

# GEORGICA

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

Herausgeber: Steffi Chotiwari-Jünger, Berlin  
Mariam Lortkipanidse, Tbilisi

Unter Mitarbeit von: Elgudsha Chintibidse, Tbilisi  
Artschil Chotiwari, Berlin  
Giorgi Chubua, Tbilisi  
Nils Ehlers, Berlin  
Heinz Fähnrich, Jena  
Dali Gamqrelidse, Tbilisi  
Nana Geprindaschwili, Tbilisi  
Ingrid Rosenburg, Berlin  
Guram Tewsadse, Tbilisi  
Surab Tschumburidse, Tbilisi  
Lia Wittek, Berlin

EX LIBRIS

Shaker Verlag  
Aachen 2007

### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

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

Erscheinungsweise: Jährlich. Bezugspreis: Einzelheft 24,00 Euro (D), Jahresabonnement 20,00 Euro (D), Jahresabonnement für Studenten 10,00 Euro (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.

Zitierweise: GEORGICA

ISSN 0232-4490

Anschrift der Redaktion: c/o Dr. habil Steffi Chotiwari-Jünger, Humboldt-Universität zu Berlin, Institut für Slawistik, Unter den Linden 6, D-10099 Berlin

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. Die Rechte der literarischen Übersetzungen liegen bei Steffi Chotiwari-Jünger.

Copyright Shaker Verlag 2008

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

Printed in Germany.

ISBN 978-3-8322-7361-3

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) • E-Mail: [info@shaker.de](mailto:info@shaker.de)

## Inhalt:

### Sprache:

- Heinz Fähnrich: Sprachliche Eigenheiten des Mose Choneli 5
- Tamar Gamqrelidse: Vergleich der Minderheitensituation in Südtirol und in Georgien/Abchasien und deren Lösung durch Autonomie- und Sprachgruppenregelungen 11

### Geschichte:

- Nugzar Ter-Oganov: Der Einfluss der Safawiden und Afschariden auf die Militärstruktur Georgiens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (am Beispiel des „*Morige Laškari*“) 19
- Marika Mschwildadse: Das Christentum in Georgien und die Legionen Roms 29
- Eckard Hübner: Ačara bis zur türkischen Eroberung 35
- Merab Kalandadse: Ein georgischer Erforscher der Neuen Geschichte Westeuropas 45
- Beshan Dshawachia: Georgien am Beginn der mittelalterlichen europäischen christlichen Zivilisation 56
- Leri Tawadse: Pauli Tagaris-Palaeologi und Georgien 71

### Kunst:

- Günter Paulus Schiemenz: »In der Kirche der Heiligen freue sich Israel« II: Ein Psalm-Zitat in Sveṭiḥoveli, Kaiser Ereḳle (Herakleios) und der Heilige Evṣṭati Mxeteli (Eustathios von Mxeta) 81
- Mira Unarokowa: Adygische (tscherkessische) Toreutik im Kontext der gesamtkaukasischen Goldschmiedekunst 96

### Literatur:

- Elgudsha Chintibidse: Das Sujet des Werks „Vepxiṣṭqaosani“ von Šota Rustaveli in der englischen Literatur Anfang des 17. Jahrhunderts 102
- Steffi Chotiwari-Jünger „Die Frauenhälfte“ im Roman des ossetischen Autors Alan Čerčesov „Requiem für einen Lebenden“ 114

|   |     |
|---|-----|
| Nana Gaprindaschwili: Die Dekonstruktion klassischer künstlerischer Texte am Beispiel georgischer literarischer Werke   | 118 |
| Konstantine Bregadse: Das Symbol der „Sonnennacht“ und der „Sonne der Nacht“ in Rustavelis „Vepxistqaosani“ und Novalis „Hymnen an die Nacht“   | 124 |
| Philosophie:  |     |
| Balbina Bähler: Apollonios Rhodios über Kolchis: Mythos, Dichtung und antike Wirklichkeit   | 129 |
| Rezensionen   |     |
| Tengiz Iremaze (Hrsg.): Pridrix Nicše, ese itqoda zaraṭuṣtra. ṭekṣṭi da ḳontekṣṭi. [Friedrich Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“. Text und Kontext], Verlag „Neḳeri“, Tbilisi 2006, 168 Seiten.<br>Besprochen von Giorgi Cheoschwili                                      | 139 |
| Tengiz Iremaze (Hrsg.): „Nicše sakartveloṣi. eḟvneba Tamaz Buačizis natel xsovnas.“ [Nietzsche in Georgien. Dem lichten Andenken Tamas Buatschidses gewidmet]. Tbilisi 2007, 244 S.<br>Besprochen von Lali Sakaradse  | 142 |
| Sophia G. Vashalomidze: <i>Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende</i> . In: Der Christliche Orient und seine Umwelt. Hrsg. S. G. Vashalomidze u. L. Greisiger. Wiesbaden 2007, S. 273-286.<br>Besprochen von Philipp Ammon | 146 |
| Zum Ausklang – Neue Übersetzungen   | 148 |
| Verzeichnis der Verfasser   | 152 |

Heinz Fähnrich

## Sprachliche Eigenheiten des Mose Choneli

Im zahlreichen, sich teilweise beträchtlich voneinander unterscheidenden Varianten ist die Handschrift des Ritterromans "Amirandaredshaniani" überliefert. Eines ist allen Abschriften gemeinsam: Sie stammen aus der Zeit des Spätfeudalismus, der sog. "აჯორჯინების ხანა", dem 17.-19. Jh., sind also wesentlich späterer Entstehungszeit als das Original, dessen Schöpfung wohl im 12. Jh. anzusetzen ist<sup>1</sup>. Als Verfasser dieses Werks wird in Handschriften späterer Zeit allgemein Mose Choneli genannt. Sieht man von einigen phantasievollen Überlegungen ab, die Lebensgeschichte des Schriftstellers zu erhellen<sup>2</sup>, hüllt sich die Gestalt des Autors in völliges Dunkel. Ja, nicht einmal Name und Herkunft des Verfassers können als völlig gesichert gelten, da sie erst Jahrhunderte nach der Entstehung des Werkes belegt sind. Die Reimung einer Strophe des "Wepchistqaosani", die Rustweli zugeschrieben wird (von ihm selbst stammt oder seinem Werk später hinzugefügt wurde), lässt vermuten, dass der Verfasser des "Amirandaredshaniani" nicht aus Choni stammt, sondern aus Chomi, womit wohl nicht der Ort in Pschawi, sondern am ehesten ein Ort im historischen Südgeorgien gemeint ist. Es fragt sich, ob aus dem sprachlichen Befund des Ritterromans Schlüsse auf das Dialektgebiet gezogen werden können, in dem sein Autor aufgewachsen ist.

Die Sprache des Mose Choneli wird allgemein als schlicht charakterisiert. Diese Wertung sollte aber nicht verkennen, dass der Roman, wie er in der Ausgabe des Handschriften-Instituts der AdW Georgiens aus dem Jahre 1969 vorliegt<sup>3</sup>, in sprachlicher Hinsicht durchaus nicht völlig einförmig wirkt, sondern morphologisch wie syntaktisch interessante und mannigfaltige Varianten bietet.

Es nimmt nicht wunder, dass unter den Auffälligkeiten des "Amirandaredshaniani" auch die schon im Altgeorgischen bekannte und im Mittelgeorgischen noch immer belegte Tmesis zu verzeichnen ist. Tmetisch werden des öfteren die Fragewörter *ra* "was" und *vin* "wer" (teilweise mit Indefinitpartikeln suffigiert) verwendet: *še-rame-mārdēbis* "mich bedrückt etwas"; *ga-rasme-vla ობენიტ კაოზის სიტყვასა ზედა* "Bei Kaos' Worten heiterten wir uns etwas auf."; *mo-rasme-gaxseneb da nu gamiçgrebi* "Ich werde dir etwas sagen, und du zürne mir nicht!"; *mizezi ra iço, mo-rad-ḳles?* "Was war die Ursache, warum hat man ihn getötet?"; *gamo-vin-irčiet čabuḳi sxva amisgan uḳetes!* "Wählt einen anderen Jüngling aus, der besser ist als dieser!"; *mo-vinme-vida didebuli ḳaci mis kveganisa mzisa čabuḳisa naxvad* "Es kam ein vornehmer Mann des Landes, um den Ritter Mse zu besuchen."; *mo-vinme-vida ḳaci šiḳriḳi* "Es kam ein Bote.";

*dilasa mo-vinme-vidoda diaci gza-gza da šemoñroda* "Am Morgen kam eine Frau des Wegs und weinte."; *mo-visme-uctunebixar tkvenda saqlavad* "Jemand hat euch hierher verführt, um euch zu töten."

Vokativformen von Substantiven können zwischen Präverb und Verbalkörper treten: *gamo-γmerto-vides, romelta gamovelodit!* "Gott, sie sind herausgekommen, auf die wir gewartet haben!"; *gamo-γmerto-gcdis, tu ra-ži čabuḡ-ni xart!* "Gott, er wird euch prüfen, was für Männer ihr seid!"

Die Tmesis kann auch durch eine Negationspartikel bewirkt werden: *akatgan ča γmart nuγara ecdebis, tvara moiḡdavs tavsa da še-vera-vals* "Von hier aus soll er nicht versuchen weiterzugehen, sonst wird er sich umbringen und kann nicht hineingelangen."

Meist sind es Adverben und Partikeln, die in dieser Stellung verwendet werden: *da mo-esre-ḡkian* "und sie töteten sie so..."; *da-ture-šinebul iqvnes iamanni laškarni turktagan* "Die iamanischen Truppen fürchteten sich vor den Türken."; *ga-ture-laḡebulxar, rome ḡvla moγma mukara gitxovniao* "Du bist so dreist, daß du wieder herüberdrohst."; *mo-ture-ḡvda igi ambri arabi, rome aγarsad gamočnda?* "Ist der Araber Ambri etwa gestorben, weil er nirgends auftauchte?"; *da-ture-ičuna iamanman čabuḡman xrmali* "Dem Jüngling Iaman mißfiel das Schwert."; *tumca xelmčipe ar ḡopil iqav, mo-mca-mḡvdar iqav xelita čemita!* "Wärest du nicht ein Herrscher, so wärest du von meiner Hand gestorben!"; *tu čabuḡi iqav, gamo-mca-gegzavna ḡaci* "Wenn du ein Kerl wärest, hättest du einen Mann ausgesandt."; *mḡerimca čemi egre šemova, vita ese šemo-γa-vides!* "Mein Feind möge so heimkehren, wie dieser zurückkehren wird!"; *mo-γatu-vida žna čemi igi indo čabuḡi* "Wahrscheinlich ist mein Bruder, der Jüngling Indo, eingetroffen."; *gagviḡvirda čven da še-ca-gvešina* "Wir wunderten uns und fürchteten uns auch."

Die Trennung von Präverb und Verb kann auch durch mehr als eine Partikel vollzogen werden: *da-mca ganaγa-gvimžimda* "Wir waren sehr bedrückt."; *igo dašturad, ara miḡvvniao, magra ča-ture sada-vidao!* "Es war wirklich hier, ich habe nicht gelogen, aber wahrscheinlich ist es irgendwohin gelaufen, sagte er."

Ein der Tmesis halb analoges Moment, das in der Wiederholung des Präverbs im Sinne der Intensitätsverstärkung bei gleichzeitigem Ausdruck von Iterativität besteht, tritt im "Amirandaredshani" selten auf: *omsa šina čven mo da mogvaḡddeboda* "Während des Kampfes wurden wir ständig/allmählich schwächer."

Kennzeichnend für den Erzählstil des Mose Choneli ist seine verhältnismäßig variantenreiche Syntax. Hypotaktische Konstruktionen sind bei ihm gut entwickelt und finden häufig Verwendung. Neben Relativsätzen werden Adverbialsätze besonders oft gebraucht.

Die Relativsätze haben als Einleitung Relativpronomina mit dem Suffix *-ca*, aber auch verschiedene suffixlose Formen wie *romel, rome* usw.: *vinca šegvebian, ḡovelta va žobit* "Wer gegen uns kämpfte, alle übertrafen wir."; *raca brzano, igica vknat!* "Was du befehlst, das werden wir tun!"; *aka rasatvisca mosrul xart, igi daiurvet!* "Jetzt sorgt, wofür ihr hergekommen seid!"; *ubržana ḡoveli, romeli enaxa* "Er erzählte ihm alles, was er gesehen hatte."; *igi ḡaci, romel mas vešaḡsa zeda ž da, čven gagvaciḡvna* "Der

Mlarn, der auf dem Drachen saß, hat uns fliehen lassen."; *aseti kaci minaxavs da misi qmoba gardamxedia, romelman esreve lomni daxocna nadirobasa šina* "Ich habe einen Mlarn gesehen und seine Jugend erlebt; der Löwen-genauso auf der Jagd getötet hat."; *esie iço pırveli omi mzisa čabuķisa, rome me vnaxe* "Dies war der erste Kampf des Ritters Mse, den ich sah."

Adverbialsätze werden gewöhnlich von spezifischen Konjunktionen eingeleitet. In Lokalsätzen begegnen Formen des ursprünglichen Frageworts *sad* "wo" (*sada* "wo, wohin", *sada-igi* "wo", *sadamdis* "bis (wohin)", *sadamca* "wohin", *sadaca* "wo, wohin", *sit* "woher, von wo aus"): *gardagvidga mun, sada čveni gza iço* "Er trat uns entgegen, wo unser Weg war."; *ara egebis kakisagan šesvla, sada šen dagimartebia* "Kein Mensch vermag dort einzudringen, wohin du dich wendest."; *čamoiyet ganži urricxvi munitca, sada-igi diaci moeķla* "Wir nahmen auch unzählige Schätze von dort mit, wo er die Frau getötet hatte."; *sadamdis egebodes, čagvižeyit!* "Bis wohin es möglich ist, führt uns!"; *ara uçoğodes, sadamca čavides* "Sie wußten nicht, wohin sie gehen sollten."; *sadaca laškarni šegvebmodian, davxocnit* "Wo Truppen den Kampf gegen uns aufnahmen, töteten wir sie."; *sadaca mividian, aoxrebdian* "Wohin sie zogen, verwüsteten sie es."; *mas saxlsa mivedit, sit čamosrul viqvenit* "Wir gingen zu dem Haus, von wo aus wir hergekommen waren." Gegebenenfalls kann *tu* als emphatische Partikel vor die Konjunktion treten: *da ara icoda abuķar, tu sada iço paņroni misi ambri arabi* "Und Abutar wußte nicht, wo sich sein Herr, der Araber Ambri, aufhielt."

In Temporalsätzen begegnen verschiedene Konjunktionen (*vita* "als", *vitac* "wenn", *vire* "bevor, bis", *viremdis* "bevor, (solange) bis", *odes* "als, wenn", *odesca* "als, wenn", *ra* "alls, wenn, seit", *ražamca* "wenn", *rodesca* "wenn", *rome* "als", *rosca* "wenn"), von denen die meisten am Beginn des Nebensatzes stehen, während einige aber auch dem ersten Syntagma des Nebensatzes nachgestellt werden können: *vita gatenda, gaačebina mepepman ķaravi* "Als es hell wurde, ließ der König das Zelt hinaustragen."; *xanta mepesa vita moesma mat meķobreta turkta daxocisa ambavi, mņeri iço xanta mepe mati* "Als der König der Chanen die Geschichte von der Vernichtung der türkischen Räuber erfuhr, war er ihr Feind."; *da vitac mivščvdit, vxocdit* "Und wenn wir sie einholten, töteten wir sie."; *vire ar šearqivian, ar gaičvižis* "Bevor man ihn nicht rüttelte, wachte er nicht auf."; *čven vire ušveldit, orolita orni aixvnes da čaixvnes* "Bevor wir ihnen beistanden, hoben sie zwei mit den Speeren empor und entführten sie."; *gamodit da, munamdis vibržolot, vire ertmanertsa davažerebde!* "Kommt heraus und laßt uns solange kämpfen, bis wir einander besiegen!"; *viremdis scnobden, čven, sada ginda, miivalt* "Bevor sie es erfahren, gelangen wir, wohin ihr wollt."; *ač, radgan igini ačara ariian, viremdis cocxal var, tkveni qma var* "Jetzt, da sie nicht mehr am Leben sind, bin ich, solange ich lebe, euer Diener."; *odes gvesma ese ambavi mis kakisagan, čven meņad gviameboda* "Als wir diese Geschichte von dem Mann vernahmen, war uns das sehr angenehm."; *odes damečros, asre šen mišvele!* "Wenn ich in Not geraten sollte, hilf du mir ebenso!"; *odesca movikecit, xazaretisave ķarsa kalakisasa viqvenit* "Als wir zu uns kamen, waren wir am Tor der Stadt des Chasarenreiches."; *odesca mo ķazmulni coll-kmarni sažlomta dasxdian, ķacisa tvali matebrsa verasa naxvida* "Wenn sich die

geschmückten Eheleute auf den Thron setzten, konnte keines Menschen Auge ihnen Ebenbürtiges sehen."; *ra igi mxeci m̄kvdari naxes, movides* "Als sie die Bestie tot sahen, kamen sie herbei."; *dila ra gatenda, gamovida z̄yvata mepe* "Als der Morgen graute, kam der König der Meere heraus."; *magra, ra matsa kveqanasa mixval, mašin ika omni didni gindano* "Aber wenn du zu ihrem Land kommst, mußt du dort große Kämpfe bestreiten."; *ra dabadebul var, egzomi q̄aci ara minaxavs* "Seit ich geboren bin, habe ich einen so großen Mann noch nie gesehen."; *da razamca dasq̄qdis laškari mis mepisa, šeikcis abuṭar da šeebis* "Und wenn die Truppen des Königs zurückblieben, wandte Abutar sich um und griff sie an."; *amas uḡanit, rodesca laškarta gamogzavnit, amas uzamt, raca a\_gviq̄opia* "Nach diesem werden wir, wenn ihr Truppen ausschickt, ihnen das bereiten, was wir euch jetzt getan haben."; *rome viq̄onet, iḡo oci atasi cxeni* "Als wir sie abschätzten, waren es zwanzigtausend Pferde."; *q̄aval me da, rosca samsaxuri iḡos, q̄naše vdgavar* "Ich gehe fort, und wenn es einen Dienst gibt, stehe ich bereit."

In Konditionalsätzen stehen die Konjunktionen *tu* "wenn, falls", *tumc* "(selbst) wenn, falls", *tumca* "wenn", *tuca* "wenn, falls", *odesmca* "wenn" und *uḡwetu* "wenn": *tu ar geq̄qinebis da moismen ambavsas missa, nakmarsa q̄velasa mogaxseneb* "Wenn es dir nicht zuviel wird und du seine Geschichte anhörst, werde ich dir alle Taten berichten."; *radgan tvit mobrzanda, aḡ tu davezao, isi čemi siave ariso* "Da er selbst hergekommen ist, ist es schlecht für mich, wenn ich jetzt mit ihm Frieden schließen würde."; *da tumc yonesa rasme q̄opil viq̄venit, ara gvq̄adda mas d̄yesa mati omi* "Und wenn wir in der Lage gewesen wären, hätten wir an dem Tag ihren Kampf nicht gewollt."; *tumca ese xriḡi ara gvekna, igini aka ar q̄amovidodes* "Wenn wir diese List nicht angewandt hätten, wären sie nicht hierhergekommen."; *tuca igi orp̄iri q̄aci mogveḡla, aḡmca m̄švidobit vart* "Hätten wir den zweimundigen Mann getötet, wären wir jetzt in Frieden."; *odesmca genaxenit, amas br̄zanebdit* "Wenn ihr sie gesehen hättet, hättet ihr dies gesagt."; *uḡwetu adre ara miesḡrebi, daberebul ars q̄aci igi da nutu moḡvdeso* "Wenn du dich nicht beeilst: Der Mann ist alt, und daß er nicht etwa stürbe!"

In Modalsätzen verwendet der Verfasser des "Amirandaredshani" die Konjunktionen *vita* "wie", *vitamc(a)* "als ob", *vitaca* "wie", *tumca* "als ob, wie wenn, daß", *odes* "wie", *ra* "wie", *razom* "wie sehr" und *razomca* "wie sehr, wie groß": *vita gq̄adian, egre kenit!* "Wie ihr es wünscht, so macht es!"; *vḡitxet, ra gḡarso, vitamc umecar vekmnenit* "Wir fragten, was fehlt dir, als wüßten wir es nicht."; *ese ara damašvral iḡo, vitamca nadimad ždomil iḡo* "Dieser war nicht müde, als hätte er bei einem Gastmahl gegessen."; *amazeda, vitaca xams, q̄adit!* "Dazu zieht los, wie es sich ziemt!"; *ara gvasmia mamata čventagan da arca čven gv̄inaxavs, tumca iamanni turkets šesuliq̄vnes* "Weder von unseren Vorfahren haben wir gehört noch selbst gesehen, daß die Iamanen in die Türkei eingedrungen wären."; *odes vs̄canit uḡanis, mis eḡiḡisa daḡoda q̄vela xriḡi q̄opil iḡo* "Wie wir später erfuhren, war die Verwundung des Führers nur eine List gewesen."; *čven ra šegveḡlo, cxeni šeuḡvet da mogveḡurnes* "Wie wir es vermochten, trieben wir die Pferde zu ihnen und kamen ihnen näher."; *razom sḡoban q̄abuḡsa q̄velasa arabni, egzom picxeli omi iḡo* "Wie sehr die Araber allen anderen überlegen sind, so erbittert war der Kampf."; *aḡ, razomca didi laškari aris, omsa versit q̄auvalt*

"Nun können wir dem Kampf nicht ausweichen, wie groß das Heer auch sein mag."

In Kausalsätzen finden sich die Konjunktionen *amit rome* "da, weil", *amistvis rome(l)* "dieswegen, weil"; *amitom-rome* "deswegen, -weil", *vinatgan* "da, weil"; *mit rome* "weil", *radgan* "da, weil" und *rome* "weil": *ara darčes kveganasa čvensa sulieri, amit rome šemomterebula kveganasa čvensa* "In unserem Land wird kein lebendes Wesen übrigbleiben, weil er unserem Land feind geworden ist."; *gaexarnes mis kveganasa kačta, amistvis rome igi kečela kvegana mas mxecsa aeoxra* "Die Menschen des Landes freuten sich, weil das Raubtier das schöne Land verwüstet hatte."; *davloce mepoba tkveni, pirvel amistvis romel miča mepobisa tkvenisa mičixet* "Ich habe eure Königsherrschaft gesegnet, weil ihr euch erstens nach mir, der Erde eures Königturns, erkündigt habt."; *me mepes aras movaxseneb, amitom rome tkven ara icit* "Dem König will ich nichts sagen, weil ihr es nicht wißt."; *vinatgan nadiroba esre gigvars, me čagigvan sanadirosa egetsa* "Da du die Jagd so liebst, will ich dich in einen solchen Jagdgrund führen."; *imarindoman ara tkva ra, mit rome erčia, tumca ara šebmul igvnes* "Imarindo sagte nichts, weil er es vorzog, wenn sie nicht gekämpft hätten."; *radgan ara isminet, tkvenni sisxlni tkvensave tavsja igvnen!* "Da ihr nicht gehört habt, wird euer Blut über euch selbst kommen!"; *čven gvimžimda mat kačta časvla da cxenta upro, rome egjetni cxenni aravis unaxvan* "Uns bedrückte das Entkommen der Männer und mehr noch der Pferde, weil solche Pferde noch niemand gesehen hatte."

Finalsätze sind im "Amirandaredshaniani" selten. In ihnen treten die Konjunktionen (*amistvis*) *romelmca* "damit, um zu" und *rata* "daß, damit" auf: *ač movides čemsa deda mzsisa čabukisa da didebulni misni, ... , amistvis romelmca vžebnenit sisxlni misni* "Jetzt kamen die Mutter des Ritters Mse und seine Edlen zu mir, damit wir ihn rächen sollten."; *igi pir-cecxli vešapi da mprivelni gržebita šekmilni igvnes, romelmca šešindes da gaikcnes* "Der feuerspeiende Drache und die Vögel waren durch Zauber geschaffen, damit man sich fürchten und fliehen sollte."; *da vinatgan esret sačvirveli aris, mnebavs, rata mrteli ševipgrat* "Und weil es so wunderbar ist, wünsche ich, daß wir es lebend fangen."

Konsequativsätze werden durch *rome* "(so) daß" eingeleitet, seltener gewinnen andere Konjunktionen ähnliche Bedeutung: *esetsa gzasa čagigvanne-metki, rome veravin ra gavnos* "Ich will euch einen solchen Weg führen, so daß niemand euch etwas antun kann."; *merme bnelsa mixvdebit egetsja, rome tavisa gzasa veyarasa šeigebt* "Danach gelangt ihr in solche Finsternis, daß ihr den eigenen Weg nicht mehr erkennen könnt."; *mogvečivnes da agvčqidnes, rome risxva ymrtisa dagvces* "Sie holten uns ein und töteten uns, so daß sie Gottes Zorn über uns brachten."; *čemda samterod ara uqopia turkta, tumca mit uzemdi* "Mir haben die Türken nichts Feindliches angetan, daß ich es ihnen vergelten müßte."

Konzessivsätze verfügen lediglich über die Konjunktionen *tumca* und *tuca* "obwohl, obgleich, obschon": *tumca lomi ičo abutar da mravalgan damxduri ičo, tavman tkvenman egre ara gvanda ambris, vitamca bediti vinme qopil ičo* "Obwohl Abutar ein löwenstarker Mann war und vielerorts Kämpfe bestritten hatte, bei Eurem Haupt, so glied er doch nicht Ambri, als wenn er ein gewöhnlicher Mann gewesen wäre."; *tuca šegicodibia mravali, gavakarvot šeni qoveli* "Obwohl du vieles verbrochen hast, wollen

wir alles Deinige als nichtig betrachten."

Ein recht markantes syntaktisches Merkmal des "Amirandaredshianiani" ist der Doppelgebrauch von Konjunktionen. Dabei stehen zwei Konjunktionen unmittelbar nacheinander, wobei die erste gewöhnlich eine Form von *rome(l)* ist: *da moerivnes xanni iamanta, amit romel, odes turkni da arabni ertgan iqvnes, mati brzola znelia* "Und die Chanen besiegten die Iamanen, weil, wenn die Türken und die Araber vereinigt sind, es schwierig ist, gegen sie zu kämpfen."; *nu gimzims ama kacisa çasvla, mit rome, tu mteri iqo, gakceva avi ikna* "Das Fortreiten dieses Mannes soll euch nicht betrüben, weil, wenn er ein Feind war, die Flucht schlecht war."; *xvale cisçrisa žamsa xams, rome zedan davesxato, mit rome, tuca laškari didi aris, gana šešinebulan* "Es ist nötig, daß wir sie morgen zu Tagesanbruch angreifen, weil, obwohl es ein großes Heer ist, sie doch Furcht haben."; *vinatgan čveni mosvla tkven agre gagexarnes, ese icode, rome, viremdi čven ara davixocnet, tkven manamdi ara gevnos ra* "Da unser Kommen euch so erfreut hat, so wisset dies, daß, solange wir nicht erschlagen werden, euch bis dahin nichts zustoßen wird."; *čemgan ese mouvali aris, rome tumca me igi ara vnaxo* "Es ist mir unumgänglich, daß ich ihn nicht sähe."; *ese iqo xeli ambri arabisa, rome, ra mterman damartis, picxla miegebis čina švidisa dyisa savalsa* "Der Araber Ambri hatte eine List, daß er, wenn ein Feind gegen ihn anrückte, ihm rasch sieben Tagesmärsche entgegeneilte."; *ese kmen, rome, ra akat çaxvide, sami dye iaro* "Mache dies, daß, wenn du von hier fortgehst, drei Tage unterwegs bist."; *aç sxva ese ars sakme čemi, rome, radgan mivxvdi ama karavansa, čemgan arca amati dağra egebis* "Jetzt ist diese meine Lage anders, daß, da ich diese Karawane getroffen habe, es meinerseits nicht angeht, sie im Stich zu lassen." Es können auch Konjunktion und Relativpronomen unmittelbar aufeinanderfolgen: *rčeulni didebulni tana çaiçanis, da, vis ara ubrçanis, vera çavidis, amit romel, vinca mun iqvnian, mdidarni çamovidian saboçvrita* "Erlesene Edle nahm er mit sich, und wem er es nicht befahl, der konnte nicht mitkommen, weil, die sich dort aufhielten, reich an Geschenken zurückkehrten."

Die grammatischen Eigenarten, die das "Amirandaredshianiani" kennzeichnen, könnten vielleicht mit zu Rate gezogen werden, um die Frage nach der Herkunft des Verfassers zu beantworten. Zwar gibt es keine historische Dialektologie des Georgischen, die im Grenzraum von Individualstil, Genrestil, hochsprachlicher Norm und Dialekteinfluß im Hochmittelalter klare Aussagen zu erbringen vermag, doch könnte auch ein intensiver Vergleich mit den modernen Dialekten<sup>4</sup>, besonders dem westimerischen, dem imerchewischen (klardshischen), meskhischen und pschawischen, zu interessanten Ergebnissen führen.

#### Anmerkungen

1 keçelize, k.: kartuli literaturis istoria, Bd. II, Tbilisi 1958, S. 60-87.

2 çičinaze, z.: kartuli mcerloba metormete sauçuneši, Tbilisi 1897, S. 11 ff.; žanašvili, m.: mose xoneli da misi amiran-darežaniani, Tbilisi 1895, S. 2 ff. u. a.

3 mose xoneli: amirandarežaniani, gamosacemad moarmzada lili atanelišvilma, Tbilisi 1969.

4 gigneišvili i., topuria v., kavtaraze i.: kartuli dialektologia I, Tbilisi 1961; žorbenaze, b.: kartuli dialektologia,

1: Tbilisi 1989, 2: Tbilisi 1998 sowie die zahlreichen Einzeluntersuchungen zu georgischen Mundarten.

Tamar Gamqrelidse

## **Vergleich der Minderheitensituation in Südtirol und in Georgien/Abchasien und deren Lösung durch Autonomie- und Sprachgruppenregelungen**

Bei der Beschäftigung mit dem georgisch-abchasischen Konflikt, der heutzutage als ein „eingefrorener“ Konflikt bezeichnet wird, ergibt sich zwangsläufig die Frage, welche Möglichkeiten bestehen, um diesen Konflikt auf einem friedlichen Weg beizulegen. Im Folgenden wird die autonome Region Abchasien mit Südtirol, dem autonomen Muster-Gebiet in Italien, verglichen und das Südtiroler Autonomiemodell als Beispiel für die erfolgreiche Lösung eines Minderheitenkonfliktes sowie für das friedliche Zusammenleben von ethnischen Gruppen herangezogen.

Vergleicht man die Untersuchungsgebiete, so sind viele Gemeinsamkeiten ersichtlich, denn beide Gebiete sind mehrsprachige Regionen. In Südtirol sind drei offizielle Sprachen anerkannt, Deutsch, Italienisch und Ladinisch. In Abchasien sind laut georgischer Verfassung nur Georgisch und Abchasisch als Amtssprachen anerkannt, aber die russische Sprache war und bleibt die gängigste Sprache in dieser Region, sie wird jedoch von der georgischen Verfassung nicht offiziell anerkannt.

In beiden Gebieten gab bzw. gibt es Sezessionsbestrebungen, aber mit teilweise unterschiedlicher Zielsetzung. Während die Abchasen nach Abtrennung vom georgischen Staatsgebiet und nach staatlicher Unabhängigkeit, also nach Eigenstaatlichkeit, streben, waren die Südtiroler Sezessionsbestrebungen primär auf die Rückkehr zu Österreich, dem ehemaligen Mutterland, ausgerichtet und erst in neuerer Zeit wird von einigen Kreisen auch die Möglichkeit der Eigenstaatlichkeit in Erwägung gezogen. Offizielle Politik bleibt aber die Autonomiepolitik.

Im Unterschied zu Südtirol ist der Konflikt in Abchasien viel stärker eskaliert: während es in Südtirol innerhalb von zwei Jahrzehnten zu Attentaten mit einer begrenzten Anzahl von Todesopfern kam, geriet der Konflikt in Abchasien zum Bürgerkrieg mit Tausenden von Toten. Während in Südtirol die Folgen der Unruhen längst nicht mehr spürbar sind, leidet Abchasien nach wie vor stark unter den Folgen des Bürgerkrieges.

Um den Abchasien-Konflikt zu lösen, gab es immer wieder verschiedene Versuche und Ansätze, aber keiner von diesen führte bisher zum Erfolg. Deswegen soll das Südtiroler Autonomiemodell, das als sehr erfolgreiches Modell für die friedliche Lösung eines Minderheitenkonfliktes gilt, als Vorbild für die autonome Republik

Abchasien herangezogen werden. Selbstverständlich können nicht alle Strukturen und Bestimmungen der Südtiroler Autonomie für Abchasien anwendbar sein, deswegen wurde Schwerpunkt auf die Regelungen der Beziehung zwischen den Sprachgruppen und ihre Auswirkungen auf die Gesellschaft gelegt.

Selbstverständlich hat die abchasische Bevölkerung Angst davor, dass die demographische Situation im Falle eines Zusammenschlusses mit Georgien wieder zu Gunsten Georgiens verändert würde und die Abchasen damit in die Minderheit geraten würden. Deswegen sollte die Rückkehr der Flüchtlinge nach einer eventuellen Friedensregelung nur schrittweise erfolgen. Nur diejenigen Georgier, die vor dem Krieg in Abchasien gelebt haben, sollten das Recht auf die Rückkehr und auf Erlangung des Wohnsitzes in Abchasien bekommen.

Nach einer friedlichen Konfliktlösung unter Einbeziehung der Rückkehr der Flüchtlinge sollten meiner Meinung nach alle möglichen Schritte unternommen werden, um einen ethnischen Konflikt zu vermeiden. An dieser Stelle muss nämlich festgestellt werden, dass der Konflikt in Abchasien nie ein ethnischer, sondern immer ein vorwiegend politischer Konflikt war.

Im Fall der Rückkehr der Flüchtlinge sollte ein Modell ausgearbeitet werden, das den Menschen, die gegeneinander Krieg geführt haben, ein friedliches Zusammenleben ermöglicht. Dazu könnte das Südtiroler Autonomiemodell als gutes Beispiel für eine funktionierende friedliche Konfliktlösung herangezogen und Elemente dieses Modells für Abchasien übernommen werden.

### Südtiroler Autonomie als Modell als Beispiel

Wie Südtirol im Staat Italien sollte auch Abchasien im Staat Georgien weitgehende Autonomierechte erhalten. Eine Autonomie für eine ethnische Minderheit beinhaltet die eigenständige Entwicklung im Staat und die Teilnahme an wichtigen Entscheidungen, besonders in konfliktanfälligen Bereichen, wie z. B. Sprache, Religion, Schule usw., welche die Identität der Minderheit ausmachen. Demnach sollte Abchasien wie im Fall Südtirols das Recht auf eine eigene Legislative, Exekutive und sogar eigene Gerichtsbarkeit erhalten.

Autonomie ist ein verfassungsrechtlicher und unter Umständen auch international abgesicherter Schutz eines bestimmten Territoriums und der dort lebenden Menschen, denen eine gewisse Unabhängigkeit auf verschiedenen Gebieten und ein besonderer Rechtsschutz zugesichert werden. Ausgehend von dieser Definition ergibt sich: je zentralistischer ein Staat aufgebaut ist, desto schwieriger ist es darin eine autonome Körperschaft zu bilden.

Föderalismus im allgemeinen Sinne bezeichnet das politische Bündnis zwischen mehreren Körperschaften. Der Gegenbegriff zu Föderalismus ist der Unitarismus, in welchem staatliche Gewalt einheitlich, nicht aufgeteilt und zentral organisiert ist.

In unserem Fall stellt Georgien einen unitarischen Staatsaufbau dar, wobei alle Regionen vom Zentralstaat abhängig sind. Mit einem Staat, in dem eine oder mehrere autonome Regionen existieren, ist eine solche Staatsform nicht kompatibel. Föderalismus kann als verstärkendes Element für die Gewaltenbalancierung

dargestellt werden, weil die Länder des Bundesstaates das Mitwirkungsrecht an der Willensbildung des Gesamtstaates bekommen.

~~Georgien sollte meiner Ansicht zu einem föderalen Staat umgebaut werden und~~ Abchasien eine weitgehende Autonomie anbieten: das würde bedeuten, dass Abchasien die volle Selbstverwaltung garantiert bekommt. Das Verhältnis zwischen Zentralregierung und Region (föderale Beziehung) sollte verfassungsrechtlich geregelt werden. Die rechtsstaatliche Absicherung der Autonomielösung ist von entscheidender Bedeutung, weil damit die Zugriffsmöglichkeiten der gesamtstaatlichen Ebene beschränkt werden. Weiter ist es unbedingt notwendig, die Kompetenzverteilung zwischen Staat und Region bis ins Detail zu regeln, um Kompetenzkonflikte zu vermeiden. Diese Regelung muss unbedingt in der Nationalen Verfassung abgesichert werden.

Abchasien sollte demzufolge eine eigene Legislative, Exekutive und Judikative Gewalt bekommen, um innere Angelegenheiten selbst zu regeln. Verteidigung und Außenpolitik sollten hingegen in gesamtstaatlicher Kompetenz verbleiben.

In einem künftigen föderalen Staat Georgien sollte Abchasien im Unterschied zu anderen föderalen Einheiten mehr Rechte bekommen, wie es z.B. in Italien der Fall ist, wo es Regionen mit Normalstatut und Regionen mit Sonderstatut gibt, also territoriale Einheiten mit unterschiedlicher Ausstattung an Autonomierechten.

Das politische System Abchasiens

In einer fragmentierten Gesellschaft, in der mehrere sprachliche Minderheiten zusammenleben, hat sich das Konkordanzmodell als Garant für ein friedliches Zusammenleben als erfolgreich herausgestellt, weil es ethnische Partnerschaft bedeutet. Mit einer Konkordanzdemokratie innerhalb Abchasiens könnten die ethnischen Minderheiten weitgehende Rechte erhalten. Ähnlich wie im Südtiroler Fall erscheint es daher sinnvoll, für Abchasien gleichfalls das politische System einer Konkordanzdemokratie zu wählen, da auch dort der Konsens besonders betont werden muss.

Als gesetzgebendes Organ sollte Abchasiens ein neues Parlament erhalten. Dieses müsste durch eine allgemeine, direkte und geheime Wahl von den Bürgern dieser Region gewählt werden. Die Parlamentswahlen sollten nach dem Verhältniswahlssystem durchgeführt werden.

Den Vorsitz im Parlament sollte ein Parlamentspräsident inne haben, diese Funktion wird auf die wichtigsten Sprachgruppen aufgeteilt: ein Drittel der Legislaturperiode sollte dieses Amt von einem/r Abgeordneten der abchasischen Sprachgruppe ausgeübt werden, ein Drittel der Periode von einem/r Abgeordneten der georgischen und ein Drittel von einem/r Abgeordneten der russischen Sprachgruppe. Für die Vizepräsidenten gilt umgekehrt: d.h. wenn die abchasische Sprachgruppe die Präsidentschaft führt, sollten die Vizepräsidenten Abgeordnete der russischen und der georgischen Sprachgruppe sein.

Grundlage der Arbeit des Parlamentes könnte eine neue abchasische Verfassung bzw. ein neues Statut sein. Allerdings müssen die vom abchasischen Parlament

verabschiedeten Gesetze in Übereinstimmung mit der nationalen georgischen Verfassung begründet sein.

Die abchasische Region muss für die Durchführung der eigenen Gesetze zuständig sein. Die Sitzverteilung im abchasischen Parlament sollte durch die abchasischen Verfassung geregelt werden. Alle ethnischen Minderheiten dieser Region müssten das Recht erhalten, mindestens mit einem Abgeordneten im Regionalparlament vertreten zu sein, damit die Interessen der eigenen Sprachgruppen wirksam geltend gemacht werden können.

Die Exekutive der Region bildet die Regionalregierung. Sie sollte aus einem Regionalpräsidenten, drei Stellvertretern (jeweils einer für jede Sprachgruppe) und einer Anzahl von Regionalministern bestehen, die Regionalregierung vom Regionalparlament durch geheime Wahl gewählt und kontrolliert werden. Zu den wichtigsten Funktionen der Regionalregierung zählen die Durchführung der vom Regionalparlament beschlossenen Regionalgesetze und die Verwaltung der Region.

Der Regionalpräsident vertritt die Region nach außen und ist Chef der Regionalregierung. Er muss direkt vom Volk gewählt werden, damit alle in der Region anwesenden Minderheiten das Recht erhalten, dieses Amt auszuüben. Er sollte das „Oberhaupt“ der Region werden und die Richtlinien der Regionalpolitik bestimmen.

Bei einer Veränderung des Staatsaufbaus in Georgien sollte das heutige Einkammerparlament durch ein Zweikammersystem ersetzt werden, in dem die Mitglieder der Föderation repräsentiert sind. Damit würden auch die Vertreter der Autonomen Region Abchasien das Recht erhalten, im Nationalen Georgischen Parlament vertreten zu sein. Eine institutionalisierte Beteiligung der autonomen Gebiete bzw. Regionen auf gesamtstaatlicher Ebene würde dem Schutz regionaler Interessen im gesamtstaatlichen Entscheidungsprozess dienen.

### Sprachgruppenregelung in Abchasien

Der Schutz der sprachlichen Minderheiten müsste sowohl in der nationalen georgischen Verfassung als auch in der abchasischen Verfassung garantiert werden. In Südtirol ist die Regelung des Schutzes und der Entwicklung der Sprachgruppen durch das Autonomiestatut garantiert. Südtirol und Abchasien haben, was die sprachliche Situation angeht, viel Gemeinsames. Deswegen kann die Südtiroler Sprachgruppenregelung mit dem Proporzsystem für Abchasien wertvolle Anregungen bieten.

Um zu einer gerechten Sprachgruppenregelung zu gelangen, erscheint eine Feststellung der Sprachgruppenstärke notwendig. Um die Sprachgruppenzugehörigkeit der einzelnen Bürger festzustellen, sollte nach Rückkehr der Flüchtlinge eine Volkszählung durchgeführt werden, schon allein deshalb, um zu verifizieren wie viele Menschen ihren ständigen Wohnsitz in der autonomen Region haben. Gleichzeitig könnte mit der Volkszählung auch die Sprachgruppenzugehörigkeit festgestellt werden. Wie im Südtiroler Fall sollte auch in Abchasien jeder Bürger

nach seinem eigenen Willen eine anonyme Erklärung abgeben, zu welcher sprachlichen Gruppe er sich zugehörig fühlt.

**Damit kann die zahlenmäßige Stärke der einzelnen Sprachgruppen erhoben werden.** Diese Daten können später für eine Proporzregelung herangezogen werden, die in Anlehnung an die Südtiroler Autonomie übernommen werden könnte.

Die Sprachgruppenzugehörigkeitsfeststellung ist die Voraussetzung für eine Verteilung von Ressourcen nach dem Proporzsystem, d.h. die Sprachgruppe, die am stärksten vertreten ist, erhält eine größere Anzahl von Stellen im öffentlichen Dienst und angemessene Förderungen.

Um eine gerechte Sprachgruppenregelung durchzuführen, sollen gleich am Anfang alle drei Sprachen (Abchasisch, Georgisch und Russisch) durch die abchasische Verfassung als Amtssprachen in diesem Gebiet anerkannt werden. Durch die Nationale Georgische Verfassung wird heute in Abchasien sowohl Abchasisch als auch Georgisch als Amtssprache anerkannt, da aber in diesem Gebiet große russische und armenische Minderheiten leben, müssten auch ihre Rechte berücksichtigt werden. Deswegen wäre es sinnvoll, als dritte Sprache das Russische auch in der Nationalen Verfassung Abchasiens anzuerkennen. Vor der Konflikteskalation war Russisch die gängigste Sprache in diesem Gebiet und nicht nur die Armenier, sondern auch die kleineren Volksgruppen wie z.B. die Griechen oder nordkaukasischen Bevölkerungsteile verwenden die russische Sprache als Verkehrssprache mit hoher Akzeptanz.

Um die Unzufriedenheit unter den Minderheiten zu beseitigen, müssten auch diese in die Sprachgruppenregelung miteinbezogen werden, d.h. sie sollten eine Erklärung abgeben, zu welchen von den in der Region anerkannten Sprachgruppen sie sich zugehörig fühlen.

Die Kenntnis der russischen und georgischen Sprache sollte eine Voraussetzung für die Dienste in der staatlichen Verwaltung, abchasische Sprachkenntnisse wären vorteilhaft, aber nicht Pflicht für die Stellen im öffentlichen Dienst, die Kenntnis der abchasischen Sprache könnte durch eine Prämie honoriert werden. Jeder Bürger sollte das Recht erhalten, in den in der Region anerkannten Sprachen bedient zu werden. Dieser Verpflichtung sollten folgende Bereiche der autonomen Region Abchasien unterliegen: die Staats- und Regionalverwaltung, die Gerichtsbarkeit, die öffentlichen Körperschaften sowie die Sicherheitspolizei und die Personen, die im Gesundheitsdienst tätig sind.

Ethnischer Proporz bedeutet, dass den Sprachgruppen in Abchasien das Recht eingeräumt wird, in gewissen Bereichen im Verhältnis zu ihrer zahlenmäßigen Stärke berücksichtigt zu werden, vor allem bei den Stellen im öffentlichen Dienst.

Der ethnische Proporz sollte seine rechtliche Grundlage in der Regionalverfassung finden. Durch ihn würde den Minderheiten das Gefühl vermittelt werden, gleichberechtigt am Funktionieren ihres Staatswesens mitwirken zu können und angemessene Chancen zu erhalten. Dies würde zum friedlichen Zusammenleben der einzelnen Minderheitengruppen beitragen.

Um sowohl das Proporzsystem als auch die Sprachgruppenregelung zu erleichtern, könnte es sinnvoll sein, so wie in Südtirol eine standardisierte Prüfung zur Kenntnis der offiziellen Sprachen durchzuführen. Diese Prüfung besteht aus einem schriftlichen und einem mündlichen Teil und wird von einer Kommission durchgeführt, an der Vertreter aller anerkannten Sprachgruppen beteiligt sind.

Die Einführung von Proporz und Sprachprüfung wären sicherlich wichtige Schritte zur Wiedergutmachung von Seiten der Georgier gegenüber den Abchasen. Sie würden als Grundlage für eine bessere Zusammenarbeit zwischen den Sprachgruppen und für eine gerechte Verteilung der Stellen in der öffentlichen Verwaltung dienen und vor Übervorteilung einer durch eine andere Gruppe schützen.

Was die Ortsnamen, Straßennamen, Aufschriften und Bezeichnungen der öffentlichen Gebäude und Ämter betrifft, so müssen sie nach Möglichkeit dreisprachig sein. Um die Minderheit zu schützen und Diskriminierungen durch die Mehrheit der Bevölkerung zu vermeiden, sollten der Sprachgruppe Merkmale ihrer Identität wie Schule, Kultur und Medien zugebilligt werden. Gemeint ist damit, dass offiziell anerkannte Sprachgruppen das Recht auf Unterricht und auf Information in der eigenen Muttersprache haben.

Das Schulsystem könnte wie in Südtiroler Fall aus verschiedenen Sub-Systemen bestehen, d.h. es sollte ein abchasisches, ein georgisches und ein russisches Schulsystem in der autonomen Region Abchasien geben.

Alle Eltern sollten das Recht haben selbst zu entscheiden, in welche Schule sie ihre Kinder schicken und in welcher Sprache diese unterrichtet werden sollen. Für die Lehrer, die an den Schulen arbeiten, sollte es eine Pflicht sein, in der eigenen Muttersprache zu unterrichten.

Damit würden in Abchasien Schulen mit abchasischer, georgischer und russischer Unterrichtssprache existieren. In all diesen Schultypen müssten aber auch die anderen Sprachen der Region, insbesondere die Amtssprachen unterrichtet werden, damit die Schüler die Möglichkeit erhalten, alle in der Region anerkannten Sprachen zu erlernen.

Es wäre auch denkbar, paritätische Schulen einzuführen, d.h. die Hälfte der Fächer würden z.B. in georgischer Sprache unterrichtet und die Hälfte in russischer. Zusätzlich sollte eine Anzahl von Stunden für die abchasische Sprache zur Verfügung stehen.

### Ressourcenverteilung

Eine der wichtigsten Faktoren einer Autonomieregelung stellt die ausreichende finanzielle Ausstattung dar. Nur mit den nötigen Finanzressourcen kann eine Autonomie ihre Ziele erfüllen. Dadurch kann die Unabhängigkeit der Institutionen in der autonomen Region garantiert werden.

Die Finanzen und Steuerregelungen sollten sowohl in der neuen abchasischen Verfassung als auch in der georgischen nationalen Verfassung abgesichert werden.

Um in Abchasien eine geeignete finanzielle Autonomie zu schaffen, sollte von der Zentralregierung eine echte Finanzautonomie gewährt werden, d.h. das Recht sich um

Einnahmen und Ausgaben der Region selbst zu kümmern. Sowohl Südtirol als auch Abchasien haben eine günstige wirtschaftlich-strategische Lage und damit **eigene Finanzquellen**. Demzufolge müsste es möglich sein, dass auch Abchasien die ihm zustehenden Tätigkeiten selbst finanziert.

Es wäre denkbar, Abchasien wegen seiner strategischen Lage zur Freihandelszone zu erklären. Dabei würde der Zugang zum Meer eine wichtige Rolle spielen. Die autonome Region Abchasien könnte von vielen Ländern als strategischer Partner angesehen werden, was viel zum Wirtschaftsaufbau beitragen könnte.

Die Südtiroler Finanzregelung ist auch für Abchasien in ähnlicher Weise anwendbar. Um sich eigene Finanzquellen zu erschließen, sollten 9/10 der in dieser Region eingehobenen Steuern in den eigenen Haushalt fließen, der Staat sollte nur rund 10% von diesem Steueraufkommen erhalten.

Gleichzeitig sollte die Region zusätzlich noch staatliche Mittel bekommen, d.h. mit dieser Regelung würde Abchasien eine fast völlige Unabhängigkeit im Finanzwesen erhalten.

Die Finanzregelung zwischen Staat und Region sollte gesetzlich geregelt sein, nach Möglichkeit durch Verfassungsbestimmungen und Ausführungsgesetze.

Konzept für eine friedliche Konfliktlösung in Abchasien

Heutzutage wird der Konflikt als „eingefroren“ bezeichnet, d.h. es wird sicherlich nicht leicht sein, die heutige abchasische Bevölkerung dazu zu bewegen, die territoriale Integrität mit Georgien wiederherzustellen.

Ein erster Schritt, der von der georgischen Regierung gemacht werden sollte, ist die Erhöhung der internationalen Aufmerksamkeit um diesen Konflikt wie etwa im Kosovo. In Südtirol hat Österreich seit der Aufwerfung dieser Streitfrage bei der UNO die internationale Aufmerksamkeit in der Südtirolfrage erhöht. Nach diesen internationalen Schritten wurde ein „Paket“ ausgearbeitet und auf dessen Grundlage dann ein zweites Autonomiestatut verabschiedet, wodurch die Rechte der deutsch- und ladinischsprachigen Minderheit wesentlich besser geschützt sind.

Die internationale Beachtung des Konfliktes in Abchasien spielt eine zentrale Rolle. Sowohl die Vereinten Nationen als auch andere internationale Organisationen sind vertreten, aber ihre Anstrengungen, etwas zu ändern, sind nicht ausreichend. Deswegen sollte die georgische Regierung sich selbst mehr um die Konfliktlösung bemühen, denn letztendlich geht es um das Leben und die Zukunft von 250 000 georgischen Flüchtlingen, die gezwungen wurden, ihre Wohnsitze zu verlassen.

Wenn dieser „eingefrorene“ Konflikt mehr internationale Aufmerksamkeit gewinnt, wird meiner Meinung nach auch die Kommunikation zwischen Georgiern und Abchasen leichter sein. Eine zentrale Schwierigkeit, eine Lösung für Autonomiekonflikte zu finden, liegt häufig in der Kommunikation zwischen den involvierten Parteien, um zu einem von allen Akteuren akzeptierten Verhandlungskompromiss zu gelangen. Es kann durchaus sein, dass der Abchasien-Konflikt durch Mediation erfolgreich gelöst werden könnte. In diesem Fall könnten die Vereinten Nationen die Rolle eines Mediators übernehmen.

Ein wichtiger Faktor dabei ist sicherlich, auf beiden Seiten gegenseitiges Vertrauen aufzubauen. Deswegen sollten die Vereinten Nationen und andere internationale Organisationen öfters gemeinsame Treffen der Konfliktparteien, am besten zunächst auf neutralem Territorium, organisieren. Der georgisch-abchasische Dialog sollte im Ausland stattfinden, da er weder in Georgien noch in Abchasien in einem für die Konfliktlösung geeigneten Klima durchgeführt werden kann.

Um internationale Aufmerksamkeit zu gewinnen, müssten die Vereinten Nationen meines Erachtens erneut zum zentralen Akteur im Friedensprozess werden, weil nur mit ihrer Hilfe eine politische Lösung gefunden werden kann. Die Friedensverhandlungen sollten intensiv geführt werden und alle betroffenen Seiten vertreten sein, d.h. Abchasen, Georgier, Russen und die internationalen Organisationen. Die direkte oder indirekte Beteiligung aller Konfliktparteien ist eine wesentliche Voraussetzung für den Erfolg einer Konfliktregulierung. Realistisch gesehen kann es nur mit Unterstützung der Russischen Föderation, die heute vielleicht noch nicht besonders an einer echten Lösung des Konflikts interessiert ist, gelingen, die Friedensverhandlungen zu beginnen. Deswegen darf sie nicht außer Acht gelassen werden, ganz im Gegenteil, die Russische Föderation muss ein wichtiger Teilnehmer dieser Verhandlungen werden.

An der Stabilität in dieser Region werden sowohl die Europäische Union als auch die Vereinten Nationen interessiert sein. Auch für jeden Nachbar Georgiens wie z.B. für die Türkei ist es von Vorteil, die Sezessionskonflikte im Südkaukasus so schnell wie möglich zu lösen, weil sie eine ständige Gefahrenquelle an den Grenzen darstellen. Deswegen müssten nicht nur die internationale Staatengemeinschaft mit ihren Organisationen sondern auch die Nachbarstaaten ihre Bemühungen zur Konfliktbeilegung intensivieren und zusammen mit Georgien, Abchasien und der Russischen Föderation möglichst aktiv daran arbeiten, zu einer brauchbaren Lösung zu kommen, die allen Betroffenen Vorteile bringt.

Eine friedliche Konfliktlösung ist nicht ohne ein Abkommen zwischen Georgien und Abchasien denkbar. Es müsste folgende wichtigen Aspekte beinhalten:

- Die Konfliktparteien müssten sich darauf einigen, dass keine der beiden Seiten künftig militärische Auseinandersetzungen beginnt;
- Abchasien wird in einem künftigen föderalen Staat Georgien eine weitreichende Autonomie, die der Region mit politischer und wirtschaftlicher Eigenständigkeit, zugesichert;
- Durch das Abkommen und die später darauf Bezug nehmenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen sowohl in Georgien als auch in Abchasien sollte den in dieser Region lebenden ethnischen und sprachlichen Gruppen ein angemessener Minderheitenschutz sowie die Gleichstellung aller dieser Gruppen garantiert werden;
- Als Garant für die friedliche Konfliktlösung und für das künftige Zusammenleben der verschiedenen ethnischen Gruppen in der Region Abchasien müssten die Vereinten Nationen auftreten, wobei sie eventuell für eine Übergangszeit eine Art Protektorat einrichten könnten.

Nugzar Ter-Oganov

## **Der Einfluss der Safawiden und Afschariden auf die Militärstruktur Georgiens in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (am Beispiel des „Morige Laškari“)**

Durch seine wirtschaftliche, militärische und geopolitische Bedeutung lenkte Transkaukasien – und insbesondere Georgien – schon immer die Aufmerksamkeit verschiedener iranischer Herrscher auf sich. Der iranische politische und ökonomische Einfluss auf Georgien verstärkte sich in der Zeit, als im Iran starke Reiche entstanden (wie das Sassaniden-Reich in der vorislamischen Epoche und die Reiche von Safawiden und Afschariden im 16. bis 18. Jahrhundert).

Wir beabsichtigen nicht, hier eine retrospektive Analyse dieser Einflüsse vorzunehmen, zumal diese Fragestellung sehr vielschichtig und umfangreich ist – deshalb kann sie nicht Thema unseres Artikels sein. Es sollte genügen, darauf hinzuweisen, dass im Laufe der Jahrhunderte als Ergebnis des iranischen politischen und wirtschaftlichen Einflusses viele militärische Begriffe iranischen Ursprungs, welche das Heer, militärische Ränge, Waffen, Rüstung und Munition bezeichnen, Eingang in die georgische Sprache fanden: Spa (سپاه Reitertruppe), Spaspeti (سپاهبد Heeresführer), Spasalari (سپهسالار Heeresführer), Laškari (لشکر Heer/Truppen), Laškarnvisi (لشکرنویس), Sardali (سردار Feldherr), Žavšani (جوشن Harnisch/Panzer), Burži (برج Bollwerk), Topi (توپ Flinte/Büchse/Gewehr), Topxana (توپخانه Zeughaus/Arsenal), Žabaxana (جبه خانه Zeughaus/Arsenal) usw.

Nach der Islamisierung wuchs der iranische Einfluss auf das gesellschaftliche und politische Leben in Georgien insbesondere während der Vormachtstellung der Safawiden-Dynastie. Der Friedensvertrag von Amassia, 1555 geschlossen zwischen dem Iran der Safawiden und dem Osmanischen Reich, teilte Georgien de jure in zwei Einflussphären, in das des Safawidischen Irans (Ostgeorgien) und das des Osmanischen Reichs (Westgeorgien). Diese Teilung Georgiens dauerte bis 1801 an, als das Georgische Königtum beendet wurde.

Das Safawidische Iran versuchte viele Male, Ostgeorgien in ein ergebenes iranisch-moslemisches Khanat zu verwandeln, aber ohne Erfolg. Schließlich musste es sich mit der Idee einer nominellen Vasallenschaft des ostgeorgischen Königs begnügen. Dennoch war die Einführung der administrativen Institution eines „Vali“ durch die Safawiden in Georgien ebenso wie seine gesamte administrativ-militärische Struktur Ausdruck der Abhängigkeit von Iran – solange der Vali üblicherweise als Statthalter

einer der wichtigsten Grenzprovinzen von Iran durch den Schah ernannt wurde. Bekanntlich wurde der *Vali* als der höchste Provinzregierungsbeamte angesehen. Im Safawidischen Iran gab es vier *Valis*. Der *Vali von Guržistanat*<sup>1</sup> hatte die dritte Position inne.<sup>2</sup> *Guržistanat* – Ostgeorgien – besteht der Beschreibung von Safawidischen Verwaltung „Tadhkirat al-Muluk“ zufolge aus Kartli (*Kartil*), *Ḳaxeti* (*Kakhit*) und Tbilisi.<sup>3</sup> Die politische Hoheit der Safawiden über Ostgeorgien war in der Tat offensichtlich. Zugleich ist zu bemerken, dass sich der Status und die Macht des *Vali von Guržistanat* in vielerlei Hinsicht deutlich von denjenigen aller anderen iranischen *Valis* unterschieden.<sup>4</sup>

Es muss betont werden, dass es zwei Voraussetzungen gab, *Vali* zu werden: die erste war die persönliche Loyalität des georgischen Königs dem Schah gegenüber, die zweite seine – gleichfalls nominelle – Bekehrung zum Islam. In der Regel genoss ein *Vali* von Kartli (manchmal wurde dies synonym zu *Guržistanat* genutzt) einen beträchtlichen Einfluss im Safawiden-Staat. Treuer Dienst für den Schah, die Bereitstellung militärischer Unterstützung für ihn, auch das Senden von Geschenken an den Hof des Schahs usw. gehörten zu den Hauptpflichten eines *Vali* von *Guržistanat*.<sup>5</sup>

Die georgischen Könige begleiteten die iranischen Schahs sehr oft mit ihren Armeen, wenn sie sich im Krieg oder auf militärischen Expeditionen außerhalb des Landes befanden. Wie der berühmte georgische Historiker Vaxuṣṭi Bagraṭioni zu beweisen vermochte, wurde der König von Kartli Giorgi XI. vom Safawiden-Schah Soltan Hussein auf den Posten des Statthalters von Kerman berufen. Später wurde ihm vom Souverän der höchste militärische Rang eines *Sepahsalar* oder Oberbefehlshaber des Iranischen Heeres zuerkannt und das Königreich Kartli zurückgegeben. Im Gegenzug für diese Ehre aber musste er die Angelegenheiten von Kandahar leiten. Im Jahre 1709 wurde Giorgi XI. im Kampf gegen die Afghanen und Belutschen in Kandahar ermordet. Der Thron von Kartli und der Rang des *Sepahsalar* wurden dem nachfolgenden georgischen König Vaxtang VI. übertragen, der – nach seiner Bekehrung zum Islam im Jahre 1716 – nach Tabriz entsandt wurde, um die Truppen für Khorasan aufzustellen und loszuschicken.<sup>6</sup> Ebenso nahmen die georgischen Könige Teimuraz II. und sein Sohn Ereḳle II. später auch an militärischen Expeditionen teil, die von Nader Schah Afschar gegen die daghestanischen Lesgier, Verbündete der Osmanen, durchgeführt wurden. Ebenso begleitete Ereḳle II. zwischen 1737 und 1740 Nader Schah auch auf seiner Expedition nach Indien. Es sei erwähnt, dass 1744 Nader Schah Teimuraz II. für seinen Beitrag im Militäreinsatz mit dem Thron von Kartli belohnte, während sein Sohn Ereḳle II. König von *Ḳaxeti* (Kachetien) wurde.<sup>7</sup>

Andererseits jedoch wurde Ostgeorgien – als Ergebnis des ununterbrochenen Kampfes des georgischen Volkes gegen die Safawiden-Schahs und später gegen Nader Schah Afschar – vor der Gefahr vollständiger Islamisierung geschützt, also vor nationaler Regeneration; und in der Folge gelang es, das georgische Feudalsystem zu erhalten, insbesondere den Landbesitz als gesellschaftliche und ökonomische Grundlagen der georgischen Identität (der religiösen). Dennoch führte

die lange politische Dominanz Irans über Ostgeorgien zu einer gewissen externen Iranisierung seiner administrativen, öffentlichen sowie ebenso militärischen Bereiche: die georgischen Verwaltungspositionen wurden durch ähnliche Positionen, die es im Iran gab, ersetzt. Beispielsweise wurde der georgische *Msaxurt-uxucesi* (Haushofmeister) durch den iranischen *Korxibaši* ersetzt, der *Mzažult-uxucesi* (Oberster Richter) durch den *Mdivanbegi* (Richter), der *Xurotmozyzvvari* (Baumeister) durch den *Saraidari* etc.<sup>8</sup> In der georgischen Feudalarmee traten neue iranische militärische Ränge auf.

Die Wunden, welche den zwei ostgeorgischen Königreichen Kartli und Kachetien durch die osmanische Türkei und das Safawidische Iran zugefügt wurden, waren noch nicht vernarbt, als die verheerenden Überfälle der dagestanischen Bergbewohner noch nie da gewesen und ernsthaften Charakter annahmen; in der georgischen Geschichte sind sie als „*Leķianoba*“ bekannt. Es sei angemerkt, daß die *Leķianoba* nicht nur Georgien, sondern auch dem Safawiden- und Afschariden-Iran Sorgen bereiteten. Um die Nordgrenzen des Qizilbaschreiches abzusichern und das Einfallen der Lezgiern ins Gebiet des Schahs zu verhindern, startete Nader Schah Afschar einen lang andauernden Feldzug nach Daghestan. Doch trotz enormer Militärausgaben konnte er sein Ziel nicht erreichen.<sup>9</sup> Seine Ermordung im Jahre 1747 und die darauf folgende Disintegration seines Reiches ermöglichte einerseits Kartli und *Ḳaxeti*, volle politische Unabhängigkeit zu erreichen, andererseits jedoch gestattete dies den Lezgiern, schreckliche Überfälle auf georgischen Boden auszuüben und seine Bevölkerung auszuplündern.

