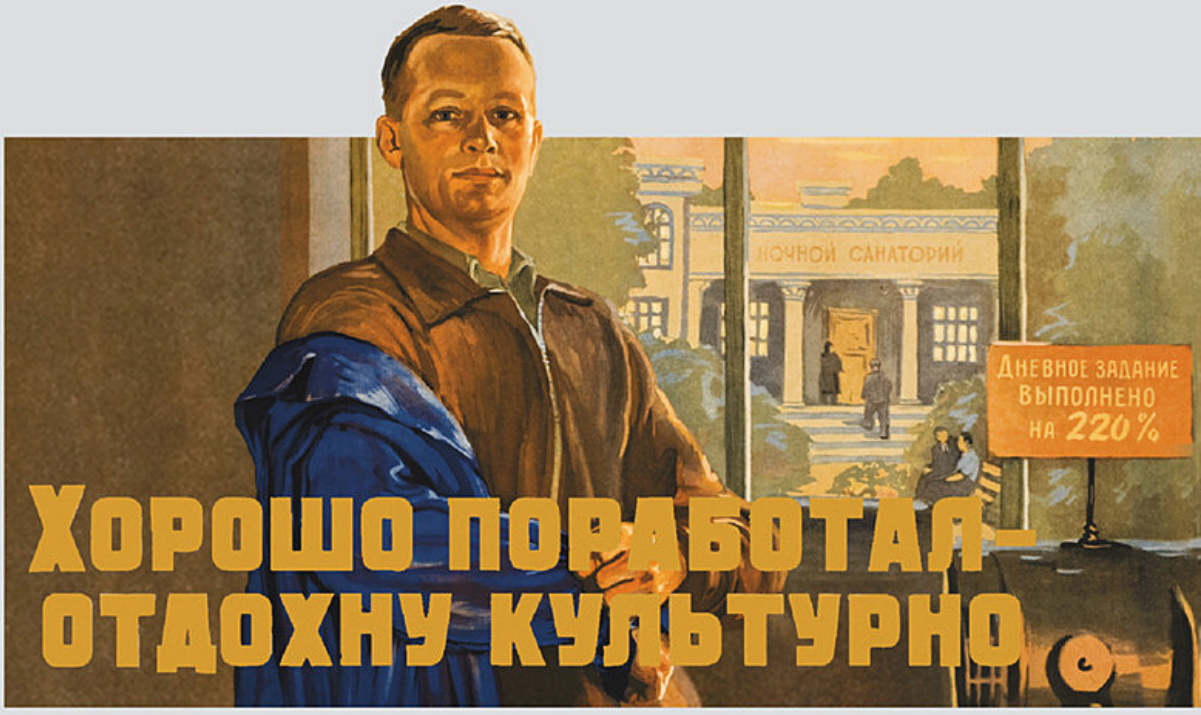
Verordnete Arbeit – Gelenkte Freizeit

Muße in der Sowjetkultur?

Herausgegeben von
Elisabeth Cheauré, Jochen Gimmel
und Konstantin Rapp



Otium.
Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 23

Mohr Siebeck

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler,
Monika Fludernik, Hans W. Hubert
und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich,
Ina Habermann, Richard Hunter, Irmela von der Lühe,
Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet, Gerd Spittler,
Sabine Volk-Birke

23

Verordnete Arbeit – Gelenkte Freizeit

Muße in der Sowjetkultur?

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Jochen Gimmel
und Konstantin Rapp

Mohr Siebeck

Elisabeth Cheauré, Slavistin, Germanistin, Gender-Forscherin; 1977 Promotion; 1986 Habilitation; 2003 Erweiterung der Venia für „Gender Studies"; seit 1990 Professorin für Slavistik an der Universität Freiburg i. Br.; Professorin h. c. an der Staatlichen Universität Tver'; Dr. h. c. an der RGGU Moskau; Sprecherin des deutsch-russischen Internationalen Graduiertenkollegs 1956 *Kulturtransfer und ‚kulturelle Identität'* sowie Stellvertretende Sprecherin des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße*.

Jochen Gimmel, Studium der Philosophie, Soziologie und Historischen Anthropologie in Freiburg und Berlin; 2006 MA an der Albert-Ludwigs-Universität; Auslandsaufenthalt in Buenos Aires, Argentinien; 2013 Promotion in Philosophie; Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Konstantin Rapp, Studium der Slavistik und Neueren deutschen Literatur in Freiburg; 2016 Promotion in Slavischer Philologie; seit 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße*.

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 Muße (Teilprojekt G3: *Verordnete Arbeit, gelenkte Freizeit – und Muße? Marxismus und* dosug *in der sowjetischen Kultur* und wurde durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619 – SFB 1015 gefördert.

ISBN 978-3-16-160160-6 / eISBN 978-3-16-160798-1
DOI 10.1628/978-3-16-160798-1

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über *http://dnb.dnb.de* abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Dieses Werk ist seit 07/2023 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International" (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Minion gesetzt, von Hubert und Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Umschlagabbilung: Ausschnitt aus: Vasilij V. Sur'janinov (1903–1991), *Chorošo porabotal – otdochnu kul'turno* (Habe gut gearbeitet – werde mich kultiviert erholen; 1952)

Printed in Germany.

Inhalt

Vorwort XI

Einführung

Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel
‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis 3

1. „Gute Arbeit – Kultivierte Erholung" 3 2. Schicksal sui generis: Marx in Russland 6 3. Sowjetische ‚Muße' und das Dilemma ihrer Erforschung 10 4. Die Zauberformel für den ‚Neuen Menschen': Drei mal acht Stunden 14 5. Fallbeispiel: Die sowjetische Crux mit dem *dosug* 18 6. Von der Produktivität zur Faulheit und zurück 23 7. Zu den einzelnen Beiträgen 30

Theoretische Grundlegungen

Jochen Gimmel
Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx 47

1. Zum Verhältnis von Muße, Praxis, Theorie und Glück 47 2. Der marxsche Praxisbegriff in geschichtsphilosophischer Perspektive 56 3. Muße als Telos der Geschichte 61 4. Schlussbemerkung und Aussicht auf den Begriff der Revolution 68

Steffen Wasko
Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße?
Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption 75

1. Einleitung 75 2. Bakunins anarchistischer Neubeginn 76 3. Arbeit und Muße 80 4. Hegel: Begierde, Herrschaft und Muße 82 5. Bakunins Kritik 87 6. Bakunins Gegenentwurf 91 7. Das destruktive Potenzial Bakunins 96 8. Die Befreiung der Arbeit in Russland 97

Jochen Gimmel
Auf zum Tanz!
Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke' 109

1. Einleitende Bemerkung 109 2. Wo spielt die Musik? – Die Revolution als Fest 112 3. Russische Besonderheiten 120 4. Die Ungeheuerlichkeit der Zwecke 131

Elisabeth Cheauré
Mußе à la soviétique
Semantische und lexikalische Probleme 145

1. Einleitung 145 2. Zum Bedeutungsspektrum von ‚dosug' und ‚prazdnost'' in historischer Perspektive 146 3. Übersetzungskonfusionen: Karl Marx 156 4. Sowjetische ‚Mußе' und ‚Erholung' 161 5. Resümee 177

Ljudmila Kuznecova
Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'
Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)..... 185

1. Fragestellungen, Quellen und Historiographie 185 2. Ideologische Vereinnahmung des Kurorts 188 3. Neue Funktionen des sowjetischen Kurorts 191 4. Die Idee von der „Arbeitserholung" 195 5. Die *Neue Ökonomische Politik* in den sowjetischen Heilanstalten und die Rückkehr des luxuriösen Kurorts in den 1930er Jahren 199 6. Fazit 201

Il'ja Dokučaev
Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft
(am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre).... 205

1. Einführende Bemerkungen 205 2. Der *dosug* der heranwachsenden Generation der Sowjetmenschen 207 3. Der *dosug* des erwachsenen sowjetischen Menschen 211 4. Soziale Differenzierungen 212 5. Zur Ideologie des *dosug* 218 6. Ergebnisse und Folgerungen 223

Konkretisierung I:
Adaptierungen vorrevolutionärer Kultur

Ekaterina Dmitrieva
Gebunden an Erde und Luft
Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert..... 231

1. Einführung 231 2. Historische Rahmung 234 3. Am Vorabend 237 4. Dekret über Grund und Boden 244 5. Leben nach dem Tode: Die Überlebenden 250 6. Der neue adelig-bäuerliche ‚dosug' 253 7. Schicksale 257 8. Kampagne zur Rettung der Usad'by: Schutzbriefe 260 9. Museen 268 10. Gebunden an die Luft: Schluss 272

Aida Razumovskaja
Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen..... 279

1. Von der Adelskultur zum sowjetischen Vorzeigeprojekt 279 2. Zwischen Spektakel und Erholung 281 3. Vorsichtige Kritik, Demaskierung und Ironisierung eines

‚Ideals' 285 4. Das entzauberte „Mädchen mit dem Paddel" 289 5. Der Park als Topos von Kindheit und *memento mori* 294 6. Fazit 300

Elizaveta Ždankova
„Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen"
Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren 303

1. Einleitung 303 2. Die sowjetische Gesellschaft nach der Revolution 304 3. „Die rationale Nutzung der Zeit" 307 4. Die Erholung der „Menschen-Maschine" 311 5. Das Kino – „Instrument der Bildung oder Sinnbild der Verderbtheit"? 315 6. „Mit welchem Ziel gehen Sie ins Kino?" 319 7. „Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen" 323 8. Schluss: „Nicht durch Politik allein lebt der Mensch" 329

Vladimir Lapin und Konstantin Rapp
Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang? 335

1. Einführung 335 2. Organisation der russischen Armee: historische Perspektiven 337 3. Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten zwischen Reglementierung und Freiheitsnischen 343 4. Zeitbudget von Soldaten: Permanente Beschäftigung und ideologische Erziehung 351 5. Schlussbemerkungen 359

Konkretisierung II:
Formen der Erziehung zum ‚Neuen Menschen'

Stanislav Savickij
„Gartenstadt" und sowjetischer Alltag
Das Experiment von *Detskoe Selo* 365

1. Einleitung 365 2. Der neue Status von Arbeit 365 3. *Homo soveticus*: Erholung als Programm 368 4. Parks der Kultur und Erholung 371 5. *Detskoe Selo* und die Planung einer sowjetischen Gartenstadt 374 6. Polemiken und Realisierung 376 7. Sowjetischer Alltag 381 8. Neuer *dosug*? 387

Svetlana Malyševa
Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre?
Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan') 401

1. Konzeptualisierung des *dosug* und seine Funktionen in der sowjetischen Gesellschaft 401 2. Der öffentliche Raum des *dosug*: Von der Aneignung des Alten zur Schaffung von Neuem 407 3. *Dosug* zwischen Öffentlichkeit und Privatleben 414 4. Resümee 419

Evgenija Stroganova
Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'
Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre) 423

1. Die Sowjetmacht und das Problem der Obdachlosigkeit 423 2. „Eine offene Kindergemeinschaft, ohne Zäune und Wachen". Die pädagogischen Experimente von A. S. Makarenko 429 3. „Die Fabrik der Umarbeitung der Menschen". Die Arbeitskommune der OGPU in Bolševo 441

Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré
Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung „Freizeittätigkeit" in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre) 457

1. Einleitung 457 2. Kollektive Freizeit: Arbeiterklubs, Volkshäuser und Lesehütten zwischen Eigenständigkeit und politischer Kontrolle 460 3. Fallbeispiel: Das „singende Dorf" Es'ki 468 4. Muße im Wettbewerb? 481 5. Resümee 484

Aleksandra Kasatkina
Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha) 489

1. Einleitung 489 2. Das russische Datscha-Gartengrundstück und sein Mysterium 491 3. „Erholung ist ein Wechsel der Aktivität" oder die Unfähigkeit, „einfach nur da zu liegen" 494 4. „Wir hatten so ein enormes Interesse! ..." („У нас был такой интерес!"): Die Kreativität körperlicher Arbeit 497 5. „Kreative Arbeit" (творческий труд) und „aktive Freizeit" (активный отдых) in der spätsowjetischen marxistischen Ideologie 501 6. Fazit 505

Ästhetisierung und Subversion

Konstantin Rapp
Muße zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie
Valentin Kataevs Erzählung *Beleet parus odinokij* 511

1. Einleitung 511 2. *Beleet parus odinokij* (1936) im Raum der offiziellen sowjetischen Kultur 515 3. Konstruktion der geborgenen Welt 523 4. Funktionen der kindlichen Welt 530 5. Abschließende Bemerkungen 538

Konstantin Rapp
Muße-Diskurse in der Prosa von Lidija Čukovskaja
(*Sof'ja Petrovna* und *Spusk pod vodu*) 543

1. Einleitung 543 2. *Sof'ja Petrovna* (1939/40) 545 3. *Spusk pod vodu* (1948–1957) 555 4. Schlussbemerkungen 571

Marina Gerber
Freie Zeit, *dosug* und Muße im Moskauer Konzeptualismus 575

1. Einleitung 575 2. „Tageseinteilung“ 576 3. Leere Handlung 586 4. „Reisen aus der Stadt“ 592 5. Zur Bedeutung freier Zeit und *dosug* im *Moskauer Konzeptualismus* 594

Zu den Autorinnen und Autoren 599

Personen- und Werkregister 601

Vorwort

Zur Einordnung dieses Sammelbandes

Dieser Sammelband führt Ergebnisse, die das slavistische Teilprojekts des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße*[1] an der Universität Freiburg erbracht hat, zusammen. Unter dem Titel *Verordnete Arbeit, gelenkte Freizeit – und Muße? Marxismus und „dosug"*[2] *in der sowjetischen Kultur* arbeitete das Teilprojekt G3 zu den thematischen Schwerpunkten des SFB 1015 in seiner zweiten Phase (2015 bis 2020) *Grenzen – Raumzeitlichkeit – Praktiken*. Diese Arbeit baute auf den slavistischen Forschungen in der ersten Phase des SFB auf, in der unter der bewusst paradoxal gewählten Begrifflichkeit der ‚erzwungenen Muße' deren Bedeutung unter den spezifischen Bedingungen der russischen (Adels-)Gesellschaft des 19. Jahrhunderts untersucht worden war. Damit war zunächst eine Gesellschaftsschicht in den Blick genommen worden, deren Habitus vor allem durch einen ‚Überschuss an Zeit' bestimmt war. Diese Forschungsergebnisse zu ‚Muße' und ‚Müßiggang' zeigten, dass den entsprechenden Lexemen *dosug* und *prazdnost'* nicht nur große Bedeutung als Marker für sich verändernde Sozialstrukturen (vor allem hinsichtlich der Dienstpflicht des Adels) zukam, sondern dass sich damit auch neue Entwicklungen im literarischen Gattungssystem der russischen Literatur im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert beschreiben lassen. Eine besondere Herausforderung bestand darin, für die russischen Muße-Diskurse dieser Epoche den Einfluss der Antike bzw. Westeuropas zu skizzieren und Fragen der ‚Herstellbarkeit' von Muße zu diskutieren.[3]

Mit dem vorliegenden Band wird an diese Erkenntnisse angeknüpft, indem nun Freizeit- und Muße-Diskurse sowie Muße-Praktiken unter den durch die Revolutionen von 1917 verursachten, einschneidenden politischen und sozialhistorischen Umbrüchen in Russland in den Blick genommen werden. Damit werden aus dezidiert kulturwissenschaftlicher Perspektive Konzepte von ‚Muße' hinsichtlich ihrer Realisierung in der gesellschaftlichen Praxis oder ihres systembedingten Ausbleibens in der sowjetischen Gesellschaft reflektiert. Den Hin-

[1] https://www.sfb1015.uni-freiburg.de/de, abgerufen am 15.02.2021; vgl. auch die Publikationsreihe *Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße*. Tübingen 2016 ff.

[2] Hier und im Folgenden bleibt *dosug* – um die Semantik des Lexems im Spannungsfeld von Freizeit und Muße zu markieren – meist unübersetzt und wird damit als *terminus technicus* beibehalten.

[3] Elisabeth Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017; Bianca Schlawin, *„Meiden Sie Untätigkeit, sie ist die Mutter aller Laster …" Zu Muße und Weiblichkeit in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 2019.

tergrund der Überlegungen bilden marxistische Theorien zum Verhältnis von Arbeit und menschlicher Selbstverwirklichung und dem ‚Umschlag' freier Zeit in Muße. Diese Aufgabenstellung erfordert einerseits eine Herangehensweise, die – aus philosophischer Sicht – den Begriff ‚Muße' bei Marx und anderen in Russland wirkmächtigen sozialistischen Theoretikern klärt, um auf dieser Grundlage sein sich wandelndes semantisches Umfeld in der Sowjetunion angemessen bestimmen zu können. Andererseits werden auch Fragen der konkreten Umsetzung der Ideologie diskutiert und zwar sowohl in der Praxis als auch in jenen programmatischen Schriften, mit denen diese Praxis angeleitet, ja bewusst gelenkt werden sollte. Es rücken also Freizeit- bzw. Muße-Praktiken unter den Bedingungen eines sich zunehmend totalitär entwickelnden Staates und auch – exemplarisch – Ästhetisierungen von ‚Muße' in den Fokus dieses Bandes. Damit ist die Frage verbunden, in welcher Weise sich in sowjetischen Zeiten individuelle Formen nicht-öffentlicher Freizeitgestaltung außerhalb der offiziellen Rahmenbedingungen entwickeln konnten und ob sich dadurch individuelle Mußeräume bzw. -nischen eröffneten, denen wiederum – so die Ausgangsthese – auch eine subversive Funktion im gesellschaftlichen und politischen Kontext zukam.

Wir sind bei unseren Überlegungen davon ausgegangen, dass im Zuge der modernen Aufwertung des Stellenwerts von Arbeit auch in der russischen und später sowjetischen Ideologie Muße meist auf die Funktionen der Regeneration der Arbeitskräfte und Steigerung der gesellschaftlichen Produktivität eingeengt wurde. Im Sinne des Ideologems des ‚Neuen Menschen' tendierte die politische Führung dazu, auch die Zeit außerhalb der Arbeit (*svobodnoe vremja*/*dosug*) mit ‚sinnvollen' Tätigkeiten zu füllen, um ‚antikulturelle' Erscheinungen (Alkoholismus, Drogenkonsum, ‚gesellschaftsfeindliches Verhalten' wie ‚Rowdytum' oder auch schlicht Kriminalität) zu bekämpfen, die Arbeitsproduktivität zu erhöhen und die arbeitsfreie Zeit – in Form von kontrollierten gemeinschaftlichen Aktivitäten – schließlich in den Dienst des ‚sozialistischen Aufbaus' zu stellen. Auf die theoretische Fundierung dieser Entwicklungen wird in dem als Einführung konzipierten ersten Beitrag des vorliegenden Sammelbandes ausführlich eingegangen.[4]

Die Autorinnen und Autoren, die für eine Mitarbeit an diesem Band gewonnen werden konnten, arbeiten in unterschiedlicher Intensität seit längerer Zeit mit dem SFB 1015 *Muße* zusammen, sei es im Rahmen von Forschungsaufenthalten in Freiburg, durch gemeinsame Symposien oder persönliche Forschungskooperationen. Besonders intensiv gestalteten sich dabei die Diskussionen mit den russischen Kolleginnen und Kollegen über Probleme der Konzeptualisierung von ‚Muße', da in der russischen Forschung Fragen des *dosug* sowie verwandter analytischer

[4] Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" im vorliegenden Band.

Begriffe wie *svobodnoe vremja*[5] (Freizeit/freie Zeit) und *len'*[6] (Faulheit) in jüngster Zeit immer aktueller werden. Damit zusammenhängende Verständigungsprobleme, ja -konfusionen zeigten sich nicht zuletzt in durchaus produktiver Weise bei den konkreten Übersetzungen der meist russischsprachigen Beiträge, die für diesen Band ins Deutsche zu übertragen waren. Die sich daraus ergebenden Herausforderungen, die über sprachliche Übersetzungsprobleme im engeren Sinne weit hinausgingen, erforderten eine intensive kollegiale Kommunikation und Redaktionsarbeit, in deren Verlauf jene Probleme von Kulturtransferprozessen, wie sie auch im SFB laufend diskutiert werden, in der Praxis erfahrbar wurden. Da mit diesem Thema die Klärung von Hintergründen und Implikationen der praktischen Umsetzung von ideologischen Konzepten in besonderer Weise aufgegeben war, ist sowohl das hier leitende Teilprojekt als auch die Konzeption dieses Bandes durch eine interdisziplinäre Verschränkung kulturwissenschaftlicher und philosophisch-ideengeschichtlicher Perspektiven geprägt.

Allen Beitragenden und an der Redaktion des Bandes Mitarbeitenden (insbesondere Maximilian Kaenders, Oxana Klingberg und Dr. Elke Schumann) sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Zwei der Beiträge (Svetlana Malyševa und Stanislav Savickij) wurden in enger Kooperation mit Dr. Stephan Walter, Diplom-Dolmetscher am Fachbereich Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaft, Arbeitsbereiche Interkulturelle Germanistik und Russisch an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz übersetzt; auch dafür unser herzlicher Dank. In Dankbarkeit verbunden sind wir der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die das slavistische Teilprojekt im SFB 1015 über lange Jahre hinweg großzügig gefördert und auch die Druckbeihilfe bereitgestellt hat.

Elisabeth Cheauré, Jochen Gimmel und Konstantin Rapp

---

[5] Anna Kostikova/Aleksandr Nikandrov, *Vzgljad iz Rossii. Razmyšlenija o mužestve leni i bezdel'ja. Trud i ego sud'ba. Kollektivnaja monografija*, Moskva 2017.

[6] Stanislav Savickij, „Svobodnoe vremja i trud v russkoj chudožestvennoj kul'ture XVIII–XXI vv./ Freizeit und Arbeit in der russischen Kultur des XVIII.–XXI. Jh.", in: *Welt der Slaven* 63,1 (2018), 85–87.

Einführung

‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis

Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel

1. „Gute Arbeit – Kultivierte Erholung"

> *Отдыхать и развлекаться надо коллективно. Самый отдых надо проводить так, чтобы в каждом из нас воспитать чувство коллективизма.*[1]
>
> *Erholen und vergnügen muss man sich im Kollektiv. Die eigentliche Erholung muss so durchgeführt werden, dass in jedem von uns nach und nach das Gefühl des Kollektivismus herangezogen wird.*

Kurz vor dem Ende der stalinistischen Epoche, im Jahre 1952, wurde in der Sowjetunion ein Plakat entworfen, das die Themen des vorliegenden Sammelbandes in ikonographisch hoch konzentrierter Form präsentiert und die Entwicklungen nach der Oktoberrevolution in dem sich konstituierenden Arbeiterstaat prägnant zusammenfasst. In der Komposition des anerkannten Plakatkünstlers und Buchillustrators Vasilij Vasil'evič Sur'janinov (1903–1991) nimmt ein Arbeiter einen Großteil der Bildfläche ein. Der als Halbfigur dargestellte Mann mit freundlich-offenem, zugleich aber entschlossen wirkendem Blick ist im Begriff, sich umzuziehen und den Blaumann des Arbeiters so weit abzulegen, dass seine gepflegte, aber eher saloppe und damit keinesfalls bürgerliche Privatkleidung deutlich erkennbar wird.

Die Arbeitsumgebung ist durch die Fabrikfenster und die rechts in der Bildmitte erkennbare Maschine als Teil des industriellen Produktionsprozesses ausgewiesen. Der darüber montierte Text, „Das tägliche Arbeitssoll ist zu 220 % erfüllt" („Дневное задание выполнено на 220 %") weist den jungen Mann als Bestarbeiter aus. Sein Selbstbewusstsein und auch seine Pläne für die verbleibenden Stunden nach der Arbeitszeit bilden sich im Titel des Plakats ab: „Habe gut gearbeitet – werde mich kultiviert erholen" („Хорошо поработал – отдохну культурно"[2]).

---

[1] Abram G. Kagan, *Molodež' posle gudka. S predisloviem P. I. Berzina*, Moskva/Leningrad 1930, 113.

[2] Dieser Titel greift einen Topos auf, mit dem Ende der 1920er Jahre/Anfang der 1930er Jahre ein neues, erfolgversprechendes Modell zur Erhöhung der Produktivität vermitteln wer-

Der Raum im Hintergrund, der für diese ‚Erholung' steht, ist durch eine hell ausgeleuchtete Naturlandschaft bzw. einen Park markiert. Eine Bank, auf der ein einander zugewandtes Paar sitzt, signalisiert eine entspannte Atmosphäre; das im Hintergrund prominent positionierte Gebäude erinnert mit seiner Säulenarchitektur an den eklektizistischen Stil der spätstalinistischen Zeit. Ein flüchtiger Blick könnte darin – was sowohl Kontext als auch Architektur nahelegen – ein Theater oder ein Museum erkennen. Die Inschrift aber offenbart Überraschendes: Es handelt sich um ein ‚Nacht-Sanatorium' („ночной санаторий"), um eine eigenartige und in dieser Form wohl einzigartige medizinisch-prophylaktische Einrichtung des sowjetischen Gesundheitswesens also, das die Bemühungen um die Wiederherstellung der Gesundheit respektive Arbeitskraft der Werktätigen auf die Stunden der Nacht verlegt, um somit den täglichen Arbeitsprozess und die Tagesleistung nicht zu beeinträchtigen; also um eine Institution, die zugleich der Arbeitseffektivität wie der Erholung zu dienen hat.[3]

In diesem Plakat werden jene Themenfelder aufgespannt, um die es im Folgenden gehen wird: Wie werden Arbeit, insbesondere Produktivität und Effektivität, freie Zeit, vielleicht sogar Muße, konzeptualisiert? Welche Rolle spielt die dafür in der Sowjetunion bereitgestellte Infrastruktur und wie lassen sich die Diskurse über die (‚kultivierte') ‚Erholung' des – vornehmlich männlich gedachten – ‚Neuen Menschen', dessen Leben vor allem auf Leistung ausgerichtet scheint, in dieser ‚Neuen Welt' beschreiben? Dabei wird der Gedanke leitend sein, dass mit der Frage nach Muße den Themen ‚Neuer Mensch' und ‚Kollektiv' bislang wenig beachtete Perspektiven abgewonnen werden können. Zu klären, wie Freizeit, Kultur, Arbeit und Muße sich in dieser neu zu schaffenden Welt idealerweise zueinander verhalten sollten und wie sie es real taten, ist Anliegen der hier vorliegenden Publikation. Dabei werden wir auch auf die Genese dieser einzelnen Elemente der Alltagskultur in ihren ideologischen und historisch-semantischen Zusammenhängen eingehen, um verstehen zu lernen, wie sie in der Sowjetunion neue Interdependenzen ergaben, die als das Ergebnis des Projekts einer kulturellen Umkodierung verstanden werden können.

---

den sollte. In einer Publikation von 2004 werden unter der Kapitel-Überschrift „Haben nicht schlecht gearbeitet – werden uns hervorragend erholen" (Неплохо потрудились – ударно отдохнем) die neuen Rahmenbedingungen von Arbeit und Erholung am Beispiel einer Moskauer Fabrik dargestellt (Sergej V. Žuravlëv/Michail Ju. Muchin, *„Krepost' socializma". Povsednevnost' i motivacija truda na sovetskom predprijatii, 1918–1938 gg.*, Moskva 2004).

[3] B. Pisarev/M. Rojzman, „Nočnoj sanatorij", in: *Bol'šaja Medicinskaja Ėnciklopedija v 36 t.*, [2 izdanie], hg. v. Aleksandr N. Bakulev, t. 21, Moskva 1961, 186–188; Ambarcum E. Šachgel'djanc/T. M. Šarovar, „Sanatorij-profilaktorij", in: *Bol'šaja Medicinskaja Ėnciklopedija v 30 t.*, [3 izdanie], hg. v. Boris V. Petrovskij, t. 22, Moskva 1984, 478–479. Die Geschichte dieser medizinischen Einrichtungen, in denen vor allem prophylaktische Maßnahmen durchgeführt wurden, ist erst in Ansätzen erforscht.

Abb. 1: Vasilij V. Sur'janinov (1903–1991), *Chorošo porabotal – otdochnu kul'turno* (Habe gut gearbeitet – werde mich kultiviert erholen; 1952)

2. Schicksal sui generis: Marx in Russland

Нет, это не Маркс, это что-то другое![4]
Nein, das ist nicht Marx, das ist irgendetwas anderes!

Dass Muße im Werk von Marx eine konzeptionell wichtige Rolle zugeschrieben werden kann, wurde jüngst – unter anderem durch Untersuchungen des SFB 1015[5] – in der Forschung vermehrt wahrgenommen.[6] Zwei Motive haben sich dabei als zentral erwiesen:

a) Zum einen das Moment der *individuellen Selbstentfaltung* in einer Gesellschaft, die zu einer grundsätzlichen Versöhnung ihrer Antagonismen und damit auch zu einer Befreiung aller ihrer Mitglieder durchgedrungen wäre. Das betrifft unmittelbar den Begriff der Arbeit; sie wird nun nicht mehr bloß als ein ‚Fluch', sondern vielmehr als das Medium menschlicher Selbstverwirklichung angesprochen. Die Aufhebung *des Gegensatzes von Arbeit und Muße*, der in der sozialistischen Literatur meist als Merkmal einer exploitativen Arbeitsteilung verstanden wurde, erscheint im Zukunftsprojekt des Kommunismus als zentrales Kennzeichen einer Freiheitspraxis der Menschheit im Ganzen. In einer solchen Praxis, die Muße und Arbeit miteinander auszusöhnen im Stande wäre, soll die Selbstverwirklichung jedes Individuums als Selbstzweck der gesamten Gesellschaft gelten können.[7] Mit dem sehr weitgehenden, anthropologisch gefärbten Arbeitsbegriff des jüngeren Marx ließe sich solche ‚Muße-Praxis' als ‚freie Arbeit' bezeichnen.

b) Zum anderen wird Muße aber eine implizite Kategorie im Rahmen der *Ökonomie der Zeit*.[8] So beschreibt Marx im dritten Band des *Kapitals* das Verhältnis des Reichs der Notwendigkeit und des Reichs der Freiheit wie folgt:

> Jenseits [des Reichs der Notwendigkeit] beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.[9]

---

[4] Osip Ė. Mandel'štam, „Kiev", in: Mandel'štam, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v 3 t.*, hg. v. Aleksandr G. Mec, t. 3: *Proza. Pis'ma*, Moskva 2011, 72–76, 74.

[5] Jochen Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 47–59; Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße", in: Dobler/Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, 335–377 u. a.

[6] Siehe jüngst Birger P. Priddat, *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

[7] Vgl. dazu Jochen Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" in diesem Band.

[8] Vgl. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

[9] Karl Marx, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produk-

Muße im Sinne einer Sphäre menschlicher ‚Kraftentwicklung als Selbstzweck' geht hier also nicht bruchlos auf im Konzept der freien Arbeit, sondern gründet zugleich in einer *Freiheit von (notwendiger) Arbeit*. Muße ließe sich im *Umschlag von der Quantität in Qualität der freien Zeit* verorten: Wo die Freizeit nicht nur der Reproduktion der Arbeitskraft diente und mehr wäre als bloße Erholung, wo nämlich mehr freie Zeit zur Verfügung stünde als zur Erholung nötig, da könnte bloße ‚freie Zeit' in freie Selbstentfaltung und „Kraftentwicklung" umschlagen.

Diese beiden Motive, die Muße sowohl in einem emphatischen Arbeitsbegriff aufgehen lassen als auch andererseits (gerade in den späteren Schriften) als das Andere der notwendigen Arbeit ansprechen[10], sind im Werk von Marx vielfach vermittelt. In der konkreten Interpretation für realpolitische Fragen zeigte sich jedoch eine erhebliche Diskrepanz zwischen *Arbeitskritik* (wie beispielsweise von Marx' Schwiegersohn Lafargue formuliert) und einem regelrechten *Arbeitsfetisch*. Aus marxistischer Sicht wird die Frage nach Muße jedenfalls zu einer Crux für die politische Umsetzung der durchaus konfligierenden Konzepte einer Ökonomie der Zeit (Freizeit/Arbeitszeit) und der Selbstverwirklichung (freie Arbeit). Vermittelt sind diese Konzepte im Umfeld marxistischer Theorien oft durch einen hypostasierten Begriff der Produktivität[11], eine „Produktion als Selbstzweck"[12], die Muße, die traditionell als ideale Sphäre der Selbstzweckhaftigkeit aufgefasst wurde, funktionalisiert, insofern sie zu einem bloßen (kulturellen) Produktions*faktor* reduziert wurde.

Die Marx-Rezeption in Russland und in der Sowjetunion hat sich bekanntlich weniger auf die Seite der Kritik der Arbeit gestellt, sondern vielmehr der Ausweitung der Produktion das Wort geredet. Das hat auch mit den konkreten gesellschaftlichen Bedingungen zu tun, die vorherrschten, als die Revolutionäre 1917 von der Februar-Revolution überrascht wurden und sich im Oktober/November desselben Jahres an die Macht putschten. Eine der zentralen Fragen hinsichtlich der Rolle Russlands aus der Perspektive der marxschen Theorie war die nach seinem Entwicklungsstand. Das geschichtliche Entwicklungsmodell, das Marx insbesondere durch historische Studien zu England, Frankreich und Deutschland gewonnen hatte, begreift eine kapitalistische Entfaltung der Produktivität und des Marktes als Voraussetzung für eine gelingende proletarische Revolution. Angesichts der revolutionären Spannungen in Russland (die schon lange vor 1917 offenkundig waren) stellte sich für Marxisten die Frage, ob

tion", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919, 828.

[10] Vgl. Gimmel, „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang".

[11] Vgl. dazu z. B. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), hg. v. Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt am Main 2003, 179, 301–303. Hypostasiert ist dieser Begriff insofern, als selbst die Bereiche menschlichen Lebens unter ihn gefasst werden, die früher gerade nicht als ‚produktiv' zu gelten hatten: Zwischenmenschliche Beziehung, existenzielle Situationen, kontemplative und künstlerische Versenkung u. ä.

[12] Adorno, *Negative Dialektik*, 302.

Russland – das keineswegs als entfaltete Tausch- und Warengesellschaft gelten konnte – denselben Weg durch die kapitalistische Episode der Geschichte gehen müsse wie die westlichen Staaten oder ob es nicht direkt in eine, wenn schon nicht kommunistische, so doch sozialistische Gesellschaftsordnung übergehen könne. Marx selbst nahm zu dieser Frage in Bezug auf die Rolle des russischen Dorfeigentums der *obščina* Stellung – nicht ohne damit in Spannung zu russischen Marxisten zu geraten.[13] Dessen ungeachtet hat sich eine realpolitische Einschätzung der Lage durchgesetzt, die um der proletarischen Revolution willen eine enorme Entfaltung der (industriellen) Produktion vorantrieb. Die Ausweitung von Produktion und Arbeit wurde zur impliziten realgeschichtlichen Voraussetzung der Befreiung erklärt, sie wurde zum integralen Bestanteil der Revolution selbst, die die ganze Gesellschaft und alle ihre Institutionen erfassen sollte mit dem „Ziel totaler Industrialisierung"[14].

Doch auch unter den Bedingungen des revolutionären Produktivitätsparadigmas kehrt die oben angesprochene Spannung von Arbeit und Freizeit, von Erholung und Selbstverwirklichung im ideologischen Selbstverständnis wieder. Nun werden auch die Erholungs- und Regenerationszeiten vornehmlich als Zeiten individueller Produktivität verstanden, deren zentrale Funktion für die Gesellschaft im Ganzen und die Etablierung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung unter regulatorische Kontrolle zu bringen sei. Die kulturellen und lebensweltlichen Bedingungen sollten im Sinne einer sozialistischen Persönlichkeitsentfaltung fruchtbar gemacht werden und stellten somit wesentliche Wirkungsstätten einer totalitären Gesellschaftsordnung dar. Der ‚Neue Mensch' musste eben vor allem auch in der Freizeit (ver)wirklich(t) werden. Der biopolitische Zugriff in einem totalitären Staat des 20. Jahrhunderts konnte nicht Halt vor der Grenze zwischen Arbeit und Freizeit machen, sondern musste das ganze Leben seiner ‚Bürger' zum gesellschaftlichen Produktionsort erklären. Somit stehen gerade auch die vormals privaten oder wenig reglementierten Bereiche der ‚Erholungszeit' unter der Vorgabe einer gesellschaftlichen Gesamtproduktion. Das schreibt sich ein in die zeitorganisatorischen Zeugnisse, die den Tag nach Arbeitszeiten im engeren Sinne, Zeiten kultureller Produktivität, Regenerationszeiten (Essen, Schlafen) und für die jeweiligen Übergänge erforderlichen Zwischenzeiten einteilt. Solcher zeitorganisatorische Planungswille erinnert in fataler Weise an utopische Modelle frühsozialistischer Autoren[15],

[13] Vgl. dazu ausführlich Jochen Gimmel „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" in diesem Band.

[14] Herbert Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* (Schriften 6), Frankfurt am Main 1989, 242. Marcuse spielt in diesem Zusammenhang explizit auf den Begriff der ‚totalen Mobilmachung' an.

[15] Vgl. Tilman Reitz, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben", in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft* (Ästhetische Eigenzeiten 1), Hannover 2014, 369–389.

die zugunsten der vermeintlichen Persönlichkeitsentfaltung den Bürgerinnen und Bürgern Stundenpläne vorgaben, die den individuellen Tagesverlauf minutengenau in einen gesellschaftlichen Takt gossen und dabei vornehmlich an den ‚unproduktiven' Stunden des Schlafens und Essens sparten. Spätestens mit solchen Zeugnissen wird die Gefahr offenkundig, dass das Ideal einer Muße als produktive Zeit der Selbstverwirklichung umschlagen kann in ein Ideologem der Persönlichkeits-Produktivität, das selbst die fundamentalsten Momente eines menschlich-biologischen Lebensgenusses (Ruhe, Essen, Sexualität) als müßig und deren Genuss des Hedonismus bezichtigt, wo sie nicht einer ‚höheren' gesellschaftlichen Produktivität dienen. Die klassische Unterscheidung von produktiver Muße und bloßem Müßiggang – die nicht selten Anflüge bildungsbürgerlicher Selbstgerechtigkeit offenbart – kehrt hier in Form eines unbedingten Willens zur produktiven Gestaltung der Freizeit als realpolitisches Kriterium wieder und raubt unter dem Zwang zur Produktivität tendenziell beiden, Muße und Müßiggang, den Raum zur Entfaltung.

In diesem Sinne lässt sich sagen, dass mit der Frage nach der Muße im Werk von Marx eine dort implizite Spannung angesprochen wird, die in der sowjetischen Praxis real zum Tragen kommt. Somit versuchen wir in diesem Band, Muße als ein heuristisches Konzept fruchtbar zu machen, anhand dessen für die Sowjetunion charakteristische Spannungslinien, die dem theoretischen Selbstverständnis entspringen, als solche deutlich ausgewiesen werden können. Das betrifft ideologische Überformungen des marxschen Mußemotivs, die sonst unverständlich blieben, ebenso wie subversive Bezugnahmen auf das implizite Mußemotiv im Sinne eines Widerstandsmomentes. Als exemplarischer Text in letzterem Sinne kann Kazimir Severinovič Malevičs (1879–1935) *Die Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit* (Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva; 1921) gelten, auf den wir hier noch kurz zu sprechen kommen werden.

Ungeachtet aller semantischen Schwierigkeiten, ‚Muße' in russischen bzw. sowjetischen Kontexten eindeutig zu identifizieren, erweist sie sich doch als geistesgeschichtliches Konzept höchst relevant, um die ideologischen und gesellschaftlichen Veränderungen in der Konsolidierung der Sowjetunion zu untersuchen. Wo selbst die Frei- und Erholungszeiten der Menschen ‚produktiv' ausfallen sollten und somit zu einem zentralen Thema politischer ‚Lenkung' wurden, ist es hilfreich, sich zu fragen, ob und inwiefern diese Maßnahmen als Anstrengungen gelten können, Muße (in der oben genannten ‚marxistischen' Bedeutung) herzustellen oder aus ihr wenigstens ‚Nutzen zu ziehen' bei der Anstrengung, den ‚Neuen Menschen' hervorzubringen. Muße kann so heuristisch fruchtbar gemacht werden, um die Politisierung der Lebenszeit der Menschen in einer sich zusehends totalitär entwickelnden Gesellschaft differenziert und in ihren Widersprüchen nachzuvollziehen. Schon Aristoteles würdigt Muße als Ziel und Voraussetzung der Polis bzw. der freien Entfaltung ihrer Bürger, sie ist

also von Anbeginn ein politisch enorm aufgeladener Begriff.[16] Unter dem Primat einer Arbeitsgesellschaft scheint sich aber dieses Zweck-Mittel-Verhältnis zu verkehren: Muße ist nicht länger Zweck, sondern wird zusehends als Faktor einer gesellschaftlichen Gesamtproduktion begriffen. Selbst da, wo Muße nicht auf Müßiggang oder Erholung (und damit zu einer bloßen Funktion) reduziert wird, sondern in marxistischer Perspektive in einem emphatischen Sinne zum Tragen kommt („allseitige Entwicklung des Individuums", die Idee „freier Arbeit", gesellschaftlicher Fortschritt in der Aneignung der Surplus-Arbeitszeit als *disposable time* usw.), wurde Muße vorwiegend vor dem Hintergrund einer Ideologie umfassender Produktionsentfaltung verstanden, also zum *Produktionsfaktor* auf kultureller, wissenschaftlicher und moralisch-sittlicher Ebene. Verfolgt man die Ideengeschichte der Muße vom Zentralbegriff einer Glücksethik, wie sie bei Aristoteles grundgelegt wird, über deren sozialistisch-aufklärerische Renaissance, die Muße als eine geschichtlich-utopische Kategorie verstehen lässt, bis zur realpolitischen und technisch-praktischen ‚Umsetzung' dieses Ideals in der Arbeitsgesellschaft der Sowjetunion, dann wird eine erstaunliche Kontinuität sichtbar, die zugleich die vollständige Subversion ihres ursprünglichen Gehalts offenbart. Anhand des Konzepts ‚Muße' der kulturellen Subversion in ihrer Kontinuität nachzuspüren, eröffnet neue Erkenntniszugänge zu dieser Epoche Russlands (und der Welt), deren Selbstzeugnisse in ihrer zur Schau gestellten Nüchternheit gesellschaftliche Funktionalität geradezu sakralisieren und somit selbst paradox ausfallen, wie die Leserinnen und Leser dieses Bandes feststellen werden.

3. Sowjetische ‚Muße' und das Dilemma ihrer Erforschung

> *Проблематике досуга не очень повезло в исследовательском плане.*[17]
>
> *Die Problematik des dosug hatte auf wissenschaftlichem Gebiet kein besonderes Glück.*

Im Jahre 2018 erschien in der deutschen Fachzeitschrift *Welt der Slaven* eine bemerkenswerte Nummer, deren größter Teil mit der Sammelüberschrift *Svobodnoe vremja i trud v russkoj chudožestvennoj kul'ture XVIII–XXI vv./*

[16] Das Verständnis von Muße als bildungsbürgerliches Privatum der Gelehrsamkeit, Besinnung und Kreativität ist dagegen erst späteren Datums und setzt die eigentlich bürgerliche Arbeitsteilung voraus. So ist es auch nicht verwunderlich, dass gerade sozialistische und marxistische Autorinnen und Autoren sich positiv auf Aristoteles bezogen haben, um den gesamtgesellschaftlichen Aspekt einer Lebensführung in Muße gegenüber der bourgeoisen Verkürzung des Mußebegriffs wieder Gehör zu verschaffen.

[17] Vitalij N. Tarasenko, „Dosug perioda NĖPa v postsovetskoj istoriografii (predvaritel'nye itogi issledovanija)", in: *Sovremennye problemy servisa i turizma* 4 (2010), 20–27, 20.

Freizeit und Arbeit in der russischen Kultur des 19.–21. Jh.[18] von russischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unter der Ägide des Petersburger Kulturwissenschaftlers Stanislav Savickij verfasst wurde. Das für die Überschrift gewählte Lexem ‚Freizeit' (*svobodnoe vremja*) findet sich in fast allen Beiträgen wieder, das naheliegende russische Lexem für ‚Muße' (*dosug*) allerdings nur in einem einzigen Beitrag[19], in dem es um das späte 18. und die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts geht. Auch andere maßgebliche, neuere Arbeiten verwenden das Lexem *dosug* eher spärlich und vorrangig in Bezug auf die vorrevolutionäre Zeit[20]; in einem neueren Lexikon zur Alltagskultur[21] aus dem Jahre 2006 fehlt *dosug* als Schlagwort sogar überhaupt. Die zahlreich erschienenen Forschungsarbeiten zum Themenbereich ‚Freizeit in der Sowjetunion' fokussieren eher sozialhistorische Fragestellungen zu einzelnen Segmenten der Freizeitgestaltung bzw. des -angebots sowie zur Alltags- und Festkultur.[22] Auch ein in jüngerer Zeit erschienener Sammelband zum Thema ‚Muße, Faulheit und Nichtstun' bietet fast ausschließlich Beiträge zur russischen Kultur, insbesondere zur Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts.[23]

Ist *dosug* im Sinne von ‚Muße' damit für das russische bzw. sowjetische 20. Jahrhundert nicht mehr aktuell? In einem Überblick von 2010 zur russischen Forschungsliteratur stellt Tarasenko[24] fest, dass sich die geschichtswissenschaft-

---

[18] *Welt der Slaven. Internationale Halbjahresschrift Für Slavistik* 63,1 (2018).

[19] Dmitrij Kalugin, „Dosug i trud v russkoj kul'ture vo vtoroj polovine XVIII – pervoj polovine XIX vv.", in: *Welt der Slaven* 63,1 (2018), 110–122.

[20] Svetlana Ju. Malyševa, *Prazdnyj den', dosužij večer. Kul'tura dosuga rossijskogo provincial'nogo goroda XIX – načala XX veka*, Moskva 2011; Anna Kostikova/Aleksandr Nikandrov, *Vzgljad iz Rossii. Razmyšlenija o mužestve leni i bezdel'ja. Trud i ego sud'ba. Kollektivnaja monografija*, Moskva 2017.

[21] Natalija B. Lebina, *Ėnciklopedija banal'nostej. Sovetskaja povsednevnost'. Kontury, simvoly, znaki*, Sankt-Peterburg 2006.

[22] William Moskoff, *Labour and Leisure in the Soviet Union. The Conflict between Public and Private Decision-Making in a Planned Economy*, London u. a. 1984; Christina Kiaer/Eric Naiman (Hg.), *Everyday Life in Early Soviet Russia. Taking the Revolution Inside*, Bloomington, Ind. u. a. 2006; Jiri Zuzanek, *Work and Leisure in the Soviet Union. A Time-Budget Analysis*, New York 1980; Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999 (in russischer Sprache: Šejla Ficpatrik, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008); Stephen Lovell, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003; Diane P. Koenker, *Club Red. Vacation Travel and the Soviet Dream*, Ithaca, NY 2013; Katharina Kucher, *Der Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus 1928–1941*, Köln/Weimar u. a. 2007 (in russischer Sprache: Katarina Kucher, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012); Jenny Brine/Maureen Perrie/Andrew Sutton (Hg.), *Home, School, and Leisure in the Soviet Union*, London u. a. 1980; Sergej D. Morozov/Valentina B. Žiromskaja (Hg.), *Čelovek v rossijskoj povsednevnosti. Istorija i sovremennost'. IV meždunarodnaja naučno-praktičeskaja konferencija. Mart 2011 g.*, Perm' 2011.

[23] Sonja Koroliov/Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main u. a. 2017.

[24] Tarasenko, „Dosug perioda NĖPa v postsovetskoj istoriografii", 20.

liche Forschung bislang vor allem auf Kollektivierungsprozesse und Fragen der Formung des ‚Neuen Menschen' konzentriert habe; *dosug* habe dabei eine eher marginale Rolle gespielt. Erst in jüngerer Zeit sei *dosug* zu einem Thema avanciert – meist im Kontext von Untersuchungen zur Alltagskultur in der (frühen) Sowjetunion[25], wobei neben den ‚üblichen' kulturellen Formen der Freizeitgestaltung (Theater, Museumsbesuche, Konzerte u. a.m.) vor allem die Themen Tourismus und auch ‚deviante' Formen wie Alkoholismus und Rowdytum eine Rolle spielten.

In der Sowjetzeit selbst entstanden allerdings unzählige Veröffentlichungen zum Themenkomplex ‚Freizeit, Erholung und Arbeit'. Für diese Publikationen ist die Vermischung von Wissenschaft und Ideologie charakteristisch, insofern stets die Übereinstimmung der Forschungsergebnisse mit dem Programm der KPdSU und den Erlassen des Zentralkomitees betont wurde; heute stellen aber gerade diese ideologisch gefärbten Texte eine wichtige Quelle dar. Für unsere Fragestellungen hinsichtlich einer sowjetischen Konzeptualisierung von Freizeit und Muße sind vor allem die in der frühsowjetischen Phase entstandenen wissenschaftlichen Arbeiten wichtig. Titel wie *Das Zeitbudget der Angestellten*[26], *Arbeitszeit in der Industrie der Sowjetunion*[27] oder *Probleme der Freizeit*[28] zeigen, dass Fragen des Zeitbudgets der Menschen in den 20er und 30er Jahren ein zentrales Forschungsthema darstellten und die Sowjets den Anspruch erhoben, diese Zeitbudgets neu zu definieren.

In diesem Zusammenhang ist der wichtigste frühsowjetische Arbeitstheoretiker, Stanislav Gustavovič Strumilin (1877–1974), zu nennen, der als Wirtschaftswissenschaftler eine führende Rolle bei der Ausarbeitung der sowjetischen Planwirtschaft spielte und als einer der Begründer der sowjetischen Statistik gilt. Mit seinem Namen ist u. a. der *Strumilin-Index*, eine Maßeinheit für Arbeitsproduktivität, verbunden. Auch der später politisch verfolgte und schließlich ermordete Agrarökonom Aleksandr Vasil'evič Čajanov (1888–1937) spielt in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle; er legte wissenschaftliche Arbeiten

[25] Vgl. Jurij A. Poljakov, „Istorija povsednevnosti – važnoe napravlenie v nauke", in: Poljakov (Hg.), *Čelovek v rossijskoj povsednevnosti. Sbornik naučnych statej*, Moskva 2001, 4–17.

[26] Stanislav G. Strumilin, „Bjudžet vremeni služaščich", in: *Planovoe chozjajstvo* 8 (1925), 273–289; Stanislav G. Strumilin, „K izučeniju rabočego byta. (Po materialam inventarnych obsledovanij)", in: *Planovoe chozjajstvo* 8 (1925), 87–115; vgl. auch G. Itkind/B. Gorčakov, „Bjudžet vremeni rabočego v SSSR", in: *Voprosy profdviženija* 7/8 (1933); Vasilij F. Danilevič, *Rabočee vremja i otdych*, Moskva 1924. Einen guten Überblick über die Entwicklung der Forschung zum Thema ‚Zeitbudget' bieten Vladimir A. Jadov (Hg.), *Sociologija v Rossii*, 2 izd., Moskva 1998; Vasilij D. Patrušev/Vladimir A. Artemov/Ol'ga V. Novochackaja, „Izučenie bjudžetov vremeni v Rossii XX veka", in: *Sociologičeskie issledovanija* 6 (2001), 112–120.

[27] Stanislav G. Strumilin, „Rabočee vremja v promyšlennosti SSSR (1897–1935 gg.) (1936)" in: Strumilin, *Problemy ėkonomiki truda*, Moskva 1957, 477–485.

[28] Stanislav G. Strumilin, „Problemy svobodnogo vremeni (1934)", in: German A. Prudenskij (Hg.), *Vnerabočee vremja trudjaščichsja*, Novosibirsk 1961, 33–42.

wie auch Überlegungen zur Organisation der Landwirtschaft vor[29], die auf der Einsicht basierten, dass die bäuerliche Subsistenzwirtschaft ein völlig anderes Zeitverständnis und Arbeitsverhalten erfordere als in den von kapitalistischer (und auch sozialistischer) Produktionsmaximierung bestimmten Gesellschaften. Diese Arbeiten ordnen sich in die historisch-ökonomischen Analysen des klassischen Marxismus zur Bedeutung der Zeit in der Produktion gesellschaftlichen Reichtums ein.

In den 1920er Jahren wurde akribisch erforscht, wer wofür wie viel Zeit aufwendet: Arbeiter, Bauern[30], Lehrer, Studierende, Frauen[31] usw. Selbst Kinder wurden hinsichtlich ihres Zeitbudgets untersucht[32], und selbstverständlich wurde auch die Dauer des Schlafes gemessen.[33] Ein ganzer Forschungszweig befasste sich mit der auf wissenschaftlichen Prinzipien beruhenden Organisation von Zeit, wobei durchaus auch amerikanische Vorbilder zu erkennen sind (Frederick Taylor[34]). Einer der bekanntesten Vertreter war dabei Platon Michajlovič Keržencev (1881–1940), Begründer des ‚Time-Managements' sowjetischer Prägung.[35] Auch zahlreiche weitere Zeitschriftenartikel, die oft auch ohne Nennung des Autors die Meinung der Redaktion wiedergeben, befassten sich mit der komplexen Beziehung zwischen Freizeit, Erholung, kreativer und gesellschaftlich relevanter Tätigkeit.[36]

Diese Quellen lassen das Dilemma erahnen, dass der Sozialismus einerseits ‚Freizeit und Muße', mehr noch: sogar ‚Arbeit *in* Muße' versprochen hatte, andererseits aber die Arbeitsproduktivität unter den realen Gegebenheiten insbesondere der Stalinzeit darunter aber nicht leiden, sondern – im Gegenteil – massiv erhöht werden sollte. Die Konsequenzen sind bekannt: Die Zwangsmaßnahmen unter Stalin und die Arbeitslager im GULAG-System[37] lassen Fragestellungen nach ‚Muße' ohnehin nur als zynisch erscheinen.

---

[29] Aleksandr V. Čajanov, *Osnovnye idei i formy organizacii krest'janskoj kooperacii*, Moskva 1919; Aleksandr V. Čajanov, *Putešestvie moego brata Alekseja v stranu krest'janskoj utopii*, Moskva 1920.

[30] Hier ist u. a. die Arbeit von Strumilin zum Zeitbudget von Arbeitern und Bauern dahingehend von Interesse, als hier bei der ländlichen Bevölkerung in hohem Maße auch religiöse Praktiken als *dosug*-Tätigkeiten ausgewiesen sind (Stanislav G. Strumilin, *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*, Moskva/Leningrad 1924).

[31] Pavel M. Kožanyj, *Rabotnica i byt*, Leningrad 1926.

[32] A. Gel'mont/A. Durikin (Hg.), *Trud i dosug rebenka. Po materialam obsledovanija vidov dejatel'nosti detej ot 3 do 16 let*, Moskva 1927.

[33] M. Masunin, *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista*, Moskva 1926.

[34] Frederick W. Taylor, *The Principles of Scientific Management* (Cosimo classics), New York 2006 (Nachdruck der Ausgabe von London 1911). Vgl. dazu auch Lenins Text „Das Taylorsystem – Die Versklavung des Menschen durch die Maschine" (1914).

[35] Platon M. Keržencev, *Organizuju samogo sebja*, Moskva 1923; Platon M. Keržencev, *NOT. Naučnaja organizacija truda i zadači partii*, Moskva 1923; Platon M. Keržencev, *Bor'ba za vremja*, Moskva 1924.

[36] Ė. Karačunskaja, „Dosug i otdych", in: *Revoljucija i kul'tura* 13 (1929), 43–46.

[37] Vgl. Karl Schlögel, *Terror und Traum. Moskau 1937*, München 2008.

In der nachstalinistischen Zeit, ab den 1950er und 1960er Jahren, wurde das Thema nach einer längeren Pause wieder aufgenommen und vertieft[38], etwa durch die Publikationen von Prudenskij[39], Grušin[40] oder Gordon u. a.[41]. Nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion konnte sich der Themenkomplex ‚Freizeit – Erholung – Muße' in der Wissenschaft allerdings erst mit Verzögerung neu etablieren, wie die bereits angeführten Publikationen zeigen. Sie waren zweifellos auch durch die sich im angloamerikanischen Raum entwickelnden Forschungen[42] stimuliert. Nachdem einzelne russische Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, allen voran Svetlana Malyševa, das Thema durch einzelne Pilotstudien etablieren konnten, fand es insbesondere in St. Petersburg (Stanislav Savickij) und im Umkreis der „philosophisch-literarischen Zeitschrift" *LOGOS*[43] zunehmendes Interesse.

4. Die Zauberformel für den ‚Neuen Menschen': Drei mal acht Stunden

> *„Восемь часов для труда, восемь для сна, восемь – свободных" – вот наиболее популярная трехчленная формула для выражения давних чаяний пролетариата в области использования его времени.*[44]
>
> *„Acht Stunden für Arbeit, acht für Schlaf, acht – frei" – das ist die meist gebrauchte dreigliedrige Formel, um lang gehegten Bestrebungen des Proletariats im Bereich seines Zeitmanagements auszudrücken.*

Nach der Oktoberrevolution wurde die von Marx eingeforderte Verkürzung der Arbeitszeit und damit staatlich sanktionierte Zunahme der freien Zeit fast zeitgleich mit der Einführung des Achtstundentags in Art. 18 der *Verfassung der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik* (RSFSR) von 1918 eingelöst; zugleich wurde in aller Deutlichkeit auch die Pflicht zu arbeiten

[38] Dazu ausführlich im Forschungsbericht von Patrušev/Artemov/Novochackaja, „Izučenie bjudžetov vremeni v Rossii XX veka".

[39] German A. Prudenskij, *Problemy rabočego i vnerabočego vremeni*, Moskva 1972.

[40] Boris A. Grušin, *Svobodnoe vremja. Aktual'nye problemy*, Moskva 1967.

[41] Leonid A. Gordon/Natal'ja M. Rimaševskaja, *Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja*, Moskva 1972; Leonid A. Gordon/Ėduard V. Klopov, *Čelovek posle raboty*, Moskva 1972.

[42] Für den russischen Kulturraum sind hier vor allem die Arbeiten von Stephen Lovell zu nennen. Neben der bereits angeführten Publikation zur *Dača* vgl. auch Stephen Lovell, „Leisure in Russia: ‚Free' Time and Its Uses", in: *Forum for Anthropology and Culture* 3 (2006), 123–154.

[43] *LOGOS. Filosofsko-literaturnyj žurnal*. Moskva. Die Nummer 1 (2019) befasst sich unter den Rubriken „Sociologija dosuga", „Kul'tura dosuga" und „Iskusstvo dosuga" ausschließlich mit dem Thema *dosug*.

[44] Strumilin, *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*, 7.

formuliert. Dabei griff man – als Quelle natürlich nicht offengelegt – auf das berühmte Diktum des Apostel Paulus im 2. Brief an die Thessalonicher zurück, das zuvor bereits von Lenin in verschiedenen Schriften popularisiert worden war, „Wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen!"[45] (2. Thess 3,10):

Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика признает труд обязанностью всех граждан Республики и провозглашает лозунг: „Не трудящийся, да не ест!"[46]

Die Russische Sozialistische Föderative Sowjetrepublik anerkennt die Arbeit als Pflicht aller Bürger der Republik und verkündet die Losung: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!"

In der so genannten *Stalin-Verfassung* für die UdSSR von 1936 wurde diese Formulierung in Art. 12 etwas erweitert, indem zum einen der Aspekt der ‚Fähigkeit zur Arbeit' und zum anderen die moralische Kategorie der ‚Ehre' der Arbeit eingeführt wurde. Zugleich wurde in nicht unerheblicher Weise ‚Leistung' festgeschrieben, und damit eindeutig der Produktivitätsdiskurs bedient; diese Formulierung scheint mit leichter Änderung auch in der Verfassung von 1977 auf.

Статья 12: Труд в СССР является обязанностью и делом чести каждого способного к труду гражданина по принципу: „кто не работает, тот не ест". В СССР осуществляется принцип социализма: „от каждого по его способности, каждому – по его труду".[47]

Artikel 12. Die Arbeit ist in der UdSSR Pflicht und eine Sache der Ehre eines jeden arbeitsfähigen Bürgers nach dem Grundsatz: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen". In der UdSSR gilt der Grundsatz des Sozialismus: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seiner Leistung".[48]

---

[45] Zur Geschichte dieser Formel siehe ausführlich Helmut Keipert, „Von Luther über Bebel zu Lenin und Stalin: Das russische ‚geflügelte Wort' Кто не работает, тот не ест", in: *Welt der Slaven* 63,2 (2018), 215–242.

[46] „Konstitucija (Osnovnoj zakon) Rossijskoj Socialističeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki, prinjataja V Vserossijskim s''ezdom Sovetov 10 ijulja 1918 goda", in: Upravlenie delami Sovnarkoma SSSR (Hg.), *Sobranie uzakonenij i rasporjaženij pravitel'stva za 1917–1918 gg.*, Moskva 1942, 671–682, 674.

[47] „Konstitucija (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utverždena Črezvyčajnym VIII Vserossijskim s''ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda", in: Jurij S. Kukuškin/Oleg I. Čistjakov, *Očerk istorii Sovetskoj Konstitucii*, Moskva 1987, 285–313, 287.

[48] Diese Wendung spielt auf den berühmten Ausdruck von Marx „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen an", das dort (Kritik des Gothaer Programms) gerade die Phase des höheren Kommunismus kennzeichnen soll, wohingehend die Phase des Sozialismus, die noch eine Güterzuweisung nach Maßgabe der geleisteten Arbeitszeit vornehmen müsse, explizit als „bürgerliches Recht" tituliert wird. Von einer Muße-Phase des Kommunismus könne nur die Rede sein, „nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller

Der in den 20er Jahren zwischenzeitlich eingeführte Siebenstundentag wurde unter Stalin 1936 allerdings wieder weitgehend zurückgenommen; ab diesem Zeitpunkt intensivieren sich auch die Diskurse über die Erhöhung der Arbeitsproduktivität. Zugleich wurde in Art. 119 der neuen Verfassung aber auch das „Recht auf Erholung" („Граждане СССР имеют право на отдых") in Form eines bezahlten Jahresurlaubs und eines „in den Dienst der Werktätigen gestellte[n] umfassende[n] Netz[es] von Sanatorien, Erholungsheimen und Klubs" („предоставлением для обслуживания трудящихся широкой сети санаториев, домов отдыха, клубов") garantiert.[49]

Bereits ein flüchtiger Blick auf die oben genannten Publikationen der Sowjetzeit zeigt aber, dass die mit ‚Erholung' (*otdych*) eng zusammenzudenkende ‚Freizeit' (*svobodnoe vremja*) häufig mit dem Lexem ‚Problem' diskursiv verknüpft wurde. Denn die arbeitsfreie Zeit sollte vor allem darauf abzielen, für die – gesellschaftlich wertvolle und wichtige – Arbeit (wieder) voll einsatzfähig zu werden und den hohen Produktivitätsansprüchen zu genügen.

Tatsächlich war in den 1920er Jahren durchaus (selbst-)kritisch diskutiert worden, dass die sogenannte ‚freie Zeit', also jene acht Stunden, die angeblich neben der Arbeit und dem notwendigen Schlaf für das ‚private' Leben zur Verfügung standen, bei weitem nicht ‚frei' waren. Strumilin[50] etwa wies penibel nach, wieviel Zeit am Tag allein für den Weg zur Arbeit, für Körperpflege, für ‚gesellschaftliche Arbeit', vor allem aber – mit besonderem Blick auf die Frauen – für unbezahlte Haushaltsarbeiten, Kinderpflege und -erziehung verwendet werden musste. ‚Freie Zeit' im engeren Sinne und damit eine potenzielle Muße-Zeit würde dadurch enorm reduziert. Dennoch stellte dieser eigentliche *dosug* für die Machthaber zunehmend ein Problem dar, denn er war nicht im Detail zu kontrollieren und sollte daher durch unterschiedliche Maßnahmen (Arbeiterklubs, kollektive Formen der Freizeit- und Feriengestaltung, *Parks für Kultur und Erholung* u. a.m.[51]) immer mehr unter Kontrolle gebracht werden. In der nachstalinistischen Periode wird das Thema ‚Freizeit' bzw. *dosug* durch einen weiteren Aspekt erweitert: Die Zahl sozialistischer Feiertage nimmt ständig zu und wird zu einem für diese Zeit charakteristischen Moment sowjetischer Rituale. Von diesen Feiertagen war allerdings nur ein geringer Teil der freien Zeitgestaltung überlassen.[52] Es wurde erwartet, dass man anlässlich dieser Feiertage

---

fließen"; Karl Marx, „Kritik des Gothaer Programms", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 10–32, 20–21. Hierzu und der Auslegung Lenins siehe Gimmel, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" in diesem Band.

[49] „Konstitucija … 1936 goda", 308.

[50] Strumilin, *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*.

[51] Siehe dazu ausführlich die Beiträge von Elizaveta Ždankova, Stanislav Savickij und Aida Razumovskaja in diesem Band.

[52] Svetlana Ju. Malyševa, *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005.

an öffentlichen Kundgebungen (z. B. *narodnoe guljanie* – Volksspaziergang) teilnahm, wofür ein Teil dieser ‚freien Zeit' zu opfern war.

Dosug galt im Sozialismus sowjetischer Prägung als zutiefst verdächtig, was auch durch ein grundsätzliches Misstrauen gegenüber dem Individuum und dessen Privatheit bedingt war. Als Konsequenz wurde die Verlagerung des *dosug* in den überwachbaren öffentlichen Raum angestrebt, um somit die Kontrolle über die Zeitorganisation, den Aufenthalt und, wo möglich, auch die Denkweise, die Einstellungen und Haltungen der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger zu sichern. Damit ist auch eine fundamentale Umkodierung des Begriffs *dosug* aus vorrevolutionärer Zeit verbunden. Ganz unabhängig von der nicht unerheblichen Frage, ob in der russischen Sprache ein eindeutiges Lexem (etwa *dosug*) existiert, das die semantische Bandbreite von ‚Muße' wenigstens einigermaßen wiedergibt[53], ist mit diesem kollektivistisch gedachten Konzept von ‚Freizeit' ein Anspruch auf individuelle Zeit für ‚Muße' eher unerwünscht. Tatsächlich strebte die politische Führung zunehmend danach, auch diesen als *dosug* bezeichneten Zeitraum außerhalb der Erwerbsarbeit mit sinnvollen Tätigkeiten zu füllen, um ‚antikulturelle' Erscheinungen (Alkoholismus, Drogenkonsum, ‚gesellschaftsfeindliches Verhalten' wie ‚Rowdytum') bekämpfen zu können und mit Hilfe von Weiterqualifikation (im weitesten Sinne) die Arbeitsproduktivität, aber auch den parteipolitischen Indoktrinierungsgrad zu erhöhen. *Dosug* in einem breiten Sinne von ‚Muße' und ‚Freizeit' sollte – dies sind die großen Tendenzen – erstens mit (Weiter-)Bildung gefüllt werden, die individuell oder in Gruppen, z. B. durch Besuch von öffentlichen Veranstaltungen und Museen, durch die Lektüre von Büchern und Zeitschriften gesichert werden sollte. Dabei erhielt die ideologische Weiterbildung einen besonderen Stellenwert. An zweiter Stelle standen Hobbies, Sport, Tourismus, Ausflüge, wünschenswerterweise in einer Gruppe, die in der Regel mit dem Arbeitskollektiv identisch war. Und drittens ist ‚freiwillige' kollektive Arbeit zu nennen, etwa der *Subbotnik*, die unentgeltliche Arbeit an eigentlich arbeitsfreien Samstagen.

Die unterschiedliche Gewichtung, die *dosug* einerseits und *otdych* (Erholung) andererseits zugesprochen wurde, zeigt sich schon allein am Umfang der Lemmata in der dritten und letzten Ausgabe der *Großen Sowjetenzyklopädie* (BSĖ) aus den 1970er Jahren: Während der Eintrag zu *otdych* sehr detailliert ausgeführt wird, ist *dosug* weniger als eine Spalte gewidmet, wobei *dosug* zunächst über temporäre Merkmale bestimmt wird, also als jene Zeit, die dem Individuum nach Abzug der eigentlichen Arbeitszeit, der Arbeitswege, physiologischer Bedürfnisse und alltäglicher Verrichtungen als frei disponible Zeit zur Verfügung steht:

[53] Vgl. den Beitrag von Elisabeth Cheauré in diesem Band.

Досуг, часть внерабочего времени, к[ото]рая остаётся у человека после исполнения непреложных непроизводственных обязанностей (передвижение на работу и с работы, сон, приём пищи и др. виды бытового самообслуживания). […][54]

Dosug, der Anteil der arbeitsfreien Zeit, der dem Menschen übrigbleibt, nach der Erfüllung der unerlässlichen, nicht mit der Produktion zusammenhängenden Pflichten (Pendeln zur und von der Arbeit, Schlaf, Einnehmen des Essens u. a. Arten der alltäglichen Selbstversorgung). […]

Abschließend werden in dieser Enzyklopädie die *dosug*-Praktiken nach „miteinander zusammenhängenden Gruppen" („взаимосвязанные группы") unterschieden, darunter Studium und kulturelle (Weiter-)Bildung, sowohl individuell als auch im Kollektiv (Besuch von kulturellen Veranstaltungen und Museen, Lesen, Radiohören und Fernsehen). Als zweite, sich „intensiv entwickelnde" Gruppe werden im weitesten Sinne Hobbies und sportliche Betätigung sowie Tourismus genannt und damit tendenziell eher individuelle Aktivitäten; die dritte – und hier tatsächlich neue – Gruppe umfasst eher gesellige Formen des *dosug*, also Spiele, Treffen in Cafés oder private Einladungen u. ä. Mit der Begrifflichkeit „passive Erholung" („пассивный отдых") sind jene Formen gemeint, gegen welche die „sozialistische Gesellschaft ankämpfe", nämlich die unterschiedlichen Formen von „Antikultur", so da sind „Alkoholismus, antigesellschaftliches Verhalten und anderes mehr."[55]

5. Fallbeispiel: Die sowjetische Crux mit dem *dosug*

> *Кто не умеет отдыхать, тот не умеет работать!*[56]
>
> *Wer nicht versteht, sich zu erholen, der versteht auch nicht zu arbeiten!*

An einem konkreten Text soll nun exemplarisch nachvollzogen werden, wie diese Neujustierung eines ‚sowjetischen *dosug*' in den ersten beiden Jahrzehnten nach der Revolution ideologisch begründet und argumentativ vermittelt wurde.[57] Es geht dabei weniger um konkrete Maßnahmen und langfristige Vorhaben (diese werden in den einzelnen Beiträgen des vorliegenden Bandes ausgeführt), sondern mehr um Frage der Konzeptualisierung von *dosug* im Sinne von ‚freier Zeit' bzw. ‚Muße'. Als Beispiel wird ein heute wenig bekannter Text dienen, der stellvertretend für die vielen, ähnlich argumentierenden Texte steht.

---

[54] Ėduard M. Mirskij, „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 8, Moskva 1972, 468.

[55] „Социалистич. общество ведёт борьбу за вытеснение из сферы Д. различных явлений ‚антикультуры' (алкоголизм, антиобществ. поведение и др.)." (Mirskij, „Dosug", 468).

[56] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 7.

[57] Ausführlicher dazu die Beiträge von Il'ja Dokučaev und Ljudmila Kuznecova in diesem Band.

Die Seriosität des Verfassers dieses Textes wird schon mit seinem akademischen Titel unterstrichen: „Doktor A. G. Kagan" (weder seine Biographie noch seine Lebensdaten liegen gesichert vor) publizierte in den späten 1920er und Anfang der 1930er Jahre Schriften, die man vom Genre her als eine Mischung aus ideologisch fundierter Ratgeberliteratur und soziologischer Untersuchung bezeichnen könnte[58], so z. B. eine etwa 200 Seiten umfassende Schrift mit dem Titel *Jugend nach der Sirene* (Molodež' posle gudka; gemeint ist damit das Sirenensignal nach Beendigung eines Arbeitstages in der Fabrik und damit der Beginn der ‚Freizeit'). Der Text ist mit einem knappen Vorwort des „Vorsitzenden der Kommission für Erziehungsarbeit im Komsomol der Hochschule für Wissenschaftliche Pädagogik" (Predsedatel' komissii po vospitatel'noj rabote komsomola pri Institute Naučnoj Pedagogiki) versehen und damit offiziell ästimiert. Zwei Hauptkapitel mit antithetischen Überschriften transportieren programmatisch den Gedanken einer progressiven Entwicklung: *Wie es ist* (Kak est') und *Wie es sein soll* (Kak dolžno byt'). In der *Einleitung* (Vvedenie) wird zunächst festgestellt, dass zum gegebenen Zeitpunkt – wir befinden uns im Jahre 1930 und damit mitten im ersten Fünfjahresplan – die ideologische Erziehung der jungen Arbeiter vor allem in den Fabriken und Betrieben erfolge und sich damit auf „nur sieben-acht Stunden" (sem'-vosem' časov) erstrecke, dann aber erklinge die Fabriksirene und damit beginne der „sogenannte *dosug* [kursiv im Original; EC] und vieles von dem, was ‚persönliches Leben' genannt"[59] werde. Auf die (selbst-)kritische Frage, ob man überhaupt wisse, was die jungen Menschen nach ihrer Arbeit so treiben würden, folgt die klare Antwort:

Ответим честно – *нет!*
Мы не знаем толком *чем* молодежь заполняет свой досуг, мы им пока еще не руководим.[60]

Wir werden ehrlich antworten – *Nein!* [Hervorhebung im Original; EC]
Wir wissen zweifellos nicht, *womit* [Hervorhebung im Original; EC] die Jugend ihren *dosug* ausfüllt, und noch dazu lenken wir ihn bislang auch nicht.

Die Konsequenzen seien allerdings prekär, denn mit diesem „Knoten" *dosug* seien die wichtigsten Gegenwartsfragen verknüpft:

Такие явления, как учеба, дружба, любовь, спорт, развлечение, такие бытовые „происшествия", как пьянство, хулиганство, растраты, половые безобразия и. т. д., все это – как хорошее, так и плохое – прямо или косвенно, в большей или меньшей мере связано *чаще всего и больше всего* с досугом, его содержанием, характером, всей его обстановкой.[61]

---

[58] Abram G. Kagan, *Kak molodež' raschoduet i kak nado raschodovat' polučku*, Leningrad 1928.
[59] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 6.
[60] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 6.
[61] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 7.

Solche Erscheinungen wie Studium, Freundschaft, Liebe, Sport, Unterhaltung, solch alltäglichen „Vorkommnisse" wie Saufen, Hooliganismus, Unterschlagung, sexuelle Unanständigkeit u. a.m., all das – sei es gut oder schlecht – hängt direkt oder indirekt, in größerem oder kleinerem Maße *am häufigsten und am meisten* [Hervorhebung im Original; EC] mit *dosug* zusammen, mit seinem Inhalt, seinem Charakter, all seinem Umstand.

Der gesamte, durchaus umfangreiche Text ist ein seltsames Konglomerat von konkreten Handlungsanweisungen, (pseudo-)medizinischen Erkenntnissen, Parteidirektiven, einem moralischem Traktat, einer Streitschrift gegen Alkoholismus und soziologischen Studien. In diesem Kontext sind auch die zahlreichen Statistiken aufschlussreich, die gewissermaßen den *status quo* und zugleich ein grundlegendes Dilemma dokumentieren: Einerseits war mehr als zehn Jahre nach der Revolution zu erwarten, dass sich die Bevölkerung zügig in Richtung ‚Neue Menschen' entwickelt haben sollte, zum anderen mussten gerade mit Blick auf diese ‚Neuen Menschen' deviante Verhaltensweisen und Defizite deutlich benannt werden. Ein eindrucksvolles Beispiel für dieses argumentative Dilemma bildet eine Graphik (*Kartogramma*) – prominent am hinteren Buchdeckel montiert – unter dem Titel *Zeitvertreib der Jugend außerhalb der Produktion* („Времяпрепровождение молодежи вне производства"; Abb. 2). Neben den offenbar erwünschten *dosug*-Praktiken – nach den angeführten Rubriken sind dies die „Beschäftigung mit gesellschaftlicher Arbeit", „Studium und Lernen", „Lesen" (aufgeteilt in die Sparten Zeitungen, Bücher, Zeitschriften), „Theaterbesuch", „Kinobesuch" und „Besuch von Klubs" – findet sich mit „Besitz eines Radios" eine etwas aus dem Rahmen fallende Kategorie. Die Liste wird fortgeführt mit „Körperkultur" (*Fizkul'tura*) und „abendlichen Spaziergängen" und mündet in Praktiken, die *ex negativo* charakterisiert werden und damit die moralische Bewertung deutlich markieren: „Kein Besuch von Tanzklassen", „Kein Besuch von ‚Trinkgelagen'" sowie – fast eine Doppelung – „kein Alkoholkonsum". Tanzvergnügen und vor allem die Trunksucht scheinen damit zu den besonders unerwünschten *dosug*-Praktiken der Jugend zu zählen.

Bemerkenswert ist darüber hinaus noch die graphische Gestaltung, da die weißen Zwischenbalken in den roten Säulendiagrammen andeuten, dass bei den jeweiligen „positiven Erscheinungen" auch „negative Momente" zu beobachten seien. Um dies mit einem Beispiel zu illustrieren: Etwa 90 % der Jugendlichen besuchen Kinos, etwa die Hälfte dieser Besuche wird aber unter der Maßgabe der Erziehung zum ‚Neuen Menschen' als problematisch betrachtet.[62]

Die Schrift von Kagan transportiert in aller Deutlichkeit den Gedanken, dass von der „Qualität des *dosug*" die „Qualität der Arbeit" abhänge, mehr noch: Nur ein ‚richtiger' *dosug* bringe einen „starken Aktivisten" (*krepkij udarnik*) hervor; wer aber kein Aktivist sei, der sei „Ballast", arbeite nicht nur selbst schlecht,

[62] Vgl. dazu den Beitrag von Elizaveta Ždankova zur Entwicklung des sowjetischen Kinos in diesem Band.

Abb. 2: Grafik *Zeitvertreib der Jugend außerhalb der Produktion*, in: Kagan, *Molodež' posle gudka*.

sondern behindere auch die Arbeit der anderen. Die Arbeit aber, die „Qualität, ihr Tempo" sei „alles".[63] Und es gebe nur eine Antwort, um diese hochgesteckten Ziele zu erreichen:

[…] время своего досуга каждый должен использовать для того, чтобы стать здоровее, увеличить запас своих знаний (в том числе и прежде всего технических знаний), стать культурнее, стать более совершенным во всех отношениях. И все это для того, чтобы повысить эффективность своего участия в социалистическом строительстве.[64]

[…] jeder von uns muss die Zeit seines *dosug* dafür nutzen, um gesünder zu werden, seine Allgemeinbildung zu vergrößern (unter anderem und vor allem technische Kenntnisse), kultivierter zu werden und sich in jeder Hinsicht zu vervollkommnen. Und alles dafür, um die Effektivität seiner Beteiligung am sozialistischen Aufbau zu erhöhen.

Durch die Unterwerfung des *dosug* unter einen klar definierten (äußeren) Zweck wird eines der wichtigsten Merkmale von ‚Muße', ihr Selbstzweckcharakter, verworfen, dies führt aber folgerichtig auch dazu, dass nunmehr problemlos eine Verständigung über den „konkreten Inhalt" (*konkretnoe soderžanie*[65]) des *dosug* erfolgen kann. Dabei sei vor allem das „Nichtstun" (*ničegonedelanie*) zu vermeiden; die Inhalte zielen auf maßvolle Bewegung (*umerennye dviženija*), Engagement für die Gesellschaft (*obščestvennaja rabota*) und Bildung (*učeba*; hier wird zwischen technischer und politischer Bildung unterschieden). Skizziert

[63] „А работа, качество, ее темп – это теперь *все* [Hervorhebung im Original, EC]." (Kagan, *Molodež' posle gudka*, 8).

[64] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 90.

[65] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 91.

werden auch die grundlegenden Bedingungen für die gewünschte ‚Erholung', sie umfassen nach Kagan drei unabdingbare Aspekte: „Reinheit des Körpers" (*čistota tela*), „frische Luft" (*svežij vozduch*) und „Emotionen der Freude" (*ėmocii radosti*).[66]

In einer bemerkenswerten Volte, die vor allem mit angeblich neuesten medizinisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen argumentiert, wird schließlich *dosug* eng mit *otdych* (Erholung) korreliert:

А значит политическое и культурное совершенствование, как один из основных элементов в системе *досуга* молодежи является абсолютно необходимым не только в интересах общественно правильного воспитания, но и в интересах более содержательного, осмысленного и здорового *отдыха*.[67]

Und das bedeutet, dass die politische und kulturelle Vervollkommnung als eines der grundlegenden Elemente im System des *dosug* der Jugend als absolut unumgänglich nicht nur im Interesse einer gesellschaftlich richtigen Erziehung ist, sondern auch im Interesse einer inhaltsreicheren, bedachten und gesunden *Erholung*.

‚Falscher' *dosug* aber, also ‚deviantes Verhalten' in der Freizeit, könne – so ist noch pointierter in einer ähnlichen Propagandaschrift zu lesen – nur durch ein „gesundes Regime" (*zdorovyj režim*) verhindert werden, womit zweifelsohne auch repressive Maßnahmen gemeint sein dürften:

Именно этот здоровый режим создает здоровье, жизнерадостное настроение, уменьшает число неврастеников, нытиков, которые в 19–20 лет нуждаются в санаториях, продолжительном лечении, сходят с ума, кончают самоубийством, проявляют все признаки преждевременной старости.[68]

Gerade dieses gesunde Regime führt zu Gesundheit, Lebensfreude, verringert die Zahl von Neurasthenikern, Nörglern[69], die im Alter von 19–20 Jahren schon einen Aufenthalt im Sanatorium benötigen, eine ständige Behandlung, die wahnsinnig werden, durch Selbstmord enden und alle Anzeichen vorzeitigen Alterns zeigen.

Die im Sinne Aristoteles' mit *σχολή* verbundene Utopie eines ‚glücklichen Lebens' und die moderne Vorstellung, dass ‚Muße' ohne (individuelle) Freiheit nicht zu denken sei, werden hier auf den Kopf gestellt, ja geradezu pervertiert. Denn erst die maximale ‚Beherrschung' auch der freien Zeit und damit des *dosug* der sowjetischen Individuen könne – so zumindest die Theorie – diese Individuen gewissermaßen vor sich selbst bewahren, vor der Gefahr etwa, zu erkranken oder gar im Suizid zu enden.

---

[66] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 107–112.

[67] Kagan, *Molodež' posle gudka*, 98; Hervorhebungen EC.

[68] Emel'jan M. Jaroslavskij, „Kak sbereč' sily molodeži?" (1925), zit. nach: Masunin, *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista*, 81.

[69] Paraphrase einer Wendung aus Anton Pavlovič Čechovs (1860–1904) *Erzählung eines Unbekannten* (Rasskaz neizvestnogo čeloveka; 1893).

6. Von der Produktivität zur Faulheit und zurück

> *Итак, может быть впервые имя лени, или „матери пророков", мною выводится на площадь человечества, на ту самую площадь, на которой ее заклеймили позором.*[70]
>
> *So kommt es, daß vielleicht erstmals durch mich der Name der Faulheit – der „Mutter allen Lasters" – auf dem Platz der Menschheit aufgeführt wird, auf demselben Platz, auf dem man ihn an den Pranger gestellt hatte.*[71]

In der Untersuchung *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*[72], die mittlerweile selbst als ein historisches Zeugnis gelten kann, hat Herbert Marcuse die „industrielle Moral" in der Sowjetunion vor dem Hintergrund biopolitischer Überlegungen detailliert nachgezeichnet und diskutiert. Marcuse rekurriert konzeptionell auf ‚Muße' aus marxistischer Perspektive und etabliert sie gegenüber den Produktivitätszwängen von Kapitalismus und realexistierendem Sozialismus als kritisches Korrektiv. In dieser marxistischen Perspektive, die sich explizit von der Ideologie der Sowjetunion abheben möchte, wird deutlich, inwiefern das Mußemotiv im Marxismus-Leninismus durchaus fortlebt, aber zugleich inhaltlich subvertiert wird. An einer in diesem Zusammenhang charakteristischen Stelle schreibt Marcuse über die „Ethik der Produktivität":

> Es scheint daher, daß die methodische Erhöhung menschlicher Produktivität hauptsächlich eine Erhöhung „abstrakter" Arbeitskraft ist […]. […] Für die Individuen bedeutet das Ausbildung für technische Produktivität […]. […] Solche Ausbildung tendiert dazu, das Individuum zu einem allseitigen technischen Instrument [Anspielung auf den Ausdruck Marx' von der „allseitigen Entwicklung des Individuums"; JG] (mit einer hochwertigen technischen Intelligenz) zu entwickeln. Freilich soll die Berufsausbildung durch eine stets besser werdende Erziehung zu „höherer Kultur" ergänzt werden – das technische und politische Individuum soll das kultivierte Individuum sein. Aber dieselbe historische Tendenz, die das Vorherrschen technologischer Rationalität innerhalb eines repressiven politischen Systems zur Folge hat, beeinträchtigt auch die Bemühungen, die Ethik höherer Kultur zu retten. Diese war das Produkt einer Zivilisation, deren herrschende Gruppen echte „leisure classes" [Anspielung auf die berühmte Untersuchung von Thorstein Veblen; JG] waren; ihr „unproduktives" Dasein (im Sinne gesellschaftlich notweniger Arbeit) ermöglichte das kulturelle Klima. […] Die Werte der „Persönlichkeit" sollten und konnten nicht „nebenbei" praktiziert werden: sie sollten das gesamte individuelle Dasein formen. Demgegenüber hat die industrielle Zivilisation […] den ethischen Wert einer „unproduktiven" „leisure class" geleugnet. Ihrer gesellschaftlichen Basis, Widerstand zu leisten,

[70] Kazimir S. Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva. S priloženiem stat'i Feliksa Filippa Ingol'da „Reabilitacija prazdnosti"*, Moskva 1994, 25.

[71] Kazimir Malevič, „Die Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", in: Malevič, *Gott ist nicht gestürzt! Schriften zu Kunst, Kirche, Fabrik*, hg. u. übers. v. Aage A. Hansen-Löve, Wien 2004, 107–119, 119.

[72] Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*.

beraubt, ist die Kultur zu einem Zustand in der Maschine geworden – Bestandteil des verwalteten privaten und öffentlichen Daseins.[73]

Marcuse weist hier auf eine Differenz im Begriff der Produktivität hin, der sich als die Crux der industriellen Moral der Sowjetunion erweist: Die Produktivität der „höheren Kultur" und „Persönlichkeit" ist grundsätzlich anderer Art als die technologische, die deren materielle Grundlage schafft. Gegenüber der notwendigen Arbeit und der instrumentellen Naturbeherrschung entspringe Kultur in diesem Sinne einer besonderen Art der ‚Unproduktivität', nämlich der Muße (*leisure*), die ein „kulturelles Klima" erst dadurch schaffe, dass gerade nichts geschaffen, produziert oder gearbeitet werden müsse. Dieses kulturelle Klima der Muße ist im Sinne der Mußebestimmungen des SFB 1015 als eine ‚produktive Unproduktivität' zu verstehen. Das Skandalon, das Marcuse nicht weniger umtreibt als Marx oder die Sowjetmarxisten, besteht darin, dass diese produktive Unproduktivität (Muße) bislang in der Regel das Privileg nur weniger auf Kosten der freien Lebenszeit vieler war.

Die Muße zu kultureller Entfaltung sollte also, so das marxistische Ideal, durch die Aufhebung des Klassengegensatzes von *leisure* und *working class* jeder einzelnen Person zugänglich werden. Das Ziel war: „tätige Muße auf allen Gebieten"[74] für alle. Das konnte nur auf der Grundlage einer enormen technischen Produktivkraftentfaltung gelingen, die durch die organisierte kollektive Kraftanstrengung schließlich in eine Reduktion notwendiger Arbeit der Individuen umschlagen sollte. In den Augen Marcuses wurde jedoch dieses Ideal in der sowjetischen Realität *ad absurdum* geführt, da dort die (technische und materielle) Produktion nicht mehr nur als Basis der kulturellen (Un-)Produktivität in Muße begriffen wurde, sondern umgekehrt: Muße vielmehr einer industriellen Ethik als bloßer Produktionsfaktor unterstellt wurde. So verwandelten sich, laut Marcuse, die Kultur wie auch die individuelle Selbstentfaltung, die einmal als Zwecke des Kollektivs betrachtet wurden, *de facto* zu bloßen „Bestandteilen des verwalteten und öffentlichen Daseins"[75]. Muße wird, wie alle Kultur, hier zum bloßen Faktor und Ideologem der „totalen Industrialisierung"[76], sobald die produktive Unproduktivität nur als ein Funktionselement technischer Produktivität aufgefasst wird. Wo die (materielle) Produktion Selbstzweck wird, verkommt die Sphäre selbstzweckhafter Muße-Kultur mitsamt ihrer besonderen Form künstlerischer, wissenschaftlicher und zwischenmenschlicher ‚Produktivität' zum reinen Produktionsmittel.

Doch wo „Kultur" noch nicht gänzlich der Möglichkeit beraubt war, „ihrer gesellschaftlichen Basis Widerstand zu leisten", wurde auch in der Sowjetunion

[73] Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 235–236.
[74] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980, 1080.
[75] Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 235.
[76] Marcuse, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus*, 242.

schon früh und geradezu prophetisch auf das Motiv der Muße rekurriert, um den Zwängen der industriellen Moral Ideale einer freien Selbstentfaltung entgegenzusetzen. Exemplarisch dafür lässt sich der anspielungsreiche Text von Kazimir Malevič *Die Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit* (Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva) anführen, den er 1921 schreibt und mit dem er die hier angesprochenen Entwicklungen vorauszuahnen scheint. Malevič versammelt darin zentrale Topoi der antiken wie auch der modernen und marxistischen Mußekonzeption und spricht mit feinem Gespür für die ideologischen Selbstwidersprüche seiner Zeit die ‚Faulheit als Zweck und Grund aller Arbeit' an, die er somit zum eigentlichen Programm des Sozialismus erklärt, um sich auf dessen Seite schlagen zu können. Diese zutiefst subversive Argumentation (nämlich die realsozialistische Subversion des Mußemotivs wiederum subvertierende) setzt an der eben genannten Ambivalenz des Begriffs der Produktivität an. Auf den ersten Blick bezieht sich Malevič auf die (pseudo-)biblischen Motive des Fluchs der Arbeit und der Genüsse des Paradieses, die solche der Faulheit seien. Der erste Anschein einer plumpen Gegenüberstellung von Arbeitsmühe und Müßiggang täuscht jedoch. Malevič lässt es nicht aus, die „Vollkommenheit der Faulheit" („совершенств[о] ‚Лени'"[77]) – eine Formulierung, die das einstige Laster mit spitzer Ironie und doch erstaunlichem konzeptionellen Ernst adelt –, als eine ausgezeichnete Form schöpferischer Dynamik zu interpretieren, indem er sie mit der Ruhe Gottes am siebten Tag der Schöpfung analogisiert:

[…] Бог через шесть дней построил весь мир, и видно, что в седьмой день был отдых. Сколько этот день должен продолжаться, нам неизвестно, во всяком случае седьмой день это день отдыха. […] С той поры Бог больше не творит, почиет на троне лени и созерцает свою мудрость.[78]

[…] Gott [erschuf] die Welt in sechs Tagen […] und […] am siebenten Tage [war] Erholung […]. Wie lange dieser Tag zu dauern hat, wissen wir nicht, jedenfalls ist der siebente Tag der Tag der Erholung. […] Seither schafft Gott nichts mehr, er ruht sich auf seinem Thron der Faulheit aus und schaut seine Weisheit an.[79]

Während Gott nun einerseits als ein Müßiggänger vorgestellt wird, der nach einmal verrichteter Arbeit sich nicht mehr von den Bequemlichkeiten seines Faulenzerthrons losreißen mag – ja, der vielleicht gar als Nichtsnutz erscheinen könnte, was dem ideologisch vorherrschenden Atheismus entgegenkommen würde –, interpretiert Malevič diese göttliche Faulheitsherrschaft doch zugleich anhand einem ungemein aufgeladenen und im Kontext der Muße höchst relevanten abendländischen Motiv aus der Schöpfungslehre: Gott begleite die Fortexistenz der Schöpfung nicht bloß in seiner ruhenden Betrachtung der Schöpfung, sondern dieses Betrachten und Ruhen stelle vielmehr deren beständigen

[77] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 22.
[78] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 21.
[79] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 115.

Existenzgrund dar.[80] Die Schöpfung bleibt im Werk durch die Ruhe Gottes, der aber nicht bloß ‚unbewegt', sondern vielmehr aus sich selbst bewegt und alles bewegend vorzustellen wäre, da er in seinem lebendigen Betrachten (*theoria*) und In-sich-Ruhen (*stasis*[81]) sozusagen ein ständiger Quell aller Dinge ist; es meint eine Form des „reinen Wirkens"[82]. Malevič rekurriert also auf klassische antike Modelle der *theoria* oder *contemplatio,* um auszuweisen, was unter der Faulheit als der „Mutter aller Vollkommenheit" („мать[] совершенства"[83]), wie er sie resümierend am Ende des Textes kennzeichnet, zu verstehen sei.

Достигая в знании и труде единой цели полного всезнания и делопроизводства, человек достигает Бога, совершенства, иначе сказать, включает себя в него или его в себя, и наступает момент полного бездействия, или действия как созерцания самопроизводства, наступает момент полной „лени", ибо даже я уже не могу участвовать в совершенстве: оно достигнуто.[84]

Indem sich der Mensch durch Wissen und Arbeit dem einen Ziel, der vollkommenen Allwissenheit und Selbstproduktion nähert, nähert sich der Mensch Gott, der Vollkommenheit, anders gesagt, schließt er sich in ihn oder ihn in sich ein, und es kommt der Augenblick der völligen Untätigkeit bzw. der Tätigkeit als Anschauung der Selbstproduktion der Welt, es kommt der Augenblick der völligen „Faulheit", und dann kann sogar ich nicht mehr an der Vollkommenheit teilhaben: sie ist erzielt.

Das ruhende Betrachten Gottes, die „Tätigkeit als Anschauung", meint hier eine Form der Schöpfung, die als *creatio continua* bezeichnet werden könnte und nun als „Selbstproduktion der Welt" wiederkehrt. Der scheinbare Nichtsnutz (wem sollte er auch nutzen?) Gott schafft also auf seinem Thron der Faulheit in seinem Denken und Schauen kontinuierlich das einmal getane Werk fort und so ist er der lebendige Grund allen Seins in seiner „völligen Faulheit". Malevič reformuliert im Grunde die antike ontologische Bestimmung des Göttlichen, das keiner Unterscheidung zwischen Denken bzw. Schauen (*theoria*) und Wirklich- bzw. Tätigsein unterworfen ist und in dem Akt und Potenz zusammenfallen. Das Ruhen Gottes bringt so Wirklichkeit hervor und vollzieht sie, ohne ‚tätig' werden zu müssen. Wie bei Aristoteles der Mensch diesem Göttlichen durch seine defizitäre, aber doch sich vervollkommnende Form des kontemplativen Denkens gerade in der Muße nahe kommen kann[85], so auch bei Malevič:

[80] Vgl. Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats", 352–353 und Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" in diesem Band.

[81] Vgl. dazu Gimmel, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" in diesem Band.

[82] Aage A. Hansen-Löve, „Kazimir Malevičs Ökonomien: Zwischen Perfektion und Faulheit", in: Barbara Gronau/Alice Lagaay (Hg.), *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld 2010, 167–188, 169.

[83] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 25.

[84] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 20–21.

[85] Vgl. zum Verhältnis dieser Thematik mit Muße Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.

Бог настолько совершенен, что даже не может быть в состоянии мысли, ибо вся вселенная исчерпывает совершенство божеской мысли. Я уже говорил о том, что человек просто маленькая копия того божества, которое создалось в нас же, и в действительности человек стремится к нему, и много уже есть таких людей, которые дошли до совершенства действия одной мыслью […].[86]

Gott ist so vollkommen, daß er sich im Zustand des Denkens gar nicht befinden kann, denn das ganze Weltall erschöpft die Vollkommenheit des göttlichen Denkens. Ich habe bereits davon gesprochen, daß der Mensch bloß eine kleine Kopie jener Gottheit ist, welche in uns selbst entstanden ist, und zu eben dieser [Gottheit] strebt der Mensch in Wirklichkeit, denn es gibt schon viele Menschen, die es allein durch das Denken zur Vollkommenheit des Handelns gebracht haben […].[87]

Die Faulheit als die Wahrheit der Menschheit stellt sich also bei genauerer Betrachtung als eine ontologische *theoria* Gottes dar, der in einem ewigen künstlerischen Selbstschöpfungsprozess in Muße ruht und in ihr die Welt hervorbringt. Muße ist sozusagen der Kreativitätszustand Gottes. Der Mensch habe sich nun zu vervollkommnen, indem er die Muße suche und in ihr seinen Zweck erfülle.

Diese Motive sind im Einzelnen und an sich nicht sonderlich originell. In ihrer Kombination und aufgrund ihres provokativen Gehalts, den sie in der Sowjetunion 1921 haben mussten, aber durchaus, schließlich hatte man damals von Staats wegen weder für Gott noch für die Faulheit viel übrig. Die Provokation gilt aber keineswegs nur den politischen Leitlinien. Auch der Brokatwürde der theologischen Motive wird hier durch die beinahe blasphemischen Verfremdungen übel mitgespielt – wer hätte schon gedacht, dass in diesem Rekurs auf die klassische Metaphysik Gott ausgerechnet auf einem Thron der Faulheit Platz nehmen würde? Doch die wirklich subversive Verfremdung folgt nun erst, wenn die Rede auf die Staatenlenker kommt. Die „vielen Menschen, die es allein durch ihr Denken zur Vollkommenheit des Handelns gebracht haben"[88], erweisen sich als beinahe gottgleich: In ihren vollkommenen Denk-Handlungen versetzen sie ganze Völker in Bewegung und zwingen Stoffe, eine andere Form anzunehmen.

[…] приводя ею [мыслью] в движение целый народ и материалы заставляя принять другой вид. Такие люди пока существуют в виде вождей-правителей, и идеедателей, совершенстводелателей.[89]

Indem sie damit [mit dem Denken] ein ganzes Volk in Bewegung versetzen, zwingen sie auch Stoffe, eine andere Form anzunehmen. Solche Menschen existieren bislang in Gestalt von Führer-Regenten, Ideengebern und Vervollkommnern.[90]

---

[86] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 21.
[87] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 115.
[88] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 115. Vgl. das vorangehende Zitat.
[89] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 21.
[90] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 115.

An wen muss man 1921 wohl denken, wenn von solchen „Vervollkommnern", von „Führer-Regenten" und „Ideengebern" die Rede ist, die anstelle Gottes die Völker lenken und die Materie formen werden? Dass durch diese erstaunlichen Verfremdungen und bizarren motivischen Verbindungen bittere Ironie und beißende Kritik nur lose umkleidet zum Ausdruck gebracht werden, liegt auf der Hand. Für unseren Zusammenhang ist es spannend, dass das Mußemotiv mit allen seinen metaphysischen Implikationen im Schlepptau hier mit den produktivitätsfetischistischen Ideengebern identifiziert wird, die dem Müßiggang den Kampf angesagt haben. Malevič interpretiert in diesem Text unter genauer Kenntnisnahme der oben beschriebenen Ambivalenzen des marxistischen Arbeits- und Produktivitätsbegriffs den Sozialismus als

систем[у] совершенстводелания, включения проводов вечной силы в движение всего существующего человеческого производства как самопроизводства.[91]

ein System der Vervollkommnung – der Einschaltung von Leitungen ewiger Kraft in die Bewegung der gesamten existierenden menschlichen Produktion – als Selbstproduktion.[92]

Im Zusammenhang dieses Textes muss demnach der Sozialismus als ein quasi göttliches System gelten, das sich zur Aufgabe gemacht hat, die göttliche Mußе-Vollkommenheit der Selbstproduktion menschlich zu verwirklichen. Und damit liegt Malevič den wenigstens bei Marx vorherrschenden Vorstellungen einer kommunistischen Befreiung der Menschheit in einem System der Selbstzwecke durchaus nahe. Die Selbstproduktion ist Produktion der Individuen in ihrer allseitigen Entwicklung, sie ist die Selbstentfaltung des Menschen in der verwirklichten Menschheit. Die frei sich entfaltende „Kraftentwicklung" vollzieht sich als ein System attraktiver Arbeit (*travail attractive*), wie diese seit Fourier vielsagend genannt wird, die keineswegs mehr als das Gegenteil des Paradieses zu gelten habe, sondern als die eigentliche Vervollkommnung der Faulheit.[93] In den Augen Malevičs missdeute der Sozialismus allerdings sein eigenes und innerstes Anliegen, da er die Faulheit nicht richtig einschätze; denn der Sozialismus (wie der Kapitalismus) identifiziere diese fälschlicherweise mit dem Tod und stelle dem die Arbeit als Tugend des Lebens gegenüber.

Вот почему система Социализма, ведущая к Коммунизму, и преследует все системы до себя существующие, чтобы все человечество стало на один трудовой путь, чтобы не осталось ни одного нетрудящегося. Вот почему самый жестокий из законов этой человеческой системы сказал: „Нетрудящийся да не ест" […].[94]

Darum verfolgt das System des Sozialismus, das zum Kommunismus hinführt, alle vor ihm existierenden Systeme, damit die gesamte Menschheit den einen Weg der Arbeit

[91] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 24.
[92] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 117.
[93] Vgl. hierzu Hansen-Löve, „Kazimir Malevičs Ökonomien: Zwischen Perfektion und Faulheit", 173–174.
[94] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 14.

beschreite und kein einziger Nichtarbeitender übrig bleibe. Deshalb lautet auch das grausamste aller Gesetze dieses menschlichen Systems: Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.[95]

Dieser Weg der Arbeit täusche über den wahren Charakter der Faulheit hinweg, wenn nicht erkannt werde, dass deren Charakter der Vervollkommnung das eigentliche Movens dieses Weges darstelle. Und so verfolge der Sozialismus paradoxerweise noch auf seinem Missionszug der Arbeit mehr unbewusst als bewusst diese Vervollkommnung in Faulheit durch die programmatische Reduktion der Arbeitszeit, zu der der Weg der Arbeit Schritt um Schritt hinführe (ganz im marxschen Sinne des Reichs der Freiheit).

„Истина твоего достижения есть путь к Лени". Вместо этого везде лозунги трудовые, и тут получается, что труд неизбежен, неизбежно [...] его снять, и, действительно, социалистические системы идут к этому через труд, будут снимать его с плеч человека час за часом. Чем больше народу будет трудиться, тем меньше будет рабочих часов, тем больше часов лени.[96]

Die Wahrheit deines Strebens ist der Weg zur Faulheit. Statt dessen gelten überall die Parolen der Arbeit, und so kommt es, daß Arbeit zwingend ist, daß sie zwingend abgeschafft werden muß, und in der Tat streben die sozialistischen Systeme zu diesem Ziel durch die Arbeit, und sie werden sie Stunde um Stunde den Menschen von den Schultern nehmen. Je mehr das Volk arbeitet, desto weniger Arbeitsstunden wird es geben – und umso mehr Stunden der Faulheit.[97]

Durch diese fulminante Uminterpretation des arbeitsfetischistischen Regimes der frühen Sowjetunion in das eines metaphysisch besetzten Systems der Faulheitsproduktivität, hat Malevič schließlich das Kunststück fertig gebracht, die von Marcuse angesprochene Maschinisierung der Kultur in der totalen Industrialisierung umzukehren und so mit den Mitteln der Kultur noch einmal „der Basis Widerstand" geleistet: Nicht mehr die produktive Unproduktivität der Kultur soll durch die technische Produktivität überformt sein, sondern der ureigenste Sinn des Sozialismus bestehe darin, die technische Produktivität wieder und radikaler als je zuvor einer Kultur-Produktion in Faulheit unterzuordnen. Dieser Aufsatz steht im Zeichen des „Kampfes gegen die Utilitarisierung des Künstlerischen"[98], wie Hansen-Löve treffend Malevičs Anliegen beschreibt. Es ist ein Kampf gegen die Utilitarisierung nicht bloß der Kunst im engeren Sinne, sondern eines Künstlerischen (‚Anschauen der Selbstproduktion von Welt' als Teilhabe an der göttlichen Schöpfungseinheit), das dem konkreten Leben aller Menschen grundsätzlich innewohnt, das die Weltwirklichkeit charakterisiert und in der Idee Gottes zum Ausdruck gebracht wird – wenn denn die Muße zu solcher künstlerischen Existenzweise gelassen würde. Malevič kann diese

[95] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 108.
[96] Malevič, *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva*, 15.
[97] Malevič, „Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", 109.
[98] Hansen-Löve, „Kazimir Malevičs Ökonomien: Zwischen Perfektion und Faulheit", 175.

tatsächlich subversiven Gedanken aber legitimerweise auf die marxistische und sozialistische Ideenwelt gründen und mit Fug und Recht auf Muße und Faulheit als den Sinn des Kommunismus bestehen, wie sich an Marx beispielhaft zeigen lässt. Dass Malevič damit dennoch der Hauptströmung des Marxismus im beginnenden 20. Jahrhundert schroff entgegensteht, deutet auf die Einseitigkeit dieser politischen Bewegungen in ihrer Tendenz zur Produktion als Selbstzweck hin und belegt vor allem auch das subversive und kritische Potenzial der Muße im Kontext sozialistischer Theorien und Gesellschaften.

7. Zu den einzelnen Beiträgen

Der vorliegende Band setzt mit Beiträgen zu *Theoretischen Grundlegungen* ein, in denen aus unterschiedlichen Blickwinkeln sowohl die philosophischen und ideologischen Voraussetzungen für die bolschewistischen Maßnahmen nach der Revolution beleuchtet als auch die nachrevolutionären Diskurse um den Themenkomplex ‚Arbeit, Freizeit, Muße' allgemein in den Blick genommen werden.

Das Konzept der Muße, das in der Antike vornehmlich in Zusammenhang mit Glücks-Ethiken (im Sinne einer *eudaimonia*) und der Selbstvergewisserung der Philosophie als Lebensform (*bios theoretikos*) stand, fand in der Moderne insbesondere in geschichtsphilosophischen Reflexionen und utopischen Modellen seinen Niederschlag. Im Beitrag *Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx* zeigt der Philosoph Jochen Gimmel auf, dass Muße implizit auch bei Marx in der Perspektive einer befreiten kommunistischen Gesellschaft thematisiert wird. Gimmel entwickelt mit der Diskussion des Mußebegriffs ein Analyseinstrument, um den marxschen Begriff der Praxis vor dem Hintergrund des Produktivitätsparadigmas zu problematisieren. Dabei spielt die Verbindung von drei Aspekten eine Rolle: (1) Motive menschlicher Selbstverwirklichung, (2) die geschichtliche Praxis einer Theorie der Befreiung und (3) die Frage, wie das Erreichen des Telos der Geschichte begriffen werden könnte. Die Untersuchung zeigt, dass das ahistorische antike Modell, welches die Muße zum Zweck der Arbeit (*ascholia*) erklärt, in epochaler Deutung wieder aufgerufen wird: Die weitgehend durch Entfremdung geprägte Geschichte habe analog zu entfremdeter Arbeit ihr Telos in einem versöhnten Mußezustand der Menschheit, in dem Arbeit und Nichtarbeit, Theorie und Praxis und nicht zuletzt die Klassenunterschiede antagonistischer Gesellschaften ausgesöhnt wären. Damit ist eine enorme geschichtsphilosophische Aufladung des Mußekonzepts verbunden, die sich in der marxistisch-leninistischen Realpolitik und Ideologie der Sowjetunion – in zum Teil bizarr entstellter Form – wiedererkennen lässt.

Steffen Wasko widmet seine Untersuchung *Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße?*, ebenfalls aus philosophischer Perspektive, einem in Russland und dem übrigen Europa einflussreichen Theoretiker des anarchis-

tischen Kommunismus, der als Kontrahent von Marx gelten muss: Michail Aleksandrovič Bakunin (1814–1876). Die Spannung des sozialrevolutionären Programms Bakunins zum Begriff der Muße diskutiert Wasko u. a. im Rekurs auf Albert Camus' Bakuninkritik und problematisiert davon ausgehend das Verhältnis von Arbeit und Muße. Damit wird eine explizite Mußekritik, ja eine ‚Pathologisierung der Muße' unter dem theoretischen Primat der Arbeit erkennbar, deren philosophiegeschichtlichen Hintergrund der Autor an Hegels Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* ausweist. Wasko macht in Bakunins emphatischem Begriff einer freien assoziativen Arbeit, den er von der klassischen Nationalökonomie eines Adam Smith abgrenzt, den Nukleus geglückter Vergesellschaftung aus. Dadurch wird auch die Tendenz zu totalitären Auswirkungen dieses Programms der Vergesellschaftung zur Sprache gebracht. Der Beitrag wird ergänzt mit dem Aufweis des Einflusses Bakunins auf die russische Theorielandschaft des Anarchismus von ‚nihilistischen' Sozialrevolutionären wie Sergej Gennad'evič Nečaev (1847–1882) bis in die frühe Sowjetunion, wo sie mit der Machtergreifung der Bolschewisten und dem Großen Terror ihr Ende fand und nur unterschwellig fortlebte. Damit liefert Wasko einen wichtigen Beitrag zur ideengeschichtlichen Konstellation der Entstehungszeit der Sowjetunion und deren mußetheoretischen Implikationen.

Auch Jochen Gimmel befasst sich in seinem zweiten Beitrag *Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'* mit den ‚russischen Besonderheiten' der revolutionären und vor allem marxistischen Theorielandschaft. Diese für das Verständnis des russischen Marxismus unverzichtbare Hintergrundfolie der russischen Revolution ist durch heterogene Strömungen geprägt. Dabei zeigt sich, dass der ‚Siegeszug' des russischen Marxismus bzw. Marxismus-Leninismus ein durchaus kontingentes und in sich widerspruchreiches historisches Phänomen darstellt. Diese rezeptionsgeschichtliche Perspektive verknüpft Gimmel systematisch mit einem metapherologisch inspirierten Ansatz, der es ihm erlaubt, zentrale Motive der Revolutionstheorie in ihrer geistesgeschichtlichen Verbindung zum Konzept der Muße auszuweisen. Auf diese Weise wird deutlich, dass in der Zeit der Revolution von 1917/18 und dem anschließenden Bürgerkrieg, die zurecht als mußelos erscheinen muss, in der ideologischen Selbstverortung ihrer Protagonisten dennoch unbewusst Muße-Motive angesprochen werden, die sich als ‚Fest der Revolution' und einer selbstzweckhaften Gewaltentfaltung verstehen lassen. Als erklärtermaßen ‚gespenstischer' ideengeschichtlicher Wiedergänger tritt so das Mußemotiv in der Feier revolutionärer Gewalt bei Lenin in völlig sinnfremder Form wieder auf, wie Gimmel ausgehend von revolutionstheoretischen Überlegungen zu Marx und Hegel, in Kontrast zu Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842–1921) und angelehnt an eine Leninterpretation Žižeks zeigt.

Unter einem anderen, nicht minder wichtigen Blickwinkel nähert sich Elisabeth Cheauré den Muße-Diskursen der frühsowjetischen Zeit, indem

unter dem Titel *Muße à la soviétique* semantische und lexikalische Probleme fokussiert werden. Cheauré konnte bereits in ihren vorgängigen Studien zum 18. und 19. Jahrhundert zeigen[99], dass die für den Themenkreis zentralen Lexeme *dosug* und *prazdnost'* (Müßiggang) als Seismographen für sozialhistorische Entwicklungen, Kulturtransferprozesse und einen semantischen Wandel dienen können. Am Beispiel früher Übersetzungen von Texten Karl Marx' wird gezeigt, dass das im frühen 19. Jahrhundert noch für ‚Muße' häufig gebrauchte Lexem *dosug* gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts meist als Marker für – parasitäre – Adelskultur fungiert und in den Übersetzungen eher vermieden wird. Nach der Revolution erfährt das Lexem *dosug* eine erstaunliche neue Konjunktur. Es wird im Zuge der intensiven Diskussionen um das Zeitmanagement des ‚Neuen Menschen', also um die Gewichtung von Arbeits- und Freizeit sowie der Zeit für elementare Bedürfnisse wie Essen, Schlafen, Körperpflege usw., für im weitesten Sinne individuell ‚disponible Zeit' gebraucht, damit aber auch problematisiert. Denn gerade diese Zeit des *dosug* soll nunmehr kontrolliert und im Sinne der neuen Ideologie genutzt, vor allem aber von individuellen Praktiken gelöst und in kollektive überführt werden. Dies bewirkt u. a., dass in programmatischen Schriften, aber auch in Lexika, das Lexem *dosug* wiederum in den Hintergrund rückt und zunehmend von *otdych* (Erholung) abgelöst wird. Damit wird die Zeit des *dosug* einer – mit Muße nicht mehr in Verbindung zu bringenden – Zweckhaftigkeit unterworfen und in den alles beherrschenden Kontext von ‚Arbeit' gestellt.

Ljudmila Kuznecovas Beitrag über *Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'* knüpft direkt an Cheaurés Beobachtungen zur historischen Semantik von *dosug* und *otdych* an. Anhand der Entwicklung sowjetischer Kurorte werden die Diskurse über den ‚Neuen Menschen' in den 1920er und 1930er Jahren hinsichtlich ihrer ideologischen Fundierung untersucht. Diese Entwicklung steht sinnbildlich für die sich wandelnde Sozialpolitik des Sowjetstaates: An den sich verändernden Funktionen der Kurbehandlung und einer zunehmend in das System der ideologischen Erziehung eingebetteten ‚Erholung' können einerseits die Prinzipien der Freizeitgestaltung nachvollzogen werden, andererseits aber auch die Diskurse über die Erziehung eines ‚Neuen Sowjetmenschen'. Die Diskussionen über die pädagogischen und therapeutischen Funktionen eines Kurortes, wie sie zunächst hauptsächlich von der Gemeinschaft medizinischer Akteure geführt wurden, waren in den 1920er Jahren zunächst noch verhältnismäßig unreglementiert, in den 1930er Jahren aber begannen die Behörden, sich aktiv in diese Diskussionen einzuschalten und den Kurort für ein neues ideologisches Experiment zu nutzen: Durch die Gewährung des Privilegs eines Kur-

[99] Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

aufenthalts sollte vornehmlich die Loyalität der sich formierenden sowjetischen Mittelschicht gewonnen werden.

In eine vergleichbare, von der Materialbasis her aber unterschiedliche Richtung geht Il'ja Dokučaev mit seinem Beitrag *Das Projekt* Dosug *im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft*. Als Material dienen ihm publizistische und arbeitswissenschaftliche Texte über den *dosug* des Sowjetmenschen in den späten 1920er und 1930er Jahren. Untersucht werden die detailreichen Regelungen für den *dosug* zu verschiedenen Jahreszeiten (Winter oder Sommer), in verschiedenen Räumen (Stadt, Dorf), nach sozialen Gruppen (Kinder, Erwachsene, Bauer, Arbeiter, Soldat) und Aktivitäten, wobei der *dosug* immer auf den Prüfstand der sozialistischen Schlüsselwerte zu stellen war. Die detaillierten Vorgaben für den *dosug* in diesen ausgesprochen normativen Texten regulierten und reglementierten das Privatleben des Menschen in einer Weise, die sich nur mit dem Anspruch der totalen Kontrolle des Staates und seiner ideologischen Leitlinien erklären lässt. Zugleich bieten gerade diese Idealvorstellungen vom *dosug* des Sowjetmenschen eine Folie, um die Schlüsselwerte der sozialistischen Kultur sichtbar zu machen: die Überführung des Privatlebens in das öffentliche Leben und die Hingabe individueller Werte an die Ideale des Kampfes für die gerechte Arbeitergesellschaft der Zukunft. Der Vergleich der publizistischen Entwürfe mit den tatsächlichen *dosug*-Praktiken zeigt jedoch, dass zwischen den Ansprüchen der Projekte, ihren impliziten Werten und der Realität eine erhebliche Lücke klaffte; die praktische Umsetzung war also nur bedingt erfolgreich. Der Staat in seinem Streben nach totaler Reglementierung und Instrumentalisierung des *dosug* sah sich nach wie vor mit einem Privatleben von Individuen konfrontiert, welche die ideologischen Vorgaben zwar nicht direkt bekämpften, aber im privaten Bereich doch weitgehend ignorierten.

Der Anspruch der neuen Machthaber, mit der Revolution eine ‚Neue Welt' zu bauen – man erinnere sich nur an die russische Variante der *Internationale* mit dem Satz „Wir werden unsere, wir werden eine neue Welt bauen" („Мы наш, мы новый мир построим") –, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass trotz der zerstörerischen Gewalt von Revolution und Bürgerkrieg die Persistenz der Kultur und wohl auch die Sehnsucht nach der ‚Alten Welt' kaum zu leugnen waren. Die Wege, mit dieser ‚alten Kultur' umzugehen, reichten von Vernichten, Unterdrücken, Aneignen, Adaptieren bis hin zu Ignorieren. Dass dies sich auch auf kulturelle Phänomene, Räume und Praktiken erstreckte, die mit Muße zu verbinden sind, wird im Abschnitt *Konkretisierung I: Adaptierungen vorrevolutionärer Kultur* erörtert.

Ekaterina Dmitrieva schließt mit ihrem Beitrag *Gebunden an Erde und Luft. Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert* direkt an Arbeiten im SFB 1015 zur Bedeutung der *Usad'ba*[100] (in etwa: ‚adeliger Land-

[100] Hier und im Folgenden bleibt ‚usad'ba' unübersetzt, da im Deutschen weder ‚Landgut'

sitz‘) als Ort der Muße im 18. und 19. Jahrhundert an. Im Beitrag wird die bisherige Auffassung, dass dieses für die russische Kulturgeschichte so wichtige Phänomen mit den Revolutionen von 1905 und insbesondere nach 1917 untergegangen sei, in Frage gestellt. Die Autorin zeigt am Beispiel einzelner *Usad'by* auf, dass die Zeit zwischen 1905 und 1917 nicht nur von Nostalgie und Trauer um den Niedergang der *Usad'by* geprägt war, sondern zugleich auch die Zeit eines eigenartigen Aufblühens und sogar einer Art Wiedergeburt der Usad'ba-Kultur gewesen ist. Selbst während des Ersten Weltkriegs wurden noch *Usad'by* wie ‚für die Ewigkeit‘ gebaut. Ihre interessante und so in der Forschung noch nicht formulierte These, dass es auch nach der Revolution noch verschiedene Formen des Überlebens der *Usad'by* gegeben habe, belegt die Autorin exemplarisch anhand einzelner *Usad'by*: So mutierten manche der ehemaligen Eigentümer in eine neue Klasse von „Gutsherren-Bauern“, auch wurden vereinzelt Museen zum Thema des Alltagslebens auf der *Usad'ba* gegründet. Besonders intensiv schlug sich das Thema *Usad'ba* in Literatur und Malerei nieder. Zu einem der zentralen Motive avancierte dabei die Ästhetisierung des Untergangs des *Usad'by* im Zeichen ihres physischen Verfalls und gleichzeitig als geistige ‚Auferstehung‘, etwa in der Prosa von Ivan Alekseevič Bunin (1870–1953), Michail Andreevič Osorgin (1878–1942), Boris Konstantinovič Zajcev (1881–1972) und Vladimir Vladimirovič Nabokov (1899–1977) oder in der Grafik und Malerei der Künstlervereinigung *Welt der Kunst* (Mir iskusstva). Vereinzelt dienten die *Usad'by* aber auch als klassische Muße-Orte in Form von Erholungsheimen für Künstlerinnen und Künstler – und wurden sogar im Ausland von russischen Emigranten als Erinnerungsorte neu errichtet.

Mit dem Thema *Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen* greift Aida Razumovskaja eine weitere Kulturform auf, welche in den Jahrhunderten vor der Revolution prägend war und die nun an die neuen Verhältnisse angepasst bzw. neu konzeptualisiert werden musste. Razumovskaja untersucht die künstlerische Reflexion über einen neuen Typus des sowjetischen Parks, den *Park für Kultur und Erholung* (Park kul'tury i otdycha), und zeigt, wie sich der sowjetische Park in der kulturhistorischen Dynamik entwickelte und wie er wahrgenommen wurde. Die Interpretationen des ‚Parks‘ als Muße-Ort waren im Laufe des 20. Jahrhunderts allerdings durchaus widersprüchlich. War diese neue Form des Parks seit den 30er Jahren als kommunistisches Paradies mythologisiert, so weicht diese Interpretation in den 80er Jahren einer ironischen und sogar grotesk-sarkastischen Lesart als Symbol für eine geistige Krise. Gegen Ende des 20. Jahrhunderts erhält das Bild des Parks trotz einer Demontage sowjetischer

noch ‚Herrenhaus‘ die Semantik von ‚usad'ba‘ adäquat wiedergeben können; zur Verbindung von Usad'ba-Leben, Muße und Kreativität im 18. und 19. Jahrhundert vgl. Elisabeth Cheauré/Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82.

Stereotype eine zunehmend nostalgische Färbung: Der Ort, der früher mit kollektiver Freude und Massenvergnügen verbunden wurde, wandelt sich nun zu einem elegischen Raum des Erinnerns und einsamen Nachdenkens.

Auch der Beitrag von Elizaveta Ždankova, *„Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen". Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren,* beleuchtet mit der Kinematographie ein Genre, das bereits in vorrevolutionärer Zeit entstanden war und das auch in der urbanen Freizeitkultur der sowjetischen Gesellschaft nach der Oktober-Revolution eine wichtige und zugleich durchaus zwiespältige Rolle spielte. Untersucht werden die sich wandelnden Auffassungen über die Rolle des Kinos in der neuen sowjetischen *dosug*-Kultur. Für die Phase der *Neuen Ökonomischen Politik* (NĖP) wird beschrieben, wie sich das Verständnis von der Funktion der Freizeit bzw. Erholung wandelte. Das Kino war dabei eine der populärsten und zugleich umstrittensten Formen des sowjetischen *dosug*, am Kino kann paradigmatisch die Funktionalisierung des *dosug* nachvollzogen werden, indem man versuchte, Filmvorführungen vor allem in den Arbeiterklubs zu fördern und den im weitesten Sinne ‚freien Markt' der Kinos zurückzudrängen. Wurde *dosug* unmittelbar nach Ende des Bürgerkriegs vor allem zur Wiederherstellung physischer Kräfte thematisch, so gewann Mitte der 20er Jahre der Diskurs über den *dosug* als ‚aktive' Zeit an Bedeutung, um die Entwicklung der Persönlichkeit im Sinne der neuen Ideologie zu unterstützen. Gegen Ende der NĖP-Periode und in den 1930er Jahren werden aber auch ideologische Zugeständnisse gemacht: Auch ‚untätige' Erholung wird nicht mehr gebrandmarkt, das Bedürfnis nach ‚passiver' Unterhaltung wird zunehmend akzeptiert – und damit geht auch das Aufblühen des sowjetischen Unterhaltungsfilms einher.

Mit ihren Überlegungen zur *‚Persönlichen Zeit' des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang?* nehmen Vladimir Lapin und Konstantin Rapp eine soziale Gruppierung in den Blick, deren Alltag traditionell und so auch in vorrevolutionärer Zeit stark reglementiert war und für Muße-Erfahrungen fast nicht in Betracht zu kommen scheint. Im Beitrag wird die Bedeutung der ‚persönlichen Zeit' im Zeitbudget der russischen Wehrpflichtigen beleuchtet. Seit ihrer Gründung lässt sich die russische Armee als ein ‚Territorium der Unfreiheit' beschreiben. Die besondere zeitliche und räumliche Organisation des Militärlebens, das sich gerade gegenüber dem Zivilbereich durch eine Entpersonalisierung und strenge Kontrolle auszeichnet, ist nicht nur darauf ausgerichtet, Freiräume zu reduzieren, sie verhindert auch eine positive individuelle Haltung der Soldaten zur Erfahrung von Raum und Zeit, was als wichtige Voraussetzung für Muße-Erfahrungen gelten kann. Einerseits wird die ‚persönliche Zeit' der Soldaten, unter die auch die Zeit für Erholung und Zeit zur freien Verfügung fällt, den Militärangehörigen gesetzlich garantiert. Andererseits kann sie von den Vorgesetzten jederzeit aufgehoben werden. Diese Zeit wird de facto für die Regeneration der Kräfte gebraucht und durch Vorbereitung auf den nächsten Diensttag in Beschlag genommen. Ein Blick auf den Tagesablauf Wehrpflichtiger

zeigt, dass Soldaten zwecks Kontrolle permanent beschäftigt werden, wobei auch kollektive sportliche Aktivitäten und die ‚patriotische Erziehung' viel Platz einnehmen. Dennoch lassen Selbstzeugnisse von Angehörigen der Truppe darauf schließen, dass es in dem streng reglementierten Militärraum auch Nischen der Freiheit gibt. Diese entstehen vor allem dort, wo die Kontrolle durch Vorgesetzte nachlässt, z. B. in schwer zugänglichen Räumen oder bei einer Beurlaubung. Freiheitsnischen können außerdem als informelles Privileg dienstälterer Soldaten entstehen oder auch durch besondere Fachqualifikationen, die es Spezialisten erlauben, ihre Zeit bei Auftrags- oder hauswirtschaftlichen Arbeiten selbstbestimmter und freier einzuteilen. Freiräume entstehen schließlich dadurch, dass sich die strenge Reglementierung und Normierung als praktisch nicht vollständig realisierbar erweist. Der Anspruch auf eine allumfassende Kontrolle führt paradoxerweise dazu, dass es Freiräume entstehen, die von den Soldaten selbstbestimmt genutzt und die sogar in die Nähe von Muße-Erfahrungen gerückt werden können.

Im Abschnitt *Konkretisierung II: Formen der Erziehung zum ‚Neuen Menschen'* werden anhand einzelner Räume, sozialer Gruppen und spezifischer kultureller Praktiken die Versuche der sowjetischen Machthaber beleuchtet, durch Bereitstellung und Etablierung neuer Angebote und zum Teil auch verpflichtender Maßnahmen die Idee einer ‚neuen, sozialistischen Welt' konkret umzusetzen.

So wird in Stanislav Savickijs Beitrag *„Gartenstadt" und sowjetischer Alltag. Das Experiment von* Detskoe Selo die Geschichte der Transformation der Petersburger Vorstadt *Detskoe Selo* (vorrevolutionäre Bezeichnung: *Carskoe Selo*; seit 1937 – Stadt Puškin) und ihrer Parks in einen sowjetischen Freizeit- und Erholungskomplex rekonstruiert. Seit Ende der 1920er und im Laufe der 1930er Jahre entwickelte sich *Detskoe Selo* als Satellitenstadt Leningrads durch die Transformation der vorrevolutionären Schlösser und Parks in *Parks für Kultur und Erholung* (PKiO) zu einem neuen Kurort. Savickij beleuchtet die Ideen, Vorbilder und Umsetzungsformen dieser Prozesse. Deutlich wird, dass man in diesen Prozessen zwar auf ausländische Vorbilder zurückgriff, so auf die urbanistische Utopie Ebenezer Howards (1850–1928) und die Erfahrungen mit deutschen Luna-Parks, diese Modelle aber zum Zwecke der ideologischen Erziehung der breiten Massen umfunktionalisiert wurden. Kulturelle und sportliche Aspekte des *dosug* standen dabei zwar im Vordergrund, aber diese Adaptierungen führten schließlich dazu, dass sich *Detskoe Selo* nicht zu einer utopischen Gartenstadt im Sinne Ebenezer Howards entwickelte, sondern zu einem Kurort mit Museen, Sportanlagen und Einrichtungen zur Gesundheitsförderung.

Auch die Untersuchung von Svetlana Malyševa, *Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von* dosug *in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')*, belegt am Beispiel eines urbanen Raums, wie in den ersten Jahrzehnten der Sowjetunion *dosug* von den Ideologen vor allem utilitaristisch als Instrument der Indoktrinierung ver-

standen wurde. *Dosug* unterlag damit einer umfassenden staatlichen und gesellschaftlichen Kontrolle; er sollte dementsprechend öffentlich sein und kollektiven Charakter tragen. Dieses Konzept der 1920er bis 30er Jahre war auch eng mit einem Wandel des städtischen Raums verbunden, wie sich mit dem Beispiel der Stadt Kazan', eines der größten Zentren in der Volga-Region, illustrieren lässt. Der städtische *dosug*-Raum wurde nicht nur durch die Sowjetmacht konstruiert, unifiziert und kontrolliert, sondern auch die Bevölkerung veränderte diesen Raum aktiv und eignete sich ihn an. So sind Hybridisierungsprozesse zu erkennen, indem das Konzept des sowjetischen *dosug* von verschiedenen Gruppen der städtischen Bevölkerung je nach ihren Vorstellungen, Vorlieben und Bedürfnissen adaptiert und korrigiert wurde.

Eine ganz andere Form der Regulierung und Instrumentalisierung des *dosug* durch die neuen Machthaber beschreibt Evgenija Stroganova in ihrem Beitrag *Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'. Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre).* Die besondere Aufmerksamkeit der Verfasserin gilt dabei der *Maksim-Gor'kij-Kolonie* (1928) und der *Dzeržinskij-Kinderarbeitskommune*, die beide von Anton Semënovič Makarenko (1888–1939) organisiert wurden, sowie der *Arbeitskommune der OGPU* in Bolševo (1924–1939), die Matvej Samojlovič Pogrebinskij (1895–1937) leitete. In diesen Institutionen versuchte man, die soziale Rehabilitation obdachloser Kinder und jugendlicher Straftäter zu gewährleisten und deren intellektuelle und körperliche Entwicklung sowie kreative Fähigkeiten zu fördern. Allerdings basierten alle Aktivitäten in diesen Institutionen, darunter auch diejenigen die unter *dosug* zu zählen wären, auf der Idee einer ‚politisch-erzieherischen Arbeit'. Ziel war es, den ‚Neuen Menschen', also den idealen sowjetischen Menschen, zu schaffen, und das notfalls auch mit Gewaltmaßnahmen. *Dosug* wurde somit zu einem Instrument der Gleichschaltung, verbunden mit der Einschränkung von Freiheit. Die Erziehungslager wurden auf diese Weise zum Sinnbild des totalitären Staates.

Im Beitrag von Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré, *Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung. „Freizeittätigkeit" in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)*, werden jene Freizeiteinrichtungen in den Blick genommen, die nach der Revolution in einer beispiellosen Kampagne auf dem platten Land, in Kleinstädten und Dörfern, eingerichtet wurden; in erster Linie handelte es sich hier um Klubs, Volkshäuser und Lesehütten. Im Beitrag wird am Beispiel des Chors von Es'ki, eines kleinen mittelrussischen Dorfes, und seiner Entwicklung im 20. Jahrhundert gezeigt, wie kulturelle Praktiken aus vorrevolutionärer Zeit adaptiert und einer straffen ideologischen Kontrolle durch die Partei unterworfen wurden. Dabei zeigt sich, dass außerhalb des öffentlich vorgetragenen Repertoires eine Traditionslinie von Liedern und Texten erhalten geblieben ist, die ihren Platz außerhalb von Klubs und Volkshäusern in privaten Mußestunden finden konnte.

