wiedergegeben und die tmetischen Parti-



ist es von Bedeutung, sich auf den Originaltext zu beziehen. In seinem relativ langen und datenorientierten Aufsatz werden die Beobachtungen wieder und wieder neu formuliert, so daß hier seine Erkenntnisse paraphrasiert dargestellt werden sollen und wichtige Zitate in Fußnoten erscheinen.

Obwohl Wackernagel mehrere indogermanische Sprachen untersucht (Altgriechisch, Altindisch, Indoiranisch, Gotisch, Keltisch, Deutsch, Latein und andere), ist gut die Hälfte seiner Untersuchung den "enklitischen" Elementen (besonders Pronomen und verschiedene Partikeln) im Altgriechischen gewidmet.

Der erste wichtige Punkt in Wackernagels Beobachtungen ist, daß die enklitischen Elemente "phonologisch leicht" <sup>9</sup> seien, da sie unbetont <sup>10</sup> sind und im allgemeinen aus ein oder zwei Silben bestehen <sup>11</sup>.

Zweitens stellt er fest, daß sich die enklitischen Elemente von der Position, die aufgrund der Syntax der entsprechenden Sprache zu erwarten sei, "wegbewegen" <sup>12</sup>.

Drittens bewege sich das enklitische Element zu (oder besser: in Richtung) der "zweiten Position". Es existieren zu viele Erwähnungen und Anspielungen auf diese "Zweit-Position", um sie hier aufzulisten. An dieser Stelle soll jedoch eine wichtige Einschränkung hinsichtlich des Grades der syntaktischen Ebenen genannt werden: Wackernagel spricht im allgemeinen von der zweiten Position im Satz <sup>13</sup> und nur gelegentlich vom Nebensatz (Wackernagel 1892: 372, 380) oder vom Relativsatz (ebd., 386, 389). Er sagt *nicht*, daß dieses Verhalten auch für Nominal- oder Verbalphrasen zutreffend sei.

Als vierter bemerkenswerter Punkt zu Wackernagels "Gesetz" ist anzumerken, daß es sich bei diesem Phänomen, obwohl Wackernagel selbst die Bezeichnung "Gesetz" wählt, ganz offensichtlich um eine Tendenz handelt <sup>14</sup>. Hinweise darauf finden sich nicht nur in der Wortwahl Wackernagels wie "Drang" (ebd., 336, 377, 399, 423), "Vorliebe" (ebd., 342) und "Mehrzahl" (ebd., 336), sondern es ist deutlich anhand der Zählung enklitischer Elemente in dem von ihm untersuchten Korpus zu erkennen <sup>15</sup>. Obwohl die meisten Beschreibungen dieses Phänomens aussagen, daß "die Bewegung zur zweiten Position im Satz geht", sollte man es vorzugsweise als "Bewegung in Richtung der zweiten Position des Satzes" bezeichnen, so wie es auch bei Wackernagel geschieht <sup>16</sup>. Da es also eine Tendenz ist, kann man erwarten, daß sich ein Teil des untersuchten Datenmaterials anders verhält, wie Wackernagel selbst an verschiedenen Stellen bemerkt <sup>17</sup>.

An dieser Stelle sollten noch einige Dinge klargestellt werden, über die Wackernagel *nicht* gesprochen hat.

Obwohl Sprachwissenschaftler später behaupteten, daß "Clitics which

obey this law, 'Wackernagel' or 'P2' clitics, are found in a great variety of typologically and genetically diverse languages" (Spencer 1992: 355), erhob Wackernagel keinen Anspruch auf die Gültigkeit des beobachteten Phänomens außerhalb der indogermanischen Sprachfamilie. Darüber hinaus haben jüngere theoretische Arbeiten zur Enklise die Idee der 'Domäne' (s. Klavans 1985) eingeführt. Wir haben jedoch gesehen, daß der höchste Grad syntaktischer Ebenen bei Wackernagel der Satz und an manchen Stellen der Nebensatz ist, jedoch nicht NP oder VP.

Ebenfalls hat Wackernagel selbst nirgendwo behauptet, daß das von ihm beschriebene Phänomen zur Bildung sogenannter "enklitischer Cluster" führen könnte, die, wie in jüngster Zeit verstärkt angenommen, durch Wackernagels Gesetz beschrieben werden können (z. B. im Serbokroatischen, s. Spencer 1985: 351-358).

Diese Kommentare haben weder die Intention, die Ergebnisse relevanter linguistischer Arbeiten jüngeren Datums anzufechten noch zu unterstellen, daß Wackernagel notwendigerweise diese Ergebnisse anzweifeln würde. Einziges Anliegen ist es, deutlich zu machen, was Wackernagel wirklich sagte und was nicht.

Die Überlegungen Wackernagels sollen folgendermaßen zusammengefaßt werden. In einigen indogermanischen Sprachen <sup>18</sup> gibt es bestimmte unbetonte, ein- oder zweisilbige Elemente (Pronomina und bestimmte Partikeln), welche nicht an der Stelle im Satz erscheinen, wo man sie nach syntaktischen Regelmäßigkeiten erwarten würde. Diese Elemente erscheinen jedoch nicht willkürlich im Satz verteilt, sondern es besteht die Tendenz, daß sie an zweiter Stelle im Satz bzw. nahe dieser Position stehen.

#### 4. Enklise im Georgischen nach Boeder

Kehren wir nun zur Tmesis zurück. Wackernagel geht zu verschiedenen Gelegenheiten auf die Tmesis ein (z. B. S. 406, 424, 429). Wichtiger für uns ist jedoch die Beobachtung, daß Elemente, die sich nach Wackernagels Gesetz in die Satz-Zweit-Position "begeben", unter Umständen Wortgefüge aufspalten, die normalerweise, d. h. unter allen anderen Umständen, eine Einheit bilden <sup>19</sup>.

Da im Georgischen das Präverb und der restliche Bestandteil des Verbs, außer im Falle von Tmesis, "normalerweise eine Einheit bilden", liegt es nah anzunehmen, daß die georgische Verbaltmesis in Übereinstimmung mit Wackernagels Gesetz steht. Schon Deeters (1930) und Schmidt (1969) äußerten diese Überlegung, machten jedoch keine genaueren Angaben. Boeder (1994) versucht in einer äußerst detaillierten Arbeit darzustellen, daß sich Enklitika im Georgischen (die seines Erachtens die Elemente einschließen, die wir hier als tmetische Partikeln bezeichnen) durchaus nach

Wackernagels Gesetz verhalten. Um diese Ansicht zu untermauern, muß Boeder einige Zugeständnisse machen, die seine Position schwächen, da sie teilweise Wackernagels ursprünglicher Formulierung widersprechen. Wir wollen nun untersuchen, warum dies der Fall ist, und im folgenden alternative Erklärungen für die verbale Tmesis im Georgischen anbieten.

Wie schon angemerkt, beschäftigt sich Boeder (1994) mit der georgischen Enklise im allgemeinen. Dennoch wirft er die Frage auf, ob tmetische Partikeln (die er als 'Zwischenglieder' bezeichnet) in die Kategorie der Enklitika fallen (Boeder 1994: 449). Er beantwortet diese Frage mit 'Ja', wie der folgenden Argumentation entnommen werden kann. Zuerst bestimmt er alles als Enklitikon, was sich entsprechend Wackernagels Gesetz verhält<sup>20</sup>. Zweitens sagt er, daß nur Enklitika als tmetische Partikeln auftreten können<sup>21, 22</sup>. Tmetische Partikeln sind seiner Meinung nach Enklitika, und Enklitika verhalten sich nach den Regeln, die in Wackernagels Gesetz beschrieben werden. Demzufolge fallen tmetische Partikeln unter das Gesetz Wackernagels.

Um dies zu bestätigen, muß Boeder sowohl einen phonologischen Nachweis (also die Nichtakzentuierung der tmetischen Partikeln) als auch einen syntaktischen Nachweis (d. h. die Einnahme der zweiten Position im Satz durch die tmetischen Partikeln) erbringen<sup>23</sup>. Hinsichtlich der phonologischen Frage geht Boeder von der Wahrscheinlichkeit aus, daß die Enklitika ohne Akzent waren<sup>24</sup>. Boeder merkt an, daß man sich in dieser Frage nicht sicher sein kann, da es sich um eine tote Sprache handelt<sup>25</sup>.

Die syntaktische Frage ist nachprüfbar, und wir behaupten, daß im Licht der nachgewiesenen Abweichungen die Ansicht, daß tmetische Partikeln immer die zweite Position - im Sinne Wackernagels - einnehmen, nicht haltbar ist. Bei dem Versuch, seine These zu stützen, muß Boeder zwei erhebliche Zugeständnisse machen.

Das erste Zugeständnis steht im Zusammenhang mit den Quellen. Boeder ist gezwungen, einige Manuskripte aus der Untersuchung auszuschließen, da sie einen Dialekt wiedergeben, der abweichende enklitische Regeln aufweist<sup>26</sup>. Dieser Fakt an sich ist schon ein Nachweis der Abweichung in den Regeln. Unsere Argumente werden nicht auf dem Material beruhen, das Boeder ausschließt. Wir haben jedoch einen Teil des ausgeschlossenen Materials im Anhang (10.) zusammengestellt, um zu demonstrieren, daß das Material, sofern es verbale Tmesis betrifft, nicht von den Daten abweicht, die Boeders Untersuchung enthalten sollte.

Das zweite Zugeständnis hat mit den syntaktischen "Domänen" der Enklitika zu tun. Obwohl wir gesehen haben, daß Wackernagel die von ihm erkannte Gesetzmäßigkeit nur in bezug auf den Satz oder den Nebensatz formuliert, behauptet Boeder, daß georgische Enklitika als syntaktischen

Bereich entweder den Satz, eine NP oder eine VP haben können<sup>27</sup>. Natürlich nehmen Enklitika die zweite Position in ihrer Domäne und nicht im gesamten Satz ein<sup>28</sup>. Doch selbst diese Behauptung kann nicht zur Genüge gestützt werden und wird im folgenden mehr und mehr geschwächt. Zuerst merkt Boeder an, daß es in den meisten Fällen recht schwer ist, den Bezugsbereich eines Enklitikon zu bestimmen<sup>29</sup>. Zweitens sind einige Enklitika "beweglich" - anscheinend im Zusammenhang mit der Bewegung, die Wackernagels Gesetz mit sich bringt<sup>30</sup>. Drittens werden einige Elemente zu dem Zweck, die Position der Enklitika zu determinieren, einfach ausgeschlossen<sup>31</sup>. Viertens kann Wackernagels Gesetz in einigen Fällen "zyklisch" angewendet werden. Mit dem Ergebnis, daß ein Enklitikon aus einer Domäne in eine höhere Domäne bewegt werden kann und von dort in eine noch höhere Domäne, so daß dem Enklitikon größere Möglichkeiten der Bewegung gegeben sind<sup>32</sup>. Zum Schluß akzeptiert Boeder die Ansicht, daß Wackernagels Gesetz zur enklitischen Clusterbildung führen kann<sup>33</sup>, obwohl, wie weiter oben angemerkt wurde, Wackernagel keine Aussage dieser Art trifft.

Der soeben beschriebene Versuch, das Verhalten der georgischen Enklitika (inklusive der tmetischen Partikeln) mit den Gesetzmäßigkeiten nach Wackernagel zu erklären, schließt nicht das gesamte Datenmaterial ein<sup>34</sup>, so daß wir einige Typen von Gegenbeispielen unter 5. untersuchen werden. Darüber hinaus hat dieser Abschnitt gezeigt, daß der Versuch, die Verteilung von tmetischen Verbpartikeln durch Wackernagels Gesetz zu erklären, so viele Modifikationen erfordert, daß ein Zusammenhang nahezu unwahrscheinlich ist.

### 5. Gegenbeispiele zu Wackernagels Gesetz

Bevor eine alternative Erklärung der georgischen Verbaltnesis gegeben wird, wollen wir verschiedene Typen von Gegenbeispielen zu Wackernagels Gesetz untersuchen, um einen Eindruck der Varianten des zu untersuchenden Phänomens zu vermitteln<sup>35</sup>.

Fairerweise soll an dieser Stelle angemerkt werden, daß die 27 Beispiele, die in diesem Aufsatz dargestellt werden, aus einem Korpus stammen, das 296 Beispiele enthält und somit das im folgenden besprochene Datenmaterial ca. 9 Prozent des Gesamtmaterials ausmacht. Da dieser Prozentsatz annehmen läßt, daß wir uns mehr mit der "Peripherie" des sprachlichen Phänomens beschäftigen als mit dem "Kern" des Themas, soll angemerkt sein, daß an dieser Stelle nicht alle Beispiele präsentiert wurden, sondern vor allem jenes Material, das die Verletzung der Gesetzmäßigkeit besonders anschaulich darstellt. Vor allem das Material unter 5.1 und 9.1 ("tmetische Partikeln, die sich nicht an zweiter Position befinden") könnte problemlos

vervielfacht werden. Jedoch wären einige Sätze weniger transparent, da sich in poetischen und biblischen Texten ungeachtet des Versbaus oft die Schwierigkeit ergibt, Satzende und -anfang klar abzugrenzen.

### 5.1. Tmetische Partikeln, die sich nicht an zweiter Position befinden

Es gibt reichlich Material, das *prima facie* eine Verletzung der Gesetzmäßigkeit Wackernagels darstellt, indem die tmetischen Partikeln nicht an der zweiten Stelle des Satzes auftreten (ein Großteil der Daten weist tmetische Partikeln nicht einmal an der zweiten Position des Nebensatzes auf).

Die Sätze (2) und (3) zeigen Tmesis in Sätzen mit Verb-Endstellung.

- (2) brzaneb-isa                      šemcile-ni                      mat-ta  
Herrschaft-GEN                      Streitender-NOM.PL                      ihr-OBL.PL  
xrmal-ta                      **da-ye-çq̄luldes...** (KTS <sup>36</sup> 1663.3)  
Schwert-OBL.PL                      PVB-tatsächlich(?) -3.PL.wurde.verletzt.AOR  
"jene, die sich um die Herrschaft stritten, wurden durch das Schwert verletzt" <sup>37</sup>
- (3) ...da zyude-ca                      babilon-isa-j                      **da-ye-ecēs**  
und Mauer.NOM-auch                      Babylon-GEN-NOM                      PVB-tatsächlich-3.Sg.wird.fallen.OPT  
"Auch die Mauer Babylons wird fallen." <sup>38</sup>

In den Sätzen (4) bis (6) steht das Verb, welches die tmetische Partikel enthält, zwar nicht am Ende des Satzes, jedoch gehen ihm mehrere Wörter voraus.

- (4) da vitarca                      mcired                      **da-re-scxra**  
und als.REL                      etwas                      PVB-(?) -3.SG.sich.beruhigte.AOR  
gul-is                      çq̄rom-isa-gan ... (Martyrium der hl. Šušaniķi, S. 8)  
Herz-GEN                      Ärger-GEN-von  
"Und als er sich vom Ärger des Herzens ein wenig beruhigt hatte..." <sup>39</sup>
- (5) šabat-i                      igi                      **da-ya-idumnes** <sup>40</sup>  
Sabbat-NOM                      den                      PVB-(?) -3.PL.geheimhalten.3.SG.AOR  
(Lukas 23:56, zitiert nach Imnaišvili 1986: 617)  
"... sie hielten den Sabbat heilig ..." <sup>41</sup>
- (6) tuya odes                      **še-ya-gcodo,**                      mašin  
wenn jemals                      PVB-(?) -1.SG.sündigt.gegen.2.SG.II.CONJ                      dann  
momkal                      me-ca                      gana! (KTS 457.3)  
2.SG.töten.1.SG.II.IMPTV                      1.SG-auch                      dann  
"...wenn ich mich jemals wieder gegen dich versündige, dann töte mich!" <sup>42</sup>

Weiteres Material dieser Art ist im Anhang unter 9.1 angeführt.

## 5.2. Komplexe tmetische Partikeln

An dieser Stelle soll das Material vorgestellt werden, welches entweder tmetische Partikeln enthält, die aus mehr als zwei Silben bestehen, Cluster tmetischer Partikeln sind oder beides. Wie schon weiter oben dargelegt wurde, schließt das Gesetz Wackernagels dieses Material nicht ein.

Das durch Fettdruck hervorgehobene Verb im Satz (7) enthält eine Kombination von tmetischen Partikeln, die insgesamt sieben Silben aufweist.

- (7) ...**še-ve-esevitari-hgvanda** čuenda  
 PVB-(?)-dieser.Art.NOM-3.SG.war geeignet.AOR für.1.PL  
 mydeltmozyuar-i ... (Hebräer 7:26, zitiert bei Šanize (1976:73)  
 Hoherpriester-NOM  
 "...**Solch ein Hoherpriester war für uns geeignet** ..." <sup>43</sup>

Die in den Sätzen (8) und (9) hervorgehobenen Verben enthalten tmetische Partikeln in der Länge von vier Silben.

- (8) ...vitarca tkua mocikul-man, garna  
 wie 3.SG.sagte.3.SG Apostel-ERG [Dubitativ]  
**da-xolo-numca-vakldebit** saidumlo-ta  
 PVB-nicht-nur.einfach-1.PL.verraten.3.PRES Geheimnis-OBL.PL  
 macxovr-isa-ta. (Johannes Chrysostomos, S. 136, Zeile 2-3)  
 Heiland-GEN-OBL.PL  
 "...wie der Apostel sagte, werden wir die Geheimnisse des Heilands  
 nicht einfach verraten." <sup>44</sup>
- (9) gulis-ǰavt ǰovel-ta, romel-ta  
 Herz-2.PL.hat.3.SG.PRES jeder-OBL.PL der-OBL.PL  
 dagvičqebies ǰmert-i, nuuǰue  
 2.SG.vergift.3.SG.PRES Gott-NOM damit nicht  
**car-sada-vinme-gitacnes** tkuen...  
 PVB-(?)-jemand(NOM)-3.SG.wird fortnehmen.2.PL.II.CONJ 2.PL  
 (Psalm 49:22 A, nach der Vulgata-Zählung)  
 "Merket das wohl ihr alle, die ihr Gott vergessen habt, auf daß er  
 nicht jemanden [von euch] hinfortnehme..." <sup>45</sup>

Zusätzliches Material dieser Kategorie ist in Anhang 9.2 aufgeführt.

## 5.3. Ein vollständiges Lexem als tmetische Partikel

Die dritte Art der Verletzung von Wackernagels Gesetz ist sehr selten -

zumindest haben wir nur ein einziges Beispiel gefunden. In Satz (10) ist die tmesische Partikel das Wort "Gott" im Vokativ. Da das Wort "Gott" im Vokativ steht, ist es höchstwahrscheinlich als betont anzusehen und wäre aus diesem Grund ein schlechtes Beispiel für die Darstellung des regelmäßigen Verhaltens gemäß Wackernagels Gesetz.

(10) **gamo-ymerto-godis.**

PVB-Gott.VOC-3.SG.prüft.2.SG.PRES

(Amiran-Darežaniani 551.5, zitiert bei Boeder 1994:461)

"O Gott, er versucht dich." <sup>46</sup>

### 6. Alternative Erklärung der georgischen Verbaltnesis

Betrachtet man das hohe Ausmaß der Widersprüche zu Wackernagels Gesetz, stellt sich automatisch die Frage, welche Generalisation bzw. Erklärung der georgischen Verbaltnesis wirklich zutreffend ist. In der Darstellung des für seine Theorie problematischen Datenmaterials sagt Boeder: "Generell ist nicht ganz auszuschließen, daß archaisierende Verallgemeinerungen von ihrem Vorbild abweichen" <sup>47</sup>. Er zitiert daraufhin Imnaišvili (1979:199f.), der bei der Untersuchung des Gebrauchs von Tmesis in einer bestimmten Evangelienversion zu dem Schluß kommt, daß die Motivation in "reinkünstlerischer Funktion" (*çminda mxatvruli punkciit*) begründet ist. Wir nehmen an, daß dies wohl die fundierteste Aussage ist, die man hinsichtlich der georgischen Verbaltnesis treffen kann: Ihr Gebrauch wurde durch rein stilistische Überlegungen gesteuert. Diese Annahme kann nicht vollkommen stichhaltig dargelegt werden, doch es existieren einige Faktoren, die eine plausible Begründung ermöglichen.

Zuerst eine Begründung, die in den Kartwelsprachen selbst angelegt ist. Die Tatsache, daß einige georgische Präverben Ähnlichkeiten zu Adverbien und Apositionen (in Form und Bedeutung beider) aufweisen, legt nahe, daß sich die Präverben diachron aus diesen Wortarten entwickelt haben <sup>48</sup>, bevor sie vollkommen eine Einheit mit dem Verb bildeten. Diese "sich entwickelnden Präverben" sind wahrscheinlich als relativ frei in ihrer Bewegung anzusehen. Diese Annahme wird durch das Swanische (eine Kartwelsprache) bekräftigt, welches bis heute die Möglichkeit aufweist, Präverben abzutrennen <sup>49</sup>. Man kann also davon ausgehen, daß das Georgische in einem rüheren Stadium trennbare Präverben hatte. Verbaltnesis ist als Überbleibsel dieses Phänomens anzusehen, obwohl das seltene Vorkommen in den georgischen Quellen vermuten läßt, daß es sich nicht um einen produktiven Prozeß handelte und wohl als archaisch bzw. stilistisch markiert erkennbar war.

Die zweite Begründung liegt außerhalb der Kartwelsprachen. Die meisten der Personen, die religiöse Werke ins Altgeorgische übersetzten, hatten

vorzügliche Kenntnisse des Griechischen <sup>50</sup>, d. h. einer Sprache, die Tmesis und andere Phänomene aufweist, welche durch Wackernagels Gesetz erklärt werden können. Selbst die Verfasser von Originaltexten verfügten im allgemeinen über ein solches Wissen und könnten dadurch beeinflußt gewesen sein <sup>51</sup>. Man kann zum Beispiel davon ausgehen, daß Rustaveli (der Autor des georgischen Epos *Der Recke im Tigerfell*) mit der griechischen Sprache sehr vertraut war <sup>52</sup>.

Zusammengenommen, vermitteln diese beiden Annahmen folgendes Bild: Georgier, die Werke aus anderen Sprachen, welche Tmesis aufwiesen, in ihre Muttersprache übersetzten, waren sich über dieses sprachliche Phänomen im klaren. Sie wußten wahrscheinlich ebenso, daß ihre eigene Sprache dieses (erstarrte) Phänomen wiedergeben kann, und versuchten, Verbaltnesis als Stilmittel in Nachahmung der fremden Sprachen zu verwenden. (Sollte verbale Tmesis im Georgischen einen archaischen Stil aufweisen, erscheint dies vor allem in religiösen Texten angemessen.) Es ist möglich, daß die Tmesis der Vorlagensprachen (z. B. des Griechischen) durch Wackernagels Gesetz zu beschreiben war; es ist ebenso möglich, daß dies für älteres (nicht-belegtes) Georgisch zutreffend war. In der Periode der durch Texte belegten georgischen Sprache tritt Tmesis jedoch sehr selten auf, und wir haben hier die Beweise dafür angeführt, daß georgische Verbaltnesis nicht den Gesetzmäßigkeiten der Regel Wackernagels unterliegt. Es ist vielmehr anzunehmen, daß ihr Gebrauch durch stilistische Überlegungen bestimmt wurde.

### 7. Zusammenfassung

Wir haben festgestellt, daß Verbaltnesis im Georgischen während der Perioden, in denen dieses Phänomen nachgewiesen werden kann, relativ selten auftritt (2.). Verschiedene Wissenschaftler nehmen an, daß georgische Verbaltnesis durch Wackernagels Gesetz bestimmt ist, und Boeder (1994) versucht diese Ansicht im Kontext einer umfassenden Theorie georgischer Enklitika zu stützen (4.). Um diese Annahme mit dem teilweise abweichenden Datenmaterial vereinen zu können, muß Boeder einige Zugeständnisse machen und gelangt somit zu einer Position, die unter genauerer Betrachtung nicht mit dem originalen Gedanken der Entdeckung Wackernagels konform geht (3.). Wir haben argumentiert, daß aufgrund des variierenden Materials (5.) die verbale Tmesis im Georgischen in stilistischer Intention verwendet wurde und ihren Ursprung wohl in der Nachahmung fremdsprachiger Modelle hat. Die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wurde durch Fakten gestützt, die sowohl innerhalb als auch außerhalb der Familie der Kartwelsprachen zu finden sind (6.).

## Anhang

### 8. Partieller Katalog der tmetischen Partikeln des Verbs

In Tabelle 1 sind die tmetischen Partikeln des Verbs aufgelistet, welche in dem diesem Aufsatz zugrundeliegenden Korpus vorkommen.

Tabelle 1: Liste der Partikeln

Partikel	Bedeutung	Kommentar
<i>ra</i>	'wenn, als'	Verwendung auch als eigenständiges Wort in gleicher Bedeutung.
<i>raj</i>	'wenn', 'was'	Verwendung auch als eigenständiges Wort in gleicher Bedeutung.
<i>rajme</i>	(unklar)	
<i>vin</i>	'jemand'	Verwendung auch als eigenständiges Wort in gleicher Bedeutung. Die Form <i>vis</i> 'jemand [DAT]' kann ebenfalls tmetisch verwendet werden.
<i>vietme</i>	'einige Leute'	Verwendung auch als eigenständiges Wort in gleicher Bedeutung.
<i>me</i>	[interrogativ]	Kann auch als Enklitikon zu anderen Wortarten benutzt werden.
<i>nu</i>	[interrogativ]	Verwendet bei Fragen, die eine negative Antwort erwarten lassen. Nicht identisch mit dem unabhängigen <i>nu</i> in prohibitiven Sätzen.
<i>re</i>	(unklar)	
<i>ve</i>	'tatsächlich' (?)	Möglicherweise identisch mit dem homophonen Enklitikon, welches die besondere Betonung des Wortes vermittelt, so z. B. <i>dʏes-ve</i> 'an diesem besonderen Tag' (vgl. Aronson 1989:410, Paragr. 14.2.3).

<i>esevitari</i>	'dieser Art'	Verwendung auch als eigenständiges Wort.
<i>γa</i>	(unklar)	Verwendet als Enklitikon zu interrogativen Pronomina und Adverbien, vermittelt diese Partikel besondere Betonung (vgl. Aronson 1989:410, Paragr. 14.2.4).
<i>tu</i>	'ob'	Das Verb steht im Konjunktiv. Als eigenständiges Wort bedeutet <i>tu</i> 'wenn, ob'.
<i>ara</i>	'nicht'	Verwendung auch als eigenständiges Wort.
<i>araj</i>	'nichts'	Verwendung auch als eigenständiges Wort.
<i>ukʷe</i>	'deswegen'	Verwendet als eigenständiges Wort, bedeutet es 'schon'.
<i>ca</i>	'ebenso'	Verwendet als eigenständiges Wort, bedeutet es 'auch'.
<i>zi</i>	'wenn'	Kann in ähnlicher Bedeutung als Enklitikon zu anderen Redebestandteilen verwendet werden.
<i>mca</i>		Vermittelt Gegenteiligkeit und erfordert, daß das Verb nicht in einer Form des Konjunktivs steht. Kann in ähnlicher Bedeutung als Enklitikon zu anderen Redebestandteilen verwendet werden.
<i>xolo</i>	'bloß, nur'	Verwendung auch als eigenständiges Wort.
<i>same</i>	(unklar)	
<i>sada</i>	(unklar)	Steht offensichtlich nicht in Beziehung zum eigenständigen Wort <i>sad(a)</i> 'wo'.
<i>oden</i>	'bloß, nur'	Verwendung auch als eigenständiges Wort.
<i>va-tu</i>	(unklar)	

*vidre-me* 'bis [+interrogat.]'

*vit* 'wie' Verwendung auch als eigenständiges Wort.

*vita* (unklar)

Einige dieser Partikeln können miteinander kombiniert werden. Kombinationen dieser Art sind: *raj-ukue* 'wenn, als', *vin-me* '(irgend)jemand', *me-vin* 'jemand [+interrogativ]', *me-γa* (Bedeutung unklar), *nu-vin* (vgl. die Bedeutung der einzelnen Komponenten), *ve-ra* 'warum?, aus welchem Grund?', *ve-γa* 'wieder', *γa-tu* 'selbst wenn', *γa-ve* (vgl. die Bedeutung der einzelnen Komponenten), *γa-me* 'wieder', *tu-vinme* und *tu-visme* (vgl. die Bedeutung der einzelnen Komponenten), *tu-mca* (vgl. die Bedeutung der einzelnen Komponenten), *xolo-tu* (vgl. die Bedeutung der einzelnen Komponenten), *xolo-nu* 'dies jedoch tue nicht' (verwendet in Prohibitivsätzen), *xolo-vitar* (Bedeutung unklar), *sada-vinme* (Bedeutung unklar), *sada-me* (Bedeutung unklar), *uitar-raj* 'wie', 'nicht nur einfach', 'wenn nur'. Es ist anzumerken, daß sich die Bedeutung einiger dieser kombinierten Partikeln nicht unbedingt aus der Kombination der Einzelbedeutungen ergibt.

### 9.1. Material, das die Verwendung tmetischer Partikeln an Nicht-Zweit-Position belegt

Das Material in diesem Absatz zeigt Fälle von Verbaltnesis, wobei die tmetische Partikel nicht die zweite Position im Satz einnimmt.

Im folgenden Satz steht das Verb, welches die tmetische Partikel enthält, am Ende des Satzes.

- (11) ...movelodi,                      ara    mesma,                      šmag-i  
 1.SG.wartete.auf.3.SG.IMPf            nicht    1.SG.hörte.3.SG.AOR            zornig.NOM  
 upro                      **ga-ye-všmagdi...** (KTS 587.3)  
 mehr                      PVB-(?)-1.SG.wurde.zornig.AOR  
 "...Ich wartete, aber ich hörte nichts. Zornig wie ich war, wurde ich noch **wütender** ..." <sup>53</sup>

In den nächsten Sätzen steht das Verb, welches die tmetische Partikel enthält, zwar nicht am Wortende, jedoch gehen ihm einige Worte voraus.

- (12) ert-i                      **kač-i**                      **ukmo-re-ščjda** <sup>54</sup>,                      modga,  
 ein-NOM                      Mann-NOM                      PVB-(?)-3.SG.kehrte.zurück.AOR                      3.SG.trat.heran.AOR  
 malv-it                      meubnebis... (KTS 432.2)  
 versteckt-INS                      3.SG.sagt.zu.1.SG.PRES  
 "Ein gewisser Mann **kam zurück**; er kam zu mir und sagte heim-

lich..."<sup>55</sup>

- (13) **igi** **cvima** **da-re-nelda** **rome**  
 jener Regen.NOM PVB-(?)-3.SG.wurde.langsamer.AOR welcher  
**pirvel** **vard-i** **azra...** (KTS 536.2)  
 zuerst Rose-NOM 3.SG.erfroren.3.SG.AOR  
 "Jener Regen, der zuerst die Rose erfrieren ließ, ließ nach..."<sup>56</sup>

Das folgende Material zeigt Sätze, in denen das Verb, welches die tmetische Partikel enthält, nach einem einzigen Wort steht (zumeist der Konjunktion *da* 'und'). Dies ist der schwächste Nachweis in diesem Absatz, da man, obwohl das relevante Verb nicht an zweiter Position im Satz auftritt, argumentieren könnte, daß es an zweiter Stelle im Satzteil steht.

- (14) **akoces** **da** **a-ca-tirdes,** **kvla**  
 3.PL.küßte.AOR und PVB-und-3.PL.begann.zu.weinen.AOR wieder  
**cnoba-ni** **aačkarnes.** (KTS 916.4)  
 Neuigkeiten-NOM.PL 3.PL.eilig.machen.PLAOR  
 "...Sie küßten sich und weinten laut; jeder drängte den anderen, die Neuigkeiten noch einmal zu erzählen."<sup>57</sup>
- (15) **šeyamda** **da** **ca-ca-vida,** **sxva**  
 es.wurde.Nacht.AOR und PVB-und-3.SG.ging.AOR anderer  
**emtxvia** **mona** **gza-sa...** (KTS 1097.2)  
 3.SG.traf.3.SG.AOR Sklave-NOM Weg-DAT  
 "...Als es Nacht wurde und er ging, traf ihn auf dem Weg ein anderer Sklave..."<sup>58</sup>
- (16) **...molodna mičnda** **salxino-d,** **pațiž-ni**  
 Warten.NOM 3.SG.schien.zu.1.SG.AOR fröhlich-ADV Leiden-NOM.PL  
**mo-re-mbxenodes...** (KTS 640.3)  
 PVB-(?)-3.PL.wurde.leichter.für.1.SG.I.IMPF  
 "...Warten erschien mir wie ein Trost, meine Schmerzen wurden gelindert ..." <sup>59</sup>

## 9.2. Material, das "komplexe" Kombinationen tmetischer Partikeln belegt

Das Material in diesem Absatz zeigt verbale Tmesis, in der das Verb durch zwei Partikeln "aufgespalten" wird, wobei mindestens eine Partikel aus mehr als einer Silbe besteht.

Die durch Fettdruck hervorgehobenen Verben in den folgenden Sätzen enthalten dreisilbige Kombinationen tmetischer Partikeln.

- (17) "...vitarmed **mo-raj-visme-angahres** da  
 daß PVB-etwas.NOM-jemand(DAT)-3.SG.bestachen.AOR und  
 ikmnes mosçrape sul-ta mat-tuis..."  
 3.PL.wurde.AOR begehrlieh Seele-PL.(GEN) diese.(GEN)-für  
 (Johannes Chrysostomos, S. 45, Z. 14f.)  
 "...daß sie jemanden für etwas bestachen und sie beehrten ihre  
 Seelen..." <sup>60</sup>
- (18) ...ay-tu-vinme-iaros <sup>61</sup> igi kriste-d...  
 PVB-wenn-jemand(ERG)-3.SG.erkennen.II.CONJ 3.SG.NOM Christus-ADV  
 (Johannes 9:22, zitiert nach Imnaišvili 1986:203)  
 "...wenn Ihn (Jesus) jemand als Christus erkennt..." <sup>62</sup>
- (19) **še-xolo-tu-vaxo** pesu-sa samosl-isa  
 PVB-nur-wenn-1.SG.berührt.3.SG.II.CONJ Rand-DAT Kleidung-GEN  
 mis-isa-sa, vçxonde.  
 3.SG.-GEN-DAT 1.SG.werde.leben.II.CONJ  
 (Matthäus 9:21, zitiert nach Imnaišvili 1986:234)  
 "Wenn ich nur seine Kleidung berühre, werde ich gesund werden." <sup>63</sup>
- (20) **še-xolo-tu-içiros** locva-j mat-i  
 PVB-wenn-nur-3.SG.wird.bewahrt.II.CONJ Gebet-NOM ihr-NOM  
 çinaše upl-isa...  
 vor Herr-GEN  
 (Jeremias 36:7, zitiert nach Blake/Brière 1961)  
 "Wenn nur ihr Gebet vor dem Herrn bewahrt wird ..." <sup>64</sup>
- (21) "da çovel-sa, romel-sa movxueçe,  
 und alles-DAT was-DAT 1.SG.gewann.3.SG.AOR  
 mivago or-i naçil-i  
 1.SG.verlieren.werde.3.SG.II.CONJ zwei-NOM Teil-NOM  
**ga-xolo-tu-vikurno**" (Johannes Chrysostomos, S. 22, Z. 18f.)  
 PVB-wenn-nur-1.SG.geheilt.werde.II.CONJ  
 "Und alles, was ich erlangt habe, will ich zweimal verlieren, wenn ich  
 nur geheilt werde." <sup>65</sup>
- (22) ayçedit zeda ardabag-eb-sa mis-sa  
 2.PL.steige.I.IMPTV auf Mauer-PL-DAT ihre-DAT  
 da gardaaryuiet  
 und 2.PL.mache.3.zu.zerstören.II.IMPTV  
**ay-xolo-nu-asrulebt** (Jeremias 5.10 J.)  
 PVB-aber-nicht-2.PL.beenden.3.PRES  
 "Steigt auf in ihre Mauern und zerstört, aber vernichtet sie nicht  
 vollständig." <sup>66</sup>

- (23) vaj romel-ta šeexlian<sup>67</sup> saxl-i saxl-sa,  
 wehe 2.OBL.PL 3.PL.annähern.3.SG.PRES Haus-NOM Haus-DAT  
 da agarax-i agarax-sa šhriian, rajta  
 und Feld-NOM Feld-DAT 3.PL.verbinden.3.SG.PRES denn  
 moqus-isa-j **mo-vitar-raj-ixueçon** ... (Jesaja 5:8)  
 Freund-Gen-NOM PVB-wie-(?)-3.PL.gewinnen.wollen.3.SG.II.CONJ  
 "Wehe denen, [die] Haus an Haus reihen und Feld mit Feld ver-  
 binden, denn **wie wollen sie einen Freund gewinnen?**"<sup>68</sup>

- (24) da arca egret gza-ta mat-ta-ebr  
 und nicht.nur solche Weg-OBL.PL ihr-OBL.PL-wie  
 xuidode da arca uşžuloeba-ta  
 2.SG.gegangen.ist.IMPF und nicht.nur Abscheulichkeit-OBL.PL  
 mat-ta-ebr hqav mcired ya, da  
 ihre-OBL.PL-wie 2.SG.tun.PRES etwas nur und  
**garda-vidre-me-hmate**  
 PVB-bis-Interrogativum-2.SG.hinzugefügt.3.SG.zu.3.SG.AOR  
 gza-ta šen-ta (Hesekiel 16.47).  
 Weg-OBL.PL dein-OBL.PL  
 "Und bist du nicht nur ihren Weg gegangen und hast du nicht ihren  
 Abscheulichkeiten ein wenig gleich getan, **bis du es letztlich zu  
 deinem Weg hinzugefügt hast?**"<sup>69</sup>

#### 10. Von Boeder ausgeschlossenes Material, welches "komplexe" Kombinationen tmetischer Partikeln aufweist

Ähnlich den Sätzen in 9.2. belegt das Material in diesem Abschnitt Verbaltnesis, bei der das Verb durch zwei Partikeln "gespaltet" wird, wobei mindestens eine Partikel Mehrsilbigkeit aufweist. Jedoch schließt Boeder (1994:449f.) diese Sätze ausdrücklich aus seiner Untersuchung aus, da sie aus dem Adişi-Codex stammen, welcher, wie er sagt, "einen Dialekt mit deutlich verschiedenen Regeln der Enklise" repräsentiert. Die Präsentation des Materials an dieser Stelle soll zeigen, daß es exakt dieselbe Verletzung von Wackernagels Gesetz aufweist, wie es auch das Material aus den "akzeptablen" Handschriften tut, welches in 9.2. angeführt wurde. D. h., das relevante Verb enthält zwei tmetische Partikeln, die zusammen mehr als zwei Silben aufweisen.

Das durch Fettdruck hervorgehobene Verb im folgenden Satz enthält eine viersilbige Kombination tmetischer Partikeln.

- (25) ...r~amca<sup>70</sup> **še-xolo-vitar-axes** mas.  
 um.zu PVB-nur-wie(?)-3.PL.berühren.werden.3.II.CONJ 3.SG.DAT  
 (Markus 3:10 [Adişi-Codex], zitiert nach Imnaişvili 1986:779)  
 "[Da Er viele geheilt hatte], so daß [soviele mit ihren Gebrechen zu

ihm kamen], nur um ihn zu berühren." <sup>71</sup>

Die durch Fettdruck hervorgehobenen Verben in den folgenden Sätzen enthalten eine dreisilbige Kombination tmetischer Partikeln.

- (26) **mo-raj-ukue-vides...**<sup>72</sup>,                      **miiyes**                      **tito-j**  
 PVB-als.daher(?)-3.PL.kam.AOR      3.PL.erhielt.AOR              jeder-NOM  
**sařir-i.**  
 Denar-NOM  
 (Matthäus 20:9 [Adiši-Codex], zitiert nach Imnaišvili 1986:457)  
 "Und als jene kamen [die zur elften Stunde angestellt waren], erhielt jeder von ihnen einen Denar." <sup>73</sup>
- (27) **...mo-tu-vinme-kudes**                                      **ušvilo-j**  
 PVB-wenn-jemand(NOM)-3.SG.stirbt.II.CONJ              kinderlos-NOM  
 (Matthäus 22:24 C [Adiši-Codex], zitiert nach Šanize 1976:73)  
 "...wenn einer stirbt und keine Kinder hat..." <sup>74</sup>
- (28) **...mi-tu-visme-utevnet**                                      **codva-ni**  
 PVB-wenn.jemand(GEN)-2.PL.vergibt.3.für.3.PL.II.CONJ              Sünde-NOM.PL  
**mat-ni**  
 ihre-NOM.PL  
 (Johannes 20:33 C [Adiši-Codex], zitiert nach Imnaišvili 1986:203)  
 "Wenn ihr jemandem die Sünden vergibt, [sind sie ihm vergeben]." <sup>75</sup>

## Anmerkungen

Die Forschungsarbeit für diesen Aufsatz wurde durch ein Stipendium des International Research & Exchanges Board (IREX) sowie durch Mittel folgender Einrichtungen unterstützt: National Endowment for the Humanities, United States Information Agency und das US Department of State, welches das russische, eurasische und osteuropäische Forschungsprogramm (Kapitel VIII) verwaltet. Ich danke Prof. Howard Aronson, Prof. Anthony Buccini, Prof. Victor Friedman und Prof. Eric Hamp für die konstruktiven Diskussionen über das Thema und bin dankbar für die Hinweise, die ich erhielt, als dieser Artikel auf der Non-Slavic Languages Conference an der Universität von Chicago im Jahr 1995 vorgestellt wurde. Alle Fehler gehen auf mich zurück.

1 Lausberg 1960: Bd. I, S. 253.

2 Es existiert auch anderes morphologisches Material, das regelmäßig

zwischen Präverb und dem Rest des Verbs erscheint, vor allem Personalzeichen. Prof. Howard Aronson hat die Frage aufgeworfen, ob diese Personalzeichen als tmetische Partikeln bezeichnet werden könnten oder nicht. Da Tmesis ein (zumindest für das Georgische) ungewöhnlicher Zustand ist, sollte man Personalzeichen wohl eher als nichttmetische Elemente ansehen, bevor man behauptet, daß ihr Erscheinen zwischen Präverb und dem Rest des Verbs als Tmesis zu bezeichnen sei.

3 Deeters (1930:12, Paragr. 17), Fähnrich (1994:206-207), Šanize (1976:73, Paragr. 127), Šanize (1980:259-60, Paragr. 323), Zorell (1930:89, Paragr. 18.5; 124-125, Paragr. 32.1), Zwolanek und Assfalg (1976:67).

4 Beachtenswerte Ausnahmen sind: Činčarauli (1969), Schmidt (1969) und Boeder (1994). Außerdem zitiert Boeder (1994) den Aufsatz von Ckitišvili, Tinatin (1966), "Tmesi zvel kartulši", in Macne 1966, 5 (32), S. 130-142, der mir jedoch nicht zur Verfügung stand.

5 In der interlinearen Erklärung werden folgende Abkürzungen der Kasus verwendet: NOM = Nominativ, ERG = Ergativ, DAT = Dativ, GEN = Genitiv, INS = Instrumental, ADV = Adverbial, VOC = Vokativ, OBL = Obliquus. Die Abkürzungen der Zeitformen und Modi lauten: PRES = Präsens, IMPF = Imperfekt, AOR = Aorist, PF = Perfekt, PLUP = Plusquamperfekt, IT = Iterativ, CONJ = Konjunktiv, IMPTV = Imperativ. Andere Abkürzungen sind: SG = Singular, PL = Plural, SUB.CONJ = unterordnende Konjunktion (rom), PVB = Präverb, REL = Relativum.

6 [Anmerkung der Übersetzerin Ute Rieger: Die vom Autor verwendeten englischen Zitate bzw. eigenen Übersetzungen werden an dieser Stelle ins Deutsche übertragen. Aus Gründen der Genauigkeit wird das englische Zitat samt Quellenangabe gemäß dem Manuskript des Verfassers in der Fußnote erwähnt. Hier:] "Also the wall of babylon shall indeed fall" (Jeremiah 51.44 J).

7 Da sich im Bestand der tmetischen Partikeln einige Nomina und Pronomina befinden, könnte man die Überlegung anstellen, ob Verbaltmesis eine Art der Inkorporation darstellt. Inkorporation im Georgischen wurde in der Literatur an verschiedenen Stellen diskutiert. Die Aussagen Nozages (1974: 47f., 51) zum Beispiel könnten als Hinweis auf Inkorporation interpretiert werden, da er annimmt, daß "medioaktive" Verben ein "semantisch verwandtes Objekt" beinhalten. Harris (1985:7f., 331-337) betrachtet zusammengesetzte Verben als Beispiele für Inkorporation. Obwohl das seltene Auftreten verbaler Tmesis im Georgischen nicht automatisch gegen die Zuordnung zur Inkorporation spricht, würde ich zögern, bestimmte theoretische Schlußfolgerungen hinsichtlich der Zuordnung zu treffen, ohne weitere Untersuchungen vorzunehmen.

8 Anderson (1993) stellt eine belebende Ausnahme in der wissenschaftli-

chen Literatur dar, indem er Wackernagels Aussagen (1892:425ff.) zur Verb-Zweitstellung im Detail betrachtet. Er versucht in einem eigenen morphologischen Ansatz ("Word-and-Process") zu erklären, daß Verb-Zweitstellung eine Folge der enklitischen Zweitstellung ist, und steht daher nicht in direktem Bezug zu dem hier diskutierten Anliegen.

9 Wackernagel selbst verwendet diese Bezeichnung nicht.

10 Bezüglich der fehlenden Betonung dieser Pronomina und Partikeln im Griechischen zitiert er Bergaigne: "le langage s'est habitué à les construire après le premier mot, parce-qu'ils étaient privés d'accent" (Wackernagel 1892:367). Ähnliche Aussagen zur fehlenden Betonung: "Daß vorerst den germanischen Sprachen unser Stellungsgesetz nicht fremd ist, zeigt schon die Behandlung der schwachbetonten Personalpronomina im Neuhochdeutschen" (ebd., S. 405). In bezug auf das Lateinische: "[Ich] konstatiere hier zum voraus, daß die Latinisten alter Schule schon längst lehren, daß zumal in klassischer Prosa die Stelle unmittelbar hinter dem ersten Wort des Satzes mit Tonschwäche verbunden sei" (ebd., S. 406). Wiederum zum Lateinischen: "Trennung durch volltonige Wörter scheint sich nicht zu finden" (ebd., S. 408).

11 "Man könnte sagen, daß das Gesetz nur für ein- und zweisilbige Enklitika galt, mehr als zweisilbige dagegen an der dem betr[effenden] Satzteil sonst zukommenden Stellung festhielten" (Wackernagel 1892:427).

12 "Ebenfalls beachtenswert sind die Fälle, wo das Pronomen in sonst auffälliger Weise von Wörtern abgetrennt ist, zu denen es syntaktisch gehört" (Wackernagel 1892:345f.). Ähnlich: "Öfters finden wir nun aber ein solches pronomen der zweiten Stelle im Satz zu lieb von den Wörtern getrennt, zu denen es syntaktisch gehört" (ebd., S. 358).

13 Z. B.: "Wir haben es also ... zu thun ... mit einer ... Konsequenz des Stellungsgesetzes, das ihnen [ $\mu\nu$ ,  $\omicron$ ] beiden die zweite Stelle im Satz anweist" (Wackernagel 1892:340); "Die Vorliebe von  $\mu\nu$ ,  $\nu\nu$ ,  $\omicron$  für die zweite Stelle im Satz gehört nun aber in einen größeren Zusammenhang hinein" (Wackernagel 1892:342); "Öfters finden wir nun aber ein solches pronomen der zweiten Stelle im Satz zulieb von den Wörtern getrennt, zu denen es syntaktisch gehört" (ebd., S. 358).