Es sei betont, dass auf Verabredung von Teimuraz II., König von Kartli, und seinem Sohn Ereķle II. als König von Kachetien (1744) Nadir-Schah auch den gemeinsamen Kampf gegen die Daghestaner führte. Nicht zufällig stellte Teimuraz II. im selben Jahr (1744) die alte administrativ-militärische und territoriale Einteilung Georgiens, bekannt als „*Sadrošo*“, wieder her. Jede *Sadrošo* besaß seine irreguläre Armee unter dem Kommando eines *Sardali*, dem Heerführer. Eine *Sadrošo* hatte nicht nur die Armee zu rekrutieren, sondern auch öffentliche Einnahmen einzusammeln. Der *Sardali* war ebenso für Steuererhebung verantwortlich.<sup>10</sup> Allgemein ist zu bemerken, dass im Iran der Safawiden-Periode sehr häufig der Provinzstatthalter (*Beglarbegi*) gleichzeitig die Funktion des Kommandeurs (*Sardar*) der bewaffneten Kräfte der Provinz ausübte.

Ganz zu Anfang der Herrschaft von Ereķle II. und Teimuraz II. wurde die Notwendigkeit, gegen die Lezgiern zu kämpfen, eine der wichtigsten nationalen Prioritäten. Dann entschieden sich die georgischen Könige, die nahe der Region *Ḳaxeti* gelegene Char-Belakan genannte Siedlung der Lezgiern zu erobern und zu zerstören, doch die Armee von Ereķle II. und Teimuraz II. erlitten eine Niederlage gegen die moslemische Koalition der osttranskaukasischen Khanate, und daraufhin wurden die Überfälle der Lezgiern verheerender.

Dem georgischen Wissenschaftler N. Berzenišvili zufolge wurde die „*Leķianoba*“ in den 1850er Jahren besonders heftig.<sup>11</sup> Der Kampf gegen die „*Leķianoba*“ erforderte in erster Linie die Bildung einer Art stehenden Heeres.

Während der oben genannten Periode gab es in Ostgeorgien eine lokale Söldnerarmee, „*Nokari* (Persisch نوکری) genannt, welche seit der Safawidenära bestand. Sie wurde auf Kosten der Einwohner (Sold) und teilweise des Staates (Verpflegung) unterhalten.

Wie bei Sexnia Čxeize zu lesen ist /1736/, verpflichtete Nader Schah die Provinz Kartli, eine *Nokari*-Abteilung zu unterhalten: Im selben Jahr habe er Kartli die Zahlung von dreitausenddreihundert Toman aufgezwungen und es verpflichtet, fünfhundert berittene bewaffnete Nokaris mit ihren Familien in der Stadt <der Autor meint Tbilisi – Anm. N. Ter-Organov> zu stationieren, schreibt jener.<sup>12</sup> Demzufolge wurde die Rekrutierung der *Nokari*-Abteilung zu einer Art militärischen Pflicht gegenüber dem Schah. Dem georgischen Forscher A. Klimiašvili zufolge unterhielten die Statthalter von Kartli und Kachetien in Ostgeorgien die *Nokari* seit der Niederlage von Qizilbasch und nutzten sie währenddessen gegen die Überfälle der Lezgier. Erst nach der Bildung des *Morige Laškari* bzw. *Morige Žari* – eines stehenden Heeres – verschwindet nach und nach die *Nokari*-Abteilung in Ostgeorgien.<sup>13</sup>

Eine Söldnerarmee war sicherlich unfähig, die flinken Überfälle der Lezgier nach Georgien aufzuhalten. Deshalb wurde genau in der Zeit sich weiter zuspitzender Angriffe der Lesgier auf Ostgeorgien eine Art ‚reguläres‘ stehendes Heer gebildet, das sogen. *Morige Laškari*. Der modernen georgischen Geschichtsschreibung zufolge wurde die Bildung des *Morige Laškari* nicht 1774 auf Anregung von Erekle II. vorgenommen – wie zuvor dargestellt –, seine Existenz ist für Kartli bereits für die 1850er Jahre nachgewiesen. Also müsste als sein Gründer der König von Kartli Teimuraz II., angesehen werden.<sup>14</sup>

Offensichtlich musste jede administrativ-militärische Einheit eine festgelegte Anzahl Rekruten für das *Morige* stellen. Es sei erwähnt, dass in den 1850er Jahren das *Morige Laškari* nur im Königreich Kartli existierte und erst 1762 auch im Königreich Kachetien gebildet wurde.

Wie aus Originalquellen dieser Zeit zu sehen ist, genoss der Kriegsdienst im *Morige* nicht die Unterstützung des Volkes. Die Einstellung aller Bevölkerungsgruppen gegenüber dem *Morige Laškari* war durch und durch negativ, was Erekle II. in den Jahren 1774 und 1791 zur nochmaligen Aufstellung des *Morige Laškari* zwang.<sup>15</sup>

Zweifellos waren die „Vorschriften des *Morige Laškari*“ von 1774 zur Verbesserung seiner militärischen Stärke ausgearbeitet worden. Früher hatte Erekle II. im Jahre 1766, nach der Vereinigung der Königreiche Kartli und Kachetien, die Vorschriften zur Bestrafung von Männern festgelegt, die zum Kriegsdienst einberufen wurden, sich aber weigerten, im *Morige* zu dienen.<sup>16</sup> Offensichtlich war die körperliche Züchtigung für die Bauern, welche diese Vorschriften verletzten, unzureichend, und deshalb fügte Erekle II. 1766 einen Artikel hinzu, welcher hierfür eine Geldstrafe vorsah.<sup>17</sup>

Es sei erwähnt, dass die Einberufung zum Kriegsdienst entsprechend der Liste zur Steuererhebung durchgeführt wurde. Wie sich aus den georgischen Dokumentenquellen ergibt, wurden bereits seit 1755 Listen zur Erhebung in jeder

*Sadrošo* zusammengestellt, wo denen die Namen der Feudalherren aufgeführt waren, die verpflichtet waren, eine festgelegte Anzahl bewaffneter Leute für das *Morige Laškari* zu rekrutieren. Bis 1774 wurden von Kartli und Kachetien monatlich 1500-2000 bewaffnete Männer in die Kavallerie und Infanterie einberufen; das heißt, jede *Sadrošo* hatte im Durchschnitt 200-250 *Morige* beizusteuern. Sie mussten mit ihren Waffen, Munition und ausreichend Proviant für einen Monat einen festgelegten Sammelplatz erreichen.<sup>18</sup>

Im Hinblick auf eine Regulierung des Rekrutierungssystems des *Morige Laškari* wurde auf Befehl von Erekle II. im Jahre 1773 eine allgemeine Volkszählung der Bevölkerung von Kartli und Kachetien nach administrativ-militärischen Distrikten und Fürstentümern durchgeführt. Danach berief er den Darbazi (Rat am königlichen Hof) ein, welcher die oben genannten „Vorschriften des *Morige Laškari*“ ausarbeitete.

Auf Grundlage der Volkszählung wurden für alle Dörfer neue Richtlinien bestimmt. Wie man herausfand, wurden Rekrutenlisten ab März aufgezeichnet. Der Sammelplatz für das *Morige Laškari* war gewöhnlich die Hauptstadt des Königreiches, Tbilisi.<sup>19</sup> Im *Morige Laškari* wurde eine nach Wichtigkeit orientierte Rangordnung eingehalten: *Sardali* (Feldherr), *Minbaši* (Vorgesetzter von tausend Soldaten), *Xutasistavi/Punsad-baši* (Vorgesetzter von fünfhundert), *Yuz-baši* (Vorgesetzter von Hundert), *Dahbaši* (Vorgesetzter von zehn). Gewöhnlich nahm der *Laškarnevisi* oder der Chef der Militärverwaltung die Inspektion des verfügbaren Personals des *Morige Laškari* vor.<sup>20</sup>

Wie zuvor schon erwähnt, wurde das Rekrutierungssystem des *Morige Laškari* von der georgischen Regierung 1791 zum letzten Mal erneuert. In dieser Zeit waren Kartli und Kachetien einem tiefen Zerfall preisgegeben, und – dem Forscher Berzenišvili zufolge – „wurde fast die ganze Welt Feind eines schwachen Landes, die äußeren Feinde machten gemeinsame Sache mit den inneren Feinden, den *Tavadi* (Fürst/Adelige. Anm. N. Ter-Oganov),“<sup>21</sup> im Kampf gegen die Politik der Zentralisierung. In dieser Zeit wurde das *Morige Laškari* so geschwächt, dass es bereits vor der Zerschlagung stand und folglich seine Existenz gefährdete. Wie aus einem Dokument Ereklës II. von 1790 ersichtlich ist, verblieben tatsächlich die *Minbašis* und *Yuzbašis* des *Morige Laškari* ohne die Soldaten. Das *Morige* existierte weiterhin im Zustand eines derartigen Verfalls bis zur Auflösung des Königreiches Kartli-Kachetien, also bis zur Einverleibung Georgiens durch das Russische Reich im Jahre 1801.<sup>22</sup>

Nach diesem kurzen Überblick über die Geschichte des *Morige Laškari* könnte man nun die Frage stellen, ob das *Morige Laškari* – im Hinblick auf seine militärischen Struktur, die Rekrutierungsprinzipien, die Bestrafung Schuldiger, die Waffen, den Sold usw. – wirklich eine Innovation in der georgischen Militärgeschichte, also das Produkt einer Weiterentwicklung des georgischen Feudalstaates und seiner Militärstruktur, darstellte – wie es die moderne georgische Geschichtsschreibung betrachtet –, oder ob seine Schaffung ein erzwungener Schritt war, der durch die komplizierte militärische und politische Situation Ostgeorgiens vorgegeben war. Es

Geschichtsschreibung noch nicht diskutiert wurde.

Meiner Meinung nach sollte im Rahmen einer Betrachtung im Zusammenhang mit dem *Morige Laškari* berücksichtigt werden, dass bis zur Ermordung Nader Schah Afschans (1747) der König von Kartli, d. h. des *Valis von Guržistanat*, ein offizieller, auf Befehl des Schahs ernannter Verwalter war, der auch seine festgelegten militärischen Verpflichtungen für diesen umsetzte. Folglich wurde der ostgeorgische König mit seiner Armee als Teil der militärischen Stärke des Safawiden- und dann des Afschariden-Irans angesehen. Deshalb ist es selbstverständlich, dass die georgischen Feldherren, einschließlich der Könige und Adligen, die höchste militärische Ränge im Iran bekleideten, sich wohl der Militärstruktur der irregulären iranischen Armee bewusst sein mussten. Deshalb waren sowohl Teimuraz II. als auch Erekle II. sicherlich bestens vertraut mit den militärischen Arrangements Nader-Schahs. Danach kann man unmöglich annehmen, dass sie nichts über dessen Berufsheer, das sogenannte *Hamasha-Keshikchi* (همشه کشیکچی) gehört hatten.

John Handway zufolge stellte das *Hamasha-Keshikchi* eine Truppe von viertausend Soldaten dar, nach der Schätzung von Abraham Kretatsi umfasste es sechstausend Männer.<sup>23</sup> Es sei darauf hingewiesen, dass im folgenden die Qajar-Schahs, später das Corps der *Tofangchis* (Musketiere) beibehielten, das aus Bewohnern der Provinz Masanderan bestand und, wie ein europäischer Autor schreibt, 12 bis 14 Tausend Soldaten umfasste.<sup>24</sup> Bei der Beschreibung dieses Corps bemerkte J. Morier, dass sie in Abteilungen von dreitausend Soldaten aufgeteilt und beim Palast von Schah-Ark stationiert waren sowie dass sie *Keshikchis* genannt wurden – Gardisten.<sup>25</sup> Es ist auch bekannt, dass der Kadscharen-Volksstamm zahlenmäßig die Hauptvolksgruppe im Corps der Masanderanischen *Keshikchis* darstellte. Neben ihnen musste eine festgelegte Anzahl der *Keshikchis* aus Afghanen und Belutschen von Masanderan sowie – was für das Vertrauen sprach – aus Georgiern, den Bewohnern des in Masanderan gelegenen Aschref rekrutiert werden.<sup>26</sup>

Es ist festzustellen, dass sich die Ähnlichkeit des georgischen *Morige Laškari* mit dem persischen *Hamasha-Keshikchi* nicht nur auf die offensichtlich enge ethymologische Verbindung zwischen beiden beschränkt (das georgische „*Morige*“ entspricht dem persischen „*Keshikchi*“). Wenn wir uns mit der Struktur, den Funktionen und militärischen Rängen des *Morige Lakari* vertraut machen und ebenso mit den Prinzipien der Rekrutierung, Besoldung und Bestrafung von Männern, die den Dienst im *Morige Laškari* verweigern, dann können wir eine augenscheinliche Ähnlichkeit zwischen dem *Morige Laškari* von Teimuraz II. und dem *Hamasha-Keshikchis* von Nader Schah Afschar erkennen.

Wie die Corps des *Hamasha-Keshikchi* übte das *Morige Laškari* Aufgaben als Wachposten als auch für die Verteidigung der Festungen aus. Die Soldaten des *Morige Laškari* wie des *Hamasha-Keshikchi* wurden aus der Staatskasse bezahlt.

Wie wir oben erwähnt haben, wurde die Rekrutierung des *Morige Laškari* anhand der durch die *Laškarnevisi* erstellten Listen durchgeführt. Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, dass der georgische *Laškarnevisi* dieselben Pflichten erfüllte wie sein iranischer Kollege, der *Laškarnevi*. Allgemein ist zu bemerken, dass ein *Laškarnevi*

im Iran tatsächlich der Leiter der Militärverwaltung der Provinz war. Es war seine Pflicht, die kämpfenden Männer zu registrieren und zu rekrutieren, die ~~Inspektionsparade des Heeres zu organisieren~~ sowie Sold, Verpflegung ... sicherzustellen.<sup>27</sup> Wie der iranische *Laškarnevis-baši* wurde er als höchste Militärinstanz des Landes angesehen und übte sein Amt bis 1806 aus.

Was die militärischen Ränge des Morige *Laškari* anbelangt – wie z. B. den *Sardali* ( سردار ), *Sarkardari/Sarkardara/Sarkarda* ( سر کرده ), *Minbaši* ( مینباشی ), *Punsadbaši* (georgisch: *Xutasistavi* ( بانصد باشی ), *Yuzbaši* ( یوزباشی ), *Panžabaši* ( پنجاهباشی ) und *Dahbaši* ( دهباشی ) – sind diese alle iranischen (persisch-türkischen) Ursprungs und ihre Existenz im ostgeorgischen Königreich ist durch persische und russische Dokumenten- und Erzählquellen der zweiten Hälfte des 18. sowie des 19. Jahrhunderts belegt.<sup>28</sup> Mit ihnen ist der offenkundige Einfluss der persischen Militärtradition auf die Prinzipien, die Namenslisten der Rekruten zu erstellen, das Arrangement der Rekrutierung sowie die Art der Zusammensetzung der Armee zu sehen. In diesem Zusammenhang stößt unsere Aufmerksamkeit auf ein – wie man denken möchte – unbedeutendes Detail: nämlich das Datum der Erstellung der Rekruten-Namenslisten. Bekanntlich wurde mit der Erstellung der Listen oder der Listenvorlagen gewöhnlich im März begonnen. Es ist die Frage zu stellen: Warum ausgerechnet im März? Meiner Meinung nach stand dies im Zusammenhang mit dem iranischen Neujahr – Novruz (Norus, Nourooz). In dem angesprochenen Zeitraum wurden regelmäßig an Novruz zu den verschiedenen Stammesoberhäuptern Boten entsandt, um sie über den Zeitpunkt und Ort der Armeeversammlung zu unterrichten. Es ist noch hinzuzufügen, dass manchmal die Inspektionsparade der Arnee ( سان ) ( دین ) vor dem Novruz durchgeführt wurde.<sup>29</sup> Dem georgischen Prinzen Teimuraz Bagrationi zufolge, der die Zeremonie der Inspektionsparade anschaulich beschrieb, fand diese Anfang März statt.<sup>30</sup> Die Vorschrift zur Bestrafung fehlender Männer und von Deserteuren sahen körperliche Züchtigung und Zahlung einer Geldstrafe vor. Sicherlich wurde ein Schuldiger manchmal auch härter bestraft.

Zum Beispiel lesen wir in einem Befehl Ereğles II., dass diese Kämpfer des *Morige*, die in die den Truppenführern unterworfenen Abteilungen empfohlen wurden, weder zu alt noch krank oder schwach sein dürfen, sondern stark und tüchtig. Ein Meister oder Beamter, der sie nicht rekrutiert, oder auch ein Dorf, welches dies nicht tut, möge erstens als Verräter Gottes und des Glaubens und dann als Verräter unter uns und des Landes angesehen werden. Ein solcher Mann sei des Todes würdig und müsse bestraft werden...<sup>31</sup>

Es ist wichtig, zur Kenntnis zu nehmen, dass Dienstverweigerung und Desertation ein sehr typisches und verbreitetes Phänomen in der Armee von Nader Schah Afschar waren. Die Zahl der Deserteure wuchs insbesondere während schwieriger und erfolgloser militärischer Expeditionen. Übrigens erließ Nader Schah, der über die nie dagewesenen Ausmaße von Desertierungen beunruhigt war, 1743 den besonderen Befehl, Haus und Eigentum eines Deserteurs und seiner Familie zu pfänden, und er musste eine Geldstrafe bezahlen. In dem Fall, dass der Deserteur nicht in der Lage war, die auferlegte Geldstrafe zu bezahlen, wurden Frau und Kinder des Schuldigen

verkauft und der Erlös kam der Staatskasse zugute.<sup>32</sup>

In der Realität Irans – und man kann annehmen auch in der Realität Georgiens – geschah es sehr oft, dass der Truppenführer über eine geringere Anzahl Kämpfer verfügte als in den Musterungs-Listen registriert waren. Niebur zufolge konnte es vorkommen, dass unter dem Kommando eines *Punsad-bašis* (dem Vorgesetzten von fünfhundert Männern) nur fünfzig Soldaten gezählt werden konnten.<sup>33</sup>

Nach der Meinung von A. Klimiašvili besteht die wesentlichste Besonderheit des *Morige*, wodurch es sich vom Feudalheer unterscheidet und als reguläres Heer charakterisiert ist, in seiner Struktur, die nicht auf Leibeigenschaft beruht. Ihm zufolge waren sowohl die leibeigenen Bauern als auch die Feudalherren zur Rekrutierung verpflichtet. Aber wir müssen erwähnen, dass dieselbe Erscheinung vorher schon im Iran bekannt war, während der Herrschaft von Nader Schah. Genau während dessen Herrschaft wurde im Rekrutierungssystem eine wesentliche Veränderung vollzogen, die eine umfangreiche Rekrutierung der Bauern (*Rayats*) vorsah.<sup>34</sup> Somit ist klar, dass Erekle II. während der Rekrutierung des *Morige*, Nader Schahs Methoden und Erfahrung anwandte. Folglich kann das „*Morige Laškari*“ nicht als eine Innovation Ereklės II. angesehen werden. Zweitens wäre es – trotz einer gewissen Veränderung beim Rekrutierungssystem – nicht richtig zu vermuten, dass das *Morige Laškari* eine Art reguläre Armee war, solange es der georgischen Feudalgesellschaft ebenso wie der iranischen Gesellschaft an den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Grundlagen für die Bildung einer regulären Armee fehlte.

Der Vergleich des *Morige Laškari* mit den Corps des *Hamasha-Keshikchi* von Nader Schah bietet uns eine Gelegenheit schlussfolgernd zu argumentieren, dass es eine enge etymologische Verbindung ebenso wie eine Ähnlichkeit der militärischen Funktion dieser beiden militärischen Verbände gibt. Daneben sollte auch der geringe Zeitabstand zwischen der Bildung der *Hamasha-Keshikchi* und des *Morige Laškari* (unterdessen sollte man sich bewusst sein, dass das Corps des *Hamasha-Keshikchi* früher als das *des Morige Laškari* ausgebildet war) und natürlich die Existenz persischer militärischer Ränge im *Morige Laškari* berücksichtigt werden. Man kann seine Aufmerksamkeit auch auf die Tatsache lenken, dass die Rekrutierung der Bauern erstmals in der Armee von Nader-Schah durchgeführt wurde, und später fand die energische Rekrutierung georgischer leibeigener Bauern (*Morige Laškari*) statt; es gibt außerdem Ähnlichkeit in den Rekrutierungsverfahren, Bestrafungsregeln für Männer, die der Armee den Dienst versagten, und Deserteure.

All das oben genannte gibt uns Anlaß zu erwägen, dass es einen offensichtlichen Einfluss der iranischen Militärstruktur – insbesondere des *Corps der Hamasha-Keshikchi* von Nader Schah – auf das neu gebildete georgische *Morige Laškari* gab.

---

**Anmerkungen**

- 1 *Guržistanat* ist eine Pluralform des Wortes „*Guržistan*“ – Georgien.
- 2 Nach Tadhkirat al-Muluk gehörte der Vali zu den „amirs of the frontiers“ („Grenz-Emiren“). In: Tadhkirat-al-Muluk. A Manual of Safavid Administration (circa 1137/1725), Übersetzt und herausgegeben von V. Minorsky. Cambridge 1980 [1943], S. 43.
- 3 Ebd. S. 44.
- 4 n. berzenišvili, v. dondua/ m. dumbaze/ g. melikišvili/ š. mesxia/ p. raṭiani: sakartvelos ištoria, Tbilisi 1958, S. 299.
- 5 k. ḳucia: guržistanis vali – axlo aymosavleti da sakartvelo, II, Tbilisi 1999, S. 82.
- 6 Vachušti Bagrationi: Istorija carstva Gruzinskogo, Tbilisi 1976, S. 104.
- 7 Siehe: David Marshall Lang: A Modern History of Georgia. London, 1962, S. 35.
- 8 n. berzenišvili, v. dondua/ m. dumbaze/ g. melikišvili/ š. mesxia/ p. raṭiani: sakartvelos ištoria, Tbilisi 1958, S. 292.
- 9 M. Arunova, K. Ašrafian: Gosudarstvo Nadir-Šaka Afšara. Očerki obščestvennyh otnošenij v Irane 30-40-ch godov XVIII veka. Moskva. 1958, S. 159.
- 10 a. ḳlimiašvili: masalebi XV-XVIII ss. kartlisa da ḳaxetis sadrošoebis ištoriaisatvis. Tbilisi, 1964, S. 122.
- 11 n. berzenišvili, i. žavaxišvili, s. žanašia: sakartvelos ištoria. I. Tbilisi, 1948, S. 380.
- 12 s. čxeiže: Kartlis cxovreba. Band II, Sankt Petersburg, 1854, S. 340.
- 13 A. Klimiašvili: Materialy dlja istorii voennoj organizacii Vostočnoj Gruzii vtoroj poloviny XVIII veka (Čeredovoe vojsko). Avtoreferat. Tbilisi 1966. S. 6. (nachfolgend abgekürzt mit: A. Klimiašvili: Materialy).
- 14 a. ḳlimiašvili: morige laškari saḳitxisatvis XVIII sauḳunis II naxevis aym[osavlet] sakartveloši. (sakartvelos SSR mecnierabata aḳademiis xelnaerta inštituṭištis moambe). Tbilisi, 1963, S. 191 (nachfolgend abgekürzt: a. ḳlimiašvili: morige laškari).
- 15 Ebenda
- 16 Ebenda, S. 189.
- 17 A. Klimiašvili: Materialy. S. 11.
- 18 Ebenda, S. 8, 10.
- 19 Ebenda, S. 10.
- 20 Ebenda, S. 12.
- 21 n. berzenišvili: kartuli ištoriai problemebi. II., Tbilisi, 1965, S. 243.
- 22 A. Klimiašvili: Materialy. S. 17.
- 23 Siehe: M. Arunova, K. Ašrafian: Gosudarstvo Nadir-Šacha Afšara, S. 132.
- 24 I. Blaramberg: Statističeskoe obozrenie Persii, sostavlennoe v 1841 g. - „Zapiski Imperatorskogo Russkogo geografieskogo obščestva“, Bd. VII., 1853, S. 83.
- 25 J. Morier: A Journey through Persia, Armenia, and Asia Minor, to Constantinople, in the Years 1808 and 1809. London, 1812, S. 242.

- 
- 26 I. Blaramberg, S. 83.
- 27 Reza Qoli Khan Hedayat. Tarikh-e rouzat os-Safai-ie Naseri. Jeld-e nohom. Teheran, 1339, S. 416-417.
- 28 Siehe z.B.: Tabel' činov, byvšim v Gruzii pri carjach, 1801 goda. Akti, sobrannye Kavkazskoj archeografičeskoj komissii. Pod redakciej Adolfa Berže, Tiflis, 1866, S. 194 (nachfolgend abgekürzt: AKAK).
- 29 AKAK, II, 1868, S. 159.
- 30 t. bagraṭioni: sparsuli dṡiurebi anu sisxlit načeri pikrebi. In: g. šaraze. teimuraz bagraṭionis cxovreba. Tbilisi, 1972, S. 199.
- 31 a. ḡlimiašvili: morige laškari, S. 197.
- 32 Archiv Vnešnej politiki Rossii. Fond „Snošenija Rossii s Persiej”, 1743, d. 4, l. 248.
- 33 رجعی پرویز، ایران در دوره زندیه - مجله بررسی های تاریخی، سال ششم، شماره ۳، تهران، ۱۳۵۰، ص. ۴۰.
- 34 M. Arunova. K. Ašrafian: Gosudarstvo Nadir-Šacha Afšara. S. 130.

Marika Mschwildadse

## **Das Christentum in Georgien und die Legionen Roms**

Seit der Bronzezeit herrschten enge Beziehungen unter den im trockenen Mittelmeergebiet lebenden Menschen, die sich zu Beginn der antiken Periode noch weiter vertieften, dessen unmittelbare Ursache in „der großen griechischen Kolonisierung“ zu suchen ist. Als Osten und Westens, die zwei Zivilisationen verschmolzen und die hellenistische Kultur entstand, verstärkte sich der Verbund von der hellenistischen Periode an noch mehr. Auf der Grundlage der hellenistischen Zivilisation formiert sich die neue Kultur des Römischen Imperiums, als dessen Ergebnis ein für jene Zeit sehr großes Reich und ein einheitliches mächtiges Imperium durch die Römer geschaffen wurde.

Vom kulturell-religiösen Standpunkt aus gesehen haben wir eine gleiche Erscheinung wie in der hellenistischen Periode, mit einem winzig kleinen Unterschied: während das Imperium des Alexander von Makedonien sehr bald, nach einigen Jahren auseinander fiel und zwei sich gegenseitig berührende Zivilisationen blieben, herrschten die siegreichen Römischen Legionen auf den eroberten Territorien mehr als drei Jahrhunderte und stellten sowohl aus politisch-ökonomischer als auch aus kulturell-religiöser Sicht unbeabsichtigt ein verbindendes Kettenglied zwischen Rom und den Provinzen dar. Als Ergebnis formierte sich ein neuer Typ Mensch, der mit der Weltkultur in Berührung kam. Die Religion spielte dabei eine entscheidende Rolle in der Formierung des Antlitzes des Landes.

Forschungen zum Verhältnis zwischen der Armee Roms und der christlichen Religion blicken auf eine zweijahrhundertjährige Geschichte zurück. Waren Römische Legionen Anhänger der neuen monotheistischen Religion oder nicht, verbot eine Anhängerschaft Christi den Armeedienst oder nicht, als Objekt der Forschung stellen sich diese Fragen auch heute. Die Frage, in welchem Umfang die christliche Moral und die in den Legionen herrschenden Gesetze zusammentrafen, wird noch heute unter den Forschern gestellt, weil die Armee in der antiken Historiographie als äußerst strenge und sehr grobe staatliche Institution, in der religiöse Disziplin die Hauptrolle spielte, untersucht wird. Wir können zur Bestätigung dessen die Worte von Seneca anführen, in denen er betonte, dass das erste Bindeglied des Armeedienstes die Religion sei (Epist. 95). Ein bekannter Fakt ist auch, dass in jeder einzelnen Legion Roms Kulturbedienstete in Gestalt von Priestern Garuscripen und anderen waren. Auch Tertullian erregte die Teilnahme an den heidnischen Ritualen mehr als die

Teilnahme an den Kämpfen der christlichen Legionäre. Dem werden im „Neuen Testament“ gegen Gewalt und das Böse gerichtete Worte (Lukas, 6:27-29; Matthäus 5:9,38-39; 26:52-53 und andere) hinzugefügt.

Erörtern wir zur Analyse der benannten Fragen die Quellen jener Zeit. Im „Neuen Testament“ wird nicht gegen den Dienst in der Armee gesprochen. Die Legionäre bekommen von Johannes jedoch die Belehrung: „Tut niemand Gewalt noch Unrecht und lasset euch genügen an eurem Solde!“ (Lukas 3:14). Jesus der Erlöser ist erstaunt über der Stärke des Glaubens des Hauptmanns von Kapernaum (Lukas, 7:2-10).

Die Jünger erzählen lediglich über die Waffe der Wahrheit und des Lichts (Römer, 13:12; II Korinther 6:7; Thessalonicher 5:8), was aber Kriege und Kriegsdienst betrifft, ist nichts gesagt, obwohl uns die „Apostelgeschichten“ mit dem Ereignis der Taufe des italischen (heidnischen) Kornelius, des Hundertschaftsleiters einer Gruppe Gleichgesinnter, bekannt machen, der jedoch seine Tätigkeit auch nach seiner Taufe fortsetzt (Apostelgeschichte des Lukas, 10). Noch eine Äußerung aus dem „Neuen Testament“ ist bedeutsam, die Paulus gegenüber dem Korinther Apostel im ersten Brief gegeben wurde: „Ein jeglicher, lieber Bruder, worin er berufen ist, darin bleibe er vor Gott“ (I, Korinther, 7:20).

Die Apologeten des II. Jahrhunderts Justinus, Athenagoras, Tatian sagen nichts über die Möglichkeit, als Christ in einem Armeedienst tätig zu sein. Sie betonen lediglich den Fakt, dass Anhänger von Christus keine Mörder sind (Justinus, Apol. I, 39, 2-3; Athenagoras, Suppl. 37; Tatian, Orat. 19). Klemens von Alexandria jedoch (Ende des 2./Anf. des 3. Jahrhunderts) kann im Kriegsdienst keinerlei Gefahr sehen (Protr. 10, 100), er weist lediglich darauf hin, dass eine Tätigkeit des Menschen für sein Begreifen Gottes nicht störend ist (Paed. II, 11).

Dem Kriegsdienst der Christen der antiken Wirklichkeit widmet zum ersten Mal Tertullian (155-220?), Sohn des Prokonsuls Centurion, eine spezielle Arbeit. Er erzählte davon, dass die Christen unsere Lager füllen (et vestra castra ipsa. (Apol., 37)) und dass sie auf alle mögliche Weise versuchen, sich als ideale Untergebene zu erweisen. Aber danach sehen wir in den später geschriebenen Traktaten (De idol, 19; De fuga, 13 De curon – die einzige Spezialarbeit, die den Kriegsdienst der frühen Christenheit thematisiert) eine Veränderung der Auffassung bezüglich der erwähnten Frage, dessen Ursache die Forscher darin sehen, dass er Anhänger einer der christlichen Sekten, der des Montanismus Tertullians, wird.

Ein Teil der Forscher schließt die Existenz einer bestimmten Anzahl von Christen bis zum Ende des II. Jahrhunderts in den Römischen Legionen nicht aus und meint, dass es nicht nötig sei, ihre Zahl zu überhöhen (6, 413-428).

Wir werden berücksichtigen, welche religiöse Situation wir im Imperium Roms vorfinden (und zwar im östlichen Teil des Römischen Imperiums) und dass uns der in den Römischen Legionen bereits im I. Jahrhundert bestehende Fakt auch später die Existenz von Christen vermuten lassen kann (eine Übertreibung ist tatsächlich unnötig). Offenbar kämpfte Rom bis zur Mitte des III. Jahrhunderts bis zur Herrschaft des Decius (249-251) offiziell nicht für das Christentum. Das erste staatliche offizielle Edikt, das gegen die gerichtet war, die die Anbetung der Götzen nicht aufgaben, gab

Decius erst Ende 249/Anfang 250 heraus. Die Anordnung betraf in erster Linie Christen<sup>1</sup>. Juden waren hier weniger einbezogen.

~~Welche Situation finden wir im westlichen Georgien an der Meeresküste in dieser~~ Hinsicht vor, dessen Städte Apsaros, Phasis und Sebastopol zum Bestand des Imperiums Roma wurden und wo siegreiche Legionen Roms eingesetzt waren?

Die zweite Verbreitung der monotheistischen Religion in Westgeorgien ist mit den Jüngern Christi – den erstberufenen Aposteln Andreas, Simon und Matthäus verbunden. Auf der Grundlage der Erforschung des archäologischen Materials und antiker Quellen schließen wir bei der Verfestigung des Christentums etwas später den Einfluss Römischer Legionen nicht aus. In dieser Hinsicht bietet uns Eusebios von Caesareas „Kirchengeschichte“ (Eusebios, HE, V, 5) ein wichtiges Material an, wo von Roms XII. Legio Fulminata (Blitz-Legion) gesprochen wird, die nach Eusebios ganz aus Christen bestand. Die Quelle beschreibt die Gebete der christlichen Legionäre der Armee des Markus Aurelius während des Marcomanni-Krieges sehr genau. Gleichzeitig muss aber auch jener Fakt betont werden, dass andere Quellen die Wundertat dem Aegyptus Arnonius aus dem Gefolge von Marcus Aurelius` (Dio Cass. LXII,8), Marcus Aurelius selbst (SHA.M. Anton, 24) und auch Theurg Iulianos (Suid. s.v. Iulianos; M. Psell. Script. Min. I, 446, 28) zuschreiben. Davon ausgehend, dass Eusebios als Vater der Kirchengeschichte zählt und viele fixierte Fakten in seiner „Kirchengeschichte“ keine Zweifel lassen, werden wir uns bemühen, die bezeichnete Nachricht von Eusebios in Anlehnung an die historischen Fakten zu analysieren. In diesem Fall ist unser Ziel zu ergründen, inwieweit es möglich ist, dass die bei Eusebios fixierte Überlieferung über die Christianisierung der XII. Legion der historischen Wirklichkeit entspricht, und wenn es die Wirklichkeit ist, inwieweit sich die Einflüsse auf die religiösen Gefühle der örtlichen Bevölkerung (wir meinen die XII. Legio Fulminata, die am Ort der Bekehrung wohnende Bevölkerung) auswirkte und auf welche Weise die Ansiedlung selbst die religiöse Orientierung dieser Legion in Kappadokien unterstützte – in einem der wichtigsten Zentren der Verbreitung des Christentums.

Teile der Armee Roms tauchten erstmals 65 v. Ch. im Küstengebiet Georgiens auf. Im Jahre 63 n. Ch. schuf Nero das Königreich der Polemoniden und erklärte es zu einer Provinz Roms. Gleichzeitig wurde der Festigung der Römischen Positionen im Küstengebiet Kaukasiens besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Das genaue Datum der Ausbreitung der Armeeeinheit Roms an der Küste Kolxetis ist uns unbekannt. Fakt ist, dass die Armeeeingehörigen Ende des I. Jahrhunderts nach Ch. schon hier und in Apsaros, Phasis und Sevastopol grundsätzlich bekehrt waren. Sie waren für Rom Teil eines Systems (Limes Kaukasiens) mit einer strategisch wichtigen Verteidigung und kontrollierten die verbindende Meereskommunikation zwischen Trapezus und der nördlichen Schwarzmeerküste (2, 174-177; 9, 7-35). Wir haben einige Wechselbriefe der Legionen Roms XII. (Legio Fulminata) und XV. (Legio Apollinaris) im Auge, deren Existenz archäologisch im Küstengebiet Georgiens bestätigt sind. Im Einzelnen ist in Açara ein Ziegelstein mit den lateinischen Zeichen VEXFA am Fuße einer Festung (das historische Petra) aufgetaucht, die V. Lekvinize so dechiffriert: VEX (ilations Legionus XII) F(ulminatae) et XV A(pollinaris) (5, 799-82). In Suchumi (Soxumi), im alten

Sebastopolis trat während einer Kirchengrabung ein Ziegelfragment zutage mit einem Wechselbrief der Legionäre der XV. Legio Apollinaris (8) und ein Grabstein mit einer griechischen Aufschrift: „Hier ruht der Soldat-Legionär Orest, dem zur Erinnerung diese Kirche gewidmet ist“ (4, 218-222). Wir verbinden mit den siegreichen Legionen Roms (XV) auch einige in einer Grabstätte von Pitiunt/Pityus gefundene Gemmen.

Die XII. Legio Fulminata, die in der „Religionsgeschichte“ Eusebios angesprochen wird, schickte Titus nach Militen am Euphrat. Und gerade von hier entsandte man diese Legion unter Adrean zur Zeit der Allan und Markus Aurelius in den Kampf gegen die Quadrigen. Die im Schwarzmeergebiet Georgiens gelegene XV. Legio Apollinaris führte Titus in der Zeit nach der Einnahme Jerusalems nach Alexandria, kehrte danach mit ihr zusammen nach Pannonia zurück. Im Osten war die Rückkehr dieser Legion in der Periode Traianus möglicherweise vom Krieg mit Partia beeinflusst. Zur Zeit Hadrianus` ist sie mit XII. Legio Fulminata zusammen in Kappadokien.

In erster Linie muss man betonen, dass im Konflikt zwischen den handelnden Legionären und der örtlichen Bevölkerung als Ergebnis der mit dem Römischen Kastellum zusammen geschaffenen städtischen Ansiedelung Canabae unausbleiblich war. Für die östliche Schwarzmeerküste waren die unmittelbar an eine Burg angebotenen städtischen Ansiedelungen charakteristisch, wo auch die örtliche Bevölkerung zusammen mit den Soldaten im Ruhestand leben musste wie dies in Phasis<sup>2</sup> Adrean war. Zur Bekräftigung dieses Fakts kann man eine Überlieferung des Prokop von Caesarea anführen, nach der in Abasgen, bis zu deren Grenzterritorium Pitiunt/Pityus man ebenfalls einmarschierte, sich an vielen Orten Römische Soldaten unter der örtlichen Bevölkerung ansiedelten (BG, VIII, 4). Für 25 Jahre guten Dienst erhielten römischen Legionäre der Provinzarmee (auxilia) in vielen Fällen die Römische Staatsbürgerschaft und ein Stück Land (oft aus dem Bestand des Armeelagers). Den Ende des II./Anfang des III. Jahrhunderts aus Severus kommenden Soldaten gab man nicht nur das Recht auf Bearbeitung eines Stückes Land, sondern „vergesetzlichte“ auch deren gemischten Ehen mit der örtlichen Bevölkerung. Im III. Jahrhundert wurden die Armeelager zu Ackerbausiedlungen (2,47).

Klar ist, dass die Legionäre der XII. Legion der neuen monotheistischen Religion am Ort des eigenen Standortes teilhaftig wurden, wo, entsprechend der Quellen, das Christentum im II. Jahrhundert ziemlich verbreitet war. Im Einzelnen erfahren wir aus den Aussagen Lukians, dass die Provinz Pontos des II. Jahrhunderts voller Christen war (Alexander, 25). Die Gemeinden der nationalen Kirchen von Pontos-Kappadokien zählten zu den ältesten im Imperium. Hier waren solche bekannten Episkopstätten wie Caesarea, Tyanea, Sebastia, Kibistrea, Amisus, Neocaesarea, Nassiasnea, Naessus und andere (8, 16), was auch archäologisch bestätigt wird.

Die XII. und XV. Legionen waren, wie wir schon bemerkt haben, in Kappadokien dislokalisiert. Satala und Melitene, die Stabhäuser dieser Legionen, befanden sich gerade auf dem Territorium Kappadokiens. Wenn wir die von uns oben angeführten Überlieferungen zu der bezeichneten Frage in diesem Zusammenhang berücksichtigen, die religiöse Situation im Schwarzmeergebiet Kappadokiens und des Ostens, besonders die Intensität der Verbreitung des Christentums sowohl aus den schriftlichen Quellen als

auch auf der Grundlage des archäologischen Materials und dem Fakt, dass in den antiken Quellen über keine einzige andere Legion ähnliche Überlieferungen zu uns gelangten wurden, stimmen wir J. Helgeland-völlig zu, der die Existenz christlicher Legionäre in der XII. Legion nicht ausschließt (7, 729-834).

Hiervon ausgehend, dass im Schwarzmeergebiet Westgeorgiens einzelne Wechselbriefe vom Schriftverkehr der XII. Legion gemäß Eusebios dislokalisiert waren, besteht die große Wahrscheinlichkeit, dass auf dem Territorium Georgiens, an der Meeresküste christliche Legionäre dienten und eine gewisse Rolle bei der Festigung der monotheistischen Religion in der örtlichen Bevölkerung spielten. An der Meeresküste entstanden doch überhaupt die Zentren der Verbreitung der neuen monotheistischen Religion; auch Georgien ist keine Ausnahme, wo sich das Zentrum der Christianisierung gerade in Westgeorgien auf dem Territorium der östlichen Schwarzmeerküste (Bičvinta/Pizunda) befand.

Wenn wir den Fakt der Existenz der christlichen Legionäre in Römischen Legionen anerkennen, ist nicht ausgeschlossen, dass auf dem Gebiet der östlichen Schwarzmeerküste auch Ländereien für die zu Anhängern Christi gewordenen Legionäre abgegeben wurden. Die Schwarzmeerküste Georgiens stellte sich demnach auch als Land der Übersiedelten dar. Diesen Fakt bestätigt die Überlieferung des Teodoret von Cyrrus (V. Jahrhundert) an Ioane Okropiri (John Chrisostom) von Bičvinta über die Übersiedelungen, wo an die äußerste Grenze von Pontos und des Reiches der Römer erinnert wird (I, 242). Die Übersiedelungen des John Chrisostom nach Pitunt betreffen auch Heremia Sosomen (erste Hälfte des V. Jahrhunderts), jedoch mehr in jenem Kontext, dass Ioane in Armenian Koman starb (3, 212).

Solchermaßen können wir auf der Grundlage der Erforschung des Materials schlussfolgern, dass die in der „Kirchengeschichte“ Eusebios von Caesarea (HE, V, 5) gegebene Überlieferung durchaus der historischen Wirklichkeit entsprechend möglich ist. Für uns erhält dieser Fakt eine besondere Bedeutung, da fußend auf archäologischem Material, an der Schwarzmeerküste des westlichen Georgiens gerade gemäß Eusebius von Caesarea der Fakt über die Existenz einzelner Wechselbriefe der XII. Legion Roms als christlicher Legion fixiert wurde, was nicht ausschließt, dass in der Folgezeit auf diesem Territorium die Festigung des Christentums möglich wurde.

#### Literatur

1. georgika, I, bizantieli mcerlebis cnobebi sakartvelos šesaxeb, tekšti kartuli targmaniturt gamosces da ganmarčebebi daurtes al. gamqrelizem da s. qaučišvilma, I. tbilisi 1961.
2. lortkipaniže, g.: bičvintis nakalakari. tbilisi 1991.
3. žavaxišvili, iv.: kartveli eris istoria, I, tbilisi 1928.
4. Gabelajja A. N./Vertogradova V. V.: Novaja grečeskaja nadpis` iz raskopok Suxumskoj kreposti, //Kavkaz: istorija, kul`tura, tradicii, jazyki. Po materialam Meždunarodnoj naučnoj konferencii posvjaščennoj 75-letiju Abchazskogo instituta ANA 28.-31. maja 2001 g. G. Suchumi, 2003.

5. Lekvinadze, V. Rimskij kirpič so štampom iz Cichisdziri. Soobščenija AN GSSR, XIV, 3, 1976.
  6. Pantelev, A. D. Christiane i rimskaja armija ot Pavla do Tertulliana. Issledovanija i publikacii po istorii antičnogo mira. Vypusk 3. 2004.
  7. Helgeland J. Christians and the Roman army from Markus Aurelius to Constantine. ANRW. Bd. II. 23.1.1978.
  8. Khrushkova L.: Compexe paléochrétien á Séastopolis en Colchide: typologie et chronologie. – Third International Congress on Black Sea Antiquities (Ponic Congress). The Black Sea Area and its Relationship with Ancient Central and Eastern Europe (1<sup>st</sup> Millenium BC-5<sup>st</sup> Century AD). Prague 2005.
  9. Spaidel M.P.: The Romans in Asia Minor. British Inst. Of Archat Ankara. Oxford 1983.
- Alle Bibelzitate stammen aus: Die Bibel, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin, 1974.

---

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Bis dahin gab Septimius Severis im Jahre 202 ein Gesetz heraus, das mit Todesstrafe den Wechsel zwischen den zwei monotheistischen Religionen, Judaismus und Christentum, verbot.

<sup>2</sup> In einem in Faium entdeckten, mit dem II. Jahrhundert datierten Papyrusfragment (in einem von Apsaros geschickten Brief) ist der Veteran der hier stehenden II. Claudius-Kohorte erwähnt.

Eckard Hübner

## **Açara bis zur türkischen Eroberung**

Archäologische Funde um Kobuleti belegen, dass der heute autonome Landesteil Georgiens seit dem Neolithikum besiedelt war. Die Hauptstadt Açaras, Batumi, wurde bereits im 4. Jh. v. Chr. von Aristoteles erwähnt und war später römische Militärbasis (Batisi). Im 1. Jh. starb in der Nähe von Batumi Apostel Matthäus. Auch der Apostel Andreas soll auf seinen Missionsreisen bis nach Açara gekommen sein. Seit dem 2. Jh. gehörte das Land zum Königreich Lazeti. Am Ende des 8. Jahrhunderts fiel der nördliche Teil des Landes und die Küstenregion an das Königreich Abxazeti, während das Binnenland Açaras zu den Domänen des ersten georgischen Bagratidenfürsten, Adamase I. (772-809) gehörte. Nach dem Tod seines Sohnes, Ašoť I. Kuropalats (809-830) fiel es zusammen mit Samcxe an Ašoťs jüngsten Sohn, Gvaram (†882). Nach der Ermordung dessen Sohns, Nasri (†888) erbte Sumbat von Arťanuť-Xolarzene (†889) Açara. Im Jahre 889 wurde für dessen jüngsten Sohn, Davit Mampali (†943) ein eigenes Fürstentum Açara-Niyali eingerichtet. Doch zwischen 918 und 932 zwang ihn Gurgen II. Magistros der Große von Tao-Klarťeti (918-941) zur Abdankung und übergab das Fürstentum für kurze Zeit seinem Schwiegervater Ašoť III. Kiskasi (†932), bevor er sich das Land selbst aneignete. Mit Gurgens Tod fiel Açara vollständig an das Königreich Abxazeti (941-978) /22/. Als Bagrať III. 978 König von Abxazeti wurde, kam das Land wieder unter die Herrschaft der Bagratiden. Seit dem 11. Jahrhundert wurde Açara zusammen mit Klarťeti von der Feudalfamilie der Abuseriszes verwaltet. Die beiden ersten bekannten Mitglieder der Familie, Ioane I. (um 1028) und sein Sohn, Abuseri I. dienten König Bagrať IV. (1027-1072) als erbliche Verwalter Arťanuťis und Xixatas (in Ober-Açara). Abuseri war auch Kommandant von Aćuri und Cixisťvari sowie Gouverneur der armenischen Stadt Ani (fiel 1045 an Byzanz). Sein Sohn, Grigol I. wurde 1047 vom Fürsten Lipariť Orbeliani gefangen genommen. Um sein Leben zu retten, musste er fast alle Besitzungen der Familie an Lipariť abtreten /17/. Den Abuseriszes (Grigol II., Abuseri II. und Ivane II.) blieb nur noch Xixata. Ivane II. erhielt 1206 von Königin Tamar die Würde eines Eristav der Eristavis verliehen. Ein bedeutender Gelehrter und Chronist aus der Familie war Tbeli Abuserisze (um 1190-1240), der Sohn Ivanes II. (c.1170-c.1220) /12/. Vom 13. bis ins 15. Jahrhundert hinein gehörte Açara zu Samcxe, das von den Źaqelis regiert wurde. Ab der Mitte des 15. Jahrhunderts verschlechterte sich die außenpolitische Lage Georgiens dramatisch. 1453 erstürmten

die Osmanen unter Sultan Mehmed II. dem Eroberer (1451-1481) Konstantinopel, die Hauptstadt des Byzantinischen Reiches. Acht Jahre später zerschlugen sie das Kaiserreich Trapezunt, das 1204 mit georgischer Hilfe unter Königin Tamar (1184-1213) gegründet worden war und sich als wertvoller Verbündeter und Pufferstaat für Georgien erwiesen hatte. Damit war Ačara unmittelbar an das Osmanische Reich heranrückt. Trotz der drohenden äußeren Gefahren kämpften um diese Zeit der Eristav der Eristavis von Imereti, Bagrat II. (1455-1478) und König Giorgi VIII. (1446-1465) erbittert um die Macht in Georgien. In der Schlacht bei Čikori (1462) unterlag Giorgi schließlich seinem Kontrahenten, der sich jetzt zum König von Imereti krönen ließ. Diese Situation nutzte der Atabeg von Samcxo, Qvarqvar II. (1451-1466) und erklärte 1463 seine Unabhängigkeit vom georgischen Königreich. Um Unterstützung gegen seine königstreuen Adligen zu erhalten, übertrug er in diesem Jahr seine Rechte über Ačara und Čaneti (Lazeti) an den Fürsten Kaxaber von Guria (1462-1483). Dafür unterstützte ihn der Gurieli im Kampf gegen seine rebellischen Adligen. 1509 führte der Atabeg, Mzečabuq (1502-1516) ein osmanisches Heer unter dem Vali von Trapezunt, Prinz Selim (1489-1512) nach Guria. Fürst Giorgi I. (1483-1512) musste Čaneti und Ačara an die Türken abtreten und der Atabeg erhielt für seine Dienste diese Länder zur Verwaltung übertragen. Sein Sohn und Nachfolger Qvarqvar IV. (1516-1535) wurde vom imeretischen König Bagrat III. (1510-1565) in der Schlacht bei Muržaxeti besiegt und gefangen genommen (15.8.1535). Der siegreiche König übergab die Verwaltung Ačaras noch im selben Jahr seinem Verbündeten, dem Fürsten Roštom von Guria (1534-1564), der Ačara 1547 an die Osmanen verlor. Seinem Sohn, Giorgi II. (1564/83; 1587-1600) und dessen Sohn, Mamia II. (1600-1625) gelang es zwar, die Türken nochmals zu vertreiben (1564/82 u. 1609), aber 1614 waren jene endgültig Herren des Landes. Ačara wurde in die Sanžaqs Kvemo(Unter)- und Zemo(Ober)ačara eingeteilt, die administrativ dem Vilayet Čildir unterstellt wurden. Damit waren die Žaqeli-Pašas von Axalcixe nominelle Oberherren Ačaras. Die osmanische Herrschaft konzentrierte sich anfangs mehr auf die Küstengebiete (Batumi und Umgebung), wo die Abašizes bis 1848 als erbliche Sanžaqbegs regierten. In der Region Kobuleti etablierten sich später die Tavdgirizes, in Unter-Ačara die Bežanizes und in Ober-Ačara die Ximšiašvilis. Erst am Ende des 18. Jahrhundert rückte das Hinterland und damit Ober-Ačara mehr ins Interesse der türkischen Politik. Deshalb blieben lange Zeit alte georgische Gesellschaftsstrukturen erhalten. Bis nach 1780 residierte in Xino ein Erzbischof und der größte Teil der Bevölkerung war den christlichen Traditionen treu geblieben. Erst als die letzten kirchlichen Würdenträger das Land verlassen hatten, begann der Islam verstärkt in Ober-Ačara Einzug zu halten. Drei der ältesten und bedeutendsten Moscheen, so die von Didačara, Goržomi und die von Xulo entstanden erst zwischen 1820 und 1830 /10/.

#### Ober-Ačara unter den Ximšiašvilis

Der erste historisch fassbare Ximšiašvili ist Ximšia Xamša-Bey, der 1399 als Verwalter von Kaxeti und Hereti, dem grausamen Eroberer Timur bei seinem

sechsten Feldzug gegen Georgien heldenhaften Widerstand leistete. Doch erst mit Abdullah (Abdul-Beg †1784) treten sie mehr aus dem Dunkel der Geschichte heraus. Dieser nahm auf türkischer Seite an den Feldzügen der Osmanen im Russisch-Türkischen Krieg von 1768/74 teil. Als König Solomon I. von Imereti (1751/65 u. 1768/84) im Februar 1774 ein türkisches Heer unter Sülayman Paşa von Axalcixe (1770-1791) bei Čxeri besiegte, erhob sich das ačarische Volk gegen die Türken. Die Aufständischen fügten Sülayman eine weitere Niederlage zu und verjagten die türkischen Verwaltungsbeamten, deren arrogantes und maßloses Auftreten immer wieder Anlass zu Aufständen in Ačara war. Im Laufe der Auseinandersetzungen kam ein hoher türkischer Verwaltungsbeamter um. Zur Rechtfertigung schrieb die Bevölkerung einen Brief mit folgendem Wortlaut an den türkischen Sultan: „Ihr Paša war unser Feind. Er verwandelte unser Land in eine Räuberhöhle. Dies konnten wir nicht dulden und haben den Paša mit seinen Räufern vernichtet. Einige seiner Räuber haben wir aus dem Lande vertrieben. Wir alle sind Ihnen treu und sind bereit für Sie und den Islam unser Blut zu vergießen...Wir möchten Sie darum bitten Abdul-Aya zum Oberhaupt unseres Landes zu ernennen. Nach ihm soll sein Sohn Selim unser Land regieren.“ /12/ Der Sultan entsprach dieser Bitte und Abdul Aya wurde zum Verwalter und Imam von Ober-Ačara ernannt. Dies könnte im Aufstandsjahr von 1774 geschehen sein. 1784 versuchte Abdul Aya das damals noch zu Guria gehörende Kobuleti (Čuruč-Su) seiner Herrschaft unterzuordnen. Er schickte deshalb fünf Botschafter zu Mamuža Tavdgirize, dem mächtigsten Feudalherren dieser Gegend und forderte dessen Unterwerfung. Als dieser dazu nicht bereit war, marschierte Abdul Aya nach Kobuleti. Bei Ačeti geriet er in einen Hinterhalt, den Mamuža mit seinem Verbündeten, dem Fürsten Giorgi Gugunava gelegt hatte. Dabei starb Abdul Aya in einem Zweikampf mit Mamuža, der heute noch in Guria als Volksheld verehrt wird. Dies war am 29. Mai 1784. Abdul hinterließ zwei Söhne Kerim und Selim (\*1755). Selim war von seinem Vater an die türkische Militärakademie in Istanbul geschickt worden. Er verließ sie als bester seines Jahrganges und im Range eines Majors. Nach dem Tode seines Vaters wurde Selim Aya problemlos als Sanžaqbeg von Ober-Ačara anerkannt. Zunächst setzte er sich für die Verbesserung der Lebensbedingungen seines Volkes ein, indem er z. B. die Trinkwasserversorgung der Dörfer verbesserte. Auf einer Gedenktafel von 1785 im Dorf Xirxati kann man lesen: „Dieses Wasser habe ich zu Gunsten meiner Seele eingeleitet. Selim-Aya“.

Als im Februar 1791 Sülayman Paša von Axalcixe gestorben war, entbrannte ein Machtkampf zwischen dessem Sohn, Mehmed Šerip und dem Sohn Hasan Pašas (1763-1767), Ishak. Selim Ximšiašvili unterstützte zunächst Šerip. Im Juli 1791 kam Selim Aya mit 300 Kriegerern nach Axalcixe, doch der türkische Sultan hatte sich bereits für Ishak II. Paša entschieden, da Šerip noch zu jung war. Selim kehrte, ohne etwas erreicht zu haben, nach Ačara zurück. Ishak wollte sich dafür rächen, dass Selim seinen Gegner unterstützt hatte und schickte eine Armee nach Ačara. Bevor es aber zu Kämpfen kam, wurde der Konflikt auf dem Verhandlungswege gelöst. Doch Ishak konnte seine Herrschaft in Axalcixe nicht stabilisieren. Durch eine ungeschickte Politik verlor er schnell seine Anhänger. So gelang es Šerip, Ishak Paša

ohne größere Schwierigkeiten zu stürzen (1792). Auch der neue Paša verwaltete das Land nicht besser und verlor ebenfalls die Unterstützung seiner Anhänger. Als er 1795 dem persischen Šah Aya Muhammed zu seinem Sieg über König Erekle II. nach der Schlacht auf dem Krcanisi-Feld gratulierte, brachte er alle Großen des Landes gegen sich auf, auch Selim Ximšiašvili, der jetzt Partei für den jüngeren Bruder Ishaks, Mehmed Sabit ergriff. Im August 1796 erreichte ein Firman des türkischen Sultans Axalcixe, das den Paša von Erzerum, Iusuf Žaqeli (Yusuf Ziya) zum Vali von Axalcixe ernannte. Der unbeliebte Šerip musste das Land verlassen. Ein Jahr später fand der nächste Umsturz im Pašalik statt, und Sabid, der Kandidat Selims wurde jetzt zum Paša eingesetzt. Der türkische Sultan war gezwungen, den neuen Paša anzuerkennen. Doch Šerip gab nicht auf und sammelte Truppen, um Axalcixe wiederzugewinnen. Selim stand fest auf der Seite Sabids und nahm immer häufiger an den Beratungen des Vilaietdivans teil. Sein Einfluss auf die Politik im Pašalik Axalcixe wuchs stetig. Zuletzt weilte er im November 1800 in Axalcixe. Am 18.1.1801 kam es in Poxovi zur Schlacht zwischen Sabit und Šerip Paša. Der unterlegene Sabit musste das Land verlassen und ging nach Imereti, wo er später in der Festung Qvara, in Rača ermordet wurde. Um das Verbrechen ungestört ausführen zu können, hatte Šerip 80 Beutel Gold an den König von Imereti, Solomon II. (1789-1810) gezahlt. Selim versuchte das Blatt noch zu wenden und fiel am 3. Mai 1801 in Axalcixe ein. Angesichts der Übermacht des Feindes zog er sich am 9. Mai wieder nach Ačara zurück. Doch Selim gab nicht auf. Es gelang ihm die meisten Würdenträger Axalcixes hinter sich zu scharen. Mit Hilfe des Fürsten von Guria nahm er Kontakt zum Zarenreich auf. Dem russischen Botschafter in Istanbul, Italinskij gelang es die Absetzung Šerip Pašas durchzusetzen. In einem Firman vom 26.08.1802 wurde Selim vom türkischen Sultan beauftragt das „Problem“ Šerip-Paša aus der Welt zu schaffen, wobei ihm die Würde eines Valis von Axalcixe sowie das Amt eines Wesirs versprochen wurden. Von allen Seiten bedroht schmiedete Šerip ein Mordkomplott gegen Selim. Er war bereit 40 Beutel Gold für dessen Ermordung auszugeben. Durch Bestechung versuchte er die russischen Behörden im Kaukasus auf seine Seite zu ziehen. Doch Selim Paša handelte schnell und entschlossen. Zusammen mit dem Vali von Qarsi, Mehmed Paša sowie Selim Qipiani, dem Zeughausmeister Sabit Pašas drang er mit einer Armee, die vorwiegend aus Ačaren bestand ins Pašalik ein. Am 19.10.1802 besetzte Selim Qipiani Axalcixe und drei Tage später zog Selim Paša feierlich dort ein. Obwohl Selim den unbequemen Šerip vertrieben hatte, wurde nicht er, sondern ein gewisser Režep Paša zum Vali und Selim nur zu dessen Stellvertreter ernannt. Doch der neue Vali stand immer im Schatten seines mächtigen Stellvertreters. Bei jeder Entscheidung, die er traf, hielt er zuvor Rücksprache mit Selim. Nach drei Monaten resignierte er und verließ Axalcixe. Die türkische Regierung erkannte jetzt Selim offiziell als Vali an und schickte ihm am 21.9.1803 die Insignien eines Pašas mit drei Rossschweiften. Der neue Gouverneur des Kaukasus, Pavle Cicianov (Cicišvili) (1803-1806) gratulierte Selim am 14. Oktober zu seiner Ernennung und schickte ihm wertvolle Geschenke. Beide hatten sich bereits am 16.7.1803 kennen gelernt, als sie Verhandlungen über

den Grenzverlauf im Kaukasus zwischen Russland und dem Osmanischen Reich in Klde führten. Aber der vertriebene Šerip gab noch keine Ruhe. Im Herbst und Winter des Jahres 1803 kam es zu etlichen Gefechten zwischen ihm und Selim Paša, die der letztere alle für sich entscheiden konnte. Am 1.1.1804 unterlag Selim seinem Rivalen und musste sich nach Ačara zurückziehen, wo er neue Soldaten sammelte und Šerip wieder vertreiben konnte. Mit Ačara und Axalcixe regierte Selim jetzt über fast alle türkisch besetzten Territorien Georgiens. Ihm schwebte die Schaffung eines muslimisch-georgischen Staates vor, der auch noch Lazeti umfassen sollte. Selim nahm Kontakt zu den Beys der lazischen Schwarzmeerküste auf, die jedoch ihre relative Unabhängigkeit innerhalb des Osmanischen Reiches nicht verlieren wollten und Selim im Stich ließen. Aus diesem Grunde half später sein Sohn Ahmed Paša der türkischen Regierung, die lazischen Aufstände von 1815/17 und 1833/34 niederzuschlagen. Zwischen 1804 und 1806 (ein genaues Datum ist nicht bekannt) besuchte Selim Paša Tbilisi. Während eines Festmahls, das Gouverneur Cicianov zu Ehren Selims gab, soll zum ersten Mal die Möglichkeit eines Anschlusses Axalcixes an Russland diskutiert worden sein. Selim und Cicianov unterhielten sich während des ganzen Banketts auf Georgisch. In Selims Regierungszeit brach am 30.12.1806 der nächste Russisch-Türkische Krieg aus, der bis 1812 andauern sollte. In dieser Zeit nahm die strategische Bedeutung des Pašaliks Axalcixe enorm zu und Selims Handeln war von kriegsentscheidender Bedeutung. Im Kaukasus begannen die Kriegshandlungen am 11.01.1807. Zwei Tage später marschierte Selim Paša mit einer großen Armee in Ačuri ein, um von dort aus Kartli zu überfallen. Aber Selim kehrte am 15.01. nach Axalcixe zurück, weil er wahrscheinlich nicht gegen seine georgischen Landsleute kämpfen wollte. In Axalcixe gelang es ihm 1807 drei russische Angriffe auf Axalkalaki abzuwehren. Als jedoch die russische Armee Qarsi belagerte, fiel er ihr nicht in den Rücken, wie es seine Pflicht als Vali von Axalcixe gewesen wäre. In diesem entscheidenden Moment lag Selim krank danieder. Er hatte damit dem Zarenreich einen unschätzbaren Dienst erwiesen und sich bei der türkischen Regierung in Misskredit gebracht. 1807/08 kam es zu Unruhen im Osmanischen Reich. In deren Verlauf wurden die Sultane Selim III. (1789-1807) und Mustafa IV. (1807-1808) abgesetzt. Diese Situation nutzen viele Provinzgouverneure, um sich von der Zentralgewalt unabhängiger zu machen. Auch die russische Regierung stellte Überlegungen an, wie sie die Valis von Qarsi und Axalcixe auf ihre Seite ziehen könnte. Wegen der steigenden Kriegslasten kam es laut Axalcixuri Kronikebi im April 1809 zu Unruhen im Pašalik Axalcixe. Auch in Selims Familie selbst gab es ernsthafte Auseinandersetzungen. Sein Sohn Dursun verbündete sich mit dem Cousin Šerip Žaqelis, Suli-Beg Livaneli und marschierte mit einer Armee von 6.000 Mann nach Axalcixe, um den Vater vom Thron zu stürzen. Selim blieb nur die Alternative abzudanken oder zu kämpfen. Er entschloss sich zu kämpfen und besiegte die Rebellen. Doch war dieser Sieg ein Pyrrhussieg, denn er schwächte entscheidend die Widerstandskraft des Pašaliks und der vertriebene Šerip wartete geduldig auf seine Chance, um nach Axalcixe zurückzukehren. In dieser Situation musste sich Selim nach einem Verbündeten umschauen. Da er ausschloss, dass ihm der türkische Sultan

noch sein Vertrauen schenken würde, entschied er sich mit Russland zusammen zu arbeiten. Deshalb empfing er im Mai 1809 den Botschafter des russischen Gouverneurs in Tbilisi, Major Žorašvili. Jener unterbreitete ihm folgendes Angebot: Selim sollte Axalcixe unter russische Schirmherrschaft stellen. Im Gegenzug würde der russische Zar die Autonomie Axalcixes als Teilgebiet Russlands akzeptieren, die Nachfolge von Selims Erben garantieren und das Gebiet vor feindlichen Angriffen, vor allem der Osmanen, schützen. Selim sollte außerdem noch den Rang eines Generalleutnants erhalten. Jedoch verzögerte sich die Ratifizierung des Vertrages mit der Klärung von Detailfragen unnötig in die Länge. Diese Situation nutzte der vertriebene Šerip Paša, der inzwischen wieder die Gunst des türkischen Sultans gewonnen hatte und zum Vali von Trapezunt ernannt worden war (1809). Mitte November 1809 schlug er Selim in einer Entscheidungsschlacht und vertrieb ihn aus Axalcixe. Selim ließ sich in Xixani nieder und verhielt sich lange scheinbar passiv. Doch Ende Februar 1810 mitten im strengsten Winter marschierte er mit 7.000 Ačaren unerwartet in Axalcixe ein und umzingelte Šerip Paša in seiner Residenz Sxvili, bei Axalcixe. Šerip war aber gewarnt worden und hatte sich entsprechend vorbereitet. Nach einem dreitägigen erbitterten Kampf wurde Selim besiegt und dieser verließ Axalcixe am 5. März 1810, wobei er viele Kämpfer verlor und 400 Mann in der Gefangenschaft zurücklassen musste. Doch Selim gab nicht auf. Über den Fürsten von Gurien nahm er erneut Kontakt zu den russischen Behörden im Kaukasus auf. Jene sollten 500 Soldaten in der Nähe von Abastumani stationieren und Selim mit Geld unterstützen. Dann erst wollte Selim einen Protektorsvertrag, diesmal nur für Ober-Ačara unterschreiben und als Zeichen seiner Treue zum Zaren einen Sohn als Geisel stellen. Am 16. März 1810 bat Gouverneur Tormazov (1809-1811) den Obersten Simonovič, Selim mitzuteilen, dass er das nötige Geld und die Soldaten von Russland bekommen würde, wenn er bewiese, dass sein Wunsch- unter Russlands Schirmherrschaft zu kommen – ehrlich gemeint war. Von russischer Seite wurde bereits General Tamaz Orbeliani in Richtung Boržomi in Marsch gesetzt, da überschlugen sich die politischen Ereignisse. König Solomon II. von Imereti war von den russischen Behörden abgesetzt und gefangen nach Tbilisi gebracht worden. Diese Tat ließ Selim an der Aufrichtigkeit der russischen Seite zweifeln. Als vorausschauender Staatsmann sah er, dass dem unter russischem Protektorat stehendem Axalcixe keine lange Lebensdauer vergönnt war. Deshalb änderte er seine Politik. Um seine Herrschaft in seinem Sanžaq Ober-Ačara zu erhalten, leitete er eine Versöhnungspolitik mit Šerip Paša ein, die dieser dankbar annahm und im Mai 1810 zwei Unterhändler zu Selim schickte. Gouverneur Tormazov wollte diesen Nachrichten lange keinen Glauben schenken. Ingeheim setzte er weiter auf Selim. Im November 1810 scheiterte ein russischer Angriff auf Axalcixe. Alle Sanžaqbegs kämpften gemeinsam gegen den Feind. Trotzdem gelang es den Russen Axalkalaki einzunehmen. Im Februar 1811 schmiedeten die Valis von Erzurum, Trapezunt und Axalcixe ein Komplott, um König Solomon II. wieder in Imereti einzusetzen. Selim informierte darüber die russischen Behörden und erklärte sich bei entsprechender russischer Unterstützung bereit, dies zu verhindern. Da die Verhandlungen von

russischer Seite nur halbherzig geführt wurden, zögerten sie sich bis zum Frieden von Bukarest (16.5.1812) hin. Der neue russische Gouverneur in Georgien, Nikolaj Feodorovič Rtiščev (1812-1817) schrieb Selim am 3. Juli 1812, dass er sich strengstens an die Friedensbedingungen halten würde. Jetzt ließ Selim endgültig die russische Karte fallen. Allein auf sich gestellt betrieb er jetzt heimlich sein altes Ziel - die Wiedergewinnung des Pašaliks Axalcixe. Durch diplomatisches Geschick konnte er den Vali von Erzurum auf seine Seite ziehen. Als Šerip Paša in Šavšeti weilte, schlug er zu. Am 9. Juli 1812 eroberte er im Handstreich Axalcixe. Doch waren seine drei letzten Jahre im Pašalík äußerst unruhig. Trotz Repressalien gegen seine politischen Gegner konnte er seine Herrschaft in Axalcixe nicht so recht stabilisieren. Der Sultan schickte deswegen einen Firman an Selim, der ihn nach Istanbul rief. Doch dieser Befehl fiel in die Hände Režep Pašas, des Gouverneurs von Rize, der ihn verschwieg und nicht an den Empfänger weiterleitete. Nur dem Kontrahenten Selims, Šerip Paša, der jetzt Vali von Qarsi war (1812-1816), erzählte er von dem Firman und sie überlegten, wie sie den Paša von Axalcixe zu Fall bringen könnten. In ihre Ränkespiele zogen sie weitere Pašas, wie den neuen Vali von Erzurum, Baba Ibrahim Pahlivan Paša (1815-1817), Emin Paša und Mahmut Turan Paša ein, ohne sie aber von dem existierenden Firman zu informieren. Mit einer Streitmacht von 15.000 Mann (a. Q. 40.000) zog Baba Ibrahim Paša zur Festung Xixani, wo sich Selim mit 400 Mann und einem Jahr Verpflegung verschanzt hatte. Trotz dreier verlustreicher Sturmangriffe gelang es Ibrahim Paša nicht, die Festung einzunehmen. Der Kommandant der Festung, Mirian Čauš, der gleichzeitig ein Verwandter Šerip Pašas und ein Schwager Selim Pašas war, verriet für einige Beutel Gold sowie den Titel eines Sanžaqbegs Selim und übergab den Angreifern heimlich die Festungsschlüssel. Diese drangen in der Nacht zum 31.5.1815 unbemerkt in die Festung ein. Selim Paša wurde gefangen genommen und am 3. Juni 1815 in der Festung Xirxati hingerichtet. Zwei Stunden nach Selims Hinrichtung traf ein weiterer Firman Sultan Mahmuds II. (1808-1839) ein, in dem stand, dass Selim unbedingt lebendig nach Istanbul zu bringen sei. Doch Mahmud Turan Paša war schon mit dessen Haupt nach Istanbul unterwegs. Als er es dem Sultan zeigte, war jener tief betroffen und soll ausgerufen haben: „Was habt ihr mit meinem Selim gemacht?“/24/ Denn trotz aller Verfehlungen Selims schätze der Sultan Persönlichkeiten vom Format eines Selims. Vielleicht dachte er auch daran, ihn wieder für die türkische Seite zu gewinnen, denn von Russland war Selim schwer enttäuscht worden. Er ließ Mahmud Turan sofort hinrichten und ordnete eine strenge Untersuchung der Vorkommnisse an. Als Selims Verräter seinen Lohn von Baba Paša einfordern wollte, ließ dieser ihn von einem Esel zu Tode schleifen, da er seinen alten Herren verraten hatte und dieses demzufolge auch mit seinem neuen machen würde. Selim hinterließ vier Söhne Dursun, Abdullah (Abdi Beg), Ahmed und Kör Hüseyin.