Aleksandra Kasatkina widmet ihren Beitrag *Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)* einem kulturellen Phänomen, das vor, während und nach der sowjetischen Zeit in unterschiedlichen Formen existierte und von manchen sogar als Inbegriff russischer Freizeitkultur gilt. Tatsächlich ist ‚Datscha' eines der wenigen russischen Fremdworte in der deutschen Sprache. Jeden Sommer verbringen Millionen Menschen aus urbanen Räumen in Russland ihre Zeit damit, im Schweiße ihres Angesichts auf ihren Datschen und in ihren Gärten zu arbeiten. Sie sind fest davon überzeugt, dass sie sich auf diese Weise erholen und entspannen können. Die Autorin sucht nach einer Erklärung für dieses Paradoxon der „Erholung durch Anstrengung", vor allem mit Blick auf die spätsowjetische Zeit. Das auf marxistischen Ideen gründende Projekt der sowjetischen Moderne war durch die Absicht geprägt, die Unterscheidung zwischen Arbeit und Freizeit bzw. *dosug* zu aufzuheben. Im *Dritten Programm der Kommunistischen Partei von 1961* wurde endgültig die entscheidende Formel für diese Idee gefunden, indem man die Konzepte der „aktiven Erholung" und des „schöpferischen *dosug*" erfand. Diese Formeln wurden in spätsowjetischen arbeitswissenschaftlichen Studien entwickelt und sollten als Anleitung dienen, wie ein Sowjetmensch richtig zu arbeiten und sich zu erholen habe. Es entstehe also – so die Ergebnisse der Forschungsliteratur – eine besondere emotionale, körperlich-sinnliche und intellektuelle Konfiguration, die durch Begriffe wie „Enthusiasmus", „Ruhelosigkeit" bzw. „anhaltendes Interesse" oder „Nicht-Gleichgültigkeit" repräsentiert wurde. Kasatkina zeigt anhand von Interviews mit Datschen-Besitzern, die in der Sowjetzeit sozialisiert wurden, dass sich dieser Diskurs auch heute noch in der Haltung der Menschen dieser Generation widerspiegelt – auch wenn das sowjetische Projekt längst der Vergangenheit angehört.

Viele der hier präsentierten Untersuchungen zeugen von einer mehr oder weniger großen Differenz zwischen den theoretischen, ideologisch fundierten Ansprüchen der (neuen) bolschewistischen Machthaber und den alltäglichen Praktiken, mit denen die Vorgaben unterlaufen oder konterkariert wurden. Immer wieder schimmern in unterschiedlichen Quellen – allen Ansprüchen eines Kollektivismus zum Trotz – individuelle Mußeerfahrungen durch. Es ist naheliegend, dass diese vor allem auch in künstlerischen Manifestationen zu finden sind, wie mit dem abschließenden Abschnitt *Ästhetisierung und Subversion* zumindest angedeutet sei, zunächst am Beispiel literarischer Texte und schließlich – gewissermaßen als Ausblick in eine Epoche, in der die Sowjetunion schon Erosionserscheinungen zeigt – am Beispiel des Moskauer Konzeptualismus.

Konstantin Rapp greift mit Valentin Petrovič Kataev (1897–1986) eine bekannte und zugleich kontrovers rezipierte Figur des sowjetischen Literaturbetriebs heraus und untersucht damit einen Autor im Spannungsfeld zwischen notwendiger Anpassung an die Anforderungen des Sozialistischen Realismus und einer Suche nach einem Freiraum künstlerischer Autonomie. Kataevs am

Vorabend des Großen Terrors verfasster Text *Beleet parus odinokij* (Einsam blinkt ein weißes Segel; 1936) wird dabei als Schlüsselwerk betrachtet, mit dem der Autor nicht nur seine Stellung im offiziellen Literaturbetrieb langfristig festigen, sondern sich zugleich auch eine Rückzugsnische schaffen konnte, in der er seine Kindheitserinnerungen künstlerisch (re)konstruierte. Dabei lassen sich Muße-Erfahrungen vor allem bei der Darstellung der geborgenen Welt des autobiographisch geprägten kindlichen Helden Petja und seiner Weltwahrnehmung identifizieren, zugleich manifestieren sich solche Erfahrungen in der literarischen Rekonstruktion der Erinnerungen des erwachsenen Erzählers. Ein mußeaffines Moment liegt dabei in der poetischen Funktion der Sprache, bei der die sprachliche Botschaft, von den praxisorientierten Zwängen befreit, um ihrer selbst willen in den Vordergrund rückt. Kataev bedient zwar die Ideologie, indem er seinen Text an den Prinzipien des Sozialistischen Realismus ausrichtet und das Erwachsenwerden des kindlichen Helden als Entwicklung hin zum revolutionären ‚Bewusstsein' schildert, zugleich wird – insbesondere durch die Allusion an den titelgebenden Prätext Lermontovs – in sehr subtiler Weise die Technologie der ideologischen Propaganda entlarvt. Trotz ihrer ideologischen Funktionalisierung transportiert die kindliche Perspektive in *Beleet parus odinokij* für den erwachsenen Erzähler ein Freiheitspotenzial und ermöglicht auch eine Muße-Erfahrung.

Mit zwei Texten von Lidija Korneevna Čukovskaja (1907–1996) untersucht Konstantin Rapp das Werk einer sowjetischen Intellektuellen, die aufgrund ihrer oppositionellen Haltung aus dem offiziellen sowjetischen Betrieb allmählich verdrängt und 1974 aus dem Sowjetischen Schriftstellerverband ausgeschlossen wurde. Ihre Werke konnten in der Sowjetunion erst in der Perestrojka-Zeit erscheinen. Die beiden für die Analyse ausgewählten Texte, *Sof'ja Petrovna* (1939/40) und *Spusk pod vodu* (Untertauchen; 1949–57) zeigen, in welcher Weise Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums verhandelt werden. Über das Thema ‚Muße' werden neue Perspektiven auf das Selbstverständnis und auf Handlungsimpulse der Protagonisten in den literarischen Texten der 1930er Jahre eröffnet, indem nach Freiräumen jenseits der verordneten Arbeit und der gelenkten Freizeit gefragt wird.

Čukovskajas Erzählung *Sof'ja Petrovna*, auf der Handlungsebene 1937, auf dem Höhepunkt des stalinistischen Terrors situiert, stellt eine gewöhnliche sowjetische Frau ins Zentrum, die von der Ideologie allmählich indoktriniert wird und die in ihrem blinden Glauben an die Propaganda den systematischen, von oben organisierten Charakter der stalinistischen Säuberungen nicht einsehen kann, was sie zu psychischer Deformation und schließlich in den Wahnsinn führt. Dabei haben Muße-Erfahrungen, die außerhalb der sowjetischen Gegenwart zu verorten sind, für die Protagonistin zunächst eskapistischen Charakter, indem sie vor allem mit der idealisierten vorrevolutionären Vergangenheit Sof'ja Petrovnas verbunden sind. Immer mehr aber treten die Ansprüche einer dem

Effektivitätsdiskurs unterworfenen Arbeit mit einer entsprechenden offiziell vorgegebenen Freizeit- und Erholungskultur in den Vordergrund. Hinzu kommt, dass die scheinbar geborgene Welt für Sof'ja Petrovna mit der plötzlichen Verhaftung ihres Sohnes zusammenbricht; ein eskapistisches, mußevolles Eintauchen in eine idyllisierte Vergangenheit wird damit obsolet.

Der zweite analysierte Text Čukovskajas, *Spusk pod vodu,* dessen Handlung Ende der 1940er Jahre spielt, zeigt ebenfalls einen engen Bezug zu den Jahren des stalinistischen Terrors und schildert über die Topographie eines Sanatoriums zugleich eine der bedeutsamen Maßnahmen der Sowjets, Freizeit, Erholung und *dosug* der ‚Sowjetmenschen' kollektiv zu organisieren und auch zu lenken. Die Hauptfigur Nina Sergeevna arbeitet im Sanatorium an einer Übersetzung, um offiziellen Anforderungen zu genügen. Im Geheimen schreibt sie an einem Buch, in dem ihre Erfahrungen aus den 30er Jahren und den Verlust ihres Ehemanns verarbeitet. Von großer Relevanz für Muße-Erfahrungen ist der Raum des sowjetischen Sanatoriums, der sich im Sinne Foucaults als Heterotopie betrachten lässt. Im Sanatorium werden der ‚normale' Alltag und die verordnete Arbeit vorübergehend suspendiert, sodass der Mensch nicht nur seine Arbeitskraft regenerieren, sondern auch ‚in Muße' (‚na dosuge') arbeiten könne. Tatsächlich aber bilden die Heterotopien die autoritären Verhältnisse des Sowjetsystems ab, sodass sie als Scheinheterotopien zu betrachten sind. Innerhalb dieser Scheinheterotopie findet Nina Sergeevna z. B. beim Spaziergang im Wald Freiräume, die sich als ‚wahre', positiv konnotierte Heterotopien der Muße beschreiben lassen. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Besinnung der Protagonistin auf die Schlüsselwerke der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts, an denen sie sich vergewissern kann und in die ihr moralischen Halt geben. Damit wird deutlich, dass Muße-Erfahrungen – ähnlich wie bei V. P. Kataev –, wenn überhaupt, nur über einen Anschluss an die vorrevolutionäre Kultur ermöglicht werden.

Marina Gerbers Aufsatz *Freie Zeit,* dosug *und Muße im Moskauer Konzeptualismus* befasst sich mit dem Bedeutungsspektrum der ‚freien Zeit' in Werken des Moskauer Konzeptualismus der späten Sowjetunion, womit die sich in vorliegendem Sammelband durchziehenden Fragstellungen gewissermaßen abschließend gebündelt werden. Eine genaue Analyse einzelner Arbeiten belegt die intensive und auch kritische Auseinandersetzung von Künstlerinnen und Künstlern in der Spätphase der Sowjetunion mit den sowjetischen Konzepten von Zeit, Erholung und *dosug*. Interessant sind in diesem Zusammenhang Viktor Dmitrievič Pivovarovs (geb. 1937) künstlerische Arbeit *Tageseinteilung eines einsamen Menschen* (Režim dnja odinokogo čeloveka; 1975) und insbesondere die Gruppe *Kollektive Aktionen*, die mit ihren Aktionen für ein auserlesenes Publikum eine neue, transgressive Erfahrung ‚freier Zeit' ermöglichte. Diese Aktionen können auch als eine durch Kunst evozierte Mußeerfahrung verstanden werden – und nicht zuletzt als radikaler Gegenentwurf zu der Zumutung des sowjetischen Systems, auch die Herrschaft über die Zeit zu übernehmen.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (Gesammelte Schriften 6), hg. v. Rolf Tiedemann u. a., Frankfurt am Main 2003.

Arndt, Andreas, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980.

Brine, Jenny/Perrie, Maureen/Sutton, Andrew (Hg.), *Home, School, and Leisure in the Soviet Union*, London u. a. 1980.

Čajanov, Aleksandr V., *Osnovnye idei i formy organizacii krest'janskoj kooperacii*, Moskva 1919.

– *Putešestvie moego brata Alekseja v stranu krest'janskoj utopii*, Moskva 1920.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Stroganov, Michail V., „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82.

Danilevič, Vasilij F., *Rabočee vremja i otdych*, Moskva 1924.

Dokučaev, Il'ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Ficpatrik, Šejla, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008.

Fitzpatrick, Sheila, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999.

Gel'mont, A./Durikin, A. (Hg.), *Trud i dosug rebenka. Po materialam obsledovanija vidov dejatel'nosti detej ot 3 do 16 let*, Moskva 1927.

Gimmel, Jochen, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" [im vorliegenden Band].

– „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" [im vorliegenden Band].

– „Mußevolle Arbeit oder ruheloser Müßiggang", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 47–59.

– „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße", in: Dobler/Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*, 335–377.

Gordon, Leonid A./Klopov, Ėduard V., *Čelovek posle raboty*, Moskva 1972.

Gordon, Leonid A./Rimaševskaja, Natal'ja M., *Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja*, Moskva 1972.

Grušin, Boris A., *Svobodnoe vremja. Aktual'nye problemy*, Moskva 1967.

Hansen-Löve, Aage A., „Kazimir Malevičs Ökonomien: Zwischen Perfektion und Faulheit", in: Barbara Gronau/Alice Lagaay (Hg.), *Ökonomien der Zurückhaltung. Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld 2010, 167–188.

Itkind, G./Gorčakov, B., „Bjudžet vremeni rabočego v SSSR", in: *Voprosy profdviženija* 7/8 (1933).
Jadov, Vladimir A. (Hg.), *Sociologija v Rossii*, 2 izd., Moskva 1998.
Jaroslavskij, Emel'jan M., „Kak sbereč' sily molodeži?" (1925), zit. nach: Masunin, *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista*, 81.
Kagan, Abram G., *Kak molodež' raschoduet i kak nado raschodovat' polučku*, Leningrad 1928.
– *Molodež' posle gudka. S predisloviem P. I. Berzina*, Moskva/Leningrad 1930.
Kalugin, Dmitrij, „Dosug i trud v russkoj kul'ture vo vtoroj polovine XVIII – pervoj polovine XIX vv.", in: *Welt der Slaven* 63,1 (2018), 110–122.
Karačunskaja, Ė., „Dosug i otdych", in: *Revoljucija i kul'tura* 13 (1929), 43–46.
Keipert, Helmut, „Von Luther über Bebel zu Lenin und Stalin: Das russische ‚geflügelte Wort' Кто не работает, тот не ест", in: *Welt der Slaven* 63,2 (2018), 215–242.
Keržencev, Platon M., *Bor'ba za vremja*, Moskva 1924.
– *NOT. Naučnaja organizacija truda i zadači partii*, Moskva 1923.
– *Organizuju samogo sebja*, Moskva 1923.
Kiaer, Christina/Naiman, Eric (Hg.), *Everyday Life in Early Soviet Russia. Taking the Revolution Inside*, Bloomington, Ind. u. a. 2006.
Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
Koenker, Diane P. *Club Red. Vacation Travel and the Soviet Dream*, Ithaca, NY 2013.
Koroliov, Sonja/Zink, Andrea (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main u. a. 2017.
Kostikova, Anna/Nikandrov, Aleksandr, *Vzgljad iz Rossii. Razmyšlenija o mužestve leni i bezdel'ja. Trud i ego sud'ba. Kollektivnaja monografija*, Moskva 2017.
Kožanyj, Pavel M., *Rabotnica i byt*, Leningrad 1926.
Kucher, Katarina, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012.
Kucher, Katharina, *Der Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus 1928–1941*, Köln/Weimar u. a. 2007.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Lebina, Natalija B., *Ėnciklopedija banal'nostej. Sovetskaja povsednevnost'. Kontury, simvoly, znaki*, Sankt-Peterburg 2006.
Lovell, Stephen, „Leisure in Russia: ‚Free' Time and Its Uses", in: *Forum for Anthropology and Culture* 3 (2006), 123–154.
– *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003.
Malevič, Kazimir, „Die Faulheit als eigentliche Wahrheit der Menschheit", in: Malevič, *Gott ist nicht gestürzt! Schriften zu Kunst, Kirche, Fabrik*, hg. u. übers. v. Aage A. Hansen-Löve, Wien 2004, 107–119.
Malevič, Kazimir S., *Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva. S priloženiem stat'i Feliksa Filippa Ingol'da „Reabilitacija prazdnosti"*, Moskva 1994.
Malyševa, Svetlana Ju., *Prazdnyj den', dosužij večer. Kul'tura dosuga rossijskogo provincial'nogo goroda XIX – načala XX veka*, Moskva 2011.
– *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005.

Mandel'štam, Osip Ė., „Kiev", in: Mandel'štam, *Polnoe sobranie sočinenij i pisem v 3 t.*, hg. v. Aleksandr G. Mec, t. 3: *Proza. Pis'ma*, Moskva 2011, 72–76.

Marcuse, Herbert, *Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus* (Schriften 6), Frankfurt am Main 1989.

Marx, Karl, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919.

– „Kritik des Gothaer Programms", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 10–32.

Masunin, M., *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista*, Moskva 1926.

Mirskij, Ėduard M., „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 8, Moskva 1972, 468.

Morozov, Sergej D./Žiromskaja, Valentina B. (Hg.), *Čelovek v rossijskoj povsednevnosti. Istorija i sovremennost'. IV meždunarodnaja naučno-praktičeskaja konferencija. Mart 2011 g.*, Perm' 2011.

Moskoff, William, *Labour and Leisure in the Soviet Union. The Conflict between Public and Private Decision-Making in a Planned Economy*, London u. a. 1984.

[N. N.], „Konstitucija (Osnovnoj zakon) Rossijskoj Socialističeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki, prinjataja V Vserossijskim s''ezdom Sovetov 10 ijulja 1918 goda", in: Upravlenie delami Sovnarkoma SSSR (Hg.), *Sobranie uzakonenij i rasporjaženij pravitel'stva za 1917–1918 gg.*, Moskva 1942, 671–682.

– „Konstitucija (Osnovnoj zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utverždena Črezvyčajnym VIII Vserossijskim s''ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda", in: Jurij S. Kukuškin/Oleg I. Čistjakov, *Očerk istorii Sovetskoj Konstitucii*, Moskva 1987, 285–313.

Patrušev, Vasilij D./Artemov, Vladimir A./Novochackaja, Ol'ga V., „Izučenie bjudžetov vremeni v Rossii XX veka", in: *Sociologičeskie issledovanija* 6 (2001), 112–120.

Pisarev, B./Rojzman, M., „Nočnoj sanatorij", in: *Bol'šaja Medicinskaja Ėnciklopedija v 36 t.*, [2 izdanie], hg. v. Aleksandr N. Bakulev, t. 21, Moskva 1961, 186–188.

Poljakov, Jurij A., „Istorija povsednevnosti – važnoe napravlenie v nauke", in: Poljakov (Hg.), *Čelovek v rossijskoj povsednevnosti. Sbornik naučnych statej*, Moskva 2001, 4–17.

Priddat, Birger P., *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

Prudenskij, German A., *Problemy rabočego i vnerabočego vremeni*, Moskva 1972.

Razumovskaja, Aida G., „Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen" [im vorliegenden Band].

Reitz, Tilman, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben", in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft* (Ästhetische Eigenzeiten 1), Hannover 2014, 369–389.

Šachgel'djanc, Ambarcum E./Šarovar, T. M., „Sanatorij-profilaktorij", in: *Bol'šaja Medicinskaja Ėnciklopedija v 30 t.*, [3 izdanie], hg. v. Boris V. Petrovskij, t. 22, Moskva 1984, 478–479.

Savickij, Stanislav A., „‚Gartenstadt' und sowjetischer Alltag. Das Experiment von *Detskoe Selo*" [im vorliegenden Band].

Schlögel, Karl, *Terror und Traum. Moskau 1937*, München 2008.

Strumilin, Stanislav G., *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*, Moskva/Leningrad 1924.
– „Bjudžet vremeni služaščich", in: *Planovoe chozjajstvo* 8 (1925), 273–289.
– „K izučeniju rabočego byta. (Po materialam inventarnych obsledovanij)", in: *Planovoe chozjajstvo* 8 (1925), 87–115.
– „Problemy svobodnogo vremeni (1934)", in: German A. Prudenskij (Hg.), *Vnerabočee vremja trudjaščichsja*, Novosibirsk 1961, 33–42.
– „Rabočee vremja v promyšlennosti SSSR (1897–1935 gg.) (1936)" in: Strumilin, *Problemy ėkonomiki truda*, Moskva 1957, 477–485.
Tarasenko, Vitalij N., „Dosug perioda NĖPa v postsovetskoj istoriografii (predvaritel'nye itogi issledovanija)", in: *Sovremennye problemy servisa i turizma* 4 (2010), 20–27.
Taylor, Frederick W. *The Principles of Scientific Management* (Cosimo classics), New York 2006.
Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren" [im vorliegenden Band].
Žuravlëv, Sergej V./Muchin, Michail Ju., *„Krepost' socializma". Povsednevnost' i motivacija truda na sovetskom predprijatii, 1918–1938 gg.*, Moskva 2004.
Zuzanek, Jiri, *Work and Leisure in the Soviet Union. A Time-Budget Analysis*, New York 1980.

Theoretische Grundlegungen

Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx

Jochen Gimmel

1. Zum Verhältnis von Muße, Praxis, Theorie und Glück

Dem Wortlaut nach findet sich ‚Muße' im marxschen Werk nur an verstreuten Stellen und nimmt keine tragende terminologische Rolle ein. Wenn man Muße jedoch als ein Konzept begreift, das nicht dem Wortlaut nach genannt sein muss, um seinem Inhalt nach aufgerufen zu sein, dann lässt sich Muße durchaus als zentrales Motiv des marxschen Denkens verstehen. Wo die Idee eines Zu-sich-Findens des Menschen in der Praxis der Selbstverwirklichung zur Sprache kommt, wo Praxis also Verwirklichung des Menschen als Selbstzweck meint, da berührt dieses Motiv das Konzept der Muße, wie es wenigstens seit Aristoteles überliefert ist.[1] Muße (*scholé*) gilt dort als Möglichkeitsfreiraum für Praxis im weiteren (freies politisches Handeln, Feiern, künstlerische Beschäftigung etc.) und für Theorie (*theoria*) im engeren Sinne.[2] Nicht Untätigkeit in Form eines Nichtstuns, einer Trägheit (*acedia*) zeichnet also Muße aus, sondern vielmehr, dass sie eine Praxis allererst ermöglicht, die ihren Zweck in sich selbst findet und darum Glück verspricht.

So wurde Muße in dieser antiken Konzeption durch eine Praxis gekennzeichnet, die ihren Zweck in sich selbst trägt und aktuell verwirklicht –, man kann von einer Muße-Praxis eudaimonischer (glückspendender) Entelechie (Selbstzweckhaftigkeit) sprechen.[3] Es ist aber, genauer betrachtet, die Muße, die den Anhaltspunkt liefert, um den Begriff der ‚Praxis' zu differenzieren und von anderen Tätigkeitsmodellen abzugrenzen. Gegenüber dem Oberbegriff für menschliches Handeln wird in der aristotelischen Tradition Praxis in einem spe-

[1] Zu den Dimensionen des Begriffs der Muße ausgehend von der antiken und spätantiken Tradition vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 1–14.

[2] Vgl. Thomas Jürgasch, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.

[3] Diese besondere Form von Praxis, die ihren Zweck in sich trägt und sich aktuell genießend verwirklicht, wurde mehrfach als eine Dynamik gekennzeichnet, die als Feier bzw. Fest beschrieben werden könnte. Das scheint mir durchaus treffend, um sich den besonderen Charakter der Muße-Praxis zu vergegenwärtigen. Vgl. Josef Pieper, *Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*, München 2007, 113; Hans-Dieter Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008, 161–168.

zifisch emphatischen Sinn gebraucht, der durch Muße (*scholé*) ausgezeichnet ist und in Kontrast zu einem Handeln als bloßem Herstellen (*poiesis*) und der Last eines endlosen Sichabmühens (*ponos*) tritt.[4] So gesehen, wird nicht die Muße durch eine besondere Form der Praxis bestimmt, sondern diese vielmehr durch Muße. Muße wird als Bedingung eudaimonischer Tätigkeit begriffen, insofern sie deren spezifische Struktur, nämlich Selbstzweckhaftigkeit, vorgibt. Schlicht gesagt: Wer Muße hat, wird danach streben, sie auf eine glückspendende Art und Weise auszufüllen und ihr Dauer zu verleihen; er wird versuchen, die Muße mit einer Praxis zu erfüllen, die ihr entspricht und die gerade darum als Praxis im emphatischen Sinne angesprochen werden kann. In der Muße gründet sich so eine besondere Art des Tätigseins – eine eudaimonische Praxis, die den Schlussstein der aristotelischen Ethik bildet.

Der Versuch, Muße durch besondere Formen von Praxis (z. B. Theorie, Politik, Meditation, Spaziergänge etc.) zu kennzeichnen, muss zu kurz greifen, wenn man die aristotelische Engführung von *eudaimonia* und *scholé* so versteht, dass der emphatische Praxisbegriff in der Muße seine wesentliche Bestimmung findet, denn dann stellt Muße das Prinzip von Praxis (Muße ‚beherrscht' und ‚begründet' sie) dar und nicht umgekehrt. So kann zum Beispiel Theorie (aber auch Tätigkeiten wie Spazieren, Gartenarbeit, freies Gespräch, Essen usw.) als eine Tätigkeit verstanden werden, die durch Muße gekennzeichnet ist und danach beurteilt werden müsste, inwieweit sie der Muße, der sie sich verdankt, auch gerecht wird.[5] Zuerst erscheint Muße vielleicht nur als äußerliche und negative (Abwesenheit von Praxisdruck) Bedingung für ungezwungene Formen der Praxis. Andererseits und darüber hinaus meint sie aber in der antiken Tradition auch den inneren Maßstab einer glückspendenden Lebensführung, sie stellt ein Ideal dar, an dem sich das Streben nach einem erfüllenden Leben zu messen

[4] Vgl. Theodor Ebert, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30. Auf dieser Dreiteilung beruht letztlich auch Hannah Arendts Kartographie der *Vita activa* (Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, übers. v. Mary McCarthy, München 2013). Die emphatische und auf Muße beruhende Praxis stünde bei ihr nun gleichermaßen für den Bereich des Handelns als auch den des Denkens ein. Vgl. Jochen Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt", in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium 6), Tübingen 2017, 295–321.

[5] In der Konsequenz dieses Gedankens stellt Muße ein tragfähiges Kriterium dar, um die Konzeption bzw. das Ideal von *theoria* in antiken aristotelischen Traditionen von wissenschaftlicher Theoriebildung der Neuzeit und Moderne, von der (Un-)Praxis der Wissens-Herstellung abzugrenzen, die tendenziell als Arbeit, wenigstens aber als Verfahren und Herstellung verstanden wird. In diesem Sinn lässt sich der moderne Versuch der Etablierung der Phänomenologie als exakte Wissenschaft bei Husserl durchaus auch als eine Re-Etablierung von Muße verstehen, vgl. Edmund Husserl, „Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie", in: Walter Biemel (Hg.), *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, 314–348. Gerade Wissenschaftskritik dürfte sich heute mit größerem Recht als je zuvor auf Muße als Kriterium berufen.

hat. Hieraus erschließt sich eine Perspektive, die es erlaubt, die aristotelische Konzeption kritisch gegen eine Verengung des Mußebegriffs ins Feld zu führen, die sie bloß als äußere – notwendige, aber dennoch unwesentliche – Bedingung eines *bios theoretikos* begreift. Das Kriterium für Praxis im emphatischen Sinne des Wortes wäre nicht in einer Klassifikation von Tätigkeiten zu suchen, die diese in zupackende, genießende, ästhetische, soziale oder kontemplative Kategorien unterteilt, sondern darin, ob diese sich *in Muße als Muße* erfahren lassen und vollziehen. Muße stellt dann das Kriterium von Praxis als deren Sinn[6] dar, der in dem Glück bestünde, ein existenzielles Selbstverhältnis, eine radikale Selbst- und Welterfahrung, zu gewähren.

Nimmt man diesen Gedanken ernst, dann wird deutlich, dass äußerliche Unterscheidungen wie die von Geistes- und Körperarbeit, von Produktivität und Unproduktivität oder Anstrengung und Leichtigkeit des Tuns nicht dazu taugen, Muße von Nichtmuße abzugrenzen.[7] Dass in der aristotelischen Konzeption *theoria* als die ideale Form einer Praxis der *scholé* behauptet wird, verengt den Mußebegriff nicht notwendigerweise, sondern legt vielmehr eine Interpretation nahe, die dem Begriff der Theorie eine enorme Bedeutungsweite und Radikalität zuspricht, eine solche, die dem Widerspruch von Theorie und Praxis von Grund auf entgeht.[8] Diesem Gedanken nachgehend, verfolge ich hier die These, dass das Primat der Praxis im deutschen Idealismus und dessen materialistische ‚Umkehrung' durch Marx als eine Einlösung von Theorie verstanden werden müsste, deren Maß in einer Idee von Muße zu suchen wäre, die sich zu einer impliziten geschichtsphilosophischen Kategorie gewandelt hätte: Muße stellt dann das Ideal, Telos oder die Utopie einer Geschichte als Praxis der Menschheit dar.[9]

Ich möchte diesen Gedanken hier vorausgreifend in Bezug zu Marx kurz erläutern. Bei Marx firmiert die Idee einer selbstzweckhaften und glückspendenden

---

[6] Vgl. zum Begriff des Sinns in diesem Zusammenhang Kurt Röttgers, *Muße und der Sinn von Arbeit. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014.

[7] Die Tatsache unbestritten, dass Aristoteles insbesondere in der *Nikomachischen Ethik* eine Engführung von Theorie und Muße vornimmt (dieses Verhältnis werde ich unten eigens interpretieren), sieht er doch zugleich Muße durchaus auch anderen Formen der Praxis wie z. B. Politik, Unterhaltung und Genuss zu Grunde liegen. Vgl. Detlef Fechner/Peter Scholz, „Schole und otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte", in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, Münster 2002, 83–148, 108–114.

[8] Vgl. Jochen Gimmel, *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th.W. Adorno*, Münster 2014, https://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/dd46c785-5fe8-41d6-ae15-a1318a28e4da/artikel_gimmel_2014.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

[9] Zur Entwicklung und den Dimensionen des Praxisbegriffs gerade auch in seiner modernen Lesart vgl. Alfred Schmidt, „Praxis", in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 1107–1138.

Entfaltung der menschlichen Anlagen unter dem Titel ‚Kommunismus'.[10] Das kommunistische Ideal lässt sich nach einem Strang der Marxinterpretation, der sich gerade von der vorherrschenden Lektüre im ‚real existierenden Sozialismus' abhebt[11], als allgemeiner *bios theoretikos* verstehen.[12] Dieser zuerst abwegig erscheinende Gedanke erweist sich dann als plausibel, wenn man Theorie von der Muße her begreift und dem Gedanken nachgeht, dass in ihr die eigentliche Möglichkeit zur Verwirklichung menschlichen Daseins liegen könnte.[13] Sie ist so verstanden nicht nur als eine Tätigkeit neben anderen und nicht als bloßes Erkenntnis*mittel* zu begreifen, sondern meint grundlegender eine betrachtende, kontemplative *Lebensweise*, in der das Menschsein als solches Entfaltungsraum findet. Theorie lässt sich, wenn man ihren Sinn und Maßstab in der Muße – als dem glückspendenden Freiraum offener Selbst- und Welterfahrung des Menschen – sucht und sie nicht bloß als Modus der Wissensgenerierung begreift, als *die* Praxis menschlicher Entfaltung verstehen. Darin wäre sie als Lebensform, als *bios* ernst genommen.[14] Marx hat werkübergreifend Motive zentral gestellt, die sich mit Fug und Recht als solche Menschenpraxis der Theorie verstehen ließen. So scheint bei Marx der am Horizont sich abzeichnende kommunistische Mensch für sich die Praxis der *theoria* praktisch geltend zu machen in der „allseitigen Entwicklung der Individuen"[15] und der „Allseitigkeit [der] Entwicklung [der Gesellschaft], ihres Genusses und ihrer Tätigkeit"[16].

---

[10] Es sei hier darauf hinzuweisen und damit auch auf den weiteren Bezug zur Rezeption in der frühen Sowjetunion vorauszuweisen, dass der Begriff des Kommunismus bereits eine spezifische Geschichtlichkeit impliziert, die hier von tragender Bedeutung ist. Reinhart Koselleck schreibt in diesem Sinne: „Kommunismus mag als Begriff einer vorweggenommenen Zukunft als der bemerkenswerteste gelten, denn niemand hat jemals unzweideutig behauptet, daß dieser Zustand bereits existiere. Das Beispiel der frühen Sowjetunion ist in dieser Hinsicht erhellend. Dort behaupteten die Ausdeuter von Marx, daß sie in einer sozialistischen Gesellschaft lebten, daß sie sich aber ständig auf eine perfektere, kommunistische Zukunft hin bewegten." (Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, 92).

[11] Mit diesem Strang an Interpreten verbinde ich Autoren wie Georg Lukács aus *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Georg Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein", in: Lukács, *Werke*, Bd. 2: *Frühschriften II*, Darmstadt/Neuwied 1977, 161–517), Karl Korsch (Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt am Main 1972), Ernst Bloch (Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, hg. v. Joachim Fest/Wolf Jobst Siedler, Frankfurt am Main 1964) und die Kritische Theorie (vgl. z. B. Theodor W. Adorno, „Marginalien zu Theorie und Praxis", in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang*, Frankfurt am Main 1977, 759–782).

[12] Birger Priddat geht so weit, von einem marxschen Bildungselitismus hinsichtlich des kommunistischen Geschichtsversprechens zu sprechen, vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

[13] Vgl. Gimmel, *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th. W. Adorno*.

[14] Vgl. Gimmel, „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt".

[15] Karl Marx/Friedrich Engels, „Die deutsche Ideologie", in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3

Wenn man Theorie von der Muße her versteht, dann lässt sie sich nicht mehr nur als wissenschaftliche Begriffsbildung, als Erkenntnisgenerierung oder als epistemologisches Verfahren auffassen, sondern meint ein existenzielles Erwachen der Menschen im Bewusstsein ihrer selbst.[17] Erkenntnis, *episteme*, ist so verstanden nicht der Zweck von Theorie, nach dem sie sich einrichtet, so als sei sie eine Technik (wie in der Wissenschaft als institutionelles Erkenntnisverfahren), sondern Erkenntnis stellt vielmehr einen Ausdruck des theoretischen Verhaltens, der ‚Lebensweise Theorie' dar. Existenz findet in Erkenntnis als Lebenspraxis zu sich. Durch das theoretische Verhalten erschließt sich, diesem Ideal nach, ein Weltzugang, der nicht bloß und nicht vorrangig durch Bedürfnisse, Interessen oder praktische Zwecke gegängelt wäre, sondern zur Einsicht befähige, wie dieselben auf lange Sicht befriedigt sein und darüber hinaus ein radikal erfahrungsoffener Lebensvollzug in einem Weltverhältnis etabliert werden könnte, das – einem Wort Adornos folgend – als eine Wahrheit angesprochen werden kann, die man nicht hat, sondern in der man ist.[18] Durch solche Öffnung und als solche Wahrheit kondensiert diese wie Tautropfen zweckfreier Einsicht auf der kühlen Oberfläche des Bewusstseins, statt Welt mit epistemischen Praktiken zu durchfurchen, um aus ihr objektive Mittel zur Anwendung von Wissen zu generieren. In einem solchen Ideal-Kommunismus eines praktischen *bios theoretikos* hätte sich die Menschheit nicht bloß durch Wissen und Wissenschaft zu einer freien Gesellschaft umgestaltet, sondern hier dürfte Wissen selbst beginnen, sich in einen Genuss des Lebens zu verwandeln.[19] So verstanden verwirklicht sich

(MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 9–530, 424.

[16] Karl Marx, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42 (MEW 42), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 47–768, 105.

[17] Georg Lukács verdeutlicht dieses Verhältnis von Praxis und Theorie bei Marx in diesem Sinne. Lukács, „Geschichte und Klassenbewusstsein", 172–175.

[18] Theodor W. Adorno, „Zweite Lese", in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 4: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 2014, 123–128, 126. Interpretiert man die geschichtliche Aussicht auf eine Befreiung des Menschen in einer kommunistischen Gesellschaft in dem hier vorgeschlagenen Sinn als Einlösung von Theorie in einem *bios* selbstzweckhafter Existenz, impliziert das auch eine Radikalisierung des Wahrheitsbegriffs, der einer Form von „Existenz-Praxis" nachkommen müsste. Adorno hat diese Konsequenz gesehen und dargelegt. Vgl. Jochen Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg 2015, 64, 310–325.

[19] Dieses Pathos eines Glücks freier Praxis von Theorie ist denn auch den marxistischen Gedankenkreisen nie wirklich fremd gewesen. Das kommt insbesondere in emphatischen Entwürfen einer kommunistisch-künstlerischen Existenzform in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beinahe zügellos zum Ausdruck, bevor diesen durch den real-bürokratischen Terror des Stalinismus der Mut zur Phantasie ausgetrieben wurde. Ein schönes Beispiel dafür, das den unmittelbaren Bezug zur Mußethematik offenlegt, ist etwa der tschechische Poetismus (Vgl. Karel Teige, *Liquidierung der Kunst. Analysen, Manifeste*, übers. v. Paul Kruntorad, Frankfurt am Main 1968).

Wahrheit in einer praktischen Theorie, die bei Marx den Titel ‚Kommunismus' trägt. Marx' zweite Feuerbachthese – „[d]ie Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine *praktische* Frage"[20] – lässt sich also durchaus so verstehen, dass Theorie als Praxis verwirklicht werden, als Lebensform gegenständliche Wahrheit in den unterschiedlichsten praktischen Verrichtungen gewinnen müsste. Marx' Primat der Praxis lässt sich als das Postulat der Einlösung des Versprechens von Theorie verstehen. Deren Maß gibt die Muße. Herbert Marcuse hat das in Bezug auf die Stellung des Glücks in der marxschen Theorie ausgewiesen. „Die Menschheit wird nur dann frei, wenn die materielle Erfahrung des Lebens eine Funktion der Fähigkeiten und des Glücks der assoziierten Individuen ist."[21]

Interpretiert man den aristotelischen Gedanken in diesem weiten, aber auch radikalen Sinne von Theorie, dann ließe sich Kommunismus nicht nur als ‚allgemeine Muße'[22], wie Ernst Bloch anvisiert, sondern nicht weniger als allgemein verwirklichte Theorie begreifen. Unter Verwirklichung ist dann nicht einfach so etwas wie ‚Umsetzung' zu verstehen, sondern vielmehr die allgemeine Ermöglichung, ‚theoretisch', das heißt (sich seiner) selbst-bewusst und sich selbst bestimmend zu leben. Damit ist selbstverständlich nicht gemeint, dass alle Menschen Wissenschaftler werden müssten oder sollten (obgleich Marx von einer ungemeinen allgemeingesellschaftlichen Ausdehnung der Wissenschaft ausgeht), sondern dass allen die Möglichkeit einer Lebensweise ‚feiernder Betrachtung' offen stünde, die das menschliche Leben als Selbstzweck begreifen lässt und das Kriterium schafft, alle Verrichtungen der Menschen nach Maßgabe ihrer Selbstentfaltung einzurichten. „Wirkliche Muße lebt einzig vom jederzeit gewärtigen, zu guter Zeit vergegenwärtigten Selbstsein- oder Freiheits-Inhalt in einer gleichfalls unentfremdeten Welt"[23], formuliert in diesem Sinne Bloch mit utopischem Pathos. An einer solchen Entfaltung des Menschen in mußevoll-theoretischer Lebensweise hätte sich die Produktion des Lebensnotwendigen ebenso wie die der Genussgüter strikt auszurichten. Der *bios theoretikos* muss sich freilich des Privilegiencharakters entledigen und elitäre Bildungsansprüche zugunsten der allgemeinen Möglichkeit wissenschaftlich-künstlerischer[24] (oder

[20] Karl Marx, „Thesen über Feuerbach", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 5–7, 5.

[21] Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. v. Alfred Schmidt, Darmstadt 1985, 78, 259.

[22] Vgl. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980, 1080–1086.

[23] Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 1086.

[24] Z. B. Herbert Marcuse macht in expliziter Gefolgschaft zu Marx dieses Motiv einer wissenschaftlich-künstlerischen Realutopie menschlicher Selbstentfaltung stark und verbindet es systematisch mit der Trieblehre Freuds. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main 1969, 195–218.

in anderen Kontexten religiös-mystischer[25]) Entfaltung ablegen, wo Theorie in diesem kommunistischen Sinne praktisch geworden wäre. Eine solche praktisch gewordene Theorie im Modus eines selbstzweckhaften Existenzvollzugs ist letztlich nichts anderes als das beim Wort genommene Ideal der Aufklärung. Schillers Briefe zur ästhetischen Erziehung formulieren diesen Aspekt im Grunde aus.[26] Diese radikal praktische Wissenschaft, die dem Genuss der Wissbegier, sozusagen dem platonischen Eros, gerade darum nachkäme, weil sie sich im Leben manifestierte, wird – vom frühen bis zum reifen Marx[27] – befreit vom Dünkel arbeitsteiliger, akademischer Zurichtung als ein Merkmal humaner Praxis vorgestellt, als eine Entfaltung des Menschen, die ihm durch den gewonnenen Reichtum an Zeit[28] zugemessen ist.

Muße ist also in einem eminenten Sinn Freiraum *für* Praxis und bekommt dadurch eine enorme Relevanz für eine Interpretation des Werks von Karl Marx. An diesem ‚für' entscheidet sich Vieles. Es darf hier sicherlich nicht instrumental oder funktional verstanden werden, nicht im Sinne eines Mittels, einer bloßen Voraussetzung oder reduziert zu einer notwendigen oder kausalen Bedingung. Vielmehr fordert Muße zu einer Entsprechung in der Praxis auf. So ist der Muße ein normativer Glücks-*Appell* inhärent. In diesem Sinne kann Muße als performativ-normatives Glückskonzept verstanden werden und beschreibt die – um einen Begriff zu verwenden, den Marx vehement abgelehnt hätte, und der dennoch im blochschen Sinn und dem der Kritischen Theorie[29] treffend ist –, ‚utopische' Aufladung, die den normativen Gehalt der marxistischen Geschichtsphilosophie wesentlich bestimmt. Dass die Muße-Utopie selbst in den kriegerischen und entbehrungsreichen Wehen der bolschewistischen Machtergreifung im Hintergrund wirksam war, lässt sich beispielsweise daran deutlich machen, dass Lenin in *Staat und Revolution* just das Absterben des Staates, dessen Herrschaft er sich bald bemächtigen sollte, rechtfertigt durch einen Rückgriff auf das marxsche ‚Muße-Setting' des Kommunismus:

---

[25] In dieser Richtung ließe sich u. a. durchaus Walter Benjamin verstehen, für den in geschichtsphilosophischer Dimension ein Begriff der *theoria* als ‚Schau' verkörpert wird durch das Motiv des Angelus novus. Diese Schau ist als Stillstellung gefasst. Vgl. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte* (Kritische Gesamtausgabe 19), hg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010. Vgl. dazu: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können", in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.

[26] Vgl. Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt 1980.

[27] Vgl. Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40 (MEW 40), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 465–588, 544. In den *Grundrissen*: vgl. Marx, „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", 600–602.

[28] Vgl. dazu: Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

[29] Vgl. Gimmel, *Konstellationen negativ-utopischen Denkens*, 64.

Die Möglichkeit einer solchen Vernichtung [des Bürokratismus] ist dadurch gesichert, daß der Sozialismus den Arbeitstag verkürzen, die Massen zu einem neuen Leben emporheben und die Mehrheit der Bevölkerung in Verhältnisse versetzen wird, die *allen* ohne Ausnahme gestatten werden, „Staatsfunktionen" auszuüben. Das führt aber zum *völligen Absterben* jedweden Staates überhaupt.[30]

Auch wenn in Lenins bolschewistischer Lesart von Marx das Mußemotiv im Großen und Ganzen doch von einem Pathos kriegerisch-heroischer Geschichtslogik verdeckt bleibt, so ist doch bemerkenswert, dass selbiges sowohl im Hintergrund einer fernen Zukunftsantizipation als auch im realen Ausnahmeraum des Exils als Freiraum praktizierter Theorie eine nicht unwesentliche Rolle zu spielen scheint. In einem *Spiegel*-Artikel von 1961 mit dem bezeichnenden Titel „Warten auf das letzte Gefecht" ist die ‚Theorie-Situation' Lenins, als bzw. kurz bevor er *Staat und Revolution* im Spätsommer 1917 (auf der Flucht nach dem gescheiterten Putsch von 18. Juli) in einer Hütte am Rande eines Badeorts verfasste, wie folgt beschrieben:

Die Nächte waren kalt. Vom See stiegen kühle Nebel auf. Mäntel und Heu boten gegen den feuchten Dunst nur wenig Schutz, Lenin und Sinowjew mußten sich beim Schlafen dicht aneinanderdrängen. Am Tage saßen sie in der Sonne oder zur Mittagszeit im Schatten einer Birke. Sie lasen die Zeitungen, die ein Junge aus Sestrorezk mit dem Boot über den See brachte. Lenin arbeitete. Den kahlen Schädel über einen Baumstumpf gebeugt, schrieb er zwei Broschüren und begann mit der Abfassung einer dritten. Manchmal halfen Lenin und Sinowjew den Bauern beim Heuen.[31]

Man bekommt hier eine prototypische – wenn auch idealisiert kärgliche – Mußesituation vor Augen geführt, um die Situation vor dem Ausbruch des „letzten Gefechtes", das sich zu einem jahrelangen Martyrium des Bürgerkrieges auswachsen wird, zu beschreiben. Der Theoretiker, der die Wahrheit ungeschminkt ins Auge fasst, während er über den See blickt und in die Sonne blinzelt, sammelt den Gedanken zur Tat, befindet sich quasi im Muße-Auge des Revolutions-Orkans. Selbst die Hilfe bei der Heuernte greift einen tolstojschen Muße-Topos auf.[32] Lenins Exil-Hütte ist quasi die Datscha, in der er seine Gedanken sammelt, um sie Wirklichkeit werden zu lassen in einer geschichtsmächtigen Praxis. Hier sammelt sich der theoretische Gedanke selbst, um sich in der geschichtlichen Tat einzulösen. Es ist irrelevant, ob diese Stilisierung der Realität entsprach oder nicht, sie ist als Stilisierung bezeichnend für das verdrängte und doch versteckt

[30] Wladimir I. Lenin, „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution", in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507, 504.

[31] Georg Wolff, „Warten aufs letzte Gefecht. Marx, Lenin, Mao – Aspekte des Kommunismus", in: *Der Spiegel* 20 (1961), 45–54.

[32] Zu denken ist dabei an die Stelle in Tolstojs Roman *Anna Karenina* (1873–1877), als der junge sozialrevolutionär gestimmte Adlige Levin zum ersten Mal in seinem Leben die Sense in die Hand nimmt und das Glück sinnlicher Arbeitsverrichtung wie ein Sonnenbad des Glücks aufzusaugen scheint.

anwesende Mußemotiv im produktivitäts-fetischistischen Bolschewismus dieser Tage.

Wie kann man diesen Freiraum für Theorie-Praxis näher beschreiben? Wann sprechen wir eigentlich von ‚Muße' (genauer betrachtet ein abstraktes Konzept)? Muße lässt sich idealtypisch als (a) ein besonderer *Zeitraum* (*Weile*) thematisieren, der durch keine bestimmten Absichten oder Geschäfte bedingt wird und darum dazu aufruft, die gegeben Zeit in erfüllender Weise zu verbringen, sie in ‚tätiger Untätigkeit' zu *genießen*. Oder (b) sie lässt sich als *Gelegenheit* (*Kairos*) begreifen, die sich auftut und dahin drängt, eine Möglichkeit am Schopfe zu packen, sich also dem Augenblick hinzugeben, der sich *eröffnet* (bestimmte Unbestimmtheit). In diesen beiden Hinsichten bezeichnet Muße eine Ausnahme gegenüber den Geschäften, gegenüber dem Alltag usw. Das heißt freilich nicht, dass Muße darum nicht ein Ideal abgeben könnte, nämlich wenn die Ausnahme zum Sinn der ‚Normalität' (so beim aristotelischen *bios theoretikos*) oder zur zukünftigen Regel erklärt wird (so in vielen sozialistischen und utopischen Gesellschaftsmodellen). Muße lässt sich auch (c) als eine *Haltung* konzipieren, als ein „Zustand der Seele"[33], der „feiernden Betrachtung"[34], die anhand des Glücks ein Kriterium findet, um das Verhältnis von Geschäften und dem Sicht-Überlassen ans Leben nach Maßgabe der Erfüllung *auszurichten* (produktive Unproduktivität). Soweit das Ideal.[35]

Auf den ersten Blick scheint dieses Mußeideal in Bezug zu Marx als Entfremdungs- und Arbeitstheoretiker befremdlich: Beim Autor der *Kritik der politischen Ökonomie*, der die Prozesse industrieller Warenproduktion theoretisch einfing und das Instrumentarium ihrer Analyse entwickelte, der eine Geschichtsphilosophie von Klassenkämpfen und realpolitischen Revolutionen entwarf, scheint Muße bestenfalls als Ideologem des Klassenfeindes verortbar. Kurz: Bei Marx denken wir zunächst an ausgemergelte, rußgeschwärzte Gestalten, an durch Kinderarbeit verkrüppelte Individuen, an kriegerischen Aufruhr, brennende Barrikaden und die Steigerung der Produktionsleistung durch deren Rationalisierung – beim besten Willen aber nicht an eine durch Weile, Kairos und eine Haltung feiernder Betrachtung gekennzeichnete Muße. Dennoch werde ich versuchen, den oben behaupteten Bezug zum Konzept der Muße genauer auszuweisen. Um den hier zum Ausdruck kommenden Widerspruch erläutern zu können, wird es notwendig sein, die geschichtsphilosophische Aufladung des Praxisbegriffs bei Marx herauszuarbeiten. Auf dieser Grund-

[33] Pieper, *Muße und Kult*, 86.

[34] Pieper, *Muße und Kult*, 89.

[35] Mit der „tätigen Untätigkeit", der „produktiven Unproduktivität" und der „bestimmten Unbestimmtheit" sind die im SFB 1015 Muße zentralen paradoxalen Analysekategorien in einer für mich relevanten Interpretation aufgegriffen. Vgl. Hierzu auch Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?", in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.

lage kann einsichtig werden, dass die oben genannten Kennzeichen der Muße in gewandelter Form wiederkehren im Konzept (a) eines Reichtums an Zeit[36], (b) der Revolution als Kairos der Geschichte[37] und (c) der Verwirklichung von Theorie in der selbstzweckhaften Praxis einer befreiten Menschheit, auf der im Folgenden der Schwerpunkt liegen wird.

2. Der marxsche Praxisbegriff in geschichtsphilosophischer Perspektive

Bei Marx wird der Unterschied zwischen selbstzweckhafter Praxis, notbedingter Arbeit (*ponos*) und zweckorientierter Herstellung (*poiesis*) unterlaufen. So erweisen sich alle Formen der Produktion und Arbeit im Grunde als Formen der Selbstverwirklichung des Menschen – allerdings in den uns historisch bekannten Gesellschaften in der Regel in entfremdeter Form als ein äußerlich motiviertes (extrinsisches) Tun und notbedingtes Mühen.[38] Die Unterscheidung von *poiesis*/Produktion, *ponos*/Arbeit und einer selbstzweckhaften Praxis ist für Marx das Resultat entfremdender und antagonistischer Arbeitsteilung. Die Produktionsverhältnisse einer Epoche – und damit auch die Unterscheidung von Muße und Nichtmuße – nehmen im Werk von Marx eine Doppelfunktion ein: Einerseits werden sie als Ausdruck der ihnen zugrunde liegenden historischen Standpunkte und Klassengegensätze gelesen – und damit als heuristische Konfigurationen, die es erlauben, eine historische Wirklichkeit zu entziffern. Andererseits werden die Produktionsverhältnisse als die eigentlichen Kraftzentren der Geschichte aufgefasst, derer sich die Menschen bemächtigen könnten, sobald sie ein Bewusstsein von sich als Produzenten ihrer Lebenswirklichkeit gewonnen hätten, – durch die sie aber zu Reproduktion ihrer eigenen Ohnmacht verurteilt sind, solange sie diese nicht bewusst aneignen. In diesem Sinne stellen die Produktionsverhältnisse den materiellen Austragungsort eines aufklärerischen Konflikts dar, in dem sich entscheidet, ob Menschen ihre historische Wirklichkeit als ihre eigene geschichtliche Praxis zu bestimmen lernen.

Dieser methodische Chiasmus erhellt die Verschränkung von Herrschaft, Erkenntnis und Produktion. Selbst die individuelle, menschliche Lebenspraxis wird bis hin auf die körperliche Ebene vom Produktions-Herrschafts-Komplex bestimmt. Die Produktionsverhältnisse ‚(re)produzieren' Herrschafts-, Herstellungs-, Körper-, Kommunikations- und epistemische ‚Praktiken' und begründen damit ein umfassendes Paradigma der Praxis als Produktion, dessen

[36] Vgl. Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein*.

[37] Vgl. dazu den Beitrag zu Revolution von mir in diesem Band.

[38] Dieser sehr weite Arbeitsbegriff wurzelt wohl in der Freiheitsphilosophie Hegels. Vgl. Andreas Arndt, „Arbeit und Leben", in: *Hegel-Jahrbuch* 8,1 (2006), 312–316.

sich die Menschheit bewusst zu werden hätte, um sich ihre Geschichtspraxis aneignen zu lernen. Der Materialismus marxscher Prägung lässt sich als eine ‚Praxeologie'[39] in ausgezeichnetem Sinn verstehen und könnte die hierzu geführten Debatten bereichern, ohne Altersmüdigkeit erkennen zu lassen. Dieser radikale Praxisbegriff von Marx vermittelt in historischer Dimension die Pole *Natur und Wissenschaft* – also die vermeintlich dem menschlichen Tun enthobene Sphäre und die vermeintlich von der menschlichen Produktion unabhängige Erkenntnis – als *gesellschaftliche* (*Produktions-)Praxis* miteinander. Wissenschaft ist hier in subversiver Weise als ‚Naturwissenschaft' bestimmt: „Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur und die menschliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke."[40] Für Marx gibt es im radikalen Sinne kein Außerhalb oder Vorhergehendes zur menschlichen Praxis als Produktion, weder Natur noch Wissenschaft können sich unabhängig von dieser halten. Mehr noch, Wissenschaft wird selbst zur Naturpraxis des Menschen[41] in der realen, letztlich unabschließbaren historischen Gestaltung der eigenen natürlichen Voraussetzungen:

> Erst weit hinter jenen angeblichen „ewigen Naturnotwendigkeiten", mit welchen die bürgerlichen Ökonomen den Fortbestand der […] immer entwicklungshemmender und lebenszerstörender wirkender kapitalistischen Produktionsordnung begründen wollen, stehen jene wirklichen Naturnotwendigkeiten alles gesellschaftlichen Lebens, die auch von der Marxschen Gesellschaftswissenschaft und Praxis als natürliche Voraussetzungen […] anerkannt werden. Auch diese Anerkennung bleibt immer eine vorläufige. Es gibt für den gesellschaftswissenschaftlichen Materialismus keine absolute und für alle Zukunft vorbestimmte Grenze, über die hinaus eine scheinbar „natürliche" Grundlage des gesellschaftlichen Lebens nicht mehr als eine geschichtlich entstandene und geschichtlich veränderliche Form theoretisch erkannt und also auch praktisch umgestaltet und gegebenenfalls umgewälzt werden kann.[42]

Diese Aussage trifft selbst auf Naturwissenschaften zu, die keinen unmittelbaren Bezug zu sozialen oder humanen Fragen offenbaren, da sie dennoch als Grundlagen des basalen Stoffwechsels mit Natur im Sinne von Marx zur gesellschaftlichen Produktion des Menschen grundsätzlich in Verhältnis gesetzt sind. Erkenntnis von Natur durch den Menschen fällt in eins mit der Produktion einer menschlichen Wirklichkeit durch Erkenntnis auf konkreter praktischer Ebene (Wissen ist Macht) und im Sinne des Begriffs von Wirklichkeit (z. B. im sog. ‚naturwissenschaftlichen Weltbild'). Aus diesem Grund ist der Praxis-Materialismus von Marx als eine Aufklärung über Produktions-, Herrschafts- und Erkenntnisdispositive in ihrem Zusammenhang zu verstehen und macht

---

[39] Vgl. Andreas Reckwitz, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive", in: *Zeitschrift für Soziologie* 32,4 (2003), 282–301.

[40] Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", 544.

[41] Vgl. Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg 1993, 93–113.

[42] Karl Korsch, *Karl Marx*, hg. v. Götz Langkau, Frankfurt am Main 1967, 132–133.

als solche Aufklärung die (Lebens-)Realität nicht nur begreifbar, sondern auch veränderbar. Der Historische Materialismus leistet seinem Anspruch nach eine Aufklärung der Theorie über sich selbst und ermöglicht dadurch deren Einlösung in einer Praxis menschenwürdigen Lebens. Soll sich die Menschheit ihrer Lebenswirklichkeit als Austragungsort der eigenen Praxis bewusst annehmen, dann muss sie das Bewusstsein von deren radikaler historischer Gestaltbarkeit gewinnen. Materialismus ist als die Wissenschaft der Bewusstmachung von den Produktionsvoraussetzungen menschlichen Daseins und der Einsicht in die daraus entspringenden Gestaltungsmöglichkeiten historisch zu leisten. Die Menschheitsgeschichte selbst erweist sich durch diese Einsicht in die Historie der menschlichen Produktion von Lebenswirklichkeiten als eine dem praktischen Tun der Menschen überantwortete Entwicklung (das ‚historisiert' und ‚sozialisiert' auch alle Natur*wissenschaften* als Produktionspraxen). Seinem Anspruch nach weist der historische Materialismus selbst noch durch Analysen weit zurückreichender Vergangenheit die Möglichkeit zur Veränderung der Gegenwart und ihrer Produktionsbedingungen aus, insofern er die Geschichte als eine ‚gemachte' begreifen lehrt. ‚Gemacht' ist sie in zweifachem Sinn: als real durch Menschen und ihre Produkte Erzeugtes und als die Erzeugung der Erkenntnis von ihr, also als Geschichtsschreibung. Epistemisch-theoretisches und technisch-produktives Wissen werden hier in zweifacher Richtung miteinander identifiziert: Die Erkenntnisse der Theorie (*episteme*) sind Resultate konkreter Wirklichkeitsproduktion und technischer Naturaneignung (Beherrschung und Aussöhnung mit Natur), diese praktischen Produktionsbedingungen bedürfen wiederum der theoretisch-epistemologischen Einsicht in den Produktionscharakter derselben, um sie praktisch als historisch gestaltbare Faktoren begreifen zu lernen und somit eine menschliche Praxis zu ermöglichen. Diese radikale Verschränkung von Erkenntnis und Produktion (die mithin die Zentralunterscheidung von Muße/scholé/otium und Nichtmuße/ascholia/negotium unterläuft) gilt es im Weiteren im Auge zu behalten, um zu verstehen, wo Muße konzeptionell im Denken von Marx eingezeichnet werden kann.

Zwei Hinsichten lassen sich, wie oben angedeutet, unterscheiden, nach denen Marx Praxis in einem historischen Sinn thematisch macht: 1. als eine heuristisch-ideologiekritische Kategorie der historisch-materialistischen Wissenschaft (Produktionsepistemologie) und 2. als Vollzugsform von Geschichte selbst (Menschheitsgeschichte als Praxis des Erkenntnisfortschritts).

1. Die *ökonomischen Produktionsbedingungen* stellen den *Schlüssel zur Erkenntnis* aller historischen Praxis dar.[43] An ihnen lässt sich ablesen, wie

[43] Die Stellung der *Kritik der politischen Ökonomie* ist dabei bis heute in der Marxinterpretation strittig. Vgl. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, „Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation", in: Horst Müller (Hg.), *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, Praxis-Tagung, Norderstedt 2010, 58–78.

sich eine bestimmte (historische) Gesellschaft jenseits aller ideologischen Verbrämungen real verhält. Die Selbstverständnisse, Ideen und Normen einer Gesellschaft werden nach ihrer Praxisrealität befragt, indem ihre Produktionsverhältnisse aufgedeckt werden. Dass von den Produktionsverhältnissen (wie Waren oder Gebrauchswerte hergestellt werden) auf die gesellschaftliche Praxis im Allgemeinen (z. B. Familienformen, Sexualität, Wissen, Religion etc.) in ideologiekritischer Absicht geschlossen werden kann, rechtfertigt sich erstens dadurch, dass Marx voraussetzt, dass *alle* menschliche Verwirklichung (also auch Sexualität, Kunst, Wissenschaft usw.) als Form der Produktion und des ‚Stoffwechsels mit Natur' aufgefasst werden kann. Zweitens wird dieser Rückschluss auf die ökonomische Produktion notwendig, wenn es zutreffen sollte, dass sich alle Herrschaftsformen durch die Macht über Produktionsbedingungen herstellen und erhalten. Darum deutet Marx, wie gesagt, die Produktion als ein Prinzip im Sinne eines *Archetyps* allen menschlichen Tätigseins (Geschlechtsakte, Essen etc.) und als *Nukleus* aller gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnisse. Produktion ist *Proto-Praxis*. Als solche gibt sie einen präzisen wissenschaftlichen Indikator vom historischen Stand einer Gesellschaft ab. Produktion ist als Protopraxis das historisch-heuristische Okular der Ideologiekritik, durch das sich – ‚objektiv' – zeigen soll, was ist. Damit wird aber auch eine Geschichte der Produktion bestimmbar, die eine geschichtliche Praxis der Menschheit im Ganzen anvisieren lässt. In der geschichtlichen Praxis der Produktion (re-)produziert sich die Menschheit (im Sinne der Gattung) in ihren realen Verhältnissen und Antagonismen zwischen den Individuen und zur Natur, wird sich angesichts dieser Praxis ihrer selbst bewusst und kann dann die Menschheit (im Sinne der Humanität) selbst zum Gegenstand und Zweck ihrer Produktionspraxis erheben: Marx' ökonomische Schriften stellen das theoretische Werkzeug zu dieser Ideologiekritik dar, die als Kritik zugleich eine reale Zukunftseröffnung darstellt. Die Einsicht in die Produktionspraxis eröffnet die Emanzipation von dieser Praxis und die Einlösung des Versprechens von Humanität.

2. Hegels Einsicht in die Geschichtlichkeit von Wirklichkeit schlägt sich in diesem Praxisbegriff (Produktion als Protopraxis) nieder. Protopraxis (Archetyp aller menschlichen Verrichtungen und Nukleus gesellschaftlicher Herrschaft) vollzieht sich als Wirklichkeitskonstitution:

> Die Produktion des Lebens, sowohl des eignen in der Arbeit wie des fremden in der Zeugung, erscheint nun schon sogleich als ein doppeltes Verhältnis – einerseits als natürliches, andrerseits als gesellschaftliches Verhältnis – gesellschaftlich in dem Sinne, als hierunter das Zusammenwirken mehrerer Individuen […] verstanden wird. Hieraus geht hervor, daß eine bestimmte Produktionsweise oder industrielle Stufe stets mit einer bestimmten Weise des Zusammenwirkens oder gesellschaftlichen Stufe vereinigt ist, und diese Weise des Zusammenwirkens ist selbst eine „Produktivkraft", daß die Menge der den Menschen zugänglichen Produktivkräfte den gesellschaftlichen Zustand bedingt und

also die „Geschichte der Menschheit" stets im Zusammenhange mit der Geschichte der Industrie und des Austausches studiert und bearbeitet werden muß.[44]

Im Zusammenhang dieser weltgeschichtlichen Wirklichkeitskonstitution muss man sich das Verhältnis von Arbeit, Produktion und Muße vergegenwärtigen. Arbeit und Produktion sind der Praxis nicht bloß mittelbar inbegriffen, sie ermöglichen diese nicht erst, sondern sie sind schlechthin *die* geschichtliche Praxis der Menschheit. Das Menschsein wird bei Marx buchstäblich als ein ‚*Projekt*' der eigenen Hervorbringung verstanden, das durch Arbeit und Produktion aktualisiert wird. Wenigstens beim frühen Marx lässt sich in diesem Sinne von einem anthropologischen Arbeitsbegriff sprechen, von der Arbeit als Wesensauszeichnung des Menschen. – Gleichwohl, indem sich die Menschen in der Arbeit von der Arbeit befreien und die Produktion soweit entwickeln, dass sie den Freiraum gewinnen, sich anderem als der bloßen Produktion widmen zu können. Das Menschsein gilt also auch auf weltgeschichtlicher Ebene als ein ‚Projekt', eine Antizipation zukünftigen Daseins, auf das hingearbeitet werden soll. Arbeit und Produktion ändern in den unterschiedlichen historischen Entwicklungsstadien der Verwirklichung des Projekts ‚Mensch' radikal ihre Bedeutung, wenn sie eine Emanzipation von der Notwendigkeit zur Arbeit und Produktion ermöglichen sollen. Erst Menschen, die sich nicht nach der Arbeit und der Produktion als Notwendigkeiten auszurichten haben, denen sich diese Instrumente des Überlebens also nicht mehr als Zwecke aller Lebenseinrichtung darstellen, können Formen menschlicher Praxis an den Tag legen, in denen Arbeit und Produktion als Selbstzweck gelten könnten. Solche vom Zwang befreite Praxis als Selbstzweck ist von Marx als geschichtliches Ziel angelegt, das es zu verwirklichen gilt. Produktion und Arbeit haben, so verstanden, ihren geschichtlichen Zweck in der wachsenden Befreiung der Individuen, zu diesen genötigt zu sein. Mit der Aufhebung der Notwendigkeit zu Arbeit und notbedingter Produktion könnten in einer menschheitsgeschichtlichen Perspektive deren konkrete Geschäfte, Handlungen und Handgriffe zu Selbstzwecken oder Genusstätigkeiten werden. Der dadurch aufgehobene Gegensatz zur Muße lässt Muße selbst als ein Telos der Menschheitsgeschichte erscheinen. In diesem Sinne habe ich oben vom Kommunismus als einem allgemeinen *bios theoretikos* und einer allgemeinen Muße gesprochen.

Das *Projekt Mensch* verwirklicht sich also, indem sich Arbeit und Produktion von Zwangsmitteln des Überlebens zu freien Selbstzwecken der Lebensgestaltung wandeln. In verstümmelter Form ist das in allen historischen Gesellschaften bereits möglich durch die Ausbeutung fremder Arbeitskraft (Sklaven, Leibeigene, Arbeiter), die den Freiraum der Muße eröffnet. Solche *Muße als Privileg* verfehlt aber in der Marx' Perspektive radikal die Verwirklichung humanen Daseins, da der (1.) ihm zugrunde liegende Antagonismus (Ausbeutung)

[44] Marx/Engels, „Die deutsche Ideologie", 29–30.

eine Verwirklichung der bloß möglichen Humanität konterkariert und (2.) die im Mußeprivileg Schmausenden zu sich selbst in einen Widerspruch versetzt, da ihre Ausnahme vom Arbeitszwang sie zugleich von der Selbstentfaltung in Arbeit abschneidet, sie durch privilegierte Arbeitslosigkeit zur Unproduktivität verdammt sein und im Privileg verkümmern lässt. Einerseits ist Muße als historisches Privileg der Wenigen durchaus als die Vorwegnahme des geschichtlichen Ziels einer menschlichen Emanzipation im Ganzen zu begreifen (alle sollten in solcher Freiheit leben dürfen), andererseits erweist sich das Projekt ‚Mensch' an allen seinen Gliedern als unverwirklicht und das menschliche Dasein als entfremdet, solange es Muße als Privileg überhaupt gibt. Hieraus wird deutlicher, weshalb der Muße eine so ambivalente Bedeutung im Denken von Marx zugeschrieben werden muss: Sie ist einerseits reales, historisches *Stigma menschlicher Entfremdung*, wie sie andererseits als ‚allgemeine Muße' gerade das *Signum einer befreiten Gesellschaft* darstellen würde.

3. Muße als Telos der Geschichte

Man kann Muße im Denken von Marx nur dann angemessen verorten, wenn man die Frage nach der geschichtlichen Verwirklichung der Menschheit, des Projekts ‚Mensch' mitdenkt, wenn also Muße als Maß (sowohl der Verfehlung als auch des Erreichens) freier menschlicher Praxis im Maßstab der Menschheitsgeschichte begriffen wird. Wie problematisch diese geschichtsphilosophische Aufladung von Muße zu werden droht, lässt sich anhand einer Textstelle aus Hegels *Vorlesung zu Philosophie der Geschichte*, die Marx bekannt gewesen sein wird, zeigen. Wer sich in idealtypischer Weise vor Augen führen möchte, wie es vorgestellt werden könnte, wenn der Gegensatz von Arbeit, Produktion und Muße gänzlich aufgehoben wäre, wird hier fündig:

> […] so sehen wir ihn nach einer Menge von Seiten und Richtungen hin sich versuchen, sich ergehen und genießen, in einer Menge, die unerschöpflich ist, weil jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, ihm von neuem als Stoff gegenübertritt und eine neue Anforderung der Verarbeitung ist. Der abstrakte Gedanke bloßer Veränderung verwandelt sich in den Gedanken des seine Kräfte nach allen Seiten seiner Fülle kundgebenden, entwickelnden und ausbildenden Geistes, welche Kräfte er in sich besitze, erfahren wir aus der Mannigfaltigkeit seiner Produkte und Bildungen. Er hat es in dieser Lust seiner Tätigkeit nur mit sich zu tun.[45]

Aus den Schöpfungen der Arbeit erwachsen neue Anforderungen, allerdings nicht im Sinne des Fluchs einer nie endenden Mühe, nicht als äußerer Zwang, sondern als ein tätiges Sichergehen und Sichgenießen. Der Stachel zur Arbeit

[45] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 98–99.

entspringt dem Genuss an der eigenen Tätigkeit. Auch der Gedanke schwebt hier nicht blutleer und abstrakt neben den praktischen Vollzügen (wie er sich in der Teilung von Geistes- und Körperarbeit, sich selbst fremd geworden, darstellt), sondern gibt sich als Kraft eines sich entwickelnden und ausbildenden Geistes kund. Arbeiten, Verarbeiten, Erschaffen und Ausbilden meinen hier die reinste Feier im Genuss selbstzweckhafter Praxis, eine Lust der Tätigkeit mit sich.

Wem es um eine Aussöhnung von Muße und Arbeit im Begriff der Selbstverwirklichung zu tun ist, mag hier Material finden. Bedenkt man aber, wen Hegel als ‚Muße-Heroen' der Arbeit auftreten lässt, verfinstert sich das Bild umgehend. Keinem Menschen auf weiter Erde kommt dieses Glück zu, sondern vielmehr dem geschichtlichen Weltgeist in Person. Als solcher mag er den Anschein erwecken, sich selbst zwischen Anforderung und Kraftverausgabung im schöpferischen Tun zu genießen. Seine Selbstentfaltung und Ausbildung sind für die Menschen doch zunächst nichts anderes als ein Martyrium. Hegel ließ daran keinen Zweifel aufkommen.

> Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten [gemeint ist die Geschichte] und die Folgen ihrer Gewalttätigkeit, des Unverstandes erblicken […], so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden […] und mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über dieses Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge [Gewalt, Unverstand und Untergang trotz guter Absichten] ohne rednerische Übertreibung, bloß mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks […] zu dem fruchtbarsten Gemälde erheben und ebenso die Empfindung zur tiefsten, ratlosesten Trauer steigern, […] gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; – und dann, daß wir aus der Langeweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt.[46]

Aus Perspektive der geschichtlichen Individuen erweisen sich die Muße-Machenschaften des Weltgeistes also als das schiere Gegenteil von Muße: Gewalt, Untergang, Unglück, Trauer, Verzweiflung und schließlich die blanke selbstsüchtige Gleichgültigkeit, die nur nach ihren nächsten Zwecken und Interessen schielt. Und doch sind es eben diese selbstsüchtigen Zwecke, Interessen und der „bewusstlose Trieb"[47], die den Gang der Geschichte und ihren ‚Fortschritt' lenken nach einer „List der Vernunft", welche die Menschen in ihrem verzweifelten Suchen nach Glück an der Nase herumführt. Denn dieses Glück und die Erfüllung, auf die man doch hoffen dürfte, wenn man die Geschichte als den Entfaltungsraum der Menschen als Selbstzwecke begreift – und mithin als eine Form der Aufhebung der Gegensätze von Muße, Mühe (ponos) und Werk

[46] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 35.
[47] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 39.

(poiesis) –, dieses Glück bleibt den Individuen, die Geschichte vorantreiben und austragen, gründlich versagt:

Hierher [Standpunkt der Erscheinung] fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Partikularität legen, sie ausfüllen und verwirklichen [sic!]. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks und Unglücks. Glücklich ist derjenige, welcher sein Dasein seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Dasein sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr, denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes.[48]

Selbst wenn es also Momente des Glücks geben sollte – die hier eindrücklich als Momente selbstzweckhafter Muße beschrieben sind, als „Dasein, das sich selbst genießt" –, so sind diese in Hegels Augen für die Geschichte, für den Gang der menschlichen Angelegenheiten nur „leere Blätter". Glück ist hier parallel konzeptualisiert zu der gleichgültigen Selbstsucht, die sich aus dem Weltgeschehen herausnimmt, um nicht in Trauer zu versinken. Was bringt aber die Geschichte voran? Was kennzeichnet diese historische Dynamik, in der Muße ihren Ort finden müsste? Bei Hegel und nicht weniger bei Marx selbst sind es Mühe, Arbeit, Unglück, Schmerz, Krieg und Verlust, durch welche die Weltgeschichte voranschreitet, ungerührt von der Tatsache, dass sie ihre Träger unter sich zermalmt. Das gilt selbst für die „Geschäftsführer des Weltgeistes"[49], wie Hegel bezeichnenderweise die großen historischen Persönlichkeiten, die den Fortgang der Geschichte mordend und versklavend vorantrieben, nennt.

Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu sein, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genuss kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit, Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft.[50]

Das ist die *List der Vernunft* zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. […] Das Partikulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.[51]

Man könnte noch vieles anführen, um deutlich zu machen, wie wenig die geschichtliche Wirklichkeit bei Hegel als die einer Versöhnungsgeschichte von Muße, Arbeit und Produktion begriffen wird. Vielmehr verschärft sich ihr Gegensatz unaufhörlich. Lediglich aus der Perspektive des Ganzen der Geschichte, aus dem Blickwinkel des Weltgeistes, liegt in diesem Gegensatz bereits seine Aufhebung als Sich-genießende-Tätigkeit vor.

---

[48] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 41–42.
[49] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 46.
[50] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 46–47.
[51] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 49.

Marx war bei aller entschiedenen Kritik und Abwendung vom hegelschen Idealismus, was den Punkt der geschichtlichen Wirklichkeit der Versöhnung angeht, nicht weit von seinem *spiritus rector* entfernt. Nicht nur für Marx, sondern für viele andere der Nachfolger Hegels stellte sich die Frage, was es bedeuten könne, wenn der Weltgeist sich einmal aus seiner schmerzhaften Selbstentzweiung zu sich selbst hindurchgearbeitet hätte, wenn also die Versöhnung der Welt ‚wirklich' fröhlich Urstände feiern könnte. Ein Begriff von Wirklichkeit, der als eine Bewegung der Selbstvermittlung des Ganzen mit sich verstanden wird, ist als diese Dynamik im – durchaus dramatischen – Sinne Hegels noch nicht bei sich angelangt, sondern entzweit sich in perpetuierenden Antagonismen und der Verzweiflung des in Ohnmacht geschlagenen Einzelnen. Die Versöhnung steht aus. Die Selbstbewegung ist immanent bezogen auf ein geschichtlich ausstehendes Telos, das sich als die spezifische Tendenz der Geschichte stets aktualisiert. Wirklichkeit wird hier gewissermaßen selbst vorgestellt wie eine Arbeitstätigkeit, die ihren Sinn erst im Verhältnis zum Werk der Arbeit offenbart. Realität ist bei Hegel poietisch strukturiert. Darum kann Produktion in einem ontologischen Sinn als die Protopraxis erscheinen, als welche Marx sie dann in den ökonomischen Verrichtungen materialistisch bestimmt hat. Das lässt die Frage dringend werden, wie sich Wirklichkeit verstehen ließe, wenn sie an ihr Ziel gekommen, wenn ihr Werk vollbracht wäre. Im Zusammenhang dieser Untersuchung ist diese Frage darum von besonderer Bedeutung, da, wie vorausgeschickt, diese ins Werk gesetzte Geschichte als eine Praxis der Muße anvisiert werden kann. Die Fragen nach der Vollendung der Geschichte, was eine solche Vollendung meinen könnte und wie sie zu denken sei, ist bei Hegel nicht erschöpfend geklärt oder wenigstens nicht auf eine Weise, die seine Leser zufrieden gestellt hätte. Darauf weist allein schon die Hartnäckigkeit hin, mit der diese Fragen immer wieder aufgekommen sind.

Man könnte das geschichtliche Telos als eine Wirklichkeit hinter der Wirklichkeit begreifen. Vor ihr erwiese sich die entzweite, negativ erscheinende Realität der partikularen Begebenheiten nur als ein Schauspiel des Scheins, das in ihrem dunklen Grund allzeit bereits in einer Versöhntheit ruht.[52] Demgemäß käme das Motiv der Muße tatsächlich *nur* dem Weltgeist als Absoluten zu. Alle partikulare Wirklichkeit wäre *eo ipso* und auf ewig durch Unmuße bestimmt und könnte der Muße bestenfalls durch ferne Einsicht in das Absolute teilhaftig werden.[53]

[52] Diese Formulierung spielt nur an auf ein Hintergrundmotiv, das hier nicht ausgeführt werden kann, nämlich auf den Bezug des marxschen Denkens zu Schellings Ansätzen einer Zeit und Geschichtsphilosophie, wie sie u. a. Manfred Frank ausgewiesen hat. Hier bleibt die im Folgenden relevante Frage ungeklärt, wie eine Einlösung oder Versöhnung in der Geschichte zu denken wäre. Manfred Frank optiert augenscheinlich für eine notwendig der geschichtlichen Wirklichkeit eingeschriebenen, sich logisch-zeitlich reproduzierende fortwährende Entfremdung. Vgl. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Aufl., München 1992, 341–361.

[53] So verstanden lässt sich die hegelsche Geschichtsphilosophie vom Standpunkt einer

So wäre die geschichtliche Wirklichkeit als ein zeitlicher Schein verstanden, der nur Geltung besäße als Mittel der Erkenntnis eines an sich unzeitlichen Geistes, der sich selbst im Spiegel der Geschichte in verzerrter (nämlich geschichtlicher) Form vergegenwärtigt. Der absolute Geist sieht sich in der Geschichte selbst und wäre als Geschichte in diesem Sinne Vollzug von absoluter Theorie, an der die Menschen bestenfalls partizipieren können. Diese quasi geschichtlich gewendete platonische Lösung zementiert aber eine Teilung von Wirklichkeit. Die Unterscheidung von außerzeitlichem Absolutem und geschichtlich Partikularem verstümmelt die konkrete Erfahrung und Erkenntnis in ihrem Innern. Hegel hat zugleich darauf bestanden, dass sich das Absolute in der konkreten Erfahrung geschichtlich zur Geltung bringen müsse. Diese Spannung zwischen Absolutem und geschichtlicher Verwirklichung lädt die Geschichtsphilosophie theologisch auf.

Die junghegelianische Ansicht verfolgt ein sozusagen ‚pantheistisches' Geschichtsbild – Marx spricht davon, dass Strauss Hegel auf einen spinozistischen Standpunkt gebracht habe[54]. Demnach muss der absolute Hintergrund allen geschichtlichen Seins im Vordergrund, in der Realität des Handelns und Bewusstseins eingelöst werden; im Schauspiel der Welt muss die Wirklichkeit derselben als deren Sinn begreiflich werden. Dieses Telos, das in der Geschichte selbst liegt, ist aber ein offensichtlich noch ausstehendes, ein zukünftiges, während für die Althegelianer, nach einem Wort Bruno Bauers, „die Träume der Chiliasten von der Vollendung [...] bereits in Erfüllung getreten zu sein"[55] scheinen, was die geschichtliche Wirklichkeit notgedrungen in Widerspruch zu sich selbst, nämlich in Kontrast gegenüber dieser sozusagen ‚nebenan' schon perfektionierten Wirklichkeit versetzt. In junghegelianischer Perspektive wird die Geschichte unterscheidbar hinsichtlich des Weges zu einem geschichtlichen Telos und dessen Erreichen. Diese Teleologie ist weniger chiliastisch [messianische Heilserwartung eines tausendjährigen Reichs], sondern vielmehr produktionslogisch zu verstehen. Sie geht auf ein Ziel zu, insofern sie eine Verwirklichung darstellt. Geschichte wird in einer Zweck-Mittel-Kategorie gefasst, weil sie – salopp gesagt – eine Produktion meint.[56] Theorie ist so nicht bloß als Teilhabe am Absoluten zu verstehen als dessen Schau, sondern sie ist als dessen Verwirk-

---

Thematisierung der Muße oder verwandter Konzepte wie der Ruhe (quies) mit in die Antike zurückreichenden Konzepten der Theologie lesen. Vgl. Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah*, 249–267.

[54] Vgl. Elmar Treptow, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift, LMU München, München 1971, 107.

[55] Hier zitiert nach Wolfgang Eßbach, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* (Übergänge Bd. 16), München 1988, 348.

[56] Diese ‚spekulativen' Fragen geben den Hintergrund für die Entwicklung der historisch-materialistischen Deutung ab und stellen ein Bindeglied dar zwischen antiken und mittelalterlichen Überlegungen, in denen Muße quasi zu einem göttlichen Prinzip erklärt wird, und der (salopp formulierten) modernen Frage: Gibt es Muße in dieser Welt und wenn ja, wann?

lichungs-Praxis zu begreifen, die selbst nichts anderes als Geschichte ist. Sein und Erkennen sind somit radikal ineinandergefügt und geschichtlich begriffen. „Die Vollendung im Wissen des absoluten Geistes setzt die Vollendung in der geschichtlichen Praxis des objektiven Geistes voraus. Die Hegelsche Erneuerung der aristotelischen Theoria umfasst die als vollendet begriffene Geschichte."[57] Hier kehren die Motive, die ich bezüglich des Praxisbegriffs beschrieben habe, wieder und erfahren ihre Anwendung auf den Begriff der Geschichte selbst. Nicht bloß die Produktion wandelt in der Geschichte ihren Charakter und verwandelt sich im Kommunismus zu einer freien Praxis des Menschen, sondern Geschichte, als Produktion verstanden, müsste sich völlig gewandelt haben, wenn ihr Werk einmal vollbracht wäre. Man darf mutmaßen: Nach getaner Arbeit der Weltgeschichte wird eine Welt-Muße folgen. So abstrus dieser Gedanke vielleicht erscheinen mag, er lässt sich in zwei unterschiedlichen geschichtsphilosophischen Positionen ausgehend von Hegel nachzeichnen.

Gegenüber der „Langweiligkeit der Natur", in der „nichts Neues [geschieht] unter der Sonne", die sich also als zyklisches Kreisen erweise, sei die geschichtliche Wirklichkeit durch ein „Streben nach Veränderung, und zwar zum Besseren – ein[en] Trieb der Perfektibilität"[58] ausgezeichnet. Das Perfektum der Geschichte kann dann als deren Ende verstanden werden.[59] Es müsste ein *absolutes Ende der Geschichte* angenommen werden, wo dieselbe zu ihrer begrifflichen Versöhnung gelangt sei. Alles danach – und mithin im Zweifelsfall alles nach Hegel – wäre nur noch ephemeres Nachspiel, zu spät gekommenes Dasein. Insbesondere Alexandre Kojève hat diese These vom Ende der Geschichte prominent vertreten[60] und das Ende des Menschen in diesem Nachspiel, sein Regress in (langweiliges) Naturdasein, als Gegenwartsanalyse proklamiert. In den berühmten Fußnoten zum Ende der Geschichte heißt es in diesem Sinne:

> Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist also keine kosmische Katastrophe: die natürliche Welt bleibt, was sie seit aller Ewigkeit ist. Ebensowenig ist sie eine biologische Katastrophe: Der Mensch bleibt als Tier am Leben […] Das Ende der menschlichen Zeit oder Geschichte […] bedeutet in der Tat ganz einfach das Beenden aller Aktion im emphatischen Sinne des Wortes. Praktisch bedeutet das: das Verschwinden der Kriege und blutigen Revolutionen. Und auch das Verschwinden der Philosophie […] Alles andere aber kann sich unbegrenzt erhalten: die Kunst, die Liebe, das Spiel usw.; kurz, alles was den Menschen glücklich macht. […] Die eigentliche Geschichte, in der die Menschen miteinander um die Anerkennung und – durch Arbeit – gegen die Natur kämpfen, heißt

[57] Treptow, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, 223.

[58] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 74.

[59] Und im gewissen Sinne lässt sich auch sagen, dass dieses Ende bereits eingetreten und von uns heute lebenden Menschen verpasst wurde. So lesen sich jedenfalls manche Passagen bei Adorno. Dazu Helmut Reichelt, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, 2. Aufl., Freiburg 2013, 418–432.

[60] Vgl. Alexandre Kojève, *Alexandre Kojève – Überlebensformen* (Internationaler Merve-Diskurs 300), hg. v. Andreas Hiepko, Berlin 2007.

bei Marx ‚Reich der Notwendigkeit', jenseits ist das ‚Reich der Freiheit' angesiedelt, in dem die Menschen (die sich gegenseitig vorbehaltlos anerkennen), nicht mehr kämpfen und so wenig als möglich arbeiten (in einer ganz gezähmten, d. h. dem Menschen angepaßten Natur).[61]

Man kann dieses Dasein nach dem Ende der Geschichte durchaus wie einen Rückfall des Menschen in eine tierische Mußeexistenz lesen.[62] Kojève sah diesen Zustand bereits eingetreten und unbemerkt in der Gesellschaft der USA und später in einer Art japanischem posthistorischem Snobismus verwirklicht.

Es ist nicht zu verwundern, dass Derridas Auseinandersetzung mit und Rehabilitierung von Marx[63] sich gerade gegen die These vom Ende der Geschichte in der Spielart Fukuyamas wendet, denn Marx hat die andere Variante ausformuliert: Alle bisherige Geschichte vor dem kommenden Einbruch der Versöhnung von Wirklichkeit wäre als bloße Vorgeschichte[64] zu kennzeichnen, als Vorspiel der wahren Geschichte, die durch die (kommunistische) Versöhnung der Menschheit zu einer Praxis der Humanität verholfen hätte. Geschichte als Produktion ist, so verstanden, bloße Vorarbeit (poiesis) zur Geschichte als einer Mußepraxis des Kommunismus, die, einmal ‚ins Werk gesetzt', eine emphatisch-eudaimonische Geschichtspraxis der Menschheit wachruft. Der Beginn dieser wahren Geschichte stünde auch uns offenbar noch bevor.

Die beiden Alternativen der Geschichtsphilosophie, die Wirklichkeit als eine Verwirklichung (im Sinne der Produktion) und deren Telos als geschichtsimmanent versteht, lauten also: Die Geschichte hat ein Ende im vollbrachten Werk, das mutmaßlich bereits eingetreten ist und die übrig gebliebenen Menschen in ein versnobtes (das ist der Ausdruck Kojèves) Mußedasein versetzt hat, ohne dass sie dessen gewahr würden. Oder: Die Geschichte hat noch nicht einmal wirklich begonnen, da sie noch nicht ‚ins Werk gesetzt' ist. Die Menschen befinden sich lediglich in einer Art taumelndem Vorzustand geschichtlicher Zwangsarbeit, die erst in einer wahren Geschichte, die sich – ist ihre Vorarbeit einmal erbracht – nicht mehr produktionslogisch, sondern mußе-praktisch vollziehen würde als ein Fest menschlichen Daseins.

Der historische Materialismus als praxeologisches Instrument der Bewusstwerdung und Verwirklichung der Menschheit begreift den Bruch in der Geschichte, der diese Geschichte zu ihrem Sinn verhilft, als Revolution und diese als den Beginn der wahren Geschichte, die alle bisherige Historie als bloßes Vorspiel zu erkennen gibt. Gleichwohl – und das ist ein weiteres wichtiges Moment in der

---

[61] Kojève, *Überlebensformen*, 41–42.

[62] Vgl. Giorgio Agamben, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2014, 14–22.

[63] Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.

[64] Vgl. Karl Marx, „Zur Kritik der Politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13 (MEW 13), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1961, 3–160, 9.

post-hegelischen Positionierung – begreift Marx diese Entwicklung hin zur Verwirklichung des Sinns von Geschichte keineswegs als zwangsläufig. Marx und Engels polemisieren vielmehr gegen eine teleologische Geschichtsauffassung. Damit wird der religionskritische bzw. theologische Ausgang der geschichtsphilosophischen Implikationen der Debatte radikal säkularisiert. Gerade durch die Gefährdetheit des Sinns und der Möglichkeit geschichtlichen Fortschritts erweist sich die Menschheit als dessen eigentliches Subjekt. Die Menschheit steht in ihrer Entwicklung auf dem Spiel – und sie ist drauf und dran, sich zu verspielen, wie wir auch heute durch die aktuellen Krisendiskurse nahegelegt bekommen. Mit der Aufgabe der Geschichtsteleologie im engeren Sinne (im Sinne eines durch äußere ‚höhere Gewalt' auferlegten Zweckes) geht für Marx freilich nicht der spezifische Richtungssinn der Geschichte verloren. Geschichte bleibt bei Marx sozusagen objektiv tendenziös. Sie ist als eine Dynamik, die gemeinhin den Titel Fortschritt trägt, zu verstehen, von der die Menschheit ergriffen ist und welche die revolutionäre Gelegenheit (Kairos) eröffnet, sich dieser Dynamik zu bemächtigen.[65] Es gilt im Sinne von Marx, das Ruder der Geschichte zu ergreifen und die bislang bloß von den Strömen der Bedürfnisse vorangepeitschte Fahrt durch die Zeit zu einer Verwirklichung echter Humanität hin- und umzulenken. Es gilt, sich die Geschichte als Praxis der Menschen anzueignen, sich der Praxis praktisch zu bemächtigen. Das wäre die Verwirklichung der Theorie als Humanität. Diese Aneignung der Geschichte, das Übernehmen des Steuers durch die Menschheit im Treiben der Zeit, hieße Revolution. Solche Ent-Teleologisierung der Geschichte geht nur dann mit der Hintergrundlogik der Geschichts-Produktion überein, wenn diese bislang quasi schlafwandelnd stattfand, die Menschheit sich bislang somnambul durch die dunklen Gänge der Historie bewegt hat und es zum bloßen Glückspiel des Schicksals wird, ob sie sich im Burggraben der Wirklichkeit den Hals brechen, oder im geschmückten Festsaal der Humanität die Augen reibend erwachen wird. Emanzipative Praxis ist nur humanitätsverwirklichend, wo sie bewusstseinsbildend ist. Darum bedarf es der Revolution nicht bloß als ein Ins-Werk-Setzten der Menschheit, sondern zuerst als Weckruf des geschichtlichen Selbstbewusstseins (dazu an anderer Stelle mehr).

4. Schlussbemerkung und Aussicht auf den Begriff der Revolution

Der emphatische Begriff geschichtlicher Praxis steht bei Marx ein für eine emanzipatorische Wendung des Geschicks der Menschheit. Dieser Praxisbegriff greift das kantisch-idealistische Motiv eines Primats der Praxis, das als Entfaltung von

[65] Vgl. Axel Honneth, „Die Moral im ‚Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik", in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, 2. Aufl., Berlin 2014, 350–363.

Freiheit und Einlösung von Theorie verstanden werden kann, auf, wendet es aber zugleich materialistisch, insofern hier die gesamte Produktionssphäre mit dem konkreten Handeln und Leben der Menschen ausgesöhnt zu werden beansprucht wird. Praxis ist hier Erkenntnis- und Freiheitsmedium nicht in einer Unterscheidung von ökonomischen, herstellenden und arbeitenden Verrichtungen (wie in manchen Lesarten von Aristoteles'), sondern gerade als diese und in deren Revolutionierung zu Tätigkeiten der Selbstentfaltung. Es kommt darauf an, zu erkennen, wie sich die Menschen eine Lebenswelt schaffen können, in der sie sich selbst schaffend die Ketten, die ihre konkrete Praxis bestimmen, ablegen. In der Geschichte kann die Möglichkeit ausgemacht werden, dass Praxis praktisch angeeignet wird. Hier kehrt in geschichtsphilosophisch gewendeter Form ein emphatischer Praxisbegriff, wie er oben beschrieben ist, wieder. Dieses ‚Muße-Pathos' geschichtlicher Praxis hat selbst bei einem so mußefernen Leser von Marx wie Lenin seinen Niederschlag in bestimmten Formulierungen gefunden:

> Das theoretische Erkennen soll das Objekt in seiner Notwendigkeit, in seinen allseitigen Beziehungen, in seiner widerspruchsvollen Bewegung, an und für sich geben. Aber der menschliche Begriff erfaßt, ergreift diese objektive Wahrheit des Erkennens und bemächtigt sich ihrer ‚endgültig' erst dann, wenn der Begriff zum ‚für sich Sein' im Sinne der Praxis wird.[66]

Eine Praxis des „für sich Seins" ist schlechterdings das, was Mußepraxis genannt werden könnte, insofern sie eine Praxis radikaler Selbstzweckhaftigkeit darstellt und gerade dadurch erlaubt, Theorie als Lebensform einzulösen. Das ist in der marxschen (und leninschen) Perspektive nicht möglich ohne eine konkrete Realversöhnung der Praxis der Menschen mit ihrer ökonomischen Sphäre und Bedingtheit, mit der Produktion als Protopraxis. Als das gefährdete Telos der Geschichte muss also die Aussicht angesehen werden, den Produktionsprozess selbst zu revolutionieren und damit das menschliche Leben in einen qualitativ anderen und erst wirklich menschlichen Zustand zu versetzen. Aus Perspektive der Mußeforschung lässt sich mit Fug und Recht sagen, dass diese Revolutionierung der Produktion, die sich einem Für-sich-Sein des Menschen als Selbstzweck annimmt, als eine Muße-Revolution angesprochen werden dürfte, in dem Sinne, dass Muße dort zum eigentlichen Maßstab und Wert der Produktionspraxis würde und damit der freien Selbstentfaltung des Menschen Raum schaffen könnte. Marx hat das im dritten Band des *Kapitals* gleichermaßen nüchtern wie radikal zum Ausdruck gebracht:

> Die Freiheit […] kann nur darin bestehn, daß [die] vergesellschaftete[n] Mensch[en] […] diesen […] Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit

[66] Wladimir I. Lenin, „Konspekt zur ‚Wissenschaft der Logik'. Die Lehre vom Begriff", in: Lenin, *Werke*, Bd. 38: *Philosophische Hefte*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1964, 156–229, 202.

dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstages ist die Grundbedingung.[67]

Mit Recht kann also nicht nur in der Freizeit ein wesentliches Moment des Reichs der Freiheit ausgemacht werden, sondern diese Freizeit wird erst dem Ideal einer allgemeinen Muße in wirklicher Praxis Raum geben und so die Theorie einlösen. Diese Geschichtsaussicht einer Revolution, welche die Geschichte an der Wurzel ergreift, d. h. die menschliche Praxis selbst revolutioniert, war Lenin stets präsent. Das gilt selbst für die Zeiten, in denen er sich nicht scheute, Menschen in Massen durch Zwangsarbeit, Krieg und Hinrichtungen für das Ziel einer kommunistischen Muße im weltgeschichtlichen Kontext zu verbrennen. Die Selbstzweckformel, die eine Muße-Praxis des Menschen begründen könnte, droht zugleich umzuschlagen in ein sich verabsolutierendes geschichtliches Handeln, das glaubt, alle Mittel heiligen zu dürfen, wenn sich die Protagonisten der ‚Weltrevolution' zu den Vollstreckern des letzten Menschheitszwecks ausrufen. Die Idee einer selbstzweckhaften Geschichtspraxis der Menschheit und die Orgien der Gewalt, die das 20. Jahrhundert geprägt haben, scheinen in einer beunruhigenden Verwandtschaft zu stehen. Dieser vermeintliche Zusammenhang von Selbstzwecken, dem Sprengen von Zweck-Mittel-Kategorien, Formen sich selbst feiernder Gewalt und des ekstatischen Bewusstseins der geschichtlichen Tat wurde von verschiedenen Autoren deutlich wahrgenommen. Am klarsten ausgesprochen wurde das sicherlich von Walter Benjamin[68]. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass es gerade das harmlos erscheinende Konzept der Muße ist, das von seiner Struktur her an diese Formen des Rausches, der Gewalt und Ekstase grenzt und im Zusammenhang mit dem Marxismus und den historischen Formen des Totalitarismus im Begriff der Revolution reflektiert werden müsste. Dazu an anderer Stelle in diesem Band.

[67] Karl Marx, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919, 828.

[68] Vgl. Walter Benjamin, „Zur Kritik der Gewalt", in: Ralf Konersmann (Hg.), *Kairos. Schriften zur Philosophie*, Frankfurt am Main 2007, 87–109. Hierzu auch: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung".

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W., „Marginalien zu Theorie und Praxis", in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 10.2: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe, Stichworte, Anhang*, Frankfurt am Main 1977, 759–782.

– „Zweite Lese", in: Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bd.*, hg. v. Ralf Tiedemann, Bd. 4: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main 2014, 123–128.

Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, übers. v. Davide Giuriato, Frankfurt am Main 2014.

Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, übers. v. Mary McCarthy, München 2013.

Arndt, Andreas, „Arbeit und Leben", in: *Hegel-Jahrbuch* 8,1 (2006), 312–316.

– *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

Bahr, Hans-Dieter, *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Tübingen 2008.

Benjamin, Walter, *Über den Begriff der Geschichte* (Kritische Gesamtausgabe 19), hg. v. Gérard Raulet, Berlin 2010.

– „Zur Kritik der Gewalt", in: Ralf Konersmann (Hg.), *Kairos. Schriften zur Philosophie*, Frankfurt am Main 2007, 87–109.

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980.

– *Geist der Utopie*, hg. v. Joachim Fest/Wolf Jobst Siedler, Frankfurt am Main 1964

Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.

Ebert, Theodor, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30.

Eßbach, Wolfgang, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe* (Übergänge Bd. 16), München 1988.

Fechner, Detlef/Scholz, Peter, „Schole und otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte", in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, Münster 2002, 83–148.

Frank, Manfred, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, 2. Aufl., München 1992.

Gimmel, Jochen, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" [im vorliegenden Band].

– „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?", in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.

– *Konstellationen negativ-utopischen Denkens: ein Beitrag zu Adornos aporetischem Verfahren*, Freiburg 2015.

– „Zu den ethischen Implikationen der Theorie ausgehend von Emmanuel Levinas und Hannah Arendt", in: Thomas Jürgasch/Tobias Keiling (Hg.), *Anthropologie der Theorie* (Otium 6), Tübingen 2017, 295–321.

– *Zu einer Re-Etablierung des Begriffs der Muße im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bei Th.W. Adorno*, Münster 2014, https://repositorium.uni-muenster.de/document/miami/dd46c785-5fe8-41d6-ae15-a1318a28e4da/artikel_gimmel_2014.pdf, abgerufen am 15.02.2021.
– „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können", in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.

Honneth, Axel, „Die Moral im ‚Kapital'. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik", in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, 2. Aufl., Berlin 2014, 350–363.

Husserl, Edmund, „Die Krise des europäischen Menschentums und die Philosophie", in: Walter Biemel (Hg.), *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Haag 1954, 314–348.

Jürgasch, Thomas, *Theoria versus Praxis? Zur Entwicklung eines Prinzipienwissens im Bereich der Praxis in Antike und Spätantike*, Berlin 2013.

Kirchner, Andreas; *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.

Kojève, Alexandre, *Alexandre Kojève – Überlebensformen* (Internationaler Merve-Diskurs 300), hg. v. Andreas Hiepko, Berlin 2007.

Korsch, Karl, *Karl Marx*, hg. v. Götz Langkau, Frankfurt am Main 1967.
– *Marxismus und Philosophie*, hg. v. Erich Gerlach, Frankfurt am Main 1972.

Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006.

Lenin, Wladimir I., „Konspekt zur ‚Wissenschaft der Logik'. Die Lehre vom Begriff", in: Lenin, *Werke*, Bd. 38: *Philosophische Hefte*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1964, 156–229.
– „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution", in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507.

Lukács, Georg, „Geschichte und Klassenbewusstsein", in: Lukács, *Werke*, Bd. 2: *Frühschriften II*, Darmstadt/Neuwied 1977, 161–517.

Marcuse, Herbert, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, übers. v. Marianne Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main 1969.
– *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, übers. v. Alfred Schmidt, Darmstadt 1985.

Marx, Karl, „Das Kapital. Dritter Band. Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 25 (MEW 25), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1964, 7–919.
– „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42 (MEW 42), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1983, 47–768.

– „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 40 (MEW 40), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1968, 465–588.
– „Thesen über Feuerbach", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 5–7.
– „Zur Kritik der Politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 13 (MEW 13), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1961, 3–160.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, „Die deutsche Ideologie", in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 3 (MEW 3), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1978, 9–530.

Pieper, Josef, *Muße und Kult. Mit einer Einführung von Kardinal Karl Lehmann*, München 2007.

Popitz, Heinrich, *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Darmstadt 1980.

Priddat, Birger P., *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

Reckwitz, Andreas, „Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive", in: *Zeitschrift für Soziologie* 32,4 (2003), 282–301.

Reichelt, Helmut, *Neue Marx-Lektüre. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Logik*, 2. Aufl., Freiburg 2013.

Röttgers, Kurt, *Muße und der Sinn von Arbeit. Ein Beitrag zur Sozialphilosophie von Handeln, Zielerreichung und Zielerreichungsvermeidung*, Wiesbaden 2014.

Schmidt, Alfred, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Hamburg 1993.

– „Praxis", in: Hermann Krings/Hans Michael Baumgartner/Christoph Wild (Hg.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München 1973, 1107–1138.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich, „Die Herausforderung der Marxschen Philosophie der Praxis und die Misere aktueller Marxinterpretation", in: Horst Müller (Hg.), *Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation*, Praxis-Tagung, Norderstedt 2010, 58–78.

Teige, Karel, *Liquidierung der Kunst. Analysen, Manifeste*, übers. v. Paul Kruntorad, Frankfurt am Main 1968.

Treptow, Elmar, *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift, LMU München, München 1971.

Wolff, Georg, „Warten aufs letzte Gefecht. Marx, Lenin, Mao – Aspekte des Kommunismus", in: *Der Spiegel* 20 (1961), 45–54.

Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße?

Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption

Steffen Wasko

1. Einleitung

Muße als eine Praxis ist ein Privileg, in dessen Genuss im 19. Jahrhundert vornehmlich bürgerliche und adlige Kreise kommen konnten. Gegen eben jene Verhältnisse, in denen der Reichtum an Geld und auch an Zeit so ungleich verteilt sind, richtete sich die zu dieser Zeit im Entstehen begriffene anarchistische Bewegung. Mit eingängigen Parolen wie „Eigentum ist Diebstahl“[1] forderten anarchistische Arbeiter, Handwerker und Philosophen die Zerstörung des Staates, die Aufhebung des Kapitalismus und die Errichtung einer herrschaftsfreien, auf Gemeinbesitz und -produktion basierenden Gesellschaft. Doch ist damit Muße als adlige bzw. bürgerliche Praxis sofort diskreditiert? Müsste Muße nicht vielmehr eingefordert als verdammt werden? Im Folgenden werden diese Fragen an einen der bekanntesten Anarchisten des 19. Jahrhunderts, Michail Aleksandrovič Bakunin (1814–1871), gerichtet. Bakunin übte außerordentlichen Einfluss nicht nur auf die südeuropäische Arbeiterbewegung aus, sondern gerade auch auf die russischen Sozialrevolutionäre in der zweiten Hälfte des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts. Ein wesentliches Element stellt dabei die Idealisierung der bäuerlichen Arbeit dar. Dies gibt Anlass zu fragen, welcher Stellenwert der Muße im Verhältnis zu dieser Idealisierung der bäuerlichen Arbeit zukam.[2] Zunächst soll Bakunins Muße-Kritik aus seinem ersten anarchistischen Programm von 1865/66 durch einen Exkurs zu Hegels Phänomenologie nachvollzogen werden. Dabei wird das Hauptaugenmerk auf die gesellschaftliche Ermöglichung der Muße durch Arbeitsteilung gelegt. In einem zweiten Teil werden die praktischen Konsequenzen von Bakunins Anarchismus hinsichtlich des Stellenwertes der

[1] Vgl. Pierre-Joseph Proudhon, *Eigentum ist Diebstahl*, Berlin 1977.

[2] Zum Einfluss Bakunins auf die anarchistische Bewegung vgl. James M. Leier, *Bakunin. The Creative Passion*, New York 2009; Christopher Ely, *Underground Petersburg. Radical Populism, Urban Space, and the Tactics of Subversion in Reform-Era Russia*, DeKalb, Ill. 2016; Edward H. Carr, *Michael Bakunin*, New York 1961; Daniel Loick, *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg 2018; Philippe Kellermann, „Einleitung“, in: Michael Bakunin, *Staat, Erziehung, Revolution. Ausgewählte Texte 1869–1871*, hg. v. Philippe Kellermann, Lich 2015, 9–26.

Arbeit und dem Kampf gegen die Herrschaft erörtert, um schließlich zuletzt die Rolle der Muße hinsichtlich der politischen Praxis der Revolutionäre in Russland zu beleuchten.

2. Bakunins anarchistischer Neubeginn

Nach seiner spektakulären Flucht aus dem sibirischen Exil über Japan, die USA, bis zurück nach Europa 1861, gelang es „einer der größten revolutionären Gestalten Europas“[3], Michail Bakunin, schließlich in Italien Fuß zu fassen und seine revolutionäre Tätigkeit wieder aufzunehmen. „Muße“ gönnte er sich sozusagen keine, sondern er begann vielmehr direkt, alte Kontakte zu reaktivieren, seine treuen Freunde wie Aleksandr Gercen[4], Ivan Turgenev[5] oder Nikolaj Ogarëv[6] anzuschreiben, um seine politische Arbeit fortzusetzen.[7] Eines der ersten Ergebnisse seiner erneuten politischen Aktivität war die Gründung der geheimen Internationalen Bruderschaft 1865 in Neapel, in deren Auftrag er das *Sozialrevolutionäre Programm* von 1865/66 verfasste.[8] Die Bruderschaft schaffte es, über Italien hinaus Anhänger u. a. aus Frankreich, Polen und Schweden zu gewinnen, was schon an sich als Erfolg der internationalen Organisierung der Radikalen in postrevolutionären Zeiten gewertet werden kann. Obzwar die Bruderschaft eine Geheimgesellschaft darstellte, war ihr erklärtes Ziel, die Massen der Arbeitenden aufzuwiegeln, um sie zur Selbstbefreiung gegen Ausbeutung und Herrschaft zu bewegen. Der Fokus der italienischen Sektion bestand in der Agitation einerseits der progressiven und liberalen Teile der italienischen Jugend, die Bakunin als Avantgarde und Träger einer kommenden italienischen Revolution auszumachen glaubte. Andererseits erhoffte sich Bakunin, unter den italienischen Bauern erfolgreich zu sein und sie zur Revolte gegen ihre Gutsherren zu bewegen, was allerdings misslang. Darüber hinaus aber verbreitete die Bruderschaft ihr anti-

[3] James Joll, *Die Anarchisten*, übers. v. Alfred Kellner, Berlin 1966, 90.

[4] Aleksandr Ivanovič Gercen (auch: Herzen; 1812–1870); russischer Revolutionär, Publizist, Philosoph. Seit 1847 in der Emigration.

[5] Ivan Sergeevič Turgenev (1818–1883); russischer Schriftsteller.

[6] Nikolaj Platonovič Ogarëv (1813–1877); russischer Revolutionär, Publizist und Dichter. Mitstreiter A. I. Gercens; seit 1856 in der Emigration.

[7] Vgl. Carr, *Michael Bakunin*.

[8] Abgedruckt in: Rainer Beer (Hg.), *Michail Bakunin: Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, Köln 1968. Der Titel „Sozialrevolutionäres Programm“ stammt nicht von Bakunin selbst, sondern vom Herausgeber Rainer Beer. Dessen Textgrundlage ist die Übersetzung von Max Nettlau (vgl. Michael Bakunin, „Prinzipien und Organisation der internationalen revolutionären Gesellschaft“, in: Bakunin, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, übers. v. Max Nettlau, Berlin 1924, 7–23. Das Originalmanuskript ist auf Französisch verfasst. Der oft verwendete Titel „Revolutionärer Katechismus“ stammt hingegen von Bakunins Herausgeber Sam Dolgoff (vgl. Sam Dolgoff, *Bakunin on Anarchy*, London 1971, 76–97). Der von Beer vorgeschlagenen Titel scheint mir für diesen Text jedoch am treffendsten.

theologisches, antistaatliches und sozialistisches Programm unter den Handwerkerinnen und Handwerkern, Arbeiterinnen und Arbeitern in den süditalienischen Städten, wo es mit Begeisterung aufgenommen wurde.[9]

Bakunins Programm fiel allerdings – besonders vor dem Hintergrund seines unermüdlichen politischen Einsatzes für die revolutionäre Sache – auch in seinem Heimatland Russland auf fruchtbaren Boden. Obwohl er nach seiner Flucht nie mehr russischen Boden betreten sollte, verbreiteten sich seine Schriften unter radikalen Studentinnen und Studenten einer neuen Generation wie ein Lauffeuer. Maßgeblichen Einfluss hatte Bakunin, der die Bauernschaft als revolutionäre Klasse herausgestellt hatte, auf die Bewegung der sogenannten „Volkstümler", den *Narodniki*.[10] Neben Bakunins Hauptwerken *Gott und der Staat* (Dieu et l'Etat; 1882; russ. Bog i gosudarstvo; 1906) und *Staatlichkeit und Anarchie* (Gosudarstvennost' i anarchija; 1873), fanden auch seine stärker programmatischen (als theoretischen) Schriften großen Anklang – deren inhaltlicher Kern im *Sozialrevolutionären Programm* von 1865/66 entworfen wurde.

Das selbst gesetzte Ziel der Bruderschaft war nicht weniger, als der „Sieg des Prinzips der Revolution […] und die Neubildung der universellen Gesellschaft auf den Grundlagen der *Freiheit*, der *Vernunft*, der *Gerechtigkeit* und der *Arbeit*"[11] – wie es gleich zu Beginn des Programms heißt. Auf nur wenigen Seiten skizziert Bakunin nicht nur die Kernpunkte seiner Gesellschaftskritik, sondern führt erstmals einen Gegenentwurf an, der als eine der ersten anarchistischen Gesellschaftsskizzen gilt. Fundiert wird das Programm durch die innere Verschränkung und gegenseitige Implikation von vier Prinzipien: Freiheit, Vernunft, Gerechtigkeit und Arbeit. Diese klassischen Kategorien der Aufklärung und des Frühsozialismus erfahren bei Bakunin eine konsequente Fortführung und Radikalisierung hin zu dem Versuch der Konstituierung einer freien, universellen Weltgesellschaft. Freiheit, Vernunft, Gerechtigkeit und Arbeit stehen Bakunin zufolge in einer immanenten Beziehung, indem sie sich gegenseitig bedingen. Als höchstes Prinzip gilt zwar die Freiheit, allerdings wendet er sich in hegelscher Manier implizit gegen jegliche liberale und individualistische Konzeption der Freiheit:

> Es ist nicht wahr, daß die Freiheit eines Individuums durch die Freiheit aller anderen begrenzt wird. Der Mensch ist nur in dem Grade wirklich frei, in welchem seine von dem freien Gewissen aller anderen frei anerkannte und von ihm wie aus einem Spiegel zurückstrahlende Freiheit in der Freiheit der anderen Bestätigung und Ausdehnung ins Unendliche findet.[12]

---

[9] Vgl. Irene Lawen, *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996, 161–162.

[10] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 87–114.

[11] Michail Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", in: Rainer Beer (Hg.), *Michail Bakunin: Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, Köln 1968, 316–359, 316. Hervorhebung im Original, S. W.

[12] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 317.

Bakunins Freiheitsbegriff fußt grundlegend auf der zwanglosen, wechselseitigen Bestätigung der jeweiligen Freiheit des Einzelnen durch die Freiheit des Anderen. Eine Gesellschaft kann demnach nur so frei sein, wie sie fähig ist, dieses Prinzip der wechselseitigen Freiheit zu bestätigen. Freiheit umfasst dabei sowohl negative Freiheitsfigurationen, wie die Abwesenheit von Zwang, Gewalt und Autorität, wie auch positive Aspekte, so die Freiheit, als moralisches Wesen autonome, selbstverantwortliche Handlungen zu vollziehen, d. h. auch als gesellschaftliches Wesen über das Gemeinwesen mitzuentscheiden und sich in dieser Gesellschaft verwirklichen zu können.

Diese Konzeption besitzt weitreichende Folgen. Kollektive wie individuelle Freiheit fordern aus sich heraus eine Form der politischen Gleichheit, welche ihrerseits unmöglich ohne ökonomische und soziale Gleichheit ist, so Bakunin.[13] Soweit Gleichheit politisch, ökonomisch wie sozial verwirklicht sei, könne man von Gerechtigkeit sprechen. Folglich stellt sich eine dementsprechend eingerichtete Gesellschaft als vernünftige dar. Daher gilt auch innerhalb dieser basisdemokratischen egalitären Gesellschaft die Vernunft als einziges Kriterium der Wahrheit.

Insofern schwebt Bakunin nichts anderes vor, als die grundsätzliche Befreiung eines jeden Menschen in einer freien, egalitären, gerechten und vernünftigen Gesellschaft. Dass damit ein erhebliches negatives Potenzial, im Sinne einer grundlegenden Auflösung bestehender gesellschaftlicher Organisationen, Institutionen sowie ethischer und moralischer Werte und Überzeugungen, einhergeht, dürfte deutlich sein.

Es ist also Walter Benjamin völlig zuzustimmen, wenn er konstatiert, dass „[s]eit Bakunin […] es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben“[14] hat. Gleichwohl provoziert ein solches Konzept radikaler Freiheit auch eine spezifische Dialektik, und vor dem Hintergrund dieser Radikalität der Freiheit, die auch immer in ihr Gegenteil umschlagen kann, unternimmt Albert Camus eine scharfe Kritik an Bakunins Programm. Diesem freiheitlichen Universalismus unterstellt er, bereits die „Bausteine zur Leninistischen Doktrin geliefert“ zu haben, „da dieses Programm die völlige Unterordnung des Einzelnen“ sowohl während der Revolution als auch „für die Zeit nach der Revolution“ vorsähe.[15] Die Dialektik der Freiheit, die in dem Umschlag des Postulats der Freiheit in absoluten Zwang besteht, resultiert Camus zufolge aus der Hybris politischer Vernunft. Aus dem gerechtfertigten Impetus, die Freiheit zu wollen, verlaufe sich Bakunin in Anbetracht des unfreien Ganzen gesellschaftlicher Ver-

[13] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm“, 317–318.

[14] Walter Benjamin, „Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz“, in: Benjamin, *Ausgewählte Werke*, hg. v. Siegfried Unseld, Bd. 2: *Angelus Novus*, Frankfurt am Main 1966, 200–215, 212.

[15] Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, übers. v. Justus Streller, Hamburg 1953, 130.

hältnisse in einem destruktiven Manichäismus, dessen negative Seite das Gegenwärtige umfasse, während dessen positive Seite erst herzustellen sei. So auf die Spitze getrieben, stellt sich Bakunin als Nihilist dar, der nur in der „Zukunft eine Rechtfertigung“[16] für sein politisches Programm finden kann. Die praktische Herstellung der Freiheit führt aufgrund ihres Absolutheitsanspruchs in den Nihilismus. An anderer Stelle führt Camus dazu aus:

> Die Politik muss wieder in ihre Schranken gewiesen werden. Ihr Ziel sollte nicht sein dürfen, die Welt mit einem Evangelium oder einem Katechismus zu versorgen, weder einem politischen noch einem moralischen. Das große Unglück unserer Zeit ist gerade, dass die Politik sich anmaßt, uns mit einer ganzen Weltanschauung und manchmal sogar mit Vorschriften für unser Liebesleben zu beglücken. […] Ich für mein Teil weiß nicht, ob es ein Absolutes gibt oder nicht, aber ich weiß genau, dass das die Politik nichts angeht. Das Absolute ist nichts, das alle angeht – es geht jeden einzelnen an, und jedem muss von der Gemeinschaft die innere Muße gelassen werden, sich nach dem Absoluten zu fragen.[17]

Gegen den Absolutheitsanspruch politischer Vernunft, den er Bakunin unterstellt,[18] führt Camus die Muße des Einzelnen als Ort der Freiheit an.[19] Nicht die politische Praxis mit dem Ziel der gesellschaftlichen Verwirklichung der Freiheit, sondern das exakte Gegenteil, die Selbstbeschneidung der Politik und der herstellenden Vernunft zugunsten der je persönlichen Entfaltung in Muße, ist es, was Camus als Freiheit proklamiert.

Vor dem Hintergrund Camus' Kritik erhält die Frage, welcher Stellenwert der Muße in Bakunins Gesellschaftskonzeption zukommt, eine außerordentliche Relevanz. Auf nur wenigen Seiten kommt Bakunin im *Sozialrevolutionären Programm* auf Muße zu sprechen, und die Ausführungen dazu mögen doch überraschen. Bakunin bekräftigt zwar, dass „ein gewisser Grad von Muße absolut notwendig ist zur Entwicklung des Geistes, der Wissenschaft und der Kunst.“[20] Allerdings ist diese Form der Muße an Arbeit gebunden; Arbeit und Muße stehen nicht in einem Widerspruchsverhältnis, sondern vielmehr in einem Bedingungszusammenhang. Muße muss, so Bakunin weiter, „verdient sein, sie muß der gesunden Ermüdung durch tägliche Arbeit folgen, eine gerechte Erholung“.[21] Erst wenn Muße im Zusammenhang mit körperlicher Arbeit steht, kann sie eine Zeit der produktiven Entfaltung sein. Muße, die nicht verdient

---

[16] Camus, *Der Mensch in der Revolte*, 130.

[17] Camus, „Die Krise des Menschen“, in: *Die Amerikanische Rundschau* 3,12 (1947), 3–12, 10.

[18] Mit dem Begriff „Katechismus“ wendet sich Camus direkt gegen Bakunin und seinen temporären Mitstreiter Sergej Nečaev. Darauf wird im weiteren Verlauf des Aufsatzes noch ausführlich eingegangen.

[19] Vgl. dazu Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016, 61.

[20] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm“, 342–343.

[21] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm“, 343.

wurde, „stärkt keineswegs den Geist", so Bakunin weiter, „sondern entnervt, demoralisiert und tötet ihn."[22]

Man hätte von einem der Ahnherren des Anarchismus vielleicht nicht erwartet, dass er mehr oder weniger einen Arbeitszwang propagiert und die Muße als bloß freie Zeit, Erholung, und Lohn der Arbeit herabwürdigt. Insofern scheint Camus Recht zu behalten, und Bakunins Freiheitsethos entpuppt sich schlussendlich als autoritäre Doktrin, die dem abstrakten Kollektiv nicht nur Vorrang über den Einzelnen einräumt, sondern überdies den Ort der Freiheit, die Muße, an den Zwang zur Arbeit knüpft.

Darüber hinaus verwundert die These Bakunins, unverdiente Muße schade sogar dem Individuum, da sie schlussendlich seinen Geist töte. Dennoch sind diese Ausführungen vor dem philosophischen sowie sozialkritischen Hintergrund des Anarchisten Bakunins keineswegs unplausibel.

3. Arbeit und Muße

Der Muße kommt dem Begriff nach zunächst keine nennenswerte Stellung in Bakunins *Sozialrevolutionärem Programm* zu. Der zentrale Begriff, um den das Programm kreist, ist, wie bereits erwähnt, Freiheit und, mit ihr in einem immanenten Verhältnis stehend, Arbeit. Dass Bakunin im Kontext der Ausführungen zur Arbeit dennoch auf Muße zu sprechen kommt, folgt einer langen philosophischen Tradition der Muße, die immer wieder von ihrem Widerpart, der Arbeit, her verstanden wurde. Arbeit wurde in der griechischen und römischen Antike weitgehend als notwendiges Übel gesehen, Muße hingegen als Ort der Freiheit und Verwirklichung des menschlichen Wesens.[23]

Maßgeblich für diesen Traditionsstrang, auf den sich auch Camus bezieht, ist die Muße-Konzeption des Aristoteles, der in der *Nikomachischen Ethik* Muße als eine besondere Form des Handelns bestimmt, deren Spezifikum vor allem in der Selbstzweckhaftigkeit besteht.[24] Muße im Sinne der aristotelischen *scholé* ist freie Zeit, in der man sich dem Genuss, der Politik und idealerweise dem Denken, der *theoria*, widmen kann. Geläutert von äußerem wie auch innerem Zwang und Druck, entspricht ein Handeln in und aus Muße der Selbstentfaltung des Individuums. Dennoch hierarchisiert Aristoteles diese Zeit der freien Tätigkeit entsprechend seiner philosophischen Anthropologie: Jene Tätigkeit ist wahr-

[22] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 343.

[23] Vgl. u. a. Detlef Fechner/Peter Scholz, „Schole und Otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand ausgewählter Texte", in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, München 2002, 83–148.

[24] Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik. Griechisch–Deutsch*, übers. v. Olof Gigon, hg. v. Rainer Nickel, 2. Aufl., Berlin 2007, 1177a–b.

haft freie Tätigkeit, die allein ihren Zweck in sich selbst hat und nichts weiter bedarf. Während beispielsweise Genuss und Politik stärker auf Äußerlichkeiten gerichtet sind, wie eben Genussmittel oder Konflikte in Gemeinwesen, besitzt die *theoria*, das betrachtende Denken, die engste Strukturverwandtschaft mit der Muße. Denn der Philosoph, der sich dem betrachtenden Denken widmet, ist, insofern er genügsam denkend die Wahrheit betrachtet, autark. Zugleich liegt in dieser Selbstzweckhaftigkeit sowohl des Denkens als auch der Muße eine Distanzierung von der Geschäftigkeit der Welt, des Alltags und von gesellschaftlichen Konventionen. In dieser Entkopplung von Individuum und seiner je alltäglichen Umwelt, ist es dem Individuum möglich, sich dem Denken ganz hinzugeben, schließlich das Denken des Denkens zu denken.[25] Damit entspricht das Denken in Muße ganz der Vernunft, welche wiederum die ausgezeichnete Fähigkeit des Menschen darstellt. Vor diesem Hintergrund erkennt Aristoteles im mußevollen Denken einen Zustand der *eudaimonía*, der Glückseligkeit. Denken in Muße ist demnach die höchste und glücklichste Form menschlichen Daseins. Dies ist ebenfalls das Bild, das Camus vorschwebt, allerdings mit einer deutlichen Akzentuierung des je persönlichen und individuellen Vollzugs der Muße und unter Betonung ihres grundlegenden freiheitlichen Charakters.

Dem widerspricht Bakunin entschieden. Er bricht vielmehr mit dieser Tradition, die in der Muße einen Zustand der Glückseligkeit sowie die wesenhafte Betätigung des Menschen erblickt, und vertritt dagegen den Standpunkt eines *homo faber*: Die „intelligente und freie Arbeit [gilt] als schönster Ruhmestitel für den Menschen […], als Grundlage seiner Würde, seines Rechts, als Offenbarung seiner Menschenkraft auf der Erde."[26] Während also Aristoteles gerade in dem Gegenteil der Arbeit, im Denken in Muße, die ausgezeichnete menschliche, zum Teil göttliche Praxis erblickt, und Camus sie selbst zu einem renitenten Ort der Freiheit stilisiert, so wechselt Bakunin die Perspektive. Er blickt auf die Ermöglichung jeglicher menschlichen Praxis, die bereits eine kulturelle Rahmung erfordert: die Arbeit. Erst durch Arbeit verwandelt der Mensch die äußere Natur in eine bewohnbare Welt, in der es überhaupt möglich sein könnte, seine Zeit in Muße zu verbringen.

Zunächst könnte man daher sagen, dass die Maßstäbe, die Aristoteles und Bakunin anlegen, verschiedene sind: Während Aristoteles jene Tätigkeit sucht, welche durch ihre innere Struktur Glückseligkeit (εὐδαιμονία) verspricht, so scheint es Bakunin vielmehr um den Begründungszusammenhang der Muße durch Arbeit zu gehen. Selbstverständlich weiß auch Aristoteles um die Notwendigkeit der Arbeit für menschliches Leben generell, doch er würde Bakunins Argumentationsgang insofern widersprechen, als dass Arbeit nicht ihren Zweck

[25] Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, 1179a. Vgl. zu diesem Motiv auch: Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 39–58.

[26] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346.

in sich selbst, sondern vielmehr ihren Sinn in der Ermöglichung – letztlich – der Muße besitzt und daher ihr untergeordnet sei. Bakunin dagegen wertet Arbeit auf zweifache Weise grundlegend auf: einerseits aufgrund ihrer Ermöglichungsfunktion für menschliches Leben und andererseits, indem er sie schließlich als Selbstproduktion des Menschen interpretiert. Arbeit schafft demnach zum einen die Räume der Freiheit und Muße, und zum anderen schafft der Mensch sich damit selbst. Bloße Muße widerspricht Bakunin zufolge diesem Produktionsparadigma, da sie vor allem beobachtend, d. h. in erster Linie passiv sei und so eine sehr voraussetzungsreiche Weise der Verwirklichung menschlicher Potenziale.[27] Es handelt sich hier also nicht allein um die Frage des Maßstabs, der an Muße und Arbeit angelegt wird, sondern um zwei prinzipiell verschiedene Paradigmen: Aristoteles' Tugendethik und Eudaimonismus einerseits und Bakunins produktivistische, revolutionäre Philosophie andererseits.

Allerdings stellt sich Bakunin bewusst in eine geistesgeschichtliche Tradition, wenn er feststellt, dass nur durch „eine freie und intelligente Arbeit […] der Mensch, seinerseits Schöpfer der äußeren Welt und seiner eigenen Bestialität sein Menschsein und sein Recht abgewinnend, die zivilisierte Welt" schafft.[28] Die Zentralität der Arbeit als Schöpfung und Selbstschöpfung und damit als ein ausgezeichneter Begriff der Geist- und Sozialphilosophie übernahm Bakunin aus der aufklärerischen Tradition und insbesondere von seinem Lehrer Hegel. In dem folgenden kurzen Exkurs zum Kapitel *Herrschaft und Knechtschaft* aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* werde ich zeigen, auf welcher philosophischen Grundlage Bakunin Muße pathologisiert – und dies sowohl auf subjekttheoretischer als auch auf gesellschaftlicher Ebene.

4. Hegel: Begierde, Herrschaft und Muße

Dass Hegel eine außerordentliche Rolle für Bakunins Denken spielte, ist in der Forschung unumstritten.[29] Bakunins Verdienst, Hegels Schriften in den späten 1830er Jahren in Russland populär gemacht zu haben, wird oftmals unterschlagen, und dies obwohl er als erster Hegelianer Russlands gilt.[30] Und auch noch

[27] Vgl. Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 343.

[28] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340.

[29] Vgl. Martine Del Giudice, *The Young Bakunin and Left Hegelianism. Origins of Russian Radicalism and Theory of Praxis*, Montréal 1981; Guy Gysens, „Der Einfluss Hegels auf Bakunin", in: Wolfgang Beyer (Hg.), *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan 1972, 96–109; Steffen Wasko, „Wirklichkeit nach Hegel. Marx, Bakunin und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43,3 (2018), 267–290.

[30] Siehe hierzu Bakunins erste selbstständige Publikationen von 1838 und 1840: Michail Bakunin, „Das Vorwort zu den Gymnasialreden Hegels", in: Bakunin, *Frühschriften*, hg. v. Rainer Beer, Köln 1973, 49–68; Bakunin, „Über die Philosophie. Zweite Abhandlung", in: Bakunin, *Frühschriften*, 106–172.

1867 schreibt der nunmehr bekannte Materialist und Anarchist Bakunin von „Hegel[], de[m] größten Metaphysiker[] der Gegenwart und der Vergangenheit, dem das Glück und Verdienst zukommt, die Entwicklung der spekulativen Philosophie auf ihren Gipfelpunkt geführt zu haben" –, allerdings mit dem Nachsatz: „so daß sie sich unter dem Eindruck ihrer eigenen Dialektik fortan nur noch selbst zerstören kann."[31] Die wesentlichen Strukturen seines Denkens hat Bakunin von Hegel gelernt, ähnlich wie sein kurzzeitiger Freund und späterer Kontrahent Karl Marx. Und dies gilt für beide in besonderer Weise für den Begriff der Arbeit.

Obwohl Hegels *Phänomenologie des Geistes* das Verhältnis des Wissens zu seinem Gegenstand behandelt, kommt Hegel an einer der prominentesten Stellen auf die Beziehung von Arbeit und Genuss und in diesem Sinne in vermittelter Form auf Muße[32] bzw. Begierde zu sprechen. Hier wird geistesgeschichtlich ein Paradigmenwechsel vollzogen, der für die anarchistische und auch sozialistische Tradition grundlegend ist.

Hegel geht es im vierten Kapitel der *Phänomenologie* um die Frage nach der Einheit des Selbstbewusstseins, da dieses in ein Subjekt und Objekt zerfällt (Ich als Subjekt bin mir als Objekt bewusst). Eine gelingende Einheit könne Hegel zufolge sich nur in einer Form der gegenseitigen Anerkennung der beiden Teile des Selbstbewusstseins vollziehen. Diese Beziehung kann in der Beziehung des Selbstbewusstseins zu einem anderen Selbstbewusstsein entstehen, oder wie Hegel sagt: „Das Selbstbewußtseyn ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes."[33]

In der Forschung wurde immer wieder aufs Neue diskutiert, ob es Hegel an dieser Stelle um eine soziale Beziehung – also zwischen zwei personalen Selbstbewusstseinen – geht, oder ob man nicht vielmehr die Anerkennung als eine interne Beziehung des Selbstbewusstseins zu sich selbst zu lesen habe.[34] Entscheidend für die folgende Untersuchung bleibt aber die Interpretation Bakunins selbst. Meiner Ansicht nach liest Bakunin das Kapitel *Herrschaft und Knechtschaft* so, dass genau beide Sachverhalte von Hegel allegorisch verhandelt

[31] Michael Bakunin, *Die revolutionäre Frage. Föderalismus, Sozialismus, Antitheologismus*, hg. v. Wolfgang Eckhardt, Münster 2000, 70.

[32] Hegel spricht zwar nicht von Muße, allerdings entspricht die Tätigkeit des „Herrn" einer genussvollen Muße – nicht jedoch der kontemplativen Muße, welche Aristoteles favorisiert.

[33] Georg W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2015, 109.

[34] Für eine sozialphilosophische Lesart siehe Alexandre Kojève, *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2005; Für die Lesart eines Dualismus innerhalb eines Selbstbewusstseins siehe John McDowell, „The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a Heterodox Reading of ‚Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology", in: McDowell (Hg.), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, Mass. 2009, 147–165; Pirmin Stekeler-Weithofer, „Wer ist Herr, wer ist Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewußtseins", in: Karl Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2008, 205–237.

werden, da die Struktur des Selbstbewusstseins sowohl intrapersonal als auch transpersonal identisch ist. Das bedeutet, dass diese Erörterung – gerade auch im Kontext von Bakunins Mußе-Kritik – sowohl ein gesellschaftliches Verhältnis als auch eine interne Beziehung des ideellen Selbstbewusstseins (Denken/Theorie) zu seinem körperlichen oder leiblichen Selbstbewusstsein (Handeln/Praxis) abhandelt. Die Ermöglichung eines freien und gelingenden Bei-sich-seins ist hier also nicht länger einer kontemplativen und betrachtenden Weltsicht zugeschrieben, wie das für den Kontext von *eudaimonia*, *theoria* und *scholé* noch relevant wurde, sondern es ist wesentlich auf die tätige Auseinandersetzung und den Bereich der Gesellschaft verwiesen.

Doch zunächst ein paar Sätze über die Funktion des Kapitels in der *Phänomenologie*: Im bisherigen Gang des Selbstbewusstseins ging Hegel davon aus, dass sich das Selbstbewusstsein nur in einem gelingenden Verhältnis zu einem anderen Selbstbewusstsein als Einheit konstituieren kann. Also vollzieht nun Hegel den nächsten Schritt bei seiner Beobachtung und untersucht, was mit den nunmehr *zwei* Selbstbewusstseinen geschieht. Das Ende des Kapitels ist zunächst sehr ernüchternd: die Anerkennung scheitert. Zwei Selbstbewusstseine können von sich aus keine gelingende Beziehung zwischen sich etablieren, sondern sie verfallen vielmehr in ein Verhältnis der Herrschaft, in der beide, der Herr und der Knecht, keine vollständigen Selbstbewusstseine sein können. Die Pointe in dem Kapitel ist aber diese: der Knecht ist dem Herrn überlegen.