14 Trotz dieser Fehlbenennung werden wir den Terminus "Wackernagels Gesetz" weiterhin verwenden, immer im Bewußtsein dessen, daß es sich hierbei nicht um ein Gesetz, sondern um eine tendenzielle Erscheinung handelt.

15 Z. B. "21 mal als zweites Wort des Satzes, 28 mal als drittes oder viertes..." (Wackernagel 1892:335). Ähnliche Ergebnisse findet man auf den Seiten 336, 345, 352 u. a.

16 Wackernagel (1892:377) beschreibt das Phänomen als einen "Drang der

Partikeln nach vorn". Ähnlich: "[Es] findet sich ... an zweiter oder möglichst nahe bei der zweiten Stelle" (ebd., S. 343); "...Drang ... nah beim Satzanfang ..." (ebd., S. 399).

17 Z. B. "Von der Norm weichen ab ... " (Wackernagel 1892:348). Wackernagel nennt auf den Seiten 354 und 390 ausdrücklich einige zusätzliche Beispiele, die nicht mit dem sogenannten "Gesetz" konform gehen.

18 Wackernagel (1892:427ff.) behauptet, daß das Gesetz mit einigen Einschränkungen auch für das Proto-Indogermanische gelte. Dieser diachrone Ansatz wird uns an dieser Stelle nicht weiter beschäftigen.

19 "Leicht trennt das Pronomen vermöge derartiger Stellung eng zusammengehörige Wörter" (Wackernagel 1892:358). Ähnlich: "... Zertrennung anderer, sonst zur Einheit verwachsener Wortverbindungen durch ein der zweiten Stelle zustrebendes schwach betontes Pronomen" (ebd., S. 406).

20 "Die Klitika sind aber für uns vor allem daran zu erkennen, daß sie Wackernagels Stimmungsregel folgen" (Boeder 1994:452). Auch: "... ich reserviere den Begriff "Klitikon" weiterhin für die Einheiten, die Wackernagel's Stimmungsregel entsprechend hinter dem linken Rand stehen" (ebd., S. 464).

21 "Für die strukturelle Zusammengehörigkeit von Präverb und Verb spricht auch die Tatsache, daß nur Klitika als "Zwischenglieder" auftreten" (Boeder 1994:452, Hervorhebung im Original). Auch: "Präverb und Verb bilden im Altgeorgischen kein Wort, aber doch ein enges Syntagma, den Verbalkomplex, in den nur Klitika eindringen können" (ebd., S. 460); "Im Altgeorgischen ist nur Tmesis durch Klitika zugelassen" (ebd., S. 468-9).

22 Als bemerkenswert erscheint mir, daß wir nach Boeder "den Sachverhalt so interpretieren [können], daß das Präverbium das erste Wort in der Verbalphrase ist" (Boeder 1994:458). Darüber hinaus meint er, daß sich Enklitika mit dem sogenannten phonologischen Wort verbinden: "Es geht also nicht um das Wort im engeren Sinne, sondern um das phonologische Wort" (ebd., S. 459). Daraus folgt, daß die Anbindung der tmetischen Partikeln (die er als Enklitika bezeichnet) am Ende des Präverbs erfolgt. Doch diese Interpretation kann nicht die Erscheinungen erklären, in denen tmetische Partikeln an unüblichen Positionen stehen. Z. B. im folgenden Satz aus den Versionen des *Recken im Tigerfell* (Qubanešvili u. a. 1960-1963), in dem die tmetische Partikel das zusammengesetzte Präverb *çamo-* aufspaltet: *ça-ca-mo-vel* (Versionen DEG HKOTUVYD'F'G'T'L'Q'), *ça-ca-mo-ve* (Version A') "ich ging fort" (558.4); *ça-re-mo-vlo* (Versionen HJKOT) "er kam hervor" (1725.3).

23 Die Motivation für diesen Nachweis ist nachvollziehbar. Boeder richtet seine Bemühungen auf die moderne Linguistik aus, welche versucht, enklitisches Verhalten als ein durch phonologische und syntaktische Regeln

gestaltetes Modell darzustellen. (In dieser Form diskutiert bei Klavans 1983, Klavans 1985 und Zwicky 1985; Boeder zitiert aus den beiden letztgenannten Arbeiten.) Boeder sagt also: "Die Stellungsregel nimmt also ihrem Typ nach eine Mittelstellung zwischen Syntax und Phonologie ein" (1994:465).

24 "Es scheint durchaus plausibel, daß diese Einheiten "tonlos" waren" (Boeder 1994:463).

25 "Über die prosodischen Eigenschaften der "Zwischenglieder" wissen wir nichts Sicheres" (Boeder 1994:452).

26 "... [D]er Adishi-Codex (C, 897) und teilweise auch der Xanmeṭi-Text (Xanm., 7. Jahrhundert?) einen Dialekt mit deutlich anderen Klisis-Regeln repräsentiert, auf die ich hier nicht eingehen kann" (Boeder 1994:449-50).

27 "Klitika haben je verschiedene "Bereiche" ... d[as] h[eißt] Einheiten, innerhalb deren ihre Position bestimmt ist. Bisher handelte es sich oft um Klitika, deren Bereich der Satz ... ist ... Andere Klitika dagegen haben im Altgeorgischen einen Bereich, der enger ist als der Satz, nämlich Verbalphrase ... oder Nominalphrase" (Boeder 1994:455).

28 "Klitika haben also alle Zweitstellung, aber sie haben nicht alle Zweitstellung im Gesamtsatz, sondern bewegen sich an die zweite Stelle in ihrem Bereich" (Boeder 1994:457).

29 "In den meisten Beispielen ist nicht sofort zu entscheiden, welchen Bereich ein Klitikon hat" (Boeder 1994:456).

30 "Das Indefinitum [welches Boeder als Enklitikon bezeichnet] hat offenbar die Eigenschaft, aus seiner Nominalphrase ausgeklammert zu werden und als unmittelbare Konstituente der Verbalphrase "beweglich" zu sein" (Boeder 1994:462).

31 "Die nach links ausgeklammerten, topikalisierten Nominalphrasen werden bei der Plazierung der Klitika nicht "mitgerechnet" " (Boeder 1994:462).

32 "Die strikte Reihenfolge der Klitika untereinander setzt eine zyklische Anwendung von Wackernagel's Regel voraus, die jeweils im entsprechenden Bereich gilt" (Boeder 1994:466).

33 "Außerdem kann sich das Klitikon an ein Wort + Klitikon anlehnen" (Boeder 1994:459).

34 Boeder (1994:460-463, Paragr. 2.7-2.8) bezeichnet dieses Datenmaterial als 'schwierig'.

35 Das Datenmaterial wurde primär aus einem vom Verfasser zusammengestellten Korpus entnommen, das sich aus 236 Beispielen zur Verbaltmesis im Altgeorgischen und 61 Beispielen zur Verbaltmesis im Frühmittelgeorgischen zusammensetzt.

36 KTS = The Knight in the Tiger's Skin [*Der Recke im Tigerfell*]. Der georgische Text der Hauptversion ist von Rustaveli (1957), die englische

Übersetzung ist von M. S. Wardrop (1939), und das georgische Material der verschiedenen Versionen ist von Qubaneišvili u. a. (1960-1963). Die Diskrepanzen zwischen der Numerierung der Vierzeiler gehen auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Ausgaben zurück. Činčarauli (1969) weist ausdrücklich auf das Vorkommen von Tmesis im *Recken im Tigerfell* hin.

37 "... they that disputed their rule were put to the sword..." (1625.3).

38 "Also the wall of babylon shall indeed fall" (Jeremiah 51.44 J).

39 "And when he calmed down a little bit from his heart's vexation..."

40 Dieses Verb (Verbalsubstantiv *dadumeba*) bedeutet "geheim sein". Orbeliani (1991:I,190) führt *daičuma* "still sein, etwas verbergen" als Synonym zu *daiduma* auf. Keine dieser Bedeutungen scheint mit den verfügbaren Übersetzungen übereinzustimmen.

41 "...[T]hey kept the Sabbath secret ..."

42 "...[I]f ever I sin against you again then kill me" (457.3).

43 "...[S]uch a high priest was fitting for us ..."

44 "...[W]hen the messenger speaks, we will not just neglect the secret of the savior."

45 "Understand this, you who have forgotten God, so that He will not take someone [from among] you away ..."

46 "O God, he is testing you."

47 Boeder 1994:462.

48 S. Šanize (1980:260, Paragr. 324f.).

49 "Regarding the prev(erbs), Svan's complement of eight may be divided into two groups. As in G[eorgian], the basic role of prev[erbs] in the modern language is to indicate perfective ... aspect, though the four members of Group A have the following directional force: *ži-* "up(wards)", *ču-* "down (wards)", *sga-* "in (to)", *ka-* "out (from)". In Group B *la-* generally has only an aspectual role, whilst the other three mark orientation, thus: *an-* "to the speaker/hearer", *ad-* or *es-* "away from the speaker/hearer". If a verb takes two prev[erbs], the first will be from Group A, the second from Group B, though the Group A pre[verb] may not only be split off from the rest of the verbal complex, it may even follow it" (Hewitt 1985:9-10).

50 S. auch Fähnrichs Kurzüberblick zu den altgeorgischen Texten und den historischen Gegebenheiten, unter denen sie geschaffen wurden (1994:4-36).

51 Hinsichtlich des Altgeorgischen "...it is generally felt that even those texts that were not translations were indirectly influenced by Greek grammar" (Harris and Campbell 1995:228).

52 Speziell hinsichtlich des Textes des *Recken im Tigerfell* wird argumentiert, daß Šota Rustaveli "achieved a fine familiarity with Greek poetry and philosophy and as is patent from his work, had some knowledge of Persian

and Arabic" (Allen 1932:319).

53 "...I waited, but I heard nothing. Mad as I was I became still more maddened ..." (570.3).

54 Der Stamm dieses Verbs ist *-cāvet-* (vgl. Tschenkéli 1965:2216).

55 "A certain man returned; he came to me and said secretly ..." (417.2).

56 "That rain which at first had frozen the rose became milder ... (520.2).

57 "...They kissed and wept aloud; each pressed the other to tell his news again" (896.4).

58 "...[W]hen twilight was falling and he was going, another slave met him on the way ..." (1075.2).

59 "...[W]aiting seemed to me a consolation, my pains became lightened ..." (623.3).

60 "...[W]hen they corrupted something for someone and they became covetous for their souls ..."

61 Im Altgeorgischen wies dieses Verb das Präverb *aγ-* und die Wurzel *-iar* auf. Der diachrone Prozeß des "Wieder-Aufspaltens" teilt das moderne georgische Verb morphologisch in das Präverb *a-* und die Wurzel *-γiar*.

62 "...if anyone confessed Him (Jesus) as Christ ..."

63 "If only I may touch His garment, I shall be made well."

64 "If only their prayer will be kept before the Lord ..."

65 "And everything which I gained, may I lose two parts if only I may be cured."

66 "Go ye up into her rows, and destroy, but make not a full end."

67 Die Verbform *šeeaxlian* weist Eigentümlichkeiten auf. Syntaktisch gesehen, scheint diese Form im Aktiv Transitiv II. Iterativ zu stehen mit einem Subjekt im Plural, einem direkten Objekt im Singular (*saxl-i* 'Haus [nom.]') und einem indirekten Objekt (*saxl-sa* 'Haus [dat.]'). Das Problem besteht darin, daß es, morphologisch gesehen, einen Eniani-Charaktervokal (*še-eaxlian*) zu haben scheint, welcher Ausdruck des relativen Passivs ist. Die Form jedoch ist nicht so einfach grammatisch zu analysieren (das Präsens wäre *šeeaxlebian*, Iterativ I *šeeaxlebodian*, Iterativ II *šeeaxlnian*, jedoch sind diese Formen nicht mit dieser hier identisch), und syntaktisch ergibt ein relatives Passiv an dieser Stelle keinen Sinn. Die Form *še(a)axlian* würde sowohl morphologisch als auch syntaktisch sinnvoll sein, jedoch erscheint eine solche Form nicht.

68 "Woe unto those [who] join house to house, force field to field, for how will they acquire a friend?"

69 "And have you not gone according to their ways, and have you not done according to their abominations a little bit, until you have added it to your ways?"

70 Diese handschriftliche Abkürzung ist nicht in Marr/Brière (1931:541:

546) aufgelistet, scheint jedoch eine beabsichtigte unterordnende Konjunktion zu sein.

71 "[For He had healed many,] so that [as many as had afflictions pressed about him] just so as to touch him."

72 Die tmetische Partikel in dieser Verbform scheint aus vier Silben zu bestehen, da die angewandte Transkription die altgeorgische Orthographie wiedergibt, die aktuelle Aussprache jedoch würde [raj-ukwe] ergeben, so daß das Wort aus nur drei Silben besteht.

73 "And when those came [who were hired about the eleventh hour], they each received a denarius."

74 "...[I]f a man dies, having no children..."

75 "If you forgive the sins of any, [they are forgiven them]."

## Linguistische Literatur

Allen, W. E. D. (1932). *A History of the Georgian People*, London.

Anderson, St. R. (1993). "Wackernagel's revenge: Clitics, morphology, and the syntax of second position" (in: *Language* 69 (1), S. 68-98).

Aronson, H. I. (1989). *Georgian: a Reading Grammar, Corrected Edition*, Columbus.

Boeder, W. (1994). "Kartvelische und indogermanische Syntax: Die altgeorgischen Klitika" (in: R. Bielmeier und R. Stempel (Hrsg.), *Indogermanica et Caucasia*, Berlin und New York, S. 447-471).

Činčarauli, A. (1969). "Tmesi da misgan gamoçveuli zogi gaugebroba "vepxistqaosnis" tekstši" (in: Š. Žiziguri et al. (Hrsg.), *Tbilisis Universiteti Giorgi Axvledians*, Tbilisi, S. 193-197).

Collinge, N. E. (1985). *The Laws of Indo-European*, Amsterdam and Philadelphia, S. 217-219.

Deeters, G. (1930). *Das kharthwelische Verbum*, Leipzig.

Žiziguri, Š. et al. (Hrsg.) (1969). *Tbilisis Universiteti Giorgi Axvledians*, Tbilisi.

Fähnrich, H. (1994). *Grammatik der altgeorgischen Sprache*, Hamburg.

Harris, A. C. (1985). *Diachronic Syntax: The Kartvelian Case* (in: *Syntax and Semantics*, v. 18, New York).

Harris, A. C. and L. Campbell (1995). *Historical syntax in crosslinguistic perspective*, Cambridge.

Hewitt, B. G. (1985). "A Svan (Lashx) Text: Part 2" (in: *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, Nr. 1, Paris, S. 9-34).

Imnaišvili, I. (1979). *Kartuli otxtavis ori bolo redakcia (= Žveli kartuli enis katedris šromebi*, Bd. 22), Tbilisi.

- Imnaišvili, J. (1986). *Kartuli oxtavis šimponia-leksikoni*, Tbilisi.
- Klavans, J. (1983). "The Morphology of Cliticization" (in: *Papers from the Parasession on the Interplay of Phonology, Morphology and Syntax*, Chicago, S. 103-121).
- Klavans, J. (1985). "The Independence of Syntax and Phonology in Cliticization" (in: *Language*, v. 61, Nr. 1, S. 95-120).
- Lausberg, H. (1960). *Handbuch der literarischen Rhetorik*, München.
- Marr, N. et M. Brière (1931). *La langue géorgienne*, Paris.
- Nozaze, L. (1974). "Medioaktiv zmnata čarmoebis zogadi saķitxi kartulši" (in: *Iberiuł-kavkasiuri enatmecniereba*, Bd. 19, S. 25-50).
- Orbeliani, S.-S. (1991). *Leksikoni kartuli*, Tbilisi, 2 Bde.
- Schmidt, K. H. (1969). "Zur Tmesis in den Kartvelsprachen und ihren typologischen Parallelen in indogermanischen Sprachen" (in: Š. Žiziguri et al. (Hrsg.), *Tbilisi Universiṭeti Giorgi Axvledians*, Tbilisi, S. 96-105).
- Šaniže. A. (1976). *Žveli kartuli enis gramatiķa*, Tbilisi.
- Šaniže, A. (1980). *Kartuli enis gramatiķis sapužvlebi* (in: *Txzulebani*, Bd. 3, Tbilisi).
- Spencer, A. (1992). *Morphological Theory*, Cambridge.
- Tschenkéli, K. (1965). *Georgisch-deutsches Wörterbuch*, 3 Bde., Zürich.
- Wackernagel, J. (1892). "Über ein Gesetz der indogermanischen Wortstellung" (in: *Indogermanische Forschungen*, Bd. 1, S. 333-436).
- Zorell, F. (1930). *Grammatik zur altgeorgischen Bibelübersetzung*, Rom.
- Zwicky, A. (1985). "Clitics and Particles" (in: *Language*, v. 61, Nr. 2, S. 283-305).
- Zwolanek, R. und J. Assfalg (1976). *Altgeorgische Kurzgrammatik*, Göttingen, Freiburg/Schweiz.

## Textquellen

- Blake, R. P. and C. M. Brière (1961). "The Old Georgian Version of the Prophets" (in: *Patrologia Orientalis*, vol. 29, fascicles 2-5, Paris). Versionen in: Blake/Brière (1963).
- Blake, R. P. and C. M. Brière (1963). "The Old Georgian Version of the Prophets: Apparatus Criticus" (in: *Patrologia Orientalis*, vol. 30, fascicle 3, Paris).
- Hesekiel: Blake and Brière (1961: 696-817).
- Hebräer: wie zitiert in Šaniže (1976).
- Jesaja: Blake and Brière (1961: 384-509).
- Jeremias: Danelia, K. (Hrsg.) (1992), *Ieremias činaščarmetqvelebis žveli kartuli versiebi*, Tbilisi. Eine abweichende Version bei Blake and Brière

(1961: 512-653).

Johannes: Blake, P. and M. Brière (Hrsg.) (1945). "The Old Georgian Version of the Gospel of John" (in: *Patrologia Orientalis*, Paris, vol. 26, fascicle 4).

Johannes Chrysostomos: Gvaramia, R. (1986). "Ioane Okrospiris cxovrebis" žveli kartuli targmani da misi taviseburebani, 968 çlis xelnaçeris mixedvit (in: *Žveli kartuli mçerlobis zeglebi*, Bd. 8, Tbilisi).

Lukas: Brière, M. (Hrsg.) (1957). "La version géorgienne ancienne del'évangile de Luc" (in: *Patrologia Orientalis*, Paris, vol. 27, fascicle 3).

Markus: Blake, P. (Hrsg.) (1929). "The Old Georgian Version of the Gospel of Mark" (in: *Patrologia Orientalis*, Paris, vol. 20, fascicle 3).

Martyrium der hl. Šušaniçi von Iaçob Curçaveli: Šaniže, A. (Hrsg.) (1986). *Žveli kartuli liçraçura, krestomatia*, Tbilisi, S. 5-12.

Matthäus: Blake, P. (Hrsg.) (1933). "The Old Georgian Version of the Gospel of Matthew" (in: *Patrologia Orientalis*, Paris, vol. 24, fascicle 1).

Psalter: Šaniže, M. (Hrsg.) (1960). *Psalmunni*, Tbilisi.

Qubaneišvili, Keçelize, Gugušvili da Lolašvili (Hrsg.) (1960-1963). *Vepxišçaosnis xelnaçerta variantebi* (in: *Rustvelologiuri ziebani I*, Tbilisi, Teil 1-4).

Rustaveli, Šota (1957). *Vepxišçaosani*, Tbilisi.

Rustaveli, Shota (1939). *The Knight in the Tiger's Skin*, Translated by M. S. Wardrop, New York.

## Nochmals zu den georgischen Handschriften der Universität Graz

Die 400 Jahre alte Universitätsbibliothek der zweitgrößten Stadt Österreichs Graz umfaßt 3 Millionen Bücher, davon 300000 Handschriften. Zu den ältesten zählt eine georgische Handschrift, das sogenannte Xanmeṭi-Lektionar, das in das 7. Jahrhundert datiert wird. In der Handschriftenabteilung werden noch mehrere andere bedeutsame georgische Denkmäler aufbewahrt, die ich hier einzeln aufzählen will: Nr. 1: Xanmeṭi-Lektionar (7. Jh.); Nr. 2: Psalter, der ein Palimpsest darstellt (der erste Text ist armenisch) und den man in das 10. Jh. datiert; Nr. 3: die Vita des Swimeon Salos (swimeon salosis cxovreba) (10. Jh.); Nr. 4: besteht aus zwei Teilen: 1. iaḡob mocikulis žamisçirva, 2. çesi siçmidis ganaxlebisa (10. Jh.); Nr. 5: ist eine lange Schriftrolle, aus drei Teilen zusammengefügt, die den Gottesdienst des Johannes Chrysostomos enthält. Außerdem werden in der Bibliothek drei Einzelblätter aufbewahrt: Nr. 6: ein Stück aus dem Johannes-evangelium (A) und Nr. 7: die Blätter B und C: Teile aus ein und demselben Polykephalion aus dem 11. Jh. Nr. 3 und Nr. 5 sind in Nusxuri geschrieben, die anderen in Asomtavruli.

Von den georgischen Handschriften in Graz erfuhr die Wissenschaft Georgiens sozusagen erstmals eingehend im Jahre 1929, als Aḡaḡi Šanize im Band IX des "Ṭpilis Universiṭeṭis Moambe" seine Arbeit "Georgische Handschriften in Graz" veröffentlichte, obwohl schon ein Jahr zuvor im Band VIII desselben Organs Hugo Schuchardts umfangreiche Untersuchung "Mitteilungen aus georgischen Handschriften" gedruckt worden war, doch der in deutscher Sprache publizierte Beitrag ist wohl nur von einzelnen wahrgenommen worden. Wie dies auch sei, der Grundstein zur Erforschung der altgeorgischen Handschriften an der Grazer Universität wurde im Jahre 1928 gelegt. In den folgenden Jahren erschienen Untersuchungen von Aḡaḡi Šanize, Grigol Peraze, Mikel Tarxnišvili und anderen, es wurden auch einzelne Texte veröffentlicht... Trotzdem erfuhr die breite Öffentlichkeit von der Existenz der georgischen Handschriften in der Grazer Universitätsbibliothek durch Aḡaḡi Šanize. Einer verbreiteten Ansicht zufolge

hatte sich bis dahin niemand zu diesen vom Schicksal schwer geprüften Handschriften geäußert.

Doch das entspricht nicht den Tatsachen.

Akaki Šanize war nicht der erste, dem Schuchardt von den Handschriften, die in seine Hände geraten waren, erzählt hatte, und auch nicht nur die oben erwähnten Handschriften befinden sich in Hugo Schuchardts Archiv: Dort liegt das Fragment einer völlig unbekanntenen georgischen Handschrift, von der in Georgien tatsächlich niemand etwas von Schuchardt erfahren hatte.

Sowohl in Tbilisi als auch übrigens in Moskau wußte man ausgangs des 19. Jahrhunderts, schon dreißig Jahre früher, als diese Handschriften den Tbiliser Wissenschaftlern bekannt wurden, daß Schuchardt irgendwelche altgeorgischen Handschriften besaß. Doch zuvor sei an die Geschichte dieser Handschriften erinnert.

Der Petersburger Universitätsprofessor Aleksandre Cagareli sah die gegenwärtig in Graz aufbewahrten altgeorgischen Handschriften im Jahre 1883 im Kloster auf dem Sinai und beschrieb sie. Fünf Jahre später veröffentlichte er ihre Beschreibung im Katalog der Sinai-Handschriften <sup>1</sup>. Im Jahre 1902 fanden Niķo Marr und Ivane Žavaxišvili die Handschriften bereits nicht mehr an ihrem Ort vor. Es ist schwierig zu sagen, wer und wann sie aus dem Klosterarchiv entwendet hat. Ende 1894 entbrannte ein wahrer Krieg um den Besitz dieser Handschriften, schreibt der österreichische Maler Alfons Leopold Millich, der offenbar einer der Kriegsteilnehmer war und sich schließlich die georgischen Handschriften sicherte, obwohl er weder ihren Inhalt noch ihren wirklichen Wert kannte. Nur aufgrund ihrer äußeren Anziehungskraft wagte er das Risiko und riß den Konkurrenten die kostbaren Folien aus der Hand, möglicherweise auf dem Boden Ägyptens, wo er jahrelang unterwegs war, um antiquarische Dinge zu erwerben, mit denen er Gewinn machen wollte (als vermutlicher Erwerbort der Handschriften wird auch Beirut genannt, doch denke ich, daß dieser Ort genannt wird, um die Spur zu verwischen).

Millich hatte nicht vor, die Handschriften sofort zu veräußern. Zwei Jahre lang wartete er, und erst im Oktober 1896 tat er den ersten Schritt, um sie zu verkaufen. Zu diesem Zweck bot er eine Kollektion, der außer georgischen auch slawische Handschriften angehörten, der Hofbibliothek in Wien an. Der Direktor der Bibliothek, Heinrich von Zeisberg, war ein sehr vorsichtiger und ordentlicher Mensch, und bevor er die Handschriften erwarb, die ihm gleich auf den ersten Blick gefielen, beschloß er, erst zu prüfen, welchen Inhalt sie bargen, und auch ihren annähernden Wert zu bestimmen. In Wien wußte er als solchen Georgischkenner nur Friedrich Müller, der Professor an der Universität Wien und Mitglied der Akademie

der Wissenschaften war und schon eine Untersuchung über das Georgische veröffentlicht hatte ("Zur Konjugation des georgischen Verbs" 1868/69), jetzt aber vorhatte, eine Abhandlung über die Herkunft des georgischen Alphabets zu schreiben. Aus irgendeinem Grunde mied Müller diese Angelegenheit und verwies Zeisberg an den in Graz wohnenden Hugo Schuchardt, der damals schon erste Arbeiten über das Georgische veröffentlicht hatte. Zeisberg nahm Müllers Rat an und bat Schuchardt um Hilfe, und nachdem letzterer zugestimmt hatte, schickte er ihm die in seiner Hand befindlichen vier Handschriften nach Graz (es handelt sich um die heutigen Handschriften Nr. 2058/1,2,3,4).

Schuchardt säumte nicht und stellte mit Hilfe von Cagarelis Katalog fest, daß die in seine Hand geratenen Handschriften offiziell Eigentum des Sinai-Klosters waren. Als Zeisberg das erfuhr, verlangte er von Millich den Nachweis der Rechtmäßigkeit des Handschriftenbesitzes, den Millich nicht besaß. Da nahm Zeisberg vom Ankauf der Handschriften Abstand, da er in seiner Bibliothek keine gestohlenen Handschriften einlagern wollte, wofür ihn aber der Wiener Universitätsprofessor Watroslaw Jagitsch, der den Lehrstuhl für Slawistik innehatte, scharf kritisierte. Jagitsch begriff sofort, um was für Handschriften es sich handelte, und erwarb ohne langes Feilschen rasch die slawischen Handschriften, wobei er verlauten ließ, er verstehe nicht die Befürchtungen des Direktors der Hofbibliothek, der diese Schriftstücke nicht kaufen wolle, bevor man ihm nicht einen Herkunftsnachweis vorlege. Hätte man sich so verhalten, wären wohl sehr wenige Bibliotheken Europas im Besitz ihrer heutigen Schätze (Brief an Schuchardt, 26. 12. 1896).

Diesen Augenblick nutzte Schuchardt, der die Handschriften gewisse Zeit bei sich behielt und sie eingehend untersuchte. Da man Millich drohte, den Botschafter Österreichs in Ägypten von dieser Sache in Kenntnis zu setzen, befürchtete der, man könnte ihm das Material wegnehmen, ging nach langem Handeln vom ursprünglichen Preis herunter und verkaufte Schuchardt am 12. Januar 1897 die Handschriften fast zum halben Preis, wobei er unentgeltlich drei weitere Einzelblätter hinzufügte (die heutigen Nr. 2058/6,7). Kurze Zeit später bot er Schuchardt noch eine weitere Handschrift, eine Schriftrolle, an, die heutige Nr. 2058/5, und nach langwierigem Feilschen war auch diese in Schuchardts Händen.

Übrigens beabsichtigten Hugo Schuchardt und Aleksandre Xaxanašvili in dieser Zeit, eine deutschsprachige Grammatik der georgischen Sprache zu verfassen, und führten einen intensiven Briefwechsel miteinander, so daß die angedachte Grammatik bereits Konturen erhielt. Doch aus irgendeinem Grund wurde dieses Unterfangen für lange Zeit unterbrochen, erst zu Beginn des 20. Jhs. nahm Schuchardt den Gedanken wieder auf, diese Idee

zu verwirklichen (die Idee selbst stammte von Xaxanašvili, und ihm schwebte vor, ein Lehrbuch in Wien zu drucken). Es ist denkbar, daß es gerade diese Handschriften waren, die Schuchardt von der Arbeit an der Grammatik ablenkten. Die neuerworbenen Schriftstücke zogen ihn in ihren Bann und nahmen ihn völlig in Anspruch, er erforschte sie auch mit dem Auge des Paläographen, und als er entsprechende Quellen und Literatur benötigte, wandte er sich wieder um Hilfe an Xaxanašvili und an die Gesellschaft zur Verbreitung des Lesens und Schreibens unter den Georgiern. Schon im November 1896 hatte er dem Vorstand der Gesellschaft einen Brief zugeleitet, in dem er schrieb, er sei sehr in Eile, vor allem deshalb, weil er georgische Handschriften untersuche: Man habe ihm vier georgische Handschriften geschickt, geschrieben mit "Xucuri"-Buchstaben auf Pergament, die früheren Epochen angehörten. Zwei davon seien liturgischen Charakters, eine der Psalter und eine die Vita des hl. Simon. Man habe ihn gebeten, sie zu prüfen und ihren Wert annähernd zu schätzen, weil man sie kaufen wolle. Dies aber versetzte ihn in eine peinliche Lage (Brief vom 7. 11. 1896).

Am 28. Februar des folgenden Jahres schrieb er nochmals an den Vorstand der Gesellschaft: Er bereite Informationen zu den georgischen Handschriften vor, die sich in seinen Händen befänden (davon seien drei in "Aso-Mtavruli" geschrieben). Wenn sie für ihn ein oder zwei liturgische Bücher, in "Xucuri" gedruckt, hätten, würden sie ihn zu großem Dank verpflichten. Sie würden ihm in gewissem Grade bei seinen Untersuchungen von Nutzen sein, die er gerade erwähnt habe.

Zuvor schon hatte Schuchardt auch Aleksandre Xaxanašvili in Moskau von den Handschriften unterrichtet. Zwar sind in Schuchardts Archiv nur zwei späte Briefe Xaxanašvilis aufzufinden sowie das umfangreiche Fragment eines Briefes, das fertiggestellte Übungen für die geplante Grammatik enthält, aber dafür tauchten in Tbilisi Schuchardts Briefe auf, auf deren Grundlage man folgern kann, was der Moskauer Professor Hugo Schuchardt geschrieben haben mag: "Was meine Angelegenheiten betrifft, so bin ich ganz in georgischen Handschriften vergraben. Daß meine vier wirklich so alt sind, wie ich Ihnen gesagt habe, werden Sie glauben, wenn ich Ihnen meinen gedruckten Bericht darüber zuschicke. Drei sind in Unzialen, die eine, welche in Minuskeln ist, ist datiert (aus dem 10. Jahrh.). Sodann habe ich von zwei Privatleuten geliehen bekommen ein dickes liturgisches Buch in Minuskel-xucuri und eine lange Rolle, von der ich erst glaubte, ja hoffte, daß sie irgendein geschichtliches Dokument wäre, aber die mich schon durch ihren roten nicht gut leserlichen Titel sehr enttäuschte. saymrtoj žamisçirvaj çmidisa iovane okropirisaj - Die Messe des heil. Johann Chrysostomos!" (Brief Schuchardts an Xaxanašvili vom 31. 1. 1897).

Aus diesem Brief ist ersichtlich, daß Schuchardt Xaxanašvili von den

Handschriften schon früher berichtet hat (dieser Brief ist allerdings nirgends auffindbar). Aus einem anderen Schreiben Schuchardts geht hervor, daß er vorhätte, Ende März 1897 seine Untersuchung über die Handschriften abzuschließen: "Ich werde erst gegen Ende dieses Monats nach Gotha abreisen... Ich bin jetzt ganz in georgischer Paläographie versunken und hoffe die erste "Mitteilung aus georgischen Handschriften" noch vor meiner Abreise druckfertig machen zu können (mit zwei phototypischen Tafeln)" (Brief vom 6. 3. 1897).

Von diesen Handschriften wußte man im Institut für orientalische Sprachen von Mostau. Professor Gregor Chalatiantz, zuständig für armenische Literatur, schrieb an Schuchardt: "Mir ist aus Wien durch die PP. Mechitaristen gemeldet worden, daß Sie eine Grusinische Evangelien-Handschrift (Palimpsest) entdeckt hätten. Wenn der Grusinische Text wirklich dem IX. Jahrhundert angehört, so müßte der Armenische naturgemäß älter sein. Allerdings hat mich unser Prof. Chachanov versichert, daß auf Grund Ihrer Ausführungen die Grusinische Handschrift kaum älter ist als XI. Jahrh., da sie augenscheinlich in mittlerem Khuzuri geschrieben ist" (Brief vom 29. 7. 1897). Die information, das armenisch-georgische Palimpsest stamme aus dem 9. Jahrhundert, hatte wahrscheinlich Hugo Schuchardt selbst verbreitet. Was den georgischen Text betrifft, so ist er nicht etwa ein Evangelientext, sondern der Psalter. Gegenwärtig gilt A. Šanizes Datierung als verbindlich, derzufolge er aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts stammt.

Die letzten Briefe zu den Handschriften datieren aus dem Jahre 1897. Was später geschah, ist schwer zu sagen. Tatsache ist, daß Schuchardt die Handschriften zur Seite legte. Jedenfalls erwähnt er sie nicht mehr. Vielleicht meine er, er hätte die Untersuchung im März abgeschlossen, und damit wäre die Sache erledigt. Warum aber steht dann auf seinem Manuskript, das er Aqaki Šanize nach Tbilisi schickte, es sei unvollendet?

In einem Schreiben an Xaxanašvili heißt es: "Wie ich Ihnen schrieb, bin ich meiner Gesundheit wegen für dieses Semester beurlaubt. Ich bin durch zwei Korrekturen und eine Arbeit, die ich schon vor Jahr und Tag entworfen habe (sie bezieht sich auf Romanisches), ganz in Anspruch genommen, sobald ich sie vollendet habe, hoffe ich mich wieder dem Georgischen zuwenden zu können und dann in Einem, jene Arbeit über die eine meiner Handschriften, die längst fast fertig ist, abzuschließen... Sie glauben gar nicht, wie schwach meine Arbeitskraft ist. Ich kann während irgendeiner Zeit mich immer nur mit Einem beschäftigen, und ich schreite unendlich langsam vorwärts" (Brief vom 27. 12. 1897),

Später schrieb er, es sei seine Absicht, nach Maßgabe der Möglichkeiten alles, was seit gewisser Zeit zur georgischen und anderen kaukasischen Sprachwissenschaft in georgischer und russischer Sprache erschienen sei,

eingehend zu bearbeiten. Natürlich sei in den hiesigen Zeitschriften hierfür kein Platz, und daher könne er nur diejenigen in Betracht ziehen, deren Druckereien über georgische Schrift verfügten... "Jetzt, Mitte Dezember, gedenke ich auf einige Monate nach Ägypten zu gehen... nach glücklicher Rückkehr aus Ägypten denke ich auch einige längst begonnene Arbeiten über georgische Grammatik wieder aufzunehmen. Dazu würde mir ... die handschriftliche Grammatik Djanaschwili von großem Nutzen sein, die sich im Asiat. Museum zu Petersburg befindet" (Schreiben an Xaxanašvili vom 23. 11. 1902).

Schuchardts Lieblingsforschungsthema war die baskische Sprache. Doch zudem fesselten ihn viele andere Sprachen und nicht nur Sprachen, sondern auch Fragen, die die Lebensweise und Psychologie verschiedener Völker betrafen. Er bat Pilipe Gogičaišvili, ihn mit den in Georgien verbreiteten Fischfanggeräten und mit Fragen, die mit dem Fischfang überhaupt verknüpft waren, vertraut zu machen. Natürlich war er nicht nur auf das Georgische beschränkt, seine Forschungsthematik war sehr umfassend. Von Zeit zu Zeit kehrte er aber doch wieder zum Georgischen zurück. Seine letzten Arbeiten über das Georgische stammen aus dem Jahre 1904. Es handelt sich dabei um Rezensionen (beispielsweise der Grammatik von Dirr). Später hat Schuchardt nichts mehr über das Georgische veröffentlicht. 1912 lud der Schulinspektor des Kaukasischen Lehrgebiets Lev Lopatinskij ihn zu einem internationalen Kongreß nach Tbilisi ein, aber Schuchardt war schon nicht mehr in der Lage, so weit zu reisen. 1920 sandte ihm Aḡaḡi Šanize mit Meckeleins Hilfe seine Dissertationsschrift nach Graz. Ich weiß nicht, ob ihm Schuchardt darauf antwortete, jedenfalls habe ich darüber keinerlei dokumentarisches Material. Doch als Šanize ihm 1926 den "Umlaut im Swanischen" und "Die Versionen des georgischen Verbs" schickte, erhielt er aus Graz ein Antwortschreiben. Seitdem entwickelte sich zwischen ihnen ein Briefwechsel, den Schuchardts Erkrankung zum Erliegen brachte. Im September 1926 wurde er bettlägerig, schickte aber trotzdem noch Briefe nach Tbilisi, zuerst selbst, später, als ihm das Schreiben schwerfiel, diktierte er anderen. Schuchardt dachte an einen Nachfolger, der die von ihm begonnene Arbeit weiterführen konnte. In seinen letzten Lebenstagen war er offenbar wieder mit dem Georgischen beschäftigt. Am 18. April 1927 schickte er Šanize seinen Artikel, einen Tag darauf aber sein vorletztes Schreiben: "Endlich komme ich dazu, Ihnen etwas ausführlicher zu schreiben. Da es mir schmerzlich ist, daß ich ein mir so sympathisches und interessantes Studium habe aufgeben müssen, wie das des Georgischen ist, so habe ich in den letzten Zeiten in meinen Papieren herumgekramt und darunter "Mitteilungen aus georgischen Handschriften" gefunden, die ich Ihnen gestern, als Zeugnis meines Interesses rekommandiert zugeschickt

habe" (Schreiben vom 19. 4. 1927).

Am 19. April schickte er eine Postkarte nach Tbilisi, mit der er irgend-eine Erklärung zu einer Handschrift geben wollte. Am gleichen Tag wurde er ohnmächtig und erlangte das Bewußtsein nicht wieder. Zwei Tage darauf verstarb er. Diese Karte ist, wenn nicht das letzte, so doch eines seiner letzten Schreiben.

Die altgeorgischen Handschriften der Grazer Bibliothek sind derzeit in Wissenschaftskreisen wohlbekannt. Ihnen ist keine Arbeit gewidmet worden. Diejenigen Wissenschaftler, die in Graz das Schuchardt-Archiv besuchen, erwähnen die Handschriften lediglich beiläufig. Ich möchte auf ein wenig bekanntes, sozusagen fast unbekanntes Blatt einer ebenso unbekanntes Handschrift aufmerksam machen, die vor ungefähr hundert Jahren in Österreich im Privatarchiv Friedrich Müllers aufbewahrt wurde. Es erübrigt sich zu sagen daß ein einzelnes Blatt oder Fragment einer Handschrift überaus kostbar ist und bisweilen von genauso großem Wert wie eine aus vielen Blättern bestehende Handschrift. Friedrich Müller war einer der ersten Österreicher, die sich für das Georgische interessierten. Er besaß auch georgische Handschriften. Zu den erwähnten Handschriften läßt sich nur wenig konkret sagen: Vieles, das diese Frage berührt, ist sehr unklar. Von der Existenz der Handschriften wissen wir nur aus persönlichen Briefen F. Müllers, die in Schuchardts Privatarchiv aufbewahrt werden. Was die Handschriften selbst betrifft, so sind sie nirgends zu ersehen, da das Archiv F. Müllers heute als verschollen gilt. Gegenwärtig liegt uns lediglich ein Fragment einer F. Müller gehörenden Handschrift vor. In Hugo Schuchardts Archiv befindet sich eine auf Pappkarton befestigte Fotografie eines in Nusxuri geschriebenen Fragments (es ist schwierig zu sagen, ob es von einem Buch oder einer Schriftrolle stammt), auf der unten in Schuchardts Handschrift deutsch geschrieben steht: Aus einer von Fr. Müller geschickten Handschrift. Die Handschrift selbst ist derzeit nirgends auffindbar. Als ich dieses Blatt sah, hielt ich es für eine Kopie aus der Grazer Handschrift Nr. 5 (so stark ähnelt sich die Schrift in beiden Dokumenten). Doch die Überprüfung ergab, daß das oben erwähnte Fragment nicht der Schriftrolle Nr. 5 entnommen war. Es ist deutlich, daß es aus einer gänzlich anderen Handschrift stammt. Dann verglich ich speziell die Schreibmanier dieser beiden Handschriften miteinander, und es zeigte sich, daß die Buchstaben auf unserem Fragment leicht nach rechts geneigt sind, stärker als dies bei der Schriftrolle Nr. 5 der Fall ist. In anderer Hinsicht aber besteht zwischen ihnen große Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit beider Handschriften erschöpft sich nicht in der Kalligraphie. Auch ihre Sprache gleicht einander. So ist für beide der Gebrauch der Gruppe *uē* kennzeichnend, vgl. die Formen *tqūē* und *gantkuēs* aus der Müllerschen Handschrift und die Formen *tqūē*, *ukūē*,

*kuēše, зγuēni, šuēnier, msxuērplsa* und dergleichen aus der Rolle Nr. 5. In beiden Handschriften sind manche Wörter gleichartig gekürzt usw.

Kategorische Folgerungen zu ziehen, scheint schwierig, aber diese Ähnlichkeit kann bei der Klärung einiger Fragen hilfreich sein. Erstens kann sie Licht auf die Herkunft dieses Fragments werfen. Da die Schriftrolle Nr. 5 als vom Sinai stammend gilt, dürfte wohl auch F. Müllers Handschrift dortiger Herkunft sein. Zweitens kann man auch eine Hypothese über die Zeit des Abschreibens formulieren, da beide Handschriften anscheinend von einer Person angefertigt wurden und Nr. 5 von Wissenschaftlern wenigstens annähernd datiert worden ist. A. Cagareli zufolge stammt die Schriftrolle aus dem 11.-12. Jh., während M. Tarxnišvili, der zu dieser Frage abweichende Ansichten kannte, vorschlägt, die Zeit des Abschreibens aufgrund einer Analyse zusätzlicher Daten auf das 10.-11. Jh. festzulegen.

#### Anmerkung

1 Cagareli, A.: Pamjatniki gruzinskoj stariny v Svjatoj zemle in na Sinae (in: Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, tom IV, vypusk I, Sankt Peterburg 1888).

Yasuhiro Kojima

## Possessive Verben und Belebtheit im modernen Georgisch <sup>1</sup>

### Einführung

Es gibt drei Verwendungsmöglichkeiten der Verben *qola* und *kona*: a) als besitzanzeigende Verben; b) als Hilfsverben zur Bildung des analytischen Perfekts; c) als Verben des Transports, wobei durch Präverben (bzw. verbale Präfixe) die Richtung der Beförderung angegeben wird. Im allgemeinen wird *qola* mit belebtem Besitz bzw. belebtem Objekt verwendet und *kona* mit unbelebtem Objekt. Im Falle der Funktion als Hilfsverben ist dieses Prinzip vollkommen zutreffend. Abweichungen sind jedoch in den anderen Fällen festzustellen, d. h. aufgrund der lexikalischen Bedeutung der Verben hinsichtlich "Besitz" und "Transport". Diese Arbeit untersucht, wie diese Abweichungen auftreten, welcher Art sie sind, und betrachtet die Hintergründe unter dem Aspekt der semantischen Analogie.

### I. Die possessiven Verben *qola* und *kona*

Im modernen Georgisch gibt es zwei besitzanzeigende Verben: *qola* und *kona* <sup>2</sup>. Im allgemeinen wird *qola* mit belebtem Besitz verwendet (Tschenkéli 1958: 46, 475; Boeder 1980: 208; Fähnrich 1986: 103; Hewitt 1995: 369-370). Das Subjekt dieser Verben bezeichnet den Besitzer und steht im Dativ; das Objekt, also das, was besessen wird, steht im Nominativ. Die Verben stimmen in Person und Numerus sowohl mit dem Subjekt als auch mit dem Objekt überein. Die folgenden Tabellen zeigen einen Teil der Konjugationsparadigmen im Präsens.

Tabelle 1  
Präsens Indikativ-Paradigma des Verbs *qola*

Subjekt/Objekt	1. Sg.	2. Sg.	1. Pl.	2. Pl.	3
1. Sg.	-	m $\dot{q}$ avxar	-	m $\dot{q}$ avxart	m $\dot{q}$ avs
2. Sg.	g $\dot{q}$ avar	-	g $\dot{q}$ avart	-	g $\dot{q}$ avs
3. Sg.	v $\dot{q}$ avar	h $\dot{q}$ avxar	v $\dot{q}$ avart	h $\dot{q}$ avxart	h $\dot{q}$ avs
1. Pl.	-	gv $\dot{q}$ avxar	-	gv $\dot{q}$ avxart	gv $\dot{q}$ avs
2. Pl.	g $\dot{q}$ avart	-	g $\dot{q}$ avart	-	g $\dot{q}$ avt
3. Pl.	v $\dot{q}$ avar	h $\dot{q}$ avxar	v $\dot{q}$ avart	h $\dot{q}$ avxart	h $\dot{q}$ avt

Tabelle 2  
Präsens Indikativ-Paradigma des Verbs *kona*

Subjekt/Objekt	3
1. Sg.	makvs
2. Sg.	gakvs
3. Sg.	akvs
1. Pl.	gvakvs
2. Pl.	gakvt
3. Pl.	akvt

Hervorzuheben ist an dieser Stelle, daß das Verb *kona* keine Formen für den Ausdruck der Kongruenz zur ersten oder zweiten Objektperson hat. Vogt (1971: 145) gibt an, daß das Verb *kona* nur mit unbelebtem Objekt steht und dieses ausschließlich in der dritten Person verwendet wird. Das ist grundsätzlich richtig, jedoch treten auch Fälle auf, in welchen *kona* in Verbindung mit einem Präverb auf belebte Objekte referiert. Diese Beispiele sollen später besprochen werden.

Die Beispielsätze (1) und (2) zeigen die Verwendung der Verben *qola* bzw. *kona*. In keinem der beiden Sätze ist es möglich, die Verben auszutauschen.

- (1)  $\dot{z}$ ma m $\dot{q}$ avs (/ \*makvs). "Ich habe einen Bruder."  
 (2)  $\dot{c}$ igni makvs (/ \*m $\dot{q}$ avs). "Ich habe ein Buch."

In den meisten Fällen ist das betreffende Substantiv entweder nur mit *qola* oder nur mit *kona* zu verwenden. Einige Substantive werden jedoch in

**Abhängigkeit vom Kontext als entweder belebt oder unbelebt aufgefaßt wie z. B. *tevzi* "Fisch" in den folgenden Beispielen.**

- (3) *aķvariumši lamazi tevzi hqavs.* "Er hat einen schönen Fisch im Aquarium."  
 (4) *am supermarkēts tevzi akvs.* "Dieser Supermarkt hat Fisch."