Ahmed, der älteste Sohn wurde 1781 im Dorf Nigazeuli geboren. Als sein Vater Vali von Çildir wurde, übertrug er ihm die Verwaltung Ačaras und damit das Amt eines Sanžaqbegs des Landes. Ahmed wird als mutig, furchtlos, begabt und als weitsichtiger Politiker beschrieben. Noch zu seinen Lebzeiten ernannte Selim

seinen Sohn zum Nachfolger für das Pašalik Çildir, eine Entscheidung, die seine drei jüngeren Brüder, ohne zu murren anerkannten. Nachdem die Festung Xixani gefallen war, und Selim hingerichtet worden war, zog eine 6.000 Mann starke türkische Armee nach Nigazeuli weiter, wo sich Ahmed und sein Bruder Abdi in der dortigen Festung verschanzt hatten. Die kleine Garnison leistete einige Tage heldenhaften Widerstand. Schließlich konnten Abdi und Ahmed mit einigen engen Vertrauten durch einen Geheimgang aus der Festung entkommen. Sie flohen nach Guria, an den Hof des Fürsten Mamia V. Gurieli (1792-1826), der ein Schwager Abdis war. Abdi hatte dessen Schwester, Cesaria geheiratet. Der Fürst von Guria, der seit 1811 unter russischem Protektorat stand, nahm die Asylsuchenden zwar auf, informierte aber gleichzeitig den russischen Gouverneur in Tbilisi, Rtiščev darüber. Denn nach dem Friedensvertrag von Bukarest durfte er keine türkischen Untertanen, auch keine Verwandten aufnehmen. Daraufhin teilte Rtiščev am 27. Juli 1815 Mamia Gurieli mit, dass er damit einverstanden sei, Selims Söhne, Ahmed-Beg und Abdi-Beg unter russischen Schutz zu stellen und ihnen den Aufenthalt auf dem Territorium Russlands zu ermöglichen. Doch Baba Pahlivan Paša, der Vali von Erzurum, forderte weiterhin deren Auslieferung, die der russische Gouverneur ablehnte. Er gab den beiden Söhnen Selims aber zu verstehen, dass er nichts gegen ihre Rückkehr nach Ačara hätte oder wenn beide ins Exil nach Persien gehen würden. Der türkische Sultan war höchst beunruhigt über den Aufenthalt der beiden Ximšiašvilis im russischen Grenzgebiet und fürchtete ein mögliches Zusammengehen der Ačaren mit den Russen. Deshalb ließ er Ahmed und Abdi wissen, dass er bereit war ihnen zu vergeben. Vor die Wahl gestellt, ins eigene Land zurückzukehren und sich dem Sultan zu unterwerfen oder gnadenhalber Asyl im fremden Land gewährt zu bekommen, entschieden sie sich für die Heimat und schworen dem Sultan die Treue. Anfang 1816 begnadigte sie der türkische Sultan und setzte sie wieder in ihre Rechte ein. Abdi und Ahmed kehrten nach Ačara zurück, wo sie argwöhnisch von türkischen Spionen beobachtet wurden. Doch Ahmed ließ sich zu keiner unvorsichtigen Tat hinreißen. Im Gegenteil: 1817 halfen ačarische Soldaten dem Vali von Trapezunt, Sülayman (1811-1818), den Aufstand des Memiš Aya Tuzcuoglu in Lazeti niederzuschlagen. Sie wurden von seinem Bruder, Kőr Hüseyin kommandiert. Abdi Beg (1785-1859 o. 65) regierte inzwischen wieder als Sanžaqbeg in Šavšeti (1816-1859), wo er bereits seit 1814 bis zu seiner Flucht amtiert hatte. Ihm gelang es, sich des armenischen Henkers zu ermächtigen, der seinen Vater hingerichtet hatte, und jener erlitt das gleiche Schicksal. Ahmed Beg ließ als Vergeltung den Sohn Šerip Pašas, Sait ermorden und nahm heimlich Kontakt zum Zarenreich auf. Angesichts dieser Gefahr erreichte Baba Pehlivan Ibrahim Paša ein Firman des türkischen Sultans, mit dem Befehl Ahmed zu ergreifen und hinzurichten. Ein weiterer wurde an den Vali von Trapezunt, Sülayman Paša geschickt, der ihn dabei unterstützen sollte. Doch Ahmed gelang es Ibrahim im Dorf Kixvan zu umzingeln. Auch der zur Hilfe gerufene Paša von Erzurum konnte keine effektive Hilfe leisten. Schließlich versuchte der Sultan erneut, eine friedliche Lösung zu erreichen und Ahmed wurde 1820 endgültig als Sanžaqbeg bestätigt. Da Ahmed sich auch weiterhin loyal verhielt,

wurde er 1826 zum Paša und 1828 zum Vali von Axalcixe ernannt, das er allerdings erst von den Russen zurückerobern sollte. Im Russisch-Türkischen Krieg von 1828/29 befehligte Ahmed als Seraskir von Erzurum die anatolischen Armeen des Osmanischen Reiches. An der Spitze von 15.000 ačarischen Kriegern eroberte er am 21.2.1829 Axalcixe, das von den russischen Truppen am 17.8.1828 besetzt worden war. Er konnte jedoch die Festung selbst nicht einnehmen und musste sich nach zwölf tägiger erfolgloser Belagerung wieder zurückziehen. Noch im März 1829 stand Ahmed Paša zum zweiten Mal vor Axalcixe. Die russische Besatzung, die durch Krankheit stark dezimiert war, konnte sich nur noch mühsam verteidigen. General Burcev, der zu Hilfe geeilt war, gelang es im April 1829 durch einen wagemutigen Nachtangriff bei Ćurĉqabi, die Lage etwas zu verbessern. Erst im Juli 1829 besiegte General Paskieviĉ die osmanische Armee endgültig. Ačara wurde im August 1829 von General Demetre von Osten-Saken (1790-1881) besetzt, der sich aber im selben Jahr auf Grund des zähen Widerstandes der Bevölkerung zurückziehen musste /4/. Nach der Niederlage der Osmanen im Kaukasus und der Annexion von Teilen des Pašaliks Ćildir (Axalcixe und Źavaxeti) durch das Zarenreich war Ačara 1829 unmittelbar an das Russische Reich herangerückt. Ačara selbst wurde 1829 Teil des Pašaliks Qarsi, das aus den Sanžaqs Poxovi, Źavšeti, Artaani, Livani, Ober- und Unter-Ačara, Batumi und Kobuleti bestand und verblieb noch bis zum Russisch-Türkischen Krieg von 1877/78 im Osmanischen Reich. Ahmed Paša starb 1836 im Kampf gegen die Kurden und wurde in der Lala Paša Moschee, in Erzurum beigesetzt. Sein Sohn Źerip-Beg (1829-1892) war beim Tode seines Vaters noch minderjährig. Bis Źerip erwachsen war und sein Land verwalten konnte, übernahm seine Mutter, Dudi-Xanum Bežanize die Vormundschaft. Seinem Wirken ist es hauptsächlich zu verdanken, dass Ačara wieder den Anschluss an das georgische Mutterland, wenn auch innerhalb des Zarenreiches, fand.

#### Anmerkungen

- 1 Abašidze, A.: Adžarija, Moskau 1998, S. 226-236.
- 2 Abuselidze, G.: South-Western Georgia of Tbel Abuserisdze Epoch (Economical Situation), Tbilisi 2004.
- 3 Allen, W. E. D.: A History of the Georgian People, London 1932
- 4 Allen, W. E. D. , Muratoff, P. : Caucasian Battlefields, Cambridge 1953, S. 205-211
- 5 Allen, W. E. D.: The Marchlands of Georgia, The Geographical Journal, Oxford 1929, S. 135-156
- 6 Bacqué-Grammont-J. L., Adle, Ch.: Notes et documents sur Mzé-ĆăbŹk, Atabeg de Géorgie, mēridionale (1500-1515), et le Safavides (Études Turko-Safavides V), Studia Iranica, 7, 1978, 2, S. 213-228.
- 7 Bacqué-Grammont-J. L.: Études Turko-Safavides IV Un discreption ottomane du Saatabago vers 1520, BK vol 36, 1978, S. 149-166.
- 8 Dartchiachvili, D., Urjewicz, C.: L'Adjarie, carrefour de civilisations et d'empire, CEOMTI 27, 1999, S. 263-283.

- 9 Feurstein, W.: Die Eroberung und Islamisierung Südgeorgiens, *Caucasia between the Ottoman Empire and Iran 1555-1914*, Wiesbaden 2000, S. 21-29.
- 10 Gogitidze, M.: *Gruzinskij Generalitet (1699-1921)*, Kiew 2001.
- 11 Gugushvili, A.: *The Chronological-Genealogical Table of the Kings of Georgia*, *Georgica II*, 1936, S. 139-153.
- 12 *ḳomaxiḳe*, t.: *dudi-xanum bezaniḳe da 3e misi - šerip-beg ximšiašvili*, Batumi 2002.
- 13 *ḳomaxiḳe*, t.: *ačaris ḳulḱuris iṣṱoria*, Batumi 2001.
- 14 Lang, D. M.: *A Modern History of Georgia*, London 1962.
- 15 Lortkipanidse, M.: *Georgien und seine Autonomien: kurzer Abriß der Geschichte Abchasiens, Atscharas und Südossetiens*, *Georgica*, Bd. 15, Jena und Tbilisi 1992, S. 34-38.
- 16 Meiering-Mikadze, E.: *L'Islam en Ajarie*, In *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien (CEOMTI)*, Paris 1985, S. 241-261.
- 17 Pätšh, G.: *Das Leben Kartlis*, Leipzig 1985, S. 366-376.
- 18 Reisner, O.: *Integrationsversuche der muslimischen Adscharer in die georgische Nationalbewegung, Caucasia between the Ottoman Empire and Iran 1555-1914*, Wiesbaden 2000, S. 207-222.
- 19 Salia, K.: *Histoire de la Nation Georgienne*, Paris 1980.
- 20 Salia, K.: *La Georgie du Sud et du Sud-Ouest*, *BK* vol 31, 1973, S. 151-166.
- 21 Toumanoff, C.: *Manuel de genealogie et de Chronologie pour l'histoire de la Caucasic chretienne*, Rom 1976.
- 22 Toumanoff, C.: *The Bagratides of Iberia from the Eighth to the Eleventh Century*, *Le Museon* 74, 1961, S. 5-42 und 233-316.
- 23 Zeyrek, Y.: *Acaristan ve Acarlar*, Ankara 2001.
- 24 <http://www.savsat.com/index.php?n=duvar&w=268&a=222>

Şenol , Zafer Güney Kafkasya Tarihinde Hamşizadeler

Kısa Kesitler – I-III Acara ve Şavşat Sancağında Hamşizadeler

Merab Kalandadse

### **Ein georgischer Erforscher der Neuen Geschichte Westeuropas**

Die georgische Historiographie erlangte nicht nur in der Wissenschaftssphäre der Geschichte Georgiens große Erfolge, sondern brachte ihren bescheidenen Beitrag auch auf dem Gebiet der Erforschung und Popularisierung des Mittelalters und der neuen Geschichte Westeuropas ein. Diese Frage ist interessant und aktuell. Ihrer hat sich bis heute kein besonderes Lehrfach in der georgischen Historiographie angenommen. Die Erforschung ist eng mit einer solch aktuellen Frage wie dem Schicksal eines Wissenschaftlers unter den Bedingungen eines totalitären Regimes verbunden.

In Georgien verfügen die Erforschung des Mittelalters und der Neuen Geschichte Westeuropas und deren Popularisierung ihre Tradition. Auch die Tbilissier Staatliche Universität schuf ihr eine Grundlage. Die Stammväter der wissenschaftlichen Erforschung und Lehre des Mittelalters und Neuen Geschichte Westeuropas sind die Historiker Grigol Nataze (1878-1951), Niğoloz Dubrovski (1874-1943) und Aleksandre Namoraze (1890-1958).<sup>1</sup> Ihre begonnene Arbeit führten im Weiteren ihre Schüler fort, und heute sind wiederum deren Schüler tätig.

Einer der besonderen Vertreter der zweiten Generation von georgischen Erforschern der Geschichte Westeuropas war Professor Givi Қıyuraze (1922-1978). Er setzte das begonnene Wirkungsfeld seines Lehrers, Professor Aleksandre Namorazes, würdig fort und brachte seinen bescheidenen Beitrag in die wissenschaftlichen Erforschung und Popularisierung von Problemen der Neuen Geschichte Westeuropas und Amerikas und der Historiographie ein.

Givi Қıyuraze wurde am 12. Februar 1922 in Tbilisi geboren. Seine Mutter - Tamar Muğiri, Vater - Şalva Қıyuraze. Sehr bald verwaiste er: er war noch sehr klein, als er die Mutter verlor. Kurze Zeit später wurde der Vater verfolgt. Givi Қıyuraze teilte das schwere Los von Kindern der 1930er Jahre. Die Tante Ksenia (Ksonda) Қıyuraze nahm sich seiner an. Im Jahre 1929 wurde Givi Қıyuraze eingeschult. Nach Beendigung der Schule im Jahre 1939 reichte er seine Papiere an der Historischen Fakultät der Tbilissier Staatlichen Universität ein, die er im Jahre 1943 mit Erfolg beendete.

Schon in den Studienjahren hatte der Wissenschaftler Aleksandre Namoraze ein Auge auf den begabten und strebsamen jungen Mann geworfen. Er gab ihm mehrere Themen zur Bearbeitung. Givi Қıyuraze nahm sich diesen an und hielt zwei inhaltsreiche, mit Argumenten angereicherte Vorträge.

Im Herbst 1943 legte er mit Erfolg die Aufnahmeprüfungen in die Aspirantur ab und wurde im Fach Neue Geschichte der Länder Westeuropas und Amerikas aufgenommen. Ab nun verband Givi Ғiyuraze sein ganzes nachfolgendes Berufsleben mit Al. Namoraze, „unter dessen Leitung er sich zu einem gelehrten Historiker, wunderbaren Hochschullehrer und begabten Forscher entwickelte.“ Er lege jedes Fach des Kandidatenminimums entsprechend des ausgearbeiteten Arbeitsplanes des Lehrstuhls ab und beendete im Jahre 1946 den vollen Kurs der Aspirantur.

Bereits in der Aspirantur begann Givi Ғiyuraze seine pädagogische Tätigkeit. Zum ersten Mal lehrte er Weltgeschichte am Zugdidier Lehrinstitut. Vom Jahre 1946 an arbeitete er im Verlaufe von drei Jahrzehnten an der Tbilisier Universität am Lehrstuhl für Neue Geschichte: zunächst war er Assistent des Lehrstuhls, im Jahre 1947 Lehrer, in den Jahren 1947 bis 1950 – Oberlehrer. In den Jahren 1950-1969 Dozent. Vom Jahre 1969 an Professor und Leiter des Lehrstuhls für Neue Geschichte.<sup>2</sup>

Am 6. August 1978 verstarb Professor Givi Ғiyuraze unerwartet an einer Herzattacke.

\* \* \*

In der wissenschaftlichen Tätigkeit von Professor Givi Ғiyuraze kann man einige Richtungen benennen: 1. die Erforschung der Geschichte der internationalen Beziehungen am Beginn des XX. Jahrhunderts; 2. die wissenschaftliche Erforschung und Popularisierung von Problemen der großen Revolution Frankreichs; 3. die Erforschung der Frage der Beziehungen zwischen Georgien und den Ländern Europas; 4. die Popularisierung der Fragen der Neuen Geschichte und Historiographie, die Herausgabe von Lehrbüchern, das Schreiben von wissenschaftlich-populärwissenschaftlichen Monographien, das Zusammenstellen einer Chrestomathie der neuen Geschichte.

Zunächst die Kandidatendissertation (Doktorarbeit). Der damalige Leiter, Professor Al. Namoraze schlug Givi Ғiyuraze mehrere Themen vor. Die endgültige Auswahl fiel auf den „Germaniisa da sapangetis činaaymdegoba pirveli imperiališturi omis in maroқos saқitčši/ Der Gegensatz von Deutschland und Frankreich vor dem ersten Imperialistischen Krieg in der Frage Marokkos“. Eine solche Auswahl schien sehr berechtigt, war doch dieses Problem in dieser Zeit verhältnismäßig wenig erforscht.

Im Jahre 1949 verteidigte Givi Ғiyuraze mit Erfolg seine Kandidatendissertation zum Thema „Maroқos problema germaniis imperializmis politiқaši 1904-1906 člebši/ Das Problem Marokko in der Politik des Imperialismus Deutschlands in den Jahren 1904 bis 1906“. Als Opponenten fungierten Professor G. Gozališvili und der Dozent S. Boқučava.

In erster Linie wurde unterstrichen, dass in der Arbeit sowohl die in russischer als auch in Fremdsprachen existierenden Quellen und Kirchenliteratur benutzt wurde. Hier ist ebenso betont, dass der Dissertant einige Quellen zum ersten Mal in den wissenschaftlichen Umlauf einführte. Der historiographische Teil der Arbeit fand besonderes Gefallen, wo die Tendenziosität und Subjektivität der deutschen Historiographie der erwähnten Frage anschaulich gezeigt wird. Beide Opponenten

betonen einmütig, dass Givi Kıyurazes „Dissertationsarbeit voll und ganz allen Anforderungen einer Kandidatenarbeit entspricht, weshalb es möglich ist, dem Autor der Arbeit den wissenschaftlichen Grad eines Kandidaten der Wissenschaften zu verleihen“.

Der Hauptakzent in Givi Kıyurazes Arbeit liegt auf der Politik Deutschlands in der Marokko-Frage, was auch verständlich ist, hat doch Deutschland eine sehr große Rolle in der Marokko-Krise beider gespielt. Givi Kıyuraze unterstrich, dass einige Umstände Deutschland an der Entfaltung des Krieges während der ersten Marokko-Krise, die später einen globalen weltweiten Krieg nach sich zog, behinderten:

1. Deutschland besaß zunächst eine ungenügend starke Flotte und wagte es deshalb nicht, England auf dem Meer zu schlagen.
2. In Deutschland nahm die revolutionäre Bewegung der Arbeiter und das Aufleben der sozialistischen Bewegung einen Aufschwung, was ein Ergebnis der russischen Revolution 1905 war. Die Regierung Deutschlands verfolgte in erster Linie die Unterdrückung der Arbeiterbewegung; erst in zweiter Linie erwuchs die Möglichkeit einen Krieg zu schüren.
3. Deutschlands Verbündete Österreich-Ungarn waren nicht auf einen Krieg vorbereitet.
4. Nach dem Frieden von Portsmouth konnte sich Russland wieder in die Angelegenheiten Europas einmischen.<sup>3</sup>

Wir fügen hinzu, dass der Dissertant eine ziemlich überzeugende Antwort auf die Bemerkungen der offiziellen Opponenten gab. Er wies vor allem darauf hin, dass diese Antworten „das Ergebnis einer detaillierten und mit wissenschaftlichen Akribie durchgeführten Kenntnisnahme unserer Dissertationarbeit sind: diese Bemerkungen werden dem Autor der Dissertation in der künftigen Arbeit eine große Hilfe sein, diese Bemerkungen werden dem Dissertanten auf bestimmte Weise helfen, die Treue zur Wissenschaft zu verhundertfachen, noch mehr die Rolle der Lehrer in der Erziehung des jungen Forschers zu schätzen... Die Bemerkungen negieren prinzipiell die in der Dissertation aufgestellte irgendwelche wesentliche Thesen nicht, diese Bemerkungen sind auf die weitere Bereicherung und Präzisierung der in der Arbeit aufgestellten Thesen gerichtet“.<sup>4</sup>

Im Jahre 1960 gab der Verlag der Tbilisier Staatlichen Universität Givi Kıyurazes Kandidatendissertation als Buch heraus: „Studien zur Geschichte der Vorbereitung des ersten Weltkrieges (die Erste Marokko-Krise)/ Narqvevebi pirveli msoplio omis momzadebis istoriidan (marokos pirveli krizisi).

Givi Kıyurazes Interesse an der Geschichte der internationalen Beziehungen an der Jahrhundertwende des XIX. und XX. Jahrhunderts war damit nicht beendet: er widmete diesem Thema noch einige interessante Arbeiten, die in den Werken der Universität gedruckt wurden.<sup>5</sup>

Als eine thematische Fortsetzung der Kandidatendissertation Givi Kıyurazes kann man seine Arbeit: „Aus der Geschichte der englischen Aussenpolitik (1904-1906)/ Inglis sagareo politikis istoriidan (1904-1906)“ zählen. Im Zentrum der Aufmerksamkeit der Arbeit ist natürlich die englische Außenpolitik in der Periode der ersten Marokko-Krise. Hier ist die erste Marokko-Krise im Prisma der Diplomatie Englands gesehen.

Während der ersten Marokko-Krise stellte sich England im Krieg mit Japan zusammen mit dem zerschlagenen Russland an die Seite Frankreichs, was zu einer großen Isolation Deutschlands während der Algeciras-Konferenz führte.

Der deutsche Diplomat Ekschtein warf Deutschland völlig berechtigt die Teilnahme an dieser Konferenz vor.

Viele Generationen englischer Historiker scheuten keine Anstrengungen, um die Schuld des Anfachens des ersten Weltkrieges von der Regierung Englands zu nehmen. In der Arbeit ist die Meinung geäußert, dass „die verräterische Politik Britanniens in der Entstehung und Beschleunigung dieser Sache eindeutig eine große Rolle spielte.“<sup>6</sup>

Ins Zentrum der Aufmerksamkeit der großen Staaten Europas am Ende des XIX. Jahrhunderts geriet die Burenrepublik. Das hatte seine Erklärung: das Auffinden von Diamant- und Goldfundstätten gab einen neuen gewaltsamen Stimulus für dieses Interesse, rechtfertigte die Prophezeiung des Staatsdieners Peter Joubert in der Burenrepublik, nach der „dieses Gold das Ziel schafft, wodurch unser Land mit Blut durchtränkt wird“; hier beginnt eine heftige Gegenüberstellung Englands-Deutschlands mit dem Ziel, die Burenrepublik zu unterwerfen. Diesem aktuellen Thema widmet Givi Kıyuraze die Arbeit „Das Burenproblem und Deutschland/ Burebis problema da germania“. Hier steht der Beginn und die Entwicklung der Gegenüberstellung Deutschland-England im Vordergrund, die die Entfaltung des ersten Weltkrieges und Formierung der militärischen Koalition unterstützte. Die Burenrepublik wurde zum „schwarzen Punkt“ in der Beziehung zwischen England und Deutschland. Mit den Worten des Historikers A. Erusalimskijs „wuchs der schwarze Punkt und bedeckte Europa als schwarze Wolke.“ (6,201-227).

Diesen Zyklus setzt Givi Kıyurazes Arbeit „Die Abhängigkeit der Staaten Europas von der Russischen Revolution 1905-1907/ Evropis saxelmçipota damoqidebuleba rusetis 1905-1907 çç. revoluciastan“ fort. Im Zentrum der Aufmerksamkeit des Autors standen zwei interessante Fragen: 1. Welchen Widerhall fand die russische Revolution der Jahre 1905-1907 in den Ländern Westeuropas; 2. Was war die Reaktion der regierenden Kreise Europas auf die Russische Revolution von 1905-1907. Während der Bearbeitung dieser beiden Themen wurde vielfältiges und reichhaltiges konkretes Material zitiert.

Wenn wir den Beitrag von Professor Givi Kıyuraze auf diesem Gebiet zusammen betrachten, kann man sagen, dass seine Arbeiten ein ernster, vorwärtsweisenden Schritt darstellte. Auf dem Hintergrund der damaligen sowjetischen Historiographie erscheint er uns als moderner energischer Initiator an allgemeine prinzipielle Fragen (2,17-18).

Givi Kıyurazes war ein ernsthafter Forscher-Historiker, obwohl er, es ist klar, gezwungen war, das Diktat der marxistischen Ideologie zu berücksichtigen. Seinen Arbeiten sieht man die Spur jener Zeit an. „Das war unser Unglück und keine Schuld“. Allgemein bekannt ist die Begeisterung von Professor Givi Kıyuraze für die Thematik der großen Revolution. Dieses Interesse war natürlich nicht zufällig und in erster Linie das logische Ergebnis des segensreichen Einflusses seines wissenschaftlichen Lehrers, Professor Aleksandre Namoraze. Auf diesem Gebiet beginnt ihre Zusammenarbeit schon in den Jahren der Aspirantur, bezeichnend ist der im Jahre 1945 auf Anregung

von Aleksandre Namoraze auf einer wissenschaftlichen Konferenz gelesene Vortrag von Givi Ḳiyuraze: „Grundbesitz der Bauern in Frankreich vor der Revolution 1789 /Saglexo maḱatmplobeloba saprangetṣi 1789-ḱlis revoluciis ḱin“<sup>7</sup>. Al. Namoraze war in Georgien einer der kompetentesten Spezialisten für diese Frage und wählte für den jungen Wissenschaftler ebenfalls dieses Thema aus. Al. Namoraze schätzte die Bedeutung dieser Arbeit von Givi Ḳiyuraze folgendermaßen ein: „Der Vortrag war inhaltsreich. In ihm war zu sehen, dass der Aspirant Givi Ḳiyuraze die monografische Spezialliteratur des Gebiets gut kennt, eine klare Vorstellung hat, wie die genannte Frage in der existierenden Geschichtsliteratur steht und wie sie entsprechend der marxistischen Ideologie angewendet werden soll.“(2,21-22, 8,7-8<sup>8</sup>)

Natürlich war es für niemanden unerwartet, dass Givi Ḳiyuraze als Thema seiner Doktorarbeit (Habitationsarbeit) ein „klassisches Thema der Weltgeschichte/ msoplio istoriograpiis ḱlasikuri tema“ - die Revolution Frankreichs auswählte - „Das Problem der Armee während der großen Frankreich-Revolution/ armiis problema saprangetis didi revoluciis dros“. Eine solche Wahl war selbstverständlich vielsagend und es weist darauf hin, dass er in der Wissenschaft keinen leichten Weg zu gehen wünschte, sondern Schwierigkeiten wagte. Unwillkürlich erinnert es uns an die Worte des englischen Historikers Eduard Freeman: „Die Arbeit eines Historikers kann nur dem erfüllend sein, der keine Angst vor Schwerstarbeit hat.“

In Georgien war die Erforschung der Geschichte Westeuropas mit Schwierigkeiten verbunden, was vor allem damit zusammenhing, dass georgische Historiker in beschränktem Maße die Möglichkeiten besaßen, intensiv Buchausgaben und Archive Europas zu nutzen. Deshalb erscheint uns die Verteidigung einer Doktordissertation in Geschichte Westeuropas als ein einigermaßen geschütztes Gebiet der Wissenschaft, denn das Hineingehen in jenes „Schonrevier“ war das Schicksal von Ausgewählten. Es tut mir weh, wenn heute eine Verschmutzung des Schonreviers vonstatten geht, worin wir in erster Linie ein Schattenbild jenes Durcheinanders sehen, das im heutigen Georgien vor sich geht. Wissenschaft ist keine Oase und eng mit dem Umfeld verbunden.

Die Verteidigung der Doktorarbeit durch Professor Givi Ḳiyuraze „Das Problem der Armee während der großen Frankreich-Revolution“ ist eine der augenscheinlichen Errungenschaften in der Sphäre der Erforschung, ein Höhepunkt. Es ist eine sehr solide Arbeit von 1086 Seiten, deren allgemeiner Aufbau folgendermaßen gegliedert ist: erstes Kapitel – Quellen- und Literaturerörterung; Allgemeine Frage der Periodisierung des Problems. Zweites Kapitel: Armee zu Beginn der Revolution; Aufruhr in der Armee. Drittes Kapitel: Das Problem der Armee in der Gründungsversammlung; Viertes Kapitel: Das Problem der Armee bis zur Niederschlagung der Spitze der Macht der Jakobiner in den Jahren 1792-1793. Fünftes Kapitel: Das Problem der Armee in der Periode der Diktatur der Jakobiner.

Wenn wir Professor B. Poršnevs Ausspruch bemühen, so ist das Erarbeiten dieses „jungfräulichen Themas“ durch das Material des modernen Emersa-Archivs sehr bei der Ausarbeitung unterstützt worden, wobei der russische Historiker V. Dalin Givi Ḳiyuraze bei der Aufspürung half. In der Hand des Forschers waren z. T. Quellen, die er

zum ersten Mal in den wissenschaftlichen Umlauf brachte. Nach Meinung des französischen Historikers Marcel Reinhard, Professor der Sorbonner Universität, war die Rolle der Armee während der Revolution Frankreichs vornehmlich im militärischen Aspekt erforscht worden. Givi Kıyurazes neues Herangehen an diese Problematik zeichnet sich dadurch aus, dass er in seiner Doktorarbeit die revolutionäre Armee als bürgerliche darstellte. Damit versuchte er den Platz der Armee Frankreichs als politisch-revolutionäre Kraft in der Geschichte der großen Revolution Frankreichs zu bestimmen. Die Rolle der Armee bei den Erfolgen der großen Revolution Frankreichs wurde unterstrichen. Im Einzelnen wurden jene sozialökonomischen und politischen Faktoren untersucht, die den „phantastischen Sieg“ der Armee Frankreichs förderten. Zunächst sprachen die offiziellen Opponenten über die positiven Seiten der Arbeit von Professor Givi Kıyuraze. Einer von ihnen, Professor D. Zavriev, bemerkte, dass „der Dissertant alle mit dem Thema verbundenen Fragen erforscht, fast kein einziges Moment für die Erklärung des Problems ausgelassen hat. Mit seiner Monographie wurde die sowjetische und Welthistoriographie bereichert.“

Eine hohe Meinung hatte auch der zweite Opponent, Professor G. Tivaze bezüglich der Doktorarbeit von Givi Kıyuraze und fügte hinzu, dass der Dissertant eine der unerforschten Probleme der großen Revolution Frankreichs gründlichst ausgearbeitet habe“ (2,33).

Und dennoch war die positive Rezension des bekannten russischen Historikers, und weltbekannten Wissenschaftlers Boris Poršnev die wertvollste: Vor allem muss man sagen, dass B. Poršnev die Herausgabe der Monographie von Givi Kıyuraze in russischer und französischer Sprache als zweckmäßig erschien. Er unterstreicht das Neuerertum des Herangehens des Dissertanten an das Thema, was sich seiner Meinung nach darin ausdrückte, dass der Autor nicht den Kriegen und der Geschichte der internationalen Beziehungen seine Aufmerksamkeit widmete, sondern der Erforschung der Armee unter dem Aspekt der bürgerlichen Geschichte, als Faktor des revolutionären Kampfes, die Rolle der Armee auf verschiedenen Etappen der Revolution und der militärischen Organisation. Diese Nähe gibt die Möglichkeit für ein interessantes Durchdenken einer ganzen Reihe von Kardinalfragen in der Geschichte der Französischen Revolution.

B. Poršnev gefielen besonders die grundlegende Durchleuchtung und Analyse der vier Typen der bewaffneten Kräfte in der Dissertation (2,32-33,47).

Eine interessante Polemik entwickelte sich zwischen Professor B. Poršnev und dem Dissertanten, der nach den Worten des französischen Historikers Henri See, „der Wunsch nach der Suche der Wahrheit“ zugrunde lag. Es ist interessant zu unterstreichen, dass einer der besten Schüler von B. Poršnev, A. Ado (2,33), auf der Grundlage des Autorreferats von Givi Kıyurazes Dissertation eine positive Meinung aussprach.

Überhaupt muss man sagen, dass Givi Kıyuraze innerhalb der sowjetischen Historiographie als sehr kompetenter Wissenschaftler anerkannt wurde, was unter anderem auf ziemlich hoher Ebene entsprechend gewürdigt wurde.<sup>9</sup> Alles das zeigt uns die internationale Anerkennung der Dissertation von Professor Givi Kıyurazes.

Die 1950/1960er Jahre erwiesen sich für die Erforschung der Französischen Revolution als die fruchtbarsten. Gerade in dieser Periode verteidigte er die ~~Doktordissertation und schrieb seine Hauptwerke über die große Revolution~~ Frankreichs. Noch im Jahre 1963 machte Professor Givi Kiyuraze eine breite Öffentlichkeit mit den Ergebnissen seiner Forschung bekannt und druckte das Buch „Aus der Geschichte der großen bürgerlichen Revolution Frankreichs (die Organisierung einer neuen Armee)/ Sapranetis didi buržuaziuli revoluciis istoriidan“ (axali armiis organizeba)<sup>10</sup>, das die Spezialisten mit anerkennenden Rezensionen bedachten.<sup>11</sup>

Givi Kiyuraze wollte seine Doktordissertation in zwei Büchern herausgeben, aber die Verwirklichung dieses Wunsches konnte er nicht erfüllen. Nach seinem Ableben im Jahre 1982 kam der erste Band „Die Armee Frankreichs auf der ersten Etappe der großen Revolution (1789-1792)/ Sapranetis armia didi revoluciis pirvel etapze (1789-1892)“<sup>12</sup> heraus. Der Druck des zweiten Teils „Die Armee Frankreichs auf der zweiten Etappe der großen Revolution (1792-1794)/ Sapranetis armia didi revoluciis meore etapze (1792-1794)“ wäre angebracht gewesen.<sup>13</sup>

Professor Givi Kiyuraze widmete der Problematik der großen Revolution Frankreichs noch einige interessante Erforschungen, die einen wertvoller Gewinn für die georgische Historiographie des XX. Jahrhunderts darstellen.<sup>14</sup> Unter den in den Anmerkungen aufgezählten Arbeiten muss man noch die während der Aspirantur angefertigte erste Arbeit „Bauernbesitz in Frankreich vor der Revolution 1789/ saglexo mçatmplobeloba sapranetši 1789 çlis revoluciis çin“ hinzufügen.

Hier sei uns gestattet, eine kleine Erklärung anzufügen. Givi Kiyurazes Arbeit „Über die Tollwütigen/ Topianebeze“ ist nicht in seinem Schriftenverzeichnis zu sehen. Sie ist sie auch dort nicht entsprechend gewürdigt worden, wo die Rede von den Arbeiten zur Französische Revolution ist (2.38, 22-26). Offenbar hat der Autor der Broschüre Givi Kiyuraze diese Arbeit irgendwie aus den Augen verloren, aber sie muss berücksichtigt werden. Natürlich konnte Professor K. Antaze in seiner Broschüre „Das Aufwachen der Armee/ Armiis gamovvizeba“ Givi Kiyurazes Arbeit nicht einbeziehen, da sie erst nach dieser Broschüre erschienen ist. Deshalb muss man die Broschüre dem Schriftenverzeichnis Givi Kiyurazes hinzufügen, um somit der Liste ihr vollendetes Gesicht verleihen.

In jenen Arbeiten warf Givi Kiyuraze viele interessante Fragen auf. Er zeigte tiefe Sachkenntnis zu den Problemen der Geschichte der Französischen Revolution und Historiographie und brachte seinen bescheidenen Beitrag in der Sache der Ausarbeitung der bezeichneten Thematik ein. Givi Kiyuraze ist einer der besten Spezialisten der Geschichte der Französischen Revolution in Georgien.<sup>15</sup> Natürlich war er gezwungen, diese großen wissenschaftlichen Informationen in einem marxistischen Umfeld einzubringen – er hatte in jener Zeit keine andere Wahl.

Sein Interesse für die Geschichte der großen Revolution Frankreichs war damit nicht erschöpft. Er hatte geplant, eine kleine populärwissenschaftliche Arbeit über die Französische Revolution zu schreiben, etwa in der Art, wie er sie über die Revolution von England geschrieben hat, aber diesen Wunsch konnte er sich nicht mehr erfüllen.

Es ist leicht verständlich, dass Givi ̖iyuraze sich auch für Fragen Georgiens und der historischen und kulturellen Beziehungen zu Westeuropa interessierte. In dieser Hinsicht sind seine Arbeiten „Die Beziehungen zwischen Georgien und Italien/ Sakartvelo-it̖aliis urtiertobani“ und „Die Beziehungen Frankreichs und Georgiens/ Sapranget-sakartvelos istoriuli da kulturuli urtiertobani“ zu verstehen.<sup>16</sup>

Dem hundertsten Jubiläum der Pariser Kommune widmeten Givi ̖iyuraze und Varlam Donaze die Arbeit „Pariser Kommune und der damalige georgische gesellschaftliche Denken/ parizis komuna da imdroindeli kartuli sazogadoebrivi azri“. Diese Arbeit wurde sowohl in georgischer als auch in russischer Sprache gedruckt. Sie gab dem russischen Leser eine Vorstellung von den Auffassungen der georgischen progressiven Publizistik über die Pariser Kommune. In der Arbeit werden Vorzüge und Nachteile der Abhängigkeit des progressiven georgischen gesellschaftlichen Denkens über die Pariser Kommune glaubwürdig wiedergegeben und deren ursächlichen Gründe erklärt.<sup>17</sup>

Nach der Verteidigung der Doktorarbeit bemühte Givi ̖iyuraze seine Kräfte für die Schaffung eines Hochschullehrbuches für Neue Geschichte. Zunächst wurde das erste Buch im Jahre 1970 gedruckt, das einen quellenwissenschaftlichen und historiographischen Charakter besitzt.<sup>18</sup> Vorher war eine derartige Arbeit in georgischer Sprache nicht geschrieben worden und deshalb erscheint uns dieses Buch von Givi ̖iyuraze im Rahmen der Erforschung und Popularisierung der Weltgeschichte als wertvolles Gut. In diesem Buch stellt sich Givi ̖iyuraze uns als kenntnisreicher Wissenschaftler auf dem Gebiet der Historiographie Westeuropas der neuen Zeit dar, der den georgischen Leser mit den Ergebnissen und Problemen des historischen Denkens Westeuropas bekannt macht. „Er vermochte auf der Grundlage der Erfolge der sowjetischen Historiographie in einem einheitlichen, wohl gegliederten, prägnanten systematischen Gesicht zum ersten Mal dem georgischen Leser, Studenten-Historikern, das schwierige Kaleidoskop jener vielen Richtungen, Schulen und einzelnen Historiker-Konzeptionen anzubieten, die in der Historiographie Europas und Amerikas bei der Erforschung der Neuen Geschichte geboren worden waren“ (2,14). Deshalb erhielt er nicht zufällig für dieses Buch im Jahre 1971 die Universitäts-Prämie.

Auf Anregung von Professor Givi ̖iyuraze schrieb der Lehrstuhl für Neue Geschichte zum ersten Mal in der georgischen Historiographie ein Universitätslehrbuch für Neue Geschichte (1870-1918).<sup>19</sup> Seiner Feder entsprachen folgende Teile: „Die USA in den Jahren 1870-1918/ Amerikis ŗeertebuli ŗt̖atebi 1870-1918 ̖̖.“, „Die internationalen Beziehungen in den Jahren 1871-1914/ Saertaŗoriso urtiertobani 1871-1914 ̖ebŗi“ und „Der erste Weltkrieg/ Pirveli msoplio omi“. Dies sind einzelne interessante Arbeiten über diese Probleme, aus denen gut die Erudition, das Talent, die reiche pädagogische Erfahrung, die Begabung der einfachen Wiedergabe komplizierter Themen sichtbar wird. (2.7).

Georgien ist mit existierenden Urquellen über die Geschichte Westeuropas und Amerikas in georgischer Sprache nicht verwöhnt. Deshalb war es wünschenswert, dass der Lehrstuhl für Neue Geschichte der Tbilisier Staatlichen Universität auf Initiative von Professor Givi ̖iyuraze das Buch „Erster Teil der Chrestomathie der neuen Geschichte (1640-1789)/ Axali istoriis kreŗotatiis pirveli monaŗveti (1640-1789)“

herausgab. Zu dieser Zeit hatte er zusammen mit dem Dozenten E. Mezmarišvili die nächsten Teile zusammengestellt: „Preußen in der zweiten Hälfte des XVII. und XVIII. Jahrhunderts/ Prusia XVII saukunis meore naxevarši da XVIII saukuniši“, „Österreich in der zweiten Hälfte des XVII. und XVIII. Jahrhunderts/ Avsria XVII saukunis meore naxevarši da XVIII saukuniši“, „Der Unabhängigkeitskampf in den englischen Ansiedlungen Amerikas und die Gründung der USA /Damoūkideblobistvis brzola ameriķis inglisur axalsenebši da ameriķis šeertebuli štaṭebis šekmna“, „Die Internationalen Beziehungen in den Jahren 1640-1789/ Saertašoriso urtiertobani 1640-1789 ṗlebši“. <sup>20</sup> Damit hatte er faktisch unter den Bedingungen der existierenden politischen Entwicklung jenes Vorhaben gefördert, wovon seine Vorgänger, die Lehrer, in erster Linie jedoch Grigol Nataze und Aleksandre Namoraze, träumten.

Und noch eines: In Professor Ṗoṭe Antazes Broschüre ist eine Chrestomathie der Neuen Geschichte erwähnt (2,14). Aber als Mitautor ist er im Verzeichnis des herausgegebenen Lehrbuchs nicht erwähnt. Diese Nichtentsprechung müssen wir berichtigen; die Chrestomathie muss unbedingt in der Aufzählung Berücksichtigung finden.

Die Arbeit am Lehrbuch der Neuen Geschichte hatte Professor Givi Ṗiyuraze so mitgerissen, dass er sich in die äußerst bedeutsamen Phänomen dieser Epoche vertiefte und er als erster in der georgischen Historiographie beabsichtigte, populärwissenschaftliche Monographien über die Kardinalprobleme zu verfassen: die Revolution in England des XVII. Jahrhunderts, über den Freiheitskampf der englischen Siedlungen in Nordamerika, über die große Französische Revolution, über Napoleon, über die Revolutionen des Jahres 1848 in Europa. Besonders schmerzhaft ist jener Umstand zu bewerten, dass er seine Pläne nicht verwirklichen konnte und es lediglich schaffte, über die Revolution Englands der Mitte des XVII. Jahrhunderts zu schreiben.

Das Verdienst von Professor Givi Ṗiyuraze ist es, dass er zum ersten Mal in der georgischen Historiographie eine solide, fundamentale populärwissenschaftliche Monographie über die Revolution Englands des XVII. Jahrhunderts schrieb, in der er sich auf die existierenden reichen Erstquellen und wissenschaftliche Literatur stützte. <sup>21</sup>

Die ersten beiden Kapitel des Buches tragen historiographischen Charakter und in ihnen ist die Lage der Erforschung der bezeichneten Frage in der wissenschaftlichen Literatur detailliert beleuchtet, wie bei der Erforschung dieses Themas neben englischen auch französische, deutsche, amerikanische und russische Historiker ihren bescheidenen Beitrag leisteten. Dieser Teil ist einer der interessantesten im Buch. Danach gibt der Autor dem georgischen Leser eine recht detaillierte und ausführliche Information über den Ablauf der Englischen Revolution seit Elisabeths Tod (1603) bis zur Palastrevolte oder bis zur „ruhmreichen Revolution“ von 1688. Ich erlaube mir zu sagen, dass sich uns Givi Ṗiyuraze in diesem Buch in einer neuen Rolle offenbart: der kompetente Autor der Französischen Revolution schrieb ein interessantes Buch über die Englische Revolution des XVII. Jahrhunderts, was noch einmal sein Talent, seine Begabung und große Erudition unterstreicht. <sup>22</sup>

Es ist bemerkenswert, dass dem ersten Buch im Jahre 1981 eine Prämie des Ministeriums für Hoch- und Faschschulbildung Georgiens zuerkannt wurde (2,15). In

diesen Arbeiten ist das gesammelte reiche Faktenmaterial von Wichtigkeit und heute muss man daraus neue Schlussfolgerungen ziehen.

Natürlich wird der moderne Leser fragen: inwieweit befriedigen Professor Givi K̄iyurazes Arbeiten moderne Anforderungen? Unserer Meinung nach antworten diese Arbeiten strengsten wissenschaftliche Kriterien, halten der Prüfung der Zeit stand und sind noch heute interessant. Wenn wir sie von der mit Macht aufgezwungenen marxistisch-leninistischen Ideologie befreien, sind in ihr reiche wissenschaftliche Informationen und nutzbringendes Faktenmaterial erhalten. Gerade dies Wertvolle muss das Objekt der wissenschaftlichen Erörterung werden.

Unter unseren Bedingungen, da es dem Forscher schwer möglich ist, auf in Archiven und Büchereien Europas vorhandenes Material und Urquellen zu stoßen, ist es schwierig, die Geschichte der europäischen Länder zu erforschen. Das, was Givi K̄iyuraze in der Erforschung der Großen Französischen Revolution und Fragen der Neuen Geschichte Westeuropas zu leisten vermochte, verdient großen Respekt vor dem verstorbenen Wissenschaftler.

---

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> kalandaze, m.: dasavlet evropis šua sauḡuneebis da axali istoriis šesḡavla sakartveloši XX sauḡunis pirvel naxevarši. Tb. 1998. M. Kalandadze: Die Anfänge des Studiums der mittelalterlichen und neuesten Geschichte Westeuropas in Georgien. In: Georgica, 23, 2000, S. 48-58. N. Dubrovskij: Trudy. Pod red. M. Kalandadze, Tb. 2004; M. Kalandadze: U istokov izuḡenija istorii Zapadnoj Evropy v Gruzii. In: N. Dubrovskij, Trudy. Tb. 2004, S. 3-44; M. Kalandaze: Aleksandr Georgieviḡ Namoradze (1890-1958). In: Novaja i novejšaja istorija“ Nr. 4, 1998.

<sup>2</sup> antaze, ḡ.: givi k̄iyuraze, cxovreba da moyvaḡeoba, tb. 1983. S. 9-10.

<sup>3</sup> k̄iyuraze, g.: narḡveebi pirveli msoplio omis momzadebis istoriidan (maroḡos pirveli ḡrizisi), tb. 1960. S.266-267; antaze, ḡ.: givi k̄iyuraze, cxovreba da moyvaḡeoba, tb. 1983. S. 17.

<sup>4</sup> k̄iyuraze, g.: narḡveebi pirveli msoplio omis momzadebis istoriidan (maroḡos pirveli ḡrizisi), tb. 1960. S. 83,101; antaze, ḡ.: givi k̄iyuraze, cxovreba da moyvaḡeoba, tb. 1983. S. 8.

<sup>5</sup> k̄iyuraze, g.: burebis problema da germania – tbilis saxelmḡipo universiḡetiš šromebi, ḡ. 47. 1952; k̄iyuraze, g.: evropis saxelmḡipota damoḡidebuleba rusetis 1905-1907 ḡḡ. revoluciastan, tbilis saxelmḡipo universiḡetiš šromebi, ḡ. 57. 1955; k̄iyuraze, g.: inglis sagareo politiḡis istoriidan (1904-1906), tbilis saxelmḡipo universiḡetiš šromebi, ḡ. 41. 1950.

<sup>6</sup> k̄iyuraze, g.: inglis sagareo politiḡis istoriidan (1904-1906), tbilis saxelmḡipo universiḡetiš šromebi, ḡ. 41. 1950. S. 111-118.

<sup>7</sup> k̄iyuraze, g.: saglexo miḡatmplobeloba sapranḡeši 1789 ḡlis revoluciis ḡin. xelmḡyvani al. namoraze, tbilis saxelmḡipo universiḡetiš aspiranḡta 1946 ḡlis samecniero ḡonperencia (24-27. April), mušaobis gegma da moxsenebata tezisebi. Tb. 1946. zu dieser Frage ausführlich: kalandaze, m.: sapranḡetis didi revoluciis agraruli ḡanonmdeblobis šesḡavlia sakartveloši, Tb. 2006, S. 122-129.

<sup>8</sup> tbilis saxelmḡipo universiḡetiš arkivi, pondi 1, anaḡeri 1, erteuli 723, aspiranḡtura, axali istoriis ḡatedra, k̄iyuraze, g.

- <sup>9</sup> Manfred, A./Ado A.: Francuzskaja buržuaznaja revoljucija XVIII. veka (istoriografija). In: *Sovetskaja istoričeskaja enciklopedija*, t. 15, M. 1974, S. 382.
- <sup>10</sup> Kiyuraže, g.: saprangetis didi buržuaziuli revoluciis istoridan<sup>10</sup> (axali armiis organizeba), Tb. 1963.
- <sup>11</sup> antaže, k. : sasargeblo našromi. In: axalgazrda komunisti, 1964, 25.1.; donaze, v.: mnišvnelovani šenazeni, In: tbilisi, 1964, 7.2.
- <sup>12</sup> kalandaze, m.: gamokvleva saprangetis revoluciaze. In: saxalxo ganatleba, 1988, 22.4.
- <sup>13</sup> Kiyuraže, g.: vantozis dekretēbi, (iaqobinta diktauris istoriidan), tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t. 69, 1958; Kiyuraže, g.: inlisi da saprangetis bužuaziuli revolucia, tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t.55, 1955; Kiyuraže, g.: saprangetis didi bužuaziuli revoluciis ganoxaxili germaniši (revoluciuri gamosvlebi rainis olkši), tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t. 77, 1959; Kiyuraže, g.: činaaymdegobis gamčvaveba iaqobinta bloks šignit (dantoništebi), tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t. 87, 1960; Kiyuraže, g.: 9 termidomis gadaṭrialebis šesaxeb, tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t. 107, 1964; Kiyuraže, g.: žirondestebi da “provandistuli omis” lozungi, tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, t. 1972.; Kiyuraže, g.: “copianta” mozraobis šepasebisatvil, mecnierēbis damsaxurebuli moyvačis al. namorais gardacvaliebis 5 člistavisadmi mižyvnilis samecniero sesia, tb., 1963; Kiguradze, G.: Probuždenie armii, In: Francuzskij ežegodnik, 1984, M. 1986.
- <sup>14</sup> kalandaze, m.: saprangetis didi revoluciis šešçavla sakartveloši. In: mnatobi 1971, Nr. 1.
- <sup>15</sup> Kiyuraže, g.: sakartvelo-iṭaliis urtiertobani. In: mnatobi, 1961,9. Kiyuraže, g.: sapranget-sakartvelos istoriuli da kuṭturuli urtiertobani. In: mantobi, 1971,1.
- <sup>16</sup> donaze, v./ Kiyuraže, g.: parizis komuna da imdroindeli kartuli sazogadoeba. In: Mnatobi 1972,5; Donadze V./ Kiguradze G.: Parižskaja Kommuna i gruzinskaja obščestvennaja mysl` vtoroj poloviny XIX veka, In: Francuzskij ežegodnik, 1971. M. 1973.
- <sup>17</sup> Kiyuraže, g.: axali istoria, naçili I. Tb. 1970. Über dieses Buch äußerte sich Professor Z. Švelize mit einer positiven Rezension. In: mnatobi, 1971, 5.
- <sup>18</sup> axali istoria, Teil 1-2. Tb. 1973-1975.
- <sup>19</sup> krestomatia axal istoriaši, naçili I, m. mamporias da g. Kiyuražiis redakciit, Tb. 1979.
- <sup>20</sup> Kiyuraže, g.: XVII saukunis inglis is buržuaziuli revolucia, 1-2. Tb. 1979-1983.
- <sup>21</sup> donaze, v.: saquradyebo našromi, “tbilisi”, 1979, 26. November; kalandaze, m.: axal ampluaši, “rubikoni”, 1993, 30. März.
- <sup>22</sup> Über diese Frage detaillierter siehe: kalandaze, m.: g. Kiyuraže – tbilisis saxelmčipo universitetiis šromebi, Bd. 359, tb. 2005.

Beshan Dshawachia

## **Georgien am Beginn der mittelalterlichen europäischen christlichen Zivilisation**

Eine Untersuchung der allgemeinen Charakteristika und Prämissen der mittelalterlichen Zivilisation ermöglicht es, bestimmte Schlussfolgerungen über die Chronologie der Anfänge des Mittelalters in Georgien und über die Zivilisationszugehörigkeit der georgischen mittelalterlichen Kultur zu ziehen.

Georgien beginnt das Mittelalter im einheitlichen christlichen Raum, im einheitlichen Europa, dessen Bindeglied nominal immer noch das christliche Rom, d. h. der Byzantinische Kaiser war, der das neue Reich aus dem Neuen Rom - Konstantinopel regierte. Meines Erachtens erwuchs die europäische christliche Zivilisation des Mittelalters anfangs als ein einheitlicher Raum, obwohl dieser eine unterschiedliche Führung in Ost- und Westeuropa haben kann.

Georgien war seit der antiken Periode aktiv in die Weltentwicklungsprozesse einbezogen. Neben seinem Potential war dies auch durch die Lage des Landes bedingt, und zwar in einer Region, wo sich eine antike Kultur entwickelte. Georgien gehört zu den Ländern der hellenistischen Kultur, das laut georgischer historischer Quellen, ähnlich wie einige andere orientalischer Völker, seine Staatlichkeit nach dem Zusammenbruch des von Alexander dem Großen gegründeten riesigen Reiches schuf. Der erste König von Kartli Parnavaz bestieg nach dem Volksaufstand gegen den von Alexander der Makedonier ernannten Beamten Azo und dessen Verbannung den Thron. Kartlis Bekehrung zum Christentum nimmt im I. Jahrhundert durch die Jünger Christi ihren Anfang. In Georgien beginnt das Mittelalter zusammen mit dem europäischen Mittelalter, gleichzeitig entwickelt sich die georgische mittelalterliche Kultur ähnlich wie die europäische mittelalterliche Zivilisation. Sie verfügen über gemeinsame Ansätze und darüber hinaus über gleiche Charakteristika.

Selbstverständlich gab es in einer breiten Region Europa im Laufe der Jahrtausende, auf die sich das Mittelalter erstreckte, neben geographischen Vorgaben andere sozialpolitische Faktoren, Entwicklungsbesonderheiten der in diesem Gebiet erwachsenen Staaten, doch der gemeine Entwicklungsweg der europäischen christlichen Staaten bleibt im Laufe des Mittelalters einheitlich.

Obwohl Georgien nach der großen religiösen Spaltung zusammen mit Byzanz im orthodoxen Raum blieb, strebte es als Nationalstaat die vom Byzantinischen Reich unterschiedenen Ziele und Aufgaben an. Das Ziel des Letzteren bestand in der Errichtung und im Erhalt eines einheitlichen christlichen Weltreiches. Der Entwicklungsweg von Georgien verfolgte entsprechend seinen Zielsetzungen mehr die Entwicklung jener Staaten (die westeuropäischen Nationalstaaten), die am Ursprung der mittelalterlichen Zivilisation zusammengestanden und später, wie Georgien, ihre Entwicklung als Nationalstaaten begonnen hatten. Im Hochmittelalter verfügten die westlichen Völker nicht über Staatsgründungen und über ein eigenes Schrifttum, ihre Entwicklungsstufen als mittelalterliche Nationalstaaten dauerten länger. Die westlichen Staaten legten nach dem Austritt aus dem Römischen Reich unterschiedliche Etappen zurück. Die erste, als das Fränkische Reich sich zum Nachfolger des Römischen Reiches erklärte und Karl der Große sich in Rom krönen liess. Das bedeutete das Übertragen des Imperiums aus dem Neuen Rom (aus Konstantinopel, das sich zum Nachfolger Roms erklärte, als es im IV. Jahrhundert Rom zur Küste Bosphorus verschob, d.h. es wurde das Christliche Rom geschaffen). Als Ausdruck des Übertragens aus Rom und der Tendenz zum Anspruch der erhabenen Römischen Nachfolge kann die Krönung Karl des Großen gelten. Meines Erachtens ist das die erste Etappe der Absonderung vom weströmischen Raum (gemeint ist hier das mit realer Macht ausgestattete christliche Rom - Byzanz). Aber dieser Austritt aus dem Römischen Raum erfolgte keinesfalls unter nationalem Zeichen, im Gegenteil, es bedeutete die Errichtung eines neuen Römischen Reichs im Westen, d.h. Translatio Imperii, die Gründung eines neuen Zentrums des Reichs. Hier nimmt, wie oben erwähnt, die Teilung Europas ihren Anfang. Hier entsteht Westeuropa und der Grundstein der religiösen Spaltung wird ebenfalls gelegt. Die mittelalterliche georgische Kultur war von Anfang an in die gemeinchristliche Zivilisation einbezogen, die später den Charakter der gemeineuropäischen Zivilisation erwirbt, d.h. die georgische Kultur als ein Teil der gemeinchristlichen Zivilisation steht am Ursprung der mittelalterlichen Zivilisation. Sie ist einer der Schöpfer dieser gemeinchristlichen Zivilisation. Unakzeptabel ist die Auffassung, als ob die Anerkennung des Christentums als Staatsreligion die Gefahr nach sich zog, dass der georgischen Kultur in dieser großen christlichen Zivilisation das Schicksal einer Provinzkultur zuteil wurde. Die Schlussfolgerung der Autoren dieser Auffassung scheint ihrerseits auf der Ansicht zu basieren, dass die christliche Zivilisation in Europa als lateinsprachige oder griechischsprachige Zivilisation entstanden ist, d.h. diese Sprachen dominierten in dieser Zivilisation. Meines Erachtens wurden diese Sprachen am Anfang des Mittelalters nicht die Grundlage der Herrschaft eines Staates oder einer Kultur. Diese Sprachen konnten weder am Anfang noch im Hochmittelalter die Nationalität irgendeines Volkes ausdrücken. Auf alle Fälle

ist am Beginn der mittelalterlichen christlichen Zivilisation die georgische Kultur als ein wichtiger Baustein der gemeinchristlichen Zivilisation vertreten. Da die georgischsprachige Literatur dieser Periode wegen ungünstiger Zeitentwicklung wenig erhalten ist, ist der Beitrag der Georgier zur Geschichte in der gemeineuropäischen Zivilisation dieser Etappe zu suchen. Die griechisch-lateinischen Quellen haben die Namen der Georgier beibehalten, die in jener Epoche durch ihre Gelehrsamkeit einen großen Ruf erworben und einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung der christlichen Zivilisation (griechischsprachigen) geleistet haben.