Dass sich die beiden gegenüberstehenden Selbstbewusstseine in einem Verhältnis der Herrschaft verlieren, ist ihrer identischen Struktur geschuldet, eine unabhängige Einheit bilden zu müssen. Dieser Imperativ, autark und autonom zu sein, der ein jedes Selbstbewusstsein auszeichne, führe notwendig in einen Kampf zwischen beiden Selbstbewusstseinen, die wesentlich abhängig voneinander sind. Hegel schreibt:

> Das Verhältniß beyder Selbstbewußtseyn ist also so bestimmt, daß sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren. – Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben.[35]

Würden sie nicht in diesen Kampf gehen, so wären sie keine Selbstbewusstseine, keine für-sich-seiende, einheitliche Bewusstseine. Aber auch nach dem Kampf scheitern beide, eine gelingende Form des Selbstbewusstseins und eine adäquate Beziehung zwischen beiden Selbstbewusstseinen zu konstituieren, da beide, indem sie ihr Leben in diesem Kampf aufs Spiel setzten, zugleich die natürliche Seite des Selbstbewusstseins, den Körper und Leib, negiert hatten.

Der Gewinner dieses Kampfes auf Leben und Tod muss schließlich jenes Selbstbewusstsein sein, welches die Körperlichkeit des anderen erfolgreich negiert hat und sich als Einheit durchsetzen konnte. Indem aber das siegreiche

[35] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 111.

Selbstbewusstsein erfolgreich den anderen Leib und Körper negierte, negierte es ebenso seine eigene Körperlichkeit und Leiblichkeit. Es geht zwar so als selbstständiges Für-sich – als Herr – aus dem Kampf hervor, zugleich aber nur als abstraktes Selbstbewusstsein. Das besiegte Selbstbewusstsein, welches in diesem Kampf zwar sein Leben aufs Spiel setzte, allerdings nicht weit genug ging, bleibt so in einem Abhängigkeitsverhältnis zu dem siegreichen Selbstbewusstsein und auf seine Körperlichkeit reduziert. In Hegels Worten: „die eine das selbstständige, welchem das Für-sichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, diß der *Knecht*."[36]

Wir sind nun mit Hegel nach einer Darstellung des grundlegend narzisstischen Selbstbewusstseins – welches sich als Einheit erweisen muss und daher der Begierde verfällt – in einem herrschaftlichen Verhältnis angelangt. Der Herr, das siegreiche Selbstbewusstsein, genießt schlicht die Produkte der Arbeit des Knechts, des unselbstständigen Selbstbewusstseins. Als reines Selbstbewusstsein, d. h. selbstständiges Für-sich-sein, ist der Herr die „Macht" über das Körperliche, oder die „Dingheit", wie Hegel schreibt.[37] Insofern bezieht er sich auf zwei Momente, einerseits auf das Ding als Gegenstand der Begierde, aber auch auf das Bewusstsein, dem das Körperliche, oder die Dingheit, das Wesentliche ist – den Knecht. Der Herr kann sich jedoch nur mittelbar auf das Ding beziehen, sofern es durch den Knecht bearbeitet worden ist, d. h. es ist ihm allein der Genuss vergönnt, nicht die Bearbeitung des Dings. Die Arbeit an dem Ding, der Kampf mit der Selbstständigkeit von Objekten zur Genussbefriedung, obliegt selbstverständlich dem Knecht, der allerdings nicht in den Genuss der Früchte der Arbeit kommt.[38]

Dieses Verhältnis ist die notwendige Bedingung der Muße. So wie die Muße bei Aristoteles, aber auch in der ihm folgenden Tradition bestimmt wird, zeichnet sie sich gerade durch selbstzweckhaftes Handeln in freier Zeit, in deutlicher Abgrenzung zur Arbeit, aus.

Muße als die Ermöglichung der *theoria*, des die Welt und Wahrheit genießenden Betrachtens, erfährt hier bei Hegel gerade in der erkenntnistheoretischen Perspektive, d. h. was die Frage angeht, wie es überhaupt zu einem Wissen und festen Stand im Selbstbewusstsein kommen kann, eine Konterkarierung, die sich gegen das aristokratische Weltbild des Griechen wendet: Es bedarf gerade der eigenen, auf die Körperlichkeit bezogenen, arbeitenden Auseinandersetzung mit den Gegenständen und Anderen dieser Welt, um sich in derselben überhaupt einen Stand verschaffen zu können.

Indes, wie weiter oben ausgeführt, kommt Aristoteles zufolge unter verschiedenen Handlungsmöglichkeiten dem Denken (*theoria)* eine ausgezeichnete

[36] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 112.
[37] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 113.
[38] Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 113.

Stellung zu, da es als Praxis der Vernunft (*nous)* selbstgenügsam, daher autark sei und folglich die engste Stukturverwandtschaft mit der Muße (*scholé*) aufweist. Sicherlich ist Hegels „Herr" vor allem dadurch bestimmt, dass er sich dem Genuss ungehindert hingeben kann, während nach Aristoteles, ein hedonistisches, auf Genuss ausgerichtetes Handeln gerade nicht autark und daher nicht eudäimonisch ist. Doch Hegels „Herr" erfüllt die notwendigen Voraussetzungen, die unabdingbar für Muße sind. Während der Knecht in einer Handlungslogik des Um-zu, der Arbeit für den Herrn, gefangen ist, bleibt es dem Herrn vergönnt, sich der genussvollen Muße hinzugeben. Nicht ohne Grund weist das reine, abstrakte Für-sich-sein des Herrn eine intime Verwandtschaft mit Aristoteles' kontemplierenden Philosophen in der Sklavengesellschaft der attischen Polis auf. Man könnte an dieser Stelle der Erörterung also zugespitzt formulieren, dass Muße die Frucht eines Kampfes auf Leben und Tod sei, die allein dem siegreichen narzisstischen Selbstbewusstsein innerhalb brutaler Herrschaft zuteilwerde.

Allerdings trifft diese These nur bedingt zu, da, wie bereits gesagt, die Muße des Herrn allein der Genussbefriedung gilt und Hegel damit eine spezifische Form der Muße vor Augen hat: den aristokratischen Hedonismus. Sicherlich könnte man sich auch vorstellen, dass der Herr nicht nur dem Genuss frönt, sondern sich der *theoria* hingibt, dem philosophischen Betrachten im Modus einer weder aktiven, noch rein passiven Gelassenheit. Indes folgt aus der gesamten Logik der bisherigen Argumentation, dass aufgrund des fundierenden und vereinheitlichenden Imperativs des Selbstbewusstseins es notwendig ein Herrschaftsverhältnis zwischen Arbeit und Muße etablieren muss.

Hegels *Herr* stellt sich als idealtypischer Hedonist dar, weil er als abstraktes Selbstbewusstsein, als reines Für-sich-sein ein negatives Verhältnis zur Dingheit, Körperlichkeit und schließlich vor allem zur Arbeit besitzt. Und das heißt wiederum, dass er Dingheit, Körperlichkeit und Arbeit nicht wirklich kennt, sondern sie nur genussvoll betrachtet. Insofern er sich gerade nicht der Welt direkt entgegenstellt, sie bearbeitet und gestaltet, sondern sich als Herr allein über den Knecht auf die Welt bezieht, bleibt es ihm verwehrt, überhaupt einen direkten Bezug zur Welt aufzubauen, um sie zu betrachten. Ihm sind eben nicht die möglichen Handlungsschemata, die Weise, wie diese sich im Handeln aktualisieren und wie diese wiederum zu bewerten sind, vertraut – im aristotelischen Terminus kennt der Herr keine *poiesis* (Produktion).[39] Dieses Wissen kann allein praktisch erworben werden und in einem zweiten Schritt der Distanzierung in der Muße betrachtet werden. Der Herr ist als selbstbezügliches Selbstbewusstsein aber schon immer in einer hedonistischen Gleichgültigkeit von der Eigentümlichkeit der Welt ausgeschlossen und daher der betrachtenden

[39] Zu dem komplexen Verhältnis von *theoria* und *poiesis* vgl. Theodor Ebert, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30.

Schau unfähig. Mit Hegel müsste man sagen, dass in einem Herrschaftsverhältnis die eigentliche Muße (*scholé*) im Modus der betrachtenden Schau (*theoria*) unmöglich und daher Aristoteles' Tugendethik in der attischen Sklavenhaltergesellschaft in letzter Konsequenz gescheitert ist.

5. Bakunins Kritik

Von keinem anderen Standpunkt aus spricht Bakunin, wenn er schreibt, dass Muße den Geist „entnervt, demoralisiert und tötet."[40] Seiner Hegelinterpretation entsprechend begreift Bakunin das Selbstbewusstsein als Verhältnis – welches er hier schlicht als „Geist" bezeichnet – aufgrund der scheinbaren Strukturgleichheit sowohl intrapersonal, transpersonal und auch gesellschaftlich.[41] Der genaue Zusammenhang zwischen der intrapersonalen Beziehung und dem transpersonalen sozialen Verhältnis kann an dieser Stelle nicht weiter erläutert werden, als dass ihnen beiden ein Moment wesentlich ist: die Herrschaft über die Arbeit.

Dementsprechend verfährt seine Kritik auf zwei Ebenen: Einerseits weist er aus der Perspektive der Geistphilosophie auf ein misslingendes Selbstverhältnis als Resultat einer verfehlten Geist-Leib-Dichotomie hin, wie sich am obigen Zitat deutlich sehen lässt. Andererseits interveniert er sozialphilosophisch gegen die Klassengesellschaft als Resultat der Teilung in geistige und körperliche Arbeit.[42] Kern der Kritik ist die Skandalisierung der privilegierten freien Zeit – welche die Bedingung der Möglichkeit von Muße ist – als Raub an der arbeitenden Bevölkerung sowie der Einspruch gegen jegliche Privilegierung geistiger Tätigkeiten – die traditionell mit Muße enggeführt sind – gegenüber körperlichen.

Während Hegel die Herrschaft des Herrn/Geistes/Denkens über den Knecht/Leib/Handeln aus der Struktur des sich zum Selbstbewusstsein entwickelnden Bewusstseins darstellt, so wählt Bakunin eine deutlichere Sprache, aber auch einen Ansatz, der Hegels Philosophie materialistisch deutet. Die Quelle der Herrschaft über die Arbeit habe ihm zufolge zwei Gründe:

> erstens die so charakteristische Überzeugung des Altertums [...], daß, um irgendeinem Teil der menschlichen Gesellschaft die Mittel zu geben, sich durch Wissenschaft, Kunst, Rechtserkenntnis und Rechtsdurchführung zu humanisieren, es notwendig sei, daß ein anderer, natürlich viel zahlreicherer Teil sich der Arbeit widme, als Sklave.[43]

---

[40] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 343.

[41] Hegel selbst hätte einer solchen konkreten Strukturgleichheit widersprochen. Bakunin allerdings interpretiert die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit in erster Linie entsprechend der Herr-Knecht-Dialektik.

[42] Bakunin subsumiert unterschiedliche Formen der freien Zeit, wie Muße, Müßiggang, Freizeit oder auch was heutzutage unter Hobby verstanden wird, unter Muße und Müßiggang.

[43] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340.

Es ist offensichtlich, dass sich Bakunin hier unter anderem auf Aristoteles' *Politik* bezieht, welche paradigmatisch die antike Sklavenhaltergesellschaft legitimiert: „Denn von Natur ist derjenige Sklave, der imstande ist, einem anderen zu gehören – deswegen gehört er ja auch einem anderen – und der in dem Maße an der Vernunft Anteil hat, daß er sie vernimmt, aber sie nicht (als ihn leitendes Vermögen) besitzt."[44] Diese Anthropologie des sogenannten „Sklaven von Natur aus" (*phýsei doúlos*) entlarvt Bakunin – um es mit einem modernen Begriff zu fassen – der Herrschaftsideologie. Mit der Charakterisierung der Aristoteles-Kritik Bakunins als Ideologie ist nun nicht gemeint, dass Bakunin eine immanente Kritik der aristotelischen Anthropologie leistet, sondern dass er diese vielmehr in die sozialen Herrschaftsverhältnisse einbettet, um ihre gesellschaftliche Funktion – die Herrschaftslegitimation – zu betonen. Ferner macht Bakunin deutlich, dass Lehren wie der *phýsei doúlos*, des natürlichen Sklaven, aus sozialen Verhältnissen erwachsen, welche ihrerseits kein vernünftiges Menschenbild hervorbringen können, da die herrschende Klasse der Polis „durch den privilegierten Müßiggang der Bürger korrumpiert" sei.[45] Der „heilsame[n] Wirkung der Arbeit" verlustig, war die antike Polis schließlich dem Untergang durch die Barbaren, „denen diese Sklaven durch ihre Geburt angehört hatten"[46], geweiht. Eine ähnliche Struktur der ideologischen Herrschaftslegitimation unterstellt Bakunin ebenfalls der feudalen Gesellschaft, deren Ende durch die arbeitenden Massen eingeleitet worden ist.[47] Mit der Französischen Revolution gelang es der Menschheit erstmals, die „Freiheit der Arbeit"[48] zu proklamieren, allerdings nicht real, sondern allein rechtlich, sodass die Ausbeutung der körperlichen Arbeit weiterhin Bestand hat. Auf Basis Hegelscher Philosophie konstatiert Bakunin, dass seit der Antike die wesentliche Struktur der Herr-Knecht-Dialektik nicht aufgelöst werden konnte und eine sozialphilosophische Anerkennung noch offenbleibt. Darüber hinaus ist es kein Zufall, dass in Bakunins Narrativ eine enge Strukturnähe zwischen der bloß rechtlichen Proklamation der „Freiheit der Arbeit" in der Französischen Revolution und Hegels „Herrn" besteht, der die Körperlichkeit negiert, um sich als abstraktes reines Selbstbewusstsein zu konstituieren. Sowohl der „Herr" als auch das Recht stellen in ihrer Allgemeinheit

[44] Aristoteles, „Politik", in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. Ernst Grumach/Hellmut Flashar, Bd. 9, Teil 1, Buch 1: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, übers. v. Eckart Schütrumpf, Darmstadt 1991, V 1254a.

[45] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340. Bakunin unterscheidet hier nicht zwischen Muße und Müßiggang, sondern subsumiert Freizeit, Muße und Müßiggang unter einen Begriff. Gleichwohl zielt seine Kritik des aristokratischen Müßiggangs vor allem auf gesellschaftlich-historische Praxen der Muße, die sich ihm wesentlich als Müßiggang präsentieren. Mit diesem Müßiggang ist aber darüber hinaus eine Passivität und Gleichgültigkeit verbunden, welche auch der aristotelischen Muße zugesprochen werden kann, d. h. es herrscht eine gewisse Strukturähnlichkeit vor.

[46] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340.

[47] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 341.

[48] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340.

eine Abstraktion der konkreten Arbeit dar und bleiben daher der Sphäre der Produktion fremd, obwohl dort gerade das Wesentliche geschieht.

Dennoch bleibt festzuhalten, dass diese mitunter naiv erscheinenden und sehr verkürzten geschichtsphilosophischen Thesen keinesfalls den Anspruch erheben, adäquat Geschichte darzustellen. Ihre Unzulänglichkeiten sind einerseits der Form des Textes als knappes politisches Manifest und andererseits Bakunins unzureichenden historischen und gesellschaftspolitischen Kenntnissen geschuldet. Doch ungeachtet dessen enthält Bakunins geschichtsphilosophisches Narrativ von 1865/66 wesentliche Motive eines zeitgemäßen herrschaftskritischen, materialistischen Ansatzes der Geschichts- und Sozialphilosophie, die Karl Marx zeitgleich, allerdings auf deutlich komplexerem Niveau, entwickelt hat: eine Geschichte der Klassenkämpfe zwischen besitzenden und arbeitenden Klassen, die notwendig Ideologien zur Legitimation und Integration der Klassenherrschaft produzieren.

Deutlicher werden die Parallelen zwischen Marx und Bakunin im zweiten Grund, den Bakunin für die Herrschaft über Arbeit anführt. Zweifellos hätte nämlich Bakunin zufolge mit dem Sieg des arbeitenden Volkes in der französischen Revolution eine Aussöhnung zwischen Arbeit und Muße stattfinden müssen; oder in Hegels Sprache: die wechselseitige Anerkennung beider durch je sich selbst und den anderen. Allerdings kam es in der Französischen Revolution nur zu einer schlechten, bloß rechtlichen Aufhebung des antiken und christlichen Paradigmas der Herabwürdigung der Arbeit. Der Grund dafür liege – so Bakunin – in der ökonomischen Grundstruktur der modernen Gesellschaft, der Teilung der Arbeit. Es sei „die *Trennung zwischen geistiger Arbeit und Handarbeit*, die sich herausbildete und noch heute in voller Kraft besteht; sie reproduziert in neuer Form die antike Ungleichheit und teilt von neuem die soziale Welt in zwei Lager."[49]

Während in der antiken und feudalen Gesellschaft die Ausbeutung der arbeitenden Bevölkerung für die Muße, den Genuss und die Kontemplation der Besitzenden rechtlich fundiert und ideologisch legitimiert wurde, so ist dieser Gegensatz zwischen Arbeit und Muße im Kapitalismus zwar aufgelöst, allerdings setzt sich in der Trennung von geistiger und körperlicher Arbeit der Gegensatz von Denken und Handeln, Geist und Leib sowie auch im gewissen Sinne *theoria* und *praxis* fort. Arbeit, nun in Form der Lohnarbeit, breitete sich auch auf gerade jene Tätigkeiten aus, welche bisher als genuin frei galten, wie die „Wissenschaften, Künste [und] den Gedanken"[50], und unterwarf ihren Muße-Charakter der Mehrwertproduktion als Lohnarbeit. Indem diese Tätigkeiten allerdings als geistige implizit weiterhin den Gegensatz zwischen Denken und Handeln, Geist und Leib, schließlich Herr und Knecht, nur unter anderen

[49] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 341. Hervorhebung im Original, S. W.
[50] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 342.

Vorzeichen, fortsetzten, wird auch im Kapitalismus die Herrschaft über die körperliche Arbeit perpetuiert. Allerdings transformierte sich dieser Gegensatz von Muße – Arbeit nun in ein der gesellschaftlichen Arbeit immanentes Verhältnis von Kopf- und Handarbeit. Die aristotelische Muße als solche spielt nun aber innerhalb der Totalität der kapitalistischen Arbeitsgesellschaft keine Rolle mehr. Der Unterschied bleibt Bakunin zufolge allerdings marginal, da weiterhin die Gesellschaft in zwei antagonistische Fraktionen zerfällt: „[D]ie jetzt nicht mehr durch das Gesetz, sondern durch das Kapital *privilegierte Minderheit* und die *Mehrheit der gezwungenen Arbeiter*, gezwungen nicht mehr durch das unbillige Recht des gesetzlichen Vorrechts, sondern durch den Hunger."[51]

Ihr Gegensatz entspricht im Wesentlichen dem Gegensatz der antiken Sklavenhaltergesellschaft, da im Kapitalismus die „Bevorrechteten des Kapitals" jene Tätigkeiten für sich in Anspruch nehmen, nämlich die „ganz geistig und ausschließlich als edel bezeichnet[en], die Wissenschaften, Künste, Gedanken, die Auffassung, die Erfindung, die Berechnung, das Regieren und die allgemeine und die subalterne Leitung der Arbeiterkräfte […]"[52] – Tätigkeiten, die Aristoteles als Muße-Tätigkeiten klassifiziert, die aber nun als Arbeit gelten. Ihnen steht der zahlenmäßig deutlich größere Teil der Bevölkerung gegenüber, der durch die ökonomischen Verhältnisse gezwungen ist, „rein mechanische Tätigkeit, ohne Geist und Idee"[53] zu verrichten.

Die gesellschaftlichen Folgen einer solchen herrschaftlichen Ordnung der geistigen über die körperliche Arbeit fasst Bakunin aus drei Perspektiven – der Perspektive der sogenannten „privilegierten Klasse"[54], derjenigen der arbeitenden Klasse und schließlich der Perspektive der Gesellschaft als Ganzes. Die Folgen für die herrschende Klasse wurden bereits erörtert: Als idealtypisch gesamtgesellschaftlicher „Herr" degeneriert ihr Geist und verkommt ihre Moral, da die Muße als bloßer Müßiggang und Genuss sie geistig schwächt und ihre Macht sie korrumpiert. Eine andere Erscheinungsform der Muße, wie die *theoria*, scheint es vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Totalität von Lohnarbeit und Freizeit für sie nicht zu geben.

Ebenso sind die Auswirkungen auf die arbeitende Klasse, das „Volk", wie Bakunin schreibt, offensichtlich:

> […] es [das Volk, S. W.] arbeitet für andere, und seine Arbeit ohne Freiheit, Muße und Geist wird dadurch herabgewürdigt, erniedrigt, erdrückt und tötet es. Es ist gezwungen, für andere zu arbeiten, denn, im Elend geboren, ohne Erziehung und vernünftigen Unterricht, moralisch versklavt durch religiöse Einflüsse, sieht es sich waffenlos, diskreditiert, ohne Initiative und eigenen Willen ins Leben geworfen.[55]

---

[51] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 341–342. Hervorhebung im Original, S. W.
[52] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 342.
[53] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 342.
[54] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 342.
[55] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 344.

Aus beiden Perspektiven – der privilegierten Klasse und derjenigen des arbeitenden Volkes – erkennt man, dass schlechte Vereinseitigungen der vielfältigen menschlichen Wesenskräfte eine Amputation menschlicher Potenz bedeuten, welche sich gerade in einer anerkennenden Einheit erst realisieren könnte. Dementsprechend stellen die daraus resultierenden Folgen für die Gesellschaft als Ganzes ein Konglomerat aus politischen, moralischen und ökonomischen Entfremdungsphänomenen dar. Da im Grunde die privilegierte Klasse „vor Wissen dumm wird"[56], zugleich aber das Volk durch unterkomplexe, mühevolle und zwanghafte Arbeit nicht die Möglichkeit besitzt, sich zu bilden, ist „die Existenz der Gesellschaft selbst in Gefahr."[57] Das Wissen der Privilegierten stellt sich als bloß abstraktes und gleichgültiges Wissen dar, ohne wirklichen Bezug zu ihrem Gegenstand, während das Volk entfremdete, stupide Arbeit unter Zwang verrichtet und daher nicht seine Intelligenz entwickeln kann. Man könnte mit Bakunin sagen, dass eine Gesellschaft, in der die Teilung von körperlicher und geistiger Arbeit, einhergehend mit der Privilegierung letzterer, vorherrscht, geistig, moralisch und physisch degenerierte Menschen produziert. Aus dieser zugespitzten Makroperspektive bleibt es fraglich, ob es so etwas wie innere Muße, von der Camus spricht, überhaupt geben kann.

6. Bakunins Gegenentwurf

Arbeitsteilung stellt sich damit als eine der Schlüsselkategorien der Gesellschaftskritik Bakunins dar. Entgegen der weitverbreiteten liberalen Position, Arbeitsteilung bewirke einen ungeheuren Produktivitäts- und dadurch Wohlstandzuwachs – wie sie sich in prominenter Weise bei Adam Smith findet – vertritt Bakunin hier den Standpunkt der Verbindung der gesellschaftlichen Arbeit in Form der „intelligente[n] und freie[n] Arbeit".[58] Indes wäre es verfehlt, Bakunin die Forderung nach einer generellen Abschaffung der Arbeitsteilung zu unterstellen.[59] Sein Verhältnis zum Liberalismus fußt vielmehr in einer differenzierten Kritik und besteht daher in einer ambivalenten Beurteilung liberaler Argumentationsgänge. So würde Bakunin sicherlich mit Smith darin übereinstimmen, dass, „[w]as im primitiven Zustand der Gesellschaft die Arbeit eines einzelnen ist, […] in einem entwickelten im allgemeinen die von mehreren"[60] sei, da Arbeitsteilung eine „Ersparnis an Zeit, die gewöhnlich beim Wechsel

[56] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 345.
[57] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346.
[58] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346.
[59] So wie beispielsweise Bakunins Lehrer Proudhon, dem Marx auch genau diese Naivität vorwirft, vgl. Karl Marx, „Das Elend der Philosophie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1977, 63–182, 144–157.
[60] Adam Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, hg. v. Erich W. Streissler, Tübingen 2005, 91.

von einer Art Arbeit zur anderen verlorengeht", bedinge, was wiederum den Einsatz „einer großen Anzahl von Maschinen, die die Arbeit erleichtern und verkürzen"[61], ermöglicht. Insofern ermöglicht Arbeitsteilung einen Gewinn an freier Zeit durch die Reduzierung der notwendigen Arbeit.

Jedoch teilt er keineswegs Smith' Produktivitätsfetisch und Verherrlichung der Arbeitsteilung. Wenn Smith beispielsweise eine „Steigerung der Fertigkeit jedes einzelnen Arbeiters" als Folge der Arbeitsteilung ausmacht,[62] so wird Bakunin zufolge „das Volk […] von der täglichen mechanischen Arbeit [niedergedrückt], die es eher verdummt, als daß sie seine natürliche Intelligenz entwickelte."[63] Smith dagegen feiert die fortschreitende Differenzierung menschlicher Tätigkeiten unter der Ägide der Lohnarbeit aufgrund der scheinbar erhöhten Leistungsfähigkeit als aufsteigenden Zivilisationsprozess. Dementsprechend rechtfertigt er die Teilung von geistiger und körperlicher Arbeit: „Mit dem Fortschritt der Gesellschaft wird die Philosophie oder Theorie wie jede andere Tätigkeit das hauptsächliche oder ausschließliche Gewerbe und Geschäft einer besonderen Klasse von Leuten."[64]

Weit davon entfernt, überhaupt einen Begriff der Entfremdung zu kennen, rechtfertigt Smith die von Bakunin angeprangerte gesellschaftliche Zerteilung und Verkrüppelung menschlicher Fähigkeiten unter dem Banner des Produktivitätszuwachses. Unter der besonderen Berücksichtigung der Philosophie wird deutlich, wie das, was in der aristotelischen Tradition Muße wesentlich auszeichnete – die Philosophie –, im Liberalismus zum „Gewerbe und Geschäft" verkommt. Auch wenn der klassenspezifische Charakter der Philosophie, nur der Genuss von wenigen Privilegierten zu sein, in gewissem Grade erhalten bleibt, handelt es sich hier um eine grundlegende Transformation der Muße zur geistigen Arbeit. Dass Smith mit seiner Prognose, dass auch die Philosophie wie jede andere Tätigkeit ebenso unter die Ägide der Lohnarbeit gerät, Recht behielt, dürfte offensichtlich sein. Vor diesem Hintergrund stellt sich Camus' Auszeichnung der Muße als Ort der Freiheit und des Einspruchs gegen die Totalität der Politik durchaus schwieriger dar, da der verfügbare Platz immer enger und ihr konstitutiver Raum immer kleiner wird. In der kapitalistischen Moderne schließlich scheint freie Zeit zur Freizeit verkrüppelt und Philosophie zum Gewerbe.

Während also Zwang sowohl Innovation als auch Freiheit hervorbringe, so führe Arbeit, die sich des Zwangs-, Effizienz- und Produktivitätsparadigmas entledigt, nach Smith zu einer Schädigung des Charakters und der Fähigkeiten des Arbeiters:

---

61 Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, 92.
62 Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, 92.
63 Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 345–346.
64 Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, 94.

Die Gewohnheit des Verweilens und die lässige und sorglose Arbeitsweise, die auf dem Lande natürlich oder vielmehr notwendig jeder Arbeiter annimmt, der seine Tätigkeit und sein Werkzeug jede halbe Stunde wechseln und beinahe jeden Tag seines Lebens auf zwanzig verschiedene Arten Hand anlegen muß, macht ihn fast immer träge und faul und selbst im dringendsten Fall unfähig zu tatkräftigen Einsatz.[65]

Doch gerade das Gegenteil sei der Fall, so Bakunin. Die sogenannte „intelligente und freie Arbeit [wird] als schönster Ruhmestitel für den Menschen gelten"[66], steht im *Sozialrevolutionärem Programm* geschrieben. Wie genau die gegenseitige Anerkennung geistiger und körperlicher Arbeit sowie die Aufhebung ihrer Trennung aussehen soll, lässt Bakunin offen, allerdings macht er deutlich, dass die Aufhebung dieser Form der Arbeitsteilung nicht ein Zurück in eine individualisierte Produktion sein soll, sondern vielmehr eine progressive Aufhebung zur „assoziierten Arbeit".[67]

Man könnte sagen, dass Bakunins Konzeption der assoziierten Arbeit eine materialistische Wendung von Hegels Anerkennungstheorie ist – das Adjektiv „assoziiert" steht dann hier für das, was Hegel als gegenseitige Anerkennung beschreibt. Der Imperativ, der aus dem Scheitern der Begierde-Struktur im vierten Kapitel der *Phänomenologie* folgt, fordert das Selbstbewusstsein auf, in ein symmetrisches Verhältnis zu einem Selbstbewusstsein zu treten: „Das Selbstbewußtseyn ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, daß es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes."[68] Allerdings scheiterte diese Begegnung der zwei Selbstbewusstseine, die aufgrund ihrer Dublizität reziproke Handlungen vollzogen, um jeweils sich selbst als Selbstbewusstsein zu behaupten, jedoch nicht das gleiche an dem andern taten. Allerdings, so Hegel, kann das, „was geschehen soll, nur durch beyde zu Stande kommen."[69] Wenn man diese Struktur eben nicht allein als intrapersonal, sondern wie Bakunin als soziale Struktur versteht, welche wesentlich die Ökonomie einschließt, so müsste dies in letzter Konsequenz die Abschaffung jeglicher binären Logik von Besitzer und Arbeiter, oder Planung und Ausführung und selbstverständlich Herr und Knecht bedeuten – was selbstverständlich nicht Hegels sozialphilosophischem Standpunkt entspricht.[70] In der assoziierten Arbeit Bakunins ist jede Person in gleicher Weise Herr und Knecht und somit im eigentlichen Sinne niemand Herr oder Knecht, wodurch wiederum dieses Verhältnis schlussendlich aufgehoben ist:

Wenn die freien Produktivassoziationen, nicht mehr Sklaven, sondern ihrerseits Herren und Besitzer des ihnen erforderlichen Kapitals, in ihren Reihen als Mitarbeiter neben

---

[65] Smith, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, 93.
[66] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346.
[67] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346.
[68] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 346.
[69] Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 346.
[70] Zu Hegels Sozialphilosophie und der Frage der Herrschaft vgl. Frank Ruda, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Konstanz 2011.

durch den allgemeinen Unterricht befreiten Arbeiterkräften, alle spezialen Intelligenzen besitzen werden, die jede Unternehmung erfordert, wenn sie, sich untereinander verbindend, immer frei, nach ihren Bedürfnissen, nach ihrer Art und Weise, früher oder später alle nationalen Grenzen überschreitend [...] – dann wird die menschliche Arbeit, die Befreiung eines jeden und aller, die Welt regenerieren.[71]

Mit der Aufhebung der Arbeitsteilung und ebenso des Privateigentums in seiner kapitalistischen Form sei der Weg in eine befreite Gesellschaft geebnet, so Bakunin. Indem die Angehörigen einer Produktivassoziation rechtlich gleichgestellt sind, darüber hinaus alle an den Arbeiten qua Bildung und Aufhebung der Privilegien teilnehmen können und schließlich die einzelnen Assoziationen wiederum frei verbinden können, „nach ihren Bedürfnissen, nach ihrer Art und Weise", findet ein gelingendes Anerkennungsverhältnis sowohl in dem Selbstverhältnis der sich geistig wie körperlich betätigenden Arbeiter als auch zwischen ihnen und letztlich auch zwischen den einzelnen Assoziationen statt.

Entgegen Adam Smith' Auffassung, dass durch die weitere Ausdifferenzierung der Arbeit die Produktivität gesteigert werde, betont Bakunin das produktive Potenzial assoziierter Arbeit, die zwar einen Anteil an Arbeitsteilung voraussetzt, aber keineswegs durch das Ausdifferenzierungsparadigma bestimmt wird. Es liegt in der Arbeit selbst, dass assoziierte Arbeit „auf wunderbare Weise die Produktivität eines jeden vervielfältigt, und [...] jeder als Mitglied und Mitarbeiter einer Produktivassoziation in kürzerer Zeit und mit viel weniger Mühe viel mehr verdienen wird."[72] Anstatt einer Priorisierung bestimmter geistiger Praktiken und Arbeiten auf Grundlage der gesellschaftlichen Arbeitsteilung – wie in der aristotelischen Mußetradition – betont Bakunin vielmehr die Produktivität und vor allen Dingen den freien Charakter assoziierter Arbeit. Wesentlich fußt diese Form der Arbeit auf der gegenseitigen Anerkennung der Assoziierten, die ohne Bevorteilung spezifischer Arbeiten die jeweilige Arbeit als Ausdruck menschlicher Schöpfungskraft und Grundlage menschlicher Zivilisation und Kultur achten.

Dass damit der klassischen Mußekonzeption eine Absage erteilt wird, dürfte deutlich sein. Doch auch wenn Bakunin nicht explizit darauf eingeht, so folgt aus seinem Programm, dass Muße – man könnte sagen: ein weiteres Mal – grundlegend transformiert wird. Politik, Kunst und Wissenschaft stellen nunmehr keine privilegierten Tätigkeiten mehr dar, sondern werden als Arbeit – soweit möglich – in kooperativer Weise betrieben. Dort, wo dies nicht der Fall sein könne, wie beispielsweise bei „Arbeiten der Einbildungskraft, deren Natur die Konzentrierung der Intelligenz des einzelnen in sich selbst erfordert"[73], erscheint es ihm widersinnig, sie zu zwangskollektivieren. Andererseits ergäbe sich auf Basis der Produktivität der assoziierten Arbeit für alle Menschen Zeit zur

[71] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 347.
[72] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 347.
[73] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 346–347.

freien Verfügung und damit auch zur gelassenen Schau, einem beobachtenden Betrachten, für *theoria*.

Vor dem Hintergrund dieser egalitären gesellschaftlichen Verhältnisse, die Bakunin andeutet, bieten sich auch Spekulationen über mögliche Selbstverhältnisse an. Auch wenn Arbeit nur in seltenen Fällen ihren Zwangscharakter einbüßt und gleichermaßen oft eine Mühe, Last und Anstrengung darstellt, so bleibt zu betonen, dass die intelligente und freie Arbeit in der kooperativen Produktivassoziation einen qualitativen Bruch mit bisherigen Organisationsweisen der gesellschaftlichen Arbeit bedeutet. Sicherlich besteht ein Arbeitszwang insofern fort, als dass nur durch Arbeit menschliches Leben überhaupt möglich ist, jedoch scheint Bakunin vielmehr die Idee der *travail attractif,* d. h. einer freien produktiven, kreativen und gemeinschaftlichen Tätigkeit, als einer spartanischen Arbeitsgesellschaft vorzuschweben.[74] Zentral für den Gegensatz von Arbeit und Muße, der in Hegels Dialektik zur Aufhebung gebracht wird, ist vor allem der Aspekt der produktiven Umwandlung der Natur. Arbeit als Transformation findet sich aber nach Bakunin nicht allein in der „äußeren Welt", sondern ist vielmehr genuine Selbsttätigkeit und -schöpfung des Menschen, insofern er in der Arbeit an sich selbst „seiner eigenen Bestialität sein Menschsein und sein Recht abgewinn[t]".[75] Dieser transformatorische Aspekt macht auch gerade die Pointe in Hegels Herr-Knecht-Dialektik aus: Schließlich ist der Knecht der Schöpfer der menschlichen Kultur und Zivilisation. Diesem Produktionsparadigma sich entgegenstellend steht Muße für einen Ort und Raum der sinnerfüllten Selbstzweckhaftigkeit, in der jene Polemologie der *autopoiesis*, jener Kampf des *homo faber*, suspendiert wird. In dieser Binarität von Muße und Arbeit besteht aber der Antagonismus des tatenlosen Denkens, welches sich grundsätzlich autonom versteht, und des gedankenlosen Tuns, das trotz seiner Schöpfungskraft blind bleibt, fort. Insofern muss im Gefolge des emphatischen Arbeitsbegriffs Hegels, als sich schaffende Freiheit des Bewusstseins, der Gegensatz zur Muße als ein sich aufhebender und das heißt: entwickelnder darstellen. An die Stelle des Gegensatzes von Muße und Arbeit tritt die intelligente und freie Arbeit des sich entwickelnden Selbstbewusstseins.

Ein gelingendes Selbstverhältnis bestünde in der „intelligenten Arbeit" insofern, als dass sich das individuelle freie Denken in den Handlungen des Einzelnen vergegenständlicht, welche von einem Kollektiv als Ausdruck freien und bewussten Handelns anerkannt wird. Die scheinbare Autonomie des bloß theoretischen Geistes könnte sich dann als eine wirkliche Autonomie in der Selbstverpflichtung des einheitlichen Selbst erweisen; ebenso könnte die Menschwerdung im Kampf gegen die eigene Natur den Charakter einer Ver-

[74] Ein Begriff, der ursprünglich von Charles Fourier stammt und den Marx als Sinnbild für die Arbeit im Kommunismus übernimmt (vgl. Karl Marx, „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, 47–669, 512).

[75] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 340.

söhnung annehmen. Die Auflösung des Gegensatzes von Muße und Arbeit bliebe aber Voraussetzung sowohl für eine befreite Gesellschaft als auch für ein gelingendes Selbstverhältnis.

7. Das destruktive Potenzial Bakunins

Camus' emphatischer Begriff des Einzelnen findet in Bakunins, von Hegel inspiriertem Ansatz keine Entsprechung: „Der Mensch ist nur unter in gleicher Weise freien Menschen wirklich frei und da er nur in seiner Eigenschaft als Mensch frei ist, ist die Knechtschaft eines einzigen Menschen auf der Erde, als Verletzung des Prinzips der Menschheit selbst, eine Negierung der Freiheit aller."[76]

Alles oder nichts, so könnte man Bakunins Programm einer Befreiung und Versöhnung pointierten. So fern sich Camus' Existentialismus und Bakunins syndikalistischer Anarchismus auch sein mögen, so treffen sie sich doch im Kult der Freiheit. Wie falsch die Gegenwart auch eingerichtet sein mag, Camus will darin stets die Anmut der menschlichen Freiheit selbst noch vor dem Absurden retten. Vor der Hybris politischer Vernunft kann die Muße, in die der Einzelne aus dem Meer objektivistischer und instrumenteller Herrschaft Zuflucht nimmt, als Ort der Freiheit und der Sinnhaftigkeit eine rettende Insel sein. Dies würde der Bakunin von 1865/66 womöglich nicht grundsätzlich bestreiten, sondern vielmehr angesichts des ‚falschen Ganzen' als irrelevant abkanzeln. Wenn das Ganze das Falsche ist, geht es Bakunin eben um nicht weniger als den „Sieg des Prinzips der Revolution auf der Erde"[77] und nicht um eine rettende Insel der Muße – nicht einmal als Korrektiv gegenüber der notwendigen Totalität der Revolution. Erst der Sieg der Revolution ermöglicht Formen von dem, was bisher als Muße bezeichnet wurde. Es kann deshalb nur um „Formen" gehen, da die „radikale Auflösung aller gegenwärtigen bestehenden religiösen, politischen, ökonomischen und sozialen Organisationen und Einrichtungen"[78] die Auflösung des Gegensatzes von Arbeit und Muße bedeuten müsste und damit Arbeit und Muße nur historische Formen einer vergangenen Gesellschaftsformation darstellen würden.

In Anlehnung an Hegel wird bei Bakunin Muße vornehmlich als Herrschaftsverhältnis thematisiert, welche sich in der kapitalistischen Gesellschaft in der Regel nur in Formen der Begierde äußern kann. Angesichts der gesellschaftlichen Unfreiheit bleiben Räume der Freiheit, wie Muße einer sein könnte, versperrt. Wie in Rekurs an Smith deutlich wurde, gerät selbst die Philosophie, welche in der Tradition immer einen Gegensatz zur Arbeit bildete, unter die Fuchtel des arbeitsteiligen Produktivitätsfetischismus. So paraphrasiert Bakunin auch völlig

[76] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 317.
[77] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 316.
[78] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm", 316.

zurecht, dass im Liberalismus die herrschende Ideologie konstatiert, „daß es eine Schande ist, zu leben, ohne zu arbeiten." Doch Muße selbst wiederum, ihres Inhalts entleert, reduziert sich im besten Fall zur Freizeit oder fällt unter das Verdikt Smith', nur Trägheit und Faulheit zu bewirken. Und schließlich setzte sich auch im 19. Jahrhundert die Herrschaft des Geistigen über das Körperliche fort – nun allerdings gleichermaßen unter dem Regime der Arbeit.

Die Auflösung dieser fundamentalen Trennung menschlicher (Wesens-) Kräfte in geistige und körperliche, wie sie sich seit der Antike manifestiert, bleibt das Werk der Revolution. Schlussendlich gibt es für Bakunin im Vergangenen und Gegenwärtigen nichts zu retten, sondern alles allein in der Zukunft zu gewinnen.

Doch allem Freiheitspathos, aller Menschenliebe und antiautoritärem Impetus zum Trotz, schlug Bakunins Programm immer wieder in sein Gegenteil um. Die destruktiven Potenziale des Manichäismus Bakunins realisierten sich gerade aufgrund ihres totalitären Anspruchs in einer Weise, dass selbst Bakunin es bereuen sollte.

8. Die Befreiung der Arbeit in Russland[79]

Bakunin hatte unter den radikalen russischen Studierenden der 1860er und 70er Jahre den Ruf einer grauen Eminenz der Revolution und stand für die alte, gescheiterte Generation der Revolutionäre von 1848, die nun – wie Gercen oder Ogarëv – im Exil lebten. Doch neben Aleksandr Gercen und Nikolaj Černyševskij[80] war Bakunins Einfluss auf die im Zuge der Sozialreformen Alexanders III. sich radikalisierenden Studierenden bedeutend.[81] Bereits Gercen fragte die Revolutionäre 1848, als die bürgerlichen Revolutionen in Europa auf dem Höhepunkt waren, ob sie bereit seien, „mit der gesamten hergebrachten Zivilisation, Lebensweise, Religion und Moral zu brechen."[82]

---

[79] Dieses Kapitel, das seinen Schwerpunkt auf die Tradition anarchistischer Revolutionäre in Russland legt, wird durch das 3. Kapitel „Russische Besonderheiten" des folgenden Aufsatzes in diesem Band „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" von Jochen Gimmel ergänzt, das die Hintergründe des russischen Marxismus behandelt.

[80] Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828–1889); russischer Schriftsteller, Publizist, Literaturkritiker; einer der Anreger der russischen revolutionären Bewegung.

[81] Besonders die Schriften Bakunins *De la Russie* (1869), *Quelques paroles á mes jeunes frères en Russie* (1869) sowie *Staatlichkeit und Anarchie* (1873) fanden unter den Studierenden und der radikalen Intelligenz weite Verbreitung. Vgl. Manfred Hildermeier, *Die Sozialrevolutionäre Partei Russlands. Agrarsozialismus und Modernisierung im Zarenreich (1900–1914)*, Köln/Wien 1978, 20–28.

[82] Astrid von Borcke, *Gewalt und Terror im revolutionären Narodničestvo: Die Partei Narodnaja volja (1879–1883). Zur Entstehung und Typologie des politischen Terrors im Rußland des 19. Jahrhunderts*, Köln 1979, 8.

Bakunin knüpft mit seiner Kritik an der Arbeitsteilung, der Würdigung der körperlichen Arbeit und schließlich mit der Auszeichnung der arbeitenden Massen als der einzigen und entscheidenden revolutionären Kraft in gewisser Hinsicht an Gercen an. Entscheidend bleibt jedoch, dass, im Gegensatz zu Gercens Reformismus, Bakunin allein die soziale Revolution, die – wie bereits ausgeführt – „radikale Auflösung aller gegenwärtig bestehenden religiösen, politischen, ökonomischen und sozialen Organisationen und Einrichtungen“[83] für fähig hielt, die Befreiung zu leisten. Beeindruckt von diesem Manichäismus und der Verehrung der Arbeitenden, besonders der Bauern, als revolutionäre Kraft, verließ eine ganze Generation junger Studierender in den frühen 1870er Jahren die Universitäten und Städte, um auf dem Land der revolutionären Agitation nachzugehen, aber auch von den Bauern zu lernen sowie mit ihnen zu arbeiten.[84] Die Radikalisierung an den Universitäten durch die Gercen- und Bakunin-Lektüre führte zu einem geschärften sozialen Problembewusstsein.

Da diese Studierenden in der Regel aus wohlhabenden, adligen Familien stammten, deren Reichtum auf der Ausbeutung der Bauernschaft beruhte, nährte die Kritik der Arbeitsteilung bei ihnen bisweilen ein Schuldbewusstsein, bloß die Früchte der Arbeit anderer zu genießen, ohne selbst zu arbeiten.[85] In durchaus mußevoller Umgebung entwickelte sich aus der Reflexion der Klassenverhältnisse und der Arbeitsteilung eine radikale Ablehnung der bourgeoisen Muße, sodass die Studierenden zu *Narodniki* wurden. Sie vollzogen eine performative Kritik an der privilegierten geistigen Arbeit, dem „tatenlosen Denken“, indem sie der studentischen Muße den Rücken zugunsten der körperlichen, bäuerlichen Arbeit zuwandten. Dabei stellten der je individuelle Schuldkomplex, die Hoffnung auf eine befreiende und versöhnende Wirkung körperlicher Arbeit wie auch die sozialrevolutionäre Perspektive, die Arbeit selbst zu befreien, gleichermaßen die Triebfedern dieser großen populistischen Bewegung dar. Zeitweise begaben sich über 4000 Studierende aufs Land.[86]

Bakunin reagierte auf diese Bewegung mit Begeisterung. Er sah in ihrer Abkehr vom Intellektualismus und ihrer Hinwendung zu den Bauern jene Sprengkraft für die soziale Revolution, für die er schon 1865/66 programmatisch geworben hatte. Dementsprechend würdigte und lobte er die *Narodniki* in ihrem Anspruch, sich grundsätzlich den herrschenden Zuständen im zaristischen Russland zu entziehen –, d. h. sowohl sich ihrer zukünftigen elitären, ausbeuterischen Position zu verweigern als auch den schlechten, tatenlosen Idealismus des Intellektualismus zu überwinden.

[83] Bakunin, „Sozialrevolutionäres Programm“, 316.

[84] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 117. Bakunin sollte schließlich auch Namensgeber für die radikalere, maximalistische Fraktion innerhalb der *Narodniki* sein (*Bakunisty*).

[85] Nina Huthöfer, „Der Katechismus des Revolutionärs: Sergej Nechaev“, in: Alexander Straßner (Hg.), *Sozialrevolutionärer Terrorismus. Theorie, Ideologie, Fallbeispiele, Zukunftsszenarien*, Wiesbaden 2009, 47–55, 49.

[86] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 115.

What they [die repressiven Staatsorgane, S. W.] will never pardon is that you wish to be neither thieves nor dreamers. You have as much scorn for this hateful world whose reality oppresses you as for that ideal world which has served until now as a refuge for *pure souls*, against reality's ignominy.[87]

Weder die schlechte Realität noch die intellektuelle Scheinwelt wird nach Bakunin von den *Narodniki* akzeptiert. Die Flucht vor der Unfreiheit der bestehenden Gesellschaft hinein in den Schein der freien Muße des Intellektualismus, die er im sozialrevolutionären Programm von 1865/66 als herrschaftsstabilisierende Ideologie entlarvt hatte, sieht Bakunin nun praktisch durch eine neue Generation russischer Radikaler umgesetzt. Und weiter im Text ruft er seine „Brüder" explizit auf:

Friends! […] Leave these universities, these academies, these schools from which you are now being expelled, where they sought only to separate you from the people. Go among the people. There should be your career, your life, your knowledge. Learn amid these masses whose hands are hardened by labor how you should serve the peoples cause. And remember well, brothers, that the cultured youth should be neither master nor protector nor benefactor nor dictator to the people, only the midwife of their spontaneous emancipation, the uniter and organizer of their efforts and their strength.[88]

Neben seiner klaren antiautoritären Position wird an dieser Stelle deutlich, dass für Bakunin die Abschaffung der körperlich-geistigen Arbeitsteilung nicht allein das Resultat einer sozialen Revolution darstellen soll, sondern vielmehr im Hier und Jetzt eine revolutionäre Sprengkraft entwickeln kann. Die Aufforderung „Go among the people" muss dementsprechend vor dem Hintergrund der Muße-Kritik Bakunins gelesen werden, um zu verstehen, dass damit nicht allein agitatorische Zwecke verfolgt wurden, sondern zugleich der ausbeuterische und herrschaftsstabilisierende Aspekt der bürgerlichen Muße in Form des Intellektualismus bekämpft wurde. In dieser Praxis überlappen sich sodann – ähnlich wie in Hegels Herr-Knecht-Dialektik – Selbstverhältnisse mit den gesellschaftlichen Verhältnissen. Denn schließlich wurde in der Idealisierung des bäuerlichen Lebens nicht allein deren gesellschaftliche Bedeutung hervorgehoben, sondern im selben Maße die ehrliche, harte Arbeit als eine transformatorische, reinigende

[87] Mikhail A. Bakunin, „A Few Words to My Young Brothers in Russia", in: Robert M. Cutler (Hg.), *The Basic Bakunin. Writings 1869–1871*, Buffalo, NY 1992, 160–165, 161. Der Text erschien erstmals im September 1869 auf Französisch in der *Zeitung La Libertaire*. Des Weiteren gilt auch ein anonymer Artikel in der ersten Ausgabe der Genfer Zeitschrift *Volkssache* (Narodnoe delo) vom September 1868, dessen anarchistisches Programm Bakunin zugeschrieben wird, als besonders einflussreich auf die *Narodniki*, aber auch Nečaev selbst (vgl. James Goodwin, *Confronting Dostoevsky's „Demons". Anarchism and the Specter of Bakunin in Twentieth-Century Russia*, New York 2011, 25–27). Letzterer sollte sogar in seinen späteren Propagandareden Bakunins Aufsätze Wort für Wort übernehmen (vgl. Arthur Lehning, „Sergej Nečaev und seine Zeit", in: Bernd Kramer [Hg.], *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 9–53, 10).

[88] Bakunin, „A Few Words to My Young Brothers in Russia", 164.

und wahre Kraft verklärt.[89] Durch die Aufwertung des Körperlichen und der Arbeit wird der Anspruch auf eine mögliche Versöhnung zwischen dem ideellen Selbstbewusstsein (Denken/Theorie) und dem körperlichen oder leiblichen Selbstbewusstsein (Handeln/Praxis) verfolgt.

Allerdings wird selbst dieser naive, aber durchaus ernst gemeinte Versuch einer Versöhnung in erheblichem Maße von einem zentralen Aspekt der Bewegung konterkariert: Ihr Handeln dient der *Sache*. Obzwar die Selbstzweckhaftigkeit der Versöhnung des körperlichen mit dem ideellen Selbstbewusstsein eine Triebfeder des urbanen Exodus der 1870er Jahre auch im moralischen Sinne darstellt, findet das Handeln der *Narodniki* maßgeblich im Koordinatensystem instrumenteller politischer Vernunft statt. Welche Formen die Priorisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber Selbstverhältnissen annehmen kann, wenn sie auf die Spitze getrieben werden, lässt sich hervorragend am Beispiel des russischen Sozialrevolutionärs und Weggefährten Bakunins, Sergej Gennad'evič Nečaev (1847–1882), illustrieren.

Nečaev war schon zu Lebzeiten eine schillernde Figur des Radikalismus und entfachte aufgrund seines revolutionären Rigorismus sowohl tiefste Verachtung und Schrecken auf Seiten der Konservativen und Liberalen wie auch schaurige Begeisterung und Verehrung unter den *Narodniki* und anderen Revolutionären.[90] Sein Denken und Handeln war zutiefst von den Unrechts- und Leidenserfahrungen seiner proletarischen Kindheit aus einer Familie Leibeigener und dem daraus resultierenden Hass auf die russische Klassengesellschaft geprägt. Seinen politischen Werdegang trat er zunächst als Teil der studentischen nihilistischen Bewegung der 1860er Jahre an, radikalisierte sich darin und wurde dann Angehöriger des Kreises um Nikolaj Išutin[91], aus dessen Reihen auch die Zarenattentäter von 1881 kamen. Neben den klassischen russischen Radikalen von 1848 wie Gercen, Ogarëv und Bakunin beeinflussten ihn wesentlich die französischen Revolutionäre Babaeuf und Blanqui. Dementsprechend kann seine politische Theorie und Praxis als Fortführung, aber auch Radikalisierung der französischen Jakobiner und Sozialrevolutionäre unter russischen Vorzeichen verstanden werden.[92] Nečaevs Bedeutung für die radikale Bewegung seiner Zeit wurde aber, wie Ely richtig ausführt, weit übertrieben. Vor allem wurde er und seine autoritäre Geheimorganisation für die zeitgenössischen Studierenden als abschreckendes Beispiel stilisiert, wie man es nicht tun sollte.[93]

Nachdem sein Versuch misslang, in St. Petersburg eine radikale Bewegung zu initiieren, reiste Nečaev nach Westeuropa, um mit Gercen, Ogarëv und Bakunin

[89] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 118–120.
[90] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 101–102.
[91] Nikolaj Andreevič Išutin (1840–1879); russischer radikaler Revolutionär. 1863–1866 Anführer einer geheimen revolutionären Gesellschaft in Moskau.
[92] Vgl. Huthöfer, „Der Katechismus des Revolutionärs", 47–49.
[93] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 103.

direkten Kontakt für propagandistische Zwecke aufzunehmen. Während Gercen sein Radikalismus, aber vor allem seine autoritäre Vorgehensweise missfielen, war der Kontakt zu Bakunin bei seinem ersten Aufenthalt 1869 in Genua durchaus fruchtbar. Dieser lobte Nečaevs nihilistischen Eifer, seine Willensstärke und Entschlossenheit.[94] Zusammen mit Ogarëv machten sich Bakunin und Nečaev im April 1869 zusammen ans Werk, eine großangelegte Propagandakampagne auszuarbeiten. Neben den bereits erwähnten Schriften von Bakunin an die russischen Studierenden entstand dabei in der gemeinsamen Arbeit Bakunins und Nečaevs der sogenannte *Revolutionäre Katechismus*. Obwohl dieser Text weder ein exemplarisches Zeugnis des russischen Populismus und Radikalismus seiner Zeit darstellt noch Bakunins Standpunkt widerspiegelt, liegt seine Bedeutung für den hier verhandelten Sachverhalt in der exemplarischen Zuspitzung eines destruktiven Potenzials, welches bei Bakunin und den *Narodniki* prominent vertreten ist und durch Nečaev verwirklicht wurde.

Die Funktion des Textes sollte zwar propagandistischer Art, aber in erster Linie ein Glaubensbekenntnis und dogmatischer Gesetzestext sein, den die zukünftigen Revolutionäre in Nečaevs revolutionärer Organisation auswendig lernen sollten. In vier Teile untergliedert, welche jeweils die Pflichten des Revolutionärs gegenüber sich selbst, den anderen Revolutionären, gegen die Gesellschaft und schließlich gegen das Volk formulieren, macht der *Katechismus* an jeder Stelle deutlich, dass der Revolutionär ein heiliges Werkzeug sei, der allein der Sache zu dienen habe. So heißt es im ersten Paragraphen:

> Der Revolutionär ist ein Geweihter. Es gibt für ihn weder persönliche Interessen, noch Geschäfte, Gefühle, Bindungen, er besitzt nichts, nicht einmal einen Namen. Sein Geist wird völlig in Anspruch genommen von einem einzigen, ausschließlichen Interesse, einem einzigen Gedanken, einer einzigen Leidenschaft: der Revolution.[95]

Nach Maßgabe einer instrumentellen politischen Vernunft wird im *Katechismus* nicht allein die Individualität geopfert, sondern auch Freundschaft, Liebe, schließlich jede Form von sozialer Gebundenheit der Revolutionäre – von ihnen wird allein ein völlig instrumentelles Verhältnis zu sich selbst und zueinander eingefordert. Die „Pflichten des Revolutionärs gegen sich selbst"[96] wie auch „gegen seine revolutionären Genossen"[97] beschreiben eine Selbstdisziplinierung, wie man sie höchstens aus monastischen und asketischen Zusammenhängen kennt, eine Form der Unterordnung, wie sie sonst nur von religiösen Fundamentalisten eingefordert wird. Vor diesem Hintergrund erhalten die religiösen Metaphern,

---

[94] Vgl. Ely, *Underground Petersburg*, 27.

[95] Sergej Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", in: Bernd Kramer (Hg.), *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 75–82, 75.

[96] Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 75–78.

[97] Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 75–78.

welche den *Katechismus* nicht allein im Titel prägen, sondern vielmehr den ganzen Text durchziehen, ihre funktionale Bedeutung: Indem sie dem Revolutionär eine quasi göttliche Aufgabe suggerieren, wird deutlich, dass die Unterwerfung auch eine absolute sein muss.

Entsprechend der absoluten Priorisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse gegenüber einem gelingenden Selbstverhältnis, Individualität und sozialen Beziehungen wird der individuelle Revolutionär bei Nečaev zu einem mächtigen Vollstrecker aufgeblasen, der die Zerstörung des Bestehenden einläuten soll. Da er in der bestehenden Gesellschaft allein die Herrschaft am Werk sieht, begreift Nečaev diese Herrschaft ausschließlich als negativ: Gegen die gesellschaftliche Klassenherrschaft mobilisiert er die völlige Selbstaufgabe und Unterwerfung des Einzelnen zum Ziel der Revolution, „die von Grund auf die ganze Staatsidee zerstören und alle Traditionen, Gesetze und Klassen des Staates in Rußland umstoßen wird."[98] Nečaevs Organisation habe „kein anders Ziel als die vollständige Befreiung und das Glück des Volkes, das heißt, der leidenden Menschen."[99] Vor dem Hintergrund der Zuspitzung des Manichäismus Bakunins hin zu einer einseitigen Hypostasierung des Negativen mag es schon fast ironisch sein, dass Nečaev von den Revolutionären einfordert, in einen „Kampf auf Leben und Tod"[100] zu treten – eben jene Metapher, die Hegel dialektisch (und nicht einseitig) für die Etablierung des Herrschaftsverhältnisses im Selbstbewusstsein bemüht.

Dennoch mündet Nečaevs revolutionärer Rigorismus des Negativen nicht in einen bloßen Nihilismus. Das Negative als generelles zerstörendes Prinzip erhält bei ihm einen Wert in sich, nach dem sich alles zu richten hat: „Moralisch ist für ihn [den Revolutionär, S. W.], was den Sieg der Revolution unterstützt, unmoralisch, was sich ihm in den Weg stellt."[101] Indem im *Katechismus* die Revolution als allumfassendes Prinzip[102] alle Bereiche menschlichen Lebens ihrem Diktum unterstellt, tilgt Nečaev jegliche andere Formen der Praxis zugunsten einer Praxis, die der destruktiven politischen instrumentellen Vernunft verschrieben ist. Muße, auch als renitentem Ort der Reflexion, kommt selbstverständlich unter dem Verdikt dieser instrumentellen Vernunft keinerlei positive Relevanz zu. Wenn bei Adam Smith Muße durch die arbeitsteilige Lohnarbeit kolonisiert wird, so wird sie bei Nečaev zugunsten der Zerstörung dieser Gesellschaft geopfert. Für beide jedenfalls gibt es angesichts der Totalität einer herstellenden, bzw. zerstörenden Logik keinen Platz für eine gelassene Schau.

Wie erfolgreich die Kollaboration zwischen Bakunin, Nečaev und Ogarëv schließlich war, zeigte sich schon ein knappes Jahr später. Im Januar 1870

98 Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 81.
99 Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 80.
100 Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 76.
101 Nečaev, „Revolutionärer Katechismus", 75.
102 Zur Theorie der Revolution als Selbstzweck vgl. Jochen Gimmel „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" in diesem Band.

schrieb der staatstragende Journalist Michail Nikiforovič Katkov (1818–1887) in der Zeitung *Moskauer Nachrichten* (Moskovskie vedomosti), dass London, wo Gercen die Zeitung *Die Glocke* (Kolokol) publizierte, nunmehr von Genua, der Stadt, in der Bakunin zusammen mit Nečaev den *Katechismus* verfasste, als Zentrum des russischen Radikalismus abgelöst wurde.[103] Aber während Bakunin von den *Narodniki* verlangte, die Hebamme der Revolution zu sein,[104] so propagiert Nečaev ein apokalyptisches Kriegssklaventum. Es bleibt ungewiss, welche Stellen des *Katechismus* wirklich von Bakunin stammen, doch seine Autorschaft ist sicher, da er am 2. Juni 1870 in kritischer Absicht an Nečaev schreibt. Ihm wurde deutlich, dass Nečaevs politische Überzeugung durchaus fragwürdig sowie der *Katechismus* zu extrem war. In der Hoffnung, dass Nečaev sich ebenfalls zu einer Revision seiner hyperbolischen politischen Praxis gezwungen sah, schreibt Bakunin im ersten Satz: „Ich hoffe, daß Sie […] mit Muße über ihre Lage und die unsrige im allgemeinen werden nachdenken können, ebenso darüber, wie es um unsere gemeinsame Sache steht."[105]

So weist selbst Bakunin, entgegen seiner Ablehnung der auf Herrschaft und Arbeitsteilung beruhenden Muße-Tradition, die instrumentelle politische Vernunft gerade durch den Verweis auf Muße in ihre Schranken. Zwar anders als Camus, aber doch in gewisser Nähe zu ihm, erklärt Bakunin Muße zu einem widerständigen Ort der Vergewisserung, Reflexion und der betrachtenden Schau – auch noch im Kampf gegen alle Formen der Herrschaft.

Auch nach seinem Tod sollte Bakunin eine wichtige Rolle für jene Radikalen in Russland spielen, welche sich dem Postulat, alle Formen der Herrschaft abzuschaffen, verpflichtet sahen. Nach den *Narodniki* war es die *Partei der Sozialrevolutionäre* (Partija socialistov-revoljucionerov; kurz: ėsery), welche zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Vorstellung Bakunins von einer direkten Emanzipation, ohne Umwege einer kapitalistischen Modernisierung, übernahmen. In

---

[103] Vgl. Goodwin, *Confronting Dostoevsky's „Demons"*, 28.

[104] Vgl. Bakunin, „A Few Words to My Young Brothers in Russia", 164.

[105] Michael Bakunin, „Brief an Sergej Nečaev, 2. Juni 1870, Locarno", in: Bernd Kramer (Hg.), *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 81–151, 81. Im russischen Original lautet es: „Надеюсь, если Вы теперь добрались до безопасного места, в котором, свободные от мелких дрязг и хлопот, Вы можете спокойно обдумать свое и наше общее положение, положение нашего общего дела." („Ich hoffe, dass Sie, wenn Sie jetzt an einen sicheren Ort gelangt, wo Sie von den kleinen Unannehmlichkeiten und Sorgen befreit sind, werden Sie in Ruhe über Ihre Lage und die unsrige im Allgemeinen nachdenken können sowie über die Lage unserer gemeinsamen Sache."; zit. nach: Michail A. Bakunin, „Pis'mo M. A. Bakunina k S. G. Nečaevu. 1-go ijunja 1870 g. Lokarno", in: Bakunin, *Filosofija. Sociologija. Politika*, Sbornik, hg. v. Vladimir F. Pustarnakov u. a., Moskva 1989, 527–568, 527. Auch wenn Muße/*dosug* hier nicht ausdrücklich genannt wird, stimmt die gegebene Beschreibung, gekennzeichnet durch eine Freiheit von Sorge und Unannehmlichkeit und die Freiheit zur ruhigen Besinnung, dennoch exakt mit dem analytischen Begriff der Muße, wie er im SFB 1015 gebraucht wird, überein. Vgl. Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 61–66.

der praktischen Umsetzung richteten sie sich daher besonders an die Bauern.[106] Die Wirkmächtigkeit Bakunins bestand des Weiteren im Motiv der Aufopferung für die Revolution sowie in der „Propaganda der Tat", welche die Partei der Sozialrevolutionäre veranlasste, gezielte Attentate und Anschläge auf Beamte und den Adel zu verüben.

Nach der Oktoberrevolution wurde das Bakuninsche Erbe zum Teil von den *Linken Sozialrevolutionären* (Partija levych socialistov-revoljucionerov; kurz: levye ėsery) unter Marija Aleksandrovna Spiridonova (1884–1941) weitergetragen, welche aus den Sozialrevolutionären hervorgegangen waren. Diese schworen offiziell dem Terror als Zeichen der Schwäche ab und legten den Fokus vielmehr auf die Organisation einer Massenbasis. Bakunin hatte für diese Nachfolgepartei insofern eine Bedeutung, als dass sie sich auf seine radikale Forderung beriefen, alle Formen der Herrschaft abzuschaffen. Ferner folgten sie Bakunins Kritik an der Arbeitsteilung und der Würdigung körperlicher Arbeit.[107]

Ohne Zweifel spielt für die Popularisierung des bakuninschen Anarchismus und der Kritik an der Arbeitsteilung dessen wichtigster Rezipient zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine gewichtige Rolle: Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842–1921). Durch Kropotkin erfuhr Bakunins Anarchismus nicht nur eine gewisse theoretische Fundierung, sondern darüber hinaus trug Kropotkin Erhebliches zur Verbreitung des Anarchismus bakuninscher Prägung bei. Ferner baut sein Werk *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk*[108] unmittelbar auf Bakunins Konzeption einer assoziierten Arbeit und der Angleichung von Hand- und Kopfarbeit auf. Doch mit seinem Tod 1921 starb auch der Anarchismus in der jungen Sowjetunion. Spätestens mit dem Großen Terror (Большой террор) verschwand er in der Sowjetunion auch physisch.

Sinnbildlich für die Bakunin-Rezeption in der Sowjetunion mag wohl folgende Anekdote sein: Der Grafiker und Bildhauer Boris Danilovič Korolëv (1884–1963) wurde in den Jahren 1918 bis 1920 für die Gestaltung monumentaler Skulpturen beauftragt, welche den Geist der Oktoberrevolution und der jungen Sowjetunion widerspiegeln sollten. Korolëv schuf in diesem Zusammenhang 1919 eine mehrere Meter hohe, futuristische Skulptur Bakunins, welche in Moskau an den Mjasnickij-Toren (heutige Kirov-Straße) aufgestellt wurde. Diese löste jedoch derartiges Unbehagen seitens der Bevölkerung aus, dass sie schon nach wenigen Wochen wieder abgerissen wurde.[109]

---

[106] Vgl. Leier, *Bakunin*, 328–329.

[107] Lutz Häfner, *Die Partei der Linken Sozialrevolutionäre in der Russischen Revolution von 1917/18*, Köln 1994, 161–179.

[108] Petr A. Kropotkin, *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin 1976.

[109] Vgl. Goodwin, *Confronting Dostoevsky's „Demons"*, 119. Bilder der Statue sind zu sehen unter: https://thecharnelhouse.org/2014/05/12/boris-korolev-abstract-sculptures-of-bakunin-and-marx-1919-1920/, abgerufen am 15.02.2021.

Literaturverzeichnis

Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik. Griechisch–Deutsch*, übers. v. Olof Gigon, hg. v. Rainer Nickel, 2. Aufl., Berlin 2007.

– „Politik", in: Aristoteles, *Werke in deutscher Übersetzung*, hg. v. Ernst Grumach/Hellmut Flashar, Bd. 9, Teil 1, Buch 1: *Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven*, übers. v. Eckart Schütrumpf, Darmstadt 1991.

Bakunin, Michael, „Brief an Sergej Nečaev, 2. Juni 1870, Locarno", in: Bernd Kramer (Hg.), *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 81–151.

– *Die revolutionäre Frage. Föderalismus, Sozialismus, Antitheologismus*, hg. v. Wolfgang Eckhardt, Münster 2000.

– „Prinzipien und Organisation der internationalen revolutionären Gesellschaft", in: Bakunin, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, übers. v. Max Nettlau, Berlin 1924, 7–23.

Bakunin, Michail, „Das Vorwort zu den Gymnasialreden Hegels", in: Bakunin, *Frühschriften*, hg. v. Rainer Beer, Köln 1973, 49–68.

– „Sozialrevolutionäres Programm", in: Rainer Beer (Hg.), *Michail Bakunin: Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, Köln 1968, 316–359.

– „Über die Philosophie. Zweite Abhandlung", in: Bakunin, *Frühschriften*, hg. v. Rainer Beer, Köln 1973, 106–172.

Bakunin, Michail A., „Pis'mo M. A. Bakunina k S. G. Nečaevu. 1-go ijunja 1870 g. Lokarno", in: Bakunin, *Filosofija. Sociologija. Politika*, Sbornik, hg. v. Vladimir F. Pustarnakov u. a., Moskva 1989, 527–568.

Bakunin, Mikhail A., „A Few Words to My Young Brothers in Russia", in: Robert M. Cutler (Hg.), *The Basic Bakunin. Writings 1869–1871*, Buffalo, NY 1992, 160–165.

Beer, Rainer (Hg.), *Michail Bakunin: Philosophie der Tat. Auswahl aus seinem Werk*, Köln 1968.

Benjamin, Walter, „Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz", in: Benjamin, *Ausgewählte Werke*, hg. v. Siegfried Unseld, Bd. 2: *Angelus Novus*, Frankfurt am Main 1966, 200–215.

Borcke, Astrid von, *Gewalt und Terror im revolutionären Narodničestvo: Die Partei Narodnaja volja (1879–1883). Zur Entstehung und Typologie des politischen Terrors im Rußland des 19. Jahrhunderts*, Köln 1979.

Camus, Albert, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, übers. v. Justus Streller, Hamburg 1953.

– „Die Krise des Menschen", in: *Die Amerikanische Rundschau* 3,12 (1947), 3–12.

Carr, Edward H., *Michael Bakunin*, New York 1961.

Del Giudice, Martine, *The Young Bakunin and Left Hegelianism. Origins of Russsian Radicalism and Theory of Praxis*, Montréal 1981.

Dolgoff, Sam, *Bakunin on Anarchy*, London 1971.

Ebert, Theodor, „Praxis und Poiesis. Zu einer handlungstheoretischen Unterscheidung des Aristoteles", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30,1 (1976), 12–30.

Ely, Christopher, *Underground Petersburg. Radical Populism, Urban Space, and the Tactics of Subversion in Reform-Era Russia*, DeKalb, Ill. 2016.

Fechner, Detlef/Scholz, Peter, „Schole und Otium in der griechischen und römischen Antike. Eine Einführung in die Thematik und ein historischer Überblick anhand aus-

gewählter Texte", in: Elisabeth Erdmann/Hans Kloft (Hg.), *Mensch, Natur, Technik. Perspektiven aus der Antike für das dritte Jahrtausend*, München 2002, 83–148.
Gimmel, Jochen, „Auf zum Tanz! Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'" [im vorliegenden Band].
Gimmel, Jochen/Keiling, Tobias, *Konzepte der Muße*, Tübingen 2016.
Goodwin, James, *Confronting Dostoevsky's „Demons". Anarchism and the Specter of Bakunin in Twentieth-Century Russia*, New York 2011.
Gysens, Guy, „Der Einfluss Hegels auf Bakunin", in: Wolfgang Beyer (Hg.), *Hegel-Jahrbuch*, Meisenheim am Glan 1972, 96–109.
Häfner, Lutz, *Die Partei der Linken Sozialrevolutionäre in der Russischen Revolution von 1917/18*, Köln 1994.
Hegel, Georg W., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 2015.
Hildermeier, Manfred, *Die Sozialrevolutionäre Partei Russlands. Agrarsozialismus und Modernisierung im Zarenreich (1900–1914)*, Köln/Wien 1978.
Huthöfer, Nina, „Der Katechismus des Revolutionärs: Sergej Nechaev", in: Alexander Straßner (Hg.), *Sozialrevolutionärer Terrorismus. Theorie, Ideologie, Fallbeispiele, Zukunftsszenarien*, Wiesbaden 2009, 47–55.
Joll, James, *Die Anarchisten*, übers. v. Alfred Kellner, Berlin 1966.
Kellermann, Philippe, „Einleitung", in: Michael Bakunin, *Staat, Erziehung, Revolution. Ausgewählte Texte 1869–1871*, hg. v. Philippe Kellermann, Lich 2015, 9–26.
Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
Kojève, Alexandre, *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2005.
Kropotkin, Petr A., *Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit*, Berlin 1976.
Lawen, Irene, *Konzeptionen der Freiheit. Zum Stellenwert der Freiheitsidee in der Sozialethik John Stuart Mills und Michail A. Bakunins*, Saarbrücken 1996.
Lehning, Arthur, „Sergej Nečaev und seine Zeit", in: Bernd Kramer (Hg.), *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 9–53.
Leier, James M., *Bakunin. The Creative Passion*, New York 2009.
Loick, Daniel, *Anarchismus zur Einführung*, Hamburg 2018.
Marx, Karl, „Das Elend der Philosophie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 4, Berlin 1977, 63–182.
– „Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 42, Berlin 1983, 47–669.
McDowell, John, „The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a Heterodox Reading of ‚Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology", in: McDowell (Hg.), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Cambridge, Mass. 2009, 147–165.
Nečaev, Sergej, „Revolutionärer Katechismus", in: Bernd Kramer (Hg.), *„Gewalt für den Körper, Verrat für die Seele?" Ein Brief von Michael Bakunin an Sergej Nečaev. Eine Debatte über Ethik und Moral der Revolutionäre und den „Revolutionären Katechismus"*, Berlin 2014, 75–82.
Proudhon, Pierre-Joseph, *Eigentum ist Diebstahl*, Berlin 1977.

Ruda, Frank, *Hegels Pöbel. Eine Untersuchung der „Grundlinien der Philosophie des Rechts"*, Konstanz 2011.

Smith, Adam, *Untersuchung über Wesen und Ursachen des Reichtums der Völker*, hg. v. Erich W. Streissler, Tübingen 2005.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, „Wer ist Herr, wer ist Knecht? Der Kampf zwischen Denken und Handeln als Grundform jedes Selbstbewußtseins", in: Karl Vieweg/Wolfgang Welsch (Hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 2008, 205–237.

Wasko, Steffen, „Wirklichkeit nach Hegel. Marx, Bakunin und die Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit", in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43,3 (2018), 267–290.

Auf zum Tanz!

Von der Revolution als Fest und der ‚Ungeheuerlichkeit ihrer Zwecke'

Jochen Gimmel

1. Einleitende Bemerkung

Auf der Suche nach Motiven der Muße wird man in der sozialistischen Literatur durchaus fündig. Die ungeheure Aufwertung der Arbeit, die dort den Ton angibt, ist mit Idealen einer freien Selbstentfaltung[1] und humanen Daseinseinrichtung verknüpft und schließt darum paradoxerweise gerade an die antiken Konzepte des *otium* bzw. *scholé* an. Die entfaltete Produktivität einer Gesellschaft, die ihren Mitgliedern die Arbeit zu einer Lust und Freude werden lassen will[2], erschließe einen solchen materiellen Reichtum, dass eine allgemeingesellschaftliche Verwirklichung aller humanen Anlagen (zwischenmenschlicher, wissenschaftlicher, künstlerischer usw.) möglich werde. Diese Humanisierung der Lebenswirklichkeit durch menschliche Selbstverwirklichung ließe sich als ein sozialistisches Mußeideal ansehen, das befreit vom Makel des Privilegs und aus dem Gegensatz zur Arbeit gelöst wäre. Dennoch sprechen die fraglichen Autoren kaum von Muße[3] und wo doch, da bleibt die Bezugnahme problema-

[1] Vgl. zum Begriff der Selbstverwirklichung in der sozialistischen Fassung und ihrer neoliberalen Instrumentalisierung Jochen Gimmel, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?", in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.

[2] Vgl. Charles Fourier, *Aus der neuen Liebeswelt*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977, 161–206.

[3] Mit am deutlichsten wird ein Mußebezug interessanterweise gerade in der Behandlung des Motivs des Sonntags bzw. des Sabbats. So bei Proudhon (Pierre Joseph Proudhon, *De l'Utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Besancon 1839) oder Moses Hess (Moses Hess, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig 1862). Vgl. dazu Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 335–377. Allerdings bleibt es in der Regel doch unterbelichtet und marginal gegenüber dem überwältigenden Pathos der Produktivität. Im letzten Teil komme ich auf eine positive Bezugnahme bei Kropotkin zu sprechen.

tisch. In der Ausformulierung der „industriellen Systeme“[4] eines zukünftigen Sozialismus bzw. Kommunismus war der Begriff Muße in erster Linie negativ besetzt.[5] Dies lässt sich – abgesehen von der Fixierung auf die Idee der Produktivität, in der Muße als Selbstzweck nur schwerlich einen konzeptionellen Ort findet –, auch als antifeudaler Reflex (‚gegen die Müßiggänger‘) erklären, der das erstarkende Proletariat in seiner Verehrung von Tüchtigkeit, produktiv verbrachter Zeit und des Nutzens (als Differenzmerkmale zum Adel) zum Schulterschluss mit der Bourgeoisie zwingt, von der es fortan gerade durch die Arbeit ausgebeutet werden sollte, die es sich als Tugend anrechnet. Das führt zu einer gewissermaßen schizophrenen Haltung gegenüber Muße und Arbeit. Arbeit als Auszeichnung der Proletarier wird in der Abgrenzung gegenüber den privilegierten Müßiggängern idealisiert, obgleich in ihr real die Unterdrückung statthat. Muße[6] – einst Attribut der Unterdrücker – wird dagegen in einen fortschrittsoptimistischen und zum Teil bizarr anmutenden Real-Utopismus[7] der Produktivitätsentfaltung auf eine unbestimmte Zukunft verschoben, auf die (entfremdete) Arbeit gewissermaßen als Instrument der Geschichte hinwirke.[8]

Diese Widersprüche wurden von Marx gesehen und konzeptionell reflektiert. Das Konzept der Muße, auch wenn es nicht so genannt wird, nimmt im Werk von Marx[9], insbesondere in seiner Ökonomie der Zeit[10], die als Angelstück seiner Theorie gelten darf, eine zentrale Stellung ein. Um so frappierender muss da die realgeschichtliche Liquidierung des Mußemotivs

[4] Vgl. Claude-Henri de Saint-Simon, „Über das Industriesystem (1821)“, in: Saint-Simon, *Ausgewählte Schriften*, übers. v. Lola Zahn, Berlin 1977, 295–319. Der Begriff der Industrie ist in den frühsozialistischen Schriften zentral und entspricht der konzeptionellen Rolle der Arbeit. Allgemein sind die frühsozialistischen Texte in der Regel von einem ungemeinen Fortschrittsglauben durchzogen, der das technische Produktionswachstum nicht oder kaum von der humanen Emanzipation unterscheidet, ja sie in der Regel identifiziert.

[5] Das zeigt sich auch deutlich in dem Artikel von Steffen Wasko in diesem Band.

[6] Vgl. zur Bedeutung der Muße in marxistischen und utopisch-sozialistischen Kontexten: Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980, 1080.

[7] Besonders deutlich bei Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, Frankfurt am Main 1966. Wie es dort um die vermeintliche Muße bestellt ist, die in der Lustgesellschaft doch anzutreffen gehofft werden könnte, macht in ernüchternder Weise der eklatante Zeitmangel klar, der den Tagesablauf in der neuen Welt bestimmt. Vgl. Tilman Reitz, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben“, in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.

[8] Vgl. zu den geschichtsphilosophischen Implikationen des Konzepts der Muße den anderen Beitrag des Autors „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx“ in diesem Band.

[9] Vgl. Birger P. Priddat, *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

[10] Vgl. Andreas Arndt, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

in der sowjetischen Politik und Kultur anmuten. ‚Liquidierung' meint hier beides: Die *Auslöschung* der Muße als Insignie privilegierter Müßiggänger (und das sind im Russland des 19. Jahrhunderts noch immer vorwiegend Adlige) und das *Verflüssigen,* sprich Nutzen der Potenziale, die der Muße für den Produktionsprozess des ‚Neuen Menschen' zugeschrieben werden können, also insbesondere die ideologische Durchdringung kultureller Institutionen (Kunst, Brauchtum, Architektur, Vereinsleben, Spiele etc.) und der Freizeit als Sphäre gesellschaftlicher ‚Re-Produktion', um nicht zu sagen Indoktrination. Der noch bei Marx in der Zeitökonomie angelegte Mußekommunismus[11] wird in der Sowjetunion endgültig an den Sternenhimmel historischer Utopien geheftet[12], mit denen man schon von Berufs wegen als Revolutionär der Tat sich nicht aufhalten dürfe. Alles wird auf die Tatkraft hin fokussiert, auf die Entfaltung industrieller Produktion und auf den globalen Klassenkampf der Menschheit, die vielleicht einmal in Menschheitsmuße münden werden, aktuell aber vor allem Opferbereitschaft und ungeheure Anstrengungen erfordern. Doch auch unter dem Diktat der Produktivität scheinen für die Muße charakteristische Momente fortzuleben. Die kulturelle Infrastruktur des zu befreienden Volkes soll quasi aus staatsdidaktischen Gründen Züge einer produktiven Muße aufweisen; das Volk soll Freude an seiner kulturellen Schaffenskraft zeigen, um den ideologischen Ansprüchen Genüge zu tun. Die Beiträge dieses Bandes legen davon beredt Zeugnis ab. Muße wird so gewissermaßen zu einem Ideologem des Produktivitätsparadigmas. Doch auch in der theoretischen Selbstversicherung der Revolutionsavantgarden kehrt Muße wieder und zwar dort, wo man sie am wenigstens erwarten würde: in der Theorie der Revolution. Es handelt sich hierbei jedoch nur um eine gespenstische Wiederkehr der Muße, eine Heimsuchung sozusagen. Ich möchte im Folgenden versuchen, diesen Spuk

---

[11] Vgl. Birger P. Priddat, *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

[12] Das heißt freilich nicht, dass Lenin die geschichtsphilosophische Aussicht auf einen solchen ‚Mußekommunismus', wie er bei Marx ausgemacht werden kann, nicht wahr- und ernst genommen hätte. Im fünften Kapitel von *Staat und Revolution* widmet er sich vielmehr dem Thema des „Abstrebens des Staates" („отмирание государства"), also eben jener ‚Stufe', auf der Muße erst charakteristisch für eine Gesellschaft werden könne, die der Losung folgt: „Jedem nach seinen Bedürfnissen, jeder nach seinen Fähigkeiten." (Siehe dazu den letzten Teil dieser Untersuchung). Doch sei es „keinem Sozialisten je eingefallen, ‚zuzusichern', daß die höhere Phase der Entwicklung des Kommunismus eintreten wird"; Wladimir I. Lenin, „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution", in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507, 483–484. („[…] ‚обещать', что высшая фаза развития коммунизма наступит, ни одному социалисту в голову не приходило"; Vladimir I. Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija. Učenie marksizma o gosudarstve i zadači proletariata v revoljucii", in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 33: *Gosudarstvo i revoljucija*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1969, 1–120, 97), obgleich sie deren Eintreten doch wohl „voraussehen". Der Entfaltungsort einer möglichen gesamtgesellschaftlichen Muße bleibt also recht verschwommen am historischen Firmament.

der Muße in der Revolution anhand des Motivs des Festes nachzuverfolgen. Dies wird Exkurse zu den Hintergründen der Revolutionstheorie (2. Kapitel) und den russischen Besonderheiten der sozialistischen Theorielandschaft erforderlich machen (3. Kapitel), um schließlich diesen absonderlichen Bezug von Feierlichkeit und revolutionärer Gewalt am Beispiel von Vladimir Il'ič Lenin (1870–1924) und Pëtr Alekseevič Kropotkin (1842–1921) genauer zu fassen (4. Kapitel).

2. Wo spielt die Musik? – Die Revolution als Fest

Glaubt man den Bildern, die Marx in unsere Vorstellungswelt gepflanzt hat, dann ist die Revolution ein Fest. Sie „zwingt" die „Verhältnisse zum Tanzen"[13]. Und ausgerechnet wo das Bürgertum zum Tanz rief (man denke an die Französische Revolution), geschah das, laut Marx, nicht verlegen wie bei den hübschen Abendgesellschaften, auf denen es sich fortan langweilen wollte, sondern in ekstatischem Rausch: „Menschen und Dinge scheinen in Feuerbrillanten gefaßt, die Ekstase ist der Geist jedes Tages."[14] Doch auch hier, wie üblich bei Gelagen, erfasst „ein langer Katzenjammer die Gesellschaft, ehe sie die Resultate ihrer Drang- und Sturmperiode nüchtern sich aneignen lernt."[15] Anders in der proletarischen Revolution: Während die bürgerliche Revolte sich in Gewittern ekstatischer Gewalt entlädt, um sich dann katzenjammernd wieder dem nüchternen Tagesgeschäft der Geschichte (sprich: dem kapitalistischen Markt) zuzuwenden, erkennt Marx in den ersten proletarischen Bewegungen ein zögerliches, jugendlich-verlegenes ‚Sich-an-der-Schwelle-Herumdrücken', um endlich den Mut aufzubringen, den Festplatz der Geschichte durch die Volten des Tanzes einzunehmen. Die Welt wird sich gewandelt haben, das Volk wird ein anderes geworden sein, wenn es als Proletariat, als ‚Aschenputtel der Geschichte' sozusagen, die Weltbühne einmal erobert hat:

> Proletarische Revolutionen dagegen [...] kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend, um wieder von neuem zu beginnen [...], schrecken stets von neuem zurück vor der unbestimmten *Ungeheuerlichkeit ihrer eignen Zwecke* [Hervorhebung JG], bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht, und die Verhältnisse selbst rufen: Hic Rhodus, hic salta! Hier ist die Rose, hier tanze![16]

---

[13] Vgl. Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1 (MEW 1), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, 378–391, 381.

[14] Karl Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8 (MEW 8), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1960, 111–207, 118.

[15] Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", 118.

[16] Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", 118.

Endlich also, in einer sich bereits ankündigenden Zeit, wird auch die proletarische Revolution zum Tanz gerufen sein, zu einem Fest, dessen Wein kein Kopfzerbrechen und schlechtes Gewissen bereitet, sondern das schale Wasser des Daseins ein für alle Mal ersetzen soll. Es wird ein einmaliges Fest sein, nachdem sich alles gewandelt haben wird, ein *Hochzeitsfest der Menschheit* – die Epoche der Revolution, die Moderne, ist eben auch die Epoche der Romantik. Dies einmalige Ereignis wäre eine Revolution, die nicht berauscht in ein fortgeschrittenes Unheil stolperte (wie es in der bürgerlichen Revolution nach Marx der Fall ist), sondern ein performativer Akt, durch den das verarmte Volk der geschichtlichen Vernunft die Hand reichte und nun im neuen Hausstand der Humanität die Wirklichkeit dauerhaft zurechtrücken sollte. – Die Geschichte des revolutionären Denkens könnte wie ein Almanach der Verkuppelungsversuche des weiblich kodierten Volkes mit ihrem männlich-lenkenden und ledig doch vollständig impotent bleibenden Gemahls – der Intelligencjia, den Kadern, der Studentenschaft, der Partei usw. – erscheinen.[17] Wenn die Revolution gelänge, würde sie nicht bloß eine bourgeoise Orgie entfesseln und verglühen, sondern sie wäre eine Vermählung von Aschenputtel (Volk = Proletariat) und Märchenprinz (Führer = Intelligenz, Kader) der Geschichte, die diese aus ihren alten Banden löste und bis ans Ende ihrer Tage vereinte. So jedenfalls ließe sich etwas respektlos die Epoche der Revolution, von der wir nicht wissen, ob sie schon ein Ende gefunden hat und deren patriarchaler Subtext zunehmend anstößig erscheint, verstehen.

Doch zurück zu Marx' ‚blumiger' Aussage. Es ist einem subversiven Gebrauch des Zitats „Hic Rhodus, hic salta", das auf Äsops Fabel vom „Angeber"[18] (oder auch „Fünfkämpfer als Prahlhans") zurückgeht, geschuldet, dass uns eine Tanzszene vor Augen geführt wird. In der Fabel behauptet ein aus der Fremde heimgekehrter Fünfkämpfer großspurig, dass ihm auf seiner Reise in Rhodos ein beachtlicher Weitsprung gelungen sei, was von jedem bestätigt werden könne, der dabei gewesen sei. Da jedoch just kein Zeuge zugegen ist, der seine Worte bekräftigen könnte, wird ihm entgegnet: Hier ist Rhodos, springe hier! Die Moral lautet: Für was benötigt man Zeugen, wenn man Täter sein kann, wenn die Tat sich ihr Recht verschafft? – Keine Rose, kein Tanz, weit und breit.

Es ist Hegel, der diese Stelle bei Äsop zuerst so wunderlich uminterpretiert und mit drastischer poetischer Freiheit übersetzt, so dass aus dem Wettkampf ein Fest und aus Rhodus eine Blüte erwächst:

> […] so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso töricht zu wähnen, irgendeine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum

[17] Diese Metapher ist nicht weit hergeholt, wenn man bedenkt, dass in der biblischen Tradition das auserwählte Volk, Israel, als „Braut Gottes" firmiert. Vgl. Gerlinde Baumann, *Liebe und Gewalt: die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH, Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.

[18] Aesopus, *Fabeln: griechisch-deutsch*, übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2005, 41.

überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der Tat drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie sein soll, so existiert sie wohl, aber nur in seinem Meinen – einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt. Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten: Hier ist die Rose, hier tanze. Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgendeines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die *Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart* [Hervorhebung JG] zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist […].[19]

Daran schließen die berühmten Abendmetaphern vom Grau-in-Grau-Malen der Philosophie und dem Flug der Eule der Minerva an, die deutlich machen, dass es dieser Freude am Begreifen keineswegs um die Tatkraft des Tages geht, sondern um das ruhige Erkennen am Tagesende. Auch hier, wie an anderer Stelle, denkt Hegel die Freude der Theorie als eine Besinnung, die dem Feierabend und Sonntag des Lebens vorbehalten ist.[20] Dieser Umstand ist für Muße-Forschende von Interesse und versetzt Hegel in Opposition zu Marx. Letzterer scheint die wunderliche Interpretation Hegels gegen diesen selbst zu wenden, wenn er die Vernunft – als Rose im Kreuz der Gegenwart – gerade und vor allem als die tatkräftige Wirklichkeit einer Revolution auffasst. Das Verhältnis kehrt sich um: Hegel sieht am Ende des Treibens der Geschichte und ihrer Epochen einen altersklugen Begriff von der Wirklichkeit aufsteigen, der mit dieser seinen Frieden macht. Marx versteht dagegen an besagter Stelle den Prozess des zögerlichen Begreifens der Wirklichkeit als ein Heranreifen der wirklichkeitsmächtigen Tat, die als Rose aufblühen wird. Marx steht damit dem ursprünglichen Sinn des Zitats wohl näher als Hegel, obgleich er dessen festlich-rosenkreuzerische Uminterpretation mitmacht und darin einstimmt, dass die Philosophie sich nicht im ‚Sollen' und ‚Es-Könnte' verausgaben dürfe. Der Versöhnungs[21]-Tanz der Geschichte findet bei Marx nicht nach dem Tagesgeschäft, nicht bei der abendlichen Betrachtung des Geschehens statt – wenn die Gedanken kreisen wie die Sterne am Himmel (dazu später mehr) –, sondern die Vernunft bittet

[19] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (Werke 7), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 26–27.

[20] Vgl. Jochen Gimmel, „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße".

[21] Das Symbol der Rose im Kreuz wird von manchen mit einem Wappen Luthers in Verbindung gebracht, das ein Kreuz in weißer Rose darstellt, ein Glaubenssymbol, das auf Versöhnung und bzw. durch Passion anspielt. Es wird aber auch mit Goethe als ein Versöhnungssymbol der Menschheit gelesen und schließlich mit dem ‚Geheimbund' der Rosenkreuzer in Verbindung gebracht, wo es auf die Versöhnung von Offenbarung und Vernunft anspiele (vgl. Henning Ottmann, „Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart'", in: *Hegel-Jahrbuch* 1 [1999], 142–148). Jedenfalls spricht dieses Symbol, wenn auch auf entgegengesetzte Weise, ein Versöhnungsgeschehen an.

die Wirklichkeit, verkörpert als Aschenputtel Proletariat, zum Tanz am frühen Mittag der Menschheit, in einer Revolution, mit deren Drehungen humane Geschichte allererst anhebt. Man könnte auch etwas vorlaut und nur vorläufig, wie sich gleich zeigen wird, formulieren: Für den schon nicht mehr jungen Hegel[22] ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit Vorrecht des Pensionärs, für Marx[23] dagegen Hochzeit des Lebens, Emanzipation von den alten Bindungen im neuen Haus. Die Rose im Kreuz der Gegenwart meint für Marx einen Kairos der Geschichte[24], einen Augenblick, der die Zeit selbst ergreift und erblühen lässt.[25]

Nun hat Hegel die Revolution noch in fortgeschrittenem Alter in ihrer Bedeutung und Tragweite für das Vernunftprogramm der Wirklichkeit überaus ernst und ihren festlichen Charakter wohl wahrgenommen. Davon zeugt ein anderes, in der marxschen (und vor allem engelschen) Umkehrung[26] geflügeltes Wort, das sich hier explizit auf die Französische Revolution bezog.

> Solange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς [*nous*, Geist] die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche *mitgefeiert* [Hervorhebungen JG]. Eine *erhabene Rührung* hat in jener Zeit geherrscht, ein *Enthusiasmus des Geistes* hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen *Versöhnung des Göttlichen mit der Welt* nun erst gekommen.[27]

Die Revolution steht hier ein für ein neues kosmisches Bewegungsgesetz. In den steten Kreislauf der Naturzyklen bricht der Sonnenaufgang des Neuen ein. Der Geist (*nous*), der nach Anaxagoras „die gesamte Kreisbewegung be-

---

[22] Hegel schreibt das Vorwort (zu dieser letzten von ihm selbst veröffentlichten Schrift) im Jahr 1820, elf Jahre vor seinem Tod. Er ist zu diesem Zeitpunkt auf dem Höhepunkt seiner Karriere und kann als einer der bekanntesten Gelehrten seiner Zeit gelten.

[23] Betrachtet man die biographischen Umstände von Marx, wird deutlich, dass seine eigene Hochzeit, die er gegen den Widerstand beider Familien sozusagen erzwang, durchaus als Akt der Emanzipation und der Revolte gelten konnte. Einer der jüngeren Biographen Marx' formuliert es eindeutig: „Lange bevor er seine kommunistischen Theorien formulierte […] war Karl Marx' Heiratsantrag seine erste Rebellion gegen die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts." (Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. v. Joseph Harhammer, München 2013, 59).

[24] Vgl. hierzu Paul Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Gesammelte Werke 6), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1963, 9–41.

[25] Siehe zu den Implikationen dieses geschichtlichen Weltversöhnungsgedankens meinen ersten Beitrag in diesem Band.

[26] Vgl. Dieter Wolf, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen' oder ‚Umzustülpen'", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx' politische Ökonomie und Aspekte ihrer Rezeption* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2018/19), Hamburg 2019, 21–71.

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015, 529.

herrscht, so daß sie sich überhaupt dreht“[28], vollzieht als Wirklichkeitsprinzip den Kosmos in Kreisen und so auch deren erkennendes Betrachten (*theoria*). Dieses Kreisen des Weltgeistes ist durch Attribute der Selbstzweckhaftigkeit bestimmt, insofern es als „unendlich und sichselbstbestimmend“[29] angesehen wurde. Die Identifikation des orbitalen Kreisens mit der Selbstbezüglichkeit des *nous* legt eine Verbindung nahe, die diese Zirkularität als Vollzug einer In-Ständigkeit (*stasis*)[30] verstehen lässt, die in einem aristotelisch-plotinischen Sinn, wie Andreas Kirchner aufgezeigt hat[31], eine Art kosmische Muße vollzieht. In diese Selbstgenügsamkeit des kosmisch kreisenden Geistes bricht die Revolution ein wie Lichtstrahlen der aufgehenden Sonne: Denn die Revolution *klärt* Welt *auf*, insofern sie Wirklichkeit (im Sinne des Wirklichkeitsprinzips, des *nous*) nicht bloß (nach)vollzieht (das auch), sondern sich dazu anschickt, den Geist (im Sinne von Weltprinzip/Gesetzmäßigkeit) selbst wiederum durch Gedanken oder Ideen zu bestimmen und nach ihnen die Wirklichkeit zu „erbauen“. Als eine ontologische Dynamik begriffen, wie es hier Hegel nahelegt, dreht die Revolution quasi den kreisenden Vollzug des Kosmos, von dem Anaxagoras spricht, in ihm selbst gegen sich (als eine Reflexion zweiter Ordnung gewissermaßen), so dass der Zyklus zu einem Augenblick hingewendet und dadurch aufgebrochen wird – die *stasis* wird zum Geschehnis der Jetztzeit.[32] Neues ist möglich, wo der Kreis der Natur unterbrochen und für die Zukunft geöffnet werden kann durch die geschichtliche Tat, dadurch, dass sich der feiernde Selbstbezug des Geistes (das kosmische Kreisen) im Menschen bestimmt („der Gedanke die geistige Welt regiert“) und als ‚Tathandlung‘ aufleuchtet. Erst wenn der ‚Geist‘ sich und den Kosmos nicht bloß als ‚(Selbst-)Betrachtung‘

[28] *Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente* (Universal-Bibliothek 7965), übers. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983, 199.

[29] *Die Vorsokratiker*, 197.

[30] Der Zusammenhang von feierlich kreisendem Weltvollzug – dem Tanz der Wirklichkeit sozusagen – und der Revolution bzw. der revolutionären Gewalt findet just in dem Begriff der *stasis* eine Entsprechung, denn sie wurde als diese In-Ständigkeit, als Stillstand zum Begriff für den Bürgerkrieg, der eine *polis* gewissermaßen ‚anhalten‘ konnte.

[31] Vgl. Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 106–113.

[32] ‚Revolution‘ ist ein Begriff der Neuzeit (meist gebraucht, um in diesem Begriff die eigene revolutionäre Dynamik gegenüber den vorangehenden Epochen zu reflektieren) und insbesondere durch eine dort stattfindende Revolution, nämlich die kopernikanische, mit den Himmelbewegungen assoziiert. Das Revolutionäre an Kopernikus’ Hauptwerk *De revolutionibus orbium coelestium* besteht darin, aufzuweisen, wie die Erde sich um die Sonne dreht und dabei noch einmal um sich selbst. Diese doppelte und in sich selbst gewendete Revolution der Himmelsbahnen ist es, was Kant dazu veranlasst, seine Erkenntniskritik mit einer kopernikanischen Revolution zu vergleichen und darauf eine neue Moralphilosophie der Aufklärung zu begründen, die zur Vernunftverwirklichung in der Geschichte führen solle. Es ist also durchaus nicht an den Haaren herbeigezogen, davon auszugehen, dass Hegel eben diese Verknüpfung von Himmelsbewegung und politischem Geschehen vor Augen stand, als er diese weitreichende Metaphorik bediente. Vgl. auch Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006, 246–247.

(*theoria*) vollzieht, sondern sich durch Gedanken auf sich selbst bezieht und sozusagen ‚nach seinem Ebenbild', d. i. nach Ideen die Welt erschafft, gewinnt Geschichte gegenüber der Natur ihre eigentümliche Dynamik – erst dann lässt sich im starken Sinne von Geschichte sprechen.[33] Natur und Kosmos stellen Selbstvollzüge von Welt dar. Revolutionen sind dagegen Ereignisse, die die Menschen aus den Kreisbahnen der ‚ewigen Wiederkehr' herausprengen, sie auf sich zurückwerfen und daraus eine Dynamik des Neuen anstoßen: sie sind menschliche Ereignisse des Selbstseins. Revolutionen finden nicht statt, sondern brechen aus und lassen dabei das Menschensein für die Menschen zu einer Überraschung der eigenen Wirkmacht werden. Wer hätte je gedacht, dass Menschen auch wirklich tun (Aktualität), was sie als Menschen nur ‚dem Vermögen' nach können (Potenzialität), nämlich sich aus einem Selbstbezug heraus auf die Welt als eine zu verwirklichende Idee zu beziehen, statt deren Geschicke bloß zu vollziehen?

In gewandelter Form ist auch die Revolution durch eine Art kosmische Feierlichkeit gekennzeichnet, nämlich den geschichtlichen Ein- oder Ausbruch einer Freiheit als Tat (eine Freiheit, über die man als Ereignis nicht verfügt, sondern die über einen kommt), was durch die „erhabene Rührung" eines „Enthusiasmus des Geistes" quittiert wird und als „Versöhnung des Göttlichen mit der Welt" erscheinen mag. Auch Muße (als selbstzweckhafter Möglichkeitsfreiraum), die die Bahnen des kosmischen Weltvollzugs vorgab, ist hier in gewandelter Form wieder aufgerufen im Ereignis einer Freiheit des überraschenden und in sich ‚runden' Augenblicks. Sie scheint als ein Kairos der Geschichte auf, als erfüllendes Momentum einer ‚Jetztzeit' und strahlt aus auf eine utopische Zukunft der Muße, die die Revolution im erfüllten Augenblick fragmentarisch vorwegnimmt. Muße, der inständig selbstzweckhafte Augenblick des Ereignisses, invertiert das kosmische Kreisen im revolutionären Kairos. – Dies jedenfalls sind die weit zurückreichenden, geistesgeschichtlichen Bezüge, die es rechtfertigen können, die Revolution als Fest und Ereignis einer Manifestation von Muße zu begreifen. Wem bei solchen Verknüpfungen ein wenig schwindelig werden sollte, sei beruhigt: Es ist eine natürliche Folge von dem Versuch, die Geschehnisse der Moderne nachzuvollziehen, also auf dem Kopf zu stehen und sich um sich selbst zu drehen (‚Tanz der Verhältnisse').

[33] Und in diesem Sinne haftet aller Geschichte im emphatischen Sinne etwas Blasphemisches an. Der Idee der Geschichte – dass etwas nie Dagewesenes durch das menschliche Handeln in die Welt tritt und diese fortan formen wird – ist die Sünde der Hochmut und die Freiheit der Rebellion eingeschrieben. Revolution ist Geschichte auf den Punkt gebracht. Zum Geschichtsbegriff im Sinne der Stillstellung im Augenblick, wie er hier relevant wird, siehe auch: Jochen Gimmel, „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können", in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.

Wenn Marx solch absonderliche Motive angeblich vom Kopf auf die Füße stellte[34], darf man sich davon nicht täuschen lassen und glauben, nun würden die philosophischen Flausen vom nüchternen Materialisten ausgetrieben. Marx war es vielmehr um einen radikalisierten Revolutionsbegriff zu tun, dem zu Folge nicht nur der Mensch ‚auf den Kopf, d. i. auf den Gedanken' zu stellen wäre, um die ‚Wirklichkeit zu erbauen', sondern – umgekehrt nicht weniger – der Schein von Wirklichkeit ‚umgestülpt' werden müsse, um den Menschen erst zu ‚verwirklichen'. Die geschichtliche Wirklichkeit stellt sich nach Marx in einer Verklärung dar, durch die deren reale *Verkehrung* nicht als solche wahrgenommen wird. Aufgabe einer materialistischen Aufklärung wäre es, die Verkehrung der Realität offenzulegen und damit den ersten Schritt zur Revolution der verkehrten Wirklichkeit zu tun. Die Wirklichkeit steht in ihren ökonomischen Fundamenten auf dem Kopf, sie basiert nämlich auf der Warenform (dem Tausch). Die wohl bekannteste Stelle zu Kopf und Füßen entstammt dem Vorwort zum ersten Band des *Kapitals*:

> Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Händen erleidet, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken. […] In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgertum und seinen doktrinären Wortführern ein Ärgernis und ein Greuel weil sie in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Untergangs einschließt, jede gewordne Form im Flusse der Bewegung, also auch nach ihrer vergänglichen Seite auffaßt, sich durch nichts imponieren läßt, ihrem Wesen nach kritisch und revolutionär ist.[35]

Das Programm der Entmystifikation wird nur wenig später präzisiert, wenn es um den Fetischcharakter der Ware geht (ein außergewöhnlich ‚revolutionäres' Kapitel des Buches):

> Nichtsdestoweniger bleibt der Tisch Holz, ein ordinäres sinnliches Ding. Aber sobald er als Ware auftritt, verwandelt er sich in ein sinnlich übersinnliches Ding. Er steht nicht nur mit seinen Füßen auf dem Boden, sondern er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf und entwickelt aus seinem Holzkopf Grillen, viel wunderlicher, als wenn er aus freien Stücken zu tanzen begänne.[36]

Den Revolutionen der Menschen geht augenscheinlich die schon länger andauernde Revolution der Waren voraus, die auf dem Kopf stehend wunderliche Grillen entwickeln und aus freien Stücken den Menschen auf der Nase herumzutanzen beginnen. Die Wertform der Ware setzt sich gegenüber allen anderen

---

[34] Vgl. Wolf, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen' oder ‚Umzustülpen'".

[35] Karl Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 11–802, 27–28.

[36] Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", 85.

Waren in ein wunderliches Verhältnis, indem es den Gebrauchswert in Tauschwert ‚verkehrt', den (Waren-)Wert einer Sache also gerade nicht durch ihren (dennoch vorauszusetzenden) Gebrauchswert, sondern durch die Möglichkeit des Tausches bestimmt. Die Warenform hat lange vor den politischen Revolutionen bereits das menschliche Verhältnis zur Wirklichkeit revolutioniert, es auf den Kopf gestellt, als es das Fundament der Werte nicht im Gebrauch (Nutzen), der Arbeit (Produktion) oder dem Genuss (Selbstzweck), sondern in der „Verwertung des Wertes" suchte. So wurde ein sich ‚vampirisch' an Arbeit labendes[37] und diese dabei zugleich entwertendes „automatisches Subjekt"[38] an Stelle der realen Produzenten als Souverän des Weltgeschicks inthronisiert. Die ‚Warenrevolution' der Neuzeit wurde von ihren Zeitzeugen auch als Revolution wahrgenommen: Sie hat die tradierten gesellschaftlichen Bindungen und Selbstverständnisse gesprengt, die Produktionsweise in technischer (‚industrielle Revolution'), arbeits(zeit)organisatorischer und quantitativer Hinsicht revolutioniert, die Gesellschaft mit neuen Antagonisten und Antagonismen versehen usw. Die menschliche Lebenswelt steht also Kopf aufgrund einer Unscheinbarkeit, die bis heute kaum wahrgenommen wird, nämlich der Warenform; ‚Entfremdung' resultiert daraus. Das kritische und revolutionäre Potenzial der Dialektik gilt der Entmystifikation des Warenwerts und damit der Aufklärung über die reale Wirksamkeit der Verkehrung. Die Verhältnisbestimmung von ‚Sein und Bewusstsein', in der eben auch jene Ontologien der Antike aufgehoben sind, die ich zuvor angesprochen habe, entmystifiziert die Wirklichkeit selbst, um Menschen dazu zu befähigen, gegenüber dem realen und doch gespenstischen Treiben der Tauschformen Boden unter den Füßen zu gewinnen und erste Schritte aus dem Warenzirkel in die Emanzipation der Menschheit zu tun. Wer sich in einer kopfstehenden Welt auf den Kopf stellt, gewinnt Boden: Hic Rhodus, hic salta!

Doch wo spielt die Musik? Diese Frage ist nicht unstrittig. Marx persönlich war Zeuge so mancher Revolution und musste sich nach einiger Zeit mehr oder minder katzenjammernd davon überzeugen, dass der getane Sprung nicht so weit war, wie von den revolutionären Prahlhansen suggeriert. Selbstverständlich stand Marx noch die große Französische Revolution von 1789 vor Augen. Leibhaftig wurde er Zeuge, Analyst und mehr oder minder Beteiligter der 1848er Revolutionen, sah die Pariser Kommune untergehen und verfolgte mit Argusaugen jede noch so kleine der Insurrektionen, die damals Europa vielfach umwühlten und die mühsame Aufgabe des ‚Maulwurfs der Geschichte'[39] besorgten. Marx war klar, dass für die echte und letzte Revolution, für den Hochzeitstanz

[37] Vgl. Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", 247.

[38] Vgl. Michael Sommer/Dieter Wolf, „Das Kapital als ‚automatisches Subjekt' und die Einheit von Darstellung und Kritik", in: Sommer/Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008, 48–85, http://www.dieterwolf.net/pdf/Automatisches_Subjekt.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

[39] Vgl. Marx, „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", 196.

der Menschheit, gewisse Bedingungen erfüllt sein mussten. Andernfalls ginge das Fest zwar berauscht aus, doch nicht in Freude, sondern benommen und zu Boden gezwungen von einem bourgeoisen Kater, welcher der Entgleisung folgt. Ein echter Hochzeitswalzer spielt nur dort zur Revolution, wo die Protagonisten ihre Rollen gefunden haben: Der Weltgeist – der Vernunft-Prinz der Geschichte – muss durch den wuchernden Reichtum des Kapitalismus in einen Zustand versetzt sein, der ihn nicht mehr sättigen kann, sondern ihm überdrüssig wird und die Bedürftigkeit in ihm weckt, sich zu erneuern. Er muss sich einem Kairos der Geschichte gegenüber öffnen können, der die ganze erbärmliche Leere seines abstrakten Reichtums offenbart. Dazu benötigt er ein Gegenüber, dessen Antlitz durch seine Schlichtheit jeden Fetisch vernichtet. Das ist das proletarische Aschenputtel, welches so elend allen Stolzes, seiner Hoffnungen, Selbstbilder und überhaupt nur der Würde einer menschlichen Existenz beraubt ist, dass es so weit kommen kann zu wagen, auf das Fest zu fahren. Wir erfahren vom ‚Aschenputtel Proletariat' durch Marx jedenfalls soviel, dass es gerade darum für die ganze Menschheit einstehen kann, weil es von den Herrschenden aller Qualitäten und Eigenheiten beraubt wurde. Weil das Proletariat kein Eigen mehr hat und keine Patronage, die es vor der Freiheit schützen könnten, sich selbst auf den Markt zu tragen, steht es für das Allgemeine, für die Menschheit überhaupt. Das Proletariat fährt (als Mensch) maskiert auf das Fest – unter seiner Maske könnte jeder stecken. Wo dieses Aschenputtel der Geschichte spricht, da spricht der Mensch.[40]

3. Russische Besonderheiten

Im Rahmen marxistischer Theorie wurde anfangs eine gelingende proletarische Revolution bekanntlich nicht in Russland erwartet, sondern hätte, aller Voraussicht nach, in einem hochindustrialisierten Land des ‚Westens' beginnen und sich dann global ausbreiten müssen. Dass die Geschichte dieser historisch-ökonomischen Prognose nicht entsprach, gehört wahrscheinlich zu den weitreichendsten und tragischsten Begebenheiten des 20. Jahrhunderts, wenn man bedenkt, wie viele Anstrengungen in den beiden großen proletarischen Revolutionen des ‚Ostens', in Russland und China, unternommen wurden, um die vorhandene revolutionäre Ausgangssituation an den marxistischen Theoriestand anzupassen und umgekehrt. Die verheerenden Auswirkungen der eingestandenerweise brutalen Industrialisierung der Produktion (der industriellen wie auch der agrarischen)[41] machen deutlich, dass die angebliche

[40] Karl Marx/Friedrich Engels, „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten", in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 2: *September 1844 – Februar 1846* (MEW 2), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 3–223, 38.

[41] Hier fallen natürlich zuerst die ökonomischen Maßnahmen des sogenannten ‚Kriegs-

gesellschaftliche Grundlage – die konkreten ökonomischen Bedingungen und Bedürfnisse – gewaltsam (die Hungerkatastrophen der frühen Sowjetunion sprechen eine deutliche Sprache[42]) auf ein revolutionsfähiges Fortschrittsniveau gehoben werden sollte, das dem Theoriemodell entsprach. So wurden gleichermaßen die konkreten Bedürfnisse der Bevölkerung wie auch die Implikationen materialistischer Geschichtsphilosophie, wo nicht zueinander passend, ‚passend gemacht'. Aber nicht nur, wo die Realität an die Theorie ‚angepasst', sondern auch wo die Theorie auf die realen Verhältnisse zugeschnitten wurde, geschah dies nicht ohne drastische realgeschichtliche Konsequenzen – Stichworte wie ‚revolutionäre Avantgarde' oder ‚Sozialismus in einem Land' zeugen davon.[43] Die Neubestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis, das gerade in den Texten Lenins eine zentrale Rolle einnimmt, lässt sich vor diesem Hintergrund als eine praktische Theoretisierung der Lebenswirklichkeit wie auch als ein Pragmatismus der Theorie hinsichtlich realpolitischer Zwecke verstehen.[44]

Selbstredend ist es ein zu bequemer Standpunkt, geschichtliches Handeln vom Ohrensessel des Historikers aus zu kritisieren und besudelt vom Staub der Quellenarbeit besser wissen zu wollen, was zu tun gewesen wäre, statt die Frage zu beantworten „Was tun?"[45] Hier ist nicht der Ort und ich bin nicht

---

kommunismus' ins Auge. Diese waren aber nicht bloß ein Notbehelf, der vom Kampf gegen die Konterrevolution abverlangt wurde, sondern sie waren auf das Ziel ausgerichtet, eine kollektive und industrielle Produktion zu etablieren – und mithin die Reste von privater, kommunaler und genossenschaftlicher Selbstbestimmung und Eigentumsverhältnisse zu vernichten. Trockij formuliert das folgendermaßen: „Die Sowjetregierung hoffte und trachtete, die Reglementierungsmethoden auf direktem Wege zu einem Planwirtschaftssystem zu entwickeln, sowohl auf dem Gebiet der Verteilung wie der Produktion. Mit anderen Worten: vom ‚Kriegskommunismus' gedachte sie allmählich, aber ohne das System zu verletzen, zum echten Kommunismus überzugehen." (Leo Trotzki, *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* [Trotzki-Bibliothek], Essen 2009, 71–72).

[42] Siehe dazu den ersten Teil des *Schwarzbuch des Kommunismus* von Nicolas Werth (Nicolas Werth, „Ein Staat gegen sein Volk. Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion", in: Stephane Courtois u. a. [Hg.], *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München/Zürich 2000, 51–295).

[43] Mit dem Gedanken einer revolutionären Avantgarde, die im Verhältnis zum Volk/Proletariat die Rolle der Bewusstseinsbildung bzw. -leitung übernehmen sollte, tritt Lenin in seiner frühen Schrift *Was tun?* (Wladimir I. Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung", in: Lenin, *Werke*, Bd. 5: *Mai 1901 – Februar 1902*, hg. v. Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1955, 355–551) – dem Geburtstext des Bolschewismus sozusagen – an die Öffentlichkeit und damit in Konflikt mit seinem marxistischen Lehrer Georgij V. Plechanov. Mit der Losung ‚Sozialismus in einem Land' wiederum kehrt Stalin seinem Vorgänger Lenin den Rücken. Vgl. Stephen Eric Bronner, „‚Was tun?' und Stalinismus", in: *UTOPIE kreativ* 151,5 (2003), 425–434.

[44] Als philosophische Leistung ist Lenin gerade ein polemischer – das heißt tatsächlich streitend wirksamer und ‚parteiischer' – Praxisbegriff anzurechnen. So könnte man Althusser wenigstens verstehen. Vgl. Louis Althusser, *Lenin und die Philosophie. Über die Beziehung von Marx zu Hegel/Lenins Hegel-Lektüre*, übers. v. Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1974, 38–44.

[45] So der Titel der ersten für den Bolschewismus programmatischen Schrift Lenins (Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung"), die sich auf den gleichnamigen Roman von

der rechte Autor, um historische, landeskundliche, ökonomische oder kulturwissenschaftliche Überlegungen anzustellen. Aber wenn es um die Frage geht, wie die sozialistische und marxistische Theorie in Russland ihren Niederschlag fand und in der dort stattfindenden Revolution wirksam wurde, kommt man nicht umhin, die ‚russischen Besonderheiten', wenn schon nicht zu analysieren, so doch wenigstens anzusprechen. Dass diese Überlegungen in diesem Text unter dem Fokus der Muße statthaben, schränkt die Frage leider nicht ein, sondern macht sie geradezu gespenstisch orientierungslos, denn zugespitzt formuliert: Im bolschewistischen Kampf um Produktionssteigerung und gegen die Konterrevolution bleibt Muße schlicht auf der Strecke. Darum wird hier Muße als ein ‚Gespenst der Revolution' zu behandeln sein und nur als ein Hintergrundmotiv im Sinne einer Heimsuchung diskutierbar.[46] Es wird sich in keinem Spiegel zeigen und durch keine Dokumente belegen lassen, bleibt aber in einer unfassbaren Art präsent, unsichtbar im (Diskurs-)Raum, wenn man den geistesgeschichtlichen Komplex, den ich unter dem Titel ‚Tanz der Revolution' im vorigen Kapitel darzulegen versucht habe, als real wirksames Motiv im Selbstverständnis der Revolutionäre ernst nimmt. Im abschließenden Kapitel werde ich versuchen, die neue Art der bolschewistischen ‚Vermählung' von Volk und Führern und die besondere Lust an der erfüllten Augenblicklichkeit des Kampfes, die die Prosa Lenins dämonisch durchziehen, schlaglichtartig im Verhältnis zu Kropotkin auszuweisen. Dazu und zuerst bedarf es aber der Kennzeichnung einiger ‚russischer Besonderheiten', die hier relevant werden.

Allein die Frage nach den Schlüsseltexten des Marxismus[47], die den russischen Revolutionären[48] bekannt gewesen sein können oder eben nicht,

Nikolaj Gavrilovič Černyševskij, einem von Marx hochgeschätzten russischen Revolutionär, bezieht, vgl. Nikolai G. Tschernyschewski, *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*, übers. v. Manfred Hellmann/Hermann Gleistein, Berlin/Weimar 1979.

[46] Vgl. zu diesem Motiv Jacques Derrida, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1659), übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.

[47] Hier wäre auch auf die Rezeptionsgeschichte des *Kapitals* in Russland hinzuweisen, das zuerst 1872 in die russische Sprache übersetzt wurde. Siehe dazu: Rolf Hecker, „Nikolaj F. Daniel'son und die russische *Kapital*-Übersetzung", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 135–147 und Anna Uroeva, „Bevor Nikolaj F. Daniel'son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx' Hauptwerk", in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 123–134. Siehe auch den Beitrag von Elisabeth Cheauré „Muße à la soviétique" in diesem Band.

[48] Russische Revolutionäre waren keinesfalls notwendigerweise Marxisten oder auch nur von Marx beeinflusst. Marx war vielmehr lange recht wenig bekannt und wo doch, dann vornehmlich aufgrund seiner ökonomischen Arbeiten, vgl. Klaus von Beyme, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013, 212. Größeren Einfluss hatte zuerst der französische Anarchismus um Proudhon, der z. B. auf Schriftsteller wie Michail A. Bakunin, Aleksandr I. Gercen, aber auch Lev N. Tolstoj wirkte und in einer starken anarchistischen Bewegung in Russland sein Pendant fand. Davon nicht zu trennen, aber vorerst nicht mit marxistischem Gedankengut aufgeladen,

führt in eine verwirrende Lage persönlicher und ideologischer Verwerfungen. Fest steht, dass einige im Zusammenhang mit der Mußeforschung relevante Texte zum Teil erst erheblich nach den Ereignissen der Oktoberevolution publiziert wurden und dann vornehmlich einem antibolschewistischen Marxismus im Westen zur Inspirationsquelle wurden (das gilt insbesondere für die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* und die *Grundrisse*). Ein Text, der aber zweifelsohne unter russischen (Sozial-)Revolutionären bis zum Ende des 19. Jahrhunderts eine gewisse Bekanntheit erlangte, war das *Manifest der Kommunistischen Partei*[49], das Marx und Engels 1848 in erster Auflage veröffentlichten und dessen russische Rezeptionsgeschichte[50] die äußerst verworrenen Verhältnisse der sozialistischen und kommunistischen Bewegung*en* in Russland exemplarisch beleuchten kann. Das *Manifest der Kommunistischen Partei* wurde 1869 von Michail Aleksandrovič Bakunin (1814–1876)[51], einem erklärten Feind [!] von Marx und Engels, übersetzt und in einer von Aleksandr Ivanovič Gercen (1812–1870) im Ausland gegründeten Druckerei zu Papier gebracht. Bakunin wie auch Gercen stehen sowohl dem französischen Anarchismus, wie auch den *Narodniki*[52] nahe. Marx und Engels agitieren gegen diese Übersetzung. Im Jahr 1882 wird eine zweite russische Übersetzung – im Auftrag von Marx/Engels – von Georgij Valentinovič Plechanov (1856–1918)[53] besorgt. Er war aus Russland emigriert und hat im Jahr 1883 in Genf (gemeinsam mit Pavel Borisovič Aksel'rod [1850–1928], Vera Ivanovna Zasulič [1849–1919] und Lev Grigor'evič Dejč [1855–1941]) die Gruppe *Befreiung der Arbeit* (Osvoboždenie truda)[54] gegründet. Sie war eine der wichtigsten russisch-marxistischen

war die äußerst heterogene Bewegung der *Narodniki*, die zum Teil mit panslavistischen Motiven operierte. Vgl. Reinhart Kößler, „Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität", in: *Peripherie* 38,150/151 (2018), 273–289.

[49] Ich beziehe mich im Folgenden auf diese Einzelausgabe: Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marxistische Taschenbücher), Frankfurt am Main 1970.

[50] Siehe dazu ausführlich Hans Zikmund, „Das Vorwort zur russischen Ausgabe des ‚Kommunistischen Manifests' in seiner russischen Übersetzung und deutschen Rückübersetzung", in: *Zeitschrift für Slavistik* 8,4 (1963), 469–485.

[51] Dass Michail A. Bakunin der Übersetzer war, ist die im Vorwort von 1882 zum Ausdruck gebrachte Überzeugung von Marx und Engels, wird aber heute in der Forschung bezweifelt. Vgl. dazu die Fußnote 24 aus: Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*. Zum feindseligen Verhältnis zwischen Marx und Bakunin (das in der Forschung zum Teil bis heute wieder aufflammt) aus der Perspektive Bakunins: Wolfgang Eckhardt, „Bakunin vs. Marx. Russland und andere Konfliktthemen in der Internationalen Arbeiterassoziation", in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 21–38. Siehe auch den Beitrag von Steffen Wasko in diesem Band.

[52] Vgl. Thies Ziemke, *Marxismus und Narodničestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit"* (Europäische Hochschulschriften 3130), Frankfurt am Main/Bern u. a. 1980, 30–238.

[53] Siehe zu Plechanov: Predrag M. Grujic, *Čičerin, Plechanov und Lenin. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland* (Sozialphilosophische Studien 5), München 1985, 170–224.

[54] Siehe Ziemke, *Marxismus und Narodničestvo*, 239–331.

Gruppen – Plechanov wurde „Vater des russischen Marxismus" genannt[55] – und vertrat Russland auf dem Pariser Kongress der Zweiten Internationale. Plechanov hat sich im internationalen Kontext im Kampf gegen die orthodoxe Sozialdemokratie verdient gemacht und in russischer Sache durch seine entschlossene Gegnerschaft zu den sogenannten *Narodniki* (Volkstümlern), obgleich er diesen selbst zuvor zuzurechnen war (wie auch Zasulič, auf die ich noch zu sprechen kommen werde). Lenin war anfangs ein treuer Gefolgsmann Plechanovs, um später gerade in ihm einen theoretischen Hauptgegner aufseiten der Menschewiki auszumachen.[56] Wir werden noch sehen, dass bei zentralen Fragen zu Russland die ‚Marxisten' Plechanov und Lenin sowohl zueinander als auch zu Marx in einen inhaltlichen Konflikt geraten.

Plechanov bat Pëtr Lavrovič Lavrov (1823–1900)[57], einen bekannten *Narodnik* und damals noch Förderer von Plechanov[58], eine werbewirksame Einleitung für die neue russische Ausgabe zu verfassen. Marx und Engels, die mit Lavrov in Briefkontakt standen, schickten diesem zu jenem Zweck ihr Vorwort von 1882 zu. Lavrov hatte zuerst gezögert und an Plechanov (den Übersetzer des Haupttextes) das von Marx erhaltene Vorwort weitergeschickt, der sich sogleich an die Übersetzung machte. Zeitgleich muss aber Lavrov auch Zasulič um eine Übersetzung des Vorwortes gebeten haben, da eine mutmaßlich von ihr stammende russische Übersetzung vorab ohne Plechanovs Wissen in der Zeitung *Volkswille* (Narodnaja volja; 3. Jg., Nr. 8/9, 18–19) veröffentlicht wurde. So lagen nun zwei unterschiedliche Übersetzungen des Vorworts vor. Das führte, um die Absurditäten noch weiterzutreiben, schließlich zu zwei unterschiedlichen Fassungen des deutschsprachigen Vorworts zur russischen Ausgabe des Manifestes von 1882. Marx hatte nämlich Lavrov das Original ohne Abschrift zugesandt, so dass Engels, der diesen Text auch der deutschen Leserschaft zugänglich machen wollte, dazu gezwungen war, das Vorwort von Marx aus der russischen Übersetzung Plechanovs im Jahr 1890 ins Deutsche zurückzuübersetzen. Das deutsche Original von Marx und die Rückübersetzung weichen erheblich voneinander ab.

An der Geschichte dieses Vorworts werden die Verwirrungen und Verwerfungen deutlich, auf die man stößt, wenn man versucht, die Entwicklungsgeschichte des marxistischen (und anarchistischen) Denkens in Russland nachzuvollziehen. Dabei handelt es sich keineswegs ausschließlich, oder auch nur vornehmlich, um editorische Odysseen, denn beinahe alle hier angesprochenen Personen geraten früher oder später mit den jeweils anderen in ideologische Streitigkeiten, die mehr Standpunkte zu haben scheinen als Gesichter. Hier möchte ich nur

[55] Beyme, *Sozialismus*, 212.
[56] Vgl. Grujic, *Čičerin, Plechanov und Lenin*.
[57] Siehe dazu Hermann Noetzel, *Petr L. Lavrovs Vorstellungen vom Fortschritt für Rußland aus den Jahren vor seiner Emigration*, Dissertation, Köln 1968.
[58] Vgl. Beyme, *Sozialismus*, 212.

drei für den russischen Diskurs charakteristische Verwerfungslinien nennen[59], an denen sich die Marxrezeption ‚verfängt': Anarchistischer Kommunismus[60] versus russischer Marxismus[61] (die Frage der Organisation), *Narodniki*[62] versus Internationale (die Frage der [Inter]Nationalität und nach dem Dorf), Menschewiki versus Bolschewiki (die Frage nach der Geschichtsentwicklung und Demokratie). Alle diese Fragen sind durch unzählige Verbindungen miteinander verwoben, und oft ist es nicht eindeutig, wer im Einzelfall auf welcher Seite steht. Darüber hinaus wurden die Seiten im Laufe der Zeit oder je nach Konstellation auch von ein und derselben Personen gewechselt. So hat man es letztlich mit einem ungemeinen ideengeschichtlichen Durcheinander und einer motivischen Undeutlichkeit zu tun, die weder den Zeitzeugen ganz durchsichtig war, noch von der Forschung im Nachhinein in einem kohärenten Gesamtbild aufgeklärt werden konnte.[63] Wenigstens einen Eindruck von den Wechselwirkungen

[59] Es gibt sicherlich mehr. Eine weitere Verwerfungslinie, die sich genauer zu untersuchen lohnen würde, betrifft das Verständnis des ‚Materialismus'. Es ist zu konstatieren, dass viele revolutionäre Strömungen in Russland einem positivistischen Materialismusbegriff anhingen, den man, gelinde gesagt, auch als Substanz- oder Vulgärmaterialismus bezeichnen könnte bzw. der als „naturwissenschaftlicher Materialismus" gefasst wird. Lenins berühmte Schrift *Materialismus und Empiriokritizismus* (Wladimir I. Lenin, „Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie", in: Lenin, *Werke*, Bd. 14, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1975, 7–366) setzt bei dieser Fragestellung an, um sich durch einen differenzierten Begriff des Materialismus auch von anderen revolutionären Strömungen abzusetzen. Dennoch war es in den Augen westlicher Marxisten, namentlich derer von Karl Korsch, gerade diese Absetzbewegung von Haeckel und Mach, die Lenin nicht recht gelang, sondern zu einer „ungenügende[n] Einseitigkeit des von Lenin in seinem Werke eingenommenen materialistischen Standpunktes" beitrug (Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie* [Politische Texte], Frankfurt am Main 1972, 75, Fußnote 36).

[60] Zu nennen wären: Michail A. Bakunin, Pëtr A. Kropotkin, Pëtr N. Tkačëv (und Beyme zählt auch Lev N. Tolstoj dazu) und nihilistisch-terroristische Strömungen (Sergej G. Nečaev) etc.

[61] Einflussreich wurde hier insbesondere die emigrantische Gruppe *Befreiung der Arbeit* unter Federführung von Plechanov und die sich später absetzende bolschewistische Bewegung um Lenin.

[62] Im Prinzip haben die meisten russischen Revolutionärinnen und Revolutionäre ihre Wurzeln bei den *Narodniki*. Das ist auch insofern nicht sehr verwunderlich, da es sich um eine ungemein heterogene Strömung handelte, die panslavistische Elemente und anarchistische Einflüsse aus Frankreich enthielt, nihilistisch-terroristische (z. B. Sergej G. Nečaev) und sozialromantisch-pazifistische (z. B. Lev N. Tolstoj und in gewissem Grade Aleksandr I. Gercen) Ausbildungen annahm und sich personell und ideologisch durchaus mit den anderen hier genannten Richtungen überschnitt. Die hier gewählte Unterscheidung hinsichtlich des nationalen bzw. internationalen Weges der Revolution bezieht sich also weniger auf die Frage, *ob* es einen russische Sonderweg gäbe, sondern vielmehr, *wie* dieser einzuschätzen sei im Zusammenhang der weltgeschichtlichen Situation. Ich werde noch darauf zu sprechen kommen, dass es gerade Marx war, der in den Augen der marxistischen Vorstreiter der Gruppe *Befreiung der Arbeit* eine gewissermaßen unmarxistische und pro-narodnikische Position einnahm, während später bekanntermaßen Lenin sich weiter um einen Internationalismus der Bewegung bemühte und Stalin den Weg des Sozialismus in einem Land beschritt. Diese thematischen ‚Fronten' sind eben keineswegs klar, sondern bleiben ungemein dynamisch, labil und voller Widersprüche.