Kollektiva wie *xalxi* "Leute", *gundi* "Mannschaft", *žari* "Armee", *mtavroba* "Regierung", *orkestri* "Orchester" usw. werden als belebte Objekte behandelt und ausschließlich mit dem Verb *qola* benutzt. *ožaxi* "Familie" kann jedoch ebenso in Verbindung mit dem Verb *kona* auftreten.

- (5) *sapexburto gundi mqvavs (/ \*makvs).* "Ich habe eine Fußballmannschaft."  
 (6) *ķargi mtavroba gvqvavs (/ \*gvakvs).* "Wir haben eine gute Regierung."  
 (7) *ožaxi [mqavs/makvs].*<sup>3</sup> "Ich habe eine Familie."

Objekte, denen menschenähnliche Gestalt gegeben ist wie *tožina* "Puppe", *dedopala* "Puppe" und *roboti* "Roboter", können entweder mit *qola* oder *kona* auftreten.

- (8) *tožina [mqavs/makvs].* "Ich habe eine Puppe."

Substantive, die Pflanzen bezeichnen, sowie die Substantive *bakteria* "Bakterie" und *virusi* "Virus" werden nur in Verbindung mit *kona* gebraucht. *micvalebuli* "Verstorbener" und *mkydari* "Toter" werden wie belebte Substantive behandelt und ausschließlich mit dem Verb *qola* verbunden, *cxedari*, *gvami* "Leichnam" jedoch mit dem Verb *kona*.

Im Prinzip ist es also möglich, jedes Substantiv, das ein unbelebtes Konkretum bezeichnet, zu personifizieren und in einem speziellen Kontext mit *qola* (und auch *kona*) zu benutzen, jedoch nie umgekehrt. Das heißt, *kona* kann keinesfalls mit einem belebten Substantiv verbunden werden.

- (9) *qvela sopels tavis mtvare hqavs.* (Xaxmaṭis mtvare, G. Čoxeli)  
 "Jedes Dorf hat seinen eigenen Mond."

Einige Substantive bezeichnen ohne Zweifel unbelebte Objekte, werden jedoch trotzdem zusammen mit *qola* statt *kona* verwendet. Es gibt drei Arten dieser Substantive.

(i) Substantive, die Fahrzeuge bezeichnen wie *mankana* "Auto", *velosipedi* "Fahrrad", *motocikli* "Motorrad" <sup>4</sup>:

- (10) *mankana* [mǫǫavs/makvs]. "Ich habe ein Auto."  
 (11) *velosipedi* [mǫǫavs/makvs]. "Ich habe ein Fahrrad."

Obwohl auch andere Substantive Fahrzeuge bezeichnen wie z. B. *tvitmprinnavi* "Flugzeug", *vertmprinnavi* "Hubschrauber", *gemi* "Schiff", *navi* "Boot", treten diese kaum in der Verwendung mit *ǫola* auf.

- (12) *tvitmprinnavi* [??mǫǫavs/makvs]. "Ich habe ein Flugzeug."  
 (13) *vertmprinnavi* [??mǫǫavs/makvs]. "Ich habe einen Hubschrauber."  
 (14) *navi* [??mǫǫavs/makvs]. "Ich habe ein Boot."

In diesen Beispielen kann *ǫola* zumindest zusammen mit Autos und Fahrrädern verwendet werden. Das folgende Beispiel, in dem das Objekt zu *ǫola* das Substantiv *navi* "Boot" ist, wird aus der Erzählung *Rkinisteatri* ("Das eiserne Theater") von Otar ilaze zitiert.

- (15) *visac navi hǫavda da ǳamit ſinidan gamosvlisa ar eſinoda, ǳontrabandiſtobas misdevda.* (O. ilaze)  
 "Wer ein Boot hatte und sich nicht fürchtete, nachts hinauszufahren, betrieb Schmuggel."

(ii) Das Verb *ǫola* wird anstelle von *kona* im Zusammenhang mit Schulnoten verwendet:

- (16) *matematikaſi xutiani* [mǫǫavs/makvs].  
 "Ich habe eine Fünf in Mathematik."  
 (17) *arc isea sakme, direktoris ſvils rom ǳvelaperſi xutebi hǫavs...*(Dumbaze)  
 "Es ist auch nicht so, daß der Sohn des Direktors in allem eine Fünf hat..."  
 (18) - *ra niſnebi gǫavs?* - *xutebi, otxebi da alag-alag samebi.* (Sare 2000, Nr. 35, S. 56)  
 "Was für Zensuren hast du?" "Fünfen, Vieren und hier und da Dreien."

(iii) Substantive, die eine geographische Einheit wie Länder, Städte, Dörfer usw. bezeichnen, können sowohl mit *qola* als auch mit *kona* verwendet werden:

(19) rusets cimhiri [h<sup>q</sup>avs/akvs]. "Rußland hat Sibirien."

Es ist notwendig, daß der "Besitzer" ebenfalls ein Land, eine Stadt usw. sein muß, wenn *qola* benutzt werden soll.

(20) rusebs cimhiri [\*h<sup>q</sup>avt/akvt]. "Die Russen haben Sibirien."

Zusammenfassend gesehen, ist die Wahl zwischen den Verben *qola* und *kona* zum Zweck des besitzanzeigenden Ausdrucks abhängig von der Belebtheit des Objekts. Es existieren einige Ausnahmen, in denen *qola* in Verbindung mit unbelebten Objekten verwendet werden kann. *kona* kann als possessives Verb nie zusammen mit belebten Objekten auftreten.

### Tabelle 3

*qola* und *kona* in possessiver Verwendung im Zusammenhang mit der Belebtheit des Objekts

	belebt	unbelebt
<i>qola</i>	+	+
<i>kona</i>	-	+

### II. *qola* und *kona* als Hilfsverben

Die possessiven Verben *qola* und *kona* können mit dem Partizip Präteritum eines anderen Verbs kombiniert werden und als Hilfsverb fungieren. Diese Kombination drückt die Zeitform des Perfekts aus und wird aufgrund ihrer Zusammensetzung als analytisches Perfekt bezeichnet <sup>5</sup>.

(21) es *qaci nanaxi m<sup>q</sup>avs* (/ \*makvs). "Diesen Mann habe ich gesehen."

(22) es *qigni qakitxuli makvs* (/ \*m<sup>q</sup>avs). "Dies Buch habe ich gelesen."

Diese Beispiele belegen, daß die Verben *qola* und *kona*, auch wenn sie als Hilfsverben fungieren, nach dem Aspekt der Belebtheit des Objekts gewählt werden: Das Hilfsverb *qola* steht mit belebten und *kona* mit unbelebten Objekten. Hervorzuheben ist, daß die Wahl des Hilfsverbs strenger reglementiert ist als im Falle der Funktion als besitzanzeigendes Verb, denn es existieren hier keine Ausnahmen. So können Objekte wie "Fahrzeuge",

"Schulnoten" usw. nicht mit dem Hilfsverb *qola* benutzt werden.

(23) *datos mankana nanaxi makvs (/ \*mqavs)*.  
"Datos Auto habe ich gesehen."

(24) *skolaši oriani arasodes makvs (/ \*mqavs) miyebuli*.  
"In der Schule habe nie eine Zwei bekommen."

Worin liegt der Grund für diese strenge Reglementierung? Meines Erachtens werden in diesem Fall die Verben *qola* und *kona* zu Hilfsverben grammatikalisiert und sind somit ohne lexikalische bzw. possessive Bedeutung, genauso wie beispielsweise der Satz *es kaci nanaxi mqavs* "diesen Mann habe ich gesehen" nicht die Bedeutung *es kaci mqavs* "diesen Mann habe ich" einschließt. Es ist die possessive Bedeutung, welche die untypischen Fälle motiviert, in denen *qola* eher als *kona* mit unbelebten Objekten verwendet wird.

Anhand dieser Beispiele wird ersichtlich, daß der Aspekt der Belebtheit des Objekts eng mit beiden Verben verbunden ist. In den Fällen, in denen die Verben "Besitz" ausdrücken, überlagert diese possessive Bedeutung die genannten Grundprinzipien. Um es genauer zu sagen, einige Fälle von "Besitz eines unbelebten Dings" sind konzeptuell ähnlich zum "Besitz eines belebten Objekts", und diese Analogie macht es möglich, daß *qola* auf ein unbelebtes Objekt referiert. Diese Analogie ist in einigen Fällen recht einfach zu erklären, z. B. hinsichtlich eines Autos, das sich ähnlich wie ein Tier hin- und herbewegt. Zugegebenermaßen ist dies nicht immer so einfach. Es bleibt z. B. rätselhaft, wie "eine Schulnote haben" ähnlich zu "eine Person oder ein Tier haben" sein kann.

Nichtsdestoweniger wird die Kraft der possessiven Bedeutung sehr gut im Beispiel (25) demonstriert.

(25) *italiuri mankana naqidi [mqavs/makvs]*.  
"Ich habe ein italienisches Auto gekauft."

In diesem Beispiel ist jedes der beiden Verben anwendbar. Wird *mqavs* benutzt, ist der Besitz zur Zeit des Sprechens gemeint. Wird der Satz mit *makvs* gebildet, hat er nicht unbedingt diese Implikation und kann ebenso bedeuten "Ich habe es irgendwann gekauft, ich habe es früher gekauft (aber ich habe es jetzt nicht mehr)". Demzufolge muß es eine possessive Beziehung zwischen Subjekt und Objekt geben, wenn *qola* statt *kona* mit einem unbelebten Objekt benutzt wird.

Die Verben *qola* und *kona* als reine Hilfsverben haben keine besitzanzei-

gende Konnotation. In dieser Hinsicht gilt das Beispiel (25) mit possessiver Bedeutung als Übergang zwischen der Anwendung des Verbs in der lexikalischen Bedeutung "Besitz" und dem grammatikalisierten Hilfsverb. Man vergleiche (5) mit dem folgenden Beispiel, in dem eine solche Interpretation als "Übergang" nicht möglich ist und daher *qola* nicht benutzt werden kann.

- (26) *italiur mankana gaqiduli makvs* (/ \**mqavs*).  
 "Ich habe das italienische Auto verkauft."

Tabelle 4 zeigt die Korrelation zwischen der Wahl des Hilfsverbs und der Belebtheit des Objekts.

Tabelle 4

Die Hilfsverben *qola* und *kona* und die Belebtheit des Objekts

	belebt	unbelebt
<i>qola</i>	+	-
<i>kona</i>	-	+

### III. Die Verben *qola* und *kona* mit Präverben

Die Verben *qola* und *kona* können mit Präverben (PV) bzw. verbalen Präfixen auftreten, welche den Transport in eine bestimmte Richtung angeben.

<i>mi-aks</i>	"Er/sie bringt es fort/hin."
<i>mi-hqavs</i>	"Er/sie bringt ihn/sie fort/hin."
<i>mo-aks</i>	"Er/sie bringt es her."
<i>mo-hqavs</i>	"Er/sie bringt ihn/sie her."

Es gibt insgesamt acht Präverben. Daneben existieren ebenfalls komplexe Präverben.

*ga-moakvs* "Er/sie bringt es heraus."

Im folgenden stehen *PV-qola* und *PV-kona* für jede Form der possessiven Verben mitverbalem Präfix.

Wiederum ist die Verwendung der Verben *PV-qola* und *PV-kona* hinsichtlich der Belebtheit des Objekts generell unterschieden: *PV-qola* steht mit belebten und *PV-kona* mit unbelebten Objekten.

- (27) bičs čanta **mo-akvs** (/ \*mo-hqavs).  
"Ein Junge bringt eine Tasche her."
- (28) bičs gogo **mo-hqavs** (/ \*mo-akvs).  
"Ein Junge bringt ein Mädchen her."

Bei Formen mit Präverb sind Abweichungen vom generellen Anwendungsprinzip in weitaus größerem Maße festzustellen als in den besitzanzeigenden Fällen. *PV-ğola* kann eher als *PV-kona* mit verschiedenen unbelebten Objekten verwendet werden und stellt sogar oft die einzige Möglichkeit dar. Darüber hinaus kann selbst *PV-kona* in einigen Kontexten auf belebte Objekte referieren, was mit all den bisher genannten nichtpräverbalen Verbformen unmöglich war.

Zudem werden die Fälle, in denen *PV-ğola* mit unbelebten Objekten steht, genauer betrachtet. In Abschnitt I wurde angemerkt, daß *ğola* als besitzanzeigendes Verb mit Substantiven gebraucht werden kann, die als Objekt ein Fahrzeug bezeichnen. Wenn man die Formen mit Präverb betrachtet, können ebenfalls beide Verben, *PV-ğola* und *PV-kona*, in Kombination mit solchen Substantiven auftreten. Jedoch muß man bemerken, daß die Wahl von *PV-ğola* oder *PV-kona* leichte Bedeutungsunterschiede bewirkt.

- (29) a. **mankana mo-hqavs**. "Er/sie fährt das Auto her."  
b. **mankana mo-akvs**. "Er/sie bringt das Auto her."

Im Satz (29a) mit *PV-ğola* ist impliziert, daß er/sie das Auto "fahrend" herbringt, *mo-akvs* weist diese Implikation nicht auf, und man könnte Satz (29b) auch über ein Spielzeugauto oder den Schiffstransport des Autos äußern.

Die semantische Differenz zwischen (29a) und (29b) ist unter dem Aspekt der semantischen Analogie bis zu einem gewissen Grad erklärbar. In (29b) mit *PV-kona* stellt das Auto mehr oder weniger ein unbelebtes Objekt zum Zweck des Transports dar, wogegen in (29a) das Auto als ein fast belebtes Objekt angesehen wird, das sich selbständig wie ein Tier bewegt. Das Subjekt versucht dieses unter Kontrolle zu bringen und es durch Fahren zu leiten. *PV-kona* drückt nur den Transport einer Sache von einem Ort zum anderen aus ohne Rücksicht, wie dies geschieht, wenn jedoch *PV-ğola* die Stelle des Verbs einnimmt, ist es von Bedeutung, auf welche Art und Weise die Bewegung vollzogen wird.

Das folgende Beispielpaar zeigt noch einen Unterschied zu (29 a, b).

- (30) a. *simindi mo-hqavt.* "Sie bauen Mais an."  
 b. *simindí mo-akvs.* "Er/sie bringt Mais her."

Im Satz (30b) bezeichnet *mo-akvs* ebenfalls nur den Transport, wogegen *mo-hqavs* in (30a) eine vollkommen andere Bedeutung hat. *mo-hqavs* mit substantivischen Objekten, die Feldfrüchte bezeichnen, bedeutet "anbauen", und in dieser Bedeutung kann nur das Präverb *mo-* in Verbindung mit dem Verb stehen. Dieser Fall kann eher als idiomatische Verwendung bezeichnet werden, da das Verb nicht die Bedeutung "Transport" enthält und das Präfix *mo-* keine Richtung angibt.

Die folgenden Beispiele zeigen ähnliche Fälle, in denen *PV-ḡola* zwar zusammen mit unbelebten Objekten verwendet wird, jedoch weder die Kombination mit einem anderen Präverb noch die Ersetzung mit *PV-kona* möglich ist.

- (31) *ḡali gamo-hqavt.* "Sie errichten Wasserversorgung."  
 (32) *deni gamo-hqavt.* "Sie stellen Elektrizität bereit."  
 (33) *gza gamo-hqavt.* "Sie bauen eine Straße."  
 (34) *myvdels ḡirva mo-hqavs.* "Der Priester liest die Messe."  
 (35) *sakme mi-hqavt.* "Sie führen die Angelegenheit."  
 (36) *zevit, mtaši, gvirabi ga-hqavt.*  
 "Oben in den Bergen legt man einen Tunnel an."  
 (37) *im xanebši ḡaxetis rḡinigza ga-hqavdat.*  
 "Damals bauten sie die Eisenbahnstrecke in Kachetien."

In diesen Beispielen bezeichnet *PV-ḡola* nicht den "Transport", sondern im Zusammenspiel mit den jeweiligen unbelebten Objekten bestimmte idiosynkratische Bedeutungen.

In den folgenden Sätzen können entweder *PV-ḡola* oder *PV-kona* verwendet werden, ohne daß eine Bedeutungsunterscheidung festzustellen ist.

- (38) *magaliti [mo-hqavs/mo-akvs].*<sup>6</sup> "Er/sie führt ein Beispiel an."  
 (39) *ḡvima [mo-hqavs/mo-akvs].* "Er/sie bringt Regen."

Wir haben bisher jene Beispiele betrachtet, in denen *PV-ḡola* im Zusammenhang mit unbelebten Objekten eher als *PV-kona* verwendet wird. Interessanterweise existiert bei Verben mit Präverb ebenfalls die gegensätzliche Richtung des Abweichens vom Prinzip der Belebtheit. Denn es gibt auch Fälle, in denen *PV-kona* eher als *PV-ḡola* mit belebten Objekten verwendet wird. Diese sind jedoch sehr begrenzt. Zum Beispiel:

- (40) *mdinares kaci* [??*mi-hqavs/mi-akvs*].  
 "Der Fluß trägt einen Mann fort."

In diesem Beispiel ist *PV-ḡola* zwar nicht vollkommen unmöglich, jedoch vom Kontext her unpassend. *PV-kona* klingt für einen Muttersprachler weitaus natürlicher. Es existieren nur wenige substantivische Subjekte, die anstelle von *mdinare* "Fluß" in Satz (40) stehen können. Das betrifft ausschließlich Substantive, die eine gewisse Art von Naturscheinungen bzw. Naturphänomenen bezeichnen: Außer *mdinare* "Fluß" konnten die Substantive *kari* "Wind", *dineba* "Bach", *zḡva* "Meer", *morevi* "Strudel", *karišxali* "Sturm", *karbuki* "Sturm, starker Wind", *taḡa* "Welle", *çḡali* "Wasser" festgestellt werden, welche das Subjekt zu *PV-kona* mit einem belebten Objekt darstellen können.

- (41) *karbuks bavšvebi* [?\**mi-hqavda/mi-hkonda*].  
 "Der Sturm trug Kinder hinweg."  
 (42) *taḡas ḡvelani* [?\**mo-hqavs/mo-akvs*].  
 "Die Welle bringt alle her."

Es ist offensichtlich, daß in diesen Fällen das belebte Objekt als unbelebt angesehen wird, da sein Wille keine Bedeutung für die Situation hat und es vollkommen unter der Kontrolle des Subjekts steht. Bisher hatten wir viele Beispiele für die Analogie von unbelebten mit belebten Objekten genannt, hier jedoch sehen wir, daß auch die Gleichsetzung von belebtem Objekt mit einem unbelebten stattfinden kann.

An dieser Stelle stellt sich eine weitere Frage: Wenn *PV-kona* im Zusammenhang mit belebten Objekten auftreten kann, sollte es für dieses Verb nicht auch möglich sein, nicht nur Objekte der dritten Person, sondern auch der ersten oder zweiten Person zu binden? Wie man jedoch in Tabelle 2 sehen konnte, weist *kona* ausschließlich grammatische Formen auf, die mit der dritten Objektperson übereinstimmen. Daraus folgt:

- (43) *mdinares me* [?\**mi-vqavdi/\*mi-vkondi*].  
 "Der Fluß trug mich fort."

Die Form *\*mi-vkondi* ist ein rein theoretisches Konstrukt und existiert nicht, genauso wenig wie die Form *mi-vqavdi* zum Kontext paßt. Demzufolge kann man mit diesen Verben zwar "der Fluß trägt ihn fort" ausdrücken, jedoch, bedingt durch die verbale Morphologie von *kona*, nicht "der Fluß trägt mich (oder dich, uns, euch) fort". Dies ist meines Erachtens ein interessanter Fall, in dem semantische Analogie und verbale Morphologie

miteinander in Konflikt geraten.

Man kann ein weiteres, jedoch sehr umgangssprachliches Beispiel nennen, in dem *PV-kona* mit einem belebten Objekt verwendet werden kann. In Satz (44) kann man spöttisch *mi-gvkonda* anstelle des normativen *mi-gvqavda* gebrauchen, da man auf das Objekt als einen stark angetrunkenen Mann referiert, der nicht mehr selbständig gehen kann.

- (44) *mtvrali saxlši [mi-gvqavda/mi-gvkonda]*.  
"Wir brachten den Betrunkenen nach Hause."

Man vergleiche das Beispiel (44) mit den normativen Fällen, wie in Satz (28), in dem keinesfalls *mo-akvs* anstelle von *mo-hqavs* verwendet werden kann. Dies ist ein weiteres deutliches Beispiel für die Analogie von belebten Objekten mit unbelebten. Im Falle des "Transports" scheint es, daß die Unfähigkeit des Objekts, eine Bewegung auszuführen, das belebte Objekt eher zu einem unbelebten macht. Dies wird durch die folgenden Beispiele bestätigt.

- (45) *saxlši mqvadari [gvqavs/\*gvakvs]*.  
"Wir haben einen Toten im Haus."

- (46) *mqvadari [\*mi-gvqavs/mi-gvakvs]*.  
"Wir tragen einen Toten."

In possessiver Prädikation (45) wird "ein Toter" als belebtes Objekt angesehen, und daher muß *qola* verwendet werden. Im Gegensatz dazu kann in (46) *PV-qola* nicht mit *mqvadari* kombiniert werden, sondern nur *PV-kona*. Satz (47) ist ein Beispiel, das aus der Kurzgeschichte *Dakarguli çigni* von Akaki Beliašvili zitiert wird.

- (47) *mqvadrebi aspınzisağen ça-hkondat da ik marxavdnen. (A. Beliašvili)*  
"Die Toten brachten sie gewöhnlich nach Aspınza hinab und begruben sie dort."

Tabelle 5

*qola* und *kona* in possessiver Bedeutung und Belebtheit des Objekts

	belebt	unbelebt
<i>qola</i>	+	+
<i>kona</i>	+	+

Bekanntermaßen handelt es sich bei *PV-kona* um ein suppletives Verb, das die Verben *PV-tana* (z. B. *mi-ıtana* "er/sie brachte es hin") und *ça-γeba* (z. B. *ça-iγo* "er/sie hat es mit fortgenommen") zur Bildung seiner Zeit- bzw. Aspektformen heranzieht. Obwohl sich die vorliegende Arbeit auf die Diskussion der Wurzel *kona* beschränkt, soll an dieser Stelle kurz angemerkt werden, daß sich *PV-tana* und *ça-γeba* ebenso wie *PV-kona* verhalten. Ihr Objekt ist fast ausschließlich unbelebt, doch kann es in einigen Fällen belebt sein, z. B. wenn das Subjekt durch ein Substantiv, welches die oben aufgezählten Naturereignisse oder Naturphänomene bezeichnet, dargestellt wird.

- (48) *roca mēnerge abobokrebul aragvs gaatanes, ...* (G. Ćoxeli)  
 "Als man Mēnerge durch den tosenden Aragvi forttragen ließ, ..."  
 (49) *çqalçaγebuli xavss eçideboda.* (Sprichwort)  
 "Ein vom Wasser Fortgerissener klammerte sich an das Moos."

#### IV. Zusammenfassung

In dem vorliegenden Aufsatz wurde die Verwendung von *qola* und *kona* unter dem Aspekt der Belebtheit des Objekts diskutiert, und zwar in drei Fällen: (a) wenn diese Verben eine possessive Bedeutung haben; (b) wenn diese Verben als Hilfsverben zur Bildung des analytischen Perfekts dienen, ohne Possessivität auszudrücken; (c) wenn diese Verben mit Präverben verbunden werden.

Tabelle 6

Die Verwendung von *qola* und *kona* in den verschiedenen Kontexten

	belebt	unbelebt		belebt	unbelebt		belebt	unbelebt
<i>qola</i>	+	-		+	+		+	+
<i>kona</i>	-	+		-	+		+	+
	(b)			(a)			(c)	

Die Verwendung eines dieser beiden Verben ist grundsätzlich durch die Belebtheit des Objekts bestimmt. Im einzelnen wird dieses Prinzip am strengsten, d. h. ohne Ausnahme, im Fall (b) eingehalten, in dem diese Verben zu Hilfsverben grammatikalisiert sind und keinerlei possessive Bedeutung aufweisen. Aus diesem Grund nehmen wir an, daß die Belebtheit des Objekts ([+belebt] oder [-unbelebt]) diesen Verbwurzeln zugewiesen ist.

Im Fall (a), in dem die Verben besitzanzeigende Funktion haben, kann

die Ausnahme in eine Richtung festgestellt werden. *qola* tritt im Zusammenhang mit unbelebten Objekten auf, während *kona* nie mit belebten Objekten benutzt wird.

Im Fall (:) gibt es darüber hinaus Beispiele, in denen *kona* im Zusammenhang mit belebten Objekten steht und nicht nur *qola* mit unbelebten Objekten stehen kann.

Die spezifische Semantik der Possessivität und des Transports bringt eine semantische Analogie hervor, die gegen das Belebtheits-Prinzip wirkt. Diese Analogie hat stärkere Auswirkungen, wenn die Verben die transitive Bedeutung des "Transports" aufweisen, als wenn diese Prädikate des "Besitzes" sind. In extremen Fällen kann selbst *PV-kona* mit belebten Objekten auftreten, jedoch nur mit der dritten und nie mit der ersten oder zweiten Objektperson. Interessanterweise ist dies der morphologisch nicht ausgeprägten Kongruenz des Verbs *kona* zuzuschreiben, welche wiederum aus der festgestellten Eigenschaft hinsichtlich der Belebtheit des zugehörigen Objekts resultiert.

## Anmerkungen

1 Besonderer Dank gilt Professor Tsunoda Tasaku und den Teilnehmern des Seminars zum Thema Belebtheit, in dessen Rahmen eine frühere Version dieses Artikels vorgestellt wurde, für die hilfreichen Anmerkungen und Vorschläge. Das Seminar wurde am 15. November 2003 an der Universität zu Tokio abgehalten.

2 Diese beiden Verben sind in der Form des Verbalnomens bzw. des "Masdar" zitiert.

3 Nach Boeder (1980: 212) wird *oʒaxi* "Familie" mit *kona* verbunden, es besteht jedoch ebenfalls die Möglichkeit, *qola* zu verwenden.

4 Einige Wissenschaftler (z. B. Fähnrich 1986: 103; Hewitt 1995: 520) vermerken, daß *qola* statt *kona* zusammen mit dem Objekt "Auto" verwendet werde. Boeder (1980: 212) nimmt an, daß der Gebrauch von *qola* mit Substantiven, die ein Fahrzeug bezeichnen, im Zusammenhang mit der Vorstellung der "Kontrolle" über das bezeichnete Objekt steht.

5 Einige Wissenschaftler bezeichnen diese Konstruktion als "Resultativ". S. Boeder (1999).

6 Hewitt (1995: 520) erwähnt die Verwendung von *qola* mit *magaliti* "Beispiel".

## Literatur

Boeder, W. 1980. "Haben" in den Kartwelsprachen (in: G. Brettschneider und C. Lehmann, Wege zur Universalienforschung: Sprachwissenschaftliche Beiträge zum 60. Geburtstag von Hansjakob Seiler, Tübingen, S. 207-217).

Boeder, W. 1999. Some notes on the Georgian resultative (in: W. Abraham and L. Kulikov (eds.), Tense-Aspect, Transitivity and Causativity: Essays in Honour of Vladimir Nedjalkov, Amsterdam/Philadelphia, S. 117-139).

Fährnrich, H. 1986. Kurze Grammatik der georgischen Sprache, Leipzig.

Hewitt, B. G. 1995. Georgian: a structural reference grammar, Amsterdam, Philadelphia.

Tschenkéli, K. 1958. Einführung in die georgische Sprache, Bd. I, Theoretischer Teil, Zürich.

Vogt, H. 1971. Grammaire de la langue géorgienne, Oslo.

Farshid Delshad

### Iranische und semitische Edelsteinnamen im Vepxistqaosani

Das im 12.-13. Jahrhundert entstandene Nationalepos Georgiens "Der Recke im Pantherfell" (Vepxistqaosani) von Šota Rustveli enthält eine bemerkenswert große Anzahl von Termini, Ausdrücken und Lexemen fremder Herkunft. Diese Lehnwörter haben aus unterschiedlichen Sprachfamilien (z. B. der indogermanischen, semitischen, den Turksprachen), Sprachperioden und aus verschiedenen Gründen wie Kulturbegegnungen, sozialpolitischen Beziehungen sowie militärischen Auseinandersetzungen zwischen Georgien und anderen Ländern ihren Weg in das Georgische gefunden. Gerade aus diesen diversen Gründen umfaßt diese Lexik eine Vielfalt von Wissensbereichen und Bedeutungssphären. In diesem Zusammenhang stellen die Edelsteinbezeichnungen in Rustvelis Epos ein bedeutendes Kapitel der Lehnwörter dar, die teils aus iranischen Literaturquellen, teils aus dem arabischen Raum in diese Sprache eingeflossen sind. Der folgende Beitrag versucht, einen Überblick über Herkunft, Semantik und morphologische Aspekte von Edelsteinnamen im Georgischen bzw. im "Vepxistqaosani" zu geben.

Als Beispiele werden stropfenweise Texte aus Rustvelis Epos zitiert; zu jeder Thematik, d. h. zu jedem Lehnwort, wurden als Muster drei Beispieltex-te angeführt. Dies kann natürlich für diejenigen Lehnwörter, die weniger als dreimal im Werk vorkommen, nicht gelten. Als weitere Belegtexte wurden in dieser Arbeit sowohl aus altgeorgischen, d. h. alt- und neutestamentarischen, hagiographischen und homiletischen Schriften, als auch aus klassischen Literaturquellen Sätze und Phrasen angegeben. Bei allen Texten wurde versucht, eine wortwörtliche Übersetzung beizufügen. Es ist natürlich, daß bei solchen Übertragungen die sprachlichen Schönheiten und Stilfiguren nicht wiedergegeben werden können und die rhetorischen Feinheiten verlorengehen. Da aber der Verwendungszweck solcher Textbeispiele in erster Linie die Verdeutlichung der zu diskutierenden Lehnwörter ist, wurde bei der Übersetzung zugunsten der Textklarheit auf die ästhetischen Aspekte verzichtet.

## aḳīq-i "Achat, Karneol"

"šua zoḳsa da aḳīqsa ḳvirs margaliṭi tḳubebi." (1146/4)

"Zwischen den Lippen wie Korallen und Karneol leuchteten die Perlen."

arab. 'aḳīq "Achat, Karneol"

In arabischen und persischen Werken, insbesondere in poetischen Meisterstücken wie in Šāhnāme, Vis o Rāmīn und in Nēzāmis Werken steht der Terminus 'aḳīq, pers. aḳīq "Achat, Karneol" (vgl. altgriech. ἀχάτης, lat. achātēs) als Metapher für rote Lippen, Rotwein und blutige Tränen, z. B. bei Rūdakī:

*yek laxt baččeye tākam ferest azānk,*

*ham būye mošk dārad-o ham gūne-ye aḳīq.* <sup>1</sup>

"Schenke mir einen Becher Weintraubenblut von dem Wein ein, der den Duft des Moschus' und die Farbe des Achates trägt."

Es wird berichtet, daß die schönste Sorte dieses Edelsteins aus Jemen stammt. Deswegen hat der Terminus aḳīq meist den adjektivischen Beinamen *yamanī* bzw. *yamānī* "jemenitisch". Ein weiteres Attribut dieses Edelsteins lautet *rommānī*, arab. *rummānī* "rot, rötlich wie Granatapfel" (siehe *romanul-i*). Die Wiedergabe des Wortes 'aḳīq im Georgischen geschieht durch den Ausfall des Lautes ' . Jedoch kann die Übernahme eine indirekte Entlehnung aus dem Persischen sein. In diesem Falle könnte die Wiedergabe ohne Berücksichtigung des Ausfalls des arabischen Preßlautes ' zustande gekommen sein <sup>2</sup>.

balaxš-i (balaxš-osan-i, badaxš-i, badaxš-eur-i) "Rubin, Rotrubin aus Badaxš"

"vis badaxši ara hgvandes da lerčami ṭanad ezros." (177/3)

"Wenn einer, der dem Badaxši-Rubin nicht ähnelt, einem Rohr gleicht ..."

"ač saḳutrosa gamḳara pīrman brol-badaxšeurman!" (333/4)

"Jetzt trennt mich das kristallrubine Antlitz von der Welt"

"šemovida ḳaḳvi-varḳi, brol-badaxši, mina-sati;" (1074/3)

"Er erschien rosenwangig, kristall-rubinhaft und emaille-bernsteinähnlich"

Wie zu ersehen, gibt es im Georgischen von diesem Wort zwei verschiedene Formen. Beide Formen, *badaxš-i* und *balaxš-i*, sind erstmals bei Rustveli zu finden. Die Vermutung, daß eine der beiden Formen durch ein andersartiges Lesen (*d* statt *l* oder umgekehrt) aus den Handschriften entstanden sei, ist nachvollziehbar <sup>3</sup>. Was allerdings hier beachtet werden

soll, ist die Tatsache, daß diese beiden Formen in der Ausgangssprache anzutreffen sind <sup>4</sup>. Während neupers. *bādāxš* eine häufigere und literarische Form anbietet, stellt *balaxš* eine dialektale, umgangssprachliche und teils sogar ältere Variante dar. In persischen Werken (insbesondere in der Poesie) sind beide Formen belegt. Die folgende Form aus Šāhnāme zum Beispiel, in dem das zu diskutierende Wort vorhanden ist, wurde in unterschiedlichen Redaktionen sowohl *badaxši* als auch *balaxši* gelesen:

*Bexandīd Bahrām o kard āfarīn,*

*roxāš gašt hamčon badaxši (bzw. balaxši) negīn.* <sup>5</sup>

"Der (König) Bahrām lächelte und lobte (ihn), und während des Lächelns leuchteten seine Wangen wie der Badaxši-Edelstein."

Die neupersische Form *Badaxš* als kürzere Form von *Badaxšān* weist auf den Namen der afghanischen Stadt, d. h. der gebirgigen Provinz im Osten des heutigen Afghanistans an der Grenze zu Turkmenistan, hin, die im Nordosten an den Fluß Āmu-Daryā (= Oxus) grenzt. Über den archaischen Namen der Stadt in früheren Zeiten läßt sich nicht viel ermitteln. Er ist mit dem sassanidisch-parthischen Königreich verbunden und in den sassanidischen Schriften zu erkennen, in denen die zwei Formen *bēdaxš* und *badaxš* belegt sind. In parthischen Inschriften fällt auch das Wort *bythš* auf. Später ist in mittelpersischen Schriften, d. h. in Pahlavī-Dokumenten, das Wort *bthšy* anzutreffen <sup>6</sup>.

Es ist anzumerken, daß in sassanidischen Inschriften, die in Armazi gefunden wurden, das auf aramäisch geschriebene Wort *pythš* zu entziffern ist. Diese Form muß als eine der ältesten Varianten des neupers. *badaxš* bzw. *bēdaxš* betrachtet werden <sup>7</sup>. Die Etymologie des Wortes ist nicht eindeutig zu bestimmen. Wenn die älteste belegte Form *bitbdeaxš* < *\*bdiaxš* (Nyberg, *Manual of Pahlavī*, Wiesbaden 1974, S. 48) in altarmenischen Inschriften als Ausgangsform berücksichtigt wird, bietet sich folgende Erläuterung an. Die armenische Ausgangsform soll nach Nyberg die Wiedergabe der parthischen Entlehnung *bitīyaxši-* gewesen sein. Dies wird von der neupersischen Parallellform *bēdaxš* untermauert. In diesem Fall handelt es sich um ein Kompositum. Der erste Bestandteil *bitīya* "das Zweite" weist eindeutig auf eine mittelparthische Form hin <sup>8</sup>. Der zweite Bestandteil lautet *\*xši* "Auge" (vgl. avest. *apaxš* "Auge"). Daher wurde der Terminus *\*bitīya-axši* als ein militärisches Geheimamt, als "zweites Auge des Königs", interpretiert, als Beiname für die vertrauten Anhänger und die Verteidiger des Königs, die ihn als "zweites Auge" beschützten. Ob die Bedeutung dieser Metapher später auf die Bezeichnung der Edelsteine aus dem Gebiet *Badaxšān* übertragen wurde, mag eine Fragestellung sein, der sich ein eigener Aufsatz widmen ließe.

Die Stadt, die sich früher durch ihre hochwertigen Rubine und andere

Edelsteine in ihren Gebirgen auszeichnete, die Hauptstadt der Provinz Badaxšān, heißt heute Feyzābād. In orientalischen literarischen Werken, insbesondere in der persischen und arabischen Poesie, taucht der Name dieser Stadt sehr oft auf, und zwar in adjektivischer bzw. attributiver Form *badaxši* "aus Badaxšān stammend, badaxšān-isch, zu Badaxšān gehörig" (vgl. georg. *balaxšeur-i*, *balaxšeul-i*, *badaxšosan-i*). Das fast unmittelbare Begleitwort von *badaxšāni* ist das Wort *la'l* bzw. *yāqūt* "Rubin". Also impliziert *yāqūte badaxši* oder *la'le badaxši* "den aus dem Badaxšān stammenden Rubin, d. h. hochwertigen Rubin".

Es ist durchaus berechtigt zu erwägen, ob die ins Georgische eingegangene Lehnform bereits die attributive Ergänzung *ī* besaß. In diesem Fall zählt das *i* in georg. *badaxš-i* bzw. *balaxš-i* nicht mehr als Kennzeichen des Nominativs.

Die Kombination *la'l-e badaxši* oder *yāqūt-e badaxši* steht oft als Metapher für "rote Lippen, errötete Wangen oder blutige Tränen", auch im Vepxistq̄aosani implizieren die folgenden Kombinationen eine solche metaphorische Bedeutung:

*bageb-badaxši* "rubinrote Lippen" (1023,2)

*γacv-badaxši* "rubinrote Wange" (394,2; 1439,2)

*pir(man) brol-badaxšeul(man)* "rubinrote Lippen und kristallweiße Zähne" (333,4)

*pirad brol-badaxšosani* "mit kristallweißen Zähnen und rubinroten Lippen" (72,2)

Vermutlich sind solche georgisch-persischen Kombinationen eine Art poetischer Übertragung aus dem Persischen, die insbesondere durch lyrische Werke wie *Viš o Rāmīn*, Werke des Dichters 'Onsorī oder die Oden und Epen von Nezāmī und Ferdowsī ihren Weg in das Georgische fanden. Der Verzicht auf die Übersetzung von Worten wie *badaxši* durch eine eventuelle Gleichsetzung und die direkte Übertragung und teils sogar Transkription an deren Stelle konnte wahrscheinlich das Gewicht der ursprünglichen persischen Metapher geschickter transformieren und damit die Intention des georgischen Übersetzers für eine treue und einfühlsame Übertragung aus dem Persischen besser erfüllen.

*iagund-i* "Rubin (Edelstein)"

*"kvad pazari sxda, kubo dga iagundisa tvalisa"* (329/2)

"Der Thron war besetzt mit Edelsteinen, Bezoar und Rubin."

*"samoci tvali lal-iagundi perad mart vita miuṁxvdaroman."* (771/3)

"Sechzig Achat-Rubine, von unvergleichlichen Farben"

*"mrgvylad datlilisa tvalisa, iagundisa mrtelisa;"* (1466/2)  
 "Rundgeschliffene Edelsteine und ganze Rubine"

Das Wort *iagund-i* taucht erstmals im literarischen Werk Visramiani (Teil I, S. 2) auf. Obwohl es erst in einem Werk des 12. Jahrhunderts vorkommt, kann diese Form als eine viel ältere Entlehnung eingeschätzt werden. S.-S. Orbelliani erwähnt in seinem Wörterbuch (Bd. I, S. 319), *iagundi* "Rubin (Edelstein)" sei ein Fremdwort (*sxvata enaa*)<sup>9</sup>.

Diese Übersetzung von *iagundi* wird auch später von N. Marr (Voprosy o Vepxistkaosani i Visramiani, Tbilisi 1940, S. 192) und von M. Andronikašvili (Narkvevebi iranul-kartuli enobrivi urtiertobidan, Tbilisi 1966, S. 331) aufgenommen und bestätigt. Das Wort erscheint in Rustvelis Werk häufig. Innerhalb des Epos steht *iagundi* etwa zehnmal, und neben der Semantik "Rubin, Rotrubin" gilt es als Metapher für "rote Lippen" oder "blutige Tränen":

*"mepeman saxli aago, šigan samqopi kalisa,  
 kvad pazari sxda, kubo dga iagundisa lalisa,  
 karzedā bayča sabanlad daraži vardis cqalisa."* (329, 1-3)

"Für die Jungfrau (d. h. für seine Tochter) erbaute der König einen Palast, dessen Thron mit Edelsteinen, Bezoar und Rubin besetzt war, und vor dem Palast einen Garten mit Rosenwasserrinne zum Baden."

Ebenso in folgender Strophe:

*"samoci tvali lal-iagundi perad mart vita miumxvdaroman."* (771/3)  
 "Sechzig Achat-Rubine, von unvergleichlichen Farben"<sup>10</sup>

Im Mittelpersischen sind die beiden Formen *yākant* und *yākint* (*y'knt*)<sup>11</sup> "1. Hyazinth, 2. Rubin" belegt, von denen die Form *yākant* (*yākand*) im Neupersischen häufiger anzutreffen ist<sup>12</sup>. Jedoch ist ein sehr deutlicher Lautunterschied zwischen georg. *iagundi* und neupers. *yākand* ersichtlich. Diese Schwierigkeit läßt sich lösen, wenn die parallele Form *yāgond* bzw. *yāgund* berücksichtigt wird. Diese Form stellt eine dialektale bzw. umgangssprachliche Variante zur obengenannten Form *yākand* dar. Sie kann als die Ausgangsform für georg. *iagundi* betrachtet werden. In diesem Zusammenhang erfolgt eine ziemlich genaue Wiedergabe des neupers. *yāgond*.

Was die Etymologie des mittelpers. *yākint* betrifft, handelt es sich wahrscheinlich um eine Entlehnung aus dem Altgriechischen. Daher kann die griechische Form *ὑάκινθος* "1. Hyazinth (Blume), 2. Hyazinth (Edelstein)" als Vorform von pahlev. *yākint* angenommen werden.

Es ist bemerkenswert, daß die arabische Variante *yāqūt*<sup>13</sup> "Rubin", die selbst als eine mittelpersische Entlehnung betrachtet wird, aller Wahrscheinlichkeit nach durch ein falsches Lesen bzw. eine falsche Entzifferung von pahlev. *y'knt* in der Form *y'kwt* zustande gekommen ist.

## lal-i "Achat, Rubin, Edelstein"

"*broli da lali gasrulvar karvisa uqvitlesad-re?*" (139/2)

"Sie verhüllten Kristall und Achat, und der Bezoar wurde sehr gelblich"

"*broli da lali ševikmen me uluržesi lilisa;*" (399/3)

"Ich, der Kristall und Achat gewesen war, verfärbte mich wie dunkelblaue Indigofarbe"

"*samoci tvali lal-iagundi perad mart vita miumxvdaroman.*" (771/3)

"Sechzig Achat-Rubine, von unvergleichlichen Farben"

Bereits im georgischen Visramiani (Teil II, S. 5) ist das Wort *lali* anzutreffen, das sich als "1. rot, 2. Edelstein, Rubin" verstehen läßt. Ferner steht es mit einer bemerkenswerten Häufigkeit (etwa 29mal) in Rustvelis Epos. Dieses Wort läßt sich innerhalb des Werkes sowohl wörtlich "Achat, Rubin, Edelstein" als auch metaphorisch "rote Lippen bzw. Wangen, blutige Tränen" verstehen.

N. Marr (Voprosy o Vepxistkaosani i Visramiani, S. 194) und A. Šanize (Vepxistqaosnis leksikoni, S. 366) geben es als ein über das Persische vermitteltes Lehnwort *la'l* an. Insbesondere N. Marr verweist auf seine Anmerkung in arabischer Schrift und schreibt: "georg. *lal-i* = Rubin". Tatsächlich ist es auch möglich, die georgische Form *lal-i* als eine Entlehnung des arab./pers. *la'l* wahrzunehmen, da die Wiedergabe des arabischen stimmhaften pharyngalen Reibelautes ' im Georgischen wegfällt. Diese Vermutung ist solange gültig, wie die persische Vorform *lāl* "1. rot, 2. Rubin", die vor allem in dem Werk *Viš o Rāmīn* mehrfach belegt ist, nicht einbezogen wird. Einen weiteren Beweis für diese Argumentation zeigt S.-S. Orbelianis Übersetzung des georgischen Wortes *lal-i*. Der Autor übersetzt das Wort in seinem Lexikon eindeutig als "rot" (çiteli, Bd. I, S. 404). Die Bedeutung "rot" muß daher als primäre Semantik von pers. *lāl* verstanden werden<sup>14</sup>.

Die Bedeutung "Rubin" ist eine jüngere interpretative Semantik, die keine genetische Verbindung zum Edelstein Rubin darstellt, sondern als eine determinative Divergenz zu der Form *la'l* verwendet wird. Dies betrifft auch georg. *lal-i*, das primär als "rot" und sekundär bzw. metaphorisch als "Rubin" verstanden wird, während arab. *la'l* primär "Rubin" bedeutet. Bereits A. Siddigi (Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch, S. 71) hatte darauf hingewiesen, daß die Form *la'l* eine durch die Perser selbst arabisierte Variante zu *lāl* ist<sup>15</sup>. Es wird davon ausgegangen, daß die georgische Form *lal-i* möglicherweise eine direkte Entlehnung von pers. *lāl* widerspiegelt und nicht die arabische Variante *la'l*<sup>16</sup>.

## roman-ul-i "dunkelroter Rubin"

"*atasi tvali, našobi romanulisa dedisa*" (1558,2)

"Tausend Edelsteine (Rubine), dunkelrot wie Granatäpfel (= romanuli) und groß wie ein Hühnerei."

Das Wort *roman-ul-i* taucht im Georgischen erstmals in Rustvelis Werk auf. Es ist nicht erkennbar, ob es bereits vorher in georgischen Schriften oder überhaupt in der georgischen Sprache verwendet wurde. In fast allen dem Verfasser bekannten Erläuterungen wird das Wort *roman-ul-i* mit "römisch" oder "romanisch" übersetzt. Diese Feststellung stammt ursprünglich von dem georgischen Rustveli-Forscher Teimuraz Bagrationi. Seiner Meinung nach bezieht sich das Wort *roman-ul-i* im Vepxištqaosani auf einen sagenhaften Vogel bzw. ein romanisches Huhn, das statt gewöhnlicher Eier goldene oder Edelsteine legt<sup>17</sup>. Iuštine Abulaze vertritt eine ähnliche Meinung. Er erklärt, daß hier mit dem Terminus *roman-ul-i* allgemein alle romanischen Länder des Mittelalters gemeint sind, d. h. die Länder, die in der damaligen Zeit unter der Herrschaft des römischen Reiches standen, z. B. Italien, Frankreich oder Spanien. In diesem Zusammenhang impliziert das Wort *roman-ul-i* sowohl diese Legende als auch das Herkunftsgebiet dieses sagenhaften Vogels. Daher findet man in einer Großzahl fremdsprachiger Übersetzungen des Epos eine durch diese Feststellung beeinflusste Darstellung. So übersetzt z. B. H. Huppert in einer deutschsprachigen Ausgabe des Epos die betreffende Strophe, wie folgt:

"Amethyste wie die Eier der Romania-Hühner groß." (S. 272, Nr. 1560,2).