In der Entstehung der gemeineuropäischen Zivilisation, in westlichen Quellen sind viele wichtige Personen vertreten, die offensichtlich ethnische Georgier waren. Hier sollen nur Personen erwähnt werden, deren Rolle in der Entwicklung des mittelalterlichen Denkens ausschlaggebend ist. Unter ihnen ist der Vertreter des georgischen königlichen Geschlechts aus dem IV. Jahrhundert, Baḡur. Er ist ein bekannter Philosoph seiner Epoche, obwohl seine Werke nicht überliefert sind. Es ist bekannt, dass man ihn als „Götterlieblich“ bezeichnete. Er wird vom bekanntesten Philosophen des IV. Jh. Libanos erwähnt. Zur Darstellung der Rolle der Georgier in der Entwicklung der gemeinchristlichen Zivilisation dieser Epoche wäre Petrus der Iberer zu nennen, der, wie heute von der Mehrheit sowohl der westlichen als auch der georgischen Forscher anerkannt ist, der als Verfasser der unter dem Namen Pseudo-Dionysius bekannten areopagischen Aufsätze gilt. Diese Werke haben eine wesentliche Rolle in der Formierung der mittelalterlichen Weltanschauung gespielt. Sie waren im Osten, wie auch im Westen gleich beliebt. Zu nennen ist auch seine hervorragende Rolle und die seines Mitkämpfers Ioane Lazi in der Entwicklung des Klosterlebens im Osten. Die Bedeutung Petrus des Iberers drücken die Worte seiner Zeitgenossen aus, die ihn als „hervorragende Person mit Weltruf“, „den zweiten Moses“ oder „den zweiten Apostel Paulus“ bezeichnen.

Das Mittelalter nimmt in Georgien mit Anerkennung des Christentums als Staatsreligion seinen Anfang, was zeitgleich zum Römischen Reich, in den Regierungsjahren des Kaisers Konstantin des Großen, unter dem König Mirian erfolgte. Das georgische Mittelalter erwuchs als gemeineuropäische Erscheinung - als Folge der Gegenüberstellung und Synthese der antiken Kultur und des Christentums.

Das georgische Mittelalter näherte sich allmählich dem Byzantinischen an. Dies war dadurch bedingt, dass in seinen Ansätzen, ähnlich wie in der Byzantinischen, die hellenistische Kultur im Übergewicht war. Obwohl wir heute über eine kleine Anzahl von historischen Quellen aus dieser Epoche verfügen (Frühmittelalter IV.-V. Jh.), verweist doch die überlieferte Hagiographie, sowohl die georgische als auch die griechische, auf die kulturelle Verwandtschaft mit der hellenistischen Kultur. Dabei machen die

archäologischen Materialien dieser Periode die Nähe der georgischen Kultur zur antiken Welt deutlich. Ausgehend davon brachte der Einfluss der antiken Kultur sowie der größere politische Einfluss des Römischen Reichs auf das frühmittelalterliche Georgien im Vergleich zu den im Westen erwachsenden barbarischen Staaten den georgischen mittelalterlichen Entwicklungsweg dem Byzantinischen näher. Dieser politische Einfluss wurde durch die Existenz des aggressiven Staates des Sassaniden Irans verursacht und zur Abwehr seiner Aggression war der natürliche Verbündete für Georgien das christliche Byzantinische Reich. Hier handelt es sich nicht um Ähnlichkeiten der frühmittelalterlichen georgischen Kultur mit der Byzantinischen, sondern um ihre Annäherung auf nächster Etappe. Später, als diese einheitliche mittelalterliche Zivilisation allmählich Unterschiede zeigte und sie heute als Byzantinische oder westeuropäische Zivilisation bezeichnet wird, stand das Byzantinische Reich dem georgischen politisch und geographisch näher. Gerade deshalb wird die georgische Kultur oft der Byzantinischen Zivilisation zugerechnet. Hier wären aber die wesentlichen gemeinsamen Entwicklungswege zu erwähnen, die sich fast gleichzeitig in westeuropäischen Staaten und in Georgien herauskristallisierten.

Im Unterschied zu Byzanz, das ein Reich war (mit Anspruch auf die Nachfolge des Römischen Reichs), entsteht bei dem georgischen Volk und den westeuropäischen Völkern die Ideologie eines Nationalstaates. Diese im Westen und Osten des Römischen Reichs liegenden Staaten waren jedoch Bestandteile des Römischen Reichs. Die in verschiedenen historischen Quellen bestätigten Angaben derselben Periode über die Anerkennung des höchsten Rangs des Byzantinischen Kaisers seitens der im Gebiet des Römischen Reiches entstandenen neuen Staaten ist ein untrügliches Zeichen der Niederhaltung eines einheitlichen Römischen Raums und der Existenz eines einheitlichen christlichen Roms.

Die Georgier sehen sich selbst in einer einheitlichen christlichen Welt. So kann man folgende Schlussfolgerung ziehen: Das georgische Mittelalter entstand wie das gemeineuropäische, indem es sich auf ähnliche Ansätze gründete, die gemeineuropäische oder christliche mittelalterliche Zivilisation. Die Auffassung des Georgiers Partaze, dargestellt im Werk von Agathias Scholastikos (Mitte des VI. Jh.), ist als die Tatsache der Vergegenwärtigung der kulturellen Einheit Georgiens mit Europa/Byzanz zu verstehen. Nach Ansicht von Partaze haben die Georgier mit den Byzantinern „die gesellschaftlichen Gesetze, Staatsordnung und Lebensart“, „die Einheitlichkeit der Denkart“, „Glauben“, „die Reinheit der Heiligen Geheimnisse“ und, im Ganzen, „einheimische Regeln“ gemeinsam. Georgien sieht sich ähnlich wie andere unabhängige europäische Staaten im Römischen Reich. Nach dem Zusammenbruch des heidnischen Römischen

Reichs wird das Christentum zum Vereiniger Georgiens. Gerade das Christentum verbindet Georgien in den Anschauungen sowohl mit dem Nachfolger des Römischen Reichs Byzanz als auch mit den Völkerschaften, die nominell im Bestand des Reichs verblieben waren. In der Vorstellung Georgiens muss das Befinden im Raum von Byzanz als Verteidiger des wahren Christentums nicht in Frage kommen. Die georgischen und auch griechischen Quellen stimmen in diesen Fragen völlig überein.

Zur Veranschaulichung dessen wäre schon die Zusicherung eines Byzantinischen Titels für die Regierenden in Georgien seit V.-VI. J.J. genug, was am Beispiel sowohl Westgeorgiens als auch Ostgeorgiens bestätigt wird. In den Werken von Priskos von Panion, Agathias Scholastikos, Johannes Malalas, Prokopios von Caisareia und anderen griechischen Historikern ist das Verhältnis der Könige von Lasica (Egrisi, Westgeorgien) zum Byzantinischen Königshof direkt gezeigt, nachdem sich die Könige von Lasica als Vertreter der Byzantinischen christlichen Welt bekannten.

Priskos von Panion beschreibt die Ankunft des Königs von Lasica Gubaz I. in Konstantinopel während der Regierungsjahren von Leon I. (457-475) (10,259), der griechische Historiker Theophanes erzählt im Jahre 522 nach dem Tod des lasischen Königs Damnaze über die Ankunft seines Sohns, Cate, beim Kaiser von Byzanz Justinian I., wo ihm Geschenke gemäß der Kaiserwürde überreicht wurden und er dabei die Tochter eines Römischen Patricius heiratete. (3,77-78). Weitere Angaben von Prokopios von Caisareia aus dem Buch „Krieg mit den Persern“, wo geschrieben steht, dass die Lasen von Anfang an das Land von Kolchis bewohnten, sie unter Römischer Protektion stünden, ihnen aber nichts bezahlten, so dass ihr Gehorsam weder durch Abgaben oder etwas anderes Ausdruck fand, außer dass, wenn ein König starb, der Römische Basileus demjenigen die Zeichen des Machthabers zuschickte, der den Thron besteigen würde (14,105). Weiter die Überlieferung von Agathias Scholastikos, nach der der Bruder von Gubaz II., der den Thron von Lasica nach den großen Kriegen bestiegen hatte, in Byzanz lebte; die Lasen bitten den Byzantinischen Kaiser Justinian den Großen, ihn zum König zu krönen. (527-565) (1,12).

Ähnliche Beispiele können auch aus der Geschichte Ostgeorgiens angeführt werden. Während der Bekehrung des Königs Mirian - so geschrieben im Werk „Cxovreba kartvel mepeta“ von Leonti Mroveli - war sein Sohn als Geisel beim Kaiser Konstantin der Grosse (7,128).

Diese Beispiele verweisen darauf, dass sich Kartli im Byzantinischen, im neuen christlichen Römischen Raum wahrnimmt. Sehr wichtig für das kulturelle Selbstverständnis der Georgier ist ein Satz aus dem hagiographischen Werk von Ioane Sabanizze „Abos çameba“, wo der Autor über die Georgier schreibt, dass `wir am Zipfel dieses Landes (Byzanz) sind` - was ein Hinweis dafür ist, dass sich Georgien als Teil des kulturellen Byzanzraumes verstand (5,495).

Zur Bestätigung der christlichen Römischen (Byzantinischen) Vorherrschaft können viele Fakten aus dem Werk des georgischen Historikers erwähnt werden, das dem Leben von Vaxtang Gorgasal (V.-Jh.) gewidmet ist. Hier nur einige: Einer ist die Beschreibung eines Traums von Gorgasal, als der Byzantinische Kaiser dem Georgier Vaxtang die Königskrone überreicht: „Und der Kaiser streckte die Hand aus, und er nahm die Krone vom Kreuz und setzte sie auf Vaxtangs Haupt.“ (13,168) Noch glaubwürdiger ist auf den Seiten nach Žuanšers Geschichte die Beschreibung über die s.g. Orientierung der Georgier auf Byzanz und über die Anerkennung des Kaisers als Oberhaupt der gemeinchristlichen Welt: Da seien alle Eristavis Kartlis aus dem oberen und unteren Teil übereingekommen und schickten einen Gesandten zum König der Griechen und baten, dass er einen König aus den Nachkommen der Könige von Kartli bestimme und dass jeder Eristav unveränderlich in seiner Eristavtschaft bleibe. Da erfüllte der Kaiser die Bitte und er gab ihnen den Neffen Mirdatis als König, den Sohnes Vaxtangs mit einer griechischen Frau namens Guararn, der in Klaržeti und Žavaxeti herrschte (13,218).

Die kulturelle Entwicklung Georgiens erfolgte im westlichen Raum erst in der hellenischen Welt, dann im Römischen Reich sowie im Byzantinischen Raum. Freilich versuchte es auf allen Etappen seiner Entwicklung unabhängige politische Lebensbedingungen zu sichern und eine eigenständige Kultur zu schaffen, deren allgemeinen Werte jenen Kulturen ähnlich waren, mit denen es im Verbund zunächst bei der Formierung der antiken, später der christlichen Kultur teilgenommen hat. Georgien übte im Zeitalter des antiken Rom und im Mittelalter seine Funktion aus: den Römischen Raum von den Barbaren zu schützen. Seine Funktion ist immer klar ausgeprägt - als Verteidiger der Kaukasustore, durch die die Barbaren einzudringen pflegten. Bei Žuanšer finden wir Angaben über die Ausübung dieser Funktion durch Vaxtang Gorgasal in dem Zeitabschnitt, der für uns vom Interesse ist: Er habe die Ossen (Osseten) und Qivčayen (Kiwtschaken) unterworfen und befestigte die Tore der Osseten. Und er errichte dort hohe Türme und setze die benachbarten Bergbewohner als Wächter ein und nannte das Tor Dariali. Die großen Völkerschaften der Osseten und Kiwtschaken wagten nicht hervorzukommen, außer auf Befehl des Königs der Kartvelen (13,156). Die Tatsache, dass die Georgier Verteidiger des Römischen Raums vor den wilden Völkern waren, verweist auf die Georgier im Römischen Raum, der seit dem IV. Jh. christianisiert wird.

Zu Beginn des Mittelalters wird die Wahrnehmung eines einheitlichen christlichen Raumes durch die Existenz einer gemeinsamen Institution der Heiligen in der ganzen christlichen Welt bestätigt, was bis zur großen Kirchenspaltung aufrechterhalten bleibt. M. Tamarašvili führte in seinem Buch die orthodoxen heiligen Gebete von Georgien in georgischer Sprache an, die

großen westlichen Staatsmännern der IV.-VI. J.J. gewidmet sind. Aus diesen Materialien sind die georgischen Gebete am interessantesten, die dem Papst Silvester im IV. Jh. und auch dem Papst Leon I. (V. Jh.) gewidmet sind, der Rom vor dem Einfall der Hunnen gerettet hat. Das gleiche Bild stellt sich dar, wenn man einen Blick auf den georgischen kirchlichen Kalender wirft, der ein Gebet zum Feiertag von Leon dem Großen (am 18. Januar) in georgischer Sprache enthält (16,182).

Der Hinweis auf Anwesenheit im Römischen Reich bedeutete gleichzeitig den Anspruch auf eine Römische Nachfolge. Diesen Anspruch erhoben alle Länder und Völker, die zur christlichen Welt gehörten. Es war der Anspruch von Byzanz auf die Römische Nachfolge, deswegen bezeichnete es, wie oben erwähnt, seinen Staat als „Staat der Römer.“ Die Anwartschaft auf die Römische Nachfolge erhoben auch die Franken unter Karl dem Großen. Ähnlich waren die Ansprüche der Renaissancestaaten, die um den Titel des Nachfolgers Roms kämpften. Und nicht nur Italien, gleiche Ansprüche erhoben auch andere europäische Staaten, die ihre nationale Literatur und Kultur geschaffen hatten. Ein Beispiel für den Kampf um die Nachfolge Roms ist die in Russland des XV. Jh.s entwickelte Theorie des Dritten Roms.

Derselbe Anspruch ist im Frühmittelalter auch beim georgischen Staat zu erkennen, im Zeitalter der s.g. georgischen Renaissance. Das sind zuallererst die in den Werken der georgischen Gelehrten gestellten Anforderungen zum Byzantinischen Reich, als der Vorsteher des Klosters der Iberer (Georgier) auf dem Berg Athos, die bekannte geistliche Persönlichkeit Giorgi Mtaçmindeli (1009-1065), den Byzantinern Hochmut und Arroganz vorwirft. In dieser Periode erscheinen Schriften, die in alten historischen Materialien die Angaben über die Taten der Apostel in Georgien bestätigen, in dieser Etappe empfängt der Katholikos Georgiens auch den Titel: Katholikos-Patriarch. Zu dieser Zeit, Anfang des XI. Jh.s, kommt in der Darstellung des georgischen Chronisten Sumbaț Sohn des Davits „Cxovreba da uęęeba bagrařonia“ die Theorie über die heilige Abstammung der georgischen königlichen Dynastie auf.

Im Ganzen ist das die Renaissanceepoche in Georgien. Renaissance aber kann nicht nur als Wiedergeburt der Antike verstanden werden, d.h. als eine Epoche, da die Weltanschauung vom christlichen Dogma befreit wurde, vielmehr ist es, so Jacques Le Goff, nicht die Rückkehr zu Rom, sondern in die Tiefe Abrahams, ins irdische Paradies. Die Rückkehr zu Rom bedeutete für sie einfach seine Übertragung, wenn man die oberste Gewalt und Wissenschaft überträgt. *Transalacio imperii* wurde schon erwähnt, als es sich um die Gründung des Frankenreichs unter Karl dem Großen handelte. Im Westen bezeichnet man die Gründung des neuen Westreich unter Karl mit diesem Terminus.

Der erste Versuch der Übertragung Roms erfolgte durch die Gründung Konstantinopols und so wurde sie auch direkt erwähnt: das Neue Rom. M.E.

gibt es eine ähnliche Erscheinung in Georgien des Frühmittelalters, als die georgische Kultur den Höhepunkt seiner Entfaltung erlangte, der georgische Staat ~~große politische Siegeszüge feierte und auf die Byzantinischen kaiserlichen~~ Hoftitel verzichtete. Als Offenbarung des Anspruchs auf Römische Nachfolge können die Zeilen aus dem „Abdulmesiani“ von Ioane Šavteli (Königin Tamar und ihrem Ehegatten Davit Soslan gewidmet) angesehen werden, in denen der Verfasser in vier zehnsilbigen Versen die Gelati-Kathedrale lobpreist, wo sein Herr beerdigt wird:

“Du neues Rom, über dich ist gesagt, Rom  
solle das Oberste unter allen sein.

Ich träume von Helados, selbst von Gelati,  
wo die Körper der Heiligen beerdigt werden“ (6,50)

Georgien versteht sich am Anfang des Mittelalters innerhalb einer einheitlichen christlichen Welt, als ihren Vorsteher es den Römischen Kaiser anerkennt, dessen Nachfolger der byzantinische Kaiser wurde. Überhaupt wurde Rom Zentrum des Reiches, wo der Heiland geboren ist, zum Haupt der christlichen Religion. Dass es das Geburtszentrum des Christentums und gleichzeitig das politische Zentrum seines Verbreitungsareals war, wurde offensichtlich der entscheidende Faktor bei der Anerkennung der Vorrangstellung der Römischen Kirche zu sein. Die Fortsetzung dieses Gedankens musste seit der Erklärung Konstantinopels zum Zentrum des Reiches sein: seine Anerkennung zum Neuen Rom und später aber die von ihm ausgeübte Funktion des Oberhauptes der Weltkirche. Konstantinopel wurde zu Beginn des Mittelalters zur realen Hauptstadt des Christentums. Auf alle Fälle ist es bis zum VIII. Jh. die Hauptstadt eines eigenmächtigen, reale Macht innehabenden Staates, was nicht nur im Osten, sondern auch im Westen anerkannt wird. Das bestätigen die Angaben aus den Werken von Gregor von Tours: Ende des V. Jh.s., als Chlodwig getauft wurde, erhielt er vom Kaiser nicht nur die Zeichen eines Patriziers, sondern der Geschichtsschreiber erwähnt ihn als „den neuen Konstantin“

Ein ähnliches Verhältnis zum Römischen (Byzantinischen) Kaiser zeigte der Königsnachfahre der Ostgoten Theoderich. Der Kaiser Zenon verlieh ihm den Titel eines Patricius und nannte ihn seinen Sohn und Freund, setzte ihn als hohen Militär ein – Magister militum praesentalis (20,54). Auch die Burgundischen Könige waren Träger dieses Titels. Im Jahre 516 erwähnte der König Sigismund, Nachfolger von Gundobald, der den Burgundischen Thron erneut bestieg, dass sein Königreich den Status eines föderativen Königreichs besitze. Der moderne Forscher der gotischen Geschichte H. Wolfram schreibt, dass sich die burgundischen Könige wie die Soldaten des Kaisers wahrgenommen haben (25,447).

Konstantin der Große ist in der ganzen Christenwelt als Oberhaupt der Christenwelt anerkannt. Laut der Überlieferung hat Konstantin der Große von dem Herrn die Gewalt durch eine Kreuzübergabe erhalten. Da ihn das Kreuz führte, siegte er über den heidnischen Kaiser Maxentius, was später von den heiligen Vätern und auch von der Kirche ausgedeutet wurde: ihm als Kaiser wurde die irdische Gewalt übergeben, obwohl er zu diesem Moment noch nicht getauft war. A. Schmemman nennt dies ein griechisches Paradoxon und erklärt folgenderweise: Der christliche Glaube, genauer, der Glaube an Christus kam bei Konstantin nicht durch die Kirche, sondern dieser Glaube wurde ihm persönlich, unmittelbar und für den Sieg gegen den Feind erteilt, d.h. für seine königlichen Dienste. So brachte der Sieg, der durch die Unterstützung des christlichen Gottes erlangt worden war, den Kaiser und entsprechend das Reich unter den Schutz des Kreuzes und machte ihn vom Christus direkt abhängig. Aber das bedeutete zugleich die Bekehrung Konstantins als Wahrheitssucher und Kaiser: Christus selbst erteilte ihm die Gewalt, machte ihn zu seinem Auserwählten und in seiner Person schloss er sich auch dem Reich durch ein besonderes Bündnis an (22,95).

Ähnlicher Art muss m. E. die Überlieferung sein, die in der georgischen historischen Quelle "Mokcevai kartlisai" aufzufinden ist: Dann erfreute sich König Mirian, sobald er benachrichtigt wurde, dass das Christusgewand aus Jerusalem schon in Mcxeta angelangt sei, und dankte Gott und sprach: Gesegnet bist du der Herr Jesus Christus, der Sohn des allmächtigen Gottes, da du unser Leben und unsere Erlösung vom Teufel und dunklen Ort willst, als du dein Gewand den Juden aus der heiligen Stadt Jerusalem überreicht hast, damit sie es in die Stadt der Verwandten bringen, da zur Zeit deiner Kreuzigung in dieser Stadt unsere Väter herrschten (9,323). Kann dieser Auszug aus der historischen Quelle in der Bedeutung der Erteilung der Gewalt von Gott wie im Fall von Konstantin ausgelegt werden? Wahrscheinlich möchte der Verfasser hier unterstreichen, dass das georgische königliche Geschlecht mit Christusgnade beschenkt wurde. Wie die Übergabe des Kreuzes an Konstantin könnte das Zuteilwerden des Christusgewandes an Georgien bedeuten, dass das georgische königliche Geschlecht, das die Stadt Mcxeta verwaltete und wohin das Gewand des Herrn gebracht wurde, von Gott erwählt worden war. Eine Bestätigung dieses Gedankens könnten die Worte des Königs Mirian sein: „Da du unser Leben und unsere Erlösung vom Teufel und dunklem Ort willst, als du dein Gewand den Juden aus der heiligen Stadt Jerusalem überreicht hast, damit sie es in die fremde Stadt der Verwandten brachten, da zur Zeit deiner Kreuzigung in dieser Stadt unsere Väter herrschten.“(9,323) Das Gewand Christi erscheint später als das christliche Machtsymbol der georgischen Könige auf dem Wappenbild der Bagratiden.

In den georgischen historischen Quellen erscheint Georgien als Mitgliedsland der einheitlichen Christenwelt. Auch die Entwicklung erfolgt entsprechend: die **Bildung der christlichen Staatsideologie, die sich nicht nur in historischen und geistlichen Schriften, sondern auch in den Staatssymbolen dieser Epoche klar manifestiert.**

Das in den Werken von Leonti Mroveli enthaltene Vermächtnis des Königs Mirian bringt das neue Denken in Georgien zum Ausdruck. Christliche Staatsanschauung - die Erteilung der Macht durch Gott, das Wirken im Namen Gottes und der Sieg über die Feinde „unter Führung des verehrungswürdigen Kreuzes“ ist das wesentlichste Merkmal für das mittelalterliche Denken.

“Mein Sohn, meine Finsternis hat sich ins Licht verkehrt und der Tod ins Leben. Dir habe ich die Krone meines Königiums gegeben. Gott, der Schöpfer des Himmels und der Erde festige dich im vollkommenen Glauben. Übe dich in allen Geboten des Sohnes Gottes und halte dich stets an sie. Und im Namen Christi werde dir der Tod zum Leben, durch ihn gewinnst du unvergängliches Leben. ... Du aber sei von Herzen darauf bedacht und gib dich dem Sohn des Gottes anheim, der vor aller Zeit geboren wurde, der Mensch geworden ist und für unsere Erlösung gelitten hat. Und unter der Führung des verehrungswürdigen Kreuzes wirst du über die Feinde siegen, wie es denen geschieht, die ihm vom Herzen vertrauen. Und verehere die lebendige, göttlich aufgerichtete Säule und setze alle deine Hoffnung auf sie, und dein Heimgang zum ewigen Schlaf erfülle sich im Glauben an die Dreifaltigkeit.“(8,130).

In Georgien wie in der ganzen christlichen Welt ist sowohl das Wirken der geistlichen als auch der weltlichen Verwalter durch die Grundlagen der christlichen Lehre motiviert. Wie oben dargestellt, war der erste Schritt von ihnen auch in der georgischen Wirklichkeit eine Anregung durch die Tätigkeit der Könige und der Würdenträger, besonders die der Militärs. Aus den georgischen Quellen ist es ersichtlich, dass jeder Sieg der Georgier Gott zugeschrieben wurde, durch dessen Unterstützung sie diesen Sieg gewonnen hatten. Not und Unglück wurden als die Taten der Feinde der Christlichkeit dargestellt, oder oft war dieses Unglück durch die von den Christen begangenen Sünden oder durch zu geringen Glauben verursacht.

Die christliche Denkart, wenn die Menschen wegen ihrer Sünden bestraft werden sollten, entstand in der christlichen Welt aufgrund der von Kirchenvätern formulierten theologischen Theorien. Da Gott Richter und Schöpfer aller Dinge ist, ist er der Beschützer des Menschen und bestraft ihn auch wegen der begangenen Sünden. In der christlichen Gemeinschaft, die nach Gottes Willen verwaltet wird, sind Niederlagen der Christen in Schlachten (oft gegen Ungläubige) oder ihnen entstandenes Unglück auszulegen. Zur Bestätigung ähnlicher Denkart können mehrere Beispiele aus der Geschichte Westeuropas angeführt werden, hier wäre nur eins zu nennen. Es ist das Traktat des Mönchs

aus dem Kloster Salviani „Über die göttliche Verwaltung“, der sich Priester aus Marseille nennt. Im Traktat unternimmt er den Versuch, die Gründe der Einfälle von Barbaren zu erklären. Die Hauptursache liegt bei den Römern, unter ihnen auch Christen, die größere Feinde ihres eigenen Landes waren als ihre Feinde, weil sie Sünden durch Auseinandersetzungen und Feindschaft vermehrten (23,18). Auszüge mit ähnlichem Inhalt kommen in den georgischen hagiographischen Schriftdenkmälern wie in den Chroniken und historischen Büchern von „Kartlis cxovreba“ oft vor. So schreibt Žuanšer bei der Krönung Vaxtaṅs: „Unserer Sünden vor Gott sind viele geworden, und wir haben die Religion Christi und das Gesetz aus der Offenbarung des Johannes nicht gut bewahrt. Es ist gerecht, dass Gott seinen Zorn gegen uns richtete, dass er uns den fremden Völkern zur Vernichtung preisgab und uns das Gebiet durch die Griechen nehmen ließ, wie er König Varaz-Bakar Ḳlaržeti nahm. Und das geschah Varaz-Bakar wegen der Sünden, denn er bewahrte die Religion Christi nicht. Dieses aber geschah nicht wegen einer Verfehlung unserer Könige, sondern wegen der Sünden des Volkes (13,146). Žuanšer, einer der ersten, der die christliche Ideologie in der georgischen Historiographie durchgesetzt hat, spricht wiederholt davon, dass das Unglück über das Land – die Besetzung des Landes durch Fremde und die Verbreitung des fremden Glaubens in Georgien – wegen der Sünden der Georgier auftrat, so Vaxtaṅ es selbst in den Annalen verkündet: „Dann eröffnete der König als Rangältester und als Weiser, der bei Philosophen aufgewachsen war, die Beratung mit lauter Stimme und sagte: Die Heimsuchung und die Strafe Gottes sind wegen ihrer Sünden über Könige und Völker gekommen. Wenn die Gläubigen es am Dienst Gottes fehlen lassen und Gebote übertreten, dann trifft sie ein solches Unglück wie es jetzt über uns traf. Wie der gute Vater den Sohn im Guten zu guten Taten anhält.“ (13,147).

Über die Sünde wird in der Schrift von Žuanšer bei der Darstellung des Konflikts zwischen Vaxtaṅ und dem Erzbischof Mikael urteilt. Vaxtaṅ wendet sich an Mikael: „Dieser Stolz der Überhebung ist eine Verführung des Teufels; wenn dich auch die Zahl meiner Sünden erregt hat, so hast du doch nicht die Vollmacht zum Bösen, sondern zur Vergebung, wie das Evangelium sagt: „Das zerstoßene Rohr wird er nicht zerbrechen, und den glimmenden Docht wird er nicht auslöschen.“ (13,196-197).

Die georgischen Quellen, die, ähnlich wie andere Chroniken der christlichen Epoche, entsprechend den theologischen historischen Konzepten geschaffen worden, stellen die christlichen Motive der Taten seit den ersten georgischen Königen dar, die am Beginn des georgischen christlichen Staates standen.

Die Führung des Kreuzes und der Sieg über den Feind durch das Kreuz sowie die Vernichtung der Götzen - dieser Prozess verlief in Georgien ähnlich wie in anderen christlichen Ländern. In der Schrift von Leonti Mroveli gibt es viele Bilder der Vertreibung mit Hilfe des Kreuzes, und die Heilige Nino schreibt den

Einsturz der Berge Armazi und Zaden und die Vernichtung der Götzen der Macht des Gottes und des Kreuzes zu: „... dass sie durch die Macht des ~~Höchsten und durch das Kreuz vertrieben sind von dieser Stätte~~“ (8,113). „König Konstantin glaubte ihnen, wie das ausführlich in der Bekehrung Griechenlands geschrieben ist, er liess sich taufen und ließ sich eine Abbildung des Kreuzes bringen, und er kämpfte mit einem kleinen Heer gegen die zahllosen persischen Feinde und schlug durch die Kraft Christi ihr Lager in die Flucht und vernichtete die Mehrzahl.“ (8,70).

Die christliche militärische Ideologie ist aus den historischen Quellen des Frühmittelalters am besten in Žuanšers Beschreibung des Lebens von Vaxtang Gorgasal widergespiegelt. Alle Taten Vaxtangs sind nach ihr in Übereinstimmung mit der christlichen Lehre, die die kirchlichen Väter im IV. Jh. durchgesetzt haben. Alle seine Schlachten sind motiviert als Kampf gegen die Feinde Christi sowie durch die Verteidigung der Staatsinteressen.

Die Darstellung der Genese der christlichen mittelalterlichen Zivilisation, das Aufzeigen der Voraussetzungen und Kennzeichen dieser Zivilisation sowie die vergleichende Untersuchung der allgemeinen Formen und Eigenarten ihrer Entstehung in Ost- und Westeuropa ermöglicht die Schlussfolgerung: Die Entstehung der mittelalterlichen Zivilisation erfolgt im Raum eines einheitlichen Römischen Reiches und die Völker, die zum Reich gehörten, waren an der Entstehung dieser Zivilisation gemäß ihrer damaligen Entwicklung beteiligt. Auf dieser Etappe wäre es kaum möglich von einer typologischen Verschiedenheit der ost- und westeuropäischen Zivilisationen zu sprechen. Deshalb wäre die Behauptung über die Zugehörigkeit der georgischen Kultur zum oströmischen Byzantinischen Reich nicht berechtigt, weil sich die typologisch unterschiedliche byzantinische Zivilisation erst auf einer späteren Etappe formiert.

Wegen der Mannigfaltigkeit der Probleme scheint es vorteilhafter zu sein, zur Untersuchung der mittelalterlichen Zivilisation und zur Bestimmung der Rolle sowohl der Georgier als auch anderer Schöpfer dieser Kultur die Charakterisierung sowie der gemeinchristlichen als auch der nationalen Kulturen dieser Epoche heranzuziehen, was eine umfangreiche Arbeit ist. Hier sind hauptsächlich IV.-VI. Jh. dargestellt, als die gemeinchristliche Weltwahrnehmung größer ist als die nationale: Es gibt private nationale Interessen, aber sie sind auf dem Hintergrund der gemeinchristlichen Ideologie angesiedelt.

Neben der Identität der Denkformen im ganzen christlichen Römischen Reich, was sich im historischen Schrifttum dieser Epoche widerspiegelte, erkennen verschiedene Völker und die in diesem Gebiet entstandenen nationalen politischen Einheiten wie im Westen (Franken, Langobarden, Ostgoten, Westgoten...) so auch im Osten (georgische Staatseinheiten – Kartli und Lasica)

den Römischen (Byzantinischen) Kaiser zum Oberhaupt des christlichen Reichs an. Darauf verweist nicht nur die Zusicherung des Titels der kaiserlichen Hofbehörden vom Byzantinischen Kaiser, sondern auch die historischen Quellen dieser Epoche erkennen fast identisch den Byzantinischen Kaiser als Oberhaupt der Christenwelt an. Davon zeugt auch, dass die Thronbesteigung des Kaisers oder ein wichtiges Ereignis im Reich in der nationalen Literatur jener Periode Niederschlag findet (die Bekehrung Kartlis, Leonti Mroveli, Žuanšer, Gregor von Tours, Beda Venerabilis, die langobardischen und gotischen Chronisten). Oft ist in den Werken bei der Datierung eines Ereignisses genannt, wer zu diesem Zeitpunkt als Byzantinischer Kaiser tätig war.

Wir haben hier einen Versuch unternommen, die Identität der Weltwahrnehmung in diesem Raum aufzuzeigen, sei es die Denkform oder das Verhältnis zu den wesentlichen Problemen wie die Theorie des Funktionierens der königlichen oder weltlichen Gewalt nach der christlichen Ideologie oder das Verhältnis zum Krieg, und im Allgemeinen die staatliche Weltanschauung, was eine Zusammenfassung ermöglicht, nach der sie identisch für die zu dem Reich gehörenden Völkern ist. Die Theorie über die göttliche Abstammung der königlichen Macht oder die Übergabe der königlichen Macht durch Gott ist auch in der georgischen Wirklichkeit identisch mit der westlichen. Die militärische Weltanschauung, das Verhältnis der Christen zum Krieg legt in Georgien denselben Entwicklungsweg zurück wie im europäischen Raum (Ablehnung des Krieges als Handwerks, die Theorie des „gerechten Kriegs“, die Theorie des „heiligen Kriegs“ - die Theorie über den Schutz der christlichen Heimat.) Anfangs galt für Christen, dass Krieg und Blutvergießen für Christen unakzeptabel sei, später folgt die Theorie des gerechten Krieges, d.h., der Krieg gegen Ungläubige und zum Schutz der Christenheit. Wenn es früher galt, dass sich ein Christ, der Ritter von Christus, als Diener Gottes durch Gebet und Gehorsam vergegenwärtige, erlebt diese Auffassung eine Transformation, er wird zum Ritter von Christus und mit der Waffe in der Hand schützt er seine Heimat und seinen Glauben.

Im christlichen Raum ist auch die Weltwahrnehmung identisch. In der Erfahrung dieser Epoche ist das Erlebnis der Strafe wegen der Sünden oder die Gotteshilfe in Gefahr gleich. Ähnlich sind auch die Taten motiviert. Die Gotteshilfe im Kampf und das Modell des Sieges von Konstantin den Großen durch Gotteshilfe (durch die Führung des Kreuzes) über die Heiden wird auch von der ganzen christlichen Welt motiviert. Der Kampf der Georgier ist immer christlich motiviert, jeder Sieg oder jede Niederlage ist Gottesverfügung, die ihrerseits von der christlichen Ideologie motiviert ist (Sünden oder Stärke im Glauben, die Vollstreckung der christlichen Taten, und das wichtigste: die Führung des Kampfes im Glauben an Gott - Gebet vor der Schlacht, Reue und Kampf unter „Führung des Kreuzes.“)

Die Analyse der Entstehung der christlichen mittelalterlichen Zivilisation zeigt, dass die Georgier zusammen mit Griechen und Völkern indoeuropäischer **Abstammung die Zivilisation des Mittelalters bilden.** **- Identisch sind auch die Vorstellungen über das Funktionieren der geistlichen und weltlichen Macht in der ganzen europäischen Welt.** Die Georgier verstehen sich in einer einheitlichen christlichen Welt.

#### Anmerkungen

1. agatia skolastiķosi, georgiķa. – bizantieli mķerlebi sakartvelos űesaxeb. ę. III, gamosca s. qaučiűvilma, Tbilisi 1936.
2. adრინდელი peodaluri liķeratura, prop. ķekeliķis redaksiita da gamovlevit, Tbilisi 1935.
3. teopane ჯამთააჲმქერელი. georgiķa, IV, naķ.I, berჰნული ęekűi kartuli targmaniturt da ganmartebit s. qaučiűvilis mier, Tbilisi 1941.
4. a. agvistosa քameba da yuačli քmidisa didisa moքamisa raჰdenisi, romel iքarna ჯამთა didisa mepisa vaxtangista, sparsta mier kartls, sopelsa űina քroms. sakartvelos samotxe, gamocemuli g. sabininis mier, Petersburg 1802.
5. ioane sabanisze: habos քameba, kartuli mķerloba, , ę. 1. Tbilisi 1987.
6. ioane űavteli: Abdul-mesiani, Tbilisi 1937.
7. leonęi mroveli: cxovreba kartvelta mepeta, kartlis cxovreba, ęekűi dadgenili qvela ჰირთადი xelnaքeris mixedvit s. qaučiűvilis mier, ę. 1. Tbilisi 1955.
8. mokcevai kartlisai, űatberdis ķrebuli X sauķunisa, gamosacemad moamzades b. gigineiűvilma da el. giunaűvilma. Tbilisi 1979.
9. priűķe panioneli. georgiķa, I, bizantieli mķerlebis cnobebi sakartvelos űesaxeb, ęekűebi kartuli tarmaniturt gamosces da ganmartebebi daurtes al. gamqrelizem da s. qaučiűvilma, Tbilisi 1961.
10. kartuli mķevrmetqveleba, ჰეგლები და მასალები. seķriბა, naრķvevi քin քარუმჰყვარა და saჰიქlebi daurto n. ķandelaķma. Tbilisi 1958.
11. cxovreba da քameba քმინდისა moքamisa ķonstantine kartuelisa. sakartvelos samotxe, gamocemuli g. Sabininis mier, Peterburgi 1802.
12. ჰანűერი: cxovreba vaxtang gorgasalisa. kartlis cxovreba, ęekűi dadgenili qvela ჰირთადი xelnaքeris mixedvit, s. qaučiűvilis mier, ę. 1. Tbilisi 1955.
13. Prokopii Kesarijskij. Vojna s persami. Sankt Petersburg 1998.
14. berჰeniűvili, n. sakartvelos iűtoris saķitxebi. Tbilisi 1990.
15. tamaraűvili, m. kartuli eķlesia dasabamidan dyemde. Tbilisi 1955.
16. masxeliűvili, d. sakartvelos IV-VIII ss-űi. Tbilisi 2003.
17. ękovani n.: sakartvelos ķuტuruli raoba da civilizaciuri kutvnileba civilizaciata teoriis ķontekűűi. Tbilisi 2005.
18. ჰვახიűvili, iv.: iűtoris mizანი, քqaroebi და metodebi քინატ და axლა. - txzuleბანი, VIII, Tbilisi 1977.
19. P:ajlyűifter G: Teodorich Velikij. Sankt Petersburg, 2004.

20. Rudakov A.P.: Očerki vizantijskoj kul'tury po dannym grečeskoj agiografii. Sankt Petersburg. 1997.
21. Šmeman A.: Istoričeskij put' pravoslavija. M. 2003.
22. Le Goff Jacques: La Civilisation de L'Occident Medieval Arthaud, 1984.
23. Runciman S.: Byzanz. Von der Gründung bis zum Fall Konstantinopel. München, 1976.
24. Wolfram H.: Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie. München, 1990, S. 447.

## **Pauli Tagaris-Palaeologi und Georgien**

Durch die im Zusammenhang mit den Einfällen des Feindes hervorgerufenen Probleme waren Georgien und Byzanz in eine gefährliche Lage gebracht worden. In Byzanz wurde einhergehend mit einer politischen Anarchie auch die griechische Kirche geschwächt. Ihr Niedergang war durch die Eroberungskriege der Türkei hervorgerufen worden, wodurch ein großer Teil des Besitzes und des Einflusses der Bischöfe und Geistlichkeit verloren ging (16,288), was schließlich zur Annullierung vieler Bistümer und zu einer bedeutenden Reduzierung der Kirchengemeinde führte. Anstelle von rechtgläubigen Griechen vermehrten sich die Anhänger des Islam, die ein Nomadenleben führenden Turkmenen und Seldschuken.

Die in Anatolien vor sich gehende Krise bot einen guten Nährboden für Abenteurer tausenderlei Konfessionen, um Geld und Vorteil zu finden. Einer dieser Abenteurer war der griechische Pseudogeistliche Pauli Tagaris (13,289; 16,335-337). Die Tätigkeit Tagaris' ist von vielfältiger Bedeutung. Sie zeigt einerseits anschaulich die schwierige Lage der griechischen Kirche, andererseits hat sie eine unmittelbare Berührung zu Georgien.

Tagaris' Eintreffen in Georgien geht mit jener schwierigen Zeit einher, da eine starke Tendenz des staatlichen und kirchlichen Separatismus zu bemerken ist, dieser Prozess prägte Mesxeti und Westgeorgien besonders (10,52-58; 11-116).

Ivane Žavaxišvili schätzte ein, dass das zunehmende Erstarken der Turkosmanen an der Schwelle vom XIV. und XV. Jahrhundert die Basis für die Tätigkeit einer Pseudopriesterschaft schuf. Unter diesem Aspekt heben sich die griechischen Pseudogeistlichen in Georgien besonders hervor (10,52-53).

Die Katholikoipatriarchen von Mxeta waren oft gezwungen radikale Maßnahmen zu ergreifen und ließen sich von der durch solche Persönlichkeiten irreführten Geistlichkeit durch einen Treueschwur bestätigen (7,182-185).

Anfang des XV. Jahrhunderts wendet sich der Maçqueri-Bischof Gerasime an den Katholikos von Georgien Mikael und schwört, dass er den Patriarch von Antiochien nicht anerkennt und nicht in die Gebete einbezieht.

„Wir gedenken weder des Patriarchen von Antiochien in den Gebeten, noch werden wir eine von ihm geschickte Person erhören, noch werden wir den Diakon von Varzia weihen“ (7,183).

Das Erscheinen von Personen der griechischen Geistlichkeit brachte nicht nur in Mesxeti, sondern in ganz Westgeorgien analoge Probleme mit sich. Alles das endete in den Jahren 1470-1474 mit einer Kirchenenspaltung Westgeorgiens von einer einheitlichen Kirche (10,112-116).

Über die Ankunft eines solchen griechischen Pseudogeistlichen soll in diesem Aufsatz die Rede sein.

#### Quellen:

Über Tagaris sind Quellen in Dokumenten des Konstantinopeler Patriarchats aufbewahrt, die in den Jahren 1860-1862 durch Miklosich und Müller abgedruckt worden sind; sie sind in der Wissenschaft als Patriarchatsakten bekannt (11).

Die Akten betreffen im Einzelnen Beschlüsse des Patriarchs von Konstantinopel, die auf den Sitzungen des Heiligen Synods gefasst wurden und umfassen ein ganzes Spektrum von Fragen, angefangen von einer Reihe wichtiger Beschlüsse bis existierender Disziplinarprobleme in der Kirche.

S. Vryonis erläutert dazu, dass „diese Akten nicht allumfassend und erschöpfend sind, da nur ein kleiner Teil der Dokumente überliefert ist“, obwohl Vryonis gleichzeitig bemerkt, dass ein großer Teil (140 Akten) der Dokumente das XIV. Jahrhundert betrifft, aber nicht nur Fragen des XIV. Jahrhunderts umfasst, sondern auch vor sich gehende Ereignisse des XIII. und XV. Jahrhunderts und dass die in ihnen beschriebenen Fragen alle einzelnen Regionen Kleinasiens und darunter 50 Bistümer abdecken (16,289). Der Forscher unterstreicht besonders deren Zuverlässigkeit. Für uns besitzt das eine große Bedeutung, da die Quellen aus der damaligen Zeit stammen und gleichzeitig die Form offizieller Beschlüsse tragen. Hiervon ausgehend erhalten sie in der Geschichtswissenschaft die Bedeutung von Primärquellen und zeichnen sich durch Verlässlichkeit aus. Erhalten geblieben ist auch ein Reuebrief von Tagaris, der im Patriarchatsarchiv aufbewahrt ist, wo Tagaris detailliert seine Geschichte erzählt<sup>1</sup>.

G. Hill schätzt das Wirken Tagaris' als erdachte Geschichte ein und stützt sich nur auf jene Quelle, die im Jahre 1839 durch M. L. Bellaquest in Paris gedruckt wurde.<sup>2</sup> Hills Skeptizismus, wie später herausgefunden wurde, hat sich als grundlos herausgestellt. Vryonis unterstreicht, dass Hill die oben genannten griechischen Akten nicht genutzt hat, die nicht nur Tagaris' Tätigkeit bekräftigen, sondern gemeinsam mit dieser europäischen Chronik die Informationen über die Persönlichkeit Tagaris gegenseitig vervollständigen (16,337 Anm. 241; 14,435). Das über Tagaris existierende Material ist umfangreich und stellt eine verlässliche, interessante Quelle dar. Wir werden uns auf die durch S. P. Vryonis erforschte interessante Erarbeitung stützen und mit Zufriedenheit nicht nur eine interessante Nähe zu georgischen Quellen feststellen.

#### Tagaris in Byzanz und in den Ländern des Ostens

Die Tätigkeit Tagaris' in Byzanz und auch in den Ländern des Ostens wird in den Konstantinopeler Patriarchatsakten recht gut charakterisiert, in denen er als „sündiger

Mönch, sogar Pseudomönch und Teufelssohn Tagaris“ genannt ist (16,335). Dieser letzten Bezeichnung folgend, müssen P. Tagaris' Sünden tatsächlich ernsthaft ~~gewesen sein, sonst hätte man seiner nicht als Teufelssohn gedacht.~~ ~ ~ ~ ~ ~

Er entstammte der ziemlich einflussreichen Tagaris-Familie. Tagaris' Angaben zufolge war sein Vater ein hervorragender Feldherr, die Mutter eine nahe Verwandte der Kaiserfamilie. Von Seiten der Mutter hieß er Palaeologi (13,289-300). Im Alter von 15 Jahren heiratete der junge Pauli, gleichwohl er die Frau kurze Zeit später verließ und nach Palästina ging, wo er Mönch wurde.

Danach kehrte Tagaris nach Konstantinopel zurück, wie er sagte, weil er im Kloster zu wohnen wünschte, „um einer guten Sache zu dienen“. Kurze Zeit später fand er ein Heiligenbild, was ihm die Hoffnung gab, Geld für das tägliche Leben zu erlangen. Diese Tatsache verwickelte ihn mit seiner Familie in einen Skandal, die Geistlichkeit schaltete sich in die Sache ein, die ihm sein Heiligenbild wegnahm. Nach Vryonis war Tagaris beleidigt, und danach, als er niemanden fand, der ihm sein weggenommenes Eigentum zurückgeben konnte, begab er sich völlig hoffnungslos nach Jerusalem (16,336).

Im Heiligen Land genoss Tagaris das Vertrauen des Jerusalemer Patriarchen Lasarius. Im Jahre 1368, als Muslime Lasarius zwangen, den heilige Stuhl des Patriarchen von Jerusalem zu verlassen, drohte einer der Thronbewerber P. Tagaris' Leben auszulöschen. Dass Tagaris selbst wünschte, den Jerusalemer Patriarchenthron zu erlangen, ist daraus ersichtlich, dass er später das Jerusalemer Patriarchat ungesetzlich begehrte und einige Scharlatanerien beging. Was das Patriarchenamt betrifft, so war dieses in den Jahren 1368-1376 vakant, aber Tagaris war aus Gründen der Sicherheit gezwungen, Jerusalem zu verlassen. Dieser Fakt konnte ihn aber nicht daran hindern, sich selbst das Jerusalemer Patriarchenamt zuzuschreiben.

Die nächste Etappe Tagaris' war Antiochien, wo – nach seinen Worten – „der Satan erneut in mich fuhr und es nichts Ungesetzmaßiges und Illegales gab, was er mich nicht zu tun zwang, anstatt eines beschämenden Einkommens...“. Tagaris ernannte sich ins Jerusalemer Patriarchenamt. Von jetzt an begann die Versetzung und Ernennung von Bischöfen und Geistlichen nach seinem Wunsch. In Anatolien arrangierte sich Tagaris mit verschiedenen muslimischen Emiren und Befehlshabern, wodurch er ziemlich oft den Widerstand der gesetzmäßig eingesetzten Bischöfe brach. Gegen 1370 verkomplizierte sich die Situation dermaßen, dass der Patriarch von Konstantinopel und der Heilige Synod ein extra Geheiß erließen, wodurch sie einigen Erzbischöfen die Machthabe gaben, alle diejenigen Geistlichen absetzen zu lassen, die durch den „Pseudogeistlichen und Teufelssohn Tagaris“ ungesetzlich ernannt worden waren. Laut P. Tagaris hatte die Liebe zum Geld von ihm dermaßen Besitz ergriffen, dass er bereit war jeglichen bösen Weg zu beschreiten, um Besitztümer zu finden (16,336; 11,226-227). Gerade Geld und das unbändige Streben nach Reichtum führten ihn nach Georgien.

### Tagaris in Georgien

Der Grund für den sich in Richtung Persien bewegendem Tagaris, sich nach Georgien zu wenden, war – wie er selbst erklärte –, seinen erworbenen großen Besitz in Georgien zu vermehren, „wie ich mehr Reichtum anhäufen könne“ (16,337). Zur Zeit seines Eintreffens in Georgien, so erzählt uns P. Tagaris, stritten dort drei Männer um die königliche Macht. Tagaris überzeugte sie davon, dass nur er ihre Probleme lösen könne und derjenige den Königsthron erreichen könne, der ihm am meisten Geld widmen würde. So, um ebenfalls mit seinen Worten zu sprechen, „habe ich ein gar nicht so kleines Vermögen erworben“ (16,337; 11, 227).

Aus Georgien begab sich Tagaris nach Tabriz, wo er Bischof wurde. Aus Tabriz richteten sich seine Schritte nach Trapizunt. Hier erfuhr er von einem Brief des Konstantinopeler Patriarchen, in dem ein gewisser Apostel des Antichristen, der Stadtbischof von Tvyros und sein übeltätiger Gleichgesinnte Tagaris genannt waren. Tagaris wechselte aus Angst vor einer Gefangennahme schnell in das Tatarenreich (Goldene Horde - L. T.), wo er zum Preis von elf Diamanten einen Kampftrupp von örtlichen Tataren mietete und in einen geschützten Ort nach Ungarn ging und von hier aus schließlich beim Papst Roms erschien. Letzterer bestimmte ihn als Patriarch von Konstantinopel und entsprechend rüstete er ihn auch aus (16,337; 13,289-300; 11,228-229).

Kehren wir zu dem für uns interessanten Abschnitt Tagaris zurück. Wie aus seinen Erzählungen hervorgeht, traf er bei seiner Ankunft in Georgien auf drei Persönlichkeiten, die Anspruch auf den Königsthron Georgiens hatten. Danach bestätigte er einen von ihnen auf dem Thron oder er weihte den Letzteren als König, und dann verließ er Georgien.

Diese letzten Begebenheiten vom Weggang aus Georgien bis zur Ankunft nach Europa datiert S. P. Vryonis mit ungefähr dem Jahr 1391 (16,335). Ungeachtet der ausgedehnten Erzählung Vryonis' über Tagaris sind die Angaben über Tagaris Aufenthalt in Georgien nicht detailliert erforscht, obwohl wir in Anlehnung an seine Erzählung über Tagaris nicht nur das Datum seiner Ankunft in Georgien, sondern auch die Personalien jener drei Personen, die nach Tagaris um den Thron von Georgien kämpften und jene politischen Kämpfe, die an der Neige des XIV. Jahrhundert vor sich gingen, genau herauskristallisieren können.

Die Tätigkeit Tagaris' in Georgien fällt auf die Regierungszeit von Bagrat V., des Großen (1360-1395). Während der Regierungszeit von Bagrat V. war Georgien eine ziemlich starke politische Einheit, nach Angaben von armenischen Quellen soll in Georgien zu jener Zeit Eintracht geherrscht haben (6,26). Die „große Friedenszeit“ währte nicht während der gesamten Regierungszeit von Bagrat.

Im Frühjahr des Jahres 1386 überfiel nach Angaben von Tovma Meçopec Timur Langs Georgien. Als erstes nahm er das unmittelbare Gebiet der Bagratiden Surmani (Sumbari) ein, dann aber stand er nach Durchqueren der Gebiete von Sivnieti und Armenien vor Tbilisi. Am 21. November 1386 fiel Tbilisi nach großen Kämpfen

(6,26). Der Einfall Timur Langs des Jahres 1386 eröffnete einen 17jährigen ununterbrochenen Kampf zwischen Georgien und dem Imperium Timur Langs. ~~Danach wurde der Kampf mit den Nachfahren Timurs und der Turkmänen fortgesetzt.~~ Alles das bedeutete das Ende dieser „großen Friedenszeit“ Georgiens.

Die Einzigen, die in diesen Zeiten der Wirren einen Vorteil erkannten, waren die Vertreter des Zweiges der Bagratiden aus Imereti. Nach der Gefangenennahme von Bagrat und seiner Familienmitglieder durch Timur Lang ist Giorgi, Sohn des Bagrat (der zukünftige Giorgi VII. 1395-1409), gezwungen, Westgeorgien zu verlassen und militärische Operationen im Osten durchzuführen. Dem Historiker Vaxuštī zufolge sah Aleksandre, Sohn des Bagrat (Nariniden-Zweig) „den Weggang Giorgis aus Imereti und die Entwicklung der Lage. Er ließ sich als König der Imereter segnen [Bagrat V. der Große – L.T.] und kämpfte für die Burgen des Königs Bagrat“. Aleksandre wurde im Jahre 1387 in Gelati als König geweiht (2,265, 803).

Die Nachkommen Davit Narins, im Einzelnen seine Enkel, die Kinder von Bagrats Sohnes Mikel, Aleksandre und Giorgi herrschten in Westgeorgien<sup>3</sup>. Der Ältere von ihnen war Aleksandre, der nach den Angaben desselben Vaxuštī nach dem Tod des Vaters Bagrat V., des Großen, als Eristavi eingesetzt wurde (nach Vaxuštī fand dieses Ereignis im Jahre 1372 statt).

Aleksandre I. herrschte in Imereti lediglich zwei Jahre (in den Jahren 1387-1389). Ungeachtet der kurzen Regierungszeit gelang es Aleksandre, nicht nur auf dem Territorium Westgeorgiens sondern auch in Ostgeorgien separatistische Kämpfe durchzuführen, wo er für kurze Zeit, aber dennoch die Stadt Ali einnehmen und dort die Getreuen des Königs, die Aznauren mit Namen Gabelize ausrotten konnte (8,209).

Aleksandre, Sohn des Bagrat, starb im Jahre 1389 (2,265, 803). Er hinterließ eine Ehefrau Ana und zwei Kinder: Demetre und Tamar (eine Kunde über andere Kinder besitzen wir nicht) (2, 278-279, 803).

Die Auswahl Aleksandres als König war im Jahre 1387 in Imereti deshalb möglich, weil er unter den Brüdern der älteste und außerdem einflussreichste war, sodass die Wahl, die auf Aleksandre fiel, logisch war, und keinen Anlass des Bruders gab zu protestieren. Nach dem Tod Aleksandres im Jahre 1389 verfügte Giorgi über den Thron, obwohl dieser nach dem Gesetz der Herrschaft eigentlich dem minderjährigen Sohn Demetre gehört hätte (2, 803-804).

Fakt ist, dass die Mutter Demetres, ihre Eltern oder deren Anhänger es wünschten, gerade den Sohn Aleksandres Demetre als „gesetzlichen“ Erben auf dem Thron zu sehen. Eigene Ansprüche sollte auch der ältere Sohn von Bagrat V. des Großen, Giorgi stellen, der starke Positionen innehatte.

Unserer Meinung nach muss Pauli Tagaris gerade im Jahre 1389 mit dem falschen Titel eines Jerusalemer Patriarchs nach Georgien gekommen sein. Das ist auch teils aus seiner Erzählung zu ersehen, wo die Rede von drei um den Thron kämpfenden Männern ist. Gleichzeitig stimmt das Datum des Eintreffens Tagaris' in Georgien und seine Reise nach Europa mit dem von Vryonis vorgeschlagenen Jahr 1391 (16,335-337) gut überein.

Noch ein Argument zur Bestärkung dieses Faktes ist, dass es in Georgien nirgendwo andere geweihte Könige gab. Es existierten Könige Georgiens, deren Weihung völlig nach dem Katholikos-Patriarchenamt Georgiens vor sich gegangen war. Diese hätten in Katholikosangelegenheiten solchen aus dem Ausland eingereisten Patriarchen oder Abenteurern nicht einmal die Hand gereicht.

Was veranlasste P. Tagaris, gerade Giorgi, den Sohn des Bagrat Eristavis zu küren. Tagaris war wirklich ein durchtriebener Glücksritter, aber es ist auch Tatsache, dass er über Scharfsichtigkeit und Verstand verfügte. Er verstand, dass sowieso derjenige den Thron einnehmen würde, der eine festere Position in Imereti innehatte. Das war Giorgi. Der minderjährige Demetre hätte weniger Einfluss auf die separatistischen Gruppierungen gehabt, die einen aktiven und erwachsenen Anführer gegen die Zentralmacht und keinen minderjährigen und schutzlosen brauchten. Insofern war Tagaris' Auswahl die richtige, bei der, wie wir oben schon gesehen haben, daneben auch Geld eine Rolle spielte. Giorgi bezahlte eine ziemlich große Summe, um vom „Heiligen Patriarchen aus Jerusalem“ selbst gekrönt zu werden.

Aber wozu brauchte Giorgi die Weihe durch den so genannten Patriarchen von Jerusalem? Sein Bruder Aleksandre hatte doch auch keinen Segen von einem Patriarchen erhalten, wozu brauchte Giorgi dementsprechend diese Formalität?

Aleksandres Bruder Giorgi hatte wirklich die solidesten Positionen unter den oben genannten drei Königsreichskandidaten, aber wie ihm schien, stellte das keinerlei Hebel dar, um auf die Geistlichkeit Einfluss zu nehmen, welche zum großen Teil im Dienst des Königs des einigen Georgiens stand und der Herrschaft des Patriarchen von Georgien diente – gerade dem, der innerhalb des Landes die Geistlichkeit einsetzte.

Giorgis Grund, wozu er die Hilfe P. Tagaris' benötigte, war weitergehender als nur die Weihe durch einen Patriarchen. Wie wir unten sehen werden, hatte Giorgi noch einen zweiten Grund und einen ziemlich ehrgeizigen - die Autokephalie der Kirche Abchasiens (Westgeorgiens), was der König von Westgeorgien mit Hilfe des selbsternannten Patriarchen von Jerusalem P. Tagaris versuchte<sup>4</sup>.

Die erhaltene Weihe des Patriarchen war jener unbedingt notwendige Ritus, den Giorgi (1389-1393) zur Legitimation seiner Königsherrschaft anstrebte, aber der Patriarch von Jerusalem, der in der Hierarchie höher stand als der Katholikos-Patriarch Georgiens, erschien dem König Westgeorgiens Giorgi auch noch in einer anderen Sache nützlich.

#### Die Einsetzung eines Katholikos von Abchasien

Nach Angaben von Vaxuṣṭi „setzte der gleiche Giorgi auch Arsen als Katholikos ein“ (2,803). Für Vaxuṣṭi ist diese Mitteilung des Bagratiden aus mehreren Gründen her interessant, im Einzelnen, dass Giorgi nicht das Recht hatte, sich in geistliche Angelegenheiten einzumischen, und diese Entscheidung zu treffen, die eine Funktion des Katholikos-Patriarchen war. Die Bestätigung des Katholikos von Abchasien war mehr oder weniger ein Vorrecht des Kirchenoberhauptes von Georgien, des Katholikos-Patriarchen Giorgi,<sup>5</sup> aber Arsen ließ sich in Wirklichkeit von Giorgi I. (1389-1392) bestätigen und nicht vom Mxetaer Patriarchen Giorgi. Der Separatistenkönig

vermochte einen ähnlichen Schritt natürlich nicht zu unternehmen, ohne Westgeorgien von der Gemeinde des einheitlichen Georgiens abzuteilen. In diesen Plan passte der Jerusalemer sogenannte Patriarch P. Tagaris. . . . .

Tagaris, der schon in Anatolien völlig ungesetzmäßig nacheinander Bischöfe und Geistliche gegen Bestechungsgelder eingesetzt hatte, fiel zweifellos die Annahme eines solchen Beschlusses nicht schwer, um so mehr, als diese Angelegenheit auch im Interesse des Königs von Westgeorgien war. Hieraus ist zu schlussfolgern, dass die Bestätigung des Arsen als Katholikos von Abchasien von Giorgi und Tagaris zusammen verwirklicht wurde.

Nach der durchgeführten Weihe des Königs in Georgien und Arsens als Katholikos von Abchasien verlässt Tagaris Georgien. Das muss im Jahre 1390 gewesen sein.

Danach erfuhr Tagaris, wie wir oben zitierten, auf dem nach Trapizunt führenden Weg vom Aufruf, in welchem er seiner Verbrechen beschuldigt wurde (16,337). Im politischen Getriebe Georgiens hatte Tagaris die Einmischung einerseits einen großen finanziellen Vorteil gebracht, andererseits waren zu seinen Vergehen noch einige kriminelle Handlungen hinzugekommen. Alle diese Geschehnisse fanden internationale Resonanz. Tagaris konnte schon nicht mehr im Orient verbleiben. Deshalb wandte er sich schnell dem Land der Tataren (Goldene Horde – L. T.) zu, und von dort aus ging er nach Ungarn, wo er über die eigenen Sünden nachdachte und einen Reue- und Beichtbrief an den Patriarchen von Konstantinopel sandte. Pauli bat um Vergebung der Sünden und um Rückkehr. Im Brief beschreibt er seine wirklich merkwürdigen Abenteuer, seine ganze Lebensgeschichte.

Vryonis datiert Pauli Tagaris' Abreise nach Ungarn und das Absenden des Briefes an den Patriarchen ungefähr mit dem Jahr 1391. Wenn wir das mit von uns gefundenen Materialien vergleichen, muss dieses Datum sehr nah an der Wahrheit liegen. Der Weggang aus Georgien und die Flucht nach Ungarn müssen mit den Jahren 1390-1391 datiert werden.

Der zum Konstantinopeler Patriarchen gesandte Brief fand keine entsprechende Resonanz. Nach Vryonis ging Tagaris nach Rom, um nach Byzanz zurückzukehren, was über das Reich der Tataren führte (16,337). Ich denke, der Grund für die Reise Tagaris' nach Rom muss eher mit der unversöhnlichen Position des Konstantinopeler Patriarchen gegenüber diesem Abenteuerer im Zusammenhang stehen. Tagaris hatte in der rechtgläubigen Welt einen solchen schlechten Namen, dass es überflüssig wäre, darüber nachzudenken, ob ihn dort jemand empfangen und nicht bestraft hätte.