[63] Jedenfalls habe ich kein solches Gesamtbild finden können, sondern bin auf konträre

unterschiedlicher Motive und Strömungen werde ich – auch hier nur exemplarisch – anhand Marx' Einschätzung von der Bedeutung der Dorfgemeinde (*Obščina*) für die revolutionäre Rolle Russlands und deren Rückwirkung für den russisch-kommunistischen Diskurs aufzuzeigen versuchen. Man wird sehen, dass gerade hinsichtlich dieses Punktes nicht bloß die russischen Marxisten in Opposition zu den *Narodniki* (und Anarchisten) geraten, sondern sich auch ein Konflikt zwischen den ‚Marxisten' und Marx selbst abzeichnet. Mit dieser Frage verbindet sich inhaltlich auch die zentrale Debatte um die Möglichkeit einer kommunistischen Revolution in einem ‚zurückgebliebenen' Land, die die Auseinandersetzung von Bolschewiki und Menschewiki (hier durch Lenin und Plechanov angezeigt) zentral bestimmte. Selbstredend ist damit auch ein Zentralmotiv der ‚russischen Besonderheiten' angesprochen und mithin die Frage nach einem nationalen oder panslavischen Weg bzw. die Frage, inwieweit gerade diese nationale Auslegung nicht wiederum imperialen Interessen gilt. Engels hat das in Polemik gegen Gercen in seinem Text „Soziales aus Russland" (1875) angesprochen, wenn er die bloße Kenntnisnahme der *Obščina* in den sozialrevolutionären Kreisens Russlands erst durch die Arbeit August Franz von Haxthausens (1792–1866), eines preußischen Adligen und Agrarwissenschaftlers, gewährleistet sieht:

> Das Gemeinde-Eigentum der russischen Bauern wurde um das Jahr 1845 von dem preußischen Regierungsrat Haxthausen entdeckt und als etwas ganz Wunderbares in die Welt hinausposaunt, obwohl Haxthausen in seiner westfälischen Heimat noch Überreste genug davon finden konnte und als Regierungsbeamter sogar verpflichtet war, sie genau zu kennen. Von Haxthausen erst lernte Herzen, selbst russischer Grundbesitzer, daß seine Bauern den Grund und Boden gemeinsam besaßen, und nahm davon Gelegenheit, die russischen Bauern als die wahren Träger des Sozialismus, als geborene Kommunisten darzustellen gegenüber den Arbeitern des alternden, verfaulten europäischen Westens, die sich den Sozialismus erst künstlich anquälen müßten. Von Herzen kam diese Kenntnis zu Bakunin und von Bakunin zu Herrn Tkatschow.[64]

Im Haupttext des *Kommunistischen Manifests* von 1848 heißt es noch:

> In Deutschland kämpft die Kommunistische Partei, sobald die Bourgeoisie revolutionär auftritt, gemeinsam mit der Bourgeoisie gegen die absolute Monarchie, das feudale Grundeigentum und die Kleinbürgerei. Sie unterläßt aber keinen Augenblick, bei den Arbeitern ein möglichst klares Bewußtsein über den feindlichen Gegensatz zwischen Bourgeoisie und Proletariat herauszuarbeiten [...]. Auf Deutschland richten die Kom-

---

Darstellungen gestoßen, die sich bei den relevanten Streitfragen recht eindeutig auf gewisse Seiten bezogen, also den Streit gewissermaßen fortsetzten. Das erscheint mir in einer beinahe ironischen Weise ‚redlich', insofern es der marxistisch-leninistischen Einsicht Recht zu geben scheint, dass die Objektivität der Wissenschaft gerade in ihrer Parteilichkeit auszumachen wäre. Vgl. Althusser, *Lenin und die Philosophie*, 41–45.

[64] Friedrich Engels, „Soziales aus Rußland", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 18 (MEW 18), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1976, 556–567, 562.

munisten ihre Hauptaufmerksamkeit, weil Deutschland am Vorabend einer bürgerlichen Revolution steht und weil es diese Umwälzung unter fortgeschritteneren Bedingungen der europäischen Zivilisation überhaupt, und mit einem viel weiter entwickelten Proletariat vollbringt als England im siebenzehnten und Frankreich im achtzehnten Jahrhundert, die deutsche bürgerliche Revolution also nur das unmittelbare Vorspiel einer proletarischen Revolution sein kann.[65]

Hier wird recht deutlich, dass es einer historischen Entwicklung bedürfe, die durch die Phase einer bourgeoisen Revolution hindurchgegangen sei, um unter den „fortgeschrittenen Bedingungen der europäischen Zivilisation" schließlich in eine proletarische Revolution münden zu können. Vierunddreißig Jahre später machen Marx und Engels im Vorwort zur russischen Ausgabe von 1882 (ich beziehe mich nun auf das Original, nicht auf die Rückübersetzung) deutlich, dass sich die historische Lage für das Proletariat und insbesondere für Russland radikal geändert habe:

Und nun Rußland! Während der Revolution von 1848/49 fanden nicht nur die europäischen Fürsten, auch die europäischen Bourgeois in der russischen Einmischung die einzige Rettung vor dem eben erst erwachenden Proletariat. Der Zar wurde als Chef der europäischen Reaktion proklamiert. Heute ist er Kriegsgefangner der Revolution in Gatschina und Rußland bildet die Vorhut der revolutionären Aktion in Europa. Das „Kommunistische Manifest" hatte zur Aufgabe, die unvermeidlich bevorstehende Auflösung des modernen bürgerlichen Eigentums zu proklamieren. In Rußland aber finden *wir*, gegenüber rasch aufblühendem kapitalistischen Schwindel und sich eben erst entwickelndem bürgerlichen Grundeigentum, die größere Hälfte des Bodens im Gemeinbesitz der Bauern. Es fragt sich nun: Kann die russische Obschtschina, eine wenn auch stark untergrabene Form des uralten Gemeinbesitzes am Boden, unmittelbar in die höhere des kommunistischen Gemeinbesitzes übergehn? Oder muß sie umgekehrt vorher denselben Auflösungsprozeß durchlaufen, der die geschichtliche Entwicklung des Westens ausmacht? Die einzige Antwort hierauf, die heutzutage möglich, ist die: Wird die russische Revolution das Signal einer proletarischen Revolution im Westen, so daß beide einander ergänzen, so kann das jetzige russische Gemeineigentum am Boden zum Ausgangspunkt einer kommunistischen Entwicklung dienen.[66]

Dass diese Frage nach der Bedeutung der russischen Dorfgemeinschaft keineswegs so klar ausfallen muss, wie Marx und Engels hier suggerieren, zeigt sich deutlich, wenn man die berühmten Zasulič-Briefe von Marx aus dem Jahr zuvor (1881) befragt. Vera Ivanovna Zasulič (1849–1919)[67], eine zuvor noch volkstümlerische ‚Terroristin', musste aus Russland fliehen, nachdem sie 1878 einen beinahe tödlichen Anschlag auf den zaristischen General Trepov verübt hatte.[68] In der Emigration wandte sie sich von den *Narodniki* ab und Marx bzw. Plechanov

[65] Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 82.

[66] Marx/Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, 21–22.

[67] Siehe zur Person Jay Bergman, *Vera Zasulich. A Biography*, Stanford, Calif. 1983.

[68] Vgl. Stephan Rindlisbacher, *Leben für die Sache. Vera Figner, Vera Zasulič und das radikale Milieu im späten Zarenreich* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 80), Wiesbaden 2014, 135–164.

zu. Im Jahr 1881 schrieb sie einen Brief an Marx mit eben jener Frage, die dieser ein Jahr später im oben zitierten Text selbst aufwirft, nämlich ob die *Obščina* Ausgangspunkt eines direkten Übergangs in den Kommunismus sein könne oder durch Privatisierung aufgelöst werden müsse. Marx, der in der öffentlichen Ansprache an die russischen Leser 1882 entschieden Antwort zu geben weiß, scheint 1881 von dieser Frage verunsichert zu werden. Anders lässt sich der Umstand kaum erklären, dass Marx drei umfangreiche und nicht durchgängig widerspruchsfreie Briefentwürfe verfasst hat, bis er schließlich eine vierte, im Vergleich knappe Antwort formulierte, die „keine bündige, für die Öffentlichkeit bestimmte" Aussage enthält:

Liebe Bürgerin, Eine Nervenkrankheit, die mich seit zehn Jahren periodisch befällt, hat mich gehindert, früher auf Ihren Brief vom 16. Februar zu antworten [Ob diese ‚Nervenkrankheit' wohl im Zusammenhang stand mit den drei langen vorangehenden Briefentwürfen, die Marx verworfen hatte? JG]. Ich bedaure, Ihnen keine bündige, für die Öffentlichkeit bestimmte Auskunft über die Frage geben zu können, die Sie an mich zu stellen mir die Ehre erwiesen haben. Es sind bereits Monate vergangen, seitdem ich dem St. Petersburger Komitee eine Arbeit über den Gegenstand versprochen habe. Dennoch hoffe ich, daß einige Zeilen genügen werden, um Sie von jedem Zweifel über das Mißverständnis hinsichtlich meiner sogenannten Theorie zu befreien. [Hier folgen einige wenige Eigenzitate aus dem *Kapital*, die Marx zu folgendem Schluss führen (JG):] Die im „Kapital" gegebene Analyse enthält also keinerlei Beweise – weder für noch gegen die Lebensfähigkeit der Dorfgemeinde, aber das Spezialstudium, das ich darüber getrieben und wofür ich mir Material aus Originalquellen beschafft habe, hat mich davon überzeugt, daß diese Dorfgemeinde der Stützpunkt der sozialen Wiedergeburt Rußlands ist; damit sie aber in diesem Sinne wirken kann, müßte man zuerst die zerstörenden Einflüsse, die von allen Seiten auf sie einstürmen, beseitigen und ihr sodann die normalen Bedingungen einer natürlichen Entwicklung sichern.[69]

Den späteren Exegeten haben diese Aussagen keineswegs zu einer einstimmigen Deutung hinsichtlich der Stellung des Gemeineigentums verholfen, vielmehr scheint noch bis heute die Interpretation dieser Frage durch nur schwer zu überbrückende Lagergrenzen erschwert. Diese Lagergrenzen zeigen sich in den Entwürfen des Zasulič-Briefs auch als solche zwischen den russischen Marxisten und Marx selbst, der dort schreibt:

Die russischen ‚Marxisten', von denen Sie sprechen, sind mir völlig unbekannt. Die Russen, mit denen ich in persönlicher Beziehung stehe, haben, soviel ich weiß, völlig entgegengesetzte Ansichten [das heißt, sie gehen nicht davon aus, dass die Dorfgemeinden zerstört/privatisiert werden müsse, sondern dass sie vielmehr der Ausgangspunkt der Revolution sein können, JG].[70]

[69] Karl Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 242–243 und 384–406, 242–243.

[70] Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe", 397.

Als solche Russen, mit denen Marx durch Briefwechsel in persönlicher Beziehung steht, nennt das Vorwort zum Band 19 (der Band, der den Zasulič-Brief enthält) der *Marx Engels Werke*: German Aleksandrovič Lopatin (1845–1918), Pëtr Lavrovič Lavrov, Elizaveta Lukinična Dmitrieva-Tomanovskaja (1851–1910/1918), Nikolaj Francevič Daniel'son (1844–1918), Minna Karlovna Gorbunova-Kablukova (1840–1931), Maksim Maksimovič Kovalevskij (1851–1916), Georgij Valentinovič Plechanov und Vera Ivanovna Zasulič.[71] So eindeutig, wie es hier anklingt, scheint Marx nicht über die Ansichten dieser Kontaktpersonen informiert gewesen zu sein, da sie keineswegs einheitliche Stellung zu dieser Frage beziehen und wenigstens Plechanov das gerade Gegenteil von dem vertreten hat, was Marx hier behauptet.

Doch warum erweist sich ausgerechnet diese, wie man es auch wenden mag, ‚archaische' Form eines ruralen Kollektiveigentums in Russland als so zentral für die kommunistische Zukunft? Im Hinblick auf den Entwicklungsstand in Russland bleibt Vieles fragwürdig, schließlich war die um das Gemeineigentum versammelte Dorfgemeinde das organisatorische Zentrum der Leibeigenschaft und nach deren Abschaffung (1861) seien die „sich selbst verwaltenden bäuerlichen Gemeinwesen [und] deren materielle Grundlage, das Gemeineigentum, durch die sogenannte Emanzipation vernichtet [sic]"[72] worden. Marx' Analysen des politischen Geschehens in Russland führen ihn zu dem Schluss, dass die Bauernbefreiung tatsächlich einer bourgeoisen Reform gleichkam, die das bäuerliche Leben in noch entschiedenere Abhängigkeit versetzte, gerade weil sie dabei war, die Eigentumsstruktur der Dorfgemeinden aufzulösen. In einem Brief an Nikolaj Konstantinovič Michajlovskij (1842–1904), einen der ersten wohlwollenden Leser des *Kapitals* in Russland, gegen den Lenin später viele seiner politisch-theoretischen Polemiken richten sollte[73], formuliert Marx deutlich, dass mit dem Gemeineigentum der Dörfer (durch die der Kapitalisierung Vorschub leistende Bauernbefreiung) eine Institution bedroht sei, die er als Chance im revolutionären Kampf wahrnahm. „Wenn Russland weiter auf dem Weg verharrt, den es seit 1861 verfolgt, so wird es die schönste Chance verlieren, die die Geschichte jemals einem Volke dargeboten hat, um dafür alle verhängnisvollen Wechselfälle des kapitalistischen Regimes durchzumachen."[74] Für Marx ist es die „Gleichzeitigkeit mit der kapitalistischen Produktion [aufgrund derer sich die Dorfgemeinde] deren positive Errungenschaften aneignen [kann], ohne ihre furchtbaren Wechselfälle durchzumachen."[75] In dieser Gleichzeitigkeit sieht

[71] „Vorwort", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, V–XXVIII, XXIV.

[72] Karl Marx/Friedrich Engels, *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos*, München 1972, 29.

[73] Andreas Arndt, *Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik bei W. I. Lenin 1893–1923*, Bielefeld 1977, 61–64.

[74] Marx/Engels, *Die russische Kommune*, 51.

[75] Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe", 385.

Marx das besondere Potenzial Russlands für die Weltrevolution, das er im Vorwort des *Kommunistischen Manifests* angesprochen hatte. Das führt ihn zu der erstaunlichen Aussage:

> Mit einem Wort, sie [die russische Dorfgemeinde, JG] findet den Kapitalismus in einer Krise, die erst mit seiner Abschaffung, mit der Rückkehr der modernen Gesellschaften zum ‚archaischen' Typus des Gemeineigentums enden wird […]. Man darf sich nur nicht allzusehr von dem Wort ‚archaisch' erschrecken lassen.[76]

Es ist augenscheinlich, dass Marx durch diese Position in Konflikt mit russischen Marxisten gerät, die in ausgesprochener Opposition gegenüber den *Narodniki* ihr revolutionäres Augenmerk nicht länger auf archaische Formen des Dorfes richten wollten, sondern ihre ganze politische Arbeit auf quasi ‚naturgesetzliche' Fortschrittsmodelle gründeten, die der Historische Materialismus zu entziffern erlauben sollte. Diese Diskrepanz des russischen Marxismus zu Marx wird auch deutlich an der ungemeinen Wertschätzung, die Marx ausgerechnet einem ausgewiesenen *Narodnik* zukommen ließ, der von der terroristischen Fraktion aus der Haft gepresst werden sollte und die Bedeutung des Dorfes im revolutionären Kampf unterstrich – Marx lernte unter anderem Russisch, um ihn zu lesen –, nämlich Nikolaj Gavrilovič Černyševskij (1828–1889).[77] Marx hob ihn explizit als „einen der großen russischen Gelehrten und Kritiker"[78] hervor und bezog sich auf ihn, um gegenüber Michajlovskij zu unterstreichen, dass er sich dessen Einschätzung der Dorfgemeinde in Russland anschließe.

Marx kam also augenscheinlich zu dem Schluss, dass die Entwicklungstendenz in Russland eine theoretische Modifikation erforderlich machte. Zwar habe man sich davor zu hüten, einem reaktionären panslavistischen Reflex zu verfallen (wie ein Gercen beispielsweise), aber dennoch müsse man gerade „die Chance" (ein Kairos) ergreifen, die in der gefährdeten Lage der Dorfgemeinschaften zu sehen sei. Dem geknechteten russischen Dorf stünde sozusagen eine Abkürzung in die kommunistische Globalversöhnung offen, wo sie der proletarischen Revolution des Westens die Hand reiche zur Weltrevolution. Die russischen Marxisten, die die Übersetzung des *Kommunistischen Manifestes* zu besorgen hatten, in dessen Vorwort diese Haltung deutlich ausgesprochen wird, Plechanov und Zasulič, vertraten später Positionen, die der menschewikischen Fraktion zugeordnet wurden, derjenigen also, die es im Gegenteil für unabdingbar hielt, zuerst eine bürgerliche Reform Russlands durchzuführen, um in einem zweiten Schritt zu einem sozialistischen und schließlich kommunistischen Gesellschaftswandel durchzudringen. Auch für diese Position sprachen

---

[76] Marx, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe", 386.

[77] Vgl. Ernst-Ulrich Knaudt, „Fünf Briefe ohne Adresse – und eine Fahrkarte nach Sibirien. Bakunin – Marx vs. Marx – Černyševskij", in: Hecker/Sperl/Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland*, 56–82.

[78] Vgl. Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", 21.

viele zentrale Stellen in Marx' Werk. Lenin wiederum war einig mit Plechanov in der Ablehnung der volkstümlerischen Position (die Marx zum Teil gerade affirmierte) und in der Überzeugung, dass eine Industrialisierung, die durch ihren eisernen Zugriff nichts ‚Archaisches' übriglassen wollte, die unabdingbare Voraussetzung der Revolution gelegen sei. Dafür schien ihm aber wiederum die Möglichkeit eines ‚Überspringens' (hic salta) der bürgerlichen Phase, wie es bei Marx in Bezug auf das Gemeineigentum des Dorfes als revolutionäre Chance angedeutet wird, dringlich, um dem spezifischen revolutionären Kairos Russlands überhaupt gerecht zu werden. Allerdings sollte nicht in den „archaischen Typus des Gemeineigentums" zurückgesprungen werden. Vielmehr zielt Lenin auf einen *salto mortale* perennierender Revolution ohne Landung, wie ich im anschließenden Kapitel zu zeigen versuche.

Es ist nicht eindeutig, wer von den russischen Marxisten die eigentlich marxsche Position vertrat und wer nicht, oder ob diese nicht vielleicht sogar bei den Gegnern der Marxisten aufgehoben war. Eines jedenfalls ist eindeutig: Die Revolution von 1917/18 kam für deren spätere Führer überraschend. Sie ging nicht von den Bauern aus (wie man vielleicht durch die Aussagen von Marx zu glauben veranlasst gewesen wäre), sondern von Arbeiter- und Soldatenräten und wurde von den Bolschewisten schließlich ‚in Obhut' genommen. Zwei zentrale Motive kehren dort wieder und verbinden sich in einer unheimlichen Weise: Das Volk bzw. die Dorfgemeinde, wie sie in diesem Kapitel angesprochen wurde, musste mit der leitenden Macht der proletarischen Revolution eigens vermählt werden und das durch eine Revolution als Ereignis, als Kairos, der sich den Revolutionsführern als eine Hochzeit der Geschichte darstellt, in der die Verhältnisse zum Tanzen gezwungen werden. Lenin zelebriert in seinen Texten geradezu diesen Topos aus der *Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von Marx – ein Text, den er gut kannte und augenscheinlich auf seine besondere Weise zum politischen Programm machte. Lenin wird die russischen Verhältnisse zum Tanzen *zwingen*, er wird der Dorfgemeinde und dem ‚Volk' zurufen: Hic Rodus, hic salta! – und das Volk musste springen …

4. Die Ungeheuerlichkeit der Zwecke

Das historisch relevante Aschenputtel in Russland scheint ungeachtet aller Gegnerschaften, die sich aus der Balz um die revolutionäre Führungsrolle ergaben, ausgemacht: die *Obščina*. Die Frage ist nur, wann und wie sie zum Tanz gezwungen werden kann. Muss sie Mut fassen? Muss sie noch weiter erniedrigt werden? Sollte sie an der Hand genommen werden? … Über diese Fragen streitet sich leidenschaftlich und buchstäblich bis aufs Blut die Nomenklatura der Revolutionsavantgarden (vornehmlich Männer, jedoch mit einem im Vergleich

zur feudalen und bourgeoisen Führungsschicht beträchtlich erhöhten Frauenanteil). Das Land, die unselig leiderduldende Bauernschaft Russlands ist es, die in revolutionäre Bewegung gesetzt werden soll, so oder so. Doch was bedeutet Bewegung in diesem Zusammenhang? Wir werden sehen, dass mit der Frage nach der Bewegung des Volkes zugleich die Frage nach der Volkssouveränität und damit auch nach der Demokratie in Verbindung steht. Ich werde diese, sich im Nachhinein durchaus als ‚tragisch' erweisende Frage, hier versuchen kurz am Verhältnis von Kropotkin und Lenin zu erläutern.

Kropotkin war einer der bekanntesten Vertreter des russischen Anarchismus, der internationales Ansehen genoss[79] und sich in Russland großer Beliebtheit erfreute, was ihm selbst nach der bolschewistischen Machtergreifung zu einer sicheren Stellung und einigem Einfluss verhalf. Seine sozial-anarchistischen und syndikalistischen Vorstellungen fanden auch in seiner naturwissenschaftlichen Arbeit einen bemerkenswerten Niederschlag, insofern er, inspiriert durch seine Forschungsreisen durch Sibirien, eine Arbeit zur natürlichen Kooperation als evolutionäres Axiom veröffentlichte, mit der er den sozialdarwinistischen Ideen[80], die vorwiegend auf antagonistische Evolutionsmomente rekurrierten und damit letztlich Ideologien des Kampfes (des Rassen- oder in manchen Lesarten auch Klassenkampfes) befeuerten, eine bis heute relevante Gegenlesart der Naturentwicklung gegenüberstellte.[81] Darin wird schon deutlich, dass auch bei Kropotkin der Dorfgemeinschaft als kooperativer Keimzelle entscheidende emanzipatorische Bedeutung zugemessen wurde. Die Bewegung, in die das Dorf geraten muss, um sich aus der historischen Zwangslage zu befreien, ist für ihn die Eigenbewegung der Dorfkooperation selbst. Es gilt, das Volk möglichst unbehelligt zu lassen und aus äußeren Bindungen zu befreien, damit es sich selbst fortentwickle.

> Oder denken wir an ein russisches Dorf, dessen sämtliche Bewohner eine der Gemeinde gehörende oder von ihr gepachtete Wiese mähen, dann begreifen wir, was Menschen produzieren *können,* sobald sie gemeinsam an einem gemeinsamen Werk arbeiten. Die Dorfgenossen wetteifern miteinander, wer mit seiner Sense den größten Schwaden mäht; die Frauen beeilen sich mit dem Häufeln des Heus, um nicht hinter den Männern zurückzubleiben. Dies ist wiederum ein Fest der Arbeit, bei dem 100 Personen in wenigen

[79] Als ein besonders interessantes Beispiel hierfür ist Martin Buber, der gemeinhin eher für seine religionsphilosophischen Arbeiten bekannt ist, aber auch auf die Kibbuz-Bewegung Einfluss nahm, zu nennen, der Kropotkin verehrte und hier in dessen weiteren Wirkungskreis zu rechnen wäre. Vgl. Martin Buber, *Pfade in Utopia. Über die Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.

[80] Man muss sich klar machen, dass der Sozialdarwinismus keineswegs nur im Faschismus seinen Niederschlag fand, sondern auch in gewissen Richtungen der sozialistischen Arbeiterbewegungen, insbesondere die durch den naturwissenschaftlichen Materialismus beeinflusst waren. Siehe dazu auch die Fußnote 58 zu Korsch, *Marxismus und Philosophie*.

[81] Vgl. Peter Kropotkin, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hg. v. Henning Ritter, Grafenau 1993.

Stunden eine Arbeit verrichten, die sie je einzeln in mehreren Tagen nicht fertig brächten. In welch traurigem Kontrast steht dazu die Arbeit des isolierten Eigentümers![82]

Kropotkin geht es also im Wesentlichen um eine Rückeroberung des assoziativen Potenzials der Menschen, das ihnen durch die gewaltsame Institutionalisierung von Herrschaft (Feudalismus, bürgerliches Eigentum usw.) geraubt wurde.[83] Man könnte ketzerisch Marx zitieren und sagen, es ginge ihm um eine „Rückkehr der modernen Gesellschaften zum ‚archaischen' Typus des Gemeineigentums". Und wir sehen, dass diese Form der assoziativen Revolution gleichsam als ein Fest erscheint, als ein „Fest der Arbeit" („праздник труда"), wie Kropotkin bezeichnenderweise schreibt. Hier finden wir ein geradezu idealtypisches Beispiel dessen, was ich in der Einleitung als sozialistische Mußeideale gekennzeichnet habe: Die Tilgung des Gegensatzes von Muße und Arbeit in einer Freiheits-Feier der Produktivität. Kropotkin lässt auch nicht im Ungewissen, dass die gesellschaftliche Emanzipation von einem echten Muße-Telos (oder einer Utopie der Muße) bestimmt ist:

Doch von der Revolution erwarten wir auch noch etwas Anderes. Wir sehen, daß der zu mühevollem Existenzkampf genötigte Arbeiter dermaßen heruntergekommen ist, daß er nie jene höheren Genüsse – die höchsten dem Menschen erreichbaren Genüsse – kennenlernt, wie Wissenschaft und Kunst und namentlich wissenschaftliche Forschung und künstlerisches Schaffen sie gewähren. Gerade um jedem diese heute einer kleinen Minderheit vorbehaltenen Genüsse und die Muße und Möglichkeit zu vermitteln, seine intellektuellen Fähigkeiten zu entfalten, muß die Revolution jedem das tägliche Brot garantieren. Danach ist Muße zu schaffen ihr höchstes Ziel.[84]

[…]

---

[82] Petr Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes", in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 57–277, 217 („Или возьмите русскую деревню, когда все выходят косить луг, принадлежащий общине, или же взятый миром в аренду – и вы увидите, что *может* сделать человек, когда он работает сообща для общего дела. Косцы стараются друг перед другом захватить своей косой как можно больший круг; женщины поспевают за ними, спеша перетряхивать накошенную траву. Это – настоящий праздник труда, во время которого сто человек успевают в несколько часов больше, чем они сделали бы в несколько дней, если бы каждый работал отдельно. И какое печальное зрелище представляет рядом с этим труд одинокого собственника!"; Pëtr A. Kropotkin, *Chleb i volja*, Peterburg/Moskva 1919, 188–189).

[83] Vgl. Petr Kropotkin, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale", in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 7–55, 33.

[84] Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes", 170–171 („Но мы ждем от революции еще и другого. Мы видим, что рабочий, обреченный на тяжелую борьбу, за существование, осужден навсегда оставаться чуждым всем высшим наслаждениям, доступным человеку: науке и искусству, особенно творчеству в искусстве и науке. Именно для того, чтобы всем дать доступ к этим наслаждениям, которые известны теперь лишь немногим, для того, чтобы доставить каждому досуг и возможность умственного развития, революция и должна обеспечить каждому хлеб насущный. Но после хлеба, досуг является ей высшею целью."; Kropotkin, *Chleb i volja*, 135).

Das wird sich jedoch nur in einer Gesellschaft verwirklichen lassen, in der alle Wohlstand und Muße genießen. Dann werden Kunstvereine entstehen, in denen jeder seine Fähigkeiten wird unter Beweis stellen können, insofern die Kunst auf eine Vielzahl rein manueller und technischer Hilfsarbeiten angewiesen ist. Die künstlerischen Assoziationen werden die Häuser ihrer Mitglieder verschönern, wie die liebenswerten jungen Maler Edinburghs im großen städtischen Armenhospital Wände und Mauerwerk freiwillig ausgemalt haben.[85]

Die Revolution stellt bei Kropotkin somit den Sprung (hic salta) in den geschlossenen Kreis eines selbstzweckhaften Wirkens der Gesellschaft dar: Das Zusich-Zurückfinden aller Anstalten und Handlungen eines Gemeinwesens, das sich quasi selbst genießt. Kropotkins anarchistische Utopie bedient motivisch dieselbe Logik wie die des Anaxagoras vom kosmischen Kreisen des Weltgeistes (vgl. 2. Kapitel), das „unendlich und sich-selbstbestimmend" eine Art Muße-Dynamik des Daseins darstellt: Das Volk ist sich selbst genug und durch sich so reich beschenkt, dass es keiner äußeren Institutionen mehr bedarf, es wirkt als eine Art politischer *energeia* ganz aus sich selbst heraus. Die Revolution stellt dabei eine Befreiung des Volkes durch die Rückkehr in diesen Naturprozess geglückter Gemeinschaft dar:

Das Zerstören ist in einer Revolution nur ein Teil der Aufgabe des Revolutionärs. Er muß wiederaufbauen, und entweder wird der Wiederaufbau nach den Büchern gelernter Formeln aus der Vergangenheit erfolgen […] oder aber nach dem Volksgeist, der spontan in jedem kleinen Dorf und in jedem Stadtzentrum sich ans Werk begeben wird […].[86]

Wie gravierend der Unterschied zu Lenin ausfällt, wird bereits in dessen programmatischer Schrift von 1902 *Was tun?* (Čto delat'?)[87] deutlich, wo er von der „vollständigen Unterdrückung des Zielbewusstseins durch Spontanei-

[85] Kropotkin, „Die Eroberung des Brotes", 184–185 („Но это будет возможно только в таком обществе, где все будут пользоваться довольством и досугом. Тогда создадутся художественные общества, в которых каждый сможет применить свои способности, так как искусство не может обойтись без целого ряда побочных работ, чисто ручных или технических. Эти художественные общества возьмут на себя заботу об украшении жилищ своих членов, как это сделали молодые эдинбургские художники, добровольно взявшиеся за украшение стен и потолков местной большой больницы для бедных."; Kropotkin, *Chleb i volja*, 151).

[86] Kropotkin, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale", 49 („В революции разрушение составляет только часть работы революционера. Ему приходится, кроме того, сейчас же строить вновь. И вот эта постройка может произойти, – либо по старым рецептам, заученным из книг […]. Или же перестройка начнется на новых началах; т. е. в каждой деревне, в каждом городе начнется самостоятельная постройка социалистического общества, под влиянием некоторых общих начал, усвоенных массою, которая будет искать их практического осуществления на месте, в сложных отношениях, свойственных каждой местности."; Pëtr A. Kropotkin, *Anarchija. Ee filosofija, ee ideal. Sočinenija*, hg. v. M. A. Timofeev, Moskva 2004, 246).

[87] Man bedenke, dass es nur zehn Jahre nach dem von Kropotkin zitierten Buch *Eroberung des Brotes* (Chleb i Volja) veröffentlicht wurde und mit diesem Text das bolschewistische Programm auf Kurs gebracht wird.

tät“[88] spricht, davon, „dass jede Anbetung der Spontaneität der Arbeiterbewegung […] die Stärkung des Einflusses der bürgerlichen Ideologie auf die Arbeiter bedeutet.“[89] Lenin musste eine genossenschaftlich-anarchistische Haltung sträflich naiv erschienen sein. In *Staat und Revolution* (Gosudarstvo i revoljucija) schreibt er:

> Wir sind keine Utopisten. Wir ‚träumen‘ nicht davon, wie man unvermittelt ohne jede Verwaltung, ohne jede Unterordnung auskommen könnte: diese anarchistischen Träumereien […] dienen in Wirklichkeit nur dazu, die sozialistische Revolution auf die Zeit zu verschieben, da die Menschen anders geworden sein werden. Nein, wir wollen die sozialistische Revolution mit den Menschen, wie sie gegenwärtig sind, den Menschen, die ohne Unterordnung, ohne Kontrolle, ohne ‚Aufseher und Buchhalter‘ nicht [!] auskommen werden.[90]

Hier gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass Lenin „in der Frage der Abschaffung des Staates als Ziel […] mit den Anarchisten keineswegs auseinander[geht]“[91]. Der oben bereits angesprochene Passus vom Absterben des Staats, dem er ein eigenes Kapitel widmet, ist eben diesem Motiv zu verdanken. Es ist Lenin nicht darum zu tun, nur äußerlich den Staat abzuschaffen, um zu einem ‚archaischen‘ Gemeinwesen zurückzukehren, zu einer menschlichen Natur, die quasi wiederauflebe, wo die Menschen nicht unter der Regentschaft des Staates stünden. Es geht Lenin vielmehr darum, den Menschen, wie er im Staat ist, unter Benutzung des Staates als Gewaltmittel real zu einem anderen und wirklich *Neuen Menschen* zu machen. Diese ‚Neuen Menschen‘ werden

> gelernt haben, den Staat zu regieren, selbst die Staatsregierung in ihre Hände genommen haben, die Kontrolle ‚in Gang gebracht haben‘ über die verschwindend kleine Minderheit der Kapitalisten, über Herrchen, die die kapitalistischen Allüren gern bewahren möchten, über die Arbeiter, die durch den Kapitalismus tief demoralisiert worden sind – von diesem Zeitpunkt an beginnt die Notwendigkeit jeglichen Regierens überhaupt zu schwinden. Je vollständiger die Demokratie, um so näher der Zeitpunkt, zu dem sie überflüssig wird. Je

---

[88] Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, 392 („Это было полным подавлением сознательности стихийностью“; Vladimir I. Lenin, „Čto delat’? Nabolevšie voprosy našego dviženija“, in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 6: *Janvar’ – avgust 1902*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1963, 1–192, 36).

[89] Lenin, „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung“, 394 („что *всякое* преклонение пред стихийностью рабочего движения […] – *усиление влияния буржуазной идеологии на рабочих*“; Lenin, „Čto delat’?“, 38).

[90] Lenin, „Staat und Revolution“, 438 („Мы не утописты. Мы не ‚мечтаем‘ о том, как бы сразу обойтись без всякого управления, без всякого подчинения; эти анархистские мечты, основанные на непонимании задач диктатуры пролетариата, в корне чужды марксизму и на деле служат лишь оттягиванию социалистической революции до тех пор, пока люди будут иными. Нет, мы хотим социалистической революции с такими людьми, как теперь, которые без подчинения, без контроля, без ‚надсмотрщиков и бухгалтеров‘ не обойдутся“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 49).

[91] Lenin, „Staat und Revolution“, 449 („Мы вовсе не расходимся с анархистами по вопросу об отмене государства, как *цели*“; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija“, 60).

demokratischer der ‚Staat', der aus bewaffneten Arbeitern besteht und ‚schon kein Staat im eigentlichen Sinne mehr' ist, um so rascher beginnt *jeder* Staat abzusterben.[92]

Es ist nicht zu unterschätzen, wie fundamental Lenin hier die Revolution als Dynamik begreift. Er hat verinnerlicht, dass, die „Verhältnisse zum Tanzen zu zwingen", heißen muss, die Menschen dazu zu bringen, sich selbst zu drehen und zu wenden und nicht bloß die Verhältnisse, in denen sie sich befinden. Es reicht nicht, die Institutionen zu schleifen, es sind die Menschen selbst, die neu geschaffen werden müssen. Und eben das gelingt nur durch die Entfesselung einer Bindungsvernichtung, die den Staat als Gewaltmittel aneignet und auf die Individuen total anwendet, um eine Veränderung der Menschen zu „erzwingen". Diese Vernichtung und totale Verfügung sind mehr als bloßes Gewalt*mittel*, sie stellen vielmehr die revolutionäre Dynamik als solche dar, eine große geschichtliche Erzeugung und schmerzhafte Geburt des Neuen. Um zu einem Zustand zu kommen, in dem es einmal heißen kann: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" – die marxsche Losung für die „höhere Phase des Kommunismus", die Lenin als Utopie aufbehält[93] –, bedarf es einer ‚Demokratisierung' als Gewaltprozess. Demokratisierung meint in diesem radikalen Verständnis eben keine Repräsentation, kein bloßes Ratschließen in Assoziationen welcher Art auch immer, sie darf nicht als Meinungs- und Pressefreiheit (die von der Bourgeoisie korrumpiert würde) ‚verkannt werden', sondern sie wird von Lenin als Souveränitäts*akt* verstanden in der bewaffneten Unterdrückung der Unterdrücker und der durchaus gewaltsamen – Terror als politisches Produktionsmittel propagierenden – Erzeugung eines neuen Volkssouveräns. Demokratie stellt für Lenin ein durch die Gewalt der Demokratisierung selbst, also durch die revolutionäre Erzeugung eines wahren Volkssouveräns, zu überwindendes Stadium des Staates dar. Demokratie brennt sich sozusagen selbst aus und schmiedet in diesem Feuer eine geschichtlich einmalige Selbstbestimmung des Menschen, in der die Geschicke der Gesellschaft nicht mehr gegeneinander ausgehandelt (egal ob repräsentativ oder assoziativ) werden müssten, sondern die durch das bloße Leben der Neuen Menschen quasi organisch-vernünftig vollzogen werden würden. „Die Demokratie ist eine Staatsform, eine der Spielarten des Staates. Folglich ist sie, wie jeder Staat, eine organisierte, systematische Gewaltanwendung gegenüber Menschen."[94] Aber sie ist als Demokratisierungs-

[92] Lenin, „Staat und Revolution", 488–489 („научились управлять государством, сами взяли это дело в свои руки, ‚наладили' контроль за ничтожным меньшинством капиталистов, за господчиками, желающими сохранить капиталистические замашки, за рабочими, глубоко развращенными капитализмом, – с этого момента начинает исчезать надобность во всяком управлении вообще. Чем полнее демократия, тем ближе момент, когда она становится ненужной. Чем демократичнее ‚государство', состоящее из вооруженных рабочих и являющееся ‚уже не государством в собственном смысле слова', тем быстрее начинает отмирать *всякое* государство"; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija", 102).

[93] Lenin, „Staat und Revolution", 483–484.

[94] Lenin, „Staat und Revolution", 486 („Демократия есть форма государства, одна из его

prozess dennoch ein revolutionärer Souveränitätsakt, der die Selbstvernichtung des Staates durch seine eigene gegen ihn selbst gerichtete Gewalt vorantreibt und damit Demokratie quasi ohne ‚-kratie' verwirklichen soll. Lenin ist in diesem Sinne und seinem eigenen Selbstverständnis nach nicht antidemokratisch gerade auch, wo er gewaltsame Mittel ergreift, sondern hyperdemokratisch.

Für Lenin liegt das Naive eines Kropotkin darin, dass er die Souveränität des Volkes als Form eines freien Vertrages begreift, als eine Art kooperative Assoziation. Das erscheint Lenin zu kurz gegriffen, da eben solche Verträge und Bindungen, ‚archaisches Gemeineigentum' und desgleichen letztlich nur einen Rückfall in verkrustete Formen von Eigentum und Fesselung des Menschseins bedeuten könnten – es wäre bloß eine Modifikation des Staates. Um den *Neuen Menschen* hervorzubringen, gilt es aber, damit vollständig zu brechen und zwar durch eine staatliche Gewaltanwendung, durch die radikale Gewaltaneignung des Proletariats (das sich zum Teil darin selbst erst schafft). Demokratisierung meint einen Prozess der Genese oder Erzeugung durch revolutionäre Gewalt, die in der Lage ist, die Strukturen des Kapitalismus zu brechen und die „strengste Kontrolle seitens der Gesellschaft und seitens des Staates über das Maß der Arbeit und das Maß der Konsumtion"[95] auszuüben. Gerade das Entfachen staatlicher Gewalt als Kontrolle könne verbürgen, dass dieser Prozess im Absterben des Staates ende: Es gilt, mit Staatsgewalt gegen alle Widerstände das Absterben des Staates zu erzwingen! Es ist dieser eigentümlichen, aber durchaus erschreckend konsequenten Dialektik inhärent, dass vor der völligen Abschaffung des Staates in der Selbstregierung der Menschen ein Zustand auftaucht, der als *totale Fabrik* gekennzeichnet wird.

> Die gesamte Gesellschaft wird wie ein Büro und eine Fabrik mit gleicher Arbeit und gleichem Lohn sein. Aber diese ‚Fabrik'-Disziplin, die das siegreiche Proletariat nach dem Sturz der Kapitalisten, nach Beseitigung der Ausbeuter auf die gesamte Gesellschaft erstrecken wird, ist nichts weniger als unser Ideal oder unser Endziel, sie ist nur eine Stufe, die notwendig ist zur radikalen Reinigung der Gesellschaft von den Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung, eine Stufe, um weiter vorwärtsschreiten zu können.[96]

разновидностей. И, следовательно, она представляет из себя, как и всякое государство, организованное, систематическое применение насилия к людям"; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija", 100).

[95] Lenin, „Staat und Revolution", 484 („*строжайшего* контроля со стороны общества *и со стороны государства* над мерой труда и мерой потребления"; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija", 97).

[96] Lenin, „Staat und Revolution", 488 („Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы. Но эта ‚фабричная' дисциплина, которую победивший капиталистов, свергнувший эксплуататоров пролетариат распространит на все общество, никоим образом не является ни идеалом нашим, ни нашей конечной целью, а только *ступенькой*, необходимой для радикальной чистки общества от гнусности и мерзостей капиталистической эксплуатации *и для дальнейшего* движения вперед"; Lenin, „Gosudarstvo i revoljucija", 101–102).

Die Vermählung des Märchenprinzen der Geschichte mit dem Aschenputtel, der Avantgarden mit dem Volk, erweist sich bei Lenin hier also als ein Gewaltprozess „radikaler Reinigung" von den alten Zuständen der „Niederträchtigkeit und Gemeinheiten" – die Vermählung ist ein Purgatorium. Der Produktivitätsfetisch, der bei Kropotkin in gut frühsozialistischer Manier noch als Utopie eines „Festes der Arbeit" erscheint, kehrt hier in brutaler Nüchternheit wieder als die Umgestaltung der Gesellschaft in eine totale Fabrik, um in deren absolutem organisatorischem Zugriff den Menschen so gründlich aus den alten Bindungen und Ambitionen zu lösen, dass er sich erst neu hervorbringen, eine neue Menschheit geboren werden könne. Hier ist vorgezeichnet, wie wohl mit der Dorfgemeinde verfahren werden soll, die nicht wie bei Kropotkin als idyllische Keimzelle des Kommunismus auftaucht, sondern die durch den Gewaltexzess einer züchtigenden Total-Industrialisierung der Gesellschaft gereinigt werden wird.

Doch auch dieser Gestus reinigender Gewalt und Nüchternheit (ein zentraler Begriff Lenins) entbehrt nicht der utopischen Vorwegnahme des Mußemoments der kommenden Gesellschaft. Žižek hat gerade das Gewaltmotiv in Lenins Denken (vor der Hintergrundfolie des Hollywood-Films *Fight Club* und seiner psychoanalytischen Lesart der politischen Geschehnisse) wie folgt charakterisiert:

> Das einzige Kriterium, das zählt, ist ein absolut *inhärentes,* nämlich *ein in die Tat umgesetztes Utopia.* Bei einem echten revolutionären Durchbruch ist die utopische Zukunft weder völlig realisiert und gegenwärtig, noch wird sie einfach als ein fernes Versprechen heraufbeschworen, das die gegenwärtige Gewalt rechtfertigt. Vielmehr verhält es sich so, als ob es uns in einer einzigartigen Suspendierung der Zeitlichkeit, in einem Kurzschluß von Gegenwart und Zukunft, gleichsam durch Gnade einen kurzen Augenblick lang möglich wäre, so zu handeln, als ob die utopische Zukunft zum Greifen nahe sei. Die Revolution wird nicht als eine momentane Härte erlebt, die wir für das Glück und die Freiheit zukünftiger Generationen erdulden müssen, sondern als die gegenwärtige Härte, über die dieses zukünftige Glück und die Freiheit schon jetzt ihren Schatten werfen. In ihr *sind wir bereits frei, während wir für die Freiheit kämpfen,* und in ihr *sind wir bereits glücklich, während wir für das Glück kämpfen,* ganz egal, wie schwierig die Umstände sind.[97]

Žižek deutet hier also die revolutionäre (Gewalt-)Tat als eine utopische Vorwegnahme des Zustandes, den ich zuvor als Mußekommunismus beschrieben habe. Tatsächlich stoßen wir hier auf alle zentralen Kennzeichen der Muße, die durch Selbstzweckhaftigkeit („absolut inhärentes, nämlich in die Tat umgesetztes Utopia"), Freiheit als performativer Akt („sind wir bereits frei, während wir für die Freiheit kämpfen") und Glück als eine Form der *eudaimonia*/Begeisterung („wir sind bereits glücklich, während wir für das Glück kämpfen") gekennzeichnet ist. Selbst die eigentümliche Aufhebung und gleichzeitige Intensivierung der

[97] Slavoj Žižek, *Die Revolution steht bevor dreizehn Versuche über Lenin*, übers. v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main 2002, 87.

Zeitlichkeit in Muße kehrt wieder in der „Suspendierung von Zeitlichkeit in einem Kurzschluss von Gegenwart und Zukunft", als eine „Gnade". Diese besondere Zeitlichkeit denkt Žižek konsequent als einen geschichtlichen Kairos, der Lenin in der „Ausnahmesituation (eine Reihe ungewöhnlicher Umstände wie jene in Russland 1917) eine Möglichkeit bot, die Norm [nämlich dass es keine ‚richtige Zeit' für die Revolution gäbe, JG] selbst zu untergraben."[98] Und so performiert die Mußeutopie sich als ein feierlicher Gewalteinbruch der Revolution, die es zu ergreifen gilt und deren Ergreifen zugleich als ein Akt der Reinigung verstanden wird. Dieser Akt erlaubt es, sich von der geschichtlichen Norm loszusagen, die durch „Niederträchtigkeiten und Gemeinheiten" an das alte Menschsein gefesselt hatte. Die Revolution erscheint als ein Wunder, weil sie im regulären Zeitverlauf nie zu erwarten wäre und wie eine wunderbare Romanze – eine gleichwohl gewalttrunkene – anmutet:

> Dennoch bestand Lenins Hauptthese darin, dass die Arbeiterklasse ein entsprechendes Klassenbewusstsein nicht ‚spontan' durch eigene Entwicklung erlangen könne; diese Wahrheit müsse von außen in sie hineingetragen werden (von den Intellektuellen der Partei) […] Was geschieht, wenn sich beide begegnen und miteinander in Aktion treten [?] Was dabei geschieht, lässt sich mit einem Wort zusammenfassen: ein Wunder.[99]

Es ist bedeutsam, sich diese Charakterisierung noch einmal klar zu machen und den grundlegenden Unterschied zu revolutionären Denkern wie Kropotkin vor Augen zu halten. Für Kropotkin ist die Revolution Rück-Wendung von einem durch Herrschaft und dekadente Zivilisation entfremdeten Menschen zu seiner eigenen glücklichen Natur; ihr Zweck, die kooperative Menschheit, ist als ein Versöhnungsfest kodiert, das auf einem anthropologischen, in Teilen konservativen Menschenbild fußt. Die revolutionäre Tat ist dabei zuerst Vernichtung der herrschaftlichen Fesseln, sie ist nur ein Mittel zu dem außer ihr liegenden Zweck der Versöhnung. Das impliziert die Begrenztheit der Revolution durch ihre Zwecke. Lenin dagegen erscheint eine solche Vorstellung als ‚bloß' utopisch, gerade weil die Utopie sich dort nicht unmittelbar in der Revolution als deren eigenster Kern begreift. Wo die Utopie sich nicht real in der revolutionären Chance vollzieht, muss sie hinter sich zurückfallen in den bürgerlichen Katzenjammer, von dem Marx sprach. Nur wo die Revolution selbst einen Reinigungs- und zugleich Geburtsakt des Menschen darstellt, habe sie eine Chance sich zu erhalten, das heißt auch ihren Zweck in sich selbst zu erfüllen. Das heißt aber auch, dass solche Revolution, die einmal zum Sprung angesetzt hat, nicht wieder auf demselben Boden landen darf, sie muss *alles*, sowohl das Fundament als auch das Subjekt der Revolution, Land und Leute, revolutionieren. Und wenn sich tatsächlich das Telos dieser Revolution nur im Akt selbst verwirklicht,

---

[98] Slavoj Žižek, *Lenin heute. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, übers. v. Axel Walter, Darmstadt 2018, 72.

[99] Žižek, *Lenin heute*, 75.

dann darf die Revolution nie enden, die Romanze muss am Glühen bleiben. Sie ist ein unheimlicher, ein ‚ungeheurer Selbstzweck'. So jedenfalls scheint Lenin das Bewusstsein der Revolution von der „Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke", wie Marx es genannt hatte, zu deuten, es ist das Bewusstsein von der Ungeheuerlichkeit der Selbstzweckhaftigkeit des Gewalt- und Schöpfungsaktes des Menschen. Es ist eine Ungeheuerlichkeit, die sich nicht scheut, alles, was uns an das alte Menschsein kettete, dem reinigenden Feuer einer Demokratisierung als Gewaltdynamik zu übergeben, um damit letztlich die Demokratie im bloßen Menschsein aufzuheben.

In beinahe dämonischer[100] Weise verkehrt sich so die Revolution als Fest zu einer reinigenden Vernichtung, zur Ungeheuerlichkeit der Revolution als Selbstzweck. Man darf in diesem Sinn vielleicht von einem dämonischen Spuk der Muße in der Revolution sprechen.

Literaturverzeichnis

Aesopus, *Fabeln: griechisch-deutsch*, übers. v. Rainer Nickel (Sammlung Tusculum), Düsseldorf 2005.

Althusser, Louis, *Lenin und die Philosophie. Über die Beziehung von Marx zu Hegel/Lenins Hegel-Lektüre*, übers. v. Klaus-Dieter Thieme, Reinbek 1974.

Arndt, Andreas, *Geschichte und Freiheitsbewusstsein. Zur Dialektik der Freiheit bei Hegel und Marx*, Berlin 2015.

– *Zur Entwicklung einer Konzeption materialistischer Dialektik bei W. I. Lenin 1893–1923*, Bielefeld 1977.

Baumann, Gerlinde, *Liebe und Gewalt: die Ehe als Metapher für das Verhältnis JHWH, Israel in den Prophetenbüchern* (Stuttgarter Bibelstudien 185), Stuttgart 2000.

Benjamin, Walter, „Karl Kraus", in: Benjamin, *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur* (Reclams Universal-Bibliothek 18793), Stuttgart 2012, 124–163.

[100] Ich verwende diesen Begriff hier bewusst in der Doppeldeutigkeit zwischen der Begeisterung durch einen *daimon*, wie ihn die sokratische Philosophie kennt, und der Faszination der Vernichtung, die er anspricht. Zu diesem Begriff zum Beispiel: Tillich, *Der Widerstreit von Raum und Zeit*, 42–71. In einem Essay zu Karl Kraus gibt Walter Benjamin (1931) eine dunkle Charakteristik, die das Pathos Lenins, auf den ich hier abgehoben habe, durchaus treffend zum Ausdruck bringt: „Und darum steht der Unmensch als der Bote realen Humanismus unter uns. Er ist der Überwinder der Phrase. Er solidarisiert sich nicht mit der schlanken Tanne, sondern mit dem Hobel, der sie verzehrt, nicht mit dem edlen Erz, sondern mit dem Schmelzofen, der es läutert. Der Durchschnittseuropäer hat sein Leben mit der Technik nicht zu vereinen vermocht, weil er am Fetisch schöpferischen Daseins festhielt. Man muß schon […] Klees ‚Neuen Engel', welcher die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe, gesichtet haben, um eine Humanität zu fassen, die sich an der Zerstörung bewährt. […] Nicht Reinheit und nicht Opfer sind Herr des Dämons geworden; wo aber Ursprung und Zerstörung einander finden, ist es mit seiner Herrschaft vorüber. Als ein Geschöpf aus Kind und Menschenfresser steht sein Bezwinger vor ihm: kein neuer Mensch; ein Unmensch; ein neuer Engel." (Walter Benjamin, „Karl Kraus", in: Benjamin, *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur* [Reclams Universal-Bibliothek 18793], Stuttgart 2012, 124–163, 162–163).

Bergman, Jay, *Vera Zasulich. A Biography*, Stanford, Calif. 1983.
Beyme, Klaus von, *Sozialismus. Theorien des Sozialismus, Anarchismus und Kommunismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945*, Wiesbaden 2013.
Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung. Kapitel 43–55* (Werkausgabe 5), Frankfurt am Main 1980.
Bronner, Stephen Eric, „‚Was tun?' und Stalinismus", in: *UTOPIE kreativ* 151,5 (2003), 425–434.
Buber, Martin, *Pfade in Utopia. Über die Gemeinschaft und deren Verwirklichung*, Heidelberg 1985.
Cheauré, Elisabeth, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].
Derrida, Jacques, *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1659), übers. v. Susanne Lüdemann, Frankfurt am Main 2005.
Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente (Universal-Bibliothek 7965), übers. v. Jaap Mansfeld, Stuttgart 1983.
Eckhardt, Wolfgang, „Bakunin vs. Marx. Russland und andere Konfliktthemen in der Internationalen Arbeiterassoziation", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 21–38.
Engels, Friedrich, „Soziales aus Rußland", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 18 (MEW 18), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1976, 556–567.
Fourier, Charles, *Aus der neuen Liebeswelt*, übers. v. Eva Moldenhauer, Berlin 1977.
– *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, übers. v. Gertrud Holzhausen, Frankfurt am Main 1966.
Gimmel, Jochen, „Die Aufhebung der Arbeit im libidinösen Spiel. Wo bleibt die Muße in der Selbstverwirklichung?", in: Inga Wilke/Gregor Dobler/Markus Tauschek/Michael Vollstädt (Hg.), *Produktive Unproduktivität. Zum Verhältnis von Arbeit und Muße* (Otium 14), Tübingen 2021, 199–225.
– „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" [im vorliegenden Band].
– „Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 335–377.
– „Zum Begriff des Nicht/Handelns und der Hoffnung, Geschichte zum Stillstand bringen zu können", in: Theo Jung (Hg.), *Zwischen Handeln und Nichthandeln. Unterlassungspraktiken in der europäischen Moderne*, Frankfurt am Main/New York 2019, 293–319.
Grujic, Predrag M., *Čičerin, Plechanov und Lenin. Studien zur Geschichte des Hegelianismus in Rußland* (Sozialphilosophische Studien 5), München 1985.
Hecker, Rolf, „Nikolaj F. Daniel'son und die russische *Kapital*-Übersetzung", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 135–147.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen* (Werke 7), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.

– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), hg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 2015.
Hess, Moses, *Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten*, Leipzig 1862.
Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße" und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
Knaudt, Ernst-Ulrich, „Fünf Briefe ohne Adresse – und eine Fahrkarte nach Sibirien. Bakunin – Marx vs. Marx – Černyševskij", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 56–82.
Korsch, Karl, *Marxismus und Philosophie* (Politische Texte), Frankfurt am Main 1972.
Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main 2006.
Kößler, Reinhart, „Auf der Suche nach Alternativen zur kapitalistischen Entwicklung. Russische Dorfgemeinde, Gandhi und Fallstricke der Solidarität", in: *Peripherie* 38,150/151 (2018), 273–289.
Kropotkin, Peter, *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, hg. v. Henning Ritter, Grafenau 1993.
Kropotkin, Petr, „Der Anarchismus. Philosophie und Ideale", in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 7–55.
– „Die Eroberung des Brotes", in: Kropotkin, *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*, hg. u. übers. v. Hans G. Helms, München 1973, 57–277.
Kropotkin, Pëtr A., *Anarchija. Ee filosofija, ee ideal. Sočinenija*, hg. v. M. A. Timofeev, Moskva 2004.
– *Chleb i volja*, Peterburg/Moskva 1919.
Lenin, Vladimir I., „Čto delat'? Nabolevšie voprosy našego dviženija", in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 6: *Janvar' – avgust 1902*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1963, 1–192.
– „Gosudarstvo i revoljucija. Učenie marksizma o gosudarstve i zadači proletariata v revoljucii", in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, t. 33: *Gosudarstvo i revoljucija*, hg. v. Institut Marksizma-Leninizma pri CK KPSS, Moskva 1969, 1–120.
Lenin, Wladimir I., „Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie", in: Lenin, *Werke*, Bd. 14: *Materialismus und Empiriokritizismus*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1975, 7–366.
– „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution", in: Lenin, *Werke*, Bd. 25: *Juni – September 1917*, hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1974, 391–507
– „Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung", in: Lenin, *Werke*, Bd. 5: *Mai 1901 – Februar 1902*, hg. v. Marx-Engels-Lenin-Stalin-Institut beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1955, 355–551.
Marx, Karl, „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, 242–243 und 384–406.
– „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 11–802.

– „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 8 (MEW 8), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1960, 111–207.
– „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 1 (MEW 1), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1956, 378–391, 381.

Marx, Karl/Engels, Friedrich, „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten", in: Marx/Engels, *Werke*, Bd. 2: *September 1844 – Februar 1846* (MEW 2), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1962, 3–223.

– *Die russische Kommune. Kritik eines Mythos*, München 1972.
– *Manifest der Kommunistischen Partei* (Marxistische Taschenbücher), Frankfurt am Main 1970.

[N. N.,], „Vorwort", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 19 (MEW 19), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED, Berlin 1987, V–XXVIII.

Noetzel, Hermann, *Petr L. Lavrovs Vorstellungen vom Fortschritt für Rußland aus den Jahren vor seiner Emigration*, Dissertation, Köln 1968.

Ottmann, Henning, „Die ‚Rose im Kreuze der Gegenwart'", in: *Hegel-Jahrbuch* 1 (1999), 142–148.

Priddat, Birger P., *Arbeit und Muße. Luther, Schiller, Marx, Weber, Lafargue, Keynes, Russell, Marcuse, Precht. Über eine europäische Hoffnung der Verwandlung von Arbeit in höhere Tätigkeit*, Marburg 2019.

– *Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung. Produktion von Humankapital. Essays*, Marburg 2008.

Proudhon, Pierre Joseph, *De l'Utilité de la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité*, Besancon 1839.

Reitz, Tilman, „Zeitmanagement im Frühsozialismus. Ökonomische Zwänge und organisiertes Leben", in: Michael Gamper/Helmut Hühn (Hg.), *Zeit der Darstellung. Ästhetische Eigenzeiten in Kunst, Literatur und Wissenschaft*, Hannover 2014, 369–389.

Rindlisbacher, Stephan, *Leben für die Sache. Vera Figner, Vera Zasulič und das radikale Milieu im späten Zarenreich* (Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 80), Wiesbaden 2014.

Saint-Simon, Claude-Henri de, „Über das Industriesystem (1821)", in: Saint-Simon, *Ausgewählte Schriften*, übers. v. Lola Zahn, Berlin 1977, 295–319.

Sommer, Michael/Wolf, Dieter, „Das Kapital als ‚automatisches Subjekt' und die Einheit von Darstellung und Kritik", in: Sommer/Wolf, *Imaginäre Bedeutungen und historische Schranken der Erkenntnis. Eine Kritik an Cornelius Castoriadis*, Hamburg 2008, 48–85, http://www.dieterwolf.net/pdf/Automatisches_Subjekt.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

Sperber, Jonathan, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, übers. v. Joseph Harhammer, München 2013.

Tillich, Paul, *Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie* (Gesammelte Werke 6), hg. v. Renate Albrecht, Stuttgart 1963.

Trotzki, Leo, *Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?* (Trotzki-Bibliothek), Essen 2009.

Tschernyschewski, Nikolai G., *Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen*, übers. v. Manfred Hellmann/Hermann Gleistein, Berlin/Weimar 1979.

Uroeva, Anna, „Bevor Nikolaj F. Daniel'son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx' Hauptwerk", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2012), Hamburg 2014, 123–134.

Wasko, Steffen, „Arbeit als Heilmittel gegen die Krankheit der Muße? Bakunins Muße-Kritik und ihre praktische Rezeption" [im vorliegenden Band].

Werth, Nicolas, „Ein Staat gegen sein Volk. Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion", in: Stephane Courtois u. a. (Hg.), *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*, München/Zürich 2000, 51–295.

Wolf, Dieter, „Zur metaphorischen Umschreibung, Hegels idealistische Dialektik ‚vom Kopf auf die Füße zu stellen' oder ‚Umzustülpen'", in: Rolf Hecker/Richard Sperl/Carl-Erich Vollgraf (Hg.), *Marx' politische Ökonomie und Aspekte ihrer Rezeption* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung, NF 2018/19), Hamburg 2019, 21–71.

Ziemke, Thies, *Marxismus und Narodničestvo. Entstehung und Wirken der Gruppe „Befreiung der Arbeit"* (Europäische Hochschulschriften 3130), Frankfurt am Main/Bern u. a. 1980.

Zikmund, Hans, „Das Vorwort zur russischen Ausgabe des ‚Kommunistischen Manifests' in seiner russischen Übersetzung und deutschen Rückübersetzung", in: *Zeitschrift für Slavistik* 8,4 (1963), 469–485.

Žižek, Slavoj, *Die Revolution steht bevor dreizehn Versuche über Lenin*, übers. v. Nikolaus G. Schneider, Frankfurt am Main 2002.

– *Lenin heute. Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, übers. v. Axel Walter, Darmstadt 2018.

Muße à la soviétique

Semantische und lexikalische Probleme

Elisabeth Cheauré

1. Einleitung

In meinem Beitrag „Muße à la russe“[1], der den Sammelband *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* einleitet, wurden bereits jene Probleme diskutiert, die das Thema *Muße* in der russischen Kultur aufwirft. Denn es gibt keine eindeutigen Lexeme und noch weniger erklärte Konzepte, die dem griechischen σχολή, dem lateinischen *otium* oder der deutschen *Muße* bzw. dem etymologisch eng verwandten, aber semantisch klar abzugrenzenden *Müßiggang* entsprechen. Die naheliegenden Lexeme ‚dosug‘ und ‚prazdnost’‘ zeigen zudem in ihrer historischen Entwicklung semantische Verschiebungen, die vom russischen Philologen Viktor M. Živov[2] systematisch nachgezeichnet wurden und die ich selbst vor allem am Material künstlerischer Prosa und Lyrik weiterentwickelt habe. Viele weitere Arbeiten, die sich mit dem Phänomen des *dosug* in Russland befassen, diskutierten vor allem sozialhistorische Entwicklungen; nur selten wurden auch lexikalische Aspekte und semantische Fragen angesprochen.[3] Gerade die Lexeme ‚dosug‘ und ‚prazdnost’‘ aber können – so

[1] Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost’* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

[2] Viktor M. Živov, „Vremja i ego sobstvennik v Rossii rannego Novogo vremeni (XVII–XVIII veka)“, in: Živov (Hg.), *Očerki istoričeskoj semantiki russkogo jazyka rannego Novogo vremeni*, Moskva 2009, 27–102, 62, 71.

[3] Neben den Arbeiten von Živov sei auf die Studien von Stephen Lovell, Svetlana Ju. Malyševa, Galina N. Ul’janova und Gennadij G. Vološčenko verwiesen, die ebenfalls Fragen der historischen Semantik diskutieren, den Schwerpunkt allerdings eher auf soziohistorische Aspekte setzen: Stiven Lovell, „Dosug v Rossii: ‚svobodnoe vremja‘ i ego ispol’zovanie“, in: *Antropologičeskij forum* 2 (2005), 136–173; Svetlana Ju. Malyševa, *Prazdnyj den’, dosužij večer. Kul’tura dosuga rossijskogo provincial’nogo goroda vtoroj poloviny XIX – načala XX veka*, Moskva 2011; Galina N. Ul’janova, „Dosug i razvlečenija. Zaroždenie massovoj kul’tury“, in: Lidija V. Košman u. a. (Hg.), *Očerki russkoj kul’tury. Konec XIX – načalo XX veka,* t. 1*: Obščestvenno-kul’turnaja sreda*, Moskva 2011, 455–526; Gennadij G. Vološčenko, *Dosug kak javlenie kul’tury. Genezis i razvitie*, Dissertacija doktora kul’turologii, Omsk 2006; Gennadij G. Vološčenko, *Dosug kak russko-slavjanskij koncept*, Učebnoe posobie, Omsk 1994.

die These meiner bisherigen Arbeiten – als Seismographen für sozialhistorische Entwicklungen und für Kulturtransferprozesse dienen.

Mein Ansatz, bei den Überlegungen zur historischen Semantik von *dosug*, *prazdnost'* und – immer bedeutsamer werdend – auch *otdych* (Erholung) sowohl politische Umbrüche und damit sozialhistorische Aspekte einzubeziehen wie auch literarische Texte, soll im Weiteren für die sowjetische Epoche vertieft und fortgeführt werden. Dazu werde ich in folgenden Schritten vorgehen: Zunächst sollen die wichtigsten Ergebnisse der Studien zum 18. und 19. Jahrhundert resümiert werden, um die nachfolgenden fundamentalen Umbrüche, die vom Paradigma des Erbauens einer ‚Neuen Welt' und der Hervorbringung eines ‚Neuen Menschen' in einem sozialistischen Staat geprägt waren, aus dem Blickwinkel von Mußediskursen und den damit einhergehenden semantischen Verschiebungen adäquat beschreiben zu können. In einem zweiten, eher kurz gehaltenen Abschnitt wird ein streng auf das Lexem *Muße* fokussierter Blick auf die russischen Übersetzungen von Texten des ideologischen Übervaters des Sowjetsystems, Karl Marx, geworfen, ehe dann programmatische und literarische Texte der Sowjetperiode, insbesondere der 1920er und 1930er Jahre, hinsichtlich der Semantik und Konzepte von *dosug*, *prazdnost'* und *otdych* befragt werden. Dabei wird auch geprüft, inwieweit sich die bei den durch die neuen ideologischen Rahmenbedingungen forcierten Bedeutungsverschiebungen der genannten Lexeme gegenläufige oder gar subversive Tendenzen beobachten lassen.[4]

2. Zum Bedeutungsspektrum von ‚dosug' und ‚prazdnost'' in historischer Perspektive

Innerhalb des breiten lexikalischen Feldes und der komplexen Semantik einzelner Lexeme im Wortfeld ‚freie Zeit' hat das Lexem *dosug* im Laufe der Zeit wesentliche semantische Verschiebungen erfahren. Bis zum 18. Jahrhundert vor allem ‚Können', ‚Fähigkeit' bedeutend[5], bildete sich dann später die bis heute dominierende Semantik heraus: eine „Zeit, die frei ist von Reglementarien, die von außen herangetragen sind", nicht aber eine Zeit, die prinzipiell „frei von Arbeit" sei („Русский досуг – это время, свободное от навязанной извне регламентации, а не время, не занятое трудом"[6]). Es handle sich also – so Živov – nicht grundsätzlich um eine Zeit ‚frei von Tätigkeit', dafür stehe eher das Lexem *prazdnost'* (Müßiggang, Nichtstun), das tendenziell stärker mit

[4] Die wichtigste Quelle für die zahlreichen nachfolgenden Zitate bildete das *Nationalkorpus der russischen Sprache* (Nacional'nyj korpus russkogo jazyka; https://ruscorpora.ru/new/, abgerufen am 15.02.2021).

[5] Dazu Cheauré, „Muße à la russe", 21.

[6] Živov, „Vremja i ego sobstvennik", 71.

‚Untätigkeit' zu korrelieren sei.[7] Damit kommt auch die Frage der moralischen Bewertung von Nichtstun ins Spiel. In diese, eher soziologisch argumentierende Richtung zielt auch Svetlana Malyševa, die unter *dosug* einen „konkreten Bereich der menschlichen Tätigkeit und Erfahrung, kulturelle Praktiken, die in der Sphäre der Erholung in der Freizeit realisiert werden" („конкретную область человеческой деятельности и опыта, культурные практики, реализуемые в сфере отдыха в свободное время") versteht.[8]

Ein Blick in literarische Texte des ausgehenden 18. Jahrhunderts und des 19. Jahrhunderts zeigt allerdings, dass diese scheinbar klare Abgrenzung von (positiv konnotiertem) *dosug* im Sinne von ‚Muße' einerseits und (negativ konnotierter) *prazdnost'* im Sinne von ‚Müßiggang' andererseits nicht immer aufrechterhalten werden kann. Es liegt zwar ein eindeutiger Beleg für die Bedeutung von ‚dosug' im Sinne von ‚Muße' in der Übersetzung des auch für den deutschen Kulturraum wichtigen Essays von Christian Garve (1742–1798) *Ueber die Muße* vor. Dieser Text wurde von Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766–1826) noch im Jahr des Erscheinens 1792 ins Russische unter konsequentem Gebrauch von *dosug* für ‚Muße' übertragen:

> Unter *Muße* verstehe ich die Lage eines Menschen, in welcher es ihm frey steht, sein Gemüth mit demjenigen Gegenstande zu beschäftigen, welcher ihm am besten gefällt. Die Hauptsache bei derselben ist also, die innere Freyheit des Geistes in Absicht der Richtung seiner Aufmerksamkeit, und des Gebrauchs seiner Kräfte überhaupt.[9]

> Под *досугом* [Hervorhebung im Original; EC] разумею я то состояние человека, в котором ему свободно заниматься тем, что для него приятнее. И так существо онаго состоит во внутренней свободе духа относительно к предмету внимания его и вообще к употреблению его сил.[10]

Bereits im 18. Jahrhundert, besonders aber in Texten der russischen Romantik, zeigen sich aber Tendenzen, die negative Konnotierung von ‚prazdnost'' (bzw. dem Adjektiv ‚prazdnyj') aufzuweichen, indem dieses Lexem manchmal fast synonym mit ‚dosug' verwendet wird[11], auch in Form pleonastischer Verbindungen („prazdnyj dosug") und vor allem im Kontext von Geselligkeit und künstlerischer Kreativität:

---

[7] Živov, „Vremja i ego sobstvennik", 66–67.

[8] Malyševa, *Prazdnyj den', dosužij večer*, 3.

[9] Christian Garve, „Ueber die Muße", in: *Deutsche Monatsschrift* 1792, Bd. 1 (Februar), 93–98, 93.

[10] Nikolaj M. Karamzin, „O dosuge. Sočinenie Filosofa Garve", in: *Moskovskij žurnal* 1792, Bd. 4 (kn. 2), 167–176, 167.

[11] „Цветы, любовь, деревня, праздность, // Поля! я предан вам душой." („Blumen, Liebe, Dörfer, Muße/Müßiggang, Felder! // Ich bin euch hingegeben mit meiner Seele."; Aleksandr S. Puškin, „Evgenij Onegin. Roman v stichach", in: Puškin, *Polnoe sobranie sočinenij v 16 t.*, t. 6: *Evgenij Onegin*, hg. v. Boris V. Tomaševskij, Moskva/Leningrad 1937, 1–205, 28).

Прости! Бог весть когда опять,
Желанный друг в гостях у друга,
Я счастье буду воспевать
И негу *праздного досуга*![12]

Verzeih mir! Gott weiß, wann ich wieder,
Als willkommener Freund bei einem Freund zu Gast,
Das Glück besingen werde
Und die Wonne des *untätigen dosug*!

2.1. ‚dosug' als Marker für deviantes Verhalten

Wenn Aleksandr Ivanovič Gercen (1812–1870) allerdings in seinen Memoiren von „ungestörtem *dosug* und heiligem Müßiggang" („бестревожный досуг и свят[ая] праздность"[13]) schreibt, so erscheint dies fast als Anachronismus. Denn in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärken sich jene Diskurse, die *dosug* als Privileg des Adels und *prazdnost'* als oberflächliches und sogar parasitäres Verhalten brandmarken. So versteht der Schriftsteller Evgenij Andreevič Solov'ev-Andreevič (1866–1905), der in seinem Buch über Dmitrij Ivanovič Pisarev (1840–1868) retrospektiv die russische linke Intelligencija analysiert und sich dabei auf den russischen Kritiker Nikolaj Vasil'evič Šelgunov (1824–1891) beruft, unter ‚leerer Muße' vor allem Lektüre seichter Texte:

Поэт и беллетрист услаждали тогда лишь *праздный досуг*, доставляли занимательное чтение, а вкусы и требования были еще настолько неразвиты, что известной части *образованной* [Hervorhebung im Original; EC] публики трагедии Баркова были понятнее и выше *Полтавы* [Hervorhebung im Original; EC] Пушкина.[14]

Der Dichter und der Belletrist versüßten damals lediglich den *untätigen dosug* und lieferten unterhaltsame Lektüre; der Geschmack und die Bedürfnisse der Leser waren noch derart unreif, dass die Tragödien Barkovs einem beträchtlichen Teil des „gebildeten" Publikums verständlicher waren und von ihm höher geschätzt wurden als Puškins *Poltava*.

Eine andere Auslegung dieses Topos der ‚untätigen', ‚leeren Muße' findet sich in einem Text des erst in jüngerer Zeit wiederentdeckten Schriftstellers und Literaturkritikers Boris Aleksandrovič Sadovskoj (1881–1952). Er legte eine Reihe von Skizzen über Autoren vergangener Zeiten vor, darunter einen Essay über den

[12] Evgenij A. Baratynskij, „K Kjuchel'bekeru", in: Baratynskij, *Stichotvorenija. Poėmy* (Literaturnye pamjatniki), hg. v. Leonid G. Frizman, Moskva 1982, 317; Hervorhebung der einschlägigen Lexeme mit *Kursivsetzung* hier und in allen folgenden Beispielen durch EC (soweit nicht anders vermerkt). In den meisten Fällen wird *dosug* auch nicht übersetzt, um die komplexe Semantik bewusst zu halten.

[13] Aleksandr I. Gercen, „Byloe i dumy, 1852–1868, č. VI–VIII", in: Gercen, *Sobranie sočinenij v 30 t.*, t. 11: *Byloe i dumy. 1852–1868, č. VI–VIII*, hg. v. Jakov E. Ėl'sberg, Moskva 1957, 9–538, 222.

[14] Evgenij A. Solov'ev-Andreevič, *D. I. Pisarev, ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'*, Sankt-Peterburg 1893, 68.

Dichter und Übersetzer Lev Aleksandrovič Mej (1822–1862). Dieser wird ironisch charakterisiert, indem Sadovskoj mit dem „müßigen Bummler" („гуляка праздный") ein geflügeltes Wort aus Aleksandr Sergeevič Puškins (1799–1837) dramatischem Fragment *Mozart und Salieri* (Mocart i Sal'eri; 1826–1831) gebraucht:

В душе он был настоящий поэт старого времени „птица небесная", „гуляка *праздный*". Последнее качество в старину, как известно, вменялось писателям в особую заслугу; к сожалению, иные понимали его чересчур буквально, заливая праздные *досуги* зеленым вином.[15]

In der Seele war er ein wahrer Dichter der alten Zeit, ein „Himmelsvogel", ein „*müßiger* Bummler". Die letztere Eigenschaft rechnete man damals den Schriftstellern bekanntlich als besonderes Verdienst an; leider verstanden das manche zu wörtlich und ertränkten ihre leeren *Mußestunden* in jungem Wein.

Von einer Muße-Konzeption, die Kreativität und, mythisch überhöht, paradiesische Zustände imaginiert, ist hier nichts mehr zu spüren. Das in der Zeit der Romantik mit elitären Kreativitätsdiskursen verbundene Lexem ‚dosug' bzw. die Verbindung ‚prazdnyj dosug' wird nunmehr eher trivialisiert und ironisiert.

Diese Tendenzen verstärken sich noch, wenn ‚dosug' in deutlich kritischem Duktus mit dem ‚einfachen Volk' in Verbindung gebracht wird. ‚Dosug' erscheint hier im Sinne von ‚unsinnig vergeudeter Freizeit'. Gleb Ivanovič Uspenskij (1843–1902) zeigt dies beispielhaft in seiner sozialkritischen Erzählung *Auf einem Quartiershof* (Na postojalom dvore; 1879), die bereits mit dem Titel das Milieu der einfachen Schichten anspricht:

Таким образом поселок процветал, и обыватели постоялых дворов его могли *на досуге* поддерживаться при существовании там кабака.[16]

Und so prosperierte das Dorf, und die Stammgäste der Quartiershöfe konnten sich *im dosug* dank einer am Ort vorhandenen Kneipe am Leben halten.

Es könnten zahlreiche weitere Textbeispiele[17] angeführt werden, die belegen, dass *dosug* in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht nur sozialkritisch mit Adelsprivilegien in Verbindung gebracht wird, sondern auch mit Raufhändel und Alkoholexzessen der sogenannten ‚einfachen Bevölkerung', insbesondere im ruralen Bereich. Zum Beispiel schreibt der heute zu Unrecht in Vergessenheit geratene, aus einer deutschstämmigen Familie stammende und in der Provinz

[15] Boris A. Sadovskoj, „Poėzija L. A. Meja", in: *Russkaja mysl'* 7 (1908), 145–155, 147.

[16] Gleb I. Uspenskij, „Na postojalom dvore. (Letnie sceny)", in: Uspenskij, *Sobranie sočinenij v 9 t.*, hg. v. Valerij P. Druzin, t. 2: *Razoren'e. Očerki i rasskazy*, Moskva 1955, 436–453, 438.

[17] Elisabeth Cheauré/Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167, 140–148.

aufgewachsene Schriftsteller Aleksandr Ivanovič Ėrtel' (1855–1908) in seinen *Aufzeichnungen eines Steppenbewohners* (Zapiski stepnjaka; 1883):

Кроме тоски и запоя, нечем было пополняться его *досугу*.[18]

Außer Langeweile und Trunksucht gab es nichts, was seinen *dosug* füllen konnte.

Versuche, der Leere des *dosug* bzw. unerwünschtem Verhalten in der freien Zeit entgegenzuwirken, sind allerdings nicht eine Erfindung der Machthaber nach der Revolution von 1917. Bereits 1904 findet sich in der Zeitung *Russkoe slovo* (Das Russische Wort) vom 27. September folgende Mitteilung:

В министерствах внутренних дел и земледелия рассматривается вопрос о том, как заполнить *досуг* крестьян, не занятых почти целых полгода после полевых работ.[19]

In den Ministerien für Inneres und Landwirtschaft wird die Frage betrachtet, wie man den *dosug* der Bauern füllen könne, die nach den Feldarbeiten fast ein halbes Jahr unbeschäftigt sind.

Auch der den national-konservativen Kreisen zuzurechnende Publizist und Ideologe Michail Osipovič Men'šikov (1859–1918) gebraucht in seinem Text mit dem bezeichnenden Titel *Wie arbeiten* (Kak rabotat'; 1914) ‚dosug' in diesem kritisch-distanzierten Sinne:

Служба остальных напоминала сплошной *досуг*, а *досуг* тратился на товарищеские кутежи, картежную игру, ухаживание за дамами, то есть на те же занятия, которые наполняли жизнь и поместного дворянства.[20]

Der Dienst der anderen erinnerte an ununterbrochenen *dosug*, und der *dosug* erstreckte sich als Gelage mit Kumpanen, Kartenspiel, Umgarnen von Damen, das heißt jene Beschäftigungen, die auch das Leben der örtlichen Adeligen ausfüllten.

Der Jurist Anatolij Fedorovič Koni (1844–1927), Schriftsteller und einflussreiches Mitglied des Staatsrats in vorrevolutionärer Zeit, schreibt 1915 in seiner programmatischen Publikation *Zur Geschichte unseres Kampfs gegen die Trunksucht* (K istorii našej bor'by s p'janstvom) in ganz ähnlichem Sinne:

Учреждение попечительств имело в виду пополнить *досуг* народа здоровым и трезвым содержанием, в котором, конечно, должны были найти себе место и безобидная веселость, и поучительные зрелища, и научение путем бесед, картин и рассказов.[21]

---

[18] Aleksandr I. Ėrtel', „XII. Žoltikov", in: Ėrtel', *Zapiski stepnjaka. Očerki i rasskazy v 2 t.*, t. 2, Sankt-Peterburg 1883, 40–62, 42.

[19] „Telefon (Ot naših korrespondentov). Peterburg", in: *Russkoe slovo*, 14.09.1904, http://starosti.ru/article.php?id=620, abgerufen am 15.02.2021.

[20] Michail O. Men'šikov, „Kak rabotat'", in: Men'šikov, *Pis'ma k russkoj nacii*, hg. v. Michail B. Smolin, Moskva 1999, 482–487, 483.

[21] Anatolij F. Koni, „K istorii našej bor'by s p'janstvom", in: Koni, *Izbrannoe*, hg. v. Georgij M. Mironov u. Leonid G. Mironov, Moskva 1989, 77–84, 81.

Die Fürsorgebehörde strebte danach, den *dosug* des Volkes mit gesunden und nüchternen [im Sinne von nicht-alkoholischen, EC] Inhalten zu füllen, in denen selbstverständlich harmlose Fröhlichkeit und belehrende Unternehmungen in Form Gesprächen, Bildern und Erzählungen zu finden sein sollten.

Nicht nur Koni polemisiert im Rahmen seiner Überlegungen zu *dosug* mehrfach gegen unerwünschte Praktiken wie Trinken oder Hasardspiel; in einer Tageszeitung von 1916 wird pointiert analysiert: „Ein Volk, das keine Möglichkeit hat, den *dosug* vernünftig zu verbringen, verbringt ihn mit Kartenspiel."[22] Die Forderung nach „vernünftigem *dosug*" wird auch implizit aufgegriffen, wenn *dosug* in Verbindung mit dem Pejorativ „nutzlos" („бесполезный досуг") gebraucht wird.[23] Es wird noch zu zeigen sein, dass insbesondere die attributive Verbindung eines ‚vernünftigen *dosug*' (разумный досуг) in der sowjetischen Ära immer bedeutsamer werden wird.

2.2. ‚dosug' als Muße-Erfahrung

In der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist also eine Trivialisierung von *dosug* bzw. eine Bedeutungsverschiebung im Sinne von „freier Zeit" zu erkennen. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass parallel dazu jener Diskursstrang erhalten geblieben ist, der eine Interpretation von *dosug* im semantischen Feld von ‚Muße' im Sinne des aristotelischen Entwurfs erlaubt und damit positiv konnotiert – so wie es für das 18. Jahrhundert und insbesondere die Romantik typisch war. Dafür wären unzählige Beispiele anzuführen, einige wenige sollen genügen, um die anhaltende Produktivität der Semantik von ‚dosug' im Sinne von ‚Muße' zu zeigen, vor allem im Kontext von Kreativität und Reflexion. „Ich kann deutsch und widme der Poesie meinen ganzen *dosug* […]"[24], heißt es etwa bei Boris Leonidovič Pasternak (1890–1960), ähnlich bei Michail Michajlovič Prišvin (1873–1954) („Im Hinterland gibt es *dosug,* um nachzudenken […]"[25]). Und Anna Grigor'evna Dostoevskaja

[22] „Народ, не имеющий возможности разумно провести *досуг*, коротает его за карточной игрой." („Po Rossii", in: *Utro Rossii*, 16.01.1916, http://starosti.ru/archive.php?y=1916&m=01&d=29, abgerufen am 15.02.2021).

[23] „Со стороны можно было подумать, что этот грустный худой человек в кисейной чалме коротает бесполезный *досуг*." („Von der Seite her konnte man denken, dass dieser traurige dünne Mann im Stoffturban einen nutzlosen *dosug* verbringt."; Aleksandr S. Grin, „Prestuplenie Otpavšego Lista" [1918], in: Grin, *Sobranie sočinenij v 6 t.*, hg. v. Vladimir M. Rossel's, t. 6: *Doroga nikuda. Rasskazy*, Moskva 1980, 412–416, 412).

[24] „Я знаю по-немецки и отдаю поэзии весь мой *досуг* […]." (Boris L. Pasternak, „Apellesova čerta" [1915], in: Pasternak, *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t.*, hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 3: *Povesti, stat'i, ėsse*, Moskva 2004, 6–25, 12).

[25] „В тылу есть досуг размышлять […]." (Michail M. Prišvin, „11 fevralja 1915", in: Prišvin, *Dnevniki. 1914–1917*, hg. v. Lilija A. Rjazanova u. Jana Z. Grišina, Sankt-Peterburg 2007, 140–144, 142).

(1846–1918) schreibt in ihren 1911 bis 1916 verfassten Memoiren über ihren berühmten Ehemann Dostoevskij:

Впоследствии, вернувшись в столичный круговорот, Федор Михайлович не раз вспоминал, как хорошо ему было заграницей иметь полный *досуг*, чтобы обдумать план своего произведения или прочитать намеченную книгу, не спеша, а вполне отдаваясь овладевшему им впечатлению восторга и умиления.[26]

Später, als er in den Trubel Hauptstadt zurückkehrte, erinnerte sich Fedor Michajlovič mehr als einmal daran, wie gut es für ihn im Ausland gewesen war, vollständigen *dosug* zu haben, um über den Plan seines Werks nachzudenken oder ein vorgemerktes Buch zu lesen, nicht in Eile, sondern sich ganz dem dadurch entstehenden Eindruck der Begeisterung und der Ergriffenheit hinzugeben.

In vergleichbarer Weise verwendet die Tochter Lev Nikolaevič Tolstojs (1828–1910), Tat'jana L'vovna Suchotina-Tolstaja (1864–1950), ‚dosug', als sie die kritischen Worte ihres Vaters über Duma-Abgeordnete wiedergibt: „Es war offensichtlich, dass die Herren zu sehr mit dem Dreschen von leerem Stroh beschäftigt waren, um *dosug* zu haben und darüber nachzudenken, was allein wichtig und nützlich ist."[27]

In der Lyrik findet sich häufig die Pluralform von ‚dosug', also ‚dosugi'. Damit sind Stunden der Muße gemeint, etwa in einem Text des symbolistischen Dichters Sergej Michajlovič Solov'ev (1885–1942), in dem er unter dem Titel *Rom* (Rim; 1913–1915) Impressionen der italienischen Hauptstadt vermittelt: „Der große römische Advokat, // Der seine *dosugi* den Musen weihte" („Великий римский адвокат, // *Досуги* посвящавший музам"[28]).

Ein besonders eindrucksvolles Beispiel findet sich in einem Text von Vladislav Felicianovič Chodasevič (1886–1939), verfasst im Krisenjahr 1917. In *Über Mäuse* (Pro myšej) wird ein offensichtlich von drückender Armut und Not geprägtes Leben beschrieben. Das lyrische Ich lebt in der zweifelhaften Gesellschaft von Mäusen, erzählt darüber am Beispiel des „abendlichen *dosug*" („вечерний *досуг*") und betont dabei die reflexiven Momente:

Как сладок с мышами вечерний *досуг*!
Ведем разговор мы о разных предметах,
О людях, о том, что прочел я в газетах,
О странах чудесных, о дальних морях,
О сказках и былях, о разных делах,

[26] Anna G. Dostoevskaja, „VIII. 1871 god. Okončanie zagraničnogo perioda našej žizni", in: Dostoevskaja, *Vospominanija*, hg. v. Sergej V. Belov u. Vladimir A. Tunimanov, Moskva 1987, 221–224, 222.

[27] „Очевидно, эти господа слишком усердно заняты молотьбой пустой соломы, чтобы иметь *досуг* подумать о том, что одно важно и нужно." (Tat'jana L. Suchotina-Tolstaja, „O tom, kak my s otcom rešali zemel'nyj vopros" [1923], in: Suchotina-Tolstaja, *Vospominanija*, hg. v. Aleksandr I. Šifman, Moskva 1980, 341–356, 354).

[28] Sergej M. Solov'ev, „Rim", in: Solov'ev, *Sobranie stichotvorenij*, hg. v. V. A. Skripkina, Moskva 2007, 499–511, 502.

О том, что халвы есть кусок на окошке,
И даже – о кознях бессовестной кошки.[29]

Wie süß ist der abendliche *dosug* mit den Mäusen!
Wir führen ein Gespräch über verschiedene Gegenstände,
Über die Menschen, über das, was ich in den Zeitungen gelesen habe,
Über wunderbare Länder, über ferne Meere,
Über Märchen und Legenden, über verschiedene Angelegenheiten,
Darüber, dass ein Stückchen Chalwa am Fensterchen liegt,
Und sogar – über die Intrigen der schamlosen Katze.

In diesem Text klingt der Topos der ‚süßen Muße' (*dolce far niente*) an, der in der russischen Literatur seit dem ausgehenden 18. Jahrhunderts produktiv ist.[30] In anderen Texten wird ‚dosug' – auch dies ein alter Topos – mit ‚Ruhe' (pokoj) kombiniert: „Abendstunde, *dosug*, Liebe, Ruhe …" („Вечерний час, *досуг*, любовь, покой …"[31]), ähnlich wie in einem Gedicht von Sergej Mitrofanovič Gorodeckij (1884–1967) aus dem Jahre 1912:

В душную улицу липовым цветом
Сладко повеяло. Нищий мой друг!
Есть ведь деревья, цветущие где-то,
Девы и дети, покой и *досуг*.[32]

Auf der schwülen Straße wehte
süße Lindenblüte. Mein armer Freund!
Es gibt also Bäume, die irgendwo blühen,
Mädchen und Kinder, Ruhe und *dosug*.

Dieses Bedeutungsspektrum eines positiv konnotierten *dosug* findet sich nicht nur im Kontext belletristischer Literatur und insbesondere der Lyrik, sondern durchaus auch bei linken Theoretikern, die den prinzipiell erstrebenswerten *dosug* häufig mit den (fehlenden) materiellen Voraussetzungen bei der einfachen Bevölkerung verbinden. Ein Beispiel dafür bieten die *Aufzeichnungen eines Revolutionärs* (Zapiski revoljucionera) von Petr Alekseevič Kropotkin (1842–1921) aus dem Jahre 1902, in denen er zum einen seine eigene ‚Muße' konstatiert („Aber jetzt, während der Reise durch Finnland, hatte ich *dosug*."[33]),

[29] Vladislav F. Chodasevič, „Pro myšej", in: Chodasevič, *Sobranie sočinenij v 8 t.*, hg. v. Džon Malmstad u. Robert Ch'juz, t. 1: *Polnoe sobranie stichotvorenij*, Moskva 2009, 277–278, 277.

[30] Vgl. Cheauré, „Muße à la russe", 48–58.

[31] Nikolaj M. Minskij, „Ėlegija (‚Napev ljubvi, ee napev ljubimyj …')" [1883–1887], in: Nikolaj M. Minskij/Aleksandr M. Dobroljubov, *Rannie simvolisty. Stichotvorenija i poėmy* (Novaja biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Sergej V. Sapožkov u. Aleksandr A. Kobrinskij, Sankt-Peterburg 2005, 143–144, 143.

[32] Sergej M. Gorodeckij, „‚V dušnuju ulicu lipovym cvetom …'", in: Gorodeckij, *Stichotvorenija i poėmy* (Biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Semen I. Mašinskij u. Evgenij I. Prochorov, Leningrad 1974, 301–302, 301.

[33] „Но теперь, во время путешествия по Финляндии, у меня был *досуг*." (Petr A. Kropotkin, *Zapiski revoljucionera*, London 1902, 224).

dann diesen *dosug* auch für andere einfordert („Sie [die Bauern] waren bereit, ihr Wissen zu erweitern, gebt ihnen nur dieses, stellt ihnen nur die Mittel bereit, für sich *dosug* zu erkämpfen.“[34]).

Hier wird bereits ein konkreter ‚Inhalt‘, mit dem die Muße(stunden) gefüllt werden sollten, angedeutet, im konkreten Falle geht es um Bildung und Wissen. In erster Linie betrifft dies das Lesen und damit zusammenhängend ganz allgemein die individuelle Bildung. Der zu seiner Zeit berühmte und heute wieder breit publizierte Historiker Vasilij Osipovič Ključevskij (1841–1911) beschäftigte sich in seinem *Kurs der russischen Geschichte* (Kurs russkoj istorii; publ. 1904–1910) u. a. mit der Entwicklung der Lesekultur des Adels in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts:

Сначала […] чтение было просто средством наполнить *досуг*, занять скучающую лень […]. Но потом это чтение получило более определенное направление; призванное на помощь в борьбе *с досугом*, от которого не знали куда деваться, это чтение склонило вкусы образованного общества в сторону изящной словесности, чувствительной поэзии.[35]

Zunächst […] diente das Lesen bloß dazu, *dosug* zu füllen, den Platz der langweiligen Faulheit einzunehmen […]. Dann aber erhielt das Lesen eine genauer bestimmte Ausrichtung. Im Kampf gegen den *dosug* [hier eher im Sinne von *Müßiggang* und *Langeweile* zu verstehen; EC], vor dem man sich nicht zu retten wusste, lenkte dieses Lesen die Vorlieben der gebildeten Gesellschaft auf schöngeistige Literatur und empfindsame Dichtung.

Zunächst aus naheliegenden Gründen ein Privileg des Adels, avanciert das Lesen also fortan zu einem Gradmesser von Bildung und zugleich zur bevorzugten Tätigkeit in Mußestunden. Dabei werden auch Genderaspekte immer bedeutsamer, indem das Lesen häufig als ‚weibliche‘ Muße-Tätigkeit imaginiert und durchaus auch problematisiert wird.[36] In vielen literarischen Texten des 19. Jahrhunderts wird das Motiv des Lesens in Mußestunden zudem mit wissenschaftlicher Arbeit, geistiger Selbstvervollkommnung, vor allem aber mit dem Ethos politischer Bildung verbunden. Als herausragendes Beispiel dafür kann Nikolaj Gavrilovič Černyševskijs (1828–1889) politisch-emanzipatorischer Roman *Was tun?* (Čto delat’?; 1862–1863)[37] stehen, der als eine Art Lesebiographie der literarischen Figuren interpretiert werden kann.

Damit erfährt *dosug* in der diachronen Entwicklung des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts komplexe und zugleich auch widersprüchliche Bedeutungs-

[34] „Они готовы расширить свое знание, – только дайте его им, только предоставьте им средства завоевать себе *досуг*.“ (Kropotkin, *Zapiski revoljucionera*, 227).

[35] Vasilij O. Ključevskij, „Lekcija LXXXI. Nravy dvorjanskogo obščestva“, in: Ključevskij, *Sočinenija v 9 t.*, hg. v. Valentin L. Janin, t. 5: *Kurs russkoj istorii, č. 5*, Moskva 1989, 154–156, 155.

[36] Zur Brisanz der Lektüre von Frauen vgl. Stefan Bollmann (Hg.), *Frauen, die lesen, sind gefährlich*, München 2005; Bianca Schlawin, *„Meiden Sie Untätigkeit, sie ist die Mutter aller Laster …“ Zu Muße und Weiblichkeit in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 2019.

[37] Nikolaj G. Černyševskij, „Čto delat’?“, in: *Sovremennik* 3–5 (1863).

verschiebungen: Zum einen als Bezeichnung für ein – zunehmend kritisiertes – Privileg des Adels und reicher Schichten, zum anderen im Sinne ‚freier Zeit', die niedere Schichten mangels Bildung etwa zu Alkoholexzessen nutzen, und schließlich – als dritter und sich seit der Romantik konsequent durchziehender Bedeutungsstrang – als Marker für Kreativität und Produktivität, häufig verknüpft mit dem Motiv des Lesens bzw. der aktiven Auseinandersetzung mit literarischen oder wissenschaftlichen Texten sowie dem Schreiben selbst.

Prazdnost' dagegen, seit dem 18. Jahrhundert vor allem im Sinne ‚leerer Zeit', ‚Müßiggang', ‚Untätigkeit' bis hin zu ‚lähmender Langeweile' gebraucht, erfährt in der Romantik zusammen mit *dosug* zwar eine kurzzeitige Aufwertung als Marker für Kreativität; in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber wird *prazdnost'* vornehmlich wieder im Sinne jenes bekannten Sprichwortes gebraucht, das sowohl in der deutschen wie auch russischen Kultur verbreitet ist: „Müßiggang ist aller Laster Anfang" (Праздность – мать всех пороков; wörtlich: Untätigkeit ist die Mutter aller Laster).[38]

Es liegt also nahe zu fragen, ob dieses Bedeutungsspektrum von *dosug* und *prazdnost'* unter dem Einfluss der fundamentalen politischen Umbrüche im 20. Jahrhundert erhalten geblieben ist bzw. welchen Modifikationen es unterworfen war, zumal auch *otium* in lateinischen Referenztexten im 20. Jahrhundert sehr unterschiedlich ins Russische übersetzt wurde[39]. Daher sollen zunächst die wichtigsten Schriften bzw. deren russischen Übersetzungen jenes Denkers untersucht werden, dessen Ideen die ideologische Grundlage für die Oktoberrevolution bildeten: Karl Marx. In diesem Zusammenhang ist allerdings einschränkend festzustellen, dass sich „dem Wortlaut nach […] ‚Muße' im marxschen Werk nur an verstreuten Stellen" findet und „keine tragende terminologische Rolle" einnimmt, als „Konzept" aber „durchaus als zentrales Motiv des marxschen Denkens" zu verstehen sei.[40] Dennoch – dies vorausgeschickt – können selbst diese wenigen Textstellen, in denen bei Marx das Lexem ‚Muße' aufscheint, durchaus erhellend sein, um anhand der russischen Übertragungen den Blick für die Semantik von *dosug* zu schärfen. Karamzins bereits erwähnte Übersetzung des deutschen Begriffs ‚Muße' als *dosug* scheint eigentlich so eindeutig und unproblematisch, dass man vermuten könnte, in russischen Ausgaben der Texte

[38] Vgl. Schlawin, „Meiden Sie Untätigkeit, sie ist die Mutter aller Laster …" sowie Elisabeth Cheauré, „Muße-Konzeptionen. Theorie und Praxis am Beispiel von Handarbeiten im Russland des 19. Jahrhunderts", in: Sonja Koroliov/Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main 2017, 39–65; Elisabeth Cheauré, „Muße, Gender – und ein Selbstmord. Zur Funktion von Handarbeiten in L. N. Tolstojs *Anna Karenina*", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 401–418.

[39] Dazu ausführlich Cheauré, „Muße à la russe", 2–7.

[40] Vgl. Jochen Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx", im vorliegenden Band.

von Marx sei das Lexem ‚Muße' eigentlich genauso zu übersetzen. Dies ist aber nicht der Fall und belegt damit indirekt die Bedeutungsverschiebungen von *dosug* im Laufe des 19. Jahrhunderts.

3. Übersetzungskonfusionen: Karl Marx

Der Plan, eine russische Übersetzung von Marx' *Kapital* (1867) zu veröffentlichen, wurde bereits ein Jahr nach dem Erscheinen des Werks angedacht[41] und im März 1872 mit 3000 Exemplaren in der Druckerei von Nikolaj Petrovič Poljakov (1843–1905) tatsächlich realisiert. Diese Übersetzung hat eine eigene, komplizierte Geschichte; mehrere Akteure waren als Übersetzer beteiligt, im Wesentlichen der Revolutionär German Aleksandrovič Lopatin (1845–1918) und der Ökonom Nikolaj Francevič Daniel'son (1844–1918).[42] Als erste Übersetzung weltweit kommt dieser Ausgabe nicht nur große symbolische Bedeutung zu, sondern sie stellt auch eine wichtige Quelle für unsere Fragestellung nach der historischen Semantik von *dosug* dar. Eine weitere, heute schwer zugängliche und daher hier in die Analyse auch nicht einbezogene Übersetzung folgte in Minsk 1899[43]. Für diese Übersetzung zeichneten die Revolutionärin Evgenija Adol'fovna Gurvič (1861–1940) und der frühere *Narodnik* Lev Markovič Zak (1852–1897) verantwortlich.

In den Jahren 1907–1909[44] erschien schließlich die später auch für die Sowjetunion maßgebliche Übersetzung unter der Ägide von Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov (1870–1928); die Übersetzer waren Ivan Ivanovič Stepanov-Skvorcov[45] (1870–1928) und Vladimir Aleksandrovič Bazarov (1874–1939). Diese Übersetzung wurde in mehrere Ausgaben, so 1937[46] in die russische Ge-

[41] Anna Uroeva, „Bevor Nikolaj F. Daniel'son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx' Hauptwerk", in: Rolf Hecker u. a. (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2012), Hamburg 2014, 123–134, 123.

[42] Karl Marks, *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapitala*, übers. v. German A. Lopatin und Nikolaj F. Daniel'son, hg. v. Nikolaj P. Poljakov, Sankt-Peterburg 1872. Hecker weist darauf hin, dass die Geschichte dieser Übersetzung bereits mehrfach untersucht wurde: Rolf Hecker, „Nikolaj F. Daniel'son und die russische *Kapital*-Übersetzung", in: Hecker u. a. (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2012), Hamburg 2014, 135–147; vgl. auch Larisa R. Mis'kevič/Aleksandr Ju. Čepurenko, „‚Kapital' Marksa na russkom jazyke", in: *Kommunist* 15 (1982), 26–37.

[43] Karl Marks, *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapitala*, Perevod s 4-go nemeckogo izdanija, proverennogo Fridrichom Ėngel'som, pod. red. Petra Struve, Minsk 1899.

[44] Karl Marks, *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, Pod. red. V. Bazarova i I. Stepanova, Obšč. red. A. Bogdanova, Moskva 1907–1909.

[45] Ivan Stepanov-Skvorcov erscheint manchmal auch unter dem Namen Skvorcov-Stepanov. Der eigentliche Familienname war Skvorcov, das literarische Pseudonym, unter dem auch die Marx-Übersetzung erschien, Stepanov.

[46] Karl Marks, *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapi-*

samtausgabe der Werke von Marx und später in unzählige weitere Textausgaben übernommen. Im Folgenden sollen nun einschlägige Textstellen der russischen Ausgaben des *Kapitals* von 1872 und 1909 (identisch mit der Ausgabe von 1937) miteinander verglichen werden.

Bereits ein erster Blick auf die (wenigen) Textstellen im *Kapital*, in denen Marx das Lexem ‚Muße' gebraucht, macht deutlich: Die Übersetzer zeigen eine gewisse Scheu, das naheliegende russische Lexem ‚dosug' zu verwenden. Vielmehr scheint dieses Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts tatsächlich diskreditiert bzw. semantisch zu vieldeutig zu sein. Die Übersetzer wählen daher fast immer andere Lexeme aus den Wortfeldern ‚freie Zeit' (svobodnoe vremja) und ‚Erholung' (otdych), um die offenbar gewünschte semantische Eindeutigkeit zu vermitteln. Diese Strategie soll an einigen Beispielen erläutert werden:

Als im Jahr 1848 die Zehnstundenbill durchs Parlament ging, oktroyierten die Fabrikanten einigen Normalarbeitern in den ländlichen, zwischen den Grafschaften Dorset und Somerset zerstreut liegenden Flachsspinnereien eine Gegenpetition, worin es u. a. heißt: „Eure Bittsteller, Eltern, glauben, daß eine zusätzliche *Mußestunde* weiter keinen Erfolg haben kann als die Demoralisation ihrer Kinder, denn *Müßiggang* ist alles Lasters Anfang."[47] [Hervorhebung EC]

In der Übersetzung von Poljakov wird ‚Müßiggang' dem Sprachgebrauch der Zeit entsprechend mit *prazdnost'*, aber auch die ‚Mußestunde' mit dem *prazdnost'* entsprechenden Adjektiv (‚prazdnyj čas' – wörtlich: müßige Stunde) übersetzt. Damit wird die pejorative Bedeutung von ‚Müßiggang', der seitens der Fabrikanten den Arbeiterfamilien und ihren Kindern unterstellt wird, sogar noch verstärkt:

[…] Мы, податели этой петиціи, родители дѣтей, работающихъ на фабрикахъ, думаемъ, что лишній *праздный часъ* не можетъ имѣть никакихъ другихъ послѣдствій, кромѣ деморализации нашихъ дѣтей; такъ какъ *праздность* есть начало всякаго порока.[48]

[…] wir, die Einreicher dieser Petition, Eltern der Kinder, die in diesen Fabriken arbeiten, denken, dass eine überflüssige *müßige Stunde* keine anderen Folgen haben könnte als eine Demoralisierung unserer Kinder; weil der *Müßiggang* der Anfang allen Lasters ist.

In der Übersetzung von V. Bazarov und I. Stepanov (1907 bzw. 1937) wird diese Tendenz bestätigt, indem das Lexem *prazdnost'* im Genetiv (čas prazdnosti) wiederholt wird:

---

tala, pod red. V. Adoratskogo, per. I. I. Stepanova-Skvorcova, Moskva/Leningrad 1937 (Karl Marks/Fridrich Ėngel's, *Sočinenija v 29 t.*, [1 izdanie], Moskva/Leningrad 1928–1946, t. 17).

[47] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals* (Marx Engels Werke [MEW], Bd. 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962, 241–242, Fußnote 32a im Zitat.

[48] Marks, *Kapital,* 1872, 173, Fn. 35.

[…] Мы, просители-родители, полагаем, что добавочный *час праздности* не может иметь никакого иного результата, кроме деморализации наших детей, ибо *праздность* – мать всех пороков.[49]

[…] Wir, die Bittsteller-Eltern, glauben, dass eine zusätzliche *Stunde des Müßiggangs* kein anderes Resultat haben könnte, als eine Demoralisierung unserer Kinder, weil *Müßiggang* die Mutter aller Laster ist.

In einer Fußnote referiert Marx in Band I des *Kapitals* den erschütternden Bericht der *Children's Employment Commission. Fourth Report* von 1865, wo es u. a. heißt:

Ein gewisses Quantum Hitze mag über das jetzige Maß hinaus verwüstet werden infolge von Sicherung regulärer Mahlzeiten, aber selbst in Geldwert ist es nichts, verglichen mit der Verwüstung von Lebenskraft (the waste of animal power), die jetzt dem Königreich daraus erwächst, daß in den Glashütten beschäftigte und im Wachstum begriffene Kinder nicht einmal die *Muße* finden, ihre Speisen bequem einzunehmen und zu verdauen.[50]

Erstaunlicherweise wird auch hier das offenbar für das russische Publikum im Kontext der Arbeiterproblematik diskreditierte Lexem ‚dosug' nicht verwendet. In der ersten Übersetzung wird in der entsprechenden Passage für Muße ‚otdych' gebraucht, also ‚Erholung' („не имѣютъ ни минуты *отдыха*"[51] – „sie haben keine Minute *Erholung*"), während Stepanov und Bazarov ‚Muße' mit ‚svobodnoe vremja' übersetzen und damit vor allem den Zeitfaktor betonen: „не имеют *свободного времени*, чтобы спокойно принять и переварить пищу."[52] („sie haben keine *freie Zeit*, um ruhig die Speise einzunehmen und zu verdauen").

Damit ist auch die häufigste Form, ‚Muße' in *Kapital* ins Russische zu übersetzen, genannt: *svobodnoe vremja* (‚freie Zeit').[53] Dem Konzept ‚Zeit' wird also ein Vorrang gegenüber ‚Muße' eingeräumt, wenn etwa in der russischen Übersetzung von 1872 das Zitat „Die Arbeiterfrauen fänden jetzt die nötige *Muße*, ihren Kindern die Brust zu reichen, statt sie mit Godfrey's Cordial (einem Opiat) zu

[49] Marks, *Kapital*, 1937, 250, Fn. 32a.

[50] Marx, *Kapital 1* (MEW 23), 279, Fn. 103 im Zitat.

[51] Marks, *Kapital*, 1872, 211, Fn. 107.

[52] Marks, *Kapital*, 1937, 289, Fn. 103.

[53] Weitere Beispiele sind: „Was ihm [einem asiatischen Brotschneider] die Gunst der Natur unmittelbar gibt, ist viel *Mußezeit*." (Marx, *Kapital 1* [MEW 23], 538); „Природа даетъ ему непосредственно въ даръ много *свободнаго времени*." (Marks, *Kapital*, 1872, 449–450); „Благоприятные естественные условия дают ему непосредственно лишь одно – избыток *свободного времени*." (Marks, *Kapital*, 1937, 563).

„Die Lohnarbeiter der Agrikultur bestanden teils aus Bauern, die ihre *Mußezeit* durch Arbeit bei großen Grundeigentümern verwerteten […]." (Marx, *Kapital 1* [MEW 23], 745); „Земледѣльческіе наемные рабочіе состояли частью изъ крестьянъ, которые употребляли свое *свободное время* на работы у крупныхъ поземельныхъ собственниковъ […]." (Marks, *Kapital*, 1872, 615); „Земледельческие наемные рабочие состояли частью из крестьян, употреблявших *свободное время* на работу у крупных земельных собственников […]." (Marks, *Kapital*, 1937, 785).

vergiften."[54] übersetzt wird mit: „[…] у женъ рабочихъ теперь есть *время* для кормленія грудью дѣтей […]"[55] („die Frauen der Arbeiter haben jetzt *Zeit* für die Ernährung der Kinder mit der Brust […]"); die spätere Übersetzung dagegen gebraucht hier – nahe am Original – in beinahe einmaliger Weise *dosug*: „Жены рабочих находят теперь *необходимый досуг* […]."[56] („Die Frauen der Arbeiter finden jetzt die *nötige Muße* […]").

In den russischen Übersetzungen des ersten Bandes des *Kapitals* (in den beiden anderen Bänden scheint das Lexem ‚Muße' nicht auf) wird also ‚Muße' mit ‚vremja' (Zeit) bzw. ‚svobodnoe vremja' (freie Zeit) eher auf temporale Aspekte reduziert. ‚Muße' wird nur in der Verbindung ‚Erholung und Muße' mit *dosug* und den damit verbundenen qualitativen Aspekten übersetzt:

> Im Interesse der öffentlichen Moral, für die Aufziehung einer tüchtigen Bevölkerung, und um der großen Masse des Volks einen vernünftigen Lebensgenuß zu verschaffen, muß darauf gedrungen werden, daß in allen Geschäftszweigen ein Teil jedes Arbeitstags reserviert werde für *Erholung und Muße* […].[57]

Entsprechend heißt es auf Russisch: „[…] нѣкоторая часть каждаго рабочаго дня была бы отдѣлена для *отдыха и досуга*"[58] („ein gewisser Teil jedes Arbeitstags wäre abgeteilt für *Erholung und Muße*") bzw. „[…] часть каждого рабочего дня оставалась для *отдыха и досуга*"[59] („ein Teil jedes Arbeitstags blieb für *Erholung und Muße*").

Nur in einer einzigen Textstelle wird ‚Muße' in beiden Übersetzungen mit *dosug* wiedergegeben, und dies scheint bemerkenswert. Denn hier verwendet Marx ‚Muße' als Zitat und zeigt dabei den für ihn typischen sarkastischen Ton:

> Dies hält ihn nicht ab, die Fabrikarbeiter zu einem Dankgebet an die Vorsehung aufzufordern, die ihnen durch die Maschinerie „die *Muße* verschafft habe, über ihre unsterblichen Interessen nachzudenken".[60]

> Это не мѣшаетъ ему приглашать рабочихъ приносить благодарственную молитву провидѣнію, которое „создало" имъ, посредствомъ машины, „*досугъ*, чтобы подумать о загробной жизни".[61]

> Это не мешает ему приглашать фабричных рабочих к благодарственной молитве провидению за то, что оно посредством машин „создало им *досуг* для размышлений о своих неумирающих интересах".[62]

---

[54] Marx, *Kapital 1* (MEW 23), 416, Fn. 120.
[55] Marks, *Kapital*, 1872, 349, Fn. 125.
[56] Marks, *Kapital*, 1937, 434, Fn. 120.
[57] Marx, *Kapital 1* (MEW 23), 294, Fußnote 131 im Zitat.
[58] Marks, *Kapital*, 1872, 227, Fn. 135.
[59] Marks, *Kapital*, 1937, 305–306, Fn. 131.
[60] Marx, *Kapital 1* (MEW 23), 461.
[61] Marks, *Kapital*, 1872, 386.
[62] Marks, *Kapital*, 1937, 480.

‚Dosug' wird hier direkt und hoch ironisch in den Mund des Fabrikherrn bzw. Ausbeuters gelegt. Dies könnte als weiterer Beleg für den oben formulierten Befund zur Entwicklung der Semantik von *dosug* im ausgehenden 19. Jahrhundert gelten: *dosug* wird als Marker für Privilegien des Adels und des aufkommenden Unternehmertums sowie – in travestierter Ausprägung – im Kontext devianten Verhaltens unterer Bevölkerungsschichten zunehmend pejorativ verwendet.

In jenen Texten von Marx aber, die später ins Russische übersetzt wurden, wird das Lexem ‚Muße' allerdings fast ausnahmslos und selbstverständlich mit ‚dosug' wiedergegeben.[63] Dies könnte damit zusammenhängen, dass in jenen programmatischen theoretischen Schriften der frühen Sowjetzeit, in denen es vorrangig um eine neue Organisation von ‚Zeit' geht, *dosug* wieder eine zunehmend prominente Rolle spielt.[64]

Es hat fast den Anschein, als sollten durch (neuerliche) Nobilitierung des Lexems ‚dosug' (im Sinne von ‚Muße') auch auf sprachlicher Ebene die Privilegien der gehobenen Schichten vorrevolutionärer Zeit nunmehr auf den ‚Neuen Menschen' der sowjetischen Gesellschaft übertragen werden. Dass ein solcher Gebrauch von ‚dosug' allerdings nur für relativ kurze Zeit zu beobachten ist und im Weiteren dann über längere Phasen fast ausnahmslos durch ‚otdych' (Erholung) bzw. ‚svobodnoe vremja' (freie Zeit) ersetzt wird, ist ideologisch begründet und damit politisch-programmatisch motiviert. Dies soll im Folgenden gezeigt werden.

---

[63] Von den zahlreichen Beispielen sei hier nur eines angeführt: „Was wird somit Peter schließlich mehr verdient haben als Paul? Arbeitsstunden? Nein. Er wird nur *Mußestunden* verdient haben, er wird gezwungen sein, während sechs Stunden den Faulenzer zu spielen. Und damit dieses neue Nichtstuerrecht von der neuen Gesellschaft nicht nur geduldet, sondern sogar geschätzt werde, muß diese ihr höchstes Glück in der Faulheit finden und die Arbeit sie wie eine Fessel bedrücken, der sie sich um jeden Preis zu entledigen hat. Und wenn wenigstens, um auf unser Beispiel zurückzukommen, diese *Mußestunden*, die Peter an Paul verdient hat, ein wirklicher Profit wären!" (Karl Marx, „Das Elend der Philosophie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 4 [MEW 4], hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1977, 63–182, 103).

„Итак, что же, в конце концов, выигрывает Петр по сравнению с Павлом? Рабочие часы? Нет. Он выигрывает только *часы досуга*, он будет вынужден бить баклуши в продолжение шести часов. Чтобы не только терпеть это новое право безделья, но еще и дорожить им, будущее общество должно видеть в лености величайшее благополучие, считать труд тяжелым бременем, от которого следует избавиться во что бы то ни стало. И если бы еще эти *часы досуга* были для Петра действительным выигрышем!" (Karl Marks, „Niščeta filosofii", in: Karl Marks/Fridrich Ėngel's, *Sočinenija v 29 t.*, [1 izdanie], t. 5: *Issledovanija. Stat'i 1845–1848*, übers. v. Stepanov-Skvorcov, hg. v. D. Rjazanov, Moskva 1929, 295–416, 336–337).

[64] Dazu auch Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis", im vorliegenden Band.

4. Sowjetische ‚Muße' und ‚Erholung'

4.1. ‚dosug'

Marina Gerber[65] hat richtig beobachtet, dass sich erst in der dritten Auflage in der *Großen Sowjetenzyklopädie* (Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija; BSĖ), also in den 1970er Jahren, Einträge zu *dosug*, *svobodnoe vremja* (freie Zeit) sowie *vneraboče vremja* (arbeitsfreie Zeit) finden. In der ersten Auflage der *Sowjetenzyklopädie* (1926–1933) erscheint *dosug* – von einer unbedeutenden Ausnahme abgesehen – erstaunlicherweise lediglich im Sinne von *σχολή* im Schlagwort zu Aristoteles und hier im Zusammenhang mit dessen Staatsphilosophie; der sozialkritisch-polemische Gebrauch ist hier offensichtlich:

> Однако, он оправдывает рабство, как институт, необходимый для домашней и общественной жизни: без рабов граждане не могли бы пользоваться *досугом* […].[66]
>
> Er [Aristoteles] rechtfertigt jedoch die Sklaverei, die unumgänglich für das private und öffentliche Leben sei: ohne Sklaven wären die Bürger nicht in der Lage, *dosug* zu genießen […].

Dieser Vorbehalt gegen das Lexem *dosug* als Sinnbild einer ausbeuterischen Gesellschaft ändert sich auch in der zweiten Auflage aus den 1950er Jahren nicht. Im Unterschied zur ersten Auflage finden sich nunmehr aber unter Hinweis auf das seit 1936 verfassungsrechtlich geschützte „Recht auf Erholung" (*pravo na otdych*)[67] immerhin – inhaltlich weitgehend identische – Lemmata zu *otdych* (Erholung)[68] und *rekreacija* (Wiederherstellung)[69]. Unter ‚Erholung' (‚otdych') wird die „vorübergehende Pause von der Arbeit mit dem Ziel der Wiederherstellung der Kräfte und der Verbesserung der Arbeitsfähigkeit"[70] verstanden. Das Lexem ‚otdych' umfasst damit sowohl den temporären Aspekt eines ‚arbeitsfreien' Zeitraums als auch seinen Inhalt und das (erwünschte) Resultat, das durchaus ökonomischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen ist bzw. sein soll: Je besser diese ‚Phase der Erholung' organisiert ist, desto besser wird das Ergebnis hinsichtlich der anzustrebenden Produktivität im Arbeitsprozess sein. Wichtig ist dabei auch der fast als Imperativ formulierte Hinweis, dass weder der tägliche noch der wöchentliche ‚otdych' (und entsprechend auch nicht der Jahresurlaub) „passiv" sein sollten:

---

[65] Vgl. ihren Beitrag in diesem Band.

[66] Vladimir Ivanovskij, „Aristotel'", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [1 izdanie], hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 3: *Anrio–Atoksil*, Moskva 1926, 326–336, 335.

[67] Vgl. hierzu den Beitrag von Svetlana Malyševa in diesem Band.

[68] Sergej A. Kosilov, „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [2 izdanie], hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 31: *Oloncho–Panino*, Moskva 1955, 383–384.

[69] „Rekreacija", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [2 izdanie], hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 36: *Rakovnik–„Romėn"*, Moskva 1955, 321.

[70] „Отдых – временный перерыв работы, ведущий к восстановлению сил и способствующий повышению работоспособности." (Kosilov, „Otdych", 383).

Ежедневный и еженедельный О. также не должен быть пассивным. Его содержанием должно быть переключение на другой вид работы, физич. культуру, общественную работу, удовлетворение культурных потребностей. Ежегодный О. – жизненно важная необходимость. Во время ежегодного отпуска рекомендуется отдыхать также активно, переменив обстановку и используя целебные силы природы (воздух, вода, солнце и. др.).[71]

Die tägliche und wöchentliche E[rholung] soll auch nicht passiv sein. Ihr Inhalt soll auf eine andere Einstellung[72] zur Arbeit, auf Körperkultur, auf öffentliche Arbeit, auf Befriedigung der kulturellen Bedürfnisse ausgerichtet sein. Die jährliche E[rholung] ist eine vitale Lebensnotwendigkeit. Während des Jahresurlaubs wird angeraten, sich ebenfalls aktiv zu erholen, die Umstände zu verändern und die heilenden Kräfte der Natur (Luft, Wasser, Sonne usw.) zu nutzen.

Die dritte Auflage von BSĖ aus den 1970er Jahren ist insofern interessant, als sich hier erstmals – wenn auch knapp und vage – Definitionen sowohl von ‚svobodnoe vremja' (freie Zeit) als auch ‚dosug' finden. Dabei werden die beiden Begriffe weitgehend synonym gesetzt:

Досуг, часть внерабочего времени, к[ото]рая остаётся у человека после исполнения непреложных непроизводственных обязанностей (передвижение на работу и с работы, сон, приём пищи и др. виды бытового самообслуживания). […][73]

Dosug, der Anteil der arbeitsfreien Zeit, der dem Menschen übrigbleibt, nach der Erfüllung der unerlässlichen, nicht mit der Produktion zusammenhängenden Pflichten (Pendeln zur und von der Arbeit, Schlaf, Einnehmen des Essens u. a. Arten der alltäglichen Selbstversorgung). […]

Wichtig ist in diesem Zusammenhang die klare Definition von ‚arbeitsfreier Zeit' als jener Zeit, die nicht von der notwendigen Arbeit in der Produktion beansprucht ist. Ausgangspunkt und alleiniger Maßstab ist somit die Arbeitszeit; die verbleibende ‚arbeitsfreie Zeit' (*vnerabočee vremja*) wird aber durch die genannten Zeitfaktoren (Wege von und zur Arbeitsstelle, elementare Lebensbedürfnisse wie Essen, Schlafen usw.) so weit ausdifferenziert bzw. reduziert, bis als nicht verplanter Rest, die ‚freie Zeit' (*svobodnoe vremja* bzw. *dosug*) im eigentlichen Sinne, übrigbleibt. Konkret heißt es folgend:

Свободное время, часть *внерабочего времени* (в границах суток, недели, года), остающаяся у человека (группы общества) за вычетом разного рода непреложных, необходимых затрат. Границы с[вободного] в[ремени] определяются на основе различения в составе общего времени жизнедеятельности людей собственно рабочего времени (включая дополнит[ельный] труд с целью заработка) и внерабочего

[71] Kosilov, „Otdych", 384.

[72] Diese Formel, Erholung als Wechsel der Aktivität zu begreifen, bleibt auch nach dem Zerfall der Sowjetunion produktiv und findet sich etwa in den Narrativen der postsowjetischen Gartenbesitzer, die „zur Erholung" auf ihren Grundstücken/*dači* arbeiten. Vgl. den Beitrag von Aleksandra Kasatkina im vorliegenden Band.

[73] Ėduard M. Mirskij, „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 8: *Debitor–Evkalipt*, Moskva 1972, 468.

времени и выделения в составе последнего различных элементов занятого (несвободного) времени. […][74]

Freie Zeit, der Anteil der *arbeitsfreien Zeit* (in Tagen, Wochen, Jahren), der dem Menschen (einer Gruppe der Gesellschaft) nach dem Abzug verschiedenartiger notwendiger Aufwendungen übrigbleibt. Die Grenzen der f[reien] Z[eit] werden aufgrund der Unterscheidung der Gesamtzeit der Tätigkeit der Menschen (inklusive zusätzlicher Arbeit mit Erwerbszweck) und der arbeitsfreien Zeit sowie bei der Letztgenannten durch den Abzug unterschiedlicher Elemente von beschäftigter (nicht freier) Zeit bestimmt. […]

Unter Verweis auf die Bedeutung der ‚freien Zeit' (*svobodnoe vremja*) für die marxistische Auffassung einer neuen sozialistischen Gesellschaft wird in der BSĖ auch das Grundverständnis von *dosug* formuliert:

Разумное использование Д. во все большей степени служит для восстановления сил индивида, затраченных им в процессе производств. деятельности и исполнения непреложных обязанностей, для его духовного и физич. развития. В социалистич. обществе в условиях научно-технич. революции всё большее значение приобретает последняя функция Д., т. к. она, обеспечивая устойчивое удовлетворение физич. и духовных потребностей каждого человека, способствует дальнейшему повышению продуктивности его производств. труда, более быстрому и лёгкому овладению новыми профессиями и полноценному участию в жизни общества.[75]

Der vernünftige Gebrauch von *D*[*osug*] dient in immer größerem Maße zur Wiederherstellung der Kräfte des Individuums, die es in der Produk[tions]tätigkeit und bei der Ausführung unvermeidbarer Verpflichtungen verloren hat, zur geistigen und phys[ischen] Entwicklung. In der sozialist[ischen] Gesellschaft, unter den Bedingungen der wissenschaftlich-techn[ischen] Revolution bekommt die letztgenannte Funktion des *D*[*osug*] immer größere Bedeutung, weil sie der nachhaltigen Zufriedenheit der phys[ischen] und geistigen Bedürfnisse jedes Menschen dient, die Produktivität seiner Produktionsarbeit weiter steigert, schneller und leichter Beherrschung neuer Berufe und die volle Teilnahme am Leben der Gesellschaft ermöglicht.

Dosug erscheint hier in zweifacher Weise bestimmt: Zum einen mit Blick auf individuelle geistige und körperliche Entwicklung, die – zum anderen – zur Steigerung der Produktivität durch Aneignung neuer Technologien funktionalisiert wird und darüber hinaus die Integration in die Gesellschaft sichern soll. Diese Lesart wird durch das Attribut ‚vernünftig' („разумное использование Д."; „vernünftiger Gebrauch von *D*[*osug*]") noch verstärkt, denn dieses Adjektiv impliziert, dass auch ein ‚unvernünftiger', also diesen Zielen nicht entsprechender *dosug* existieren könne, der entsprechend zu bekämpfen sei.

Dieser erste Befund zur Klärung der Semantik von ‚svobodnoe vremja', ‚dosug' und ‚otdych' ist also zunächst eigentlich wenig ergiebig: ‚svobodnoe vremja' und ‚dosug' werden – im Unterschied zu ‚otdych' – erst sehr spät, in den

[74] Boris A. Grušin, „Svobodnoe vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 23: *Saflor–Soan*, Moskva 1976, 87–88, 87.

[75] Mirskij, „Dosug", 468.

1970er Jahren, als Schlagwörter in die maßgebliche sowjetische Enzyklopädie aufgenommen und dabei mehr oder weniger synonym gebraucht, und zwar im Sinne eines ‚Zeitraums', dessen Inhalt zwar weiter nicht definiert ist, der aber einer deutlichen Zielsetzung unterliegt. Alle genannten Lexeme umfassen dabei sowohl den ‚Zeitraum' als auch das (erwünschte) Resultat, nämlich im weitesten Sinne die ‚Wiederherstellung der Kräfte' für den Produktionsprozess.

Die Genese dieser Konzeption, dass ‚freie Zeit' (also ‚svobodnoe vremja' bzw. ‚dosug') für ‚otdych' genutzt werden solle oder gar müsse, bleibt damit zunächst ungeklärt; sie kann nur mit Blick auf die historische Semantik der Lexeme, insbesondere seit den 1920er Jahren beantwortet werden. Denn – wie bereits an anderer Stelle ausgeführt[76] – ist mit dem Kontrollanspruch über die ‚freie Zeit' und den *dosug* der Bürgerinnen und Bürger im jungen Sowjetstaat eines der wichtigsten Instrumente zum Aufbau der ‚Neuen Welt' des Sozialismus und dessen ‚Neuen Menschen' genannt. Daher soll im Folgenden die semantische Bandbreite von ‚dosug' und ‚otdych' für die sowjetische Zeit beleuchtet werden.

4.2. ‚dosug'

Der Begriff *dosug* ist in den zahlreichen Propagandaschriften und Handlungsanleitungen der sowjetischen 1920er Jahre fast allgegenwärtig; in manchen Handreichungen, etwa für den ‚kulturellen *dosug*' Jugendlicher[77], taucht der Begriff sogar direkt im Titel auf. Aber auch in anderen programmatischen Publikationen spielt *dosug* eine wichtige Rolle. Dies sei am Beispiel einer Publikation von 1927 mit dem Titel *Arbeiter und Arbeiterin, geht in den Klub*[78] gezeigt. Diese schmale Veröffentlichung mit knapp 70 Seiten ist vor allem interessant, weil hier bereits im ersten Satz eine Definition von ‚dosug' gegeben wird. Unter der Überschrift „Bedeutung des *dosug*" („Значение *досуга*") heißt es:

Досуг это – то время, когда рабочий или работница, отработав положенное время на производстве и выполнив свои домашние дела, имеет возможность отдохнуть, подумать о себе.[79]

[76] Vgl. Cheauré/Gimmel, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis", im vorliegenden Band.

[77] *Za kul'turnyj dosug molodeži. Informacionnyj obzor. Aprel' 1928*, Moskva 1928; Vgl. auch Valentin L. Mol'vo, *Kak my organizovali rabočij dosug*, Moskva 1934; Mirra N. Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika v sem'e*, Moskva 1940; Samson V. Gljazer, *Zimnij dosug*, Moskva 1934; Nikolaj A. Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, Moskva 1934; Boris A. Galin, *Organizuem svoj dosug*, Moskva 1927; Samson V. Gljazer/N. Kopievskij, *Dosug bezbožnika*, Moskva 1930; S. N. Golikov, *Krasnoarmejskij dosug*, Moskva 1929. Diese Beispiele diskutiert Il'ja Dokučaev („Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft") in diesem Band.

[78] V. Budrin, *Rabočij i rabotnica, idite v klub. S illjustracijami*, Leningrad 1927.

[79] Budrin, *Rabočij i rabotnica*, 3.

Dosug – das ist die Zeit, wenn der Arbeiter oder die Arbeiterin, nachdem sie die vorgegebene Zeit in der Produktion abgearbeitet und ihre häuslichen Aufgaben erfüllt haben, die Möglichkeit haben sich zu erholen, über sich nachzudenken.

Mit der Formulierung „über sich nachdenken" („подумать о себе"), also einem reflexiven Moment, lässt *dosug* durchaus an deutsche „Muße" denken. Implizit auf marxsche Überlegungen zurückgreifend, wird im Anschluss *dosug* dementsprechend auch als ein Privileg definiert, das unter früheren Verhältnissen den Werktätigen bewusst vorenthalten worden sei, um deren „Nachdenken" über die eigene Situation zu verhindern. Der Gedanke, dass *dosug* auch politische Sprengkraft zukommen kann, klingt damit durchaus an; zugleich wird aber dann ohne weitere Problematisierung *dosug* mit ‚freier Zeit' (svobodnoe vremja) synonym gesetzt und vor allem auch inhaltlich gefüllt: Körperertüchtigung, Wissenserwerb, Kontaktpflege mit den Genossen stehen nunmehr auf der Agenda des *dosug* sozialistischer Prägung.[80] Über den Inhalt ist vor allem aber auch der Zweck definiert: „Dieser Aufbau des neuen Lebens erfordert große Aufmerksamkeit dafür, wie wir den *dosug* nutzen."[81] Die semantische Einengung von ‚dosug' auf das temporäre Moment der ‚freien Zeit' bei gleichzeitiger inhaltlicher Füllung und Zweckhaftigkeit wird noch durch einen räumlichen Aspekt erweitert: Der ideale Raum für den *dosug* sei der Arbeiterklub, der die ‚freie Zeit' (svobodnoe vremja) schütze, bei persönlichen Schwierigkeiten unterstützen könne, gesundheitsfördernd und unterhaltend sei und die erwünschten Fähigkeiten und Kenntnisse verleihe.[82]

Eine Interpretation von ‚dosug' in Sinne von ‚Muße' kann damit schwerlich aufrecht erhalten bleiben; die neue ‚sozialistische' Semantik legt eher eine Definition nahe, die etwa so klingen könnte: Praktik in freier Zeit (also nach geleisteter Arbeit und den notwendigen Haushaltstätigkeiten) in einem klar definierten Rahmen bzw. Raum sowie einer ebenso klar definierten sozialen Einbettung (konkret: Kollektiv) und unter doppelter Zielsetzung: Erholung für den weiteren Arbeitsprozess und (Selbst-)Erziehung zum ‚Neuen Menschen'.

In dieser Bedeutung findet sich ‚dosug' mutatis mutandis in zahlreichen, insbesondere offiziösen pädagogischen und soziologischen Publikationen der 1920er und 1930er Jahre, etwa in einer „Reklame", die sich in der von 1919 bis 1929 vom Volkskommissariat für Bildung herausgegebenen Zeitschrift *V masterskoj prirody* (In der Werkstatt der Natur) findet:

---

[80] „В свободное от работы и занятий время он [трудящийся] крепнет телом, набирает знания, сближается с товарищами …" (Budrin, *Rabočij i rabotnica*, 3).

[81] „Это строительство новой жизни требует большого внимания к тому, как мы пользуемся своим досугом." (Budrin, *Rabočij i rabotnica*, 4).

[82] „[…] сберегает наше свободное время, помогает в личных затруднениях, оздоровляет нас, дает нам отдых и развлечения, необходимые знания и уменье." (Budrin, *Rabočij i rabotnica*, 19).

Воспитывать дух любознательности, возбуждать интерес к активному изучению природы, руководить научной самодеятельностью читателей в области естествознания, наполнять их *досуг* полезными занятиями и образовательными развлечениями.[83]

Den Geist der Wissbegier zu erziehen, das Interesse zu einem aktiven Studium der Natur, die Leser zu wissenschaftlicher Selbstbetätigung auf dem Feld der Naturwissenschaft anzuleiten, ihren *dosug* mit nützlichen Beschäftigungen und bildenden Vergnügungen zu füllen.

Leonid Michajlovič Zakovskij (1894–1938), einer der prominenten Akteure der stalinistischen „Säuberungen" – letztlich fiel er diesen selbst zum Opfer –, legte ein Jahr vor seiner Hinrichtung eine agitatorische Schrift mit dem sprechenden Titel *Spione, Diversanten und Schädlinge vernichten wir bis zum Ende!* (Špionov, diversantov i vreditelej uničtožim do konca!). Selbst hier wird das Postulat nach entsprechender Organisation des *dosug* im oben genannten Sinne ins Feld geführt:

Чтобы предотвратить такие факты, комсомольским организациям необходимо прежде всего хорошо организовать *досуг* молодежи и все время держать в поле своего влияния молодежь.[84]

Um solchen Fakten vorzubeugen, müssen die Komsomol-Organisationen unbedingt und in erster Linie den *dosug* der Jugend organisieren und zu jeder Zeit die Jugend unter ihrem Einfluss halten.