Diese Auslegung des georgischen Wortes *roman-ul-i* als "romanisch" bzw. des georg. *romanulisa dedisa* als "romanisches Huhn" ist trotz ihrer Popularität nicht plausibel. An keiner weiteren Stelle im Epos läßt sich ein solcher Vergleich oder eine solche Metapher nachvollziehen. Ebenso werden Edelsteine an keiner Stelle in einer Stilfigur als "romanisch" beschrieben. Außerdem kann die von T. Bagrationi erwähnte Sage nicht bestätigt werden. Die Tatsache, daß eine Sage von "goldenen Eiern" sowohl in der orientalischen als auch in der okzidentalen Phantasieliteratur anzutreffen ist, mag unbestritten bleiben. Doch lassen sich keine "Rubineier", höchstens goldene Eier nachvollziehen.

Im Gegensatz dazu findet sich in der persischen und arabischen Literatur der Terminus *yāqute rommānī* (bzw. *rummānī*) "dunkelroter Rubin"<sup>18</sup>. Hier ist das Wort *rommānī* eine attributive Konstruktion des arabischen *rommān* bzw. *rummān*<sup>19</sup> "Granatapfel" und *-ī* attributive Ergänzung (vgl. -isch, -haft). In diesem Zusammenhang stehen die dunkelroten Kerne dieser Frucht

metaphorisch für den Edelstein Rubin bzw. Achat, so daß der Terminus *rommānī* symbolisch für rotfarbige Edelsteine steht.

Daher handelt es sich bei dem georgischen Wort *roman-ul-i* um ein arabisches bzw. persisches Fremdwort, zumal wenn die Tatsache berücksichtigt wird, daß in demselben Paarreim des Epos von ähnlichen Edelsteinen die Rede ist, z. B. Karneolen und Smaragden. In diesem Zusammenhang läßt sich der betreffende Paarreim folgendermaßen verstehen:

"Er (Araberkönig Roševan) brachte den Gästen noch Geschenke dar,  
Tausend Edelsteine (Rubine), dunkelrot wie ein Granatapfel (= romanuli)  
und groß wie ein Hühnerei,  
Und auch tausend Perlen, groß wie Eier von Tauben,  
Tausend arabische Rosse, an Größe vergleichbar mit den Bergketten."  
(1558)

Daher ist mit dem Wort *dedisa* "Huhn" lediglich die Größe der geschenkten Edelsteine gemeint und nicht etwa ein sagenhaftes Huhn mit Eiern aus Edelstein. Diese Annahme untermauern auch Übersetzungen in anderen Sprachen, z. B. in der französischen Ausgabe des Epos von Sergi Čulaze: "Un millier de pierres précieuses, de rubis, couleur de grenade."<sup>20</sup>

Ebenso bietet die englische Ausgabe von Venera Urušaze folgende Übertragung:

"A thousand exquisite gems that were Badakhshan rubies."<sup>21</sup>

Es wird davon ausgegangen, daß die Ausgangsform der georgischen Attributivkonstruktion *roman-ul-i* das persische *rommānī* ist, das die Bedeutung "dunkelrot" bzw. "rubinrot, Rubin" ausdrückt.

## Anmerkungen

1 Siehe *Dīvāne Rūdakī*, Tehran 1982, S. 71.

2 Vgl. dazu auch georg. *alap-i* "Truppenverpflegung, Futter" und *alam-i* "Fahne, Flagge".

3 Dies ist auch Sulxan-Saba Orbeliani aufgefallen, und er macht an dieser Stelle eine Bemerkung über die alternative Variante *badaxš-i*, s. Sulxan-Saba Orbeliani, *Leksikoni kartuli*, 1991, Bd. I, S. 92.

4 S. auch G. Čereteli, *Balaxši da badaxši vepxištqaošanši*, Tbilisi 1972, S. 35-39.

5 Ferdōwsi, *Šahnāme*, in: A. Dehxodā, *Loyatnāme*, Tehran 1970, S. 737, Buchstabe ba-bad.

6 Ehsan Yarshater in "Encyclopaedia Iranica" (Bd. III, S. 361) weist darauf hin, daß sich die arabische Form *mufatteš* "Inspektor, Forscher" auf die syrische Ausgangsform *patša* bzw. *aftaša* bezieht, eine Form, die selbst ihren

Ursprung dem mittelpers. *pati-arša* verdankt.

7 Neben der oben genannten Form wird auch berichtet, daß die älteste vorhandene Schrift, in der der Terminus *badaxšān* zum ersten Mal erwähnt wurde, zu einem chinesischen Dokument des 7. bis 8. Jahrhunderts, Hūan čuang, gehörte. Die erwähnte Form in dieser Schrift *po-t'otčooanaga* ist eine alte Aussprache, deren jüngere Form nach Schlegels Entzifferung *pat tok-ts'ong-na* sein sollte. In der chinesischen Enzyklopädie (če-fu-yeun-koci) ist derselbe Terminus als rekonstruierte Form *padī'o-šan* anzutreffen. Die Chinesen definierten diese Stadt als einen Teil des Territoriums Thlo-lo (Tokharestān, das Gebiet zwischen Balx [Balch] und Badaxšān). Jedoch wird über die Etymologie des Wortes nichts dargestellt, s. Encyclopaedia of Islam, Bd. I, A-B, S. 853.

8 Vgl. avest. *dvītya* "zwei", russ. *dva*.

9 Allerdings verfährt S.-S. Orbeliani bei dem in Frage stehenden Terminus *iagundi* durchaus nicht konsequent. Mit seiner Definition "Rubin" ist zunächst die Ausführung unter dem Stichwort "αγralebis kva" (Edelstein) zu vergleichen, wo der Autor folgende Termini bzw. Edelsteine (in bezug auf die Unterschiede in ihren Materien) aufzählt: *zoci* "Purpur", *amarča* "Jaspis", *broli* "Kristall", *lažvardi* "Lazur", *karva* "Bernstein", *almasi* "Diamant", *lali* "Rubin".

10 Die Zusammenstellung *lal-iagundi* "Achat und Rubin" ist offensichtlich eine literarische Adaptation des persischen Kompositums *la'l-o yākand* "Achat und Rubin" (dazu s. folgende Fußnote).

11 In pahlevischer Schrift kann das Wort sowohl *yākand* (*yākind*) als auch *yāgand* gelesen werden, wobei die zuletzt genannte Form eine Ausgangsform für das georgische Äquivalent *iagund-i* darstellt.

12 Als Beispiel kann der folgende Vers des frühneupersischen Dichters Hakīm-e Tartarī (ca. 350 A. H.) erwähnt werden, in dem sich das Wort *yākand* "Rubin" auf *pand* "Rat" reimt:

*Pandī dahamat ke bāšad ān pand,  
behtar ze hezār la'l-o yākand.*

"Ich gebe dir einen Rat, der kostbarer ist als Rubin und Achat." (A. A. Dehxodā, *Loyatnāme*, Tehran 1982, S. 115, Stichwort: *yākand*).

13 Es ist darauf hinzuweisen, daß 'Abū Reyhān-e Bīrūnī (gest. ca. 413 A. H.), der zu den ersten klassischen Wissenschaftlern gehörte, das Wort *yāqūt* als eine arabisierte Form von pers. *yākant* erkannte und in seinem Buch 'Alğmāhīr eine ausführliche Erläuterung zur Definition dieses Edelsteins und seiner verschiedenartigen Varianten lieferte. Dazu s. *Kitāb Alğmahir fī ma'rifatel ġawāhir*, Kairo, Erscheinungsjahr unbekannt, S. 33-40.

14 Z. B. in folgendem Vers von 'Onsorī versteht sich *lāl* ausdrücklich als "rot" in Form eines Attributes zu "Tulpen" bzw. "Lippen":

*"do lab čō nār-e kafīde, do rox čōn sūsan.e sorx,  
do rox čō nāre šekofte do lab čōn lāleye lāl"*

(s. Dorj, Ketābxāneye Elekronik-e šē'-re Fārsī, Divān-e 'Onsorī, CD-Rom, Stichwort *lāl*)

Üb.: "Die Lippen sind wie ein lächelnder Granatapfel, die Wange wie die rote Lilie, die Wangen wie Granatapfelblüten und die Lippen wie rote Tulpen."

15 Siddigi argumentiert: "Das "" in *ka'k* syrisch [id] "Kringel" ist schon im *kakā* (pers. *kāk* "Plätzchen, Trockenbrot") vorhanden. *la'l* (eine jüngere Entlehnung) ist womöglich von den Persern selbst mit "" geschrieben worden, um *la'l* "Rubin", welches Wort übrigens ins Arabische übergegangen war, von *lāl* "rot" zu unterscheiden." (A. Siddigi, Studien über die persischen Fremdwörter im klassischen Arabisch, Göttingen 1919, S. 71).

16 Was die armenische Form *lal* "Edelstein" betrifft, so ist auch sie eine persische Entlehnung und muß nicht zwangsläufig als die Ausgangsform für georg. *lal-i* betrachtet werden, zumal wenn die Tatsache berücksichtigt wird, daß im Armenischen die einzige Bedeutung von *lal* "Edelstein" ist. Dazu s. H. Hübschmann, Armenische Grammatik, Teil I, Armenische Etymologie, Leipzig 1897, S. 267.

17 A. Šanīze, Vepxistq̄aosnis leksikoni, Tbilisi 1957, S. 379.

18 Auch *'aqīqe rommānī* "dunkelroter Achat". Es ist bemerkenswert, daß in der arabischen Ausgabe des Vepxistq̄aosani vom syrischen Übersetzer Nizār Ḥalīlī diese Strophe folgendermaßen übertragen wurde:

*'alfan min 'al-ḥiḡārate-l karīma, val'aqīq bilawni 'alḡunnār,*

wobei die Phrase *'al'aqīq belaune 'alḡunnār* "der Achat mit der Farbe der Granatapfelblüte" eine präzise Übertragung vom georgischen *roman-ūl-i* darstellt (s. N. Ḥalīlī, 'Alfaris fi 'Ahabi-n Nimr, Dimašq 1984, S. 389).

19 Vgl. aram. *rēmuna*. Diese arabische Form weist selbst auf eine syrische Entlehnung, d. h. *rumanā* > assyr. *arnannu* (s. W. Gesenius, Hebräisches und aramäisches Wörterbuch über das Alte Testament, Berlin 1962, S. 961).

20 S. Çulaze, Le chevalier à la peau de tigre, Tbilisi 1966, S. 249.

21 V. Urušaze, The Knight in the Panther's Skin, Tbilisi 1968, S. 216.

Heinz Fähnrich

### Kartwelischer Wortschatz VIII

Die neuere Geschichte der historisch-vergleichenden Erforschung der Kartwelsprachen begann mit der Publikation der grundlegenden Arbeit Givi Mačavarianis über die Rekonstruktion dreier Sibilantenreihen in der kartwelischen Grundsprache <sup>1</sup>, der bald darauf zwei weitere wichtige Veröffentlichungen zum kartwelischen Wortschatz folgten: G. Mačavarianis "Das gemeinkartwelische Konsonantensystem" <sup>2</sup> und T. Gamqrelizes und G. Mačavarianis Gemeinschaftswerk "Sonantensystem und Ablaut in den Kartwelsprachen" <sup>3</sup>. In die von G. Mačavariani vorgeschlagene Rekonstruktion des kartwelischen phonematischen Systems mußten nur wenige Korrekturen eingebracht werden. In erster Linie handelt es sich dabei um die Rekonstruktion von Phonemen, deren Grundlage (regelmäßige Entsprechungen) schon früh N. Marr (georg. *ç* : swan. *h*) <sup>4</sup> und M. Žanašvili sowie G. Deeters (ageorg. *s* : swan. *l*) <sup>5</sup> erkannt hatten, die aber aufgrund geringerer Häufigkeit in den kartwelischen Morphemen keine entsprechende Berücksichtigung bei der Rekonstruktion des grundsprachlichen phonematischen Systems gefunden hatten. Mit dem allgemeinen Wachsen unserer Kenntnis vom Umfang des ursprünglichen kartwelischen Wortschatzes ist auch die Anzahl jener Morpheme gestiegen, die die letztgenannten Phoneme enthalten. Hierdurch ergibt sich eine neue Sicht auf die morphologische Struktur der Grundsprache. Zudem hat sich dank reicher lexikographischer Veröffentlichungen in den letzten Jahren die Materiallage zur altgeorgischen, zur mingrelischen und zur swanischen Lexik bedeutend verbessert. In diesem Beitrag führen wir eine kleine Anzahl lexikalischer Zusammenstellungen an, die vor allem auf der Heranziehung swanischen Wortguts beruhen:

\*bi3g-

Das Swanische besitzt eine Verbalwurzel *b3g-*, die sowohl im Tscholurischen (*li-b3g-e* "ein wenig stocken/gerinnen, sauer werden") <sup>6</sup> als auch im Oberbalischen (*li-b3g-yn-e*) vertreten ist. Lautlich und semantisch ähnliches

Material bieten georgische Dialekte: mtiul. *še-bizg-eb-a* "ein wenig/leicht von oben backen, eine Haut/Rinde durch Erhitzen bilden", imer. *še-bizg-v-a* "Oberfläche leicht trocknen/dörren" <sup>7</sup>. Die Bedeutungen weichen nicht so stark voneinander ab, daß eine Zusammengehörigkeit auszuschließen wäre. Sie halten sich durchaus in jenem Rahmen, der das Verhältnis dieser beiden genetisch am weitesten voneinander entfernten Kartwelsprachen kennzeichnet <sup>8</sup>. Die Entsprechungen der Phoneme tragen regelmäßigen Charakter, und nimmt man im Swanischen den Verlust eines ehemaligen Wurzelvokals an, so läßt sich ein Wurzelmorphem *\*bizg-* erschließen, das in seiner Struktur dem gesetzmäßigen Typ eines kartwelischen Wurzelmorphems (CVC) entspricht, bei dem der Konsonant in An- oder Auslaut durch einen harmonischen Komplex ersetzt sein kann <sup>9</sup>.

*\*z<sub>1</sub>uγ-*

Die georgische Wurzel *zγv-* (*zγv-ev-a* "sichern, versichern") ist literarisch gut belegbar <sup>10</sup>. Mit ihr läßt sich swan. *žuyγ-/žyγ-* vergleichen, das in Oberbaltischen und Tscholurischen begegnet: *li-žy-un-e* "sparen, schonen" (*ižyune, ž'enžuywne, ž'oxžuywna*) <sup>11</sup>. Aus dem Vergleich der Wurzeln st auf die Rekonstruktion eines kartwelischen Mittelsibilanten im Anlaut zuschließen. Im Swanischen ist der Wurzelvokal bisweilen geschwunden (*žuyγ-* > *žyγ-*), während im Georgischen Metathese eingetreten ist, wodurch der Vokal an den Wurzelauslaut trat und vor folgendem Vokal natürlich seine silbenbildende Kraft verlor. Im Anlaut entstand sekundär ein harmonischer Komplex, der zudem infolge der Metathese labialisiert ist.

*\*kap-*

Das Material zu der Zusammenstellung von georg. *kap-* (*kap-a* 'abhacken, abhauen, zerhauen") mit swan. *kap-* (*li-kap-i* "herausmeißeln, herausschneiden, heraushauen") <sup>12</sup> kann durch weiteres swanisches Material ergänzt werden: oberbal. *li-kāp-e/li-kap-e* "umstürzen, niederwerfen" <sup>13</sup>, tscholur. *li-kāp-e* "umstürzen, niederwerfen, zu Boden reißen" <sup>14</sup>.

*\*kenk-*

Zu georg. *kenk-* (*kenk-v-a* "picken, mit dem Schnabel zerreißen"), mingr. *kanḱ-* (*kanḱ-u-a* "kauen") und las. *kanḱ-* (*o-kanḱ-u* "zerhacken; klopfen") <sup>15</sup> ist auch swan. (tscholur.) *kink-* (*li-kink-ul-i* "picken") <sup>16</sup> zu stellen. Damit gewinnt das Wurzelmorphem die Zeittiefe der kartwelischen Grundsprache.

*\*kiL-*

Im Mtiulischen läßt sich das Wurzelmorphem *kiç-* belegen (*gano-kiç-l-eb-a* "allmähliches Ausgehen/Enden des Fadens vom Spinnrad") <sup>17</sup>. Damit

kann swanisches Wortgut verknüpft werden: oberbal. *li-kh-e*, tschotur. *li-kī* "verlorengehen, schwinden"<sup>18</sup>. Die Phoneme entsprechen sich regelmäßig<sup>19</sup>. Auf der chronologischen Ebene der kartwelischen Grundsprache ist die Wurzel \**kiL-* erschließbar.

#### \**kon-*

Georg. *kon-* (*kon-a* "Bündel, Garbe", *še-kon-v-a* "zusammenbinden") ist von N. Marr<sup>20</sup> mit swan. *čōn-* (*li-čōn-e* "umbinden, einhüllen") zusammengestellt worden. Dieser Vergleich ist nicht unproblematisch. Zwar versucht G. A. Klimov<sup>21</sup>, die Entsprechung georg. *k* : swan. *č* als regelmäßig darzustellen, doch die wenigen von ihm angeführten Parallelen sind unterschiedlich zu bewerten: Während \**kač<sub>1</sub>-* "Mann" (georg. *kač-* : swan. *čāš*) durch Assimilation des Anlauts an den Auslautsibilanten im Swanischen *č* ergeben haben könnte, sind die swanischen Wörter in den drei anderen Beispielen (\**kedel-*, \**kvarc<sub>xl-</sub>*, \**mkerd-*) entweder ganz anders zu verknüpfen oder in ihrer Verbindung mit dem georgischen Wortgut sehr fragwürdig. Deshalb kann das Verhältnis georg. *k* : swan. *č* nicht als regelhaft bezeichnet werden. So ist wohl auch mit der georgischen Wurzel *kon-* besser swan. *kjēn-*, *kēn-*, *ken-*, *kān-* zu verknüpfen (*li-kjēn-e/li-kēn-e* "zusammenbinden, bündeln, einwickeln"<sup>22</sup>; *kēn-a*, *ken-a*, *kān* "Bündel, Garbe"<sup>23</sup>). Dieses Material entspricht dem georgischen semantisch besser und weist auch regelmäßige Konsonantenentsprechungen auf. Die Varianten des Vokalismus könnten vielleicht damit erklärt werden, daß die Wurzel mit einem palatalisierten \**k* realisiert gewesen sein könnte.

#### \**nag-*

Das swanische Wurzelmorphem *nāg-* (*li-nāg-e* "staunen, sich wundern")<sup>24</sup> kann mit letschchum. *nag-* (*ga-nag-r-ul-i* "erbleicht, erschrocken"<sup>25</sup>, *nag-r-v-a* "erschrecken"<sup>26</sup>) verglichen werden. Die Formen entsprechen sich regelmäßig.

#### \**nakw-*

Die im Swanischen belegte Verbalwurzel *nākw-* (*i-nākw-āl* "er wundert sich, er staunt")<sup>27</sup> läßt sich mit georg. (kisiq.) *nakv-* zusammenschließen. Kisiqisch *da-nakv-r-a* bedeutet "erschrecken, Angst machen"<sup>28</sup>. Die Formen weisen regelmäßige Phonementersprechungen auf, die Bedeutungsverhältnisse ähneln denen des vorangehenden Wurzelmorphems.

#### \**naq-*

Georgisch *naq-a* "zerstampfen, zerstoßen" ist gegenwärtig allgemein mit dieser Bedeutung bekannt. Im Altgeorgischen ist es mit der Bedeutung

"bereiten, zubereiten" verbunden: *colni matni naqen cmelsa kmnad xavonani zalta cisata* (Jeremia 7,18 B) "ihre Frauen bereiten Fett, um Kuchen für die Kräfte des Himmels zu machen". Swanisch *li-nāq-e/li-nāq-e* "backen" (*anqē, oxwnāq, annaqē, annāqi*)<sup>29</sup> weist eine Wurzel ähnlicher Struktur auf, die mit der georgischen verglichen werden kann. Falls die Bedeutungsunterschiede kein unüberbrückbares Hindernis darstellen, sollte es möglich sein, aus dieser Lexik das Wurzelmorphem *\*naq-* zu rekonstruieren.

**\*nax-**

Die georgische Wurzel *nax-* (*še-nax-v-a* "aufbewahren, aufheben, beiseitelegen") ist wohl mit swan. *nax-/nāx-/nx-* genetisch zusammengehörig: *i-nx-i/i-nāx-n-e* "er stopft hinein, er legt hinein, er legt darunter"<sup>30</sup>. Die Morpheme weisen regelmäßige Entsprechungen auf.

**\*roc-**

Das Wurzelmorphem *rec-* ist schon im Altgeorgischen belegt in der Form *rec-a* "als ob". Es läßt sich auch im Neugeorgischen nachweisen, wo es in verdoppelter Form auftritt: gur. *ga-rec-rec-eb-a* "geistig verwirren, verdat-tern"<sup>31</sup>, *rec-rec-i* "taumelndes/benommenes Laufen, Schwindelgefühl"<sup>32</sup>, *rec-rec-a* "unbesonnener Mensch"<sup>33</sup>. Im Swanischen entspricht ihm die Form *rōc-* (*i-rōc-i* "er staunt, er wird verrückt"<sup>34</sup>, *li-rōc-e* "verwirren, verrückt machen, um den Verstand bringen"<sup>35</sup>). Im Georgischen wurde *\*roc* > *rec-* durch Umlautung in ursprünglichen Nominalformen und später redupliziert. Hier wie auch in anderen Fällen mit swanischen Langvokalen stellt sich die Frage, ob in der kartwelischen Grundsprache nicht Langvokale anzusetzen seien<sup>36</sup>.

**\*s<sub>1</sub>ew-/s<sub>1</sub>iw-**

In Georgia, Heft 24, S. 78 ist georg. *sev-/siv-* (*gada-sev-a* "jemanden gegen sich aufbringen, sich jemanden zum Feind machen", *ga-sev-a* "auf jemanden hetzen", *da-sev-a* "sich mit jemandem verfeinden, überwerfen", *mi-sev-a* "sich auf jemanden stürzen, jemanden überfallen", *šemo-sev-a* "von allen Seiten daraufstürzen, überfallen", *ça-sev-a* "über jemanden herstürzen, überfallen") mit swan. *ši-* (*li-ši-äl/li-šj-äl* "kämpfen, Krieg führen, streiten, zanken") zusammengeführt. Das swanische Material ist durch tscholar. *šw-* (*li-šw-e* "jemanden bedrängen/bestürmen, jemandem eindringlich zusetzen") zu ergänzen<sup>37</sup>. Während swan. *ši-* < *\*šiw-* entstanden ist, ist bei swan. *šw-* der Wurzelvokal geschwunden.

**\*s<sub>1</sub>xir-/s<sub>1</sub>xr-**

Das gurische Dialektwort *ga-sxr-ip-v-a* "vernichten, zugrunderichten,

ausrotten" <sup>38</sup> enthält das Wurzelmorphem *sx-*. Dieser Wurzel scheint swan. *sx-* < *šxir-* zu entsprechen: *li-šx-e* "spalten, zerspalten, weit aufplatzen" (*šxyre, čwašxir, č'otšxira*) <sup>39</sup>.

**\*kwas-**

Mingr. *kos-* (*kos-u-a* "kehren, fegen, säubern") <sup>40</sup> und las. *kos-* (*o-kos-u* "kehren, fegen, säubern") <sup>41</sup> wurden schon von A. Čikobava als verwandt erkannt <sup>42</sup>. Mit diesem Wortgut kann swan. *kwās-* verknüpft werden, das im Tscholur-Dialekt belegt ist: *li-kwās-e* "kehren, fegen (mit kleinem Besen)" <sup>43</sup>. Das sanische und swanische Material zeigt regelmäßige Phonementsprechungen. Es kann kein Zweifel bestehen, daß auf der Ebene der kartwelischen Grundsprache das Wurzelmorphem *\*kwas-* anzusetzen ist.

**\*kik-**

Georg. *kik-* (*gan-kik-eb-a* "tadeln, rügen") und tscholurswan. *kānk-* (*li-kānk-e* "nörgeln, schimpfen, rügen") <sup>44</sup> gehören mit Sicherheit zusammen, es ist aber nicht ganz klar, welchen Charakter diese Zusammengehörigkeit trägt. Zum einen könnte es sich um verwandtes Material handeln, das aus der gemeinsamen Grundsprache überkommen ist, andererseits ist aber nicht auszuschließen, daß das swanische Wort aus dem Georgischen entlehnt worden ist. In beiden Fällen kann swan. *n* vor *k* eine sekundäre Lautentwicklung sein, die vor allem im Sanischen überaus häufig ist, doch auch im Swanischen auftritt. Lediglich der swanische Langvokal spricht eher gegen eine Entlehnung.

**\*γan-**

In georg. *γn-av-il-i* "Laut von sich geben, Laut ausstoßen, miauen, wimmern" ist das Wurzelmorphem *γn-* offenbar mit swan. (tscholur.) *γn-/γan-* zu verknüpfen: *li-γn-e* "Laut von sich geben" (*aγne, k'āxγane, k'ōxγana*) <sup>45</sup>, woraus sich für die kartwelische Grundsprache das Morphem *\*γan-* mit der Vokalität *a* ergibt.

**\*γun-**

Das oft und in vieler Hinsicht diskutierte Material mit der Bedeutung "krümmen, biegen" <sup>46</sup> dürfte wohl endgültig zu trennen und auf die Lemmata *\*γun-* und *\*γul-* aufzuteilen sein.

Zu *\*γun-* gehören georg. *γun-v-a* "krümmen, biegen, winden, schlängeln", mingr. *γun-u-a* "id.", las. *γun-i* "Bienenkorb" (etymolog.: Gebogenes, Gewundenes), swan. *u-γwn-a* "Ellbogen". Eine Verknüpfung mit *\*γwin-* "Wein" scheint nicht ausgeschlossen.

\**c<sub>1</sub>uc<sub>1</sub>x-*

Auf eine Wurzel der Struktur \**c<sub>1</sub>uc<sub>1</sub>x-* in der kartwelischen Grundsprache weisen die gurische Dialektform *cucx-un-i* "aufbrausen, losplatzen, hitzig/jähzornig sein" <sup>47</sup> und swan. (tscholar.) *li-ččx-un-e* (*čučx-*) "niesen" <sup>48</sup> hin.

\**çir-*

Die georgische Wurzel *çir-* (*še-çir-v-a* "opfern" usw.) ist bereits in den altgeorgischen Texten gut belegt. Eine ähnliche Bedeutung besitzt swan. *çir-/çr-*. Dieses im Tscholar-Dialekt bezeugte Wurzelmorphem (*li-çr-i* "ausrichten, übermitteln, hinzufügen" [*xoçri, k'otçire, k'otçira*]) <sup>49</sup> weist regelmäßige Phonementsprechungen zu der georgischen Wurzel auf.

## Anmerkungen

- 1 Mačavariani, G. I.: O trech rjadach sibiljantnych spirantov i affrikat v kartvel'skich jazykach, Moskva 1960.
- 2 Mačavariani, G.: Saertokartveluri konsonanturi sistema, Tbilisi 1965.
- 3 Gamqrelize T., Mačavariani, G.: Sonantta sistema da ablauti kartvelur enebši, Tbilisi 1965.
- 4 Marr, N. Ja.: Opredelenie jazyka vtoroj kategorii Achemenidskich klino-obraznych nadpisej po dannym jafetičeskogo jazykoznanija (predvaritel'noe soobščenie) (in: Zapiski Vostočnogo otdelenija Russkogo archeologičeskogo obščestva, Bd. XXII, vyp. I-II, S.-Peterburg 1914) und spätere Arbeiten.
- 5 Žanašvili, M. in: Erckert, R. von: Die Sprachen des Kaukasischen Stammes, Wien 1895; Deeters, G.: Das kharthwelische Verbum, Vergleichende Darstellung des Verbalbaus der südkaukasischen Sprachen, Leipzig 1930.
- 6 Tschantladse I., Babluani R., Fähnrich H.: Tscholarswanisch-Deutsches Verbenverzeichnis, Jena 2003, S. 19.
- 7 Plonti, A.: Kartul kilo-tkmata sitqvis kona, Bd. II, Tbilisi 1975, S. 239 nach Kaišauri, L.: Mtiuluris dargoblivi leksiķa, Tbilisi 1967 und Kavtaraze, I.: Masalebi imeruli leksiķoniatvis (in: Kartvelur enata srukturis sakitxebi, III, Tbilisi 1963).
- 8 Vgl. Gamqrelize T., Mačavariani G.: op. cit., S. 14.
- 9 Vgl. Gamqrelize T., Mačavariani G.: op. cit., S. 303 ff.
- 10 Kartuli enis ganmartebiti leksiķoni, Bd. III, Tbilisi 1953, Spalte 35 usw.
- 11 Tschantladse I., Babluani R., Fähnrich H.: op. cit., S. 45.
- 12 Zuletzt zusammengestellt bei Penrxi H., Saržvelaze Z.: Kartvelur enata eřimologiuri leksiķoni, Tbilisi 2000, S. 264.
- 13 Topuria V., Kaldani M.: Svanuri leksiķoni, Tbilisi 2000, S. 46.
- 14 Tschantladse I., Babluani R., Fähnrich H.: op. cit., S. 29.

- 15 Zuletzt zusammengestellt bei Penixi H., Saržvelaze Z.: op. cit., S. 269.
- 16 Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 30.
- 17 Plonti, A.: Kartul kilo-tkmata sitqvis kona, Bd. I, Tbilisi 1974, S. 124 nach Kaišauri, L.: Mtiuluris dargoblivi leksika, Tbilisi 1967.
- 18 Vgl. Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 30.
- 19 Vgl.: Eine Abweichung von den kartwelischen Sibilantenentsprechungen (in: Diachronica, IX, 1, 1992).
- 20 Marr, N. Ja.: Tubal-kajnskij vklad v svanskom (in: Izvestija Akademii nauk, S.-Peterburg 1912, S. 1094). Vgl. Klimov, G. A.: Etimologičeskij slovar' kartvel'skich jazykov, Moskva 1964, S. 114, der daraus die Wurzel \*kon- rekonstruierte.
- 21 Klimov, G. A.: Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages, Berlin/New York 1998, S. 98.
- 22 Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 30.
- 23 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 344.
- 24 Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 39.
- 25 Plonti, A.: op. cit., Bd. I, S. 130.
- 26 Plonti, A.: op. cit., Bd. II, S. 7 nach Čikovani, M.: Lečxumuri leksiķoni (in: A. S. Puškinis saxelobis tbilisis saxelmčipo samasčavleblo inštituṭis šromebi, I, 1941).
- 27 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 291.
- 28 Plonti, A.: op. cit., Bd. I, S. 181 nach Mentešašvili, S.: Kiziquri leksiķoni, Tbilisi 1943).
- 29 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 53, 443.
- 30 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 294; Dondua, K.: Svanur-kartul-rusuli leksiķoni, Tbilisi 2001, S. 237.
- 31 Plonti, A.: op. cit., Bd. I, S. 134.
- 32 Plonti, A.: op. cit., Bd. II, S. 60.
- 33 Plonti, A.: op. cit., Bd. II, S. 60 nach Kažaia, O.: Masalebi moxeuri kilos leksiķonisatvis (in: Samxret osetis saxelmčipo pėdagogiuri inštituṭis šromebi, XI, Cxinali 1967).
- 34 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 297.
- 35 Dondua, K.: op. cit., S. 259.
- 36 Oniani, A.: Kartvelur enata bgeratšesaṭqvisobis zogi saṭixi (in: Sakartvelos ssr mecnierėbata aķademiis sazogadoėbriv mecnierėbata ganqopilebis moambe, Tbilisi 1962, Nr. 1).
- 37 Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 92.
- 38 Plonti, A.: op. cit., Bd. I, S. 137.
- 39 Topuria V., Kaldani M.: op. cit., S. 467, 826; Tšchantladse I., Babluani R., Fährnich H.: op. cit., S. 72.
- 40 Vgl. Kažaia, O.: Megrul-kartuli leksiķoni, Bd. III, Tbilisi 2002, S. 153.

- 41 Vgl. Marr, N.: Grammatika čanskago (lazskago) jazyka s chrestomatieju i slovarem, S.-Peterburg 1910, S. 198.
- 42 Čikobava, A.: Čanur-megrul-kartuli šedarebiti leksikoni, Tbilisi 1938, S. 340.
- 43 Tschantladse I., Babluani R., Fähnrich H.: op. cit., S. 58.
- 44 A. a. O., S. 57.
- 45 A. a. O., S. 59.
- 46 Zuletzt unter \**bywen-/bywn-* und \**γwl-* bei Klimov, G. A.: Etymological Dictionary of the Kartvelian Languages, S. 22/23 und 227 sowie unter \**γun-/γul-* bei Penixi H., Saržvelaze Z.: Kartvelur enata etimologiuri leksikoni, 2000, S. 524/25.
- 47 Plonti, A.: op. cit., Bd. II, S. 296.
- 48 Tschantladse I., Babluani R., Fähnrich H.: op. cit., S. 75.
- 49 A. a. O., S. 84.

Constantine B. Lerner

**Das Leben der heiligen Nino und die Kirchengeschichte des Rufinus  
(Über die Interdependenz der Quellen)**

*Das Leben der heiligen Nino*, das "die Geschichte der Bekehrung Georgiens zum Christentum, den Triumph des christlichen Glaubens und vor allem die ruhmreichen Taten der heiligen Nino wiedergibt" (Rapp 1999, 85), ist durch Handschriften des 10. Jhs. überliefert. Dieser Text besteht aus variierenden Berichten verschiedener Autoren aus unterschiedlichen Zeiten, herausgegeben und zusammengestellt in einer Ausgabe. An dieser Stelle soll versucht werden, einige der textlichen Parallelen und Unterschiede zwischen den georgischen und lateinischen Berichten aufzuspüren. Dieser Vergleich wird eine frühe Schicht der Heiligenlegende zum Vorschein bringen, welche in den Berichten, die einer gewissen Sidonia zugeschrieben werden, gefunden werden können.

Älteres nichtgeorgisches Zeugnis der Bekehrung Georgiens (Iberiens) zum Christentum während der Regierungszeit Konstantins des Großen findet man in der *Kirchengeschichte* des Rufinus von Aquileia (Rufinus 1997), genauer gesagt, in den Büchern X und XI, einer Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea. Im Jahr 402 n. Chr. bat Chromatius, Bischof von Aquileia (ca. 388-407), den Rufinus, dieses Werk ins Lateinische zu übertragen. Rufinus selbst hat erklärt: "Du [Chromatius] hast mich beauftragt, die Kirchengeschichte, welche der höchstgelehrte Eusebius von Caesarea auf Griechisch verfaßte, ins Lateinische zu übertragen ... und da das zehnte Buch seines Werks ... sehr wenig Geschichte enthält ... und somit nichts zu unserem Wissen über die Fakten beiträgt, haben wir das, was überflüssig erschien, ausgelassen und das, was an Geschichte vorhanden war, dem neunten Buch hinzugefügt, welches wir zum letzten Band des Eusebius-Berichts machten. Das von uns verfaßte zehnte und elfte Buch basiert teilweise auf dem, was uns von altersher überliefert ist, und teilweise auf unseren Kenntnissen ... unsere zwei kurzen Bücher erstrecken sich von der Zeit Konstantins ... bis zum Tod des Kaisers Theodosius" (Rufinus, Einführung, S. X).

Die Tatsache, daß die Arbeit des Eusebius 325 n. Chr. veröffentlicht wurde, die offizielle Bekehrung Georgiens jedoch erst kurz danach stattfand, nämlich in den dreißiger Jahren des 4. Jahrhunderts, legt nahe, daß die Nachricht über die Bekehrung Georgiens wohl von Rufinus hinzugefügt wurde. Der Bericht des Rufinus weist grundsätzliche Parallelen zum georgischen Text des *Lebens der heiligen Nino* auf und scheint auf einer georgischen Quelle zu beruhen (Kekeleze 1957, S. 270). Trotzdem unterscheidet er sich in bedeutsamen Details von den überlieferten georgischen Berichten. Rufinus spricht ebenso wie die georgische Legende von einer Fremden, welche in Iberien lebte, doch er nennt die heilige Nino nicht beim Namen. "Es war auch zu dieser Zeit <sup>1</sup>, daß die Georgier, die in der Region um Pontus lebten, das Wort Gottes annahmen. Der Grund dafür ... war eine Fremde, welche unter ihnen lebte und ihre Tage und Nächte in stetem Flehen zu Gott verbrachte, so daß die Ungläubigen über diese Tatsache sehr erstaunt waren. Ihre Neugier brachte sie dazu zu fragen, was sie dort tue. Sie antwortete ..., daß sie auf diese Art und Weise Christus als Gott anbetete" (Rufinus 1997, S. 20) <sup>2</sup>.

Eine fast exakte literarische Parallele kann man in der Episode über die Bekehrung des georgischen Königs finden. Nachdem die Königin von der Fremden geheilt worden war, "... kehrte sie froh nach Hause zurück und enthüllte das Geschehene ihrem Ehemann [weder der Name des Königs noch der Königin werden von Rufinus genannt - C. L.] ... Als er befahl, dieser Frau Geschenke zu bringen, sagte sie [die Königin]: "Allein dies mögen wir ihr zum Geschenk geben, daß wir ... Christus als Gott anbeten, da er mich geheilt hat, als sie ihn anrief." ... Es geschah eines Tages, als er auf Jagd in den Wäldern war ... daß am Tage eine undurchdringliche Dunkelheit hereinbrach, und ganz ohne Tageslicht gab es für seine unsicheren Schritte keinen Weg mehr aus dieser schrecklichen Nacht. Seine Begleiter liefen jeder in eine andere Richtung, während er, alleingelassen in der furchtbaren Dunkelheit, die ihn umgab, nicht wußte, was er tun oder wohin er laufen sollte. Plötzlich kam in seinem Herzen der Gedanke auf, daß Christus, von dem die Fremde seiner Frau gepredigt hatte, wirklich Gott sein könne, und wenn dieser ihm aus der Dunkelheit helfe, er von jetzt an allen anderen Göttern abschwören und ihm allein dienen würde... und das Tageslicht kehrte zurück und führte den König sicher in die Stadt. Er befahl, die Fremde sofort rufen zu lassen, damit sie ihm die Art und Weise der Anbetung Gottes weitergäbe, denn er bestand darauf, von jetzt an keinen anderen Gott zu verehren als Christus. Die Fremde kam, lehrte ihn, daß Christus Gott ist, und erklärte ihm die Möglichkeiten der Verehrung und des Ersuchens um Hilfe, soweit es für eine Frau angemessen war, Dinge solcher Art zu enthüllen" (Rufinus 1997, S. 21 f.) <sup>3</sup>.

Die georgische Legende (genauer gesagt, der zweite und dritte Bericht, welche der Jüdin Sidonia aus Mxeta zugeschrieben werden) beschreibt diese Episode auf ganz ähnliche Weise. "Nach ihrer [Königin Nanas] Heilung ... stellte der König [Mirian III.] ihre Taten fest, und schlaue sagte er zur heiligen Nino: "Mit der Kraft welchen Gottes vollbrachtest du diese Heilung? Wenn du jetzt diesen Fürsten gesund machst, werde ich dich reich machen." [Nino antwortete:] "Ich werde diesen Edelmann im Namen meines Herrn Jesus Christus gesund machen ... so wie der Herr Königin Nana von ihrer schweren Krankheit befreite..."

An einem Tag im Sommer ... stand der König auf und ging zur Jagd ... Und um die Mittagszeit verdunkelte sich das Sonnenlicht über ihm, und eine sehr düstere Nacht brach herein. Dunkelheit bedeckte die Umgebung ... und der König blieb allein und irrte voll Angst und Schrecken in den Bergen und Wäldern umher ... Erklärte seinen Verstand und faßte einen Gedanken in seinem Herzen, so daß er sprach: "Ja, jetzt sehe ich es deutlich. Ich habe Armaz und Zaden mit lauter Stimme angerufen und keine Unterstützung gefunden. Jetzt werde ich zu IHM beten, jenem Gott, von dem Nino predigt." Und sofort sprach er es aus und sagte: "O DU, Gott der Nino, erleuchte diese Dunkelheit für mich ... und ich werde DEINEN Namen anerkennen, und ich werde ein hölzernes Kreuz errichten [es existiert keine Erwähnung des Kreuzes in den Berichten des Rufinus - C. L.] und es verehren und für DICH ein Haus zur Bleibe und für meine Gebete errichten und Nino und dem römischen Glauben gehorchen." Und als der König [in die Stadt Mxeta] kam, schrie er laut auf und sagte: "Wo ist diese fremde Frau, die meine Mutter ist und deren Gott mich erlöste?" (Abulaze 1963, S. 131-136).

Diese Episode weist deutlich auf eine georgische Quelle hin, die Rufinus zugänglich gewesen sein muß. Wie es auch sei, so steht die "Belohnung Ninos" im Bericht des Rufinus im Zusammenhang mit der Königin, während sie in der georgischen Version mit der Heilung eines persischen Adligen verbunden ist. Gleichzeitig weist der georgische Text jedoch Spuren späterer Ausarbeitung auf, da in ihm die Errichtung des Kreuzes und die Erbauung der Kirche erwähnt werden.

Andererseits unterscheiden sich die beiden Quellen stark im Hinblick auf die Heilung, welche von der heiligen Nino in Mxeta durchgeführt wurde. Rufinus berichtet: "Man sagt, daß sie [die Georgier] den Brauch haben, daß ein Kind, wenn es erkrankt ist, von seiner Mutter von Haus zu Haus getragen wird, um zu sehen, ob nicht jemand ein wirksames Heilmittel gegen die Krankheit kennt ... Eine der Frauen ... ging auch zu der Fremden. Und nachdem diese das Kind auf ihr härenes Gewand gelegt und über ihm ein Gebet zum Herrn gesprochen hatte, gab sie der Mutter das vollkommen

gesunde Kind zurück" (Rufinus 1997, S. 21). Kurz darauf: "Es verbreitete sich diese Kunde bei vielen Menschen und ... gelangte der Königin zu Ohren, die an einem körperlichen Gebrechen der schlimmsten Art litt und sich dadurch in einem Zustand höchster Verzweiflung befand ... und sie legte sie genauso auf ihr härenes Gewand und rief den Namen Gottes an, und sobald das Gebet vollendet war, ließ sie die Königin gesund und bei vollen Kräften aufstehen und lehrte sie, daß es Christus, der Gott und Sohn des höchsten Gottes, war, der ihr die Heilkraft gegeben hatte" (ebd.).

Die kürzeren Beschreibungen des Lebens der heiligen Nino geben genau wie einige andere Erzählungen keinen Bericht über diese Episode der Heilung.

Die zweite Überlieferung, welche Sidonia zugeschrieben wird, vermeidet jeden Hinweis auf das härene Gewand der Nino und beschreibt die Heilung in sehr allgemeinen Sätzen: "Gott offenbarte ihr im Dornbusch seine Kraft zur Heilung der Königin Nana; durch ihr Gebet heilte sie diese von einer schweren Krankheit, die keine menschliche Macht hätte heilen können" (Abulaze 1963, S. 131). An anderer Stelle: "Dann brachten sie den Edelmann zu ihr, und die heilige Nino ging mit ihm in den Garten zu den Zedern. Sie setzte ihn dorthin ... und sie bat Gott um Hilfe für diesen Mann" (Abulaze 1963, S. 134).

Im vierten Bericht von Sidonia scheinen die Heilkräfte von der Lebensspendenden Säule zu kommen: "Da kam ein Jude, der von Geburt an blind war. Er näherte sich der Lebensspendenden Säule und bekam in diesem Moment sein Augenlicht geschenkt und begann Gott zu preisen" (Abulaze 1963, S. 142). Genauso: "Ein heidnischer junger Mann des Hofes war acht Jahre lang bettlägerig. Seine gläubige Mutter brachte ihn und stellte sein Bett vor die Säule des Lichts ... Dann berührte die gesegnete Nino die Lebensspendende Säule mit ihrer Hand und berührte darauf mit dieser den Jüngling" (Abulaze 1963, S. 143).

In einem späteren anonymen Bericht über das Errichten des Kreuzes in Mxeta werden diese und verschiedene andere Episoden der Heilung nur in Verbindung mit dem Kreuz von Mxeta dargestellt ohne jegliche Erwähnung einer Beteiligung Ninos: "Zu dieser Zeit lebte ein gottesfürchtiger Mann mit Namen Rev, der ein Sohn des Königs war. Und Revs Sohn war krank und dem Tode nah ... Rev nahm ihn und legte ihn neben das Heilige Kreuz" (Abulaze 1963, S. 155). "Da war ein Junge, der auf beiden Augen blind war. Er kam und flehte das Heilige Kreuz an und betete inständig. Und innerhalb von sieben Tagen begannen seine Augen zu sehen" (Abulaze 1963, S. 156).

Insofern gibt der Bericht des Rufinus ein einfacheres und realistischeres Bild der Heilung auf dem härenen Gewand durch die Missionarin in Mxeta-

ta vor dem Erscheinen der Lebensspendenden Säule, der Errichtung der Kirche und dem Aufstellen des Kreuzes. Der Verfasser hätte die Informationen offensichtlich aus georgischer Quelle, d. h. wahrscheinlich von einer Person, die in Verbindung zu diesen Ereignissen stand. Die Angaben unterlagen im Verlauf späterer Abschriften weiteren Wandlungen. Sidonias zweiter Bericht jedenfalls bleibt in seinen Angaben relativ nah an der alten Version.

Gleichzeitig gibt Rufinus eine deutlichere Beschreibung der Wunder der Lebensspendenden Säule. Tatsächlich ist aus der georgischen Legende selbst (d. h. der kürzeren Fassung und dem anonymen Bericht) der Anlaß für diese Geschichte schwer zu verstehen. Die Legende sagt, "und der König ... baute die Untere Kirche in den königlichen Garten. Und da war eine hölzerne Säule, die allein auf dem Fundament stand" (Abulaze 1963, S. 84). "Und König Mirian starb und wurde nördlich des Südpfeilers begraben. Und in diesem Pfeiler ist ein Fragment der Lebensspendenden Säule" (Abulaze 1963, S. 91). "Sie fällten die Zeder und machten einen Pfeiler aus ihr, und zu dessen Ende legten sie das Fundament der Kirche" (Abulaze 1963, S. 138).

Rufinus erwähnt den wunderwirkenden Pfeiler genauer, doch ist die Beschreibung des Wunders selbst im lateinischen Text und den Berichten der Sidonia fast identisch wiedergegeben. Nach Rufinus "wurde unverzüglich eine Kirche gebaut. Die äußeren Wände waren schnell errichtet, es war jetzt an der Zeit, die Säulen an ihre Plätze zu stellen. Nachdem die erste und die zweite aufgestellt waren und man zur dritten Säule kam, nahm man alle Geräte und Menschenkraft und Zugkraft der Ochsen, um sie bis zur Hälfte geneigt aufzurichten, aber keine Kraft konnte den Rest der Neigung überwinden, obwohl man sich wieder und wieder bemühte; jedermann war erschöpft, doch die Säule bewegte sich nicht vom Fleck.

Alle waren verwirrt, und der Enthusiasmus des Königs schwand, und keiner wußte, was zu tun war... Aber die Fremde blieb allein innerhalb der Mauern und verbrachte die Nacht im Gebet. Und als der besorgte König mit all seinen Leuten am Morgen eintrat, sah er die Säule, die mit soviel Gerät und Menschenkraft nicht hatte bewegt werden können, aufrecht über ihrem Sockel hängen, noch nicht auf ihm plaziert, sondern einen Fuß darüber in der Luft schwebend... während alle noch von diesem Wunder gefangen und erstaunt waren, senkte sich die Säule, ohne daß sie jemand berührte, allmählich und in vollendeter Balance auf ihren Sockel. Danach wurden die restlichen Säulen mit solcher Mühelosigkeit aufgerichtet, daß alle, die noch übrig waren, an diesem Tag an ihrem Platz errichtet wurden" (Rufinus 1997, S. 22-23).