Dafür nahm man P. Tagaris in Rom mit solchen Ehren auf, wie es seiner Person zustand. Nachdem er Katholik wurde, überreichte der Papst von Rom Tagaris das Patriarchatsamt von Konstantinopel und zog ihm die entsprechende Kleidung an. Damit – um mit den Worten Vryonis zu sprechen – endet der interessanteste Teil von Tagaris' Reue. Von da an lebte und betete er unter den Lateinern (16,337; 13,289-300).

Seine Tätigkeit zeigt jene Probleme anschaulich, die die damalige byzantinische Kirche kennzeichnete und noch klarer, dass damit im Zusammenhang der Separatismus in

Georgien die Einheit der Kirche bedrohte, was eine Gefahr für die politische Einheit Georgiens darstellte.

Das Bestreben Westgeorgiens um die Abspaltung der Kirche

Die Spur des so genannten Patriarchen von Jerusalem P. Tagaris in Georgien ist im Jahre 1392 auch in einer Urkunde der Katholikossitzes von Mxeta zu bemerken, wo alle jene Besitzungen aufgezählt sind, deren Besitzer zu Mxeta gehörten (7,176-181).

Unter diesen Angaben sind Besitztümer, Kirchen, Dörfer von Kartli, Ḳaxeti und Mesxi, ebenso existierende Paläste oder Klöster in der Stadt aufgeführt, aber nirgends ist von Besitztümern in Westgeorgien die Rede, die dem Mxetaer Katholikossitz gehörten. Wir nehmen an, dass die Kirche Westgeorgiens zu jener Zeit schon von der Stammkirche getrennt war und an deren Spitze bereits der Katholikos von Abchasien Arsen stand, den – wie oben vermerkt – der separatistische Monarch Giorgi und sein Gleichgesinnter Tagaris zusammen bestätigt hatten.

Es ist bemerkenswert, dass häufig Fakten des Einmischens von Patriarchen und deren Vertretungen in Antiochien und Jerusalem in die Tätigkeit der Kirche Georgiens zu verzeichnen sind. Dieser Prozess ist immer wieder in Zeiten des Auseinanderfallens Georgiens zu erkennen, da es die separatistischen Könige oder Regierungen in diesen Zeiten gut verstanden, diese zur Realisierung der eigenen Ziele auszunutzen (10,111-116; 165-166).

In den Jahren 1390-1391 verbreiteten sich Informationen über die kriminelle Tätigkeit Tagaris' in Trapizunt, diese müssen auch Georgien erreicht haben. Giorgi, dem König von Westgeorgien, dessen Befugnisse als Verwaltungsmacht schon wegen des Ungehorsams großer Teile der Feudalen geschwächt war, brachte die verbreitete Information über den Abenteurer Tagaris einen schlechten Namen ein. Man kann sich leicht vorzustellen, wie das Volk den König eines Pseudogeistlichen von Jerusalem und seine rechte Hand, den Katholikos von Abchasien (Westgeorgien) Arsen, aufnahm.

Der nächste Schritt des separatistischen Königs war jammervoll: „Giorgi, Sohn des großen Königs Bagrat, kam mit Vorsatz zu Vameq Dadiani und eroberte Imereti wieder“ (2,803-804).<sup>6</sup> Giorgi<sup>7</sup> festigte in Westgeorgien die Macht der Zentralregierung noch mehr und tötete die Gegner der Einheit oder verwies sie außer Landes. Unter den Opfern waren Demetre, Sohn des Aleksandre und seine gesamte Familie. Sie retteten sich nach Basiani /Ossetien.

Im Jahre 1392 kämpfte Giorgi gegen Vameq Dadiani. Der Kampf endete mit einem Sieg des Odišier Eristavs und Giorgi fiel im Kampf. Was Arsen, Katholikos von Abchasien betrifft, der vom König von Westgeorgien Giorgi ernannt worden war, so soll dieser als gesetzwidrig eingesetzte Person von dem durch ihn bekleideten Posten im Jahre 1392 abgesetzt worden sein.

#### Literatur

1. xelnaçerta instiřuři Hd-1331.
2. vaxuřti bařoniřvili. aņçera sameposa sakartvelosa. kc. řekřti s. qauxçiřvilis mier. ř. IV. Tb. 1973.

3. mikel panaretoṣi, ṭrapizonis kroniḳa//georgiḳa, kc. ṭekṣṭi s. qauxčišvilis mier. ṭ. VII. Tb. 1967.
4. d. ḳaçitaze: sakartvelo XIV-XV sauḳuneta miḳnaze. Tb. 1975.
5. -~~ḳ.odiṣeli: mcire ḳinḳloṣebi. Tb. 1968.~~
6. somxuri andierz-minaçerebi (hiṣṭaraḳanebi). ṭekṣṭi a.abdalazis mier Tb. 1978.
7. kartuli samartlis zeglebi. ṭomi III. ṭekṣṭebi i. doliḳis mier. Tb. 1970.
8. kroniḳebi da sxva masala sakartvelos iṣtoriisa da mçerlobisa.
9. iv. ḳavaxiṣvili: kartveli eris iṣtoria. ṭomi III. Tb. 1966.
10. iv. ḳavaxiṣvili: kartveli eris iṣtoria. ṭomi IV. Tb. 1967.
11. Acta et Diplomats greaca medii aevi sacra et profana. Edit. F. Miklosich, & J. Müller. Vol. II. Vindobonae Carolus Gerold. MOCCLXII (1862).
12. Chronicum Karoli Sexti, ed. And trans. M.L. Bellaquest, Chonique du religieux de Saint-Denys contenant le regne de Charles VI, de 1380 á 1422 (Paris, 1839).
13. Donald M. Nicol, The Confessions of a bogus Patriarch: Paul Tagaris Palaiologos, Orthodox Patriarch of Jerusalem and Catholic Patriarch of Constantinople in the Fourteenth Century, in: JEH 21, 1970.
14. G. Hill. A History of Cyprus. Vol. II. Cambridge univ. press, 1942.
15. T'ovma Metsobets'i'. History of Tamerlane and His Successors. Translated by Robert Bedrosian. New York. 1987 (<http://rbedrosian.com>).
16. Vryonis S. Junior. The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from Eleventh century through the fifteenth century. Berkeley. Los Angeles. London. 1971.

#### Abkürzungen:

kc – kartlis cxovreba

JEH - The Journal of Ecclesiastical History

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Ἐξομολόγησις μοναχοῦ Παύλου τοῦ Τάγαρι ἡ ὁμολογια. Τοῦ Περδίκη ὑπομνημάτογραφου (11, 224-230).

<sup>2</sup> Das ist die Chronik von König Charles VI. – Chronicum Karoli Sexti, ed. and trans. M.L. Bellaquest, Chonique du religieux de Saint-Denys contenant le regne de Charles VI, de 1380 á 1422. Paris, 1839 (12); diese Chronik ist noch eine Quelle, die uns gleichfalls mit der Tätigkeit Tagaris im Orient und im katholischen Westen bekannt macht.

<sup>3</sup> Es existiert die durch Vaxuṣṭi überlieferte Nachricht, dass beide noch einen Bruder mit Namen Ḳonṣṭantine gehabt haben sollen, und ein Teil der Forscher teilt diese Genealogie von Vaxuṣṭi. Aber Prinz Vaxuṣṭi verwechselte diesen Ḳonṣṭantine mit dem Bruder von Giorgi VII., Ḳonṣṭantine, der laut unterschiedlicher Chronikenangaben in Čaliani oder Čalayaki getötet wurde.

Als Todesdatum von Ḳonṣṭantine waren in den Quellen 1401, 1302, 1411, 1412 angegeben worden. In diesem Fall wird aufgrund des Vergleichs der orientalischen und armenischen Quellen ersichtlich, dass Ḳonṣṭantine am 19.12.1412 in Gefangenschaft genommen und im gleichen Monat durch Folter umgebracht wurde. Es kristallisieren sich zwei Hauptdaten: 1411/12 und 1401/02 heraus. Mit

---

Anlehnung an Vaxuštis Angaben wurde der im Jahr 1401/02 umgekommene **Ḳonstantīne** vom Chronisten als jüngerer Sohn des **Bagraṭ des Kleinen** bezeichnet und entsprechend als Bruder von **Aleksandre** und **Giorgi**. Dieser Information widersprach **D. Kaciṭaṣe** (4,131-132). **Čaliani** ist in diesem Fall gleich **Čalayaki**, der Ort wurde in den Quellen nicht richtig wiedergegeben, und die Jahre 1401/02 sind die Folge eines zehnjährigen Irrtums, was man in den Kinklos-Quellen oft vorfindet (5,11).

Daraus folgend muss dieser zehnjährige Irrtum entweder ein Fehler des Abschreibers sein oder ein Versehen in der Quelle. Dass **Ḳonstantīne** keinerlei Beziehung mit dem Sohn **Bagraṭs des Kleinen** **Mikel** hat, das zeigt ein Schriftstück von **Bagraṭ, Sohn des Mikel**, selbst (1) sehr gut, wo seine zwei Söhne **Aleksandre** und **Giorgi** erwähnt sind. In dieser Urkunde ist keine Rede von einem dritten Kind **Bagraṭs**, **Ḳonstantīne**. Offensichtlich besaß **Bagraṭ** keinen dritten Sohn. Dass **Vaxuštī** die Information über die Brüder **Aleksandre**, **Giorgi** und **Ḳonstantīne** aus keinerlei Quellen schöpfte, das gesteht er selbst – „Und was die Söhne von **König Bagraṭ** (Sohn des **Mikel/Mikal Davit Narin**) **Aleksandre**, **Giorgi** und **Ḳonstantīne**- L. T.) betrifft, so habe ich das aus Chroniken entnommen und ich habe von ihrer Bruderschaft geschrieben. Wenn sie keine Brüder waren ....“(2,302). **Vaxuštī** schreibt hier, dass sie Brüder sind, weil man andererseits in so kurzer Zeit keine Kinder hätte haben können. Daraus folgend hat der Forscher ihre Vater-Sohn-Beziehung ausgeschlossen und sie als Brüder bezeichnet – „Ich habe geschrieben....ihre Bruderschaft“. Wie aus der Urkunde ersichtlich ist, hat **Vaxuštī** richtig verstanden, dass **Aleksandre** und **Giorgi** Brüder sind, aber in Falle von **Ḳonstantīne** hat er sich offensichtlich geirrt.

<sup>4</sup> **Giorgi** kannte so wie die anderen die reale Abstammungsgeschichte von **Tagaris** nicht. Wie **Tagaris** es schaffte, die **Georgier** so zu betrügen, ist schwer zu sagen. Obwohl das einem Mann mit seiner Vergangenheit und seinen Erfahrungen nicht schwer gefallen sein dürfte. Offensichtlich ist die Ursache im Nichtvorhandensein von Informationen zu suchen, denn die Nachrichten von den Abenteuern **Tagaris'** waren in (dem **Byzanz** und **Georgien** benachbarten) **Anatolien** schon lange Zeit bekannt.

<sup>5</sup> Der damalige **Katholikos-Patriarch Georgiens** heißt mit Vornamen ebenfalls **Giorgi**, ebenso wie der **König von Westgeorgien** **Giorgi** und der **Königssohn** **Giorgi** (Sohn des **Königs Bagraṭ dem V. dem Großen**) (der zukünftige **König der Könige Giorgi VII. 1395-1407**).

<sup>6</sup> Wenn wir nach einer Urkunde des **Mcxetaer Katholikossitzes** urteilen, muss dieser Kampf nach dem 1. Dezember 1392 vor sich gegangen sein. Die Urkunde ist mit dem 1. Dezember 1392 datiert (7,181), als **Georgien** politisch und kirchenadministrativ noch getrennt war. Somit wird das Missgeschick des **Königs von Westgeorgien Giorgi** selbst mit dem Dezember 1392 zu datieren sein.

<sup>7</sup> In diesem Fall ist die Rede von **Prinz Giorgi, Sohn des Bagraṭ V. dem Großen**.

Günter Paulus Schiemenz

**»In der Kirche der Heiligen freue sich Israel«  
II: Ein Psalm-Zitat in Svetiçxoveli, Kaiser Erekle (Herakleios) und der Heilige Evstati Mçxeteli (Eustathios von Mçxeta)\***

Eine Umdeutung von Ps. 149, 1-2 hatte es nahegelegt, die Wandmalerei der letzten Psalmen in Mçxeta der Amtszeit des Katholikos AnTON I. zuzuweisen<sup>1</sup>. Die Komposition in Svetiçxoveli<sup>2</sup> unterscheidet sich von allen anderen αἰνοι-Illustrationen dadurch, dass sie auch den 103. Psalm einschließt<sup>3</sup>. Diese Besonderheit liefert weitere Hinweise zu ihrer Einordnung. Da König David als Autor des Psalters gilt, ist er häufig – mit dem Psalterium oder einer Harfe in der Hand – in das Herrenlob durch Musik und Tanz integriert<sup>4</sup>. Anderswo hält er eine Schriftrolle in der Hand; auf ihr ist der Text notiert, den er mit dem übrigen Gottesvolk singt, meist der Schlussvers des Psalters, Ps. 150, 6, *Alles, was Odem hat, lobe den Herrn*, als Zusammenfassung der gesamten αἰνοι-Psalmen oder auch des Psalters überhaupt<sup>5</sup>. In Mçxeta steht der Ahnherr der Bagratiden abgesondert von den Tänzern. Zwar hält er auch hier eine Schriftrolle, jedoch ist der Text auf ihr nicht den αἰνοι entnommen. Qauxçišvili kam aufgrund einer fehlerhaften Lesung und einer dadurch unbefriedigenden Interpretation zu dem Schluss, dass er nicht aus dem Psalter stamme<sup>6</sup>; tatsächlich handelt es sich um Ps. 103, 31<sup>7</sup>. In der Gruppe der βασιλεις της γης, die das den Herrn lobende Gottesvolk anführen, ist in Mçxeta wie häufig anderswo ein König hervorgehoben, der ebenfalls eine Schriftrolle trägt; der Text auf ihr bezeichnet den Gesang der in Ps. 148, 11-12 genannten Frommen. Der erste König ist ihr Chorleiter; seine prominente Rolle macht ihn gleichsam zum König der Könige, *mepeta mepet*. In Svetiçxoveli trägt seine Rolle den Text von Ps. 103, 24, *Herr, wie zahlreich sind deine Werke. Mit Weis[heit hast du sie alle gemacht; die Erde ist voll von deinen Geschöpfen]*<sup>8</sup>.

Schon das vorkonstantinische und frühbyzantinische Römerreich stand an seiner Ostgrenze in einer permanenten militanten Rivalität mit dem Perserreich<sup>9</sup>. Im 7. Jh. hatte der Kaiser Herakleios nach mühevollen Kriegen die Perser vernichtend geschlagen und, wie es schien, die persische Bedrohung endgültig gebannt<sup>10</sup>. Herakleios' Hofdichter 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 auf dem 103. Psalm, und dessen 24. Vers spielt dort eine prominente Rolle<sup>11</sup>.

In der Hof-Panegyrik wurde Herakleios als *neuer David* apostrophiert<sup>12</sup>. Unter den vielfältigen Aktivitäten Herakleios' fand sein Wechsel von der römischen zu der dann verbindlich gewordenen byzantinischen Herrschertitulatur vielfältige Beachtung. Der neue Titel πιστος εν Χριστω βασιλευς wurde bevorzugt im Licht der byzantinisch-persischen Rivalität gesehen<sup>13</sup>, dürfte aber auch stark in der Bibel verwurzelt sein: Das Wort βασιλευς hat in der Septuaginta eine weit weniger anspruchsvolle Bedeutung als zur byzantinischen Zeit und bezeichnet dort die Anführer selbst kleiner Gruppen. Zum Beispiel rühmte sich Richter 1, 7 der Kanaaniter-Häuptling Adonibezek, εβδομηκοντα βασιλεις, *siebzig Könige*, unterworfen und verstümmelt zu haben. Nach den Richtern bekamen auch die Israeliten in Saul einen βασιλευς, jedoch beginnt der Aufstieg der Vokabel zu künftiger Größe bei David, der immer wieder stereotyp ο βασιλευς ist und in der byzantinischen Malerei auch dann die Krone trägt, wenn er ο προφητης genannt wird<sup>14</sup>. Nach Moses war David der prominenteste Führer des alttestamentlichen Gottesvolks und der πιστος βασιλευς Herakleios als *neuer David* der des neuen, der orthodoxen Christen.

Entsprechend dürften auch die neun Silberteller mit Szenen aus dem Leben Davids zu verstehen sein, die 1902 in Karavas bei Lambousa an der Nordküste Cyperns gefunden wurden und durch die Beschauezeichen sicher auf Herakleios' Regierungszeit datiert sind<sup>15</sup>. Der repräsentativste Teller zeigt David im Kampf mit Goliath und die Enthauptung dieses Exponenten der *Fremdstämmigen* (αλλοφυλοι, LXX 1. Kön. 17, 48-51)<sup>16</sup>. Die Teller wurden dem engsten Umkreis Herakleios' zugeschrieben und die David-Szenen direkt auf Episoden aus dem Leben des Kaisers bezogen<sup>17</sup>, der Kampf mit Goliath auf den gewonnenen Perserkrieg oder sogar auf ein Detail in ihm<sup>18</sup>. Alternativ wurde ein Zusammenhang postuliert, der wie der Wechsel der Kaiser-Titulatur den Übergang von den spätantiken Traditionen zum byzantinischen Selbstverständnis widerspiegelt: Szenen aus der heidnisch-griechischen Mythologie wie die Jugend des Achilleus auf dem Silberteller von Kaiseraugst seien nun durch biblische, hier durch solche aus der Jugend Davids, ersetzt<sup>19</sup>. Auch so werden David und das alttestamentliche Gottesvolk zum Prototyp des mit Gottes Hilfe über die Ungläubigen triumphierenden βασιλευς (für die Auftraggeber und Hersteller der David-Teller also Herakleios) und des von ihm regierten neuen Gottesvolkes.

Die David-Typologie war an sich nicht auf Herakleios beschränkt<sup>20</sup>, jedoch hatte sie bei ihm eine besondere Dimension. Sein schließlich siegreicher Krieg gegen die Perser war auch anderswo ein Paradigma für den Kampf der Christen gegen die Ungläubigen<sup>21</sup>. Durch die Episode des vom Šahanšah Xusrau (Chosroes II.) geraubten und nach Herakleios' Sieg restituierten und feierlich nach Jerusalem zurückgebrachten *wahren Kreuzes* spezifisch mit dem Heiligen Land verknüpft, fügte er sich als Vorläufer der Kreuzzüge in das Weltbild des mittelalterlichen Abendlandes ein<sup>22</sup>. Eine genealogische Konstruktion des späten 12. Jh.s machte Herakleios zum Urgroßvater Karls des Großen<sup>23</sup>, der seinerseits wegen seiner Feldzüge gegen die heidnischen Sachsen und in Spanien gegen die Mauren zum „von Gott selbst ausgezeichneten Heidenbekämpfer, Kreuzfahrer, Kaiser“ wurde<sup>24</sup>. Die große Verbreitung und Langlebigkeit der *Legenda aurea* des Jacobus a Voragine (ca. 1230 – 1298)<sup>25</sup> und späterer, aus ihr schöpfender Legendensammlungen wie vom 16.

Jh. an die des Laurentius Surius (1522-1578)<sup>26</sup> und die der Kapuziner Dionysius von Lützenburg († 1703) und Martin von Cochem (ca. 1632-1712)<sup>27</sup> wie auch das **Breviarium Romanum**<sup>28</sup> und das **Kirchenfest der exaltatio crucis**<sup>29</sup> hielten Herakleios als Sieger über die Ungläubigen für Jahrhunderte im Blickfeld. Meist als Teil eines ausgedehnten Cyclus der Geschichte des Heiligen Kreuzes fand das Thema vom 13. bis zum 15. Jh. wiederholt Eingang in die Kirchenmalerei und wurde dort in dieser Rolle gesehen. So soll sich der Cyclus im Dom zu Braunschweig, wohl entstanden im letzten Lebensjahrzehnt des Herzogs Otto das Kind († 1252), aus der Feindschaft der Welfen gegenüber dem vom Papst gebannten, als Ketzer eingestuft und sogar als Verkörperung des Antichrist diffamierten<sup>30</sup> Kaisers Friedrich II. († 1250) erklären<sup>31</sup>. Nicht als Schlussteil eines Hl. Kreuz-Cyclus, sondern mehr auf die Person des Herakleios ausgerichtet, ist ein Jahrhundert später die Wandmalerei in der Kirche von Frauorbach bei Schlitz in Hessen zwar wohl nicht Ausdruck tagespolitischer Intentionen, sondern eine narrative Illustration literarischer Werke<sup>32</sup>, die jedoch ihrerseits Herakleios' Perserkrieg in die Gedankenwelt der Kreuzfahrer (also des Kampfes gegen die Ungläubigen) einordnen<sup>33</sup>. Um 1380 in Florenz (Fresken von Agnolo Gaddi) und 1410 in Volterra (Fresken des Cenni di Francesco) sind der Sieg des Herakleios über Chosroes und die Rückführung des heiligen Kreuzes nach Jerusalem wieder Teil eines längeren Hl. Kreuz-Cyclus, der sich einerseits aus der Kirchenedikation erklärt (Santa Croce bzw. in der Kapelle der Compagnia della Croce in der Kirche San Francesco<sup>34</sup>), andererseits aber auch die Bedrohung der Christenheit durch den Islam widerspiegelt, inzwischen vor allem durch die osmanische Expansion. Im Jahrzehnt der Eroberung Konstantinopels durch die Türken (1453) entstanden, wurde dann der Hl. Kreuz-Cyclus des Piero della Francesca in San Francesco in Arezzo mit der Situation am Bosphorus unmittelbar vor oder direkt nach dem Fall der Stadt in Verbindung gebracht und als Ausdruck der Hoffnung verstanden, dass schließlich doch *das Kreuz*, also die Christenheit ebenso wie mehr als acht Jahrhunderte zuvor Kaiser Herakleios, über die Ungläubigen siegen werde<sup>35</sup>.

Im Bereich der orthodoxen Kirche drücken sich diese Hoffnung und die Gleichsetzung der Türken mit den schließlich von Herakleios besiegten Persern im 16. Jh. in den Außenfresken der Moldau-Klöster aus. Hier ist die Belagerung Konstantinopels durch die Avaren und Perser im Jahre 626 ein prominentes Thema<sup>36</sup>, jedoch ist die Szene in das Milieu des 15. Jh.s versetzt; die Angreifer zeigen die Merkmale der Türken. Schon eine bald nach dem Ereignis gehaltene Predigt sah Kaiser Herakleios in der Rolle eines zeitgenössischen Königs David und setzte Konstantinopel in eine typologische Beziehung zur Davidstadt Jerusalem<sup>37</sup>. *Konstantinopel* steht also hier als Gleichnis für die (orthodoxen) Christen, die unbeschadet der Eroberung der realen Stadt auf den Sieg des Herrn über die Ungläubigen hoffen<sup>38</sup>.

König Vaxtang VI. errichtete in Tbilisi eine Buchdruckerei, für die er die Typographen aus der Walachei holte<sup>39</sup>. Der Vorgang belegt Kontakte zwischen Georgien und den Donau-Fürstentümern; da der Buchdruck vor allem religiöse Schriften besser zugänglich machen sollte, werden diese Kontakte auch religiöses Gedankengut vermittelt haben. Die Belagerung Konstantinopels in den Moldau-

Klöstern und ihre Bedeutung mochten also in Georgien bekannt sein. Zudem hatten Chroniken auch hier die Kenntnis von Kaiser Herakleios' Perserkriegen bewahrt; König Vaxtang ließ die Texte sammeln und herausgeben und lenkte so die Aufmerksamkeit auf sie<sup>40</sup>. Die Rückführung des von den Persern geraubten Kreuzes nach Jerusalem durch Herakleios in der Karwoche des Jahres 630 oder 631<sup>41</sup> wurde im Fest der Kreuzerhöhung (υψωση του τιμιου σταυρου) am 14. September kommemoriert<sup>42</sup>; in Alaverdi war dies ein großes Volksfest<sup>43</sup>. Die von Vaxtangs Söhnen bei Moskau errichtete georgische Offizin wurde nach Abschluss des Bibeldrucks von 1743 in das Moskauer Kreuzerhöhungskloster (monastir' krestovozdvizenskii) verlegt<sup>44</sup>. 1780 stifteten König Erekle (Irakli) II. und seine dritte Gemahlin<sup>45</sup> Darežan dem Kloster Kykkos auf Cypem eine gestickte Ikonenbedeckung<sup>46</sup>. Diese hat einen zweisprachigen Text. In der georgischen Version sind der Titel und der Name des Stifters als *mepe Erekle*, in der griechischen Version als Ηρακλειος δευτερος, βασιλευς της Ανω Ιβεριας wiedergegeben. Die griechische Namensform zeigt, dass Erekle sich der Bedeutung seines Namens bewusst war<sup>47</sup>. Prima vista scheint der Zusatz δευτερος anzuzeigen, dass er als König von Kartli der zweite seines Namens war. Es fällt jedoch auf, dass der Zusatz nur im griechischen Text vorkommt. Die Mönche in Kykkos konnten nur diesen lesen und dürften überdies an den Details der Regentenlisten im fernen Georgien kaum sonderlich interessiert gewesen sein.

Als Erekle I. gilt Nikoloz, ein 1643 geborener Enkel des kaxetischen Königs Teimuraz I., der zeitweise in Russland und ab 1675 am persischen Hof gelebt hatte und dort den Islam angenommen hatte<sup>48</sup>. 1688 von den Persern anstelle des unbotmäßigen *mepe* Giorgi XI. als Nazar Ali Khan als ihr Statthalter in Kartli eingesetzt, übte er dort seine bescheidene Funktion bis 1703 aus. Er wurde als unzuverlässiger, bei seinen Untertanen unbeliebter Trunkenbold charakterisiert, der die politischen Probleme nie recht bewältigte<sup>49</sup> und schließlich seines Amtes enthoben wurde. Erekle II. hatte nach allem wenig Anlass, seine Connection mit dem ersten *mepe* seines Namens zu betonen, und unterließ einen Hinweis auf ihn gerade in dem Text, der in Georgien lesbar war.

Der Passus Ηρακλειος δευτερος lässt sich (auch angesichts des Epithets *zweiter Chrysostomos* für den Katholikos Anṭon) viel besser verstehen als Hinweis, dass Erekle sich als neuer βασιλευς Herakleios verstand. Wegen der Abstammung der Bagratiden konnte er sich überdies noch leichter als der byzantinische Kaiser als neuer David fühlen; er und der in der Stickerei ebenfalls genannte Katholikos Anṭon waren der weltliche und der geistliche Führer des georgischen Gottesvolkes. Die außergewöhnliche Einbeziehung des 103. Psalms in die αἰνοι-Komposition findet so eine zwanglose Erklärung und lässt sich andererseits kaum anders als durch eine Datierung in die Regierungszeit Ereklés verstehen.

Katharina die Große hatte – wie alle Zaren nach ihr – die Religion in den Dienst ihrer Expansionspolitik gestellt, indem sie sich zur Protektorin der Christen in den islamischen Nachbarstaaten erklärte<sup>50</sup>. Umgekehrt hatte in Georgien die Tätigkeit des Katholikos Anṭon als Erzbischof von Vladimir die Aufmerksamkeit vermehrt auf die Glaubensgemeinschaft mit dem Zarenreich jenseits des Kaukasus gelenkt, und die andauernde und im Detail nicht kalkulierbare Bedrohung durch Persien, die Türkei

und die islamischen Bergstämme Daghestans machte auch für Erekle eine russische Protektion wünschenswert. 1783 kam es zum Abschluss des Schutzvertrags von Georgievsk<sup>51</sup>, mit dem Kartlokáxéti jedoch ein Vasallenstaat des Zarenreiches wurde. Es entstand eine Situation, die einerseits der des byzantinischen Reiches nach Kaiser Herakleios' Sieg über die Perser ähnelt, andererseits bis in die Details von der αἰνοί- Malerei in Sveṭixoveli wiedergegeben wird: 1783 schien ebenso wie um 630 unter einem βασιλευς Herakleios die langwährende persische Bedrohung für immer beendet. Der Vertrag von Georgievsk wurde in Tbilisi mit einem Freudenfest gefeiert – die Wandmalerei in Mxeta zeigt die gefesselten Könige der Ungläubigen und das Freudenfest der Musikanten und Tänzerinnen von Ps. 150, 4. Um die Patriarchatskirche Sveṭixoveli haben sich die *Frommen* in der Tracht des Klerus unter den Worten *'In der [orthodoxen] Kirche freue sich das Gottesvolk'* [= die orthodoxen Christen, besonders die georgischen] versammelt. Die frommen Könige von Ps. 148, 11 singen zusammen mit dem König David, dem Ahnherrn der Bagratiden, den 103. Psalm, der die Befreiung des neuen Gottesvolks von den Persern commemoriert.

Ein Blick auf die genauen Daten legt einen weiteren Zusammenhang nahe. Der Schutzvertrag von Georgievsk wurde am 24. Juli 1783 unterzeichnet<sup>52</sup>, fünf Tage vor dem Fest des heiligen Märtyrers Evṣtati Mxeteli (Eustathios von Mxeta). Georgievsk liegt nördlich vom Kaukasus etwa 40 km nordöstlich von Pjatigorsk. Die Nachricht wird eben rechtzeitig zum Fest des Heiligen in Mxeta und in Tbilisi bekannt geworden sein. Das Freudenfest in Tbilisi war also zugleich das Jahresfest des Heiligen. Dieser, ein im 6. Jahrhundert in Mxeta lebender Schuhmacher, war, wegen seines standhaften christlichen Glaubens vom persischen Statthalter zum Tode verurteilt, in Tbilisi enthauptet und dann in Mxeta bestattet worden<sup>53</sup>. Sein Kult war dadurch speziell mit Sveṭixoveli verbunden, und sein Martyrium hatte Symbolwert für die persische Bedrohung der georgischen Christen. Durch die Nachricht vom Schutzvertrag mit dem orthodoxen Russland wurde in Mxeta der Kommemorationsgottesdienst am 29. Juli 1783 zum Dankgottesdienst. An der Südwand der Umfassungsmauer von Sveṭixoveli notierte Brosset eine Inschrift, nach der *„auf Befehl seiner Majestät Iraklis II., Königs von Kartli und Kaxeti, die Mauer dieser heiligen Kirche von Mxeta vervollständigt und erneuert wurde, ebenso wie ihre Befestigungen. Auch das Innere und das Äußere der Kirche wurden erneuert... unter dem Katholikats seines Bruders Antoni, Sohn des Königs, ... am 13. Juli 1784“*<sup>54</sup>: elf Tage vor dem Jahrestag des Schutzvertrags von Georgievsk und rechtzeitig zum nächsten Kirchenfest des heiligen Eustathios. Im Zuge dieser Arbeiten können auch die Wandmalereien entstanden sein.

Evṣtatis große Popularität im 18. Jh. zeigt sich z. B. in den von Nikoloz Orbelišvili (1672-1737), Metropolit von Tbilisi, verfassten Stichera zu den Laudes zu Ehren Eustathios<sup>55</sup>, der Revision des georgischen Menaions (mit dem Abschnitt über Eustathios zum 29. Juli) durch Aleksi Mesxišvili, Erzpriester der Ančisxaṭi-Kirche und Sekretär des Katholikos Anṭoni I.<sup>56</sup>, und zwei Manuskripten der Vita des Heiligen, darunter eins aus dem Anfang des 18. Jh.s, die I. A. Žavaxišvili um 1900 im Geistlichen Museum in Tbilisi fand<sup>57</sup>. In der Vita sagt der Heilige, vom persischen Statthalter nach seinem Glauben befragt: *„Gott... gab den Juden den Namen Israel;*

aber Israel, verdolmetscht, heisst das Gottesvolk. Dieses Volk Gottes, Israel, wuchs und verbreitete sich". Aber die Juden hielten nicht die Religion des lebendigen Gottes. „Nun aber hat Gott die Christen Israel genannt, denn das ist verdolmetscht: das Volk Gottes“<sup>58</sup>. Evstati gab die ihm vermittelte christliche Lehre in biblischer Diktion, aber mit starken Abweichungen vom kanonischen Text wieder, die spätere Theologen nachhaltig beschäftigten<sup>59</sup>. Die Vita weist also dieselben Charakteristika auf wie in Svetiĉxoveli die der αἰνοι-Malerei beigegebenen Texte. Hierzu passt, dass die komprimierte Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte in bemerkenswerter Weise dem Wortlaut von Ps. 148, 1-11 ähnelt: „Denn Gott hat den Himmel und die Erde [Ps. 148, V. 1, 7: εκ των ουρανων, εκ της γης], die Sonne und den Mond und die Sterne [V. 3: ηλιος και σεληνη... παντα τα αστρα], das Meer [V. 7: αβυσσοι, die Tiefen des Meeres<sup>60</sup>] und das Festland, die Flüsse und Sammlungen der Meere, die Gebirge und Hügel [V. 9: τα ορη και παντες οι βουνοι], die Felder und die Wälder, das Holz [V. 9: ξυλα καρποφορα και πασαι κεδροι] und das Feuer [V. 8: πυρ], Vieh [V. 10: παντα τα κτηνη], Gewürm [V. 10: ερπετα] und die Thiere auf Erden [V. 10: τα θηρια] und die Vögel des Himmels [V. 10: πετεινα πτερωτα] und dann die Menschen [V. 11: παντες λαοι] geschaffen“<sup>61</sup>.

Alle Eigenheiten der αἰνοι-Illustration sind also in Einklang mit einer Entstehung im Zusammenhang mit dem Vertrag von Georgievsk und der Absicht, dieses Ereignis zu commemorieren. Eine frühere Entstehung der αἰνοι-Malerei ist zwar nicht vollends ausgeschlossen, würde aber den Details weniger gut gerecht. Die Bezüge auf König Erekle sind so augenfällig, dass schon die Krönung seines Vaters 1745 kaum der Anlass gewesen sein kann.

Paläographisch sind die Beischriften mit der bisherigen Datierung ins 17. Jh. verträglich<sup>62</sup>. Das heißt jedoch nur, dass spätere Buchstabenformen wie Σ, Ω und das eckige Ε fehlen. Selbst noch später sind diese aber keineswegs obligatorisch. Auf der Halbinsel Mani und im Epiros sind Wandmalereien der αἰνοι-Psalmen in der zweiten Hälfte des 18. Jh.s relativ häufig (Mani: Skoutari, Kelepha und Kotrona (Mitte 18. Jh.), Dekoulou (1765), Johannes Prodromos in Platsa (1782), Stavropegio (1786), Zoodochos Piyi Zarnatas (1787), Panagia Chelmou, Kastania (beide Ende 18. Jh.) sowie sicher ähnlich zu datieren Milia und Hagios Niketas bei Ano Doloi; Epiros: Eleousa-Kloster auf der Insel im Joannina-See (1759), Gribovo (1774), Levkothea (1778), Tsepelovo (1783-1786), Phortosi (1787)); die charakteristischen Buchstabenformen finden sich in keinem der genannten Dekors<sup>63</sup>. Mithin ist eine Datierung ins späte 18. Jh. ebenso gut möglich. Die Perlenketten mit anhängendem Kreuz am Handgelenk der Mönche in der Illustration von Ps. 149, 9 kommen ebenso bei drei Mönchen vor, die im Athos-Kloster Dochiariou in der αἰνοι-Illustration vor der Ikonenkapelle – auch hier in unmittelbarer Nähe der Schwerträger von Ps. 149, 6 – dargestellt sind<sup>64</sup>; in dieser Malerei spricht die Form des Σ<sup>65</sup> für eine Entstehung nicht früher als im (eher späten) 18. Jh.<sup>66</sup>

Wenn – unverkennbar – die εκκλησια von Ps. 149, 1 die Kathedrale Svetiĉxoveli ist, liegt es nahe, in den βασιλεις της γης von Ps. 148, 11 konkrete Personen zu sehen. Bilder der kaxetischen Könige Levan und Aleksandre in Gremi, Neĉresi, Axali Šuamta und im Athos-Kloster Philotheou können keinen Portrait-Charakter beanspruchen<sup>67</sup>; entsprechend wird man zögern, hier Portraits zu erkennen. Dies

schließt aber wie in den genannten Kirchen eine Zuordnung nicht aus. Die Gruppe besteht aus vier Personen, von denen eine in der zweiten Bildebene steht und kaum individualisiert ist. Die anderen drei tragen Krone; sie sind nach den drei Lebensaltern differenziert. 1745 müsste der erste, ein älterer, vollbärtiger Herr, König Teimuraz, der Braunbärtige hinter ihm der damals etwa 30jährige Erekle sein. Dann würde aber Teimuraz die auf Herakleios weisende Schriftrolle halten. 1784 wäre der erste König Erekle; etwa 65-70 Jahre alt<sup>68</sup>, wäre er angemessen wiedergegeben. Anderswo zeigt der erste König von Ps. 148, 11 zuweilen die ikonographischen Charakteristika Davids<sup>69</sup>. In Svetixoveli wird dieser Bezug durch den Schriftrollentext hergestellt, der außerhalb der αἰνοι-Komposition fest mit dem König David assoziiert ist<sup>70</sup>. Wenn man diesen König mit Erekle II. identifiziert, dann läge hierin ein weiterer Hinweis darauf, dass dieser sich nicht nur als zweiter Herakleios, sondern wie der Kaiser auch als neuer David sah.

Bei den anderen Königen sind nur Hypothesen möglich. Schon 1759 und dann wieder 1773 hatte Solomon I. von Imereti mit Teimuraz und Erekle ein Bündnis geschlossen<sup>71</sup>; auch Solomon hatte Katharina die Große, wengleich vergeblich, gebeten, sein Land unter Russlands Oberhoheit zu nehmen<sup>72</sup>. Hinter Erekle könnte er – etwa 15 Jahre jünger als Erekle<sup>73</sup> – mit dem zweiten König gemeint sein. Zwar starb Solomon 1784<sup>74</sup>, aber die Todesnachricht könnte die Maler nicht mehr rechtzeitig erreicht haben. Ebenso wie die gesteigerten Titel *mepeta mepe*, *dedopali dedopali*, *eristavi eristavi* usw. darf auch der Titel *mepe* nicht zu wörtlich genommen werden. So fand Brosset in Zarzma Malereien, in denen Davit Kuropalates, obwohl nie König, *König der Könige* genannt wird<sup>75</sup>. Die Stifterinschrift einer Muttergottes-Kirche in Vale (südwestlich von Axalcixe) nennt Bagrat, den ersten Fürsten der Bagratiden-Seitenlinie von Muxrani († 1539)<sup>76</sup>, *König*, obwohl auch er nie als solcher amtiert hatte<sup>77</sup>. Mit dem bartlosen dritten König kann mithin Erekes Sohn, der spätere König Giorgi XII., gemeint gewesen sein. Andere Zuordnungen sind denkbar, aber ebenso wenig beweisbar. Andererseits (oder in einer anderen Bedeutungsebene gleichzeitig) kann die Differenzierung der Könige nach den Lebensaltern auch ausdrücken, dass *alle* Könige und Völker den Herrn loben sollen, so wie im Weihnachtsbild die gleichermaßen individualisierten Magier symbolisieren, dass *alle Weisen aus dem Morgenland* der wahren Weisheit Christus huldigen.

Katholikos Anṭoni I. war mehr ein profunder Kenner der theologischen Literatur als ein unabhängiger, origineller Denker<sup>78</sup>. Es passt in dieses Bild, dass auch die Exegese von Ps. 149, 1-2 nicht erst für Svetixoveli erfunden wurde. Die Version von Mcxeta findet sich bereits im Kloster Mardakiou in Messenien (1635<sup>79</sup>) und im Phaneromeni-Kloster auf der Insel Salamis (1735<sup>80</sup>). In den Kirchen beider Klöster nähern sich wie in Svetixoveli zwei Gruppen von Männern einer zwischen ihnen stehenden Kirche; auch in Mardakiou sind diese Männer nimbiert. In Mardakiou ist der beigeschriebene Text länger, im Phaneromeni-Kloster kürzer als in Mcxeta, jedoch in beiden Fällen die Zusammenfassung des Endes von Ps. 149, 1 mit dem Anfang von Vers 2 zu einer neuen Aussage eindeutig: In der messenischen Kirche ist den Wörtern εν εκκλησια οσων ευφρανθητω ΙΗΛ [= Ισραηλ.] zwar der Rest der ersten Zeile von Ps. 149, 2 hinzugefügt, jedoch durch einen Punkt vom Vorstehenden abgetrennt, während dieses ohne Zwischenräume (freilich in zwei Zeilen mit dem Zeilenwechsel an der

Versgrenze) geschrieben ist<sup>81</sup>. Auf Salamis beschränkt sich die Beischrift auf die Worte EN ΕΚΚΛΗΧΙΑ ΟCΙΩΝ ΕΥΦΡ<sup>82</sup> in einer Zeile. Aus Platzgründen hätte eine Fortsetzung eine zweite Zeile notwendig gemacht, deren erstes Wort dann ευφρανθητω gewesen wäre. Die Abkürzung erlaubte es, einen Hiatus an der Versgrenze zu vermeiden und so den gewünschten Sinn der Beischrift zu betonen.

Allerdings muss der Satz hier anders zu verstehen sein. Im Unterschied zu den Georgiern jeglicher Eigenstaatlichkeit beraubt, waren die Griechen zur Zeit der türkischen Sultane Murad IV. (reg. 1623-1640) und Mahmud I. (reg. 1730-1754) weit davon entfernt, im Sinne des 149. Psalms ein Freudenfest zu feiern. Für sie konnte Ps. 149, 4-5 nur die Hoffnung auf eine bessere Zukunft ausdrücken<sup>83</sup>. Für die Griechen des 17. und 18. Jh.s bedeutete dann der Satz *Das Gottesvolk freue sich in der Kirche der Rechtgläubigen* die Aufforderung, die bessere Zukunft nicht durch einen Übertritt zum Islam zu suchen, sondern der orthodoxen Kirche treu zu bleiben. Was für die Griechen Verheißung war, schien sich für Georgien erfüllt zu haben. Jedoch war die Parallele mit dem Sieg des Kaisers Herakleios nicht vorhersehbar, dass der Frieden trügerisch war. Schon 634-638 überrannten die Araber die von den Persern wiedergewonnenen byzantinischen Provinzen, und 1795 zerstörte der neue persische Machthaber Agha Mohammed Khan Qajar Tbilisi, und Mxeta wurde geplündert<sup>84</sup>.

#### Anmerkungen

1 G. P. Schiemenz, »In der Kirche der Heiligen freue sich Israel«, I: Die Umdeutung eines Psalm-Zitats in Svetiçkoveli im Context der georgischen Geschichte, *Georgica* 29 (2006).

2 G. P. Schiemenz, Die Sintflut, das Jüngste Gericht und der 148. Psalm. Zur Ikonographie eines seltenen Bildes in der ravennatischen, byzantinischen und georgischen Kunst, *Cah. archéol.* 38 (1990) 159-194.

3 G. P. Schiemenz, Herr, wie zahlreich sind deine Werke! Eine verborgene Psalm-Illustration in Mxeta, *Georgica* 27 (2004) 173-194.

4 G. Millet, *Monuments de l'Athos, I, Les peintures*, Paris 1927, Taf. 263-2; N. L. Okunev, Lesnovo, in: *L'art byzantin chez les Slaves, I, Les Balkans [Orient et Byzance 4]*, Paris 1930, 222-263, Taf. XL-2; M. Chatzidakis, Contribution à l'étude de la peinture post-byzantine, in: 1453-1953. Le cinq-centième anniversaire de la prise de Constantinople [L'Hellénisme Contemporain, 2ème série, 7ème année, fascicule hors série], Athènes 1953, S. 193-216, Abb. 22; A. Σ. Ιωαννου, Ηεκκλησια του Αη-Γιωργη του Αρμα στην Ευβοια, *Ζυγος* 21, Juli 1957, S. 6-7, 31-32, Abb. S. 6; D. T. Rice, *Byzantinische Malerei. Die letzte Phase*, Frankfurt 1968, Abb. 97; T. Velmans (ed.), *G. Millet, La peinture du Moyen Âge en Yougoslavie (Serbie, Macédoine et Monténégro)*, IV, Paris 1969, Abb. 35; K. Δ. Καλοκυρης, Βυζαντινα εκκλησια της Ιερα Μητροπολεως Μεσσηνιας, *Θεσσαλονικη* 1973, Taf. 204α; H. Deliyanni-Doris, Die Wandmalereien der Lite der Klosterkirche von Hosios Meletios [Miscellanea Byzantina Monacensia 18], München 1975, S. 12; V. J. Đurić, *Byzantinische Fresken in Jugoslawien*, München 1976, Abb. 64; H. Belting (ed.), *Der serbische Psalter. Faksimile-Ausgabe des Cod. Slav. 4 der Bayerischen Staatsbibliothek München. Textband*, Wiesbaden 1978, Abb. XIX-1,3; R. Hootz (ed.), *L. Trifunović, Kunstdenkmäler in Jugoslawien. Ein Bildhandbuch, Bd. 1*, Darmstadt 1981, Abb. 227; Θ. Μ. Προβατακης, Το Αγιον Ορος. Ιστορια – Τεχνη – Παραδοση, Αθηνα 1986, Abb. S. 71, 108; S. Kadas, *Der Berg Athos. Illustrierter Führer der Klöster: Geschichte und Schätze*, Athen 1986, Abb. 88; Γ. Ε. Μ. Γαριδης, Α. Παλιουρας,

- Μοναστήρια νησού Ιωαννίνων. Ζωγραφική, Ιωαννίνα 1993, S. 25-26, Abb. 190, 194; 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. 5-6; G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm in der Johannes-Kathedrale von Nicosia, Ο Ψαλμος 148 στον Καθεδρικό Ναο του Αγίου Ιωάννη στη Λευκωσία, *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κυκκούς* 3 (1996) 163-256, S. 184, 227, Abb. 7, 11, 12, Abb. 7; G. P. Schiemenz, The painted psalms of Athos, in: A. Bryer, M. Cunningham (eds.), *Mount Athos and Byzantine Monasticism* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 4], Aldershot 1996, 223-236, Abb. 17.1; E. Hein, A. Jakovljević, B. Kleidt, *Zypern – byzantinische Kirchen und Klöster. Mosaiken und Fresken*, Ratingen 1996, Abb. 142; G. P. Schiemenz, Der 148. Psalm im Athos-Kloster Philotheou, *Georgica* 20 (1997) 111-127, S. 125, Taf. 6-2; S. Gabelić, *Manastir Lesnovo. Istorija i slikarstvo*, Beograd 1998, Abb. LVII; N. Ζιας, Σ. Καδας, *Ιερά Μονή Οσίου Γριγορίου. Οι τοιχογραφίες του καθολικού, Άγιον Όρος* 1998, Abb. 223; 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, Farbabb. 27, Abb. 10; Δ. Ν. Κωνσταντίος, Προσεγγίση στο έργο των ζωγράφων από το Καπεσοβο της Ηπειρού [Υπουργείο Πολιτισμού, Δημοσιεύματα του Αρχαιολογικού Δελτίου 75], Αθήνα 2001, Taf. 123; Β. Ν. Παπαδοπούλου, *The Monasteries of the Island of Ioannina*, Ioannina 2004, Abb. S. 47, 48; T. Kanari, *Les peintures du Catholicon du Monastère de Galataki en Eubée. Le narthex et la chapelle de Saint-Jean-le-Précurseur* [Τετραδία Βυζαντινής Αρχαιολογίας και Τέχνης 8], Athènes 2003, Taf. 73b; Γ. Παπαγεωργίου, Δ. Κωνσταντίος, Α. Ντιναλεξής, Καπεσοβίτες ζωγράφοι. Ημερολόγιο 2003, Abb. zur 4. Woche; Κ. Τσεκούρα, Ο χορός στο Βυζάντιο, *Αρχαιολογία & Τέχνες* 91 (2004) 6-7, Abb. 1; Μ. Βουτσα, Ο γυναικείος χορός μέσα από βυζαντινές και μεταβυζαντινές εικονογραφικές πηγές. Μια πρώτη προσέγγιση, *ebenda* S. 43-49, Abb. 6; Μ. Παρχαρίδου-Αναγνωστού, Ο χορός στη μεταβυζαντινή μνημειακή εκκλησιαστική ζωγραφική (15ος - 19ος αι.), *ebenda* S. 50-58, Abb. 6; Ε. Αντζακά-Βεη, «Ο χορός παρα Βυζαντινοίς» του Φ. Κουκούλε. Κριτικές παρατηρήσεις, *ebenda* S. 72-77, Abb. 5; 20-Drachmen-Briefmarke der Hellenischen Post vom Jahr 1975 (Hagios Nikolaos ton Philanthropinon).
- 5 Im Cetățuia-Kloster bei Iași, im Timios-Prodromos-Kloster bei Serres, im Verklärungskloster bei Gonea (Lakonien), in der Kirche der Heiligen Theodoroi in Kampos (Mani) und nahebei in der Zoodochos Piyi Zarnatas, vielleicht in Melé (Messenien).
- 6 T. Qauxčišvili, *Bergnuli čarčerebi sakartveloši*. Tbilisi 1951, S. 215.
- 7 Schiemenz, *Sintflut*<sup>2</sup>, S. 177; Schiemenz<sup>3</sup>, S. 177-178; G. P. Schiemenz, King David's chant in St. John's cathedral in Nicosia and its place in the iconography of the last psalms, *Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κυκκούς* 7 (2006) 9-42, Abb. 15.
- 8 Schiemenz<sup>3</sup>, S. 180; Schiemenz, *King David's chant*<sup>7</sup>, Abb. 16.
- 9 G. Greatrex, *Rome and Persia at War, 502-532* [ARCA Classical and Medieval Texts, Papers and Monographs 37], Leeds 1998; E. Winter, B. Dignas, *Rom und das Perserreich. Zwei Weltmächte zwischen Konfrontation und Koexistenz*, Berlin 2001.
- 10 A. N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, vol. 1: 602-634, Amsterdam 1968, S. 151-256; W. E. Kaegi, *Heraclius Emperor of Byzantium*, Cambridge 2003, S. 100-191.
- 11 C. Ludwig, *Kaiser Herakleios, Georgios Pisides und die Perserkriege*, *Varia III* [Ποικίλα Βυζαντινά 11], Bonn 1991, 73-128, S. 114; Mary Whitby, *The Devil in Disguise: The End of George of Pisidia's Hexaemeron Reconsidered*, *Journal of Hellenic Studies* 115 (1995) 115-129, S. 128.
- 12 S. Spain Alexander, *Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates*, *Speculum* 52 (1977) 217-237, S. 226-227; A. Cameron, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-century Byzantium*,

in: *Past & Present* 84 (August 1979) 3-35, S. 21, 33; J. F. Haldon, Constantine or Justinian? Crisis and identity in imperial propaganda in the seventh century, in: P. Magdalino (Hrsg.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4<sup>th</sup> - 13<sup>th</sup> centuries. Papers from the Twenty-sixth Spring Symposium of Byzantine Studies, St Andrews, March 1992* [Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 2], Aldershot 1994, 95-107, S. 99, 105; M. Mundell Mango, Imperial art in the seventh century, in: Magdalino, a. O., 109-138, S. 124; J. W. Drijvers, Heraclius and the *RESTITUTIO CRUCIS*. Notes on Symbolism and Ideology, in: G. J. Reinink, B. H. Stolte, *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation* [Groningen Studies in Cultural Change 2], Leuven – Paris – Dudley MA 2002, 175-190, S. 179, 184-185; G. Regan, *First Crusader: Byzantium's Holy Wars*, Stroud 2001 / New York 2003; H. A. Pohlsander, Recent Work on the Emperor Heraclius, *Byzantion* 73 (2003) 547-558, S. 548.

13 I. Shahid, The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius, *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972) 293-320; E. K. Chrysos, The Title βασιλευς in Early Byzantine International Relations, *Dumbarton Oaks Papers* 32 (1978) 29-75; I. Shahid, Heraclius ΠΙΣΤΟΣ ΕΝ ΧΡΙΣΤΩ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, *Dumbarton Oaks Papers* 34/35 (1980/81) 225-237; I. Shahid, On the Titulature of the Emperor Heraclius, *Byzantion* 51 (1981) 289-296. Als Ausdruck der „Hellenisierung“ der bis dahin lateinischen Titulatur des oströmischen Reiches: Stratos<sup>10</sup>, S. 343-344, Kaegi<sup>10</sup>, S. 194; zu David als Vorbild Mundell Mango<sup>12</sup>, S. 128.

14 Z. B. A. Nicolaidès, L'église de la Panagia Arakiotissa à Lagoudéra, Chypre: Etude iconographique des fresques de 1192, *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996) 1-137, Abb. 42; D. Winfield, J. Winfield, The Church of the Panaghia tou Arakos at Lagoudhera, Cyprus: The Paintings and Their Painterly Significance [Dumbarton Oaks Studies 37], Washington D.C. 2003, Abb. 69, 72; Gabelić<sup>4</sup>, Abb. XXXVII; Schiemenz, Philotheou<sup>4</sup>, S. 125; Schiemenz, King David's chant<sup>7</sup>, Abb. 5, 8.

15 E. Cruikshank Dodd, Byzantine silver stamps [Dumbarton Oaks Studies 7], Washington DC 1961, S. 178-194; M. van Grunsven-Eygenraam, Heraclius and the David Plates, *Bulletin antieke Beschaving* 48 (1973) 158-174; R. E. Leader, The David Plates Revisited: Transforming the Secular in Early Byzantium, *Art Bull.* 92 (2000) 407-427.

16 K. Weitzmann, Prolegomena to a Study of the Cyprus Plates, *Metropolitan Museum Journal* 3 (1970) 97-111, Abb. 1; van Grunsven-Eygenraam<sup>15</sup>, Taf. 7; S. H. Wander, The Cyprus Plates: The Story of David and Goliath, *Metropolitan Museum Journal* 8 (1973) 89-104, Abb. 5, 10; S. H. Wander, The Cyprus Plates and the Chronicle of Fredegar, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975) 345-346, Taf. 1; Mundell Mango<sup>12</sup>, Abb. 10; Leader<sup>15</sup>, Abb. 1; H. C. Evans, M. Holcomb, R. Hallman, *The Arts of Byzantium* [The Metropolitan Museum of Art Bulletin 58, # 4], New York 2001, Abb. S. 35, 36; C. Mango (Hrsg.), *The Oxford History of Byzantium*, Oxford 2002, Abb. S. 56; G. Noga-Banai, Byzantine elite style: The David plates and related works, *Boreas* 25 (2002) 225-237, Taf. 44-1, 45 (unten).

17 van Grunsven-Eygenraam<sup>15</sup>; J. Trilling, Myth and Metaphor at the Byzantine Court. A Literary Approach to the David Plates, *Byzantion* 48 (1978) 249-263. Vgl. Mundell Mango<sup>12</sup>, S. 122.

18 Spain Alexander<sup>12</sup>; Mundell Mango<sup>12</sup>, S. 122-131: The David Plates; Wander, *Metropolitan Museum Journal* 8 (1973) 89-104<sup>16</sup>, S. 103-104; Wander, *Dumbarton Oaks Papers* 29 (1975) 345-346<sup>16</sup>; Evans, Holcomb, Hallman<sup>16</sup>, S. 36.

19 Leader<sup>15</sup>.

20 O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell. Vom oströmischen Staats- und Reichsgedanken, 2. Aufl., Darmstadt 1956, S. 130; H. Steger, David rex et propheta. König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter, nach Bildarstellungen des achten bis zwölften Jahrhunderts [Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 6], Nürnberg 1961, S. 125-132; F. Dvornik, Early Christian and Byzantine Philosophy. Origins and Background [Dumbarton Oaks Studies 9], Washington DC 1966, S. 645; H. Maguire, The art of

comparing in Byzantium, *Art Bull.* 70 (1988) 88-103, S. 89-94; Haldon<sup>12</sup>, S. 105; Spain Alexander<sup>12</sup>, S. 227-229; M. Meyer, Did the daughters of Israel come out dancing and singing to meet... David? A biblical image in Christian-Macedonian imperial attire, *Byzantion* 73 (2003) 467-487, S. 467.

21 Vgl. J. W. Watt, The portrayal of Heraclius in Syriac historical sources, in: Reinink, Stolte<sup>12</sup>, 63-79, S. 69.  
 22 Die rezente Literatur bewertet je nach den angelegten Kriterien die Beziehung zwischen dem Perserkrieg und den Kreuzzügen uneinheitlich; vgl. E. F. Ohly, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung, Reprint der 1. Aufl. von 1940, Darmstadt 1968, S. 184, 188; A. Stylianou, J. Stylianou, "EN TOYTΩ NIKA" "IN HOC VINCES" "BY THIS CONQUER" [Publications of the Society of Cypriote Studies 4], Nicosia 1971, S. 43, 57; J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge 1990 (reprint 1993), S. 46; J. J. Norwich, *Byzanz*, Bd. 1, Der Aufstieg des Oströmischen Reiches, Düsseldorf – Wien – New York – Moskau 1993, S. 337; L. Kretzenbacher, Kreuzholzlegenden zwischen Byzanz und dem Abendlande. Byzantinisch-griechische Kreuzholzlegenden vor und um Basileios Herakleios und ihr Fortleben im lateinischen Westen bis zum Zweiten Vaticanum [Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Sitzungsberichte, Jg. 1995, Heft 3], München 1995, S. 78; T. M. Kolbaba, Fighting for Christianity. Holy war in the Byzantine empire, *Byzantion* 68 (1998) 194-221; Michael Whitby, *DEUS NOBISCUM: Christianity, warfare and morale in late antiquity*, in: M. Austin, J. Harries, C. Smith (Hrsg.), *Modus operandi. Essays in honour of Geoffrey Rickman* [Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplement 71], London 1998, 191-208; G. T. Dennis, Defenders of the Christian People: Holy War in Byzantium, in: A. E. Laiou, R. P. Mottahedeh (Hrsg.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World*, Washington DC 2001, 31-39; Kaegi<sup>10</sup>, S. 126 Anm. 16, Regan<sup>12</sup>, Pohlsander<sup>12</sup>, S. 548. Für die Rezeption im Abendland der Kreuzfahrerzeit war allein die Gemeinsamkeit des Kampfes gegen die Ungläubigen maßgeblich.

23 K. F. Werner, Karl der Große oder Charlemagne? Von der Aktualität einer überholten Fragestellung, *Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte*, Jg. 1995, Heft 4, S. 39. Auch diente die Legende vom Zweikampf des Herakleios mit Cosdras (Xusrau) als genaues Vorbild für den Bericht vom Zweikampf Karls des Großen mit Widukind in der *Vita Mathildis antiquior*: Ohly<sup>22</sup>, S. 181.

24 Werner<sup>23</sup>, S. 44.

25 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*. Deutsch von Richard Benz, Jena 1925, Bd. 2, Sp. 153-157.

26 Laurentius Surius, *De Probatis Sanctorum Vitis*, Erstausgabe ab 1570 in 6 Bd., früh schon in deutscher Übersetzung: *Bewerte Historien der Lieben Heiligen Gottes... Jetzt aber... durch Johan. a Via... trewlich verteutschet*, München 1574-1580.

27 Von der Langlebigkeit zeugt eine späte Ausgabe: *Legende der Heiligen, das ist: Eine schöne, klare und anmuthige Beschreibung des Lebens, Leidens und Sterbens von den lieben Heiligen Gottes auf alle Tage des ganzen Jahres, gesammelt und verfaßt durch P[ater] Dionysius von Lützenburg, verbessert durch P[ater] Martin von Cochem*. Neu herausgegeben von mehreren katholischen Geistlichen (2 Bde.), Landshut 1844-1845, Bd. 1, S. 500-503: Der dritte Tag im Mai. Die Geschichte von der Erfindung des heiligen Kreuzes zu Jerusalem (S. 502-503 die Herakleios-Legende).

28 Z. B. *Breviarium Romanum ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini... Editio tertia...*, Pars autumnalis, Ratisbonae et Romae MCMXVI, S. 516-517 (hier zwar anlässlich des Festes der exaltatio Sanctae Crucis, jedoch sind auch der siegreiche Kriegszug des Kaisers und der Untergang des Chosroes ausführlich geschildert).

29 Vgl. Kretzenbacher<sup>22</sup>. Zum vielfältigen Fortleben der Herakleios-Legende im katholischen Abendland vgl. auch A. Sommerlechner, Kaiser Herakleios und die Rückkehr des Heiligen Kreuzes nach Jerusalem. Überlegungen zu Stoff- und Motivgeschichte, *Röm. Histor. Mitteilungen* 45 (2003) 319-360; L. Kretzenbacher, Zwei Ölbilder zur byzantinischen „Kreuzerhöhung“ im Burgenland, *Österr. Ztschr. f.*

Volkskunde 107 (N. S. 58) (2004) 31-50. – Auch Luther könnte die paradigmatische Bedeutung der Herakleios-Episode geläufig gewesen sein: Einerseits predigte er 1528-1529 „Vom Kriege wider die Türken“ und ermahnte 1541 „zum Gebet wider den Türken“ (D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 30/2, Weimar 1909, 81 ff., 149 ff., Bd. 51 (1914) 585-525; vgl. Schiemenz, Nicosia<sup>4</sup>, S. 194-195, 239-240); andererseits datierte er 1536 einen Brief an Konrad Rehlinger in Augsburg „Freitags nach crucis exaltationis“ (G. Rauch, Geschichte der Klosterkirche und der Klostergemeinde Roßleben, Kloster Roßleben 1913, S. 171).

30 S. Runciman, *The Sicilian Vespers. A History of the Mediterranean World in the Later Thirteenth Century* [Pelican Books A480], Harmondsworth 1960, S. 35.

31 S. Brenske, *Der. Hl. Kreuz-Zyklus in der ehemaligen Braunschweiger Stiftskirche St. Blasius (Dom). Studien zu den historischen Bezügen und ideologisch-politischen Zielsetzungen der mittelalterlichen Wandmalereien* [Braunschweiger Werkstücke 72, Reihe A. Veröffentlichungen aus dem Stadtarchiv und der Stadtbibliothek 25], Braunschweig 1988, S. 101-131, besonders S. 117-126.

32 M. Curschmann, *Constantine – Heraclius: German Texts and Picture Cycles*, in: M. Aronberg Lavin (Hrsg.), *Piero della Francesca and His Legacy* [Studies in the History of Art 48, Center for Advanced Study in the Visual Arts, Symposium Papers XXVIII], Washington 1995, S. 49-64.

33 Kretzenbacher, *Kreuzholzlegenden*<sup>22</sup>, S. 78.

34 H. W. Grohn, *Piero della Francesca. Die Fresken in San Francesco zu Arezzo*, München 1961, S. 7.

35 K. Clark, *Piero della Francesca. Complete Edition*, London / New York 1969, S. 38-39; Grohn<sup>34</sup>, S. 8, 21.

36 A. Grabar, *G. Oprescu, Rumänien. Bemalte Kirchen in der Moldau* [UNESCO-Sammlung der Weltkunst], Paris 1962, Taf. XIII, XIV; R. Hootz, V. Vătăşianu, *Kunstdenkmäler in Rumänien*, Darmstadt 1986, Abb. 217, 218; R. Fabritius, *Außenmalerei und Liturgie. Die streitbare Orthodoxie im Bildprogramm der Moldaukirchen*, Düsseldorf 1999, S. 237-249. Zum historischen Ereignis siehe F. Barišić, *Le siège de Constantinople par les Avars et les Slaves en 626*, *Byzantion* 24 (1954) 371-395; Kaegi<sup>10</sup>, S. 133-138.

37 L. Sternbach, *Analecta Avarica* [Rozprawy Wydziału Filologicznego 30], Kraków 1900, S. 320; F. Makk, *Traduction et commentaire de l'homélie écrite probablement par Théodore le Syncelle sur le siège de Constantinople en 626* [Acta Universitatis de Attila József nominatae, Acta Antiqua et Archaeologica 19], Szeged 1975, S. 46, 96; P. Speck, *Zufälliges zum Bellum Avaricum des Georgios Pisides* [Miscellanea Byzantina Monacensia 24], München 1980, S. 19; Kaegi<sup>10</sup>, S. 139; Spain Alexander<sup>12</sup>, S. 223; Cameron<sup>12</sup>, S. 21; Mundell Mango<sup>12</sup>, S. 124. Die Typologie, in der Konstantinopel für das neue Gottesvolk (die Christen) steht, drückt sich schon im 7. Jh. im *Bellum Avaricum* des Georgios Pisides aus, der das vom Blut der Belagerer rot gefärbte Goldene Horn mit dem Roten Meer verglich, durch das der Herr das alte Gottesvolk hindurchgeführt hatte (Speck, a. O., S. 50).