Den *dosug* ‚richtig', d. h. ‚nützlich' zu verbringen, galt offensichtlich als Ausweis besonderer Integrität („Dem Kapitän Chvoščinskij aus dem Balašovskij-Regiment wurde in seine ausgezeichnete Beurteilung geschrieben: ‚Seinen *dosug* widmet er der Selbstbildung'."[85]) oder als Ausweis demokratischer Strukturen („Eine freie Demokratie, die diesen *dosug* erkämpft hat, wird zu einer aufgeklärten Demokratie, wenn sie für ihn die beste Bestimmung im Erwerb der Erkenntniskraft, in der Heranführung an die Wissenschaft findet."[86]). Selbst in agitatorischen Gedichten der 1920er Jahre wird der Gedanke, ‚richtigen' *dosug* zu lehren, transportiert: „Ich werde dort lernen, den *dosug* zu verbringen // Unter den Klängen des Radios // in der Lesehütte."[87]

---

[83] „[Reklame]", in: *V masterskoj prirody* 5 (1929), [162].

[84] Leonid M. Zakovskij, *Špionov, diversantov i vreditelej uničtožim do konca!*, Moskva 1937, 16.

[85] „Капитану Балашовского полка Хвощинскому в отличной аттестации написано было ‚*досуг* свой посвящает самообразованию'." (Anton I. Denikin, *Put' russkogo oficera [1953]*, Moskva 2012, 214).

[86] „Свободная демократия, завоевавшая этот *досуг*, станет просвещенной демократией, когда найдет для него лучшее назначение в приобретении силы знания, в приобщении к науке." (Kliment A. Timirjazev, „Privet pervomu russkomu rabočemu fakul'tetu" [1920], in: Timirjazev, *Nauka i demokratija. Sbornik statej. 1904–1919 gg.*, hg. v. Vsevolod N. Stoletov, Moskva 1963, 421–423, 423).

[87] „Я научусь там проводить досуг // Под звуки радио // В избе-читальне!" (Aleksandr

Ungeachtet dieses Nützlichkeitsparadigmas in offiziösen Textsorten findet sich in der Literatur das Lexem ‚dosug' durchaus noch im traditionellen, positiv konnotierten Sinne. Der Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Jurij Nikolaevič Tynjanov (1894–1943) lässt etwa in seinem Roman *Der Tod des Wesir Muchtar* (Smert' Vazir-Muchtara; 1928), der den letzten Lebensjahren des russischen Dramatikers Aleksandr Sergeevič Griboedov (1795–1829) gewidmet ist, seinen Protagonisten sprechen:

„Нужен разбор, *досуг* и спокойствие."
Нессельрод вздохнул. Нужен, нужен *досуг*.
„Гром оружия не дает благоденствия стране."
Это его мысли, его мысли.[88]

„Es braucht Klärung, *dosug* und Ruhe."
Nessel'rod holte tief Luft. Es braucht, es braucht *dosug*.
„Das Donnern der Waffen bringt dem Land keinen Wohlstand."
Das sind seine Gedanken, seine Gedanken.

Hier werden reflexive Momente wie das Nachdenken und die Ruhe mit ‚dosug' in Verbindung gebracht. Insgesamt überwiegt aber bereits in den 1920er Jahren eher das Nützlichkeitsparadigma, wie ein Beispiel aus einem Erzähltext der bedeutenden Feministin Aleksandra Michajlovna Kollontaj (1872–1952) belegt:

Видите ли, чтобы „влюбиться", на это надо *досуг*, я много читала романов и знаю, сколько берет времени и сил быть влюбленной.[89]

Seht doch, um sich zu „verlieben", braucht es *dosug*, ich habe viele Romane gelesen und weiß, wieviel es an Zeit und Kräften bedarf, um verliebt zu sein.

Kollontaj fokussiert hier in ihrem 1923 publizierten Text ebenfalls einen ‚vernünftigen dosug', der sich in doppelter Weise von der Vergangenheit absetzen müsse: Zum einen wird hier das Lesen von (nutzlosen) Liebesromanen genannt, zum anderen aber deren fatale Wirkung auf die Psyche der Mädchen und Frauen, deren Lebensziele sich durch diese Konditionierung auf ‚Geliebtwerden' beschränkten. Damit werde die eigentliche Funktion des *dosug*, nämlich auch Frauen die Möglichkeit zur Bildung zu eröffnen, verhindert. Noch in den 1960er Jahren schreibt die bekannte Kinder- und Jugendbuchautorin Zoja Ivanovna Voskresenskaja (1907–1992) in ihrem Text *Das Herz der Mutter* (Serdce materi; 1965): „Ich hoffe, wir werden den *dosug* mit Nutzen verbringen"[90]; zur selben Zeit

A. Žarov, „Garmon'" [1926], in: *Komsomol'skie poėty dvadcatych godov. Sbornik* [Biblioteka poėta. Bol'šaja serija. 3 izd.], hg. v. Michail F. P'janych, Leningrad 1988, 132–143, 135).

[88] Jurij N. Tynjanov, „Smert' Vazir-Muchtara", in: Tynjanov, *Sočinenija v 3 t.*, t. 3, Moskva/Leningrad 1959, 9–458, 94–95.

[89] Aleksandra M. Kollontaj, „Ljubov' trech pokolenij", in: Kollontaj, *Ljubov' pčel trudovych*, Moskva 1923, 3–51, 43.

[90] „Я надеюсь, мы проведем *досуг* с пользой […]." (Zoja I. Voskresenskaja, „Referat", in: Voskresenskaja, *Serdce materi. Rasskazy iz žizni Marii Aleksandrovny Ul'janovoj*, Moskva 1985, 242–248, 247).

bezeichnet die kommunistische Jugendorganisation eine gute Planung des „kulturellen *dosug*" („культурный *досуг*") nach wie vor als „wichtigste Aufgabe".[91]

Wie sehr allerdings gerade diese Formel vom ‚kulturellen *dosug*' als eine Unterform des ‚nützlichen *dosug*' im Laufe der Entwicklung in der Sowjetunion zur leeren Phrase verkommt, zeigt die berühmte Erzählung von Natal'ja Vladimirovna Baranskaja (1908–2004), *Woche um Woche* (Nedelja kak nedelja; 1969). Hier wird der reale Alltag von Frauen zum ersten Mal kritisch thematisiert. Das folgende Zitat ist in einem für unsere Fragestellung wichtigen Kontext zu sehen: Die Ich-Erzählerin soll einen Fragebogen zur ihrem Zeitbudget ausfüllen, eine gängige Praxis innerhalb soziologischer Forschungen in der Frühzeit der Sowjetunion, als das neue Zeitmanagement auch als Zeichen für den Anbruch einer ‚neuen Zeit' einen ersten fulminanten Höhepunkt erlebte:

Сколько часов у меня уходит на: „а) домашнюю работу, б) занятия с детьми, в) культурный досуг". Досуг расшифрован: „радио и телепередачи, посещение кино, театра и проч., чтение, спорт, туризм и проч.".

Эх, досуг, досуг … Слово какое-то неуклюжее „досуг" … „Женщины, боритесь за культурный досуг!" Чушь какая-то … До-суг. Я лично увлекаюсь спортом – бе́гом. Туда бего́м – сюда бего́м. В каждую руку по сумке и … вверх – вниз: троллейбус – автобус, в метро – из метро.[92]

Wie viele Stunden gehen bei mir drauf für: „a) Hausarbeit, b) Beschäftigung mit den Kindern, c) kulturellen *dosug*". Der *dosug* wird aufgegliedert in: „Radio und Fernsehübertragungen, Kinobesuch, Theater usw. Lesen, Sport, Tourismus usw."

Ach, *dosug*, *dosug* … Das Wort ist irgendwie plump, „*dosug*" … „Frauen, kämpft für den kulturellen *dosug*!" Was für ein Blödsinn … *do-sug*. Ich persönlich betreibe gerne Sport – Laufen. Dorthin laufen – hierherlaufen. In jeder Hand eine Tasche und … rauf – runter: Trolleybus – Autobus – in die Metro, aus der Metro heraus.

Dosug avanciert hier zum Marker für die Verlogenheit des sowjetischen Systems, dessen rhetorische Versprechungen und Losungen in keinem Verhältnis zu den realen Lebensumständen, Versorgungsengpässen und nicht zuletzt auch emanzipatorischen Versprechungen für Frauen stehen.

Die Notwendigkeit eines aus sowjetischer Sicht ‚richtigen *dosug*' wird aber auch ex negativo vermittelt. Als größtes Problem ist immer wieder der Alkoholmissbrauch genannt und damit ein Phänomen, das – wie erwähnt – bereits in vorrevolutionärer Zeit den *dosug*-Diskurs prägte. „Wie wir sehen, erstreckt sich der *dosug* bei vielen nicht auf die Stärkung von Geist und Körper"[93], ist etwa

[91] „Участники пленума говорили, что не везде умело организуется *культурный досуг* молодежи." („Važnejšaja zadača komitetov komsomola. S plenuma CK LKSMB", in: *Sel'skaja gazeta*, 22.10.1966, Nr. 245[5179], 3, https://www.oldgazette.ru/sgazeta/22101966/index1.html, abgerufen am 15.02.2021).

[92] Natal'ja V. Baranskaja, „Nedelja kak nedelja. Povest'", in: Baranskaja, *Den' pominovenija. Roman, povest'*, Moskva 1989, 263–317, 269.

[93] „Как видим, у многих *досуг* уходит не на укрепление ума и тела." (Nikolaj P. Tjapugin, *Narodnye zabluždenija i naučnaja pravda ob alkogole*, Moskva 1926, 137).

in einer Schrift mit dem bezeichnenden Titel *Volksverirrungen und die wissenschaftliche Wahrheit über den Alkohol* (Narodnye zabluždenija i naučnaja pravda ob alkogole) aus dem Jahre 1926 zu lesen. In diesen Diskurs schreibt sich Jahrzehnte später und in hoch satirischer Weise auch Venedikt Vasil'evič Erofeev (1938–1990) mit seinem legendären Roman *Moskau – Petuški* (Moskva – Petuški; 1973) ein:

А потом – известное дело: садились, и каждый по-своему убивал свой *досуг*, ведь все-таки у каждого своя мечта и свой темперамент: один – вермут пил, другой, кто попроще – одеколон „Свежесть", а кто с претензией – пил коньяк в международном аэропорту Шереметьево.[94]

Und dann die bekannte Sache: Sie setzten sich und jeder vernichtete seinen *dosug* auf seine eigene Weise, hat doch jeder dennoch seinen eigenen Traum und sein eigenes Temperament: der eine trank Wermut, der andere, etwas schlichter, das Eau de Cologne „Svežest'" [Frische; EC], aber wer Ansprüche hatte – trank Cognac im Internationalen Flughafen Šeremet'evo.

Erofeev ironisiert hier die ideologische Aufladung von *dosug* durch die Sowjets und deren Diskurse um einen ‚nützlichen' bzw. einen ‚kulturellen *dosug*'. Ein prägnantes Beispiel soll diese ideologischen Implikationen verdeutlichen:

За культурный, разумный и трезвый *досуг*, всесторонне совершенствующий человека против пьянства, хулиганства и опустошающего „ничегонеделания" – таковы основные лозунги [...]. Только при этом условии *досуг* молодежи станет мощным рычагом в общей нашей борьбе за новую жизнь, за нового человека.[95]

Für einen kulturellen, vernünftigen und alkoholfreien *dosug*, der den Menschen allseitig gegen Trunksucht, Hooliganismus und verheerendes „Nichtstun" vervollkommnet –, so lauten die fundamentalen Losungen [...]. Nur unter einer solchen Bedingung kann der *dosug* der Jugend ein mächtiger Hebel in unserem allgemeinen Kampf für ein neues Leben, für den neuen Menschen werden.

Dieser Befund über die sowjetische Interpretation von *dosug* soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass paralell dazu dessen Semantik im Sinne von ‚Muße' weiter existierte und eine Art Gegendiskurs darstellte. Dies ist vor allem für die künstlerische Prosa und die Lyrik zu beschreiben. Der Schriftsteller Vladimir Alekseevič Solouchin (1924–1997) formuliert Mitte der 1950er Jahre geradezu emphatisch, „‚Dein nicht trunkener Müßiggang, seelenerrettender *dosug*! ...'"[96],

[94] Venedikt Erofeev, *Moskva – Petuški*, Paris 1977, 16.

[95] *Kak peredelat' byt molodeži (nakazy bytovoj konferencii)*, Moskva/Leningrad 1929, 38.

[96] „‚Твою трезвительную праздность, Душеспасительный *досуг*!.' Чтобы кончить с историей, должен вспомнить, как совсем недавно, бродя по улицам болгарской столицы, я оглянулся по сторонам и увидел вдруг, что нахожусь на улице Ивана Аксакова, одной из центральных улиц Софии." (Vladimir A. Solouchin, „Vladimirskie prosëlki" [1956–1957], in: Solouchin, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, t. 1: *Stichotvorenija. Liričeskie povesti*, Moskva 1983, 215–432, 327). Solouchin rekurriert hier auf das Gedicht von Ivan Aksakov „29 nojabrja 1878 g." Daher auch die Pointe mit der Aksakov-Straße in Sofija.

und kombiniert dies mit einer klassischen Flanierszene. Auch Jurij Markovič Nagibin (1920–1994) schreibt – ebenfalls ganz im Sinne von ‚Muße' – 1964 in sein Tagebuch: „Man braucht seelischen *dosug*, wie er von Puškin so geschätzt wurde, damit in diesem *dosug* Erzählungen geboren werden."[97]

Noch eindeutiger im Sinne von ‚Muße' ist der Gebrauch von *dosug* in lyrischen Texten; Sergej Aleksandrovič Esenin (1895–1925) etwa bietet in seinem Gedicht *Blauer Mai* (Sinij maj; 1925) in hoch konzentrierter Form die vielleicht kürzeste Definition von Muße überhaupt: „Ich bin [ganz] bei mir im *dosug* …" („*Я с собой на досуге* …"[98]). Aber auch jene Topoi, die in vorrevolutionärer Zeit häufig mit *dosug* verknüpft wurden, bleiben aktiv, etwa das Flanieren („Heute schlenderte ich in einer Stunde des *dosug* // Entlang der Seine"[99]), die Kreativität („Worte, die nichts Irdisches haben, // Brachte mir der sonnige *dosug*"[100]) oder die Opposition von (hektischem) Leben in der Stadt und (mußevollem) Aufenthalt auf dem Land.[101] Letzteres zeigt ein Text vom russischen futuristischen Dichter David Davidovič Burljuk (1882–1967); hier wird *dosug* mit dem Motiv geselliger Muße verbunden:

Водвориться на фарме после шума столицы;
Наслаждаться нирваной ночной тишины,
[…]
В разговорах на кухне, коротая *досуги*,
Слыша чайника ропот […].[102]

Sich niederlassen auf der Farm nach dem Lärm der Hauptstadt;
Das Nirwana der nächtlichen Stille genießen,
[…]
Bei Gesprächen in der Küche, *Mußestunden* verbringend,
dem Brodeln des Teekessels lauschend […].

---

[97] „Нужен душевный *досуг*, столь ценимый Пушкиным, и чтобы в этом *досуге* рождались рассказы." (Jurij M. Nagibin, „20 janvarja 1964", in: Nagibin, *Dnevnik*, hg. v. Jurij Kuvaldin, 2 izd., Moskva 1996, 169–176, 173).

[98] Sergej A. Esenin, „Sinij maj. Zarevaja teplyn' …", in: Esenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 7 t.*, hg. v. Jurij L. Prokušev, t. 1: *Stichotvorenija*, Moskva 1995, 211–212, 211.

[99] „Сегодня в час *досуга* // Вдоль Сены я бродил …" (Saša Černyj, „Deti" [1931], in: Černyj, *Sobranie sočinenij v 5 t.*, hg. v. Anatolij S. Ivanov, t. 2: *Ėmigrantskij uezd. Stichotvorenija i poėmy 1917–1932*, Moskva 1996, 275–276, 275).

[100] „Слова, которых нет нездешней, // Привел мне солнечный *досуг*" (Vsevolod A. Rožděstvenskij, „Slova. [Lermontov v Predkavkaz'e]" [1939], in: Rožděstvenskij, *Stichotvorenija* (Biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Milena V. Rožděstvenskaja u. Tat'jana V. Rožděstvenskaja, Leningrad 1985, 159–160, 159).

[101] „Ах, недаром в час *досуга* // За город уходишь ты" („Ach, nicht ohne Grund gehst Du in der Stunde des *dosug* // Außerhalb der Stadt"; Igor' Severjanin, „Vernyj put'" [1935], in: Severjanin, *Sočinenija v 5 t.*, hg. v. Vjačeslav A. Košelev u. Vjačeslav A. Sapogov, t. 4, Sankt-Peterburg 1996, 511).

[102] David D. Burljuk, „Na farme" [1932], in: David D. Burljuk/Nikolaj D. Burljuk, *Stichotvorenija* (Biblioteka poėta. Malaja serija), hg. v. Sergej R. Krasickij, Sankt-Peterburg 2002, 421–422, 421.

Allen offiziellen Losungen zum Trotz formuliert der Dichter Jurij Nikandrovič Verchovskij (1878–1956) sogar mitten im Zweiten Weltkrieg ein Bild von *dosug*, das vom Dogma der ‚Nützlichkeit' weit entfernt scheint:

Пусть мы мечтатели и бредим на *досуге*;
Но разве можно жить живому без мечты?[103]

Lass uns Träumer sein und im *dosug* phantasieren;
Aber kann ein Lebendiger denn leben ohne Traum?

In ähnlichem Sinne ist in Aleksandr Trifonovič Tvardovskijs (1910–1971) berühmtem Kriegspoem *Vasilij Tërkin* (Vasilij Tërkin; 1942–1945) zu lesen:

На войне, как на привале,
Отдыхали про запас,
Жили, „Теркина" читали
На *досуге*. / Вдруг – приказ …[104]

Im Krieg, wie auf einer Rast,
Erholten wir uns auf Vorrat,
Lebten, lasen „Tërkin"
Im *dosug*. / Plötzlich – ein Befehl …

Diese Bedeutung von *dosug* im Sinne einer Mußeerfahrung findet sich – wenn auch nicht häufig – weiterhin in literarischen Texten seit der Tauwetterperiode, etwa bei Pasternak:

После угомонившейся вьюги
Наступает в округе покой.
Я прислушиваюсь на *досуге*
К голосам детворы за рекой.[105]

Nachdem sich der Schneesturm gelegt hat,
Tritt im Umkreis Stille ein.
Im *dosug* lausche ich
Den Stimmen der Kinderschar jenseits des Flusses.

Hier lässt ‚dosug' in Verbindung mit dem Verb ‚прислушиваться' (eig.: ‚im Hören versunken sein') eine besondere raumzeitliche Dimension anklingen. In einem Text von Bella Achatovna Achmadulina (1937–2010) wird dagegen eher das Motiv der Freiheit zentral gesetzt: „Но утешенье в том, что волен твой *досуг*. // Ты детектив другой возьмешь в библиотеке."[106] („Aber ein Trost

[103] Jurij N. Verchovskij, „Budet tak!" [1943], in: Verchovskij, *Struny. Sobranie sočinenij*, hg. v. Vera V. Kalmykova, Moskva 2008, 391.

[104] Aleksandr T. Tvardovskij, „Vasilij Tërkin", in: Tvardovskij, *Stichotvorenija i poėmy*, Leningrad 1955, 344–503, 443.

[105] Boris L. Pasternak, „Posle v'jugi" [1957], in: Pasternak, *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t.*, hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 2: *Spektorskij. Stichotvorenija 1930–1959*, Moskva 2004, 179–180, 179.

[106] Bella A. Achmadulina, „Grebennikov zdes' žil …" [1982], in: Achmadulina, *Noč' upadan'ja jablok*, hg. v. Boris A. Messerer, Moskva 2010, 100–103, 103.

liegt darin, dass dein *dosug* frei ist, // Du nimmst einen anderen Krimi in der Bibliothek.“).

Insgesamt aber belegt das *Russische Nationalkorpus* das Lexem ‚dosug‘ in lyrischen Texten vom Beginn des 20. Jahrhunderts bis in die 1920er Jahre relativ breit, für die Jahrzehnte danach aber eher spärlich. Ein Grund dafür könnte in der ideologischen Vereinnahmung durch die offizielle Propaganda liegen – ein Prozess, der zur Umcodierung des Lexems und letztlich auch tendenziell zur Ersetzung von ‚dosug‘ durch ‚otdych‘ führte. Für eine solche Interpretation könnte ein Text des bereits genannten Aleksandr Tvardovskij sprechen, der als einer der wichtigsten Autoren und Akteure der Tauwetter-Periode 1959 in seiner *Neujahrsfabel* (Novogodnjaja basnja) formulierte:

Забыв про отдых на *досуге*,
Пороки наши и недуги
Изобличать.[107]

Wenn wir nicht an Erholung im *dosug* denken [die ‚Erholung‘ vergessen],
um unsere Laster und Leiden
zu erkennen.

Hier ist die direkte Kombination der beiden ideologisch so hoch aufgeladenen Lexeme ‚otdych‘ und ‚dosug‘ bemerkenswert: Dabei wird *dosug* vom Erfordernis der ‚Erholung‘ gelöst bzw. eine solche Bezugsetzung explizit zurückgewiesen.

Die bisherigen Beobachtungen zum Gebrauch und zur Semantik von ‚dosug‘ lassen *grosso modo* den Schluss zu, dass ‚dosug‘ zugunsten von ‚otdych‘ (Erholung) – mehr noch: zugunsten eines ‚razumnyj otdych‘ (vernünftige Erholung) – zunehmend in den Hintergrund rückt. ‚Dosug‘ wird im Laufe der sowjetischen Entwicklung immer seltener verwendet und scheint, wenn überhaupt, vor allem in der attributiven Form eines ‚vernünftigen‘ (razumnyj) bzw. ‚kulturellen *dosug*‘ (kul’turnyj dosug) und damit in einer thematischen Spezifizierung auf, die auf physische, geistige und künstlerische Entwicklung des als Kollektiv konzipierten ‚Sowjetmenschen‘ zielt. Dieser wiederum sei die Voraussetzung, um die erwünschte Effektivität sozialistischer Arbeit erreichen zu können, sodass die knappe Formel „*dosug* gut zu organisieren, ist das Unterpfand für erfolgreiche Arbeit“[108] in einer solchen Logik völlig richtig erscheinen muss. Mit dieser Aussage aber wird die Semantik eines zweckfreien ‚dosug‘ im Sinne von ‚Muße‘ endgültig suspendiert. Umso bedeutsamer wird dagegen ‚otdych‘, allerdings in einer zunehmend eingeengten Bedeutung.

[107] Aleksandr T. Tvardovskij, „Novogodnjaja basnja“, in: Tvardovskij, *Sobranie sočinenij v 6 t.*, t. 3, Moskva 1978, 134–137, 134.

[108] „хорошо организованный досуг – залог успешной работы.“ (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 100).

4.3. ‚otdych'

Die Semantik von ‚otdych' scheint auf den ersten Blick nicht so breit und damit unproblematischer zu sein als die von ‚dosug'. Zumindest in der bereits erwähnten dritten Auflage der *Großen Sowjetenzyklopädie* von 1974 findet sich eine eindeutige, zugleich etwas enggeführte Definition, die man in etwa als ‚zielgerichtete Erholung' beschreiben könnte: „ОТДЫХ, состояние покоя или деятельность, восстанавливающие работоспособность."[109] („OTDYCH[110], Zustand von Ruhe oder Tätigkeit, welche die Arbeitsfähigkeit wiederherstellen.").

Interessant ist in dieser Definition nicht nur, dass hier klar und deutlich eine Ergebnisorientierung formuliert wird, sondern auch die Tatsache, dass auch die Form (nämlich ‚Ruhe' oder ‚Tätigkeit') genannt ist, wie dieses Ziel zu erreichen sei. Dass hier auch ‚pokoj' (Ruhe) explizit genannt wird, ist allerdings nicht selbstverständlich und markiert auch soziale Entwicklungen in den Jahren nach Stalins Tod; es waren Jahre, die von einem zunehmenden Rückzug ins Private und von einer (zunächst) etwas nachlassenden Kontrolle durch den Staat geprägt waren. Noch in der zweiten Ausgabe der BSĖ von 1955 war in erster Linie der „vernünftige otdych" („разумный отдых") in Form von Aktivitäten herausgestellt und die ‚Untätigkeit' auf die Phase des notwendigen Schlafes reduziert worden. „Absolute Ruhe"[111] sei eher schädlich.

Während diese Definitionen das Bedeutungsspektrum von ‚otdych' im weitesten Sinne auf eine Definition reduzieren, die man als ‚Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit unter Maßgabe erwünschter Verhaltensweisen' beschreiben könnte, so war Anfang des 20. Jahrhunderts und auch in den ersten Jahrzehnten nach der Revolution das Bedeutungsspektrum von ‚otdych' noch wesentlich breiter. So wurde das Lexem verwendet, um auch allgemein eine gewisse ‚Zeitspanne' zu beschreiben, wie etwa die unterschiedlichen Übersetzungen von Claude Debussys *Prélude à l'après-midi d'un faune* (1894) belegen:

> Балет „Отдых фавна", постановка которого вызвала в Париже скандал, здесь прошел при переполненном зале с грандиозным успехом.[112]
>
> Das Ballett „*Otdych* eines Fauns", dessen Aufführung in Paris einen Skandal hervorgerufen hatte, wurde hier in einem überfüllten Saal mit grandiosem Erfolg gezeigt.

---

[109] „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 18: *Nikko–Otolity*, Moskva 1974, 609–610, 609.

[110] Im Folgenden wird das Lexem ‚otdych' nicht übersetzt, um die semantische Breite besser zeigen zu können.

[111] „O. не должен быть полным и абсолютным покоем всего организма." (Kosilov, „Otdych", 383).

[112] „Teatr i muzyka", in: *Russkoe slovo*, 30.11.1912, http://starosti.ru/archive.php?m=12&y=1912, abgerufen am 15.02.2021.

„Послеобеденный отдых Фавна", балет Дебюсси, поставленный для Дягилева Нижинским, имеет небывалый успех в Лондоне.[113]

„Der nachmittägliche *otdych* eines Fauns", ein Ballett Debussys, das von Nižinskij für Djagilev inszeniert wurde, hat in London beispiellosen Erfolg.

‚L'après-midi' (Nachmittag) wird hier also schlicht mit ‚otdych' bzw. – zeitlich präzisiert – mit ‚nachmittäglichem *otdych*' übersetzt. Damit spielt lediglich der Zeitfaktor eine Rolle, während andere Belege mit ‚otdych' sowohl die Zeitspanne allein als auch zusätzlich einen Erholungsfaktor einschließen können, wenn es etwa in einem Zeitungsbericht von 1913 heißt: „Zu diesem Zeitpunkt war im Gefängnis der nachmittägliche *otdych* vorgesehen" („В это время в тюрьме полагается послеобеденный *отдых*."[114]); hier könnte ‚otdych' sowohl als ‚Erholung' oder ‚Pause' (im Sinne von ‚Mittagspause') übersetzt werden.

Oft kann ‚otdych' auch als ‚Rast' im Sinne der Unterbrechung einer (anstrengenden) Handlung mit dem Ziel der Regeneration interpretiert werden, sei es im militärischen oder im zivilen Bereich. So formuliert der sowjetische Autor Aleksandr Aleksandrovič Kron (1909–1983) in seinem Theaterstück mit dem aufschlussreichen Titel *Gewehr № 492116* (Vintovka № 492116; 1929): „‚Ihr könnt eine Pause machen.' […] Die Jungs lassen sich zum *otdych* nieder."[115], in ähnlichem Kontext erscheint ‚otdych' bei Anton Ivanovič Denikin (1872–1947), hochrangiger Militär zunächst in der zaristischen Armee und dann bei den „Weißen", als ‚Rast' einer Truppe: „Nach einem Marsch von 50 Verst war der *otdych* in Gnačbau relativ: Die Kolonie war nicht in der Lage, alle aufzunehmen, viele mussten unter freiem Himmel auf der Straße bleiben."[116]

Diese Bedeutung im Sinne von ‚Rast' oder ‚Ausruhen' ist aber nicht nur für Texte zu konstatieren, die im weitesten Sinne den militärischen Bereich spiegeln, sondern für viele andere Kontexte des alltäglichen Lebens, so zum Beispiel bei Nadežda Aleksandrovna Tėffi (1872–1952) („Den ganzen Morgen arbeitete er [Dmitrij Sergeevič Merežkovskij], nach dem Frühstück dann *otdych*, anschließend unbedingt ein Spaziergang."[117]) oder in Maksim Gor'kijs (1868–1936) monumentalem Roman *Das Leben des Klim Samgin* (Žizn' Klima Samgina;

[113] „Zagraničnye vesti", in: *Stoličnaja molva*, 25.02.1913, http://starosti.ru/archive.php?m=3&y=1913, abgerufen am 15.02.2021.

[114] „Bunt v Butyrskoj tjur'me", in: *Golos Moskvy*, 17.05.1913, http://starosti.ru/archive.php?m=5&y=1913, abgerufen am 15.02.2021.

[115] „‚Можете сделать перерыв.' *Ребята располагаются на отдых*. [Hervorhebung im Original; EC]" (Aleksandr A. Kron, „Vintovka № 492116. P'esa v trech dejstvijach, desjati ėpizodach", in: Kron, *P'esy i stat'i o teatre*, Moskva 1980, 7–62, 26).

[116] „После 50-верстного перехода отдых в Гначбау вышел весьма относительный: колония не в состоянии была вместить всех, многим пришлось оставаться под открытым небом на улице." (Anton I. Denikin, *Očerki Russkoj Smuty. Bor'ba generala Kornilova. Avgust 1917 – aprel' 1918* [1922], Minsk 2002, 352).

[117] „Все утро он работал, после завтрака – *отдых*, потом непременно прогулка." (Nadežda A. Tėffi, „O Merežkovskich" [1950], in: Tėffi, *Moja letopis'*, hg. v. Stanislav S. Nikonenko, Moskva 2004, 213–223, 217).

1927–1937): „Sie brauchen *otdych* von der Reise, hier im Nebenraum ist alles bereit."[118], und auch an durchaus unerwarteter Stelle wie in einem Vorwort zu einem Roman des sowjetischen Kinderbuchautors Jan Leopol'dovič Larri (1900–1977): „[…] Die ‚Utopisten' arbeiten sechs Stunden: drei Stunden bis Mittag, dann Mittagessen, zwei Stunden *otdych*, drei Stunden abendliche Arbeit und schließlich Abendessen."[119]

‚Otdych' kann bis heute auch für unterschiedliche Formen von ‚Urlaub' stehen, etwa für ‚Mutterschaftsurlaub'[120], für Urlaub im Rahmen des Militärdienstes[121] oder – was in der sowjetischen Ära immer bedeutsamer wurde – für den beliebten ‚Sommerurlaub'[122]. In den meisten Fällen ist aber nicht zu unterscheiden, ob bei ‚otdych' eher die Bedeutung von ‚Urlaub' oder die von ‚Erholung' im Vordergrund steht:

Право на *отдых* не может быть создано законом, если конструктивно не созданы сотни и тысячи здравниц.[123]

Das Recht auf *otdych* kann nicht durch das Gesetz konstituiert werden, wenn nicht konstruktiv Hunderte und Tausende von Heilanstalten gegründet werden.

---

[118] „Вам требуется *отдых* с дороги, вот в соседней комнате все готово." (Maksim Gor'kij, „Žizn' Klima Samgina. [Sorok let]. Povest'. Čast' četvertaja", in: Gor'kij, *Polnoe sobranie sočinenij. Chudožestvennye proizvedenija v 25 t.*, hg. v. Leonid M. Leonov, t. 24, Moskva 1975, 5–571, 387).

[119] „[…] ‚Утопийцы' работают 6 часов: три часа до полудня; затем обед, два часа *отдых*, три часа вечерней работы и, наконец, ужин …" (Nikolaj N. Glebov-Putilovskij, „Predislovie", in: Jan L. Larri, *Strana sčastlivych. [Publicističeskaja povest']*, Leningrad 1931, III–XVI, VII).

[120] „В Швейцарии национальный совет принял новый закон для заводов и фабрик: 10-часовой рабочий день, ограничение ночной и субботней работы, запрещение этой работы для женщин и детей до 18 лет, установление минимального возраста для рабочих в 14 лет и двухмесячный *отдых* с содержанием для родильниц." („In der Schweiz hat der Nationalrat ein neues Gesetz für Fabriken und Betriebe verabschiedet: einen Zehn-Stunden-Tag, Einschränkungen der Nacht- und Samstagsarbeit, ein Verbot dieser Arbeit für Frauen und Kinder unter 18 Jahren, ein Mindestalter für Arbeitnehmerinnen von 14 Jahren und einen zweimonatigen *otdych* für Mutterschaft [Mutterschaftsurlaub]."; „Krupinki", in: *Rannee utro*, 11.06.1914, http://starosti.ru/archive.php?m=6&y=1914, abgerufen am 15.02.2021).

[121] „Генерал Мамонтов поехал на *отдых* в Новочеркасск и Ростов, где встречен был восторженными овациями." („General Mamontov reiste zum *otdych* [hier sowohl als ‚Urlaub' wie ‚zur Erholung' zu verstehen, EC] nach Novočerkassk und Rostov, wo er mit begeisterten Ovationen empfangen wurde."; Anton I. Denikin, *Očerki Russkoj Smuty. Vooružennye sily juga Rossii. Zaključitel'nyj period bor'by. Janvar' 1919 – mart 1920* [1926], Minsk 2002, 76).

[122] „Летний *отдых* туристов из Харбина вообще на этот раз не удался за границей." („Der sommerliche *otdych* [‚Sommerurlaub'] der Touristen aus Charbin war dieses Mal allgemein nicht im Ausland möglich."; „Chronika", in: *Chabrinskij vestnik*, 27.07.1914, http://starosti.ru/archive.php?m=8&y=1914, abgerufen am 15.02.2021).

[123] Anton S. Makarenko, „O ličnosti i obščestve" [1936], in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 7: *Publicističeskie proizvedenija, scenarii, recenzii, stat'i o detskoj literature i pisatel'skom trude za 1934–1939 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin u. Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 11–15, 14. Zu Makarenko vgl. auch den Beitrag von Evgenija Stroganova im vorliegenden Band.

Группа, которая окончит работу раньше, получает право на *отдых* и отъезд в город.[124]

Die Gruppe, welche die Arbeit früher beendet, erhält das Recht auf *otdych* und Abreise in die Stadt.

Летом мечты об *отдыхе* охватывали всех, и Корчагин отпускал свою братву на *отдых*, добывал им санаторные путевки и помощь.[125]

Im Sommer erfassten die Träume über den *otdych* alle, und Korčagin entließ seine Kumpels in den *otdych*, erlangte für sie Reisegutscheine in die Sanatorien und Unterstützung.

Ты должен понять, какую огромную пользу принесет тебе *отдых*.[126]

Du solltest verstehen, welch riesigen Nutzen dir der *otdych* bringt.

Eine semantische Differenzierung zwischen ‚Urlaub' und ‚Erholung' ist hier offensichtlich nicht mehr möglich; unter ‚otdych' wird ‚otpusk' (Urlaub) subsumiert, wie auch die „Stalin-Verfassung" von 1936 belegt, wo ‚otdych' explizit als übergeordneter Begriff erscheint. Der eigentliche ‚Urlaub' (otpusk) ist lediglich eine der Formen, ‚Erholung' zu realisieren, denn in Artikel 119 wird das „Recht auf Erholung" garantiert, einerseits durch Verkürzung der täglichen Arbeitszeit, andererseits durch einen bezahlten Jahresurlaub.[127]

Nicht alle in sowjetischer Zeit entstandenen Texte spiegeln jedoch diese politischen Vorgaben und die damit einhergehende Kurzschließung von ‚freier Zeit' mit ‚Erholung'. Vielmehr sind geradezu gegenläufige Tendenzen zu bemerken, die – durchaus erstaunlich – sogar eine Semantik von ‚otdych' nahelegen, die in die Nähe von ‚Muße' gerückt werden könnte. ‚Otdych' erscheint dabei vor allem in Kontexten von Kreativität und Selbstbestimmtheit. So schreibt die Ehefrau des im Exil lebenden Schriftstellers und Philosophen Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1874–1948), Lidija Judifovna Berdjaeva (1871–1945), am 10. Juni 1936 in ihr Tagebuch:

Когда я уговариваю его отдохнуть, пойти погулять – говорит всегда одно и то же: „Как ты не понимаешь, что для меня лучший *отдых*, лучшее успокоение это – сидеть за столом и писать".[128]

---

[124] Nikolaj A. Ostrovskij, „Kak zakaljalas' stal'. Roman" [1930–1934], in Ostrovskij, *Sočinenija v 3 t.*, hg. v. Semen A. Tregub, t. 1, Moskva 1969, 23–394, 235.

[125] Ostrovskij, „Kak zakaljalas' stal'", 346.

[126] Jan L. Larri, *Strana sčastlivych. (Publicističeskaja povest')*, Leningrad 1931, 6.

[127] „Статья 119. Граждане СССР имеют право на отдых. Право на отдых обеспечивается [...] сокращением рабочего дня […] установлением ежегодных отпусков рабочим […]." (*Konstitucija [Osnovnoj Zakon] Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utveržděna Črezvyčajnym VIII s"ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda [s posledujuščimi izmenenijami i dopolnenijami]*, in: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm, abgerufen am 15.02.2021); vgl. auch den Beitrag von Svetlana Malyševa im vorliegenden Band.

[128] Lidija Ju. Berdjaeva, „Dnevniki", in: Berdjaeva, *Professija: žena filosofa*, hg. v. Elena V. Bronnikova, Moskva 2002, 25–204, 151.

Wenn ich ihn überrede, sich auszuruhen, spazieren zu gehen, sagt er immer ein und dasselbe: „Wie kannst Du nicht verstehen, dass es für mich der beste *otdych*, die beste Beruhigung ist, am Tisch zu sitzen und zu schreiben".

Selbstbestimmte Tätigkeit als ‚otdych' schildert auch die Tochter Lev Tolstojs, Tat'jana L'vovna Suchotina-Tolstaja, in ihren Erinnerungen an das Leben in Jasnaja Poljana und an den Maler Nikolaj Nikolaevič Ge (1831–1894), der oft zu Besuch bei den Tolstojs war: „Bei sich auf dem Gehöft paukte er die englische Grammatik, als *otdych* von seinen künstlerischen Arbeiten, und schrieb, dass es ihn freue, dass sein Gedächtnis noch arbeite."[129]

Einige Texte lassen aber auch eine vorsichtige Ironisierung des von den Sowjets ideologisch vereinnahmten Begriffs von ‚otdych' erkennen. So schreibt Andrej Platonovič Platonov (1899–1951) in seiner Erzählung *Der verschlossene Mensch* (Sokrovennyj čelovek; 1928): „Puchov sah frischer im Gesicht aus und faulenzte, und nannte dabei *otdych* als Eigenschaft eines arbeitenden Menschen."[130]

5. Resümee

Die Lexeme *dosug* und *prazdnost'* (Müßiggang) können auch für das sowjetisch geprägte 20. Jahrhundert als Seismographen für sozialhistorische Entwicklungen, Kulturtransferprozesse und einen semantischen Wandel dienen. Die frühen Übersetzungen von Texten Karl Marx' belegen, dass das im frühen 19. Jahrhundert noch für ‚Muße' häufig gebrauchte Lexem *dosug* gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts meist als Marker für – parasitäre – Adelskultur fungiert und in den Übersetzungen eher vermieden wird. Nach der Revolution erfährt das Lexem ‚dosug' aber eine erstaunliche neue Konjunktur. Es wird im Zuge der intensiven Diskussionen um das Zeitmanagement des ‚Neuen Menschen', also um die Gewichtung von Arbeits- und Freizeit sowie der Zeit für elementare Bedürfnisse wie Essen, Schlafen, Körperpflege usw., für im weitesten Sinne individuell ‚disponible Zeit' gebraucht, damit aber auch problematisiert. Denn gerade diese Zeit des *dosug* soll nunmehr kontrolliert und im Sinne der neuen Ideologie genutzt werden, vor allem aber von individuellen Praktiken gelöst und in kollektive überführt werden. Dies bewirkt u. a., dass in programmatischen Schriften, aber auch in Lexika, das Lexem *dosug* zunehmend mit Epitheta wie ‚razumnyj' (vernünftig) oder ‚kul'turnyj' (kulturell) versehen

[129] „У себя на хуторе он долбил английскую грамматику, как *отдых* от своих художественных работ, и писал, что радуется тому, что память еще действует." (Tat'jana L. Suchotina-Tolstaja, „Nikolaj Nikolaevič Ge" [1923], in: Suchotina-Tolstaja, *Vospominanija*, hg. v. Aleksandr I. Šifman, Moskva 1980, 249–289, 257).

[130] „Пухов посвежел лицом и лодырничал, называя отдых свойством рабочего человека." (Andrej P. Platonov, „Sokrovennyj čelovek", in: Platonov, *Sobranie v 8 t.*, hg. v. Nina M. Malygina, t. 2: *Ėfirnyj trakt. Povesti 1920-ch – načala 1930-ch godov*, Moskva 2011, 161–235, 197).

wird. Damit ist aber auch eine Entwicklung verbunden, die langfristig den Gebrauch von ‚dosug' eher in den Hintergrund rückt und durch ‚otdych' (Erholung) ersetzt. Damit gehen auch die erwähnten Attribute auf *otdych* über, sodass nun auch von einem ‚kulturellen' oder einem ‚vernünftigen *otdych*' gesprochen wird.[131]

In sowjetischer Zeit werden damit sowohl *otdych* als auch *dosug* einer – mit Muße überhaupt nicht mehr in Verbindung zu bringenden – Funktionalisierung unterworfen und unter das alles beherrschende Ziel der Konstruktion einer neuen Gesellschaft und der ‚Neuen Menschen' gestellt.

Literaturverzeichnis

Achmadulina, Bella A., „Grebennikov zdes' žil …" [1982], in: Achmadulina, *Noč' upadan'ja jablok*, hg. v. Boris A. Messerer, Moskva 2010, 100–103.

Baranskaja, Natal'ja V., „Nedelja kak nedelja. Povest'", in: Baranskaja, *Den' pominovenija. Roman, povest'*, Moskva 1989, 263–317.

Baratynskij, Evgenij A., „K Kjuchel'bekeru", in: Baratynskij, *Stichotvorenija. Poėmy* (Literaturnye pamjatniki), hg. v. Leonid G. Frizman, Moskva 1982, 317.

Berdjaeva, Lidija Ju., „Dnevniki", in: Berdjaeva, *Professija: žena filosofa*, hg. v. Elena V. Bronnikova, Moskva 2002, 25–204.

Bolberg, Nikolaj A., *Dosug v kolchoznom stane*, Moskva 1934.

Bollmann, Stefan (Hg.), *Frauen, die lesen, sind gefährlich*, München 2005.

Budrin, V., *Rabočij i rabotnica, idite v klub. S illjustracijami*, Leningrad 1927.

Burljuk, David D., „Na farme" [1932], in: David D. Burljuk/Nikolaj D. Burljuk, *Stichotvorenija* (Biblioteka poėta. Malaja serija), hg. v. Sergej R. Krasickij, Sankt-Peterburg 2002, 421–422.

Černyj, Saša, „Deti" [1931], in: Černyj, *Sobranie sočinenij v 5 t.*, hg. v. Anatolij S. Ivanov, t. 2: *Ėmigrantskij uezd. Stichotvorenija i poėmy 1917–1932*, Moskva 1996, 275–276.

Černyševskij, Nikolaj G., „Čto delat'?", in: *Sovremennik* 3–5 (1863).

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße, Gender – und ein Selbstmord. Zur Funktion von Handarbeiten in L. N. Tolstojs *Anna Karenina*", in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 401–418.

– „Muße-Konzeptionen. Theorie und Praxis am Beispiel von Handarbeiten im Russland des 19. Jahrhunderts", in: Sonja Koroliov/Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main 2017, 39–65.

[131] „Каждый молодой рабочий, в особенности комсомолец, должен научиться проводить культурно и разумно свой отдых в домашней обстановке." („Jeder junge Arbeiter, im Besonderen ein Komsomol-Mitglied, muss lernen, seinen *otdych* kulturell und vernünftig in häuslicher Umgebung zu verbringen"; *Kak peredelat' byt molodeži*, 33).

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Stroganova, Evgenija N., „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167.

Chodasevič, Vladislav F., „Pro myšej", in: Chodasevič, *Sobranie sočinenij v 8 t.*, hg. v. Džon Malmstad u. Robert Ch'juz, t. 1: *Polnoe sobranie stichotvorenij*, Moskva 2009, 277–278.

Denikin, Anton I., *Očerki Russkoj Smuty. Bor'ba generala Kornilova. Avgust 1917 – aprel' 1918* [1922], Minsk 2002.

– *Očerki Russkoj Smuty. Vooružennye sily juga Rossii. Zaključitel'nyj period bor'by. Janvar' 1919 – mart 1920* [1926], Minsk 2002.

– *Put' russkogo oficera* [1953], Moskva 2012.

Dokučaev, Il'ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Dostoevskaja, Anna G., „VIII. 1871 god. Okončanie zagraničnogo perioda našej žizni", in: Dostoevskaja, *Vospominanija*, hg. v. Sergej V. Belov u. Vladimir A. Tunimanov, Moskva 1987, 221–224.

Erofeev, Venedikt, *Moskva – Petuški*, Paris 1977.

Ėrteľ, Aleksandr I., „XII. Žoltikov", in: Ėrteľ, *Zapiski stepnjaka. Očerki i rasskazy v 2 t.*, t. 2, Sankt-Peterburg 1883, 40–62.

Esenin, Sergej A., „Sinij maj. Zarevaja teplyn' …", in: Esenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 7 t.*, hg. v. Jurij L. Prokušev, t. 1: *Stichotvorenija*, Moskva 1995, 211–212.

Galin, Boris A., *Organizuem svoj dosug*, Moskva 1927.

Garve, Christian, „Ueber die Muße", in: *Deutsche Monatsschrift* 1792, Bd. 1 (Februar), 93–98.

Gerber, Marina, „Freie Zeit, *dosug* und Muße im Moskauer Konzeptualismus" [im vorliegenden Band].

Gercen, Aleksandr I., „Byloe i dumy, 1852–1868, č. VI–VIII", in: Gercen, *Sobranie sočinenij v 30 t.*, t. 11: *Byloe i dumy. 1852–1868, č. VI–VIII*, hg. v. Jakov E. Ėl'sberg, Moskva 1957, 9–538.

Gimmel, Jochen, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" [im vorliegenden Band].

Glebov-Putilovskij, Nikolaj N. „Predislovie", in: Jan L. Larri, *Strana sčastlivych. (Publicističeskaja povest')*, Leningrad 1931, III–XVI.

Gljazer, Samson V., *Zimnij dosug*, Moskva 1934.

Gljazer, Samson V./Kopievskij, N., *Dosug bezbožnika*, Moskva 1930.

Golikov, S. N., *Krasnoarmejskij dosug*, Moskva 1929.

Gor'kij, Maksim, „Žizn' Klima Samgina. (Sorok let). Povest'. Čast' četvertaja", in: Gor'kij, *Polnoe sobranie sočinenij. Chudožestvennye proizvedenija v 25 t.*, hg. v. Leonid M. Leonov, t. 24, Moskva 1975, 5–571.

Gorodeckij, Sergej M., „V dušnuju ulicu lipovym cvetom …", in: Gorodeckij, *Stichotvorenija i poėmy* (Biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Semen I. Mašinskij u. Evgenij I. Prochorov, Leningrad 1974, 301–302.

Grin, Aleksandr S., „Prestuplenie Otpavšego Lista" [1918], in: Grin, *Sobranie sočinenij v 6 t.*, hg. v. Vladimir M. Rossel's, t. 6: *Doroga nikuda. Rasskazy*, Moskva 1980, 412–416.

Grušin, Boris A., „Svobodnoe vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 23: *Saflor–Soan*, Moskva 1976, 87–88.

Hecker, Rolf, „Nikolaj F. Daniel'son und die russische *Kapital*-Übersetzung", in: Hecker u. a. (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2012), Hamburg 2014, 135–147.

Ivanovskij, Vladimir, „Aristotel'", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [1 izdanie], hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 3: *Anrio–Atoksil*, Moskva 1926, 326–336.

Kak peredelat' byt molodeži (nakazy bytovoj konferencii), Moskva/Leningrad 1929.

Karamzin, Nikolaj M., „O dosuge. Sočinenie Filosofa Garve", in: *Moskovskij žurnal* 1792, Bd. 4 (kn. 2), 167–176.

Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].

Ključevskij, Vasilij O., „Lekcija LXXXI. Nravy dvorjanskogo obščestva", in: Ključevskij, *Sočinenija v 9 t.*, hg. v. Valentin L. Janin, t. 5: *Kurs russkoj istorii, č. 5*, Moskva 1989, 154–156.

Kollontaj, Aleksandra M., „Ljubov' trech pokolenij", in: Kollontaj, *Ljubov' pčel trudovych*, Moskva 1923, 3–51.

Koni, Anatolij F., „K istorii našej bor'by s p'janstvom", in: Koni, *Izbrannoe*, hg. v. Georgij M. Mironov u. Leonid G. Mironov, Moskva 1989, 77–84.

Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utveržděna Črezvyčajnym VIII s"ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda (s posledujuščimi izmenenijami i dopolnenijami), in: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Kosilov, Sergej A., „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [2 izdanie], hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 31: *Oloncho–Panino*, Moskva 1955, 383–384.

Kron, Aleksandr A., „Vintovka № 492116. P'esa v trech dejstvijach, desjati ėpizodach", in: Kron, *P'esy i stat'i o teatre*, Moskva 1980, 7–62.

Kropotkin, Petr A., *Zapiski revoljucionera*, London 1902.

Larri, Jan L., *Strana sčastlivych. (Publicističeskaja povest')*, Leningrad 1931.

Lovell, Stiven, „Dosug v Rossii: ‚svobodnoe vremja' i ego ispol'zovanie", in: *Antropologičeskij forum* 2 (2005), 136–173.

Makarenko, Anton S., „O ličnosti i obščestve" [1936], in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 7: *Publicističeskie proizvedenija, scenarii, recenzii, stat'i o detskoj literature i pisatel'skom trude za 1934–1939 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin u. Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 11–15.

Malyševa, Svetlana Ju., „Mußе im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')" [im vorliegenden Band].

– *Prazdnyj den', dosužij večer. Kul'tura dosuga rossijskogo provincial'nogo goroda vtoroj poloviny XIX – načala XX veka*, Moskva 2011.

Marks, Karl, „Niščeta filosofii", in: Karl Marks/Fridrich Ėngel's, *Sočinenija v 29 t.*, [1 izdanie], t. 5: *Issledovanija. Stat'i 1845–1848*, übers. v. Stepanov-Skvorcov, hg. v. D. Rjazanov, Moskva 1929, 295–416.

– *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, Pod. red. V. Bazarova i I. Stepanova, Obšč. red. A. Bogdanova, Moskva 1907–1909.

– *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapitala*, übers. v. German A. Lopatin und Nikolaj F. Daniel'son, hg. v. Nikolaj P. Poljakov, Sankt-Peterburg 1872.

– *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapitala*, Perevod s 4-go nemeckogo izdanija, proverennogo Fridrichom Ėngel'som, pod. red. Petra Struve, Minsk 1899.
– *Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii*, t. 1, kn. 1: *Process proizvodstva kapitala*, pod red. V. Adoratskogo, per. I. I. Stepanova-Skvorcova, Moskva/Leningrad 1937.

Marks, Karl/Ėngel's, Fridrich, *Sočinenija v 29 t.*, [1 izdanie], Moskva/Leningrad 1928–1946.

Marx, Karl, „Das Elend der Philosophie", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 4 (MEW 4), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1977, 63–182.
– *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Der Produktionsprozeß des Kapitals* (Marx Engels Werke [MEW], Bd. 23), hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1962.

Men'šikov, Michail O., „Kak rabotat'", in: Men'šikov, *Pis'ma k russkoj nacii*, hg. v. Michail B. Smolin, Moskva 1999, 482–487.

Minskij, Nikolaj M., „Ėlegija (‚Napev ljubvi, ee napev ljubimyj …')" [1883–1887]", in: Nikolaj M. Minskij/Aleksandr M. Dobroljubov, *Rannie simvolisty. Stichotvorenija i poėmy* (Novaja biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Sergej V. Sapožkov u. Aleksandr A. Kobrinskij, Sankt-Peterburg 2005, 143–144.

Mirskij, Ėduard M., „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t 8: *Debitor–Evkalipt*, Moskva 1972, 468.

Mis'kevič, Larisa R./Čepurenko, Aleksandr Ju., „‚Kapital' Marksa na russkom jazyke", in: *Kommunist* 15 (1982), 26–37.

Mol'vo, Valentin L., *Kak my organizovali rabočij dosug*, Moskva 1934.

Nagibin, Jurij M., „20 janvarja 1964", in: Nagibin, *Dnevnik*, hg. v. Jurij Kuvaldin, 2 izd., Moskva 1996, 169–176.

[N. N.], „Bunt v Butyrskoj tjur'me", in: *Golos Moskvy*, 17.03.1913, http://starosti.ru/archive.php?m=5&y=1913, abgerufen am 15.02.2021.
– „Chronika", in: *Chabrinskij vestnik*, 27.07.1914, http://starosti.ru/archive.php?m=8&y=1914, abgerufen am 15.02.2021.
– „Krupinki", in: *Rannee utro*, 11.06.1914, http://starosti.ru/archive.php?m=6&y=1914, abgerufen am 15.02.2021.
– „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 18: *Nikko–Otolity*, Moskva 1974, 609–610.
– „Po Rossii", in: *Utro Rossii*, 16.01.1916, http://starosti.ru/archive.php?y=1916&m=01&d=29, abgerufen am 15.02.2021.
– „[Reklame]", in: *V masterskoj prirody* 5 (1929), [162].
– „Rekreacija", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, [2 izdanie], hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 36: *Rakovnik–"Romėn"*, Moskva 1955, 321.
– „Teatr i muzyka", in: *Russkoe slovo*, 30.11.1912, http://starosti.ru/archive.php?m=12&y=1912, abgerufen am 15.02.2021.
– „Telefon (Ot našich korrespondentov). Peterburg", in: *Russkoe slovo*, 14.09.1904, http://starosti.ru/article.php?id=620, abgerufen am 15.02.2021.
– „Važnejšaja zadača komitetov komsomola. S plenuma CK LKSMB", in: *Sel'skaja gazeta*, 22.10.1966, Nr. 245(5179), 3, https://www.oldgazette.ru/sgazeta/22101966/index1.html, abgerufen am 15.02.2021.
– „Zagraničnye vesti", in: *Stoličnaja molva*, 25.02.1913, http://starosti.ru/archive.php?m=3&y=1913, abgerufen am 15.02.2021.

Ostrovskij, Nikolaj A., „Kak zakaljalas' stal'. Roman" [1930–1934], in Ostrovskij, *Sočinenija v 3 t.*, hg. v. Semen A. Tregub, t. 1, Moskva 1969, 23–394.

Pasternak, Boris L., „Apellesova čerta" [1915], in: Pasternak, *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t.*, hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 3: *Povesti, stat'i, ėsse*, Moskva 2004, 6–25.

– „Posle v'jugi" [1957], in: Pasternak, *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t.*, hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 2: *Spektorskij. Stichotvorenija 1930–1959*, Moskva 2004, 179–180.

Platonov, Andrej P., „Sokrovennyj čelovek", in: Platonov, *Sobranie v 8 t.*, hg. v. Nina M. Malygina, t. 2: *Ėfirnyj trakt. Povesti 1920-ch – načala 1930-ch godov*, Moskva 2011, 161–235.

Prišvin, Michail M., „11 fevralja 1915", in: Prišvin, *Dnevniki. 1914–1917*, hg. v. Lilija A. Rjazanova u. Jana Z. Grišina, Sankt-Peterburg 2007, 140–144.

Puškin, Aleksandr S., „Evgenij Onegin. Roman v stichach", in: Puškin, *Polnoe sobranie sočinenij v 16 t.*, t. 6: *Evgenij Onegin*, hg. v. Boris V. Tomaševskij, Moskva/Leningrad 1937, 1–205.

Roždestvenskij, Vsevolod A., „Slova. (Lermontov v Predkavkaz'e)" [1939], in: Roždestvenskij, *Stichotvorenija* (Biblioteka poėta. Bol'šaja serija), hg. v. Milena V. Roždestvenskaja u. Tat'jana V. Roždestvenskaja, Leningrad 1985, 159–160.

Sadovskoj, Boris A., „Poėzija L. A. Meja", in: *Russkaja mysl'* 7 (1908), 145–155.

Schlawin, Bianca, *„Meiden Sie Untätigkeit, sie ist die Mutter aller Laster …" Zu Muße und Weiblichkeit in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts*, Hamburg 2019.

Severjanin, Igor', „Vernyj put'" [1935], in: Severjanin, *Sočinenija v 5 t.*, hg. v. Vjačeslav A. Košelev u. Vjačeslav A. Sapogov, t. 4, Sankt-Peterburg 1996, 511.

Slobodzinskaja, Mirra N., *Dosug škol'nika v sem'e*, Moskva 1940.

Solouchin, Vladimir A., „Vladimirskie prosëlki" [1956–1957], in: Solouchin, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, t. 1: *Stichotvorenija. Liričeskie povesti*, Moskva 1983, 215–432.

Solov'ev, Sergej M., „Rim", in: Solov'ev, *Sobranie stichotvorenij*, hg. v. V. A. Skripkina, Moskva 2007, 499–511.

Solov'ev-Andreevič, Evgenij A., *D. I. Pisarev, ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'*, Sankt-Peterburg 1893.

Stroganova, Evgenija N., „Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'. Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Suchotina-Tolstaja, Tat'jana L., „Nikolaj Nikolaevič Ge" [1923], in: Suchotina-Tolstaja, *Vospominanija*, hg. v. Aleksandr I. Šifman, Moskva 1980, 249–289.

– „O tom, kak my s otcom rešali zemel'nyj vopros" [1923], in: Suchotina-Tolstaja, *Vospominanija*, hg. v. Aleksandr I. Šifman, Moskva 1980, 341–356.

Tëffi, Nadežda A., „O Merežkovskich" [1950], in: Tëffi, *Moja letopis'*, hg. v. Stanislav S. Nikonenko, Moskva 2004, 213–223.

Timirjazev, Kliment A., „Privet pervomu russkomu rabočemu fakul'tetu" [1920], in: Timirjazev, *Nauka i demokratija. Sbornik statej. 1904–1919 gg.*, hg. v. Vsevolod N. Stoletov, Moskva 1963, 421–423.

Tjapugin, Nikolaj P., *Narodnye zabluždenija i naučnaja pravda ob alkogole*, Moskva 1926.

Tvardovskij, Aleksandr T., „Novogodnjaja basnja", in: Tvardovskij, *Sobranie sočinenij v 6 t.*, t. 3, Moskva 1978, 134–137.

– „Vasilij Tërkin", in: Tvardovskij, *Stichotvorenija i poėmy*, Leningrad 1955, 344–503.

Tynjanov, Jurij N., „Smert' Vazir-Muchtara", in: Tynjanov, *Sočinenija v 3 t.*, t. 3, Moskva/Leningrad 1959, 9–458.

Ul'janova, Galina N., „Dosug i razvlečenija. Zaroždenie massovoj kul'tury", in: Lidija V. Košman u. a. (Hg.), *Očerki russkoj kul'tury. Konec XIX – načalo XX veka,* t. 1*: Obščestvenno-kul'turnaja sreda*, Moskva 2011, 455–526.

Uroeva, Anna, „Bevor Nikolaj F. Daniel'son das *Kapital* übersetzte. Einige Details aus der Wirkungsgeschichte von Marx' Hauptwerk", in: Rolf Hecker u. a. (Hg.), *Marx und Russland* (Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 2012), Hamburg 2014, 123–134.

Uspenskij, Gleb I., „Na postojalom dvore. (Letnie sceny)", in: Uspenskij, *Sobranie sočinenij v 9 t.*, hg. v. Valerij P. Druzin, t. 2: *Razoren'e. Očerki i rasskazy*, Moskva 1955, 436–453.

Verchovskij, Jurij N., „Budet tak!" [1943], in: Verchovskij, *Struny. Sobranie sočinenij*, hg. v. Vera V. Kalmykova, Moskva 2008, 391.

Vološčenko, Gennadij G., *Dosug kak javlenie kul'tury. Genezis i razvitie*, Dissertacija doktora kul'turologii, Omsk 2006.

– *Dosug kak russko-slavjanskij koncept*, Učebnoe posobie, Omsk 1994.

Voskresenskaja, Zoja I., „Referat", in: Voskresenskaja, *Serdce materi. Rasskazy iz žizni Marii Aleksandrovny Ul'janovoj*, Moskva 1985, 242–248.

Za kul'turnyj dosug molodeži. Informacionnyj obzor. Aprel' 1928, Moskva 1928.

Zakovskij, Leonid M., *Špionov, diversantov i vreditelej uničtožim do konca!*, Moskva 1937.

Žarov, Aleksandr A., „Garmon'" [1926], in: *Komsomol'skie poėty dvadcatych godov. Sbornik* (Biblioteka poėta. Bol'šaja serija. 3 izd.), hg. v. Michail F. P'janych, Leningrad 1988, 132–143.

Živov, Viktor M., „Vremja i ego sobstvennik v Rossii rannego Novogo vremeni (XVII–XVIII veka)", in: Živov (Hg.), *Očerki istoričeskoj semantiki russkogo jazyka rannego Novogo vremeni*, Moskva 2009, 27–102.

Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'

Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)*[1]

Ljudmila Kuznecova

1. Fragestellungen, Quellen und Historiographie

Die Ereignisse von 1917 nahmen auf alle Sphären des Lebens enormen Einfluss: Dadurch wurde eine neue Sicht auf die Welt angeboten, faktisch sogar ein neues Weltbild. Das Pathos der Erneuerung und der Aufbau einer vollkommen neuen Realität sollten die folgenden Jahrzehnte bestimmen. Die 1920er Jahre waren auch dadurch geprägt, dass gewohnte Begriffe „umcodiert" und mit einem neuen, einem ‚revolutionären' Sinn versehen wurden. In manchen Fällen war das tatsächlich problemlos möglich: Die Verstaatlichung der Fabriken, der Industriebetriebe und des Grundbesitzes entsprach völlig der neuen Idee über das Eigentum; die neuen Herrschaftsformen – repräsentiert durch die Sowjets – ließen sich ebenfalls in das Bild einer neuen Weltkonzeption einbauen. Kurorte aber, ein Thema, das scheinbar eher peripher war, stießen weder bei den Theoretikern noch bei den Praktikern des ‚neuen Lebens' auf besonderes Interesse. In der zu erbauenden neuen Gesellschaft musste allerdings jedes Phänomen im Sinne der Sprache der Revolution neu bedacht und überdacht werden. Gerade dieser Prozess der Einbettung von gewohnten Erscheinungen in neue, sowjetische Denkmodelle, immer verbunden mit dem Ziel, alles für die Erziehung des ‚Neuen Sowjetmenschen' zu nutzen, soll im vorliegenden Beitrag reflektiert werden.

Die unterschiedlichen Aspekte der Formierung der sowjetischen Ideologie, die hier im Geiste von Clifford Geertz[2] verstanden werden, die Strategien der

* Die vorliegende Arbeit wurde im Rahmen des Programms zur Entwicklung von Partnerzentren von der Europäischen Universität in Sankt Petersburg gefördert.

[1] Die vorliegende Arbeit stellt eine überarbeitete und erweiterte Fassung meines Aufsatzes dar, siehe Ljudmila A. Kuznecova, „Diskussii o forme i soderžanii sovetskogo kurortnogo otdycha (1920-e–1930-e gg.)", in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 43,4 (2018), 98–106.

[2] Clifford Geertz, „Ideology As a Cultural System", in: Geertz, *The Interpretation Of Cultures. Selected essays*, New York 1973, 193–233, 218–220. In russischer Sprache: Klifford Girc, „Ideologija kak kul'turnaja sistema", in: Girz, *Interpretacija kul'tur*, übers. v. O. V. Barsukova u. a., Moskva 2004, 225–267, 248–250.

‚Umcodierung', also der Übersetzung in die Sprache der Sowjets, ist eine der am besten erforschten Fragen in der Historiographie der sowjetischen Periode; es ist geradezu unmöglich, alle einschlägigen Forschungsarbeiten aufzuzählen. Zumindest soll aber die große Arbeit von Stefan Plaggenborg, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, erwähnt werden, in der auf einer breiten Materialbasis für die 1920er Jahre die Veränderungen in der Weltanschauung, in den Denkmodellen und im praktischen Leben der Menschen beschrieben werden.[3] Für unsere Fragestellung sind darüber hinaus der Sammelband *Turizm: The Russian and East European Tourism under Capitalism and Socialism*[4] und die 2013 veröffentlichte Arbeit von Diane P. Koenker, *Club Red: Vacation Travel and the Soviet Dream*[5], besonders wichtig. In diesen Publikationen wurde sehr genau untersucht, wie sich die Ideen einer „richtigen" Erholung entwickelten und wie die Praktiken des *dosug*[6] für die Mobilisierung, die Kontrolle und die Transformation der Bevölkerung der UdSSR zu „ordentlichen Sowjetbürgern" genutzt werden sollten. Der Sammelband *Turizm: The Russian and East European Tourism under Capitalism and Socialism* beschäftigt sich nicht nur mit der Sowjetunion, sondern vergleicht auch entsprechende Entwicklungen in Ungarn, Jugoslawien, Lettland und Deutschland, womit ein breiter internationaler Kontext geboten wird.[7] Für den sozialen und politischen Kontext waren für uns besonders die Untersuchung von Vera Dunham über den „Big Deal"[8] (wo der Prozess der Formierung der sowjetischen Mittelschicht, die der Macht gegenüber loyal war, beschrieben wird) wichtig, ebenso der Aufsatz von V. Volkov über das Phänomen der „Kultiviertheit" (культурность)[9]. Hier werden in überzeugender Weise der Wandel und die neue Strategie bei

[3] Stefan Plaggenborg, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln/Weimar/Wien 1996. In russischer Sprache: Štefan Plaggenborg, *Revoljucija i kul'tura. Kul'turnye orientiry v period meždu Oktjabr'skoj revoljuciej i ėpochoj stalinizma*, übers. v. Irina Kartaševa, Sankt-Peterburg 2000.

[4] Anne E. Gorsuch/Diane P. Koenker (Hg.), *Turizm. The Russian and East European Tourism under Capitalism and Socialism*, Ithaca, NY 2006.

[5] Diane P. Koenker, *Club Red. Vacation Travel and the Soviet Dream*, Ithaca, NY 2013.

[6] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[7] Siehe auch: Stephen Meyer III, *The Five Dollar Day. Labor Management and Social Control in the Ford Motor Company, 1908–1921*, Albany, NY 1988; Victoria de Grazia, *The Culture of Consent. Mass Organization of Leisure in Fascist Italy*, New York 1981; Shelley Baranowski, *Strength Through Joy. Consumerism and Mass Tourism in the Third Reich*, Cambridge 2004.

[8] Vera S. Dunham, *In Stalin's Time. Middleclass Values in Soviet Fiction*, Cambridge 1976, 4.

[9] Vadim V. Volkov, „Koncepcija kul'turnosti, 1935–1938 gody. Sovetskaja civilizacija i povsednevnost' stalinskogo vremeni", in: *Sociologičeskij žurnal* 1–2 (1996), 203–221.

der Erziehung des Menschen durch die sowjetische Macht in den 1920er und 1930er Jahren analysiert. Ich möchte im Folgenden diese wissenschaftlichen Diskurse insofern erweitern, als ich zeige, wie sich in sowjetischen Kurorten Konzepte von ‚Erholung' bzw. die Entwicklung entsprechender Praktiken in die ideologischen Experimente der Sowjetmacht eingeschrieben haben. Es soll damit auch verdeutlicht werden, wie die unterschiedlichen Formen des Kurorts und die Entwicklung der Vorstellungen über ‚richtigen' *dosug* in den 1920er und 1930er Jahren mit den unterschiedlichen Funktionen des Kurorts und den damit zusammenhängenden Faktoren einer Erholung mit dem Anspruch ideologischer Erziehung und einer sich verändernden Sozialpolitik des Sowjetstaates verbunden sind.

Als Quellen werden verschiedene Dokumente herangezogen: Partei- und Regierungsbeschlüsse, die unterschiedliche Fragen des Auf- und Ausbaus von Kurorten betreffen, sowie Verfügungen und Stellungsnahmen unterschiedlicher Organisationen und deren Korrespondenz. Der größte Teil dieser Materialien befindet sich im *Staatlichen Archiv der Russischen Föderation* (Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj Federacii), in den Beständen des *Volkskommissariats für Gesundheitsschutz* (Narodnyj komissariat zdravoochranenija SSSR – Narkomzdrav), in der *Hauptverwaltung der Kurorte* (Glavnoe Kurortnoe Upravlenie) und im *Zentralrat der Verwaltung der Kurorte der Gewerkschaften* (Central'nyj Sovet po upravleniju kurortami professional'nych sojuzov). Diese Dokumente wurden zum Teil in Quellensammlungen zur Geschichte der Sowjetzeit[10] und in der Zeitschrift *Kurortangelegenheit* (Kurortnoe delo) veröffentlicht, die von der *Hauptverwaltung der Kurorte* herausgegeben wurde. Interne Dokumente der Kurorte, Beurteilungen, Rechenschaftsberichte, Verordnungen, in denen Alltagsfragen geklärt werden, zählen zu den nicht dauerhaft archivierten Dokumenten und verblieben bei den jeweiligen Einrichtungen. Außerdem wurden Periodika ausgewertet: Die Zeitschriften *UdSSR im Aufbau* (SSSR na strojke) und *Feuerchen* (Ogonek), die Zeitschrift *Arbeit* (Trud), das Publikationsorgan der Gewerkschaften der UdSSR, sowie Spezialzeitschriften wie die bereits erwähnte *Kurortangelegenheit* oder *Architektur der UdSSR* (Architektura SSSR). Hinzu kommen verschiedene Broschüren, Instruktionen und Reiseführer, die von zentralen oder regionalen Gesundheitsbehörden oder anderen Institutionen der Gesundheitsfürsorge herausgegeben wurden.

[10] Siehe: Gennadij D. Običkin u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, Moskva 1957–1997; Pavel I. Kal'ju/Nikolaj N. Morozov (Hg.), *Postanovlenija KPSS i sovetskogo pravitel'stva ob ochrane zdorov'ja naroda*, Moskva 1958; L. I. Zavališčenko (Hg.), *Zdravoochranenie v gody vosstanovlenija i socialističeskoj rekonstrukcii narodnogo chozjajstva SSSR. 1925–1940. Sbornik dokumentov i materialov*, Moskva 1973.

2. Ideologische Vereinnahmung des Kurorts

Nach 1917 bestand eine besondere Herausforderung darin, bereits bestehende Gegebenheiten und Einrichtungen im Geist der Revolution neu zu interpretieren bzw. umzufunktionieren; das betraf auch die Kurorte als Orte der Heilung. Die Schwierigkeit bestand vor allem darin, dass sie keine Erfindung der Bolschewiken waren. Anfang des 20. Jahrhunderts standen Kurorte nicht für medizinische Behandlungen, sondern waren vielmehr ein besonderes Kulturphänomen, das auch sehr stark mit hedonistischer Lebensführung in Verbindung gebracht wurde. Wie die Sowjets nun versuchten, diese Kurorte vom „bourgeoisen" Image zu befreien, stellt ein außergewöhnliches Experiment im Rahmen des ‚revolutionären Umbruchs' dar, das eben auch das Image von Kurorten betraf.

Man nimmt an[11], dass die bolschewistischen Machthaber sich schon 1919 mit den Kurorten beschäftigten, und damit zu einem Zeitpunkt, als sich die Ufer des Schwarzen Meeres noch in den Händen der Weißen Armee befanden. Tatsächlich wurde bereits am 4. April 1919 das *Dekret über Heileinrichtungen von gesamtstaatlicher Bedeutung* (Dekret o lečebnych mestnostjach obščegosudarstvennogo značenija) herausgegeben, dem am 24. Dezember 1920 das *Dekret über die Nutzung der Krim für die Behandlung von Werktätigen* (Ob ispol'zovanii Kryma dlja lečenija trudjaščichsja) folgte. Die ‚Bolschewisierung' hatte aber zunächst rein rechtlichen Charakter und stand in einer Reihe mit der Enteignung der Industrieanlagen und der Fabriken. Diese Tendenz hielt die 1920er Jahre an; in den Dekreten beschäftigte man sich mit laufenden administrativen Fragen wie der Finanzierung usw., die Bildung eines ‚sowjetischen Kurorts' stand dagegen kaum auf der Agenda. Auch in den Periodika wurden Fragen der Erholung in Kurorten eher selten thematisiert, im Zentrum der Aufmerksamkeit standen drängendere Probleme. Die grundlegenden Diskussionen wurden in dieser Zeit auf den Seiten der einschlägigen Presse geführt: Im Laufe der 1920er Jahre wurden in jeder Nummer der Zeitschrift *Kurort-Chronik* (Kurortnaja chronika) prinzipielle Fragen diskutiert, wie ein neuer Typus des Kurorts kreiert werden könne – die sowjetische Heilanstalt (советская здравница).

Die Medizin erörterte nicht nur strittige Fachfragen, sondern versuchte vor allem, auch einen neuen Blick auf diese Einrichtung zu werfen: Wie bewerteten also die Ärzte den ‚sowjetischen Kurort'? – Vor allem als befreit von ‚bourgeoisen Exzessen' (‚буржуазные излишества'), sehr funktional und – dies ist das Wichtigste – in ausschließlich krankheitsheilender Funktion. Fragen der Gesundung und der Hygiene sowie die Entwicklung einer wissenschaftlichen Basis für die medizinische Versorgung in Kurorten wurden also besonders

[11] Dazu finden sich entsprechende Äußerungen in fast allen Publikationen, die sich Kurorten widmen, vgl.: Nikolaj A. Semaško, *Čto takoe kurorty i kak na nich lečit'sja*, Moskva/Leningrad 1924; Evgenij L. Panin/Valerij S. Bovtun, *Istorija kurortnogo dela*, Barnaul 2003.

wichtig. Die Erholung in Kurorten wurde nicht mehr im üblichen Sinne einer allgemeinen Erholung (*otdych*[12]) verstanden. Das bedeutete aber auch, dass Elemente des gewohnten *dosug* (etwa Ausflüge in die Stadt, Entfernung vom Sanatorium, Kartenspiel, Gebrauch von harten Getränken, häufige Besuche von Verwandten) verboten wurden, zumal „ein Ausflug in die Stadt darin münden könnte, sich mit Freunden in einer Kneipe zu treffen, und dass der Besuch von Verwandten die Seele des Kranken mit familiären und häuslichen Problemen belasten könnten, die ihn dann aufregen usw., und alles das wirkt sich schlecht auf die Widerstandskraft des Organismus aus und muss deshalb mit aller Strenge aus dem Sanatorium verbannt werden."[13] Der „bourgeoise Luxus" des Kurorts galt als „unvernünftige Verschwendung".[14] 1925 wurde von der *Moskauer Behörde für Gesundheitswesen* (Moszdravotdel) eine kleine Broschüre mit dem Titel *Wozu dienen die Sanatorien?* (Dlja čego nužny sanatorii) herausgegeben; deren Autor, Semen Isidorovič Konstorum (1890–1950), prangert den ‚unnötigen Luxus' (‚ненужная роскошь') an, den er als Laune der Bourgeoisie identifiziert:

Первые санатории устраивались исключительно частными владельцами. При таких условиях доходность предприятия, конечно, стояла на первом плане. […] Люди же с толстой мошной за свои деньги требовали не только хорошего лечения и ухода, но и того комфорта, которым они привыкли пользоваться у себя дома. […] Таким образом получилось, что понятие санатории стало равнозначащим понятию шикарно обставлено загородной лечебницы для богатых людей.[15]

Die ersten Sanatorien wurden ausschließlich von privaten Eigentümern gebaut. Unter solchen Bedingungen stand natürlich der Ertrag an erster Stelle. […] Die Menschen mit dicker Brieftasche forderten für Geld nicht nur Behandlung und gute Pflege, sondern auch jenen Komfort, den sie von Zuhause gewöhnt waren. […] So kam es, dass unter Sanatorien einhellig eine prächtig ausgestattete Heilanstalt außerhalb der Stadt für reiche Menschen verstanden wurde.

Die Leitung des kaukasischen Mineral'nye Vody vertrat die Auffassung, dass den Arbeitern „eine gesunde, hygienische Koje zu einem möglichst geringen Preis"

[12] Zur Semantik dieses Lexems siehe auch den entsprechenden Abschnitt im Beitrag „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" von Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[13] „поездка в город легко может закончиться свиданием с друзьями в трактире, посещение родных – посеять в душе больного ряд семейных и домашних забот, волнующих его и т. д., а все это дурно отзывается на боеспособности организма и потому сурово изгоняется из санатория." (Semen I. Konstorum, *Dlja čego nužny sanatorii. Zadači sanatorij i sanatornoe delo v Moskve*, Moskva 1925, 16).

[14] „[…] ‚буржуазная роскошь' [отвергалась] как нерациональная и расточительная" (Tamara A. Bulygina, „Izmenenie diskursa ‚kurort' v predstavlenijach mestnoj vlasti v 20-e gody XX veka [na primere Kavkazskich mineral'nych vod]", in: Bulygina [Hg.], *„Kurort" v diskursivnych praktikach sociogumanitarnogo znanija. Materialy meždunarodnoj konferencii [Pjatigorsk, 27–29 aprelja 2007 g.]*, Stavropol' 2007, 411–421, 414). Siehe auch „Sovetskaja medicina", in: *Ogonek* 43,4 (1924), Seite unkenntlich.

[15] Konstorum, *Dlja čego nužny sanatorii*, 10.

geboten werden sollte, alles darüber Hinausgehende nannte man „äußerlichen, nicht notwendigen Komfort".[16] In wissenschaftlichen Arbeiten wird richtig vermerkt:

[…] в 20-е годы отдых понимался как минимальная возможность восстановить силы трудящихся для самоотверженного труда. Образ беззаветного борца за коммунизм против внешних и внутренних врагов упорно внедрялся в общественное сознание. […] Во всех других случаях отдых ассоциировался с „бездельем". Другое дело болезнь, с которой тоже надо было бороться, чтобы сохранить рядовых армии труда.[17]

[…] in den 20er Jahren verstand man Erholung als minimale Möglichkeit, die Kräfte der Werktätigen für uneigennützige Arbeit wiederherzustellen. Das Bild des selbstlosen Kämpfers für den Kommunismus gegen innere und äußere Feinde wurde hartnäckig in das öffentliche Bewusstsein eingepflanzt. […] Alle anderen Fälle von Erholung wurden mit „Untätigkeit" assoziiert. Eine andere Sache war Krankheit, gegen die auch gekämpft werden musste, um die Soldaten der Arbeitsarmee zu erhalten.

Die Logik ist sehr einfach: In der RSFSR sollte eine Erholung im Sanatorium kein Vergnügen sein, sondern ein Mittel, das den Kranken ermöglichten sollte, „gesund und fröhlich zur Arbeit zurückzukehren"[18]; auf diese Art und Weise erhielten die Kurorte eine neue symbolische Bedeutung, mehr noch: Sie wurden zu einem tragenden Teil des Aufbaus der neuen Welt und damit ‚sowjetisiert'.

Die Umcodierung bzw. ‚Revolutionierung' des sowjetischen Kurorts wurde durch die Losung „Kurorte für Werktätige" („Курорты для трудящихся")[19] ebenso befördert wie durch die niederschwellige Zugänglichkeit einer Behandlung im Sanatorium, die zuvor für die arbeitende Bevölkerung praktisch nicht möglich gewesen war. Allerdings ist anzumerken, dass in der sowjetischen Geschichte das System der ‚staatlichen Aufsicht' eine politisierte, selektierende Note hatte, die auch danach die sowjetische Sozialpolitik bestimmte. Dies drückte sich in erster Linie in der Begrenztheit jenes Kreises von Personen aus, denen die unterschiedlichen Formen staatlicher Unterstützung zukamen. Die Verfassung der RSFSR von 1918 definierte Kategorien der Bevölkerung, die nicht nur über kein Wahlrecht verfügten, sondern auch über keine Möglichkeit, in Krisensituationen staatliche Hilfe zu beantragen.[20] Hinsichtlich der Erholung in

[16] „должна быть предоставлена здоровая, гигиеническая койка по наиболее дешевой цене"; „внешни[й], ненужны[й] комфорт[]" (Zitiert nach Bulygina, „Izmenenie diskursa ‚kurort'", 414).

[17] Bulygina, „Izmenenie diskursa ‚kurort'", 412–413.

[18] „вернуться к работе здоровыми и бодрыми" („Sovetskaja medicina", Seite unkenntlich).

[19] Es ist davon auszugehen, dass diese weit verbreitete Losung in den bereits erwähnten ersten Dekreten über die Kurorte formuliert wurde. Siehe „Dekret o lečebnych mestnostjach obščegosudarstvennogo značenija ot 4 aprelja 1919 g.", in: Gennadij D. Običkin u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, t. 5: *1 aprelja – 31 ijulja 1919 g.*, Moskva 1971, 19–21; „Dekret ob ispol'zovanii Kryma dlja lečenija trudjaščichsja ot 21 dekabrja 1920 g.", in: Gennadij D. Običkin u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, t. 12: *Dekabr' 1920 g. – janvar' 1921 g.*, Moskva 1986, 59–61.

[20] Natalija B. Lebina/Pavel V. Romanov/Elena R. Jarskaja-Smirnova, „Zabota i kontrol':

Kurorten zeigte sich das darin, dass nur Vertreter der Klasse der Werktätigen das Recht auf einen Aufenthalt im Sanatorium hatten. Um einen Einweisungsschein zu erhalten, der gratis oder für eine geringe Summe vom *Volkskommissariat für Gesundheitsschutz* (Narkomzdrav) zugeteilt wurde, mussten zwei Nachweise vorgelegt werden: ein medizinischer über das Vorliegen einer Krankheit und ein ‚sozialer' über die Zugehörigkeit zur Klasse der Werktätigen.

3. Neue Funktionen des sowjetischen Kurorts

Eine der wichtigsten Aufgaben des Sanatoriumsaufenthalts lag in seiner Bildungsfunktion. Die ‚Kultur- und Bildungsarbeit' (культурно-просветительская работа), „schwer, verantwortungsvoll und grandios"[21], hatte in der UdSSR große Bedeutung und zielte nicht nur auf die Unterhaltung der Menschen, sondern vor allem auch auf ihre Erziehung. Davon waren die sowjetischen Kurorte keinesfalls ausgenommen: So sprachen Kurort-Experten bereits 1918 davon, dass „der Großteil der freien Zeit von Heilungssuchenden in den Kurorten im Hinblick auf die Kultur- und Bildungsarbeit sowie die politische Erziehung vernünftiger eingesetzt" werden sollte[22]; 1921 nannte man die Erholungsheime (дома́ отдыха) „beste Reservoire der kulturellen Erziehung der Massen"[23], und 1946 verfügte der Stellvertretende Vorsitzende der *Zentralen Verwaltung der Kurorte, Sanatorien und Erholungsheime des Allrussischen Zentralen Gewerkschaftsbundes* (Central'noe Upravlenie kurortov, sanatoriev i domov otdycha, VCSPS): „Man muss schließlich jedem Vorgesetzten der Verwaltung und den Direktoren der Sanatorien und Erholungsheime klar machen, dass die Arbeit in Sanatorien und Erholungsheimen aus drei wichtigen Momenten besteht: Behandlung, Ernährung, Kulturarbeit."[24]

---

social'naja politika v sovetskoj dejstvitel'nosti, 1917–1930-e gody", in: Pavel V. Romanov/Elena R. Jarskaja-Smirnova (Hg.), *Sovetskaja social'naja politika 1920–1930-ch godov: ideologija i povsednevnost'. Sbornik statej*, Moskva 2007, 21–67, 26.

[21] „сложной, ответственной и грандиозной" („Kul't-prosvet rabota", in: *Trud*, 17 maja 1921 g., Nr. 69, 3).

[22] „Большое количество свободного времени, которое имеется у лечащихся на курортах, рациональнее всего использовать в целях культурно-просветительного и политического воспитания." („Političeskaja i kul'turno-prosvetitel'skaja rabota na kurortach RSFSR. Tezisy po dokladu tov. Žuchovickogo [Položenie o Glavnom komitete soli i mineral'nych istočnikach]", in: *Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj Federacii (GARF)*, F. a-482, Op. 13, D. 3, L. 12–12 ob.).

[23] „лучши[е] резервуар[ы] культурного воспитания масс" (Elizaveta V. Lomtatidze, „Zadači profsojuzov v organizacii Domov otdycha", in: *Trud*, 18 avgusta 1921 g., Nr. 139, 1).

[24] „Надо, наконец, понять всем начальникам Управлений и директорам санаториев и домов отдыха, что работа в санатории или доме отдыха состоит из трех главных моментов: лечение, питание, культработа." („Cirkuljarnye rasporjaženija i prikazy za 1946 g. po Central'nomu Upravleniju kurortov, sanatoriev i domov otdycha VCSPS", in: *GARF*, F. r-9493, Op. 3, D. 5, L. 141).

Das Phänomen des Kurorts kann so auch im Kontext des sowjetischen Experiments über den ‚Neuen Menschen' betrachtet werden. Um als ‚neuer', ‚sowjetischer Mensch' zu gelten, hatte das Individuum einige Eigenschaften zu erwerben sowie bestimmte Kenntnisse und Fähigkeiten zu besitzen. Der Kurort wirkte in diesem Sinne als Mittel zum Zweck, erlernt werden sollte eine nützliche, reglementierte Form der Erholung, elementare Hygiene und Prophylaktik sowie eine rationale Einstellung zur Zeit und zum Körper.

Ликвидация санитарной безграмотности, сообщение понятий и навыков, необходимым для создания здоровой обстановки работы и отдыха, здорового быта, есть тесно связанная с лечебной задачей и стоящая наряду с ней воспитательная, „профилактическая" задача санаторий.[25]

Die Liquidierung der sanitären Unwissenheit, Mitteilung von Konzepten und Fähigkeiten, die unabdingbar für die Herausbildung gesunder Verhältnisse bei Arbeit und Erholung, eines gesunden Lebens ist eng verbunden mit der Aufgabe der Heilung und der mit ihr zusammenhängenden erzieherischen, „prophylaktischen" Aufgabe der Sanatorien.

Hierbei wird den verschiedenen Vorträgen eine bedeutsame Rolle zugesprochen, die darauf abzielten, die Erholungsuchenden zu bilden und ihnen basale hygienische und prophylaktische Prozeduren zu erklären. Diese stellten einen wichtigen Bestandteil der allgemeinen medizinischen Behandlung in Kurorten dar.

In der Regel wurden die entsprechenden Vorträge von der Leitung des Kurortes nach eigenem Gutdünken organisiert, da es keine konkreten Empfehlungen hinsichtlich Form und Inhalt gab. Es ist mir gelungen, die offenbar einzigen, entsprechend ausgearbeiteten Kommentare zu finden; diese können als eine Art Verallgemeinerung der entsprechenden Praxis gesehen werden. A. Speranskij rät in einem Aufsatz von 1956, einen allgemeinen Zyklus von Vorträgen in bestimmter Abfolge und unter bestimmten Zielsetzungen zu entwickeln:

В первые дни курса лечения, когда начинает складываться своеобразный коллектив больных в санатории, возникает потребность в организованном воздействии на настроение, общественное мнение этого коллектива. Необходимо правильно сформировать сознательное отношение к санаторному режиму, рассеять беспокойство и мнительность некоторых больных, поддержать уверенность в излечении. Правильно решить эту важную задачу помогает хорошо построенная лекция на тему: „Сущность и особенности курортного лечения". В такой лекции в популярной форме излагаются элементы учения И. П. Павлова, […] а также подчеркивается значение нервной системы в сохранении здоровья и правильных соотношений организма и окружающей среды. При чтении таких лекций важно не только хорошо продумывать их содержание, но и заботиться о форме изложения: избегать трудных слов, пользоваться примерами из жизни, из своего опыта, данными из меди-

[25] Konstorum, *Dlja čego nužny sanatorii*, 17. Siehe auch: N. Vasil'ev, „Kumysolečenie", in: *Kurortnoe delo* 3–4 (1923), 62–70, 67; „Sovetskaja medicina", Seite unkenntlich; „Pjat' let ‚Vysokich gor'", in: *Ogonek* 53,14 (1924), Seite unkenntlich; „Jalta", in: *Ogonek* 600,19 (1937), 16.

цинской и особенно художественной литературы, и, что особенно важно, приближать лекцию к живому рассказу. В начале второй декады курса лечения возникает потребность в проведении лекции примерно на тему: „Некоторые особенности лечения на данном курорте". Эта лекция является продолжением и развитием предыдущей. […] В целях укрепления уверенности в излечении мы в дополнение к лекции подготовляем краткие выступления больных, которые в настоящем или прошлых сезонах получили на курорте излечение или значительное улучшение. Подобная лекция также должна явиться значительным событием в жизни санатория, своеобразным источником оптимизма. Во второй половине лечения полезны лекции другого содержания, отвлекающие внимание от болезни. Обычно успешно проходят лекции на краеведческие темы, по некоторым вопросам культуры, техники и сельского хозяйства. Очень хорошо воспринимается и интересная лекция на политическую тему. В конце курса лечения мы проводим заключительную лекцию-беседу „Итоги лечения данного ‚заезда' больных". […] В этой заключительной лекции следует провести мысль о необходимости переноса полезных навыков, приобретенных в санатории, в бытовую обстановку; дать основные сведения по гигиене труда, быта, рациональному отдыху, питанию; подчеркнуть оздоровляющее влияние физкультуры и спорта и изложить способы закаливания организма.[26]

In den ersten Tagen des Behandlungszyklus, wenn sich das Kollektiv von Kranken im Sanatorium zu formieren beginnt, entsteht auch die Notwendigkeit von organisatorischer Einwirkung auf die Stimmung, auf die allgemeine Meinung dieses Kollektivs. Es ist notwendig, in richtiger Weise einen bewussten Umgang mit den Regeln des Sanatoriums zu herzustellen, Unruhe und Zweifel einiger Kranker zu zerstreuen und den Glauben an Heilung zu stärken. Um diese wichtige Aufgabe richtig zu erfüllen, kann ein gut aufgebauter Vortrag zum Thema „Das Wesen und die Besonderheiten einer Heilbehandlung im Kurort" helfen. In einem solchen Vortrag werden Elemente der der Lehre von I. P. Pavlov[27] integriert […], zugleich werden die Bedeutung des Nervensystems für die Gesundheit sowie die richtige Interaktion des Organismus mit der Umwelt hervorgehoben. Bei solchen Vorträgen ist es wichtig, nicht nur den Inhalt genau zu bedenken, sondern auch die Form der Darstellung: Schwierige Wörter sind zu vermeiden, Beispiele aus dem Leben sollen gegeben werden, aus der eigenen Erfahrung, Fakten aus der medizinischen und besonders aus der schöngeistigen Literatur und – besonders wichtig – der Vortrag einer lebendigen Erzählung angenähert werden. Zu Beginn der zweiten Dekade des Behandlungszyklus ist es erforderlich, einen Vortrag in etwa zu folgendem Thema zu halten: „Einige Besonderheiten der Behandlung in diesem Kurort". Dieser Vortrag setzt den vorhergehen fort und entwickelt ihn weiter. […] Um den Glauben an vollständige Heilungsmöglichkeit zu bekräftigen, werden für den Vortrag kleine Auftritte von Kranken vorbereitet, die in der aktuellen Saison oder in vorangegangenen im Kurort eine Heilung oder eine entscheidende Besserung erfahren haben. Dieser entsprechende Vortrag soll auch ein wichtiges Ereignis im Leben des Sanatoriums sein, eine besondere Quelle des

[26] Aleksej P. Speranskij, „Sanitarno-prosvetitel'skaja rabota v sanatorii kak ėlement kollektivnoj psichoterapii", in: *Voprosy kurortologii, fizioterapii i lečebnoj fizkul'tury* 1 (1956), 63–66, 64–66.

[27] Ivan Petrovič Pavlov (1849–1936); russischer und sowjetischer Gelehrter, Physiologe, Begründer der Lehre von der höheren Nerventätigkeit (učenie o vysšej nervnoj dejatel'nosti) und der Physiologischen Schule (fiziologičeskaja škola); Nobelpreisträger für Physiologie 1904 für seine Arbeit über die Physiologie der Verdauung.

Optimismus. In der zweiten Hälfte des Behandlungszeitraums sind andere Vorträge von Nutzen, die von der Krankheit ablenken. Vorträge zu regionalkundlichen Themen, zu Fragen von Kultur, Technik und Landwirtschaft sind hier sehr erfolgreich. Sehr gut aufgenommen wird auch ein interessanter Vortrag zu einem politischen Thema. Am Ende des Behandlungszyklus wird ein abschließender Vortrag mit Diskussion durchgeführt: „Ergebnisse der Behandlung der aktuellen ‚Kohorte' von Kranken". [...] In diesem entscheidenden Vortrag muss der Gedanke ausgeführt werden, wie unabdingbar es ist, die nutzbringenden Fähigkeiten, die im Sanatorium erworben wurden, auch im Alltag weiter anzuwenden; es sollen elementare Informationen über Arbeitshygiene gegeben werden, über vernünftige Erholung, über Ernährung; es soll der gesundheitsfördernde Einfluss der Körperkultur und des Sports herausgestrichen und Methoden zur Abhärtung des Organismus gegeben werden.

Es wurde empfohlen, entsprechende Vorträge „leitenden Ärzten, die in Vortragsarbeit erfahren und eng in das Leben des Sanatoriums eingebunden sind sowie systematisch ihr politisches und kulturelles Niveau heben"[28], zu übertragen. Die Vorträge wurden also nicht nur im Rahmen kultureller Arbeit gesehen, sondern auch als unabdingbarer Bestandteil des Behandlungsprozesses; außerdem waren die Vorträge meist von praktischen Übungen begleitet: Man forderte die Kranken auf, auf Reinlichkeit der Kleidung und des Körpers zu achten und allgemein stärkende Übungen zu machen. Zu letzteren zählten sportliche Betätigungen, die mit der Zeit zu einem wichtigen Bestandteil der Behandlung im Kurort wurden. Die Gesundheitsschulung hatte also auch die Körperkultur in den Zeitplan der Behandlung einzubeziehen.[29]

Ein wichtiger Bestandteil waren auch kulturelle Veranstaltungen für die Gruppe. „Wir haben einen riesigen Hunger nach Kultur"[30], formulierte der Verantwortliche für den Kurort Soči im Jahre 1938. Unter diesem Wort, das als Terminus ziemlich verbreitet war, verbargen sich verschiedene Formen der Freizeitorganisation für die Erholungsuchenden: Etablierung von Bibliotheken, Zirkel, Spielplätze, Kino, Exkursionen, Konzerte u. a.m. In der Anweisung der Direktoren von Kurorten von gesamtstaatlicher Bedeutung fanden sich folgende Empfehlungen:

[...] при организации культпросветработы обратить внимание на подбор книг для библиотек, расширить систему передвижных библиотек, организовать правильную доставку книг в санатории. Расширить организацию прогулок, стремясь за время пребывания больного подробно познакомить его с географией, есте-

[28] „ведущим врачам, имеющим опыт лекторской работы, тесно связанным с жизнью санатория, систематически повышающим свой политический и культурный уровень" (Speranskij, „Sanitarno-prosvetitel'skaja rabota", 66).

[29] „Роль школы здоровья должна разделить с санаторно-курортным режимом и физическая культура." (Innokentij A. Bagašev, „Fizičeskaja kul'tura i kurortnoe delo", in: *Kurortnoe delo* 8–9 [1923], 20–28, 28).

[30] „У нас громадная жажда культуры" („Stenogramma soveščanija direktorov i glavnych vračej kurortov pri Sojuzkul'ture NKZ SSSR ot 28 fevralja 1938 g.", in: *GARF*, F. R-9228, Op. 1, D. 23, L. 108).

ственно-историческими особенностями курорта, этнографией и бытом местного населения и наиболее важными отраслями курортного хозяйства. […] При организации развлечений для больных учитывать бытовые навыки и культурные запросы данного контингента больных. Отказаться от дорогостоящих концертов, отдавая преимущество вечерам из одного, двух концертных номеров и культурно-просветительской части. Расширить использование кино при внимательном подборе картин, организацию вечеров выразительного чтения, разбора газеты и т. д.[31]

[…] bei der Organisation der Kultur- und Bildungsarbeit muss man die Bücher für die Bibliothek aufmerksam auswählen, das System der mobilen Bibliotheken ausbauen und die ordnungsgemäße Lieferung von Büchern im Sanatorium organisieren. Ausgebaut werden muss die Organisation von Spaziergängen, um den Kranken im Laufe seines Aufenthaltes mit der Geographie und den naturhistorischen Besonderheiten des Kurorts vertraut zu machen, mit der Ethnographie und dem Leben der örtlichen Bevölkerung sowie den wichtigen Sektoren der Wirtschaft des Kurorts. […] Bei der Organisation der Unterhaltungsveranstaltungen für die Kranken sind die Lebensgewohnheiten und die kulturellen Bedürfnisse des jeweiligen Kontingents der Kranken zu berücksichtigen. Von teuren Konzerten ist Abstand zu nehmen, Abende mit einem oder zwei Auftritten sowie einem kulturellen und bildenden Teil sind vorzuziehen. Die Möglichkeiten für Kinofilme sind auszubauen, wobei die Auswahl der Filme sorgfältig zu erfolgen hat, ebenso die Organisation von Abenden mit ausdrucksstarker Lesung, mit einer Besprechung von Zeitungen u. a.m.

Allerdings waren die verschiedenen Kurorte hinsichtlich der Durchführung solcher kulturellen Veranstaltungen, wie auch bei allen anderen Aspekten der Arbeit, bei weitem nicht auf gleicher Höhe, da die zur Verfügung stehenden Ressourcen sehr unterschiedlich ausfielen. Dennoch fanden sich gemeinsame Aspekte dieser Arbeit fast überall. Exkursionen, Spaziergänge, Abende für eigenständige Betätigungen, Tanzabende, literarische Lesungen und Diskussionen über Zeitungen waren Veranstaltungen, die keinen besonderen finanziellen Aufwand bedeuteten. Und selbstverständlich wurden in allen Kurorten auch die staatlichen Feiertage festlich begangen.

4. Die Idee von der „Arbeitserholung"

In den 1920er Jahren sind in einigen Sanatorien aber auch unerwartete Entwicklungen zu beobachten. Unter den Ärzten fand in dieser Zeit die Idee der „Arbeitserholung"[32] (трудовой отдых) Verbreitung.[33] Doktor Nikolaj Kiškin[34] war der Auffassung, dass das Behandlungsprogramm für weniger schwer Erkrankte

[31] „Soveščanie direktorov kurortov obščegosudarstvennogo značenija", in: *Kurortno-sanatornoe delo* 1 (1929), 59–69, 66.

[32] Aleksandra Kasatkina zeigt in ihrem Beitrag im vorliegenden Band, dass diese Formel auch unter den postsowjetischen *dačniki*/Gartenbesitzern in den 2000er Jahren noch weit verbreitet war bzw. ist; Anmerkung EC.

[33] Konstorum, *Dlja čego nužny sanatorii*, 42.

[34] Nikolaj Michajlovič Kiškin (1864–1930); zu seiner Biographie und seinem Wirken s. u.

unbedingt eine streng dosierte Arbeitsbetätigung vorsehen sollte: Im Garten, in den Gemüsebeeten, in Werkstätten, im Sport, bei Exkursionen, Vorträgen, Diskussionen usw. Kiškin maß einem solchen Programm sehr große Bedeutung zu:

[…] для привыкшего к труду человека, болеющему не тяжело, трудно отдохнуть при полном бездействии и в своей лечебной практике я наблюдал особо тоскливое душевное состояние у больных, лишенных совершенно трудовых процессов. Они все свое внимание тогда сосредотачивают на своих болезненных ощущениях, начинают придирчиво относиться к окружающей обстановке и к людям. Находя же возможность в известной дозе получать такой труд, они просто оживают и мне кажется, что настало время посмотреть на трудовые процессы, как на лечебный фактор.[35]

[…] es fällt einem an Arbeit gewöhnten Menschen, der nicht ernsthaft erkrankt ist, schwer, sich bei völliger Untätigkeit zu erholen, und ich habe eine triste Gemütsverfassung bei Kranken beobachtet, die überhaupt nicht mehr in Arbeitsprozesse eingegliedert sind. Sie konzentrieren dann alle Aufmerksamkeit auf ihre Krankheitsgefühle und fangen an, sich kleinlich gegenüber den gegebenen Umständen und den Menschen zu verhalten. Wenn sie eine solche Arbeit in bekannter Dosis finden, werden sie einfach wieder munter, und mir scheint, dass nun die Zeit gekommen ist, Arbeitsprozesse als Heilungsfaktor zu betrachten.

Für leicht Erkrankte sah der Arzt also die Möglichkeit vor, an Arbeitsprozessen teilzunehmen, die sie von ihrer sonstigen Tätigkeit her nicht kannten, also „physisch Arbeitende sollten sich im Erholungsheim mit eher geistiger Arbeit beschäftigen und umgekehrt, jene, die zuhause eher mit geistiger Arbeit beschäftigt waren, sollten hier körperlich arbeiten."[36]

So eine Teilnahme an Arbeitsprozessen konnte sich nach Meinung des Arztes auch gut auf die psychische Verfasstheit des Kranken auswirken und damit insgesamt auf den ganzen Organismus.[37] Solche psychologischen Aspekte thematisierte auch der Arzt Kaškadamov[38]:

---

[35] Nikolaj M. Kiškin, „K voprosu o postanovke medicinskogo dela na kurortach", in: *Kurortnoe delo* 10 (1923), 22–32, 25.

[36] „занятые физическим трудом должны работать в общежитии более умственным трудом и обратно, занятые у себя дома умственным трудом, должны здесь заниматься физическим трудом" (Kiškin, „K voprosu o postanovke medicinskogo dela na kurortach", 25).

[37] Vgl. Kiškin, „K voprosu o postanovke medicinskogo dela na kurortach", 25.

[38] Vasilij Pavlovič Kaškadamov (1863–1941); bekannter Hygieniker, Professor, Doktor der Medizin. Arbeitete als Epidemiloge über die Pest. 1899–1900 befand sich Kaškadamov auf einer Dienstreise in Indien, wo er die Pest und neue Behandlungsmethoden erforschte und sich die Erfahrung indischer Ärzte aneignete. Von 1904 bis 1918 war er als Facharzt für Hygiene in Petersburg (Petrograd) tätig und führte parallel dazu wissenschaftliche und pädagogische Arbeiten durch. Von 1918 bis 1922 Inhaber des Lehrstuhls für allgemeine und Militärhygiene (kafedra obščej i voennoj gigieny) des Petersburger *Klinischen Instituts* (Kliničeskij institut). Kaškadamov gründete das erste *Laboratorium der Hygiene der geistigen Arbeit* (Laboratorija gigieny umstvennogo truda) in der UdSSR. Er verfasste auch eine Reihe von Arbeiten über die Wasserversorgung und die Reinigung von Abwässern, über die Wohnhygiene und die Hygiene der Luft. 1935 Vorsitzender der *Initiativgruppe zur Erforschung der östlichen Medizin und Kör-*

Очень важно на курорте занять внимание больного чем-нибудь таким, что может быть для него приятным и полезным и заставит позабыть свою болезнь. Для этой цели могли бы служить занятия садоводством или огородничеством.[39]

Es ist sehr wichtig, den Kranken im Kurort mit etwas zu beschäftigen, das ihm angenehm und nützlich ist und das ihn seine Krankheit vergessen hilft. Einem solchen Ziel kann Gartenarbeit dienen.

Der Leiter der *Abteilung für Heileinrichtungen* (Otdel Lečebnych Mestnostej), N. Tezjakov[40], hielt 1923 einen Vortrag am Deutschen Balneologenkongress und sprach dabei über die Pläne, in den Arbeitskolonien der Kurorte ein „Arbeitsregime" (трудовой лечебный режим) in den Behandlungsprozess zu integrieren, wo die Kranken ebenso wie Geheilte ihre Kräfte je nach gesundheitlicher Verfassung erproben können, solange sie noch nicht in ihre früheren Arbeitsprozesse eingegliedert werden können.[41]

Aber wie ‚bolschewistisch' waren diese Ideen eigentlich? N. Kiškin, der im März 1917 den Posten eines Kommissars in der Provisorischen Regierung in Moskau übernommen hatte, wurde ab September 1917 Minister für Staatsaufsicht im letzten Kabinett der Provisorischen Regierung. Zu Beginn der bolschewistischen Revolution erhielt er die Vollmacht zur Aufrechterhaltung der Ordnung in Petrograd, dabei waren ihm alle militärischen und bürgerlichen Kräfte untergeordnet. Unter der Sowjetmacht arbeitete Kiškin als Arzt. 1921 organisierte er zusammen mit S. Prokopovič[42] und E. Kuskova[43] das *Allrussische Komitee zur Hilfe für Hungerleidende* (Vserossijskij komitet pomošči golodajuščim), wurde unter Anschuldigung der antisowjetischen Betätigung verhaftet, nach Vologda verbannt und schließlich amnestiert. Ab 1923 arbeitete Kiškin in

perkultur (Iniciativnaja gruppa po izučeniju vostočnoj mediciny i fizkul'tury) im Leningrader *Haus der Gelehrten* (Dom učenych).

[39] Vasilij P. Kaškadamov, „Kurorty-sady", in: *Kurortnoe delo* 2 (1923), 116–121, 120.

[40] Nikolaj Ivanovič Tezjakov (1859–1925); russischer und sowjetischer Arzt, herausragender Vertreter führender Zemstvo-Ärzte, einer der Begründer des sowjetischen Gesundheitswesens. In den 1920er – 30er Jahren Leiter der *Abteilung für Heileinrichtungen* (Otdel Lečebnych Mestnostej) des *Volkskommissariats für Gesundheitsschutz* (Narkomzdrav) der UdSSR; von 1923 bis 1925 stellvertretender Leiter der *Hauptverwaltung der Kurorte* (Glavnoe Kurortnoe Upravlenie) des Narkomzdrav der UdSSR. Tezjakov war der erste Vorsitzende der *Moskauer wissenschaftlichen Kurort-Gesellschaft* (Moskovskoe naučno-kurortnoe obščestvo, gegründet 1925).

[41] Nikolaj I. Tezjakov, *Kurortnoe delo v Rossijskoj Socialističeskoj Sovetskoj Respublike. Doklad XXXIX Germanskomu Bal'neologičeskomu Kongressu v Aachene (aprel' 1923 g.)*, Moskva 1923, 6.

[42] Sergej Nikolaevič Prokopovič (1871–1955); russischer Wirtschaftswissenschaftler, Politiker, Professor, Doktor der Philosophie an der Universität Bern. Minister für Handel und Industrie, Minister für Nahrungsmittel der Provisorischen Regierung (1917). 1921 aus der Sowjetunion ausgewiesen.

[43] Ekaterina Dmitrievna Kuskova (geb. Esipova, in zweiter Ehe Prokopovič; 1869–1958); russische Politikerin und Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, Publizistin und Herausgeberin; Aktivistin in revolutionären, liberalen und Freimaurer-Bewegungen.

der Abteilung für Kurorte des *Volkskommissariats für Gesundheitsschutz* (Narkomzdrav); die bereits zitierte Veröffentlichung wurde bald nach dem Eintritt in den neuen Arbeitsplatz geschrieben. Dabei gilt es zu beachten, dass N. Kiškin, der Ausbildung nach Arzt und Physiotherapeut, in vorrevolutionärer Zeit Miteigentümer und Direktor einer Moskauer Klinik sowie anschließend auch eines Sanatoriums war.[44] N. Tezjakov, der zwar ein Politiker war, genoss hohen Bekanntheitsgrad als Zemstvo-Arzt; so leitete er 1913 die Sektion für Öffentliche Medizin beim XII. *Pirogov-Kongress*[45]. Außerdem war er Freund eines der Führer der *Konstitutionell-Demokratischen Partei* (Konstitucionno-demokratičeskaja partija, kurz: *kadety*), A. Šingarev[46], der Minister für Landwirtschaft und später Finanzminister unter der Provisorischen Regierung gewesen war. Es ist daher möglich, dass die Idee der ‚Arbeitserholung' (трудовой отдых) gar nicht von den Bolschewiken stammte, sondern ihren Anfang in vorrevolutionären Arbeiten einiger Zemstvo-Ärzte genommen hat. Mit der Veränderung des Kurort-Diskurses in den 1930er Jahren, als die Sanatorien weniger medizinischen Zwecken dienten, sondern in erster Linie zur verdienten Erholung nach mühseliger Stoßarbeit umfunktioniert wurden (s. u.), geriet diese Idee allerdings in Vergessenheit. Kiškin selbst wurde wegen angeblich antisowjetischer Tätigkeit verhaftet und nach Vologda verbannt, später kam er durch Amnestie frei. Ab 1923 arbeitete Kiškin in der Abteilung für Kurorte des *Volkskommissariats für Gesundheitsschutz der RSFSR* (Narkomzdrav) und wurde mehrmals verhaftet. Danach ging Kiškin in Rente, sein Rentenbescheid wurde aber nach einer Verschärfung des Regimes Ende der 1920er Jahre aufgehoben, ihm wurden auch die Lebensmittelkarten entzogen.

---

[44] Mark E. Golostenov, „Kiškin N. M.", in: Pavel V. Volobuev (Hg.), *Političeskie dejateli Rossii 1917 g. Biografičeskij slovar'*, Moskva 1993, 152–153.

[45] Pirogovskie s''ezdy; Allrussische Kongresse der Ärzte, die im russischen Imperium unter der Patronage der *Gesellschaft russischer Ärzte zum Andenken N. I. Pirogovs* (Obščestvo russkich vračej v pamjat' N. I. Pirogova), auch als *Pirogov-Gesellschaft* (Pirogovskoe obščestvo) bekannt, Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts organisiert wurden. Auf diesen Kongressen wurden oft nicht nur medizinische, sondern auch politische Fragen diskutiert.

[46] Andrej Ivanovič Šingarev (1869–1918); russischer Zemstvo-Beamter, Politiker, Staatsmann, Wirtschaftswissenschaftler, Arzt für Allgemeinmedizin, Publizist. Seit 1895 Zemstvo-Arzt, Leiter eines Zemstvo-Krankenhauses (1899–1903). Von 1903 bis 1907 Leiter der Gesundheitsabteilung der Gouvernementsverwaltung von Voronež (sanitarnoe otdelenie Voronežskoj gubernskoj zemskoj upravy); von 1905 bis 1907 Redakteur der Zeitung *Voronežskoe slovo* (Das Voronežer Wort). Einer der Führer der *Kadetten-Partei* (seit 1908 Mitglied des Zentralkomitees der Partei), Autor des *Agrarprogramms* (Agrarnaja programma) der *Kadetten*. Abgeordneter der 2. bis 5. Staatsduma, Vorsitzender der Fraktion der *Kadetten*. Minister für Landwirtschaft in der Provisorischen Regierung; vom 5. Mai bis 2. Juli 1917 Finanzminister. Im November 1917 wurde Šingarev verhaftet und in der *Peter-und-Paul-Festung* (Petropavlovskaja krepost') festgesetzt. Am 6. Januar 1918 wurde er in das *Mariinskaja-Gefängniskrankenhaus* (Mariinskaja bol'nica) verlegt und wurde dort am folgenden Tag von Matrosen und Rotgardisten ermordet.

5. Die *Neue Ökonomische Politik* in den sowjetischen Heilanstalten und die Rückkehr des luxuriösen Kurorts in den 1930er Jahren

In der NĖP-Periode[47] gab es hinsichtlich der Genehmigungen für Kurort-Aufenthalte Neuerungen. Ein Teil dieser „Putëvki", also dieser Reisegutscheine, wurden zum vollen Preis an die Interessenten verkauft. Das brachte natürlich ein gewisses Problem für den Prozess der ‚Umcodierung' mit sich, da diese Praxis den verlautbarten Prinzipien des sowjetischen Kurorts widersprach, an denen dennoch rhetorisch festgehalten werden musste. Der Volkskommissar für Gesundheitsschutz, N. Semaško[48], empfahl folgende Argumentation:

Всюду и везде в Европе и Америке курортами пользуется, прежде всего, самая крупная буржуазия. У нас пользуются, прежде всего, трудящиеся и их дети. А если к нам попадает нэпман, то только затем, чтобы с него взять побольше и на этот доход пустить на курорт лишнего больного трудящегося. Рабочие принимались на курорт для лечения, нэпманы допускались для „стрижки".[49]

Überall in Europa und in Amerika werden die Kurorte in erster Linie von der reichsten Bourgeoisie genutzt. Bei uns werden sie vor allem von den Werktätigen und ihren Kindern genutzt. Aber wenn ein NĖP-Mann[50] zu uns kommt, dann nur deshalb, um von ihm mehr zu kassieren und für diese Einkünfte dann einen zusätzlichen kranken Werktätigen in den Kurort zu lassen. Die Arbeiter nutzen den Kurort zur Behandlung, die NĖP-Männer werden „zum Abkassieren" aufgenommen.

In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre wandelte sich die Situation: Das Bild der sowjetischen Kurorte wurde grundlegend geändert. Die wichtigste Funktion in diesem Prozess hatte die zentrale Macht, die nun den Kurort als einen paradiesischen Ort darzustellen versuchte, an den besonders verdienstvolle Menschen gelangen konnten. In diesem Sinne wurde der Kurort zum Inbegriff eines idealen Ortes und erinnerte in manchen Aspekten mit seinem Streben nach Luxus und hedonistischem Vergnügen an die vorrevolutionären Kurorte und damit an etwas, wovon man sich in den 1920er Jahren eigentlich distanzieren wollte.

Seit dieser Zeit bedeutete Erholung (*otdych*) in den Kurorten nicht mehr einfach Regeneration und therapeutische Behandlung, sondern sie wurde als Lohn

---

[47] NĖP (Neue Ökonomische Politik), russisch НЭП – Новая экономическая политика, wirtschaftspolitisches Konzept seit den frühen 1920er Jahren (bis 1928) mit (Wieder-)Einführung gewisser marktwirtschaftlicher Prinzipien zu Verbesserung der Versorgungslage und des Lebensstandards; Anmerkung EC.

[48] Nikolaj Aleksandrovič Semaško (1874–1949); sowjetischer Parteifunktionär und Staatsmann, Arzt, der erste Volkskommissar für Gesundheitswesen der RSFSR, Theoretiker und Begründer des sowjetischen Gesundheitswesens. Akademiker der *Akademie der Medizinischen Wissenschaften* (Akademija medicinskich nauk) (1944) und der *Akademie der Pädagogischen Wissenschaften* (Akademija pedagogičeskich nauk) der RSFSR (1945).

[49] Semaško, *Čto takoe kurorty*, 22.

[50] Akteur in der NĖP-Zeit; Bezeichnung für ‚sowjetische Kapitalisten' zweifelhaften Rufs; Anmerkung EC.

für gute Arbeit oder sonstige Verdienste angesehen, als Auszeichnung für herausragende Sowjetmenschen – Bestarbeiter, verdiente Kolchosemitglieder, Militärs, bekannte Persönlichkeiten aus Wissenschaft und Kultur. Zugleich entwickelten sich Vorstellungen von Kuraufenthalten, in denen diesen ein besonderer moralischer und materieller Wert zugesprochen wurde. Dieser Wert wurde noch dadurch betont, indem man ständig daran erinnerte, dass sich die Arbeiter nun in Zarenpalästen erholen würden wie die Zaren selbst: „Der Palast von Livadija war früher die Sommerresidenz des Zaren – und ist jetzt ein Sanatorium für Arbeiter und Bauern."[51] Die Kurorte repräsentierten nun von Neuem (wie in der vorrevolutionären Epoche) prachtvolle Erholungsorte, und deren Pracht stand auch nicht mehr zur Diskussion, sondern fungierte im Gegenteil als Ausweis des Reichtums des Staates. Dies ist umso bemerkenswerter, als in der Realität nur ein kleiner Teil der Sanatorien diesem Bild entsprach, der Großteil befand sich in einer durchaus schwierigen Situation: Es herrschte Mangel an Ausrüstung, an Möbeln, an Lebensmitteln, an finanziellen Mitteln. Dennoch: das Bild des Kurorts, wie es Mitte der 1930er Jahre aufkam, schloss faktisch an das Bild des Kurorts in vorrevolutionärer Zeit an.

Die Veränderung des Kurort-Diskurses wurde von der Revision mancher Prinzipien beim Bau von Sanatorien begleitet. Zum dominierenden Stil wurde der sogenannte „Große Stil" (Большой стиль) oder das „stalinistische Empire" (сталинский ампир) mit seiner Monumentalität und einer Ästhetik, die klassizistische Elemente mit einem besonderen Blick für Rationalität verband.[52] Sanatorien verloren zunehmend ihren Ruf als Krankenhäuser, und von diesem Zeitpunkt an wurden ästhetische Charakteristika des Raums für die Kurorte immer bedeutsamer. Es ist interessant, dass die Schönheit der Kurorte nun als unabdingbare Voraussetzung für Heilung angesehen wurde, da

[…] красота окружающей природы является одним из мощных факторов (так называемый ‚хорологический' фактор), благотворно влияющих на эмоциональное состояние человека, на его нервную систему и психику и тем самым на его отдых и лечение.[53]

[…] die Schönheit der umgebenden Natur als einer der mächtigsten Faktoren (der sogenannte ‚choreologische' Faktor) vorteilhaft auf den emotionalen Zustand des Menschen wirkt, auf sein Nervensystem und seine Psyche und dadurch auf seine Erholung und Heilung.

---

[51] „Ливадийский дворец – бывшая летняя резиденция царя – теперь санаторий для рабочих и крестьян." (*SSSR na strojke* 1 [1937], Seite unkenntlich).

[52] Andrej V. Ikonnikov, *Istorizm v architekture*, Moskva 1997; Vladimir Z. Papernyj, *Kul'tura Dva*, Moskva 1996; Chans Gjunter/Evgenij A. Dobrenko (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000.

[53] Vladimir A. Svirskij, „Architektura sanatorija v svjazi s ozdorovitel'nymi faktorami prirody (Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata architektury)" [1952], in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv ėkonomiki (RGAĖ)*, F. 293, Op. 3, D. 297, L. 28.

Die Architektur der Sanatorien und Erholungsheime orientierte sich fortan eindeutig an Palästen und Schlössern. Dies spiegelte sich nicht nur im Gebrauch von Elementen der klassizistischen Architektur (etwa Säulen und deren Anordnung), sondern auch in den Planungsprinzipien für Kurorte insgesamt. In dieser Zeit tauchen sogar Luxuszimmer auf und damit etwas, das in den 1920er Jahren undenkbar erschien. Jalta wurde in der Presse zunehmend „Sowjetisches Nizza" („Советская Ницца") genannt, Soči „Sowjetische Riviera" („Советская Ривьера") und das Altai-Gebirge „Sowjetische Alpen" („Советские Альпы").

Die Funktion einer Heilanstalt wurde zwar in Erinnerung gehalten, aber nicht mehr als elementar erachtet:

В этих чудесных уголках СССР находятся санатории – дворцы, хорошо оборудованные пляжи, отличное питание и внимательный врачебный уход. Каждый гражданин СССР имеет право на отдых. И государство делает все необходимое, чтобы этот отдых прошел весело и с максимальной пользой для здоровья.[54]

In diesen wunderbaren Ecken der UdSSR finden sich Sanatorien – Paläste, gut ausgestattete Strände, hervorragende Verpflegung und aufmerksame Behandlung durch Ärzte. Jeder Bürger der UdSSR hat ein Anrecht auf Erholung. Und der Staat unternimmt alles Erforderliche, damit diese Erholung fröhlich und von maximalem Nutzen für die Gesundheit ist.

Auch die Verteilung der Reisegutscheine ändert sich: Von dieser Zeit an war eine medizinische Bescheinigung für einen Sanatoriumsaufenthalt nur mehr wünschenswert, aber nicht mehr verpflichtend. Das betraf vor allem jene Reisegutscheine, die über den *Zentralen Gewerkschaftsbund* (VCSPS) verteilt wurden. Indem diese Gutscheine als eine Art Bonus ausgegeben wurden, zielten sie nicht nur darauf, die Arbeitsleistung zu stimulieren, sondern auch die Loyalität der Bürger und Bürgerinnen zu fördern.

6. Fazit

Dies alles geschah parallel zu einem Kurswechsel der Sowjetmacht: Das, was in der Geschichtswissenschaft als „The Great Retreat" („Великое отступление")[55] oder – wenn man über die sozialökonomischen oder kulturellen Veränderungen spricht – als „The Big Deal" („Большая сделка") genannt wird.[56] Der Prozess der Herausbildung einer sowjetischen Mittelschicht, die der Macht gegenüber loyal ist, beginnt nach meiner Auffassung bereits in den 1930er Jahren. Die neuen kulturellen und sozialen Werte, die nun der sowjetischen Gesellschaft präsentiert wurden, griffen in Vielem auf vorrevolutionäre Werte zurück. Indem

[54] *SSSR na strojke* 6 (1939), Seite unkenntlich.

[55] Nicholas S. Timasheff, *The Great Retreat. The Growth and Decline of Communism in Russia*, New York 1946.

[56] Dunham, *In Stalin's Time*, 4.

ein blühendes Leben im gesicherten Wohlstand, weit entfernt von den revolutionären Erschütterungen und Entbehrungen, in Aussicht gestellt wurde, versuchte die Sowjetmacht, eine breite Unterstützung zu bekommen oder sich zu sichern.

Kann man also für diese Situation von einer neuerlichen Umcodierung des sowjetischen Kurorts sprechen? Wenn ja, dann doch nur zum Teil. In der Situation der 1930er Jahre, die sich vom Asketismus befreit hatten, wurden weder von den Machthabern noch von den Ärzten wesentlich neue Definitionen präsentiert. Die Kurorte blieben nominal „sowjetisch", so wie sie in den 1920er Jahren konzipiert worden waren, obwohl sie de facto zu ihren alten Bestimmungen zurückgekehrt waren. Man könnte also folgern, dass es gerade durch die Umcodierung in den ersten Jahren nach der Revolution leichter möglich wurde, in den nachfolgenden Jahrzehnten die Veränderungen im Bild des Kurorts zu legitimieren.

So ist tatsächlich eine Entwicklung bei den Vorstellungen über „richtige" Erholung im Kurort zu erkennen. In den 1920er Jahren wurden die entsprechenden Diskussionen im Rahmen der Vorstellungen über die Erziehung der ‚Neuen Sowjetmenschen' geführt. Davon ausgehend entwickelten sich die heilende sowie die aufklärende und bildende Funktion des Kurorts, wobei die treibende Kraft dabei weniger die staatliche Macht war als die Ärzteschaft. Erst in den 1930er Jahren mischt sich der Staat zunehmend aktiv in diese Diskussionen ein und beginnt, die Kurorte als Teil eines neuen ideologischen Experiments zu gebrauchen: Im Rahmen des Projekts zur Sicherung der Loyalität bildet sich die Mittelschicht heraus. Diese ideologische „Verschiebung" formte jenes Bild vom Kurort, das dann mindestens bis Anfang der 1960er Jahre dominieren sollte.

Literaturverzeichnis

Bagašev, Innokentij A., „Fizičeskaja kul'tura i kurortnoe delo", in: *Kurortnoe delo* 8–9 (1923), 20–28.

Baranowski, Shelley, *Strength Through Joy. Consumerism and Mass Tourism in the Third Reich*, Cambridge 2004.

Bulygina, Tamara A., „Izmenenie diskursa ‚kurort' v predstavlenijach mestnoj vlasti v 20-e gody XX veka (na primere Kavkazskich mineral'nych vod)", in: Bulygina (Hg.), *„Kurort" v diskursivnych praktikach sociogumanitarnogo znanija. Materialy meždunarodnoj konferencii (Pjatigorsk, 27–29 aprelja 2007 g.)*, Stavropol' 2007, 411–421.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnosť* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Dunham, Vera S., *In Stalin's Time. Middleclass Values in Soviet Fiction*, Cambridge 1976.

Geertz, Clifford, „Ideology As a Cultural System", in: Geertz, *The Interpretation Of Cultures. Selected essays*, New York 1973, 193–233.

Girc, Klifford, „Ideologija kak kul'turnaja sistema", in: Girz, *Interpretacija kul'tur*, übers. v. O. V. Barsukova u. a., Moskva 2004, 225–267.
Gjunter, Chans/Dobrenko, Evgenij A. (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000.
Golostenov, Mark E., „Kiškin N. M.", in: Pavel V. Volobuev (Hg.), *Političeskie dejateli Rossii 1917 g. Biografičeskij slovar'*, Moskva 1993, 152–153.
Gorsuch, Anne E./Koenker, Diane P. (Hg.), *Turizm. The Russian and East European Tourism under Capitalism and Socialism*, Ithaca, NY 2006.
Grazia, Victoria de, *The Culture of Consent. Mass Organization of Leisure in Fascist Italy*, New York 1981.
Ikonnikov, Andrej V., *Istorizm v architekture*, Moskva 1997.
Kal'ju, Pavel I./Morozov, Nikolaj N. (Hg.), *Postanovlenija KPSS i sovetskogo pravitel'stva ob ochrane zdorov'ja naroda*, Moskva 1958.
Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].
Kaškadamov, Vasilij P., „Kurorty-sady", in: *Kurortnoe delo* 2 (1923), 116–121.
Kiškin, Nikolaj M., „K voprosu o postanovke medicinskogo dela na kurortach", in: *Kurortnoe delo* 10 (1923), 22–32.
Koenker, Diane P., *Club Red. Vacation Travel and the Soviet Dream*, Ithaca, NY 2013.
Konstorum, Semen I., *Dlja čego nužny sanatorii. Zadači sanatorij i sanatornoe delo v Moskve*, Moskva 1925.
Kuznecova, Ljudmila A., „Diskussii o forme i soderžanii sovetskogo kurortnogo otdycha (1920-e–1930-e gg.)", in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 43,4 (2018), 98–106.
Lebina, Natalija B./Romanov, Pavel V./Jarskaja-Smirnova, Elena R., „Zabota i kontrol': social'naja politika v sovetskoj dejstvitel'nosti, 1917–1930-e gody", in: Pavel V. Romanov/Elena R. Jarskaja-Smirnova (Hg.), *Sovetskaja social'naja politika 1920–1930-ch godov: ideologija i povsednevnost'. Sbornik statej*, Moskva 2007, 21–67.
Lomtatidze, Elizaveta V., „Zadači profsojuzov v organizacii Domov otdycha", in: *Trud*, 18 avgusta 1921 g., Nr. 139, 1.
Meyer, Stephen III, *The Five Dollar Day. Labor Management and Social Control in the Ford Motor Company, 1908–1921*, Albany, NY 1988.
[N. N.], „Cirkuljarnye rasporjaženija i prikazy za 1946 g. po Central'nomu Upravleniju kurortov, sanatoriev i domov otdycha VCSPS", in: *Gosudarstvennyj archiv Rossijskoj Federacii (GARF)*, F. r-9493, Op. 3, D. 5, L. 141.
– „Dekret o lečebnych mestnostjach obščegosudarstvennogo značenija ot 4 aprelja 1919 g.", in: Gennadij D. Običkin u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, t. 5: *1 aprelja – 31 ijulja 1919 g.*, Moskva 1971, 19–21.
– „Dekret ob ispol'zovanii Kryma dlja lečenija trudjaščichsja ot 21 dekabrja 1920 g.", in: Gennadij D. Običkin u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, t. 12: *Dekabr' 1920 g. – janvar' 1921 g.*, Moskva 1986, 59–61.
– „Jalta", in: *Ogonek* 600,19 (1937), 16.
– „Kul't-prosvet rabota", in: *Trud*, 17 maja 1921 g., Nr. 69, 3.
– „Pjat' let ‚Vysokich gor'", in: *Ogonek* 53,14 (1924), Seite unkenntlich.
– „Političeskaja i kul'turno-prosvetitel'skaja rabota na kurortach RSFSR. Tezisy po dokladu tov. Žuchovickogo (Položenie o Glavnom komitete soli i mineral'nych istočnikach)", in: *GARF*, F. a-482, Op. 13, D. 3, L. 12–12 ob.
– „Soveščanie direktorov kurortov obščegosudarstvennogo značenija", in: *Kurortno-sanatornoe delo* 1 (1929), 59–69.

– „Sovetskaja medicina", in: *Ogonek* 43,4 (1924), Seite unkenntlich.
– „Stenogramma soveščanija direktorov i glavnych vračej kurortov pri Sojuzkul'ture NKZ SSSR ot 28 fevralja 1938 g.", in: *GARF*, F. R-9228, Op. 1, D. 23, L. 108.
Običkin, Gennadij D. u. a. (Hg.), *Dekrety Sovetskoj vlasti*, Moskva 1957–1997.
Panin, Evgenij L./Bovtun, Valerij S., *Istorija kurortnogo dela*, Barnaul 2003.
Papernyj, Vladimir Z., *Kul'tura Dva*, Moskva 1996.
Plaggenborg, Štefan, *Revoljucija i kul'tura. Kul'turnye orientiry v period meždu Oktjabr'skoj revoljuciej i ėpochoj stalinizma*, übers. v. Irina Kartaševa, Sankt-Peterburg 2000.
Plaggenborg, Stefan, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln/Weimar/Wien 1996.
Semaško, Nikolaj A., *Čto takoe kurorty i kak na nich lečit'sja*, Moskva/Leningrad 1924.
Speranskij, Aleksej P., „Sanitarno-prosvetitel'skaja rabota v sanatorii kak ėlement kollektivnoj psichoterapii", in: *Voprosy kurortologii, fizioterapii i lečebnoj fizkul'tury* 1 (1956), 63–66.
Svirskij, Vladimir A., „Architektura sanatorija v svjazi s ozdorovitel'nymi faktorami prirody (Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata architektury)" [1952], in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv ėkonomiki (RGAĖ)*, F. 293, Op. 3, D. 297, L. 28.
Tezjakov, Nikolaj I., *Kurortnoe delo v Rossijskoj Socialističeskoj Sovetskoj Respublike. Doklad XXXIX Germanskomu Bal'neologičeskomu Kongressu v Aachene (aprel' 1923 g.)*, Moskva 1923.
Timasheff, Nicholas S., *The Great Retreat. The Growth and Decline of Communism in Russia*, New York 1946.
Vasil'ev, N., „Kumysolečenie", in: *Kurortnoe delo* 3–4 (1923), 62–70.
Volkov, Vadim V., „Koncepcija kul'turnosti, 1935–1938 gody. Sovetskaja civilizacija i povsednevnost' stalinskogo vremeni", in: *Sociologičeskij žurnal* 1–2 (1996), 203–221.
Zavališčenko, L. I. (Hg.), *Zdravoochranenie v gody vosstanovlenija i socialističeskoj rekonstrukcii narodnogo chozjajstva SSSR. 1925–1940. Sbornik dokumentov i materialov*, Moskva 1973.