In der georgischen Legende heißt es folgendermaßen: "Und als es an der

Zeit war, die Säule aufzustellen, begannen die Zimmerleute damit, sie anzuheben, jedoch schafften sie es nicht... Sie benutzten verschiedene Geräte und alle Kraft, und trotzdem waren sie nicht nur unfähig, sie anzuheben, sondern konnten sie überhaupt nicht bewegen. Alle menschliche Weisheit und Erkenntnis waren umsonst, so daß die Säule nur durch ein Wunder aufzustellen gewesen wäre. Und als sie die Säule nicht aufrichten konnten ... gingen der König und alle Menschen bekümmert und niedergeschlagen fort.

Und die gesegnete Nino und zwölf andere Frauen blieben an jenem Platz... Die heilige Nino stand mit zum Himmel gestreckten Händen. Siehe, ein junger Mann stand vor ihr, in gleißendes Licht gehüllt... Er streckte seine Hand nach der Säule aus und nahm sie bei ihrem Ende und richtete sie auf und nahm sie mit in himmlische Höhen... Und sieh da, ich [Sidonia] erblickte die Säule als eine Erscheinung aus Feuer, die sich senkte und sich ihrem Fundament näherte; und sie stand zwölf Ellen über ihrem Fundament. Sie senkte sich langsam zu ihrem Sockel, denn der Stumpf, von dem die Lebenspendende Säule gebrochen worden war, war ihr Fundament...

Bei Sonnenaufgang stand der König auf ... und sah in den Garten und hin zur neubegonnenen Kirche... Er sah ein Licht wie einen Blitz, der von seinem Garten zum Himmel hinauf strahlte... Als sie herankamen, sahen sie den Pfeiler, in schimmerndem Licht, der sich auf seinen Platz herabgesenkt hatte und fest stand, ohne von Menschenhand berührt worden zu sein" (Abulaze 1963, S. 138-142).

Wiederum gibt Rufinus einen einfacheren und trotzdem detailgetreueren Bericht über die wunderbare Errichtung der Säule, welcher einige Details [so wie z. B. die dritte Säule] enthält, die offensichtlich auch aus früheren georgischen Quellen oder direkt von georgischen Informanten stammen. Jedenfalls gibt der Bericht des Rufinus in gewissem Maße die alte Version der georgischen Legende wieder.

Unter diesem Aspekt lassen sich die wichtigsten Details aus dem Leben der heiligen Nino nach Rufinus und den verschiedenen georgischen Berichten folgendermaßen darstellen:

Rufinus nennt a) die Bekehrung der Georgier durch die Fremde, b) die Heilung auf dem härenen Gewand, c) die Vision des Königs und d) das Wunder der Säule (unter Auslassung der Vision von Sidonia).

Rufinus berichtet nichts über a) die Herkunft der Fremden, b) ihre Verwandtschaft mit dem Patriarchen von Jerusalem, c) die Errichtung des Kreuzes in Mxeta.

Die kürzere Ausgabe der georgischen Zusammenstellung spielt kurz an auf a) Ninos römische Herkunft, b) das Wunder der Säule und c) das Aufstellen des Kreuzes in Mxeta.

In dieser Ausgabe fehlt a) die Verwandtschaft mit dem Patriarchen von Jerusalem, b) die Episoden der Heilung und c) die Vision des Königs.

Die umfangreichere Ausgabe (bestehend aus einer Zusammenfassung der verschiedenen Berichte) enthält folgende Elemente:

1. Der Bericht, welcher Salome von Użarma zugeschrieben wird, nennt a) die Herkunft der heiligen Nino und b) ihre Verwandtschaft mit dem Patriarchen von Jerusalem Iobenal <sup>4</sup>, welcher, wie behauptet wird, Ninos Onkel ist - d. h., es werden die Episoden genannt, die im Text des Rufinus fehlen. Es fehlen hier: a) die Episoden der Heilung, b) die Vision des Königs, c) das Wunder der Säule und d) die Aufstellung des Kreuzes - also jene Elemente, die bei Rufinus genannt werden.

2. Die Berichte, welche Sidonia und ihrem Vater Abiatar zugeschrieben werden, erzählen von a) den Episoden der Heilung, die durch die heilige Nino vollbracht wurden, b) der Vision des Königs, c) dem Wunder der Säule. Es fehlen: a) Ninos Herkunft und Verwandtschaft mit dem Patriarchen, b) die Errichtung des Kreuzes.

3. Die Erzählung, die Jacob zugeschrieben wird, nennt a) die Errichtung des Kreuzes in Kartli auf die Initiative Ninos und b) die Heilung durch das Kreuz von Mcxeta ohne Bezugnahme auf die heilige Nino.

4. Ein anonymer Bericht beschreibt die Errichtung eines Kreuzes in Mcxeta und die Heilkraft, die von dem Heiligen Kreuz von Mcxeta ausgeht, ohne die heilige Nino zu nennen.

Demzufolge stimmen drei grundlegende Bestandteile der Legende - die Episoden der Heilung durch die heilige Nino, die Vision des Königs und das Wunder der Säule - (abgesehen von kleineren Abweichungen) in der Kirchengeschichte des Rufinus und in den der Sidonia zugeschriebenen Berichten überein.

Rufinus zufolge wurden ihm die Neuigkeiten über die Bekehrung Iberiens zum Christentum von einem georgischen Adligen namens Bacurius übermittelt: "Daß dies so geschah, wurde uns von dem überaus gläubigen Herrn Bacurius berichtet, dem König dieser Nation, welcher in unserem Reich den Rang eines *comes domesticorum* innehatte und dessen größtes Interesse der Religion und der Wahrheit galt; während er *dux limitis* in Palästina war, verbrachte er in größter Eintracht im Geiste einige Zeit mit uns in Jerusalem" (Rufinus 1997, S. 23). Bacurius als Geisel in Byzanz hätte schwerlich zu dieser Zeit "der König dieser Nation" <sup>5</sup> sein können, jedoch möglicherweise der Kronprinz. In diesem Fall aber welcher?

Zweifelsohne konnte es nicht der Sohn [oder Enkel] des Königs Mirian III. sein, d. h., der König Baķur II. der georgischen Quellen. Nach Leonti Mroveli wurde Baķur als Geisel in Byzanz festgehalten und kehrte nach der Bekehrung Kartlis nach Mcxeta zurück. Die georgische Geschichtsschrei-

bung behauptet, daß "Konstantin den Sohn des Mirian, der Baḡur hieß und eine Geisel des Kaisers Konstantin gewesen war, mit vielen Gaben und Geschenken zurücksandte... Baḡur, der Sohn König Mirians und Gesandter des Königs Konstantin, kam in Moxeta an" (Thomson 1996, S. 141-144; s. auch Keḡelize 1956, S. 20). Jener Baḡur kehrte vor dem Tod Konstantins des Großen und unmittelbar nach der offiziellen Christianisierung des Staates [ungefähr im Jahr 337] nach Georgien zurück. Wann sollte er auf diese Weise die Details der Bekehrung seines Vaterlandes erfahren haben, und wann sollte er Zeit gefunden haben, diese Geschichte in Jerusalem zu erzählen? Wie Rufinus bemerkt, "verbrachte [Bacurius] einige Zeit mit uns in Jerusalem".

Dieser Bacurius könnte möglicherweise König Baḡur III. (Varaz-Baḡur) oder noch wahrscheinlicher König Baḡur IV., Sohn des Königs Trdaḡ, d. h. der Enkel von Rev und Salome [der mutmaßlichen Verfasserin eines dieser Berichte] und ein Urenkel Mirians, sein. Angenommen, daß Baḡur IV. den Thron etwa 380 n. Chr. (Thomson 1996, S. 380; Keḡelize 1956, S. 29) oder sogar erst später bestieg<sup>6</sup>, so hätte er möglicherweise Rufinus, der zu dieser Zeit in Jerusalem weilte, treffen können, denn 'er verbrachte das Jahr 378 (?) in Palästina und Syrien, um das andere Heimatland des Mönchtums kennenzulernen... Melania, gründete in dieser Zeit ein Kloster in Jerusalem, wo Rufinus ihm vielleicht im Jahr 380 begegnete' (Rufinus, Einführung, S. VIII; vgl. *The Prosopography of the Later Roman Empire* 1971, S. 144, Bacurius). Rufinus vervollständigte und veröffentlichte sein Werk im Jahre 402 oder 403 (Rufinus, Einführung, S. X), so daß er die Konversation mit Bacurius als basierend auf dem, "woran er sich erinnere", beschreibt.

Andererseits könnte Bacurius auch der Gesprächspartner von Gelasius, dem Metropoliten von Caesarea, gewesen sein, "der als erster die Geschichte des Eusebius fortführte" (ebd., S. XIII). Gelasius schrieb eine Fortsetzung des Werkes von Eusebius auf Vorschlag seines Onkels Cyril von Jerusalem und veröffentlichte diese einige Zeit vor Rufinus<sup>7</sup>. In jedem Fall existierte zur Zeit des Rufinus [gestorben 410 oder 411] oder möglicherweise schon zur Zeit des Gelasius [gestorben im Jahre 395 (s. Keḡelize 1957, S. 269) oder 'im bzw. vor dem Jahr 400' (s. Rufinus, Einführung, S. XIV)], also eine erhebliche Zeit nach der Bekehrung Georgiens, eine frühe Version der Legende um die heilige Nino, welche noch nicht die neuen Hinzufügungen zu ihrer Biographie wie beispielsweise die Verwandtschaft mit Iobenal, dem Patriarchen von Jerusalem, enthielt<sup>8</sup>. Diese ältere Version der Legende stand entweder Gelasius oder Rufinus in Palästina zur Verfügung und wird in den Berichten reflektiert, welche Sidonia zugeschrieben werden<sup>9</sup>. Das Werk des Rufinus selbst wurde zu gegebener Zeit in Georgien bekannt, als die Verfasser der anderen Berichte ihre Vertrautheit mit dem Inhalt offen-

barten.

Zum Beispiel enthält die *Kirchengeschichte* des Rufinus den Schlüssel zum Verständnis der Präsenz des Begriffs *Hindo* in diesen Berichten. Die kürzere Ausgabe des *Lebens der heiligen Nino* [die nachweislich auf einer früheren Quelle beruht] gibt an: "Da war ein Mann aus Ephesus, [der] zum König [Konstantin] sprach, 'die römischen Christen und alle *Hindo* und [jene], die den neuen Glauben an das Heilige Holz des Kreuzes Christi bewahren, werden durch das Vertrauen in IHN ihre Feinde mit aller Kraft besiegen'" (Abulaze 1963, S. 83). Ein anderer anonym Bericht über die Bekehrung der Königin Soži beinhaltet einen Hinweis, welcher keinen direkten Bezug zu diesem Thema, d. h. den "römischen und griechischen Kaufleuten" als Anhänger und Verbreiter des Christentums, zu haben scheint: "Unsere Väter kannten nicht den wahren Weg, welchen uns die römischen und griechischen Kaufleute lehrten" (Abulaze 1963, S. 99). Gleichzeitig enthält diese kurze anonyme Erzählung, welche dem Bericht beigelegt ist, einen fremdartigen unbeendeten Satz bzw. eine unterbrochene Frage, die sich offensichtlich auf eine frühere Erzählung bezieht: "Königin Salome von Užarma und Perožavr von Sivnien sprachen zu ihr [der heiligen Nino] ... flehten sie an und sagten, 'Wer bist du, und wie kamst du in unser Land als unsere Retterin, und wo bist du aufgewachsen? ... Wir lernten von dir, wer die ersten Propheten waren ... und die zwölf Apostel und die anderen zweiundsiebzig, aber ... der Herr sandte uns nie jemand anderen als dich. Und warum sagst du, du seist eine Fremde wie *Hindo* oder...'" (Abulaze 1963, S. 105).

Der Bezug auf *Hindo* hat bis heute keine überzeugende Interpretation erfahren, jedoch könnte es glaubhaft als eine Anspielung auf die *Kirchengeschichte* ausgelegt werden. Tatsächlich berichtet Rufinus im Rahmen der Geschichte des christlichen Missionars Frumentius aus dem 4. Jh. in Indien, wie er von Athanasius [gestorben im Jahr 373] von Ägypten nach Indien gesandt wurde ... Dort begann Frumentius zuerst danach zu suchen, ob es Christen unter den griechischen Kaufleuten gäbe, und begann ihnen Gutes zu tun... "und scheute keine Mühe, um sicherzustellen, daß die Saat des Christentums dort aufgehe ... als er [zum zweiten Mal] als Bischof nach Indien kam, wird berichtet, daß ihm durch die Gnade Gottes solche Kraft gegeben war, Wunder zu bewirken, daß ... eine zahllose Menge von Ungläubigen zum Glauben bekehrt werden konnte. Von dieser Zeit an existierten ein christliches Volk und die christliche Kirche in Indien" (Rufinus, S. 19-20). Dieser Bericht geht unmittelbar der Geschichte über die Bekehrung Georgiens voran [entsprechend Buch 9, Kap. XI u. Buch 10, Kap. XI]. In diesem Fall kann von einer plausiblen Parallele zwischen der Mission des Frumentius in Indien und den Taten Ninos in Iberien ausgegangen werden.

In jedem Fall weisen die späteren Berichte, welche hier diskutiert wurden, deutliche Spuren einer konsolidierten christlichen Tradition auf, welche offensichtlich auf den Einfluß des Werks von Rufinus zurückgehen.

Auf diese Weise konnten unter den verschiedenen Berichten über das Leben der georgischen Heiligen zumindest zwei Schichten unterschieden werden: die eine, geschaffen in der Zeit vor Rufinus [welche in den Berichten Sidonias reflektiert wird], und die andere, spätere, die in die Zeit nach der Veröffentlichung seiner *Kirchengeschichte* gehört.

## Anmerkungen

1 der Zeit des Athanasius und des Frumentius, siehe unten.

2 Erstaunlicherweise enthält der Text keine Anzeichen einer bestimmten göttlichen Mission, die mit der Person der Nino verbunden ist.

3 Vgl. den georgischen Text: "Ich bin eine Sünderin, und es steht mir nicht zu, die Taufe vorzunehmen" (Abulaze 1963, S. 137).

4 Gemeint ist Patriarch Juvenal; vgl. "Juvenal war der erste Bischof von Jerusalem, der den Titel 'Patriarch' trug und von 422-458 n. Chr. amtierte" (Thomson 1966, S. 87, Fußnote 92; s. auch Cross 1958).

5 Vgl. "...fidelissimus vir Bacurius, gentis ipsius rex" (der lateinische Ausdruck von Rufinus s. Takaišvili 1900, S. 95; Žanašia 1986, S. 113).

6 Nach Rufinus beteiligte er sich am Feldzug des Theodosius gegen Eugenius: "Die Offiziere, die bei ihm waren ... zeigten Mut zum Kampf. Am außergewöhnlichsten war Bacurius, ein Mann so herausragend im Glauben, in Achtung sowie geistiger und körperlicher Stärke, daß er es verdiente, im Stab des Theodosius zu dienen" (Rufinus 1997, S. 88; vgl. auch Aleksidzé 2001, S. 50, Fußnote 144).

7 Zur detaillierten Analyse der Diskussion um die Interdependenz zwischen den Arbeiten des Rufinus und des Gelasius siehe Rufinus 1997, Einführung, S. XIII-XIV. Basierend auf der ungefähren Chronologie der georgischen Könige ist es wahrscheinlicher, daß die Unterhaltung mit Bacurius von Gelasius stammt.

8 Sogar dann, wenn wir die Hypothese akzeptieren, daß Bakur IV. die Memoiren seiner Großmutter Salome besaß (Cxartišvili 1989, S. 17), müssen wir davon ausgehen, daß in diesen Aufzeichnungen nichts existierte, was eine angebliche Verwandtschaft mit dem Patriarchen gerechtfertigt hätte. Anders formuliert, selbst am Ende des 4. Jhs. ist noch keine neue, zweite chronologische Schicht in den Legenden ausformuliert. Demzufolge kann der Verfasser jener zweiten Schicht nicht identisch mit Salome sein, welche mindestens ein Jahrhundert vor Juvenal, dem um die Mitte des 5. Jhs.

lebenden Patriarchen von Jerusalem, lebte. Diese zweite Schicht scheint am Ende des 5. Jhs. oder sogar später geschaffen worden zu sein (es ist bemerkenswert, daß eines der Manuskripte, datiert auf das 10. Jh., N Sin. 50, diesen Bericht nicht Salome zuschreibt, während die Berichte von Sidonia entsprechend zugeordnet werden; s. Aleksidzé 2001, S. 284).

9 Diese ältere Version scheint in der ersten Hälfte des 4. Jhs. geschaffen worden zu sein, bevor Mirians Sohn Bakur II. in den sechziger Jahren des 4. Jhs. König von Georgien wurde, da das *Leben der heiligen Nino* seinen Bruder Rev als König nennt.

## Literatur

Abulaze, I. 1963. Mokcevaj Kartlisaj, *Zveli kartuli agiografiuli literaturis zglebi I*, hrsg. v. I. Abulaze, Tbilisi.

Aleksidzé, Z. 2001. Le nouveau manuscrit géorgien sinaitique N Sin 50, édition en facsimilé, Introduction par Z. Aleksidzé, Traduit du géorgien par J.-P. Mahé, Lovanii.

Čxartišvili, M. I. 1989. *Obraščenie Gruzii*, übers. v. E. S. Takaišvili, hrsg. u. komment. v. M. S. Čxartišvili, Tbilisi.

Cross, F. L. 1958. "Juvenal", *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, London.

Žanašia, N. 1986. *Uzvelesi cnoba kartvelta mokcevaze*, N. Žanašia: *Ištoriul-čqarotmcodneobiti narqvevebi*, S. 112-123, Tbilisi.

Keqeliže, K. 1956. *Mokcevaj kartliskas šedgeniloba, čqaroebi da erovnuli tendenciebi*, K. Keqeliže, *Etiudebi zveli kartuli literaturis ištoriidan*, I, S. 27-76, Tbilisi.

Keqeliže, K. 1957. *Kartvelta mokcevis mtavari ištoriul-kronologiuri saqitxebi*, K. Keqeliže, *Etiudebi zveli kartuli literaturis ištoriidan*, IV, S. 253-291, Tbilisi.

Lerner, C. 1998. *The Social Status of the Jewish Community in Ancient Georgia*, Paper presented at the International Colloquium: *The Problems of Georgian History and Culture*, 8-9 April, UNESCO, Paris.

Lerner, C. 1999. *Social'nyj status evrejskoj obščiny v Kartlijskom carstve*, S. 206-210, Lulea, Schweden.

Lerner, C. 1999. *On the Meaning of Some Social Terms in Ancient Georgia (mčiri, msxemi, ucxo)*, *Georgian-Jewish Relations*, Proceedings of the International Conference, June 1999, S. 43-56, Kutaisi (in georg. Sprache).

Rapp, St. 1999. *Pre-Christian History in the Georgian Shatberdi Codex: A Translation of the Initial Text of Mokcevaj Kartlisay (The Conversion of*

Kartli), *Le Muséon*, Tome 112, Fasc. 1-2, S. 79-128.

Rufinus 1997. *The Church History of Rufinus of Aquileia, Books X and XI*, transl. by Philip R. Amidon, S. J., New York-Oxford.

Takaišvili, E. 1900. Istočniki gruzinskoj letopisi, Tri chroniki, Obraščenie Gruzii v xristianstvo, Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza 28, S. 1-116, Tiflis.

*The Prosopography of the Later Roman Empire* by H. M. Jones, J. R. Martindale and J. Morris, vol. I, Cambridge 1971.

Thomson, R. 1996. *Rewriting Caucasian History, The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chronicle, The Original Georgian Text and the Armenian Adaptation*, Oxford.

Rusudan Ghlonti

### **Über die typologischen Beziehungen der geistlichen georgischen Lyrik des 16.-18. Jhs. zur englischen Literatur**

Das an der Grenze von Europa und Asien liegende Georgien hatte schon seit früher Zeit enge Bindungen sowohl zu westlichen als auch zu östlichen Kulturen, aber das georgische Schrifttum ist typologisch "europäisch", weil es sich in der osteuropäischen (oder ostchristlichen) kulturhistorischen Region entwickelte, zu der auch die byzantinische, koptische, syrische, äthiopische, armenische, albanische und später auch die slawische Literatur gehörten. Zugleich unterhielt das georgische Schrifttum intensive Beziehungen auch zur hebräischen und persischen Literatur. All das machte die generelle kulturelle Orientierung aus <sup>1</sup>.

Die georgische Literatur des 16.-18. Jhs. zeichnet sich durch thematische Vielfalt aus, uns aber interessiert die geistliche Lyrik dieser Zeit. Ähnlich wie bei der weltlichen haben auch auf die geistliche Literatur die seelische Stimmung, persönliches Leid einzelner Dichter oder die soziale und politische Lage des Landes Einfluß ausgeübt (um so bemerkenswerter ist es, daß sich das Schrifttum der sogenannten Renaissancezeit durch das Erstarken nationaler Motive auszeichnet). Natürlich dürfen hier auch die literarischen Faktoren nicht außer acht gelassen werden, das gilt gleichermaßen für das frühe poetische Erbe wie für den Einfluß des Schaffens ausländischer Autoren. Was die vorhergehende Literatur betrifft, so haben die Schriftsteller des 16.-18. Jhs. die Verbindung zu ihr nicht abgebrochen. Mehr noch, die Hymnographie erfuhr eine Wiedergeburt, natürlich der Epoche angemessen erneuert und umgeschaffen.

Zu dieser Zeit unterhielt Georgien kulturelle und literarische Verbindungen nur zur Welt des Orients. Daß der Orient großen Einfluß auf die Entwicklung der georgischen Literatur ausübte, bezeugt beispielsweise das gesamte poetische Werk Teimuraz' I. Von ihm stammt der Ausspruch: "Die Süße der persischen Sprache ließ mich die Sangeskunst ersehnen." Im weiteren bildete sich als Gegenkraft, zum Kampf gegen die persophile Strömung, das "Prinzip des rechten Sprechens" heraus, das in der

georgischen Literatur des 17.-18. Jhs. das wichtigste wirkende literarische Prinzip darstellte. Was die westliche Kultur betrifft, so konnte sie aus politischen Gründen nicht auf unmittelbarem Weg zu uns gelangen. Trotzdem lassen sich Einzelfälle aufzeigen: Wir denken dabei an den Briewechsel georgischer Könige mit römischen Päpsten, an den Briefwechsel der georgischen Könige Konstantines II. (Ende des 15. Jhs.), Simons I. (Ende des 16. Jhs.) und Teimuraz' I. (1. Hälfte des 17. Jhs.) mit den Königen Spaniens<sup>2</sup>, an das Wirken der aus Europa, Italien und Frankreich, eingereisten katholischen Missionare, an die mit Hilfe von Missionaren 1629 in Rom gegründete erste georgische Druckerei sowie an die Reiser einiger Georgier, und zwar Sulxan-Saba Orbelianis und Mamuķa Baratašviis, nach Europa. Zudem haben offenbar zahlreiche Georgier im Ausland Bildung erworben und brachten bei ihrer Rückkehr natürlich auch eine andere Kultur mit.

Es liegt auf der Hand, daß die europäische Literatur den Georgiern nach der Emigration in das Russische Reich zugänglicher wurde. Teimuraz I., Arčil, Vaxtang VI. und Davit Guramišvili, deren Schaffen wir gegenwärtig erforschen, setzten gerade in Rußland ihre schriftstellerische Tätigkeit fort. Es ist denkbar, daß sie sich auch mit der westlichen Kultur bekannt machten. Von einer unmittelbaren Beeinflussung zu sprechen, scheint uns zweifelhaft, die typologische Beziehung ist aber eine Tatsache. Dies läßt sich besonders von der religiösen Gedankenordnung und der Symbolsprache sagen. Übrigens kann man auch in der westeuropäischen Literatur mehrere Werke lesen, die dem "Gespräch des Menschen mit der Welt" von Arčil ähneln. In diesem Zusammenhang ist nicht zu bestreiten, daß die Basis für die Grundlagen jedes geistlichen Schrifttums, ob des georgischen, französischen, italienischen oder englischen, ob des orthodoxen, katholischen oder evangelischen, die Heilige Schrift ist; und das ewige Ringen des Menschen mit der Welt hat unstrittig biblische Wurzeln.

Was die Symbolsprache betrifft, so führen wir zur Veranschaulichung einige Symbole an, die in der Literatur verschiedener Länder in ähnlicher Funktion verwendet werden.

Das paradigmatische Bild des "Gartens" im geistlichen Schrifttum versinnbildlicht den Garten des Paradieses und ist im Werk eines beliebigen Verfassers in gleicher Art vertreten, natürlich mit nuancehaften Unterschieden, weil jeder schöpferische Mensch auf der Grundlage persönlicher Wahrnehmung und Empfindung zu dem betreffenden Symbol gelangt. Der "Garten" ist auch in der georgischen religiösen Lyrik populär. So ist beispielsweise in Davit Guramišvilis "Davids Garten", dem seelischen Paradies, sowohl das Christentum als auch der "Psalter" des Propheten David zu vermuten. Die symbolische Bedeutung dieses Bildes ist noch weiter: Es

versinnbildlicht die Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament und ihr Auseinanderhervorgehen.

Die traditionelle Belastung gibt dem "Garten" auch die Engländerin Julian of Norwich, obwohl sie ihn an anderer Stelle zur Beschreibung der menschlichen Seele verwendet: Der Herr wartet auf die Zeit, wenn er aus dem eigenen Garten die Früchte ernten wird, die "Frucht" des irdischen Tuns des Menschen. In diesem Fall ist, wie wir sehen, mit dem "Garten" die irdische Welt und nicht das Paradies gemeint, obgleich Julian keineswegs originell ist. In der religiösen Lyrik drückt das bildhafte Symbol des "Gartens" häufig außer dem Paradiesgarten auch die vergängliche Welt aus. In Davit Guramišvili's "Davitiani" ist parallel zu "Davids Garten", dem see-lischen Paradies, auch "Adams Garten" belegt, der die vergängliche Welt, das irdische, zeitweilige Dasein versinnbildlicht.

Im Zusammenhang mit dieser Frage halten wir auch das bildhafte Symbol "Sonne der Sonnen" (mzeta-mze) für beachtenswert.

S. Caišvili vertritt die Ansicht: "Das Bild *mzeta-mze* als Bezeichnung für Gottvater, den Herrn der Herren Zebaoth, hat erstmals Guramišvili in Hymnen geistlichen Charakters eingebracht." Es müsse unstrittig aus dem Schatz der georgischen Volkspoese gehoben worden sein <sup>3</sup>. Dies bestätigt auch Š. Žiziguri <sup>4</sup>. T. Mosia dagegen bemerkt, dieses bildhafte Symbol sei doch in erster Linie im geistlichen Schrifttum entwickelt worden <sup>5</sup>. Wir haben nicht vor, die literarischen Wurzeln von "*mzeta-mze*" zu suchen. Sie sind in der Fachliteratur bereits entdeckt worden. Wir weisen nur darauf hin, daß sich dieses mystische Bild bereits in den "Gedanken" von Marcus Aurelius, einem Vertreter der Stoiker-Schule, belegen läßt.

Auf die "Sonne der Sonnen" als Symbol Gottes stoßen wir auch in einem Brief des Florenzer Neuplatonikers Marsilio Ficino aus dem 15. Jh. Ficino betrachtet seine eigene Lehre, die philosophische Religion, als Retter des Christentums; er meint, die Theorie der neuplatonischen Emanation entspreche dem Christentum. "Sonne der Sonnen" (the Sun of suns), "Herr der Herren" (the God of gods), "Gnade der Gnaden" (the grace of graces), "Einheit der Einheiten" (the unity of unities) nennt er die Grundursache in seinem "Theologischen Dialog zwischen Gott und Seele" ("A theological dialogue between God and the soul") <sup>6</sup>. Es ist anzunehmen, daß Ficino ähnlich wie D. Guramišvili von der Bibel ausgeht: Analog zu "Gott der Götter", "Herr der Herren" schafft er das künstlerische Bild "Sonne der Sonnen" und nicht nur dieses, sondern auch "Einheit der Einheiten" und "Gnade der Gnaden".

Folglich ist "Sonne der Sonnen" als symbolischer Name des Herrn nicht nur dem georgischen Schrifttum zugehörig, und wahrscheinlich nutzen ihn außer Marcus Aurelius und Marsilio Ficino noch andere europäische

Verfasser. Die Hauptsache hierbei ist, daß es sich erübrigt, vom Einfluß des einen auf den anderen zu sprechen, da jeder Schöpfer des bildhaften Symbols "Sonne der Sonnen" es eigenständig erschaffen konnte. Die Verwendung biblischer Motive durch georgische Persönlichkeiten des 16.-18. Jhs. war neben dem religiösen Bedürfnis und der Tradition auch durch die damalige Situation Georgiens bedingt: Aufgrund der kriegerischen Einfälle der Türken und Perser war die Festigung der christlichen Lehre das Hauptmittel zur Bewahrung der nationalen Selbständigkeit. Mit diesem Ziel wirkten Davit Guramišvili, Arčil, Sulxan-Saba Orbeliani, Vaxtang VI., Teimuraz II. und andere. In ihren Werken begegnen auf Schritt und Tritt biblische Gestalten, Bilder, Lexik und Zitate aus der Bibel. Aber nicht nur in georgischen literarischen Werken, sondern auch in byzantinischen und denen Westeuropas (Italien, England, Deutschland, Frankreich) und in russischen Werken nehmen biblische Motive großen Raum ein. Ja, sogar der Orient bedient sich ihrer: Die biblische Geschichte von Joseph dem Prächtigen wurde von Firdusi Abdurahman Dshami, Nazim und anderen aufgegriffen.

Das bisher Gesagte betraf die Aufladung von Symbolen mit gleicher Funktion in den Literaturen verschiedener Länder. Es ist aber auch nicht uninteressant zu sehen, wie gleichartige Bilder mit unterschiedlicher Interpretation verwendet werden.

In diesem Zusammenhang ist unseres Erachtens das bildhafte Symbol der "Frau" (*kali*) bemerkenswert. Für die Liebeslyrik georgischer Autoren des 16.-18. Jhs. ist die göttliche, hehre Liebe, die auf die Bibel, und zwar auf Salomos "Hoheslied", zurückgeht, der Ausgangspunkt. Oftmals ist die von georgischen Dichtern gemalte bezaubend schöne Frau in Wirklichkeit ein überirdisches, unerreichbares Wesen. Interessant ist, ob die "Frau" als symbolischer Name des Heilands in der Literatur Westeuropas auftritt und dort der symbolhaft-allegorische Ausdruck der Liebe belegbar ist.

Nach unserer Kenntnis ist Ähnliches in westlicher Literatur weniger anzutreffen, obwohl die göttliche Liebe in Dante Alighieris "Göttlicher Komödie" für manchen Dichter zum Wegbereiter geworden ist. Von Dante breitete sich in Europa das gleichnishafte, allegorische Verständnis der Liebe aus. Wir denken, daß die erhabene Liebe, die in der sogenannten georgischen Renaissance-Lyrik schon bei Teimuraz I. und Arčil (bei Teimuraz teilweise), am ausgeprägtesten aber in den Schriften von Vaxtang VI. und Davit Guramišvili in Erscheinung tritt, aus Asien zu uns eingeflossen ist. Natürlich ist die Hauptquelle der georgischen Schriftsteller das "Hoheslied" Salomos, doch die Popularisierung dieser Thematik hat vermutlich der orientalische Einfluß gefördert ungeachtet dessen, daß in der Liebe zwischen Rose und Nachtigall, Lippen und Wein usw. die sufische Liebe

gemeint ist und nicht die christliche. Was das westliche Schrifttum betrifft, so ist natürlich auch hier allegorische Liebe ersichtlich, beispielsweise sehen viele Wissenschaftler in den im 12. Jh. in Frankreich recht verbreiteten "Liebesbriefen von Abelard und Heloise" im wesentlichen einen Ausdruck der göttlichen Liebe. Wir meinen, für die Schriftsteller Westeuropas war die reine <sup>7</sup> und nicht die christliche Mystik die Hauptsache. So preist die englische Schriftstellerin Julian of Norwich aus dem 14. Jh., die als bedeutendste englische Mystikerin gilt, die hehre Liebe und betitelt ihr eigenes Werk aus diesem Grunde "A Revelation of Divine Love" <sup>8</sup>.

Ein Umstand ist hier hervorzuheben: Wenn in der georgischen Literatur der sogenannten Renaissance-Periode die "Frau" und "Geliebte" den Heiland versinnbildlicht, so erscheint im Werk Julians of Norwich der neue Symbolname "Mutter" ("Mother Jesus"). Doch Julian ist in diesem Fall nicht originell. Für sie ist auch hier wiederum die christliche Religion die Quelle. Der Heiland in Gestalt der Mutter ist bei den orientalischen Vätern schon im 2. Jh. vertreten. Clemens von Alexandria zufolge wird der Herr aus Mitleid mit den Menschen zur Mutter. Der hl. Vater spricht von Gottes Milch und Blut, das die Menschheit nährt und sie erlöst. Auch Vater Ambrosius und Augustinus berühren und erweitern dieses Thema. Der hl. Ambrosius nennt den Schoß und die Brust des Sohnes Gottes, was seiner Überzeugung nach die zwei Testamente beinhaltet (den Schoß und die zwei Brüste der "Braut" nennt auch das "Hohelied" (7, 3-4)). Er stellt Jesus als Jungfrau dar, die heiratet, schwanger wird und nach der Geburt die Kinder mit eigener Milch nährt <sup>9</sup>.

Wie gesagt, bezeichnet die Engländerin Julian of Norwich den Heiland bisweilen als "Mutter" ("Mother Jesus"), ebenso stellt die Engländerin Aemilia Lanyer aus dem 12. Jh. den von den Toten auferstandenen Jesus von Nazareth in Gestalt einer "Frau" dar und bemüht das Hohelied Salomos: "Ihre Lippen gleichen der Lilie ... sind süßer als der süßeste Honig..." <sup>10</sup>, während sie an anderer Stelle einzelne Bilder, Phrasen und Episoden aus dem Evangelium entlehnt.

Wir ziehen Parallelen zur georgischen Literatur des 17.-18. Jhs. Der dichtende König Vaxtang VI. preist mit einer Frau gewidmeten Liebesworten, mit dem Lobgesang auf ihre unvergleichliche Schönheit in Wirklichkeit die Verkörperung Gottes. In den "Liebesliedern" heißt es: "Die Wange hatte sie wie ein Rosenblatt, den Mund als Lilie ..." <sup>11</sup>. Folglich ist die "Lilie" zur Darstellung der Lippen des Heilands auch in der Poesie des georgischen Verfassers zu ersehen, und auch hier ist wieder Salomos Hohelied (5,13) die Grundlage.

Ähnlich wie in der georgischen (und nicht nur in der georgischen) geistlichen Poesie ist auch der hoffende Blick der englischen Poeten vor allem

auf Jesus Christus und die allerheiligste Muttergottes gerichtet. Die Untersuchung der Werke von W. Langland, E. Spenser, Ph. Sidney, G. Herbert, J. Milton, R. Crashaw, Th. Traherne und anderen zeigte uns, daß die religiöse Lyrik dieser Autoren von der Heiligen Schrift, der Liturgie und den lateinischen Hymnen ausgeht. Auch die grundlegende Thematik der englischen religiösen Lyrik unterscheidet sich kaum von der georgischen. Adams Sündenfall, die Hoffnung auf Erlösung, die Geburt des Heilands, die Kreuzigung, das Bildnis der vom Leiden des Sohnes betrübten Muttergottes, die Auferstehung Jesu, das Beten und Flehen zu Gott, zu Maria, zu den Engeln, zu den Heiligen und den Aposteln, das vergängliche Leben des Menschen, christliche Hoffnung und Freude - das sind ungefähr alle wesentlichen Motive, die die englische und die georgische und wahrscheinlich überhaupt jede christliche Literatur vereinen.

Nach unseren Beobachtungen schöpft die englische geistliche Lyrik des 16.-18. Jhs. wie die georgische nächst dem Evangelium am häufigsten aus dem Psalter Davids. Einige Beispiele zur Illustration.

Der im 16.-17. Jh. wirkende George Herbert verwendet verschiedentlich Bilder und Phrasen aus dem Psalter. Bemerkenswert ist, daß er aus dem Psalter nicht nur den Refrain, sondern auch das Hauptmotiv für sein Poem entlehnt. Wir meinen Herberts "Epigramm" ("Quip"), das viermal folgenden Vers des 37. Reuegesangs wiederholt: "Aber ich vertraue dir, Herr, und du erhöre mich, Herr, mein Gott" (Ps. 37, 16). Auch der Hauptgedanke des Werkes stammt aus dem Psalter. Mehr noch, der englische Poet dichtet mehrere Psalmen original, offenbar um den biblischen Text zu kommentieren (so beispielsweise den "Twenty-Third-Psalme")<sup>12</sup>.

Der Psalter des Propheten David wurde auch für den ungefähr zur gleichen Zeit wirkenden Davit Guramišvili (17.-18. Jh.) zum Ideengeber. Auch in seine Poesie hat mancher Psalm in fast unveränderter Form Einzug gehalten, während andere eine besondere Gestalt angenommen haben. Im Davitiani findet sich vierfacher Lobpreis des biblischen Königs. Mehr noch, "für D. Guramišvili ist gerade der Autor des Psalters das höchste poetische Ideal, das zweite poetische "Ich" "<sup>13</sup>.

Der Psalter Davids ist die wichtigste Grundlage des "Davitiani". Außer textlicher Übereinstimmung, thematischer Wiederholung und identischen Symbolen bezieht sich ihre Ähnlichkeit auf die seelische Verwandtschaft, die poetische Einstellung und die gemeinsamen konfessionellen Interessen. Hervorzuheben ist, daß dies auch der englische Forscher D. Rayfield bemerkt. Ihm zufolge stellten manche Gedichte Guramišvilis tatsächlich ein Gebet vom Psalmentyp dar<sup>14</sup>. Schon "aus der Überschrift wird klar, daß das "Davitiani" in genetischem Zusammenhang mit dem Psalter Davids steht"<sup>15</sup>. Der georgische Verfasser weist selbst darauf hin, daß er sein Werk in

Analogie zum Psalter Davids "Davitiani" genannt hat.

Die Betrachtung der Sammlung seiner Werke verdeutlicht, daß Davit Guramišvili eine besondere Interpretation des ersten Psalms des Psalters gleich in das erste Gedicht des ersten Buches des "Davitiani" einbringt (der nur "die Verkündung des Namens und Vornamens des Dichters dieser Bücher" vorausgeht). Es ist bezeichnend, daß er auch den letzten Psalm des Psalters im letzten Gedicht des "Davitiani" anlegt. Das Gesagte bestätigt, daß für das "Davitiani" der Psalter Davids der Ausgangspunkt ist.

Kartlis König Vaxtang VI., der ein Zeitgenosse Guramišvilis war, erwähnt zwar im Unterschied zu ihm nur einmal den Namen des Psalmensängers David (*"vinc p̄oos sibrzne, amistvis davitc tkva netarebani"*, S. 140), doch die Untersuchung seines Werkes läßt erkennen, daß er recht häufig auf die Gesänge des biblischen Propheten zurückgreift. Und zwar läßt er sich beim Dichten von *"nacvlad čemta siketeta"* vom 104. und 77. Psalm leiten. Mehr noch, auch das Grundmotiv für das Gedicht (die Unersättlichkeit des Menschen) entnimmt er meiner Meinung nach dem oben genannten 77. Gesang. Auch die *"Saṛpialoni"* des dichtenden Königs Vaxtang stammen aus dem 26., 50., 148., 150. und anderen Psalmen.

In der Lyrik Vaxtangs VI. sind also deutlich Psalmenmotive ersichtlich, lassen sich Beispiele phraseologischer Übereinstimmungen mit dem Psalter belegen, und auch der Geist des Psalters ist dem König von Kartli nicht fremd.

Mehrfach erwähnt und rühmt den Autor des Psalters und dessen Sohn Salomo auch König Arčil. Es ist anzunehmen, daß er die Abstammung der georgischen Bagratiden von dem leiblichen Vater Jesu Christi, dem Propheten David, verinnerlicht hatte, obwohl er zu dieser Frage schweigt, während Vaxtang VI. stolz verkündet: "Das schreibe ich, Vaxtang, König der Georgier, aus Davids Geschlecht" (der Glaube an die göttliche Abstammung der Bagratiden entstand schon bei ihrer Thronbesteigung in *Ṭao-klaržeti*)<sup>16</sup>. Dafür lenkt Arčil die Aufmerksamkeit auf die Abstammung des Heilands "vom Stamme Davids". Es ist bemerkenswert, daß auch im "Arčili-ani" reichlich Beispiele konkreter Bezugnahme auf den Psalter bezeugt sind und auch mehrere Episoden aus dem Leben des biblischen David angeführt werden.

Kehren wir nochmals zu den englischen Autoren zurück.

Aus dem Psalter schöpft Thomas Traherne aus dem 17. Jh.<sup>17</sup> In einem Kapitel der *"Centuries"* (und zwar im "Dritten Jahrhundert") stellt Traherne seine Autobiographie vor, im letzten Teil aber zieht er zur Erklärung seiner eigenen Ansichten den Psalter des Propheten David heran, weil er in der Person des Königs der Juden eine verwandte Seele sieht. Und gerade das ist am bedeutungsvollsten. Die Suche einer verwandten Seele im Psalter

und die Betrachtung ihrer Worte als eigene Erklärung verkündete schon Athanasius von Alexandria: "Wenn jemand Psalmen singt ... wolen wir es so erachten, als ob wir es sind, die zu Gott sprechen" <sup>18</sup>.

Wir vermerken (worauf wir oben schon hingewiesen haben), daß eine verwandte Seele im Psalter auch georgische Autoren suchen (Davit Guramišvili und Vaxtang VI.).

Bekanntlich läßt sich auch Edmund Spenser vom Psalter leiten <sup>19</sup>. Seine Kommentare zum Psalter legen Sir Philip Sidney <sup>20</sup> und seine Schwester Graphinia Pembroke vor. Bezeichnend ist, daß in diesem Zusammenhang John Donne sogar ein spezielles Werk verfaßt: "Upon the translation of the Psalms by Sir Philip Sidney, and the countesse of Pembroke his sister" <sup>21</sup>.

Wie die Beispiele verdeutlichen, bezieht sich die englische geistliche Lyrik des 17.-18. Jhs. ähnlich wie die georgische nächst dem Evangelium am häufigsten auf den Psalter des Propheten David.

Eine unmittelbare Beeinflussung der religiösen georgischen Lyrik durch irgendeine Kultur Westeuropas ist zweifelhaft, die typologische Beziehung aber ist eine Tatsache. Das läßt sich vor allem zur religiösen Gedankenordnung und zur Symbolsprache sagen.

#### Anmerkungen

1 Siraze, R.: Kartuli paradigmuli saxismetqvelebisatvis (in: Sžari, II, šota rustavelis saxelobis kartuli literaturis instiřuti, Tbilisi 2001, S. 9).

2 Xintibize, E.: Axali masalebi kartvel mepeta ešpanetši mimocenis šesaxeb (in: Ciskari, 1986, 3, S. 143-152).

3 Caišvili, S.: Šota Rustaveli - Davit Guramišvili - Narqvevebi žveli kartuli literaturis istoriidan, Tbilisi 1974, S. 209.

4 Žiziguri, Š.: Davit Guramišvilis ena, Tbilisi 1980, S. 83.

5 Mosia, T.: Davit Guramišvili da kartuli siřqvieri qultura, Tbilisi 1986, S. 123-134.

6 Marsilio Ficino: The Letters of Marsilio Ficino, I, Translated from the Latin by members of the Language Department of the School of Economic Science, London 1975, S. 35-39.

7 Der Mystizismus erklärt zum Begreifen Gottes die religiösen Instanzen für überflüssig, das Eindringen in Gott sei eine Fähigkeit des Menschen und bedürfe dazu weder Kirche noch Klöster.

8 Julian of Norwich: A Revelation of Divine Love, Newly translated from Middle English by J. Skinner, Great Britain, Evesham 1996.

9 Vinje, P. M.: An Understanding of Love According to the anchoress Julian of Norwich (in: Salzburg Studies in English Literature, Institut für

Anglistik und Amerikanistik, 1983, S. 152).

10 The Poems of Aemilia Lanyer, *Salve Deus Rex Iudaeorum*, Edited by S. Woods, New York, Oxford 1993, S. 107.

11 Vaxtang meekvse: Leksebi da poemebi, Al. Baramizis redakciit, Tbilisi 1975, S. 45.

12 Herbert, G.: Masters of Prayer, With foreword and notes by M. Hobbs, England 1984, S. 18.

13 Siraže, R.: Čerilebi, Tbilisi 1980, S. 119.

14 Rayfield, D.: The Literature of Georgia, A History, Oxford 1995.

15 Baramize, R.: Narķvevebi kartuli mčerlobis iřoriidan, Tbilisi 1990, S. 178.

16 Keķelize, K.: Eņiudebi zveli kartuli liķraķuris iřoriidan, I, Tbilisi 1956, S. 312-318; Lortkipanize, M.: Legenda bagraņionta čarmořobis řesaxeб (in: Kāvķasiis xalxta iřoriis saķitxebi, Tbilisi 1966, S. 144-149).

17 Traherne, Th.: Centuries, London and Oxford 1975.

18 Atanase Aleksandrieli: Tkwmuli netarisa atanasi mtavarepiřkoposisa aleksandrielisaj zalisatwis psalmuntajsa (in: Psalmunis zveli kartuli redakciebi, X-XIII sauķuneta xelnačerebis mixedvit, gamosca m. řanizem, Tbilisi 1960, S. 449).

19 Spenser, E.: Selected Writings, Edited by E. P. Watson, London and New York 1992.

20 Sidney, Ph. Sir: The Major Works, Edited with an introduction and Notes by K. Duncan-Jones, Oxford 2002.

21 Donne, J.: Poetical Works, Edited by H. J. C. Grierson, Oxford 1979.

Wenera Kawtiaschwili

### **Rezeption deutscher Literatur und Ästhetik in Galaktion Tabizes Werk**

Galaktion Tabize ist der Erneuerer und Begründer der modernsten georgischen Poesie und gleichzeitig ihr bislang noch unerklommener Gipfel. In seinem Schaffen ist von traditioneller nationaler wie auch von westlich modernistischer Weltauffassung geprägtes persönliches Empfinden harmonisch verschmolzen, und da Neuerertum neben dem Vertiefen und Emporführen des schon Bestehenden, Traditionellen zu neuer Höhe auch die Einführung völlig neuer poetischer Mittel, eines neuen Stils und neuer Denkweise beinhaltet, wäre es schwierig, die innere Natur und die Grenzen seiner Poesie ohne die Berücksichtigung der kulturellen Errungenschaften der Menschheit allgemein richtig einzuschätzen, zumal seine Gedichte nicht nur von der Genialität des Verfassers künden, sondern von seiner umfassenden Bildung, von der Weite seines Horizonts, von einer Persönlichkeit, die der gesamten Menschheitskultur teilhaftig geworden ist und sie tief verinnerlicht hat. Deshalb sind, um mit Revaz Tvarazes Worten zu sprechen, "die ausländischen Namen, Fakten und Sujets in seiner Poesie nicht etwa von oben aufgeklebt, all dies scheint uns so heimatlich, so vertraut wie die Nennung von Rustaveli, Ilia, Aḳaḳi, Vaḷa oder des Aragvi, Rioni, Mḱvari, von Çinandali und Geguti" (3, 121).