38 S. Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești*, 1: *Studii și Cercetări de Istoria Artei* 10, București 1963, Heft 1, 57-93, S. 90 (zitiert nach R. Fabritius, *Byz. Ztschr.* 94 (2001) 353-357); Fabritius<sup>36</sup>, S. 270. – In den Moldau-Fresken wurde die Gleichsetzung der Perser mit den Türken dadurch erleichtert, dass schon in der antikisierenden Diktion der byzantinischen Rhetorik die zeitgenössischen Türken Perser genannt wurden: D. M. Nicol, *The Reluctant Emperor. A Biography of John Cantacuzene, Byzantine Emperor and Monk, c. 1295-1383*, Cambridge 1996, S. 146, 172. Im Bild der Belagerung Konstantinopels kam es nur darauf an, die Bedrohung der Christen durch die *Ungläubigen* darzustellen.

39 [Evgenij, Metropolit von Kiev (1767-1837),] *Georgien oder Historisches Gemälde von Grusien*. In politischer, kirchlicher und gelehrter Hinsicht. Riga, Leipzig 1804, S. 99; F. Bodenstedt, *Tausend und Ein Tag im Orient*, 3. Aufl., Berlin 1859, S. 358; D. M. Lang, *The Last Years of the Georgian Monarchy 1658-1832*, New York 1957, S. 132.

40 G. Pätsch (Hrsg.), *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien 300-1200* [Sammlung Dieterich 330], Leipzig 1985, S. 296-298, 300, zu Herakleios auch S. 301-302, 305.

41 A. Perfusi (Hrsg.), *Giorgio di Pisdia Poemi. I. Panegirici epici* [Studia Patristica et Byzantina 7], Ettal 1959, S. 230-237; V. Grumel, *La reposition de la Vraie Croix à Jérusalem par Héraclius. Le jour et l'année*, in: P. Wirth (Hrsg.), *Polychordia. Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, I [Byzantinische Forschungen 1], Amsterdam 1966, 139-149; M. Whittow, *The Making of Orthodox Byzantium, 600-1025*, Houndmills, Basingstoke – London 1996, S. 78-80, S. 80; A. D. Beihammer, *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (565-811)* [Ποικίλα Βυζαντινά 17], Bonn 2000, S. 60; Kaegi<sup>10</sup>, S. 189; Drijvers<sup>12</sup>, S. 178; Haldon<sup>22</sup>, S. 46. Auch die von Pertusi nach ausführlicher Diskussion verworfene Datierung A. D. 629 wurde weiterhin vertreten (Michael Whitby, *Images for emperors in late antiquity: a search for New Constantine*, in: Magdalino<sup>12</sup>, 83-93, S. 93) und selbst die in die Karwoche in Frage gestellt (Sommerlechner<sup>29</sup>). „Die Frage bleibt umstritten im Zeitansatz zwischen 628 und 640“ (Kretzenbacher, *Ölbilder*<sup>29</sup>).

42 Brenske<sup>31</sup>, S. 95; Curschmann<sup>32</sup>, S. 49. Schon vor der Rückführung des Kreuzes nach Jerusalem gefeiert, galt das Fest vor allem der Schluss-Episode der Kreuzauffindung durch Helena; in Wandmalereien und auf Ikonen ist meist diese illustriert (Stylianou<sup>22</sup>, Abb. 23, 51-55). Dass das Fest dann auch die Restitution anno 630 kommemorierte, drückt sich in der Kirche Stavros tou Agiasmati bei Platanistasa/Cypern (1494?) aus, wo Kaiser Herakleios und der Jerusalemer Patriarch Zacharias beidseits des von Engeln gehaltenen Kreuzes abgebildet sind (Stylianou<sup>22</sup>, Abb. 49; A. Stylianou, J. A. Stylianou, *The Painted Churches of Cyprus. Treasures of Byzantine Art*, London 1985, Abb. 116, zum Datum hier S. 187).

43 M. Brosset, *Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847 – 1848 sous les auspices du Prince Vorontzof, lieutenant du Caucase*, St.-Petersbourg 1851, Premier Rapport, S. 73.

44 Evgenij<sup>39</sup>, S. 102.

45 Nach Ketevan (verstoßen 1744, † 1750, bestattet in Alaverdi) und Ana Abašize (Heirat 1745, † 1749, bestattet in Sveticxoveli): Brosset<sup>43</sup>, Premier Rapport, S. 23, 73.

46 G. P. Schiemenz, *Μια Γεωργιανη σκεπη Εικονας στο Μοναστηρι του Κυκκου*, Eine georgische Ikonenbedeckung im Kloster Kykkos, *Επετηριδα Κεντρου Μελετων Ιερας Μονης Κυκκου* 2 (1993) 51-140.

47 So auch der Metropolit Evgenij: In der deutschen Ausgabe seiner Schilderung<sup>39</sup>, S. 68, 103, „Zar Heraklius“.

48 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 89, 97.

49 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 97.

50 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 185.

51 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, Abb. vor S. 209; Schiemenz<sup>46</sup>, Abb. 6.

52 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 184.

53 Dschawachoff [= I. Žavaxišvili], A. Harnack, *Das Martyrium des heiligen Eustatius von Mzchetha*, Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1901, 875-902; D. M. Lang, *Lives and Legends of the Georgian Saints* [Ethical and Religious Classics of East and West 15], London/New York 1956, S. 94-114.

54 Brosset<sup>43</sup>, Premier Rapport, S. 21. Nach Brosset befand sich die Inschrift „au-dessus de la porte“. Die Südmauer hat zwei Tore (R. Mepisaschwili, W. Zinzadse, *Die Kunst des alten Georgien*, Leipzig 1977, Abb. S. 150). Auf einer Photographie des westlichen (kleineren) Tores (I. Reißner, *Georgien. Geschichte – Kunst – Kultur*, Freiburg – Basel – Wien 1989, Abb. S. 67) ist keine solche Inschrift zu sehen. Sie muss mithin auf

dem ohnehin repräsentativeren östlichen Tor stehen oder gestanden haben. – Bereits Brosset wies darauf hin, dass Antoni kein leiblicher Bruder Iraklis war; die Bezeichnung *fiis du roi* ist richtig, nämlich des *mepe* lese.

55 M. Tarchnišvili mit J. Assfalg, Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur auf Grund des ersten Bandes der georgischen Literaturgeschichte von K. Kekelidze [Studi e Testi 185, Città del Vaticano 1955, S. 256-257.

56 Tarchnišvili<sup>55</sup>, S. 266-267.

57 Dschawachoff, Harnack<sup>53</sup>, S. 876.

58 Dschawachoff, Harnack<sup>53</sup>, S. 885, 891. Vgl. Lang, Lives and Legends<sup>53</sup>, S. 103, 110.

59 Dschawachoff, Harnack<sup>53</sup>, S. 897-902; Tarchnišvili<sup>55</sup>, S. 398-401.

60 Schiemenz<sup>3</sup>. Außer in Skoutari (Mani) fanden wir die Beischrift αβυσσοι beim Meer in den Psalm-Illustrationen der folgenden Kirchen: Johannes-Kathedrale in Nicosia, Hagios Georgios Armas (Euboia), Mardaki (Messenien), Myrsini (Lakonien), Kastania (Mani), Kelepha (Mani), Niketas-Kloster bei Ano Doloi (Mani). – Auch in der lateinischen Bibel sind die *abyssi* die Tiefen des Meeres: 1. Canticum des Moses, Exod. 15, 5: Electi principes eius submersi sunt in Mari Rubro; abyssi operuerunt eos, descenderunt in profundum quasi lapis (R. Gryson (Hrsg.), Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, 4. Aufl., Stuttgart 1994, S. 97; im Breviarium Romanum<sup>28</sup> S. 184, donnerstags ad laudes).

61 Dschawachoff, Harnack<sup>53</sup>, S. 891-892.

62 Schiemenz, Sintflut<sup>2</sup>, S. 184.

63 Meist Autopsie. Vgl. X. Γ. Χοτζακογλου, Σκιαποδες, Στερνοφθαλμοι, Κυνοκεφαλοι [Βραχεια Μελετηματα Αρχαιολογιας και Ιστοριας της Τεχνης I], Λευκωσια 2003, Abb. 33, 41, 43, 57; Κωνσταντιος, Προσεγγιση<sup>4</sup>, Taf. 26β, 29β, 123β, 151α; Παπαγεωργιου, Κωνσταντιος, Ντιναλεξης<sup>4</sup>, Abb. zur 4. Woche; Papadopoulou<sup>4</sup>, Abb. S. 85; X. Λιωνης, Ο ναος του Αγιου Νικολαου στο Τσεπελοβο, Ιωαννινα 2000, Abb. S. 6.

64 Autopsie, 7. 8. 1995: Auf der Westseite des Bogens vor dem Fenster, unterhalb der Schwerträger.

65 P. Huber, Athos. Leben Glaube Kunst, 3. Aufl., Zürich 1982, Abb. 180, 187, 188; Schiemenz, Sintflut<sup>2</sup>, Abb. 23-25.

66 Schiemenz, Sintflut<sup>2</sup>, S. 184 (hier auch zu den αινοι-Malereien in Mxeta als „exportierte Athos-Kunst“). Andere Datierungskriterien fehlen. Vgl. Schiemenz, Painted psalms<sup>4</sup>, S. 228, Philotheou<sup>4</sup>, S. 119.

67 G. P. Schiemenz, Ein Stifterbild georgischer Könige in einem Kloster auf dem Berg Athos, Georgica 23 (2000) 121-135.

68 Vgl. Brosset<sup>43</sup>, Premier Rapport, S. 23. Nach Evgenij<sup>39</sup>, S. 68, starb Irakli am 11. Januar 1798 84jährig; nach Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 225, wurde er 1820 geboren.

69 So in Cozia und Horezu (Walachei), Monodendri und Vitsa (Epiros) und Redina (Thessalien). In Levkothea (Epiros) ist der König sogar nimbiert und hält eine Schriftrolle mit Ps. 150, 6 (Schiemenz, King David's chant<sup>7</sup>, Abb. 9).

70 G. Spitzing, Lexikon byzantinisch-christlicher Symbole. Die Bilderwelt Griechenlands und Kleinasien, München 1989, S. 81; Schiemenz<sup>3</sup>, S. 180.

71 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 156, 174.

72 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 185.

73 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 166.

74 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 209.

75 Brosset<sup>43</sup>, Second Rapport, S. 133-135. Zwar schloss Brosset aus dem Titel, dass die Malerei nicht aus Davits Zeit stamme, jedoch ist bemerkenswert, dass ihm überhaupt dieser Titel zugelegt wurde.

76 Vgl. M. Brosset, Description géographique de la Géorgie, par le Tsarévitch Wakhoucht, S.-Pétersbourg 1842, S. 44, 46.

77 Brosset<sup>43</sup>, *Second Rapport*, S. 130.

78 Tarchnišvili<sup>55</sup>, S. 274-288.

79 Κ. Δ. Καλοκυρής, *Χρόνολόγησή των τοιχογράφων και αποκαλύψη του ζωγράφου της μόνης Μαρδακίου Μεσσηνίας*, Actes du XV<sup>e</sup> Congrès international d'études byzantines, Athènes – Septembre 1976, II. Art et archéologie, Communications, A, Athènes 1981 [Βιβλιοθήκη της εν Αθηναις Αρχαιολογικής Εταιρείας 92] 229-236; Χοτζακογλου<sup>63</sup>, S. 110.

80 [A. N.] Didron, *Manuel d'iconographie chrétienne grecque et latine*, Paris 1845, Reprint New York 1964 [Burt Franklin Research & Source Works Series 45], S. XIII; Γ. Α. Σωτηρίου, *Η εν Σαλαμινι μονη της Φανερωμένης*, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 1 (1924) 109-138, S. 121; Deliyanni-Doris<sup>4</sup>, S. 14.

81 Καλοκυρής<sup>4</sup>, S. 191, Taf. 168α.

82 ΦΡ als Ligatur (Autopsie, 12. 5. 2004). Der Abbruch mitten in einem Wort ist bei Texten auf Schriftrollen geläufig (vgl. Schiemenz<sup>3</sup>; Schiemenz, *King David's chant*<sup>7</sup>, S. 19, 23). Im Phaneromeni-Katholikon füllt die Komposition einen von vier Quadranten in der westlichsten Gewölbekalotte des Nordschiffs (vgl. Σωτηρίου<sup>80</sup>, Abb. 2). In allen anderen Quadranten ist die Beischrift über der bildlichen Darstellung zweizeilig. Umso bemerkenswerter ist die Abweichung von diesem Schema bei der Illustration von Ps. 149, 1-2.

83 Vgl. Schiemenz, *Nicosia*<sup>4</sup>, S. 193-201, 238-247; Schiemenz, *Painted Psalms*<sup>4</sup>; G. P. Schiemenz, *Die letzten Psalmen in der Christi-Geburt-Kirche in Arbanasi*, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 49 (1994-1998)[1999] 151-184, S. 182; G. P. Schiemenz, *Paintings of the Laud Psalms in Roumania*, Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών 51 (2003) 49-72, S. 67-68; 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*, Ποιοι είναι οι Βασιλείς των ψαλμών 148, 11 και 149, 8 στον Καθεδρικό Ναο του Αγίου Ιωάννου στη Λευκωσία? Εικονογραφικές και εικονολογικές σχέσεις μεταξύ της Αποκαλύψης του Ιωάννου και των τελευταίων ψαλμών, Επετηρίδα Κέντρου Μελετών Ιεράς Μονής Κυκκούς 5 (2001) 141-173, S. 152, 165.

84 Lang (New York 1957)<sup>39</sup>, S. 216-218.

\* Aus typographischen Gründen erscheinen die griechischen Zitate ohne Akzente.

Mira Unarokowa

## **Adygische (tscherkessische) Toreutik im Kontext der gesamtkaukasischen Goldschmiedekunst**

Der Kaukasus gehört zu den ältesten Zentren der Metallurgie und Metallbearbeitung der Welt.<sup>1</sup>

Als „Sonnengeflecht Eurasiens“ übernahm der Kaukasus die historische Mission eines Exporteurs des Metalls und der Metallarbeiten – in den Norden zu den Stämmen der Gruben-Katakombenkultur<sup>2</sup> und in den Süden zu den Stämmen der Kleinasiatisch-Vorderasiatischen Region<sup>3</sup>. Wie ein Lesebuch lesen sich Informationen aus Quellen mit Aufschriften über die Khaliben und Chaldäer des Süd-Westkaukasus, deren Ethnonyme mit ihrer Erhebung zum Verständnis von „Eisen“ etymologisiert werden. Die Bekanntschaft des Menschen mit Eisen ist uralte. „...Man konnte es im III. und vielleicht schon im IV. Jahrtausend vor Christi schmelzen. So ... nutzte man in Sumer das gelieferte geschmolzene Eisen schon in frühdynastischer Epoche. Man nimmt an, dass es aus **Transkaukasien**... (von mir hervorgehoben – M. U.) dorthin kam. In dieser Zeit war Eisen ein sehr seltenes und teures Material, das auf gleichem Niveau mit anderen wertvollen Metallen für Schmuck genutzt wurde. Seine Verbreitung als Massenmaterial... ging erst an der Wende vom II. und I. Jahrtausend vor Christi vor sich.“<sup>4</sup>

Im Nord-Westkaukasus, das heißt auf dem ethnischen Territorium der Adygen fand das Eisen Anfang des I. Jahrtausends v. Ch. Verbreitung.<sup>5</sup>

Die Chronologie von Buntmetallen im Nord-Westkaukasus wurde durch archäologische Fakten untermauert: die Epoche der Majkoper Kultur wird mit dem Ende des IV.-III. Jahrtausend v. Ch. datiert, was der frühen Bronzezeit entspricht. Die Denkmäler dieser Zeit sind reich an Beispielen von künstlerisch einmalig verarbeiteten Gold und Silber. Die Kostbarkeiten des Majkoper Hügelgrabs – Oš'h'ad (adyg. Bezeichnung) sind einige der ältesten Goldfunde der Staatlichen Eremitage in St. Petersburg, in Russland, aber ebenso in Europa. Sie sind den Spezialisten der ganzen Welt bekannt. Zum Areal der Verbreitung der Majkoper Kultur (von Azov bis Dagestan) gehörte das gesamte Territorium des ehemaligen Tscherkessiens.<sup>6</sup>

Das Majkoper Edelmetall gehört zur Kategorie der Kunstwerke der Weltkultur. Es nahm die künstlerischen Haupttechnologien in sich auf, die vor fünf Jahrtausenden

im euroasischen Kulturraum bekannt waren: Gießen, Schmieden, Ziehen, Gravieren, Prägen und Arbeiten mit Metallperlen.

Die Mikrollexik der bekannten Metalle ist in der adygischen Sprache so wie auch in der georgischen, kubatschinischen und anderen Sprachen Kaukasiens mit wenigen Ausnahmen die angestammte/einheimische. Nach G. Rogava gehören solche Termini wie „dyš“ (Gold) und „tyž'yny“ (Silber) zu den ältesten Lexikschichten der adygischen Sprache.<sup>7</sup> Das wird dadurch bewiesen, dass in einem von ihnen – in „dyš“ ein d- vorhanden ist – ein fossiles klassisches Zeichen, und der sinntragende Teil eine Analogie zu den Benennungen des Goldes und der aus ihm entstandenen Erzeugnissen in den kartvelischen und dagestanischen Sprachen darstellt. V. Rogavas Meinung wird durch die Verwandtschaft des zweiten Teils des dyš mit dem abchasisch-abasinischen a-h''y/h''(y) „Gold“ erhärtet, wo die für die adygo-abchasischen Sprachen charakteristische Lautentsprechung zu finden ist: adyg. š''; abchas.-abas. h''y.<sup>8</sup>

Der Ableitungsstamm des Lexems „tyž'yny“ (Silber) ist nach Meinung einer Reihe von Linguisten nicht nur in den adygischen, georgischen, sondern in allen kaukasischen Sprachen der ursprüngliche. Es gibt aber auch die Meinung, dass er eine Entlehnung aus dem Indogermanischen sei.<sup>9</sup>

Gleichsam mit anderen Sprachen Kaukasiens ist in der Terminologie das Rohmaterial der adygischen Goldschmiedekunst Lehngut: deši – Gold auf Tschetschenisch, došuv – Gold auf Inguschisch, dzéhu – Zinn auf Ossetisch, dzašučla – Blei auf Abasinisch und andere.<sup>10</sup>

Das Alter der Kupfermetallurgie wird durch die Sprache untermauert: g''uapl''è (Kupfer) gehört zum ur-adygischen Sprachgut und wird durch ein produktives Modell gebildet: der erste Ableitungsstamm ist g'' u(a) – Metall, der zweite jedoch ist eine Komponente eines bestimmten Kompositums – ein Wort, das die Farbe von Metall bezeichnet:

g''uapl''è (Kupfer) (wortwörtlich g'' u(a) Metall und pl''(è) rot); g'' učly – Eisen (wörtlich g'' uy – Metall und člypylè - dunkel, schwarz; g'' ofy in der adygischen Sprache bedeutet Zink, im temirgojischen Dialekt – Aluminium (wörtlich g''y(è) Metalle und fy – weiß).

Zur einheimischen (endemischen) Lexik gehören außerdem džéřz „Bronze“, pcašlo „Blei“, čéf „Aluminium“ in der adygeischen Sprache, dzérhu „Zinn“ in der kabardinischen.

Eine allgemeine Entlehnung in einer Reihe kaukasischer Sprachen ist k''élaj „Zinn“ (aus dem Malaiischen über das Türkische), čyhasu „Quecksilber“ – ist ein türkisches Wortgut im Adygischen.

Solcherart diente die sich historisch herausbildende Rohmaterialbasis der Formierung der Metallurgie des Goldes und Silbers, des Kupfers und Bronze, und später (vor dreitausend Jahren) des Eisens; sie diente einem Aufblühen auf einem äußerst beeindruckenden Gebiet der künstlerischen Metallbearbeitung – der Goldschmiedekunst in Kaukasien.

Die Formierung der ethnischen ästhetischen Systeme im Ursystem des Volkes war durch eine profane und sakrale Einstellung bedingt. Ein und der gleiche Kulturfaktor ist Träger sowohl des utilitaristischen als auch der ästhetischen Grundlage; in ein und denselben Universalien der Kultur gehen Materielles und Geistiges eine dialektische Verbindung ein. Das Geistige veranlasst bei den Objekten der Nützlichkeit künstlerischen Einfluss, und die physischen Parameter des Ausgangsmaterials diktieren die Möglichkeiten seiner Dekorierung, seine Umwandlung in ein Subjekt des ästhetischen Einflusses auf die Persönlichkeit, und im Ganzen, auf das Ethnikum. Das ist ein geschlossener kulturogener Kreis und formiert ein ästhetisches System des Ethnikums, das gleichzeitig sowohl Resultat des Kulturschaffens ist, als auch seines kanonisierten Wegweisers, auch als Markeur des Schönen in der Weltwahrnehmung des Volkes bezeichnet.

Die Technologie des künstlerischen Einflusses auf das Objekt der Kultur ist durch das Ausgangsmaterial, seine äußeren und inneren Parameter gekennzeichnet. Besondere Rohstoffe der Juwelierkunst sind das Gold „dyš““ und das Silber „tyž'yn“, welche gemeinsame morphologische Wurzeln in der Mehrheit der kaukasischen Sprachen besitzen.

Charakteristische und am weitesten verbreitete Methoden (Manier, Verfahren, Vorgehensweise) von farbigen Resultaten der ornamentalen Kompositionen im Adygischen wie im Gesamtkaukasischen sind das Vergolden - dyš''éps eg'' éšon (wörtlich mit Goldwasser tränken) und Schwärzen (Niello) – saut hél'' h'an. Das Vergolden von Silber- und Bronzegegenständen ist bei archäologischen Denkmälern Adygiens anzutreffen (Kolosov-Grabstätte – IX-X Jh., Belorečener Hügelgräber – XIV-XV. Jh.). Durch adygisches Meister wurden Ganzkörper- und Fragmentvergoldung angewendet. Die Fragmentvergoldung diente sowohl der Hervorhebung der wichtigsten Kompositionsdetails auf der offenen Farbe des Silbers als auch als Hintergrund für geschwärzte Muster. Manchmal wechselten vergoldete und geschwärzte Kompositionselemente auf einem Silberfeld. Intensives Vergolden war für Silberschmuck der adygisches nationalen Frauenkostüme vorgesehen. Die Silberkomponenten des nationalen Männerkostüms wurden dagegen mäßig vergoldet und in der Regel fragmentarisch. Die Qualität des Vergoldens hing vor allem von der Technologie der Amalgamgewinnung und der Art ihres Auftragens ab. Dem hohen Feingehalt des Goldes, das für das Amalgam bestimmt war, wurde Quecksilber hinzugefügt – čynasu, entsprechend dem Gewicht ein Drittel (nach anderen Angaben – die Hälfte) des zu bearbeitenden Goldes, und geschmolzen. Das mit dem Quecksilber Geschmolzene verlor die Farbe, verwandelte sich in eine dickflüssige helle Masse, die bei Abkühlung nicht hart wurde. Den vorliegenden Prozess nannte man bei den adygisches Goldschmieden - dyš''ér g''èllèn „Tötung des Goldes“. Ein spezieller Terminus für die Bezeichnung des Prozesses beim Erhalt des Goldamalgam in der Literatur der kaukasischen Goldschmiedekunst wurde nicht vermerkt.

Die adygisches Technologie des Vergoldens zeichnet sich durch eine ganze Reihe von Besonderheiten aus. Lediglich bei adygisches Goldschmieden war das vorherige

Abpressen des Quecksilbers aus dem Amalgam vor der Wärmebehandlung des zu ornamentierenden Ausschnitts unbedingte Voraussetzung. Dieses technische Verfahren stellt eine größere Sicherheit für den Meister selbst dar, daneben dient es der sparsameren Verwendung des Quecksilbers. Die Nutzung von Sauermilchmolke für die Verfestigung der Vergoldung und die Wiederherstellung der Ausgangsfarbe des Goldes ist unikal. Damit im Zusammenhang ist eine Erwähnung über die Anwendung von Milch bei Silberarbeiten interessant, die I. Andriašvili aus dem Buch des georgischen Königs Vaxtang VI. anführte, nach dessen Rezeptur zu den Bestandteilen des Niello ein Stoff gehörte, der als Resultat „des Zusammenwirkens von Kupfer, Salpeter, Milch und Vitriol“<sup>11</sup> erhalten wurde. Keine Analoga gibt es in der kaukasischen Goldschmiedekunst bei der Anwendung von Knoblauch und Salz, die in die siedende Molke mit dem Ziel der Verstärkung des Farbeffekts und einer besseren Fixierung des Vergoldeten hinzugefügt wurden. Die adygisches Meister des Silberhandwerks nutzten spezielle Bronzeinstrumente für das Auftragen/Hinzufügen des ausgepressten Amalgams. In den Beschreibungen der Technologie der Vergoldung bei anderen Völkern wird das Nutzen von sauberem, kaltem Brunnen- (nicht Fluss-)wasser am Ende der Bearbeitung vergoldeter Details ebenso nicht erwähnt. Einen besonderen Akzent verdient die Besonderheit des prozentualen Verhältnisses von Gold und Quecksilber (3:1).

Bei einer vergleichenden Betrachtung oben beschriebener Besonderheiten der adygisches Technologie der Vergoldung wird sichtbar, dass sich die kubatschinische Variante des Prozesses sowohl durch die Proportion unterscheidet – „ein Solotnik Gold (Solotnik = 4,26 Gramm - d. Ü.) und 4 Solotnik Quecksilber“<sup>12</sup>, durch das Fehlen des Prozesses des Abpressens des Quecksilbers aus der geglätteten Masse des Amalgams als auch durch das vorangehende Einreiben des silbernen Gegenstandes mit sauberem Quecksilber vor dem Vergolden.

Die Meister von Südgeorgien (Axalcixe) nutzten neben der galvanischen Methode auch diese Art der Vergoldung. Die Vergoldung trugen sie mit einem kleinen Lappen auf.

Es existiert kein Volk, das sich nicht mit der künstlerischen Bearbeitung von Silber beschäftigt hätte und das nicht mit der Technik des Niellierens bekannt wäre und sein Rezept besitzt. Zur Herstellung des Niello nutzten die Adygen hundertprozentiges Silber – ausgebranntes – *tyž'yn pščež'yg''*. Es sind zwei Rezepte erhalten geblieben. Dem einen folgend gehen in die Zusammensetzung der Schwärze ein: zwei Teile gereinigtes Silber – *tyž'yn pščež'yg''*; ein Teil Bronze – *džerz*; ein Halbes Bronze oder ein Viertel Silber – Blei – *pcaš'lo*; ein Halbes Blei oder ein Achtel Silber-Kupfer *g'uapl''ë*; Schwefel – *šh'omlēšh''o g''ož'* nahm man soviel, wie viel Rauminhalt die Masse aller anderen geschmolzenen Komponenten einnahm. Alle metallischen Komponenten wurden in kleine Stücke zerschnitten, in einen Tiegel gefüllt und geschmolzen. Der Schwefel verbrannte, einen beißenden Qualm ausstoßend, danach wurde der Schmelzprozess der gesamten Masse zehn Minuten fortgesetzt. Die heiße Schmelze wurde in ein flaches Bronzegefäß gegossen. Die spröde erkaltete Schmelze

der Schwärze wurde auf dem Amboss mit einem Hammer in Pulver zermalen. Danach wurde die Schwärze mit kaltem Wasser durchgewaschen.

Die klassischen Komponenten der Schwärze sind Silber, Kupfer, Blei und Schwefel, die chemische Reinigung und die Proportion, die die Qualität der Schwärze bestimmt. Aus ihnen sind für jede beliebige Variante des Rezepts des Niello: Silber, Kupfer und Schwefel obligatorisch. Bei den svanischen Goldschmieden sind in den Rezepten bei Nichtvorhandensein von Schwefel das Hinzufügen von Salpeter zur Hälfte mit der grauen, oder aber ihr voller Ersatz durch Schwefel mit Borax oder Alkali aufgezeichnet.<sup>13</sup> In seltenen Fällen wurde in die Zusammensetzung der Schwärze kein Silber gegeben. Anstelle des Bleis, die eine leichte Schmelzbarkeit erreichte, wurde von einigen Meistern Borax genutzt.<sup>14</sup> In die Zusammensetzung der Velikoustjucker Schwärze, deren Rezeptur geheim gehalten wurde, wird im Unterschied zur kaukasischen Rezeptur Salmiak hinzugegeben.<sup>15</sup> Darüber hinaus ist interessant, dass M. Postnikova-Loseva, die angefangen von Plinius dem Älteren (23-79 n. Chr.) mehr als zehn Rezepte von Niello der Meister aller Zeiten und verschiedener Völker anführt, in den Varianten der russischen Schwärze, die mit dem XVIII. Jahrhundert datiert ist, eine Nähe zu technologischen Einzelheiten der adygisches Methode der Schwärzeherstellung beobachtet.<sup>16</sup>

Das adygisches Niello zeichnet sich durch allgemeinkaukasische Proportionen der Komponenten aus, das Einführen der Bronze in ihre Zusammensetzung, was die Menge des Kupfers in der Legierung erhöht und vermutlich das Vorhandensein von Zinn fördert, was der leichten Schmelze diene; die Abfolge einiger technologischen Operationen: die adygisches Meister fügten zu der zu schmelzenden Masse der Metalle kein Schwefel hinzu, sondern schütteten die Legierung in das Schwefel, wobei der Prozess der Schmelze noch fortgesetzt wurde.

Zu der Zahl der Entlehnungen in der Lexik der adygisches Goldschmiede gehört das Wort saut „Schwärze“, der Herkunft nach arabisch. Sein etymologisches und semantisches Äquivalent in der georgischen Literatursprache ist sevada (arab. savada „Schwärze, schwarz“). Der ursprüngliche georgische Terminus ist nur in der svanischen Sprache (Ighelve) erhalten geblieben, was, so scheint es, nicht zufällig ist. In Svanetien ist die größte Anzahl von Varianten der Herstellung von Niello aufgeschrieben worden (sechs Rezepturen), die sich durch Originalität auszeichnen.<sup>17</sup> In der Alltagssprache der georgischen Meister kam nach den Angaben von I. Andriašvili ebenso das Wort shao vorfinden.<sup>18</sup> Im Zusammenhang mit dem linguistischen Fakt, dass die Sprache dem entlehnten Wort eine größere Vollmacht verleiht und das ursprüngliche lexikalische Äquivalent herauszudrängen erlaubt, ist es interessant zu betonen, dass schwärzeähnliche Legierungen in archäologischen Denkmälern Georgiens im XI.-X. Jh. vor Ch. anzutreffen sind. Möglicherweise ist im Resultat eines analogen lexikalischen Prozesses das Wort saut zu einem weit verbreiteten Terminus zur Bezeichnung von Schwärze in der adygisches Sprache geworden.

- 
- <sup>1</sup> G. Markov: Istorija chozjajstva i material'noj kul'tury. Moskva 1979, S. 121.
- <sup>2</sup> N. Anfimov: Drevnoe zoloto Kubani. Krasnodar 1987, S. 25. - - - - -
- <sup>3</sup> G. Markov, a.a.O., S. 124.
- <sup>4</sup> Ebenda
- <sup>5</sup> N. Anfimov: Protomeotskij mogil'nik s. Nikolaevskogo. In: Sbornik materialov po archeologii Adygei. Majkop 1961, Bad. II, S. 118.
- <sup>6</sup> N. Veselovskij: Otčety archeologičeskoj komissii za 1897 g., St.-Peterburg 1902, S. 2-11; Očerki istorii Adygei. Bd. I. Majkop 1957, S. 22; N. Anfimov: Drevnoe zoloto Kubani. Krasnodar 1987, S. 25.
- <sup>7</sup> G. Rogava: K voprosu o strukture imennyh osnov i kategorijach grammatičeskich klassov v adygskich (čerkesskich) jazykov. Tbilisi 1956. S. 6.
- <sup>8</sup> A. Šakirov: Ètymologičeskij slovar' adygskich jazykov. Č. I. M. 1977, S. 158.
- <sup>9</sup> Ebenda, S. 156-157.
- <sup>10</sup> Ebenda, S. 81, 131-132, 167.
- <sup>11</sup> i. andriašvili: mosevadebis tekhnologia. In: mecniereba da tekniķa. (1971) 12, S. 32-34.
- <sup>12</sup> E. Šilling: Kubačincy i ich kul'tura. Moskva-Leningrads 1949.
- <sup>13</sup> m. čartolani: svanuri sevada (Ighelve) da misi adgili kartul okromčedlobaši. In: sakartvelos saxelmčipo muzeumis moambe. Tbilisi 1962. Bd. XIII, S. 139-154.
- <sup>14</sup> M. Magomedova: Uzory žizni. Moskva 1974, S. 60.
- <sup>15</sup> M. Rečačev: Severnaja čern'. Archangel'sk 1952, S. 63.
- <sup>16</sup> M. Postnikova-Loseva: Rksskoe juvelimoe iskusstvo. Moskva 1974, S. 207.
- <sup>17</sup> m. čartolani: svanuri sevada (Ighelve) da misi adgili kartul okromčedlobaši. In: sakartvelos saxelmčipo muzeumis moambe. Tbilisi 1962. Bd. XIII, S. 139-154.
- <sup>18</sup> i. andriašvili: mosevadebis tekhnologia. In: mecniereba da tekniķa. (1971) 12, S. 32-34.

Elgudsha Chintibidse

## **Das Sujet des Werks „Vepxistqaosani“ von Šota Rustaveli\* in der englischen Literatur Anfang des 17. Jahrhunderts**

Im vorliegenden Artikel sind Überlegungen und Argumente dargelegt, die für uns bisher bekannte historische Fakten bezüglich des Eindringens der georgischen Literatur nach Europa in einem neuen Licht darstellen. Meiner Meinung nach benutzten die englischen Bühnenautoren Francis Beaumont und John Fletcher Anfang des 17. Jahrhunderts das Sujet des „Vepxistqaosani“. Bestätigt sich diese Überlegung, wird das auf bisher vorhandenen Fakten basierende Datum auf zwei Jahrhunderte vorverlegt und gleichzeitig eine in der englischen Literatur bis heute nicht identifizierte Inhaltsquelle eines Stücks von F. Beaumont und J. Fletcher bestimmt.

Im Jahre 1611 wurde das Stück „A King or No King“ von Beaumont und Fletcher – im übrigen Zeitgenossen von Shakespeare – für die Gruppe des königlichen Theaters in England zugelassen. Es lief mit großem Erfolg und wurde bis in die 20er Jahre des 18. Jahrhunderts einhundert Jahre lang auf den Bühnen Englands aufgeführt. Zeitgenossen stellten die Dramenwerke von Beaumont und Fletcher (darunter „A King or No King“) auf eine Höhe mit Shakespeares Schaffen.

Dieses Stück war und ist in der englischen Literatur ein Objekt vielseitiger Erforschung. Einer der Hauptgegenstände der Forschung ist die unmittelbare oder nicht unmittelbare Quelle des Werkes, also die Frage nach dem Hauptsujet des Inhalts. Die Handlung spielt laut Stück in Iberien, aber die erzählte Geschichte weist keinerlei Bezug zu Iberien auf (weder zu der Zeit der Autoren noch zum historischen Iberien). Andererseits war die Hinwendung zum Iberien-Thema in der europäischen, namentlich englischen Literatur, keinesfalls unerwartet. Im Gegenteil, gerade ab Anfang des 17. Jahrhunderts erscheint Iberien immer wieder in der englischen Literatur, und bald wird Georgien, das damals unter den Namen Iberien bekannt war, in eine der anziehendsten Gegenden der östlichen Exotik verwandelt.

Es wird angenommen, dass die Autoren von „A King or No King“ einige griechische und römische historische Quellen über Iberien und Armenien kannten und sie wahrscheinlich in zweierlei Hinsicht nutzten: bei der Auswahl der Namen von handelnden Personen sowie inbezug auf den Fakt der militärischen Auseinandersetzung dieser zwei Länder (1, 247; 2; 3, 29-41). Gleichzeitig wurde auch klar, dass aber die unmittelbare Inhaltsquelle des Theaterstücks von Beaumont und

Fletcher zum Iberien-Thema unbekannt blieb. Deswegen glaubt man, dass diese wahrscheinlich vollständig von den Autoren ausgedacht wurde (1, 246; 4).

~~Zu beachten ist hier der europäische literarische Stil des 16. Jahrhunderts: der damalige~~ Autor sucht eine Quelle, das Hauptsujet für sein literarisches Werk, und überarbeitet es: er versetzt es in ein anderes Land, ändert die Namen der handelnden Personen, verändert die Entwicklungslinie des Sujets, ändert das Ende u.ä., aber der Inhalt seines Werkes hat eine Quelle; sie stammt aus einer Geschichte. So stellt es sich auch oft in Theaterstücken von Shakespeare dar. Das ist ein alter, aus der Antike und aus dem frühen Mittelalter stammender literarischer Stil: der Autor bearbeitet fast immer irgendeine Episode aus der Mythologie, aus einer alten Epiktradition, aus einer alten Geschichtserzählung oder einer Überlieferung.

Im Fall von „A King or No King“ spielt die Handlung konkret in Iberien, aber die Inhaltsquelle des Stücks ist nicht sichtbar, was unüblich für das Schaffen von Beaumont und Fletcher ist. Es wird angenommen, dass die Geschichten, die sie für alle ihre Stücke verwendeten, in keinem der Fälle ihrer Phantasie entstammten, also nicht von ihnen ausgedacht sind (4).

Warum ließen Beaumont und Fletcher die Geschichte ihres Stückes in Iberien spielen? Welchen Zusammenhang gibt es zwischen der im „A King or No King“ erzählten außergewöhnlichen Liebesgeschichte eines Prinzen und einer Prinzessin und Georgien?

Nach meiner Beobachtung ist das Hauptsujet des Stücks von Beaumont und Fletcher durch das größte Denkmal der georgischen literarischen Tradition, durch das Poem „Vepxistqaosani“ des georgischen Dichters Šota Rustaveli Ende des 12. Jahrhunderts inspiriert worden.

Die Hauptlinie des Sujets von „A King or No King“ – eine Liebesintrige zwischen einem Prinzen und einer Prinzessin – erinnert an die Liebesgeschichte Tariels und Nestans. Als ob die Autoren die aus der Indien-Sujetlinie des „Vepxistqaosani“ stammende Hauptgeschichte bearbeitet und nach ihren schöpferischen Prinzipien umgestaltet hätten.

Laut rustwologischer Literatur wird die Übersetzung der ersten Strophe des Poems von Rustaveli und die Nacherzählung des Inhalts in dem über Georgien geschriebenen Buch des Metropoliten von Kiev, Evgeni Bolchovitinov, (Istoričeskoe izobroženie Gruzii v političeskom, cerkovnom i učebnom eë sostojanii, St. Petersburg. 1802) als ältester Hinweis des Eindringens des Werks „Vepxistqaosani“ in die europäische Welt gehalten (5, 324). Nach meiner (vorgeschlagenen) Meinung müßte das Eindringen des „Vepxistqaosani“ zwei Jahrhunderte vorverlegt werden. Die Verantwortung für diese Überlegung verpflichtet mich, die vorliegende Erforschung nur als eine Fragestellung zu betrachten, als Herausbildung einer Problemstellung und als Verpflichtung, die Arbeit an seiner weiteren Begründung fortzuführen.

Welches ist die Motivation, die mich diese Fragestellung für notwendig erachten ließ? Meine Argumente über den Zusammenhang zwischen der Fabel des Stücks „A King or No King“ von Beaumont und Fletcher und dem Werk „Vepxistqaosani“ sind folgende:

1. Die stützenden Sujetlinien, die zeitlichen und räumlichen Koordinaten, also das Gehäuse stimmt in der romantischen Intrige des verliebten Paares im Werk von Beaumont und Fletcher mit der indischen Geschichte in „Vepxistqaosani“ überein. Der iberische Prinz (der junge König) des Stücks namens Arbaces ist in Wirklichkeit ein angenommener Sohn des Königs und der Königin. Er wurde mit dem Ziel adoptiert, dem Königreich einen Erben zu geben. Ein eigenes Kind, eine Tochter namens Panthea, wurde dem König und der Königin später geboren. Der als Erbe adoptierte Sohn, der Prinz und die wahre Prinzessin, verlieben sich unsterblich ineinander. Diese Intrige verwenden Beaumont und Fletcher als Stütze – Gehäuse – ihrer Tragikomödie. Sie bauen darauf ein Stücks mit eigenen künstlerischen Prinzipien auf – schneller Wechsel der Situationen, schnelle Entlastung der Dramatik und neue Dramatik mit Kontrasten und unerwarteten Überraschungen; mit einem glücklichen Ende. Alle drei stützenden Sujetfakten der Hauptintrige des Stücks von Beaumont und Fletcher, die zeitlichen und räumlichen Koordinaten entsprechen genau allen drei stützenden Sujetlinien der dramatischen Geschichte des indischen Königshofes in „Vepxistqaosani“: die Adoption des Neugeborenen T̄ariel als Erbe des Throns; später die Geburt der Tochter Nest̄an am Königshof und die grenzenlose Liebe des Thronerben und der Prinzessin.

2. Das Zusammentreffen der hauptsächlichen Sujetlinien der Intrige von “A King or No King“ mit den Koordinaten der Fabel der indischen Geschichte in Rustavelis „Vepxistqaosani“ folgen noch weitere Ähnlichkeiten im Sujet des Stücks. Nach der Adoption Arbaces, des Königssohnes des iberischen Königshofes im englischen Stück bis zur Geburt der Prinzessin verläuft genausoviel Zeit wie von der Adoption T̄ariels, des Königssohnes im indischen Königshofes bis zur Geburt Nest̄ans.

Und was noch Wesentlicher ist: in beiden Werken wurde auf diese Dauer hingewiesen. Und gleich ist ausserdem: es wird präzisiert, wie alt der adoptierte Königssohn war, als die Königin schwanger wurde. Man erzählt Arbaces die Geschichte seiner Kindheit:

“...You grew up,  
As the king's son, till you were six years old;  
Then did the king die, and did leave to me  
Protection of the realm; and, contrary  
To his own expectation, left this queen  
Truly with child, indeed, of the fair princess...”(6,83)

Genauso war es auch in Indien im Werk „Vepxistqaosani“: Der fünfjährige T̄ariel ist der einzige Sohn des Königs (von Indien) Parsadan. T̄ariel erzählt:

„წუთისა წლისა შევიქმენ მსგავსი ვარდისა შეიღისა;  
არ გაპეიდოდის ფარსადანს მისი არა-სმა შეიღისა“. (322)  
„Mit fünf Jahren war ich kräftig einer Ros' an Wangenglut gleich.  
Erbenlos, durch mich beglückt, Pardasan dem Schicksal huldigt!“ (320,2,4)<sup>1</sup>

Nach kurzer Zeit wurde die indische Königin schwanger. T̄ariel setzt daraufhin fort:

„მე ხუთისა წლისა ვიყავ დაორსულდა დედოფალი.“ (324).

„Fünf Jahre alt war ich geworden als die Königin empfing.“ (322,1)

**3. Der Prinz von Iberien und die Prinzessin wurden bereits im Kindheitsalter getrennt** und sie sehen sich genauso wie T̄ariel und Nestan in Indien aus „Vepxistqaosani“ erst nach einer langen Trennung. Der dramatische Knoten in der indischen Geschichte des „Vepxistqaosani“ und auch in der iberischen Geschichte des englischen Theaterstücks ist hier verknüpft. T̄ariel verliebt sich ebenso maßlos in Nestan wie sich im Stück von Beaumont und Fletcher der König von Iberien durch den Anblick der Prinzessin hilflos verzaubern läßt, hier verknüpft sich der tragischer Knoten.

4. Die Ähnlichkeit geht weiter: Den schnellen und maßlosen Emotionen der plötzlichen Liebe folgt eine körperliche Schwäche und Verwirrung des Prinzen von Iberien, was durch Beaumont und Fletcher detailliert beschrieben wird: Als ob er gar die Kraft des Redens verloren hätte. Die Prinzessin fleht ihn an: Sag etwas, bist du taub geworden. Der ihm nahestehende Berater und Heerführer sagt ihm: Antworte etwas, sogar ein Baum hätte gesprochen, um ihr (Prinzessin) zu antworten (S. 31). Das Benehmen Arbaces, die Fragen und Forderungen entsprechen nicht der Situation. Seine Begleiter am Hof und die Verwandten fürchten: ist er verrückt geworden? (S. 32) Der kurz zu Verstand gelangte Arbaces sagt selbst, dass er ein anderer geworden ist, dass er kraftlos sei, dass er seinen eigenen Körper nicht mehr tragen könne. Der ihm am nächsten stehende Berater fleht ihn an: geh, erhol dich (S. 39). Genau das geschieht auch in „Vepxistqaosani“: die rasche Liebesemotion hatte T̄ariel körperlich kraftlos gemacht und ihn den Verstand verlieren lassen:

„დავეცი დაუბნდი, წამისდა ძალი მხრისა და მკლავისა.“ (351)

„Fiel zu Boden, nicht bewegen konnt' die Händ' und Schultern mein.“ (348,2).

Nicht nur die wesentlichen zeitlichen und räumlichen Koordinaten der romantischen Sujetlinien der Intrige des englischen Stücks stimmen mit dem Gehäuse der Liebesintrige der indischen Geschichte aus „Vepxistqaosani“ über, sondern auch fast übereinstimmend wird die Verknüpfung des dramatischen Knotens beider Werke hergestellt.

Damit kann der Zusammenhang der Fabel von „A King or No King“ von Beaumont und Fletcher mit der zentralen Geschichte des „Vepxistqaosani“ von Šota Rustaveli als abgeschlossen gelten. Die Sujetintrige der Zentralgeschichte von „Vepxistqaosani“ und der geknüpft dramatische Knoten in der Geschichte der Engländer sind ähnlich, Beaumont und Fletchers Tragikomödie wird aber durch eine andere Idee, Problematik und Interesse zu einem absolut unabhängigen Werk. Gerade dieses Stück hält man für ein klassisches Beispiel für Tragikomödien von Beaumont und Fletcher (2,3; 8,44; 3,30). Ein auf ähnliche zeitliche und räumliche Koordinaten (wie in der indischen Fabel von „Vepxistqaosani“) aufgebautes Sujet wurde zur typischen Tragikomödie des Stils der Autoren Beaumont und Fletcher.

Man muss ebenso bemerken, dass im bereits unabhängigen Sujet dieser Tragikomödie manchmal einzelne künstlerische Sujetfakten des „Vepxistqaosani“ anzutreffen sind. Als ob noch weitere Anklänge aus Rustavelis künstlerischen Indienraum offensichtlich

werden... (Ich stelle mir beharrlich die Frage: ist das alles zufällig?):

Die Erklärung der Liebe des jungen Königs und der Prinzessin beginnt Letztere. Dem in den Krieg ausgerückten König erzählt man von der Schönheit seiner Schwester und ihrer Zuneigung ihm gegenüber. Die Prinzessin erklärt gleich nach dem ersten Treffen die große Treue und Liebe Arbaces gegenüber und bittet scheinbar um Antwort. Ich möchte hier eine Parallele für denjenigen (ausländischen) Leser anführen, der das Sujet des georgischen Werks nicht kennt: Die erste Liebeserklärung zwischen Nestan und Tariel stammt ebenfalls von Nestan. Das ist die Gesetzmäßigkeit des Romans von Šota Rustaveli. Die Liebe des anderen Paares aus diesem Werk entwickelt sich genauso.

In der Liebe zwischen Arbaces und Panthea ist ein Brief im Spiel. Der Berater von Arbaces, d.h. der provisorische Lenker des Landes, dem auch der Schutz der Prinzessin anvertraut ist – Gobrias (es stellt sich heraus, das er der echte Vater des Königs ist) empfiehlt der Frau, Arbaces einen Brief zu schreiben und übergibt diesen Brief selbst dem König. In der Liebesgeschichte des indischen Paares in „Vepxistqaosani“ besitzen Briefe der Frau am Anfang der Liebesintrige ebenfalls eine prinzipielle Bedeutung.

Im Stück von Beaumont und Fletcher wird der Bräutigam der Prinzessin, ein junger König des Nachbarlandes, auf den Königshof von Iberien von Arbaces eingeführt. Er beginnt mit den Hochzeitsvorbereitungen und teilt dies dem Hof mit. Aber bald wird er schnell auch den verliebten Bräutigam aus dem Wege räumen und ihn ins Gefängnis schicken. Die gleiche Situation, aber mit einer eigenen Spezifik ist auch in Indien im Werk „Vepxistqaosani“ anzutreffen: Als Tariel Nestans Bräutigam, dem eingeladenen Königssohn des Nachbarlandes einen königlichen Empfang bereitet, wird auch er den Rivalen aus dem Weg räumen und töten.

Wenn ein Kenner des Sujets des Poems von Šota Rustaveli das Werk „A King or No King“ liest, rufen einige Episoden der kriegerischen Tapferkeit des Königs aus dem Stück Anklänge an Episoden der Heldentaten von Tariel aus „Vepxistqaosani“ hervor. Das sind im Einzelnen: die Information über das Eintreffen Arbaces über den besiegten König (von Armenien) nach dem glänzenden Sieg erinnert an das glorreiche Eintreffen Tariels in Indien (zusammen mit dem gefangengenommenen König der Khatajer nach dem Sieg über die Khatajer). Der nahe Freund von Arbaces und Heerführer erinnert sich beim Anblick des von der Liebe verwirrten, benebelten und geschwächten Königs an seinen Eintritt in den ungleichen Krieg einige Tage zuvor: derjenige, der das tapfere Eindringen dieses Helden vor zwei Jahren in den Wald der Lanzen sah und ihn auch jetzt sieht, wird nie wieder den eigenen Augen glauben.

He, that had seen this brave fellow charge through a grove of pikes but t'other day, and look upon him now, will ne'er believe his eyes again. (6,56)

Der Kenner von „Vepxistqaosani“ erinnert sich unwillkürlich an den ungleichen Krieg Tariels gegen das Heer der Khatajer.

"ახლოს მივე, შემომხედნეს, "შმაგიაო", ესე თქვესა.

მუნ მივჰმართე მკლავ-მაგარმან, სად უფროსი ჯარი დგესა;

კაცს შუბი ვჰკარ, ცხენი დავეც, მართ ორნივე მიჰხედეს მზესა,

შუბი გატყდა, ხელი ჩავეყავ, ვაქებ, სრმალო, ვინცა გლესა!" (449)

"შიგან ასრე გავერივე, გნოლის ჯოგსა ვითა ქორი,

კაცო-კაცსა შიქოვსტყორცი-ცხენ-კაციხა დაუდგო ჭორი;

კაცი, ჩემგან შენატყორცი, ბრუნდავს ვითა ტანაჯორი,

ერთობ სრულად ამოვწყვიდე წინა კერძი რაზმი ორი." (450)

„Und man nannte mich „besessen“, als ich auf den Feind los ging.

Doch mit meiner Hand, der festen, richtet' ich den ersten Stoß.

Roß – gestürzt! Durchbohrt der Krieger! Beid' – in der Gestirne Schoß!

Ich die Lanz' brach; sei denn Ehre dem, der mir mein Schwert schliiff groß.“ (446)

„Wie die Rebhuhnschar'n ein Habicht, so in ihre Reih'n ich fuhr.

Stampft' die Leut' samt ihren Rossen bis ein großer Haufen wurd'.

In der Luft die Leute kreisten, ihre Sohlen sah man nur.

Und es blieb von ihren Truppen kaum noch elendige Spur.“(447)

Das Finale von „A King or No King“ ist gemäß des gewöhnlichen Stils von Beaumont und Fletcher glücklich (happy end), aber es besitzt eine Spezifik: die Bühne verlassen zwei zur Hochzeit bereite, sich an der Hand fassende glückliche Paare – der als König von Iberien großgezogenen Prinz und die richtige Prinzessin Panthea, der armenische König Tigranes und seine treue Braut (die zum Königshof von Iberien zur Verhinderung der Heirat mit der Prinzessin geschickte) Spaconia.

Ich erinnere den Leser, der Rustavelis Schaffen wenig kennt: auch im Finale von Rustavelis „Vepxistqaosani“ ist die Hochzeit zweier glücklicher Paare – zwischen dem als indischen König großgezogenen Prinz und der echten Prinzessin sowie des Königspaares von Arabien.

Die Erfahrung der vergleichenden Literaturwissenschaft zeigt, dass sich nicht nur die Hauptlinien der Werkesujets oder die Fabeln bewegen, sondern auch einzelne Sujetepisoden. Sie werden unkompliziert sowohl schriftlich als auch mündlich und oft auch adressenlos verbreitet. Deswegen ist es möglich, dass einige aus dem eben fixierten Zusammentreffen der Sujetepisoden von „Vepxistqaosani“ und „A King or No King“ zufällig sind, aber sind sie alle zufällig?

Ich denke, dass es noch wichtiger sein müßte, über die ideellen Impulse der Tragik und Komik des Theaterstücks von Beaumont und Fletcher nachzudenken. Gab die romantische Geschichte Indiens aus dem Werk „Vepxistqaosani“ Impulse für eine solche Thematik des Tragischen und Komischen, die in „A King or No King“ dargestellt wurde?

Die Hauptachse der Tragik dieses Theaterstücks von Beaumont und Fletcher ist auf die psychologische Belastung der Vermischungssünde (Inzest) aufgebaut. Könnte die Liebesgeschichte von Tariel und Nestan für den Leser oder Hörer einen Impuls zur Erinnerung und Stellung dieses Themas gegeben haben? Ich denke, dass das möglich gewesen sein könnte. Die Liebe zwischen dem angenommenen Kind des Königspaares Tariel und dem echten Kind Nestan könnte für das Auge eines Fremden einen Impuls

zur Erinnerung an das Themas der Blutvermischung geben: T̄ariel sowie Arbaces im englischen Theaterstück wuchsen von Geburt an als Prinzen auf; T̄ariel und Nestan wuchsen am Königshof im Laufe von sieben Jahren als Geschwister auf; sie trugen den gleichen Königsnamen. In dieser Geschichte ist er wirklich enthalten: ein Impuls für die Erinnerung an die Frage der Blutvermischung. Und Beaumont und Fletcher erinnerten sich an die Sünde des Inzests. Aber als sie merkten, dass sie in dieser Sujetlinie nicht prononciert gestellt ist, korrigierten sie die indische Geschichte von „Vepxistqaosani“ dahingehend, dass im psychologischen Durchdenken dieser Sünde ihre tragischen Elemente prononciierter werden. Sie verheimlichten dem Prinz und der Prinzessin, dass sie in Wirklichkeit keine Geschwister sind. Und am Ende, als sie ihre unechte Geschwisterschaft lüfteten, ließen die Autoren sie heiraten.

Im Theaterstück von Beaumont und Fletcher ist das Hauptproblem gleich in der Überschrift angesprochen – „A King or No King“. Gab die indische Geschichte von „Vepxistqaosani“ irgendeinen Impuls für das Aufwerfen dieses Themas? Meines Erachtens gab sie das. T̄ariel ist kein König Indiens ist (eine andere Sache ist, ob es ihm zustand König zu werden), obwohl ihn der König und die Königin als Erben angenommen hatten. Als diese eine Tochter bekamen, gaben sie den als Erben Angenommenenen dem eigenen Vater zurück. Noch mehr, nach dem Tod des Vaters bestimmten sie T̄ariel als Amirbar des Landes und er erfüllte mit Erfolg seine neuen Pflichten. Ungeachtet dessen erhebt T̄ariel laut Poem einen Anspruch auf den Thron Indiens. Dieses Dilemma wird noch durch die Position von Rustaveli selbst verstärkt: er nennt T̄ariel den König Indiens und dazu mehrmals. Gleichzeitig verhalten sich neben dem Autor auch die Gestalten des Poems dementsprechend. Zum Beispiel:

"ინდოთ მეფე მზიარული ასმათს თასმე უბრძანებდა." (1362)

„Und da spannt der Hinduherrscher vor Asmat erles'ne Red'.“ (1364,1)

"ინდოთ მეფე მზიარული სელ-განპრყობით ამას სმოზდა." (1363)

„Seine Händ' der Hindukönig fromm gen Himmel heben tat.“ (1365,3)

Hier der Impuls für das Thema des Komischen, der folgendermaßen dargestellt werden kann: Ein König oder Kein König. Damit der aus der Bezeichnung des Amirbars von Indien als König genährte Impuls wirklich zum Thema des Komischen wird - A King or No King, entwickelten Beaumont und Fletcher das Sujet des Stücks anders. Sie lassen den angenommenen Prinzen von Iberien wirklich König werden, lassen ihn einen Krieg unter dem Königstitel führen, und dann offenbaren sie, dass er kein echter Nachfahre des Throns ist und lassen ihn am Ende des Stücks als finale Worte sagen: „Es wurde bestätigt, ich bin kein König.“ (I am proved No King.) (6,87).

Nun über die Namen der Gestalten des Stücks von Beaumont und Fletcher. Man nimmt an, dass die englischen Autoren die Eigennamen von „A King or No King“ aus Werken römischer Chronisten und Historiker entnommen haben (2, 3,37-39). Die Hauptquelle aus diesen historischen Quellen ist im Einzelnen Kyros' Geschichte der staatlichen Struktur von Xenophon (d.h. Kyropaedie), die Annalen von Tacitus, die Biographien von Plutarchs „Bioi paralleloi“, die Beschreibungen der Feldzüge des Alexander von Makedonien. Obwohl die Gestalten des Stücks Namen aus diesen Quellen tragen

(Gobrias, Tigranes, Mardonius, Bessus...), ähneln sie ihren Prototypen überhaupt nicht, nicht in ihren Abenteuern und auch nicht im geografischen Areal ihres Handelns. **Gleichzeitig versuchen Beaumont und Fletcher ganz offensichtlich, die Geschichte, die sich an Königshof von Iberien abspielte, in irgendeiner Weise an Iberien anzunähern.** In dieser Hinsicht ist der Fakt des Krieges zwischen Iberien und Armenien auffällig, der wirklich Anfang des 1. Jahrhunderts stattfand und in den „Annalen“ von Tacitus beschrieben ist. Obwohl es im Stück zu einem Sieg der Iberier über die Armenier kommt, ähneln die Fakten in gar nichts den historischen Quellen, weder in den Namen der Könige der Kriegsparteien und auch nicht in den kriegerischen Auseinandersetzungen. Dennoch ist der Wunsch der englischen Dramenautoren, sich an Iberien anzunähern, augenscheinlich vorhanden. Trotzdem ist klar: einer der Würdenträger des iberischen Königshofes heißt Bacurius oder Bacurias. Dieser Name ist ebenso aus historischen Quellen entnommen und offensichtlich der Name des Königs von Iberien oder eines Königsnachkommen, gleichzeitig der Name eines römischen Heerführers an der Grenze Palästinas. Der Name wird in der „Kirchengeschichte“ (Turranius Rufinus, Historia Ecclesiastica, Lib. I, cap. X) von Rufinus (ebenso bei Gelasius Caesareae) erwähnt, und ihm wird die Erzählung über die Christianisierung der Iberer zugeschrieben. Bemerkenswert ist auch die Wahl des Namens des armenischen Königs Tigranes durch die englischen Dramenautoren. Unter diesem Namen treten in griechischen und römischen Geschichtsquellen mehrere Könige Armeniens in verschiedenen Epochen auf. In diesem Fall muss für Beaumont und Fletcher der armenische Prinz Tigranes, der in Xenophones „Kyropaedie“ erwähnt ist, am bekanntesten gewesen sein.

Insgesamt sind bei der Wahl der Gestaltenamen des Stücks „A King or No King“ zwei Tendenzen bemerkbar: die Namen sind aus Geschichtsquellen entnommen und nach Möglichkeit an die Realien von Iberien und Armenien angepasst. In dieser Hinsicht sind die Namen des verliebten Hauptpaares des Stückes, von Prinz Arbaces und Prinzessin Panthea von Wichtigkeit. Die englischen Forscher finden den Namen Panthea in den Beschreibungen der staatlichen Struktur von Xenophon. Sie ist die treue Gattin eines Mitkämpfers von Kyros, die sich beim Anblick des Leichnams des im Krieg heldenhaft umgekommenen Ehemannes das Leben nimmt (Institutio Cyri, VII,3) (9,347-350). Warum wollten Beaumont und Fletcher den Namen der Ehefrau eines im Krieg gegen die Ägypter gefallenen Königs oder Provinzherrschers des Verbündeten des persischen Königs Kyros zum Namen der glücklichen und zur Hochzeit bereiten Prinzessin in ihrem Theaterstücks wählen? Ich denke, dass diese Wahl allein durch den Namen Panthea zu erklären ist. Wenn wir meinen, dass das Sujet von „A King or No King“ durch die indische Geschichte von „Vepxistqaosani“ inspiriert worden ist, durch die Liebe von T̄ariel und Nest̄an, dann ist für uns nicht unerwartet, dass der Name der Symbolgestalt Nest̄an, in der Rustaveli die Verkörperung eines „vepxi“ sieht und der nach dieser Symbolik den in sie verliebten T̄ariel mit einem „Vepxi“fell bekleidet sowie das Poem „Vepxistqaosani“ nennt, dass dieser Name für eine Gestalt des englischen Stückes übernommen wurde. Panther - ist

die Entsprechung für „vepxi“ aus dem Poem Rustavelis im Bewußtsein der Engländer. Gerade Panthea ist der Name derjenigen schönen Prinzessin, die Nestan aus der romantischen Geschichte im Bildnis eines „vepxi“ verkörpert. (Hier möchte ich den europäischen Leser auf die Worte Tariels hinweisen: „Weil mir der schöne Panther wie ein Abbild von ihr ist, darum lieb ich sein Fell, ich wählte es mir zum Gewande.“ 11,648,1-2). Die Wahl des Names Pantheas als Name einer Prinzessin durch Beaumont und Fletcher aus der Kyropaedie von Xenophon erklärt gleichfalls die Wahl des Namens des in Panthea verliebten iberischen Königs Arbaces. Der Ehemann, bei dessen Leichnam Panthea aus der Kyropaedie Selbstmord begeht, hieß Abradatas. Dieser Vorname gab den Anstoß für die Wahl des Namens des in Panthea verliebten Prinzen im englischen Stück. Natürlich wollten die Dramenautoren die Namen des Paares, der Gestalten der sich am Kyroshof ereigneten Tragödie im eigenen Werk mit einer ganz anderen Zielstellung übertragen und so veränderten sie den Namen Abradatas in Bezug zu Georgien abermals mit Hilfe von historischen Quellen, die in einer völlig anderen Epoche einen König von Iberien Artagi nennen. Auf die Ähnlichkeit des Namens des iberischen Königs Artagi mit dem Namen Arbaces aus dem Stück von Beaumont und Fletcher weisen die Forscher hauptsächlich auch deswegen hin, weil diejenigen historischen Quellen, in der dieser Name erwähnt wird – die Beschreibungen des Eutropius Flavius über Feldzüge im 16. Jahrhundert bereits in englischer Sprache übersetzt und der Name des iberischen Königs als Arthaces erwähnt war (2,29).