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft

(am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)

Il'ja Dokučaev

1. Einführende Bemerkungen

Die sowjetische Kultur war nicht nur historisches Phänomen und eine komplexe, durch Ideologie gesteuerte Anordnung von Artefakten, sondern vor allem ein gewaltiges Projekt, das größtenteils jedoch nicht realisiert wurde. Die Realität war de facto immer weit vom Ideal entfernt, und der dazwischenliegende Abstand war zu verschiedenen Zeiten unterschiedlich groß. In den ersten Jahren der Sowjetmacht und insbesondere unter der Herrschaft von I. V. Stalin bis weit in die 1960er Jahre hinein versuchte man, diesen Abstand bei allen bemerkenswerten Eigenarten möglichst klein zu halten, dann aber vergrößerte sich dieser Zwischenraum immer mehr, und dies führte letztlich zum endgültigen Auseinanderdriften von Ideal und Wirklichkeit. Bei der wissenschaftlichen Beschreibung der sowjetischen Kultur ist also unbedingt zu beachten, dass sie vor allem als Projekt zu denken ist, obwohl der Begriff ‚Projekt' selbst erst relativ spät in Gebrauch kam. In jener Periode, um die es hier gehen soll, findet sich häufiger das Lexem ‚Plan'.

In meinen folgenden Ausführungen wird nur ein Aspekt dieses Plans herausgegriffen und näher betrachtet[1], und zwar das Projekt der ‚*dosug*[2]-Tätigkeit' (досуговая деятельность)[3] des sowjetischen Menschen. Denn in der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre findet sich ein ganz besonderes

[1] Eine umfassendere Charakteristik der sowjetischen Kultur habe ich bereits vorgelegt, vgl. Il'ja I. Dokučaev, „Kanon v sovetskoj kul'ture 1930–1950-ch godov", in: Dokučaev, *Fenomenologija znaka. Izbrannye raboty po semiotike i dialogike kul'tury*, Sankt-Peterburg 2010, 296–358.

[2] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[3] Hier und im Weiteren werden in Klammern kürzere Textstellen und Begrifflichkeiten in russischer Sprache angeführt; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

Genre, das eher an entsprechende Literatur aus dem Mittelalter denken lässt: belehrende Texte und Anweisungen für ein ‚richtiges Leben'.

Solche an den sowjetischen Menschen gerichteten Anweisungen erstreckten sich auf Fragen der peniblen Organisation der Beziehungen zu anderen Menschen ebenso wie auf das persönliche Verhalten. Wie genau dies ausgearbeitet war, belegen zahlreiche Publikationen, die jeden einzelnen Aspekt des alltäglichen Lebens thematisieren. Die Autoren dieser Bücher beschrieben akkurat, wie Beziehungen in der Familie und in der Fabrik gestaltet und wie Bekanntschaften gepflegt werden sollten. Zu den unterschiedlichen Formen des *dosug*, um den es in vorliegender Arbeit gehen soll, wurden mehr als 150 Bücher und Broschüren publiziert. Sie sind heute in der Russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg archiviert. Diese Bücher behandeln theoretische Fragen des *dosug*, Konzeptualisierungen seiner einzelnen Aspekte, Kritik an Formen des *dosug* in vergangenen Epochen und in anderen Ländern. Es geht außerdem um *dosug* zu unterschiedlichen Jahreszeiten, um *dosug* nach unterschiedlich geleisteter Arbeit bzw. geleisteten Tätigkeiten und um die Einbettung von *dosug* in die Schlüsselbegriffe der sozialistischen Kultur.

In meinem Beitrag geht es gerade um solche Texte, d. h. es werden nicht die Realisationen dieses sowjetischen Projekts analysiert, sondern ihre textliche Anlage und Fragen ihrer Planung. Aus einer Vielzahl von Publikationen wurden möglichst repräsentative ausgewählt, an denen sich die Reglementierung des *dosug*, konkrete Beispiele und Szenarien der Tätigkeiten sowie unterschiedliche Formen des *dosug* am besten zeigen lassen, nicht zuletzt auch mit Blick auf die räumliche und zeitliche Lokalisierung des *dosug* im Alltag eines sowjetischen Menschen. Konkret geht es um folgende Publikationen: Valentin L. Mol'vo: *Wie wir den Arbeits-Dosug organisierten*[4], Mirra N. Slobodzinskaja: *Der Dosug des Schülers in der Familie*[5], Samson V. Gljazer: *Winterlicher Dosug*[6], Nikolaj A. Bolberg: *Dosug im Kolchosewerk*[7], Boris A. Galin: *Wir organisieren unseren Dosug*[8], Samson V. Gljazer/N. Kopievskij: *Der Dosug des Gottlosen*[9], S. N. Golikov: *Der Dosug der Roten Armee*[10].

Schon an den Titeln der Publikationen ist abzulesen, dass hier der *dosug* des „Sowjetmenschen"[11] in einem umfassenden und gleichzeitig ausdifferenzierten Ansatz behandelt wird. Dieser Ansatz ist dadurch geprägt, dass die Form bzw.

[4] Valentin L. Mol'vo, *Kak my organizovali rabočij dosug*, Moskva 1934.
[5] Mirra N. Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika v sem'e*, Moskva 1940.
[6] Samson V. Gljazer, *Zimnij dosug*, Moskva 1934.
[7] Nikolaj A. Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, Moskva 1934.
[8] Boris A. Galin, *Organizuem svoj dosug*, Moskva 1927.
[9] Samson V. Gljazer/N. Kopievskij, *Dosug bezbožnika*, Moskva 1930.
[10] S. N. Golikov, *Krasnoarmejskij dosug*, Moskva 1929.
[11] ‚Советский человек' bzw. ‚советские люди' werden hier und im Folgenden mit „Sowjetmensch" im Sinne des *homo sovieticus* und damit einer Typisierung übersetzt (vgl. z. B. die entsprechenden Werke von Aleksandr Zinov'ev oder Andrej Sinjavskij); Anmerkung EC.

Art und Weise des *dosug* sowohl vom kalendarischen Lebenszirkel eines Menschen (Gljazer) als auch vom Wertesystem der sozialistischen Kultur (Gljazer/Kopievskij) sowie von unterschiedlichen Aspekten der mit *dosug* verbundenen menschlichen Tätigkeit abhängen kann. Dabei bildet sich auch die sowjetische Gesellschaft ab: drei Typen von erwachsenen Menschen (Bauern, Arbeiter, Soldaten; Bolberg, Mol'vo, Golikov) oder die heranwachsende Generation (Slobodzinskaja). Das Buch von Galin zeigt eher einen enzyklopädischen Anspruch, während die anderen wohl mehr für den privaten Bereich bedeutsam sind und eine große Menge von konkreten Anweisungen beinhalten, etwa Szenarien, wie man den *dosug* verbringen kann, und sogar einzelne Aufgaben, die man erfüllen sollte, um die Zeit des *dosug* richtig zu füllen. Denn *dosug* wurde im sowjetischen Menschenbild als wichtigster und damit absolut unverzichtbarer Aspekt des Lebens angesehen. Meine Analyse des sowjetischen *dosug* geht daher zunächst von der in dieser Hinsicht besonders bedeutsamen heranwachsenden Generation aus, denn in ihr lag die Zukunft.

2. Der *dosug* der heranwachsenden Generation der Sowjetmenschen

Die Erziehung der jungen Generation im Geiste der sozialistischen Werte konnte offenbar ohne *dosug*-Konzeptionen nicht geleistet werden. M. N. Slobodzinskaja zeigt, dass es in der ersten Etappe der Etablierung der sowjetischen Macht vor allem um das Problem unbeaufsichtigter und obdachloser Kinder ging[12], gegen Ende der 1930er Jahre rückte dann aber die „kommunistische Erziehung der Kinder"[13] an die erste Stelle. Das besonders auf der Kindheit liegende Augenmerk ist in dieser Zeit im Zusammenhang mit der Erziehung zum Sowjetmenschen zu sehen: Das Kind muss sich immer im Blickfeld der Erwachsenen befinden; auch wenn es nicht mit Lernaufgaben beschäftigt ist, muss der *dosug* des Kindes vernünftig genutzt werden. Die Autorin beschreibt sehr detailliert, womit und wie die freie Zeit des Kindes gefüllt werden sollte. Hieraus ergeben sich aber weitere Fragen: Welche Rolle kommt bei dieser Organisation des *dosug* des Kindes eigentlich der Mutter zu? Das sowjetische Projekt des kindlichen *dosug* löst dieses Problem dahingehend, dass die Konzeption einer „allgemeinen Mutter" (мать-общественница) eingeführt wird, für die ein Unterschied zwischen eigenen und fremden Kindern nicht existiert. Eine solche „allgemeine Mutter" kann helfen, den *dosug* des Kindes zu organisieren, wenn die leibliche Mutter in der Industrieproduktion beschäftigt oder mit anderen wichtigen gesellschaftlichen Aufgaben befasst ist. Interessant ist dabei, dass die Rolle des

[12] Vgl. den Beitrag von Evgenija Stroganova in diesem Band; Anmerkung EC.
[13] „коммунистическое воспитание детей" (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 3).

Vaters überhaupt nicht thematisiert wird, obwohl betont wird, dass der Familie, der Schule und der gesamten sowjetischen Gesellschaft als einheitliche Front im gemeinsamen Kampf für eine helle Gegenwart und Zukunft des vollkommenen Menschen (совершенного человека) die wichtigste Rolle zukomme.

Manche Äußerungen zur Rolle des *dosug* im Leben eines Kindes wirken hinsichtlich der sowjetischen Ideologie zunächst neutral. So schreibt M. N. Slobodzinskaja:

Если под умелым руководством родителей ребенок проводит свой досуг содержательно и интересно, с пользой для себя – это хорошо влияет и на его здоровье, и на поведение, и на учебу, и на общее развитие такого ребенка всегда. […] А если ребенок, лишенный внимания родителей, проводит свой отдых неразумно, беспорядочно, он вредит себе во всем. Это может тяжело отразиться и на его здоровье, и на учебе, и на формировании его характера.[14]

Wenn unter einer klugen Führung durch die Eltern das Kind seinen *dosug* inhaltsvoll und interessant verbringt, als Gewinn für sich, wird sich dies immer auch gut sowohl auf die Gesundheit als auch auf das Verhalten, das Lernen und die allgemeine Entwicklung eines solchen Kindes auswirken. […] Aber wenn das Kind ohne Aufmerksamkeit der Eltern seinen *dosug* unklug und unordentlich verbringt, so schadet es sich in allem selbst. Das kann schwere Auswirkungen sowohl auf seine Gesundheit als auch auf sein Lernen sowie auf die Charakterbildung haben.

Der Begriff des „vernünftigen *dosug*" (разумный досуг) unterstreicht nicht nur, dass Regeneration sehr wichtig sei, sondern auch die ideologischen Implikationen werden immer präsent gehalten: „Beispiele der Fürsorge und großen Liebe zu Kindern sind Marx, Lenin und Gor'kij, oder wie Stalin die Kinder liebt und wie er für sie sorgt. Es ist die Pflicht jedes Elternteils, diesen Beispielen nachzueifern in liebevollem und genauem Umgang mit den Kindern und ihrem *dosug*."[15]

Nach dieser Exposition werden die Konzeption und der Inhalt dieses kindlichen *dosug* ausgeführt:

1. „*Dosug* ist ein unumgänglicher und verpflichtender Teil des Zeitplans im Tag eines Schülers."[16] Die entsprechenden Kernprinzipien sind: Die Erwachsenen anerkennen die Beschäftigungen des Kindes, die von ihm selbst nach Neigung gewählt werden, und es müsse verstanden werden, dass die Formen des *dosug* vom jeweiligen Alter des Kindes abhängig seien: „Die Beschäftigung der jüngeren Schüler in den Stunden des *dosug* müssen für das Kind interessant und angenehm sein. Man darf das Kind nicht lange mit ein und derselben Sache beschäftigen, sondern muss für eine Abwechslung mit unterschiedlichen Be-

[14] Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 6.

[15] „Примеры показывают, какую огромную любовь к детям и заботу о них проявляли Маркс, Ленин, Горький, как любит детей и заботится о них Сталин. Долг каждого родителя – подражать этим примерам в любовном и чутком подходе к детям и их досугу." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 21).

[16] „Досуг составляет необходимую и обязательную часть режима дня школьника." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 22).

schäftigungen sorgen."[17] Hier geht es um Spaziergänge der Kinder im Alter von sieben bis zehn Jahren, in der Stadt und außerhalb der Stadt, Ausflüge in den Zoo, in den Botanischen Garten und ins Museum. Der *dosug* für Schüler der mittleren Klassen, Alter zehn bis zwölf Jahre, „soll mit schwierigeren, tiefgründigeren und mehr Ausdauer erfordernden Aufgaben gefüllt werden".[18] Hier ist von Übungen zur Herstellung von kunsthandwerklichen Erzeugnissen, Ausflügen ins Kino und ins Theater die Rede. Heranwachsende im Alter von 13 bis 14 Jahren sollten sich an dem „schöpferischen Charakter" (творческий характер) des *dosug* orientieren; dieser sollte dem Sport, dem Lesen, der Teilnahme an olympischen Disziplinen, Tanzen und dem Schachspiel gewidmet werden. In dieser Erziehungsphase tritt die Forderung nach ideologischer Kontrolle über den Inhalt des *dosug* auf den Plan. Besondere Aufmerksamkeit der Erzieher müsse den Schülern der älteren Klassen gelten, also dem Alter von 14 bis 16 Jahren. Es sei unerlässlich, die Eigenverantwortung sowie das Gefühl der Zugehörigkeit des Erwachsenen zur Sache des sowjetischen Volkes zu stärken. Man müsse begreifen, dass sich vor dem Erzieher „ein bereits erwachsener Mensch befindet, dem gegenüber man sich auf Augenhöhe, als Genosse zu verhalten hat".[19]

2. Der *dosug* muss „kulturell, fröhlich und vielseitig" sein.[20] Hier ist die Begrifflichkeit des „kulturellen dosug" (культурный досуг)[21] interessant, der in stalinistischer Zeit oft in Publikationen zur Sittenlehre aufscheint. Dieser *dosug* bedeutet das Zusammenspiel von physischer, geistiger und künstlerischer Entwicklung (also durchaus an antike Ideale angelehnt).
3. Kontrolle des *dosug* seitens der Erzieher und Eltern.
4. Der Inhalt des *dosug* solle nicht nur theoretisch begründet werden, sondern durch das Vorbild der Genossen, Erzieher und Eltern gelebt werden.

Nach der genauen Beschreibung dieser Prinzipien geht die Autorin auf grundlegende Formen des *dosug* ein: Die erste Form sei das Lesen. Der Inhalt der Lektüre solle wesentlich dazu beitragen, den *dosug* zu lenken; dabei sei das Alter des Kindes zu berücksichtigen. Als zweite Form wird das Spielen angeführt, für das physische, geistige und künstlerische Formen unterschieden werden. Besondere Bedeutung komme dem Schachspiel und dem Kreuzworträtsel zu, weil sie Gelehrsamkeit und Intellekt fördern könnten. Als dritte Form wird das Radio-

[17] „занятия младших школьников в часы досуга должны быть интересны и приятны ребенку. Нельзя долго заниматься одним делом, надо обеспечить чередование занятий различного рода." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 29).

[18] „должен быть заполнен занятиями более сложными, глубокими и длительными." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 30).

[19] „уже взрослый человек, и к нему надо относиться как к равному, как к товарищу." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 31).

[20] „культурным, радостным и разносторонним", (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 32).

[21] Zur Semantik dieser Formel sowie des oben erwähnten „vernünftigen *dosug*" siehe auch den Beitrag „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" von Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

hören genannt. Dies sei sehr wichtig im Hinblick auf die Inhalte der Radioübertragungen, denn diese werden staatlich reglementiert; dadurch bekomme auch der Erzieher eine notwendige Orientierung für die Ausrichtung seiner Arbeit. Die vierte Form sind die Feiertage, hier wird zwischen privaten und staatlich-revolutionären unterschieden. Die letztgenannten spielen eine überaus wichtige Rolle im ‚System des *dosug*' für Kinder, weil durch sie eine Synthese zwischen Ideologie und *dosug* gegeben sei: „Der Feiertag zur Revolution muss für Kinder besonders feierlich gestaltet sein."[22]

Bei den privaten Feiertagen wird zwischen Geburtstag, Neujahrsfest und Fest zur Einschulung unterschieden, wobei letztere eine hybride Form mit privaten und staatlichen Anteilen darstellt. Der Beginn des Neuen Jahres als Feiertag wurde zwar erst am 1. Januar 1936 eingeführt, dessen Bedeutung aber wird von M. N. Slobodzinskaja besonders hervorgehoben: „Das wichtigste Fundament des Feiertags soll das fröhliche, eigenständige Engagement der Kinder sein – Chöre, Tänze, Lieder, kleine Aufführungen."[23]

Neben diesen grundlegenden Formen des *dosug* gibt es auch andere, die von den Jahreszeiten abhängen; im Frühling und im Sommer das Sammeln von Pilzen und Beeren, das Sammeln von Pflanzen, die Pflege von Tieren; im Winter das Schifahren, das Schlittenfahren und Eislaufen. Außerdem wird vermerkt, dass „der Besuch von Kino und Theater eines der wichtigsten Erziehungsmittel ist".[24] Und schließlich wird auf die elementare Bedeutung von kollektiven Zirkeln (Arbeitskreisen) für die Organisation des kindlichen *dosug* hingewiesen: „Die Eltern müssen in jeder Hinsicht die Teilnahme der Kinder an der Arbeit in den Zirkeln fördern."[25] Solche Zirkel hätten das Verständnis für die Bedeutung des Kollektivs gefördert. Außer diesen Zirkeln trage auch die Hilfe, die Kinder Erwachsenen, Eltern oder auch fremden Menschen angedeihen ließen, zur Formung des Ideals des sowjetischen Menschen bei: „In den Stunden des *dosug* müssen die Kinder Vater und Mutter bei deren Hausarbeit helfen."[26] Aber solche Hilfe könne auch dem ganzen sowjetischen Volk geleistet werden, so etwa beim Schutz der öffentlichen Ordnung, bei der Reinigung von öffentlichen Flächen, beim Sammeln von Metall, Altpapier u. a. m.

---

[22] „Весь день революционного праздника должен быть для детей особо торжественным." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 47).

[23] „Основным содержанием праздника должна быть – веселая, интересная самодеятельность детей – хороводы, пляски, песни, инсценировки." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 49).

[24] „посещение кино и театра является одним из важнейших средств воспитания", (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 55).

[25] „Родители должны всячески поощрять участие детей в работе кружков." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 62).

[26] „В часы досуга ребята должны помогать отцу и матери в их домашней работе." (Slobodzinskaja, *Dosug škol'nika*, 63).

3. Der *dosug* des erwachsenen sowjetischen Menschen

Beim Erwachsenen gestaltet sich der *dosug* in umgekehrt proportionalem Verhältnis zwischen ideologischem Inhalt und Regeneration. Während für die Kinder der regenerative Bereich dominiert, nimmt dessen Anteil mit zunehmendem Alter des Kindes ab; beim Erwachsenen solle der ‚ideologische Teil' (also politisch geprägte Angebote bzw. Tätigkeiten) weit über jenen Anteilen liegen, die für Erholung vorgesehen sind. Im Buch von S. Gljazer, das die „Winter-Formen" des *dosug* behandelt, findet sich ein bemerkenswertes Beispiel für eine Ausnahme von dieser Regel. Er schreibt: „Viele Kolchosen nutzen nicht die reichen Möglichkeiten des Winters, um einen kulturellen und fröhlichen *dosug* zu organisieren. Im besten Fall beschränkt sich die winterliche Arbeit (зимняя работа) auf die Lesehütten[27] oder auf abendliche Treffen in Häusern einzelner Mitglieder der Kolchose."[28] Dabei wurde das Lesen als eine bzw. fast einzige Form nicht nur des *dosug*, sondern auch der Bildung dargestellt und folgerichtig von der Mehrheit der sittenlehrenden Publizisten der sowjetischen Zeit als wichtigste Form des *dosug* empfohlen. Das Lesen wurde so zu einem wichtigen Leitmotiv der sowjetischen Ideologie.

Dennoch behandelt S. Gljazer in seinen konzeptuellen Entwürfen zum Wohle des sowjetischen Menschen auch andere Formen des *dosug*, die eher im Bereich der Regeneration und Erholung liegen. Er schreibt diesen Formen der Gestaltung von freier Zeit im Winter nicht weniger Bedeutung als dem Lesen zu. Dazu zählt er Schlittschuhlaufen, Ski- und Schlittenfahren. Die entsprechende Ausrüstung spiele dabei die wichtigste Rolle: „Man muss sorgfältig darauf achten, dass günstige Voraussetzungen für den winterlichen *dosug* gegeben sind. Was sind diese Voraussetzungen? Eine gut vorbereitete Eislaufbahn, eine Schistation, ein Berg zum Schlitten- und Schifahren, Trampoline."[29] Außerdem wird explizit darauf hingewiesen, dass es unbedingt erforderlich sei, Sportgeräte anzuschaffen und vorzubereiten, entsprechende Experten zu instruieren, außerdem nicht nur die sportliche Seite, sondern auch den unterhaltenden Teil (Attraktionen) dieser Sportarten vorzubereiten, also sich außergewöhnliche Formen des Eislaufens, des Schlitten- und Schifahrens auszudenken: Eistanzen, Skirennen mit Segeln, Drachen steigen lassen auf Skiern, Skirennen mit Pferden, Motorschlitten-

[27] Zu Lesehütten vgl. auch den Beitrag von Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré in diesem Band; Anmerkung EC.

[28] „Многие колхозы не используют все богатые возможности зимы для организации культурного и веселого досуга. В лучшем случае зимняя работа ограничивается стенами избы-читальни или вечеринками в домах отдельных колхозников." (Gljazer, *Zimnij dosug*, 2).

[29] „Нужно тщательно позаботиться о том, чтобы были созданы благоприятные условия для зимнего досуга. Что же это за условия? Заранее хорошо оборудованный каток, лыжная станция, гора для катания на санях и лыжах, трамплины." (Gljazer, *Zimnij dosug*, 2).

rennen. Solche Angebote seien besonders wichtig für Menschen auf dem Lande, die im Winter über einen großen Umfang an freier Zeit verfügten, aber auch für die Stadtbevölkerung könne das attraktiv sein.

In anderen Arbeiten über den *dosug* von Erwachsenen sind die Empfehlungen für Anteile, die der reinen Erholung bzw. Regeneration gewidmet sind, wenig originell; ‚ideologische Aspekte' der gewünschten Gestaltung des *dosug* nehmen großen Raum ein. Deshalb sei im Folgenden ein genauerer Blick auf die drei wichtigsten Repräsentanten der Sowjetgesellschaft – Bauern, Arbeiter und Rotarmisten – geworfen.

4. Soziale Differenzierungen

4.1. Der dosug *des Arbeiters*

Am häufigsten befassen sich die Autoren der 1930er und 1940er Jahre mit dem *dosug* des Arbeiters. V. Mol'vo etwa versucht, den Inhalt und die Struktur des *dosug* der Arbeiter nicht nur theoretisch zu begründen, sondern er führt auch konkrete Beispiele seiner Realisierung an. Dazu wird ein Rechenschaftsbericht vom 6. Juni 1933 über die Gestaltung des gemeinsamen *dosug* der Arbeiter einer Schuhfabrik angeführt.[30] Dieser detaillierte Bericht ist aussagekräftig, weil er völlig der Beschreibung in entsprechenden Publikationen entspricht, d. h. die Realität weicht hier nicht von den Plänen ab:

1. Zu Tagesbeginn, am frühen Morgen, findet eine Besprechung der für die Maßnahme Verantwortlichen statt. Dies dient der Vorbereitung.
2. Es wird besprochen, welche Aktionen geplant und welche Materialien benötigt werden; dabei werden die räumlichen und zeitlichen Rahmenbedingungen und der Inhalt jeder einzelnen Etappe genau festgelegt.
3. Bestimmung der Verantwortlichen für jede Etappe der *dosug*-Unternehmung;
4. Diskussion über das Budget der Maßnahme;
5. Diskussion über die Organisation der Verpflegung;
6. Diskussion der Transportfragen;
7. Sicherstellung, dass notwendige und entsprechend ausgebildete Menschen (Animateure – массовики-затейники)[31] in ausreichender Zahl vorhanden sind, um die inhaltlichen Komponenten zu entwickeln und die Durchführung der regenerativen Maßnahmen zu sichern.

[30] Mol'vo, *Kak my organizovali rabočij dosug*, 14–15.

[31] „массовик-затейник" ist ein sowjetischer Neologismus, der nicht adäquat ins Deutsche zu übersetzen ist. Es geht um einen auf die Masse erfindungsreich (und im Sinne der Partei) einwirkenden Menschen, also einen „Unterhalter", der zur Aktivität anregt. ‚Animateur' ist also nicht im Sinne westlich-kapitalistischer Freizeitindustrie zu verstehen; Anmerkung EC.

Nach diesem vorbereitenden Teil beginnt die eigentliche Durchführung, im konkreten Fall in drei Etappen, wobei der ideologische Charakter unverkennbar ist. An diesem Tag war ein Vortrag über die Säuberung der Partei vorgesehen, dann ein politisches Quiz mit Preisen, die gewonnen werden konnten, sowie die gemeinsame Vorbereitung einer Zeitung, die über wichtige Ereignisse im Produktionsbetrieb der Fabrik informieren sollte. Schließlich folgte der letzte Teil des Unternehmens, bestehend aus gemeinsamem Bötchenfahren, Museumsbesuch, Tanzen, Spielen und Baden im Fluss.

Diese Aufstellung stellt den *dosug* der Arbeiter als streng organisiert dar, gegliedert in einen vorbereitenden Teil und einen Teil der Durchführung, der wiederum in sich gegliedert ist. Der erste Teil ist der Organisation und der Vorbereitung der allgemeinen Rahmenbedingungen gewidmet, während der zweite Teil eigentlich das Ziel dieses ganzen Vorhabens darstellt; dieses Ziel ist ganz klar ideologisch ausgerichtet (Vortrag, Quizfragen und Erstellung einer Zeitung). Der regenerative und dritte Teil des *dosug* erlaubt Erholung und Wiederherstellung der Kräfte nach Erreichen des Ziels des *dosug*. Das ist gewissermaßen der eigentliche *dosug* nach dem *dosug*. Die höchst detaillierte Planung und Kontrolle bei der Durchführung sprechen dafür, dass der *dosug* des Arbeiters sehr ernst genommen wurde. Zugleich erweist sich dieser *dosug* für den Sowjetmenschen als eine Art Fortsetzung der Industrieproduktion und des gesellschaftlichen Lebens.

4.2. Der dosug *des bäuerlichen Kolchosarbeiters*

Der *dosug* eines bäuerlichen Kolchosarbeiters unterscheidet sich nicht grundlegend vom *dosug* eines Arbeiters. Unterschiede sind nur in den organisatorischen Rahmenbedingungen zu erkennen. Als Beispiel für die Beschreibung einer solchen Organisation des *dosug* kann das Buch von N. Bolberg angeführt werden. Nach Auffassung des Autors soll damit „Material zur Verfügung gestellt werden, um zu lehren, wie man angeregt leben und kulturell die Erholung der Kolchosmitglieder auf einem ländlichen Stützpunkt (полевой стан)[32] organisieren kann".[33] Es wird darauf verwiesen, welch überaus wichtige Rolle den Organisatoren im Bereich der Kolchose und auch auf politischer Ebene sowie den gesellschaftlichen Aktivisten zukommt, um die Ideen dieses Buches realisieren zu können. Diese Personen seien verpflichtet, eine speziell geschulte

[32] Unter „Polevoj stan" (in etwa: Ländlicher Stützpunkt) versteht man einen Wirtschaftskomplex im wenig besiedelten ländlichen Bereich, der für die in der Landwirtschaft arbeitenden Menschen sowohl Nächtigungs- als auch Kochmöglichkeiten sowie hygienische Infrastruktur bereitstellt. Außerdem dienten diese Stützpunkte als Materiallager, Sammelplatz und Unterstand für Maschinen; vorgesehen waren auch entsprechende Werkstätten, um notwendige Reparaturen an Arbeitsgeräten und Fahrzeugen durchführen zu können; Anmerkung EC.

[33] „дать материал, научить жить интересно и культурно организовывать отдых колхозников в полевом стане." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 4).

Gruppe für die Durchführung der *dosug*-Veranstaltungen zu bilden: „Wenn man mit der Organisation eines ländlichen Stützpunktes beginnt, muss die Komsomolorganisation der Kolchose dafür sorgen, dass innerhalb der Jugend der Kolchose ein Kern von Animateuren für gemeinsame Veranstaltungen gebildet wird."[34]

Die Rolle dieser ‚Animateure' kann für die Geschichte des *dosug* des Sowjetmenschen kaum überbewertet werden. Während des ganzen geschichtlichen Verlaufs des hier ins Auge gefassten Untersuchungszeitraums und sogar bis in unsere Tage bestimmt die Anwesenheit eines solchen ‚Animateurs' den Grad der ‚Kultiviertheit' des *dosug*; daran meint(e) man messen zu können, wie ernsthaft die Organisatoren ihre Unternehmungen nahmen bzw. nehmen. In der hier in Rede stehenden Epoche hatte der Animateur über die elementaren Aufgaben der *dosug*-Unternehmungen zu entscheiden, und damit über die ideologischen Inhalte und die begleitenden, der Erholung dienenden zusätzlichen Angebote. Solche Menschen mussten hohen Anforderungen genügen: „Jeder Animateur muss Leistungsträger in der Produktion sein"[35], er solle außerdem eine Führungsfigur darstellen, und eine leitende Position in der Informationsbeschaffung sein und für die Optimierung von Entscheidungs- und Produktionsprozessen sorgen: „Die ‚Animateure' müssen sich in den Dienst des Kampfes für die Qualität und das Tempo der Feldarbeit stellen."[36] In Bolbergs Publikation finden sich keine Rechenschaftsberichte über die Durchführung der Unternehmungen, aber es gibt genaue Szenarien für die Organisation des *dosug*, und zwar hinsichtlich des arbeitspflichtigen Werktags und des freien Tags des Kolchosarbeiters. Der Tag ist – wenig originell – in drei Phasen aufgeteilt: Morgen, Mittagszeit, Abend.

1. Der Morgen eines Arbeitstages beginnt für die Kolchosarbeiter sehr früh, und er sollte vollumfänglich den Produktionsaufgaben gewidmet sein, obwohl auch er von Elementen des *dosug* begleitet sei: „Am Morgen, mit Sonnenaufgang, werden die Kolchosarbeiter zur Arbeit geführt. Hier gibt es keine einzige freie Minute. Infolgedessen müssen die Maßnahmen, die von den Animateuren morgens angeboten werden, im Gehen durchgeführt werden, damit niemand aufgehalten wird."[37] Zu solchen Unternehmungen zählen: gemeinsames Skandieren von Losungen, Stehenbleiben und Betrachten von Tafeln mit Arbeits-

[34] „Приступая к организации полевого стана, комсомольская организация колхоза должна озаботиться созданием из колхозной молодежи ядра массовиков-затейников." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 5).

[35] „Каждый затейник должен быть передовиком производства." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 6).

[36] „затейничество должно быть поставлено на службу борьбе за качество и темпы полевых работ." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 6).

[37] „Утром, с рассветом, колхозники отправляются на работу. Тут ни одной минуты свободного времени. Следовательно, мероприятия, которые затейники проводят утром, должны восприниматься на ходу, никого не задерживать." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 7).

kennzahlen, gemeinsames Singen von Marschliedern, mit denen die Arbeit angeregt werde. Niemand dürfe sich der ideologischen Komponente entziehen. Diejenigen, die nicht auf das Feld gingen, sondern im Versorgungsbereich tätig seien, etwa Köche oder Wachpersonal, sollten sich dennoch von Zeit zu Zeit „kulturell erholen". Dies wird im Text auch konkretisiert: Die in der Kolchose Gebliebenen sollten Radio hören, um später allen anderen aktuelle politische Informationen mitteilen zu können.

2. Die Mittagszeit solle von einer Herausgabe einer ‚Ad-hoc-Zeitung' (стенгазета-молния[38]) begleitet werden, die über die Arbeitserfolge des laufenden Tages berichte. Nach dem Essen und bis zum Beginn der zweiten Hälfte des Arbeitstages solle man sich mit Bewegungs- oder Brettspielen beschäftigen, gemeinsamem Singen, lautem Vorlesen von politischer Literatur, künstlerischem Erzählen über die Geschichte von Arbeitserfolgen, Zeigen von Attraktionen, gemeinsamem Hören von Radiosendungen und Diskussion darüber (soweit Radioempfang vorhanden sei).

3. Der Abend nach einem Arbeitstag solle voll und ganz dem ‚kulturellen *dosug*' gewidmet sein, und zwar so lange, bis der Kolchosbauer sich der privaten Hygiene widme und sich anschließend zu Bette lege: „Einige Abendstunden sind unbedingt für gemeinsame Kulturarbeit mit dem ‚Animateur' zu nutzen."[39] Dies dürfe durch nichts gestört werden: „Wenn es kein Licht gibt, dann sind Arbeitsformen zu wählen, die unter freiem Himmel in der Dämmerung durchgeführt werden können", z. B. Singen oder Tanzen.[40]

Der arbeitsfreie Tag des Kolchosarbeiters „ist der wichtigste Tag für die Arbeit der Animateure".[41] Die Bedeutung des freien Tages als eines Zeitraums, in dem ideologisch ausgerichtete *dosug*-Unternehmungen durchgeführt werden, könne kaum überschätzt werden, und deshalb müsse die inhaltliche Vorbereitung noch genauer und verantwortungsvoller sein: „An jedem freien Tag muss wenigstens eine neuartige, zum ersten Mal angebotene Unternehmung anberaumt werden, die diesen freien Tag von denen der vorangegangenen Woche unterscheidet."[42]

[38] Als „Molnija" (dt. etwa ‚Blitzzeitung') wurde eine handgeschriebene Wandzeitung bezeichnet, die in kurzer Zeit hergestellt und anlässlich aktueller Ereignisse an einer Wand ausgehängt wurde. Die Bezeichnung ergab sich also aus der Schnelligkeit der Herstellung. In der Regel enthielt die Wandzeitung kurze Skizzen über Errungenschaften der Arbeiter eines dörflichen oder städtischen Betriebs. Manchmal wurden auch regionale oder staatliche Ereignisse kommentiert. Die Wandzeitung wurde mit Hilfe von Schreibmaschinen und handschriftlichen Elementen, Vignetten und Zeichnungen gestaltet. Manchmal wurden auch Fotografien eingeklebt.

[39] „несколько вечерних часов следует обязательно использовать для культурно-массовой работы." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 8).

[40] „Если света нет, нужно избрать те формы работы, которые можно проводить на открытом воздухе в сумерках." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 8).

[41] „это основной день работы затейников." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 9).

[42] „К каждому выходному дню нужно приурочить хотя бы одно новое, впервые про-

Der Inhalt der *dosug*-Unternehmungen an freien Tagen müsse unter ständiger und höchst ernsthaft betriebener Kontrolle seitens der Leitung stehen: „Der Plan jedes freien Tages muss von den Animateuren zusammen mit der Komsomol-Organisation und der Parteigruppe (Partorg; Parteiorganisator) erarbeitet werden."[43]

Wie aber gestalteten sich an arbeitsfreien Tagen die typischen Organisationsformen des *dosug* für Kolchosarbeiter?

1. Produktion von Wandzeitungen: Dies dürfe nicht eintönig sein, man müsse in diesem Prozess erfinderisch sein und es sei unabdingbar, dass dabei echtes Schöpfertum erkennbar werde. Jedes Detail sei wichtig. Man müsse das Material sorgfältig einteilen und ein Zuviel an Buntheit vermeiden. Das Format der Zeitungen solle nicht immer gleich sein (was übrigens den weitverbreiteten Regeln der Gestaltung von Zeitungen und Zeitschriften widerspricht, aber diese widersprüchlichen Wege müssten gegangen werden, weil dadurch die Aufmerksamkeit vergrößert und Langeweile vermieden werde). Das wichtigste Element der Wandzeitungen sei die Satire, worunter man Karikaturen von Kolchosarbeitern verstand, die nicht das gebotene sozialistische Bewusstsein während ihrer Arbeitsverrichtungen gezeigt hatten. N. Bolberg empfiehlt zwei grundlegende Typen der Wandzeitungen: *Il'ičevka*[44] und *Molnija*.[45] Wandzeitungen könnten auch mit Lichtbildern versehen werden, das heißt mit Bildern, die sich dann dank der technischen Ausstattung mit Projektoren auf einer Leinwand zeigen ließen. Auch die Herstellung von Plakaten und Losungen falle in diesen Bereich.

2. Gemeinsames Vorlesen und Erzählen von geschichtlichen Ereignissen in künstlerischer Form: Diese Unternehmung solle klar den ideologischen Inhalt ausdrücken, über die Siege der Partei und des Volkes informieren, über Erfolge in der Arbeit, über herausragende Helden der Arbeit und Helden im Krieg zur Befreiung der Arbeiterklasse. Das Vorlesen und Erzählen hätten laut zu erfolgen, die Vorleser und die Erzähler müssten durch ihre Stimme fesseln. Dazu müssten sie speziell ausgebildet werden.[46]

водимое мероприятие, которое отличает этот выходной день от предыдущего." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 9).

[43] „План каждого выходного дня затейники должны прорабатывать совместно с комсомольской организацией и партгруппой (парторгом)." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 9).

[44] Die „Il'ičevka" (Ильичёвка) ist eine besondere Art der Wandzeitungen. Sie wurde aus Karton, Furnier, Holz oder Textilstoff hergestellt. Sie war als eine Art Rahmen für Inhalte gedacht, die auf Papier geschrieben wurden und ausgetauscht werden konnten, ohne dass die Rahmengestaltung geändert werden musste. Einen solchen Rahmen konnte man leicht transportieren, an eine Wand hängen oder auf ein Podest/Postament stellen. Sie ließ sich auch falten und konnte mit einem Tragriemen über die Schulter gehängt werden. Die „Il'ičevka" wurde nach Vladimir Il'ič Lenin genannt, der als Begründer der Arbeiterpresse galt. Die „Il'ičevka" wurde als Medium der Arbeiterpresse betrachtet.

[45] Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 14.

[46] Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 20.

3. Maßnahmen zu Regeneration: Die Aufgabe dieser Unternehmungen besteht in der Erholung von der Arbeit und im ‚kulturellem *dosug*' (культурный досуг). Hierzu zählen intellektuelle Spiele und Spiele mit Körpereinsatz, Attraktionen, Schach, Schiffchenversenken (hier sei es wünschenswert, dass die Spieler mit ihren eigenen Händen das Spiel vorbereiten, denn dies erlaube ihnen, sich ernsthafter zu diesem Spiel zu verhalten[47]). Eine besonders wichtige Rolle spiele in diesem Punkt die musikalische Betätigung. Lieder und Tänze könnten den Kolchosbauern zu Arbeitserfolgen stimulieren. Sie müssten immer in einer Gruppe durchgeführt werden.[48]

Bei seinem Resümee der Beschreibung des *dosug* in der Kolchose unterstreicht N. Bolberg noch einmal die entscheidende Rolle der Animateure. Gerade sie seien es, die dem *dosug* einen freien, schöpferischen, unaufdringlichen und spannenden Charakter verleihen sollten: „Die Hauptaufgabe der Animateure besteht darin, Bedingungen für eine gesunde, lebensfrohe Erholung zu schaffen und nicht Menschen in ihrer Freizeit zu organisieren, wie das üblicherweise geschieht. Es gibt keinen Grund, jemandem Spaß aufzuzwingen."[49]

4.3. Der dosug *des Rotarmisten*

Der *dosug* des Rotarmisten, eine der drei wichtigsten Klassen in der Sowjetgesellschaft, unterscheidet sich kaum von dem des Arbeiters oder Kolchosarbeiters. Dieser *dosug* müsse aber besonders genau organisiert werden, denn dieser Bereich sei, wie auch der Militärdienst selbst, Teil eines Lebens, das strengster Disziplin unterworfen sei, um die Wehrbereitschaft der Armee und damit letztendlich das friedliche Leben aller sowjetischen Menschen sicherzustellen. Im Buch von S. Golikov ist hinsichtlich des *dosug* eines Rotarmisten Folgendes zu lesen: „Der vorliegende Sammelband hat zum Ziel, Material zur Füllung des *dosug* eines Rotarmisten mit unterhaltsamen Angeboten, Spaß, Rätseln, lustigen Spielen, Scherzen" zu bieten.[50] Der wesentliche Inhalt des *dosug* eines Militärs liege aber nicht in der Regeneration, sondern in der militärischen und politischen Erziehung, und deshalb müsse sogar in Scherzen und in Spielen ein erzieherisches Element vorhanden sein: „Der Sammelband widmet sich der Organisation des *dosug* in der Roten Armee, und daher ist der größte Teil des

[47] Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 48.

[48] Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 51.

[49] „Основная задача затейников – организовать условия для здорового, жизнерадостного отдыха, а не организовывать людей на отдых, как это обыкновенно делается. Развлечения не надо никому навязывать." (Bolberg, *Dosug v kolchoznom stane*, 56).

[50] „Настоящий сборник имеет своей целью дать материал для заполнения досуга красноармейца увлекательными опытами, забавами, фокусами, веселыми играми, шутками." (Golikov, *Krasnoarmejskij dosug*, 3).

Materials mit militärischem Inhalt gefüllt."[51] *Dosug* in diesem Sinne sei Training für den Kampf, um

[...] стрелять метко не только в тире, но и в боевой обстановке, нужна какая-то специальная тренировка, которая приучила бы бойцов к меняющейся постоянно обстановке, к быстроте соображения и умению держать себя в руках, и метко и хладнокровно стрелять, независимо от изменения этой обстановки.[52]

[...] nicht nur auf dem Schießstand exakt zu schießen, sondern auch in Kampfhandlungen, dazu benötigt man ein spezielles Training, das die Kämpfer lehrt, sich an ständig ändernde Umstände anzupassen, schnell zu denken und sich zurückzuhalten, genau und kaltblütig zu schießen, unabhängig davon, ob sich die Umstände gerade ändern oder nicht.

Dosug wird hier als eigenartige Form eines Trainings entworfen, das über den normalen Militärdienst in Friedenszeiten hinausgeht. Der Kern des Konzepts besteht darin, dass ein Soldat sogar in der Freizeit, die sich vom Kampf in größtmöglicher Weise unterscheidet[53], für den Kampf bereit zu sein hat. Ein weiterer Schwerpunkt der Methode liegt darin, dass jederzeit und in jeder erdenklichen Form politische Gedanken transportiert werden und ideologische Implikationen selbst bei harmlosesten Scherzen und Spielen zu spüren sein sollten.

5. Zur Ideologie des *dosug*

Um die typischen Formen des *dosug* eines sowjetischen Menschen in der ganzen Bandbreite zu beschreiben, gilt es, die ideologische Komponente bei konkreten *dosug*-Unternehmungen noch genauer zu betrachten; außerdem liegt es auch nahe zu resümieren, wie *dosug* in „Sittenbüchern" (нравоучительная литература) der sowjetischen Publizistik in der stalinistischen Epoche charakterisiert wurde.

Ein Werk von S. Gljazer und N. Kopievskij kann als Beispiel dienen, dass *dosug* auch ausschließlich ideologisch definiert werden konnte. Es geht in der Publikation eher weniger um *dosug* (obwohl der Titel eigentlich eindeutig ist: *Dosug des Atheisten*), sondern vielmehr um antireligiöse Propaganda, die den Atheismus als einzig mögliche Weltanschauung ausweist und jeden Glauben als schädliche Verirrung diffamiert, da er den Menschen an den Rand des Wahnsinns treibe, ihn gesundes Denken verlieren lasse und ihn den Interessen

[51] „Сборник предназначен для организации досуга в Красной Армии, поэтому значительная часть материала пропитана военным содержанием." (Golikov, *Krasnoarmejskij dosug*, 3).

[52] Golikov, *Krasnoarmejskij dosug*, 135.

[53] Zur Frage der „persönlichen Zeit" in der sowjetischen Armee vgl. auch den Beitrag von Vladimir Lapin und Konstantin Rapp im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

einer Gruppe von Personen unterwerfe, welche die Macht in dieser religiösen Gesellschaft beanspruchten. *Dosug* und die entsprechenden Unternehmungen werden genutzt, um diese Propaganda zu verfestigen, weil der sowjetische Mensch jegliche freie Zeit nutzen solle, um seine innere Welt in richtiger Weise zu bereichern und die physische Gesundheit zu festigen: „Die antireligiöse Propaganda in verdeckter Form wird mit großem Erfolg angewandt, nicht nur bei den Atheisten, sondern auch bei den Gläubigen, die in spielerischer Form unsere Weltsicht annehmen."[54] Tatsächlich wird im Spiel der Inhalt des religiösen Rituals herabgesetzt, parodistisch gewendet, in Zweifel gezogen und sogar der Lächerlichkeit preisgegeben. Dem Lächerlichen gegenüber kann man sich aber nicht ernsthaft verhalten, und wenn es möglich ist, über irgendetwas zu lachen, dann bedeutet das auch, dass der lächerlich gemachte Gegenstand an sich nicht glaubwürdig ist. Dies wurde von den sowjetischen Ideologen sehr gut begriffen, die sich folgerichtig in geradezu erschreckender Weise repressiv gegenüber allen Komödien verhielten, wenn in ihnen sowjetische Werte verhandelt wurden (im Übrigen konnten in einer solchen Ästhetik auch Tragödien nur „optimistisch" sein, wie das gelungene Oxymoron von Vsevolod Višnevskij zeigt[55]); in Bezug auf die Feinde aber erfüllte die Komödie durchaus ihre Funktion als Mittel, das gemeinsam mit dem elementaren Mittel der direkten Verspottung den Gegner zu diskreditieren suchte.

Gljazer und Kopievskij führen einen umfassenden Katalog von Materialien an, die in den *dosug*-Stunden im Bereich der antireligiösen Thematik angewandt werden könnten, darunter Spiele, Scherze, Scharaden, Anagramme, Logogriphe, Rebusse, Rätsel, Kreuzworträtsel. In freier und ungezwungener Form solle der sowjetische Mensch in intellektueller und zugleich spielerischer Art und Weise die antireligiösen Inhalte einer solchen Weltsicht aufsaugen. Alles war darauf ausgerichtet, dass der Animateur, der diesen antireligiösen *dosug* organisierte, dazu angeregt wurde, auch neues Material zu diesem Thema zu erarbeiten, weil das eine oder andere in der konkreten Situation des *dosug* für die Menschen entweder unannehmbar oder langweilig war: „Unser Buch soll Anregungen geben zur Entwicklung neuer Formen von Aufgaben und Rätseln zu antireligiösen Themen."[56]

Die antireligiöse Propaganda und die Propaganda für eine wissenschaftliche Weltsicht in Verbindung mit sozialistischen Werten bilden allerdings nur einen Teil der sowjetischen Ideologie, deren Inhalt über unterschiedliche Formen des

[54] „Антирелигиозная пропаганда затейными формами пользуется большим успехом не только у безбожников, но и у верующих, которые в игре воспринимают наше мировоззрение." (Gljazer/Kopievskij, *Dosug bezbožnika*, 5).

[55] Gemeint ist das 1932 verfasste Theaterstück des sowjetischen Schriftstellers und Dramatikers Vsevolod Vital'evič Višnevskij (1900–1951) *Optimistische Tragödie* (Optimističeskaja tragedija); Kommentar EC.

[56] „Наша книга должна послужить толчком к изобретению новых форм для задач и загадок на антирелигиозные темы." (Gljazer/Kopievskij, *Dosug bezbožnika*, 7).

dosug transportiert wurde. Es handelt sich aber um einen sehr wesentlichen Teil. Ein anderer Teil besteht in der Propaganda über die aufopferungsvolle Arbeit zum Wohle der Arbeiterklasse und der ganzen durch das Weltkapital unterdrückten Menschheit, darüber hinaus in der Idealisierung der Partei und der sowjetischen Regierung, die einen unaufhörlichen Kampf für die Ideale der Befreiung der Menschen und eine gerechte Gesellschaft führe. In dieser Hinsicht ist eine Publikation von B. Galin interessant, der eine regelrechte Enzyklopädie über den *dosug* des sowjetischen Menschen erarbeitete.

B. Galin beginnt mit einem historischen Exkurs und einer Kritik an den traditionellen Konzeptionen des russischen *dosug*: „Wir verstehen es nicht, uns zu erholen. Wer von uns denkt in den Tagen vor Feiertagen nicht an eine angenehme, kulturvolle Erholung? Aber wie oft zerstieben unsere Träume an unserer Unkultiviertheit und am Unvermögen, unseren *dosug* in richtiger Weise zu organisieren."[57] Das alles wurzle in weit zurückliegenden historischen Verhältnissen, die nichts mit der Mentalität des russischen Menschen zu tun hätten, sondern mit der jahrhundertealten Erniedrigung der einfachen Menschen durch Feudalismus und Kapitalismus: „glückliche Erinnerungen versinken in einem Meer von Wein, Raufereien und Tränen".[58] Die sowjetische Gegenwart aber erlaube nun nicht nur, zum Wohle jedes einzelnen sowjetischen Menschen und der ganzen Gesellschaft (und eben nicht mehr zum Wohle von Ausbeutern) zu arbeiten, sondern auch sich zu erholen –, zu seinem eigenen Wohle und auch zum Wohle anderer. Ein solches Leben sei im Kampf erreicht worden, und in diesem Kampf müsse nun auch erreicht werden, dass die Erholung des Menschen ‚vernünftig' und ‚kulturell' werde: „Man muss nicht denken, dass eine kulturelle Erholung einfach gegeben wird. Wie jede kulturelle Errungenschaft muss auch ein kultureller Zeitvertreib durch ausdauernde und anstrengende Arbeit erkämpft werden."[59]

Das wichtigste Prinzip des *dosug* eines sowjetischen Menschen fuße auf inhaltlichen Aspekten: Erholung sei nicht zu verwechseln mit „Nichtstun" (ничегонеделание), „wenn man vielleicht auf dem Bett liegt, Füße nach oben, irgendetwas vor sich hinschnurrt, die Decke anstarrt und zur Abwechslung auf etwas hinspuckt, was sich gerade in der Nähe befindet."[60] Im Anschluss de-

[57] „Мы не умеем отдыхать. Кто из нас в предпраздничные дни не мечтает о приятном, культурном отдыхе? Но как часто наши мечты разбиваются о нашу некультурность и неумение правильно организовать свой досуг." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 5).

[58] „светлые воспоминания тонут в море вина, драк и слез", (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 5).

[59] „Не следует думать, что культурный отдых легко дается. Как всякое другое культурное достижение, культурное времяпрепровождение приходится завоевывать долгой и упорной работой." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 6).

[60] „когда можно, лежа на постели, задрав вверх ноги, мурлыча что-то под нос, созерцать потолок, а иногда для разнообразия плевать в близстоящую вещь." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 6).

finiert Galin ganz allgemein, was unter ‚kulturellem dosug' zu verstehen sei[61]: „Was ist nun wirkliche/wahre Erholung? Eine Ventilation für Hirn, Muskeln und Körper."[62] Aber man dürfe nicht sinnlose Spaziergänge oder das Lesen von leichter Literatur als echte Erholung betrachten, alles sei wesentlich komplizierter. Die erste Regel für eine gehaltvolle Erholung liege in einer kollektiven Form[63]: „Der Schlüssel des *dosug* liegt in der (Partei-)Zelle und im Klub."[64] Die zweite Regel bestehe in der „klugen" Komposition einer zwischen Regeneration und ideologischer Indoktrination verorteten Erholung. Der ideologische Inhalt könne im Laufe der Rekreationsangebote unaufdringlich und leicht angeeignet werden: „Die Politik und das Kulturelle müssen unter einer bedachten Leitung so ineinandergreifen, dass das eine das andere nicht verschattet."[65] Nach dieser Darlegung der grundlegenden Funktion des *dosug* geht Galin zur Beschreibung von Schlüsselformaten über, die dem gewünschten Inhalt entsprechen: „Wir kennen folgende Formate, den *dosug* zu verbringen: Heimabend, Fabrikabend, Klubarbeit mit Klubabenden und Zirkeln, Exkursionen, gemeinsamen Theaterbesuch, Tourismus."[66] Dazu im Einzelnen:

1. Heimabend (Домашняя вечёрка): „Für die Durchführung sind vorgesehen: 1) ein leitender Organisator; 2) der Wirtschaftsleiter der Kolchose (завхоз). Man muss außerdem einen Genossen wählen, der die Spiele und die Laienkunstveranstaltungen organisiert."[67] So besteht die Hauptaufgabe also darin, einen aktiven Organisator zu finden. Aber das sei bei Weitem noch nicht alles. Man müsse außerdem Szenarien ausdenken, die auch die Formate mitbedenken, also etwa Spiele, Scharaden, Rätsel; und schließlich, das sei das entscheidende Moment, der Inhalt dieser Formen. Er müsse ideologischen Charakter haben und aktuelle politische Aspekte berücksichtigen.

2. Fabrikabend (Цеховая вечёрка): Er unterscheide sich von den Heimabenden sowohl von der Größe wie vom Niveau her. Deshalb sei auch die Idee des Kollektiven wesentlich ausgeprägter und es müssten daher die besten Arbeiter und die Parteikader herangezogen werden: „Wenn der Heimabend

---

[61] Vgl. dazu auch den Beitrag von Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[62] „Что же такое подлинный отдых? Вентиляция мозгам, мускулам, телу." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 7).

[63] Vgl. dazu auch den Beitrag von Elizaveta Ždankova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[64] „Ключи досуга – в ячейке и клубе." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 7).

[65] „Политика и культурничество при умелом руководстве должны переплетаться так, чтобы одно не заслоняло другое." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 11).

[66] „Нам известны следующие формы проведения досуга: домашняя вечёрка, цеховая вечёрка, клуб с его вечерами и кружками, экскурсии, коллективное хождение в театр, туризм." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 11).

[67] „Для проведения вечёрки выделяются: 1) Организатор-руководитель; 2) Завхоз. Нужно еще выбрать товарища, организующего игры, самодеятельность." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 16).

Menschen zusammenbringt, die als Genossen zusammengeschweißt sind, so führt der Fabrikabend die Jugend der Fabrik, der Produktion zusammen. Daher auch die größeren Anforderungen an die Organisation und die Notwendigkeit, dass alle Kräfte des Betriebs und des Klubs konzentriert werden, um den Fabrikabend durchzuführen."[68] Zwischen den Heimabenden und den Fabrikabenden müsse es Kontinuität geben: „Um den Fabrikabend (цеховка) bestens durchführen zu können, muss man denjenigen heranziehen, der auch schon die Heimabende durchgeführt hat."[69] B. Galin vermerkt, dass der ideologische Gehalt des Fabrikabends im Zentrum stehen solle, aber diese Ideologie solle in lockerer, nicht deutlich erkennbarer Form, die auf den ersten Blick der Erholung diene, vermittelt werden: „Grundsätzlich muss am Fabrikabend das Prinzip der Freiwilligkeit herrschen. Die Jungs sollen nicht mit Gewalt dazu gebracht werden."[70]

3. Klub: Der Klub ist die höchste Form der *dosug*-Maßnahmen: „Der Klub ist das Feuer des kulturellen *dosug*."[71] Diese Maßnahme, also die Einrichtung eines Klubs, erfordere ein besonderes Gebäude, das speziell der Organisation des *dosug* gewidmet sein solle. Aber auch hier sei es wichtig, die Verbindung zum Heimabend und zum Fabrikabend zu beachten: „Der Fabrikabend ist die Brücke in den Klub."[72] Der ideologische Gehalt der *dosug*-Maßnahmen im Klub müsse unter besonderer Beobachtung der Arbeits- und Parteiaktivisten stehen. „Der Abend im Klub muss einem bestimmten Thema gewidmet sein"[73], das sich durch hohe Aktualität auszeichne und lebhafte Aufmerksamkeit zu erregen verspreche.

4. Neben diesen lokal fixierten, also immer an einer bestimmten Örtlichkeit stattfindenden *dosug*-Maßnahmen verweist Galin auch auf weitere Möglichkeiten: „Das Streben nach kulturellem *dosug* darf sich nicht auf Fabriken und Klubs beschränken. Es gibt auch außerhalb der Mauern des Klubs Möglichkeiten, an denen der Kampf um kulturellen Zeitvertreib geführt werden kann und muss."[74] Bezeichnend ist hier das Lexem ‚Kampf', das sich nicht nur auf den

---

[68] „если домашняя вечёрка объединяет людей, которых связывают узы товарищества, то цеховая вечёрка объединяет молодежь цеха, производства. Отсюда и большая организованность и привлечение заводских и клубных сил к проведению цеховки." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 27).

[69] „Для лучшего проведения цеховки необходимо привлекать на свою сторону заводил домашних вечёрок." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 30).

[70] „В основу цеховки должен быть положен добровольный принцип. Силком ребят не тащите." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 33).

[71] „Клуб – очаг культурного досуга." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 38).

[72] „Цеховка – мост к клубу." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 36).

[73] „Вечер молодежи в клубе должен быть посвящен определенной теме." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 51).

[74] „Нельзя ограничить завоевание культурного досуга только цеховками и клубом. Вне стен клуба существуют каналы, по которым может и должна пойти борьба за культурное времяпрепровождение." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 73).

ideologischen Gehalt des *dosug* bezieht, sondern auch auf seine Form. Dieser Kampf steigert sich unaufhörlich, indem stets neue Räume in Besitz genommen werden, um dorthin immer größere Massen von sowjetischen Menschen zu ziehen. Die weiteren Schritte sind laut Galin folgende: gemeinsamer Theaterbesuch, Exkursionen im Winter und Sommer sowie Tourismus, freiwillige Arbeit in gemeinnützigen Einrichtungen (Heimatkunde, Jagd, *Junge Naturforscher*, Philatelie), Nutzung der Mittagspause.[75]

Alle diese Formate müssten zwingend in der Gruppe, als Kollektiv, durchgeführt werden, und zwar in unterschiedlichster Form. Es reiche nicht, nur zusammen irgendwohin zu gehen, es sei unbedingt erforderlich, den Beginn und das Ende dieses Ausflugs mit einer speziellen Maßnahme zu markieren: „Abschließend werden nach jedem Theaterbesuch ein Gespräch und Diskussionen über das gesehene Stück stattfinden."[76] Der kollektive Charakter dieser Maßnahmen muss genauestens geplant, bis in die letzte Kleinigkeit durchdacht werden: „Als Erstes muss es für die Durchführung der Exkursion einen Plan geben, ein vorab ausgearbeitetes Programm: lieber weniger als zuviel; die Zahl der Teilnehmer muss streng begrenzt werden"[77], und zwar mit Blick auf die gestellten Aufgaben. B. Galin beschließt seine Analyse des *dosug* des sowjetischen Menschen mit einer charakteristischen Aussage. Sie betont, dass keine in der sowjetischen Gesellschaft existierende Praxis, selbst wenn diese Praxis in der Natur des Menschen liege, außerhalb permanenter Beobachtung existieren dürfe. Denn alles sei miteinander verwoben, alles stehe unter dem Primat wichtiger Ziele, die dem Volk von der sowjetischen Regierung und der Partei aufgegeben seien. *Dosug* aber sei vor allem mit der sozialistischen Arbeit verbunden, weil die Effektivität des einen von der Effektivität des anderen abhänge: „*Dosug* gut zu organisieren, ist das Unterpfand für erfolgreiche Arbeit."[78]

6. Ergebnisse und Folgerungen

Man kann die Ergebnisse zusammenfassen und die grundlegenden Merkmale des sowjetischen Projekts des *dosug* formulieren. In dieses Projekt sind einige der Schlüsselwerte der sowjetischen Kultur eingeflossen und vor allem ein entscheidender Wert, den man sogar als sowjetideologischen Sinn des Lebens

[75] Galin, *Organizuem svoj dosug*, 73.

[76] „Целесообразно после каждого просмотра устраивать собеседования и диспуты о виденной пьесе." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 77).

[77] „на первом плане при проведении экскурсии должна быть плановость, заранее разработанная программа: лучше меньше, да лучше; количество участников должно быть строго ограничено." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 83).

[78] „хорошо организованный досуг – залог успешной работы." (Galin, *Organizuem svoj dosug*, 100).

bezeichnen kann: Es ist dies der Aufbau einer gerechten Gesellschaft, die dem Menschen zum ersten Mal in der Geschichte ermöglichen soll, seine Natur in Freiheit zu entfalten. Die Verbindung der Ausnahme mit dem Alltäglichen war immer ein charakteristisches Merkmal der traditionellen Kultur, besonders in ihrer archaischen Variante. Auch totalitären Kulturen ist diese Verbindung eigen (überhaupt ist hinsichtlich vieler Parameter eine Ähnlichkeit mit der traditionellen Kultur festzustellen), und so finden wir auch in der sowjetischen Kultur durchaus ähnliche Phänomene.

Ein totalitärer Staat strebt nach Vereinheitlichung unterschiedlicher Tendenzen; somit steht auch das Privatleben der Menschen unter Kontrolle und wird von physischer und emotionaler Gewalt begleitet, um die privaten Lebensentwürfe in einem einzigen ‚Kollektivleben' zusammenzuführen. Der immer wieder als Losung formulierte ‚Sieg' wird zu einem verpflichtenden Element im Leben jedes Einzelnen, und auch eine Auszeichnung als Held wird entsprechend dieser Losung verliehen. Das Recht auf einen Ausnahmestatus kommt nur dem Führer des sowjetischen Staates zu, das hat eine besondere Bedeutung: Damit wird nicht die Distanz zwischen Außergewöhnlichem und Gewöhnlichem hervorgehoben, sondern diese Distanz wird aufgehoben.

Angesichts der Totalitarität der verbreiteten Ideologie bestimmte die sowjetische Kultur standardisierte Formen sogar für die nichtoffiziellen Aspekte der menschlichen Existenz, d. h. für das Alltagsleben und den *dosug*, mit allen damit zusammenhängenden Kommunikations- und Umgangsformen. Die Kommunikation in einer kreativen Kultur hat zwei elementare Formen. Sie kann unmittelbar zwischen zwei Personen erfolgen (interpersonelle Kommunikation), die für sich selbst sprechen, oder zwischen Menschen, die das eine oder andere Kollektiv repräsentieren (Rollenkommunikation). Im Unterschied zur traditionellen Kultur[79], in der die Menschen immer nur ein Kollektiv repräsentieren und die Distanz zwischen ihrer Individualität und der Individualität des Kollektivs im Laufe der Kommunikation nicht gegeben bzw. aufgehoben ist (funktionale Kommunikation), existiert in einer kreativen Kultur immer eine solche Distanz, entweder in Form einer Wahl zwischen Szenarien des Umgangs miteinander oder schlicht in Form einer einfachen Reflexion zwischen sich selbst und der Gesellschaft, nach deren Regeln der Mensch handelt.[80]

Der sowjetische Staat strebte immer danach, die Kommunikation zu funktionalisieren, ihr den Eigenwert zu nehmen und den dienenden Charakter zu stärken, d. h. auch zwischenmenschliche Beziehungen nach bestimmten Stan-

[79] Zur Unterscheidung von traditioneller und kreativer Kultur siehe ausführlich Il'ja I. Dokučaev, *Cennost' i ėkzistencija*, Sankt-Peterburg 2009; Moisej S. Kagan, *Filosofija kul'tury*, Sankt-Peterburg 1996; Moisej S. Kagan, *Vvedenie v istoriju mirovoj kul'tury v 2 t.*, Sankt-Peterburg 2003.

[80] Zu den Konzepten der Kommunikation siehe ausführlich Il'ja I. Dokučaev, *Vvedenie v istoriju obščenija*, Vladivostok 2005; Moisej S. Kagan, *Mir obščenija*, Moskva 1988.

dards zu konstruieren und nach Möglichkeit zu minimalisieren, um die Gegensätze von ‚subjektiv' und ‚objektiv' in den Handlungen, in der Produktion und in der Kommunikation aufzulösen. Die Kommunikation zwischen einzelnen Menschen und der Eigenwert eines Menschen galten mit Blick auf die angestrebte Einheitlichkeit der sowjetischen Kultur immer als unerwünscht, ja gefährlich. Denn dies konnte potenziell zu einem Anwachsen menschlichen Selbstbewusstseins führen und dadurch die Grundfesten der totalitären Kultur erschüttern.

In der Sowjetkultur war das Sein der einzelnen Menschen im eigentlichen Sinne bedeutungslos und im Kontext zwischenmenschlicher Beziehung negiert. Die existenzielle Seite des Seins stellte dementsprechend keinen Wert der sowjetischen Kultur dar und konnte bzw. sollte deshalb auch nicht entwickelt werden, zumindest konzentrierte man keine besonderen Kräfte auf diesen Bereich. Das sowjetische Alltagsleben als eine Projektion der offiziellen Kultur bestand aus einem austarierten Verhältnis von Arbeitstag und *dosug*, der mit politischen und sportlichen Tätigkeiten oder feiertäglichen Ritualen gefüllt war. Für jede Tätigkeit existierte ein Standard zur Durchführung, mit dem die Maßnahme in die Gesamtheit der sowjetischen Kultur eingepasst und zugleich die Existenzberechtigung der Maßnahme aus ideologischer Sicht auf den Prüfstand gestellt wurde. Man kann also den *dosug* eines sowjetischen Menschen als Fortsetzung des Arbeitstages mit seinen produktionsbezogenen und ideologischen Implikationen sehen oder auch als vorbereitende Etappe für den Arbeitstag. Die sowjetischen Feiertage und Spiele unterstrichen gewissermaßen durch ihre Inhalte den Arbeitscharakter.

Sogar das Neujahrsfest stand als ein Feiertag, der den unerbittlichen Lauf der Zeit in Erinnerung bringt, in mittelbarer Verbindung mit der Arbeitstätigkeit. Denn zu diesem Zeitpunkt wurden die neuesten Arbeitserfolge ebenso gefeiert wie die kommende wunderbare Zukunft. Der Kollektivkörper der sowjetischen Gesellschaft kannte kein Leiden seiner Mitglieder und feierte auch nicht deren Freuden. Ausnahmen gab es nur an Geburtstagen und anlässlich des Todes der Führer.

Das Privatleben eines sowjetischen Menschen, das es nicht geben sollte, das aber eben doch existierte, war in hohem Maße reglementiert, nicht zuletzt auch durch den Mangel an Konsumgütern und die sich daraus ergebende gewisse Standardisierung des Alltagslebens. Der Sowjetmensch entwickelte so eine Vorstellung vom Sinn seines Lebens, über die ‚sowjetische Familie' und das sowjetische Kollektiv. Seine Handlungen sollen darauf abzielen, ein vollwertiges Mitglied dieses Kollektivs zu werden. Es traten damit nicht unabhängige Persönlichkeiten in wechselseitige Beziehungen, sondern Sowjetmenschen, von denen jeder einzelne die Gesellschaft repräsentierte. Sogar die Gegenkultur der Dissidenten, in gewisser Weise das Gegenstück zur offiziellen Kultur, konnte die Kommunikation zwischen ihren Mitgliedern nicht außerhalb dieses Systems gestalten, das auf der sowjetischen Weltvorstellung mit der aus der Tradition

bekannten Alternative gründete: Der Nächste ist entweder Mitstreiter oder Feind. Er ist kein individueller Mensch, seine Persönlichkeitsmerkmale sind nicht an eine soziale Rolle oder Funktion gekoppelt, sondern er ist einfach ein Individuum, das in positiver oder negativer Weise diese Funktion oder Rolle ausfüllt. Sogar verwandtschaftliche Beziehungen, etwa zwischen Brüdern und Schwestern, zwischen Eltern und Kindern oder zwischen Ehepaaren waren von dieser Beziehungsstruktur geprägt.

Hier ist jedoch anzumerken, dass im Laufe der Entwicklung der sowjetischen Gesellschaft die Totalität der Kontrolle über das private Leben nicht verstärkt wurde, sondern sich eher verringerte. Dies ist nicht darauf zurückzuführen, dass die Kontrolle an sich zurückgenommen oder der Staat weniger repressiv geworden wäre, sondern liegt eher in der zunehmenden Bildung und dem wachsenden Selbstbewusstsein der Menschen begründet, wie sie allgemein bei der Entwicklung der Modernisierungsprozesse zu beobachten sind.[81] Nach und nach wurde die Distanz zwischen den offiziellen Normen und der Position der einzelnen Persönlichkeit immer größer, was letztlich die Entwicklung des Privatlebens beförderte. Ein solches Privatleben konnte mit vielerlei gefüllt werden, mit Kreativität, Geselligkeit oder Hausarbeiten. Gegen Ende der 1970er Jahre wurde der Bereich des Privatlebens für den einzelnen Menschen viel bedeutsamer als das offizielle Leben. Die offizielle Kultur war zwar weiter in allen Lebenssphären präsent, aber der einzelne Mensch lernte, diese Kultur an sein privates Leben anzupassen oder sich von ihr zu distanzieren. Dies fand Ausdruck in der Form der Ironie oder eines bewussten Konformismus.

Die 1970er und 1980er Jahre waren jene Periode, in der die Ganzheitlichkeit, die Integrität der inneren Einheit der sowjetischen Kultur, verloren ging, d. h. sich langsam der Zerstörung näherte. Das Selbstbewusstsein des privaten Menschen wurde zunehmend zu einem wichtigen Element der sowjetischen Kultur, verkomplizierte und veränderte sie. Die sowjetische Ideologie „psychologisierte" sich nun merklich, die Sorgen und Gefühle des privaten sowjetischen Menschen, Liebe etwa oder die Suche nach dem Sinn des Lebens, wurden rehabilitiert. Auch die ganze Produktionsthematik wird genauer beleuchtet, indem nun weniger die (politische) Idee der Arbeit als vielmehr der Kontext der Tätigkeit in den Vordergrund rückt. Dies war in stalinistischer Zeit, als das private Leben in den Untergrund gedrängt wurde, prinzipiell unmöglich gewesen.

[81] Über den Wechsel des stalinistischen Modells der sowjetischen Kultur hin zur Kultur der 1960er Jahre („Šestedesjatniki") siehe: Igor' A. Smirnov, *Sovetskaja kul'turnaja situacija: destruktivnyj aspekt (na materiale chudožestvennoj literatury)*, Sankt-Peterburg 1993; Il'ja I. Dokučaev, „Kanon v sovetskoj kul'ture 1930–1950-ch godov"; Petr L. Vajl'/Aleksandr A. Genis, *60-e. Mir sovetskogo čeloveka*, Moskva 2013; Oleg L. Lejbovič, *V gorode M. Očerki social'noj povsednevnosti sovetskoj provincii v 40–50-ch gg.*, Moskva 2008.

Literaturverzeichnis

Bolberg, Nikolaj A., *Dosug v kolchoznom stane*, Moskva 1934.
Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.
– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].
Dokučaev, Il'ja I., *Cennost' i ėkzistencija*, Sankt-Peterburg 2009.
– „Kanon v sovetskoj kul'ture 1930–1950-ch godov", in: Dokučaev, *Fenomenologija znaka. Izbrannye raboty po semiotike i dialogike kul'tury*, Sankt-Peterburg 2010, 296–358.
– *Vvedenie v istoriju obščenija*, Vladivostok 2005.
Galin, Boris A., *Organizuem svoj dosug*, Moskva 1927.
Gljazer, Samson V., *Zimnij dosug*, Moskva 1934.
Gljazer Samson V./Kopievskij, N., *Dosug bezbožnika*, Moskva 1930.
Golikov, S. N., *Krasnoarmejskij dosug*, Moskva 1929.
Kagan, Moisej S., *Filosofija kul'tury*, Sankt-Peterburg 1996.
– *Mir obščenija*, Moskva 1988.
– *Vvedenie v istoriju mirovoj kul'tury v 2 t.*, Sankt-Peterburg 2003.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Lapin, Vladimir V./Rapp, Konstantin, „Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang?" [im vorliegenden Band].
Lejbovič, Oleg L., *V gorode M. Očerki social'noj povsednevnosti sovetskoj provincii v 40–50-ch gg.*, Moskva 2008.
Mol'vo, Valentin L., *Kak my organizovali rabočij dosug*, Moskva 1934.
Slobodzinskaja, Mirra N., *Dosug škol'nika v sem'e*, Moskva 1940.
Smirnov Igor' A., *Sovetskaja kul'turnaja situacija: destruktivnyj aspekt (na materiale chudožestvennoj literatury)*, Sankt-Peterburg 1993.
Stroganov, Michail V./Cheauré, Elisabeth, „Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung. ‚Freizeittätigkeit' in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Stroganova, Evgenija N., „Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'. Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Vajl', Petr L./Genis, Aleksandr A., *60-e. Mir sovetskogo čeloveka*, Moskva 2013.
Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren" [im vorliegenden Band].

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Konkretisierung I
Adaptierungen vorrevolutionärer Kultur

Gebunden an Erde und Luft

Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert*

Ekaterina Dmitrieva

1. Einführung

Der Begriff *usad'ba*[1] (усадьба) umfasste im täglichen Sprachgebrauch Russlands auch Varianten wie *pomest'e* (поместье) für Landgut, *imenie* (имение) für Landbesitz und – etwas seltener gebräuchlich – *votčina* (вотчина) für Stammgut. Manchmal verwendete man auch einfach den Begriff *derevnja* (деревня), eigentlich Dorf, in verallgemeinernder Form für einen Landsitz. Aus historischer Sicht ist aber der Gebrauch dieser Termini als Synonyme für *usad'ba* nicht präzise. Die *votčina* ist die älteste Form eines feudalen Besitztums in Russland und erstmals im 10. und 11. Jahrhundert belegt. Dieser Grundbesitz wurde als Familienbesitz angesehen und konnte vererbt werden. Als *pomest'e* dagegen bezeichnete man ab dem Ende des 15. und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts jenen Grundbesitz, den man vom Herrscher und Staat für die Ausübung von Militär- und Zivildienst verliehen bekam und weder verkaufen noch vererben konnte.

Die größten Teile des Landbesitzes befanden sich in Russland traditionell in den Händen des Herrschers und waren damit staatlich. Seit der Regierungszeit Ivans IV. (1530–1584) waren die Adligen verpflichtet, in die Dienste des Zaren zu treten, wenn sie mit Landstücken von unterschiedlicher Größe als *pomest'e* (Dienstgut) entlohnt werden wollten. Ein grundsätzliches Problem bestand dabei darin, dass bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts in Russland eine rechtsverbindliche Sicherheit für diesen Grundbesitz fehlte. Die Ungnade des Herrschers

* Die vorliegende Arbeit wurde im *Institut für Weltliteratur* (IMLI) der *Russischen Akademie der Wissenschaften* (RAN) als Drittmittelprojekt des *Russischen Wissenschaftlichen Nationalfonds* (Rossijskij naučnyj fond, Aktenzeichen № 18–18–00129) gefördert: *Die russische Usad'ba in Literatur und Kultur: Nationale und ausländische Sicht* (Russkaja usad'ba v literature i kul'ture: otečestvennyj i zarubežnyj vzgljad).

[1] Hier und im Folgenden bleibt ‚usad'ba' unübersetzt, da im Deutschen weder ‚Landgut' noch ‚Herrenhaus' die Semantik von ‚usad'ba' adäquat wiedergeben können; zur Verbindung von Usad'ba-Leben, Muße und Kreativität im 18. und 19. Jahrhundert vgl. Elisabeth Cheauré/Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

bedeutete somit in erster Linie den Verlust des Eigentums; in diesem Zusammenhang lässt sich an die tragische Wende im Leben des Fürsten Aleksandr Menšikov (1673–1729) erinnern, eines der wichtigen Weggefährten Peters I. (1672–1725), der während der Machtkämpfe um Peters und Katharinas I. (1684–1727) Nachfolge unter dem jungen Kaiser Peter II. (1715–1730) seinen Besitz verlor und nach Sibirien verbannt wurde. Die prinzipiell nicht unproblematische Lage verschärfte sich unter Peter I., als dieser einen verpflichtenden Dienst in der Armee oder in den staatlichen Verwaltungseinrichtungen für alle dienstfähigen männlichen Adligen einführte. Dadurch entstand eine paradoxe Situation, denn die adeligen Grundbesitzer wurden damit der Möglichkeit beraubt, ihre Güter und Landsitze selbst zu verwalten. Außerdem ersetzte Peter I. die bis dahin traditionelle Entlohnung für den Militär- oder Staatsdienst in Form der Verleihung von Ländereien auf Zeit durch eine monetäre Besoldung. Diese Änderung bedeutete freilich nicht, dass die Ländereien aus dem Besitz der Krone von da an nicht mehr an Privatpersonen vergeben worden wären; vielmehr war die Folge, dass dieser Landbesitz meist der Verwandtschaft oder den Günstlingen der Herrscher bzw. Herrscherinnen zur Verfügung gestellt wurde.

Im Jahre 1714 wurde in Russland das Gesetz über die Majorate verabschiedet und damit die Unteilbarkeit des ererbten Grundbesitzes festgeschrieben. In Wirklichkeit wurde dieses Gesetz allerdings häufig missachtet und 1730 auch wieder außer Kraft gesetzt. All dies führte insgesamt dazu, dass die Mehrheit der russischen Adeligenfamilien ihre Güter in Erbprozessen teilte und gegen Mitte des 18. Jahrhunderts kaum noch Land besaß.

Katharina II. (1729–1796) erkannte, dass die bestehende Situation geändert werden musste. Mit ihrer *Gnadenurkunde zugunsten des Adels* (Žalovannaja gramota dvorjanstvu) von 1785 bestätigte sie per Gesetz die Privilegien und Freiheiten des russischen Adels, welche schon ihr Gatte Peter III. (1728–1762) in dem *Manifest o vol'nosti dvorjanstva* (Manifest über die Freiheit des Adels) erstmals im Februar 1762 gewährt hatte. Hatte das *Manifest* die Adeligen grundsätzlich von der Pflicht des zivilen Staatsdienstes und in Friedenszeiten auch vom Militärdienst befreit, wurden in der *Žalovannaja gramota* zudem auch die Fragen der Gerichtsbarkeit und des Grundbesitzes für die Adeligen definiert. Nun konnte ein Adliger durch ein Verbrechen nur noch seine Freiheit, nicht jedoch seinen Grundbesitz verlieren. Das Bewusstsein, dass das dem Gutsherren gehörende Land und alle darauf befindlichen Gebäude ihm nicht ohne weiteres weggenommen werden konnten, änderte die Kultur des Bewirtschaftens der Landgüter nachhaltig. Einen weiteren wichtigen Schritt in diese Richtung stellte unter Katharina II. die Verordnung von 1765 dar, eine Kommission zur staatlichen Landesvermessung zu bilden, um die Grenzen des jeweiligen Gutsbesitzes festzulegen. Seitdem kehrte eine beträchtliche Anzahl russischer Adliger auf ihre Ländereien (*votčiny*) zurück. Es entstanden nach und nach ‚durchschnittliche' Adelslandsitze mittlerer Größe.

Unter *usad'ba* verstand man ein Ensemble aus einem Herrenhaus, verschiedenen Wirtschaftsgebäuden und einer Garten- oder Parkanlage. Für die russische Kultur war jedoch nur der adlige Landsitz von nachhaltiger Bedeutung und wurde zum Synonym für das Haus und den Familiensitz. Der Beginn des Usad'ba-Lebens ist – wie erwähnt – mit 1762 zu setzen; 1917 wurden die russischen Herrenhäuser und Landgüter und die damit verbundene Kultur weitestgehend zerstört.

In jüngster Zeit zeigt sich ein zunehmendes Interesse für einen Bereich, den man in etwa „Leben nach dem Tode der russischen Usad'ba" nennen könnte. Heute wird in der Wissenschaft (und nicht nur dort) mit immer größerem Nachdruck gefragt, ob die Usad'ba in Russland nach 1917 nicht doch weitergelebt habe, und wenn ja, in welchen Formen. Für die Klärung dieser Frage sind zunächst die von der *Gesellschaft zur Erforschung der russischen Usad'ba* (Obščestvo izučenija russkoj usad'by) herausgegebenen Sammelbände von kaum zu überschätzender Bedeutung. Diese Gesellschaft wurde 1922 gegründet und 1930 aufgelöst (die meisten ihrer Mitglieder fielen anschließend den stalinistischen Repressionen zum Opfer); 1992 erfolgte dann die Neugründung. Die Sammelbände zielten auf die Erforschung und Beschreibung der russischen Usad'ba-Kultur und rückten damit eine russische kulturelle Tradition der eigentlich verpönten und radikal ausgemerzten Adelswelt in das Zentrum der Aufmerksamkeit. Inhaltlich bieten diese Publikationen unikale Zeugnisse über das Schicksal der russischen Usad'ba, und zwar sowohl bis 1917 als auch für die Jahre danach; insgesamt dürften 25 Bände publiziert worden sein. Auch Memoiren, von denen viele erst in jüngerer Zeit publiziert wurden, bieten eine wichtige Quelle für die Erforschung der Usad'ba und ihrer spezifischen Kultur.

Es ist klar, dass jede Usad'ba ebenso wie jede ihrer Herrschaften ein einzigartiges Schicksal hatte. Vielleicht wird irgendwann einmal ein Kompendium publiziert werden, in dem – wenn nicht alle, so doch die meisten – Schicksale der Usad'by zusammengefasst werden. Im vorliegenden Aufsatz wird eher ein Überblick geboten, indem an einzelnen Beispielen jene Formen verdeutlicht, systematisiert und gezeigt werden, die das Usad'ba-Leben nach 1917 angenommen hat; zugleich werden dessen eigenartige historische Metamorphosen gezeigt. Denn wie sahen die sozialen Praktiken und Gewohnheiten (Verhalten, Arbeit, Erholung) aus, die das Leben der nach 1917 auf den Usad'by verbliebenen Menschen bestimmten? Was könnte im nachrevolutionären Raum und in Bezug auf das Usad'ba-Leben als Quelle einer wie immer gearteten kulturellen Erneuerung betrachtet werden, insbesondere im Kontext der aufzubauenden sozialistischen Kultur? Das zentrale Anliegen dieses Beitrags besteht also darin, Alltagskultur nach 1917 am Beispiel der Usad'ba zu beschreiben.

2. Historische Rahmung

Когда все расселятся в раю и в аду,
земля итогами подведена будет –
помните:
в 1916 году
из Петрограда исчезли красивые люди.[2]

Владимир Маяковский: *Надоело* (1916)

Wenn sich alle in Himmel und Hölle niederlassen
Und die Erde in Schlussfolgerungen zusammengefasst wird –
Erinnert Euch:
Im 1916er Jahr
Verschwanden aus Petrograd die schönen Menschen.

Vladimir Majakovskij: *Es reicht* (1916)

Es mag sein, dass sich Vladimir Vladimirovič Majakovskij (1893–1930) hier täuschte: In Petrograd (wie in Moskau und anderen großen Städten auch) waren „schöne Menschen" trotz all der schrecklichen Jahre nach wie vor anzutreffen. Wo diese aber gänzlich und unwiederbringlich verschwanden, waren die adeligen Landgüter (*Usad'ba*; pl. *Usad'by*), die vom Anfang des 20. Jahrhunderts an bis in unsere Tage als „intellektuelle Gewächshäuser, in denen sich die schönsten Blumen entfalteten" („интеллектуальные теплицы, в которых распускались самые красивые цветы"), galten.[3]

In dieser ‚Geschichte des Verschwindens' aber sind etliche Varianten zu konstatieren. So ist zu beobachten, dass man bereits im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ernsthaft begann, den Untergang der Usad'ba zu beklagen. Eine nicht unerhebliche Rolle kam dabei zum einen der Künstlervereinigung *Welt der Kunst* (Mir iskusstva; 1898–1924/1927) zu, die sich Ende der 1890er Jahre in Russland gebildet hatte und deren Mitglieder, die eine ausgesprochen nostalgische Haltung zeigten, 1898–1904 die gleichnamige Zeitschrift herausgaben. Zum anderen aber darf die Bedeutung von Anton Pavlovič Čechovs (1860–1904) Drama *Der Kirschgarten* (Višnevyj sad; 1903) keinesfalls unterschätzt werden. Aber der wichtigste Grund der ‚Klage' über die Usad'ba war natürlich mit den revolutionären Ereignissen von 1905 verbunden, die eine erhebliche Zahl von Usad'by zerstörten. Lenin bewertete übrigens 1917 diese Vorgänge in einem Vortrag über die Revolution von 1905 auf seine eigene Weise:

[2] Vladimir V. Majakovskij, „Nadoelo", in: Majakovskij, *Polnoe sobranie proizvedenij v 20 t.*, t. 1: *Stichotvorenija 1912–1923*, hg. v. Vera N. Terechina, Moskva 2013, 82–83, 83.

[3] Andrej Trofimov (Aleksandr A. Trubnikov), *Ot Imperatorskogo muzeja k blošinomu rynku*, Moskva 1999, 116.

Крестьяне сожгли до двух тысяч усадеб […]. К сожалению, крестьяне уничтожили только пятнадцатую долю общего количества дворянских усадеб, только пятнадцатую часть того, что они *должны* были уничтожить […].[4]

Die Bauern haben an die zweitausend Usad'by niedergebrannt […]. Leider haben die Bauern nur den fünfzehnten Teil der gesamten Usad'by vernichtet, nur den fünfzehnten Teil dessen, was sie hätten vernichten *müssen* […].

Dennoch wurden tatsächlich so viele Usad'by vernichtet, dass man in diesem Untergang der spezifischen Kultur der Usad'ba zugleich ein Symbol für den Untergang der traditionellen russischen Kultur insgesamt sehen kann.

In dieser Hinsicht kam dem 4. März 1905 eine Schlüsselfunktion zu. An diesem Tag wurde im Petersburger Taurischen Palast eine kunsthistorische Ausstellung von russischen Porträts eröffnet, die vom russischen Kunst- und Theaterkritiker Sergej Pavlovič Djagilev (1872–1929) organisiert worden war. Bei einem Mittagessen, das anlässlich der Ankunft Djagilevs in Moskau am 24. März dieses Jahres gegeben wurde, hielt er eine Rede, mit der er offensichtlich sein Anliegen unterstreichen wollte:

Не чувствуете ли вы, что длинная галерея портретов великих и малых людей, которыми я постарался заселить великолепные залы Таврического дворца, есть лишь грандиозный и убедительный итог, подводимый блестящему, но увы, омертвелому периоду нашей истории … Я заслужил это право сказать громко и определенно, так как с последним дуновением летнего ветра, я закончил свои долгие объезды вдоль и поперек необъятной России. И именно после этих жадных странствий я особенно убедился в том, что наступила пора итогов. Это я наблюдал не только в блестящих образах предков, так явно далеких от нас, но главным образом в доживающих свой век потомках. Конец быта здесь налицо. Глухие заколоченные майораты, страшные своим умершим великолепием дворцы.[5]

Spüren Sie nicht, dass diese lange Reihe von Porträts bedeutender und weniger bedeutender Menschen, mit denen ich die großartigen Säle des Taurischen Palastes zu beleben versuchte, eigentlich nur das Ergebnis einer grandiosen und überzeugenden Geschichte ist, eine Bilanz, die aus einer glänzenden, aber leider erstorbenen Periode unserer Geschichte gezogen wird … Ich habe das Recht, dies laut und bestimmt zu sagen, denn ich habe – gleichsam mit dem letzten Hauch des Sommerwindes – lange Reisen landauf und landab im riesigen Russland hinter mir. Und gerade nach diesen ausufernden Wanderungen bin ich ganz und gar davon überzeugt, dass die Zeit der Schlussfolgerungen angebrochen ist. Ich habe dies nicht nur in den wunderbaren Bildern der Vorfahren bemerkt, die so weit von uns entfernt sind, sondern vor allem bei den bis in unsere Zeit lebenden Nachfahren. Das Ende steht direkt vor den Augen. Finstere, vernagelte Landhäuser, schrecklich in ihrer sterbenden Großartigkeit.

Die Wirkung der Rede Djagilevs war die eines Trauergottesdienstes für die Kultur der Usad'ba insgesamt. Aber es ist erstaunlich, dass diese Vorahnung einer

[4] Vladimir I. Lenin, „Doklad o revoljucii 1905 goda", in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, Izd. 5, t. 30: *Ijul' 1916 – fevral' 1917*, Moskva 1962, 306–328, 322.

[5] Sergej P. Djagilev, „V čas itogov. Reč'", in: *Vesy* 2,4 (1905), 45–46.

realen Zerstörung, wie sie Djagilev und auch seine Zeitgenossen irgendwie hatten, auch dazu beigetragen hat, das Thema der Usad'ba wieder im öffentlichen Bewusstsein wachzurufen. Diejenigen, die wie Pëtr Petrovič Vejner[6], Nikolaj Nikolaevič Vrangel'[7] und Vladimir Nikolaevič Argutinskij[8] die Ausstellung vorbereitet hatten, fanden nun schnell in einer Zeitschrift, *Alte Jahre* (Starye gody; erschienen 1907–1916), zusammen; in jeder Nummer dieser Zeitschrift war die Rubrik *Chronik des Vandalismus* (Chronika vandalizma) platziert, in der über alle Formen der Zerstörung von Denkmälern aus alter Zeit informiert wurde. 1914 wurde dann außerdem die Zeitschrift *Hauptstadt und Usad'ba* (Stolica i usad'ba) gegründet, die einen Wissenschaftler, Georgij Kreskent'evič Lukomskij[9], beauftragte, seine legendär gewordene Reise durch die russische Provinz zu Usad'by zu unternehmen. Diese Reisen, verbunden mit der Suche nach alten Büchern, Handschriften, Bildern und anderen Kunstgegenständen, denen die Zerstörung drohte, erschienen gewissermaßen als ein Gebot der Stunde.

Die fast als leidenschaftlich zu bezeichnenden Stimmungen bezogen sich einhellig auf das ‚Goldene Zeitalter' der Usad'ba im legendären 18. Jahrhundert und auf die Zeit Aleksandr Sergeevič Puškins (1799–1837), wobei man vergaß, dass schon Puškin als einer der Ersten über die aus der Usad'ba verschwundenen Feste und ein aufkommendes Gefühl von Leere geklagt hatte; diese Klage war ganz wesentlich mit den Ereignissen des Krieges von 1812 verbunden gewesen. Aber die Schuld für den Niedergang des Usad'ba-Lebens und der Usad'ba-Kultur lag für viele in der Bauernbefreiung von 1861, die viele Gutsherren in den Ruin getrieben und gezwungen hatte, ihre Usad'by zu verkaufen; zuvor waren Usad'by eher selten verkauft worden. Den neuen Eigentümern – häufig Vertreter der in Russland neu entstehenden Klasse der Bourgeoisie oder manchmal sogar die

[6] Pëtr Petrovič Vejner (1879–1931); Verleger, Historiker, Regionalkundler, Begründer des *Museums des Alten Petersburg* (Muzej Starogo Peterburga; 1907).

[7] Nikolaj Nikolaevič Vrangel' (1880–1915); Kunstwissenschaftler; Sohn von Nikolaj Egorovič Vrangel' (siehe Anmerkung 62), jüngerer Bruder von Pëtr Vrangel', dem Führer der Weißen Bewegung (siehe Anmerkung 104). Verfasser des Katalogs *Das russische Museum des Imperators Alexander III. Malerei und Skulpturen* (Russkij Muzej Imperatora Aleksandra III. Živopis' i skul'ptura; 1904).

[8] Vladimir Nikolaevič Argutinskij-Dolgorukov (1874–1941); Kunstwissenschaftler, Kollektionär, Diplomat. Als Sekretär des russischen Botschafters in Paris tätig, war er Mitbegründer der *Saison russe* von Sergej Djagilev. 1918–1919 Kurator der Abteilung für Zeichnungen und Kupferstiche an der Eremitage. 1921 Emigration nach Frankreich, in Paris 1935–1937 Mitglied des *Zentralen Puškin-Komitees* (Central'nyj Puškinskij komitet).

[9] Georgij Kreskent'evič Lukomskij (1884–1952); Historiker, Kunstwissenschaftler, Künstler. Autor von wissenschaftlichen Abhandlungen und ethnographischen Studien *Über die künstlerische Architektur in der Provinz* (O chudožestvennoj architekture provincii; 1913) und *Das alte Petersburg* (Staryj Peterburg; 1916). Nach der Februar-Revolution Mitglied des *Besonderen Ausschusses für Kunstangelegenheiten* (Osoboe soveščanie po delam iskusstva), er katalogisierte die Schätze der Zarenpaläste als Vorbereitung für die Museumsgründungen. 1918 ging er in die Ukraine, um dort den ukrainischen Barock zu studieren, emigrierte dann aber 1920 nach Paris, wo er Sekretär der Pariser Gruppe *Welt der Kunst* (Mir iskusstva) wurde.

Bauern selbst – wurde vorgeworfen, dass sie gegenüber den kulturellen Werten der Usad'by oft achtlos gewesen seien (und im Übrigen ist eine Achtlosigkeit auch heute noch zu beobachten[10]).

In jüngerer Zeit erschienene Publikationen, Dokumente (Memoiren, Schriftwechsel) und wissenschaftliche Arbeiten heben hervor, dass man in der Literatur und Publizistik Anfang des 20. Jahrhunderts zwar viel vom Untergang der Usad'ba-Kultur geschrieben habe, so wie dies auch nach 1861 der Fall gewesen sei. Faktisch sei es aber zu einer – wenn auch kurzen – Renaissance gekommen, die immerhin noch die ersten zwei Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts überdauerte. Einer der genauesten und aufmerksamsten Beobachter des Usad'ba-Lebens vor und nach den Reformen von Alexander II. war Michail Dmitrievič Buturlin[11], der in seinen Erinnerungen und Aufzeichnungen Bälle und Diners auf den Landgütern beschrieb und dabei ständig die Einfachheit und Bescheidenheit des Usad'ba-Lebens *vor* den Reformen („man spürte kein Verlangen nach elegantem Komfort, man lebte einfach") mit dem Luxus von Datschen und Usad'by *danach* kontrastierte.[12]

3. Am Vorabend[13]

Die Tatsache, dass das ‚Silberne Zeitalter'[14] gewissermaßen die Totenmesse für die Usad'ba gehalten hat, sollte also nicht darüber hinwegtäuschen, dass es tatsächlich keine ausgesprochene Periode des Niedergangs der *Adelsnester*[15] gewesen ist, sondern die Zeit eines sehr eigenartigen Aufblühens und sogar einer Art Wiedergeburt. Dies kann an einigen Beispielen gezeigt werden, die

[10] Siehe: Marta A. Poljakova, „Usad'ba i eë vladel'cy posle 1917 g. Dokumenty i vospominanija", in: *Russkaja usad'ba* 38,22 (2017), 230–238, 230.

[11] Michail Dmitrievič Buturlin (1807–1876), in der Jugend ein Gesellschaftslöwe und Leichtfuß; es existiert die Legende, dass er Aleksandr S. Puškin, mit dem er in Odessa bekannt geworden war, als Prototyp für die Figur des Eugen Onegin diente. In reifen Jahren, nachdem er den Dienst quittiert hatte, beschäftigte er sich mit Geschichte und schrieb seine Memoiren, die zuerst 1897–1898 veröffentlicht wurden. Diese Memoiren stellen eine der wichtigsten Quellen für das Leben der Gutsbesitzer in der Epoche vor der Bauernbefreiung dar.

[12] Michail D. Buturlin, *Zapiski grafa M. D. Buturlina v 2 t.*, hg. v. Marta A. Poljakova, t. 1, Moskva 2006, 132.

[13] Allusion an den berühmten gleichnamigen Roman Ivan Sergeevič Turgenevs (1818–1883), *Am Vorabend* (Nakanune; 1860); Anmerkung EC.

[14] ‚Silbernes Zeitalter': *terminus technicus* für die Kultur und insbesondere die Literatur der russischen modernistischen Strömungen (v. a. Symbolismus und Akmeismus) vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zu den revolutionären Umbrüchen 1917; ‚Silbern' war dieses Zeitalter u. a. durch die Rückbesinnung auf das ‚Goldene Zeitalter' der Epoche Aleksandr S. Puškins, dessen Ästhetik nach einer gewissen Verfemung durch manche radikale Vertreter des Realismus nun wieder als Vorbild diente; Anmerkung EC.

[15] Anspielung auf Ivan S. Turgenevs Roman *Adelsnest* (Dvorjanskoe gnezdo; 1858); Anmerkung EC.

unterschiedliche Typen vertreten: die Usad'ba eines Mäzens, die eines Vodka-Fabrikanten sowie die Usad'ba eines Vertreters eines alten Adelsgeschlechts, der Šeretmetevs.

Zu nennen sind dabei die bedeutenden Usad'by auf der Krim, die in jüngerer Zeit immer größere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, unter ihnen das legendäre *Novyj Kučuk-Koj* des Petersburger Mäzens Jakov Evgen'evič Žukovskij[16]. Er begann 1905 mit dem Bau und gewann dafür die besten Künstler der Jahrhundertwende, zum Beispiel Evgenij Evgen'evič Lansere[17], den Schöpfer der *Blauen Rose* Pavel Varfolomeevič Kuznecov[18] und viele andere mehr. Diese Usad'ba im Süden der Krim zählt zu den drei herausragenden Parkanlagen aus der Epoche des Symbolismus; die anderen beiden sind die portugiesische *Quinta da Regaleira* und der spanische *Parc Güell*.

Ein Beispiel, das man nach einer Figur von Anton Pavlovič Čechov vielleicht den ‚Lopachin-Typus'[19] nennen könnte, ist die Usad'ba *Šelkovka* im Moskauer Gebiet (Bahnstation Dorochovo), die Vladimir Petrovič Smirnov (1875–1934) gehörte[20]. Er war der Sohn eines ehemaligen Leibeigenen, der sein Vermögen mit Vodka gemacht hatte und daher als ‚Vodka-König' galt (nach ihm ist übrigens der Vodka benannt, der heute unter dem Namen *Smirnoff* in den USA produziert wird). 1890 erwarb Smirnov das Landgut von dem berühmten Moskauer Gynäkologen Michail Il'ič Čiž (1833–1895) und baute hier ein Haus im neugotischen Stil. Später, schon in der Emigration, wurden Smirnovs Erinnerungen von seiner dritten Frau, der Dichterin Tat'jana Aleksandrovna Makšeeva[21], zu Papier gebracht und in den Jahren 1970–1990 in Emigrantenzeitschriften (*Novoe russkoe slovo*, *Russkaja mysl', Rodnye perezvony*) publiziert.

---

[16] Jakov Evgen'evič Žukovskij (1857–1926); Beamter zur besonderen Verwendung am Finanzministerium, Liebhaber russischer Kunst, Mäzen, erster Hausherr der Villa *Novyj Kučuk-Koj* auf der Krim.

[17] Evgenij Evgen'evič Lansere (1875–1946); Künstler, Bruder der Malerin Zianida Serebrjakova (1884–1967), Verwandter von Aleksandr Nikolaevič Benua (siehe Anmerkung 137); Mitbegründer der Vereinigung *Welt der Kunst* (Mir iskusstva); Mitbegründer des *Alten Theaters* (Starinnyj teatr; 1907), das sich der Aufgabe verschrieben hatte, das Theater des Mittelalters und der Renaissance wiederzubeleben. Die Aufführungen der Stücke wurden von den Künstlern der *Welt der Kunst* gestaltet.

[18] Pavel Varfolomeevič Kuznecov (1878–1968); einer der Gründer der Künstlervereinigung *Blaue Rose* (Golubaja roza; 1907). Zusammen mit dem Maler Kuz'ma Sergeevič Petrov-Vodkin (1878–1939) malte er die *Kirche der Kazaner Gottesmutter* (Cerkov' Kazanskoj Bož'ej materi) in Saratov aus; Mitglied der Künstlervereinigungen *Welt der Kunst* (Mir iskusstva) und *Vier Künste* (Četyre iskusstva; 1924–1931). 1923 Personalausstellung in Paris.

[19] Lopachin, Figur aus Anton P. Čechovs Drama *Der Kirschgarten* (1903), Vertreter der aufgestiegenen Kaufmannsschicht; Anmerkung EC.

[20] Kira V. Smirnova/Tat'jana I. Voznesenskaja, „Semejnaja chronika podmoskovnoj Šelkovki Smirnovych", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 238–264.

[21] Tat'jana Aleksandrovna Makšeeva (Smirnova; 1890–1982); Schriftstellerin, Dichterin, Sängerin.

Diese Erinnerungen und auch weitere Dokumente, die sich im Privatarchiv des Sohnes von V. P. Smirnov befinden, erlauben uns, den Lebensstil in *Šelkovka* zu rekonstruieren. Es traf sich dort die ganze Moskauer künstlerische Boheme (die zweite Frau Smirnovs, Aleksandra Pavlovna Nikitina[22], war Schauspielerin im *Korš-Theater*), während feierlicher Diners spielte ein Orchester (für das im Speisesaal eine eigene Bühne gebaut worden war), man gab musikalische Soireen (der Hausherr selbst verfügte über eine wunderbare Stimme). Smirnov diskutierte öfters mit Anton Pavlovič Čechov, als dieser noch nicht als großer Schriftsteller anerkannt war. Smirnovs Usad'ba *Šelkovka* war in ganz Moskau auch wegen der Stallungen bekannt (zu Ehren eines besonderen Hengstes namens ‚Pyloj' komponierte Matvej Iosifovič Nikolaevskij[23] sogar den Marsch *Pyloj*). Das Lieblingsvergnügen der Gäste aber waren Galopprennen (auch in der Variante eines Wettrennens zwischen Pferd und Automobil). Kurz vor dem Jahr 1917 kamen Gäste auf die Usad'ba, um Smirnovs Mercedes-Benz zu bewundern. Trotz seines ausgeprägten Boheme-Lebens wurde Smirnov im Dorf geliebt, und die Legenden über ihn sind bis heute nicht verstummt. Zu kirchlichen Festtagen wurden die Tore zur Usad'ba geöffnet, Tische standen zur Bewirtung bereit, auf dem Platz spielte ein Orchester zum Tanz auf, und die Unterschiede zwischen Herrschaft und Dienerschaft verschwammen.[24]

Ein weiteres Beispiel für die Renaissance der Usad'ba Anfang des Jahrhunderts ist *Jurino*, eine Usad'ba, die einer Nebenlinie der Šeremetevs angehörte. Die Usad'ba lag am Ufer der Volga am äußersten Rand des Gouvernements von Nižnij Novgorod, heute Territorium der Republik *Marij Ėl*.

Die Geschichte der Usad'ba *Jurino* reicht noch viel weiter zurück. Einst gehörte sie Anatolij Nikolaevič Demidov[25]. Er war der jüngere Sohn des russischen Botschafters in Florenz, Nikolaj Nikitič Demidov[26], der seinerseits der berühmte Besitzer der Villa *San Donato* bei Florenz war. Es war jener Anatolij Demidov, der mit Victor Hugo (1802–1885) um die Gunst der Schauspielerin

[22] Aleksandra Pavlovna Nikitina (1873–1961); Schauspielerin, eine der Lieblingsschauspielerinnen Anton P. Čechovs, die er gerne in seinen *Drei Schwestern* (Tri sestry; 1901) sehen wollte.

[23] Matvej Iosifovič Nikolaevskij (1882–1942); Pianist, Komponist, Musikpädagoge. Ab 1920 Konzertmeister im *Bol'šoj-Theater* und ab 1928 künstlerischer Berater des zentralen Klubs im *NKVD* (Geheimdienst).

[24] Smirnova/Voznesenskaja, „Semejnaja chronika", 249–253.

[25] Anatolij Nikolaevič Demidov (1813–1870); Diplomat, Mäzen, Repräsentant der berühmten Dynastie der Fabrikanten Demidov; lebte den größten Teil seines Lebens in Europa, gründete in Florenz eine Seidenfabrik, 1837 stattete er aus eigenen Mitteln eine Expedition aus, um das südliche Russland und die Krim zu erforschen.

[26] Nikolaj Nikitič Demidov (1773–1828); Industrieller, Mäzen, Besitzer einer privaten Galerie in Florenz (die Sammlung wurde nach seinem Tod von seinem Sohn Anatolij nach Petersburg gebracht) und der Usad'ba *Almazovo* im Moskauer Gebiet. In seiner Jugend war Demidov Flügeladjutant von Potemkin. Seit 1815 russischer Gesandter im Großherzogtum Toskana. Zu Ehren Demidovs (er hatte ein Kinderheim und eine Schule gegründet) wurde für ihn 1871 ein Denkmal auf der *Piazza Demidoff* in Florenz errichtet.

Juliette Drouet[27] kämpfte (Viktor Hugo gewann)[28], dann Mathilde Bonaparte[29], eine Nichte Napoleons, heiratete und sich den Titel ‚Prinz von San Donato' kaufte bzw. – nach einer anderen Version – verliehen bekam. In *Jurino* scheint Demidov nie gewesen zu sein; er lebte die meiste Zeit im Ausland.

Wirkliche Herren und Gestalter der Usad'ba bzw. des Schlosses von *Jurino* wurden dann die beiden letzten Generationen des Geschlechts der Šeremetevs[30], Vasilij Petrovič Šeremetev[31], seine Frau Ol'ga Dmitrievna Šeremeteva[32] (Skobeleva) und ihr gemeinsamer Sohn Pëtr Vasil'evič Šeremetev[33], die mehr oder weniger offen mit dem Hauptzweig der Šeremet'evs konkurrierten. Deshalb wollten sie in der tiefen Provinz eine Usad'ba errichten, die im Vergleich mit den Šeremet'evschen Usad'by *Kuskovo*, *Ostankino* und *Ostaf'evo* nicht zurückstehen sollte.[34]

---

[27] Juliette Drouet (1806–1883); französische Schauspielerin, in einer Statue des Bildhauers Jean-Jacques Pradier (1790–1852) dargestellt als Allegorie der Stadt Straßburg auf der *Place de la Concorde* in Paris. 1833 wurde sie die Geliebte von Victor Hugo, verließ die Bühne und ging mit ihm 1851 in die Verbannung, nachdem Napoleon III. mit einem Staatsstreich an die Macht gekommen war. Die Verbannung dauerte etwa 20 Jahre, bis 1870.

[28] Andrej I. Iudin/Svetlana A. Iudina, *Zamok Šeremetevych. Zolotaja mečta dvorjanstva*, Nižnij Novgorod 2010, 22.

[29] Mathilde Bonaparte (1820–1904); Tochter von Napoleons Bruder Jérôme Bonaparte (1784–1860), Braut ihres Cousins Louis Napoleon, des zukünftigen Napoleon III. (1808–1873); 1840 Heirat in Rom mit Anatolij Demidov, der vor der Hochzeit vom Großherzog der Toskana den Titel eines ‚Prinzen von San Donato' erhalten hatte, da der Vater von Mathilde gewünscht hatte, dass seine Tochter Prinzessin bleiben konnte (in Russland wurde der Titel von Anatolij nicht anerkannt). 1847 kam es zur Scheidung, bei der Demidov verpflichtet wurde, seiner Frau einen jährlichen Unterhalt von 200.000 Franken zu zahlen. Während des Zweiten Kaiserreichs und nach seinem Zusammenbruch lebte Mathilde in Paris, ihr Haus wurde zum Anziehungspunkt für Kunst und Literatur. Von 1891 an war auch Marcel Proust (1871–1922) in ihrem Haus zu Gast, der sie in seinem Roman *À la recherche du temps perdu* als historische Figur einführte und außerdem einer seiner Figuren, Madame de Villeparisis, Züge Mathildes verlieh.

[30] Die Šeremetevs von Jurino schrieben sich ohne Weichheitszeichen, der Hauptzweig wird unterschiedlich geschrieben, meistens aber mit Weichheitszeichen.

[31] Vasilij Petrovič Šeremetev (1836–1893); Leutnant der Chevaliergarde, Großgrundbesitzer im Gouvernement von Nižnij Novgorod, in die Geschichte durch den Bau und als Hausherr der Usad'ba *Jurino* eingegangen.

[32] Ol'ga Dmitrievna Šeremeteva (1847–1898); Hoffräulein, Schwester des Helden im Russisch-Türkischen Krieg, des Generals Michail Skobelev (1843–1882), begeisterte sich für Blumenzucht und Musik; Schülerin der Sängerin Pauline Viardot (1821–1910), komponierte Romanzen, Walzer, Märsche; während des Russisch-Türkischen Kriegs als freiwillige Krankenschwester tätig.

[33] Pëtr Vasil'evič Šeremetev (1877–1916); verheiratet mit der Französin Louise Roussel, die Ehe blieb kinderlos. Führte den Bau des Anwesens seines Vaters weiter, nach Abschluss der Arbeiten lebte er aber nur mehr wenige Jahre. Er wurde (wie auch sein Vater) bei der *Erzengel-Michail-Kirche* in Jurino beigesetzt. Nach der Revolution wurde die Familiengruft ausgeraubt, der Sarkophag mit den sterblichen Überresten von Pëtr Vasil'evič Šeremetev blieb verschwunden.

[34] Iudin/Iudina, *Zamok Šeremetevych*, 92.

Der Bau des Schlosses begann 1874 nach Plänen der russischen und russisch-deutschen Architekten Al'fred Aleksandrovič Parland[35], Sergej Konstantinovič Rodionov[36] sowie Rudol'f Karlovič Mjuller (1825–1898)[37] im späten neogotischen Stil (der bekannte Schriftsteller und Publizist Aleksej N. Greč[38] erklärte diese stilistische Tendenz der Usad'by in der Provinz übrigens dahingehend, dass die russische Aristokratie danach strebte, westeuropäische Familienschlösser, die von alten Legenden durchdrungen seien, nachzubauen)[39]. Als Orientierung diente das bayerische Schloss Neuschwanstein, das seinerzeit Pëtr Il'ič Čajkovskij (1840–1893) zu seinem berühmten Ballett *Schwanensee* (Lebedinoe ozero; 1876) inspiriert haben soll.

Von Bedeutung war auch, dass die Familie Šeremetev damals noch teilweise in Rom lebte, von wo aus Baumaterialien und ein Teil der Kunstsammlung nach *Jurino* gebracht wurden.[40] Die Pläne waren mehr als ehrgeizig: Von 1868 an heuerte Vasilij Petrovič Šeremetev italienische Handwerker an. Die Mauer um die Usad'ba wurde mit Sandstein verziert, der aus Italien gebracht worden war. Die Architekten, die mit den Plänen für die Usad'ba betraut waren, reisten zudem nach Italien, um sich inspirieren zu lassen.

Die Gesamtfläche von Usad'ba und Park umfasst mehr als 45 Hektar, das mit Wasser gestaltete Parterre orientiert sich in der Form an *Blenheim Palace* bei Woodstock, dem größten nicht königlichen Adelssitz in Großbritannien (auf welchem übrigens Winston Churchill geboren wurde) und teilweise auch am preußischen *Sanssouci* in Potsdam.[41] Das Schloss wurde in Teilen bis 1880 fertig-

[35] Al'fred Aleksandrovič Parland (1842–1919); russischer Architekt deutsch-schottländischer Herkunft; Architekt der Petersburger *Auferstehungskirche* (auch als *Blutkirche*, *Erlöserkirche* oder *Erlöser-Kirche auf dem Blut* bekannt; wurde im ‚altrussischen Stil' zum Gedenken an die Ermordung Zar Alexanders II. [1818–1881] am Ort des Mordes unweit des Nevskij-Prospekts errichtet); Enkel von John Parland, der englische Sprache am Hof Pauls I. (1754–1801) unterrichtet hatte.

[36] Sergej Konstantinovič Rodionov (1859–1925); Architekt, Restaurateur, einer der besten Künstler der russischen Moderne, des Eklektizismus und der Kirchenarchitektur.

[37] Zu seiner Person siehe: Inessa N. Sljun'kova, „Privolžskij zamok Jurino kak primer ėlitarnogo stroitel'stva i architektury pozdnego romantizma i ėklektiki", in: Tat'jana G. Malinina u. a. (Hg.), *Kabinet učenogo: naučnye stat'i, publikacii, ėsse. Sbornik, posvjaščennyj 50-letnemu naučnomu jubileju V. P. Tolstogo*, Moskva 2006, 66–93, 71.

[38] Aleksej Nikolaevič Zaleman, Pseudonym Greč (1899–1938); Historiker, Kunstwissenschaftler, einer der Begründer der *Gesellschaft zur Erforschung der russischen Usad'ba* (Obščestvo izučenija russkoj usad'by; 1922). Greč wurde wegen „Mitgliedschaft in einer konterrevolutionären Organisation" verhaftet und auf die Soloveckie-Inseln verbannt. Dort wurde er in der Lagerbibliothek beschäftigt, schrieb in der Verbannung sein Buch *Kranz für die Usad'by* (Venok usad'bam; 1932). Ab der zweiten Jahreshälfte 1935 lebte Greč in Tula, wo er Deutsch und Englisch unterrichtete. 1937 wurde er erneut verhaftet und der Spionage zugunsten Deutschlands beschuldigt. 1938 wurde er erschossen. 1957 erfolgte seine Rehabilitierung durch das Oberste Gericht der UdSSR, da „kein Anzeichen für ein Verbrechen" vorgelegen habe. Das genannte Buch über die Usad'by wurde erstmals 1994 publiziert.

[39] Aleksej N. Greč, *Venok usad'bam*, Moskva 2006, 159.

[40] Iudin/Iudina, *Zamok Šeremetevych,* 117–122.

[41] Iudin/Iudina, *Zamok Šeremetevych,* 252.

gestellt; von 1905 bis 1914 wurde dann unter dem neuen und letzten Eigentümer Pëtr Vasil'evič Šeremetev der Architekt Pavel Petrovič Malinovskij (1869–1943) engagiert. Er hinterließ interessante Kommentare, mit denen er den architektonischen Grundgedanken erklärte, und zwar sowohl seinen eigenen als auch den seiner Vorgänger: „Im Wesentlichen nahm ich romanische Formen mit einem leichten Hang zur südlichen Gotik von Florenz und ging dann unmerklich zu den Eigenheiten von Nižnij Novgorod über."[42]

Auch dieser Architekt reiste wie seine Vorgänger nach Italien, um zu sehen, in welcher Weise Häuser bzw. Paläste gebaut werden, die fast 100 Zimmer haben: ‚Bildergalerie', ‚Asiatisches Kabinett', ‚Eichenzimmer' usw. Ein kompliziertes System von Treppen und Galerien, die einen Rundgang durch das Haus zu einer Art Initiation (wie bei Labyrinthen) machten, ermöglichte eine besondere Muße-Erfahrung durch den abwechslungsreichen Spazierweg, der zum Abschweifen und zugleich zur Anregung angetan war. Zum architektonischen Programm zählte auch ein Tanzsaal mit einem ausgeklügelten System von Spiegeln. Auch über die Rahmenbedingungen für abendliche Gespräche zwischen den Gastgebern und deren Gästen dachte man genau nach: Die Hausherrin Ol'ga Dmitrievna saß in ihren geliebten Korbsesseln, andere Sessel standen für die Gäste bereit, wobei die Sessel gezielt ausgerichtet waren: Man konnte sich gleichzeitig am Grün des Gartens und an der Schönheit ausgewählter Vasen, die auf den steinernen Brüstungen platziert waren, wie auch an den dekorativen Wandtellern mit ländlichen Motiven, Bronzekandelabern und Bildern erfreuen. Nach heutiger Auffassung gestalteten die Šeremetevs ihr Interieur als verbindendes Element verschiedener Gegenstände und Werke innerhalb eines Raums, der jeweils auf die Persönlichkeiten abgestimmt war, die dieses Ensemble bewohnten.[43] Aber auch technische Neuerungen kamen nicht zu kurz: Der letzte Besitzer, Pëtr Vasil'evič Šeremetev, der ab 1912 die Usad'ba modernisierte, ließ eine Telefonleitung legen und das Haus elektrifizieren – unerhörte Vorgänge in diesen ländlichen Gebieten.

Dieses Schloss von *Jurino*, eines der glänzendsten Beispiele der russischen Moderne, ist bis heute relativ unbekannt. Dabei ist unklar, warum die zeitgenössischen Publikationen dieser Epoche, etwa *Alte Zeiten* (Starye gody) und *Hauptstadt und Usad'ba* (Stolica i usad'ba), über diese Usad'ba schwiegen. Die einzigen Informationen ‚von außen' liegen mit Notizen des Schriftstellers Vladimir Galaktionovič Korolenko[44] sowie des Malers Ivan Konstantinovič Ajvazov-

[42] „В основу я взял романские формы с мягким уклоном в сторону южной готики Флоренции, использовал формы Болоньи и подошел незаметно к нижегородской отсебятине." (Iudin/Iudina, *Zamok Šeremetevych,* 167).

[43] Iudin/Iudina, *Zamok Šeremetevych,* 234.

[44] Vladimir Galaktionovič Korolenko (1853–1921); Schriftsteller und Publizist. Bekannt als Verteidiger der Menschenrechte, sowohl in den Jahren der Zarenherrschaft als auch im Bürgerkrieg und unter der Sowjetherrschaft. 1881 distanzierte sich Korolenko von seinem persönlichen Eid, den er Alexander III. (1845–1894) gegeben hatte, und wurde nach Sibirien verbannt. In den 1900er Jahren war er Herausgeber der Zeitschrift *Russischer Reichtum* (Russkoe

skij[45] vor, die auf *Jurino* zu Gast waren. Das wichtigste Zeugnis aber sind die vierzig Typoskript-Seiten umfassenden Aufzeichnungen eines Mitglieds des konkurrierenden Zweigs der Šeremet'evs, des Historikers Pavel Sergeevič Šeremetev[46], Besitzer von *Ostaf'evo*. Er besuchte im April 1906 *Jurino*. Der Empfang, der ihm bereitet wurde, kann einen Eindruck vom Leben auf dieser Usad'ba vermitteln. Pavel Sergeevič Šeremetev fotografierte dabei auch die heute als verloren geltende Gemäldegalerie und fertigte eine Beschreibung an.

Огромный розовый *palazzo* весело глядел на Волгу множеством отделанных белым камнем окон. Юринский дом – это что-то огромное, и не сразу можно разобраться в нем. Во время ужина зажгли фонарики. Мы вышли посмотреть, и здесь ожидало неожиданное и красивое зрелище. Весь дом со стороны Волги был иллюминирован фонарями разноцветными – розовыми, зелеными, желтыми. Все окна, все узкие щели башен были в огоньках. Этот сюрприз устроили домашние пиротехники. Мы тотчас пошли к лодкам и отчалили. Длинные огоньки мелькали, отражались в воде змейками. На воде было тихо. Погода дивная. Издали доносилось пение. Я вслушался. Хор пел песни на стихи князя Вяземского „Здравствуй, в русском сарафане из серебряной парчи".[47] Мы долго катались, наслаждаясь зрелищем.[48]

Der riesige, rosafarbige *palazzo* [im Original ital.; EC] schaute mit seinen vielen, von weißem Stein gerahmten Fenstern fröhlich in Richtung Volga. Das Haus von Jurino ist riesig, und man kann sich nicht sofort darin orientieren. Während des Abendessens wurden die Laternen angezündet, wir gingen nach draußen, um dies zu betrachten, und erblickten etwas Unerwartetes und Schönes. Das ganze Haus war von der Volga-Seite her mit unterschiedlichen Laternen beleuchtet, rosafarben, grün, gelb. Alle Fenster, alle Türmchen waren beleuchtet. Diese Überraschung hatten die eigenen Pyrotechniker vollbracht. Wir gingen gleich zu den Booten und legten ab. Die Lichter spiegelten sich im

bogatstvo). Unter den Bolschewiken trat er für die Rechte von Verhafteten ein und kritisierte die massenhaften Repressionen seitens der Tschekisten (Geheimpolizei). Verfasser des unvollendeten Werks *Geschichte meines Zeitgenossen* (Istorija moego sovremennika; 1906–1921).

[45] Ivan Konstantinovič Ajvazovskij (1817–1900); russischer Marinemaler armenischer Herkunft, Maler des Marineministeriums, Ehrenmitglied der Kunstakademien in Rom, Paris, Florenz und Stuttgart.

[46] Graf Pavel Sergeevič Šeremetev (1871–1943); Persönlichkeit des russischen öffentlichen Lebens, Historiker und Künstler. Urenkel des Dichters Pëtr Andreevič Vjazemskij (1792–1878). Bis zu Revolution 1917 Mitglied des Staatsrates von Adelsgesellschaften und Herausgeber der Studie *Karamzin v Ostaf'eve* (Karamzin in Ostaf'evo; 1911) sowie der Reihe kunsthistorischer/heimatkundlicher Publikationen *Russische Usad'by* (Russkie usad'by; dieses Vorhaben wurde nicht vollständig realisiert; erschienen ist nur die erste Ausgabe, *Vjazëmy*; 1916). Nach der Revolution war Šeremetev Leiter des Usad'ba-Museums *Ostaf'evo*, wo er an der Beschreibung der Sammlung von Bildern und Skulpturen arbeitete. Im Juni 1928 wurde er nach Auflösung des Museums entlassen und lebte anschließend mit seiner Familie in einem Turm des *Neujungfrauenklosters* (Novodevičij monastyr') in Moskau.

[47] Die Verse von Vjazemskij werden vom Verfasser der Erinnerungen nicht ganz korrekt zitiert. Es sind die Anfangszeilen aus Vjazemskijs Gedicht *Maslenica na čužoj storone* (geschrieben 1853 in Dresden) und lauten im Original: „Здравствуй, в белом сарафане // Из серебряной парчи!"; Anmerkung EC.

[48] Pavel S. Šeremetev, „Poezdka v Jurino. 18–25 aprelja 1906 g. Vospominanija. Černovik (publikacija I. N. Sljun'kovoj)", in: *Russkaja usad'ba* 20,4 (1998), 161–170. Die Erwähnung der Verse von Vjazemskij sind bezeichnend: Pavel S. Šeremetev war sein Urenkel.

Wasser in langen Linien wie kleine Schlangen. Auf dem Wasser war es still. Herrliches Wetter. Aus der Ferne Gesang. Ich habe gelauscht. Ein Chor sang Lieder auf ein Gedicht von Vjazemskij *Sei gegrüßt, im russischen Sarafan aus Silberbrokat*. Wir fuhren lange im Boot, erfreuten uns an dem Anblick.

All dies und viele andere Beispiele belegen, dass sich Anfang des 20. Jahrhunderts ein gewissermaßen neues Leben in diesen hier vorgestellten Landgütern entfaltete. Man weiß heute auch, dass sich die Beziehungen zwischen den neuen Besitzern und den Bauern bei weitem nicht immer dramatisch und konfliktreich gestalteten (schon lange vor 1917 hatte man auf den Usad'by im Sommer zum Beispiel Kinder aus armen Familien zur Erholung aufgenommen).[49] Dass die in dieser Zeit neu erworbenen Usad'by im Vergleich mit angestammten Besitzungen sogar Vorteile (etwa größere architektonische Freiheit[50]) mit sich brachten, soll im Folgenden gezeigt werden.

Unabhängig von den apokalyptischen Vorahnungen am Anfang des Jahrhunderts, die sozusagen in der Luft lagen, verhielten sich viele Besitzer der neuerworbenen Usad'by so, als hielten sie sich für unverwundbar und wollten die Grenzen der irdischen Schönheit ignorieren. Sie verwandelten also weiterhin ihre Häuser in Oasen der Kultur und füllten sie mit Kostbarkeiten, wohl in der Hoffnung, all den Reichtum an viele nachfolgende Generationen weitergeben zu können. Die Usad'by sollten also die Bewahrung der Familienschätze sichern – und damit auch die aus Italien herbeigeschafften Artefakte. All dies geschah am Vorabend des Jahres 1917.

4. Dekret über Grund und Boden

Das oben zitierte Bedauern Lenins war völlig überflüssig, denn alles, was 1905 nicht niedergebrannt worden war, brannte dann in den Jahren 1917 und 1918 tatsächlich lichterloh. Aber: Auch wenn das Russland der Usad'by nunmehr abbrannte, so dennoch nicht zur Gänze; denn das Usad'ba-Leben existierte mancherorts weiter, wenigstens für eine gewisse Zeit und in stark modifizierter Form. Diese Tatsache aber zählt – trotz des durchaus zu beobachtenden Forschungsinteresses – bis in unsere Tage zu den eher wenig erforschten Entwicklungen in der Geschichte der russischen Usad'by.

Man nimmt gemeinhin an, dass die heil gebliebenen Usad'by verstaatlicht und dann unterschiedlichen Zwecken (Sanatorien, psychiatrische Kliniken, Kolonien für minderjährige Straffällige, Museen)[51] zugeführt worden seien und

[49] Vgl. Julija V. Petrova, „Svetlejšie iz Skovorodkina: provincial'naja žizn' stoličnoj aristokratii", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 199–216.

[50] Siehe dazu: Petrova, „Svetlejšie iz Skovorodkina", 206–207.

[51] Zu diesen Transformationen siehe auch die Beiträge von Ljudmila Kuznecova und Evgenija Stroganova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

dass gerade darin eine gewisse Chance für die Rettung der Usad'by bestanden habe. Denn damit seien sie in nachrevolutionärer Zeit unter staatlichem Schutz gestanden und hätten – wie etwa *Petergof*[52], *Pavlovsk*[53], *Kuskovo*[54], *Archangel'skoe*[55] – eine ‚würdigende Anerkennung' erfahren. Und auch die sogenannten ‚literarisch-künstlerischen Nester', also jene Usad'by, die Kulturträgern überlassen worden waren, hätten schließlich so überlebt. Das muss aber genauer betrachtet und differenziert werden.

Schon einen Tag nach der Oktoberrevolution, am 26. Oktober 1917, verabschiedete der *Rat der Arbeiter- und Soldatendeputierten* (Sovet Rabočich i Soldatskich deputatov) das *Dekret über Grund und Boden* (Dekret o zemle), mit dem die Enteignung von Grundbesitz als Gesetz festgeschrieben wurde. Bereits eine Woche später wurden Instruktionen erlassen, die diesen Beschluss präzisierten. Zugleich wurde gefordert, dass alle Usad'by, die sich in gutem Zustand befänden, den örtlichen Sowjets zur Verteilung an Landwirte zu übergeben seien.

Auf diese Weise begann die Aufteilung der Ländereien der Usad'by. Ende Januar 1918 waren drei Viertel der Usad'by in Zentralrussland enteignet.[56] In einigen Regionen aber kamen diese Beschlüsse gar nicht an, in anderen wurden sie einfach ignoriert, zumindest solange, bis die sogenannten ‚Emissäre' erschienen, auf die noch einzugehen ist. An einzelnen Orten gab es auch Fälle von

[52] *Petergof*: seit 1710 bis zur Revolution Residenz der russischen Zaren außerhalb Petersburgs am Ufer des Finnischen Meerbusens. 1918 wurden die früheren Zarenpaläste (Großes Petergofer Schloss, Englisches Schloss u. a. m.) in Museen umgewandelt. Am 18. Mai 1918 wurde die erste Exkursion für Arbeiter in den Sälen des Großen Schlosses durchgeführt. In den Gebäuden, in denen zuvor Höflinge und die Dienerschaft gewohnt hatten, etablierte man nach und nach Erholungsheime, Sanatorien und Kinderbetreuungseinrichtungen.

[53] *Pavlovsk*: Sommerresidenz des Zaren Paul I., 30 Kilometer von Petersburg entfernt, die er seiner Gattin Marija Fëdorovna schenkte; sie arbeitete von 1782 bis 1796 an der Fertigstellung des Anwesens. Bis 1917 war das Schloss im Besitz der Großfürsten der Zarendynastie.

[54] *Kuskovo*: Landgut der Grafen Šeremet'ev seit dem 18. Jahrhundert im Osten von Moskau; berühmt wegen der Sammlung von Bildern und Porzellan und außerdem wegen des ‚Freiluftheaters' im Garten mit einem Spalier von Linden. Auf dem Territorium der Usad'ba befanden sich 17 Teiche. „Die Teiche von *Kuskovo* waren voller teurer Fische; es gab so viele von ihnen, dass man einmal mit dem Netz auf einen Schlag 2000 Karauschen fing, und einmal holte man aus einem Teich sogar eine Muschel mit einer Perle", schrieb der Forscher Michail Ivanovič Pyljaev (1842–1899) über das alte Moskau („Пруды Кускова были полны дорогих рыб; рыбы было столько, что неводом вылавливали зараз по 2000 карасей – и раз была вынута из пруда раковина с жемчугом"; Michail I. Pyljaev, *Staraja Moskva. Rasskazy iz byloj žizni pervoprestol'noj stolicy*, Moskva 1990, 129). 1918 erhielt *Kuskovo* den Status eines Usad'ba-Museums (muzej-usad'ba).

[55] *Archangel'skoe*: Usad'ba im Moskauer Gebiet, galt als ‚Moskauer Versailles'. Nach der Revolution wurde die Usad'ba enteignet und schon ein Jahr später in ein kunsthistorisches Museum umgewandelt. Seit den 1930er Jahren fungierte die Usad'ba dann als Militärhospital und -sanatorium.

[56] Jaroslav E. Vodarskij/Ljudmila V. Ivanova/Ėnessa G. Istomina u. a., *Dvorjanskaja i kupečeskaja sel'skaja usad'ba v Rossii XVI–XX vekov. Istoričeskie očerki*, hg. v. Ljudmila V. Ivanova, Moskva 2001, 563.

Widerstand gegen die neue Macht, denn die sowjetischen Machthaber ließen aus den Usad'by wertvolle Gegenstände entfernen (wie etwa im staatlichen Gut *Muromcevo*, das früher die Usad'ba von Aleksandr Vasil'evič Chrapovickij[57] gewesen war)[58], um sie in Museen zu bringen oder schlicht zu verkaufen. Eine der schwerwiegendsten Folgen dieses Prozesses war die Tatsache, dass die Bauern das Land an sich rissen und nach ihrem Gutdünken damit verfuhren. Es gab eine Reihe von Vorfällen, bei denen die ehemaligen Besitzer ermordet oder das Haus niedergebrannt wurde (manchmal geschah beides zugleich). Nicht selten wurden die Gutsherren auch von zurückgekehrten oder desertierten Soldaten getötet.

Es ist allerdings wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass sowohl das Niederbrennen der Häuser als auch das Morden bereits vor dem Oktober 1917 begonnen hatten; eigentlich wurden diese Ereignisse zu einem nicht geringen Maße auch durch die Februarrevolution stimuliert. So ermordeten Soldaten am 24. August/6. September 1917 den örtlichen Adelsvertreter Fürst Boris Leonidovič Vjazemskij[59] auf der Bahnstation Grjazi, und zwar nachdem er befohlen hatte, eine Brücke über den Fluss Bajgorá abzubauen, um sein Eigentum vor weiteren Plünderungen zu schützen. Diese Geschichte wurde von seiner Großnichte, der französischen Schauspielerin und Schriftstellerin Anne Wiazemsky

[57] Aleksandr Vasil'evič Chrapovickij (1749–1801); Kabinettsekretär der Zarin Katharina II., Verfasser von *Erinnerungen* (Pamjatnye zapiski), deren wichtigster Inhalt in den Aufzeichnungen darüber besteht, was die Zarin gesagt und getan hat. Die Erinnerungen wurden vollständig erst 1901 publiziert.

[58] Priscilla Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", in: *Russkaja usad'ba* 31,15 (2009), 7–24.

[59] Boris Leonidovič Vjazemskij (1883–1917); Historiker und Phänologe. Er entfaltete auf seinem Gutshof *Lotarevo* soziale und aufklärerische Tätigkeiten: Er baute eine Eisenbetonbrücke über den Fluss Bajgora, 1914 ein Elektrizitätswerk, 1915 eine neue Schule. Die Zeitung *Tambover Bezirksbote* (Tambovskij zemskij vestnik) berichtete am 26. August 1917 unter der Überschrift *Zerstörung des Landguts Lotarevo und Ermordung des Fürsten B. L. Vjazemskij* (Razgrom Lotarevskogo imenija i ubijstvo kn. B. L. Vjazemskogo) Folgendes: „[…] nachdem die Meute den Fürsten B. L. Vjazemskij verhaftet hatte, stellte man als Bedingung für seine Freilassung, dass er sich unverzüglich an die Front zu begeben habe. Der Fürst ließ sich auf diese Bedingung ein und wurde in einem Konvoi von der Menge auf die Bahnstation Grjazi gebracht, um von dort aus zur kämpfenden Truppe zu gelangen. Zu dieser Zeit fuhr ein Zug mit einem Militärtransport über Grjazi. Der Zug hielt an, und, als man das Vorgefallene in Erfahrung gebracht hatte, fing man an, ihn zu verspotten und nach grausamer Folter wurde der Fürst von der aufgebrachten Meute erschlagen." („[…] арестовавшая кн. Б. Л. Вяземского толпа поставила условием освобождения его из-под ареста немедленное отправление на фронт. Князь согласился на это условие и под конвоем был отправлен толпой на станцию Грязи для дальнейшего следования в действующую армию. В это время через Грязи шел поезд с войсковым эшелоном. Эшелон задержался в Грязях и, узнав о происшествии с кн. Вяземским, начал тут же издеваться над ним и после жестокого истязания князь был убит озверевшей толпой."; zit. nach: Georgij I. Vasil'čikov, „Lotarevskaja ‚Kniga sudeb'", in: *Naše nasledie* 39–40 [1997], 58–87, 79).