Galaktion als zum immerwährend Neuen blickender Genius spürte von Anfang an, daß jede Epoche ihren eigenen Stil, ihre eigenen Erfordernisse, ihr eigenes weltanschauliches und ästhetisches Credo hat; er fühlte es und erklärte: "Als man in Çiçamuri Ilia <sup>1</sup> ermordete, ging eine große Epoche zu Ende." Er fühlte, daß er sich dem Reigen des Kampfes zur Lösung der neuen Erfordernisse, der neuen Aufgaben, anschließen und seine Harfe so stimmen mußte, daß ihr der nationale Klang nicht verlorenging und er die Werke der Menschheitspoesie aufnehmen konnte, um auch sie in den Dienst des georgischen Gedichts zu stellen, oder, wie Tician <sup>2</sup> sagte, das georgische Gedicht nach dem Radius der Welt auszurichten.

Die Sache ist die, daß selbst in der europäischen Kunst des 19. Jahrhun-

derts eine Verschmelzung mit der orientalischen Kunst vonstatten ging, eine Art Synthese stattfand. Diese Rolle spielte das symbolische Denken. In seiner Gestalt drang ein starker Strom orientalischer Mystik in die europäische Kunst ein. Wie "geheimnisvolle Schrift von Unausprechlichem" ist sie auf Überzeitliches, vom Konkreten zum Abstrakten, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Begreiflichen zum Unbegreiflichen gerichtet. Ausgerüstet mit diesen für die orientalische Kunst charakteristischen Kennzeichen und Eigenschaften, erhob sich die europäische Kunst gegen sich selbst, was am deutlichsten und vollkommensten auf literarischem Gebiet in der symbolistischen Richtung zum Ausdruck kam.

Auch im Schaffen von Galaktion Tabize, der der Weltkultur teilhaftig geworden war, spielte die Rolle des Orients (die georgische Poesie war stets einer orientalischen Beeinflussung ausgesetzt gewesen) der französische Symbolismus, obgleich der Dichter die europäische Poesie im allgemeinen und den französischen Symbolismus im besonderen nicht unverändert übernommen hat. Er brachte seine Korrektive ein und schuf ein ihm genehmes Modell des Symbolismus und der Poesie überhaupt. Deshalb wohl suchen die einen in seiner Poesie den Symbolismus, andere den Impressionismus, den Expressionismus, den Dadaismus, ja sogar den "höchsten Realismus". In diesem Zusammenhang liefert uns I. Keņčošvili eine Erklärung: "Wegen der sowohl in der europäischen als auch in der georgischen Literatur und Kunst entstandenen überaus vielgestaltigen ästhetischen Situation werden in der Zeit des "georgischen Symbolismus" nicht die Schöpfer, sondern die Werke diesem oder jenem "ismus" zugezählt, aber noch öfter werden in ihnen verschiedene Stile getrennt. Darum ist die polyästhetische Struktur der Werke unter Berücksichtigung dessen zu analysieren, daß in dieser oder jener künstlerischen Wirklichkeit die Phylogenese häufig nicht der Ontogenese gleich ist und oftmals in unterschiedlicher Funktion in Erscheinung tritt..." (5, 42). In solchem Fall bietet auch G. Gačecilaze eine interessante Überlegung an: "Ich denke, bei der Analyse einer derartigen Situation (gemeint ist, wenn in Galaktion Tabizes Werk Kennzeichen für verschiedenartige "ismen" auftreten, W. K.) soll die Literaturwissenschaft klar den kunstwissenschaftlichen Begriff "unstilistische Linie" entlehnen ... Mit diesem Begriff kann die Position eines Schöpfers charakterisiert werden, der in sich die Tendenzen konträrer Stile einer Epoche aufnimmt und seinerseits keinem einzigen von ihnen verpflichtet ist. Sein Ziel ist es, der Universalität des Sehens zuzustreben. Auf diesem Wege ist ihm jedes Verfahren eines Stils oder einer Manier annehmbar, wenn es geeignet ist" (2, 266). Was den Symbolismus betrifft, so vermerkt G. Benašvili, daß er für G. Tabize "das zu einem Fokus Vereinigende des Widerscheins der poetischen Kulturen verschiedener Zeit darstellt" (1, 30). Wie

das auch sein mag, Galaktion Tabize hat in seinem Werk dem Symbolismus bestimmten Tribut gezollt. Es ist auch bekannt, daß die französischen Symbolisten ihr eigenes ideelles und ästhetisches Credo auch dem Denken deutscher Geistesschaffender nach prägten (ich habe vor allem A. Schopenhauer, R. Wagner und F. Nietzsche im Blick). Dies erregte mein Interesse zu klären, welche Stellung diese Persönlichkeiten in G. Tabizes Schaffen innehatten.

In seinem Hauptwerk "Die Welt als Wille und Vorstellung" baut Schopenhauer eine besondere ästhetische Pyramide auf, weil er der Ansicht ist, daß die Beeinflussungskraft der Kunst in vieler Hinsicht von der Art der Kunst selbst abhängt, davon, welche Ideenstufe die betreffende Kunstform zum Ausdruck bringt. Im Fundament dieser Pyramide bringt er die Architektur unter, darüber die Skulptur, danach die Malerei, noch weiter oben die Poesie, und der Musik weist er einen ganz besonderen Platz zu. Er meint: "...Es ist die MUSIK. Sie steht ganz abgesondert von allen andern. Wir erkennen in ihr nicht die Nachbildung, Wiederholung irgend einer Idee der Wesen in der Welt... Sie alle (andere Arten der Kunst. W. K.) objektivieren also den Willen nur mittelbar, nämlich mittelst der Ideen: und da unsere Welt nichts Anderes ist, als die Erscheinung der Ideen in der Vielheit, mittelst Eingang in das *principium individuationis* (die Form der dem Individuo als solchem möglichen Erkenntniß); so ist die Musik, da sie die Ideen übergeht, auch von der erscheinenden Welt ganz unabhängig, ignoriert sie schlechthin, könnte gewissermaßen, auch wenn die Welt gar nicht wäre, doch bestehen: was von den anderen Künsten sich nicht sagen läßt... Die Musik ist also keineswegs, gleich den anderen Künsten, das Abbild der Ideen; sondern ABBILD DES WILLENS SELBST... und also zu allem Physischen der Welt das Metaphysische... Man könnte demnach die Welt ebenso verkörperte Musik, als auch verkörperten Willen nennen" (8, 302, 304, 310).

Seiner Ansicht nach bringt die Musik in äußerst allgemeiner Sprache, durch Töne, mit größter Klarheit und Wahrhaftigkeit das Wesen der Welt zum Ausdruck, so daß uns die Musik aus der Sphäre der einzelnen Dinge zur Ewigkeit führt, zum Willen. Eine solche Auffassung der Musik bietet einen besonderen Weg, das Geheimnis der Welt zu lüften. Der später von Schopenhauer begeisterte Richard Wagner bemüht sich zu zeigen, daß "das Eindringen in Beethovens Musik auch ein Eindringen in das Wesen der Welt" ist<sup>3</sup>. Wagners Musik aber wird für den jungen Friedrich Nietzsche zum Mittel, zur tragischen Wurzel der Welt zu gelangen. Und als die Väter des französischen Symbolismus (Baudelaire, Mallarmé) Schopenhauers Ansichten über die Musik kennenlernten, erkannten sie sie als Grundlage der Symboltheorie in der Kunst an, denn das Schopenhauersche Verständ-

nis der musikalischen Form paßte genau zur symbolistischen Auffassung der musikalischen Form. Und zwar verkörpert nach Schopenhauers Meinung, wie wir sahen, die Musik, die frei ist von Begriffen<sup>4</sup> und Urteilen, eine ideale Form zur emotionalen Selbstdarstellung des Menschen. Nach Überzeugung der französischen Symbolisten sollten auch in der Poesie adäquate Mittel gesucht werden, neue Verfahren, eine spezifische Art des Redens, die die "geheimnisvolle Musik" der menschlichen Seele zum Ausdruck bringen sollten. Obwohl Baudelaire über keinerlei musikalische Bildung verfügte<sup>5</sup>, versetzte ihn Wagners Musik plötzlich in solche Begeisterung, daß er das Interesse verspürte, Sprache in Musik zu verwandeln und damit Wagner gleichzukommen. Das aber hatte "weitgehende Folgen für die französische Lyrik" (6, 29).

Wagners Kunst bedeutete höchste Liebesleidenschaft für den französischen Dichter, von dem man sagt, daß er, der schon in Agonie gefallen und gelähmt war und fast das Bewußtsein verloren hatte, noch in den letzten Lebenstagen bei der Erwähnung Wagners vor Freude lächelte. Als er in seinem Essay "Richard Wagner und Tannhäuser" begeistert von der doppelten Fähigkeit Wagners spricht, poetisch und musikalisch zu denken, von seinem Können, jede Idee in zweierlei Form zu erblicken, betont er "die Ekstase aus Wonne und Erkenntnis", die ihn die Ouvertüre zu "Lohengrin" erleben läßt, wenn er "von "Räuschen des Opiums" schwärmt, von der außerordentlichen Lust, die in den hohen Orten kreist" (6, 53), wodurch er deutlich mehr Lebensenergie und Gedankenfreiheit offenbart. Wie Baudelaire widmete auch Mallarmé Wagners Werk einen speziellen Essay, und überhaupt überkam die Wagnersche Kunst die französischen Symbolisten, um mit Nietzsches Worten zu sprechen, wie eine "leichtere Sinnlichkeits-epidemie". Preislieder auf Wagner zu schreiben, wurde den französischen Symbolisten zu einer angenehmen Aufgabe. 1885 gründeten sie in Paris sogar die Wagnerzeitschrift "La revue wagnerienne" (Direktor: E. Dujardin).

Die Vergötterung Wagners durch die französischen Symbolisten rührt vor allem daher, daß "Wagners Musik die in Musik überführte Philosophie Schopenhauers ist" (4, 55). Tatsächlich war für Wagner Schopenhauers ästhetische Ansicht über die Musik besonders interessant, derzufolge die Musik keine Erscheinung zum Ausdruck bringe, sondern nur ihr inneres Wesen, den Willen selbst, deshalb drücke sie nicht konkret diese oder jene Trübsal oder einen Schmerz, diese oder jene Erregung oder Freude aus, sondern allgemein Trübsal, Freude, Erregung, Glücksgefühl abstrakt, ohne deren auslösende Ursachen. Ein derartiges Verständnis der Musik führt uns zur Erklärung jener Ursachen, warum Wagner den Mythos oder die Legende für den fruchtbarsten Boden zum Ausdruck allgemeinmenschlicher Ideen hielt und weshalb er ihnen den Vorzug vor dem historischen Sujet

gab. Aus diesem Grund öffnete er in seinen Opern weit die Tore für Mythen, Legenden und Sagen, deren Bearbeitung durch seine befreite Musik die aus einer mystischen Welt hervortretenden Helden als götterähnliche Menschen darstellt. Dies war der Grund dafür, daß die französischen Symbolisten die Liebe zur Musik in den Rang ihrer vornehmsten Verpflichtung erhoben, die Annäherung der poetischen Sprache an die Sprache der Musik aber zum Gegenstand täglicher schöpferischer Suche machten.

Auch Galaktion Tabize Weg zu Wagner verläuft über den französischen Symbolismus. Von ihm empfing er den Gedanken der Unverträglichkeit der hochkomplizierten Aspekte der Welt mit der gewöhnlichen Sprache, das Eindringen in den innersten Kern, in die vielschichtigsten Ebenen der Seele mittels gewöhnlicher Begriffe und Kategorien. Parallel dazu läßt uns der georgische Dichter mannigfaltig seine geistige Bindung und Verwandtschaft zu Wagner fühlen, und dies geschieht nicht zufällig, sondern völlig durchdacht. G. Tabize kannte das Werk des deutschen Komponisten ausgezeichnet. Schon im Jahre 1913 geht in der Zeitschrift "Okros Verzi", an der neben anderen auch G. Tabize mitwirkte, in verschiedenen Publikationen der Name Richard Wagners um. Später aber "schrieb er das in russischer Sprache gedruckte Vorwort und das erste Kapitel von Friedrich Nietzsches Aufsatz "Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem" heraus, übersetzte es und fertigte einen Konspekt an" (9, 412). Zudem studierte er bei seinem Aufenthalt in Moskau (1917-1818) speziell die Werke A. Schopenhauers (3, 158). Auch das ist zu berücksichtigen, daß auf den russischen Bühnen Wagners Opern aufgeführt wurden, in Zeitungen und Zeitschriften Rezensionen dieser Aufführungen abgedruckt wurden, und, was das wichtigste ist, der russische Büchermarkt voll war von Büchern über Wagners Leben und Schaffen. Von früheren Perioden abgesehen, wurden allein in den beiden Jahren 1912-1913 in Moskau und Petersburg folgende Bücher herausgegeben: Val'ter, V. G.: "Richard Vagner, ego žizn', tvorčestvo i dejatel'nost' " [Richard Wagner, Sein Leben, Werk und Schaffen], Durylin, S. N.: "Richard Vagner i Rossija, O Vagnere i buduščich putjach iskusstva" [Richard Wagner und Rußland, Über Wagner und die künftigen Wege der Kunst], Il'inskij, A. A.: "Richard Vagner, ego žizn', tvorenija" [Richard Wagner, Sein Leben, seine Werke], Kapp Julij: "Richard Vagner, Biografija" [Richard Wagner, Biographie]. Unter den früheren Büchern hat das von M. V. Stanislavskij 1910 herausgegebene "Vagner v Rossii" [Wagner in Rußland] Bedeutung erlangt. G. Tabize fiel es demnach nicht schwer, sich gründlich mit dem Schaffen Wagners bekanntzumachen, worauf auch sein dem deutschen Komponisten gewidmetes Gedicht klar hinweist:

"Ich bin verzaubert von diesem Denkmal, (bin) durch ein Meer von Begeisterung gefesselt  
 Wagner, rein, wie der Himmel und finstern, wie die Verdammnis.  
 Wagner, ein Schöpfer - fähig, aus Dissonanzen Schönheit zu schaffen,  
 Uns beständig in seinen Bann ziehende, erregende, Leid bringende.

Ich höre mit leisem Rauschen das Chaos während der Welterschaffung  
 Und die Begeisterung des Schöpfers, der Sekunde der Überinspiration zuvorzukommen  
 Und die Gestalt der Melodien durch Gemütsbewegung gequält - leidgeprüft  
 Und träume den Orkan, der böse eingeschlummert ist.

Jahrtausende werden vergehen und alles, was nun geschieht  
 Wird mit leisem Schweigen in Vergessenheit geraten  
 Die ewigbrennende Stimme Lohengrins, der uns in den Himmel aufsteigen läßt,  
 Das traurige Aufstöhnen von Isolde und Tristan.

Das Aufstöhnen, das durch ein Meer von Leidenschaften zur Bezauberung wird,  
 Der Ton der neuen Suche,  
 Das Lied der Walküre,  
 Wird auf alle Zeiten als unvergängliches und reines Denkmal bleiben."

In Galaktion Tabizes Werk sind leicht solche Kunstgriffe und Mittel zu erkennen, die aus Wagners Klangwelt bekannt sind. Ihre Verwandtschaft tritt in erster Linie in der erstaunlichen Geschlossenheit ihres Werkes in Erscheinung. Dies ist die für die Erlangung der Inspiration erforderliche Meisterschaft in jeglicher Kunst, die sie durch zartestes Gefühl und ausgefeilte dämonische Artistik erreichen, durch die Kraft stärkster Einflußnahme, Änigmatik, durch die Modellierung mit Andeutungen und Symbolen. Wagner war ein Berufsmusiker (und ebenso -schriftsteller), und Galaktion ein -poet, doch auch ein verborgener Musiker, dessen Musik jenseits der Worte klang. Aber das, wodurch sie sich wie Zwillinge gleichen, ist der Prozeß der Sublimation, ein Prozeß, den jene Formen der Kunst in ihren Händen erfuhren, die sie bei ihrem Erscheinen auf dem Schauplatz der Künste in keinem vorteilhaften Zustand antrafen. Für Wagner war diese Form die Oper, für G. Tabize die Poesie im allgemeinen und die Lyrik im besonderen. Beide sind titanenhafte Schöpfer in dem Sinne, daß sie das bis dahin Bestehende zu ungeahnter Höhe erheben und aus ihm eine neue, bisher unvorstellbare Qualität schaffen. In dieser Hinsicht halten wir es für ausreichend, die Ansichten so großer und qualifizierter Experten zu zitieren, wie es Thomas Mann (im Hinblick auf Wagner) und Geronçi Kikoze (in bezug auf Galaktion Tabize) waren: "Er (Wagner. W. K.) ist kein Dichter und ist kein Musiker, sondern etwas Drittes, worin diese beiden Eigenschaften auf eine sonst nicht vorkommende Weise verschmelzen, nämlich ein Theaterdionysos, der unerhörte Ausdrucksvorgänge dichterisch zu unterbauen und gewissermaßen zu rationalisieren weiß. Aber soweit er also eben dennoch Dichter ist, ist er es nicht in einem modernen, kulturellen

und literarischen Sinn, nicht aus dem Geiste und dem Bewußtsein, sondern auf eine viel frömmere und tiefere Weise: die Volksseele ist es, die aus ihm und durch ihn dichtet... Das ist ein Schlag ins Gesicht für die Theorie einer durchaus mythischen Herkunft seiner Produktion; und wirklich findet sich in dieser neben Dingen, die den Stempel der Inspiration und blind-seligen Hingerissenheit an der Stirne tragen, so viel sinnig und witzig Gedachtes, Anspielungsvolles, verständig Gewobenes, so viele kluge Zwergenarbeit neben dem Riesen- und Götterwerk, daß es unmöglich ist, an Trance- und Dunkelschöpfung zu glauben" (6, 54). Geronçi Kikoze schreibt: "Ihre (d. h. Galakṭion Ṭabizes. W. K.) Lyrik macht auf mich einen solchen Eindruck, als hätten Sie einen sechsten Sinn, etwas Übersinnliches, mit dem Sie sich die Welt aneignen. Ihr Herangehen an die Erscheinungen ist so ungewöhnlich, so unerwartet, daß man es nicht mit gewöhnlicher Sprache erklären kann... Herrlich sind diese fast unerreichbaren Gedanken- und Gefühlsnuancen, dieser Versuch, von der ungeschlachten irdischen Wirklichkeit in eine andere Welt hinüberzuwechseln... Die beste Interpretation Ihrer Lyrik wäre mit musikalischen Dramen möglich, doch in diesem Fall müßte der Komponist mit einer Ihnen verwandten Seele ausgestattet sein oder die Gabe besitzen, in die Seele hineinblicken zu können" (zitiert nach V. Žavaxaze: Ucnobi, S. 411).

Von G. Ṭabizes Lyrik zu sagen, sie sei melodisch, ist zu wenig. Er betrachtete die Poesie beinahe als eine Art Erscheinungsform der musikalischen Kunst. Das Wort in seinem Gedicht ist vor allem musikalischer Klang, aber wie bei den Symbolisten überhaupt, so haben auch bei Galakṭion Ṭabize nicht nur die Wörter einen Klang, sondern auch die Bilder, Emotionen und Gedanken, die aus diesen Worten entstehen und durch ihre Musikalität den Leser beeindrucken sollen. Damit war die Musikalität für G. Ṭabizes Gedicht das A und O. Er sagte: "Jedes Ding besitzt eine eigene Musik. Der wahre Dichter sucht eben diese Musik, und hat er sie gefunden, dann gelingt das Gedicht immer. Wer über diese Eigenschaft nicht verfügt, der ist kein Schöpfer... Besonders beim Gedichtschreiben habe ich Lust zu singen. Das Gedicht baue ich erst im Geist musikalisch auf, lasse es für mich singen, und dann bringe ich es zu Papier" (7, 114). Er träumte von einer Poesie, die der Musik nahekam. Im Gespräch mit dem Kritiker und Herausgeber Šalva Radiani soll er oft die Worte des deutschen Romantikers Ludwig Tieck wiederholt haben: Liebe wird in ätherischen Klängen ausgesprochen. Eine Erörterung ist ihr nicht angemessen (ebenda). Galakṭion Ṭabize empfand ebenso eine gewisse Verwandtschaft zu dem deutschen Romantiker Johann Paul Friedrich Richter (Jean-Paul), der die in seinem Werk gemalten Bilder der Natur "musikalische Bilder" nannte. Richter zufolge ist dies das Übertragen dessen in die Sprache der Worte,

was mit Tönen auszusprechen ist. In dem Gespräch mit Š. Radiani soll der georgische Dichter auch an Richters Worte erinnert haben: Wenn ich von Erregung ergriffen bin und sie wiedergeben möchte, suche ich nicht nach Worten, sondern nach Klängen... Aus der Außenwelt, aus der freien Natur, dringen Harmonien und Melodien in meine Seele... Sie weichen mit ihrer Musikalität nicht von mir (ebenda) <sup>6</sup>.

Meiner tiefen Überzeugung nach ist das Ergebnis eines solchen Empfindens G. Tabizes Gedicht "Sinfonie der Wurzeln", das tatsächlich das Verlangen nach Entgötterung der Natur und zugleich nach tiefem Eindringen in die Erscheinungen, nach Erkennen des Unerforschlichen und Sehen des Unsichtbaren ist:

tu daemxobi miçaze rçmenit  
da çurs daugdeb arst çopnis sios,  
mudam moismen maxvili smenit  
şeadarebel am simponias.

Wenn du dich gläubig auf die Erde wirfst  
und auf den Hauch des Daseins der Wesen achtest,  
wirst du mit wachem Gehör immer vernehmen  
diese unvergleichliche Sinfonie.

ase bunebas ver hçitxav: raçom?  
sadac mravali da tanaçomi  
exmaureba açomi açoms  
da uertdeba açomi açoms.

So kannst du die Natur nicht fragen: Warum?  
Wo viele und verwandte  
Atome dem Atom antworten  
und Atom sich mit Atom verbindet.

In G. Tabizes Archiv wird folgende Offerte aufbewahrt: "Ich bitte Sie, mir zu gestatten, am Sonntag, dem 22. Mai, im Staatstheater einen Abend der Poesie, der Musik, des Dramas und der Malerei zu veranstalten" (9, 413). Wie wir sehen, ist hier von jener Einheit der Kunst die Rede, die den Eckstein von Wagners Theorie darstellt. Er betrachtete doch die Zusammenführung von Musik, Wort, Malerei und Geste als einzige wahre Kunst zur Verwirklichung jeglichen schöpferischen Strebens. Er teilte die Ansicht, daß die einzelnen Gattungen der Kunst durch den Zerfall einer ursprünglich einheitlichen Kunst, der antiken Tragödie, entstanden seien und sich schließlich wieder zu einer Kunst verdichten müßten. Es ist deutlich zu ersehen, daß die Kunst nach Wagners und G. Tabizes Auffassung in all ihren Erscheinungsformen unteilbar ist. Diese ihre Überlegung ist aber, wie wir anmerkten, A. Schopenhauers berühmter "Pyramide" verpflichtet. Ein schönes Bild der Theaterdekoration und -malerei ist in G. Tabizes Gedicht "Das Schiff Daland" enthalten: "Ich ging dahin, oben stand das Schiff Daland, wie Narziß in sich selbst verliebt." Wenn wir eine entfernte Parallele zwischen diesem Gedicht und Wagners Oper "Der fliegende Holländer" ziehen, vollzieht sich auch dort die Handlung an der Küste des Meeres, und im Hintergrund erscheint das Schiff des Kapitäns Daland mit seinen weißen Segeln.

Später verarbeitete F. Nietzsche in seiner Wagner gewidmeten Arbeit

"Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik" diesen Gedanken von der Einheit der Kunst in spezifischer Weise.

Galakṭion Ṭabize als Meister des Mythos - das ist seine andere und recht wesentliche Seite. Ich glaube kaum, daß er in der Kraft, den Mythos zu rufen und von neuem zu beleben, in der seelischen Verwandtschaft zur Welt von dessen Bildern und Gedanken seinesgleichen gefunden hätte. Dies tritt vor allem in der mythologischen Ballung der Stimmung in Erscheinung. So gleiten durch Galakṭion Ṭabizes Gedichte oft ein "Schwan", ein "weißer Schwan", ein "schwermütiger Schwan" ("Und stürbe auch ich in Liedern wie ein schwermütiger Seeschwan...", "wenn die Nähe des Todes die Rosen und Wasserfälle der Melodien des sterbenden Schwans irgendwie wandelt...", "ein Schwan, vom Garten des Traumes verwundet" u. a.). Der "Schwan" und der "weiße Schwan" sind einer in der Mythologie bekannten Version zufolge der verwandelte Orpheus. Die Götter selbst haben ihn in einen weißen Schwan verwandelt und in den Himmel emporgehoben. Damit stellt sich der lyrische Held in den oben angeführten Gedichtstellen als verwundeter Orpheus dar. Auch Orpheus haben ja auf Hinweis des Dionysos die Mänaden zerrissen, an unseren Orgien beteiligt er sich nicht und rührt seit dem Tod der Euridike keine Frau mehr an. Den Tod seines geliebten Weibes betrauerte Orpheus vier Jahre lang und brachte mit seinen schwermütigen Liedern selbst die Natur zum Weinen. Auch Ṭabizes Tod in Liedern "als schwermütiger Schwan" und die Melodien des sterbenden Schwans gleichen dem Tod des trauernden Orpheus.

Doch auch in der Wiederbelebung gleicht G. Ṭabizes Methode der Wagners: Erinnern wir uns an die Tetralogie "Rheingold", an Siegfrieds Tod. Als man den Leichnam zu Grabe trägt, vernimmt man erst die Worte "Eines wilden Ebers Wut", dann sagt Gunther: "Er ist der verfluchte Eber" und zeigt auf Hagen: "der diesen Edeln zerfleischte." Der Autor entführt uns plötzlich in eine ferne Vergangenheit und läßt uns uralter Bilder menschlichen Sehens teilhaftig werden. Vor dem Auge des Hörers werden die von einem wilden Eber durchbohrten mythischen Gestalten Tamuz und Adonis lebendig. In einem Gedicht G. Ṭabizes "hielt ein Engel ein langes Pergament", das unter dem Eindruck der Wagneroper "Lohengrin" entstanden ist, ein assoziatives Verständnis des Finales dieser Oper (eine ausführliche Analyse dieses Gedichts ist zweimal veröffentlicht worden <sup>7</sup>). Dort findet sich die Phrase "Die Gralstürme, der Glockenturm Lydiens zersplitterten unter deinem Tritt, und ich vernahm Wehklagen." Der Gral ist der Sage nach jene Schale, in der Joseph von Arimathäa das Blut Christi aufgefangen und auf den Berg Montsalvat gebracht hat, wo der Ritter Titurel einen Dom erbaute. Mit dieser Geschichte ist der Mythos vom Gralsreich verknüpft, als dessen Hüter auch Lohengrin fungiert. Auch

der "Glockenturm Lydiens" wird mit dem Ritter von Arimathäa verbunden, denn er errichtete in der Stadt Lud die erste christliche Kirche und predigte das Christentum. Und mit ihrem "Zersplittern" weist G. Tabize erst darauf hin, daß der Grundgedanke des Gedichts mit dieser Welt verknüpft ist und danach mit jenem Versprechen, das zwischen Lohengrin und Elsa vereinbart war und durch Elsa gebrochen und zersplittert wurde. Aus diesem Grunde hält der Engel Lohengrins Pergament in der Hand als Symbol des Versprechens, der Vereinbarung, und blickt wegen der Übertretung des Verbots betrübt über das Land. Ich denke, dies ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, was man als "Ballung mythologischer Stimmung" bezeichnet. Von vielen anderen wollen wir noch ein weiteres Beispiel anführen. Und zwar findet sich in G. Tabizes Gedicht "Das blaue Schiff", das eine poetische Verarbeitung der Schiffsverzauberungsszene aus Wagners Oper "Der fliegende Holländer" ist, die Phrase: "Und da, Daphnis' Seele, die die müden Seelen heilt, das Beben von Chloe". Diese Worte deuten das tragische Ende von Senta und dem Kapitän des verwunschenen Schiffes an. Wieder hat sich G. Tabize einem Mythos zugewandt und ihn am Beispiel des tragischen Schicksals von Daphnis und Chloe vor Augen gerückt. Beide mythischen Gestalten sind mit dem Meer verbunden, und das Meer gebietet über ihr Schicksal.

Kehren wir zu dem Wagner gewidmeten Gedicht G. Tabizes zurück. Der Dichter stellt den deutschen Komponisten als Bildwerk vor, in dessen Musik er die kosmische Gegenüberstellung von Gut und Böse sieht: "rein wie der Himmel und finster wie die Unterwelt". Deshalb nennt er ihn einen "Schöpfer, fähig, aus Dissonanzen Schönheit zu schaffen". Für den Dichter ist Wagner auch deshalb ein Gegenstand der Begeisterung, weil er in seinem Werk das ewig unaufhaltsame Streben, nach Neuem zu suchen, spürt und dies gerade zu einer Zeit, da Tabize selbst in eine Phase des Suchens nach neuen Themen, Melodien und poetischen Verfahren eintritt. Deshalb erfaßt sein gespanntes Gehör in Wagners Musik Melodien "neuen Suchens, das Lied der Walküren", das seiner Ansicht nach "als ewig unvergängliches und reines Denkmal bleiben" wird. In diesem Gedicht heißt es auch: "Ich träume den Orkan, der böse entschlafen ist." Hierin äußert sich die zeitgenössische Problematik des Dichters, und gleichzeitig deutet er auch Wagners politische Neigungen an, denn "Richard Wagner als Politiker war sein Leben lang mehr Sozialist und Kulturutopist" (6, 118). Er träumte von einer klassenlosen Gesellschaft, wo nicht das Eigentum das Bestimmende sein sollte, sondern die gegenseitige Liebe. Genau so eine Gesellschaft wäre seines Erachtens der ideale Zuschauer für seine Opern gewesen. Dieser Glaube war es wohl auch, der ihn zur aktiven Beteiligung an der Revolution von 1848 bewog. Er führte die soziale und moralische Frage der

Gesellschaft durch den Brennpunkt der Kunst und bestimmte sie mit ihrer Hilfe. Zur Charakterisierung der Arbeiten R. Tvarazes zur Erforschung des Werkes von G. Tabize hat G. Gačević einmal gesagt: "Das Problem von Galaktion Tabizes nationalem Selbstbewußtsein ist von R. Tvaraze nicht nur als Patriotismus und literarisches Motiv aufgefaßt worden, sondern als moralische Atmosphäre von Galaktions Persönlichkeit und Poesie, als sein Ethos" (2, 265). Auch G. Tabizes Verhältnis zu den Revolutionen ist das gleiche wie das von Wagner. In seinem Wagner gewidmeten Gedicht aber vernimmt man wie von einem Dichter, der vom Kampfesdurst gegen das Böse glüht, auch die Sehnsucht nach dem Gralshüter Lohengrin ("die ewig brennenden Melodien Lohengrins, zum Himmel führend"). Die Gestalt dieses himmlischen Ritters blitzt mehrfach durch sein Werk. Diesbezüglich sind seine Gedichte "Der Engel hielt ein langes Pergament", "Schwarz bist du umflort wie eine Elegie", "Sonne des Heumonds" und andere zu nennen. Zudem scheint in einigen Gedichten die Thematik des "Fliegenden Holländers" auf, und zwar in den Gedichten "Kerzen", "Das blaue Schiff", "Mit träumenden Segeln", "Aragvi", "Masten", "Das Schiff Daland" und anderen. Wenn wir das sagen, haben wir G. Tabizes Ansicht vom "Wort", "Bruchstück" oder der Anspielung im Auge: "Ein Wort, ein Bruchstück erklären uns mehr als eine lange Erörterung." Prächtige Beispiele für solche Andeutungen verkörpern die analysierten Gedichte. Wagners Opern erwiesen sich für Galaktion Tabize als jene äußeren Anregungen, die dem Dichter diese Gedichte eingaben. Und wenn ich von "äußeren Anregungen" spreche, lasse ich mich von Hegels Überlegung leiten, die er in seiner "Ästhetik" formuliert, als er von der Begeisterung des Künstlers redet (10, 280-281). Darauf mache ich deswegen aufmerksam, weil in G. Tabizes Werk deutlich die Spur von Hegels "Ästhetik" zu erkennen ist ("Aufschrift auf einem Buch", "Unterhaltung über Lyrik" u. a.), doch das ist ein anderes Gesprächsthema. Hier wollen wir zusammenfassend festhalten, daß Galaktion Tabize nicht nur die von den französischen Symbolisten erarbeitete Theorie bestens kannte, sondern auch die Erstquellen, nach denen sie ihr ideell-ästhetisches Credo formulierten. Dies aber waren in erster Linie Arthur Schopenhauer und Richard Wagner. Der Dichter bekannte sich zu Wagners Theorie, derzufolge die Kunst in jeglicher Erscheinung ein Ganzes ist, zur Einheit von Musik, Poesie, Malerei und Gestik, was auf dem Prinzip von A. Schopenhauers berühmter "Pyramide" beruht. Die Grundlage dieser Überlegung bestärkt eine ganze Reihe von Gedichten, die Galaktion Tabize unter dem Eindruck von Wagneroperen geschaffen hat.

## Anmerkungen

1 Gemeint ist Ilia Čavčavaze, ein bedeutender georgischer Schriftsteller, eine Persönlichkeit des gesellschaftlichen Lebens, die als geistiger Vater der georgischen Nation bezeichnet wird.

2 Tician T̄abize, georgischer Lyriker, leiblicher Kousin von Galakṭion T̄abize.

3 Die Bekanntschaft mit Arthur Schopenhauers Philosophie übte großen Einfluß auf Wagner aus. Thomas Mann formulierte: "Sie bedeutete höchsten Trost, tiefste Selbstbestätigung, geistige Erlösung für den, dem sie in so vollkommenem Sinne "zukam", und sie hat ohne Zweifel erst seiner Musik den entfesselnden Mut zu sich selbst gegeben"... "Mein Freund Schopenhauer", "Ein Himmels Geschenk in meine Einsamkeit"... "Wenn ich mit meinem Fühlen am weitesten und tiefsten geraten bin, welche ganz einzige Erfrischung, beim Aufschlagen jenes Buches mich plötzlich so ganz wieder zu finden, so ganz verstanden und deutlich ausgedrückt zu sehen, nur eben in der ganz anderen Sprache, die das Leiden schnell zum Gegenstande des Erkennens macht" (6, 43,44).

4 "Also eine ausführliche Wiederholung dessen, was sie (die Musik. W. K.) ausdrückt, in Begriffen zu geben ... also die wahre Philosophie seyn würde" (8, 312).

5 Baudelaire selbst schrieb an Wagner, daß er nichts von Musik verstehe und außer einigen melodischen Werken von Weber und Beethoven nichts kenne.

6 Wir vergessen durchaus nicht jene große Tradition, der musikalischen Seite des Gedichts Aufmerksamkeit zu schenken, wie sie in der georgischen Poesie von Anfang an bestand. Auf dieses Moment wiesen schon Čaxruzaze, Rustaveli und Teimuraz hin, von den georgischen Hymnen ganz zu schweigen. Hier ist wohl das orientalische, für die persische poetische Ästhetik kennzeichnende "Musikideal" zu berücksichtigen, dessen Einfluß die georgische Poesie immer verspürte. Es ist natürlich, daß es den georgischen Poeten, darunter auch G. T̄abize, die von diesem Code geprägt waren, nicht nur leicht, sondern sogar angenehm war, das Prinzip der europäischen "Musikalität" anzunehmen. Eingehender dazu in I. K̄enčošvili: Galakṭion T̄abizis samqaroši.

7 In R. Burçulazes Buch "Mxolod intęralebi", Tbilisi 1982 und 2000.

## Literatur

1 Benašvili, G.: Rani iqvnen da rani arian, Tbilisi 1991.

- 2 Gačečilaze, G.: Sulieri gamocdilebis samqaroši, Tbilisi 1986.
- 3 Tvaraze, R.: Galakṭioni, Tbilisi 1972.
- 4 Kaḳabaze, N.: Tomas Mani, Tbilisi 1973.
- 5 Keṅčošvili, I.: Galakṭion Tabizis samqaroši, Tbilisi 1999.
- 6 Mann, Th.: Leiden und Größe Richard Wagners (in: Essays, Bd. 4, Frankfurt am Main 1995).
- 7 Radiani, Š.: Saubrebi Galakṭiontan (in: Ciskari, 1967, Nr. 1).
- 8 Schopenhauer, A.: Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1873.
- 9 Žavaxaze, V.: Ucnobi, Tbilisi 1996.
- 10 Hegel, G. F.: Ästhetik, Bd. I, Berlin und Weimar 1965.

Günter Paulus Schiemenz

**Herr, wie zahlreich sind deine Werke!  
Eine verborgene Psalm-Illustration in Metzeta**

In den letzten drei Psalmen (Ps. 148-150) <sup>1</sup>, den *Lobpsalmen*, wird die gesamte Schöpfung aufgefordert, den Herrn zu loben; der bekannte Schlußvers, Ps. 150,6, faßt die zuvor genannten Einzelheiten zusammen: *Alles, was Odem hat, lobe den Herrn* <sup>2</sup>. In den Wandmalereien der orthodoxen Kirchen wird *der Herr*, da Gott Vater nicht abgebildet werden darf, durch Jesus Christus wiedergegeben, meist in der Ikonographie des Pantokrator (überwiegend thronend wie auf Ikonen, zuweilen als Büste wie als Naos-Kuppel-Bild) und mitunter auch als solcher bezeichnet <sup>3</sup>. Zu *allem, was Odem hat*, gehören auch die Tiere des Meeres. In der Aufzählung der Geschöpfe in Ps. 148,10, *ihr wilden Tiere und alles Vieh, Kriechtiere und gefiederte Vögel*, sind sie nicht genannt; indessen waren sie wohl im hebräischen Originaltext der Psalmen enthalten. Luther übersetzte Ps. 148,7 *Lobet den Herrn auf Erden, ihr Walfische und alle Tiefen*, die Zürich-Bibel *Lobet den Herrn von der Erde her, ihr Ungetüme und Fluten alle*, die Neue Jerusalem Bibel (NJB) *Lobet den Herrn, ihr auf der Erde, ihr Seeungeheuer und all ihr Tiefen*. Bei Luther und in der NJB impliziert die Zusammenstellung mit Meeresbewohnern, daß mit den *Tiefen* die des Meeres gemeint sind; die reformierte Bibel nennt das Wasser ausdrücklich. Die Vokabeln des Urtextes sind *tanin* und *t'hom*. Als Bedeutung von *tanin* nennen Wörterbücher einerseits *Krokodil, Wal, großer Fisch*, auch *Seeungeheuer, Seedrachen* <sup>4</sup>, andererseits *Schlange, Drachen* <sup>5</sup>. *t'hom* ist im Lexikon des Elieser ben Jehuda das *Urmeer* (vgl. Gen. 1,2) <sup>6</sup>; ein Lexikon des modernen Hebräisch nennt neben *Urwasser* noch die *Tiefen des Meeres*, die *Tiefe*, den *Abgrund* <sup>7</sup>. Beide Wörter gehören also nicht strikt, aber doch bevorzugt in den maritimen Bereich, und Luther übersetzte den Halbvers durchaus treffend (*Fische* im Zusammenhang mit dem *Wal* nicht im modernen zoologischen Sinne, sondern dem damaligen Sprachgebrauch entsprechend als *im Meer schwimmende Tiere* zu verstehen).

In der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta,

und auf ihr fußenden Bibelübersetzungen ging dieser Bezug auf das Meer so weitgehend verloren, daß er in Illustrationen von Ps. 148,7 vielfach überhaupt nicht mehr aufscheint: ἀνεῖτε τὸν κύριον ἐκ τῆς γῆς, δράκοντες καὶ πᾶσαι ἄβυσσοι (Vulgata: *laudate Dominum de terra / dracones et omnes abyssi*). δράκων ist in altgriechischen Lexika allgemein die *Schlange*, der *Drache*, zwar bei Aristoteles in einer sekundären Sonderbedeutung auch ein *Meerfisch*<sup>8</sup> (der *Drachenfisch*, *trachinus draco*<sup>9</sup>), in den Illustrationen aber durchweg als Drache verstanden. Für ἡ ἄβυσσος ist *der Abgrund* angegeben<sup>10</sup>; im Neuen Testament steht das Wort für die *Unterwelt*. Latinisiert ist es als *Abyssus* als Fremdwort in der Bedeutung *Abgrund*, auch *Hölle*, auch in die deutsche Sprache eingegangen<sup>11</sup>. Erst seine Etymologie macht es als griechische Übersetzung von *ʿthom* verständlich. Das altgriechische Lexikon hat die Vokabel ὁ βυθός = βυθός, die *Meerestiefe*, der *Abgrund*; die davorstehende Vokabel βυθομέτρης, der *Tiefenmesser*<sup>12</sup>, zeigt an, daß es sich hier um eine zwar große, jedoch menschlichen Eingriffen zugängliche Wassertiefe handelt. Unmeßbar groß wird sie durch das *a privativum*, und folgerichtig heißt (als Adjektiv) ἄβυσσος *unergründlich*, *sehr tief*; *überhaupt unermesslich*<sup>13</sup>. In byzantinischer Zeit und später war jedoch diese in hellenistischer Zeit noch geläufige Bedeutung von ἄβυσσος offenbar in den Hintergrund getreten<sup>14</sup>.

Da Drachen zu den Mächten des Bösen zählen<sup>15</sup>, machte der Vers auch mit der neutestamentlichen Bedeutung von ἄβυσσος Sinn: Selbst die Unterwelt und ihre Bewohner müssen den Pantokrator, den Allmächtigen, loben. Diesem Verständnis trägt die übliche Illustration von Ps. 148,7 Rechnung: Drachen recken ihre Köpfe aus einer dunklen Höhle (dem Tor der Unterwelt) und singen dem Herrn ihr vermutlich nicht sehr wohlklingendes Loblied<sup>16</sup>. Während die δράκοντες durchweg als monströse Landreptilien (häufig mit Flügeln) dargestellt wurden, ging bei den ἄβυσσοι die Bedeutung *Meerestiefe* nicht ganz verloren. In der ältesten Illustration der Lobpsalmen, in Lesnovo (1349), ist Ps. 148,7 durch eine Frau mit dem Buchstaben Ζ (= *zemle*), also eine Personifikation der im ersten Halbvers genannten Erde, dann eine kleine, helle Wasserfläche inmitten einer Wiese und rechts von dieser durch drei das Herrenlob singende Drachen wiedergegeben<sup>17</sup> (Landdrachen, *nota bene*). Das Wasser, weder nach seiner Größe noch durch seine Umgebung als Meer charakterisiert, kann nur die ἄβυσσοι repräsentieren<sup>18</sup>; da diese nach dem Wortlaut des Psalms selbst (und nicht in ihnen lebende Tiere außer den δράκοντες) den Herrn loben sollen, ist es textgetreu, daß darin keine Meeresbewohner abgebildet sind.

Auch in späteren Illustrationen der Lobpsalmen findet sich zwar häufig eine Wasserfläche, aber sie bleibt gegenüber dem Land nach Größe und Anordnung (am Rande der Komposition) unauffällig. Die dominierende,

zuweilen einzige Gestalt ist in vielen Fällen eine zweischwänzige Nereide <sup>19</sup>, also kein reales Meerestier. Von der auf zwei Fischen oder Delfinen reitenden oder in einem von solchen Tieren gezogenen Wagen oder einer Muschel fahrenden anthropomorphen Personifikation des Meeres verschieden <sup>20</sup>, ist sie wohl nicht als solche, ἡ θάλασσα, anzusprechen, sondern eher den Fabelwesen zuzurechnen, die vagen Informationen zufolge an den äußersten Grenzen der Oikumene leben sollten, in einem umfassenden Gotteslob nicht fehlen durften und deswegen ebenfalls gern dargestellt wurden (Skiapoden, Sternophthalmen, Kynokephaloi, Kentauren u. a.) <sup>21</sup>. Gerade wenn die ἄβυσσοι als die menschlicher Kenntnis verschlossenen großen Meerestiefen verstanden wurden, war ein solches Fabelwesen mehr am Platz als die Fänge der Fischer. Fische sind zwar in etlichen Fällen abgebildet, spielen aber nur eine Nebenrolle. Schiffe, für das Meer typisch, aber nicht für dessen Tiefen, fehlen völlig. In der Johannes-Chrysostomos-Kirche in Skoutari (Lakonien, 1750) steht neben einer solchen Darstellung das klärende Zitat καὶ πᾶσαι ἄβυσσοι <sup>22</sup>.

Umfangreichere Darstellungen des Meeres sind selten. In der Johannes-Kathedrale von Nicosia (Cypern) ist ein relativ großes Meer von einer Vielzahl von Meerestieren bevölkert - konventionelle Fische verschiedener Art, Meeresschlangen, ein Hai, Krebse, Muscheln, Seeigel, eine Schildkröte - alles Tiere, die nicht in den großen Tiefen, sondern nahe der Oberfläche des Meeres oder sogar auf der terrestrischen Seite der Grenze zwischen Meer und Land leben. In der Mitte reitet eine mit einem langen, roten Gewand bekleidete, eine Krone tragende und die Hände zum Herrenlob erhebende Frau als Meerespersionifikation auf einem grimmig dreinschauenden Fisch, der sich von einem Delphin vor allem durch seine Schuppen unterscheidet <sup>23</sup>.

Im Katholikon des Phaneromeni-Klosters auf Salamis (1735) ist die Lobpsalmen-Komposition auf fünf Kuppelkalotten <sup>24</sup> aufgeteilt. In der mittleren ist Ps. 148,1-6 illustriert. In der östlich anschließenden Kalotte enthalten vier Quadranten die Komposition zu Ps. 148,7, 148,8, 148,9 (erster Halbvers) und Ps. 148,9 (zweiter Halbvers), jeweils mit den entsprechenden Zitaten. In der Komposition zu Ps. 148,7 singen zahlreiche Drachen vor hohen gelben und niedrigeren grauen Bergen ihr Loblied. In den Bergen ist als Darstellung der ἄβυσσοι ein schwarzes Loch (dem Loch ähnlich, aus dem heraus in der Nachbarszene der Sturmwind von Vers 8 bläst); aus ihm reckt ein weiterer Drache seinen Kopf mit weit geöffnetem Maul. Maritime Details fehlen hier völlig.

Auch die Malerei der östlichsten Kalotte ist in vier Quadranten geteilt. Zwei werden von den Land-Säugetieren und den Fabelwesen und einer von den Vögeln bevölkert (Ps. 148,10), während der vierte ein vergleichsweise

großes Meer zeigt, das außer einer zweischwänzigen Nereide sieben Fische, eine Meeresschlange, ein Reptil (?), einen Octopus, einen Krebs und einen Vierbeiner (Nilpferd? <sup>25</sup>) beherbergt: Alle im oder am Wasser lebenden Tiere, auch die Nereide als Bewohnerin der unbekanntenen Tiefe des Meeres, sollen den Herrn loben. Da Ps. 148,7 in anderer Ikonographie schon in der Nachbarkalotte illustriert ist und das Meer in die Darstellung von Ps. 148,10 einbezogen ist, kann es sich hier nicht um die *δράκοντες καὶ πᾶσαι ἕβουσαι* handeln. Gottes Schöpfung ist aufgerufen, den Herrn zu loben, nicht Menschenwerk, und so kommen Schiffe weder in Nicosia noch auf Salamis vor. In beiden Fällen wird man die ausführlichere Darstellung des Meeres mit der Lage der Kirchen auf Inseln erklären dürfen; die naturgetreue Wiedergabe der Meerestiere zeigt, daß die Maler im Detail mit ihnen vertraut waren.