Der Zweifel, der bei den englischen Forschern in Bezug auf den Zusammenhang des Namens Panthea aus „A King or No King“ zum Panther (also „vepxi“) und dadurch zum „Vepxistqaosani“ entstehen könnte, könnte man vor allem mit den Tatsachen konfrontieren, dass im „Vepxistqaosani“ zum ersten Mal eine entsprechende Überschrift auftritt und allgemein hier einer Gestalt (Nestan) als Panther eine so wesentliche Bedeutung zuerkannt wird. Ich möchte erörtern: der Autor wählte den Titel für das Poem „Vepxistqaosani“ eigenständig. Das Wesentliche ist jedoch, dass ab Anfang des 17. Jahrhunderts, als Beaumont und Fletcher ihr Stück schreiben, Handschriften des Rustaveli-Poems zu uns stießen, in denen zweifellos auf seinen Titel „Vepxistqaosani“ hingewiesen wurde. Andererseits ist die Bestimmung des Panthers als Gestaltssymbol Nestans eine der wichtigsten Achsen der gestalterischen Rede von Rustaveli. Über diese Symbolik ist nicht nur unmittelbar in den oben angeführten Worten Tariels hingewiesen worden, sondern sie ist auch in einer Reihe von Passagen des Poems inszeniert (der von Rustaveli vorgenommene Vergleich der wütenden Nestan mit einem Panther; die Gefangennahme eines Panthers durch Tariel, um ihn zu küssen und andere).

Unter den georgischen Literaturwissenschaftlern könnten Zweifel im Verständnis des Rustavelischen „vepxi“ als Panther durch die englischen Dramenschriftsteller auftreten: warum übersetzten Beaumont und Fletcher den „vepxi“ von Rustaveli nicht als Tiger (wie das in den russischsprachigen und von hier ausgeführten anderen Übersetzungen der Fall ist), sondern als Panther? Zu dieser Zeit war „Vepxistqaosani“

doch noch nicht in die englische Sprache übertragen gewesen?!

Richtig, zu Lebzeiten von Beaumont und Fletcher war das Werk „Vepxistqaosani“ **noch nicht ins Englische übersetzt. Als das Poem aber übersetzt wurde, drei Jahrhunderte später**, wurde es „The Man in the Panther’s Skin“ benannt. Den „vepxi“ von Rustaveli übersetzten alle englischen Übersetzer des Werks „Vepxistqaosani“ als Panther. Es waren die drei Engländer: Marjory Wardrop, Katharine Vivian, Robert Stevenson. Letzterer hat der hier gestellten Frage extra einen Kommentar gewidmet (10,XXVI). Sodass wir annehmen können, dass die englischen Dramenschriftsteller Anfang des 17. Jahrhunderts Rustavelis „vepxi“ so verstanden und durchdachten wie die Übersetzer des Werks drei Jahrhunderte später. Wenn wir von den Fakten ausgehend überlegen, können wir sicher behaupten, dass Beaumont und Fletcher den „vepxi“ aus Rustavelis Poem als Panther verstehen konnten. Wenn wir annehmen, dass die englischen Dramenschriftsteller „Vepxistqaosani“ kannten, dann müssen wir auch vermuten, dass sie einen georgischen Übersetzer, Konsultanten oder Geschichtenerzähler kennengelernt haben. Sie müssten also eine Vorstellung von Rustavelis „vepxi“ gehabt haben, so wie man sie im alten Georgien, genauer, im Georgien des 16. Jahrhunderts gehabt hat. Die altgeorgischen Quellen sagen, dass „vepxi“ einen Leoparden, also Panther bezeichnete, so ist es auch in den Texten georgischer Übersetzungen der Bibelbücher – sowohl des Alten Testaments (z.B. Esaia 11,6) als auch des Neuen Testaments (Erscheinung 13.2) – und in den georgischen Übersetzungen anderer Werke der geistlichen Literatur (z.B. in „Ekvsta dyeta“ von B. Caesareae). Die gleiche Situation wird auch in aus dem Persischen übersetzten Werken bestätigt („Visramiani“, „Kilila da Damana“). Der „Tiger“ der Fremdsprachen wurde im Georgischen immer als ჯიქი = „žiki“ übersetzt. Eine Auswechslung der Bedeutung dieser Namen „vepxi“ und „žiki“ ist vom 19. Jahrhundert an anzunehmen.

Kehren wir zu der Zeit von Beaumont und Fletcher zurück. Einige georgische Handschriften des 17. Jahrhunderts sind auch mit Miniaturen geschmückt. In allen (z.B. sakartvelos xelnaçerta erovnuli pondi H-599; S-5006) ist „vepxi“ (und das Fell von T̄ariel) als ein Tier mit Flecken (und nicht mit Streifen) dargestellt, was auf einen Leopard oder Panther hinweist, sodass der „vepxi“ von Rustaveli einschließlich des 17. Jahrhunderts als dasjenige Raubtier bekannt wurde, das in der englischer Sprache Panther oder Leopard hieß.

Wenn ich es für möglich halte, dass man im Namen der Prinzessin Panthea im Werk von Beaumont und Fletcher eine Anspielung auf die Symbolgestalt ihres Sujetprototyps Nestan – also „vepxi“ oder Panther ablesen kann, dann berücksichtige ich noch einen Umstand. Natürlich weisen Beaumont und Fletcher in ihren Werken fast nie direkt auf die Quelle des Sujets ihres Stücks hin, aber gleichzeitig scheuen sie sich nicht, sie anzudeuten. Nehmen wir z.B. ein Stück von John Fletcher: die Quelle für dessen Sujets – der Roman eines spanischen Schriftstellers ist vom Autor durch den Titel an Spanien adressiert: es heißt „Der spanische Priester“. Noch mehr, für Fletcher ist die Benennung seiner Gestalten nach semantischem Prinzip, also die Wahl der

Personennamen nach der inhaltlichen Bedeutung des Wortes, nicht unbekannt: z.B. führt er die Gestalten seines Stückes „Wit without Money“ mit folgenden Namen auf die Bühne ein: Lovegood und Heartweal und viele andere. Wenn Beaumont und Fletcher in ihrem Stück zum Namen der iberischen Prinzessin den bekannten Namen der antiken Onomastik Panthea wählen, berücksichtigen sie meiner Meinung nach die äußerliche Ähnlichkeit dieses Namens mit dem englischen Wort Panther oder setzen beide sogar gleich, weil sie den Namen derjenigen Prinzessin geben, deren Prototyp die Prinzessin des iberischen Poems „Vepxistqaosani“ oder „Der Pantherfelltragende“ ist und deren symbolische Gestalt im iberischen Poem gerade als Panther (also „vepxi“) gedacht ist.

Die Fabellinie des bekannten Stückes von Beaumont und Fletcher „A King or No King“ basiert auf der Liebesgeschichte Nestan und T̄ariel aus Rustavelis „Vepxistqaosani“. Außerdem wird ersichtlich, dass diese Geschichte zu den englischen Dramenautoren als irgendeine ferne, herumziehende, erlauchte Geschichte gelangte. Es ist zu erkennen, dass die englischen Autoren „Vepxistqaosani“ mehr oder weniger kennen. Aber woher, wie? Aber auf diese Frage gibt es auf dem gegenwärtigen Niveau der Erforschung des Lebens und Schaffens von Beaumont und Fletcher keinerlei Vermutungen. Wie wir oben erwähnten, fixiert die englische wissenschaftlichen Literatur nur, dass die Quelle der Fabel von „A King or No King“ unbekannt ist.

#### Literatur

1. R. Warwick Bond. Introduction to “A King and No King”. - The Works of Fr. Beaumont and John Fletcher (ed. A.H. Bullen). London. 1904.
2. E. M. Waith. The Pattern of Tragicomedy in Beaumont and Fletcher. Archon Books. 1952.
3. N. K. Orlovskaja: Voprosy literaturnykh svjazej Gruzii s zapadom. Tbilisi 1986.
4. “The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes”, Vol. VI. “The Drama to 1642”.
5. a. baramiḡe: šota rustaveli, Tbilisi, 1975.
6. “A King and No King”. - <http://www.people.ex.ac.uk/pellision/BF/noking/frameset.htm>
7. Shota Rustaveli. The Man in the Panther's Skin. A Romantic Epic by Shot'ha Rust'haveli. A close rendering from the Georgian, attempted by M.S. Wardrop. London. 1912.
8. W. W. Appleton. Beaumont and Fletcher. London. 1956.
9. Xenophon. Institutio Cyri. Edidit W. Gemoll. 1968.
10. R. H. Stevenson. Introduction. - Shota Rustaveli, The Lord of the Panther-skin. (Translated by R.H. Stevenson), Albany. 1977.
11. Schota Rustaweli. Der Mann im Pantherfell. Altgeorgisches Epos. Nachdichtung von Hermann Buddensieg, Tbilissi. 1976.
12. Schota Rustaveli, Der Ritter im Tigerfell. Deutsche Nachdichtung von Marie Prittwitz (Herausgegeben von St. Chotiwari-Jünger und E. Chintibidse). Berlin-Tbilisi. 2005.

---

\* Dieses literarische Werk von Schota Rustaweli ist im Deutschen unter den Titeln „Der Recke im Tigerfell“, „Der Mann im Tigerfell“, „Der Mann mit dem Tigerfell“, „Der Mann im Pantherfell“, „Der Recke im Parderfell“, „Der Ritter im Tigerfell“, „Der Ritter im Pantherfell“ und „Tigerhaut“ bekannt.

<sup>1</sup> Die deutschen Zitate aus dem Werk „Vepxistqaosani“ sind hier (mit einer Ausnahme – ist bezeichnet) in der Übersetzung von Marie Prittwitz gegeben (12).

## **„Die Frauenhälfte“<sup>1</sup> im Roman des ossetischen Autors Alan Tschertschessow (Alan Čerčesov) „Requiem für einen Lebenden“<sup>2</sup>**

Alan Tschertschessows (geb. 1962) Roman entstand in Anlehnung an Faulkners Roman „Requiem für eine Nonne“. Wie Faulkner kam es Tschertschessow darauf an, seine Welt „der Größe einer Briefmarke“ zu gestalten.<sup>3</sup> Allerdings ist seine kleine Welt eine völlig andere: sie ist ein Spiegel der ossetischen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, in dem die Hauptfiguren, die vielzähligen Erzähler (Sippenerzähler), aber auch die meisten Nebengestalten männlichen Geschlechts sind, denn nur sie scheinen im ossetisch-gesellschaftlichen Bewusstsein der damaligen Zeit eine Rolle zu spielen. Sie verkörpern bestimmte ewige Lebensmuster.

Der Autor widmete das Buch seinem ossetischen Großvater, der dem Enkel stets viele Geschichten erzählte, die, wie sich später herausstellte, von ihm zum größten Teil selbst ausgedacht waren. Durch den Großvater hat Tschertschessow, der nicht ossetisch schreibt, sondern russisch, Ossetien als etwas Sakrales und Sagenhaftes empfunden.<sup>4</sup>

Über den Roman und die männlichen Figuren und Erzähler berichtete ich bereits in einem anderen Artikel<sup>5</sup>, hier soll nun die weibliche Seite des Romans ein Gesicht erhalten, die außerordentlich peripher in Erscheinung tritt.

Zum ersten Mal findet im Roman eine weibliche Figur Erwähnung (S. 65), als sich die Hauptgestalt, der „Einsame“, in ein Mädchen verliebt und sie wahrscheinlich in ihn (und seine Kunst). Aber für ihre Liebe besteht nach dem Verständnis der Sippe keine Perspektive und das blutjunge Mädchen wählt schließlich den Freitod, sie stürzt von einem Felsen. Die Beziehung und der Tod werden nicht näher ausgeführt, über alles wird nur kurz retrospektiv berichtet. In der Erinnerung des Dorfes, des Auls, bleibt lediglich der „tote Schatten eines dummen Mädchens“ (S. 92) übrig.

Frauenfiguren verschwinden wieder eine ganze Zeit aus dem Romangeschehen, wofür es eine kleine Erklärung gibt: „...in der Frauenhälfte (beginnt) das Leben mit Kübeln zu klappern“ (S. 93).<sup>6</sup> Es scheint, als gäbe es nichts Interessantes über Frauen zu berichten. Sie leben ein Leben separat von den Männern, denn an Frauen hatte man im öffentlichen Leben des Auls kein Interesse.

Anders hingegen sieht es in der russischen Festung (d. h. der Stadt) aus, wohin die Figuren ihre Schritte jedoch selten lenken (fünf Tage sind für den Weg einzuplanen). Und dann sind es vor allem die anderen, die auffällige Frauen, die man sieht, z. B.

„die gefallene Frau“, „die Schlampe“ (S. 157). Sie werden zwar neugierig beobachtet, man widmet ihnen aber nicht viele Worte. „Der Teufel hat sie verführt, der Teufel hat es ihr auch heimgezahlt“ (S. 176). Von einer Frau werden hauptsächlich Nachkommen erwartet, und gefallene Frauen bringen nur Bastarde zur Welt – so der Tenor der ossetischen Männerwelt in dieser Zeit (S. 185).

Frauen bleiben oft namenlos. Das aber ist kein Zeichen der Nichtachtung, wie man leicht annehmen könnte, sondern in Ossetien wurden überhaupt nur selten Namen genutzt: „Nach alter ossetischer Sitte rief die Frau weder ihren Mann noch dessen Brüder, weder ihre Mutter noch ihre Schwestern beim Namen. So wurde der Ehemann mit ‚Herr meines Hauptes‘ oder ‚unser Mann‘, die Schwägerin mit ‚seine (d. h. des Mannes) Schwester‘ oder ‚ihre Schwester‘ angeredet. Der Ehemann sprach seine Frau desgleichen nur mit ‚unsere Herrin‘, ‚Älteste‘ oder ‚Alte‘ an.“<sup>7</sup>

Umso überraschender ist es, wenn plötzlich nach der Hälfte des Romans ausgerechnet die schwachsinnige Tochter des einarmigen Gappo, von der sogar die Frauen schleunigst den Blick abwenden (S. 206), bei ihrem Namen genannt wird (Rahimat) und von da an bis zu ihrem Tod und sogar noch darüber hinaus durch ihre Kinder einen festen Platz im Romangefüge einnimmt. Ausgerechnet sie, als sozusagen schwächstes Glied in der Gesellschaft.

Da die Hauptgestalt des Romans, der „Einsame“, genau weiß, dass die durch Ausländer geschwängerte Schwachsinnige im Namen der Ehre getötet werden wird, bringt er sie vom Aul fort und versteckt sie bei den Frauen der Stadt im Festungsbordell. Diese wiederum, ebenfalls vom Schicksal gezeichnet, betreuen sie liebevoll bis zur Geburt ihrer Zwillinge<sup>8</sup>, die sie aber nicht überlebt. Der Einsame, der das Bordell ein „Haus der Duldsamkeit“ nennt, tritt mit den Frauen in eine seltsame Beziehung. Er hört sich ihre Geschichten an, erlaubt sich aber mit ihnen keine echte Liebesbeziehung, sondern lediglich eine Liebe körperlicher Art. Nie erfährt der Leser die Namen der Besitzerin, der Dienstmädchen, der Amme, der Geliebten... Aber ihnen gilt dennoch seine Achtung. Der Einsame malt beispielsweise ein Bild von der Besitzerin des Bordells, die die geistesschwache Rahimat zuvor aufgenommen hatte. In seiner Beschreibung des Bildes spürt man die besondere menschliche Wärme: „Zuerst wollte ich dich alt und müde mit einem reinen Leuchten im warmen Blick malen. Dann beschloss ich, dich jung und unglücklich zu malen. Schließlich hast du dich auf meinem Bild aufgespalten in junges Alter und Unglück im warmen Blick. Aber es ist auch ein reines Leuchten darin.“ (S. 263).

Mit nur einem Zwilling mit nichtossetischen Namen Lana kehrt der Einsame schließlich in seinen Aul zurück. Ab diesem Zeitpunkt, im letzten Viertel des Romans, haben einige Frauen eine gewisse Bedeutung im Aul inne. Der Einsame legt dem blinden Soslan und seiner Frau das Baby vor die Tür, da ihnen einst ihre Tochter verstarb. Es werden dem Leser dabei auch zum ersten Mal kurze Blicke in den Alltag der „Frauenhälfte“ gewährt: „In der Frauenhälfte des Hadsars<sup>9</sup> lagen auf den Bastmatten neben ihr die Frauen von Soslans Brüdern und die vier Schwiegertöchter mit ihren Kindern“ (S. 285). Ein zweites Beispiel: „Laß ihn, Frau. Geh in dein Zimmer. Du wirst gerufen, wenn wir fertig sind“. Die Großmutter schnellte von

meinem Vater zurück, wischte sich die Tränen mit dem Tuch ab und begab sich gehorsam in die Frauenhälfte.“(S. 297-298) – so darf die Mutter ihren Sohn nach acht Jahren Abwesenheit (Sibirien) noch nicht einmal richtig begrüßen. Es handelt sich dabei um zwei kleine Augenblicksaufnahmen, die sehr aussagekräftig sind.

In einer anderen Sippe wird der Sippenälteste zum Pflegefall, und die traurige ältere Ehefrau, weiser als alle, begreift die Veränderung für die Familie und das harte Schicksal zuerst (S. 328-329). Man stutzt über das Wort „weiser“, das eindeutig zur Bekräftigung mehrmals genutzt wird. Welch ein Lob für eine Frau dieser Zeit!

Auch in der Familie des Erzählers selbst wird einer Frau eine wichtige Bedeutung zukommen. Es ist die zukünftige Mutter des Erzählers (der Erzähler ist noch nicht geboren), um die geworben, die in den Aul gebracht, die geheiratet wird und zehn Kinder gebären wird. Der Vater hatte sich einst eine lebenslustige Frau mit auffallendem Lachen ausgesucht, „aber im Lauf der Zeit wurde ihr Lachen leiser und kürzer, mit den Jahren verlosch es ganz, wie ein Stern auf einem glatten Tümpel vom Wind ausgelöscht wird“ (S. 342). Welche Achtung, welches Mitgefühl von Seiten des Erzählers, des Sohnes!

Am Ende des Romans, auf den letzten 25 Seiten, als die nun schon erwachsene, sagenhaft schöne Lana Erwähnung findet, wird das Mädchen sogar gefeiert. Lana sollte keinen Mann aus dem Nachbartal heiraten, denn dieser hätte sie nicht zu schätzen gewusst: „Und sie wirklich zu heiraten hätte bedeutet, den Himmel mit Spucke zu besudeln, den Regenbogen zu erwürgen oder die Sterne zu essen und dazu den Wasserfall zu trinken. Das war ebenso unsinnig und unmöglich, wie sämtliche Frauen auf der Erde zu vergewaltigen oder das ganze männliche Geschlecht auf einen Schlag auszurotten. Sie zu heiraten hätte bedeutet, ein Heiligtum zu schänden“ (S. 262-263). Das „Heiligtum“ Lana stürzt sich am Ende der Romanhandlung von der Brücke in den Fluss, da der aus der Festung gekommener Zwilling Bruder von ihr eine Verwandtschaft einforderte, die sie ihm nicht geben konnte und wollte. Und wieder, wie am Anfang des Buches, wurde ein Mädchen ein Opfer der Sippe. Wie ein ewiger Kreislauf. Das Bewusstsein, sie nicht beschützt und somit versagt zu haben, lässt den „Einsamen“ aus dem Aul fortgehen, nach über 30 Jahren.

Und doch waren die Frauen dieser ossetischen Familien in diesen 30 Jahren (und wenn nur in den Ausführungen des Erzählers, eines Vertreters der jüngeren, neueren Generation) aus der völligen Bedeutungslosigkeit aufgestiegen, hatten ein individuelles Schicksal und waren der Erwähnung, Achtung, dem Mitgefühl und der Wärme wert. Wie vieles andere hatte sich offensichtlich im Aul auch die Sicht der männlichen auf die weiblichen Bewohner verändert.

---

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> «Женская половина» (erstmalig auf S. 88 des russischen Originals benutzt).

Die „Frauenhälfte“ ist ein Teil des ossetischen Hauses, den die Frauen bewohnten und bewirtschafteten. Ich nutze den Begriff hier für die weiblichen Gestalten, die im Roman von Tschertschessow sehr verhalten gezeichnet sind.

---

<sup>2</sup> Frankfurt am Main 1999, Übers. von A. Nitschke.

<sup>3</sup> Aus einer E-mail von A. Tschertschessow an mich vom 2.5.2005.

<sup>4</sup> Aus einer E-mail von A. Tschertschessow an mich vom 2.5.2005

<sup>5</sup> Männer einer kaukasischen Familie erzählen, In: „Georgica“28(2005), S.183-191.

<sup>6</sup> Frauen war der Zugang zu den Türmen verboten, auch wenn sie eine Einheit mit dem Gehöft bildeten. Es war eine große Ehre und Auszeichnung, sie betreten zu dürfen. In: Sikojev, A.: Die Narten. Söhne der Sonne. Köln 1985, S. 24.

<sup>7</sup> Sikojev, A.: Die Narten. Söhne der Sonne. Köln 1985. S. 33.

<sup>8</sup> Im Nartenepos und im Bewusstsein des ossetischen Volkes besitzen Zwillinge eine besondere Bedeutung. Siehe in: Sikojev, A. Die Narten. Söhne der Sonne. Köln 1985. S. 334-336.

<sup>9</sup> Eigentlich Chdsar. Mit Chadsar wird das Haus, Gebäude und der Platz bezeichnet, in oder an dem sich der Herd eines ossetischen Hauses befindet. Chadsar ist desgleichen der Begriff für Familie. In: Sikojev, A.: Die Narten. Söhne der Sonne. Köln 1985. S. 27.

Nana Gaprindaschwili

## **Die Dekonstruktion klassischer künstlerischer Texte am Beispiel georgischer literarischer Werke**

Ein Kunstwerk ist eine Untermenge der Kultur, deshalb herrscht zwischen ihnen ein solches Verhältnis wie zwischen einem Ganzen und einem Teil. Die Kultur ist ein offenes und dialogisches Phänomen. Auch das künstlerische Werk ist ein offenes System; offen ist nicht nur sein Text, sondern auch sein Kontext. Es gibt dem Leser vielfältige Möglichkeiten der Interpretation, des Lesens, des Durchdenkens. In den philosophisch-ästhetischen Werken des bekannten russischen Philosophen und Literaturwissenschaftlers Michail Bachtin ist gezeigt, wie es möglich ist, schriftliche Texte neu zu durchleuchten und wahrzunehmen usw.

Gerade die Offenheit eines künstlerischen Texts wurde zu jener Grundlage, die die Ästhetik des Postmodernismus richtig nutzte und welche sie in ihrer Theorie der Dekonstruktion „aufbaute“.

Die Verlängerung und Verbreiterung des Sujets, das Übertragen von Figurenbiografien auf eine andere Ebene, das „Auffüllen“ vieler Auslassungspunkte, was früher der Leser tat, jener Leser, der nach dem Zuschlagen des literarischen Werks noch weiter nachdachte, gerade das hat teilweise die Ästhetik der Postmoderne übernommen. Die Schriftsteller besitzen in dieser Hinsicht unerschöpfliche Möglichkeiten. Am Beispiel von Rustavelis „Vepxistqaosani“ kann der eine Autor die Linie des Gärtners Useni fortsetzen, der Avtandil mit Gulanšaros Leben bekannt machte, ein zweiter kann als neue Hauptgestalten des Werks jene beide Sklaven Nešans wählen, die Nešan stets begleiteten. Jemand drittes könnte die Hauptfiguren seines Werks in Kažeti finden (Rošaki, Rosani, Rodia, Dularduxti) und ein solches künstlerisches Werk schreiben, das keinen Konflikt mit der ästhetischen oder der idell-thematischen Welt des Ausgangstextes eingeht. Der Schriftsteller kann sich aber auch zum Ziel setzen, die anerkannte Variante eines klassischen Textes zu verletzen, dafür hat er reichliche Möglichkeiten. Es reicht, dass er den allgemein anerkannten Text aufbricht, sagen wir, die grundlegenden Charakteristiken des gleichen „Vepxistqaosani“: die Traditionen der feudalen Institution, den Kodex der Minne und des Ritters und anderes. Zum Beispiel kann er den Verrat Rostevans durch Avtandil beschreiben, als jener auf der Suche nach dem fremden Ritter fortgeritten war und so weiter, so dass die künstlerische Realität des Ausgangstextes, die ästhetische Welt bedeutend verändert wird.

Die Dekonstruierung klassischer Texte ist sowohl ausgehend von seinen Prinzipien als auch vom Standpunkt der praktischen Verwirklichung sehr bedeutsam. Während der Dekonstruktion werden neue Texte in den Text eingeführt, die einerseits eine bestimmte kulturell-gedankliche Autonomie behalten, sich andererseits in vollständige Strukturelemente des Textes verwandeln. Weil jeder Text letztendlich für den Leser geschrieben wird, schätzen wir die Dekonstruktion klassischer Denkmäler vom Gesichtspunkt der Wahrnehmung des Lesers ein.

Während der Dekonstruktion kann sich die kanonische Variante eines klassischen Textes teilweise oder radikal verändern, erörtern wir zum Beispiel drei georgische klassische literarische Werke: „Vepxistqaosani“, „Merani“ und „Aluda Ketelauri“ anhand von zwei postmodernistischen Texten.

„Merani“ und „Aluda Ketelauri“ wurden als Ausgangstext für den Roman „Muzal“ von Giwi Margwelaschwili gewählt und verändert. Der Roman wurde 1991 in Deutschland gedruckt, aber erst im Jahre 2001 erschien seine georgische Übersetzung.

In der postmodernistischen Literatur nimmt das Leben und Wirken des deutsch-schreibenden georgischen Schriftstellers Giwi Margwelaschwili einen äußerst wichtigen Platz ein. Die Ansiedelung des Postmodernismus in Margwelaschwilis Schaffen, die Thematik seiner Werke und die Ästhetik sind sehr stark durch seine Biographie bedingt.

In Giwi Margwelaschwilis Werk fehlen weder die „Aufmerksamkeit“ der sowjetischen Spezialeinheiten, noch die „Freuden“ des Konzentrationslagers Sachsenhausen. Als achtzehnjähriger Bursche befand er sich plötzlich in einer ihm fremden historischen Heimat, in Georgien. In den 1990er Jahren kehrt Giwi Margwelaschwili wieder zur deutschen Staatsangehörigkeit zurück und lebt in Deutschland. Im sowjetischen Georgien, unter den Bedingungen der schwierigsten Zensur und Druckausübung begann sein schriftstellerisches Wirken. Er ist Emigrant der zweiten Generation. Sein Schaffen zählt nicht als klassisches Beispiel der Emigrantensliteratur, eher als eine modifizierte Form:

- Emigrantensliteratur wird der Regel hauptsächlich in der Muttersprache geschrieben. Für Giwi Margwelaschwili war das Deutsche Muttersprache.
- Emigrantensliteratur wird fern von der Heimat geschrieben, in tiefer Emigration, Giwi Margwelaschwili begann seine schriftstellerische Tätigkeit in seiner historischen Heimat.

In der Emigration konnte ein Schriftsteller die für ihn in der Heimat geschaffene unerträgliche Rechts- und Staatsordnung einer tiefen Kritik unterziehen. Giwi Margwelaschwili hätte es nicht gewagt, die sowjetischen Spezialeinheiten offen und öffentlich zu kritisieren. Als Rechtfertigung und als „Äußerung des Humanismus“ der Sowjets muss man anführen, dass man ihn nicht zusammen mit seinem Vater Tite Margvelasvili im Jahre 1946 umbrachte.

- Ein Emigrant ist im Schaffen eines Schriftstellers in unterschiedlicher Stärke, aber immer mit Nostalgie vorhanden. Nostalgie treffen wir auch in den Werken Giwi Margwelaschwilis, aber er sehnt sich nach seiner historischen Heimat, nach Berlin und dem dortigen freien Leben.

- Die Emigrantenschriftsteller waren von der Heimat und dem modernen Leben des Heimatvolkes losgerissen. Giwi Margwelaschwili jedoch lebte im Epizentrum der Einflüsse des sowjetischen Georgiens.
- In seinem Schaffen ist wie für die typische Emigrantenliteratur der Bi-Kulturismus ein charakteristisches Zeichen, später dann der Bi-Literaturismus und Bi-Linguismus. Sein Schaffen stellt eine Synthese der deutsch-georgischen Kultur, Literatur und Mentalität<sup>41</sup> dar.

Den Roman „Muzal“ charakterisieren alle allgemeinen Zeichen der Ästhetik des Postmodernismus: Pluralität und Dekonstruktion, Zitat Anhäufung und Ironie, Intertextualität, Durchscheinen der Realität, Multikulturalität und anderes.

Der Roman besitzt mehrere Stränge und in ihm kann man einige sehr wichtige Schichten abteilen: einen philosophischen, einen soziologischen, einen politischen, einen autobiographischen und einen rein literarischen.

Der philosophische Aspekt des Romans gründet sich auf die Ästhetik des französischen Philosophen Gilles Deleuze und seine Grundthese: „Keine Punkte setzen, lieber Linien ziehen“. Unter Linien versteht Deleuze Fluchtlinien (Die Ästhetik der Flucht hat nichts mit der feigen Flucht des Menschen zu tun. Auch die Fluchtzeit kann für einen Menschen furchtlos und progressiv sein. Zum Beispiel, wenn er vor einer ihm nicht annehmbaren Wirklichkeit wegrennt). Schätzen wir den Ausgangstext „Aluda Ketelauri“ und das postmodernistische „Muzal“ mit den Augen der Fluchtästhetik ein.

Mit der Tötung des Khisten Muzal (wir zeigen es entsprechend der Ästhetik Deleuze auf) hat Važa zwei postmodernistische Zeichen gesetzt: einen „Punkt“ und eine „Linie“. Oder: gleich am Anfang des Poems „Aluda Ketelauri“ wurde der Kiste Muzal getötet, er hat nach seinem Leben einen Punkt gesetzt, d. h. im Verständnis Deleuzes hat er einen Punkt gesetzt, aber Aluda Ketelauris Leben bedeutete „mit Linie“. Das ist die Anfangsline eines neuen Lebens des reumütigen Aluda.

Was den treuen Anhänger von Deleuze G. Margwelaschwili, betrifft, so ist für ihn ein „Punkt“ ein unliebsames Symbol, gleichbedeutend mit dem Abreißen der Entwicklung eines Geschehens. Deshalb umgeht er das Setzen eines Punktes. Er löste den durch Važa mit dem Tod Muzals gesetzten „Punkt“ auf und ersetzte ihn durch eine Lebenslinie Muzals (mit letzterem verstärkte er auch Aludas Linie).

Im „Muzal“ sind die künstlerische Zeit und der Raum des Ausgangstextes geändert, obwohl Einflüsse entsprechend des literarischen Werkes des Jahres 1888 durchaus vorkommen, aber im Text ist die Realität des sowjetischen Georgiens beschrieben. Radikal geändert ist die „gesetzliche“ Version des „Merani“.

Anders als in Baratašvilis „Merani“ ist Margwelaschwilis Merani böse, der den Kisten Muzal in das harte Them von Xevsureti verschleppen ließ, wo man ihm arglistig aller Rechte beraubte (im Roman ist das Kistenland das Symbol für den Progress und Westen, Xevsureti jedoch steht für das rückständige Sowjetland).

Aus dem Blickwinkel der Dekonstruktion eines klassischen Textes lenkte Irakli Kasrašvilis Erzählung „Mona“ unsere Aufmerksamkeit auf sich. Das Ziel dieses ~~Werkes ist offensichtlich die Bewahrung der gesetzlichen Variante eines klassischen~~ Textes auf der Ebene des Narrativen. Diese Erzählung setzt einen Sujetzweig von „Vepxistqaosani“ fort, d.h. er zeigt das Leben eines jener 12 Sklaven Rostevans, die ihn während der Jagd begleiten, bis zu jenen Minuten, als Tariel ihn nicht tötete. Einerseits bewahrt „Mona“ die klassische Variante des „Vepxistqaosani“ bei und ist in voller Harmonie mit seiner ideell-ästhetischen Welt. Er erhält die Epoche, die Realität der Epoche, König Rostevan, seine einzige Tochter Tinatin, seine mit ihrer Thronbesteigung verbundenen Ereignisse, das Erblicken des fremden Jünglings, die zwölf Sklaven des Rostevan u.s.w. Wenn wir uns die Erzählung genau ansehen, werden wir jedoch auch bemerken, dass in ihr die feudale Institution, eine bedeutende Realität des Poems, vermischt wurde, eine Institution, die sich auf gegenseitige Achtung des Herren und Sklaven, auf gegenseitige Liebe und gegenseitige Selbstaufopferung gründet.

Das Modell der ‚Vepxistqaosani‘-schen Beziehung zwischen Herr und Sklave löst sich folgendermaßen auf:

- a. die Beziehung zwischen Šermadin und Avtandil
- b. die Beziehung von König Rostevan und dem Sklaven
- c. die scheinheilige Abhängigkeit der Wesire gegenüber Rostevan

In der Erzählung weicht die Gestalt Šermadins von der klassischen Variante des Textes ab, ebenfalls Avtandil. Šermadin ist ein Mensch ohne Gesicht, hochmütig und ohne Aufgaben. In der Erzählung ist Avtandils physische Kraft im Vergleich zum anerkannten Text so vermindert, dass er im Zweikampf Rostevans Sklaven nicht überwältigen kann und schließlich Letzterem aus verständlichem Unwohlsein bewusst den Kopf abschlagen lässt, und der „Ritter“ Avtandil diesem Vorschlag wortlos zustimmt.

Der unritterliche Avtandil und der unritterliche Šermadin können in der Regel keine würdigen Kinder der feudalen Welt mehr sein und werden es. Zum Beispiel fragt Šermadin noch nicht einmal nach Avtandil, weil sein Schicksal ihn nicht bewegt.

Rostevan ist aus dem Blickwinkel des Brechens mit der anerkannten Version des Vepxistqaosani die beeindruckendste Gestalt. In der Erzählung wird gezeigt, dass Rostevan ganz und gar nicht der besorgte König ist, das Verhältnis zwischen Herrscher und Sklaven entspricht überhaupt nicht dem eines Vaters zu seinen Kindern. In dieser Hinsicht ist das Finale der Erzählung äußerst interessant: Der zu Tode verletzte Sklave wartet auf den König, jetzt ist dieser die einzige Hoffnung seines Überlebens. Der Sklave hofft auf den König und denkt: „Er wird näher treten, meine Wunden besehen, mich befragen, dann für mich die besten Chirurgen bestellen... Der König wird befehlen und mich von dieser staubigen Erde aufheben und auf eine weiche Unterlage betten lassen, er wird befehlen und man wird mir die Wunden auswaschen, Heilsalbe auftragen, um mir den Schmerz zu lindern.“

Der König jedoch sah sich den treuen Sklaven nicht einmal an, drehte das Gesicht ab und verließ die Stätte. Hier gehe durch die Gestalt eine Umwertung falscher Werte

und eine Rückkehr zu wahren Werten vor sich, obwohl ihm mit diesen neuen Reichtümern keine Lebenschance mehr gegeben wird. Vor dem Tod sieht er, dass er nur ein Sklave ist, an den man sich mehr erinnert, wenn man ihn braucht. Sobald der Sklave seine Funktion nicht mehr ausfüllt, wird er vergessen und an seine Stelle wird ein neuer gestellt. Die Beziehung zwischen dem König und dem Sklaven war, wie zu sehen war, keinesfalls eine Vater-Kind-Beziehung und vor dem Tod erscheint dem Sklaven im trüben Verstand das Gesicht jenes Menschen, der den Sklaven wirklich liebte. Es ist das fast vergessene Gesicht der wahren Mutter, die zärtlich in seine Wiege blickt.

In einem bestimmten Gesichtspunkt fügt sich auch die Gestalt des Sklaven in die Ästhetik von Deleuze ein. Wahr ist, sowohl Rustaveli als auch der Autor von „Mona“ setzten ihn auf einen und den gleichen Platz, aber der Autor der postmodernistischen Erzählung hat keinen „Punkt gesetzt“ sondern sich zunächst „eine Linie vorgestellt“ oder er hat dem Sklaven individuell-persönliche Eigenschaften und ein eigenes Leben zuerkannt, weil wir aus Rustavelis Poem über ihn nichts Konkretes wussten, außer dass er einer von Rostevans 12 ausgesuchten Sklaven war, die dem König und Avtandil bei der Jagd halfen.

Die Postmodernisten G. Margwelaschwili und I. Kasrašvili wählten als Hauptgestalten ihrer Werke für den Ausgangstext unbedeutende, zweitrangige Figuren aus, die gleich am Anfang des Ausgangstextes umkamen, und verliehen ihnen in der neuen künstlerischen Realität ein neues Leben.

Kehren wir zu jener Frage zurück, die am Anfang des Aufsatzes gestellt wurde. Wie verständlich ist der Text? Wie stark erreicht die Phantasie des Schriftstellers den Leser? Das Lesen eines postmodernistischen Textes und das Verstehen durch den Leser erfordert vom Leser eine andere Praxis des Lesens. Ausgehend von einer doppelten Kodierung kann der Leser den Text direkt und oberflächlich ungeachtet ihrer Beziehung zu einem anderen literarischen Text verstehen, was ein Zeichen der Funktion einer intersubjektiven Beziehung ist.

Oder der Leser kann ein intellektuelles Potential besitzen, um mit Verstand von einem auf den zweiten Text hinüber zu gleiten und die vielzähligen und vielfarbigen Bezüge des postmodernistischen Textes real zu erkennen. In diesem Fall wird eine Funktion der intertextuellen Beziehung erreicht.

Ein postmodernistisches Werk ist außerhalb von Anführungszeichen unvorstellbar. Im postmodernistischen Werk gibt es überhaupt keinen Zwang zur Zeichensetzung. In postmodernistischen Werken finden wir „sichtbare“ und „unsichtbare“ Anführungszeichen. Zum Beispiel ist die Rekonstruktion des Textes „Aluda Ketelauri“ in „Muzal“ ohne Anführungszeichen gegeben, ebenso in „Mona“. Die Rekonstruktion von „Vepxišqaošani“ und „Merani“ in „Muzal“ geht sowohl mit Anführungsstrichen als auch ohne vor sich. Deshalb wird dem Leser eine große Bedeutung beigemessen, der mit einer ästhetisch-intellektuellen Grundhaltung und mit Kenntnissen an das Werk herangeht.

Für den georgischen Leser ist „Mona“ ein mathematischer Terminus, eine Gleichung mit einer Unbekannten. In ihm ist die Realität des klassischen Werks das

bekanntes Glied der Gleichung, des Ausgangstextes „Vepxistqaosani“. Das unbekanntes Glied X sind jene Aspekte, die der Autor ihm hinzugefügt hat. **Gleichzeitig darf man die Gleichung** . . . . .

X + Vt\* = Mona [\*Vt = Vepxistqaosani]

nicht wie eine mechanische Summe von Summanden verstehen.

Das Werk „Mona“ ist schon eine neue künstlerische Realität, ein neues Ganzes, eine originelle Schöpfung, deren mechanische Gliederung nur während theoretischer Überlegungen produktiv sein kann.

Was den deutschen Leser betrifft, so ist „Muzal“ für den deutschen Leser eine Gleichung mit zwei Unbekannten. Jenes, was für den georgischen Leser bekannt ist (die klassischen Denkmäler der georgischen Literatur – „Merani“ und „Aluda Ketelauri“) ist für den deutschen Leser (mit wenigen Ausnahmen) absolut unbekannte Realität und im deutschen Kulturliteraturraum verliert „Muzal“ diesen sehr bedeutenden Aspekt der postmodernistischen Kodierung. Seine Wahrnehmung wird nur in die intersubjektive Wahrnehmung hinübergezogen.

Deshalb stellt sich im deutschen Literaturraum die Formel dar:

$X + Y = \text{Muzal}$

Dieser verlorene Aspekt „Muzal“ der postmodernistischen zweifachen Kodierung wurde rückgängig gemacht, als das Werk im georgischen literarischen Raum mit dem Status einer Übersetzung Eingang fand. Die Formel ändert sich für den georgischen Leser und nimmt ein gleiches Gesicht an wie in „Mona“:

$X + (\text{„Merani“} + \text{„Aluda Ketelauri“}) = \text{„Muzal“}$

Solchermaßen gibt die Dekonstruktion jedes beliebigen künstlerischen Textes, besonders aber eines klassischen künstlerischen Textes, ein sehr reiches Material für Erörterung und Erforschung.

## Literatur

1. n. kaqabaze: Givi margvelaşvilis penomeni. In: kartuli pilmi, 21.4.1994.
2. g. margvelaşvili: mucali, tbilisi 2001.
3. n. muziřvili: umxnesi mona. In: čveni męerloba, 11.-17.7. 2003.
4. i. kasrařvili: mona. In: čveni męerloba, 30.5.-5.6. 2003.
5. M. Bachtin: Ėстетика slovesnogo tvorčestva. Moskva 1986

Konstantine Bregadse

## **Das Symbol der „Sonnennacht“ und der „Sonne der Nacht“ in Rustavelis „Vepxistqaosani“ und Novalis „Hymnen an die Nacht“**

Jener Fakt, dass wir im poetischen Werk Rustavelis (1166-1250) und des deutschen romantischen Dichters Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772-1801), beide durch ungefähr sechs Jahrhunderte getrennt, gedanklich und konzeptionell auf ein und das gleiche poetische Symbol treffen – bei Rustaveli auf die „Sonnennacht“ und bei Novalis auf das Symbol „Sonne der Nacht“ – ist allein schon interessant und vielsagend. Rustaveli legt den Akzent auf die Nacht, da die Sonne erscheint, und Novalis auf die Sonne, die nachts erscheint. Aber ungeachtet des gesetzten Akzents betrachten sowohl Rustaveli als auch Novalis ein und das gleiche Objekt – Gott, das Transzendente. Ungeachtet des gesetzten Akzents sind bei ihnen die Umstände gleich, Rustavelis Nacht und Sonne sowie auch Novalis Sonne und Nacht sind spirituelle, methaphysisch-transzendente Gegebenheiten; die geschaffenen poetischen Symbole sind konzeptuell im Wesentlichen gegenseitig identisch. Im Weiteren werde ich mich bemühen, meine Überlegungen zu verdeutlichen. An dieser Stelle möchte ich sogleich darauf hinweisen, dass eine konzeptionell richtige Interpretation des Symbols der Sonnennacht die Grundlage für eine konzeptionell richtige Hermeneutik des ganzheitlichen Textes von „Vepxistqaosani“ sowieso für ein richtiges Durchdenken der Weltanschauung Rustavelis legt. Das gleiche kann im Zusammenhang mit den „Hymnen an die Nacht“ von Novalis und von der Weltanschauung des Dichters gesagt werden.

Georgische Wissenschaftler (I. Abulaze, Z. Avališvili, Z. Gamsaxurdia, M. Gigineišvili, M. Gogiberize R. Tvaraze, G. Imedašvili, K. Kekeleze, Z. Kiknaze, G. Nadiraze, V. Nozaze, Š. Xidašeli und andere) lenkten von Anfang an ihre Aufmerksamkeit auf dieses zentrale Symbol des „Vepxistqaosani“. Z. Gamsaxurdia schreibt folgendermaßen in seinem Artikel „Rustaveli und Anton I.“ über das Wesen der Sonnennacht:

„Das Erblicken der Mitternachtssonne vollzieht sich durch das Überbewußtsein, das dem Adept infolge der Initiation, also der Weihe, verliehen ist. Die Mitternachtssonne ist keine physikalische Sonne unseres sichtbaren Himmels. Dies ist eine beseelte Sonne (Logos), die dem Adept in der Finsternis des Unterdaseins, der Materie, erscheint. Das Sehen der Mitternachtssonne ist ein spiritualistischer, hellseherischer Fakt, es ist das subjektive Sehen des seelischen Aspekts der Sonne, aber es besitzt eine objektive Realität, im spirituellen und nicht physikalischen Sinne.“ [4, 74, 82].

Über die Sonnennacht lesen wir im Text „Vepxistqaosani“ folgendes:

836. იტყვის: „ჰე. მზეო, ვინ ხატად გოქვეს მზიანისა ღამისად.

ერთანსგზისა. ერთისა, მის უყამოსა უამისად.

ვის გმორჩილობენ ციერნი ერთის იოტის წამისად.

ბედსა ნუ მიცვლი, მიაჯნე, შეყრამდის ჩემად და მისად!“ [14,17]\*

Ich denke, es sollte nicht strittig sein, dass Rustaveli das Symbol der Sonnennacht in Analogie zur apophatischen Theologie schafft, für die ein gegensätzlicher Ausdruck charakteristisch ist. Hier stützt sich Rustaveli auf den Pseudo-Dionysius (oder Petre den Iberer). Unter Sonnennacht versteht Rustaveli das Transzendente, die Gotteswelt, Christus, die Dreieinigkeit („ert-arsenisa ertisa“) (Z. Gamsaxurdia, V. Nozaze, G. Nadiraze).

Meiner Meinung nach verkörpert dieses mystisch-poetische Symbol ebenso die himmlische Liebe, bei der das mystische Heilige Abendmahl („šertva zest mčqobrtა ცგობისა“) auch die „Gottesnähe“ oder die Ansiedelung des Initianten in den göttlichen Schoss hervorruft. Unter diesem Gesichtspunkt wollen wir den Kontext der gegebenen Strophe untersuchen. Die Worte dieser Strophe werden von Avtandil ausgesprochen, der sich zum zweiten Mal von der Geliebten (Tinatin) wegbegeben hat und T̄ariel zu suchen gedenkt. Dieses Entfernen löst bei ihm jedoch ein tragisches Empfinden aus. Lenken wir die Aufmerksamkeit auf den Endvers der Strophe „bedsa nu micvli, miaže, šeqramde čemad da misad (d. h. Tinatin - ჰ. ბ.)“. Hier erinnert sich Avtandil an seine Geliebte – Tinatin – und Herrscherin, das heißt an die Sonnennacht (deren Bild er sieht, es ist die physische Sonne), bei Tinatin beklagt er sich über das durch die Trennung hervorgerufene seelische Leid. Dieser seelische Zustand verursacht in Avtandil das Bedürfnis mit Gott zu sprechen, und er beginnt ein Gebet. Die 836. Strophe und die folgende 837. Strophe stellen praktisch ein zweites Gebet Avtandils dar, dessen ausgerichtetes Hauptobjekt die „Sonnennacht“ ist, oder die Dreieinigkeit. Deshalb ist es nicht zufällig, dass in der gegebenen Strophe die Sonnennacht – von der Avtandil (und entsprechend Rustaveli) ein spirituelles Wissen hat – und die Geliebte (Tinatin) als Gestalt des Poems (und Rustavelis) auf einer Ebene zu sehen sind: Gerade die Sonnennacht (oder die Dreieinigkeit) ist der Schöpfer der göttlichen Liebe, ihr Schoss und Beschützer, weshalb er auch den weiblichen Aspekt Gottes (die Reinheit der Seele) schützt, die der Schöpfer der göttlichen Liebe in der Seele des Initianten ist.

„In der christlichen theologischen Tradition (sowohl in orientalischen als auch in der okzidentalischen) offenbart sich der Aspekt des „gottmenschlichen“ Handelns der Dreieinigkeit in der zweiten Hypostase der Gottheit, im Menschensohn, also im Logos und der mütterliche, feminine Aspekt in der dritten Hypostase, im heiligen Geist... Die christliche theologische Tradition über die mütterliche Natur des Heiligen Geistes entwickelte sich in der Lehre von Grigol Noseli, des Paters aus Kappadokien. Er charakterisiert den Heiligen Geist als eine Frau, eine göttliche Mutter... Der Heilige Geist, der uns Gott verkündet, betrachtet er als Mutter Jesu... Der Prozess, dessen bildliche Darstellung die Geburt, die Geburt des Sohnes, mittels des Leben spendenden Geistes ist, zeigt den mütterlichen Aspekt des Heiligen Geistes. Sowohl das hebräische Ruah als auch das syrische Ruha sind Wörter

weiblichen Geschlechts... Folglich ist klar, dass sich die Anrufung des Menschen, der Frau im Christentum auf das Verständnis des weiblichen Aspekts des Heiligen Geistes gründet. Nach Grigol Noseli entwickelt sich dieses Verständnis in der griechischen Tradition nicht weiter. Die Verzweigungen dieser Tradition im Westen sind die Lehren von Anselm von Canterbury, Meister Eckhart, Jakob Böhme.“ [5,64-68]

Wie erwähnt, treffen wir das Symbol der „Sonne der Nacht“ in seinem poetischen Zyklus „Nachthymnen“ gleich in der ersten Hymne. Es ist bemerkenswert, dass in der ersten Variante der „Sonne der Nacht“ (d. h. in der Handschrift, 1799) an das Symbol der Sonne der Nacht vom Autor überhaupt nicht gedacht worden war. Erst ein Jahr später, als die Endvariante der Nachthymnen (d. h. die „Athenäum-Variante, 1800) in der Ausgabe der Romantiker des Jenaer Kreises Athenäum gedruckt wurde, zeigt sich im Text das Symbol der Sonne der Nacht. Das ist ganz und gar nicht zufällig, da Novalis in dieser Periode (in den Jahren 1799-1800) mit dem neuplatonischen Philosophen Plotin (205-270) [16] und dem Mystiker des späten Mittelalters Jakob Böhme (1575-1624) bekannt wurde [17]. Im Text von Novalis ist dieses antinomische Symbol gegenüber der Geliebten jedoch keine standardisierte poetische Ästhetik, sondern er ist von den Texten dieser Autoren inspiriert, und Novalis verleiht mit Hilfe dieses Symbols der poetischen Gestalt der Geliebten eine höhere spirituelle Bestimmung.

In den „Nachthymnen“ schreibt Novalis: „Preis der Weltkönigin, der hohen Verkündigerin heiliger Welten, der Pflegerin seliger Liebe – sie sendet mir dich – zarte Geliebte – **liebliche Sonne der Nacht** – nun wach ich – denn ich bin Dein und Mein – du hast die Nacht mir zum Leben verkündet – mich zum Menschen gemacht – zehre mit Geisterglut meinen Leib, dass ich luftig mit dir inniger mich mische und dann ewig die Brautnacht währt“ [18,151].

Wer oder was ist denn diese „Sonne der Nacht“? Wie aus dem Text sichtbar wird, widmet die lyrische Gestalt der Hymnen (oder Novalis selbst) der Geliebten die „Sonne der Nacht“ und mit diesem Symbol schmückt er sie, was nicht zufällig ist und gezielte dichterische Intension ist. (Novalis nimmt ein konkretes dichterisches Symbol in einer eigenen oder einer religiös-philosophischen und ästhetischen Konzeption der Romantik zur Grundlage; ebenso als Person über spirituelle und alltägliche Erfahrungen – der Untergang der Liebe). In diesem Fall verkörpert das dichterische Symbol der Geliebten für die lyrische Gestalt (für Novalis) den Vermittler zwischen der Masse und der transzendenten Realität. Mehr noch, die verstorbene Geliebte ist von Anfang an die irdische Emanation dieses Transzendenten, die sich nach dem Tod als Ergebnis der dichterischen Betrachtung in eine himmlische Geliebte umwandelt, und durch die die mystische Verbindung auch eine Ansiedlung im göttlichen Schosse hervorruft. Hiervon ausgehend verkörpert meiner Meinung nach die Sonne der Nacht bei Novalis sowohl den weiblichen Aspekt Gottes, im Einzelnen eine einzige Hypostase der Dreieinigkeit – die Seele dem Reinen („Weltkönigin“), die in der Seele des Initianten den Gottesimpuls begründet – die Liebe. Ein solches Verstehen des symbolischen Bildes der Geliebten hat Novalis in seinem Roman „Heinrich von Ofterdingen“ weiter entwickelt (damit im

Zusammenhang siehe meine Forschung „Einige Aspekte des Gesichtsausdrucks bei Novalis“[3]).

Es ist klar, dass den dichterischen Symbolen der „Sonnennacht“ und die „Sonne der Nacht“ sowohl bei Rustaveli als auch bei Novalis eine ähnliche Konzeption zugrunde liegt, bei ihnen ruft dieses mystische Symbol die gleiche Intension hervor. Meiner Meinung nach wird diese Identität durch eine gleiche religiös-philosophische Quelle, insbesondere den Neuplatonismus verursacht; die gleiche apophatische christliche Religion und sein antinomer Ausdruck ist Methode (Pseudo-Dionysius Areopagita bei Rustaveli, und diese Methode muss sich Novalis bei Jakob Böhme angeeignet haben). Es ist bekannt, dass im Text von „Vepxistqaosani“ – wie die Rustaveli-Forscher meinen – Neuplatonismus und areopagitische Ideen aufzuspüren sind [8; 14]. Gleichzeitig ist bekannt, dass Novalis speziell Plotins Philosophie des Neuplatonismus studierte, welche er vergötterte und als Inspiration seiner dichterischen Ideen betrachtete, ebenso die Jakob Böhmes [16; 17]. In dieser Identität ist aber wichtig, dass die dichterischen Symbole sowohl Rustavelis als auch Novalis „Sonnennacht“ und „Sonne der Nacht“ auf ein und das gleiche mystische Objekt – auf die transzendente Wirklichkeit, auf Gott zeigt. Gleichzeitig verstehen Rustaveli und Novalis unter diesen Symbolen auch die himmlische Liebe, die bezüglich beider Werke einerseits den weiblichen Aspekt Gottes (die Seele des Reinen) [3; 5] verkörpert und andererseits Mittler zur transzendentalen Welt ist. Die mystische Verbindung mit der himmlischen Geliebten, was das Hauptziel der lyrischen Gestalten bei Rustaveli und Novalis ist, stellt jedoch gemäß der Künstler ein Symbol der Beobachtung im göttlichen Schoss des Initianten dar.

#### Literatur

1. i. abulaže: „mziani γame da „cata kułi“ vepxistqaosanši“; „liṭeraṭura da xelovneba“, Nr. 17, 1944.
2. z. avališvili: „vepxistqaosanis saḳitxebi, parizi, 1931.
3. ḳ. bregaže: novalisis saxismetqvelebis žiritadi aspekṭebi, tbilisi, 2001.
4. z. gamsaxurdia: rustaveli da aṅton I. In: z. gamsaxurdia: ḳerilebi da esseebi, tbilisi 1991, S. 46-99.
5. z. gamsaxurdia: „vepxistqaosanis“ saxismetqveleba. tbilisi 1991.
6. m. giginėšvili: „mziani γame“ vepxistqaosanis da kristiānuli msoplmxedvelobis zogi saḳitxi. tbilisi 1968.
7. m. gogiberiže: rustaveli, petriḳi, preludiebi. Tbilisi 1961.
8. r. tvaraze: areopageli da rustaveli. In: r. tvaraze: txutmetṣauḳunovani mtlianoba. tbilisi 1985, S. 255-286.
9. g. imedašvili: vepxistqaosani da žveli kartuli mḳerloba. tbilisi 1989.
10. ḳ. ḳeḳeliže: rustvelologiuri šenišvnebi. In: ḳ. ḳeḳeliže: eṭiudebi želi kartuli liṭeraṭuris iṣṭoriidan VIII. Tbilisi 1962.
11. z. ḳiḳnaže: šesaxeb „mzianisa γamisa“, liṭeraṭuruli sakartvelo, Nr. 36. 1967.
12. g. nadiraže: rustavelis esteṭiḳa. tbilisi 1958.
13. v. nozaže: vepxistqaosani mzismetqveleba, saṅtiago de ḳile 1959.
14. š. xidašeli: neoplatonizmis teoria rustvelologiaši. tbilisi 1990.

15. šota rustaveli: vepxištqaosani; al. baramizis, k. kekelizisa da a. šanizis saerto redakciit. tbilisi 1957.  
 16. H.-J. Mähl: Novalis und Plotin. In: G. Schulz: Novalis. Beiträge zu Werk und Persönlichkeit Friedrich von Hardenbergs. Darmstadt 1970, S. 357-423.  
 17. C. Paschek: Der Einfluss Jakob Böhmes auf das Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis). Bonn 1967.  
 18. Novalis: Werke in einem Band. München/Wien 1981.

---

\* Hier folgen verschiedene deutsche Nachdichtungen dieser Strophe:

Hugo Huppert:

Sonne, mancher nennt dich Abbild lichtentflammter Sonnennacht,  
 der beginnlos, zeitlos einigen ungeheuern Weltenmacht.  
 Dir im Nu gehorsam fügt sich der Gestirne hohe Pracht.  
 Wende nicht mein Los, dass einst mich die Begegnung selig macht!

Hermann Buddensieg:

„Sonne“, sagt er, „die man dich Abbild der sonnigen Nacht nennt,  
 Abbild des Dreieinigen, zeitlos in Zeiten anwesend.  
 Der die Himmelskörper gehorchen bis auf ein Jota des Zeitblicks,  
 Wende von mir das Glück nicht, bet` für mich, bis wir uns treffen!

Marie Prittwitz:

Er sagt: „Sonn' – in Sprüchen wirst du für ein Sonnachtbild gehalten.  
 Außerhalb der Zeit bist teilhaft du an des Allein'gen Walten,  
 Die du Anlage der Sterne konntest blickschnell umgestalten,  
 Lass mich sehn der Liebsten Augen, lasse mich mein Los behalten!

Balbina Bähler

## **Apollonios Rhodios über Kolchis: Mythos, Dichtung und antike Wirklichkeit**

Der hellenistische Dichter Apollonios Rhodios (um 300 – nach 246 v. Chr.) gilt allgemein als *poeta doctus*, der wissenschaftliche Forschungen seiner Zeit und gelehrte Anspielungen in sein Epos *Argonautika* integrierte. Apollonios als Geograph ist bereits mehrfach Gegenstand der Forschung gewesen (zuletzt Meyer 2001). Von Apollonios' Beschreibung des östlichen Schwarzmeergebietes behauptet Meyer (2001, 221) allerdings: "Der östliche Pontos [ ... ] wird mehr von einem ethnographischen als einem geographischen Standpunkt her dargestellt; in diesem Fall hatte Apollonios keine Lokalhistoriker, aus denen er schöpfen konnte. Der alexandrinische Dichter und seine Zeitgenossen scheinen nur eine vage Vorstellung vom Norden der *Oikoumene* gehabt zu haben". Ihr zufolge waren die Vorstellungen über Kolchis in dem hellenistischen Epos von den "wilden und feindseligen einheimischen Nationen" der Gegend geprägt. Aber waren die Einwohner der Kolchis zu Apollonios' Zeit wirklich „wild und feindselig“? Die archäologische Forschung hat gezeigt, dass bereits die griechischen Kolonisten, die seit Ende des 7. Jh. v. Chr. die östliche Schwarzmeerküste erreichten, auf eine sesshafte, Metall verarbeitende Hochkultur trafen, die ihrerseits wiederum griechische Mythen über die „goldreiche Kolchis“ zu inspirieren vermochte (dazu Lordkipanidze 1983. 1991, 95-109, Kat. Berlin 2007, 19f.). Zu Apollonios' Zeit hatte die Hellenisierung bereits das kolchische Hinterland erreicht, wo z. B. griechische Vasen entweder importiert oder lokal imitiert wurden und offizielle Dekrete in griechischer Sprache geschrieben wurden (s. u.).

Tatsächlich hätte der Dichter also die Möglichkeit gehabt, aus erster Hand Kenntnisse über diesen Teil der Alten Welt zu erhalten: Abgesehen von Informationen von Reisenden und Händlern, die Kolchis besuchten, hatte er die riesige Bibliothek von Alexandria zu seiner Verfügung, die zahlreiche (frühere und zeitgenössische) geographische und ethnologische Abhandlungen enthielt.

Im folgenden soll ein Blick auf die Stellen in Apollonios' *Argonautika* geworfen werden, die man als „ethnographisch“ bezeichnen könnte, und versucht werden zu bestimmen, ob sie bezüglich der realen Verhältnisse in Kolchis glaubwürdig sind, bzw. was Hintergrund und Motivation des Dichters gewesen sein könnten.

### 1. Ethnologische Exkurse in den *Argonautika*

In diese Kategorie gehören vor allem drei Bereiche: Sprache, Religion, und Begräbnissitten<sup>1</sup>.

Die Frage verschiedener Sprachen wird von Apollonios nur ein einziges Mal berührt, nämlich in der düsteren Episode in Buch IV 662-752, wo die Zauberin Kirke Jason und Medea von ihrer Blutschuld reinigen muss. Medea spricht zu ihr in kolchischer Sprache (731), was bemerkenswert ist, da sonst im ganzen Epos die übliche literarische Fiktion aufrechterhalten wird, dass sich verschiedene Völker ohne weiteres in einer Sprache (d.h. vermutlich griechisch) miteinander verständigen können (wie etwa auch Griechen und Trojaner in der *Ilias*).

Was die Religion betrifft, die die Argonauten in Medeas Heimat vorfinden, so gibt Apollonios keinen systematischen Überblick über das kolchische Pantheon; es gibt nur einige verstreute Anspielungen. Zwei Stellen scheinen darauf hinzudeuten, dass Himmel und Erde (Uranos und Gaia) eine prominente Rolle in der kolchischen Religion spielten. In seiner Beschreibung der eigenartigen kolchischen Begräbnissitten (s. u.), betont der Dichter, dass nur die männlichen Toten in dieser Weise behandelt würden, während man die Frauen bestatte, da die Erde „einen gleichen Anteil wie der Himmel erlangt [habe]“<sup>2</sup> (III 208). Dies könnte vor allem ein typisch griechischer Versuch sein, ein Gleichgewicht zwischen entgegengesetzten Mächten herzustellen (so Hunter 1989, 121); womöglich steht dahinter auch die Überzeugung, dass Mutter Erde der passendere Ort der Bestattung für Frauen ist. Medeas Schwester Chalkiope schwört zudem bei „Himmel und Erde“ (III 699). Wie bereits Hunter 1989, 173 bemerkt hat, waren diese beiden Gottheiten am besten geeignet als Hauptgottheiten der Kolcher, die in der Mythologie als Abkömmlinge des Titanen Hyperion galten. Dies bedeutet aber auch, dass die beiden erwähnten Stellen mehr über die griechische Mythologie (und die Vorstellungen des Apollonios) aussagen als auf eine wirkliche Kenntnis des Autors über die Rolle von Gaia und Uranos im kolchischen Pantheon schließen lassen.

Die chthonische Göttin Hekate, deren Priesterin Medea ist, passt natürlich besonders gut in die Umgebung von finsterner Magie und Zauberinnen. Medea verbringt in der Regel ihre Tage im Tempel dieser Göttin (III 251f.). In III 891-895 sagt sie zu ihren Dienerinnen im Tempel, alle sonst üblicherweise zahlreichen Besucherinnen des Heiligtums würden aus Angst vor den das Land durchstreifenden Griechen fernbleiben. Diese Stelle veranlasste Fränkel (1968, 398) zu dem hübschen Kommentar, ein Hekateempel sei in erster Linie ein „Treffpunkt geschwätziger und neugieriger Frauen“! Womöglich ist diese Vorstellung nicht einmal so falsch, da ja Hekate unter anderem für Liebeszauber und Hilfe bei der Geburt zuständig war; es ist aber wiederum kein spezifisch kolchisches Phänomen, dass diese Themen vor allem Frauen anzogen. Dies könnte Apollonios ebenso gut in Alexandria gesehen haben<sup>3</sup>.

In III 1035-1041 gibt Medea Jason Anweisungen, wie Hekate zu besänftigen ist; in III 1212-1220 wird beschrieben, wie Jason Medeas Ratschlägen folgt und Hekate

anruft. In III 861f. ruft Medea Hekate unter ihrem anderen Namen Brimo an, während sie das Wunderkraut „Prometheion“ sammelt.

Die eindrucksvollste und außergewöhnlichste Stelle ist sicher III 200-209, als die Argonauten via die „kirkeische Ebene“ (eine Gegend, die auch wieder in IV 51 erwähnt wird, als Medea das Land verlässt) in das kolchische Königreich gelangen. Dort erblicken die Ankömmlinge Bäume, in deren Kronen menschliche Leichen mit Stricken befestigt sind. „Bis jetzt noch“, fährt der Dichter fort, gelte es bei den Kolchern als Befleckung, verstorbene Männer zu verbrennen oder zu bestatten, „sondern man hüllt sie in ungegerbte Rindshäute und hängt sie an Bäumen fern der Stadt auf“ (206f.).<sup>4</sup> Dies ist nun eine Erscheinung, die Apollonios weder in Griechenland noch im ptolemäischen Ägypten beobachtet habe konnte (zu seinen Quellen s. u.).

## 2. Apollonius als Ethnologe

Im Folgenden soll der Hintergrund von Apollonios' ethnographischen Exkursen betrachtet werden.