(1947–2017), in ihrem Roman *Une poignée de gens*[60] (Eine Handvoll von Menschen; 1998) verarbeitet.

Am 26. Januar 1918 wurde Georgij Michajlovič Rodzjanko (1890–1918), Sohn von Michail Vladimirovič Rodzjanko (1859–1924), dem Vorsitzenden der Staatsduma der Dritten und Vierten Versammlung und Führer der Februarrevolution von 1917, im Park seiner Usad'ba bei Kiev ermordet.[61] In den Erinnerungen von Nikolaj Egorovič Vrangel' (1847–1923)[62] findet sich auch die Beschreibung des grausamen Mordes an seinem Neffen, Georgij Michajlovič Vrangel' (1876–1918), durch marodierende Rotarmisten. Die ganze Familie war in höchster Gefahr, Frauen wurden verhaftet, aber die Kinder konnten ausgerechnet von einem Bauern gerettet werden. „Der Dorfälteste fiel auf die Knie und erbettelte es, die Kinder an sich nehmen zu dürfen."[63]

Das Niederbrennen der Usad'by erfolgte häufig unter der Losung „Wir bauen eine neue Welt" („мы строим новый мир"). Eine der eindrücklichsten Beschreibungen eines solchen Niederbrennens findet sich bei der Schriftstellerin Varvara Vasil'evna Timofeeva-Počinkovskaja[64]. Sie lebte im Alter auf dem Landgut *Michajlovskoe*, das seinerzeit Aleksandr Sergeevič Puškin gehört hatte. Dort hatte man 1911 ein Heim für ältere Schriftsteller eingerichtet, nachdem das Anwesen von den Nachfahren Puškins erworben worden und damit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden war. Für Timofeeva war der Aufenthalt offenbar eine Zeit der Muße; sie führte hier ein Tagebuch, auf dessen Basis sie dann 1918 autobiographische Skizzen unter dem Titel *Sechs Jahre in Michajlovskoe* (Šest' let v Michajlovskom) verfasste.[65]

Aus den Aufzeichnungen Timofeeva-Počinkovskajas erfährt man, dass sie das Ende dieser Zeit bereits vor den Ereignissen vom Oktober 1917 geahnt hatte. Am 13. September 1917 beschrieb die Autorin ihre Eindrücke nach einem Kirchenbesuch in Voronič, einem Dorf in der Nähe von Trigorskoe:

---

[60] Für diesen Roman, bei Gallimard in Paris erschienen, erhielt Anne Wiazemsky 1998 den *Grand Prix du Roman* der Académie française. Der Roman wurde bislang nicht ins Deutsche übersetzt; in russischer Übersetzung liegt der Roman seit 2001 vor (Anna Vjazemski, *Gorstka ljudej. Roman*, übers. v. Nina Chotinskaja, Moskva 2001); Anmerkung EC.

[61] Svetlana G. Šamšilina, „Ličnye materialy knjazej Golicynych v GMU Archangel'skoe", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 160–172, 168–169.

[62] Baron Nikolaj Egorovič Vrangel' (1847–1923); russischer Unternehmer, Sammler und Kunstkenner; Vater des „weißen Generals" Petr Nikolaevič Vrangel' (siehe Anmerkung 104) und des Kunstwissenschaftlers Nikolaj Nikolaevič Vrangel' (siehe Anmerkung 7).

[63] „Староста бросился на колени и выпросил детей себе." (Nikolaj E. Vrangel', *Vospominanija. Ot krepostnogo prava do bol'ševikov*, hg. v. Alla Zejde, Moskva 2003, 383).

[64] Varvara Vasil'evna Timofeeva (1850–1931); Schriftstellerin, schrieb unter dem Pseudonym Počinkovskaja und arbeitete mit Fedor Michajlovič Dostoevskij (1821–1881) in der Zeitung *Der Bürger* (Graždanin) zusammen.

[65] Teilweise publiziert in: Anatolij I. Davydov, „Vospominanija V. V. Timofeevoj (Počinkovskoj) ‚Šest' let v Michajlovskom'", in: Vladimir S. Bozyrev (Hg.), *Michajlovskaja puškiniana. Vypusk 1*, Moskva 1996, 5–28.

[…] умерло все самое главное, – умерла православная Русь. Безнадежно вымер и вымирает русский народ, – тот, что веровал и жарко, по-детски молился. Этот не верит уж ни во что, кроме диких хулиганских понятий „свободы“ – безнаказанно отбирать у имущих, чего нет у него самого, – да в ненависть, – напускную раздутую ненависть к „господам-кровопийцам“ […].[66]

[…] es ist das Allerwichtigste gestorben – die rechtgläubige Rus'. Hoffnungslos ist das russische Volk zugrunde gegangen, es stirbt, jenes Volk, das glaubte und leidenschaftlich, auf kindliche Weise betete. Dieses Volk glaubt nun an gar nichts mehr, außer an wilde, wüste Vorstellungen von „Freiheit“, also ungestraft von den Besitzenden das zu nehmen, was man selbst nicht hat –, und dann der Hass – alles voller bösem Hass gegen die „Herrschaftsblutsauger“ […].

Ende 1917 wurde *Michajlovskoe* von einer Rotarmistentruppe unter dem Kommando von S. T. Tkačev (San'ka) eingenommen; die grobe Behandlung (nicht nur durch den Kommandanten, sondern auch durch die Soldaten und sogar durch die örtlichen Bauern, die bis vor Kurzem noch ganz freundlich gewesen waren) zwang Timofeeva-Počinkovskaja, *Michajlovskoe* zu verlassen, um fortan in Voronič zu leben. Wie *Michajlovskoe* niedergebrannt wurde, sah Počinkovskaja zum Glück nicht mit eigenen Augen, aber sie hörte davon und notierte am 19. Februar:

„Грабят Петровское и Михайловское!“ возвещают мне утром. А я лежу как в параличе, без движения, от всех этих дум. […]

Под вечер вижу в окно новое зарево. И вон там, вправо над лесом – большое и яркое. – „Зажгли Зуёво!“ – снова возвещают мне. – „Чтобы не ездили туда и не вспоминали […]“.

„Man plündert Petrovskoe und Michajlovskoe!“, teilt man mir morgens mit. Ich liege wie gelähmt, bewegungslos, von all diesen Gedanken. […]

Gegen Abend sehe ich im Fenster neue Röte. Gerade dort, rechts, beim Wald, etwas Großes und Helles. „Sie haben Zuëvo abgefackelt!“, sagt man mir wieder. „Damit man dort nicht mehr hinfahren und sich niemand erinnern kann […].“

Zwei Tage zuvor war sie selbst Augenzeugin des Untergangs des von ihr so geliebten *Trigorskoe* geworden:

17 февраля. – Утром донеслись откуда-то слухи: летел аэроплан и сбросил „приказ“ – в три дня чтобы сжечь все село. – Ночью выходили смотреть зарево. Вторую ночь видим зарево влево от Тригорского. Вчера и третьего дня сожгли три усадьбы: Васильевское, Батово, Вече. Сегодня жгут, вероятно, Лысую Гору …

18 февраля. – Грабят Дериглазово. Утром была там случайной свидетельницей. – При мне и началось. Кучки парней и мужиков рассыпались по саду в направлении к дому. Кучка девок и баб, пересмеиваясь толпились у открытых настежь ворот. Две или три пустые телеги стояли подле них – в ожидании. […]

[66] Davydov, „Vospominanija V. V. Timofeevoj“, 14. Hier und im Folgenden wird auch aus unpublizierten Teilen der Erinnerungen zitiert. Für den Zugang zu diesen Aufzeichnungen danke ich der Kuratorin des Usad'ba-Museums von Trigorskoe, Rimma Valentinovna Burčenkova.

А на террасе, в саду, стучат уже топоры и звенят разбитые стекла. В кучке девок и баб слышится смех и задорные окрики: – „Что? Небось не взломать? – А ещё хвастался, – всех, мол, дюжее!“ […]

В Тригорском, действительно, зажигают костры и внутри, и снаружи. И целые хороводы носятся там вокруг костров, держась за руки и распевая какие-то дикие, разудалые песни. Крыша занимается, из труб выливается дымное пламя, искры снопами разлетаются в воздухе … Дом уже весь сквозной, пронизан огнем и напоминает какую-то клетку … Как бесы, снуют там зловещие черные тени … Кошмарное зрелище! Не хватает духу смотреть […].[67]

17. Februar. – Morgens kamen von irgendwoher Gerüchte auf: Es sei ein Flugzeug geflogen gekommen und habe einen „Befehl“ abgeworfen, dass man in drei Tagen das ganze Dorf abbrennen soll. – Nachts gingen wir nach draußen, um die Röte anzuschauen. Die zweite Nacht sahen wir Röte links von Trigorskoe. Gestern und den dritten Tag haben sie drei Usad'by niedergebrannt: Vasil'evskoe, Batovo, Veče. Heute werden sie wahrscheinlich Lysaja Gora niederbrennen …

18. Februar. – Sie plündern Deriglazovo. Am Morgen wurde ich zufällig Zeugin. Man begann in meiner Anwesenheit damit. Haufen von jungen Kerlen und Männern verteilten sich im Garten in Richtung Haus. Ein Haufen von jungen Mädchen und Weibern drängte sich grinsend bei sperrangelweit geöffneten Toren zusammen. Zwei oder drei Karren standen in ihrer Nähe – in Erwartung. […]

Und auf der Terrasse klopfen schon die Äxte, zerbrochenes Glas klirrt. In der Meute von Mädchen und Weibern hört man Gelächter und grelle Schreie: „Was, Du schaffst es nicht mit dem Zerschlagen? – Hast doch angegeben, Du seist der Allerstärkste!“ […]

In Trigorskoe brennen tatsächlich Scheiterhaufen, sowohl um die Gebäude herum als auch im Inneren dieser Gebäude. Und ganze Horden finden um diese Scheiterhaufen zusammen, halten sich an den Händen und grölen wilde Volkslieder. Es beginnt zu brennen, aus den Schornsteinen dicke Rauschschwaden und Flammen, Feuerfunken fliegen durch die Luft … Das Haus ist schon durchscheinend, vom Feuer erfasst und erinnert an einen Käfig … Wie Dämonen erscheinen dort unheilbringende schwarze Schatten … Ein schrecklicher Anblick! Man hat nicht genug Kraft, das zu sehen […]!

So beginnt also eine neue bäuerliche Form von ‚Freizeitvergnügen', bei denen sich um das brennende Adelshaus eine Horde vergnügt, angetreten, die Adelsgesellschaft abzulösen.

Die Bauern selbst bewerteten die Ereignisse unterschiedlich. Ein Bauer namens A. T. Kotov antwortete 1925 ‚ideologisch korrekt' auf eine Frage der *Bauernzeitung* (Krest'janskaja gazeta): „Wer es nicht schaffte, wegzufahren, den ereilte die strafende Hand der Bauern. Fürst Lobanov wurde ins Syčev-Gefängnis[68] gebracht, die Fürstin Golicyna wurde auf ihrem Landgut erschlagen, Bezobrazov verhungerte im Syčev-Gefängnis.“[69] Im Gegensatz dazu erinnerte sich

[67] Varvara V. Timofeeva (Počinkovkaja), „Šest' let v Michajlovskom“, in: *Institut Russkoj Literatury, Rukopisnyj otdel (IRLI RO)*, 14487/L XXXIV/ b 7.

[68] *Syčëv-Gefängnis* (Syčëvskaja tjur'ma); berühmt-berüchtigtes Gefängnis im Smolensker Gebiet; später, während der Okkupation durch die deutsche Wehrmacht, befand sich dort ein Konzentrationslager, nach dem Krieg waren deutsche Gefangene untergebracht; Anmerkung EC.

[69] „Кто не успел уехать, тех настигла карающая рука крестьян – князь Лобанов был по-

viele Jahre später ein anderer Bauer mit Schmerz daran, wie und mit welchem Ziel man die Usad'ba umfunktioniert habe, in der er aufgewachsen war. Man hatte aus ihr eine Kommune gemacht:

Коммуна „Борьба" [...] была организована, и под лозунгом „Мы строим новый мир" они сожгли главный дом, амбары и каретный сарай, превратили усадебную церковь в жилое помещение, а затем в кафе. Все бедняки, пьяницы и бездельники пришли в коммуну [...] в надежде на беззаботную жизнь. За десять лет существования коммуна не только ничего не произвела для государства, но и не смогла удовлетворить собственные повседневные нужды.[70]

Die Kommune „Kampf" [...] wurde gegründet, und unter der Losung „Wir bauen die neue Welt" haben sie das Haupthaus, die Scheunen und den Wagenschuppen niedergebrannt, die Kirche haben sie in ein Wohngebäude umgewandelt und dann in ein Café. Alle Armen, Säufer und Taugenichtse gingen in die Kommune [...] in der Hoffnung auf ein sorgenfreies Leben. Über zehn Jahre hat die Kommune existiert und nichts für den Staat geleistet, sie war sogar nicht einmal in der Lage, die tägliche Grundnahrung ausreichend zur Verfügung zu stellen.

Und in jener Zeit, als 1918 die ehemaligen Puškin'schen Besitzungen im Pskover Gouvernement auf so grausame Weise vernichtet wurden, wurde ausgerechnet von Bauern das Niederbrennen eines anderen Landguts von Aleksandr Sergeevič Puškin, *Boldino* im Gouvernement von Nižnij Novgorod, verhindert.

5. Leben nach dem Tode: Die Überlebenden

Tatsächlich aber mussten bei weitem nicht alle früheren Herrschaften in den Jahren 1917/18 ihre Häuser verlassen. Bis März 1925, als das *Zentrale Exekutivkomitee der UdSSR* (CIK SSSR – Central'nyj Ispolnitel'nyj Komitet) das Dekret *Über die Aberkennung des Rechts von Gutsherren auf Nutzung des Landes* (O lišenii byvših pomeščikov prava na zemlepol'zovanie [...]; vgl. unten) erließ, konnten einige von ihnen als ‚Werktätige' noch weiter in ihren Häusern leben (manchmal in Seitenflügeln oder in der Nähe der Häuser). Die ehemaligen Besitzer erhielten je nach Anzahl ihrer Familienmitglieder ein Stück Land, das sie selbst, ohne Lohnarbeiter, bearbeiten konnten. Aus den Erinnerungen von Aleksandr Vasil'evič Davydov[71] wissen wir zum Beispiel, dass seine Familie

мещен в сычевскую тюрьму, княгиня Голицына убита в своем имении, Безобразов уморен голодом в Сычевской тюрьме." (Michail V. Ivanov, „Spasenie kul'turnych cennostej Smolenskich usadeb vo vremja Graždanskoj vojny", in: *Russkaja usad'ba* 23,7 [2000], 122–143, 123).

[70] Aleksandr G. Timofeev, „Moja rodina – Muchanki", in: Valentina N. Jasinskaja (Hg.), *Čtob ne raspalas' svjaz' vremen. Grigorovskij sbornik*, Moskva 1997, 98–100.

[71] Aleksandr Vasil'evič Davydov (1881–1955); Militär, Journalist, Verfasser von Erinnerungen, Persönlichkeit des öffentlichen Lebens. Im Ersten Weltkrieg Bevollmächtigter des Russischen Roten Kreuzes. Davydov lebte 1918–1920 auf der Krim, wo er Landgüter bewirtschaftete. Anfang 1920 wurde er evakuiert, arbeitete von 1925 bis 1926 als Journalist und lebte

außer Grund und Boden vier Pferde, vier Kühe, einige Schafe, eine Egge und einen Pflug zur Verfügung hatte[72]; das Land gehörte vier Brüdern, und sie waren angehalten, die Wirtschaft gemeinsam zu führen. In den Jahren der NĖP (*Neue Ökonomische Politik*)[73] wurden den Davydovs sogar die Wassermühle und die Windmühle zurückgegeben, die früher im Familienbesitz gewesen waren.

Kirill Nikolaevič Golicyn[74] erinnerte sich, dass seiner Familie, als sie nach Bogorodick kam, Gartenland zugeteilt wurde, das sie mit Freude gemeinsam bearbeitete.[75] Das belegt auch der Briefwechsel der Familie Golicyn aus dem Jahre 1917, der zugleich aber auch zeigt, dass es mit der „Zuteilung von Kühen" („с выделением коров") nicht immer glatt lief und die Lage der auf ihren Landgütern verbliebenen Gutsbesitzer zum Teil prekär war. So schrieb Marija Nikolaevna Golicyna-Sverbeeva[76] an ihre Schwester:

Никольское общество (сельсовет) […] постановили дать нам две коровы и составили об этом протокол. Затем оказалось, что Павловский Совет разрешил нам иметь только одну корову. […] Продолжают все разорять. Служащих распускают. […] Садовники пока остаются и набивают все новые парники для рассады для всего околотка. […] На днях видели Александра из Архангельского. Юсуповы в Крыму без денег. Архангельский дом взяло под свое покровительство художественное общество[77]. Александр все так боится за серебро. Мы посоветовали зарыть. За дома, которые сдают дачникам, в деревне должны платить говорят по 50 руб. в совет, так что вряд ли будут дачники […].[78]

---

in Paris. 1933 wurde er Sekretär der *Gesellschaft der russischen Restaurantbesitzer* (Obščestvo russkich vladel'cev restoranov). Zu Beginn des Zweiten Weltkriegs Emigration in die USA.

[72] Aleksandr V. Davydov, *Zapisi togo nemnogogo, čto ostalos' u menja v pamjati o našej žizni v Kulevatove posle oktjabrja 1917 goda*, Moskva 2013, 22–23.

[73] NĖP (Novaja ėkonomičeskaja politika): wirtschaftspolitisches Konzept seit den frühen 1920er Jahren (bis 1928) mit (Wieder-)Einführung gewisser marktwirtschaftlicher Prinzipien zur Verbesserung der Versorgungslage und des Lebensstandards; eingeführt auf Initiative von Lenin, der damit die Politik des ‚Kriegskommunismus' ablöste; Anmerkung EC.

[74] Kirill Nikolaevič Golicyn (1903–1990); stammte aus dem Fürstengeschlecht der Golicyns, erhielt eine häusliche Erziehung und trat 1923 in die Hochschule für Architektur ein, wurde sofort verhaftet, wegen ‚Mitgliedschaft in einer konterrevolutionären monarchistischen Organisation' zu fünf Jahren Konzentrationslager auf den Soloveckie-Inseln verurteilt, dann aber zu Arbeiten im Moskauer Butyrka-Gefängnis eingesetzt; lebte ab 1928 in Tula und arbeitete im Tolstoj-Museum in Jasnaja Poljana; in den 1930er Jahren als Ausstellungsgestalter in Museen tätig. Am Lebensende schrieb Golicyn seine Memoiren.

[75] Kirill N. Golicyn, *Zapiski knjazja Kirilla Nikolaeviča Golicyna*, hg. v. Boris P. Kraevskij, Moskva 1997, 356.

[76] Marija Nikolaevna Sverbeeva (1865–1943), geborene Golicyna; Hausherrin auf dem Gut *Nikolo-Urjupino* bei Moskau. Sie erhielt 1918 vom Volkskommissar für Bildung, Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875–1933), einen ‚Schutzbrief' für ihr Landgut, und man vertraute ihr auch die Sicherung der Wertgegenstände an. Das Museum existierte bis 1929 und wurde dann aufgelöst. Vgl. Georgij Z. Bljumin, „Knjaževskij nekropol' v Nikolo-Urjupine", in: Bljumin, *Rublevka, skrytaja ot postoronnich glaz. Istorija starinnoj dorogi*, Moskva 2015, 230–240, 239.

[77] Es handelte sich um die *Kommission zur Sicherung von Denkmälern und Altertümern des Moskauer Sowjets* (Komissija po ochrane pamjatnikov i stariny Mossoveta).

[78] Šamšilina, „Ličnye materialy knjazej Golicynych", 160.

Die Gesellschaft von Nikol'skoe (Landsowjet) […] hat beschlossen, uns zwei Kühe zu geben, und setzte darüber ein Protokoll auf. Dann stellte sich heraus, dass der Pavlovsker Sowjet beschlossen hatte, uns nur eine Kuh zu geben. […] Sie fahren fort, alles zu zerstören. Sie entlassen Bedienstete/Arbeiter. […] Die Gärtner sind noch da und stopfen alle Gewächshäuser voll mit Setzlingen für die ganze Nachbarschaft. […] Diese Tage haben wir Aleksandr aus Archangel'skoe gesehen. Die Jusupovs sind auf der Krim ohne Geld. Das Gut von Archangel'skoe hat die Kunstgesellschaft unter ihren Schutz genommen. Aleksandr fürchtet so sehr um das Silber. Wir rieten ihm, es zu vergraben. Man sagt, dass man für das Haus, das man an Dačniki [Besitzer von Datschen] vermietet, jeweils 50 Rubel an den Sowjet zahlen muss, sodass es wohl kaum Dačniki geben wird […].

Es kam also zu einer eigenartigen ‚Verbäuerung' der Gutsbesitzer, die nunmehr die landwirtschaftlichen Arbeiten übernahmen und es mit der Zeit manchmal auch zu erstaunlichem Erfolg brachten. Manchen von ihnen gelang es 1921 sogar, jene Gärten zu pachten, die ihnen seinerzeit gehört hatten.[79] Dass im Laufe einer Zeit von sieben Jahren nach den revolutionären Ereignissen ein Teil der Gutsbesitzer weiter auf seinem Besitz leben und das Land bearbeiten konnte, war ein nicht seltenes Phänomen und in wesentlichem Maße auch Bauern zu verdanken, die sich zeitweise völlig loyal gegenüber der zurückkehrenden ehemaligen Herrschaft verhielt. Man kann hier also von einer sehr ambivalenten Situation sprechen. „Die Beziehungen waren in höchstem Maße patriarchal"[80], schrieb später der Diplomat, Politiker und Autor Grigorij Nikolaevič Trubeckoj[81] in seinem Werk *Zeit der Wirren und Hoffnungen*.[82] Es gab sogar Fälle, in denen Bauern die ehemaligen Gutsherren – sogar nach der Umsiedlung der Gutsherren in die Stadt – unterstützten und ihnen mit Lebensmitteln aushalfen. Auch Golicyn berichtet in seinen Memoiren, dass Bauern Lebensmittel gesammelt und in die Stadt gebracht hätten, und dass dies die Rettung für alle gewesen sei.[83]

Auch heute noch beziehen sich Historiker auf Aussagen von Lev Davidovič Trockij (1879–1940)[84] über die scheinbare Gleichgültigkeit der ‚Weißen' und der

[79] Sergej M. Golicyn, *Zapiski ucelevšego*, Moskva 1990, 110. Siehe auch Marta A. Poljakova, „Usadebnoe nasledie posle 1917 goda", in: *Russkaja usad'ba* 40,24 (2018), 20–26, 26.

[80] „Отношения были самые патриархальные […]." (Grigorij N. Trubeckoj, „Gody smut i nadežd [1917–1919]", in: Andrej V. Trubeckoj [Hg.], *Knjaz'ja Trubeckie. Rossija vosprjanet*, Moskva 1996, 45–122, 78).

[81] Fürst Grigorij Nikolaevič Trubeckoj (1873–1930); russischer gesellschaftlicher, kirchlicher und politischer Akteur, Diplomat, Bruder des Philosophen Evgenij Trubeckoj (vgl. Anmerkungen 97, 164); 1920 als Leiter der Abteilung für auswärtige Angelegenheiten in der Regierung von Vrangel' auf der Krim tätig. Trubeckoj lebte ab 1920 in Österreich, ab 1923 dann in Frankreich und beteiligte sich an der Bewegung zur Vereinigung der russischen Emigranten um den Großfürsten Nikolaj Nikolaevič und an der Gründung des *St.-Sergius-Instituts für Orthodoxe Theologie* (Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge) in Paris. Trubeckoj publizierte in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften der russischen Emigration.

[82] Bislang nur in russischer Sprache erschienen (Grigorij N. Trubeckoj*, Gody smut i nadežd [1917–1919]*, Montreal 1981).

[83] Golicyn, *Zapiski ucelevšego*, 64.

[84] Lev Davidovič Trockij (Partei-Pseudonyme: Peró, Antid Oto, L. Sedóv, Starík; Geburtsname: Lejba Davidovič Bronštejn; 1879–1940); Revolutionär, sowjetischer Politiker, Namens-

‚Roten' gegenüber Kulturgütern („Weder die Weißen noch die Roten waren geneigt, sich um historische Usad'by zu kümmern, um einen Kreml in der Provinz oder um alte Kirchen."[85]) und berichten sogar von einer sehr pragmatischen Haltung seitens der Eigentümer selbst, die alles benutzt hätten, was ihnen zum Überleben geholfen habe.[86] Dabei bezieht man sich manchmal auch auf die Erinnerungen von Sergej Michajlovič Golicyn (1909–1989)[87], der eine Beschreibung hinterließ, wie man Pläne auf Leinenpapier, die aus dem Archiv der Familie Bobrinskij[88] stammten, zusammen mit Saffianleder von den Bucheinbänden im Haushalt benutzte: „Nachdem man das Papier gekocht hatte, konnte man herrlichen Leinenstoff für Tücher und Windeln daraus machen, und aus dem Saffianleder stellte Onkel Lev Brieftaschen her, die er dann für Lebensmittel verkaufen wollte."[89] Diese Erzeugnisse wurden in Moskau verkauft und brachten ein beträchtliches Einkommen. Es gab also alle möglichen Formen der Existenzsicherung.

6. Der neue adelig-bäuerliche ‚dosug'

Man versuchte natürlich zu überleben, mehr noch: Die Rahmenbedingungen des Usad'ba-Lebens waren in diesen Jahren ja häufig noch vorhanden, und wenn auch das Alltagsleben auf der Usad'ba von rein praktischen Fragen geprägt war (die Erwachsenen bearbeiteten die Äcker und gingen auf die Jagd, die Kinder sammelten Pilze und Beeren, angelten Fische), so hielt man doch an gewohnten Lebensformen fest. Sergej Michajlovič Golicyn erinnerte sich, dass die Diener Anton und Nikita so wie früher die Teller beim Mittagessen reichten, obwohl es manchmal gar nichts gab, was man auf die Teller legen konnte, aber bei Tisch musste dennoch selbstverständlich serviert werden.[90] Die abendlichen Mußestunden waren von gewohnten Beschäftigungen geprägt: „Wir musizierten

geber der Ideologie des Trotzkismus, einer der Strömungen des Marxismus; im mexikanischen Exil auf Befehl Stalins ermordet.

[85] „Ни белые, ни красные войска не склонны были очень заботиться об исторических усадьбах, провинциальных кремлях или старинных церквах." (Lev D. Trockij, *Moja žizn'. Opyt avtobiografii*, hg. v. Nikolaj S. Simonov u. a., Moskva 1991, 343–344).

[86] Poljakova, „Usad'ba i eë vladel'cy posle 1917 g.", 230.

[87] Sergej Michajlovič Golicyn (1909–1989); Schriftsteller, Memoirenschreiber, Enkel des Moskauer Gouverneurs Vladimir Michajlovič Golicyn (1847–1932). In der Zeit der Repressionen der 1920er und 1930er Jahre wurde seine Familie (er hatte fünf Geschwister) verfolgt. Zu unterschiedlichen Zeiten wurden der Großvater, der Vater, ein Bruder, Cousins und Cousinen verhaftet; einige von ihnen kamen im Lager um. Später beschrieb Golicyn diese Jahre in seinen Memoiren.

[88] Der Ahnherr dieses Geschlechts war Aleksej Grigor'evič Bobrinskij (1762–1813), unehelicher Sohn Katharinas II.

[89] „После кипячения калька превратилась в великолепное полотно на платки и пеленки, а из сафьяна дядя Лев начал изготовлять бумажники, собираясь их менять на продукты." (Golicyn, *Zapiski ucelevšego*, 344; Siehe auch Golicyn, *Zapiski knjazja Kirilla Nikolaeviča Golicyna*, 388).

[90] Golicyn, *Zapiski ucelevšego*, 12, 17.

abends, führten sogar Theaterstücke auf … Und während draußen der revolutionäre Sturm tobte, kamen Sänger aus der Stadt angefahren und sangen Opernarien und Romanzen, auch Zuhörer aus der Stadt waren da."[91]

In gewissem Sinne kann man sogar davon sprechen, dass man in adeligen Kreisen eine Art ‚Usad'ba-Kommune' bildete. Wenn nämlich Besitzer von Usad'by ihr Gut verlassen mussten, so konnten sie auf anderen Usad'by für einige Zeit Unterschlupf finden. Dies war insbesondere bei den Usad'by auf der Krim der Fall. Solange die ‚Roten Truppen' in Zentralrussland in Kämpfe verwickelt waren und nur langsam gegen Süden vordrangen, wurden viele Usad'by auf der Halbinsel Krim (genannt ‚Russische Riviera') zum Zufluchtsort für enteignete Besitzer von Usad'by im Norden. Unter ihnen war zum Beispiel auch Vladimir Vladimirovič Nabokov[92] mit seiner Familie. Obwohl die Krim in den Jahren 1919–1920 immer wieder von verschiedenen Seiten besetzt war, blieben die Zarenschlösser in Livadija und in Oreanda, die Usad'by in Alupka, in Gaspra und in Muchalatka bis November 1920 relativ gut erhalten. Dann allerdings zerstörten die ‚Roten' alles, was die Weiße Armee übriggelassen hatte. Zur Geschichte gehört aber auch, dass die örtlichen Machthaber schon bald danach, in den darauffolgenden Monaten, an diesen Plätzen (*Livadija*, *Alupka*, *Mischor*, *Novyj Kučuk-Koj*) Museen eröffneten.[93]

Aber auch in Mittelrussland gab es Usad'by, auf denen verwandte Adelsfamilien zusammenfanden. Eine solche Usad'ba war *Bogorodick* im Besitz der oben erwähnten Familie Bobrinskij[94]. Dorthin kamen viele Verwandte der Familien Golicyn und Trubeckoj, wie Fürst Sergej Michajlovič Golicyn[95] in seinen Erinnerungen *Aufzeichnungen eines heil Gebliebenen* (Zapiski ucelevšego) ausführlich berichtet. Bis 1923 diente die Usad'ba *Izmalkovo* der Familie Samarin-Komarovskij[96] als Zuflucht nicht nur für die Familie selbst, sondern auch für

[91] „вечером музицировали, ставили даже домашние спектакли … И пока бушевала революционная буря, из города приходили певцы, пели арии из опер и романсов, приходили слушатели из города." (Golicyn, *Zapiski ucelevšego*, 74); siehe auch: Poljakova, „Usad'ba i eë vladel'cy posle 1917 g.", 236.

[92] Vladimir Vladimirovič Nabokov (1899–1977); russischer Schriftsteller, Sohn des Führers der Kadettenpartei, bekannten Juristen und Politikers Vladimir Dmitrievič Nabokov, stammt mütterlicherseits aus der Familie des reichen Gold-Industriellen Rukavišnikov. Nach der Oktoberrevolution flüchtete die Familie Nabokov auf die Krim, nach Livadija, wo auch die schriftstellerische Laufbahn Nabokovs begann. Im April 1919, kurz bevor die Krim in die Hände der Bolschwiken fiel, verließ die Familie Russland für immer und ließ sich in Berlin nieder.

[93] Anna A. Galičenko, „Muchalatka", in: Marija V. Naščokina (Hg.), *Dvorjanskie gnezda Rossii. Istorija, kul'tura, architektura. Očerki*, Moskva 2000, 310–317.

[94] Das Geschlecht der Bóbrinskie war ein russisches Grafengeschlecht, das auf Aleksej Grigor'evič Bobrinskij (1762–1813), den unehelichen Sohn Katharinas II. und ihres Geliebten Grigorij Orlov (1734–1783), zurückgeht. Das Schloss von Bogorodick wurde 1770–1783 als Usad'ba von Katharina II. gebaut und ging nach ihrem Tod auf Aleksej Bobrinskij über. Der Park (es war der erste Landschaftspark in Russland) wurde von Andrej Timofeevič Bolotov (1738–1833), einem herausragenden Landschaftsarchitekten und Philosophen des 18. Jahrhunderts, geplant.

[95] Siehe Anmerkung 87.

[96] Hier geht es um Varvara Fëdorovna Samarina (1886–1942) und ihren Mann Vladimir

Verwandte aus den adeligen Familien Osorgin, Mansurov, Trubeckoj und Il'in (aus diesen Familien stammen u. a. der Schriftsteller Michail Andreevič Osorgin [1878–1942], die Philosophen Ivan Aleksandrovič Il'in [1883–1854] und Evgenij Nikolaevič Trubeckoj [1863–1920]).[97] Die Osorgins[98] hatte man zum Beispiel 1918 aus ihrer Usad'ba *Sergievskoe* im Gouvernement von Kaluga vertrieben. Ein Mitglied der Familie Komarovskij, Antonina Vladimirovna, erinnerte sich:

И все же жизнь в усадьбе была сравнительно тихой. По вечерам, когда заканчивались дневные работы и детей укладывали спать, взрослые собирались у Осоргиных, разговаривали, слушали музыку, иногда читали вслух. И почти всегда в доме был кто-то из общих гостей. Из Москвы, в то время скудной и тревожной, часто приезжали близкие и друзья на несколько дней или недель – пожить и отдохнуть. Кроме того, в ближайших деревнях проводили лето знакомые семьи. Их привлекала тихая тогда природа, купанье, лес и относительная близость к Москве.[99]

Dennoch war das Leben auf der Usad'ba relativ ruhig. Am Abend, wenn die täglichen Arbeiten beendet waren und man die Kinder zu Bett gebracht hatte, versammelten sich die Erwachsenen bei den Osorgins, unterhielten sich, hörten Musik, manchmal wurde auch laut gelesen. Und fast immer war jemand zusätzlich zu Gast. Aus Moskau, wo damals Knappheit und Angst herrschten, kamen oft Verwandte und Freunde für einige Tage oder Wochen angereist, um hier eine Weile zu leben und sich zu erholen. Außerdem verbrachten Familien aus dem Bekanntenkreis den Sommer in den naheliegenden Dörfern. Sie erfreuten sich dann an der stillen Natur, am Schwimmen, am Wald und an der relativen Nähe zu Moskau.

Als dann 1923 alle Bewohner die Usad'ba *Izmalkovo* verlassen mussten, übersiedelten die Osorgins nach nebenan in die Winter-Datscha, und die ganze Kommune kam gleich mit. Antonina Vladimirovna Komarovskaja schrieb darüber:

Alekseevič Komarovskij (1883–1937), der Ikonenmaler, Restaurateur und Spezialist für altrussische Kunst war. Er wurde 1937 in der berüchtigten Hinrichtungsstätte Butovo ermordet.

[97] Evgenij N. Trubeckoj, „Iz prošlogo", in: Andrej V. Trubeckoj (Hg.), *Knjaz'ja Trubeckie. Rossija vosprjanet*, Moskva 1996, 7–44; Marija F. Mansurova, „Detskie gody", in: Natal'ja F. Tjagunova (Hg.), *Samariny. Mansurovy. Vospominanija rodnych*, Moskva 2001, 2–96, 22–23; Siehe auch: Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 10.

[98] Die Osorgins sind ein sehr altes Adelsgeschlecht. Auf dem Landgut *Sergievskoe* lebte am Vorabend der Revolution die Familie von Michail Michajlovič Osorgin (1861–1939), er war Gouverneur in Grodno und Tula. Im Oktober 1918 wurde Osorgin zusammen mit seiner Familie als ‚Feinde und Ausbeuter des Volkes' aus *Sergievskoe* vertrieben. Fünf Jahre später, 1923, wurde die Usad'ba durch einen Brand vollständig zerstört. 1931 wurden der ältere Sohn und der Schwiegersohn erschossen; die Familie gelangte daraufhin – mit Unterstützung von Ekaterina Peškova (1876–1965; die Ehefrau Maksim Gor'kijs) – in die Emigration nach Frankreich, wo Michail M. Osorgin in der russischen Kirche von Clamart bei Paris zum Priester geweiht wurde. Michail M. Osorgin schrieb *Erinnerungen* (Vospominanija; 1918–1929), die er schon in *Sergievskoe* begonnen hatte. Eine der Töchter Osorgins, Antonina Michajlovna (1901–1985), die ihre Kindheit in *Sergievskoe* verlebt hatte, unterrichtete nach der Emigration ihrer Familie in Frankreich russische Sprache und Literatur und beendete ihren Lebensweg als Nonne mit dem Ordensnamen Serafima in einem Kloster in Burgund.

[99] Zitiert nach Tat'jana V. Smirnova, „‚Tebe, mat', nežnaja, dragaja …'. (Semejnaja atmosfera v usad'be knjazej Trubeckich i ich potomkov)", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 69–81, 74–75.

И снова Осоргины, прожившие на этой довольно просторной, но холодноватой даче около восьми лет, наполнили дом строем и уютом их жизни […]. В жизни Елизаветы Николаевны большое место занимала переписка. Она писала своим далеким детям и другим родным, большей частью во Францию. Все полученные письма сохранялись, перечитывались, были семейной летописью. Утренний чай, обед и ужин, какими бы скромными, даже убогими они ни были, проходили в определенные часы и были торжественными. Стол накрывался белой скатертью, на него ставилась старинная посуда, и все ждали минуты, когда хозяйка сядет и развернет салфетку. Вечерами все собирались за рукоделием или за общим чтением. Часто Михаил Михайлович (муж Елизаветы Николаевны – Т. С.), молча раскладывал пасьянс. […] По-прежнему приезжали родные и близкие. […] В большой комнате, выходившей на балкон, служившей и столовой, и гостиной, летними вечерами Елизавета Николаевна играла на фортепьяно. Кто-нибудь из гостей пел. Когда музыка стихала, на балкон выносили лампу, вокруг которой начинали биться ночные бабочки. Все собирались у самовара, и шел неторопливый разговор.[100]

Und von Neuem lebten die Osorgins fast acht Jahre auf dieser relativ großen, aber ziemlich kalten Datscha und erfüllten das Haus mit ihrer Lebensart und ihrer Gemütlichkeit. […] Im Leben von Elizaveta Nikolaevna nahm das Briefeschreiben sehr großen Raum ein. Sie schrieb ihren Kindern in der Ferne und anderen Verwandten, meist in Frankreich. Alle eingegangenen Briefe wurden aufbewahrt, wieder und wieder gelesen, waren eine Familienchronik. Der Morgentee, das Mittagessen und das Abendessen, egal wie bescheiden sie waren, sogar elendiglich, wurden zu festgelegter Zeit eingenommen und feierlich gestaltet. Der Tisch war mit weißem Tuch bedeckt, auf dem Tisch stand altes Geschirr, und alle warteten, bis die Hausfrau sich setzte und die Serviette entfaltete. Abends versammelten sich alle zur Handarbeit oder zum gemeinsamen Lesen. Oft legte Michail Michajlovič (der Ehemann von Elizaveta Nikolaevna) schweigend eine Patience. […] So wie früher auch kamen Verwandte und Freunde. […] Im großen Zimmer, das einen Balkon hatte und auch als Speisezimmer diente, spielte Elizaveta Nikolaevna an Sommerabenden Klavier. Einer der Gäste sang dazu. Wenn die Musik verstummte, trug man eine Lampe auf den Balkon hinaus, um die herum dann die Nachtfalter zu flattern begannen. Alle versammelten sich um den Samovar, und man sprach gemütlich miteinander.

Eine der Töchter der Osorgins, Marija Michajlovna Osorgina[101], war Künstlerin und vermittelte einen Eindruck von der Behaglichkeit dieses Usad'ba-Lebens unter diesen völlig veränderten Bedingungen. Marija Michajlovna hinterließ viele Bleistiftporträts jener Menschen, die in *Izmalkovo* lebten oder zu Besuch kamen.[102]

[100] Antonina V. Komarovskaja, *Grafika M. M. Osorginoj. Obrazy minuvšego. Kniga-al'bom*, Sergiev Posad 2002, 6–8.

[101] Marija Michajlovna Osorgina (1897–1977), eine der Töchter Michail M. Osorgins. Sie war eine Meisterin der Silhouette-Zeichnung und hinterließ in diesem Genre etwa 200 Arbeiten. In den Jahren 1914–1917 schuf sie einige Hundert Zeichnungen von verwundeten Soldaten in jenem Lazarett, das die Familie auf *Sergievskoe* auf eigene Kosten eingerichtet hatte. 1931 ging die Künstlerin zusammen mit ihrer Familie in die Emigration.

[102] Siehe Anmerkung 98; Komarovskaja, *Grafika M. M. Osorginoj*, 6–8.

7. Schicksale

In der Periode zwischen 1917 und 1925 gab es eine fast unermessliche Fülle unterschiedlicher Varianten des Überdauerns der Usad'by und des Überlebens auf ihnen – für die Überlebenden. Es kam, wie bereits erwähnt, sogar vor, dass die Eigentümer aus den Städten, wo sie zwischenzeitlich ihren Wohnsitz genommen hatten, wieder auf ihre Usad'by zurückkehrten.

Aber auch andere Varianten waren zu beobachten: Bolschewistische Aktivisten vertrieben bereits 1918 die Bewohner aus ihren Usad'by, um einen staatlichen Betrieb einzurichten oder den Besitz für die Nomenklatura zu reservieren. Sehr traurig ist in dieser Hinsicht das Schicksal der wunderbaren Usad'ba *Šelkovka* der Familie Smirnov, die bereits erwähnt wurde. Nach der Revolution wurde die Usad'ba Teil der Sowchose von Zemlino, man brachte die Leitung der Sowchose dort unter und richtete auch ein Wohnheim ein. Der Park verwilderte, der Zwinger wurde vernichtet, und in der Orangerie begann man, Kartoffeln anzubauen. Der Hausherr selbst, Vladimir Petrovič Smirnov (s. o.), wurde zum Tod durch Erschießen verurteilt, flüchtete durchs Land, trat in die Armee Anton Ivanovič Denikins[103] ein und geriet schließlich in Gefangenschaft. Im November 1920 verließ er im Gefolge der Vrangel'[104]-Armee die Krim. In Paris angekommen, gründete er einen Chor mit russischen Emigranten, diktierte seine Erinnerungen an das Usad'ba-Leben (Auszüge daraus wurden bereits zitiert) und war verzweifelt bemüht, an die Lebensmission seines Vaters anzuschließen, was er schon 1920 in L'vov (Lemberg; heute L'viv in der Ukraine) versucht hatte; schließlich verkaufte er die Lizenz zur Produktion des *Smirnoff-Vodkas* in die USA.[105]

---

[103] Anton Ivanovič Denikin (1872–1947); Militär, Politiker, Schriftsteller, Verfasser von Memoiren, einer der verdientesten Generale der zaristischen Armee während des Ersten Weltkriegs. 1917 unterstützte er den Obersten Kommandeur der russischen Armee, Lavr Georgievič Kornilov (1870–1918), der für Russland eine Kriegsdiktatur mit ‚starker Hand' anstrebte. Denikin wurde daraufhin von der Provisorischen Regierung verhaftet, avancierte dann im Bürgerkrieg zum Führer der Weißen Bewegung im Süden Russlands (1918–1920) und war dabei in unterschiedlichen Positionen tätig. Seit April 1920 dann in der Emigration, deren führender politischer Vertreter er wurde. Er verfasste Erinnerungen *Skizzen der russischen Wirren* (Očerki russkoj smuty; 1921–1926), ein historisch-biographisches Werk über den Bürgerkrieg in Russland.

[104] Baron Pëtr Nikolaevič Vrangel' (1878–1928); Militärführer, Sohn des Unternehmers Nikolaj Egorovič Vrangel' (siehe Anmerkung 62), älterer Bruder des Kunstwissenschaftlers Nikolaj N. Vrangel' (siehe Anmerkung 7); Teilnehmer am Russisch-Türkischen Krieg und am Ersten Weltkrieg, einer der Führer der Weißen Bewegung. Kommandant der russischen Armee auf der Krim und in Polen (1920). Galt aufgrund seiner traditionellen äußeren Erscheinung (schwarze Kosakenkleidung) ab 1918 als ‚Schwarzer Baron'. Nachdem sich die Niederlage gegen die Bolschewiken abzeichnete, versuchte er, die Reste seiner Armee sowie Teile der Bevölkerung im Süden Russlands über das Schwarze Meer zu retten. Nach der Eroberung der Gebiete durch die Bolschewiken wurden vom November 1920 bis zum März 1921 60 000 bis 100 000 Menschen – so die Schätzungen der Geschichtswissenschaft – erschossen.

[105] Smirnova/Voznesenskaja, „Semejnaja chronika podmoskovnoj Šelkovki Smirnovych", 238.

Manchmal beschränkte man sich bei den Plünderungen und Zerstörungen auf den Park und die Wirtschaftsgebäude und ließ das Herrenhaus unversehrt. In dieser Hinsicht ist das Schicksal der Usad'ba der Familie Opočinin[106] im Dorf Šiškino bemerkenswert: 1918 wurde das Landgut verstaatlicht, und im Mai und Juni wurde eine Bestandsaufnahme durchgeführt, weil man hier einen Musterbetrieb plante. In der Revisionsakte wurden die „omnipräsenten Spuren der Zerstörung und des umfassenden Diebstahls" („повсеместные следы разрушения и поголовного хищения") festgehalten.

Однако, судя по описи, „в большом барском доме", который [...] стоял опечатанным, все еще было на месте. Составители не стремились к большой точности, хотя при этом обязали присутствовать „бывшую барыню" Софью Николаевну Тучкову, которая могла дать необходимые пояснения.[107]

Jedoch nach der Inventurliste zu urteilen, war „im großen Herrenhaus", das [...] versiegelt worden war, alles noch auf seinem angestammten Platz. Die Revisoren nahmen es nicht so genau, obwohl sie die „ehemalige Herrin" Sof'ja Nikolaevna Tučkova zur Anwesenheit gezwungen hatten, die ihnen alle notwendigen Erklärungen hätte geben können.

Wieder andere Usad'by blieben für einige Zeit ohne Eigentümer oder fast ohne Eigentümer zurück; manchmal schaute ein ehemaliger Diener nach dem Rechten, wohl nach bestem Wissen und Gewissen. *Jurino*, die Usad'ba der Šeremetevs, hatte in dieser Hinsicht Glück. Der letzte Hausherr war 1916 gestorben und seine Frau, eine Französin, war in ihre Heimat zurückgekehrt. Während der Revolution 1917 befanden sich auf der Usad'ba nur Waldhüter sowie die Dienerschaft mit dem Lakai Carev an der Spitze. Die Usad'ba arbeitete in wirtschaftlicher Hinsicht die ganze Zeit über im Normalbetrieb, und alles blieb unversehrt. Dann aber beschlossen die Machthaber in Nižnij Novgorod, das *Graf-Arakčeev-Kadettenkorps* aus dem Kreml in Nižnij Novgorod zu evakuieren. Im Frühjahr legten an den Ufern von *Jurino* mehrere Schiffe an, vollgeladen mit Habseligkeiten: Alles, was sich im Besitz des Kadettenkorps befand, wurde nach

[106] Das Gut *Šiškino* im Jaroslaver Gouvernement gehört dem alten Geschlecht der Opočininy. Einer ihrer bekannten Vertreter war Fëdor Konstantinovič Opočinin (1846–1881), ein russischer Archäograph und Bibliophiler, nach mütterlicher Linie Urenkel des legendären Feldherrn Kutuzov. Fëdor Opočinin begann hier mit dem Aufbau seiner Bibliothek, die zu einem der Glanzstücke des Guts wurde und an mehrere Generationen der Opočininy, und später an die Familie der Tučkovy weitergegeben wurde (und die nach dem Tod von F. Opočinin seine Schwester erbte, Ekaterina Konstantinovna Opočinina, ehemals verheiratet mit dem General-Leutnant Nikolaj Pavlovič Tučkov [1834–1893]; letzter Besitzer war deren Sohn Nikolaj Nikolaevič Tučkov [1869–1928]). Im Jahre 1919 zählte man in der Bibliothek etwa 10 000 Bücher und bis zu 1000 Exemplare von Periodika in französischer, deutscher, italienischer, griechischer, lateinischer u. a. m. Sprache. Nach der Revolution wurden die wertvollen Kunstwerke, die sich auf dem Gut befanden, in das Kunstmuseum von Uglič gebracht. Das Haupthaus, der Pferdestall und die Pflanzschule sind bis heute erhalten; vgl. Tat'jana A. Tret'jakova, *Venok Opočininu. Sbornik: dokumenty, kommentarii, soobščenija, očerki*, Myškin 1999, 122, 123, 125.

[107] Svetlana V. Kistenëva, „Usad'ba Opočininych v sele Šiškine. Iz istorii chudožestvennogo sobranija", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 99–112, 102.

Jurino gebracht. Die Kadetten brachten auch eine Vielzahl von Kunstwerken aus dem Besitz des Korps mit, und ergänzten damit die Sammlung der Šeremetevs. Man begann, örtliche Waisenkinder zu erziehen und zu unterrichten. 1920 wurde im Bereich des Kadettenkorps die *Arbeitsschule-Kommune von Nižnij Novgorod* (Nižegorodskaja trudovaja škola-kommuna) gegründet (dort nahm man auch Mädchen auf), und damit war es mit dem unabhängigen Staat im Staate zu Ende. 1928 kehrte das Kadettenkorps, nachdem es aus der Usad'ba alles mitgenommen hatte, was nicht niet- und nagelfest war, nach Nižnij Novgorod zurück und die Usad'ba verfiel nach und nach.

Ein anderer *cas de figure* war die Usad'ba *Gorki*. Sie war bis 1917 im Besitz der Witwe von Savva Timofeevič Morozov (1862–1905), Zinaida Grigor'evna Morozova (in ihrer dritten Ehe Rejnbot-Rezvaja; 1867–1947), einer bekannten Mäzenin. Ein Umbau in *Gorki*, der 1909 durchgeführt worden war, stand damals wahrscheinlich unter der Ägide des berühmten Jugendstil-Architekten Fëdor Osipovič Šechtel'[108]. In den Räumen der Usad'ba befanden sich Sammlungen von Meißener Porzellan und kostbarsten Bildern (Serov, Levitan u. a.). Im Frühjahr 1918 wurde *Gorki* verstaatlicht. Das Haupthaus und der Nordflügel mit dem darin befindlichen Mobiliar und den Wertgegenständen wurden versiegelt; auf der Basis der Usad'ba-Wirtschaft wurde eine Sowchose eingerichtet. Zinaida Grigor'evna Morozova, die damals nach einer neuen Ehe schon Rejnbot hieß, musste die Usad'ba verlassen, obwohl sie mit allen Mitteln versucht hatte, das Gut zurückzuerhalten und die Erlaubnis für die Pacht des Betriebs zu bekommen. Einer dieser Versuche führte fast zum Arrest, denn das örtliche Landkomitee fasste den Beschluss, es sei „zum Ziel der Klärung der Umstände dieser Angelegenheit unumgänglich, die Bürgerin Rezvaja (Rejnbot) sofort zu verhaften."[109]

Auch Lenin hielt sich, nachdem auf ihn 1918 ein Attentat verübt worden war, in *Gorki* auf; zunächst fuhr er nur an arbeitsfreien Tagen dorthin, von 23. Mai 1923 an lebte er aber ständig in *Gorki*, und hier starb er auch. Nach dem Tod Lenins war die Usad'ba im Besitz der Familie von Lenins Bruder. Dies rettete die Usad'ba in gewisser Weise vor dem Vergessen. Damit blieben auch die Sammlungen zum Teil in der Usad'ba erhalten, sodass sich die Verluste in Grenzen hielten, die üblicherweise in dieser Periode entstanden, wenn die Museumsabteilung des *Narkompros* (Muzejnyj otdel Narkomprosa[110]) Kunstwerke aus den Usad'by entfernte.

---

[108] Fëdor Osipovič Šechtel' (Franz Albert Schechtel; 1859–1926); russischer Architekt und Maler deutscher Herkunft, einer der wichtigsten Vertreter des Jugendstils in der russischen Architektur.

[109] „в целях выяснения возможностей этого дела необходимо сейчас же арестовать гражданку Резвую (Рейнбот)." (Zit. nach: Aleksandra V. Kaljakina, „Podmoskovnaja usad'ba Vyšnie Gorki", in: *Nauka i žizn'* 3 [2001], 102–108, 104).

[110] *Narkompros*: Narodnyj komissariat prosveščenija RSFSR (Volkskommissariat für Bildung der RSFSR), Organ der Staatsmacht, das in den 1920er und 1930er Jahren die gesamte

Und so lässt sich in gewisser Weise – man mag dies gut finden oder auch nicht – feststellen, dass die Anwesenheit der Nomenklatura, manchmal tatsächlich dazu beigetragen hat, viele Usad'by vor dem Untergang zu retten. Aber natürlich gab es dennoch auch hier viele Verluste. Lenin selbst befahl, angeblich ‚aus Bescheidenheit', die in der Usad'ba befindlichen prächtigen Möbel aus karelischer Birke in proletarischem Weiß zu streichen (und in diesem Zustand befanden sich diese Möbel bis vor kurzem im Museum).

8. Kampagne zur Rettung der Usad'by: Schutzbriefe

Es wäre auch falsch zu behaupten, dass es unter denjenigen, die nach 1917 an die Macht kamen und wichtige Positionen besetzten, keine Menschen gegeben hätte, die in den Vorgängen auf dem Land insbesondere hinsichtlich der Usad'by eine kulturelle Katastrophe gesehen hätten. Dennoch muss festgestellt werden, dass der Vandalismus zum Teil von der linken Avantgarde auch ausdrücklich unterstützt wurde. In der offiziellen Zeitschrift des *Narkompros, Kunst* (Iskusstvo), riefen etwa Nikolaj Nikolaevič Punin[111] und David Petrovič Šterenberg[112] ausdrücklich dazu auf, die ‚alte Welt' der russischen Kultur zu zerstören.[113] Allerdings – und dies ist eine gegenläufige Bewegung – wurde im Mai 1918 die *Museumsabteilung des Narkompros* (Muzejnyj otdel Narkomprosa) gegründet, die sich mit Fragen der Usad'by beschäftigen sollte. Der Vorsitz durch Natal'ja Ivanovna Sedova[114], Ehefrau von Lev Davidovič Trockij, verlieh der Sache be-

kulturelle Sphäre im sowjetischen Russland kontrollierte, und damit auch Bildung und Wissenschaft.

[111] Nikolaj Nikolaevič Punin (1888–1953); russisch-sowjetischer Kunsthistoriker und Kunstkritiker, arbeitete 1913–1934 im Petersburger/Leningrader *Russischen Museum* (Russkij muzej), nach der Revolution als Kommissar am *Russischen Museum* und in der *Eremitage*. Leitete die Abteilung für Bildende Kunst am Volkskommissariat für Bildung der RSFSR; zusammen mit Majakovskij im Redaktionsrat der Zeitung *Kunst der Kommune* (Iskusstvo kommuny; Oktober 1918). Ehemann von Anna Achmatova.

[112] David Petrovič Šterenberg (1881–1948); Künstler, in seiner Jugend Anhänger revolutionärer Ideen. 1906 als aktives Mitglied des *BUND* (Allgemeiner Jüdischer Arbeiterbund) zur Emigration von Russland nach Wien gezwungen, lebte er 1907 bis 1917 in Paris. 1912 Teilnahme an Ausstellungen des Pariser Salons, Annäherung an Künstler der Pariser Schule. 1917, nach der Revolution, Rückkehr nach Russland. Lunačarskij, der das Pariser Schaffen Šterenbergs kannte, bestimmte ihn zum Leiter der Abteilung für Bildende Kunst am Volkskommissariat für Bildung der RSFSR. Šterenberg war Mitglied der Künstlervereinigung *Komfut*, also der kommunistischen Futuristen.

[113] Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 11; Vodarskij/Ivanova/Istomina, *Dvorjanskaja i kupečeskaja sel'skaja usad'ba v Rossii*, 563, 577.

[114] Natal'ja Ivanovna Sedova (1882–1962); russische Revolutionärin. Aufgrund ihrer revolutionären Betätigung musste Sedova nach Paris emigrieren, wo sie an der Sorbonne Kunstgeschichte studierte; Mitarbeit an der Zeitung *Der Funke* (Iskra) unter der Leitung Lenins; 1902 Bekanntschaft mit Lev Trockij, den sie 1903 heiratete. Von 1918 bis 1928 war Sedova-Trockaja Leiterin der Abteilung für Museen und Denkmalpflege von Kunst und Altertümern. Nach der

sonderes Prestige. Der Impuls für diese allgemeine Kampagne zur Rettung des nationalen Erbes der russischen Usad'by ging vom Maler und Kunstwissenschaftler Igor' Ėmmanuilovič Grabar'[115] aus, der innerhalb der *Museumsabteilung* die 8. Sektion leitete und damit speziell mit den Usad'by befasst war. Trifon Georgievič Trapeznikov[116] leitete die 5. Unterabteilung, die für den Schutz der Denkmäler in der Provinz verantwortlich war und auch jene ‚Schutzbriefe' herausgab, um die es im Folgenden gehen wird. In relativ kurzer Zeit wurde eine Aufstellung von 520 Usad'by erarbeitet, 155 von ihnen lagen im Moskauer Gouvernement. Man entsandte bald auch Emissäre in die Usad'by, um Wertvolles zu inventarisieren und auch fortzuschaffen.

Im Jahre 1919 wurde dazu von Grabar' eine Broschüre herausgegeben. Sie trug den Titel *Warum es erforderlich ist, Kunstschätze und Antiquitäten zu bewahren und zu sammeln* (Dlja čego nado ochranjat' i sobirat' sokrovišča iskusstva i stariny) und enthielt die vom Autor vorgeschlagene Methode zur Inventarisierung und Katalogisierung von Kunstgegenständen. Drei Dekrete unterstützten die Position von Grabar': 1) Exportverbot von einzigartigen künstlerischen und historischen Wertgegenständen sowie Verbot, diese ins Ausland zu verkaufen; 2) Erlass, dass Kunstgegenstände katalogisiert und geschützt werden müssen; 3) Dekret über den Schutz von Bibliotheken und Archiven.

Zugleich kam der Begriff des ‚Schutzbriefes' (Ochrannaja gramota) ins Spiel, ein Kompositum, das in der sowjetischen Epoche der 1920er Jahre sehr verbreitet war. Es war ein „Dokument, das ausgestellt wurde, um eine Wohnung oder Kulturgüter oder private Sammlungen vor der Verstaatlichung zu schützen" („документ, выдававшийся для защиты квартиры, культурных ценностей или частных собраний от национализации")[117]. Im Jahre 1931 gab sogar

Ermordung Trockijs in Mexiko (1940) schrieb Sedova zusammen mit Victor Serge das Buch *Leo Trotzki. Leben und Tod* (Žizn' i smert' L'va Trockogo; russ. in Frankreich erschienen 1951, deutsch 1981).

[115] Igor' Ėmmanuilovič Grabar' (1871–1960); Maler, Restaurateur, Kunsttheoretiker; u. a. Studium in München. Schlüsselfigur des künstlerischen Lebens in Sowjetrussland, befreundet mit der Ehefrau Trockijs, N. Sedova. Von 1918 bis 1930 Leiter der *Zentralen Staatlichen Restaurationswerkstätten* (Central'nye gosudarstvennye restavracionnye masterskie) in Moskau, die er initiiert hatte.

[116] Trifon Georgievič Trapeznikov (1882–1926); Kunstwissenschaftler, Anthroposoph, enger Freund des Dichters Andrej Belyj (1880–1934); stammte aus einer Kaufmannsfamilie, absolvierte die Heidelberger Universität im Fach Kunstgeschichte, arbeitete über Museen und Denkmäler in Italien, Deutschland und Frankreich; verteidigte 1909 seine Dissertation mit dem Titel *Die Porträtdarstellungen der Mediceer des XV. Jahrhunderts*. Nach der Bekanntschaft mit Rudolf Steiner ging er mit ihm in die Schweiz, nach Dornach, wo der anthroposophische ‚Tempel' *Goetheanum* gebaut wurde. Trapeznikov übersetzte Steiners Werk *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?* (1904) ins Russische (Kak dostignut' poznanija sverchčuvstvennych mirov; Moskau 1918). 1918 kehrte er nach Russland zurück und nahm die Stelle eines Wissenschaftlichen Assistenten bei Natal'ja Sedova in der Abteilung für Schöne Künste im Rumjancev-Museum ein und leitete außerdem eine Abteilung, die mit dem Schutz von Kunstwerken und Altertum betraut war und damit auch mit dem Schutz der Usad'by.

[117] Evgenij B. Pasternak/Elena V. Pasternak, „Kommentarij", in: Boris L. Pasternak, *Polnoe*

Boris Pasternak einem seiner Werke den Titel *Schutzbrief*[118] (Ochrannaja gramota), ein eindrucksvoller Text, der die Bedeutung der Kunst herausstrich, und zwar in einer Zeit, in der die Kunst durch die politischen Entwicklungen besonders verwundbar und schutzlos gegenüber dem Staat erschien.[119] In Bezug auf Usad'by bedeutete ein ‚Schutzbrief', dass die eine oder andere Usad'ba unter den Schutz des *Allrussischen Kollegiums für Museumsangelegenheiten und Schutz von Kunstdenkmälern und Antiquitäten* (Vserossijskaja kollegija po delam muzeev i ochrane pamjatnikov iskusstva i stariny) gestellt wurde. Solche Schutzbriefe wurden für einzelne Usad'by in den Jahren von 1918–1921 ausgestellt. Die soeben erwähnte Zinaida Grigor'evna Morozova (in ihrer dritten Ehe Rejnbot-Rezvaja) konnte zum Beispiel erreichen, dass die *Kommission für Schutz von Kunstschätzen und Antiquitäten* (Komissija po ochrane pamjatnikov iskusstva i stariny) im Frühjahr 1918 nach *Gorki* kam. Die ganze Usad'ba wurde inspiziert, und dann verfügte man, dass „das Haus zusammen mit der ganzen darin befindlichen kunsthistorischen Ausstattung als nationales Kulturerbe [zu betrachten ist] und daher unter dem Schutz der Kommission steht" („дом с художественно-исторической обстановкой в нем, как национальное достояние, находится под охраной Комиссии"). Dann wurde ein Schutzbrief für „Gorki auf den Schwalbenhügeln" („Горки на Ласточкиных холмах") ausgestellt. Das verhinderte allerdings, wie oben schon angedeutet, weder die Vertreibung der Hausherrin aus der Usad'ba noch die Errichtung einer Kommune in *Gorki* (1918). Diese Kommune setzte sich zum größten Teil aus Letten zusammen, die dann, als sie nach einem Jahr wieder nach Lettland zurückkehrten, eine große Menge von ‚Souvenirs' aus der Usad'ba mitnahmen.[120]

Dank der Bemühungen von Pavel Sergeevič Šeremetev erhielt auch *Ostaf'evo*, früher Besitz der Grafen Vjazemskij, einen solchen Schutzbrief; in *Ostaf'evo* hatte bekanntlich Karamzin seine *Geschichte des russländischen Staates*[121] ge-

sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t., hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 3: *Proza*, Moskva 2004, 551–576, 552.

[118] Boris L. Pasternak, *Ochrannaja gramota*, Leningrad 1931. In deutscher Übersetzung erschien das Werk unter dem Titel *Geleitbrief* und wurde zum ersten Mal 1958 von Gisela Drohla übersetzt (Boris Pasternak, *Geleitbrief. Entwurf zu einem Selbstbildnis*, übers. v. Gisela Drohla, Köln/Berlin 1958); Anmerkung EC.

[119] Evgenij B. Pasternak/Elena V. Pasternak, „Kommentarij", 552.

[120] Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 12; Tamara V. Šubina, „Usad'ba Gorki i sud'ba ee kollekcii", in: *Tret'jakovskaja galereja/The Tretyakov Gallery* 12,3 (2006), 42–55, 49; Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 10. Siehe auch Vodarskij/Ivanova/Istomina, *Dvorjanskaja i kupečeskaja sel'skaja usad'ba v Rossii*, 572–573.

[121] *Geschichte des Russländischen Staates* (Istorija gosudarstva Rossijskogo): vielbändiges Werk von Nikolaj Michajlovič Karamzin (1766–1826), in dem die russische Geschichte beschrieben wird, angefangen von den ältesten Zeiten bis zur Herrschaft Ivans IV., des Schrecklichen, und der Zeit der Wirren, also bis zum Beginn der Herrschaft der Romanovs. Karamzin, der für den Beginn des Sentimentalismus in der russischen Literatur steht, galt als ‚russischer Stern' und zog sich 1804 völlig aus der Gesellschaft zurück, um sich ganz seiner geplanten Arbeit zu widmen, mit der er die russische Gesellschaft mit ihrer eigenen Geschichte bekannt machen

schrieben. Bis 1929 konnte Šeremetev sogar als Direktor des Museums wirken. Er durfte allerdings nicht im Haupthaus wohnen, sondern nur in einem der Seitenflügel.

Als eine der ersten überhaupt erhielten die Usad'ba *Archangel'skoe* der Jusupov-Golicyns[122] sowie die Usad'by der Šeremet'evs (*Kuskovo*, *Ostankino*, *Ostaf'evo*) bereits 1918 Schutzbriefe für ihre musealen Sammlungen. Für diese großen Usad'by stellte der Moskauer Sowjet sogar Abteilungen der Roten Armee zur Bewachung ab, um Plünderungen zu verhindern. Allerdings nutzten weder Schutzbrief noch Wachpersonal etwas, als eine betrunkene Horde die Usad'ba *Kuskovo* ausraubte, mit großem Genuss die Weinkeller plünderte und Porzellan zerschlug.[123]

Am 30. März 1918 nahm der *Sovnarkom* (Rat der Volkskommissare; Sovet narodnych komissarov) das Landgut[124] von Lev Nikolaevič Tolstoj (1828–1910), *Jasnaja Poljana*, „mit allen historischen Reliquien" („со всеми историческими реликвиями") unter seine Aufsicht; die Witwe Tolstojs, Sof'ja Andreevna (1844–1919), durfte dort weiter, versorgt mit einer Staatspension, bis zu ihrem Tode leben. Auf dem Landgut des Künstlers Vasilij Dmitrievič Polenov[125] wurden seine Verwandten aus dem Haus in einen kleinen Wohnraum umgesiedelt und arbeiteten dort über die ganze sowjetische Periode hinweg als Verwalter des Museums. Nicht selten wurden also die früheren Eigentümer dazu bestimmt, die Usad'by zu bewahren. Dies galt besonders für ‚künstlerische' Usad'by, etwa Savva Ivanovič Mamontovs *Abramcevo*[126], Tjutčevs und Baratynskijs *Murano-*

---

wollte. Die erste Ausgabe dieses Werks (8 Bände; 1816–1817) wurde von Zar Alexander I. finanziert, der zugleich Karamzin den Titel eines Russischen Hofhistoriographen verlieh.

[122] Siehe Anmerkung 55.

[123] Evgraf V. Končin, *Revoljuciej prizvannye. Rasskazy o moskovskich ėmissarach*, Moskva 1988, 88.

[124] Wenn hier von „Landgut" („имение") gesprochen wird, soll damit angedeutet werden, dass es bei dem Besitz von Tolstoj weniger um eine prächtige Usad'ba geht, sondern tatsächlich eher die eigenständig (und eigenhändig) betriebene Landwirtschaft im Mittelpunkt steht; Anmerkung EC. In Bezug dazu auch das folgende Zitat aus: Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 10.

[125] Vasilij Dmitrievič Polenov (1844–1927); Künstler, Professor an der Kaiserlichen Akademie der Künste, Initiator des Genres der ‚intimen Landschaft' in der russischen Malerei, ab 1879 Mitglied der ‚Wanderer' (peredvižniki; Tovariščestvo peredvižnych chudožestvennych vystavok). 1890 konnte er aus dem Erlös seines Gemäldes *Christus und die Sünderin* (Christos i grešnica) das Landgut *Bëchovo* (heute *Polenovo*) im Gouvernement Tula am Ufer der Oka erwerben. Dort errichtete er ein Haus nach eigenen Plänen sowie eigene Ateliers. Nach der Idee Polenovs sollte die Usad'ba ein „Nest der Künstler" („гнездо художников") werden, sie entwickelte sich aber mit der Zeit zum ersten frei zugänglichen Museum in der Provinz. Für die Bauern erbaute Polenov ein Volkstheater. Als erster Direktor des Museums, das im Hause von Polenov eingerichtet wurde, agierte der Sohn Polenovs, der Biologe und Professor an der Moskauer Universität, Dmitrij Vasil'evič Polenov (1886–1967).

[126] Die Usad'ba *Abramcevo* wurde Mitte des 19. Jahrhunderts bekannt. Ihr Besitzer war zunächst der Schriftsteller Sergej Timofeevič Aksakov (1791–1859) (ab 1843; hier las Nikolaj Vasil'evič Gogol' [1809–1852] ein Kapitel aus seinem Roman *Die toten Seelen*). 1870 wurde das

vo[127]. Auch das erst kurz vorher umbenannte Gut *Ivanovka* (die frühere Usad'ba *Zilotti* im Gouvernement von Tambov) erhielt 1918 (ebenso wie Baratynskijs Usad'ba *Mara*, die dann *Rachmaninovka* hieß) den Status eines ‚historischen Denkmals'. Sergej Vasil'evič Rachmaninov (1873–1943) versuchte übrigens schon Ende der 1920er Jahre, als er bereits in der Emigration war, sein Landgut in gewisser Weise ‚wiederzubeleben', indem er für sich die ‚neue' Usad'ba *Senar* am Ufer des Vierwaldstättersees baute.

1920 unterschrieb Lenin ein besonderes Dekret, mit dem er Andrej Grigor'evič Gagarin[128], Gründer der Polytechnischen Hochschule in Petersburg, seinen angestammten Besitz der Usad'ba *Cholomki* im Gouvernement von Pskov mit folgenden Worten bestätigte:

УДОСТОВЕРЕНИЕ

Предъявителю сего, инженеру Андрею Григорьевичу Гагарину, разрешено проживать в Псковской губ. Порховского уезда Шевницкой волости в Народном доме моего имени „Холомки".
Прошу местные власти Гагарина не беспокоить, в заложники не брать, вещей не реквизировать и давать ему керосину необходимое количество для его занятий, которые я считаю для Республики полезными.

Председатель Совета Народных Комиссаров
В. УЛЬЯНОВ (ЛЕНИН)
Народный Комиссар Внутренних Дел
М. ВЛАДИМИРСКИЙ

20 января 1920 г.[129]

Anwesen von dem Industriellen und Mäzen Savva Ivanovič Mamontov (1841–1918) erworben. Um ihn, der selbst künstlerisch sehr begabt war, sammelten sich ab Mitte der 1870er Jahre Künstlergruppen und -werkstätten, die dann ‚Mamontov-Zirkel' genannt wurden. Hierher fuhren den Sommer über oder auch für kürzere Zeit Künstler (Repin, V. Polenov, M. Vrubel' u. a. m.). Das künstlerische Leben von *Abramcevo* prägte den ‚neurussischen Stil', eine der wichtigsten Richtungen der russischen Moderne. Nach 1917 wurde die Usad'ba verstaatlicht und in ein Museum umgewandelt, dessen erste Kuratorin die Tochter Mamontovs, Aleksandra Savvična (1878–1952), wurde.

[127] Die Usad'ba *Muranovo* gehörte den Geschlechtern Ėngel'gardt, Baratynskij und Tjutčev, die miteinander verwandtschaftlich verbunden waren. Das Haupthaus wurde vom Dichter Evgenij Abramovič Baratynskij (1800–1844) erbaut, der mit der Tochter des Generals Lev Nikolaevič Ėngel'gardt (1765/66–1836) verheiratet war, dessen Familie 1816 das Dorf Muranovo gehörte. In den 1870er Jahren lebte in Muranovo die Familie des Sohnes des Dichters Fëdor Ivanovič Tjutčev (1803–1873), in deren Besitz dann die Handschriften, Bücher und persönlichen Gegenstände des Dichters waren. 1920 wurde die Eröffnung eines Usad'ba-Museums auf dem Landgut von Tjutčev von Lenin selbst unterstützt, und zwar noch bevor das Museum für Tolstoj in *Jasnaja Poljana* eröffnet wurde.

[128] Fürst Andrej Grigor'evič Gagarin (1855–1920); russischer Gelehrter und Ingenieur, erster Direktor der St. Petersburger Polytechnischen Hochschule; nach 1917 arbeitete er in Moskau, als Konstrukteur in der Wissenschaftlich-experimentellen Hochschule für Schienenverkehr und lebte ab 1920 in Cholomki, lehrte Mathematik und Physik im Pskover Landwirtschaftlichen Technikum.

[129] Vladimir A. Potresov, „Cholomki", in: *Naše nasledie* 46 (1998), 18–27, 23.

BESTÄTIGUNG

Dem Inhaber diese Bescheinigung, Ingenieur Andrej Grigor'evič Gagarin, ist es erlaubt, im Pskover Gouvernement, Porchovskij Landkreis [Porchov], Gemeinde Ševnickaja, im nach mir benannten Volkshaus „Cholomki" zu wohnen.
Ich ersuche die örtlichen Machthaber, Gagarin nicht zu beunruhigen, nicht als Geisel zu nehmen, seine Sachen nicht zu beschlagnahmen und ihm so viel Kerosin zu geben, wie er für seine Tätigkeiten benötigt, die ich für die Republik als nützlich betrachte.

Vorsitzender des Sowjets der Volkskommissare
V. UL'JANOV (LENIN)
Volkskommissar für Innere Angelegenheiten
M. VLADIMIRSKIJ

20. Januar 1920

Gagarin übersiedelte zusammen mit seiner Familie nach *Cholomki*, wo er für die gerade erst eröffnete Pskover Landwirtschaftsschule Vorlesungen in Mathematik und Physik hielt. In den 1920er Jahren wurde *Cholomki* schließlich zu einem Erholungsheim für das *Leningrader Haus der Künste* (Leningradskij Dom iskusstv) umfunktioniert. In der Kolonie hielten sich viele Schriftsteller und Künstler auf (u. a. Michail Michajlovič Zoščenko[130], Evgenij Ivanovič Zamjatin[131], Kornej Ivanovič Čukovskij[132], Vladimir Alekseevič Milaševskij[133], Mstislav Valerianovič Dobužinskij[134]) und viele andere. Kornej Čukovskij erzählt davon in seinem eigenartigen Werk *Čukokkala*[135]:

В 1921 году мы вместе с художником Добужинским организовали (под эгидой Дома искусств) в Псковской губернии близ города Порхова в имении князей Гагариных „Холомки" и в соседнем имении „Бельское Устье" – колонию для петроградских писателей и художников. […] Наша работа в основанной нами колонии изображена в карикатуре Николая Эрнестовича Радлова. Я выступал здесь в роли изнурённого пахаря, Мстислав Валерианович Добужинский – в роли бодрого сеятеля. Перед открытием колонии нам с Добужинским пришлось ещё зимой посетить Холомки для выяснения многих хозяйственных вопросов. Нужно было добыть лошадь, договориться насчёт сада и сена …[136]

---

[130] Michail Michajlovič Zoščenko (1894–1958); bekannter russischer Satiriker.

[131] Evgenij Ivanovič Zamjatin (1884–1937); Schriftsteller, sein bekanntestes Werk ist *Wir* (My; 1920), eine der bedeutendsten Dystopien der Weltliteratur.

[132] Siehe Anmerkungen 135, 145.

[133] Vladimir Alekseevič Milaševskij (1893–1976); aus Tiflis stammender Maler und Graphiker.

[134] Mstislav Valerianovič Dobužinskij (1875–1957); Maler; vor 1917 war Dobužinskij Mitglied des Künstlerbundes *Welt der Kunst* (Mir iskusstva), 1918 kam er als wissenschaftlicher Kurator der Eremitage nach *Cholomki*.

[135] *Čukokkala*: Handschriftlicher Almanach des Dichters, Publizisten und ‚populärsten' russischen Kinderbuchautors von 1914 bis 1969, Kornej Ivanovič Čukovskij (1882–1969). Der Almanach enthält Autographen von Dichtern, Schriftstellern, Musikern und Künstlern des 20. Jahrhunderts; Kornej I. Čukovskij, *Čukokkala. Rukopisnyj al'manach Korneja Čukovskogo*, Moskva 1979.

[136] Čukovskij, *Čukokkala*, 289.

1921 organisierten wir gemeinsam mit dem Maler Dobužinskij (unter der Ägide des *Hauses der Künste*) im Gouvernement von Pskov in der Nähe der Stadt Porchov auf dem Gut der Fürsten Gagarin *Cholomki* und auf dem Nachbargut *Bel'skoe Ust'e* eine Kolonie für Petrograder Schriftsteller und Künstler. […] Unsere Arbeit in dieser von uns gegründeten Kolonie ist in der Karikatur von Nikolaj Ėrnestovič Radlov dargestellt. Ich trat hier in der Rolle eines erschöpften Pflügers auf, Mstislav Valerianovič Dobužinskij in der Rolle eines munteren Sämanns. Vor der Eröffnung der Kolonie mussten Dobužinskij und ich noch im Winter *Cholomki* besuchen, um viele wirtschaftliche Fragen zu klären. Man musste ein Pferd bekommen, musste wegen des Gartens und des Heus Absprachen treffen …

Schon im Frühjahr dieses Jahres 1920 wurde in Porchov die *Ausstellung von Bildern russischer Maler* (Vystavka kartin russkich chudožnikov) gezeigt, deren abgegriffener Katalog mit einem einführenden Artikel von Aleksandr Nikolaevič Benua[137] heute in der Kunstgalerie des Pskover Regionalmuseums aufbewahrt wird. Unter den Künstlern waren Boris Dmitrievič Grigor'ev[138], Konstantin Andreevič Somov[139], Sergej Jur'evič Sudejkin[140], Marc Chagall[141], wobei allein von Chagall mehr als 30 Bilder gezeigt wurden. Vladislav Chodasevič beschrieb die Wohnbedingungen in *Cholomki* und dem benachbarten *Bel'skoe Ust'e* wie folgt:

Колония помещалась в Порховском уезде, Псковской губ.; местный совдеп отвел под нее чье-то пустующее поместье с полуразрушенным барским домом. Жили там совершенными Робинзонами. В доме было комнат двенадцать – только в трёх сохранились оконные стёкла. Кроватей было всего три. Спали на полу, на сене.[142]

[137] Aleksandr Nikolaevič Benua (Benois; 1870–1960); Künstler, Kunsthistoriker, Gründer und wichtigster Denker der Vereinigung *Welt der Kunst* (Mir iskusstva), leitete 1919 die Bildergalerie der *Eremitage*, arbeitete als Buchkünstler, Theaterkünstler und Regisseur. 1922 erschien seine wichtigste graphische Arbeit der Revolutionsjahre, der Bildband *Versailles* (Versal'), in dem Aquarelle mit Texten des Künstlers verbunden wurden. 1926 emigrierte Benois zusammen mit seiner Familie nach Frankreich.

[138] Boris Dmitrievič Grigor'ev (1886–1939); Mitglied der Künstlergruppen *Studio der Impressionisten* (Studija impressionistov; 1909) und *Welt der Kunst* (Mir iskusstva; 1913), 1918 nahm er an der Gestaltung von Petrograd zum Ersten Jahrestag der Oktoberrevolution teil (Entwürfe zur Dekoration des Englischen Kais zu Themen von Gedichten von Walt Whitman) und unterrichtete in den Moskauer Staatlichen Freien Kunstwerkstätten (der früheren Stroganov-Lehranstalt). 1919 ging er in die Emigration.

[139] Konstantin Andreevič Somov (1869–1939); Maler und Graphiker, Mitglied des Künstlerbundes *Welt der Kunst* (Mir iskusstva), 1913 Mitglied der Petersburger Kunstakademie, ab 1918 Professor an den Staatlichen Freien Kunstwerkstätten in Petrograd. 1923 ging Somov in die Emigration, ließ sich in Frankreich nieder und starb in Paris.

[140] Sergej Jur'evič Sudejkin (1882–1946); Maler und Bühnenbildner, Mitglied der Künstlervereinigung *Blaue Rose* (Golubaja roza; 1907) sowie von *Welt der Kunst* (Mir iskusstva). 1920 Emigration nach Frankreich, dann weiter in die USA.

[141] Marc Chagall (geboren als Mojše Chackelevič Šagal; 1887–1985); Maler, nach langem Studienaufenthalt in Paris Rückkehr ins Zarenreich; 1922 dann Emigration über Berlin nach Paris.

[142] Vladislav F. Chodasevič, „Poezdka v Porchov. Iz sovetskich vospominanij", in: *Literaturnoe obozrenie* 11 (1989), 106–112, 106. Erstpublikation am 9. und 16. Mai 1935 in der Pariser Zeitung *Vozroždenie* (Die Wiedergeburt).

Die Kolonie befand sich im Kreis Porchov im Pskover Gouvernement; der örtliche Sovdep[143] stellte dafür ein leerstehendes Landgut mit einem halbzerstörten Herrenhaus zur Verfügung. Wir lebten dort wie richtige Robinsons. Es gab zwölf Zimmer im Haus, nur bei dreien waren die Fenster nicht zerstört. Es gab insgesamt drei Betten. Wir schliefen auf dem Boden oder im Heu.

Die Angehörigen der Petrograder Kunstaristokratie einte der Wunsch zu überleben und ihre Familien zu ernähren, ergänzt von einer gewissen ‚kulturellen Mission'. Diese durchaus theatralisierten, grotesk und beinahe operettenhaft wirkenden Lebensumstände endeten 1922. Diese Entwicklung ist mit zwei Ereignissen verbunden: dem Beginn der NĖP-Periode[144] und der von Zinov'ev durchgeführten Zerschlagung des Petrograder *Hauses der Künste*[145], dieses „wahnsinnigen Schiffes", wie es von Ol'ga Dmitrievna Forš[146] genannt worden war. Ein Teil der ehemaligen ‚Kolonisten' kehrte nach Petrograd zurück, viele aber verließen Russland nun für immer. Das weitere Schicksal der Usad'ba *Cholomki* ist mehr oder weniger typisch. Lange Jahre beherbergte es eine medizinische Einrichtung, ein Mittelding zwischen Sanatorium und Krankenhaus.

Der letzte und entscheidende Schlag kam für die Usad'by aber nicht 1922, sondern 1925, als am 20. März der Erlass des *Zentralen Exekutivkomitees der UdSSR* (CIK SSSR – Central'nyj Ispolnitel'nyj Komitet) und des *Rates der Volkskommissare der UdSSR* (Sovet Narodnych Komissarov SSSR) *Über die Aberkennung des Rechts von Gutsherren auf Nutzung des Landes und des Wohnrechts in den ihnen gehörenden Wirtschaften* (O lišenii byvšich pomeščikov prava na zemlepol'zovanie i proživanie v prinadležavšich im chozjajstvach) erschien. Im

---

[143] *Sovdep*, Abkürzung für *sovet deputatov* (Sowjet/Rat der Delegierten), in dieser Zeit in der RSFSR die lokalen Repräsentanten der neuen Macht. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Chodasevič diesen ‚Politsprech' verwendet, denn in der russischen Emigration wurde der Begriff *Sovdepija* (etwa: Sovdepien) in abschätziger Weise für die Sowjetunion verwendet; Anmerkung EC.

[144] Siehe Anmerkung 73.

[145] *Haus der Künste* (Dom iskusstv): sowjetische Organisation der Kunstarbeiter, 1919 in Petrograd auf Initiative von Gor'kij (nach einer anderen Version von Kornej Čukovskij) gegründet, geleitet von einem Obersten Sowjet, dem Anna Achmatova, Evgenij Zamjatin, der Künstler Petrov-Vodkin und andere angehörten. Das *Haus der Künste* hatte zur Aufgabe, Abende, Konzerte und Ausstellungen zu veranstalten sowie Bücher zu verlegen. Die Tätigkeit des *Hauses der Künste* wurde von Ol'ga Forš (s. u.) in ihrem Roman *Das wahnsinnige Schiff* (Sumasšedšij korabl'; 1930 – dt. unter dem Titel *Russisches Narrenschiff* 2020 erschienen) geschildert. Das *Haus der Künste* wurde von Grigorij E. Zinov'ev, damals Vorsitzender des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale, und später, im ‚Roten Terror', einer der schlimmsten Henker der Leningrader Intelligenz und des alten Adels, 1923 aufgelöst.

[146] Ol'ga Dmitrievna Forš (1873–1961); Schriftstellerin, Verfasserin von historischen Romanen über die revolutionären Kämpfe in Russland. In ihrem Memoiren-Roman *Das wahnsinnige Schiff* (Ol'ga D. Forš, *Sumasšedšij korabl'. Roman*, Leningrad 1931) schildert sie das Leben der Petrograder Intelligenz der ersten beiden Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, eine künstlerische Bearbeitung realer Personen und Vorgänge, deren Zeitzeugin Forš war. Das Buch wurde von der proletarischen Kritik sehr angegriffen und konnte lange Zeit nicht wieder aufgelegt werden.

Juni desselben Jahres folgte dann das Dekret *Über die Ordnung der Entfernung früherer Gutsbesitzer und die Liquidierung ihrer Besitzverhältnisse* (O porjadke vyselenija byvših pomeščikov i likvidacii imi imuščestvennych otnošenij)[147], in dem konkrete Maßnahmen zur Umsetzung des Erlasses formuliert wurden. Damit galten die Gutsherren – selbst jene, die sich vollkommen friedlich und ruhig verhalten hatten –, nun endgültig als bösartige Feinde, wie es der Erlass vom 20. März deutlich formuliert:

[…] эта категория землепользователей оказалась непримиримо-враждебной к рабоче крестьянской (sic!) власти. Значительная часть помещиков стала принимать активное участие в контрреволюционном движении и в продолжении 7 лет ведет в деревне явную и скрытую контрреволюционную агитацию […].[148]

[…] diese Kategorie der Landnutzer hat sich als unversöhnlich feindlich gegenüber der Bauern- und Arbeiterklasse erwiesen. Ein großer Teil der Gutsherren hat sich aktiv an der konterrevolutionären Bewegung beteiligt und führt seit sieben Jahren auf dem Land eine offene und verdeckte konterrevolutionäre Agitation […].

Als Folge davon wurden viele Usad'by aus den Listen der geschützten Objekte gestrichen, darunter Baratynskijs *Mara* und auch Rachmaninovs *Zilotti* (*Rachmaninovka*). Im Tambover Gebiet galt der ‚Schutzbrief' nur für eine einzige von 22 Usad'by weiter. Auch auf der Krim blieb nur ein Museum erhalten, *Livadija*, alle anderen Usad'by wurden in Sanatorien umgewandelt oder dienten als Erholungsheime für Parteigenossen sowie als Residenzen für die Nomenklatur.

9. Museen

Eine Reihe der Usad'by, welche in den Jahren 1918–1925 Schutzbriefe erhalten hatten, wurde in Museen umgewandelt (einige von ihnen waren schon vor der Revolution ein Museum gewesen, wie etwa die Usad'ba *Ostaf'evo* der Familie Vjazemskij). Dort war ein Museum bereits zu Lebzeiten des Sohnes des Schriftstellers, Pavel Petrovič Vjazemskij (1820–1888), eingerichtet worden. Dieser war ein leidenschaftlicher Sammler, der *Ostaf'evo* zu einem ‚Hort' seiner Sammlungen von Gemälden, Graphiken und angewandter Kunst machte und auch Gedenkräume für Karamzin, Aleksandr Sergeevič Puškin und seinen Vater Pëtr Andreevič Vjazemskij (1792–1878) einrichtete. Andere Beispiele zeigen Ver-

147 „O porjadke vyselenija byvših pomeščikov i likvidacii imi imuščestvennych otnošenij. Dekret VCIK i SNK RSFSR ot 22 ijunja 1925 g. (SU 1925 g., Nr. 44, st. 238)", in: Nikolaj D. Kazancev/O. I. Tumanova (Hg.), *Sbornik dokumentov po zemel'nomu zakonodatel'stvu SSSR i RSFSR. 1917–1954*, Moskva 1954, 236–238; vgl. Poljakova, „Usad'ba i eë vladel'cy posle 1917 g.", 231.

148 „O lišenii byvših pomeščikov prava na zemlepol'zovanie i proživanie v prinadležavših im do Oktjabr'skoj revoljucii chozjajstvach", in: *Sobranie zakonov i rasporjaženij Raboče-Krest'janskogo Pravitel'stva SSSR*, 3 aprelja 1925, Nr. 21, Otdel pervyj, Stat'ja 136, 257–260, 258.

gleichbares: In *Ostankino* wurde ein Museum für Kunst von Leibeigenen eingerichtet, in *Kuskovo* ein Porzellan-Museum.

Mit der Existenz von Museen konnte die sowjetische Macht in gewisser Weise ‚beweisen', dass man Schriftsteller, Künstler oder Komponisten durchaus anerkannte. Und tatsächlich blieben auf diese Weise zum Beispiel *Abramcevo* oder *Muranovo* erhalten. Aber es gibt auch prominente Gegenbeispiele: In Puškins *Michajlovskoe* etwa war bis 1917 eine Schweinefarm untergebracht und in *Trigorskoe* eine Sowchose.

In den Rechenschaftsberichten der Museen finden sich immer die üblichen Angaben über die Besucherzahlen und deren prozentuale Aufteilung: Die Museen in den Usad'by hatten – so wie heute auch – ihre Existenzberechtigung, also ihre Notwendigkeit für das ‚Wohl des Volkes', nachzuweisen (damals in ideologischer, nunmehr in kommerzieller Hinsicht).

Die Plünderung der Usad'by vor Ort, die auch die Schutzbriefe nicht verhindern konnten, führte zu einem Beschluss, der im Endergebnis zu einer weiteren – von außen gesehen zivilisierten, aber im Kern doch bedenklichen – Form der Plünderung der Usad'ba-Sammlungen und des Besitzes der Usad'by führte: Gor'kij wandte sich im Februar 1919 an den Volkskommissar für Bildung, Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875–1933), mit der Bitte, möglichst umgehend die Archive und Bibliotheken aus den Usad'by der Gouvernements von Orlovsk, Simbirsk und Rjazan' zu ‚evakuieren'.

Bereits 1918 war die eigenartige Institution der ‚Emissäre' etabliert worden, die in die Usad'by entsandt wurden und an Ort und Stelle die dort vorhandenen Kulturgüter inventarisieren sollten. Die Aufzeichnungen aus insgesamt 125 Usad'by wurden dann in dem *Registerbuch der Übergabe von Gegenständen aus den größten Usad'by in Museen* (Registracionnaja kniga peredači predmetov iz krupnejšich usadeb v muzej)[149] festgehalten.

Heute aber stellt sich eine drängende Frage: Wenn die Emissäre der Museumsabteilung tatsächlich so aktiv gearbeitet haben (und unter ihnen waren durchaus auch Menschen mit großer Reputation, etwa Pavel Sergeevič Šeremetev oder Mamurovskij[150]), warum waren dann die Verluste auf den Usad'by so gewaltig? Freilich wurde auch einiges gerettet, so stellte der Emissär aus Baratynskijs Usad'ba *Mara* 96 Schachteln mit Papieren von Anton Antonovič Del'vig sicher[151], unter ihnen auch einen Brief von Aleksandr Sergeevič Puškin.

[149] Das Registerbuch der Übergabe von Gegenständen aus den Usad'by des Adels in Museen befindet sich im Bestand des Moskauforschers P. N. Miller, in der Abteilung für schriftliche Quellen (Otdel pis'mennych istočnikov – OPI) des *Staatlichen Historischen Museums* (Gosudarstvennyj istoričeskij muzej – GIM) (Fond 134, Dokument 185).

[150] Ljudmila I. Ivanova, „Vyvoz iz usadeb chudožestvennych cennostej", in: *Pamjatniki otečestva* 25 (1992), 71–75, 71.

[151] Baron Anton Antonovič Del'vig (1798–1831); Dichter, enger Freund aus der Lyzeumszeit Aleksandr S. Puškins, sie gaben zusammen in den Jahren 1830 und 1831 die Literaturzeitung *Literaturnaja gazeta* heraus.

Die Verluste hatten viele Gründe. Aus der Analyse der Rechenschaftsberichte der Emissäre wird deutlich, dass man ein besonderes Augenmerk auf die Katalogisierung von Bildern und Bibliotheken legte, während man zugleich den Abtransport von Artefakten der Usad'ba auf bessere Zeiten verlegen wollte. Die Bilder kamen teils in die *Tret'jakov-Galerie* (Tret'jakovskaja galereja), teils in das *Puškin-Museum für Schöne Künste* (GMII im. Puškina). Manche fanden sich in den Räumlichkeiten des *Staatlichen Museumfonds* (Gosmuzejfond) wieder, der im früheren *Englischen Klub* auf der Tverskaja-Straße untergebracht war. Archivbestände und Bibliotheken wurden in das *Rumjancev-Museum* (Rumjancevskij muzej) gegeben.[152] Nicht alles konnte abtransportiert werden, viele bereits katalogisierte und versiegelte Wertgegenstände blieben an Ort und Stelle in den Landgütern. Später wurden diese Siegel von den örtlichen Machthabern oft heimlich gelöst, und man übergab die Gegenstände der *Kultur- und Bildungskommission des Exekutivkomitees* (Kul'turno-obrazovatel'naja komissija Ispolkoma).[153]

Das, was man ins Machtzentrum des Landes brachte, ging nach und nach in der Masse einfach verloren, weil es keine korrekten Zuschreibungen gab. Aus *Otrada*, vorher im Besitz der Familie Orlov-Davydov (der Familie des legendären Liebhabers Katharinas II.)[154], wurden 68 verpackte Kisten mit Kostbarkeiten in das Depot des *Historischen Museums* in Moskau gebracht, wo sie drei Jahre lang unausgepackt lagen. Aus Forschungen zur Usad'ba der Familie Opočinin[155] weiß man, dass

---

[152] Ivanova, „Vyvoz iz usadeb chudožestvennych cennostej", 73.

[153] Evgraf V. Končin, *Ėmissary vosemnadcatogo goda*, Moskva 1981, 160; Končin, *Revoljuciej prizvannye*, 252.

[154] *Otrada* (vollständiger Name: Semënovskoe-Otrada): Usad'ba im Moskauer Gebiet am Ufer des Flusses Lopasnja. *Otrada* wurde vom Gafen Vladimir G. Orlov (1743–1831) gegründet. Nach nicht überprüfbaren Zeugnissen soll der berühmte klassizistische Architekt Vasilij I. Baženov (1737–1799) das Anwesen geplant haben. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts gehörte das Landgut dem Mäzen Graf Anatolij V. Orlov-Davydov (1837–1905), der am Hang vor dem Haupthaus eine Bronzebüste der Zarin Katharina II. mit folgender Inschrift aufstellen ließ: „Für Katharina die Große, die Wohltäterin des Geschlechts der Orlovs" („Екатерине Великой – благодетельнице рода Орловых"). 1917 begann die Ausraubung des Landguts: Anfang Februar 1918 wurden einige Gegenstände „für die Bedürfnisse der kulturaufklärerischen Kommission des Ispolkom" („для нужд культурно-просветительной комиссии исполкома"; zit. nach: Ruzvel't, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", 13) entfernt, am 31. Oktober 1918 wurde *Otrada* allerdings dann unter staatliche Bewirtschaftung gestellt, es wurden alle Kunstgegenstände katalogisiert, und als Verantwortliche für die Wirtschaft wurde die frühere Wirtschafterin der Orlov-Davydovs, A. D. Stepanova, eingestellt, die bis 1926 das Hab und Gut der Usad'ba bewahrte (vgl. Evgraf V. Končin, „Sokrovišča v oplombirovannych jaščikach", in: *Kuranty: istoriko-kraevedčeskij al'manach* 2 [1987], 307–318, 314; Vodarskij/Ivanova/Istomina, *Dvorjanskaja i kupečeskaja sel'skaja usad'ba v Rossii*, 582). Bereits 1918 war in vier Zimmern im ersten Stock der Usad'ba ein Museum eingerichtet worden, in den restlichen Räumen wurde eine landwirtschaftliche Schule untergebracht. 1925, als das Museum geschlossen wurde, brachte man in zwanzig Fuhren den ehemaligen Besitz der Orlovs und der Orlov-Davydovs weg (vgl. Končin, „Sokrovišča v oplombirovannych jaščikach", 315).

[155] Einer der Vorbesitzer war übrigens Konstantin Fëdorovič Opočinin (1808–1848), der

[…] механически считали, не делая различия между коробками с оловянными солдатиками и реликвиями войны 1812 года („три мундира, изъедены молью, орденские ленты“). Применительно к картинам был, похоже, один критерий – „картина в раме“, „картина в багетной раме“, „картина без рамы“.

[…] mechanisch gezählt wurde und man nicht zwischen Kisten mit Zinnsoldaten und Reliquien aus dem Krieg von 1812 unterschied („drei Dienströcke, von Motten beschädigt, Ordenbänder“). Bei den Bildern wurde anscheinend ein einziges Kriterium angewandt: „Bild im Rahmen“, „Bild im Rahmen aus Pappe“ und „Bild ungerahmt“.

Nach der Revision kam eine junge Buchhalterin auf das Gut, die achtzehnjährige Marija Nikolaevna Čeremovskaja (1901–1999), Tochter eines Polizeimeisters aus Uglič, die das Gymnasium absolviert hatte, Französisch lesen konnte, in Geschichte einigermaßen bewandert war und sich noch in den 1990er Jahren an das Geschehene erinnerte. Nach ihren Worten wurde das Schicksal der Sammlung vom Leiter des *Narobraz* (Otdel narodnogo obrazovanija; Abteilung für Volksbildung), Rybakov, entschieden: Auf seinen Befehl hin wurden Gegenstände im Freien verbrannt, das für das Museum Ausgewählte wurde dann nach Uglič gebracht, wobei die Bauern aus Mitleid mit den Pferden nicht alles bis in die Stadt transportierten. Ein weiterer Teil wurde in den Steinbruch einer Kaminfabrik geworfen; nur ein Teil des Familienarchivs, Bilder und Haushaltsgegenstände blieben im städtischen Museum erhalten.

Es gilt aber hinsichtlich dieses Themas noch einen anderen bemerkenswerten Vorgang in den ersten Jahren der Sowjetmacht zu beschreiben, und zwar die Gründung von Museen über das Leben auf den Usad'by selbst. In diesen Museen arbeiteten ehemalige Diener und Bauern als Kuratoren, Wachpersonal, Exkursionsführer und Direktoren. Dafür wurde mit *Jurino* bereits ein Beispiel angeführt. Als der Emissär Mamurovskij nach *Kurakino* (Usad'ba des überaus reichen Diamant-Fürsten Aleksandr Borisovič Kurakin[156]) kommt, ist er höchst erstaunt, alles in völliger Ordnung vorzufinden –, ein erfreuliches Ergebnis der Bewachung des Anwesens durch Bauern. Und als ein anderer Moskauer Emissär die Usad'ba *Borisogleb* der Familie Musin-Puškin[157] (heute wegen des Stausees

als Vorbild von Lermontovs Held Pečorin aus dem Roman *Ein Held unserer Zeit* (Geroj našego vremeni; 1840) bekannt ist. Zu folgendem Zitat siehe Kistenëva, „Usad'ba Opočininych v sele Šiškine“, 102–103.

[156] Fürst Aleksandr Borisovič Kurakin (1752–1818); russischer Diplomat, Senator, enger Freund von Zar Paul I., Begründer der Usad'ba *Nadeždino*. Wegen seiner Leidenschaft für Kostbarkeiten „Brillant-Fürst“ („бриллиантовый князь“) genannt.

[157] Anfang des 20. Jahrhunderts waren das alte Adelsgeschlecht der Musin-Puškiny die größten Grundbesitzer des Gouvernements von Jaroslavl'. Die Usad'ba *Borisogleb* war im Besitz des Grafen Aleksej Alekseevič Musin-Puškin (1870–1942). 1909 baute er das Herrenhaus aus Holz in Form des Hauptstädtischen Neoklassizismus um. Im Haus befanden sich einzigartige Schätze der Grafen Musin-Puškin: Gegenstände aus Gold und Silber, Ikonen, herausragende Gemälde der führenden Schulen Westeuropas und außerdem die gräfliche Bibliothek mit 5000 Büchern allein in französischer Sprache. Nach der Revolution wurde auf dem Gut die *Borisogleb-Landwirtschaftsschule* (Borisoglebskoe sel'skochozjajstvennoe učilišče) eingerichtet, wo

von Rybinsk nicht mehr existent) besichtigte, so sah er mit großem Erstaunen, dass ein früherer Schäfer aus dem riesigen, hundert Zimmer umfassenden Haus bereits ein Museum gemacht hatte. Diese glückliche Geschichte nahm aber dennoch, man ahnt es, kein gutes Ende. Denn bereits 1921 wurde das Museum wieder geschlossen, nachdem die Museen in Jaroslavl' und Rybinsk ihren Anteil an dem unermesslichen Vermögen von Musin-Puškin eingefordert hatten.[158]

In der russischen Literatur finden sich mindestens zwei wunderbare Beschreibungen dieser Situation: die Kurzgeschichte *Das Feuer des Chans* (Chanskij ogon'; 1924) von Michail Afanas'evič Bulgakov (1891–1940) und Michail Michajlovič Prišvins (1873–1954) Text *Der irdische Kelch. Das Jahr 19 des 20. Jahrhunderts* (Mirskaja čaša. 19-j god XX veka; 1922). In beiden Texten wird ein verlassenes Gutshaus von einem Sonderling bewacht, dem ehemaligen Kammerdiener des Gutsherrn Ion bei Bulgakov und – bei Prišvin – von einem Arbeiter in der Schule, der den Auftrag hat, die mit dem Siegel „MUSEUM DES USAD'BA-LEBENS" (MUZEJ USADEBNOGO BYTA) versehenen Räume in Ordnung zu halten. In beiden Erzählungen – wie wohl auch im richtigen Leben – gibt es kein tröstliches Ende. Bei Prišvin wird das Museum, das für den Helden (das *alter ego* Prišvins) die Verkörperung der höchsten christlichen Werte des Seins darstellt[159], zugunsten der notleidenden Dorfbevölkerung[160] von der Sowjetmacht aufgelöst. Bei Bulgakov wird das Schloss – und zusammen mit ihm das Museum – von dem plötzlich aufgetauchten ehemaligen Gutsherrn Tugaj-Bek angezündet. Er verkündet dabei: „Nichts wird zurückkehren. Alles ist zu Ende. Leugnen ist zwecklos" („Не вернётся ничего. Всё кончено. Лгать не к чему"[161]).

Und so können weder das Leben noch die Literatur eine eindeutige Antwort auf die Frage geben, die öfters von den Emissären gestellt wurde: Wer ist ein Vandale? Wer ist der Zerstörer? – und schließlich: Wer ist schuld?

10. Gebunden an die Luft: Schluss

In der Zeit von 1925–1929 wurden die meisten Usad'ba-Museen geschlossen (nur *Ostankino*, *Kuskovo*, *Abramcevo*, *Muranovo*, *Archangel'skoe* blieben als

man unter Beteiligung der Studenten Breitowoer Schweine züchtete und eine Kolchosewirtschaft einrichtete. Im Sommer 1940 wurde das ganze Gebiet im Zuge des Baus des Stausees von Rybinsk geflutet und alle Gebäude zerstört.

[158] Končin, *Revoljuciej prizvannye*, 72–76; 9–15.

[159] Michail M. Prišvin, „Mirskaja čaša. 19-j god XX veka", in: Prišvin, *Sobranie sočinenij v 3 t.*, hg. v. Lilija A. Rjazanova/Jana Z. Grišina, t. 1: *Kaščeeva cep'. Mirskaja čaša. 19-j god XX veka*, Moskva 2006, 583–667, 604.

[160] Ol'ga A. Bogdanova, *Usad'ba i dača v russkoj literature XIX–XXI vv. Topika. Dinamika. Mifologija*, Moskva 2019, 184–190.

[161] Michail A. Bulgakov, „Chanskij ogon'", in: Bulgakov, *Sobranie sočinenij v 10 t.*, hg. v. Viktor V. Petelin, t. 2: *Rokovye jajca. Povesti, rasskazy, fel'etony, očerki, mart 1924 – mart 1925*, Moskva 1995, 103–120, 119.

Museen offen; als eines der letzten Museen wurde *Ostaf'evo* durch einen Beschluss des Moskauer Sowjets geschlossen[162]), die Wertgegenstände wurden zwischen den Museen der Hauptstadt aufgeteilt oder ins Ausland verkauft. Die meisten der Mitglieder der *Gesellschaft zur Erforschung der russischen Usad'ba* (Obščestvo izučenija Russkoj Usad'by), die im Jahre 1922 gegründet worden war, wurden 1929 verhaftet und in den GULAG geschickt. Die tolerante Haltung gegenüber der Usad'ba-Kultur, wie sie in Zeiten des NĖP gezeigt worden war, kam damit an ihr Ende.

Aber ist es tatsächlich berechtigt, das Jahr 1925 oder auch das Jahr 1929 als Ende der Usad'by zu definieren und damit die bisher dem Jahr 1917 zugeschriebenen Entwicklungen in diese Jahre zu verschieben? War damit tatsächlich das Ende des Usad'by verbunden? Ich bin überzeugt, dass bei genauerer Betrachtung diese eigenartige Usad'ba-Kultur – vielleicht in ungewohnten Formen – dennoch nicht aufhörte zu existieren, und zwar nicht nur in jenen besonderen und seltenen Fällen, in denen die Usad'by den Status eines Museums erhielten und damit gewissermaßen ‚konserviert' wurden. Denn es gab auch zwei andere Umstände, die vermuten lassen, dass das Usad'ba-Leben in den folgenden Jahren weiter existierte:

Zum einen ist dies der Versuch einer Rekonstruktion der Usad'by der Vergangenheit in Kreisen der Emigration und damit außerhalb Russlands: so zum Beispiel Ivan Alekseevič Bunin (1870–1953) in Grasse, Rachmaninov in Rambouillet und in Senar oder auch Grigorij Nikolaevič Trubeckoj (1873–1930) in Clamart bei Paris, wo er eine kleine Usad'ba kaufte und alle seine Verwandten beherbergte, die aus Russland geflohen waren.[163]

Die zweite Form, die man mit einiger Vorsicht vielleicht als ‚mythenbildende' (мифотворчество) bezeichnen könnte, manifestiert sich in einem ganz anderen Medium, nämlich dem der Erinnerung. Ich meine damit die Usad'ba-Vergangenheit in den Erinnerungen sowohl derjenigen, die nach 1917 Russland verlassen hatten, als auch derjenigen, die in Russland geblieben waren. Dabei spreche ich nicht nur von so großen Autoren wie Ivan Alekseevič Bunin, Michail Andreevič Osorgin (1878–1942), Boris Konstantinovič Zajcev (1881–1972) und Vladimir Vladimirovič Nabokov, in deren Werken das Thema Usad'ba prominent ist. Denn bereits 1917 beginnen viele der nunmehr enteigneten Besitzer von Usad'by, ihre Erinnerungen über das zurückliegende Leben aufzuzeichnen, und das häufig unter Umständen, die dafür überhaupt nicht geeignet schienen. So schrieb Evgenij Nikolaevič Trubeckoj[164] seine Erinnerungen *Aus der Vergangenheit* (Iz prošlogo) Anfang März 1917 unter „dem Bellen von Maschinengewehren und

[162] Poljakova, „Usadebnoe nasledie posle 1917 goda", 21–26.

[163] Smirnova, „‚Tebe, mat', nežnaja, dragaja …', 71.

[164] Fürst Evgenij Nikolaevič Trubeckoj (1863–1920); Philosoph, Rechtswissenschaftler, Publizist. Bruder von Grigorij Trubeckoj (siehe Anmerkung 81).

Schreien der revolutionären Horde auf der Straße“[165]. Oder Anna Dmitrievna Samarina[166] (1872–1953), aus der Familie des bekannten Slawophilen Jurij Fëdorovič Samarin[167], schreibt auf Bitten einer Verwandten die Chronik ihrer Familie und des Usad'ba-Lebens im schrecklichen Jahr 1940.[168]

Diese Liste ließe sich lange fortführen. Es ist bemerkenswert, dass Aleksandr Aleksandrovič Blok (1880–1921), der, wie man heute annimmt, 1918 einen vollumfänglichen Schutzbrief für *Šachmatovo* (das mit den Namen Andrej Nikolaevič Beketovs[169] und Dmitrij Ivanovič Mendeleevs[170] verbunden ist) erhalten hatte, sich nicht um seine Usad'ba kümmerte. Er nahm mit gewisser Demut den dort geschehenen Brand in Kauf, schrieb aber dennoch immer wieder erinnernde Passagen in seine Notizbücher: „Warum habe ich heute Nacht in den Träumen an *Šachmatovo* so viele Tränen geweint?“ („Отчего я сегодня ночью так обливался слезами в снах о Шахматове?“; 12. Dezember 1919); „Träume, wieder Träume: Šachmatovo, insbesondere“ („Сны, сны опять: Шахматово – по-особенному.“; 20. März 1919).[171]

Eine lapidare Erklärung für dieses Phänomen gibt Marina Ivanovna Cvetaeva (1892–1941) in ihrer Rezension zu Sergej Michajlovič Volkonskijs[172] Buch *Heimat* (Rodina), das dieser seinem zerstörten Landgut *Pavlovka* gewidmet hatte:

Теперь скажу вещь, которая, как все простые вещи, прозвучит чудовищно: Революция, отняв у кн[язя] Волконского Павловку […], оказала ему услугу. Иногда освобо-

[165] „под лай пулемета и крики революционной толпы на улице“ (Smirnova, „‚Tebe, mat', nežnaja, dragaja …‘, 70).

[166] Anna Dmitrievna Samarina (1872–1953); Verfasserin der Memoiren *Familienchronik der Samarins* (Semejnaja chronika Samarinych; erstmals publ. 2006).

[167] Jurij Fëdorovič Samarin (1819–1876); Publizist, slawophiler Philosoph.

[168] Natal'ja A. Aleksandrova, „Vospominanija Anny Dmitrievny Samarinoj“, in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 136–140.

[169] *Šachmatovo* wurde 1874 vom Großvater des Dichters Aleksandr Blok, dem Gelehrten, Botaniker, Geographen und Begründer der Geographie der Pflanzen, Andrej Nikolaevič Beketov (1825–1902), erworben.

[170] Unweit von *Šachmatovo*, im Dorf Boblovo, lag die Usad'ba von Dmitrij Ivanovič Mendeleev (1834–1907), Chemiker, der das Periodensystem erfand, das nach ihm benannt wurde. Blok heiratete dessen Tochter, Ljubov' Dmitrievna Mendeleeva-Blok.

[171] Aleksandr A. Blok, *Zapisnye knižki, 1901–1920*, hg. v. Vladimir N. Orlov, Moskva 1965, 439, 453.

[172] Fürst Sergej Michajlovič Volkonskij (1860–1937); Regisseur, Kritiker, Verfasser von Memoiren, Enkel des Dekabristen Sergej Grigor'evič Volkonskij; von 1899–1917 Direktor der Kaiserlichen Theater, von 1912–1914 Direktor der Kurse für rhythmische Gymnastik in Petersburg. Sein liebster Rückzugsort war *Pavlovka*, das Gut der Volkonskie im Gouvernement von Tambov. Im Sommer 1895, als sich Volkonskij dort aufhielt, schrieb er einen Vorlesungszyklus über russische Geschichte und Literatur, den er dann im folgenden Jahr an der Universität von Boston hielt. 1917 wurde das Gut enteignet, das Haus niedergebrannt. Im Winter 1921 verließ Volkonskij Russland und lebte von 1926 an in Paris, wo er eine der wichtigsten Figuren der russischen Emigration wurde. Er wurde Direktor des Russischen Konservatoriums in Paris; hielt Vorträge in verschiedenen europäischen Städten. Am 23. Januar 1930 hielt er an der Universität Freiburg eine Vorlesung über das Thema „Bilder russischer Kultur in der Vergangenheit“.

ждение приходит извне. В начале Революции было у меня такое шутливое изречение: „Крестьян в 1603 г. прикрепили к земле, дворян (в 1918 г.) – к воздуху". Памятуя закон небесного тяготения, скажу, что такое прикрепление […] не худшее.[173]

Ich sage nun eine Sache, die, wie alle einfachen Dinge, ungeheuerlich klingt: Die Revolution, die dem Fürsten Volkonskij *Pavlovka* genommen hat […], hat ihm einen Dienst erwiesen. Manchmal kommt die Befreiung von außen. Zu Beginn der Revolution hatte ich einen scherzhaften Spruch: „Die Bauern hat man im Jahre 1603 an die Erde gebunden, die Adeligen (1918) – an die Luft." Wenn man sich an die himmlische Anziehungskraft erinnert, so sage ich, dass eine solche Anbindung […] nicht das Schlimmste ist.

Meine Ausführungen sollten zeigen, dass die Usad'by auch in den Zeiten ihrer vermeintlichen Zerstörung tatsächlich als ‚Orte der Muße' weiterlebten und wahrscheinlich noch bis heute weiterleben. So manifestiert sich das in der russischen Kultur befremdlich anmutende Konzept der Muße gerade in den Usad'by auf eine überaus schillernde und zugleich das Schicksal dieses Landes illustrierende Weise.

Literaturverzeichnis

Aleksandrova, Natal'ja A., „Vospominanija Anny Dmitrievny Samarinoj", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 136–140.

Bljumin, Georgij Z., „Knjažeskij nekropol' v Nikolo-Urjupine", in: Bljumin, *Rublevka, skrytaja ot postoronnich glaz. Istorija starinnoj dorogi*, Moskva 2015, 230–240.

Blok, Aleksandr A., *Zapisnye knižki, 1901–1920*, hg. v. Vladimir N. Orlov, Moskva 1965.

Bogdanova, Ol'ga A., *Usad'ba i dača v russkoj literature XIX–XXI vv. Topika. Dinamika. Mifologija*, Moskva 2019.

Bulgakov, Michail A., „Chanskij ogon'", in: Bulgakov, *Sobranie sočinenij v 10 t.*, hg. v. Viktor V. Petelin, t. 2: *Rokovye jajca. Povesti, rasskazy, fel'etony, očerki, mart 1924 – mart 1925*, Moskva 1995, 103–120.

Buturlin, Michail D., *Zapiski grafa M. D. Buturlina v 2 t.*, hg. v. Marta A. Poljakova, t. 1, Moskva 2006.

Cheauré, Elisabeth/Stroganov, Michail V., „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82.

Chodasevič, Vladislav F., „Poezdka v Porchov. Iz sovetskich vospominanij", in: *Literaturnoe obozrenie* 11 (1989), 106–112.

Čukovskij, Kornej I., *Čukokkala. Rukopisnyj al'manach Korneja Čukovskogo*, Moskva 1979.

Cvetaeva, Marina I., „Kedr. Apologija (O knige kn. S. Volkonskogo ‚Rodina')", in: *Novyj mir* 7 (1991), 162–176.

Davydov, Aleksandr V., *Zapisi togo nemnogogo, čto ostalos' u menja v pamjati o našej žizni v Kulevatove posle oktjabrja 1917 goda*, Moskva 2013.

[173] Marina I. Cvetaeva, „Kedr. Apologija (O knige kn. S. Volkonskogo ‚Rodina')", in: *Novyj mir* 7 (1991), 162–176, 167.

Davydov, Anatolij I., „Vospominanija V. V. Timofeevoj (Počinkovskoj) ‚Šest' let v Michajlovskom'", in: Vladimir S. Bozyrev (Hg.), *Michajlovskaja puškiniana. Vypusk 1*, Moskva 1996, 5–28.

Djagilev, Sergej P., „V čas itogov. Reč'", in: *Vesy* 2,4 (1905), 45–46.

Forš, Ol'ga D., *Sumašedšij Korabl'. Roman*, Leningrad 1931.

Forsch, Olga, *Russisches Narrenschiff. Roman*, übers. v. Christiane Pöhlmann, Berlin 2020.

Galičenko, Anna A., „Muchalatka", in: Marija V. Naščokina (Hg.), *Dvorjanskie gnezda Rossii. Istorija, kul'tura, architektura. Očerki*, Moskva 2000, 310–317.

Golicyn, Kirill N., *Zapiski knjazja Kirilla Nikolaeviča Golicyna*, hg. v. Boris P. Kraevskij, Moskva 1997.

Golicyn, Sergej M., *Zapiski ucelevšego*, Moskva 1990.

Greč, Aleksej N., *Venok usad'bam*, Moskva 2006.

Iudin, Andrej I./Iudina, Svetlana A., *Zamok Šeremetevych. Zolotaja mečta dvorjanstva*, Nižnij Novgorod 2010.

Ivanov, Michail V., „Spasenie kul'turnych cennostej Smolenskich usadeb vo vremja Graždanskoj vojny", in: *Russkaja usad'ba* 23,7 (2000), 122–143.

Ivanova, Ljudmila I., „Vyvoz iz usadeb chudožestvennych cennostej", in: *Pamjatniki otečestva* 25 (1992), 71–75.

Kaljakina, Aleksandra V., „Podmoskovnaja usad'ba Vyšnie Gorki", in: *Nauka i žizn'* 3 (2001), 102–108.

Kistenëva, Svetlana V., „Usad'ba Opočininych v sele Šiškine. Iz istorii chudožestvennogo sobranija", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 99–112.

Komarovskaja, Antonina V., *Grafika M. M. Osorginoj. Obrazy minuvšego. Kniga-al'bom*, Sergiev Posad 2002.

Končin, Evgraf V., *Ėmissary vosemnadcatogo goda*, Moskva 1981.

– *Revoljuciej prizvannye. Rasskazy o moskovskich ėmissarach*, Moskva 1988.

– „Sokrovišča v oplombirovannych jaščikach", in: *Kuranty: istoriko-kraevedčeskij al'manach* 2 (1987), 307–318.

Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Lenin, Vladimir I., „Doklad o revoljucii 1905 goda", in: Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij v 55 t.*, Izd. 5, t. 30: *Ijul' 1916 – fevral' 1917*, Moskva 1962, 306–328.

Majakovskij, Vladimir V., „Nadoelo", in: Majakovskij, *Polnoe sobranie proizvedenij v 20 t.*, t. 1: *Stichotvorenija 1912–1923*, hg. v. Vera N. Terechina, Moskva 2013, 82–83.

Mansurova, Marija F., „Detskie gody", in: Natal'ja F. Tjagunova (Hg.), *Samariny. Mansurovy. Vospominanija rodnych*, Moskva 2001, 2–96.

[N. N.], „O lišenii byvšich pomeščikov prava na zemlepol'zovanie i proživanie v prinadležavšich im do Oktjabr'skoj revoljucii chozjajstvach", in: *Sobranie zakonov i rasporjaženij Raboče-Krest'janskogo Pravitel'stva SSSR*, 3 aprelja 1925, Nr. 21, Otdel pervyj, Stat'ja 136, 257–260.

– „O porjadke vyselenija byvšich pomeščikov i likvidacii imi imuščestvennych otnošenij. Dekret VCIK i SNK RSFSR ot 22 ijunja 1925 g. (SU 1925 g., Nr. 44, st. 238)", in: Nikolaj D. Kazancev/O. I. Tumanova (Hg.), *Sbornik dokumentov po zemel'nomu zakonodatel'stvu SSSR i RSFSR. 1917–1954*, Moskva 1954, 236–238.

Pasternak, Boris, *Geleitbrief. Entwurf zu einem Selbstbildnis*, übers. v. Gisela Drohla, Köln/Berlin 1958.

Pasternak, Boris L., *Ochrannaja gramota*, Leningrad 1931.

Pasternak, Evgenij B./Pasternak, Elena V., „Kommentarij", in: Boris L. Pasternak, *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 t.*, hg. v. Evgenij B. Pasternak u. Elena V. Pasternak, t. 3: *Proza*, Moskva 2004, 551–576.

Petrova, Julija V., „Svetlejšie iz Skovorodkina: provincial'naja žizn' stoličnoj aristokratii", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 199–216.

Poljakova, Marta A., „Usad'ba i eë vladel'cy posle 1917 g. Dokumenty i vospominanija", in: *Russkaja usad'ba* 38,22 (2017), 230–238.

– „Usadebnoe nasledie posle 1917 goda", in: *Russkaja usad'ba* 40,24 (2018), 20–26.

Potresov, Vladimir A., „Cholomki", in: *Naše nasledie* 46 (1998), 18–27.

Prišvin, Michail M., „Mirskaja čaša. 19-j god XX veka", in: Prišvin, *Sobranie sočinenij v 3 t.*, hg. v. Lilija A. Rjazanova/Jana Z. Grišina, t. 1: *Kaščeeva cep'. Mirskaja čaša. 19-j god XX veka*, Moskva 2006, 583–667.

Pyljaev, Michail I., *Staraja Moskva. Rasskazy iz byloj žizni pervoprestol'noj stolicy*, Moskva 1990.

Ruzvel't, Priscilla, „Sud'ba usadeb Rossii i ich sokrovišč. 1917–1930", in: *Russkaja usad'ba* 31,15 (2009), 7–24.

Šamšilina, Svetlana G., „Ličnye materialy knjazej Golicynych v GMU Archangel'skoe", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 160–172.

Šeremetev, Pavel S., „Poezdka v Jurino. 18–25 aprelja 1906 g. Vospominanija. Černovik (publikacija I. N. Sljun'kovoj)", in: *Russkaja usad'ba* 20,4 (1998), 161–170.

Sljun'kova, Inessa N., „Privolžskij zamok Jurino kak primer ėlitarnogo stroitel'stva i architektury pozdnego romantizma i ėklektiki", in: Tat'jana G. Malinina u. a. (Hg.), *Kabinet učenogo: naučnye stat'i, publikacii, ėsse. Sbornik, posvjaščennyj 50-letnemu naučnomu jubileju V. P. Tolstogo*, Moskva 2006, 66–93.

Smirnova, Kira V./Voznesenskaja, Tat'jana I., „Semejnaja chronika podmoskovnoj Šelkovki Smirnovych", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 238–264.

Smirnova, Tat'jana V., „‚Tebe, mat' nežnaja, dragaja …'. (Semejnaja atmosfera v usad'be knjazej Trubeckich i ich potomkov)", in: *Russkaja usad'ba* 28,12 (2006), 69–81.

Stroganova, Evgenija N., „Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'. Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Šubina, Tamara V., „Usad'ba Gorki i sud'ba ee kollekcii", in: *Tret'jakovskaja galereja/The Tretyakov Gallery* 12,3 (2006), 42–55.

Timofeev, Aleksandr G., „Moja rodina – Muchanki", in: Valentina N. Jasinskaja (Hg.), *Čtob ne raspalas' svjaz' vremen. Grigorovskij sbornik*, Moskva 1997, 98–100.

Timofeeva (Počinkovkaja), Varvara V., „Šest' let v Michajlovskom", in: *Institut Russkoj Literatury, Rukopisnyj otdel (IRLI RO)*, 14487/L XXXIV/ b 7.

Tret'jakova, Tat'jana A., *Venok Opočininu. Sbornik: dokumenty, kommentarii, soobščenija, očerki*, Myškin 1999.

Trockij, Lev D., *Moja žizn'. Opyt avtobiografii*, hg. v. Nikolaj S. Simonov u. a., Moskva 1991.

Trofimov, Andrej (Aleksandr A. Trubnikov), *Ot Imperatorskogo muzeja k blošinomu rynku*, Moskva 1999.

Trubeckoj, Evgenij N., „Iz prošlogo", in: Andrej V. Trubeckoj (Hg.), *Knjaz'ja Trubeckie. Rossija vosprjanet*, Moskva 1996, 7–44.

Trubeckoj, Grigorij N., „Gody smut i nadežd (1917–1919)", in: Andrej V. Trubeckoj (Hg.), *Knjaz'ja Trubeckie. Rossija vosprjanet*, Moskva 1996, 45–122.

– *Gody smut i nadežd (1917–1919)*, Montreal 1981.

Vasil'čikov, Georgij I., „Lotarevskaja ‚Kniga sudeb'", in: *Naše nasledie* 39–40 (1997), 58–87.
Vjazemski, Anna, *Gorstka ljudej. Roman*, übers. v. Nina Chotinskaja, Moskva 2001.
Vodarskij, Jaroslav E./Ivanova, Ljudmila V./Istomina, Ėnessa G. u. a., *Dvorjanskaja i kupečeskaja sel'skaja usad'ba v Rossii XVI–XX vekov. Istoričeskie očerki*, hg. v. Ljudmila V. Ivanova, Moskva 2001.
Vrangel', Nikolaj E., *Vospominanija. Ot krepostnogo prava do bol'ševikov*, hg. v. Alla Zejde, Moskva 2003.

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen

Aida Razumovskaja

1. Von der Adelskultur zum sowjetischen Vorzeigeprojekt

Am 12. August 1928 wurde der erste *Kultur- und Erholungspark* (Park kul'tury i otdycha) für Werktätige eröffnet. Die Direktorin, Betti Glan[1], beschrieb später, wie diese Idee entstand und schließlich auch realisiert wurde:

Я знала из книг, что многие века существует садово-парковое искусство. Вспомнились имена Растрелли, Гонзаго, Кваренги, Ленотра, Леблона, других знаменитых создателей в XVII–XVIII веках дворцов-парков в Версале, Шенбрунне, Сан-Суси, вилле Боболи и вилле Д'Эсте в Италии, вспомнился Ференц Лист, его „Фонтаны Д'Эсте". Лучшие архитекторы мира создавали прекрасные русские дворцовые парки в Петергофе, Павловске, Архангельском, Кускове, Останкине, Нескучном. Но то были, как правило, парки при царских резиденциях или владениях сиятельных особ. Простой народ и близко к ним не подпускали. Нам же предстояло в сложных условиях 20–30-х годов создать первый в стране, новый по форме и по содержанию парк для простых советских людей, для их радости и отдыха.[2]

Ich wusste aus der Literatur, dass über Jahrhunderte hinweg eine Garten- und Parkkultur existiert hat. Die Namen Rastrelli[3], Quarenghi[4], Le Nôtre[5], Le Blond[6] und andere berühmte Gartenarchitekten des 17. und 18. Jahrhunderts in Versailles, Schönbrunn, Sans-Soussi, Giardino di Boboli und Villa d'Este in Italien kamen mir in Erinnerung, auch Ferencz Liszts *Les Jeux d'eaux à la Villa d'Este*. Die wunderbaren russischen Schlossparks in Peterhof, in Pavlovsk, in Archangel'sk, in Kuskovo, in Ostankino, in Neskučnoe

[1] Betti Nikolaevna Glan (geb. Betti Naumovna Mandel'cvajg, 1903–1992); sowjetische Kulturpolitikerin, seit 1950 Direktorin und künstlerische Leiterin des Moskauer Gor'kij-Parks, 1937 wegen „Trotzkismus" verhaftet und interniert, in der Tauwetterperiode rehabilitiert; Anmerkung EC.

[2] Betti N. Glan, *Park Gor'kogo. Načalo istorii*, Moskva 2013, 42–43.

[3] Bartolomeo Francesco Rastrelli (1700–1771; gestorben in Sankt Petersburg); russischer Baumeister italienischer Herkunft, einer der wichtigsten Architekten beim Ausbau Sankt Petersburgs (u. a. Winterpalais, heute Museum *Eremitage*); Anmerkung EC.

[4] Giacomo Quarenghi (1744–1817; gestorben in Sankt Petersburg); italienischer Architekt, seit 1779 in Russland tätig; Anmerkung EC.

[5] André Le Nôtre (auch Le Nostre; 1613–1700); französischer Landschafts- und Gartengestalter; Anmerkung EC.

[6] Jean-Baptiste Alexandre Le Blond (russisch Žan Batist Leblon; 1679–1719; gestorben in Sankt Petersburg); französisch-russischer Architekt und Gartenarchitekt, seit 1716 in Russland tätig; Anmerkung EC.

wurden von den besten Architekten der Welt angelegt.[7] Aber das waren in der Regel Parks bei Zarenresidenzen oder in Anwesen von hochgestellten Persönlichkeiten. Das einfache Volk ließ man nicht einmal in die Nähe. Aber uns gelang es, unter den schwierigen Bedingungen der 20er und 30er Jahre im Land den ersten Park, neu in Form und Inhalt, für einfache sowjetische Menschen zu schaffen, zu ihrer Freude und zu ihrer Erholung.

Die gesellschaftlichen Umbrüche veränderten auch das Verhältnis zur Natur und zur Erholung: Der sowjetische Staat löste die Gärten und Parks auf, wie sie für die ‚alte Welt' charakteristisch gewesen waren, und gründete Parks „des Beschwingtseins und der Masse"[8] (V. Majakovskij) für die aktive Erholung der Werktätigen.

Dieser neue Typus eines Parks, „Park-Kombinat"[9] („парк-комбинат"), „Park – Fabrik des Fünfjahresplans" („парк – цех пятилетки"), „Klub unter freiem Himmel" („клуб под открытым небом"), war hinsichtlich des *dosug*[10] prinzipiell anders konzipiert als in vorangegangenen Epochen, denn Erholung wurde zwar nunmehr nicht mehr direkt der Arbeit gegenübergestellt, jedoch als deren durchaus erwünschte Ergänzung gesehen[11], wobei die Erhöhung der „Produktivität" und damit ein Bezug zur Arbeit immer mitgedacht wurden:

Взаимно дополняя друг друга, они [труд и отдых] создают условия, способствующие росту производительности труда, повышая уровень материального и культурно-бытового положения рабочего класса и трудового крестьянства, создают предпосылки расширения базы культурного отдыха для трудящихся масс, а оздоровляющий, активизирующий отдых в свою очередь повышает в огромной мере производительность труда …[12]

Indem sie [Arbeit und Erholung] sich gegenseitig ergänzen, schaffen sie Bedingungen, die das Wachstum der Produktionsarbeit beschleunigen, das Niveau der materiellen und alltagskulturellen Lage der Arbeiterklasse und der arbeitenden Bauernschaft verbessern, die Voraussetzungen zur Erweiterung der Basis der kulturellen Erholung der Massen von Werktätigen schaffen, und eine gesundheitsfördernde, aktivierende Erholung erhöht ihrerseits in hohem Maße die Produktivität der Arbeit …

---

[7] Zu den Schicksalen der Parks und *Usad'by* (Landgüter) vgl. den Beitrag von Ekaterina Dmitrieva in diesem Band; Anmerkung EC.

[8] „Входи, товарищ, в темп городской, в парк размаха и массы!"; Schlussverse aus Vladimir Vladimirovič Majakovskijs (1893–1930) Gedicht von 1928 *Čto takoe park?* (Was ist ein Park?); Anmerkung EC.

[9] „Kombinat" = Zusammenschluss mehrerer Industriekomplexe in sozialistischen Staaten; Anmerkung EC.

[10] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[11] Vgl. dazu den einführenden Beitrag von Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[12] Leonid B. Lunc, *Parki kul'tury i otdycha*, Moskva/Leningrad 1934, 48.