Überraschend und in Details ein Unicum ist hingegen, daß in der Illustration der Lobpsalmen in der Kathedrale Svetiċxoveli in Mcxeta (Kartli), tief im Binnenland und von der Schwarzmeerküste durch hohe Gebirge getrennt, das Meer einen großen Platz einnimmt <sup>26</sup>. Im zentralen Bereich der Psalm-Komposition sind - wie üblich als Rundbild - die Verse Ps. 148, 1-6 illustriert, darunter die Naturgewalten von Vers 8 und die Berge, Hügel und Bäume von Vers 9 <sup>27</sup>. Rechts hiervon ist das Loblied der Menschen (Verse 11-12) dargestellt; in der zerstörten Zone darüber hat man das Loblied der Tiere (Vers 10) zu ergänzen <sup>28</sup>. Dieser Zone entspricht auf der linken Seite oben eine liebevoll ausführliche Illustration von Vers 7, dem Herrenlob der Drachen und Abgründe. Blumen kennzeichnen die Landschaft als terrestrisch. Darunter ist in gleicher Breite das Meer dargestellt. In ihm gibt es nicht nur eine größere Zahl verschiedener Fische und ähnlicher schwimmender Tiere sowie einen großen Octopus, sondern sogar zwei Nereiden, die eine wie anderswo zweischwänzig in frontaler Ansicht, die andere in Seitenansicht (einschwänzig oder der zweite Schwanz verdeckt), außerdem aber zwei zweimastige Segelschiffe, die in dem Herrenlob eher befremden, und in den Ecken die Personifikationen der vier Winde. Hinter dem linken Segelschiff schwimmt, die Hände im Herrenlob erhoben, ein der Ikonographie des Wassermanns im Zodiak (der Illustration von Ps. 148,6) entlehnter Mann mit Fischschwanz, im anthropomorphen Teil seines Körpers auch dem Flußgott in der Jordantaufer <sup>29</sup> zu vergleichen.

Anders als die Meeresdarstellungen auf Cypern und Salamis ist dieses Meer ikonographisch unverkennbar dem Jüngsten Gericht verpflichtet <sup>30</sup>. Dies wird am deutlichsten durch das siebenköpfige Panthertier aus Apocal. 13,1-8 <sup>31</sup>. Es ist hier durch den in Apocal. 13,2,4 genannten Drachen motiviert. Da das apokalyptische Tier dem Meer entsteigt (Apocal. 13,1) <sup>32</sup>, ist es verständlich, daß es hier und nicht weiter oben bei den Drachen abgebil-

det wurde. Ein vierbeiniges Raubtier ist im Wasser fehl am Platze, doch kommen solche durchaus auch im Meer der Darstellungen des Jüngsten Gerichts vor<sup>33</sup>; sie gehören hier zu den Tieren, die bei der zweiten Parusie Christi die Menschen wieder ausspeien müssen, die sie einst verschlungen haben.

Eine Anleihe bei der Ikonographie des Jüngsten Gerichts liegt nahe, da die Lobpsalmen und die zweite Parusie häufig - beide im Narthex - in unmittelbarer Nähe dargestellt wurden. Gerade in Svetiĉxoveli ist dies aber nicht der Fall. Zudem gibt es hier Details, die der Komposition des Jüngsten Gerichts fremd sind. In dieser hält die anthropomorphe Thalassa ein Segelschiff in der Hand<sup>34</sup> zum Zeichen, daß das Meer die Menschen wieder hergeben muß, die mit Schiffen untergegangen sind<sup>35</sup>. In Nicosia behielt die Adaption des Motivs an die Lobpsalmen die Thalassa bei, ersetzte aber das Schiff durch die Geste der zum Herrenlob ausgestreckten Hände. In der Koukouzelissa-Kapelle der Athos-Lavra unterblieb eine solche Anpassung; in dem recht kleinen Meer reitet Thalassa, ein Schiff in der Hand haltend, auf zwei nach rechts schwimmenden Fischen. Weitere Fische sind abgebildet, aber keine Nereide<sup>36</sup>. Hier läßt sich das Schiff nur noch als Attribut der Meerespersonifikation verstehen. Gänzlich unmotiviert wirken hingegen die beiden Schiffe in Svetiĉxoveli, wo die Verdoppelung der Nereide deren Bedeutung als Thalassa ausschließt und die Schiffe nicht einmal eine Beziehung zu den Nereiden erkennen lassen. Überdies bleibt offen, *warum* der Maler dem Meer eine so ungewöhnliche Aufmerksamkeit schenkte.

Ein anderes bislang unverstandenes Detail der Psalm-Illustration in Svetiĉxoveli befindet sich in der Zone unterhalb der Psalm 148-Komposition. In vielen Fällen ist in das Herrenlob durch Tanz und Musik (Ps. 150, 3-4) König David integriert. Zu dessen Ikonographie gehört entweder das Psalterion<sup>37</sup> (manchmal eine Harfe<sup>38</sup>) oder eine Schriftrolle, auf der meist der Text von Ps. 150,6<sup>39</sup>, in Arbanasi (Bulgarien) der des ersten Halbverses von Ps. 150,3<sup>40</sup> steht. In Mxeta spielen unter dem Text *ἀνεῖτε αὐτὸν ἐν τυμπάνῳ καὶ χορῷ* (*Lobet ihn mit der Handpauke und Reigen*, Ps. 150,4) Jünglinge einer Gruppe von Frauen zum Tanze auf. Weiter rechts steht abgesondert König David; links von seinem Kopf sind eine Zither und eine Knicklaute, schräg darüber die Inschrift *ἐν ψαλτηρίῳ καὶ κιθάρα* (Ps. 150,3), der in kleinerer Schrift der Text von Ps. 150,6 folgt<sup>41</sup>. David, wie üblich als Prophet bezeichnet, hält eine Schriftrolle, auf der kein Vers der Lobpsalmen, sondern der Text von Ps. 103,31<sup>42</sup> steht: ΗΤΩΗΛΟΞ / ΑΚΥΕΙCΤΟΥC / ΑΙΩΝΑCΕΥ / ΦΡΑΝΘΙCΕΤΑΙ / ΚCΕΠ[ιτ]ΟΙC / ΕΡΓΗCΑΥ[του] (einige Ligaturen und übereinandergestellte Buchstaben; ἦτω ἡ δόξα Κυρίου εἰς τὸν αἰῶνα, εὐφρανθήσεται Κύριος ἐπὶ τοῖς ἔργοις

αὐτοῦ<sup>43</sup>, *Ewig währe die Herrlichkeit des Herrn; der Herr freue sich seiner Werke*). Die Wahl dieses Psalmverses blieb bislang unverständlich.

Wo David das Psalterion hält, ist er Instrumentalmusik spielend dargestellt. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß er, der große Sänger des Alten Testaments, hier nicht nur *spielt*, sondern *singt* und sich, von den anderen Musikanten assistiert, einem altirischen Barden ähnlich, selbst auf dem Psalterion instrumental begleitet. *Was* er singt, läßt sich einer solchen Malerei nicht entnehmen.

Für das Verständnis der Darstellung Davids mit der Schriftrolle ist der Blick auf ähnliche Motive hilfreich. In Kreuzkuppelkirchen trägt die Kuppelkalotte ein Rundbild des Pantokrator<sup>44</sup>; er ist von den Propheten im Tambour umgeben<sup>45</sup>. In kuppellosen Kirchen ist die Komposition der jeweiligen Architektur angepaßt; so nimmt das Pantokrator-Bild den Zenit eines Tonnengewölbes ein, und die Propheten sind in zwei Gruppen in einer tieferen Zone des Gewölbes aufgereiht<sup>46</sup>. In dieser Komposition und auf Ikonen hat der Pantokrator die rechte Hand im Redegestus erhoben<sup>47</sup>; in seiner linken Hand hält er ein Buch oder einen Rotulus, die geschlossen oder offen sein können. Im letzteren Falle ist darauf der Text geschrieben, den Christus spricht (in vielen Fällen ein Herrenwort aus dem Johannes-Evangelium, in Psalm 148-Illustrationen häufig - auch in Mcxeta<sup>48</sup> - Deut. 32,39). Je nach der Größe des Kodex oder des Rotulus und der Buchstaben ist hier der geschriebene Text von unterschiedlicher Länge<sup>49</sup>; stets wird der verfügbare Platz voll ausgenutzt. Das Zitat bricht dadurch - von Fall zu Fall an verschiedener Stelle - unvermittelt ab, sogar innerhalb eines Wortes<sup>50</sup>. Häufig ist der Rotulus als nur teilweise geöffnet dargestellt, und der nicht entrollte Teil verdeckt einen Teil der letzten Textzeile. Hierin deutet sich an, daß der lesbare Text nur als *pars pro toto* gemeint ist und die verbale Äußerung noch weitergeht.

Ähnliche Rollen sind den Propheten beigegeben. Wo diese mit erhobenem rechten Arm auf den Pantokrator in der Kuppel hinweisen<sup>51</sup>, ist unverkennbar, daß sie den Text auf ihrer Rolle oral verkünden<sup>52</sup>, so auch David<sup>53</sup>, der unter den Propheten stets einen prominenten Platz einnimmt. Die Psalmen sind Lieder (ὁ ψαλμός *das auf dem Saiteninstrument gespielte Stück, auch ein Lied zum Saitenspiel gesungen ... dah[er] Psalm, Loblied*<sup>54</sup>). Wenn David inmitten des Tanzes und Gesangs von Ps. 150,3-4 eine Textrolle hält, so ist diese die visuelle Wiedergabe dessen, was er, von den Musikanten instrumental begleitet, *singt*. Es liegt auf der Hand, daß David mehr als nur die wenigen auf seiner Schriftrolle niedergeschriebenen Wörter singt; wenn dort Ps. 150,6 steht, so kann dieser Vers vorzüglich den gesamten Text der Lobpsalmen symbolisieren. Als Schlußvers des Psalters scheint er zu implizieren, daß in diesem Fall der Text abgeschlossen ist, jedoch

stünde er selbst dann stellvertretend für ein umfangreicheres Zitat.

Nach allem ist David auch in *Makryalexi* singend dargestellt, aber er singt nicht die Lobpsalmen, sondern einen "fremden" Text<sup>55</sup>. Ein ähnlicher Fall findet sich in *Makryalexi* (Epiros)<sup>56</sup>. Dort ist David nicht in die Tanz- und Musik-Szene von Ps. 150,3-4 integriert, sondern unweit der Illustration von Ps. 148,11 zwischen zwei Gruppen junger Leute, links mit knapp knielanger Kleidung, also junge Männer, rechts Frauen mit fußlangen Kleidern, offenbar also die Jünglinge und Jungfrauen von Ps. 148,12. David ist in einer ähnlichen Pose gegeben wie als Prophet im Tambour von Lagoudera (Cypern) (1192)<sup>57</sup>, also den Blick nach oben zum Pantokrator gerichtet und die rechte Hand dorthin erhoben. In seiner linken Hand hält er eine Schriftrolle, die ebenfalls nach oben gerichtet ist und auf diese Weise augenfällig macht, daß sein Gesang zum Himmel tönt. Der Text ist, leicht verändert, der Anfang des 64. Psalms, also abermals nicht den Lobpsalmen entnommen: COIΠEΠ / EIYMNOC / ΤΩ ΘΩ; Ps. 64,2: Σοὶ πρέπει ὕμνος, ὁ θεός, *Dir gebührt Lobgesang, Gott*. In der Zählung bildet das Zitat den Anfang des zweiten Verses; der erste Vers ist eine auch etlichen anderen Psalmen vorangestellte Regieanweisung: Εἰς τὸ τέλος. ψαλμὸς τῷ Δαυεὶδ, ᾠδὴ<sup>58</sup>, in *NJB Für den Chormeister. Ein Psalm Davids. Ein Lied*. Hier ist also ausdrücklich gesagt, daß David diesen Text singt.

Die Gruppe der Könige, Völker, Fürsten und Richter (Vers 11) wird von einem König angeführt, der ebenfalls nach oben blickt, seine *linke* Hand emporstreckt und in seiner *rechten* Hand eine Schriftrolle hält, die wiederum nach oben gerichtet ist als visueller Ausdruck des zum Himmel aufsteigenden Herrenlobs wie auch beim König David<sup>59</sup>. Die Rolle weist ihn als den in Ps. 64,1 und häufig anderswo genannten *Chormeister* seiner Gruppe aus. Deren Gesang beginnt mit dem Text auf der Rolle; es handelt sich um den ersten Halbvers von Ps. 148,1<sup>60</sup>. Nach dem Psalmtext singen die Menschen der Verse 11-12 *gemeinsam* das Herrenlob; die beiden Rollen geben also verschiedene Stellen *eines* Gesangs wieder. Im orthodoxen Morgen-Gottesdienst, dem ὄρθρος, wird meist der volle Text der drei Lobpsalmen, also beginnend mit Ps. 148,1, und sonntags und an gewissen Festtagen ein verkürzter Text gesungen, der mit Ps. 150,6 beginnt und mit Ps. 64,2 weitergeht<sup>61</sup>. In den zahlreichen Fällen, in denen Davids Rolle den Text von Ps. 150,6 trägt, singt die *Gemeinde der Frommen* (Ps. 149,1) also einen Hymnus, der mit diesem Vers beginnt, vielleicht eben diesen sonntäglichen Orthros-Gesang. Für *Makryalexi* ergibt sich, daß hier einerseits Ps. 148,11-12 bildlich dargestellt ist, andererseits die abgebildeten Menschen einen die Verse Ps. 148,1 und Ps. 64,2 enthaltenden Hymnus singen und daß die beiden Rollen als Einheit zu sehen sind.

Auch in *Svetitsxoveli* fungiert der erste König von Ps. 148,11 als *Chormei-*

ster. Wie sein Pendant in Makryalexi hält er einen Rotulus. Bedingt durch den schlechten Erhaltungszustand, hatte dessen Text sich früher einer Identifizierung entzogen <sup>62</sup>. Er stellte sich jetzt als Ps. 103,24 heraus: ΟCEME / ΓΑΛΗΝΘΙ / ΤΑΕΡΓΑC / ΟΥΚΕΠΙΑ / ΝΤΑΕΝ / CO[φια] (mit etlichen Ligaturen; ὡς ἐμεγαλύθη τὰ ἔργα σου, Κύριε, πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας. ἐπληρώθη ἡ γῆ τῆς κτίσεώς σου)), *Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Mit Weisheit hast du sie alle gemacht; die Erde ist voll von deinen Geschöpfen*. Der Rotulus ist unten nicht voll entrollt, so daß in der sechsten Zeile vom Wort σοφία nur die ersten beiden Buchstaben freiliegen - Indiz, daß der Gesang der Könige mehr umfaßt als den niedergeschriebenen Text.

Auch dieser Vers gehört zum Repertoire der in Wandmalereien orthodoxer Kirchen zitierten Psalmverse. Die Texte auf den Schriftrollen der dem Naos-Pantokrator zugeordneten Propheten sind nicht festgelegt. Zu den für Davids Rolle verwendeten Texten gehört Ps. 103,24 (so in der Narthex-Kuppel von Lesnovo <sup>63</sup>, in der Apostelkirche von Kalamata (Messenien) <sup>64</sup>, in der Johannes-Chrysostomos-Kirche in Skoutari, der Nikolaos-Kirche in Vitsa (Epiros) (1618) <sup>65</sup> und der Menas-Kirche in Monodendri (Epiros) (1619) <sup>66</sup>. Derart ist auch die Rolle des Königs von Ps. 149,11 in Mxmeta mit König David assoziiert und sind also auch die beiden Ps. 103-Zitate im Zusammenhang zu sehen: Sie implizieren auch die zwischen ihnen liegenden Verse. Die Könige von Ps. 148,11 und König David singen also gemeinsam eine größere Partie des 103. Psalms, mindestens die Verse 24-31, eher bis zum Ende (Vers 35), da auch Davids Rollentext nicht als abschließend zu verstehen ist, wenn der des Königs dieses nicht ist. Wenn andererseits Davids Rolle nicht den Anfang des Gesangs wiedergibt, braucht dies auch bei der des Königs nicht der Fall zu sein <sup>67</sup>. Da die Menschen von Ps. 148,11-12 nur in das Herrenlob einstimmen, das die Drachen von Vers 7 und die Tiere von Vers 10 in der Abfolge der Psalmverse bereits vor ihnen intonierten, ist die Annahme legitim, daß auch Vers 24 nicht den Beginn des Gesangs markiert, sondern daß dieser den gesamten 103. Psalm umfaßt.

Inhaltlich paßt gerade der Anfang von Ps. 103 vorzüglich zu Ps. 148:

Ps. 103,1: *Lobe den Herrn*, meine Seele!

Ps. 148,1: *Lobet den Herrn*

vom Himmel her... Zwar ist die Wortwahl nicht dieselbe, αἰνεῖτε τὸν κύριον in Ps. 148, εὐλόγει τὸν κύριον in Ps. 103. Hier ist aber darauf hinzuweisen, daß der in vielfacher Weise der Diktion der Lobpsalmen nahe verwandte Gesang der drei Jünglinge im Feuerofen (Dan. 3,52-90) in 31 seiner 39 Verse mit dem Imperativ Plural εὐλογοῦτε, in vier Versen mit dem Adjektiv εὐλογητὸς (*gepriesen*) und in einem Vers mit εὐλογημένος beginnt und daß zuweilen dieser Lobgesang und die letzten Psalmen gemeinsam illustriert werden (so in der Friedhofskapelle des Athosklosters Grigoriou (1739) <sup>68</sup> und nach Didron im Athoskloster Iviron <sup>69</sup>).

## Psalm 103

V.2-3: du fährst einher auf den Flügeln des *Sturmes*. Du machst dir die *Winde* zu Boten und lodernde *Feuer* zu deinen Dienern.

V.6: Einst hat die Urflut (ἄβυσσος, Luther: die *Tiefe*) sie bedeckt wie ein Kleid.

V.8: Da erhoben sich die *Berge*.

V.9: Du hast den Wassern eine Grenze gesetzt, die dürfen sie nicht überschreiten.

V.11-12: *Allen Tieren* des Feldes (πάντα τὰ θηρία) spenden sie [= die Quellen] Trank...

An den Ufern wohnen die *Vögel* des Himmels (πετεινὰ) ...

V.13,16: Du tränkst die *Berge* aus deinen Kammern ... Die *Bäume* des Herrn trinken sich satt, die *Zedern* des Libanon...

Auf den Vers 24 auf der Rolle des Königs folgen die Verse 25-26: *Da ist das Meer so groß und weit, darin έρπετὰ (Kriechtiere oder Schlangen) ohne Zahl, kleine und große Tiere; dort ziehen die Schiffe dahin, auch der Leviathan (Septuaginta: δράκων, Luther: Walfische), den du geformt hast, um mit ihm zu spielen.* Die Vulgata versteht das in NJB mit *Gewimmel* übersetzte Wort, griechisch έρπετὰ, sowohl *iuxta Septuaginta* als auch *iuxta Hebraicum translatus* als *Reptilien*: (*iuxta LXX*;) *hoc mare magnum et spatiosum manibus: illic reptilia quorum non est numerus / animalia pusilla cum magnis / illic naves pertransibunt / draco iste quem formasti ad inludendum ei* <sup>70</sup>.

Die Übereinstimmung δράκων in Ps. 103,26, δράκοντες in Ps. 148,7 ist ein Artefakt der Septuaginta. Anders als *tanin* in Ps. 148,7 ist das hebräische Original zum δράκων von Ps. 103,26 der *Leviathan*, allgemein als *Seeunge- tüm*, spezieller als *Wal* <sup>71</sup>, anderswo ebenfalls als *Krokodil* <sup>72</sup> übersetzt. Die Gleichsetzung beider Wörter in der Septuaginta erscheint also berechtigt; in Is. 27,1 und Ps. 73,13-14 ist sie durchgeführt, indem *beide* Wörter nebeneinander vorkommen und einheitlich mit δράκων übersetzt wurden <sup>73</sup>.

In Svetitsxoveli ist das Meer links vom Feuer und vom Sturmwind von Ps. 148,8 dargestellt. Die Könige von Ps. 148,11 stehen in gleicher Höhe rechts

## Psalm 148

V.(7-)8: (Lobet den Herrn...) *Féuer*, Hagel, Schnee und Eis, du *Sturmwind*, der sein Wort vollzieht.

V.7: Lobet den Herrn, ... ihr Drachen und alle *Tiefen* (ἄβυσσοι).

V.9: (Lobet den Herrn,) ihr *Berge* und all ihr *Hügel*.

V.6: Er stellte sie hin für immer und ewig; er gab ihnen ein Gesetz, das sie nicht übertreten [sie = die Himmelskörper].

V.10: ihr wilden *Tiere* und *alles* Vieh (τὰ θηρία καὶ πάντα τὰ κτήνη), Kriechtiere und gefiederte *Vögel* (πετεινὰ)

V.9: ihr *Berge* und all ihr *Hügel*, ihr *Fruchtbäume* und alle *Zedern*.

von den Bäumen von Ps. 148,9. Dazwischen befinden sich Hagel, Schnee und Eis (V.8) und weitere Bäume. Die Könige haben den Blick nicht zum Pantokrator im Rundbild erhoben, wie es das Herrenlob erheischt; ihr Blick ist vielmehr horizontal ausgerichtet und so dem Meer jenseits der Illustration von Ps. 148,8 zugewandt. Auch flattert die Rolle des ersten Königs nicht wie in Makryalexi nach oben in Richtung des Pantokrator von Ps. 148,1, sondern in die Richtung des Meeres. Beide Szenen erweisen sich so als aufeinander bezogen.

Die Malerei in Svetıcxoveli ist nach allem mehr als eine bloße Illustration der Lobpsalmen: Sie ist einerseits eine szenische Wiedergabe von Ps. 148,1 - 150,4, andererseits in diesem Rahmen eine Darstellung des Singens des 103. Psalms, von dessen Text die Verse 25-26 illustriert wurden. Ein ähnlich gelagerter Fall findet sich in der *Hermeneia*, dem *Malerhandbuch vom Berge Athos*<sup>74</sup>. Unter der Ps. 150,6 entnommenen Überschrift τὸ πᾶσα πνοή ist dort eine Komposition beschrieben<sup>75</sup>, die Didron, der Entdecker der *Hermeneia*, mit den Illustrationen der Lobpsalmen in mehreren Athos-Klöstern gleichsetzte<sup>76</sup>. Tatsächlich handelt es sich jedoch um eine ikonographisch völlig andere Komposition, in der nicht der *Inhalt* der Lobpsalmen bildlich dargestellt ist, sondern das Gottesvolk (Adam und die Erzväter, Moses und die Propheten, die Apostel und Kirchenväter, die rechtgläubigen Kaiser mit Konstantin an der Spitze, die Chöre der männlichen und weiblichen Heiligen wie die Märtyrer und Eremiten) gemeinsam mit den Himmelsmächten (in den neun Kategorien des Pseudo-Areopagita<sup>77</sup>) ein Herrenlob singt. Was es singt, ist durch ein Schriftband angezeigt, das die Verse Ps. 150,6, 148,1 und 64,2 zitiert. So wie in Mxeta vom 103. Psalm nur die in den Rollentexten nicht genannten Verse 25 und 26 illustriert wurden, beschränkt sich in der πᾶσα πνοή-Komposition der *Hermeneia* die visuelle Wiedergabe des Inhalts des Lobgesangs auf Ps. 148,9-10, ebenfalls zwei in den zitierten Texten nicht genannte Verse.

Der 103. Psalm spielt im orthodoxen Abendgottesdienst, dem ἑσπερινός, eine ähnliche Rolle wie die Lobpsalmen im ὄρθρος<sup>78</sup>. Die Ἀκολουθία τοῦ ἑσπερινοῦ beginnt mit einer kurzen Aufforderung, den König und Gott Christus anzubeten. Dann folgt der komplette Text des 103. Psalms, nach dessen Ende der Text des 2. Halbverses von Vers 19 und der ersten beiden Zeilen von Vers 24 wiederholt werden. Die Reprise erhebt die beiden Zitate zur Kernaussage. Vers 19, [Du hast den Mond gemacht als Maß für die Zeiten,] die Sonne weiß, wann sie untergeht, bezieht sich direkt auf den Hesperinos und ist deswegen trivial. Als eigentliches Kernstück verbleibt der Anfang von Ps. 103,24, eben der Text auf dem Rotulus des Königs.

Die Bedeutung des 103. Psalms war aber nicht auf die Rolle eines liturgischen Gesangs beschränkt. Seit der Eroberung Syriens durch die Araber zur

Zeit des Kaisers Herakleios und Kleinasien und sodann auch Konstantinopels und immer größerer Bereiche der Balkanhalbinsel durch die Türken lebten die meisten orthodoxen Christen unter der Herrschaft der *Ungläubigen*. Formal wenn nicht souverän, so doch autonom, waren auch die rumänischen Fürstentümer und Georgien starken Repressionen der islamischen Großmächte, der Türkei bzw. Persiens, ausgesetzt. Die Realitäten waren schwer mit dem Konzept von Jesus Christus als Pantokrator vereinbar; es blieb die Hoffnung, daß die Macht der ungläubigen Könige nur vorübergehend sein werde und entweder ein frommer (d. i. orthodoxer) Kaiser auf Erden oder der Herr Jesus Christus in der zweiten Parusie wieder die Herrschaft übernehmen werde <sup>79</sup>. In diesen Vorstellungen gewannen die siegreichen Perserkriege des Kaisers Herakleios und vor allem die Rettung Konstantinopels vor den belagernden Awaren und Persern im Jahr 626 <sup>80</sup> symbolische Bedeutung. An den Außenwänden etlicher Kirchen im Moldau-Fürstentum nimmt die Darstellung dieser Belagerung einen prominenten Platz ein <sup>81</sup>. Ungeachtet zahlreicher spezifischer Details handelt es sich hier nicht so sehr um die Illustration eines historischen Ereignisses. Konstantinopel steht für die bedrohte (orthodoxe) Christenheit, die von den Ungläubigen bestürmt, durch göttliche Hilfe aber gerettet wird. Die Angreifer sind unverkennbar nicht Perser und Awaren, sondern die Türken: Wenn diese auch 1453 die reale Kaiserstadt eroberten, wird die *Gemeinde der Frommen* (Ps. 149,1) erlöst werden wie A. D. 626 die Stadt. Die Perserkriege des 7. Jahrhunderts waren also jedenfalls im 16. Jahrhundert als τύπος der erhofften Befreiung geläufig <sup>82</sup>; im 17. Jahrhundert (der für die Malerei in Svetiĉxoveli vorgeschlagenen Zeit <sup>83</sup>) waren die Lage und die Hoffnungen der Christen unverändert. Ein prominenter Schriftsteller des 7. Jahrhunderts, Georgios Pisides, verglich in seinem *Hexaemeron* die sechs Jahre der Perserkriege und das folgende Jahr des Friedens mit den sechs Tagen, in denen Gott die Welt schuf, und dem folgenden Ruhetag. Das *Hexaemeron* des Pisides basiert aber auf dem 103. Psalm, und es ist abermals dessen 24. Vers, der eine prominente Rolle spielt <sup>84</sup>.

Der 103. Psalm hatte damit für die orthodoxen Christen über die Ähnlichkeit in der Diktion hinaus auch inhaltlich einen Sinn, der ihn für die Einbeziehung in die Lobpsalmen geeignet machte. In deren Illustrationen spielt der letzte Vers, Ps. 150,6, nur eine ganz untergeordnete Rolle, indem ihm nur sehr selten eine eigene Szene gewidmet wurde <sup>85</sup> und er meist nur in der den Pantokrator umgebenden Ringinschrift und auf Davids Rotulus zitiert ist. Eine ungleich größere Beachtung fanden die Verse 6-8 des 149. Psalms, die wenig mit dem Thema der Psalmen 148 und 150, dem Herrenlob, zu tun zu haben scheinen; in Svetiĉxoveli sind sie unmittelbar unter dem Meer illustriert <sup>86</sup>: (V.5: *In festlichem Glanz sollen die Frommen froh-*

locken, auf ihren Lagern jauchzen) (V.6) Loblieder auf Gott in ihrem Mund, zweischneidige Schwerter in den Händen, (V.7) um die Vergeltung zu vollziehen an den Völkern, an den Nationen das Strafgericht, (V.8) um ihre Könige mit Fesseln zu binden, ihre Fürsten mit eisernen Ketten, (V.9: um Gericht über sie zu halten, so wie geschrieben steht. Herrlich ist das für all seine Frommen [d. h. die orthodoxen Christen]). In ihnen drückt sich die Hoffnung auf eine (entweder irdische oder endzeitliche) Erlösung aus, und ihnen schließt sich das Ende des 103. Psalms nahtlos an: *Doch die Sünder sollen von der Erde verschwinden, und es sollen keine Frevler mehr dasein. Lobe den Herrn, meine Seele!* Die Züchtigung der gottlosen Könige von Ps. 149,8 und die mit dem 103. Psalm verknüpfte siegreiche Abwehr des Angriffs der Ungläubigen auf Konstantinopel, d. h. die Christenheit, sind also Ausdruck der gleichen Vorstellungen, durch die erst verständlich wird, wieso beide Psalmen in Mcxeta gemeinsam illustriert wurden.

Es verbleibt die Frage, ob die Einbeziehung des 103. Psalms in die Komposition der Lobpsalmen auf Svetixoveli beschränkt ist. Da der Bestand der Lobpsalmen-Illustrationen bei weitem nicht vollständig erfaßt ist und die wenigsten der bekannten vollständig publiziert wurden, ist hier vorerst eine Antwort unmöglich. Im Narthex des Katholikons des Athosklosters Grigoriou befindet sich eine Illustration der Lobpsalmen (1779<sup>87</sup>), wo unter Hagel, Schnee und Eis (Ps. 148,8) ein vom Herrenlob der Landtiere (Ps. 148,10) nicht abgetrenntes Meer abgebildet ist; die Position entspricht der des Meeres im Phaneromeni-Kloster auf Salamis. Die auf zwei nach links schwimmenden großen Fischen sitzende Thalassa hält in ihrer linken Hand eine Fahne und in der rechten Hand ein zweimastiges Schiff, ist also in der unveränderten Ikonographie des Jüngsten Gerichts abgebildet<sup>88</sup>. Außerdem gibt es aber links und rechts zwei kleinere Schiffe, in denen jeweils ein Mensch sitzt. Es handelt sich bei ihnen also nicht um untergegangene, anlässlich der zweiten Parusie vom Meer freigegebene Schiffe. Andererseits geben sie auch keine Handhabe, das Meer für eine Illustration von Ps. 103,25-26 zu halten, da die dort genannten zahllosen großen und kleinen, vor allem schlangenförmigen Tiere fehlen. Vielmehr läßt die psalm-fremde, aus dem Jüngsten Gericht übernommene Thalassa erkennen, daß der Maler keine detailgenaue Darstellung anstrebte. Sein Werk findet in einer dem 13. Jh. zugeschriebenen Malerei in einer Felsenkirche in Yüksekli (Kappadokien) eine Parallele<sup>89</sup>. Hier zeigt die Jordantaufer Thalassa mit dem Schiff in der Hand auf einem großen Fisch sitzend, der - etwa spiegelbildlich, sonst aber wie in der Darstellung des Jüngsten Gerichts in Sopoćani<sup>90</sup> - einen Menschen ausspeit, darüber ein kleines Segelschiff mit vier Seeleuten an Bord und einem fünften im Mastkorb. Für das Jüngste Gericht spezifische und ihm fremde Motive finden

sich hier also gemeinsam und unmotiviert in einer Komposition, die weder mit der zweiten Parusie noch mit dem 103. Psalm etwas zu tun hat. Der Casus zeigt, daß solche Schiffe erst durch ein entsprechendes Psalm-Zitat zu einer Illustration von Ps. 103,26 werden. Ob es in Grigoriou ähnliche Schriftrollen wie in Makryalexi und Svetixoveli gibt und, falls ja, welche Texte sie tragen, ist nicht bekannt und wegen der sehr schlechten Beleuchtung der Malereien kaum feststellbar<sup>91</sup>. Vorerst bleibt mithin die Kombination der Lobpsalmen mit dem 103. Psalm in Svetixoveli ein Unicum.

## Anmerkungen

1 Ohne den überzähligen Psalm 151.

2 Hier in der Übersetzung Luthers; deutsche Bibelzitate sonst meist in der Übersetzung der Neuen Jerusalem Bibel. Einheitsübersetzung, hrsg. v. A. Deissler und A. Vögtle mit J. M. Nützel, Freiburg, Basel, Wien, 2. Aufl., 1987, zuweilen dem LXX-Text angepaßt.

3 Z. B. in Dochiariou, Dousiko, Roussanou (G. Millet, *Monuments de l'Athos, 1, Les peintures*, Paris 1927, Taf. 244-1; G. P. Schiemenz, *Die Sintflut, das Jüngste Gericht und der 148. Psalm. Zur Ikonographie eines seltenen Bildes in der ravennatischen, byzantinischen und georgischen Kunst*, *Cahiers archéologiques* 38 (1990) 159-194, Abb. 10; *Meteora. Die heiligen Felsen und ihre Geschichte*, Kalabaka (Edition Georg. Tzioras) o. J., Abb. S. 54), gelegentlich auch in der Ikonographie der Verklärung Jesu, also stehend: Hagios Nikolaos ton Philanthropinon (Joannina), Hosios Meletios Kithairona (H. Deliyanni-Doris, *Die Wandmalereien der Lite der Klosterkirche von Hosios Meletios* [Miscellanea Byzantina Monacensia, 18], München 1975, S. 10, Abb. 8,9; M. Αχμεμάστου-Ποταμάνου, 'Η Μονή του Ἁγίου Νικολάου τῶν Φιλανθρωπηγῶν, in: Γ. Ε. Μ. Γαρίδης, Α. Παλιούρας, *Μοναστήρια νήσου Ἰωαννίνων. Ζογραφική, Ἰωάννινα* 1993, S. 25-26, Abb. 189, 194 (obwohl braunbärtig und -haarig, wurde der stehende Christus hier 'Ο Παλαιός τῶν ἡμῶν genannt); G. P. Schiemenz, *Die Hermeneia und die letzten Psalmen. Gibt es eine spezifische Athos-Kunst?*, in: G. Koch (Hrsg.), *Byzantinische Malerei: Bildprogramme - Ikonographie - Stil* [Spätantike - Frühes Christentum - Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend, Reihe B: Studien und Perspektiven, 7], Wiesbaden 2000, S. 275-292, Abb.1), Levkothea (Epiros).

4 N. P. Sander, I. Trellel, *Dictionnaire Hébreu-Français*, Paris 1859, Reprint Genève 1991, S. 789; *Thesaurus totius Hebraicitatis et veteris et recentioris auctore Elieser Ben Iehuda Hierosolymitano*, Bd. 8, New York, London 1960, S. 7823; J. Lavy, *Langenscheidts Handwörterbuch Hebräisch-*

Deutsch, Berlin, München, Wien, Zürich 1975, S. 610. Offenbar verbanden die LXX mit *tanin* nicht die neu-hebräische Bedeutung *Krokodil*, da sie das Wort nicht mit ὁ κροκόδειλος übersetzten.

5 Sander-Trenel <sup>4</sup>.

6 Thesaurus <sup>4</sup>, Bd. 8, 1960, S. 7671.

7 Lavy <sup>4</sup>, S. 598.

8 V. C. F. Rost, Griechisch-Deutsches Wörterbuch für den Schul- und Handgebrauch, 4. Aufl., 12. Druck, Bd. 1, Braunschweig 1902, S. 267.

9 Vgl. H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon, 9. Aufl. (Hrsg. H. S. Jones), Oxford, Neudruck 1951, S. 448; J. A. Simpson, E. S. C. Weiner (Hrsg.), The Oxford English Dictionary, 2. Aufl., Bd. 20, Oxford Reprint 1991, S. 89; J. Grimm, W. Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 2, Leipzig 1860, Sp. 1322.

10 Rost <sup>8</sup>, Bd. 1, S. 3.

11 J. C. A. Heyse, Allgemeines Fremdwörterbuch, 6. Aufl., Bd. 1, Hannover 1833, S. 6; P. Seliger, Dr. Friedrich Köhlers Fremdwörterbuch, Leipzig 1909, S. 7.

12 Rost <sup>8</sup>, Bd. 1, S. 210.

13 Rost <sup>8</sup>, Bd. 1, S. 3; bei Liddell/Scott <sup>9</sup> *fathomless*, also nicht mehr der Tiefenmessung zugänglich.

14 E. A. Sophocles, Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100), New York, Leipzig 1888, S. 60: ἄβυσσος *the deep, the sea*: Gen. 1,2; Ps. 35,7; Sir. 1,3; 16,18; 42,18; Esai. 44,27; *the underworld; opposed to οὐρανός*: Job 41,23; Ps. 70,21; Luk. 8,31; Röm. 10,7; Apoc. 9,1 und 11; Apocr. Act. Thom. 32. Ps. 148,7 ist nicht genannt.

15 H. Sachs, E. Badstübner, H. Neumann, Christliche Ikonographie in Stichworten, 3. Aufl., Leipzig 1988, S. 100-101.

16 G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm im Athos-Kloster Philotheou, Georgica 20 (1997) 111-127, S. 119. Vgl. [A. N.] Didron, Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine, Paris 1845, Reprint New York o. J. [Burt Franklin Research & Source Works Series, 45], S. 237.

17 N. L. Okunev, Lesnovo, in: L'Art byzantin chez les Slaves. Les Balkans, I [Orient et Byzance. Études d'art médiéval publiées sous la direction de Gabriel Millet, IV], Paris 1930, S. 222-263, Taf. XXXVII; S. Gabelić, Manastir Lesnovo, Istorija i slikarstvo, Beograd 1998, Abb. LIV, 89, 91.

18 Nach Deliyanni-Doris <sup>3</sup>, S. 12, ist in Hagios Meletios *eine Grube mit Wasser und Fischen* [ohne Nereide] *als eine Andeutung des Meeres aufzufassen* (vgl. dort Abb. 9,44). In Hagios Nikolaos ton Philanthropinon ist die ikonographisch eng verwandte Szene (ebenfalls mit der *Wassergrube* ohne Nereide) keine Illustration von Ps. 148,7, sondern durch Beischrift als eine solche von Ps. 150,6 ausgewiesen. Hier handelt es sich also nicht um die

ἄβυσσοι, sondern in der Tat um den maritimen Bereich des πᾶσα πνοή.

19 Κ. Δ. Καλοκύρης, Βυζάντινα ἐκλήσται τῆς Ἱερά Μητροπολιέως Μεσοήνιας, Θεσσαλονίκη 1973, Taf. 204β; Deliyanni-Doris<sup>3</sup>, Abb. 8; A. Γ. Τούρτα, Οἱ ναοὶ τοῦ Ἁγίου Νικολάου στὴ Βίτσα καὶ τοῦ Ἁγίου Μητῶ στὸ Μονοδένδρι. Προέγγιση στὸ ἔργο τῶν ζωγράφων ἀπὸ τὸ Λινοτόπι [Υπουργεῖο Πολιτισμοῦ, Δημοσιεύματα τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου, 44], Ἀθήνα 1991, Taf. 73β; Χ. Γ. Χοτζάκογλου, Σκιαποδες, στερνόφθαλμοι, κυνοκέφαλοι [Βραχέα Μελετήματα Ἀρχαιολογίας καὶ Ἱστορίας τῆς Τέχνης, 1], Λευκωσία 2003, Abb. 43, 57, 82, 83. In dem unter einem Sternophthalmos und einem geflügelten Drachen abgebildeten, also zu Ps. 148,7ff. gehörenden "Meer" im Prodomos-Kloster bei Serrai (1630) scheint ein anthropomorphes weibliches Wesen auf einem den Kopf und Hals zum Herrenlob erhebenden, drachenähnlichen Tier zu reiten (Χοτζάκογλου, Abb. 39). Der publizierte Bildausschnitt umfaßt nur die obere Hälfte des Details, so daß offen bleibt, ob das reitende Wesen fischschwänzig ist.

20 Im Jüngsten Gericht: G. Millet, La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie, 2 (Hrsg. A. Frolow), Paris 1957, Taf. 24-1, 98-4 (Sopoćani, auf einem Meerestier reitend); R. Coate, Mont Athos, La Sainte Montagne, Grenoble, Paris 1948, Abb. 18; E. Grassi, Berg Athos. Eine Pilgerfahrt zum Berg der Asketen, München 1981, Abb. S. 38; R. Hootz (Hrsg.), F. Kyrieleis, Kunstdenkmäler in Griechenland. Ein Bildhandbuch. Festland ohne Peloponnes, Darmstadt 1982, Abb. 140; P. Huber, Athos. Leben Glaube Kunst, 3. Aufl., Zürich 1982, Abb. 200; R. Billetta, Der Heilige Berg Athos in Zeugnissen aus sieben Jahrhunderten, Bd. 4, Wien, New York, Dublin 1993, Taf. XXVIII (Vatopedi); Meteora<sup>3</sup>, Abb. S. 55 (Roussanou); A. Grabar, G. Opreescu, Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau [UNESCO-Sammlung der Weltkunst], Paris 1962, Taf. XVIII; M. A. Musicescu, S. Ulea, Voroneţ, 2. Aufl. Bucarest 1971, Abb. 45, 51 (Voroneţ); P. Huber, Heilige Berge. Sinai Athos Golgota. Ikonen Fresken Miniaturen, 2. Aufl., Zürich, Einsiedeln, Köln 1982, Abb. 189 (Trapeza des Sinai-Klosters); in der Jordantaufe: A. Stylianos, J. A. Stylianos, The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art, London 1985, Abb. 233 (Yeroskipos, Cypem). 21 Huber, Athos<sup>20</sup>, Abb. 184, 185, 187; Huber, Heilige Berge<sup>20</sup>, Abb. 151; Music in the Aegean (Ministry of Culture - Ministry of the Aegean), Athens 1987, Taf. 10; Schiemenz, Sintflut<sup>3</sup>, Abb. 25-27; G. P. Schiemenz, Gabriel Millet's Ark of the Covenant in the Great Lavra at the Holy Mountain, Macedonian Studies 12 (1995) 3-42, Abb. S. 16; Γαρίδης/Παλιούρας<sup>3</sup>, Abb. 192; Τούρτα<sup>19</sup>, Taf. 16, 73β; Χοτζάκογλου<sup>19</sup>. Schon J. Strzygowski, Die Miniaturen des serbischen Psalters der königl. Hof- und Staatsbibliothek in München. Nach einer Belgrader Kopie ergänzt und im Zusammenhang mit der syrischen Bilderredaktion des Psalters untersucht [Denkschriften

der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 52-II], Wien 1906, S. 63, zählte die *fischschwänzige Nereide* zu diesen *Spukgestalten*, freilich im Zusammenhang mit der Koukouzelissa-Kapelle, wo es sich innerhalb des kleinen "Meeres" wohl eher um ein Wesen in der Ikonographie der Thalassa des Jüngsten Gerichts handelt (s. u.).

22 Χοτζάκογλου <sup>19</sup>, S. 57. Die Illustration von Ps. 148,7-8 mit dem "Meer" hier (Abb. 82) abgebildet und die Beischrift erkennbar, aber kaum lesbar. Eine Beischrift, möglicherweise mit demselben Text, am oberen Rand des von Drachen (Beischrift ἐκ τῆς γῆς δράκοντες) umgebenen kleinen Meeres in der Koukouzelissa-Kapelle der Athos-Lavra (Millet <sup>3</sup>, Taf. 263-2; Schiemenz, Millet's Arch <sup>21</sup>, Abb. 7). In der Johannes-Kirche von Melé bei Artemisia (Messenien) ist das "Meer" (mit einer eher männlich wirkenden "Nereide" und Fischen) inmitten der lobpreisenden Drachen abgebildet (Καλοκύρης <sup>19</sup>, Taf. 204β). Die Kirche der Hl. Theodoroi in Kampos (Mani) hat in der Ps. 148,7-10-Illustration links unten eine glockenförmige Drachenhöhle, halbrechts, nämlich links vom Feuer (also dort, wohin die ἄβυσσοι gehören) ein "Meer" mit der zweischwänzigen Nereide, acht Fischen, einem Krebs und vielleicht einem Seeigel. In Vitsa (Epiros) befinden sich eine Höhle, vor der mehrere Drachen sitzen und ihre Hälse recken, und das glockenförmige "Meer" mit der zweischwänzigen Nereide, mehreren Fischen und einem Affen(!) nebeneinander (Τούρτα <sup>19</sup>, Taf. 16, 73β). Auch in Skoutari gibt es zusätzlich zum "Meer" eine schwarze Höhle und darin einen großen Drachenkopf und kleine Drachen, ähnlich in Dekoulou (Mani) (ohne Ps. 148,7-Beischrift beim glockenförmigen "Meer" mit Nereide und Fischen) unterhalb von zwei Drachen eine schwarze Höhle, aus der drei Drachen ihre Hälse strecken, in Hagios Nikolaos Kastanias (Ende 18. Jh.) sogar zwei schwarze Höhlen und in ihnen einen Drachenkopf bzw. mehrere Drachen (Χοτζάκογλου <sup>19</sup>, Abb. 57). Die Lobpsalmen-Illustration in Hagios Nikolaos Bathias (Euboia) hat einerseits unter Schnee und Eis die glockenförmige Wasserfläche mit einer Nereide (Κ. Μ. Φούσας, Ἱέρα Μονὴ Ἁγίου Νικολάου ἄνω Βαθειᾶς Εὐβοίας, Μονὴ Ἁγίου Νικολάου 1988, Abb. S. 82; Χοτζάκογλου <sup>19</sup>, Abb. 83), andererseits links neben dem Feuer inmitten der Drachen ein schwarzes Loch, in dem die Beischrift ΔΡΑΚΟΝΤΕC ΚΑΙ ΠΑCΑΙ ΑΒΥCCOΙ steht. Der Plural ἄβυσσοι macht es möglich, in *beiden* die *Tiefen* von Ps. 148,7 zu sehen: Auch *alle* ἄβυσσοι sollen den Herrn loben, die Abgründe des Landes ebenso wie die Tiefen des Meeres. Eine ausgesprochene Drachenhöhle fehlt in der Zoodochos Piyi Zarnatas, so daß hier nur das "Meer" mit der zweischwänzigen Nereide, einem Krebs, 16 Fischen, einem Octopus, drei schlangenförmigen Wassertieren, einem Rochen und einem Vogel (!) das Herrenlob der ἄβυσσοι repräsentieren kann.