### a) Schriftliche Quellen

Wichtige Quellen für Apollonios waren frühere und zeitgenössische Abhandlungen über Geschichte, Geographie, Ethnographie und Kulte (Hunter 1989, 19; Fusillo 1985, 180 Anm. 18)<sup>5</sup>, von denen mehrere in den Scholien zu den *Argonautika* erwähnt sind. Solche Themen stießen bei den alexandrinischen Gelehrten auf allgemeines Interesse; selbst der berühmte Dichter Kallimachos schrieb eine Abhandlung in Prosa mit dem Titel *Barbarika nomima* (fr. 405 Pfeiffer)<sup>6</sup>.

Um 400 v. Chr. schrieb Herodoros von Herakleia *Argonautika* in Prosa, auf die sich die Scholien zu Apollonios oft beziehen. Die erhaltenen Fragmente des Herodoros (FGrHist 31) zeigen, dass er den Mythos als Rahmen für geographische Abhandlungen brauchte und versuchte, Mythen zu rationalisieren, indem er z. B. das Goldenes Vlies als goldene Schale erklärte (F 57; Fraser 1972, 627; Graf 1998).

Im ersten Drittel des 3. Jh.s v. Chr.<sup>7</sup> schrieb Nymphodoros von Amphipolis *Nomima barbarika*, die mit Sicherheit von Apollonios verwendet wurden. Die meisten der erhaltenen Fragmente (FHG 2, 379-381) behandeln Völker des Pontos, deren eigenartige Bräuche beschrieben werden, etwa das „Männerkindbett“ der Tibarener (F 15), die Hungerstrafe für den König der Mossynoiken, wenn er ein ungerechtes Urteil spricht (F 16), und, vor allem, der Brauch der Kolcher, ihre toten Männer in Bäume zu hängen (F 17). Beide letztgenannten Fragmente (16 und 17) haben genaue Entsprechungen in Apollonios' *Argonautika* (II 1027 resp. III 200-209), so dass anzunehmen ist, dass er das Werk des Nymphodoros genau studiert hat.

Eine andere interessante Quelle fand Apollonios vermutlich in seinem Zeitgenossen Timosthenes von Rhodos, dem Flottenkommandanten des Königs Ptolemios' II. Timosthenes schrieb um 270 v. Chr. eine Abhandlung „Über Häfen“ (*Peri limenon*), die nicht nur als Führer für Seefahrer dienen sollte, sondern auch allgemeine Fragen der Geographie behandelte. Der Autor benutzte seine persönlichen Erfahrungen, aber

auch literarische Quellen wie Hekataios, Herodot und Eudoxos von Knidos (Gisinger 1937, 1313-1319).

#### b) Kolchis in der hellenistischen Epoche

Zu der Zeit, als Apollonios sein Epos schrieb, existierten die blühenden griechischen Kolonien Phasis, Gyenos und Dioskurias seit über dreihundert Jahren an der östlichen Schwarzmeerküste<sup>8</sup>. Im 4. Jh. v. Chr. lebten Griechen und Einheimische in enger Gemeinschaft miteinander; gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde eine umfangreiche griechische Inschrift auf einer Bronzestele im größten Gebäude von Eschera aufgestellt, einem Ort auf einem natürlichen Hügel nördlich von Suchumi, der bereits im 6. Jh. v. Chr. vielleicht von griechischen Kolonisten besiedelt war und in hellenistischer Zeit zu einer Akropolis mit gewaltigen Festungsmauern und öffentlichen Gebäuden ausgebaut wurde (Lordkipanidze 1989, 184. 282; Braund 1994, 107f. 142).

Kolchis erfuhr in hellenistischer Zeit einen enormen Aufschwung seiner Handelsbeziehungen mit der griechischen Welt. Zahlreiche Elemente griechischer Kultur sind in lokaler Architektur, Kunstwerken und in der Religion festzustellen, ein Prozess, der bereits mit der griechischen Kolonisation der Küste begonnen hatte. In hellenistischer Zeit sind lokal hergestellte Kopien griechischer Importkeramik (teilweise mit griechischen Buchstaben versehen) von den eigentlichen Importen kaum noch zu unterscheiden. Das wichtigste Handelszentrum an der kolchischen Küste war die Stadt Dioskurias, die durch das ganze 3. Jh. v. Chr. ihre Blütezeit hatte; bereits im 2. Jh. v. Chr. kamen sogar römische Händler dorthin (Kacharava - Kvirkvelia 1991, 88; Braund 1994, 143).

Eines der eindruckvollsten Beispiele dieser umfassenden Verschmelzung der beiden Kulturen ist die Tempelstadt Vani<sup>9</sup>. Hier wurden nicht nur Überreste griechisch beeinflusster Monumentalarchitektur ausgegraben, sondern auch eine Bronzeworkstatt gefunden, die zahlreiche Fragmente von Bronzeskulptur und den wundervollen Torso eines lebensgroßen, späthellenistischen Jünglings enthielt. Auch ein Siegelring, der in einem Grab gefunden wurde und den Namen des Verstorbenen, Dedatos, in griechischen Buchstaben trug (Kat. Berlin 2007, 78. Abb. S. 84), zeigt, wie hellenisiert zu dieser Zeit auch das Hinterland von Kolchis war. Am Ende des 4. Jh.s v. Chr. wurde auf der zentralen Terrasse von Vani eine große Bronzeinschrift in gutem Griechisch errichtet. Sie enthielt zahlreiche lokale Ortsnamen; die Überreste des Textes lassen vermuten, dass es sich um ein religiöses Dekret handelte. Offensichtlich war zu dieser Zeit Griechisch die offizielle Sprache von Verwaltung und Regierung in Kolchis geworden (Braund 1994, 136f. mit Taf. 8. 142).

In Anbetracht dieser Umstände hätte sich Apollonios nicht ausschließlich auf schriftliche Quellen stützen müssen: in Alexandria, einer internationalen Handels- und Hafenstadt, waren Reisende von und nach Kolchis bestimmt keine Seltenheit. Dem Dichter muss daher klar gewesen sein, in wie hohem Maß die Kolcher hellenisiert waren, die seit Jahrhunderten mit Griechen zusammengelebt hatten und in großem Umfang griechische Güter importierten.

Ein weiterer Beleg für diese kulturelle Osmose ist der Friedhof der Küstenstadt Pichvnari, die ein einzigartiges Modell eines Ortes ist, in dem griechische Kolonisten und einheimische Kolcher zusammenlebten. Am Anfang begraben Griechen und Kolcher ihre Toten in jeweils verschiedenen Bezirken des Friedhofs. Die frühen kolchischen Bestattungen sind mit dem Kopf nach Norden orientiert; die Orientierung der Toten nach Osten verbreitete sich erst nach und nach als Ergebnis der zunehmenden Kontakte mit griechischen Bräuchen seit der Mitte des 5. Jh.s v. Chr. und ist in hellenistischer Zeit vorherrschend. Ebenfalls bereits im 5. Jh. v. Chr. ist der griechische Brauch der sog. „Charonsmünze“, die dem Toten in den Mund gelegt wird, zu finden, sowie viele Beispiele von griechischer Importkeramik als Beigaben in einheimischen Gräbern, was auch deren genauere Datierung ermöglicht (Kachidze-Vickers 2002, 157-159). Der Friedhof der hellenistischen Epoche zeigt, dass die Bevölkerung völlig hellenisiert war, und zu dieser Zeit begraben Griechen und Kolcher ihre Toten am selben Ort (Kachidze-Vickers 2002, 203-208).

Doch ausgerechnet zu dieser Zeit behauptet Apollonios, die Kolcher würden „auch heute noch“ den grausigen barbarischen Ritus praktizieren, ihre toten Männer in Bäumen verwesen zu lassen. Trotz aller gut erforschten und publizierten Bestattungen und Friedhöfe des antiken Kolchis, die nicht den geringsten archäologischen Beleg für eine solche Sitte liefern, wird diese Passage bei Apollonios (III 200-209) in der heutigen philologischen Forschung immer noch für eine ernsthafte Beschreibung realer, in hellenistischer Zeit noch praktizierter kolchischer Bestattungssitten gehalten<sup>10</sup>.

Die erwähnten Verse der *Argonautika* erinnern aber unmittelbar an eine andere, ebenso lebhaft beschriebene bemerkenswertere Bestattungssitte: Im dritten Buch seiner *Historien* (Kap. 38,4) berichtet der griechische Geschichtsschreiber Herodot (um 484-424 v. Chr.), wie der Perserkönig Dareios zuerst einige der in seinem Land lebenden Griechen fragt, für wie viel Geld sie ihre toten Eltern aufessen würden, und danach einige Inder, die den Brauch praktizieren, ihre Toten zu essen, für welche Summe sie es akzeptieren würden, ihre verstorbenen Eltern zu verbrennen. Beide der befragten Seiten reagieren voller Entsetzen auf diese Frage und antworten natürlich, dass kein Geld der Welt sie jemals dazu brächte, die Sitte des jeweils anderen Volkes zu praktizieren.

Ein Grieche, wo immer in der antiken Welt er auch lebte, hätte in jedem Fall entweder eine Feuer- mit anschließender Erdbestattung (oder eine direkte Erdbestattung) mit einer Charonsmünze und einigen Grabbeigaben gewünscht. Die Vorstellung, verstorbene Angehörige in Bäume zu hängen, hätte jeden Zeitgenossen des Apollonios vor Ekel und Entsetzen erschauern lassen. Ein derart heikles Thema wie Tod und Bestattung war daher am besten geeignet, um kulturelle Unterschiede zu demonstrieren, bzw. sich der eigenen kulturellen Identität zu versichern, wie Herodot mit seiner Anekdote überzeugend darlegte. Es gab daher kein besseres und drastischeres Mittel, die „Barbarei“ und Unzivilisiertheit der Kolcher darzustellen, als ihren Umgang mit den Toten. Die von Apollonios geschilderte angebliche „kolchische“ Begräbnissitte war ja bei Nymphodoros beschrieben (s.o.), aber es war

vermutlich ebenso sehr Herodots Beschreibung der *Reaktionen* anderer Menschen auf solche Sitten, die den Dichter dazu anregte, sie in seine *Argonautika* aufzunehmen<sup>11</sup>.

### 3) Methoden und Absichten des Apollonios

Hunter (1991, 83) schrieb, „Jasons Expedition zum Goldenen Vlies könnte beinahe als Erzählung kultureller und ethnischer Unterschiede und Interaktion konzipiert sein“. Die Antithese Kolcher – Griechen wurde wahrscheinlich noch dadurch betont, dass Kolchis und die Kolcher enge Beziehungen mit den Titanen haben – Medea ist die Urenkelin eines Titanen, der nahe Kolchis an den Kaukasus gekettete Prometheus ist der Sohn eines Titanen – die von ihren Kindern, den olympischen Göttern, besiegt wurden. Doch dieser Sieg der Olympier über die Titanen ist ein spezifisch griechischer Mythos, für den keine Kenntnis der Kolchis notwendig war. Auf der anderen Seite werden die oben erwähnten kulturellen Unterschiede gerade an den Orten, wo man es erwarten würde, nicht ausgespielt: der kolchische König Aietes ist im wesentlichen ein „homerischer“ Herrscher, und das Vorbild für die Beschreibung des kolchischen Königspalastes ist diejenige von Alkinoos' Palast in der *Odyssee* (Hunter 1991, 91f.). Dabei sollte man sich auch hier vor Augen halten, dass die Griechen dieser Zeit (unter ihnen auch Apollonios!) die in griechisch beeinflusstem Stil errichteten Regierungsgebäude von Vani, oder die massive hellenistische Akropolis von Eschera, oder gräzisierte Architektur anderer kolchischer Städte hätten kennen können, jedenfalls die der Küstenstädte.

Ein weiterer, von Homer (und nicht aus der kolchischen Realität) übernommener Zug dürfte die blonde Haarfarbe der Medea sein (III 829; vgl. Vian 1980, 18), die sie mit manchen Helden der *Ilias* teilt.

Medeas und Kirkes Gebrauch ihrer kolchischen Muttersprache (s. o.) dient einem rein poetischen Zweck: Bereits Fränkel (1968, 529) erklärte sie mit der Notwendigkeit, eine Atmosphäre von Vertrauen und Freundschaft zwischen den beiden Frauen herzustellen: Medea schämt sich, vor der Zauberin (die zudem ihre Tante väterlicherseits ist) vom Blut ihres Bruders befleckt zu erscheinen (IV 689), doch als sie erst einmal vor Kirke steht, versucht sie deren Verständnis und Sympathie zu gewinnen, indem sie „warmherzig und gewinnend“ (IV 732) mit ihr spricht, wozu auch der Gebrauch der gemeinsamen Muttersprache gehört.

Wie zu Beginn bereits angedeutet, bleiben die Ausführungen des Dichters zur Religion in Kolchis relativ vage. Die wichtige Rolle der Götter Gaia und Uranos wird von den archäologischen Funden in Vani bestätigt (Lordkipanidze 1989, 239f.). Die Göttin Hekate jedoch wird, wie bereits gesagt, von Apollonios vor allem eingeführt, um eine allgemeine Atmosphäre von Magie und Zauberei zu schaffen, und die Rolle der Göttin beschränkt sich darauf, den Befehlen von Medea und Jason zu gehorchen. Immerhin bestätigt auch hier die Archäologie, dass Hekate eine sehr prominente Rolle in Kolchis spielte<sup>12</sup>. Es werden aber keine lokalen Einzelheiten des Kultes erwähnt, obwohl in einer Plutarch zugeschriebenen kaiserzeitlichen Schrift eine interessante Beschreibung der „Mysterien der Hekate“ am Ufer des Flusses

Phasis überliefert ist. Diese Darstellung geht mit Sicherheit auf frühere Quellen zurück, die mit großer Wahrscheinlichkeit auch Apollonios bekannt waren<sup>13</sup>.

~~Dies alles zeigt, dass Apollonios für seine Ziele dichterische Quellen den ethnographischen und geographischen Beschreibungen vorzog.~~ Doch auch die zeitgenössischen wissenschaftlichen Werke, die er nachweislich benutzte, waren höchstwahrscheinlich nicht frei von gewissen Klischees: Insbesondere scheint die Zuverlässigkeit des Nymphodoros von Amphipolis, der Quelle für die „kolchischen Baumbestattungen“ höchst zweifelhaft: Das umfangreichste erhaltene Fragment dieses Autors (F 21) handelt von Ägypten und basiert fast ausschließlich auf Herodot II 35, aus dessen Text er ganze Sätze übernimmt. Darüber hinaus „verbessert“ und er aber Herodot mit merkwürdigen Erklärungen, von denen schon Laqueur (1937, 1624) vermutet hat, dass sie von griechischen Klischees über die verweichlichten und weibischen Lyder motiviert waren. Wir haben keine Kenntnis der Quellen von Nymphodoros' Beschreibungen, doch betrachtet man seinen „ägyptischen Logos“, so fällt es schwer zu glauben, dass ernsthafte Reisebeschreibungen oder gar eigene Anschauung die Grundlage seines Werkes bildeten.

Der ebenfalls oben erwähnte Timosthenes scheint auf den ersten Blick in jedem Fall aufgrund seiner Position als Flottenkommandant in einer besseren Position gewesen zu sein, um realistische Ortsbeschreibungen zu liefern, denn er hat vermutlich die Häfen, die er erwähnt, selbst gesehen. Doch auch er scheint nicht immun gegen Überreibungen: Er behauptet, in die Stadt Dioskurias kämen 300 Völker mit ihren verschiedenen Sprachen, und um dort Handel zu treiben, seien 130 Dolmetscher nötig (Plinius NH VI 15 [= F 25]). Doch wie oben gezeigt, war zu dieser Zeit die offizielle Sprache selbst in Städten im kolchischen Hinterland griechisch; um wie viel mehr müsste es dann möglich gewesen sein, in einer griechischen Kolonie an der Küste in dieser Sprache Handel zu treiben! Eine Art Erklärung für Timosthenes' Behauptung (bzw. ein offenbar traditionelles Klischee) finden wir wahrscheinlich beim griechischen Reiseschriftsteller Strabon (XI 2.16, C 498, l. 4-5 Radt): Kaukasische Völker seien so wild und so misstrauisch gegeneinander, dass sie miteinander nicht kommunizieren würden und daher keine gemeinsame Sprache hätten. Meyer (1998, 209) stellte fest, dass die Art von Spekulation, die Timosthenes liefert (mit einer wissenschaftlich „exakten“ Zahl von 300 Sprachen) einerseits das zunehmende Interesse an fremden Sprachen und Kulturen in der hellenistischen Epoche zeige, das durch neue Kontakte im Gefolge von Alexanders Eroberungen, aber auch durch die Vielsprachigkeit der Diadochenreiche, gefördert wurde. Auf der anderen Seite lässt daran aber auch (e contrario) sehen, dass die Griechen sich selbst als sehr verschieden von solchen nicht miteinander kommunizierenden Barbaren betrachteten und großen Wert auf ihre gemeinsame, alle zeitlichen und räumlichen Distanzen überwindende Sprache legten.

Die Autoren der wissenschaftlichen Werke, die Apollonios für seine *Argonautika* benutzte, hatten sicher ein ernsthaftes Interesse an ihren Themen; sie waren aber vermutlich – was angesichts der erstaunlichen politischen und kulturellen Expansion des Hellenismus, die sie selbst miterlebten, durchaus verständlich ist – davon

überzeugt, in der besten, zivilisiertesten und kultiviertesten menschlichen Gesellschaft zu leben. Am einfachsten ließ sich dies belegen, indem man einen schlagenden Kontrast dazu lieferte. Zudem ist die Epoche des Hellenismus nicht nur von wissenschaftlicher alexandrinischer Gelehrsamkeit geprägt, sondern sah auch den Beginn der Sensationsliteratur, und bald darauf wurden Romane mit exotischen Schauplätzen enorm populär.

In ähnlich selektiver Weise ist Apollonios mit seinen Quellen umgegangen: Er entnahm ihnen, was einen bunten und scheinbar authentischen Hintergrund eines fremden Landes zu liefern vermochte – je „barbarischer“, desto besser. Für ein Epos, dessen Inhalt in homerischer (genau gesagt sogar vor-homerischer) Vergangenheit angesiedelt ist, war das wichtigste Vorbild Homer. In eine so weit zurück liegende Vergangenheit konnte dann alles hineininterpretiert werden. Apollonios' ethnologische Interessen waren begrenzt, und die zeitgenössische Realität in Kolchis spielte für sein Werk keine Rolle<sup>14</sup>. Als er seine *Argonautika* schrieb, machte er keinen systematischen Gebrauch von dem, was bekannt war, oder was er hätte kennen können. Für seine Zwecke waren die hellenisierten Kolcher seiner Zeit völlig uninteressant: ganz offensichtlich schuf Apollonios ein phantasievolles Bild von Kolchis, wie es seine Leser wünschten und erwarteten.

#### Bibliographie

- Bäbler 2003: B. Bäbler, Archäologie in Kolchis. Einige Anmerkungen zu neueren Publikationen, Göttingische Gelehrte Anzeigen 255, 161-196
- Braund 1994: D. Braund, Georgia in Antiquity. A History of Colchis and Transcaucasian Iberia 550BC-AD 562 (Oxford)
- Dräger 2002: P. Dräger, Apollonios von Rhodos. Die Fahrt der Argonauten. Griechisch / Deutsch. Hrsg., übersetzt u. komm. von P. Dräger (Stuttgart)
- Fränkel 1968: H. Fränkel, Noten zu den Argonautika des Apollonios (Darmstadt)
- Fraser 1972: P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria (Oxford)
- Gisinger 1937: F. Gisinger, Timosthenes, Real-Encyklopädie der class. Altertumswissenschaften 6A, 1310-1322
- FGrHist: F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker (Berlin 1923 ff.)
- Fusillo 1985: M. Fusillo, Il tempo delle Argonautiche (Rom)
- Graf 1998: F. Graf, Herodoros, Der Neue Pauly 5, 470.
- Hoefel 1904: U. Hoefel, Pontosvoelker, Ephoros und Apollonios von Rhodos, Rheinisches Museum 59, 542-562.
- Hunter 1989: R. L. Hunter (ed.), Apollonius of Rhodes. Argonautica. Book III (Cambridge)
- Hunter 1991: R. L. Hunter, Greek and Non-Greek in the *Argonautica* of Apollonius, in: S. Said (ed.), *Ellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque (Actes du Colloque de Strasbourg 25-27 octobre 1989; Leiden etc.)* 83-99
- Kačarava - Kvirikelija 1991: Goroda i poselenija pričernomorja antičnoj epochi (Tbilisi)
- Kachidze-Vickers 2002: A. Kachidze – M. Vickers, Pichvnari I (Batumi – Oxford)

- Kat. Berlin 2007: Medeas Gold. Neue Funde aus Georgien. Katalog zur Ausstellung des Georgischen Nationalmuseums, Tiflis und der Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin (Tiflis 2007)
- Laqueur 1937: F. Laqueur, Nymphodoros (5), Real-Encyklopädie der class. Altertumswissenschaften 17, 1623-1625
- Lordkipanidze 1979: O. Lordkipanidze, Drevnaja Kolchida. Mif i archeologija (Tbilisi)
- Lordkipanidze 1983: O. Lordkipanidze, The Greco-Roman World and Ancient Georgia (Colchis and Iberia), in: Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes, Actes du Colloque de Cortone (24-30 mai 1981; Pise-Rome) 123-144
- Lordkipanidze 1989: O. Lordkipanidze, Nasledie drevnej Gruzii (Tbilisi)
- Lordkipanidze 1991: O. Lordkipanidze, Archäologie in Georgien. Von der Altsteinzeit zum Mittelalter (Weinheim)
- Lordkipanidze 2000: O. Lordkipanidze, Phasis. The River and City in Colchis (Geographica Historica 15, Stuttgart)
- Meyer 1998: D. Meyer, Hellenistische Geographie zwischen Wissenschaft und Literatur. Timosthenes von Rhodos und der griechische Periplus, in: W. Kullmann – J. Althoff – M. Asper (eds.), Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike (Tübingen) 193-215
- Meyer 2001: D. Meyer, Apollonius as a Hellenistic Geographer, in: Th. D. Papanghelis – A. Rengakos, A Companion to Apollonius Rhodius (Leiden etc.) 217-235
- Murray 1972: O. Murray, Herodotus and Hellenistic culture, Classical Quarterly, n.s. 22, 200-213.
- Pearson 1938: L. Pearson, Apollonius of Rhodes and the old geographers, American Journal of Philology, 59, 443-459.
- Vian 1980: F. Vian, Apollonios de Rhodes, Argonautiques, Texte établi et commenté par F.V. (Paris)

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Zu den nicht überzeugenden Spekulationen über Apollonios als Quelle für soziale und politische Verhältnisse in Kolchis im 1. Jahrtausend v. Chr. s. Lordkipanidze 1979, 67-71; Lordkipanidze 1989, 228f.; Bäßler 2003, 174.
- <sup>2</sup> Die deutschen Apollonios-Zitate sind der Übersetzung von Dräger 2002 entnommen.
- <sup>3</sup> Unbegreiflich bleibt für mich Vians Behauptung (1980, 19 Anm. 4), Hekate sei "identisch" mit der sogenannten Phasischen Göttin, die in der Regel mit Kybele (bzw. Rhea oder Magna Mater) identifiziert wird, so schon bei Arrian PPE 11). Es handelt sich dabei mit Sicherheit um zwei verschiedene Gottheiten, s. Lordkipanidze 2000, 90-96 (Phasiane theos) und 97-99 (Hekate).
- <sup>4</sup> s. auch die Kommentare von Vian 1980 and Hunter 1989 zu der Stelle.
- <sup>5</sup> Quellen wie Hekataios, Herodot oder Skylax von Karyanda (der das Vorbild für die Aufzählung der Völker im Pontos in II 345-397 war, das mit den "kriegerischen Kolchoi" endet, s. Hofer 1904, 557f.), werden hier nicht behandelt, da Apollonios' Gebrauch früherer Reiseliteratur und *periploi*

bereits mehrfach behandelt wurde (außer Hoefler s. vor allem Pearson 1938, jetzt Meyer 2001; außerdem die bei Vian 1980 und Hunter 1989 erwähnte Literatur).

<sup>6</sup> Von diesem Werk ist nur der Titel erhalten. Laut dem Suda-Eintrag (f 121) waren darin die Sitten der lykischen Stadt Phaselis behandelt; ob auch die übrigen Gegenden des Pontos vorkamen, bleibt unklar.

<sup>7</sup> Die Datierung dieses Autors kann eingegrenzt werden durch Nymphodoros' Gebrauch der Werke des Ephoros (um 400-330 v. Chr.), während er selbst wiederum von Apollonios verwendet wurde. Zudem erwähnt Nymphodoros den Gott Sarapis (fr. 20), dessen Kult von den ersten Ptolemäerkönigen gegründet wurde, vgl. Laqueur 1937, 1624.

<sup>8</sup> Literatur dazu: s. Lordkipanidze 2000; Kačarava –Kvirkvelija 1991, 289-293 (Phasis); *ibid.* 76-78 (Gyenos); *ibid.* 86-89 (Dioskurias).

<sup>9</sup> Lordkipanidze 1989, 282-307; 1991 *passim*; Zusammenfassung der früheren Lit. Bähler 2003, 190-196.

<sup>10</sup> So z. B. wieder von Dräger 2002, 491. - Würden Tote vor der eigentlichen Bestattung zuerst an einem anderen Ort „gelagert“, so wäre dies an der Lage der Knochen deutlich zu erkennen; es gibt aber keine Hinweise auf solche „Zweitbestattungen“ in Kolchis; s. Bähler 2003, 174, vor allem Anm. 35. Vgl. auch Lordkipanidze 1989, 238.

<sup>11</sup> Zu Herodots' Einfluss auf hellenistische Ethnographie und auf Dichter wie Kallimachos and Apollonios s. Murray 1972.

<sup>12</sup> S. Braund 1994, 21. 34. 147 (mit der früheren Lit.).

<sup>13</sup> Ps.-Plut. *De fluviis* V 2; Lordkipanidze 2000, 97.

<sup>14</sup> Eine ganz andere Position vertritt Fusillo 1985, 166: seiner Meinung nach zeigt Apollonios' Verwendung hellenistischer ethnographischer Abhandlungen (bes. Nymphodoros) das Interesse des Autors an seiner eigenen Zeit und zeitgenössischer Forschung; nach Fusillo sind die *Argonautika* eine Art ethnographische Modernisierung eines traditionellen Mythos.

## Rezensionen:

### Tengiz Iremaze (Hrsg.):

Pridrix Niče, ese itgoda zaratuštra. teksi da konteksti. (Friedrich Nietzsche, „Also sprach Zarathustra“. Text und Kontext), Verlag „Neqeri“, Tbilisi 2006, 168 Seiten.

Besprochen von Giorgi Cheoschwili, Tbilisi

Der intellektuelle Teil der georgischen Gesellschaft begriff von Anfang an, dass Friedrich Nietzsche einer der „geistigen Dirigenten“<sup>1</sup> der neuen europäischen Kultur ist. Besonderes Interesse galt dabei seiner verwickelten und mannigfaltigen Schöpfung. Seit Ende des XIX. Jahrhunderts waren die Ideen des deutschen Denkers Gegenstand für die Vertreter verschiedener Generationen der georgischen Kultur.

Dieses Interesse ist heute immer noch aktuell. Das beweist das im Jahre 2006 im Verlag „Neqeri“ herausgegebene Buch des georgischen Philosophen Tengiz Iremaze. Dieses vielseitig interessante Buch (dessen Redakteure Guram Tevzaze und Udo Rainhold Jeck sind) ist ein bedeutungsvoller Gewinn für die georgische Nietzscheologie der letzten Jahre. Es ist bezeichnend, dass der Autor dieses Buches Nietzsches Schöpfung zunächst an der Tbilisier Universität kennen lernte, später setzte er die Arbeit im Weimarer Nietzsche-Archiv fort.

Der Autor beabsichtigt eine Analyse von Nietzsches weltbekanntem Werk. Es ist bekannt, dass in Georgien bereits „Also sprach Zarathustra“-Kommentare existieren, die sich durch große philosophische Kultur und glänzendes literarisches Talent auszeichnen. Deren Autor ist Tamaz Buačize, der bedeutendste Vertreter der traditionellen georgischen philosophischen Schule. Seine wissenschaftliche Forschung über Nietzsche hatte die georgische Gesellschaft zum ersten Mal zusammen mit der Übersetzung von Erekle ŦaŦišvili kennen gelernt und anerkannt. Auf dieser Grundlage setzt T. Iremaze erfolgreich den gründlichen und objektiven Forschungsveg fort.

Im ersten, Nietzsche gewidmeten Teil der Forschung beschreibt T. Iremaze den Lebensweg des deutschen Philosophen Nietzsche und die intellektuelle Umgebung, in der die Zarathustra-Lehre entstand. Der georgische Forscher zeigt, dass sich schon Feuerbach und Stirner in der neueuropäischen Philosophie über den „Tod des Gottes“ unterhielten, aber um entstehende historische Situationswesen festzustellen, entsprechende Schlüsse zu ziehen und passiven Nihilismus zu überwinden, sah Nietzsche sich gezwungen, eine extreme Radikalisierung des Problems zu vollziehen.

<sup>1</sup> gamaxurdia, k.: Ŧrayediis čarmošoba mišŦikis sulidan. In: ilioni, Nr. 3 (1922), S. 8.

T. Iremaze ist mit der Überlegung einverstanden, dass der Begriff „Nihilismus“ von Nietzsche und der Begriff „Verzweiflung“ von Kierkegaard ein und denselben Begriff bezeichnen, den seelischen Zustand des Menschen, der sich wegen der eigenen Weltanschauung in der Krise befindet. Um aus diesem Krisenzustand herauszukommen, schlagen beide Denker unterschiedliche Wege vor. Nach Kierkegaard ist der einzige Weg der Überwindung dieses Krisenzustandes, dass „im Menschen übermenschliche Kräfte erwachen“<sup>2</sup>. Nietzsche meint, „die Rettung muss der Mensch immer wieder in sich selbst suchen“<sup>3</sup>. Der dänische Denker Kierkegaard ruft den Menschen zur Rückkehr zum Urchristentum auf. Der deutsche Denker Nietzsche aber zur Liebe zur Erde und zum Leben.<sup>4</sup>

Es ist bekannt, dass „Also sprach Zarathustra“ weder seiner Form noch nach seinem Inhalt ein gewöhnliches Werk ist. Besonders aufmerksam und präzise erforscht T. Iremaze die Frage der Komposition, Form und des Stil im „Zarathustra“. T. Iremaze meint, „Also sprach Zarathustra“ sei ein Werk der offenen Komposition und sträube sich einer strengen systemischen Aufteilung. Ähnlich anderer Werke Nietzsches wird auch in diesem Werk dem inneren Zug des Einfalls eine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Nietzsche richtet als radikaler Gegner des Systems im „Also sprach Zarathustra“ seine Überlegungen auf die metaphorisch-stilistische Eigentümlichkeit der Zukunftsphilosophie und nicht auf den systemischen Charakter<sup>5</sup>, erklärt T. Iremaze.

Viele interessante Überlegungen in dem Teil von T. Iremazes Arbeit werden vermittelt, wo er Nietzsches Figuren und schöngeistige Gestalten untersucht. Jedes durch Nietzsche geschaffene literarische Gesicht weist auf eine bestimmte philosophische Unterzeile hin. Der georgische Forscher erläutert die Rolle jeder handelnden Person ausführlich und erklärt die Komplexität der Ideen, die sie darstellen.

Natürlich ist der wichtigste Teil von T. Iremazes Buch die Analyse der wesentlichen Probleme. Ein solches Problem ist nach Auffassung des Autors die Ablehnung der traditionellen ontologischen Konzeption und der bestehenden Theorien über den universellen Charakter der menschlichen Seelen durch Nietzsche. Genauso wie die Ideen der Überwindung des letzten Menschen, der Befreiung aus Rachegefühlen und Machtwillen sowie der ewigen Rückkehr. Die Erforschung der angemerkten Probleme wird mit der richtigen Erwägung begleitet, dass der Autor ein radikaler Gegner von Begriffen und Werten ist, die absoluten Anspruch erheben, deren Existenz auf traditionellen Arten und Formen der Kultur basiert.

In der modernen europäischen Kultur existieren nach Nietzsches Meinung fast keine einzige Idee und kein Wert, denen er den Status der Unantastbarkeit zusprechen würde. In der Erforschung der wesentlichen philosophischen Probleme von „Also

---

<sup>2</sup> iremaze, t.: pridrix ničse, ese itqoda zaraṭuṣṭra. ṭekṣṭi da ḵoṅṭekṣṭi. Tbilisi 2006, S. 29.

<sup>3</sup> Ebenda

<sup>4</sup> Ebenda

<sup>5</sup> Ebenda, S. 37.

sprach Zarathustra“ nutzt T. Iremaze erfolgreich die letzten Fortschritte der modernen Nietzscheologie. Und zur Verteidigung der eigenen Position vermeidet er keinerlei Kritik an falschen Interpretationen, die im Ausland und in Georgien verbreitet sind.

T. Iremaze spricht im letzten Teil seiner Forschung über die Bedeutung von Nietzsches bekanntestem Werk für die moderne Gesellschaft. Der georgische Forscher äußert viele interessante Meinungen und Voraussetzungen zu dieser Frage. Seiner Meinung nach kann man Nietzsches „Also sprach Zarathustra“ zusammen mit dem „Kommunistischen Manifest“ von Marx abhandeln, weil beide Texte viel Gemeinsames haben, und zwar: antireligiöses Pathos und radikale Umgestaltung des traditionellen menschlichen Daseins. Diese Texte waren grundlegende Faktoren für absolut neue humanistische Auffassungen im europäischen Denken.<sup>6</sup> Man muss vermerken, dass K. Jaspers in seiner veröffentlichten Forschung über „Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie“ im Jahre 1950 über einen ähnlichen Charakter in der Lehre Nietzsches und Marx sprach. Durch die Argumente des georgischen Philosophen wird diese interessante Beobachtung überzeugender. T. Iremaze stützt sich auf die Sloterdijksche Interpretation von Nietzsches Philosophie und sieht in Nietzsches Lehre den Ausdruck der neuen biopolitischen Konzeption. Nach seiner Meinung ist Nietzsche nicht nur der Urheber einer neuen Konzeption der Lebenstechnik, sondern auch ein „Philosoph-Selektor“, der den durch das historische Christentum entstandenen Typus „kleiner Mensch“ als Alternative durch einen neuen Typus des Menschen zu prägen versucht.<sup>7</sup> Im Allgemeinen muss man sagen, dass T. Iremaze in diesem Teil seiner Forschung viele solcher Aspekte aus Nietzsches Schöpfung in den Vordergrund gerückt hat, die für die georgische Nietzscheologie eine Neuheit darstellen. Der georgische Forscher versucht, die Ideen des deutschen Philosophen auf neue Art zu zeigen, und oft gelingt ihm das mit Erfolg.

Mit Genugtuung möchten wir vermerken, dass T. Iremazes Arbeit mit höchstem polygraphischem Niveau und Design herausgegeben wurde. Das Buch ist mit einer umfangreichen Bibliographie ausgestattet und leistet georgischen Lesern, die an Nietzsches Philosophie interessiert sind, gute Dienste. Im Buch gibt es auch ein umfangreiches Resümee in deutscher Sprache, in dem der Autor den Inhalt des Buches und das wesentliche Konzept klar und lakonisch darlegt.

T. Iremazes Forschung leistet mit feiner philosophischer Kultur und gründlichem Wissen der Problematik einen bedeutenden Beitrag zum Verständnis Nietzsches.

**Tengiz Iremaze (Hrsg.):**

**„Niče sakartveloši. ezyvneba Tamaz Buačizis natel xsovnas.“** (Nietzsche in Georgien. Dem lichten Andenken Tamaz Buatschidses gewidmet), Verlag „Arxe“, Tbilisi 2007, 244 S.

Besprochen von Lali Sakaradse, Batumi

Friedrich Nietzsches Einfluss auf die zeitgenössische Philosophie des Westens und Kultur ist eine ganz besonderer. Seinem Wirken wurde das Los zuteil die Epoche des XX. Jahrhunderts in der Philosophie, Dichtkunst und Wissenschaft zu prägen. Interessant sind die Wege seiner Aneignung und Interpretation auch in der georgischen Kultur. Von den letzten Tagen des XIX. Jahrhunderts an (A. Purzelaze) bis heute waren und sind Nietzsches Ideen der Philosophie nicht nur einmal Quelle der philosophischen Inspiration des georgischen Denkers gewesen, obwohl die Nietzsche-Rezeption im georgischen Denken bis heute nicht Gegenstand einer gründlichen Erforschung und Erörterung geworden ist.

Heute ist es die Aufgabe der georgischen Geisteswissenschaft, im Einzelnen der Philosophiegeschichte, einerseits die reichen Traditionen des georgischen theoretischen Denkens neu und intensiv zu erforschen und andererseits die georgische Kultur und das zeitgenössische westliche Denken der Philosophie im Verhältnis zur Entstehung zu analysieren. Eine systematische Erforschung des Einflusses der Philosophie Nietzsches auf die georgische Kultur ist genau das Bemühen, diese Ziele zu verwirklichen. Der zu rezensierende Sammelband „Nietzsche in Georgien“ ist der erfolgreiche Versuch diese Lücke im georgischen geisteswissenschaftlichen Denken zu schließen; es ist bemerkenswert, dass dieser Band der neuen wissenschaftlichen Serie „Philosophie, Soziologie, Theorie der Medien“ (Herausgeber der Serie und Chefredakteur T. Iremaze) als erster Band durch den der Verlag „Arche“ gedruckt wird.

Der zu rezensierende Sammelband „Nietzsche in Georgien“ ist dem hervorragenden georgischen Philosophen Tamaz Buačize (1930-2000) gewidmet; gerade die Erneuerung der gründlichen Erforschung der Philosophie Nietzsches in der zweiten Hälfte des XX. Jahrhunderts wird mit dem Namen dieses Denkers in Georgien verbunden. Im Vorwort des Bandes (Autor T. Iremaze, S. 9-10) wird Tamaz Buačize als einer der besten Spezialisten des Denkens Nietzsches in der georgischen Philosophiegeschichte gewürdigt. Nach Meinung von T. Iremaze hat „Tamaz Buačize ungeachtet ungünstiger wissenschaftlicher Forschungsbedingungen das Werk des großen deutschen Philosophen unvoreingenommen untersucht und damit von den Gefahren nicht wohlwollender und unkompetenter Interpretationen befreit. In der Geschichte des georgischen Denkens ist er – nach Grigol Robakize – jener erste Forscher, der uns eine glaubwürdige Analyse der Nähe der Philosophie Nietzsches zum georgischen Denken anbot“ (S. 9).

Der zur Rezension vorliegende Band zeigt anschaulich die persönliche Ausstrahlung von Tamaz Buačize, des Philosophen und Denkers. Besonders hervorzuheben sind in

dieser Hinsicht die Artikel von G. Tevzaze („Tamaz hatte auch eine andere Ausstrahlung...“ S. 164-171), N. Kvaracelia („Der Mensch der die Philosophie stark liebte“, S. 172-174) und L. Mçodlišvili („Ein-Kommentar zu einem Artikel Tamaz Buaçize“ S. 175-186). In der Philosophiegeschichte und theoretischen Philosophie gibt das Akademiemitglied G. Tevzaze T. Buaçize eine besonders hohe Wertschätzung; er weist auf das richtungsweisend leitende Prinzip seines originellen philosophischen Systems hin, das der Auserarbeitung des philosophischen Problems des Menschen eine hauptsächliche Bedeutung zuerkennt und andere philosophische Probleme (ontologische, gnoseologische, axiologische) gerade in Verbindung mit der Frage des Menschen untersucht. Das bedeutet, dass die Ziel von T. Buaçizes Philosophieren der Bekräftigung der Moral diene; „Das war sein Lebensmotto und sein Vermächtnis“ (S. 171).

Der Sammelband „Nietzsche in Georgien“ besteht aus drei Teilen:

1. Friedrich Nietzsches Philosophie im Prisma des georgischen Denkens
2. Tamaz Buaçize – der Erforscher der Philosophie Friedrich Nietzsches
3. Tamaz Buaçize – Leben und Werk

An den Sammelband ist eine Bibliographie ausgewählter Werke Tamaz Buaçizes hinzugefügt (in georgischer und englischer Sprache), ein Namensverzeichnis und Informationen über die Autoren des Sammelbandes.

Im ersten Teil des Bandes ist jede der mehr oder weniger wichtigen Stufen in georgischen Denken der Rezeption der Nietzsche-Philosophie angemessen ersichtlich und als Gegenstand der Erörterung geworden. Bemerkenswert ist, dass die Deuter Nietzsches und entsprechend auch die Forscher besonders von frühen Entlehnungen angefangen bis zu zeitgenössischen georgischen Deutern chronologisch aufgelistet sind. In der georgischen Philosophie und Literatur kann man in der Aufnahme Nietzsches einige wichtige Perioden herausarbeiten: Die frühe Periode umfasst die Jahre 1899-1930 und ist durch folgende Denker repräsentiert: A. Purcelaze, A. Čxençeli, Š. Čitaze, D. Kaşaze, Gr. Robakize, K. Kaşapaneli, E. Taşışvili, K. Gamsaxurdia. Die hier aufgezählten Autoren, die Friedrich Nietzsches Werk in besonderer Weise untersuchten, boten uns unterschiedliche Interpretation von ihm an. Auf der Grundlage der Analysen der Interpretationen wurden interessante, kritische und neuartige Ansichten in den folgenden Artikeln des Sammelbandes angeboten:

„Grundlagen des Nietzsche-Verständnisses in Georgien“, S. 12-24. (T. Iremaze)

„Georgische Übersetzer und Übersetzungen der Werke Nietzsches“, S. 28-34. (D. Labuçize-Xoperia)

„Grigol Robakize und die Philosophie Nietzsches. Individualismus – Kommunikaion – Universalismus“, S. 47-56. (T. Iremaze)

„Davit Kaşaze über die Philosophie Nietzsches“, S.57-69. (M. Biçaşvili)

„Konstantine Kaşapaneli als Interpret der Philosophie Nietzsches“, S. 70-80. (E. Barateli)

„Friedrich Nietzsche und Konstantine Kaşapanelis `Organotropismus`, S. 81-91. (R. Giordeziani).

„Friedrich Nietzsche und Konstantine Gamsaxurdia“, S. 92-109. (S. Sigua)

Fragen der Vorbedingungen der Aneignung Nietzsches, der Beziehungen zwischen der georgischen und westlichen Kultur sind in L. Dalakišvilis Artikel „Kulturelle Bedingungen der Aneignung Nietzsche in Georgien“ interessant vorgestellt.

Im Sammelband bleibt auch die so genannte unbefriedigende Abhängigkeit der so genannten „staatlichen Philosophen“ (A. Kutelia) gegenüber der Art und Lehre des Nietzsche-Denkens in der Periode des kommunistischen Regimes und Andenken vom voraus gehendem Faschismus nicht jenseits einer Einschätzung. Aber danach (von den 1960er Jahren an) verbesserte sich ungeachtet einer unerwünschten Entwicklung das Niveau der Nietzsche-Erforschung in Georgien bemerkbar. Diese Etappe der Nietzscheanischen Reflexion ist mit den Erforschungen von T. Buačize, Z. Kačabaze und A. Popiašvili verbunden (S. 22-23). Kunst, Leben und Philosophie, das Dionysische und Apollonische, Nihilismus und freier Geist, die Idee des Übermenschen und der theoretische Mensch waren Gegenstand von intensiven Reflexionen der oben genannten georgischen Denker. Die Ergebnisse der Erforschung dieser Probleme sind in den Artikeln von G. Baramize („Nietzsche-Motive im den philosophischen Ansichten Zurab Kačabazes“, S. 110-118) und E. Nacvlišvilis („Avtandil Popiašvili – Erforscher der Philosophie Nietzsches“, S. 119-128) erörtert. Die Interpretation der Lehre Nietzsches durch Tamaz Buačize“ wurde in den Artikeln von Dali Danelia, Anzor Bregaze und Irma Čereteli gesondert erforscht.

Eine neue und grundlegende Analyse der gegenwärtigen georgischen Interpretatoren Nietzsches ist im Artikel G. Xeošvili („Friedrich Nietzsche in der gegenwärtigen georgischen Philosophie, S. 129-140) gegeben. In der zeitgenössischen georgischen Kultur existieren Nietzsche-Verstehen und verschiedenartige Formen der Interpretation nebeneinander. Zur Ordnung dieser Formen benutzt der Autor die Methode der literarischen Hermeneutik. Der Autor des Artikels schenkt dem Buch G. Tevzazes „Geschichte der Philosophie des XX. Jahrhunderts“ (Tbilisi 2002) besondere Aufmerksamkeit, wo ein spezieller Abschnitt der Philosophie Friedrich Nietzsche gewidmet ist und T. Iremazes neuem Buch „Friedrich Nietzsche `Also sprach Zarathustra`. Text und Kontext“ (Tbilisi 2006). Sogleich merken wir hier an, dass mit dieser Arbeit (mit der Erörterung und Analyse der Hauptproblematik dieses sehr wichtigen Textes Nietzsches) die letzten Errungenschaften /Erfolge der zeitgenössischen Nietzsche-Forschung in die georgische wissenschaftliche Literatur Eingang gefunden haben. Es ist bemerkenswert, dass T. Iremaze als Übersetzer und Kommentator erfolgreich jenen Weg der grundlegenden und objektiven Erforschung von Nietzsches Schaffen fortsetzt, den Erekle ŦaŦišvili<sup>8</sup> und Tamaz Buačize zu Anfang in Georgien zuerst beschritten.

---

<sup>8</sup> Der Begründer der Fakultät für Westeuropäische Sprachen und Literaturen der Tbilissier Staatlichen Universität Erekle ŦaŦišvili hat in den 1920er Jahren als erster die georgische Übersetzung von „Also sprach Zarathustra“ ausgeführt. Er vermochte jenen Stil zu finden, der Nietzsches Gedankengängen entsprach. „In ihm ist jene große Strecke kongenial bewältigt, mit der ganz

Es ist kompliziert, in einer kurzen Rezension jeden Artikel und die Ergebnisse der Forschung in dem zu rezensierenden Sammelband umfassend zu umreißen; **wahrscheinlich ist es besser sein Bedeutung im Ganzen zusammenzufassen /Fazit:**

- Der Sammelband „Nietzsche in Georgien“ ist der erste Versuch der Erforschung der Geschichte der georgischen Rezeption der Philosophie Nietzsches. In ihm erscheint deutlich die Spur der Nietzscheanischen Ideen in der georgischen Kultur.
- Dieser Band zeigt uns die Eigenheiten und das Verstehen von Nietzsches Denken in der Philosophiegeschichte aus einer neuen Blickwinkel. Er erweitert die Erforschung der Nietzsche-Rezeption in der europäischen Kultur und nützt der Genesis der Geschichte und der Grenzen seines Einflusses.
- Die Ergebnisse einer systematischen Erforschung Nietzsches auf die georgische Kultur, die in diesem Sammelband gegeben werden, befördern die Herauskristallisierung von Ähnlichkeiten und Unterschieden der georgischen Kultur in der Entstehung auf das zeitgenössische westliche Denken.
- Im zu rezensierenden Band treffen wir den Terminus „Georgische Nietzscheologie“ (Nietzsche-Forschung). In diesem Sammelband geben uns die platzierten Artikel und deren entsprechenden Analysen die Möglichkeit zu schlussfolgern, dass die Erforschung der Nietzsche-Philosophie in Georgien eine lange und eindrucksvolle Geschichte aufweist.
- Im Band sind die unterschiedlichen Wege des Nietzsche-Verständnisses in der georgischen Philosophie des XX. Jahrhunderts und neue Aspekte ihrer Beziehungen angezeigt/angeschnitten. In ihm ist gut wiedergegeben, wie sich das Verhältnis der georgischen Denker gegenüber der Philosophie Nietzsches verändert.
- Der zu rezensierenden Band ist eine weitere Bestätigung dafür, dass im georgischen Denken des XX. Jahrhunderts ein großes Interesse bezüglich Nietzsche bestand und wir, ungeachtet des in der Sowjetunion herrschenden ideologischen Drucks, in Georgien eine unvoreingenommene und objektive Forschung seiner Philosophie vorfinden.
- Der Sammelband ist in der georgischen Philosophie des XX. Jahrhunderts bedeutungsvoll zur Bestimmung von Platz und Bedeutung Tamaz Buačize. In ihm in jedem einzelnen Artikel die große Achtung gegenüber dem Werk und des Schaffens Tamaz Buačizes zu spüren.

Zuletzt ist speziell hervorzuheben, dass der Sammelband „Nietzsche in Georgien“ auf einem sehr hohen wissenschaftlichen Niveau angefertigt wurde; wir glauben, dass er für Forscher und Leser der Philosophie Nietzsches eine gute und lohnenswerte Lektüre ist. Sein Inhalt bestätigt klar, was es bedeutet, über einen guten philosophischer Verstand und Geschmack zu verfügen, was sowohl die Autoren des Bandes betrifft als auch seinen Herausgeber und Redakteur.

**Sophia G. Vashalomidze:**

*Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende.* In: **Der Christliche Orient und seine Umwelt.** Gesammelte Studien zu Ehren Jürgen Tubachs anlässlich seines 60. Geburtstags, Herausgegeben von Sophia G. Vashalomidze und Lutz Greisiger, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2007, S. 273-286.

Besprochen von Philipp Ammon, Berlin

Sophia G. Vashalomidze (Halle/ Saale) beleuchtet in ihrem Artikel „Georgien, kulturelle Schwelle zwischen Asien und Europa am Beispiel der Barlaam-Legende“ die Verbreitung derselben und die diesbezügliche Vermittlerrolle Georgiens. Die christianisierte Form der Buddhallegende sei über georgische und griechische Übertragungen in den Westen bis nach Irland, Spanien und Island gelangt. Der indische Bodhisattva hielt über sogdisch/persisch Bōdīsaf und arabisch Būdāsaf als Joasaph Einzug in die christliche Ökumene.

Der christianisierten Legende nach wird dem Inderkönig Abenner vor der Geburt des langersehten Sohnes prophezeit, dieser werde die Herrschaft niederlegen und als christlicher Heiliger enden. Darauf verweist der König die Christen des Landes und schottet den Palast gegen die Nöte der Welt ab. Sein Sohn Joasaph erbittet schließlich die Erlaubnis, den väterlichen Palast verlassen zu dürfen und begegnet in der Welt Not, Tod und Siechtum. Gleichzeitig erfährt der Anachoret Barlaam die Berufung, den Königssohn Joasaph zum Christentum zu bekehren. Die Bekehrung gelingt und der Königssohn empfängt das Heilige Sakrament der Taufe. Dies wird offenkundig. Abenner versucht, den Sohn mithilfe heidnischer Priester zum Abfall vom neuen Glauben zu bewegen. Indes bekehrt Joasaph den Vater zum Christentum. Nach Verscheiden des Vaters entsagt Joasaph dem Thron zugunsten des Christen Barakhia oder Barachias. Der Neubekehrte selbst begibt sich hingegen auf die Suche nach seinem Lehrer Barlaam. Er findet ihn in der Wüste und schickt sich an, ihm in seinem entbehrungsreichen Kampf gegen die Leidenschaften zu folgen. Nach beider Asketen Tode werden deren Leichname in feierlicher Prozession in die Hauptstadt gebracht.

1048 wird die griechische Barlaamvita ins Lateinische übertragen. Von dieser Fassung kommen die westeuropäischen Übertragungen in die Volkssprachen. Die osteuropäischen gehen indessen auf das griechische Original zurück.

Die neuere Sekundärliteratur schreibt die griechische Vita der aus dem Georgischen angefertigten Übersetzung Euthymius des Athoniten (Evthime Athoneli, †1028) zu. Der georgische Text wiederum fußt auf einer arabischen Fassung. Der Jubilar Jürgen Tubach, dem dieser 56. Band der *Studies in Oriental Religions* gewidmet ist, weist auf ein manichäisches Bindeglied zwischen indischer Buddhallegende und georgisch-griechischer Lebensbeschreibung des Joasaph hin (*Das Bild des idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman*, 2004). Da die Adepten Manis Jesus Christus, Zarathustra und Buddha als Vorläufer ihres Religionsstifters betrachteten, verwerteten sie das Schrifttum der Christen, Zoroastrier und Buddhajünger zum eigenen Gebrauch.

Die Frage, ob die georgische „Sibzne balavarisa“ von der griechischen Vita abhängt oder umgekehrt, lässt sich der Verfasserin nach nicht klären. Vielmehr ~~kommt es darauf an, die religiösen und anthropologischen Gemeinsamkeiten~~ der Weltreligionen freizulegen, welche eine Verbreitung der Buddhalegende vom europäischen Mittelalter über islamische Philosophie und jüdischen Kabbalismus bis hin zum zen-buddhistischen Japan ermöglicht hätten. Die Verbreitung der Buddhalegende verdeutliche, dass in der „globalisierten Weltgemeinschaft“ der „Kampf der Kulturen“ zu überwinden sei, indem man statt „die Unterschiede zu betonen“, die „Ähnlichkeiten suche und finde und darauf gemeinsame Werte aufbaue“. Um zu Jerusalem dem falschen Messias zu huldigen.

## Zum Ausklang - neue Übersetzungen:

Goderdsi Tschocheli (1955-2008)

### Der Wolf

Diesseits liegt das Dorf Tschochi, jenseits das Sakidobnia-Tal. In der Mitte fließt die schwarze Aragwi.

Das Tal ist so schmal, dass jeder Mensch diesseits in Aufregung gerät, wenn jenseits ein Wolf heult. Denn der Wolf hat eine kalte und frostige Stimme.

Und der Wolf heult. Seit drei Tagen heult er ununterbrochen.

Zwischen den Bergen fließt die schwarze Aragwi.

„Ich muss gehen“, sagt Gamicharda\*.

„Wohin?“, fragt seine Frau.

„Zum Wolf“.

„Mann, bist du verrückt geworden?!“

„Nein, nein, der Wolf ist in Not und bittet um Hilfe“, sagt Gamicharda und zieht sich dabei an.

„Ach, sollen dich doch die Wölfe mit Haut und Haaren auffressen!“, erwidert die Ehefrau.

Gamicharda nimmt kein Gewehr mit.

Seine innere Stimme sagt ihm, dass der Wolf in Not ist.

Er überquert die Aragwi, steigt auf den Sakidobnia-Berg und findet den Wolf.

Als dieser unter einem großen Buchenbaum liegende Wolf Gamicharda sieht, zuckt er zusammen.

Gamicharda sieht den Wolf an. Wärme leuchtet aus seinen Augen.

Der Wolf streckt ihm ein Bein entgegen und jault auf, als ob er weinen würde.

Gamicharda tritt näher an ihn heran und kniet sich vor seinem ausgestreckten Bein nieder.

Ein großer Stachel steckt im Bein des Wolfes.

Gamicharda zieht den Stachel heraus...

Und dann?

(Gamicharda's Frau stand im Flur und sah, wie der Wolf ihren Hausflur verließ.

„He, Frau!“, rief Gamicharda seine Frau aus dem Zimmer. . . . .

Die Frau kehrte ins Haus zurück.

„Schenk mir ein!“, sagte Gamicharda und, als seine Frau Shipitauri\*\* das Trinkhorn gefüllt hatte, fügte er hinzu:

„Auf alle Notleidenden dieser Welt!“

„Aouu!“ hörte man nur noch ein einziges Mal irgendwo in der Ferne das Heulen des Wolfes, als ob dieser Gamicharda zustimmen würde.

So war das damals: hier endet diese Geschichte. Irgendwie wollte ich, dass ihr alle das Heulen der Wohltat hört.

Übersetzung aus dem Georgischen von Nikolai Wittek

\*\* Vorname eines Mannes, der übersetzt heißt „Hab' mich gefreut“.

\*\*\* Vorname der Frau, eigentlich ein alkoholisches Getränk wie Schnaps, es wird in Chewsuretien zubereitet.

Ana Chachutaschwili (Zkwiti) (1886-1960)

## Großmutter's Traum

Nach dem Herumrennen hatte der unruhige Gigla einige Stühle in einer Reihe aufgestellt, hieß die Großmutter hinten draufsetzen, selbst war er mit einem Satz auf seinen hohen Esstuhl gehüpft, dabei schrei er „Atschu“, Atschu“, als ob er einen Pferdewagen in Richtung Dorf triebe. Gigla schien es in diesem Augenblick, er sei wirklich ein Kutscher; das fußkranke Pferd stellte er sich als Ross und das verstummte Zimmer am Abend ob der Abenddämmerung als gefährlichen Weg und den Berg als Wald dar.

„Atschu, du Nichtsnutz, wohin gehst du denn, Atschu!“, rief der von Phantasien hingerissene Gigla einige Male und knallte jeden Augenblick die schwingende Peitsche auf die ohnehin ausgemerkelten Flanken des Pferdes.

„Großmutter, wenn Du wüsstest, wie weit ich dich mitnehme und wie viele Wölfe und Schakale ich dir zeige, aber hab bloß keine Angst, meine hübsches Ross galoppiert so dahin, dass...“, sprach er ab und zu schnell zur alten Frau, die vom Sitzen so geschwächt war, dass der Entkräfteten der Kopf herunter sank und sie die Augen halb geschlossen hielt.

„Nein, mein Kind, ich werde mich nicht fürchten. Nur treibe die Pferde schnell an, um rechtzeitig ins Dorf Meghirso anzukommen, sonst halte ich das nicht mehr aus, ich sterbe sonst, das Herz plagt mich, dich aufzuziehen“, flehte die geplagte Alte und fragte dabei listig immer wieder:

„Womöglich sind wir hingekommen, Kind, jetzt tu ich so, als ob ich ins Haus hinübergehe, an meiner Stelle bitte ich deinen Freund Kater ganz lieb und ihr beiden kehrt zurück.“

„Was sagst du da, Großmutter, wir sind noch lange nicht da, weil wir weder das Hochwasser umfahren, noch uns dem Schwarzen Berg und der Rabenburg genähert haben, und du sagst, wir seien hingekommen“, antwortete Gigla ihr wie im Zorn, zum Trotz hetzte er die Pferde noch lauter und schlug mit großem Lärm auf die Stühle, sodass man sich nur wundern konnte! Als ob er fliegen und auch Großmutter weit weg mit sich entführen würde.

Was sollte die Bedauernswerte tun; sie wusste gut, ihn zu Aufhören zu bewegen, wäre mit einem unendlichen Weinen verbunden. Deshalb saß sie unbeweglich auf der Stelle und schloss zusammen mit dem im Schoß sitzenden, schlafenden Kater bemitleidenswert halb die Augen. An die Burg denkend erfasste Gigla eine solche Beklemmung, dass er unwillkürlich die erhobene Peitsche herunter hängen ließ, den Rücken an den Stuhl presste und lange in die ihm gegenüberliegende verdunkelte Ecke starrte. Zu jener Zeit waren im Zimmer gerade mal das Schnurren des Katters und Großmutters Atem zu hören.

„Mein Gott! Was für eine große Burg, wie schwarz sie von jenem ungeheuer großen Berg aussieht! Wie sich da um sie herum die Raben in Reih und Glied versammelt haben; wenn ich nur wüsste, worauf sie sich stürzen werden, was sie übrig lassen? Wer weiß, vielleicht stürzen sich an jenem dunklen Ort Bären auf irgendeinen Reisenden und zerfleischen ihn. Oh... das ist gefährlich, jetzt muss mein Pferd aber wie eine Schwalbe fliegen, sonst holen sie mich vielleicht auch noch ein und entführen meine Großmutter. Und wie dunkel es dabei ist, was für eine Stille!“, ängstigte sich Gigla in dieser Vorstellung, aber mit der gleichen Angst fühlte er sich als Held, es lief ihm kalt den Rücken hinunter, als ob das kleine Herz kriegerisch klopfte. Sein Flüstern jedoch ließ die Großmutter tief einschlummern, sodass sich Giglas Worte, die sich dem Herzen einprägten, als schrecklicher Traum erschienen und ihr Angst und Bange wurde.

Sie sah, als ob sie zusammen mit Gigla am Rande des Dorfes im großen Wald Blumen mit gelben Herzen für eine Arznei sammelte, als ob die Sonne unerwartet von schwarzen Wolken verhüllt wurde; augenblicklich verdunkelte sich die Umgebung und es begann ein schreckliches Gewitter. Den Wald hüllte ein dichter Nebel ein, ein Platzregen prasselte auf seine grünen Waldhänge. Ein Ausweg ist nirgends zu sehen. – Mein Gott, erbarme dich meiner, rette mich aus der Gefahr! Die bedauernswerte Alte stöhnt, seufzt, dabei versucht Gigla sie fest ans Herz zu drücken, den Wald schnell zu durchqueren, aber da ist auch schon das Unglück! Sie kann sich nicht mehr vom Fleck bewegen; weder Arme noch Beine gehorchen.. In einer solchen schrecklichen Situation befand sich die Alte, als Gigla sich scheinbar ins Wasser bewegte und die Pferde mit „Atschu“ anschie, zur Ermunterung kraftvoll die Peitsche knallte und anstelle der Pferde unerwartet der bedauernswerten Alten eine überzog.

„Helft mir!“, begann plötzlich die entsetzte Großmutter zu schreien, welcher der Peitschenknall als Blitzschlag erschien, sie fiel wie getroffen vom Stuhl und stürzte wie eine Verrückte auf den auch so bereits erschrockenen Giga. Die aus dem Korb mach unten gefallene Katze streckte sich zunächst ein wenig, dann sah sie die Großmutter und ihren weinenden Enkel spöttisch und verärgert an und begab sich unverfroren ins andere Zimmer.

Übersetzung aus dem Georgischen von Steffi Chotiwari-Jünger

Dato Barbakadse (geb. 1966)

### **Klassische Disharmonie**

Zunächst war die Zunge und dann war alles, was die Zunge aussprechen musste.

Zunächst war der Turm und dann alle, die den Turm zerstören mussten.

Zunächst war die Hoffnung und dann waren alle, die die Hoffnung vervollständigen mussten.

Zunächst war das Fliegen und dann alle, die fliegen können mussten.

Zunächst war die Rippe, und dann alle, die die Rippe messen mussten.

Zunächst war Isis\*, und dann alle, die als Osiris\* genannt werden mussten.

Zunächst war der Fuß und dann alle, die von der Spur weglaufen mussten.

Zunächst war der Fußabdruck und dann alle, die den Tod bewältigen mussten.

Zunächst war der Dolch und dann alle, die ihr Gewand (Kleidung) plündern und den Dolch kaufen mussten.

Zunächst war die Rose und dann alle, denen die Rose zuvorkommen musste.

Zunächst war die Fülle und dann alle, die die Leere vertilgen mussten.

Zunächst war das Lamm und dann alle, die sich über das Lamm Gedanken machen mussten.

Zunächst war das Zitat und dann alles, was sich selbst in Anführungszeichen einbringen musste.

Übersetzung aus dem Georgischen von Steffi Chotiwari-Jünger

\* Isis und Osiris, altägyptische Götter, im Mythos ist Osiris Bruder und Gemahl der Isis.

---

Hinweis:

Von Dato Barbakadse erschien im POP-Verlag das Buch „Das Dreieck der Kraniche“ Lyrik, Ludwigsburg 2007 (830 S.) in deutscher Sprache.

**Verzeichnis der Verfasser:**

Ph. Ammon: Univ. Berlin  
B. Bäbler: Univ. Göttingen  
K. Bregadse: Univ. Tbilisi  
G. Cheoschwili: Univ. Tbilisi  
E. Chintibidse: Univ. Tbilisi  
St. Chotiwari-Jünger: Univ. Berlin  
B. Dshawachia: Univ. Tbilisi  
H. Fähnrich: Univ. Jena  
T. Gamqrelidse: Univ. Tbilisi  
N. Gaprindaschwili: Univ. Tbilisi  
E. Hübner: Burg  
M. Kalandadse: Univ. Tbilisi  
M. Mschwildadse: Univ. Tbilisi  
L. Sakaradse: Univ. Batumi  
G. P. Schiemenz: Univ. Kiel  
L. Tawadse: Univ. Tbilisi  
N. Ter-Oganov: Univ. Tel-Aviv  
Mira Unarokowa: Univ. Maikop