- 23 G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm in der Johannes-Kathedrale von Nicosia, *Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱεράς Μόνῆς Κύκκου* 3 (Λεύκωσία 1996) 163-247, Abb. 10.
- 24 Γ. Α. Σωτηρίου, Ἡ ἐν Σαλαμῖνῃ μονὴ τῆς Φανερωμένης, *Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 1 (1924) 109-138, Abb. 2; zur Stifterinschrift mit dem Datum Didron<sup>16</sup>, S. XIII, zur Ausmalung [A. N.] Didron, *Voyage archéologique dans la Grèce chrétienne*, *Annales archéologiques* 1 (1844) 29-36, S. 34.
- 25 Die in einer von zwei Delphinen gezogenen Muschel fahrende anthropomorphe ΘΑΛΑΚΚΑ in der Jordantaufe in Yeroskipos (Stylianou<sup>20</sup>, Abb. 233) zeigt, daß *Meer* allgemeiner zu verstehen ist und derart auch Flüsse einschließt.
- 26 Schiemenz, *Sintflut*<sup>3</sup>, Abb. 21.
- 27 W. Beridse, E. Neubauer, *Die Baukunst des Mittelalters in Georgien vom 4. bis zum 18. Jahrhundert*, Berlin 1980, Abb. 97; Schiemenz, *Sintflut*<sup>3</sup>, S. 167-169, 173-176, Abb. 6.
- 28 Schiemenz, *Sintflut*<sup>3</sup>, S. 176.
- 29 Z. B. in Yeroskipos: Stylianou<sup>20</sup>, Abb. 233.
- 30 Schiemenz, *Sintflut*<sup>3</sup>, S. 178-179.
- 31 Schiemenz, *Sintflut*<sup>3</sup>, Abb. 21, 22.
- 32 F. Dölger (Hrsg.), *Mönchsland Athos*, München 1943, S. 126, Abb. 68; Huber, *Athos*<sup>20</sup>, Abb. 219; Billetta<sup>20</sup>, Bd. 3, 1992, Abb. S. 97.
- 33 Coate<sup>20</sup>, Abb. 18; Grassi<sup>20</sup>, Abb. S. 38; Hootz/Kyrieleis<sup>20</sup>, Abb. 140; Huber, *Athos*<sup>20</sup>, Abb. 200 (Vatopedi); Huber, *Heilige Berge*<sup>20</sup>, Abb. 189 (Trapeza des Sinai-Klosters). Vgl. auch den Affen in Vitsa (Epiros)<sup>22</sup>.
- 34 Coate<sup>20</sup>, Abb. 18; Grassi<sup>20</sup>, Abb. S. 38; Hootz/Kyrieleis<sup>20</sup>, Abb. 140; Huber, *Athos*<sup>20</sup>, Abb. 200; Billetta<sup>20</sup>, Bd. 4, 1993, Taf. XXVIII (Vatopedi); Huber, *Heilige Berge*<sup>20</sup>, Abb. 189 (Trapeza des Sinai-Klosters); Grabar/Oprescu<sup>20</sup>, Taf. XVIII; Musicescu/Ulea<sup>20</sup>, Abb. 45,51 (Voronet).
- 35 Huber, *Athos*<sup>20</sup>, S. 347.
- 36 Millet<sup>3</sup>, Taf. 263-2; Schiemenz, *Millet's Ark*<sup>21</sup>, S. 13. Strzygowski notierte für die Koukouzelissa-Kapelle eine Nereide<sup>21</sup> und muß sich, da es anderswo keine solche gibt, auf diese Szene beziehen, jedoch wird seine Angabe nicht durch Millets Photographie bestätigt.
- 37 Α. Σ. Ἰωάννου, Ἡ ἐκκλησία τοῦ "Αη-Γιώργη τοῦ "Αρμα στὴν Εὐβοία, *Ζύγος* 21, Juli 1957, S. 6-7, 31-32, Abb. S. 6; Deliyanni-Doris<sup>3</sup>, S. 12; S. Kadas, *Der Berg Athos. Illustrierter Führer der Klöster: Geschichte und Schätze*, Athen 1986, Abb. S. 158-159; Γαρίδης/Παλιούρας<sup>3</sup>, Abb. 190; G. P. Schiemenz, *The painted psalms of Athos*, in: A. Bryer, M. Cunningham (Hrsg.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 4], Aldershot 1996, 223-236, Abb.

17.1; Schiemenz, Millet's Ark <sup>21</sup>, Abb. S. 6; Schiemenz, Hermeneia <sup>3</sup>, Farbabb. 27, Abb. 10; 20-Drachmen-Briefmarke der Hellenischen Post vom Jahr 1975 (Hagios Nikolaos ton Philanthropinon).

38 Θ. Μ. Προβατάκης, Τὸ "Ἁγιον" Ὄρος. Ἱστορία - Τέχνη - Παράδοση, Ἀθήνα 1986, Abb. S. 71; Schiemenz <sup>23</sup>, S. 184, 227, Abb. 7; E. Hein, A. Jakovljević, B. Kleidt, Zypern - byzantinische Kirchen und Klöster. Mosaiken und Fresken, Ratingen 1996, Abb. 142.

39 In der Johannes-Kathedrale in Nicosia macht die Schriftrolle mit Ps. 150,6 unmittelbar neben Davids Harfe (Schiemenz <sup>23</sup>, Abb. 7; Hein/Jakovljević/Kleidt <sup>38</sup>, Abb. 142) die Einheit von Vokal- und Instrumentalmusik augenfällig. Im Katholikon des Cetățuia-Klosters in Iași (Rumänien) ist König David mit dem Psalterion Teil der Illustration von Ps. 150,3; ganz rechts ist er unter dem Wort ὄργάνω von Ps. 150,4 erneut abgebildet, diesmal mit einer Schriftrolle mit Ps. 150,6. Auch in der Johannes-Kirche von Melé erscheint David zweimal, zwischen den Tanzenden von Ps. 150,3 mit dem Psalterion (Καλοκύρης <sup>19</sup>, Taf. 204α), außerdem zwischen den Männern mit den zweischneidigen Schwertern (Ps. 149,6) und der Menschengruppe unter dem Zitat Ps. 150,5 mit einer Schriftrolle, deren Text leider nicht mehr lesbar ist (er blickt auf die Schwerträger, nicht auf die Sänger von Ps. 150,5) (Καλοκύρης <sup>19</sup>, Taf. 205α).

40 G. P. Schiemenz, Die letzten Psalmen in der Christi-Geburt-Kirche in Arbanasi, Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν 49 (1994-1998) (1999) 151-184, S. 168, Abb. 8, 14.

41 Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 177; Schiemenz <sup>23</sup>, S. 185-186 (verlesen und nicht erkannt von T. Qauxčišvili, Bergnuli çarçerebi sakartveloši (T. S. Kauxčišvili, Grečeskie nadpisi Gruzii), Tbilisi 1951, Inschrift 581, 582).

42 Alle Psalm-Nummern in der Zählung der Septuaginta.

43 Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 177; nur zum Teil richtig gelesen und nicht identifiziert von Qauxčišvili <sup>41</sup>, Inschrift 580.

44 Stylianou <sup>20</sup>, Frontispiz; A. Nicolaïdès, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192, Dumbarton Oaks Papers 50 (1996) 1-137, Abb. 36.

45 Μ. Αχεμάστου-Ποταμιάνου, Ἑλληνικὴ Τέχνη: Βυζαντινὲς Τοιχογραφίες, Ἀθήνα 1994, Taf. 63; Nicolaïdès <sup>44</sup>, Abb. 35; Hein/Jakovljević/Kleidt <sup>38</sup>, Abb. 56; G. P. Schiemenz, The Significance of the Prophet Gideon in Lagoudera, Ἐπετηρὶδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκκου 6 (Λευκωσία 2004) 193-245, Abb. 1,9.

46 Τούρτα <sup>19</sup>, Taf. 75α,β, 80, 81α,β, 83α,β, 84α,β, 85α,β, 86α,β, 87α, 88α,β, 89α,β.

47 In der *Hermeneia* ist der Kuppel-Pantokrator als *segnend* beschrieben (A. Papadopoulo-Kérameus (Hrsg.), Denys de Fourna, Manuel d'iconographie

chrétienne, St.-Pétersbourg 1909, S. 215; Didron <sup>16</sup>, S. 423). Der dort genannte Rollentext, Deut. 32, 39 und Is. 45,12, macht aber klar, daß diese Arm- und Handhaltung den Redegestus kennzeichnet. Bei Christus sind beide Bedeutungsfelder nicht abgrenzbar; bei den Propheten kann es sich nur um den Redegestus handeln. Auch wenn Moses im Jüngsten Gericht vergeblich versucht, die Juden zu Christus zu führen, und dazu mit dem ausgestreckten rechten Arm auf den Pantokrator weist und in der linken Hand eine Schriftrolle hält, so kann deren Text nur das sein, was er den Juden zuruft, seine Rechte also einen Redegestus ausführen.

48 Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 167-169, Abb. 7.

49 Dies ist gerade bei den ~~late~~-Texten der Lobpsalmen-Illustrationen (z. B. in Dekoulou, Dochiariou, Dousiko, Grigoriou, Karakallou, Mxeta, Panagia tou Chelmou bei Chora (Mani), Phaneromeni-Kloster (Salamis), Redina, Roussanou, Xeropotamou, Zoodochos Piyi Zarnatas) der Fall. Vgl. Millet <sup>3</sup>, Taf. 244-1; Meteora <sup>3</sup>, Abb. S. 54; Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 167-169, Abb. 7-12, 16; G. P. Schiemenz, The Last Psalms in the Monastery Xeropotamou on Mount Athos und The 148<sup>th</sup> Psalm in the Monastery Karakallou on Mount Athos, Cahiers Balkaniques 27 (1997), Problèmes iconographiques de la peinture postbyzantine des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, 39-56, 59-81, S. 43, 63; Th. Provatakis, Berg Athos [Griechische Landschaften, 13], Thessaloniki o. J., Abb. S. 34.

50 Schiemenz, Millet's Ark <sup>21</sup>, Abb. S. 11. So auch bei den Propheten, z. B. bei Ezechiel und Gideon in der Erzengel-Kirche von Kato Levkara (Cypern) nach dem 4. Buchstaben des Wortes τροχοί von Ez. 1,19 bzw. dem 3. Buchstaben des Wortes σταγόνες von Ps. 71,6: Schiemenz <sup>45</sup>, S. 203, 230, Abb. 10.

51 Stylianou <sup>20</sup>, Abb. 86; Nicolaïdès <sup>44</sup>, Abb. 41-43, 45, 48, 50, 52; Gabelić <sup>17</sup>, Taf. XXXVII,3 (Johannes Prodromos, aber in der Naos-Kuppel), 5 (Daniel).

52 Auch die im Bema abgebildeten Kirchenväter tragen solche Rollen (z. B. Stylianou <sup>20</sup>, Abb. 98). Sie haben nicht den Redegestus; hier stehen die Rollentexte also eher für ihre Schriften.

53 Stylianou <sup>20</sup>, Abb. 86; Nicolaïdès <sup>44</sup>, Abb. 42.

54 Rost <sup>8</sup>, Bd. 2, S. 658.

55 Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 177; Schiemenz <sup>23</sup>, S. 185-186, 229.

56 Die übliche Datierung dieser Psalm-Malerei, 1599, ist unbegründet, da diese sich im Narthex und die paläographisch ganz andere Stifterinschrift mit der Jahreszahl sich im Naos befindet. Vgl. Τούρτα <sup>19</sup>, Taf. 26β, 114β; Δ. Καμαρουλλας, Τὰ Μοναστήρια τῆς Ἡπείρου, Ἀθήνα 1996, Bd. 1, Abb. 196, 203.

57 Stylianou <sup>20</sup>, Abb. 86; Nicolaïdès <sup>44</sup>, Abb. 42.

58 Vgl. Sophocles <sup>14</sup>, S. 1073: τέλος, *Chorister*, in the title of some of the Psalms. Εἰς τὸ τέλος *to the chief musician* (Vulgata iuxta LXX: *In finem psalmus David, canticum*; iuxta Hebr.: *Victori carmen David cantici*). - Rost<sup>8</sup>, Bd. 2, S. 666: ἡ ᾠδὴ *Lied, Gesang*.

59 Χοτζάκογλου <sup>19</sup>, Abb. 32.

60 Dieser Text auch auf der aufsteigenden Schriftrolle des entsprechenden Königs in Monodendri und Vitsa (Τούρτα <sup>19</sup>, Taf. 16, 73β). In Hagios Nikolaos ton Philanthropinon hält der *Chormeister* in der Mitte der unter der Beischrift Ps. 148,11 stehenden Menschengruppe (Γαρίδης/Παλιούρας <sup>3</sup>, Abb. 209) eine ebenfalls nach oben flatternde Schriftrolle mit dem vollen Text von Ps. 148,1, dem noch einmal das Wort αἰνεῖτε folgt. Auch hier geht der Gesang also noch weiter, jedoch nicht mit Ps. 64,2, sondern mit einem weiteren der mit αἰνεῖτε beginnenden Verse, vermutlich Ps. 148,2. In der Panagia tou Chelmou trägt die Schriftrolle des Königs von Ps. 148,11 die Aufschrift Ps. 150,6, der ein teilweise zerstörter, aber sicher mit ενεῖτε (sic!) beginnender Text folgt. In der Peter-und-Paul-Kirche in Levkothea (Epiros) ist der mittelste der unter dem Zitat Ps. 148,11 (1. Halbvers) abgebildeten Könige nimbiert und so als König David charakterisiert. Als *Chormeister* der um ihn stehenden Könige hält er eine nach oben fliegende Schriftrolle mit dem Text Ps. 150,6 (in 6 Zeilen, komplett). In der Gruppe der Musikanten unter dem Zitat ἐν τυμπάνῳ καὶ χωρῷ ἐν χορδῶν καὶ ὄργανῳ (Ps. 150,4; sic, ο statt ω, ε statt α) steht, ebenfalls nimbiert und also abermals David, ein König mit dem Psalterion. In der Kirche des Verklärungsklosters bei Gonea (Mani) ist innerhalb der Illustration von Ps. 148,11-12, aber nicht in diese integriert, eine Medaillon-Büste des Königs David mit Ps. 150,6 auf seinem Rotulus. Gleichartige Medaillon-Bilder Davids finden sich im Zenit des Tonnengewölbes in der Zoodochos Piyi Zarnatas zu Füßen, in der Kirche der Hl. Theodoroi in Kampos zu Häupten des Pantokrator von Ps. 148,1. Der Text auf der Rolle ist in der Zoodochos Piyi Ps. 150,6 und eine unleserliche Fortsetzung, in Kampos Ps. 150,6, 148,1 (1. Halbvers) sowie der 1. Halbvers von Ps. 148,2 bis πάντες. Das abrupte Ende läßt auch hier erkennen, daß der Text als noch weitergehend zu verstehen ist.

61 H. Brockhaus, *Die Kunst in den Athos-Klöstern*, 2. Aufl., Leipzig 1924, S. 80; Ὁρολόγιον τὸ μέγα, Ἀθήνα 1988, S. 99-101.

62 Schiemenz, *Sintflut* <sup>3</sup>, Anm. 165.

63 Gabelić <sup>17</sup>, S. 161, 279, Abb. XXXVII.

64 Καλοκύρης <sup>19</sup>, S. 37, Taf. 8β.

65 Τούρτα <sup>19</sup>, S. 141, Taf. 81α, 82α.

66 Τούρτα <sup>19</sup>, S. 141, Taf. 82β.

67 Das Argument gilt auch für Makryalexi. Dort könnte mithin den beiden zitierten Versen Ps. 150,6 vorgeschaltet und damit der gesamte sonntägliche

Orthros-Gesang gemeint sein.

68 Schiemenz <sup>40</sup>, S. 175-176, 180; vgl. Provatakis <sup>49</sup>, Abb. S. 43, zur Datierung G. Millet, J. Pargoire, L. Petit, Recueil des Inscriptions chrétiennes de l'Athos, 1 [Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 91], Paris 1904, S. 177, Inscr. 520.

69 Didron <sup>16</sup>, S. 237; vgl. Schiemenz, Sintflut <sup>3</sup>, S. 184.

70 R. Weber mit B. Fischer, I. Gribomont, H. F. D. Sparks, W. Thiele, Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem, 2. Aufl., Bd. 1, Stuttgart 1975, S. 900.

71 Elieser Ben Iehuda <sup>4</sup>, Bd. 3, S. 2641; Lavy <sup>4</sup>, S. 250.

72 Die Bibel oder die ganze Heilige Schrift des Alten u. Neuen Testaments nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers. Neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigten Text. Stuttgart, Privileg. Württ. Bibelanstalt 1924, Einzelne Sach- und Worterklärungen, S. 4: *Leviathan, Hiob 40,25 das Krokodil; sonst ein Schlangenungeheuer ...*; Heyse <sup>11</sup>, S. 31: *Leviathan, m. der Krokodil (z. B. Hiob, Cap. 40 u. 41)*.

73 Luther, der in Ps. 148,7 *tanin* mit *Walfisch* übersetzte, gab in Ps. 73,13 *tanin* als *Drachen* und in Vers 14 *Leviathan* als *Walfisch* wieder (Zürich-Bibel Vers 13 *Drachen*, Vers 14 *Leviathan*).

74 M. Restle, Malerbücher, Reallexikon zur byzantinischen Kunst 5 (1995) 1221-1237.

75 A. Papadopoulo-Kérameus <sup>44</sup>, S. 128-129.

76 Didron <sup>16</sup>, S. 236-239.

77 D. I. Pallas, Himmelsmächte, Erzengel und Engel, Reallexikon zur byzantinischen Kunst 3 (1978) 13-119.

78 Ὁρολόγιον <sup>61</sup>, S. 169-171.

79 Vgl. A. Argyriou, Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi, Thessaloniki 1982; G. P. Schiemenz, Who are the Kings of Psalms 148,11 and 149,8 in St. John's Cathedral in Nicosia? Iconographical and Iconological Relations between the Revelation of St. John and the Last Psalms, Ἐπετηρίδα Κέντρου Μελετῶν Ἱερᾶς Μονῆς Κύκου 5 (Λευκωσία 2001) 141-165.

80 G. Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, 2. Aufl., München 1952, S. 75-85.

81 Z. B. Grabar/Oprescu <sup>20</sup>, Taf. XIII, XIV; R. Fabritius, Außenmalerei und Liturgie. Die streitbare Orthodoxie im Bildprogramm der Moldaukirchen, Düsseldorf 1999, S. 237-249, Abb. 7, 23-26, 40, 42, 43, 49, 51, 52, 64, 87, 88.

82 Vgl. Fabritius <sup>81</sup>, S. 246-247. Zur Spannweite der Bewertung der Malerei-

en vgl. R. Fabritius, Besprechung von A. Vasiliu, Moldauklöster. 14.-16. Jahrhundert, München 1999, Byz. Ztschr. 94 (2001) 353-357.

83 T. S. Kaučičšvili, Grečeskie nadpisi na Gruzinskix Freskax, Atti del primo simposio internazionale sull'arte Georgiana (Bergamo 28.-30. 6. 1974), Milano 1977 (1978), 135-146; Beridse/Neubauer<sup>27</sup>, Legende zu Abb. 97. Auch eine noch spätere Datierung ist möglich; vgl. Schiemenz, Sintflut<sup>3</sup>, S. 167; Schiemenz<sup>23</sup>, S. 189, 233.

84 C. Ludwig, Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege, Πουκίλα Βυζαντίνα 11, Varia III (Bonn 1991) 73-128, S. 114.

85 Hagios Nikolaos ton Philanthropinon (Γαρίδης/Παλιούρας<sup>3</sup>, Abb. 198); angesichts der ikonographischen Ähnlichkeit wohl auch ohne Beischrift in Hagios Meletios (Deliyanni-Doris<sup>3</sup>, S. 12, Abb. 9). In Galataki (T. Kanari, Les peintures du katholikon du monastère de Galataki (Eubée, XVI<sup>e</sup> siècle), Dissertation, Paris 1996 (1997)) sind Ps. 149,3,5 und Ps. 150,3-4, 6 zu einer Komposition zusammengezogen. Ähnlich bilden anscheinend in Hagios Nikolaos Bathias Ps. 149,6 und Ps. 150,4-6 eine gemeinsame Szene (vgl. die von Φούσας<sup>22</sup>, S. 150-151, mitgeteilten Beischriften). Auch in Hagios Nikolaos sto Rogovo (Tsepelovo, Epiros) legen Ähnlichkeiten mit Philanthropinon und Hagios Meletios (jedoch ohne das "Meer") eine Illustration von Ps. 150,6 nahe; vgl. Δ. Ν. Κωνσταντίος, Προσέγγιση στο έργο των ζωγράφων από το Καπέσοβο της Ήπείρου [Υπουργείο Πολιτισμοῦ, Δημοσιεύματα τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Δελτίου, 75], Ἀθήνα 2001, Taf. 151α.

86 Schiemenz, Sintflut<sup>3</sup>, S. 176-177; zu den Beischriften vgl. Qauxčičšvili<sup>41</sup>, Inschrift 578.

87 Schiemenz<sup>40</sup>, S. 175; zur Datierung Millet/Pargoire/Petit<sup>68</sup>, S. 172, Inscr. 496.

88 Wie im Jüngsten Gericht von Voronež: Musicescu/Ulea<sup>20</sup>, Abb. 51.

89 C. Jolivet-Lévy, Peintures byzantines inédites de Cappadoce, Archeologia 229 (November 1987) 36-46, S. 44, Abb. S. 45.

90 Millet/Frolow<sup>20</sup>, Taf. 24-1, 98-4.

91 Autopsie am 1. 8. 1992.

**Steavenson, Wendell: Gestohlene Geschichten, Aus Georgien, Hamburg: Sabine Groenewold Verlage 2004, 292 S.  
Besprochen von Maria Sauna, Venedig.**

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um die deutsche Ausgabe des englischen Originals "Stories I stole, From Georgia", erschienen 2002 bei Atlantic Books in London, das von Otto und Xenia Osthelder übersetzt wurde. Wendell Steavenson, 1970 in New York geboren und in London aufgewachsen, ist Journalistin, arbeitete u. a. für das "TIME" Magazine und ist jetzt Korrespondentin im Iran. Im Herbst 1998 reiste sie nach Georgien, wo sie zwei Jahre blieb. Das Ergebnis ihrer anfänglich ziemlich emotionalen und zufälligen Entscheidung, nach Georgien zu fahren, sind ihre "gestohlenen Geschichten", ein Gemisch aus Reportage und Bildungsroman. Es sind Geschichten episodischer, anekdotenhafter Art über Georgien und den Kaukasus, und je mehr man sich in die Lektüre versenkt, desto deutlicher wird, daß es gerade der episodische Charakter und die scheinbaren Zufälligkeiten sind, die es vermögen, das Leben der Menschen im heutigen Georgien am besten zu beschreiben. Georgien ist unberechenbar, es ist ein Land, in dem sich, so meint Steavenson, die besten Freunde plötzlich aus heiterem Himmel gegenseitig erschießen können und in dem die elektrische Versorgung so voraussehbar ist wie die politische Lage. Ungeachtet der Erkenntnis, daß "Georgien jeden zum Narren machen würde, der eine Voraussage wagte", läßt der Hinweis eines georgischen Freundes auf das Werk Tomasi di Lampedusas "Der Leopard", dessen Handlung im Sizilien des 19. Jahrhunderts spielt, die Autorin zumindest ansatzweise dazu kommen, die Verhältnisse des heutigen Georgien zu verstehen. Es genügt, die Sizilianer durch Georgier zu ersetzen, um die folgenden Worte äußerst verhängnisvoll klingen zu lassen: "Die Sizilianer wollen gewiß nie, daß es besser wird, aus dem einfachen Grunde, weil sie glauben, sie seien vollkommen; ihre Eitelkeit ist stärker als ihr Elend; jede Einmischung von Fremden - sei es, daß sie wirklich anderen Ursprungs, sei es, daß sie, wenn Sizilianer, unabhängigen Geistes sind - verwirrt ihr Phantasieren darüber, daß sie die Vollendung erreicht hätten, läuft Gefahr, ihre wohlgefällige Erwartung des Nichts zu stören; diese Menschen, die von einem Dutzend verschiedener

Völker mit Füßen getreten wurden, glauben, sie selbst mit ihrer "kaiserlich-herrlichen Vergangenheit" hätten ein Recht auf prunkvolle Leichenfeiern." Trotzdem gelingt es Steavenson, ein ehrliches, realitätsnahes Porträt dieses Landes aufzuzeigen, "in die georgische Seele zu dringen", sie zu verstehen und zu respektieren. In diesem Zusammenhang ist sie sogar schon mit Größen wie Anton Tschechow, einem berühmten Sachkundigen der russischen Seele, in Vergleich gebracht worden. Am Rande werden wir auch über das Auf und Ab des Privatlebens der Autorin unterrichtet, ein Teil des Buches, der ihr vielleicht nicht ganz so gut gelungen ist. Nichtsdestotrotz ist es äußerst interessant zu verfolgen, welchen Effekt ein Land wie Georgien auf einige Westeuropäer haben kann. Der reuevolle Lebensgefährte überrascht, um die tiefenttäuschte Autorin zurückzugewinnen, dieselbe eines Tages mit einer Geste *à la Pirosmeni*: Er schenkt ihr eintausend rote Rosen und zeigt damit den selbstbewußten georgischen Männern, daß auch einige Ausländer in der angeblich nur von Georgiern gemeisterten Kunst, einer Frau wirklich den Hof machen zu können, langsam aufholen. Im Laufe des Buches folgt man der Autorin durch Georgien und den Kaukasus, sie erzählt von manipulierten Wahlen, dem Warten auf *šuki* (Elektrizität), Identitätskrisen (Wer sind die Abchasen?), Bandenkriegen, Kidnapping, Vendetta, Flüchtlingen und Widerstandskämpfern, aber auch von Freiheitswillen und stolzen Bergbewohnern, von Liebe, Gastfreundschaft, *supra*, *tamada* und *čača*, dem Tresterbranntwein, der im Buch reichlich fließt und das davon durchtränkt wird. (*Čača* ist nicht nur ein hervorragendes Mittel gegen die unvermeidliche Kälte unbeheizter georgischer Winter, sondern auch eine uralte "Entwaffnungsmaßnahme" gegenüber potentiellen äußeren Feinden, wie die Autorin die ganze georgische Trinkkultur zu interpretieren scheint.) Insgesamt stellt das Buch eine lesenswerte Lektüre sowohl für den Laien als auch für denjenigen dar, der die Region bereits unter ihren verschiedensten Aspekten kennt. Im Anhang findet sich ein informatives ethnisches Glossar, das dem weniger Bewanderten in dem Gewirr von Völkern und Ethnien des Kaukasus sicher eine wertvolle Hilfe sein wird, und darüber hinaus eine kommentierte Bibliographie breiten Spektrums.

**Ṭabize, Galakṭion: Rōculi leksebi (= Ausgewählte Gedichte),** übersetzt von Hans-Christian Günther und mit einer Einleitung von Luigi Magarotto, Tbilisi: Logosi 2000, 124 S.

Besprochen von Maria Sauna, Venedig.

Hans Christian Günther, Dozent am Seminar für Klassische Philologie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, hat in dem vorliegenden Band eine repräsentative Auswahl von 46 Gedichten aus dem Gesamtwerk des Lyrikers Galakṭion Ṭabize getroffen und gibt diese in mehr oder weniger freier Übersetzung wieder. Günther hat neben seiner Forschungsarbeit auf dem Gebiet der antiken Philosophie, der griechischen Tragödie, der Augusteischen Dichtung und der byzantinischen Philologie schon mehrfach Lyrik aus modernen Fremdsprachen ins Deutsche übertragen. Nach Gabriele D'Annunzio, Dionysios Solomos und Georgios Seferis hat er sich Galakṭion Ṭabize, einem der bedeutendsten georgischen Dichter, zugewandt.

G. Ṭabize wurde am 5. November 1892 in Čqviši, Imeretien, in der Familie eines Priesters geboren. Nach ersten dichterischen Versuchen veröffentlichte er 1914 seine erste Gedichtsammlung. Es sind hauptsächlich Gedichte einer jungen Seele; dennoch lassen sich schon deutlich die Motive und Inspirationen erkennen, die für das künftige lyrische Schaffen des "Ritters vom Orden der Einsamkeit" typisch sein werden. "Ritter vom Orden der Einsamkeit" ist die Bezeichnung, die sich Ṭician Ṭabize, selbst Poet und Cousin von Galakṭion, für ihn ausgedacht hatte. Damit sollte vor allem G. Ṭabizes künstlerische Unabhängigkeit von den damaligen literarischen Zirkeln zum Ausdruck kommen. In der in georgisch und deutsch verfaßten Einleitung ("Tradition und Neuerung in der Dichtung Galakṭion Ṭabizes") von Luigi Magarotto, Professor für Russistik und Kaukasiologie an der Ca' Foscari Universität Venedig, erfährt man vieles über G. Ṭabizes menschliche und dichterische Biographie, auch über die traurigen Momente in seinem persönlichen Leben und seine "staatsbürgerlichen" Verse. In G. Ṭabizes Dichtung findet man Züge, die auf die georgische romantische Tradition zurückgehen, insbesondere auf Niḱoloz Baratašvilis Poesie, so daß man in G. Ṭabize einen Neuromantiker sehen könnte. Ganz im Einklang mit den Symbolisten, insbesondere dem Franzosen Paul Verlaine, spielt die

Musikalität der Verse eine wichtige Rolle. Den hohen musikalischen Effekt erreicht G. Tabize u. a. durch die Verwendung des Reimes. Der freie Vers, der so viele seiner zeitgenössischen Dichter begeisterte, läßt G. Tabize kalt. Der kontinuierlichen Arbeit am Metrum, am Reim und am Wort verdankt sein dichterisches Schaffen den meisterhaften Rhythmus.

Hans-Christian Günther nimmt die Herausforderung an und versucht in seiner Übersetzung, dem Metrum und dem Reim des Originals so treu wie möglich zu bleiben. Eine schwierige und anerkennenswerte Unternehmung. Sucht man überhaupt einen Makel, dann könnte einzig der unglücklichen Wahl der Umschrift zur Wiedergabe georgischer Wörter ein Tadel gelten. Der Übersetzer folgt im wesentlichen dem System von Trubeckoy und Vogt, statt die heute allgemein anerkannte wissenschaftliche Transkription zu verwenden. Dessen ungeachtet ist der vorliegende Band ein großer Gewinn für jeden Lyrikfreund und insbesondere für den, der sich für georgische Literatur interessiert.

**Germanul-kartuli leksikoni - Deutsch-Georgisches Wörterbuch**, Zusammen-  
gestellt von Rusudan Zekalašvili und Čabuķi Kiria, herausgegeben von Dali  
Baxtaze, Tbilisi: Verlag Degi 2004, 751 Seiten.  
Besprochen von Ute Rieger, Jena.

Dem Manko einer lexikographischen Darstellung des deutsch-georgischen Wortschatzes wurde im Jahr 1999 durch das Wörterbuch von Marchev Abhilfe geschaffen. Jetzt erschien ein neues Deutsch-Georgisches Wörterbuch von georgischer Seite. Mit ca. 45000 Einträgen, Syntagmen und Redewendungen wird es im Vorwort als Wörterbuch beschrieben, "das in dieser Ausführlichkeit erstmals herausgegeben wurde". Die Zielgruppe sei unbeschränkt und erstrecke sich vom Schüler und Studenten bis zum Übersetzer und Wissenschaftler.

Diesen hohen Ansprüchen wird das Wörterbuch jedoch nur unter dem Aspekt gerecht, daß es für den georgischen Buchmarkt konzipiert wurde, auf dem die in der Schweiz bzw. Deutschland herausgegebenen Wörterbücher von Tšchenkéli und Marchev kaum zu bekommen sind.

So hat es im Gegensatz zu vergleichbaren Werken, die in Georgien erhältlich sind (das jüngste davon erschien im Jahr 1961), einen erweiterten Wortschatz mit zahlreichen Syntagmen und Redewendungen, kennzeichnet unregelmäßige bzw. schwierige Verben, gibt am Ende des Buches eine Übersichtstabelle derselben und weist Akzentsetzung sowie Aussprachehilfen auf. Nicht zu vergessen sei die orthographische Regelung nach der neuen Rechtschreibung und die allgemein übersichtlichere Gliederung.

Vergleicht man das vorliegende Werk jedoch mit dem maßgeblichen Deutsch-Georgisch-Wörterbuch von Marchev, lassen sich viele Fehler und Ungenauigkeiten in der Auswahl des Wortschatzes, der Orthographie und Grammatik feststellen.

### 1. Auswahl des Wortschatzes.

Zugegebenermaßen enthält das neueste Deutsch-Georgische Wörterbuch ca. 5000 Einträge mehr als das Wörterbuch von Marchev. Bei genauerer Betrachtung stößt man jedoch auf eine Menge überflüssiger Einträge, so daß sich der Unterschied in der Datenmenge recht schnell relativiert.

Zu den wenig sinnvollen Stichwörtern zählen zum einen Archaismen bzw. Regionalismen wie z. B. *Gebefall* für 'Dativ' oder *Söffel* für 'Trinker, Säufer'. Im Vorwort wird zwar extra darauf hingewiesen, daß veraltete Wörter bzw. dialektale Varianten "österreichischer, schweizerischer, bairischer, usw. Art" verzeichnet seien, jedoch sind diese oftmals nicht in ihrer eingeschränkten Verwendungsweise gekennzeichnet. Da sich das Wörterbuch darüber hinaus am modernen Hochdeutsch orientieren will, ist der durch die Angabe betreffender Wörter bezweckte Effekt der Erweiterung verfehlt und trägt eher zu einer Verunsicherung im Sprachgebrauch bei.

Als ebenfalls überflüssig erweisen sich zahlreiche Komposita wie z. B. *Mathematiklehrer*, *Deutschlehrer*, *Musiklehrer* usw., die eine unnötige Wiederholung der Kompositionsmöglichkeit mit dem Zweitglied darstellen. Darüber hinaus wird der Wortschatz mit Kompositionen wie *Friedenserziehung*, *Landkabel*, *Tuberkulosenabteilung* usw. aufgebläht. Ebenfalls als überflüssig sind die Wörter *Cäsarenwahn*, *Chagrinleder*, *Chilesalpeter*, *Geschwürdurchbruch*, *Schlehenpflaume* u. a. anzusehen. Was das semantische Feld der letztgenannten Wörter betrifft, so ist der Anteil an medizinischen, biologischen, ja allgemein naturwissenschaftlichen Fachbegriffen auffallend hoch. Natürlich erfolgt anfangs der Hinweis auf Fachtermini der unterschiedlichsten Gebiete wie z. B. Anatomie, Astronomie, Philologie, Mathematik, Computer, Finanzen usw. Aber angesichts der Tatsache, daß einerseits recht spezielle Wörter wie *Typhusbazillenträger* verzeichnet sind, andererseits jedoch Fachwörter des Grundwortschatzes wie *Präteritum*, *Aorist* oder auch die Bezeichnung *Maus* für 'Computermaus' fehlen, stellt sich die Frage, ob entweder die Ausrichtung auf eine bestimmte Zielgruppe erfolgte oder der Auswahl des Fachwortschatzes nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt wurde.

## 2. Orthographische Fehler.

Ungenügende Aufmerksamkeit lassen auch die orthographischen Fehler vermuten. So liest man z. B. schon in den Benutzungshinweisen *Aquivalent*, später dann Fehlschreibungen wie *obstruktiv* oder *Beleg* statt *Belag*. Im letztgenannten Fall wird der Fehler durch die alphabetische Einordnung unter dem Lemma *Belag* und die zwangsläufige Doppelnennung des Wortes *Beleg* deutlich. Schlimmer ist es, wenn fehlerhafte Schreibungen wie *Tropfenfieber* "richtig", also nach *tropisch* und vor *Tross* ins Alphabet eingeordnet werden.

## Grammatische Unklarheiten.

Hinsichtlich der grammatischen Angaben wäre zu bemängeln, daß erstens die Unterscheidung zwischen Polysem und Homonym ungenau ist. So sollen

laut den Benutzungshinweisen "mehrere Bedeutungen eines Wortes unter einem Lemma angesetzt werden, Homonyme jedoch durch mehrere Lemmata dargestellt werden." Dieser Ansatz ist an sich richtig, doch wird gleich bei den angegebenen Beispielen das Polysem *Hörer* als Homonym, also mit mehreren Einträgen, dargestellt. Im Wörterbuch selbst (S. 348) ist dies zwar korrigiert, jedoch trägt der Widerspruch zwischen Einführung und Umsetzung nicht gerade zu einem besseren Verständnis dieses ohnehin schwer abzugrenzenden Bereichs bei. Das Nebeneinander von gleich aufgebauten Einträgen, bei denen die Lemmata zum einen aufgrund der grammatischen Merkmale (z. B. *Bank I.* - *die Bänke* 'Sitzmöglichkeit' / *Bank II.* - *die Banken* 'Geldinstitut') getrennt werden und andererseits die Trennung ausschließlich durch unterschiedliche Semantik gerechtfertigt wird (z. B. *Schloss I.* 'Schließvorrichtung' / *Schloss II.* 'prächtiges Wohngebäude Adliger'), läßt leider nur die Schlußfolgerung zu, daß den Herausgebern selbst eine deutliche Trennung in Homonyme und Polyseme nicht möglich war.

Desweiteren sorgen die grammatischen Angaben zum Verb für Verwirrung. Ganz richtig und sehr hilfreich werden die Verben nach dem Merkmal der Transitivität gekennzeichnet, so daß eine Unterscheidung in transitive, intransitive, unpersönliche und reflexive Verben erfolgt. Bei den reflexiven Verben herrscht jedoch Unklarheit. Zuerst in der Kennzeichnung: das Abkürzungsverzeichnis gibt *vr* für die reflexiven Verben an - eine Abkürzung, die jedoch nie Anwendung findet. Statt dessen werden die reflexiven Verben durch nachgestelltes *sich* gekennzeichnet, so wie es ebenfalls in der Einführung beschrieben wird. Darüber hinaus ist zur Abgrenzung der unechten Reflexivverben angemerkt: "stellt aber das Pronomen *sich* kein Reflexivpronomen dar, sondern steht im Dativ, wird es mit (D) gekennzeichnet, z. B. *ansehen, sich* (D) vt, *vorstellen, sich* (D) vt". Im Eintrag unter dem Lemma *vorstellen* jedoch findet man die Einteilung in I. *vorstellen* als transitives Verb in den Bedeutungen 1. 'die Uhr vorstellen', 2. 'jmdn. jmdm. vorstellen', 3. 'etw. vorstellen, vorgeben', 4. 'sich etw. vorstellen' und II. 'sich ~ (D) jmdm. vorstellen'. Anscheinend wurde an dieser Stelle nicht beachtet, daß II. als unechtes reflexives Verb schon durch die Bedeutung 1.2. abgedeckt ist und 1.4. als echtes reflexives Verb zu kennzeichnen wäre.

Als grammatisch unsicher erweisen sich die Herausgeber leider auch bei der Bildung einiger grammatischer Formen, so z. B. des Partizips Präteritum *geschlüsselt* statt *verschlüsselt* oder *geschollen* statt *verschollen*.

Zusammenfassend sei gesagt, daß neben einer notwendigen Fehlerkorrektur die Ausrichtung auf die Zielgruppe, welche die Anwendbarkeit eines Wörterbuchs ausmacht, zu überdenken ist. Im Hinblick darauf sollte man

sich nicht scheuen, vor der Formulierung der Ansprüche an das erstellte Wörterbuch den internationalen Vergleich zu suchen - zu leicht könnte der Eindruck einer Anmaßung entstehen, der das mühevoll erstellte Werk am Ende schlechter aussehen läßt, als es eigentlich ist.

**Pro Georgia, Journal of Kartvelological Studies, Nr. 9-10, 2002-2003, 200 S., (Hrsg.: David Kolbaia, Centre for Eastern European Studies, Oriental Institute, Warsaw University).**

Besprochen von Nicole Förster, Jena.

Die polnische Zeitschrift "Pro Georgia" wurde erstmalig im Jahre 1922 durch die Initiative georgischer Emigranten, die nach der Besetzung Georgiens durch die Rote Armee nach Polen flüchteten, herausgegeben. Nachdem das Erscheinen der Zeitschrift später eingestellt wurde, erscheint sie seit 1991 wieder regelmäßig und wird heute vom Zentrum für Osteuropastudien am Orient-Institut der Universität Warschau herausgegeben. Die Leitung der Redaktion liegt in den Händen von David Kolbaia. Weitere Mitarbeiter sind Andrzej Furier, Marek Mądzik, Emil Kopaliani, Jan Malicki, Wojciech Materski, Henryk Paprocki, Andrzej Woźniak und Tadeusz Swietochowski. Die Zeitschrift widmete sich damals wie heute einer großen Bandbreite kartwelologischer Themen, aber auch Studien, die andere transkaukasische Länder betreffen. Sie richtet sich damit an alle polnischen Leser, die sich für Georgien interessieren, aber auch an das polnischsprachige wissenschaftliche Fachpublikum aus Geschichte, Sprach- und Literaturwissenschaft usw. Dabei ist zu bemerken, daß sich die "Pro Georgia" um eine breitere Leserschaft bemüht, indem die Titel ins Englische übertragen werden und auch ganze Artikel in englischer Sprache erscheinen.

Die Ausgaben 9-10 (2002/03) sind in neuer graphischer Aufmachung in einem Band erschienen, der in fünf Abschnitte unterteilt ist. Im ersten Abschnitt mit der Überschrift "Artikel und Studien" finden sich Beiträge zur Politik-, Geschichts-, Sprach- und Literaturwissenschaft sowie religions- und kunsthistorische Beiträge, z. B. ein Artikel von Vater Henryk Paprocki über das Leben des hl. Grigol Peradze (1899-1942), der Professor an der Warschauer Universität war. Er fiel dem nationalsozialistischen Terror in Auschwitz zum Opfer und wurde von der georgischen Kirche heilig gesprochen. Ihm zum Gedenken ist auch der gesamte vorliegende Band gewidmet. Weiterhin schreibt Nora Mikeladse im ersten Abschnitt über die georgische Goldschmiedekunst aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Ein sprachwissenschaftlicher Beitrag von Jan Braun beschäftigt sich mit den

Verben im Georgischen. Der Beitrag von Pawel Olszewski thematisiert die Politik der Vereinigten Staaten gegenüber dem Trans-Kaukasus in dem Jahren 1918-1920 in englischer Sprache.

Im zweiten Abschnitt "Materialien, Dokumente, Erinnerungen" werden vorwiegend historische Themen besprochen, die sich mit den polnisch-georgischen Beziehungen vom 17. Jahrhundert bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts hinein beschäftigen. David Kolbaia schreibt über das Georgienbild in Berichten polnischer katholischer Geistlicher vom 17. bis 19. Jahrhundert. Der Beitrag von Wojciech Materski berichtet über die Befürwortung eines unabhängigen Georgiens durch die polnische Regierung im Jahre 1924. Auch zeitgenössische Probleme im Trans-Kaukasus werden thematisiert, z. B. von Tadeusz Swietochowski mit seinen Reflexionen über die Entwicklungen der letzten zehn Jahre in Aserbajdjan. Im dritten Abschnitt finden sich Rezensionen und Kommentare, der vierte Abschnitt beinhaltet den Bericht über ein Seminar zum Gedenken an Grigol Peradze, dem auch der fünfte und zugleich abschließende Abschnitt "In Memoriam" gewidmet ist.

Erfreulich ist es festzustellen, daß sich das regelmäßige Erscheinen der "Pro Georgia" in den vergangenen 13 Jahren realisieren ließ. Es ist zu hoffen, daß die einzige polnische Fachzeitschrift für Kartvelologie auch weiterhin erfolgreich und regelmäßig veröffentlicht werden kann. Die Zeitschrift "Pro Georgia" ist nicht nur ein Gewinn für die polnische und internationale Fachwelt, sondern auch für die Georgier, die teilweise schon seit vielen Jahrzehnten in Polen leben.

**Bitow, Andrej: Georgisches Album, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 2003, 220 S.**  
Besprochen von Maria Sauna, Venedig.

Nachdem 2002 im Suhrkamp Verlag bereits die "Armenischen Lektionen" des russischen Schriftstellers Andrej Bitow erschienen sind, folgte 2003 ebenda die Veröffentlichung seines "Georgischen Albums" in der gelungenen deutschen Übersetzung von Rosemarie Tietze. Andrej Bitow, 1937 in Leningrad geboren, Autor zahlreicher Erzählungen, Essays und Romane und 1990 u. a. mit dem russischen Puschkin-Preis gewürdigt, begann in den siebziger Jahren an dem "Georgischen Album" zu schreiben, beendete es aber erst Anfang der achtziger Jahre. Mit diesem Werk liefert er dem Leser ein weiteres Beispiel seiner unkonventionellen Reiseessays, die wir in Deutschland bereits seit den "Armenischen Lektionen" kennen und zu schätzen wissen. Der Titel seiner neuesten Schöpfung ist fast eine Paraphrase dieses vorangegangenen "Reiseberichts". Aber das "Georgische Album" läßt sich nicht einfach auf eine Fortsetzung, auf ein weiteres Vorrücken in das Nachbarland reduzieren. Das Reisen ist in diesem Buch eine Art seelische Therapie: Der Autor erkundet ein fremdes Land, das damals aber zusammen mit seiner Heimat Rußland einen Teil des immensen sowjetischen Imperiums bildete. Er gerät in den Bann der überraschend vielfältigen Landschaft, sieht sich den gastfreundlichen Bewohnern zuweilen ausgeliefert, taucht in die traditionsreiche Kultur (meisterhaft sind die Porträts des Regisseurs Otar Ioseliani und des Schriftstellers und Drehbuchautors Erlom Achwlediani), gleichzeitig aber auch tief in sich selbst ein, in die eigene Geschichte, in das eigene Schicksal. So erklären sich auch die zahlreichen Leningrader Exkurse. Vielleicht ist das aber auch immer so bei einer Reise, scheint uns der Autor zuzuflüstern. Die fremde Umgebung fordert uns einfach dazu heraus. Eine weitere Frage, die sich dem Leser aufdrängen könnte, ist die nach der Bedeutung des Landes Georgien für den Russen Bitow. Andrej Bitow ist nun schon der x-te Schriftsteller in der russischen literarischen Tradition, der Richtung Süden, Richtung Georgien, aufgebrochen ist. Größen wie Puschkin und Lermontow sind dieser Faszination schon vor ihm erlegen. Georgien, zu dem Andrej Bitow eine tiefe

emotionale Beziehung entwickelt hat, ist für ihn die Quintessenz des Südens, sein persönliches Italien in goethischem Sinne.

Das Buch ist nicht nur für Bitow-Liebhaber und solche der russischen Literatur eine unverzichtbare Lektüre, sondern auch für diejenigen empfehlenswert, die sich für Georgien und seine Kultur interessieren und vielleicht - warum denn nicht? - in Begleitung dieses Reisebuchs "der anderen Art" nach Georgien reisen möchten.

---

**Verzeichnis der Verfasser**

<b>Cherchi, Marcello</b>	<b>Univ. Chicago</b>
<b>Delshad, Farshid</b>	<b>Univ. Bern</b>
<b>Fährnich, Heinz</b>	<b>Univ. Jena</b>
<b>Förster, Nicole</b>	<b>Univ. Jena</b>
<b>Ghlonti, Rusudan</b>	<b>Orbeliani-Univ. Tbilisi</b>
<b>Imnaischwili, Wachtang</b>	<b>Dshawachischwili-Univ. Tbilisi</b>
<b>Jäger, Jens</b>	<b>Univ. Jena</b>
<b>Kawtiaschwili, Wenera</b>	<b>AdW Georgiens, Tbilisi</b>
<b>Kochreidse, Artschil</b>	<b>AdW Georgiens, Tbilisi</b>
<b>Kojima, Yasuhiro</b>	<b>Univ. Tokio</b>
<b>Lerner, Constantine B.</b>	<b>Univ. Jerusalem</b>
<b>Mühlfried, Florian</b>	<b>Univ. Hamburg</b>
<b>Muskhelischwili, Dawit</b>	<b>AdW Georgiens, Tbilisi</b>
<b>Otchmesuri, Giorgi</b>	<b>Dshawachischwili-Univ. Tbilisi</b>
<b>Rieger, Ute</b>	<b>Univ. Jena</b>
<b>Sauna, Maria</b>	<b>Univ. Venedig</b>
<b>Schiemenz, Günter Paulus</b>	<b>Univ. Kiel</b>
<b>Tscheischwili, Giorgi</b>	<b>AdW Georgiens, Tbilisi</b>
<b>Watschnadse, Natela</b>	<b>Dshawachischwili-Univ. Tbilisi</b>