Bei der Organisation der Erholung in sowjetischen Parks waren zwei Thesen von besonderer Bedeutung:

Первое. В стране социализма, где работает все трудоспособное население, отдых имеет особое значение, потому что это отдых не только от труда, но и для труда, его сущность в восстановлении рабочей энергии и одновременно в духовном обогащении. Второе. Досуг служит гармоническому развитию личности, выявлению творческих склонностей и способностей, не связанных с основной профессией, что в массовом масштабе возможно только в социалистической стране.[13]

Erstens. Im Lande des Sozialismus, wo die arbeitsfähige Bevölkerung arbeitet, kommt der Erholung eine besondere Bedeutung zu, weil diese Erholung nicht nur eine solche von der Arbeit, sondern auch für die Arbeit ist, die Eigenart dieser Erholung besteht in der Wiederherstellung der Arbeitsenergie und zugleich der geistigen Bereicherung. Zweitens. *Dosug* dient der harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit, der Entdeckung von schöpferischen Neigungen und Fähigkeiten, die unabhängig vom eigentlichen Beruf sind, und dies ist in großem Maßstab nur in einem sozialistischen Land möglich.

Die *Parks der Kultur und Erholung* stellten die Realisierung des sowjetischen, ideologisch fundierten Projekts dar: zum einen als Platz der Erholung für die Arbeitenden und zum anderen als Raum für die ideologische Einwirkung auf sie.[14] Der vorliegende Beitrag will analysieren, welche Gedanken und Absichten mit dem sowjetischen Park verbunden waren und wie sich dieser historisch entwickelt hat.[15]

2. Zwischen Spektakel und Erholung

In ihren Memoiren *Gor'kij-Park. Der Anfang der Geschichte* erzählt B. Glan über talentierte Künstler, Architekten, Ingenieure, Bildhauer und Gärtner, die von der Perspektive und Bedeutung der Arbeit im Park und ihrer gemeinsamen Aufgabe, ein wildes Gelände in ein Paradies zu verwandeln, ehrlich begeistert waren. B. Glan berichtet, ohne ihren Stolz zu verbergen, über die Organisation von Festtagen und eindrucksvollen Spektakeln, für die der Park berühmt war. So beschreibt sie Paraden und Feste zu Ehren der Roten Armee, die jedes Jahr am 23. Februar stattfanden:

---

[13] Glan, *Park Gor'kogo*, 105.

[14] Vgl. Michail N. Zolotonosov, „Γλυπτοκρατος. Sovetskaja sadovo-parkovaja skul'ptura 1930-ch godov. Issledovanie nemogo diskursa", in: Zolotonosov, *Slovo i Telo. Seksual'nye aspekty, universalii, interpretacii russkogo kul'turnogo teksta XIX–XX vekov. Sbornik statej*, Moskva 1999, 570–765; Katarina Kucher, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012; Ljudmila A. Mjasnikova/Natal'ja L. Šajgardanova, *Sovetskij Edem*, Ekaterinburg 2016.

[15] Vgl. Aida G. Razumovskaja, „Sovetskaja Moskva: ot gorodskogo sada k parku kul'tury i otdycha trudjaščichsja", in: Razumovskaja, *Sady rossijskoj poėzii (ot simvolizma do postmodernizma). Monografija*, Sankt-Peterburg 2014, 363–396.

Тысячи воинов с лозунгами и плакатами проходили под музыку духовых оркестров на лыжах по замерзшей реке [...]. Набережные с обеих сторон реки заполняли множество людей, наблюдавших и лыжный военный парад, и состязания по бегу на лыжах за автомашинами и мотоциклами. Праздник продолжался вечером на всех катках парка – соревнования мастеров фигурного катания и скоростного бега сменялись костюмированными балами танцоров на льду и выступлениями кукольников и театра масок. Веселая музыка, звучавшая по всему парку, эффектная иллюминация, ледяные скульптуры на снежных валах, тысячи конькобежцев на аллеях и площадях парка, бегущих то парами, то в одиночку, а то целым ‚поездом', вытянувшись в длинную цепочку, создавали ощущение коллективного праздника.[16]

Tausende von Soldaten mit Losungen und Plakaten fuhren auf Skiern zu Musik von Blasorchestern den zugefrorenen Fluss entlang. [...] An den Ufern auf beiden Seiten standen viele Menschen, die sowohl die militärische Parade auf Skiern als auch Skilanglauf-Wettbewerbe hinter Autos und Motorrädern beobachteten. Der Festtag fand seine Fortsetzung auf allen Eisbahnen des Parks, Wettbewerbe von Eiskunstläufern und Eisschnellläufern, Kostümbälle für Eistänzer und Aufführungen von Puppen- und Maskentheater. Fröhliche Musik, die über den ganzen Park hinweg erklang, effektvolle Beleuchtung, Eisskulpturen auf Schnee, Tausende von Schlittschuhläufern, die entweder paarweise oder allein liefen oder in ganzen „Zügen", in einer langen Reihe gezogen –, all das ergab den Eindruck eines kollektiven Festtags.[17]

Es ist offensichtlich, dass dieses Mosaik aus Wettbewerb und Unterhaltung darauf abzielte, die Besucher körperlich abzuhärten und damit auch ihre Gesundheit zu verbessern, ihre Energie zu steigern und Fröhlichkeit zu vermitteln: „[T]ausende Menschen konnten Schlittschuhlaufen und Skifahren, Eis- und Schneeberge hinunterrodeln, ‚finnische Schlitten' [Tretschlitten] fahren, oder einfach entlang der schön beleuchteten Alleen spazieren gehen, inmitten von schneebezuckerten Sträuchern und Bäumen."[18]

Die feiertäglichen Aktionen, an die sich B. Glan erinnert, dienten dazu, etwas Erreichtes ästhetisch zu begleiten, und zwar die „kulturelle Erholung" („культурный отдых"[19]). Es ist kein Zufall, dass in Reiseführern immer wieder zu lesen ist: „Im Park ist es herrlicher als an anderen Plätzen, man spürt die Lebensfreude, für die das Proletariat gekämpft hat und kämpft".[20]

Im Programm dieses *Zentralen Parks der Kultur und Erholung* waren nach den Worten der Direktorin sowohl traditionelle Volksvergnügungen (Trojka-

[16] Glan, *Park Gor'kogo*, 74.

[17] Glan, *Park Gor'kogo*, 73.

[18] „тысячи людей могли заниматься конькобежным и лыжным спортом, кататься с ледяных и снежных гор, на финских санях, или просто гулять по красивым иллюминированным аллеям среди запорошенных снегом кустов и деревьев." (Glan, *Park Gor'kogo*, 73).

[19] Vgl. dazu die Beiträge von Elisabeth Cheauré, Ljudmila Kuznecova und Aleksandra Kasatkina im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[20] „в Парке ярче, чем во многих других местах, ощущается радость жизни, за которую боролся и борется пролетариат." (*Parki kul'tury i otdycha 1934. Putevoditel'*, Moskva 1934, 5).

fahren, Karussell) als auch neuartige Vergnügungen (Wettbewerbe auf Eis und Schnee, Tanzaufführungen und Darbietungen auf dem Eis) vorgesehen. Besonders populär waren das *Maskentheater auf dem Eis* mit den Clowns Pat & Patachon[21], Marusja und Žoržik[22], der „fröhlichen Kuh", und die erste, 1931 gegründete Eistanzschule. Der Park stand für Gastspiele der besten Theater der Hauptstadt und anderer Städte offen, für *Allrussische Olympiaden der Amateurkünstler*, Komponistentreffen, Sängerwettbewerbe, Tage des Buches, Tage der Literatur. Die Zuschauer waren beeindruckt von den „poetischen und erregenden" („поэтичные и волнующие") Bildern des *Theaters auf dem Wasser*, wo die Natur selbst als natürliche Kulisse fungierte, was den Aufführungen einen besonderen Reiz verlieh:

Феерически выглядели вечерние спектакли на „Острове танца". До начала балета сцену закрывал водяной „занавес", состоящий из сотен мелких струй. В них причудливо преломлялись лучи заходящего солнца, а когда совсем темнело – цветных прожекторов. „Занавес" медленно падал, открывая сцену, обрамленную кружевом живых лип. Балетные сцены отражались в воде, создавая чарующее зрелище.[23]

Märchenhaft wirkten die abendlichen Vorführungen auf der „Insel des Tanzes". Bis zum Beginn des Balletts wurde die Bühne von einem „Wasservorhang" verdeckt, der aus Hunderten von feinen Wasserstrahlen bestand. In ihnen brachen sich auf ganz wunderbare Weise die Strahlen der untergehenden Sonne und, als es dann ganz dunkel wurde, die Strahlen der farbigen Projektoren. Der „Vorhang" senkte sich langsam, die Bühne öffnete sich, umrahmt von einem Kreis echter Linden. Die Ballettszenen spiegelten sich im Wasser, dies ergab ein bezauberndes Bild.

Speziell für die Bühnen im *Zentralen Park der Kultur und Erholung* wurden auch Ballette inszeniert, etwa *Die Zauberflöte* (Musik von Drigo[24], Regie A. Šatin[25] und E. Javorskij[26]), *Marco Bomba*[27] (Musik: Chalatov[28]; Regie: E. Javorskij) und

---

[21] Pat & Patachon, dänisches Komikerduo der Stummfilmzeit, sehr populär in der Sowjetunion; Anmerkung EC.

[22] Bekannte Figuren aus dem satirischen Drama von Evgenij Petrov (eig. Evgenij Petrovič Kataev; 1903–1942) *Semejnoe sčast'e* (Familienglück; 1927); Anmerkung EC.

[23] Glan, *Park Gor'kogo*, 81.

[24] Riccardo Drigo (1846–1930); italienischer Dirigent und Komponist, 1879 an die Italienische Oper in Sankt Petersburg berufen, insbesondere durch Ballettkompositionen nach Motiven von Petr Il'ič Čajkovskij (1840–1893) bekannt. Drigo kehrte, von der Oktoberrevolution enttäuscht, 1920 nach Italien zurück. *La Flûte magique* ist eine seiner bekannten Ballettkompositionen; Anmerkung EC.

[25] Anatolij Vasil'evič Šatin (1904–1972); bekannter russisch-sowjetischer Balletttänzer, Ballettmeister und Pädagoge; Leiter der Abteilung des klassischen Tanzes in der Theater- und Ballettschule *Ostrov tanca* (Die Insel des Tanzes) im *Gor'kij-Park*; in den Jahren 1937–1941 künstlerischer Leiter der Ballettschule; vgl. Elizaveta Ja. Suric, „Ostrov tanca", in: Ekaterina P. Belova (Hg.), *Russkij balet. Ėnciklopedija*, Moskva 1997, 340; Anmerkung EC.

[26] Evgenij Viktorovič Javorskij (1900–1938); Schauspieler und Regisseur, Leiter der Ballettschule *Ostrov tanca*. 1936 wurde Javorskij verhaftet und kam bald danach ums Leben; vgl. Suric, „Ostrov tanca"; Anmerkung EC.

[27] *Markobomba* (*Marco Bomba*); dreiaktiges komisches Ballett nach dem gleichnamigen

Giselle (Musik: Adam[29]; Regie: Šatin) sowie das Programm *Tänze der Völker der UdSSR* (Regie: Šatin).

So konnte sich ein sehr großes Auditorium (nach Aussagen von B. Glan wurde der Park an Arbeitstagen von 50.000 Menschen und an Feiertagen von bis zu 250.000 Menschen besucht)[30] mit aktuellen künstlerischen Entwicklungen vertraut machen und zugleich Erholung ‚erlernen', wobei die politischen Implikationen ganz offensichtlich sind:

Парк – огромная фабрика переделки человеческого сознания, перестройки быта, гигантский агитатор, под самым непосредственным руководством партии выполняющий огромную работу по политическому и культурному воспитанию миллионов. Вместе с тем парки – места искреннего, бодрого, непосредственного веселья, смеха и непринужденного отдыха, места оздоровления и физической закалки их многотысячных посетителей. В этом сочетании политического воспитания с весельем и отдыхом и заключается основная задача парков.[31]

Der Park ist eine riesige Fabrik der Umerziehung des menschlichen Bewusstseins, der Umgestaltung des Alltags, ein gigantischer Agitator, der unter der unmittelbarsten Führung der Partei eine gewaltige Arbeit leistet, indem politisch und kulturell Millionen erzogen werden. Gleichzeitig sind die Parks auch Räume ehrlichen, fröhlichen, unmittelbaren Vergnügens, des Lachens und der ungezwungenen Erholung, Räume der Gesundung und physischen Ertüchtigung von Tausenden von Besuchern. In dieser Synthese von politischer Erziehung, Vergnügen und Erholung liegt auch die elementare Aufgabe der Parks.

Auch in der populären Poesie der 1930er Jahre spiegelt sich die festliche Atmosphäre bei abendlichen Spaziergängen im *Gor'kij-Park* mit seinen Attraktionen, dem Plätschern der Springbrunnen, der hellen Beleuchtung und dem Spiel der Blasorchester:

Качели. Горки. Говор вод.
И света многоточье …
Игрой оркестров заплетен
Густой весенний воздух …[32]

Schaukeln. Rutschen. Rauschen der Gewässer.
Und jede Menge Licht …
Vom Spiel der Orchester umschlungen
ist die dichte Frühlingsluft …

Ballett von Jules Perrot (1810–1892); Premiere am 16.07.1936 im *Gor'kij-Park*; vgl. „Markobomba", in: Jurij N. Grigorovič (Hg.), *Balet. Ėnciklopedija*, Moskva 1981, 334; Anmerkung EC.

[28] Semen Aleksandrovič Chalatov (1876–1948); russisch-sowjetischer Komponist; Anmerkung EC.

[29] Adolphe Charles Adam (auch: Adan; 1803–1856); französischer Opern- und Ballettkomponist. Sein Werk *Giselle*, das 1939 von der Ballettschule *Ostrov tanca* im *Gor'kij-Park* inszeniert wurde, ist eines der bis heute in Russland am meisten aufgeführten Ballette; vgl. Suric, „Ostrov tanca"; Anmerkung EC.

[30] Glan, *Park Gor'kogo*, 94.

[31] *Parki kul'tury i otdycha*, 4–5.

[32] Ivan N. Molčanov, „Poėma o parke", in: *Večernjaja Moskva*, 30 maja 1932, Nr. 124, 3.

Im Liedschaffen der 1930er Jahre formierte sich der Park geradezu als Paradies für Werktätige, als Topos der Freude und Fröhlichkeit:

[…] Здесь быстрые лодки несутся,
Здесь звонкие песни летят,
Здесь хмурые люди смеются
И тихие люди шумят.
[…]

И песней гремит карнавал,
И нету в Москве человека,
Который у нас не бывал.
[…][33]

[…] Hier fahren schnelle Boote,
hier fliegen klangvolle Lieder,
hier lachen mürrische Menschen
und stille Menschen lärmen.
[…]

Und es klimpert der Karneval mit einem Lied,
und es gibt in Moskau keinen Menschen,
der noch nicht bei uns gewesen ist.
[…]

3. Vorsichtige Kritik, Demaskierung und Ironisierung eines ‚Ideals'

Bereits früh gab es auch kritische Stimmen, wobei hier vor allem Augenzeugenberichte dieser Zeit aufschlussreich sind. Sie beklagen den Zustand der klassischen Parks, also jener alten Parks, die nunmehr an die ideologischen und soziokulturellen Erfordernisse der sowjetischen Epoche angepasst worden waren. Der Kunstwissenschaftler und Dichter Ėrich Fedorovič Gollerbach (1895–1942) beschrieb dabei Massenveranstaltungen, die nach seiner Auffassung überhaupt nichts mehr mit dem ursprünglichen *Katharinenpark*[34] zu tun hätten:

Пушкинские парки давно потеряли для меня половину своей прелести. Многолюдство, рев радио, танцульки, ларьки, осквернение Камероновой галереи, превращенной в плохой ресторан, – все это унижает в моих глазах „сады прекрасные" и „сумрак их священный".[35]

Die Parks in Puškin haben für mich schon längst die Hälfte ihres Reizes eingebüßt. Menschenmassen, Radiogegröle, Tänze, Verkaufsbuden, Entweihung der Cameron-Galerie,

[33] Viktor M. Gusev, „Pesnja o parke", in: *Večernjaja Moskva*, 8 maja 1936, Nr. 104, 3.

[34] *Katharinenpark* (Ekaterininskij park): berühmter Schlosspark in Puškin (früher: Carskoe Selo) nahe Sankt Petersburg; vgl. hierzu den Beitrag von Stanislav Savickij im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[35] Ėrich F. Gollerbach, *Vstreči i vpečatlenija*, hg. v. Evgenij A. Gollerbach, Sankt-Peterburg 1998, 363.

indem man daraus ein schlechtes Restaurant gemacht hat –, all das entwertet in meinen Augen „die Gärten, die wunderbaren" und deren „heilige Dämmerung".[36]

Auch im Leningrader *Zentralen Park der Kultur und Erholung* („Kirov-Park"; Anmerkung EC), der sich über die Elagin-Insel erstreckt, wurde ein einmaliges Ensemble in einen Ort lautstarker Geschäftigkeit verwandelt:

В парке построили большой деревянный театр, кинотеатр, читальню, музыкальную эстраду, танцплощадку, лодочные станции […], настроили много различных киосков и павильонов, так что и зелени стало не видно – кругом постройки. […] В конце концов Масляный луг так вытоптали, что на нем не росла ни одна травинка.[37]

Im Park wurde ein großes Theater aus Holz aufgebaut, ein Kino, ein Leseraum, eine Bühne für Estraden-Musik, ein Tanzpodium, Stationen für Boote […], man hat verschiedene Kioske und Pavillons gebaut, so dass man keine Grünflächen mehr sieht, überall nur Bauten. […] Letzten Endes hat man die Masljanyj-Wiese so zugetrampelt, dass nicht ein einziger Grashalm mehr gewachsen ist.

Das Proletariat, vom Wunsch getrieben, sich „die Labyrinthe kultureller Landschaften"[38] anzueignen (V. Krivulin[39]), machte offenbar überhaupt keine Anstalten, die subtile Schönheit des Parks zu würdigen.

Dass ein normaler Besucher des *Parks der Kultur und Erholung* – vor allem während der Feiertage – also bei weitem nicht immer begeistert war, belegt auch ein beeindruckender Brief des jungen Philologen E. A. Majmin an seinen Freund. Er beschreibt darin den Karneval im Jahre 1946 auf den Leningrader Inseln:

Представь себе чудесный солнечный день, необыкновенное оживление в городе, совсем по-смердяковски захлебываются громкоговорители. „Все на карнавал. Сегодня на Кировских островах ежегодный карнавал молодежи. Участвуют 100 000 человек. 20 джаз-оркестров. Фейерверк и маски. Впереди пойдут не менее 3 тысяч поваров, за ними столько же сапожников … Все на карнавал!" Диктор кричит до хрипоты, играет музыка, раздаются дикие голоса – в результате весь город, почувствовав себя молодецки, загорается одним желанием: попасть на Елагин остров.[40]

Stell Dir einen wunderbaren, sonnigen Tag vor, eine ungewöhnliche Erregung in der Stadt, ganz in der Art eines Smerdjakov[41] überstürzen sich im Reden die Lautsprecher.

---

[36] Allusion an das Gedicht von Aleksandr Sergeevič Puškin (1799–1837) *Erinnerungen in Carskoe selo* (Vospominanija v Carskom sele; 1829); Anmerkung EC.

[37] Sof'ja N. Cendrovskaja, „Krestovskij ostrov ot nėpa do snjatija blokady", in: Aleksandr I. Dobkin/Aleksandr V. Kobak (Hg.), *Nevskij archiv. Istoriko-kraevedčeskij sbornik. Vypusk 2*, Moskva 1995, 80–94, 90.

[38] „лабиринты культурных пейзажей" (Viktor B. Krivulin, „Galereja", in: *Rodnik* 19,7 [1988], 17–22, 19).

[39] Viktor Borisovič Krivulin (1944–2001); Dichter, Kritiker und Essayist; Laureat des Andrej-Belyj-Preises (1978); prominenter Vertreter der inoffiziellen Leningrader Kultur.

[40] Evgenij A. Majmin, „E. A. Majmin – L. V. Malachovskomu. 12 avgusta 1946 g.", in: Majmin, *O russkom romantizme. Russkaja filosofskaja poėzija. Lev Tolstoj. Put' pisatelja. Vospominanija. Perepiska*, hg. v. Natal'ja L. Veršinina und Ekaterina E. Dmitrieva-Majmina, Pskov 2015, 806–809, 806.

[41] Figur aus dem Roman von Fedor Michajlovič Dostoevskij (1821–1881) *Die Brüder*

„Alle machen auf Karneval. Heute ist auf den Kirov-Inseln der jährliche Karneval der Jugend. 100.000 Menschen nehmen teil. 20 Jazz-Orchester. Feuerwerk und Masken. Vorneweg gehen nicht weniger als 3000 Köche, hinter ihnen noch einmal so viele Schuster … Alle machen auf Karneval!" Der Ansager schreit bis zur Heiserkeit, Musik spielt, wilde Stimmen sind zu hören – im Ergebnis brennt die ganze Stadt, die sich als toller Kerl fühlt, für nur einen Wunsch: auf die Elagin-Insel zu gelangen.

Und dann spielte sich vor den Augen des Karneval-Besuchers Folgendes ab:

Ровно в 12 ч. ночи я приехал к Елагину острову. Там моим глазам представилось грандиозное зрелище: тысячи людей в праздничных костюмах теснятся у входа в парк, еще больше у касс в очередях за билетами, стреляет холостыми конная милиция, как при землетрясении падают на землю будочки, где помещаются кассы вместе с кассиршами. Народ действует весьма энергично. Вот сломлено противодействие конной милиции, широко распахнуты ворота, толпа устремляется в парк, не считаясь ни с контролерами, ни с правилами приличия. […] Единственное мое желание – найти скамейку и посидеть, отдохнуть. Но все скамейки куда-то исчезли. Мне сказали, что их собрали в определенные места и на них посадили артистов джаза. Мои попытки найти расположение джаз-оркестров также не увенчались успехом. Зато на каждом шагу под геморройную музыку 3–4 отставных морячков танцевали изящные и многочисленные пары, на небе горела искусственная луна, а где-то вдалеке мерцали искусно сделанные призывные огоньки. […] [Я] решил, что вдоволь всего насмотрелся и следует отправляться домой. […]

[…] [Я] не только доехал благополучно в компании преимущественно пожилой молодежи 40–45 лет, но и наслушался от них самых забавных и правдивых историй о побоищах в очередях за пивом, о массовом переселении людей в отделения милиции и в том же духе много еще. Рассказывали эти истории солидные мужчины в шляпах и крахмальных воротничках, какие-нибудь директора или, по крайней мере, зав. столовыми. Вид у них был при этом неописуемый, и я много смеялся. В речном трамвае, благополучно отчалив от Елагина, я в самом деле почувствовал радостное настроение. То же было и у других: это было видно и они сами об этом говорили.

Домой я вернулся в 3 часа ночи. Спал до 11 часов утра, а когда проснулся и увидел себя на мягкой кровати, подумал: бывают же люди так счастливы. И что нужно для этого счастья? Сойти с ума, поехать на молодежный карнавал … а потом, в конце концов, увидеть себя в спокойной и милой обстановке и, главное, целым и невредимым.[42]

Genau um Mitternacht fuhr ich zur Elagin-Insel. Dort bot sich meinen Augen ein grandioser Anblick: Tausende Menschen in feiertäglichen Kostümen drängten sich am Eingang des Parks, noch mehr standen in Schlangen vor den Kassen für Eintrittskarten, die berittene Polizei schießt mit Platzpatronen, und wie bei einem Erdbeben fallen die kleinen Buden zu Boden, wo die Kassen zusammen mit den Kassiererinnen untergebracht waren. Das Volk handelt ganz energiegeladen. Da bricht der Widerstand der berittenen Polizei zusammen, die Tore sind weit geöffnet, die Masse stürmt in den Park, ohne Rücksicht auf Kontrolleure oder Anstandsregeln. […] Mein einziger Wunsch ist es, eine Bank zu finden, mich zu setzen und auszuruhen. Aber alle Bänke sind irgendwohin ver-

Karamazov (Brat'ja Karamazovy; 1880), Sinnbild für einen wut- und hasserfüllten Menschen; Anmerkung EC.

[42] Majmin, „E. A. Majmin – L. V. Malachovskomu", 807–808.

schwunden. Man sagte mir, dass man sie zu ausgewiesenen Plätzen gebracht habe, damit dort die Jazz-Künstler sitzen könnten. Auch meine Versuche, den Platz der Jazz-Orchester zu finden, waren nicht von Erfolg gekrönt. Hinzu kam, dass auf Schritt und Tritt unter dem Klang von Hämorriden-ähnlicher Musik von drei bis vier außer Dienst gestellten Matrosen viele elegante Paare tanzten, am Himmel leuchtete ein künstlicher Mond und irgendwo in der Ferne leuchteten kunstvoll angebrachte Lichtschimmer. […] [Ich] beschloss, genug gesehen zu haben und nach Hause zu gehen. […]

[…] [Ich] fuhr nicht nur wohlbehalten in Gesellschaft einer außerordentlich alten Jugend von 40 bis 45 Jahren bis nach Hause, sondern erfuhr von ihnen auch die lustigsten und wahren Geschichten über Schlachten um Bier in den Schlangen vor dem Ausschank, über die massenhafte Überführung von Menschen in Polizeiabteilungen und dieser Art noch vieles mehr. Solche Geschichten wurden von soliden Herren in Hüten und gestärkten Krägen erzählt, von Direktoren oder sogar von Verantwortlichen für die Kantinen. Ihr Anblick war übrigens bei allem unbeschreiblich, und ich hatte viel zu lachen. In der Tramway, die über den Fluss führte, spürte ich, nachdem ich glücklich von Elagin abgelegt hatte, so etwas wie eine frohe Stimmung. Und so war es auch bei den anderen: Das war offensichtlich und sie selbst sprachen auch darüber.

Um drei Uhr nachts kehrte ich nach Hause zurück. Ich schlief bis elf Uhr morgens, fand mich auf dem weichen Bett wieder und dachte: sind doch die Leute tatsächlich so zufrieden. Und was brauchte es für ein solches Glück? Verrückt werden, und auf den Jugendkarneval fahren … und sich dann letzten Endes in einer ruhigen und netten Umgebung wiederfinden, und – was die Hauptsache ist – sicher und gesund.

In diesem Text wird – obwohl nicht direkt formuliert – die Sehnsucht nach Stille und Alleinsein spürbar, also nach Ruhe und Entspannung und damit nach etwas, was man üblicherweise mit einem Park verbindet. Es ist bemerkenswert, dass auch der Schriftsteller A. Platonov[43] in seinen Tagebüchern ein Unbehagen gegenüber lauten Festen in den Parks formuliert, daneben Träume von einem stillen Alleinsein, begleitet von melancholischer Musik: „Wie gut ist ein Leben, wenn das Glück unerreichbar ist, und nur die Bäume rascheln und Blasmusik im Park der Kultur und Erholung singt."[44]

Später, nachdem die sowjetische Kultur ihre Lebensunfähigkeit bereits sattsam unter Beweis gestellt hatte, äußerte sich auch V. Vysockij[45] ironisch über jene Kulturauffassungen, die letztlich ein solches Massenpublikum in Parks führten:

Тут стоит культурный парк по-над речкою,
В ём гуляю – и плюю только в урны я.
Но ты, конечно, не поймешь, – там, за печкою, –
Потому – ты темнота некультурная.[46]

[43] Andrej Platonovič Platonov (1899–1951); sprachgewaltiger russischer Schriftsteller, dessen wichtige Werke erst in der Perestrojka-Zeit gedruckt werden konnten; Anmerkung EC.

[44] „Как хороша жизнь, когда счастье недостижимо, и о нем лишь шелестят деревья и поет духовая музыка в парке культуры и отдыха." (Andrej P. Platonov, „Derevjannoe rastenie. Iz zapisnych knižek 1927–1950", in: *Ogonek* 33 [1989], 13–15, 13).

[45] Vladimir Semënovič Vysockij (1938–1980); legendärer russisch-sowjetischer Schauspieler, Dichter und Sänger; Anmerkung EC.

[46] Vladimir S. Vysockij, „Dva pis'ma", in: Vysockij, *Poėzija i proza*, hg. v. Andrej E. Krylov und Vladimir I. Novikov, Moskva 1989, 84–86, 86.

Dort steht ein Kulturpark über dem Fluss,
In ihm geh ich spazieren – und spuck nur in Urnen.
Aber Du dort hinter dem Ofen begreifst das natürlich nicht –
weil Du unkultivierte Finsternis bist.

Der Postmodernist Vladimir Stročkov[47] beobachtet in seinem Werk *Großmächtiger (Poem-Epikrise)* (Velikij moguk [Poėma-ėpikriz]; 1987) „die Parks der Erholung der bitteren[48] Kulturen" („парки отдыха горьких культур") und parodiert mit Sarkasmus und Bitterkeit die „kulturelle Erholung" („культурный отдых") der Bürger, für die Trinken und Fluchen zu einer Form des *dosug* geworden sei:

Пейзане беседуют. Пастораль.
Их речь течет, как паста-томат.
Два слова в связке на полтора –
язык-самобранка, мат.
[…]
А рядом с магнитофонных лент
ползет короста блатных музык …
Седьмым коленом интеллигент
Изящно чешет язык.[49]

Die Bauern unterhalten sich. Pastoral.
Ihre Rede fließt, wie Tomatenpasta.
Zwei Worte in Verbindung mit eineinhalb –
Zaubersprache, Fluchen.
[…]
Und daneben kriecht aus Magnetofonbändern
die Kruste obszöner Musik …
Mit dem siebten Knie kratzt
der Intelligenzler elegant an der Sprache.

4. Das entzauberte „Mädchen mit dem Paddel"

Der sowjetische Park wurde gegen Ende des 20. Jahrhunderts von Literaten also als Symbol eines allgemeinen Niedergangs der Kultur gesehen, als ein Fest für primitive Massen. Bei diesem Prozess der Entmythologisierung der offiziellen Kultur gegen Ende der 1980er Jahre rückte in der Welt der Poesie auch das wich-

[47] Vladimir Jakovlevič Stročkov (geb. 1946); russischer Dichter, konnte in sowjetischer Zeit zunächst nur inoffiziell publizieren; Anmerkung EC.

[48] Wortspiel mit dem Lexem ‚gor'kij' (bitter), zugleich Name (eig. Pseudonym) von Maksim Gor'kij (eig. Aleksej Maksimovič Peškov; 1868–1936), zu dessen Ehren der *Zentrale Park der Kultur und Erholung* in Moskau benannt wurde; Anmerkung EC.

[49] Vladimir Ja. Stročkov, „Velikij moguk (Poėma-ėpikriz)", in: Stročkov, *Glagoly nesoveršennogo vremeni. Izbrannye stichotvorenija 1981–1992 godov*, Moskva 1994, 250–259, 257.

Abb. 1: Ivan Šadr *Devuška s veslom* (1936).
Quelle: Privatbesitz.

tigste Symbol des Parks, die Skulptur *Das Mädchen mit dem Paddel*[50] (Devuška s veslom) ins Zentrum (Abb. 1). Da diese „Skulptur einer der dominierenden Codes der Kultur der 1930er Jahre war"[51], wurden im *Zentralen Park der Kultur und Erholung der Werktätigen* in Leningrad mehr als fünfzig Figuren aufgestellt,

[50] *Das Mädchen mit dem Paddel* (Devuška s veslom): allgemeine Bezeichnung für Skulpturen, die zu unterschiedlichen Zeiten von den Bildhauern Ivan Dmitrievič Šadr (1887–1941; russisch-sowjetischer Künstler mit Hang zum Monumentalismus) und Romual'd Romual'dovič Iodko (1894–1974; bekannter sowjetischer Bildhauer, Kunstpädagoge und Kulturfunktionär mit Hang zum Monumentalismus) produziert und in vielen sowjetischen *Parks der Kultur und Erholung* aufgestellt wurden; Anmerkung EC.

[51] „Скульптура была одним из доминирующих кодов культуры 1930-х годов." (Zolotonosov, „Γλυπτοκρατος", 582).

mit denen die neuen irdischen Götter und Göttinnen verkörpert wurden. Im Park der Hauptstadt Moskau wurden zwei Skulpturen *Das Mädchen mit dem Paddel* aufgestellt, und zwar von 1936 bis in die 1950er Jahre die 4,6 Meter hohe Stahlbetonarbeit von I. Šadr sowie die etwas kleinere Bronzearbeit von R. Iodko.[52] Gipsrepliken dieser Statuen zählten fortan zum festen Bestand jedes *Parks der Kultur und Erholung*, womit die Ideologie in eine Sprache übersetzt wurde, die den Massen zugänglich war. Die Skulptur *Das Mädchen mit dem Paddel* (wie überhaupt die ganze künstlerisch-ideologische Produktion in den Parks) fand aber erst relativ spät ihren ästhetischen Widerhall in der Poesie.

In den Werken von V. Stročkov wird *Das Mädchen mit dem Paddel* ironisch als ein Denkmal konzeptualisiert, zu dem „der Pfad des Volkes nicht zuwächst"[53], der *Park der Kultur und Erholung der Werktätigen* selbst ist in einen „Parkplatz" („парковка") verwandelt, in einen „Punkt ‚Null'" („точка ‚ноль'"), in ein „Ufer, wo das Goldene Vlies / von einer grauen Motte besiegt wurde" („берег, где золотое руно / побила серая моль").[54] Die Statue, offenbar der Inbegriff weiblicher Schönheit und „eine gelungene Symbiose antiker und sportlicher Codes" („удачный симбиоз античного и спортивного кодов"[55]), verwandelt sich in den Augen des Dichters in eine abstoßende Figur, die nur eines symbolisiere: den Triumph der Statik.

Стоит курносая с русой косой,
краса и гордость ПКиО.
Недвижна шуйцы ее консоль,
надвечен покой его.[56]

Da steht die Stumpfnasige, mit einem dunkelblonden Zopf,
Schmuck und Stolz des *PKiO* [Park der Kultur und Erholung].
Unbeweglich ist die Stütze ihrer linken Hand,
Überewig ist seine Ruhe.

In grotesker Weise wird hier zudem die mädchenhafte Sportlerin in den Sensenmann und damit in den Tod transformiert: „Da steht die Nasenlose mit der matten Sense / in den Parks der Erholung der bitteren Kulturen …" („Стоит безносая с русой косой / по паркам отдыха горьких культур …").[57] Das Paddel in ihrer Hand verleiht dem Monument einen drohenden, kriegerischen Charakter; es wirkt irgendwie fantastisch.

---

[52] Zolotonosov, „Γλυπτοκρατος", 592–600.

[53] „Не зарастет народная тропа"; Verszeile aus dem berühmten Gedicht von A. S. Puškin *Pamjatnik (Ja pamjatnik sebe vozdvig nerukotvornyj …)* (Denkmal [„Ich errichtete mir ein nicht von Hand geschaffenes Denkmal …"]; 1836) mit intertextuellen Bezügen zu Horaz' *Exegi monumentum*. Puškin stellt mit diesem Text selbstbewusst sein eigenes, unvergängliches literarisches Werk dem Wirken des Zaren Alexander I. gegenüber; Anmerkung EC.

[54] Stročkov, „Velikij moguk", 250.

[55] Zolotonosov, „Γλυπτοκρατος", 594.

[56] Stročkov, „Velikij moguk", 251.

[57] Stročkov, „Velikij moguk", 250.

В ее деснице реет весло,
она гребет под себя века.
Забылась тяжким бессонным сном
история в ЦПК.[58]

In ihrer rechten Hand weht das Paddel,
Sie rudert und zwingt Jahrhunderte unter sich.[59]
In einem schweren traumlosen Schlaf
verlor sich die Geschichte im *CPK* [Zentraler Park für Kultur].

Die Statue und der Park als Ganzes haben ihre ursprüngliche kulturelle und ideologische gedankliche Basis verloren; sie stehen in diesem Poem für eine Sackgasse, mehr noch: für den Zusammenbruch der nationalen Kultur.

Auch in russischen Liedern findet sich eine solche Transformation der Statue. Dem Paddel kam in dieser Rezeption eine wichtige Bedeutung zu; es wurde als Instrument der Gewalt, als Waffe, als Mittel der Verteidigung, als „Mordzeug" („убийственная штука")[60] bezeichnet. Eine solche Interpretation ist auch für B. Grebenščikov[61] und sein Album *Das weiße Pferd* (Lošad' Belaja; 2008) bezeichnend: „Mädchen mit dem Paddel auf einem schneidigen Pferd, / Mit blankem Säbel. Ich sehe, du kommst zu mir" („Девушка с веслом на лихом коне, / С шашкой наголо. Вижу, ты ко мне").[62] Parallel zu diesem Bild der schönen Amazone wurde das Mädchen auch als Verkörperung eines unerreichbaren Traums konzeptualisiert. Als solches erscheint es zum Beispiel in einem Lied der Gruppe *Sjutkin i KO* (Sjutkin & Co; 1995):

В жаркий день я мечтал найти покой и тень,
Попить воды и посетить пруды.
Город – пар, и я направился в Центральный парк,
Там живьем увидел я ее.
Она смотрела свысока,
И в облаках была бела ее рука.
Девушка с веслом, девушка с веслом,
Окаменевший я стоял.
„Девушка с веслом, девушка с веслом", –
Я как безумный повторял.
Гипс, гипс, гипс.[63]

---

[58] Stročkov, „Velikij moguk", 251.

[59] Der Vers ist mehrdeutig und könnte auch übersetzt werden mit: „Sie rudert jahrhundertelang" oder „Sie macht sich Jahrhunderte untertan"; Anmerkung EC.

[60] Sergey Shalov, „Pro ženščinu s veslom" (2008), in: *Stichi dlja ljuDej*, http://stihidl.ru/poem/12378, abgerufen am 15.02.2021.

[61] Boris Borisovič Grebenščikov (geb. 1953); russischer Dichter und Musiker, seinerzeit Kultfigur der Jugendszene; Anmerkung EC.

[62] Boris B. Grebenščikov, „Devuška s veslom", in: *Lyricsworld. Teksty pesen*, https://lyricsworld.ru/Boris-Grebenschikov-Akvarium/Devushka-S-Veslom-165778.html, abgerufen am 15.02.2021.

[63] Valerij M. Sjutkin, „Devuška s veslom", in: *Teksty pesen s perevodom*, https://text-pesni-perevod.ru/valeriy_syutkin/devushka_s_veslom/, abgerufen am 15.02.2021.

An einem heißen Tag träumte ich Ruhe und Schatten zu finden,
Wasser zu trinken und Teiche zu besuchen.
Die Stadt dampft, und ich strebe in den Zentralen Park,
Dort habe ich sie lebend gesehen.
Sie sah von oben herunter,
und in den Wolken war weiß ihre Hand.
Mädchen mit dem Paddel, Mädchen mit dem Paddel,
ich stand versteinert da.
„Mädchen mit dem Paddel, Mädchen mit dem Paddel",
wiederholte ich ohne Verstand.
Gips. Gips. Gips.

Die Autoren der Lieder betonen also immer wieder das brüchige, bröselige, wenig nachhaltige Material der Statue, den Gips.

Ein anderes eindringliches Bild, nämlich das einer schmerzvollen Undine, schuf T. Kibirov[64] in seinem Werk *Sendschreiben an L. S. Rubinštejn* (Poslanie L. S. Rubinštejnu; 1987). Indem er über das Gesetz der Entropie reflektiert und alles beweint, was ihm unterworfen sei, konstatiert der Dichter die Hinfälligkeit der Skulptur:

Что стояло – опадает.
Выпадает, что росло.
В парке девушка рыдает,
Опершися на весло.
Гипс крошится, пропадает.
Нос отбит хулиганьем.
Арматура выползает
И ржавеет под дождем.[65]

Was gestanden – fällt zusammen/erschlafft.
Es fällt heraus, was gewachsen.
Im Park weint das Mädchen,
das Ruder im Griff.
Der Gips zerbröckelt, zerfällt.
Die Nase abgeschlagen von einem Hooligan.
Die Stützstäbe kriechen heraus
Und rosten im Regen.

Auch wenn die ästhetische Anziehungskraft der Statue auf ein Minimum reduziert wird, zeigt der Dichter dem Denkmal gegenüber dennoch ein gewisses Mitgefühl. Das Mädchen wird als ein weinendes gezeigt; es ist ärmlich, unglücklich und drückt den Gedanken an die Vergänglichkeit des Seins aus. Die Zerbrechlichkeit des Gipses verstärkt den drohenden Untergang. Kibirov lässt die

[64] Timur Jur'evič Kibirov (eig. Zapoev; geb. 1955); russischer Dichter, Konzeptualist und Übersetzer; Anmerkung EC.

[65] Timur Ju. Kibirov, „Poslanie L. S. Rubinštejnu", in: Kibirov, *Izbrannye poslanija*, Sankt-Peterburg 1998, 7–30, 12.

Skulptur auch als anrührend erscheinen, weil er sie als Symbol für die eigene Kindheit sieht und zugleich als Symbol jener Zeit, als „unsere Seite in der Welt erblühte“ („процветала / в мире наша сторона“):

Нежным светом озарялись
стены древнего Кремля.
Силомером развлекались
тенниски и кителя.
[…]
В плюшевых жакетках тетки.
В теплых бурках управдом.
Сквозь узор листвы нечеткий
в парке девушка с веслом.

Юной свежестью сияла
тетя с гипсовым веслом,
и, как мы, она не знала,
что обречена на слом.[66]

Mit zartem Licht waren beleuchtet
Die Mauern des alten Kreml.
Es vergnügten sich mit Kräftemessen
Tennisshirts und Tunikas.
[…]
Tanten in Plüschjacken.
In warmen Burkas Hausverwalter.
Zwischen dem unscharfen Muster des Blattwerks
im Park das Mädchen mit dem Paddel.

In junger Frische strahlte
Die Tante mit dem Paddel aus Gips,
und sie wusste, wie wir auch, nicht,
dass sie dem Abbruch geweiht ist.

V. Stročkov und T. Kibirov zerstören sowjetische Stereotype und drücken zugleich ihre eigenen Gefühle aus, ironisch oder sentimental, wobei sich immer auch mittelbar eine Nostalgie über die für immer verlorene Kindheit vermittelt.

5. Der Park als Topos von Kindheit und *memento mori*

Warme Gefühle in Bezug auf die *Parks der Kultur und Erholung* sind also Ende des 20. Jahrhunderts durchaus noch vorhanden; dies zeigen zum Beispiel auch die Erinnerungen des Ekaterinburger Dichters Boris Ryžij[67] an seine Kindheit:

[66] Kibirov, „Poslanie L. S. Rubinštejnu“, 22.

[67] Boris Borisovič Ryžij (1974–2001); talentierter Dichter aus Ekaterinburg, den Traditionen der russischen Lyrik (vor allem A. S. Puškins, Nikolaj Alekseevič Nekrasovs [1821–1877/78], Boris Abramovič Sluckijs [1919–1986], Iosif Aleksandrovič Brodskijs [1940–1996])

Когда я был маленьким, сестра водила меня в Парк культуры и отдыха имени Маяковского. Там было все: комната смеха, карусели „цепочки", качели разных видов, мороженое и сладкая вата, маленькая железная дорога, автодромы и, наконец, колесо обозрения, даже два, одно побольше, другое поменьше. Там играла уже тогда устаревшая музыка, один и тот же набор пластинок. Дети ходили за руку со взрослыми и улыбались. Можно было пить воду из фонтанчика, она казалась какой-то особенно вкусной. На клумбах росли цветы. Цыганки продавали самодельные конфеты в ярких золотинках, мне, правда, запрещалось есть эти конфеты, зато всегда разрешали покупать у тех же цыганок разноцветные шарики на резинке. Когда мы поднимались на колесе обозрения, Оля, придерживая меня, показывала, в какой стороне находится наш дом. Мы поднимались выше сирени, выше сосен, почти до самого неба.[68]

Als ich klein war, führte mich meine Schwester in den *Majakovskij-Park der Kultur und Erholung*.[69] Dort gab es alles: Ein Lachkabinett, ein Kettenkarussell, unterschiedliche Schaukeln, Eis und Zuckerwatte, eine kleine Eisenbahn, Autodrome und schließlich auch ein Riesenrad, sogar zwei, eines größer, das andere kleiner. Man spielte dort Musik, die schon damals veraltet war, immer dieselbe Auswahl von Platten. Die Kinder gingen an der Hand von Erwachsenen und lächelten. Man konnte Wasser aus Brunnen trinken, und dieses Wasser schien irgendwie besonders schmackhaft. In den Beeten wuchsen Blumen. Zigeunerinnen verkauften selbstgemachtes Konfekt, in spektakuläres Gold eingepackt, allerdings verbot man mir, dieses Konfekt zu essen, aber dafür erlaubte man mir, bei diesen Zigeunerinnen verschiedenfarbige Bälle mit Gummibändern zu kaufen. Als wir mit dem Riesenrad fuhren, zeigte mir Olja, die mich festhielt, in welcher Richtung unser Haus stand. Wir erhoben uns höher als der Flieder, höher als die Kiefern, fast bis in den Himmel hoch.

Hier lassen sich typische Merkmale eines sowjetischen Parks erkennen, egal in welcher Stadt er sich befindet: die gewohnten Belustigungen, angefangen von den Schaukeln, Karussells bis hin zum Lachkabinett und Autodrom; ein Bestand an veralteten Liedern, Eisverkauf, kleine Erzeugnisse von Zigeunern. Aber das Wichtigste sind Empfindungen: Freude, Lächeln, Feiertagsstimmung. Die Fahrt mit dem Riesenrad, „höher als die Kiefern, bis fast in den Himmel", wird als Wunder empfunden. Die Freuden und Vergnügungen sind zwar bescheiden, aber eben auch real zugänglich, und dies lässt die Menschen glücklich sein. Ganz andere Empfindungen werden hervorgerufen, als B. Ryžij zwanzig Jahre später diesen Ort wieder besucht:

Года два назад я решил сходить в этот парк с сыном, побаиваясь, что он закрыт из-за нерентабельности или еще почему-нибудь – по всему городу наставлены импортные аттракционы, кому нужен какой-то Парк культуры. Мои опасения

---

verpflichtet; wichtig in den schwierigen 1990er Jahren. Ryžij erlangte nach seinem frühen Tod breite Anerkennung, seine Gedichte wurden vertont und sind vor allem in Blogs sprichwörtlich geworden. Ryžij sind das Kult-Spektakel des Moskauer Theaters *Masterskaja* (Werkstatt) *Petra Fomenko*, *Ryžij*, sowie ein Dokumentarfilm der holländischen Regisseurin Aliona van der Horst gewidmet, der mit internationalen Auszeichnungen prämiert wurde.

[68] Boris B. Ryžij, „Rotterdamskij dnevnik", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych. Izbrannaja lirika. Rotterdamskij dnevnik*, Moskva 2017, 519–560, 549.

[69] Größter Park in Ekaterinburg, Ural; Anmerkung EC.

были напрасны. Проехав несколько остановок на 10-м трамвае, мы прошли под аркой сталинского ампира, и я, уловив знакомый запах сирени, услышал знакомую музыку. Те же комната смеха, автодромы, качели, колесо обозрения, все то же, даже статуя поэта, только нет улыбающихся девочек и мальчиков, сердитых мам и подвыпивших пап, нет цыганок, продающих милую сердцу ерунду. В парке было потрясающе пусто, хотя кассы работали, аттракционы функционировали. Я первым делом повел сына на „чертово колесо" – подняться до самых облаков. Потом мы были в комнате смеха, катались на автодроме, прогуливались, и меня все это время не покидало чувство, что вот-вот что-то должно случиться – скорее хорошее, чем дурное. Домой мы шли пешком. Я понял, что Тоша ожидал чего-то другого, и купил ему диск с новыми гонками. Мальчик сказал: я люблю тебя, папа. Я взял его и понес на руках. Ничего не случилось, а только казалось, что вот-вот, вот сейчас …

Vor zwei Jahren entschloss ich mich, mit meinem Sohn in diesen Park zu gehen, fürchtete aber, dass er aus Gründen der Rentabilität oder aus anderen Gründen geschlossen sein könnte; in der ganzen Stadt gab es importierte Attraktionen, wozu braucht man da noch so einen Park der Kultur. Meine Befürchtungen bewahrheiteten sich nicht. Nachdem wir einige Stationen mit der Straßenbahn Nr. 10 gefahren waren, durchschritten wir den Torbogen im stalinistischen Empire, und ich roch den vertrauten Duft des Flieders und hörte die bekannte Musik. Dasselbe Lachkabinett, Autodrome, Schaukeln, Riesenrad, sogar die Statue des Dichters, aber keine lächelnden Mädchen und Jungs, verärgerten Mütter und angeheiterten Väter, keine Zigeunerinnen, die einem liebes, aber nichtsnutziges Zeug verkaufen. Der Park war erschütternd leer, obwohl die Kassen geöffnet waren und die Attraktionen in Betrieb waren. Als erstes führte ich meinen Sohn zu diesem „Teufelsrad", wo man sich bis zu den Wolken erheben konnte. Dann waren wir im Lachkabinett, fuhren Autodrom, schlenderten dahin und ich hatte dabei immer das Gefühl, dass gleich auf gleich irgendetwas passieren würde, etwas eher Schönes und nicht etwas Unangenehmes. Nach Hause gingen wir zu Fuß. Ich begriff, dass Toša etwas anderes erwartet hatte, und kaufte ihm eine CD mit neuen Spielen. Der Junge sagte: Ich liebe dich, Papa. Ich nahm ihn hoch und trug ihn auf dem Arm. Es war nichts passiert, es schien nur so, als würde gleich auf gleich etwas geschehen …

Der Erzähler bemerkt, dass trotz aller nach wie vor vorhandenen äußeren Attribute des Parks Leere zu spüren und dass die Aura des Glücks verschwunden sei. Das Gefühl des Wunderbaren, das früher den Besuch dieses Ortes begleitet hatte, gebe es nicht mehr.

Когда я стану старым, я приеду в этот парк один, сяду на сырую от весеннего дождя скамейку, буду слушать допотопную хриплую музыку и ждать. Ждать, когда лопнет хрустальный воздух и парк наполнится смеющимися детьми, одним из которых, наверно, буду я. А если так ничего и не произойдет, старик, сидящий под сиренью в пустом парке отдыха на фоне замершего колеса обозрения, – по крайней мере, это очень красиво.[70]

Wenn ich alt sein werde, werde ich allein in diesen Park fahren, mich auf eine vom Frühlingsregen feuchte Bank setzen, werde der vorsintflutlichen/uralten blechernen Musik zuhören und warten. Warten, bis die kristallene Luft explodiert und sich der Park mit

[70] Ryžij, „Rotterdamskij dnevnik", 549–550.

lächelnden Kindern füllt, und eines von ihnen werde wahrscheinlich ich selbst sein. Und auch wenn nichts von alledem geschieht, so sitzt doch ein alter Mann unter Flieder vor dem Hintergrund eines stehen gebliebenen Riesenrads in einem leeren Park der Erholung, – und dies ist zumindest sehr schön.

Die Erinnerungen B. Ryžijs zeigen, wie sich nicht nur die Atmosphäre eines postsowjetischen Parks verändert hat, sondern auch das Leben selbst, aus dem Freude und Fröhlichkeit verschwunden sind. Geblieben ist aber das Gefühl der Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies.

Dieselben nostalgischen Gefühle für den Park seiner Kindheit und der Versuch, ihn wiederzubeleben, drücken sich auch in dem Gedicht *Wo die Erinnerung abbricht, beginnt der alte Film …* (Gde obryvaetsja pamjat', načinaetsja staraja fil'ma …; 1999) von Ryžij aus:

Сесть на трамвай 10-й, выйти, пройти под аркой
сталинской: все как было, было давным-давно.
Здесь меня брали за руку, тут поднимали на руки,
в открытом кинотеатре показывали кино.

Про те же самые чувства показывало искусство,
про этот самый парк отдыха, про мальчика на руках.
И бесконечность прошлого, высвеченного тускло,
очень мешает грядущему обрести размах.[71]

Die Straßenbahn Nr. 10 nehmen, aussteigen, unter dem stalinistischen
Torbogen durchgehen: alles, wie es war, vor sehr langer Zeit war.
Hier nahm man mich an der Hand, dort nahm man mich auf den Arm,
Unter freiem Himmel zeigte man Kino.

Genau diese Gefühle hat die Kunst gezeigt,
genau diesen Park der Erholung, diesen Jungen auf dem Arm.
Und die Unendlichkeit des Vergangenen, die schwach beleuchtet,
hindert das Kommende, Raum zu gewinnen.

Der *Park für Kultur* stellt für den Dichter einen genau zu lokalisierenden, konkreten Chronotopos des Vergangenen dar, und lässt für den Helden den Wunsch aufkommen, die vergangene Zeit einzufangen:

От ностальгии или сдуру и спьяну можно
подняться превыше сосен, до самого неба на
колесе обозренья, но понять невозможно:
то ли войны еще не было, то ли была война.

Всё в черно-белом цвете, ходят с мамами дети,
плохой репродуктор что-то победоносно поет.
Как долго я жил на свете, как переносил все эти
сердцебиенья, слезы, и даже наоборот.[72]

[71] Boris B. Ryžij, „Gde obryvaetsja pamjat', načinaetsja staraja fil'ma …", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych*, 439.

[72] Ryžij, „Gde obryvaetsja pamjat', načinaetsja staraja fil'ma …", 439.

In Nostalgie oder aus Dummheit und im Rausch kann man
Sich höher als die Kiefern erheben, bis zum Himmel hoch
auf dem Riesenrad, aber man kann nicht begreifen:
War das vor dem Krieg oder war schon Krieg.

Alles ist schwarz-weiß, Kinder gehen mit den Müttern,
ein schlechter Lautsprecher singt irgendetwas Siegreiches.
Wie lange habe ich schon auf der Welt gelebt, wie habe ich alle
Herzschläge ausgehalten, die Tränen, und sogar umgekehrt.

Der Park mit seinen Verheißungen ist für Ryžij ein begehrter Raum, in dem die Statuen die Einsamkeit des Dichters zu lindern vermögen:

Вот иду я: девушка с веслом
слева, а с ядром –
справа, время встало и стоит,
а листва летит.

Все аттракционы на замке,
никого вокруг,
только слышен где-то вдалеке
репродуктор, друг.

Что поет он, черт его поймет,
что и пел всегда:
что любовь пройдет, и жизнь пройдет,
пролетят года.[73]

So gehe ich: Das Mädchen mit dem Paddel
links, und eines mit der Kugel –
rechts, die Zeit blieb stehen und steht,
und die Blätter fliegen.

Alle Attraktionen sind geschlossen,
niemand ringsherum,
nur ganz aus der Ferne hört man
den Lautsprecher, den Freund.

Was er singt, weiß der Teufel,
das, was er immer sang:
dass die Liebe vergeht, und das Leben vergeht,
dass die Jahre verfliegen.

An den nahenden Tod erinnern nicht nur die herbstlichen Blätter, sondern auch die Lieder, die aus dem Lautsprecher kommen.

In den 1990er und Anfang der 2000er Jahre bekommt das Flanieren im Vergnügungspark, das in den sowjetischen Jahren mit Fröhlichkeit und Freude assoziiert wurde, somit eine unerwartete Konnotation: Es wird vom Schrecken begleitet, wenn die Verbindung von Tod und Leben realisiert wird. So stellt der

[73] Boris B. Ryžij, „Otmotaj-ka žizn' moju nazad …", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych*, 488.

Park in den Erzählungen von A. Krasnjaščich[74] trotz der genauen Beschreibung der Attraktionen (Achterbahn, Autodrom, Schaukeln, Labyrinth usw.) ein philosophisches Modell des Lebens dar, in dem sich die Grenzen zwischen Realität und Überirdischem verwischen. Gerade hier finden die Helden die „Gewöhnlichkeit des Nichtirdischen" („обыденность неотмирност[и]") und die „Infernalität der Alltäglichkeit" („инфернальн[ая] повседневность")[75], die eine Annäherung an einen höheren Gedanken, an Gott, erlauben.

Und schließlich – in jüngster Zeit – zeigt die Künstlerin O. Vel'činskaja[76] in ihrer Skizze *CPKiO* (CPKiO – Zentraler Park der Kultur und Erholung; 2016), dass der *Gor'kij-Park* „angesichts des Fehlens einer großen Auswahl jahrzehntelang […] der Champion unter den Territorien eines sich über das ganze Jahr erstreckenden Feiertages" gewesen sei.[77] Sie erinnert an „unverkünstelte Attraktionen wie Lachkabinette und Riesenräder, riesige Eisflächen mit Massen von Eisläufern", an „Motorradrennen an der Steilwand und die Trinkbar *Pilsen*"[78], an Balustraden, Fontänen, „sportliche Mädchen mit entsprechender Ausrüstung (Paddeln, Diskussen, Speeren usw.)", an die roten Alleen, die bei jedem Wetter „bei allen Sowjetbürgern eine Stimmung des feiertäglichen Flanierens" hervorgerufen haben. Vom „Territorium der Kultur und allerlei Vergnügungen" kommt die Autorin dann zu „den geheimnisvollen mehrstufig angepflanzten Sträuchern des *Neskučnyj-Gartens*[79]".[80] Es ist bemerkenswert, dass der einsame Spaziergang der Autorin durch die Landschaft und den idyllischen Teil des Parks „den Körper mit Gedanken erfüllt, die gehaltvoll und nützlich"[81] seien, Gedanken, die in dieser Weise nur durch Betrachtung der Natur ermöglicht werden.

---

[74] Andrej Petrovič Krasnjaščich (geb. 1970); russisch-ukrainischer Philologe, Prosaiker. Siehe: Andrej P. Krasnjaščich, *Park kul'tury i otdycha. Rasskazy* (Proza Nova), Char'kov 2008.

[75] Galina G. Ermošina, „Proza nova. Pis'mena na lente Mebiusa", in: *Znamja* 1 (2009), 221–224, 222, http://znamlit.ru/publication.php?id=3810, abgerufen am 15.02.2021.

[76] Ol'ga Alekseevna Vel'činskaja (geb. 1948); Künstlerin; Verfasserin von Memoiren.

[77] „при отсутствии большого выбора десятки лет […] чемпионом среди территорий круглогодичного праздника" (Ol'ga A. Vel'činskaja, „CPKiO", in: Sergej I. Nikolaevič/Elena D. Šubina [Hg.], *Vse v sadu. Rasskazy, ėsse*, Moskva 2016, 193–201, 198).

[78] „незамысловатых аттракционов наподобие комнаты смеха и колеса обозрения, необозримых ледяных просторов с толпами конькобежцев"; „мотогонки по отвесной стене и пивной бар ‚Пльзенский'" (Vel'činskaja, „CPKiO", 199).

[79] *Neskučnyj-Garten* (Neskučnyj sad); ältester Park in Moskau; gelegen am rechten Ufer der Moskva, ursprünglich Teil des Anwesens *Neskučnoe*, das im Besitz verschiedener berühmter Adelsgeschlechter war, zuletzt im Besitz der Zarenfamilie. Das Territorium wurde nach der Revolution enteignet und später in den *Gor'kij-Park* integriert; Anmerkung EC.

[80] „спортивных девушек с соответствующим инвентарем (веслами, дисками, копьями и пр.)"; „у советских граждан празднично-прогулочное настроение"; „территория культуры и всяческих развлечений"; „загадочные многоярусные кущи Нескучного сада" (Vel'činskaja, „CPKiO", 194, 196, 199).

[81] „наполняет организм смыслом, содержанием и пользой" (Vel'činskaja, „CPKiO", 200).

6. Fazit

Es ist also offensichtlich, dass die Reflexionen über den *Park der Kultur und Erholung* im Laufe des 20. Jahrhunderts nicht einheitlich waren: Die Begeisterung für den Park und seine Mythologisierung, wie sie für die 1930er Jahre typisch gewesen war, wurde später von ironischen und grotesk-sarkastischen Interpretationen abgelöst, die zugleich Ausdruck einer geistigen Krise waren. Im ausgehenden 20. Jahrhundert wurde der Park aber auch – ganz unabhängig von der Zerstörung sowjetischer Stereotype – zunehmend nostalgisch verklärt. In unserer Zeit wirkt der Park verwandelt: von einem Topos der kollektiven Freude und des Vergnügens der Massen in einen elegischen Raum, einen Ort der einsamen Gedanken und Erinnerungen. Man könnte es auch anders sagen: Erst heute ist der Park zu einem Ort der Muße geworden.

Literaturverzeichnis

Cendrovskaja, Sof'ja N., „Krestovskij ostrov ot nėpa do snjatija blokady", in: Aleksandr I. Dobkin/Aleksandr V. Kobak (Hg.), *Nevskij archiv. Istoriko-kraevedčeskij sbornik. Vypusk 2*, Moskva 1995, 80–94.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Dmitrieva, Ekaterina E., „Gebunden an Erde und Luft. Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert" [im vorliegenden Band].

Ermošina, Galina G., „Proza nova. Pis'mena na lente Mebiusa", in: *Znamja* 1 (2009), 221–224, http://znamlit.ru/publication.php?id=3810, abgerufen am 15.02.2021.

Glan, Betti N., *Park Gor'kogo. Načalo istorii*, Moskva 2013.

Gollerbach, Ėrich F., *Vstreči i vpečatlenija*, hg. v. Evgenij A. Gollerbach, Sankt-Peterburg 1998.

Grebenščikov, Boris B., „Devuška s veslom", in: *Lyricsworld. Teksty pesen*, https://lyricsworld.ru/Boris-Grebenschikov-Akvarium/Devushka-S-Veslom-165778.html, abgerufen am 15.02.2021.

Gusev, Viktor M., „Pesnja o parke", in: *Večernjaja Moskva*, 8 maja 1936, Nr. 104, 3.

Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].

Kibirov, Timur Ju., „Poslanie L. S. Rubinštejnu", in: Kibirov, *Izbrannye poslanija*, Sankt-Peterburg 1998, 7–30.

Krasnjaščich, Andrej P., *Park kul'tury i otdycha. Rasskazy* (Proza Nova), Char'kov 2008.

Krivulin, Viktor B., „Galereja", in: *Rodnik* 19,7 (1988), 17–22.

Kucher, Katarina, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012.

Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Lunc, Leonid B., *Parki kul'tury i otdycha*, Moskva/Leningrad 1934.
Majmin, Evgenij A., „E. A. Majmin – L. V. Malachovskomu. 12 avgusta 1946 g.", in: Majmin, *O russkom romantizme. Russkaja filosofskaja poėzija. Lev Tolstoj. Put' pisatelja. Vospominanija. Perepiska*, hg. v. Natal'ja L. Veršinina und Ekaterina E. Dmitrieva-Majmina, Pskov 2015, 806–809.
Mjasnikova, Ljudmila A./Šajgardanova, Natal'ja L., *Sovetskij Edem*, Ekaterinburg 2016.
Molčanov, Ivan N., „Poėma o parke", in: *Večernjaja Moskva*, 30 maja 1932, Nr. 124, 3.
[N. N.], „Markobomba", in: Jurij N. Grigorovič (Hg.), *Balet. Ėnciklopedija*, Moskva 1981, 334.
Parki kul'tury i otdycha 1934. Putevoditel', Moskva 1934.
Platonov, Andrej P., „Derevjannoe rastenie. Iz zapisnych knižek 1927–1950", in: *Ogonek* 33 (1989), 13–15.
Razumovskaja, Aida G., „Sovetskaja Moskva: ot gorodskogo sada k parku kul'tury i otdycha trudjaščichsja", in: Razumovskaja, *Sady rossijskoj poėzii (ot simvolizma do postmodernizma). Monografija*, Sankt-Peterburg 2014, 363–396.
Ryžij, Boris B., „Gde obryvaetsja pamjat', načinaetsja staraja fil'ma …", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych*, *Izbrannaja lirika. Rotterdamskij dnevnik*, Moskva 2017, 439.
– „Otmotaj-ka žizn' moju nazad …", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych*, 488.
– „Rotterdamskij dnevnik", in: Ryžij, *V kvartalach dal'nich i pečal'nych*, 519–560.
Savickij, Stanislav A., „‚Gartenstadt' und sowjetischer Alltag. Das Experiment von *Detskoe Selo*" [im vorliegenden Band].
Shalov, Sergey, „Pro ženščinu s veslom" (2008), in: *Stichi dlja ljuDej*, http://stihidl.ru/poem/12378, abgerufen am 15.02.2021.
Sjutkin, Valerij M., „Devuška s veslom", in: *Teksty pesen s perevodom*, https://text-pesni-perevod.ru/valeriy_syutkin/devushka_s_veslom/, abgerufen am 15.02.2021.
Stročkov, Vladimir Ja., „Velikij moguk (Poėma-ėpikriz)", in: Stročkov, *Glagoly nesoveršennogo vremeni. Izbrannye stichotvorenija 1981–1992 godov*, Moskva 1994, 250–259.
Suric, Elizaveta Ja., „Ostrov tanca", in: Ekaterina P. Belova (Hg.), *Russkij balet. Ėnciklopedija*, Moskva 1997, 340.
Vel'činskaja, Ol'ga A., „CPKiO", in: Sergej I. Nikolaevič/Elena D. Šubina (Hg.), *Vse v sadu. Rasskazy, ėsse*, Moskva 2016, 193–201.
Vysockij, Vladimir S., „Dva pis'ma", in: Vysockij, *Poėzija i proza*, hg. v. Andrej E. Krylov und Vladimir I. Novikov, Moskva 1989, 84–86.
Zolotonosov, Michail N., „Γλυπτοκρατος. Sovetskaja sadovo-parkovaja skul'ptura 1930-ch godov. Issledovanie nemogo diskursa", in: Zolotonosov, *Slovo i Telo. Seksual'nye aspekty, universalii, interpretacii russkogo kul'turnogo teksta XIX–XX vekov. Sbornik statej*, Moskva 1999, 570–765.

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

„Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“

Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren

Elizaveta Ždankova

1. Einleitung

> Зритель вовсе не идет в кино „поагитироваться“. Он идет туда отдыхать, использовать свой досуг, и уже наша задача придумать и устроить так, чтобы этот нужный ему отдых и досуг были бы максимально использованы с целью организации чувств и воли зрителя в нужном направлении.[1]
>
> *Кино на культурном фронте*, И. П. Трайнин[2], 1928 год

> Der Zuschauer geht überhaupt nicht ins Kino, um „agitiert“ zu werden. Er geht dorthin, um sich zu erholen, seinen *dosug*[3] zu nutzen, und es ist wohl unsere Aufgabe, alles zu bedenken und so einzurichten, dass diese, für ihn [den Zuschauer] notwendige Erholung und der *dosug* maximal genutzt werden, um die Gefühle des Zuschauers zu organisieren und dessen Willen in die richtige Richtung zu lenken.
>
> *Kino an der Kulturfront*, I. P. Trajnin, 1928

Der vorliegende Aufsatz widmet sich zwei zusammenhängenden Problemen, und zwar – in einem umfassenden Sinne – dem Verständnis von *dosug* und Erholung (отдых) in der frühsowjetischen Epoche sowie der Detailfrage nach der

---

[1] Il'ja P. Trajnin, *Kino na kul'turnom fronte*, Moskva 1928, 35.

[2] Il'ja Pavlovič Trajnin (1887–1949); in den 1920er Jahren Vorsitzender des Zentralen Repertoirekomitee des Volkskommissariats der Aufklärung der RSFSR (Glavnyj repertuarnyj komitet narkomata prosveščenija RSFSR), Vorstandsmitglied des Filmstudios *Sovkino* (Sovetskoe kino), Herausgeber der Zeitschrift *Sovetskij ėkran* (Sowjetische Leinwand).

[3] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit“ und „Muße“ changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

Rolle der Kinematographie als einer der populärsten Formen des *dosug*. Dabei sollen sowohl theoretische als auch praktische Aspekte untersucht werden, wie sie in den 1920er Jahren, in der Zeit der *Neuen Ökonomischen Politik*[4], in der UdSSR verfolgt wurden. Das ambitionierte sowjetische Projekt zur Schaffung des ‚Neuen Menschen'[5] zog enorme Umbrüche im täglichen Leben nach sich. Die Kampagne für das ‚Neue Leben'[6], die Experimente mit dem Kalender, die Feiertage für die Massen, die Schaffung neuer Formen kollektiver Erholung, das Aufkommen von Erholungsheimen (дома́ отдыха), Kurorten[7], Arbeiterklubs, Häusern und sogar Palästen der Kultur (дома́/дворцы культуры), die besondere Aufmerksamkeit gegenüber dem Zeitmanagement von Kindern – all das zielte auf das Entstehen einer neuen, revolutionären Kultur des *dosug*. Nach der Revolution lag der Akzent auf kollektiven Aspekten der Erholung, wobei es auch zu neuen Praktiken kam. Nach der Auffassung von Propagandisten und auch gesellschaftlichen Diskussionen entsprechend sollte der ‚Neue Mensch' nicht nur auf eine neue Weise arbeiten, sondern sich auch auf neue Weise erholen. Und entsprechend wurde auch darüber diskutiert, wie denn die Anforderungen des *dosug* im Leben des ‚Neuen Sowjetmenschen' zu verstehen seien. Was war nun das Resultat dieser durchaus widersprüchlichen Vorstellungen und Praktiken und wie näherte man diese innerhalb eines Jahrzehnts einander an?

2. Die sowjetische Gesellschaft nach der Revolution

Die 1920er Jahre waren eine Periode, in der sich die Gesellschaften weltweit in einem Zustand größter Erschütterungen befanden: Es war die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, nach Revolutionen in mehreren Ländern; es war die Zeit gewaltiger ökonomischer Krisen, politischer Erschütterungen, einer Neuordnung

[4] Novaja ėkonomičeskaja politika (NĖP); Wirtschaftspolitik des Sowjetstaates, die von 1921 bis 1927–28 durchgeführt wurde und die teilweise Wiedereinführung von Elementen der Marktwirtschaft unter staatlicher Kontrolle vorsah.

[5] Neuer (Sowjet)Mensch (Novyj čelovek oder Novyj sovetskij čelovek): ideologisches Konstrukt, dem die Vorstellung von der Erziehung eines Idealmenschen zugrunde lag, der den Anforderungen der neuen Gesellschaft entsprechen sollte. Die Formung des *Neuen Menschen* war eines der Grundkonzepte der sowjetischen Kultur der 1920er Jahre, zu dem Theorien entwickelt, literarische Werke verfasst und Experimente im Bereich der Erziehung durchgeführt wurden. Varianten dieses Konzepts drücken sich in Bezeichnungen wie ‚Neue Sowjetfrau' (novaja sovetskaja ženščina), ‚Neue Arbeiter' (novye rabotniki), ‚Neue Zuschauer' (novye zriteli) u. a. aus.

[6] Novyj byt: Staatskampagne zum Aufbau einer neuen sozialistischen Gesellschaft und des sozialistischen Lebens in den 1920er Jahren. Die Kampagne zielte auf eine Umgestaltung des Alltags ab und betraf Familienfragen wie die ‚Entfesselung der Frau' (raskrepoščenie ženščiny) und ihre Befreiung von der ‚Sklaverei der Küche/des Haushalts' (kuchonnoe rabstvo) sowie die Fragen der Hygiene, der sexuellen Beziehungen, der Erziehung und der Arbeitsethik.

[7] Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

der Welt und Umbrüchen in mehreren Ländern. Und gleichzeitig waren diese 1920er Jahre die Zeit des eigentlichen Beginns und unglaublichen Aufblühens der urbanen Massenkultur (массовая городская культура) inmitten des allgemeinen Niedergangs nach dem Krieg. Zugleich war es auch eine Epoche, die von neuen technologischen Errungenschaften geprägt war. Diese Zeit wird in einzelnen Ländern ganz unterschiedlich genannt: *Goldene Zwanziger* in Deutschland oder *Roaring Twenties* in England und Frankreich. In der Sowjetunion hieß diese Zeit NĖP, *Neue Ökonomische Politik.*

Diese Epoche des Wiederaufbaus nach dem Ersten Weltkrieg, nach Revolution und Bürgerkrieg erforderte und brachte auch in Russland neue Formen für Erholung und Ablenkungen sowie ganz allgemein Eskapismus mit sich. Das Kino galt in dieser Zeit sowohl in Russland als auch in der ganzen übrigen Welt als eine der beliebtesten und zugleich spektakulärsten Freizeitaktivitäten. Seitdem das Kino als eine Kunstform in Erscheinung getreten war, diskutierte man in ganz Europa über die Bedeutung des Kinos als Bildungsmedium oder als neue Form der Unterhaltung. Dabei waren, wie die amerikanische Historikerin Denise Youngblood konstatierte, für die UdSSR durchaus Besonderheiten festzustellen, vor allem bezüglich der zentralen Rolle des Staates. Es liegt nahe anzunehmen, dass diese Besonderheiten nicht nur in eine starke Politisierung des Mediums Film mündeten, sondern insgesamt mit den Idealen der Kulturrevolution als Ganzes im Zusammenhang standen. Die Bolschewiken stellten „Massenkunst“ (массовое искусство) und populäre Kunst (популярное искусство) nicht auf eine Stufe, wobei sie annahmen, dass der „Massenkunst“ ein riesiges Bildungspotenzial eigen sei, das man im Rahmen der Möglichkeiten des *dosug* in besonderer Weise zu nutzen versuchte.[8]

Mich interessieren nun vor allem die Gründe, warum das Kino als Form des *dosug* so populär werden konnte und welchen Wandlungsprozessen die Beziehung der Gesellschaft zu dieser Kunstform im ersten Jahrzehnt nach der Revolution in Russland unterworfen war. Ich möchte außerdem den Unterschied zwischen der Haltung zur sowjetischen Filmkunst einerseits und dem Besuch von Kinos (поход в кино; cinemagoing) als urbane *dosug*-Praxis andererseits herausarbeiten.

Die Rolle des Films als neue Kunstform, die neue Ästhetik des Films und der Filmavantgarde, die Anpassung der Regisseure an das neue politische und ökonomische System der Filmstudios kann als relativ gut erforscht gelten; Fragen der Kinos als soziales Phänomen und Form der Freizeitgestaltung, also gewissermaßen die Kinos „von unten“, sind im Kontext der *New Cinema History* hinsichtlich des russischen Materials noch eher spärlich behandelt, obwohl das Thema in der globalen Historiographie durchaus aktuell ist.[9] Ähnlich wenig

[8] Denise J. Youngblood, *Movies for the Masses. Popular Cinema and Soviet Society in the 1920s*, Cambridge 1993, 37.

[9] Richard Maltby, „New Cinema Histories“, in: Richard Maltby/Daniël Biltereyst/Philippe

erforscht ist auch die Situation hinsichtlich des populären Kinorepertoires der 1920er Jahre[10], obwohl die Erkenntnis, dass die Presse und Propagandakreise das Filmrepertoire aus ideologischer Sicht als unzulänglich betrachteten, fast als Gemeinplatz zu bezeichnen ist. Das Repertoire der russischen Kinos der 1920er Jahre bestand zu einem hohen Prozentsatz aus ausländischen oder vorrevolutionären Filmen, bald kamen die schnell aufgenommenen sowjetischen Produktionen dazu. Diese frühsowjetischen Filme, die heute zum wertvollen Bestand der globalen Filmkunst zählen, etwa Sergej Michajlovič Ėjzenštejns (1898–1948) *Panzerkreuzer Potemkin* (Bronenosec Potemkin; 1925) oder *Der Mann mit der Kamera* (Čelovek s kinoapparatom; 1929) u. a.m. von Dziga Vertov (eig. Denis Arkad'evič Kaufman; 1895/96–1954) stellten jedoch einen eher unerheblichen Teil des zeitgenössischen NĖP-Repertoires dar. Die sich im Verleih befindlichen Filme wurden unter dem Vorwurf ihrer bourgeoisen und reaktionären Haltung sowie wegen ihrer Nutzlosigkeit scharf kritisiert. In dieser Hinsicht unterscheiden sich der sowjetische *dosug* bzw. die mit Kinobesuchen gefüllte Freizeit ganz grundlegend sowohl von der europäischen und noch mehr von der amerikanischen Kultur.[11] Wichtig war bei den Letztgenannten die Rentabilität, also die kommerziellen Aspekte der Freizeitgestaltung bzw. die Nachfrage nach bestimmten Produkten, während in der sowjetischen Variante der 1920er Jahre, in der NĖP-Zeit, die Ideologie die bedeutendste Rolle spielte. Wie nach Auffassung von Ideologen und tatsächlich durch Propaganda auf *dosug* eingewirkt werden sollte, ist aber grundlegend davon zu unterscheiden, welchen Einfluss diese Ideologen unter den spezifischen wirtschaftlichen Bedingungen der NĖP und angesichts des komplexen Zusammenspiels von privatwirtschaftlichen Ansprüchen und politischer Zensur tatsächlich hatten. Im Folgenden sollen daher mit einer diskursanalytischen Herangehensweise folgende grundsätzliche Fragen geklärt werden: Wie positionierte sich die Filmkritik gegenüber Vorstellungen über den ‚Neuen Sowjetmenschen', insbesondere gegenüber der Frage, wie dieser seinen *dosug* zu verbringen habe; welchen Zielen hatte die freie Zeit zu dienen und warum galt der Film in einer solchen Auffassung des *dosug* als ungeeignet? Das Umfeld, in dem diese Diskussionen stattfanden, war zwar

Meers (Hg.), *Explorations in New Cinema History. Approaches and Case Studies*, Malden, Mass. 2011, 1–40, 3; Daniël Biltereyst/Richard Maltby/Philippe Meers (Hg.), *Cinema, Audiences and Modernity. New Perspectives on European Cinema History*, London/New York 2012; John Sedgwick, *Popular Filmgoing in 1930s Britain. A Choice of Pleasures*, Exeter 2000; Brigitte Flickinger, „Cinemas in the City. Berlin's Public Space in the 1910s and 1920s", in: *Film Studies. An International Review* 10 (2007), 72–86.

[10] Vgl. dazu ausführlich: Galija M. Jusupova, *„S bol'šim material'nym uspechom …" Kassovye fenomeny populjarnogo iskusstva 1920-ch godov. Kino. Literatura. Teatr*, Moskva 2016.

[11] Gregory A. Waller, *Main Street Amusements. Movies and Commercial Entertainment in a Southern City, 1896–1930*, Washington, DC 1995; Gregory A. Waller (Hg.), *Moviegoing in America. A Sourcebook in the History of Film Exhibition*, Malden, Mass. 2002; Michael G. Kammen, *American Culture, American Tastes. Social Change and the 20th Century*, New York 1999.

nicht homogen, dennoch scheint es jedoch möglich, allgemeine Tendenzen zu beschreiben.

3. „Die rationale Nutzung der Zeit“

„Den Film hielten die meisten Nerven aus. Der Massenerfolg des Kinos zeigt, wie sehr die jagende Bilderflucht nicht nur als Nervennot, sondern auch als Bestandteil der neuen Freizeitkultur existierte“[12], schreibt der deutsche Historiker Joachim Radkau über die deutsche Kultur Anfang des Jahrhunderts und verbindet dabei die Popularität des Films, das Tempo der Moderne und eine allgemeine Nervosität der Gesellschaft. Diese Worte können auch für die neue sowjetische Gesellschaft gelten, allerdings unter Berücksichtigung der spezifischen sozialen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten. Das Tempo des Lebens, wie und wofür dieses Leben genutzt werden könne, bekam nach der Revolution einen ganz neuen Klang; es wurde zu einem eigenen – und sehr bedeutsamen – Gegenstand des Interesses und nahm damit auch Einfluss auf die Kultur des *dosug*.

Die sowjetische Doktrin von der Bedeutung der Zeit wurde unzählige Male in einen Slogan gefasst: „Die Zeit muss rational genutzt werden“ (время должно быть рационально использовано) und hatte großen Einfluss auf der diskursiven Ebene. Die Idee des 1929 eingeführten sowjetischen ‚Revolutionskalenders‘ (революционный календарь) mit seiner ‚ununterbrochenen Arbeitswoche‘ (непрерывка) war dafür ein wichtiger Schritt: Arbeitstage und Erholungstage waren nicht allgemein definiert, sondern fanden an jeweils unterschiedlichen Tagen statt. An ihren Erholungstagen hatten die Arbeiter zwar frei, aber es gab keine gemeinsamen Tage zur Erholung. Damit avancierte dieser Kalender zur Quintessenz der Rationalisierung, obwohl das ganze Projekt in erster Linie mit der beschleunigten Industrialisierung und der geforderten pausenlosen Arbeit in der Industrie zu tun hatte. Mit dieser Zielsetzung der „Ununterbrochenheit“ war auch die Abschaffung des allgemein freien Sonntags verbunden, traditionell der wöchentlich wiederkehrende religiöse Feiertag. Das Experiment der „Ununterbrochenheit“ erwies sich aber als wenig erfolgreich und wurde bald wieder abgeschafft. Natürlich muss dabei berücksichtigt werden, dass zwischen dem besonderen Verhältnis zur Zeit auf theoretischer Ebene einerseits und der Praxis einer rationalen Nutzung der Zeit andererseits eine große Kluft bestand. Walter Benjamin, der Moskau in den Jahren 1926–1927 besuchte, beschreibt dies sehr treffend in seinem Essay *Moskau*, indem er in diesem Text mehrfach ein ihn sehr erstaunendes Phänomen thematisiert, nämlich ein Plakat mit der Aufschrift „Zeit ist Geld“ („Время – деньги“), unterschrieben vom Verfasser „V. I. Lenin“.

[12] Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998, 253. In russischer Sprache: Joachim Radkau, *Ėpocha nervoznosti. Germanija ot Bismarka do Gitlera*, übers. v. Natalija Štil’mark, Moskva 2017, 255.

Gefühl für einen Wert der Zeit begegnet, aller „Rationalisierung" ungeachtet, nicht einmal in der Hauptstadt Rußlands selbst. „Trud", das gewerkschaftliche Institut für Arbeitswissenschaft, hat unter seinem Leiter Gastjeff mit Plakaten eine Kampagne für die Pünktlichkeit geführt. [...] „Zeit ist Geld" – für diesen erstaunlichen Satz wird auf Anschlägen Lenins Autorität beansprucht; so fremd ist das Gefühl dafür den Russen. Sie verspielen sich über allem.[13]

Im Laufe der 1920er Jahre war es in der UdSSR schon zu Entwicklungen gekommen, Prozessen, mit denen die Einführung dieser ununterbrochenen Arbeitswoche bereits vorbereitet wurde, denn nicht nur mit dem neuen Kalender wurde experimentiert, sondern mit der Zeit im Allgemeinen. Im Kontext meiner Ausführungen ist es sehr wichtig, dass sich in dem Zeitschema „8 Stunden für Arbeit – 8 Stunden für Freizeit – 8 Stunden für Schlaf" (8 часов на работу – 8 на отдых – 8 на сон)[14] die soziale Kontrolle der Zeit nicht nur auf die Arbeit erstreckte, sondern auch auf den *otdych*, also auf die freie Zeit bzw. die „Erholung". Es versteht sich von selbst, dass der Arbeit und der freien Zeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde, und zwar vor allem mit Blick auf den ‚richtigen', den so genannten ‚Neuen Sowjetmenschen', und damit in erster Linie auf den jungen Menschen als Vertreter der Generation der Zukunft bzw. auf den Arbeiter als Vertreter der herrschenden Klasse. Die Freizeit der Vertreter der neuen Bourgeoisie, der sogenannten NĖP-Männer (нэпманы), der Intelligenzija, der „Gestrigen" (бывшие)[15] und aller anderen Elemente, die dem neuen System fremd blieben, interessierte dagegen kaum.

Den Fragen nach der Etablierung des sowjetischen *dosug* und dem Verhältnis von Arbeitszeit und Erholungszeit in der frühen Sowjetunion wurde bereits eine ganze Reihe von Untersuchungen gewidmet.[16] Die Forscher fokussierten ihr Interesse auf das Erscheinen der Kategorie *dosug* und auf die Freizeit als solche. Mich interessiert nicht nur, welche Zeit in der UdSSR als „frei" (свободное время) betrachtet wurde, sondern auch die Frage, wofür diese Zeit genau genutzt werden sollte und wie der Begriff „Erholung" (отдых[17]) verstanden wurde.

---

[13] Walter Benjamin, „Moskau", in: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Tillman Rexroth, Bd. IV,1: *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt am Main 1991, 316–348, 329. In russischer Sprache: Val'ter Ben'jamin, „Moskva", in: Ben'jamin, *Moskovskij dnevnik*, übers. v. Sergej A. Romaško, Moskva 2012, 212–249, 227.

[14] Vgl. zu dieser Formel auch den Beitrag von Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[15] Wörtlich: „gewesene Menschen"; damit sind die vor der Revolution privilegierten Menschen gemeint, oft auch „Ehemalige" genannt; Anmerkung EC.

[16] William J. Chase/Lewis H. Siegelbaum, „Worktime and Industrialization in the USSR, 1917–1941", in: Gary S. Cross (Hg.), *Worktime and Industrialization. An International History*, Philadelphia, Pen. 1988, 183–216; William Moskoff, *Labour and Leisure in the Soviet Union. The Conflict between Public and Private Decision-Making in a Planned Economy*, London 1984.

[17] Zur Semantik von *otdych* siehe auch den Beitrag von Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

Um dies zu analysieren, möchte ich eine Bewertung einer der populärsten *dosug*-Formen in den 1920er Jahren vornehmen, des Kinobesuchs, und zwar sowohl aus der Perspektive der Ideologen als auch der Bürger und Bürgerinnen selbst. Ich berufe mich dabei auf die breite und spezialisierte Film-Presse, auf Propaganda-Broschüren, spezielle Literatur und andere Materialien; hinzu kommen Materialien der vielzähligen soziologischen Umfragen, wie sie von unterschiedlichen Organisationen in den 1920er Jahren durchgeführt wurden, um die Meinung des Kinopublikums und sowjetischer Menschen zu Fragen von Freizeit ganz allgemein zu erforschen. Zu welchem Zeitpunkt und wie wandelte sich also die Rhetorik über bzw. der Rahmen für zugelassenen bzw. wünschenswerten *dosug*?

Um diese Fragen beantworten zu können, müssen die Diskussionen über die Rolle der Kultur ebenso wie Vorgaben zur Arbeitsethik analysiert werden. Zeit für Erholung bzw. *dosug* wurde hier in erster Linie dichotomisch in Bezug auf die Arbeitszeit gedacht. In der Broschüre *Arbeit, Erholung und Schlaf des Komsomol-Aktivisten*, die 1926 von der Abteilung für Statistik des Komsomol herausgegeben wurde[18], finden wir Empfehlungen und Forschungen zum sogenannten „Zeitbudget“ („бюджет времени“) eines Komsomolzen. Die übergroße Belastung führe zu häufigen Erkrankungen der Jugend und sogar zu frühem Tod, aber

[…] именно этот здоровый режим создает здоровое, жизнерадостное настроение, уменьшает число неврастеников, нытиков, которые в 19–20 лет нуждаются в санаториях, продолжительном лечении, сходят с ума, кончают жизнь самоубийством, проявляют все признаки преждевременной старости.[19]

[…] gerade diese gesunde Zeitplanung sorgt für eine gesunde, lebensfreudige Stimmung, reduziert die Zahl der Neurastheniker und Jammerlappen[20], die mit 19 oder 20 Jahren einen Aufenthalt im Sanatorium und lang andauernde Behandlungen brauchen, wahnsinnig werden, ihr Leben mit Selbstmord beenden und alle Merkmale einer vorzeitigen Alterung zeigen.

Hier spiegelt sich eine sehr utilitaristische und rationale Einstellung, wie die Zeit vernünftig bzw. „gesund“ einzuteilen sei.

Unter der Zielsetzung, alles zu rationalisieren, musste die Zeit – und zwar sowohl die Arbeitszeit als auch die Zeit für Erholung – also gut organisiert und vorausschauend eingeteilt werden. Dementsprechend wurde Spontaneität

[18] M. Masunin, *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista. Po materialam vyboročnogo obsledovanija bjudžetov vremeni aktivnych rabotnikov RLKSM*, hg. v. V. Gorbunov, Moskva/Leningrad 1926.

[19] Emel'jan M. Jaroslavskij, „Kak sbereč' sily molodeži“, in: *JuK* [Junyj kommunist, E. Ž.] 7 (1925), 1–3, 3.

[20] „неврастеников и нытиков“ (Neurastheniker und Jammerlappen) ist eine Wendung aus Anton Pavlovič Čechovs (1860–1904) *Erzählung eines Unbekannten* (Rasskaz neizvestnogo čeloveka; 1893); Anmerkung EC.

als etwas Negatives angesehen. Im Kontext dieser Empfehlung wurden die am besten möglichen und populären Formen, Freizeit zu verbringen, nämlich Spaziergänge und private Einladungen, im System dieses neuen *dosug* als wenn nicht gefährlich, so doch wenigstens als unerwünscht angesehen (dies hängt natürlich auch mit der Antialkohol-Kampagne sowie mit der allgemeinen Konzentration auf physische und psychische Gesundheit zusammen).

Anfang der 1920er Jahre findet sich in der Presse immer häufiger der Terminus „organisiert" (организованно): organisierte Menschen, organisierte Gruppen, organisierte Kinder, organisierte Arbeiter usw. Alles, was nicht organisiert, also „spontan"[21] war, musste organisiert werden, in Gruppen zusammengefasst und damit kontrollierbar werden. Alles, auch der Film und das Kino, sollten der Sache der Organisation dienen. „Das Theater soll nicht vom Leben ablenken, sondern es organisieren" („Театр должен не отвлекать от жизни, а организовывать ее"), hieß etwa eine Losung der Zeitschrift *Neuer Zuschauer* (Novyj zritel')[22]. Und wie ein Echo dieser Losung klingt auch die *Kinozeitung* (Kinogazeta), in der die Rolle des Kinos genauso aufgefasst wird. Es solle organisiert, mit neuem Leben erfüllt werden, und es solle vor allem nicht von diesem Leben ablenken.[23] Für das Verständnis der Rolle der Kinematographie im Wertesystem des sowjetischen *dosug* ist dies bedeutsam: Jene Möglichkeit des Eskapismus, derentwegen Menschen auf den ganzen Welt eigentlich ins Kino gehen, wird beim sowjetischen Menschen ausdrücklich nicht gutgeheißen oder gar gefördert.

Dieser Diskurs der „Organisiertheit" (организованность) betraf vor allem Kinder[24] und alle jene, die es sinnvollerweise zum ‚Neuen Sowjetmenschen' umzuerziehen galt, also die Arbeiter und Bauern. Es entstand die Losung: „Unser Ziel ist es, das kulturelle Niveau des Arbeiters zu heben und die Weltrevolution näher zu bringen" („Наша цель – поднять культурный уровень рабочего и приблизить мировую революцию"[25]). Welchen Zielen aber dienten die Organisation von Freizeit und deren Nutzung wirklich? Und was ist als spezifisch sowjetisch zu betrachten, wenn man die Erfahrungen in der vorrevolutionären Zeit berücksichtigt oder internationale Vergleiche heranzieht?

---

[21] Zum Begriff der „Spontaneität" im Rahmen des Sozialistischen Realismus siehe Katerina Clark, *The Soviet Novel. History as Ritual*, 2nd ed., Chicago 1985, 15.

[22] *Novyj zritel'* 2 (1924), 10.

[23] „‚Novyj zritel'' i kino", in: *Kinogazeta*, 5 fevralja 1924, 1.

[24] Eine Vielzahl von Beispielen finden wir in den Zeitschriften wie *Pionerskaja Pravda* (Pionier-Pravda), *Murzilka* u. a.

[25] Vgl. das gleichnamige Plakat von Dmitrij Anatol'evič Bulanov (1898–1942); 1927.

4. Die Erholung der „Menschen-Maschine“

Das eher mechanistisch anmutende Verständnis von *dosug* – und im Übrigen auch die Auffassung vom menschlichen Körper als eines Mechanismus, einer Maschine – entwickelte sich in Russland Anfang der 1920er Jahre und damit unmittelbar nach dem Ende des Bürgerkriegs. Erholungsphasen, also Pausen zwischen Arbeit und Schlaf, wurden – dieser mechanistischen Auffassung entsprechend – im Kontext der Wiederherstellung der Kräfte betrachtet. Damit sind indirekt auch ökonomische Indikatoren einbezogen. Die Wiedererstarkung der Ökonomie in dieser Zeit korrespondiert also mit der Bedeutung von *dosug* als ‚wieder erstarkendes‘ (восстановительный), regeneratives Moment.

Im Jahre 1921 sprachen die Arbeiter der Gewerkschaften davon, dass schwere Arbeit in der Kindheit den Arbeiter ins Grab führen könne und damit verhindert werde, dass der erwachsene Arbeiter gesund sein könne; Erholung sei daher unumgänglich.[26] Diese mechanistisch anmutende Auffassung vom menschlichen Körper war typisch für diese Epoche insgesamt; zugleich aber wurde eine solche Auffassung natürlich bei Weitem nicht von allen akzeptiert. In dem bekannten, 1927 veröffentlichten Roman des sowjetischen Autors Jurij Karlovič Oleša (1899–1960) *Neid* (Zavist’) speist sich der Konflikt gerade durch die Gegenüberstellung einer solchen ‚Menschen-Maschine‘ mit einem verträumten Dichter. Das sowjetische Konzept wird von der erstgenannten Figur verkörpert: „Ich bin eine Menschen-Maschine. […] Ich habe mich in eine Maschine verwandelt. Wenn ich mich noch nicht verwandelt habe, so will ich mich verwandeln. […] Ich will eine Maschine werden.“[27]

Ein ziemlich eindrucksvolles Beispiel für diesen Ansatz war das CIT, das *Zentralinstitut für Arbeitswissenschaft* (Central’nyj institut truda). Es wurde von einem Ideologen des *Proletkul’t*[28], Aleksej Gastev[29], gegründet und existierte

[26] Zitiert nach Natalija B. Lebina, *Sovetskaja povsednevnost’: normy i anomalii. Ot voennogo kommunizma k bol’šomu stilju*, Moskva 2015, 272.

[27] „Я – человек-машина. […] Я превратился в машину. Если еще не превратился, то хочу превратиться. […] Я хочу быть машиной.“ (Jurij K. Oleša, „Zavist’ – roman“, in: *Krasnaja nov’* 7 [1927], 64–102, 96).

[28] Proletkul’t oder Proletarskie kul’turno-prosvetitel’skie organizacii (Proletarische kulturaufklärerische Organisationen); sowjetische kultur-aufklärerische Massenorganisation. Die Ideologen des Proletkul’t, A. A. Bogdanov, A. K. Gastev, V. F. Pletnev, hielten es für möglich, eine neue eigenständige proletarische Kultur zu schaffen, wobei sie das Erbe der ‚alten‘ Kultur negierten und vom Klassencharakter der Kultur ausgingen. Diese Idee wurde von L. D. Trockij und seit 1922 auch von V. I. Lenin kritisiert. Am aktivsten wirkte der Proletkul’t in den ersten Jahren nach der Oktober-Revolution, er gab eigene Zeitungen und Zeitschriften heraus, besaß eigene Theater.

[29] Aleksej Kapitonovič Gastev (1882–1939); Revolutionär, Persönlichkeit des öffentlichen Lebens, einer der wichtigsten Ideologen der proletarischen Kultur, Theoretiker der Wissenschaftlichen Organisation der Arbeit (Naučnaja organizacija truda, NOT) und der Produktion (upravlenie proizvodstvom). 1921 wurde auf seine Initiative hin das *Zentralinstitut der Arbeitswissenschaft* (Central’nyj institut truda, CIT) gegründet. Gastev genoss die Unterstützung

von 1921–1940. Gastev erarbeitete Methoden einer rationellen Organisation der Arbeitszeit und behandelte dabei Erholung (отдых) als Mittel für die Wiederherstellung der Ressourcen der „Arbeiter-Maschine". Auch ‚Kultur' wurde neu definiert, nämlich als Kultur der Organisation von Arbeit.[30] Die Bedeutung von Erholung im Sinne von ‚Spaß' oder ‚Unterhaltung' (развлечение) hat bei einem solchen Zugang keinen Platz und wird keinesfalls positiv bewertet.

In Fragebögen, die in den 1920er Jahren in den Kinos erhoben wurden, um zu erfahren, aus welchen Gründen das Kino besucht werde, operierte man vor allem mit Begriffen wie ‚Erholung' (отдых) und ‚Unterhaltung' (развлечение). Den Befragten wurden dementsprechend unterschiedliche Antworten angeboten: „zur Erholung" („чтобы отдохнуть"), „zum Vergnügen" („развлечься"), „eine künstlerische Darbietung sehen" („посмотреть художественное зрелище"), „eigene Kenntnisse erweitern" („расширить свои познания").[31]

Mit einer weiteren Idee, die zugleich als Forderung nach ‚richtiger' Erholung und ‚richtigem' *dosug* zu verstehen ist, wurden das Kollektiv und auch die Rationalität als unabdingbar angesehen, hinzu kam die notwendige Vermeidung von ‚Leerlauf' (не-праздность). In den 1920er bis Anfang der 1930er Jahre wurden riesige utopische Bauprojekte geplant, mit denen Fragen der Organisation des Lebens und der Erholung in den Mittelpunkt gerückt wurden, etwa die *Stadt der rationalisierten Erholung* (Gorod racionalizirovannogo otdycha; 1930) des Architekten Konstantin Mel'nikov[32]: „Um zu lernen, sich mit der Gemeinschaft auseinanderzusetzen, wird die Arbeit nicht in einzelnen, abgetrennten Räumlichkeiten durchgeführt, sondern im offenen Raum, vor dem öffentlichen Auge der Massen, dementsprechend muss es in dem Gebäude auch ein System von Sälen geben."[33] Bei der Planung und beim Bau von Städten, Dörfern und Klubs[34]

V. I. Lenins, seine Arbeiten über die wissenschaftliche Organisation der Arbeit wurden in den wichtigsten sowjetischen Zeitungen publiziert, nach seinen Arbeiten wurden Plakate und Broschüren hergestellt. In den 1930er Jahren gerieten CIT und NOT unter offizielle Kritik, Gastev wurde 1939 antisowjetischer Tätigkeit beschuldigt und erschossen.

[30] Vgl. Aleksej K. Gastev, *Junost', idi!*, Moskva 1923, 20.

[31] A. V. Trojanovskij/R. I. Egiazarov, *Izučenie kino-zritelja. (Po materialam Issledovatel'skoj teatral'noj masterskoj)*, hg. v. N. Semenova, Moskva/Leningrad 1928, 14.

[32] Konstantin S. Mel'nikov, „Gorod racionalizirovannogo otdycha", in: *Stroitel'stvo Moskvy* 3 (1930), 20–25. Konstantin Stepanovič Mel'nikov (1890–1974); sowjetischer Architekt, einer der herausragenden Vertreter des Architekturstils der 1920er – 30er Jahre; bekannt durch seine Projekte von Industriegebäuden, Markthallen, Garagen, Klubs und Palästen der Kultur. Die von Mel'nikov entworfenen Gebäude befinden sich größtenteils in Moskau. Mitte der 30er Jahre geriet Mel'nikov unter scharfe offizielle Kritik, danach wurden seine Projekte nicht mehr realisiert.

[33] „Чтобы приучиться быть общительным, работа ведется не в отдельном изолированном помещении, а на открытой арене, на публичных глазах масс, следовательно, в здании должна быть система залов." (Zitiert nach Michail G. Barchin [Hg.], *Mastera sovetskoj architektury ob architekture. Izbrannye otryvki iz pisem, statej, vystuplenij i traktatov v 2 t.*, t. 2, Moskva 1975, 164).

[34] Klubs, auch: Arbeiterklubs (rabočie kluby); kulturelle und aufklärerische Einrichtungen

waren solche Räumlichkeiten für Erholung also in erster Linie für kollektive Praktiken bestimmt und wurden auch so geplant. Dass individueller Wohnraum und damit ein Raum für die Privatsphäre fehlten, wurde von der Propaganda gutgeheißen; auch damit unterstützte man die Akzeptanz und die Verbreitung von Formen des kollektiven *dosug*.

In diesem Prozess kam dem Bevölkerungsaustausch im urbanen Raum eine eigene und bedeutende Rolle zu. Nach dem Ersten Weltkrieg und nach dem Bürgerkrieg war es zu riesigen Migrationsbewegungen aus den Dörfern in die Städte gekommen; diese Menschen hatten tief verwurzelte Traditionen, ihre freie Zeit gemeinsam zu verbringen. Die neue Kultur der sowjetischen Städte war somit von den spezifischen Bedingungen einer Vermischung von urbaner und ruraler Bevölkerung geprägt, und dies schlug sich auch in besonderen Erfahrungen und in einer besonderen Beziehung zur freien Zeit nieder, wie sie aus den Dörfern mitgebracht worden waren. Dort war die Zeit außerhalb der Arbeitszeit zwar ebenfalls reglementiert gewesen, jedoch in ganz anderer Weise, nämlich vor allem durch die Volksbräuche.[35] So hatte ein gewisser Teil der neuen städtischen Bevölkerung durchaus Erfahrung damit, dass ihre persönliche Zeit durch Dritte reguliert wurde, bzw. – anders formuliert – die Menschen hatten sehr wenig Erfahrung, wie man über freie Zeit selbstständig verfügen könnte. Diese Unfähigkeit, mit freier Zeit umzugehen, ist übrigens in den Quellen der 1920er Jahre häufig anzutreffen:

Нас, городских людей, регулирует только служебное время. Человек без службы испытывает смущенную легкость от сознания, что он может поворачивать куски своей жизни в любую сторону, начиная от часа, когда он встает, и вплоть до часа, когда он отправляется в кино … Он головокружительно свободен.[36]

Uns, die Stadtmenschen, reguliert nur die Dienstzeit. Ein Mensch außerhalb des Dienstes erlebt eine verwirrende Leichtigkeit des Bewusstseins, dass er Teile seines Lebens in jede Richtung drehen kann, angefangen von der Stunde, in der er aufsteht, bis zu der Stunde, in der er ins Kino geht … Er ist schwindelerregend frei.

---

und Zentren des öffentlichen Lebens zur Organisation von *dosug*, politischer Aufklärung und kommunistischer Erziehung. Klubs wurden in Bildungseinrichtungen, Betrieben und verschiedenen Organisation, aber auch in Wohnbezirken eröffnet. Der Bau von Klubs erreichte seinen Höhepunkt in den 1920er – 30er Jahren. Große Klubs wurden später in *Häuser* und *Paläste der Kultur* (Domá/Dvorcy kul'tury) umbenannt. Als vorrevolutionäre Vorgänger von Arbeiterklubs sind die *Volkshäuser* (Narodnye doma) zu sehen, die im russischen Imperium seit den 1880er Jahren gegründet worden waren. Zu den *Volkshäusern* und ruralen Praktiken der Erholung siehe auch den Beitrag von Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band.

[35] Stiven Lovell, „Dosug v Rossii: ‚svobodnoe' vremja i ego ispol'zovanie“, in: *Antropologičeskij forum* 2 (2005), 136–173, 137.

[36] Zitiert nach Evgenij F. Krinko/Irina G. Tažidinova/Tat'jana P. Chlynina (Hg.), *Povsednevnyj mir sovetskogo čeloveka 1920–1940-ch gg.: žizn' v uslovijach social'nych transformacij*, Rostov-na-Donu 2011, 145.

Ein solches Verständnis kollektiver Erholung kam im Bereich der Freizeitgestaltung insbesondere in einer der wichtigsten Erfindungen dieser Epoche zum Ausdruck: der Schaffung von Kultur- und Freizeitparks.[37] Sie waren gewissermaßen Brutstätten der Kultur und zugleich die Quintessenz organisierter Freizeitgestaltung. Wie bereits aus der Bezeichnung dieser Parks und aus der Anordnung der Lexeme ihrer Bezeichnung zu entnehmen ist, sollte sich der sowjetische Mensch in solchen Parks weniger erholen und vergnügen, als vielmehr sein kulturelles Niveau heben. Die Frage der Kultur bzw. der Kultiviertheit (культурность) in der einen oder anderen Form des *dosug* war ein wichtiges Kriterium, um dessen Nützlichkeit und gesellschaftliche Akzeptanz sowie seine Bedeutung für das Zeitbudget des ‚Neuen Menschen' zu bewerten.[38] Wenn man sich vor der Revolution in erster Linie öffentlich über den Einfluss der Kinematographie auf Kinder erregte, so erweiterte sich der erzieherische Diskurs nach der Revolution auf andere Teile der Bevölkerung: Arbeiter, Bauern, Jugend.

In dem sich nach der Revolution herausbildenden Diskurs findet sich bei der einen oder anderen Form des *dosug* auch das Kriterium der Klassenzugehörigkeit. Den Arbeitern etwa schrieb man Interesse am Lesen sowie an kollektiven Feiertagen zu, was bei Weitem tatsächlich nicht immer so war. Als ein herausragendes Beispiel einer solchen rhetorischen Manipulation kann ein Aufsatz mit dem Titel *Die Bürger von 1940* (Graždane 1940 goda[39]) aus dem Jahre 1926 gelten. Hier schreibt der Autor, dass das Kino eine Form der Vergnügung sei, die für Arbeiterkinder nicht geeignet sei. Kinder von Kleinbürgern oder Straßenkinder fühlten sich dagegen eher zum Kino hingezogen. Das entsprach natürlich nicht den Tatsachen, wie unzählige soziologische Befragungen und die allgemein bekannte Begeisterung der Kinder für Filme beweisen.[40]

Der kulturelle Raum in der Zeit der *Neuen Ökonomischen Politik* kann – wie auch in jeder anderen Kultur und zu jeder anderen Zeit – nur sehr bedingt in ‚hohe' und ‚niedere' Kultur eingeteilt werden. Für die frühsowjetische Zeit sind eher Oppositionen von progressiver und revolutionärer auf der einen und bürgerlicher bzw. konterrevolutionärer Kultur auf der anderen Seite zu beschreiben. Auf der Seite der Erstgenannten stehen dabei das Lesen von Büchern, Theater-

[37] Katharina Kucher, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007. In russischer Sprache: Katarina Kucher, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012. Vgl. auch die Beiträge von Aida Razumovskaja, Stanislav Savickij und Svetlana Malyševa im vorliegenden Band.

[38] Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999, 82; In russischer Sprache: Šejla Ficpatrik, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody: gorod*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008, 102.

[39] Sergej M. Tret'jakov, „Graždane 1940 goda", in: *Sovetskoe kino* 6–7 (1926), 4–5, 4.

[40] Jurij U. Focht-Babuškin, „Izučenie funkcionirovanija kino vremen Velikogo nemogo", in: Focht-Babuškin (Hg.), *Publika kino v Rossii. Sociologičeskie svidetel'stva 1910–1930-ch godov*, Moskva 2013, 7–50; Focht-Babuškin (Hg.), *Publika kino v Rossii. Sociologičeskie svidetel'stva 1910–1930-ch godov*, Moskva 2013, 51–212.

besuche, Vorträge, Versammlungen, Sport und Körperkultur. Als unerwünschte bzw. ‚falsche‘ Kultur galten ‚sinnlose‘ (бессмысленные) Beschäftigungen wie Tanz oder Kino. Sie zählen als reine Zeitverschwendung, als ‚leere‘ Zeit/‚leerer Zeitvertreib‘ (*пустая* трата времени) und als deren ‚unnütze‘ Verwendung. In der Praxis dagegen vermischten sich die ‚hohe‘ und die ‚niedere‘ Kultur. Sie durchdrangen sich gegenseitig, womit diese Dichotomie tatsächlich als eine künstliche gesehen werden muss.[41]

Am bedeutsamsten aber war das Kriterium der ‚Nützlichkeit‘ und ‚Angemessenheit‘: Denn was bringt die eine oder andere Form der Füllung von Zeit? Als Maß der Bewertung dienen hierbei das Bildungsniveau sowie die politische Bildung. Eine Auffassung von Freizeit im Sinne von Unterhaltung, Vergnügen, Entspannung lässt sich im öffentlichen Diskurs dieser Zeit kaum finden. ‚Freizeit‘ sollte sich in erster Linie am Ziel der körperlichen Entwicklung und Wiederherstellung der Kräfte orientieren. In der erwähnten Broschüre über die Erholung der Komsomolzen finden sich auch konkrete Untersuchungsergebnisse: „Unter der Zielsetzung der physischen und moralischen Gesundung der Jugend ist es notwendig, körperliche Bewegung und Organisation von vernünftigen Vergnügungen vollumfänglich zu verbinden“.[42] Die Befragungen zeigten allerdings, dass Komsomolzen ihre Erholungszeit in erster Linie für einen Kinobesuch nutzen:

[…] [K]омсомолец-активист в первую очередь использует свой отдых на зрелища. На втором месте идут прогулки, на третьем – беседа с товарищами, на четвертом – шашки или шахматы и на последнем – физкультура. Ближайшей задачей для комсомольца-активиста должно являться перенесение физкультуры с последнего места на первое.[43]

[…] [D]er Komsomol-Aktivist nutzt seine Freizeit in erster Linie für (Kino)Spektakel. An zweiter Stelle stehen Spaziergänge, an dritter Stelle Gespräche mit Freunden/Kollegen, auf dem vierten Platz Dame- oder Schachspiel und am letzten Sport. Die naheliegende Aufgabe eines Komsomol-Aktivisten muss es daher sein, den Sport vom letzten auf den ersten Platz zu bringen.

5. Das Kino – „Instrument der Bildung oder Sinnbild der Verderbtheit“?

Die Struktur des *dosug* eines sowjetischen Bürgers stellte sich Ende der 1920er Jahre wie folgt dar: Es gab eine ganze Reihe von Praktiken, unter denen sich aber eine kulturelle Hierarchie herausgebildet hatte. Es gab mehr oder weniger

[41] Lovell, „Dosug v Rossii“, 143–146.

[42] „‚В целях физического и морального оздоровления молодежи надо всемерно содействовать развитию физкультурного движения и организации разумных развлечений […].‘“ (Masunin, *Trud, otdych, son*, 5).

[43] Masunin, *Trud, otdych, son*, 96.

erwünschte Praktiken, deren Bewertung sich aus den öffentlichen Diskursen, insbesondere in der Presse und in Äußerungen führender Ideologen, ergab. Wenn man innerhalb dieser Bewertungskoordinaten das Kino herausgreift, so ist folgende Hierarchie zu erkennen: Oper, das Theater, Lesen und Nutzung der Bibliotheken und Lesehütten (изба-читальня[44]), Museumsbesuche und Exkursionen waren eindeutig wichtiger und komplexer als das Kino; auf der negativen Achse finden sich das Herumhängen mit Freunden, Alkoholgenuss, Kirchenbesuche, ziellose Spaziergänge, Glücksspiele, Billard, Cabarets und Kneipen.

Bewegung und sportliche Aktivitäten nahmen dabei eine besondere Position ein; sie wurden in der neuen sowjetischen Gesellschaft sehr geschätzt. Es entstand dafür ein eigener Terminus, „Körperkultur" („физическая культура", kurz: „физкультура"); darin drückt sich ein Unterschied zwischen dem professionellen Sport und den regelmäßigen körperlichen Übungen zur Erhaltung der Gesundheit aus. Übungen zu Körperkultur wurden besonderes in Jugendkreisen kultiviert, die entsprechenden Körperkultur-Paraden und -Feiertage galten als eine der am besten geeigneten Formen der Freizeitgestaltung. Wichtig ist dabei der Hinweis, dass unter Propaganda nicht nur die politische Propaganda zu verstehen ist, sondern auch die Propaganda für Hygiene, für einen gesunden Lebensstil und insgesamt für das ganze aufklärerische Projekt der Sowjetmacht.

Weniger organisierte und entsprechend auch von der Macht weitgehend unkontrollierte Formen des *dosug* existierten außerhalb staatlicher Einrichtungen; zugleich waren sie aber die am meisten verbreiteten und üblichen: private Einladungen und Treffen mit Freunden. Die einfachen, verständlichen, für die Massen zugänglichen und – nicht unwichtig – auch billigen Formen des *dosug* wie Kino oder Zirkus wurden zunehmend als willkommene aussichtsreiche Instrumente von Propaganda und Agitation betrachtet. Diese Formen eines auf den ersten Blick organisierten, niveauvollen, billigen und durchaus auch von der Macht zu kontrollierenden *dosug* konnten tatsächlich in verschiedenen Kampagnen, wie sie in dieser Zeit und in großer Zahl durchgeführt wurden (die wichtigsten Kampagnen waren jene gegen den Alkoholismus, gegen Religion, Kampagne gegen Hooliganismus und Obdachlosigkeit), leicht genutzt werden.

In einem Beitrag von Lev Davidovič Trockij (eig. Bronštejn; 1879–1940), 1923 in der wichtigsten sowjetischen Zeitung, der *Pravda*, veröffentlicht, wurde unter der Überschrift *Vodka, Kirche und Kinematographie*[45] allen Ernstes vorgeschlagen, das Kino als – willkommene – Konkurrenz zu Kneipe und Kirche zu betrachten. Auch nachdem Trockij im politischen Machtkampf unterlegen war, blieb diese Idee weiter bestehen und wurde von Iosif Vissarionovič Stalin (eig.

[44] Siehe auch den Beitrag von Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[45] Lev D. Trockij, „Vodka, cerkov' i kinematograf", in: *Pravda*, Nr. 154, 12 ijulja 1923, 2.

Džugašvili; 1878–1953) auf der *All-Union-Konferenz zur Filmkunst* (Vsesojuznoe soveščanie po kinematografii) 1928 nochmals formuliert.[46] Auf die Kinematographie wurden also große Hoffnungen projiziert. Dennoch wurde sehr schnell klar, dass das Kino diese Hoffnungen nicht wirklich erfüllen konnte. Im damaligen Zustand nämlich diene „die sowjetische Filmkunst nicht als Instrument der Bildung, sondern ein Instrument der Verderbtheit“.[47] Warum aber wurde das Kino, obwohl die Filmkunst eigentlich den Status der „wichtigsten Kunstform“[48] hatte, zu einer unerwünschten Form der Unterhaltung und welchen Veränderungsprozessen war diese Einstellung gegenüber dem Kino unterworfen?

Schon bald nach der Revolution setzten Diskussionen über die Möglichkeiten, die das Kino als Instrument im politischen Bereich eröffnen könnte, ein. In diesem Kontext war zunächst die Frage, wie Filmvorführungen organisiert und wie der Film als Form des *dosug* angesehen werden könnte, eher sekundär; im Zentrum stand vielmehr die Frage nach dem eigentlichen Filmrepertoire. Dieses entsprach in keiner Weise den politischen Herausforderungen, und zwar aus verschiedenen Gründen: in erster Linie wegen der ökonomischen Gegebenheiten und ganz praktischer Hindernisse für die Produktion von aus ideologischer Sicht annehmbaren Filmen. In der Sowjetunion wurde so gut wie kein Filmmaterial produziert, und es war in dieser Zeit viel zu teuer, um dafür wertvolle Valuten im Ausland einzusetzen. Im Sommer 1921 beschwerte sich das *Allrussische Foto-Kino-Komitee* (Vserossijskij foto-kino-komitet; auch: Vserossijskij kinofotootdel) über den Zustand des nachrevolutionären Filmverleihs:

До сих пор все кинотеатры Республики питались исключительно лентами, полученными при национализации частных прокатных контор и складов при кинофабриках, то есть материалом в большинстве случаев самого сомнительного, а иногда и прямо вредного качества. Не нужно закрывать глаза на то, что до сих пор кинематографы не потеряли своего прежнего облика, что до сих пор они не были использованы не только в целях агитации и пропаганды, но и просто в целях культурно-просветительного развлечения масс. И едва ли будет преувеличением, если современные кинотеатры, находящиеся в ведении советских органов, будут определены как очаги постоянного развращения широких народных масс и даже контрреволюции.[49]

---

[46] Vgl. Nikolaj A. Lebedev (Hg.), *Partija o kino. Sbornik materialov*, Moskva 1939, 41; Maria Belodubrovskaya, *Not According to Plan. Filmmaking under Stalin*, Ithaca, NY/London 2017. In russischer Sprache: Marija Belodubrovskaja, *Ne po planu. Kinematografija pri Staline*, Moskva 2020.

[47] „советский кинематограф служит не орудием просвещения, а орудием развращения“ (Ivan Potemkin, „Kino i deti“, in: *Sovetskij ėkran* 11 [1926], zitiert nach Focht-Babuškin [Hg.], *Publika kino v Rossii*, 77).

[48] Diese Phrase soll aus einem Gespräch Vladimir Il’ič Lenins mit dem Volkskommissar für Bildung, Anatolij Vasil’evič Lunačarskij (1875–1933), stammen, siehe Grigorij M. Boltjanskij (Hg.), *Lenin i kino*, Moskva/Leningrad 1925, 16–19, insb. 19.

[49] Veniamin E. Višnevskij (Hg.), *Letopis’ rossijskogo kino. 1863–1929*, Moskva 2004, 342.

Bis zum heutigen Tage versorgen sich die Kinos der Republik ausschließlich mit Streifen, die sie nach der Verstaatlichung von privaten Verleihanstalten und von Archiven der Filmproduktionsfirmen übernommen haben, das heißt mit Material, das in den meisten Fällen höchst zweifelhafter und manchmal auch von direkt schädlicher Qualität ist. Man darf die Augen nicht davor verschließen, dass die Kinematographen ihr früheres Antlitz nicht verloren haben; sie wurden bisher nicht nur nicht für die Ziele von Agitation und Propaganda eingesetzt, sondern auch nicht für die kulturelle Bildung und Unterhaltung der Massen. Und es wäre wohl kaum übertrieben, moderne Kinos unter der Kontrolle sowjetischer Organe als Brutstätten von ständiger Verdorbenheit der breiten Volksmassen und sogar der Konterrevolution zu bezeichnen.

Zu dieser Zeit gab es allerdings keine Ressourcen, um sowjetisches Qualitätskino zu schaffen. Das bestehende wurde als schädlich betrachtet, und dennoch strömten die Zuschauer in Massen in die Kinos. Die Machthaber konnten weder darauf Einfluss nehmen noch die Tatsache der Popularität des Kinos ignorieren. Und so begann ein langer, widersprüchlicher Prozess, das Film-Problem zu ‚meistern', der sich seit 1921 über die ganze Zeit der *Neuen Ökonomischen Politik* hinzog. Trotz der ideologischen Aspekte des Problems ging der Staat bei der Organisation der Kinos sehr pragmatisch vor; die Filmindustrie wurde dabei weitgehend als Teil des Industrie- und Wirtschaftsprojekts verstanden.

Bei ihren Versuchen, eine Balance zwischen ökonomischen und ideologischen Ansprüchen zu finden, nutzte die Sowjetmacht in den 1920er Jahren das ideologische Potenzial des Kinos noch recht wenig.[50] 1926 erschien der *Kino-Kalender* (Kino-kalendar'), eine Chronik der Arbeit der sowjetischen Kinematographie. Der Politiker und Journalist Karl Radek[51] formulierte in seinem Kommentar zu dieser Publikation sehr klar die öffentliche Rolle des Kinos: „Das sowjetische Kino kann es nicht als seine Aufgabe ansehen, den Zuschauer nur zu unterhalten. Es muss danach streben, die Kinobesucher mit dem Kampf der Arbeiterklasse zu verbinden."[52] Dies erwies sich wegen der spezifischen Gegebenheiten der NĖP-Zeit als eine außergewöhnlich schwierige Aufgabe, da der Staat in dieser Periode nur geringe Einflussmöglichkeiten auf den Filmver-

[50] Stefan Plaggenborg, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln/Weimar/Wien 1996, 192–194. In russischer Sprache: Štefan Plaggenborg, *Revoljucija i kul'tura. Kul'turnye orientiry v period meždu Oktjabr'skoj revoljuciej i ėpochoj stalinizma*, übers. v. Irina Kartaševa, Sankt-Peterburg 2000, 217–219.

[51] Karl Radek (1885–1939); Revolutionär, Politiker, Literat, Journalist; Mitglied des *Zentralkomitees der Russischen Kommunistischen Partei der Bolschewiken* (Central'nyj komitet RKP[b]), des *Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale* (Ispolnitel'nyj komitet Kominterna); Mitarbeiter der führenden sowjetischen Zeitungen *Pravda* und *Izvestija* (Nachrichten). Radek war unter Zeitgenossen für seinen Scharfsinn und politische Witze bekannt. In den 1920er Jahren aktiver Anhänger von Lev Davidovič Trockij. Radek wurde verfolgt und 1939 in einem Gefängnis ermordet.

[52] „Советское кино не может ставить своей задачей только развлекать зрителя. Оно должно стремиться к тому, чтобы посредством кино-зрелищ связать его с борьбой рабочего класса." (Karl B. Radek, „K. Radek o kino-kalendare", in: Anatolij V. Lunačarskij [Hg.], *Kino-kalendar' revoljucii i stroitel'stva SSSR*, Moskva 1926, 9).

leih hatte. In dieser Zeit hatten die Kinos, die 1919 verstaatlicht worden waren, von Neuem den Status fast privater Unternehmen erhalten; Privatpersonen wie Organisationen wurde die Anmietung von Kinosälen neuerlich gestattet. Das Kino wurde damit (wieder) gewinnorientiert; unter den Gegebenheiten der NĖP orientierten sich die Kinobesitzer eher an der Nachfrage des Publikums als an den Vorgaben der Zensur und man arbeitete im Großen und Ganzen nach der Logik kommerzieller Unterhaltungsbetriebe in Europa oder Amerika. Damit war in den Jahren des NĖP ein potenziell gewaltiges Propaganda-Instrument nur mit Mühe unter Kontrolle zu bringen, obwohl der Diskurs unter dem Motto ‚Das Kino ist nicht nur Unterhaltung‘ sehr hartnäckig war.

6. „Mit welchem Ziel gehen Sie ins Kino?“

In der *dosug*-Kultur der 1920er Jahre war ein Kinobesuch nicht nur das Anschauen des Filmes selbst, sondern ein sozialer Akt von eigener Bedeutung und begleitet von bestimmten Ritualen. Man sah im Kino Filme an und erfuhr darüber hinaus in Form des sogenannten Kinojournals (киножурнал) auch Neuigkeiten, man tanzte, man aß oder trank am Buffet, man spielte im Foyer Schach und andere Brettspiele oder auch in der Lotterie usw. Das Kino bot (und bietet) Raum zum Ausgehen, einen Ort der Selbstvergewisserung, einen wichtigen urbanen Raum, in dem die sozialen Rollen bei Weitem nicht so definiert sind, wie dies in der offiziellen Presse vertreten wurde. Im Kino kann man sich zeigen oder – im Gegenteil – sich im Schatten anderer verbergen.

Der Kinobesuch wurde insgesamt als eher schädlich bewertet. Dies stand zwar in Widerspruch zu Lenin, der die Auffassung vertrat, „Das Kino ist für uns die wichtigste alle Künste“ („кино для нас важнейшее из искусств“[53]; siehe oben), es gibt dafür jedoch eine ganze Reihe zusätzlicher Erklärungen, die auf jene Anforderungen an ‚richtige‘ Freizeit rekurrieren, wie sie oben bereits angeführt wurden. Die Filmkunst der frühen 1920er Jahre in der UdSSR entsprach nicht den Vorstellungen von einem ‚gesunden‘ *dosug*; die Filmkunst widersprach auch den Anforderungen eines aktiven und bildenden *dosug*, wie er an den ‚Neuen Sowjetmenschen‘ herangetragen worden war.

In den frühen 1920er Jahren wurde der Kinobesuch oft mit dem Wunsch, etwas zu lernen erklärt, das heißt mit dem Versuch, eine eher passive Art des Zeitvertreibs rhetorisch in Richtung Aktivität zu verlagern. Im Zuge von soziologischen Studien, die in Kinos und Klubs[54] durchgeführt wurden, beantworteten junge Kino-Besucherinnen und -Besucher daher auch die Frage, mit welchem Ziel sie in das Kino gegangen seien. Aus einer Vielzahl von möglichen Antworten

[53] Boltjanskij (Hg.), *Lenin i kino*, 19.

[54] In den Arbeiterklubs wurden an bestimmten Tagen Filmvorführungen als eine Form der Unterhaltung organisiert.

wählten viele „Neues lernen“ („поучиться новому“) und rechtfertigten damit die im Kino ‚vergeudete Zeit‘. Ihnen war offensichtlich bewusst, dass man ‚Zeit‘ in erster Linie für die Selbstentwicklung nutzen und in einer ‚nützlichen‘ Weise verbringen sollte. Die Zuschauer haben sich offenbar die Formel „Lerne stets, lerne überall“ (учись всегда, учись везде) schnell angeeignet: „Wir gehen ins Kino, um uns zu unterhalten und nicht, um zu lernen, dafür haben wir Bibliotheken und Schulen.“ / „Wir gehen ins Kino, um uns zu unterhalten und das zu lernen, was es nicht in der Bibliothek und nicht in der Schule gibt.“[55]

Das Motiv des „Lernens“ (учёба), das aufklärerische, bildende Moment in der Rezeption der sowjetischen Kinematographie, wird in der darauffolgenden Zeit, in der Periode des aufblühenden Sozrealismus, bis in die 1950er Jahre zunehmend stärker. Die Zeitverschwendung, der „untätige *dosug*“ (бездеятельный досуг), wurde ausdrücklich nicht gefördert. Deshalb wurde in den öffentlichen Diskussionen, wie sie in den 1920er Jahren über *dosug* geführt wurden, die Ansicht vertreten, dass Filmeschauen ein passiver Zeitvertreib sei[56], im Gegensatz zu Tätigkeiten, die eine aktive Beteiligung und Handlungen implizieren, etwa Körperkultur, Diskussionen und Umgang mit Freunden.

Der Kinobesuch wurde in den Umfragen der frühen 20er Jahre oft damit begründet, etwas Neues lernen zu wollen. Damit wurde er rhetorisch aus einem passiven in einen aktiven Zeitvertreib umgedeutet. Ein solcher Zugang ist im Großen und Ganzen typisch für diese Epoche. Gleich nach dem Bürgerkrieg waren viele gesellschaftliche Bewegungen und Zirkel (кружки) unterschiedlicher Ausrichtung entstanden. Interessant ist ein 1922 gegründeter Zirkel mit dem lateinischen Namen *Ars est otium*. Es handelte sich um einen eher kleinen Zirkel, elf Menschen, alle ohne Parteibuch und – soweit man dies rekonstruieren kann – der neuen Macht nicht besonders zugeneigt. In der Terminologie der ‚Vernunft‘ wird hier die Notwendigkeit der Existenz dieses Zirkels erklärt: „Das Ziel ist, den Mitgliedern eine vernünftige Nutzung der freien Zeit durch aktive Auftritte in Dramen, vokalen und musikalischen Werken zu bieten. Hier eignen sie sich einen richtigen Blick auf Kunst an.“[57]

Das Lexem ‚aneignen‘ (усвоить) ist ein sehr wichtiges in den 1920er Jahren, das immer wieder in Rezensionen von Theaterinszenierungen, Büchern und

[55] „Мы ходим в кино для того, чтобы развлекаться, а не учиться, для этого есть библиотеки и школы“; „Мы ходим в кино для того, чтобы развлекаться и учиться тем, чего нет ни в библиотеке, ни в школе.“ („Svodka anketnogo materiala po tul'skim kinoteatram“, in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv literatury i iskusstva (RGALI)*, F. 564, Op. 1, D. 358, L. 17.

[56] Dies wird z. B. auch in einer Untersuchung des sowjetischen Ökonomen und Statistikers Stanislav Gustavovič Strumilin (1877–1974) über das Zeitbudget von Bauern und Arbeitern aus dem Jahr 1924 festgehalten. Siehe Stanislav G. Strumilin, *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*, Moskva/Leningrad 1924, 33, 35.

[57] „Цель – доставлять членам разумное использование отдыха путем активного выступления в драмах, вокальных и музыкальных произведениях. Здесь они усваивают правильный взгляд на искусство.“ („Ustav prosvetitel'skij kružka ‚Ars est otium‘, avgust 1922 g.“, in: *Central'nyj gosudarstvennyj archiv Sankt-Peterburga*, F. R-1001, Op. 9, D. 16, L. 23).

Filmen zu finden ist. Nadežda Konstantinovna Krupskaja (1869–1939), eine der wichtigsten Ideologinnen der Aufklärung innerhalb des *Narkomat*[58] (наркомат), gebrauchte diesen Terminus in einem sehr physiologischen Sinne: „Es ist notwendig, diese [Kenntnisse, E. Ž.] nicht aus Heu und Staub, sondern aus genügend Nährstoffen zu kochen, es ist notwendig, das Gebräu gut verdaulich, schmackhaft zu machen.“[59] Die Notwendigkeit, alles buchstäblich zu „verdauen“, was an Ideologie in verschiedenen Gerichten serviert wird (seien es Bücher, Kino oder Theater), ist grundlegend für die Erholung suchenden sowjetischen Bürger. Die Ideologie sieht keine Reflexion oder Kritik vor, vielmehr soll sie einfach und leicht zu schlucken sein. „Was muss sich der Arbeiter aus diesen Filmen aneignen?“ – so die oft formulierte Frage bei Diskussionen zu Filmen.[60]

Langsam beginnt sich das Bild des *dosug* der Jugend zu wandeln, der Komsomolze wird nun nicht mehr als ein sich systematisch ‚umarbeitender‘, das heißt sich selbst erziehender Mensch beschrieben, sondern er ist durchaus Gefahren ausgesetzt, vor allem in der Freizeit:

Одной из важнейших задач на фронте культурной революции является организация досуга молодежи под руководством комсомола. Но далеко не везде с разумной организацией досуга обстоит благополучно. Зачастую мы наблюдаем такие факты: поработал парень свои 8 часов на производстве, а если он комсомолец, придет в ячейку, посидит на собрании, а остальное время проводит как и где угодно. Здесь кроется большая опасность, ибо на каждом углу его подстерегают наши бытовые враги: пивная, *дрянное киношко*, где Гарри Пиль проделывает убийственные трюки, и домашние вечеринки, которые проходят с выпивкой, поцелуями, хулиганством, иногда заканчивающимся поножовщиной.[61]

Eine der wichtigsten Aufgaben an der Front der Kulturrevolution ist die Organisation des *dosug* der Jugend unter der Führung des Komsomol. Aber es steht bei Weitem nicht überall gut mit der vernünftigen Organisation des *dosug*. Oft sind folgende Fakten zu beobachten: Da arbeitet ein junger Mann 8 Stunden in der Fabrik, und wenn er Komsomolze ist, geht er in die Komsomolzenzelle[62], sitzt in einer Versammlung, und die

[58] Narkomat prosveščenija, auch: Narkompros RSFSR, kurz für Narodnyj komissariat prosveščenija RSFSR; Volkskommissariat der Aufklärung der RSFSR, ein Staatsorgan, das die Sphären der Kultur und der Bildung kontrollierte, darunter Kinos, Theater, Museen, Bibliotheken, Künstlervereinigungen, Denkmalschutz, die internationalen Kulturbeziehungen u. a.

[59] „Надо варить их [знания, Е. Ž.] не из сена и трухи, а из достаточно питательных веществ, надо сделать варево удобоусвояемым, вкусным.“ (Nadežda K. Krupskaja, „Naši zadači“ [1923], in: Krupskaja, *Pedagogičeskie sočinenija v 10 t.*, hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il’ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izby-čital’ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960, 68–70, 69).

[60] „Что должен усвоить рабочий из этой кинокартины?“ (Vgl. die Rubrik *Rabočaja kartinka* [Arbeiter-Bild] in der Zeitschrift *Kino-gazeta [Leningradskoe priloženie]*, 31 marta 1925).

[61] *Za kul’turnyj dosug molodeži. Informacionnyj obzor. Aprel’ 1928*, Moskva 1928, 5. Hervorhebung E. Ž.

[62] Jačejka (komsomol’skaja jačejka); Niedere Einheit des Komsomol (Vsesojuznyj leninskij kommunističeskij sojuz molodeži, VLKSM), einer Jungendorganisation der Kommunistischen

restliche Zeit verbringt er wie und wo er will. Hierin liegt eine große Gefahr, denn an jeder Ecke lauern unsere täglichen Feinde: die Kneipe, das *lausige kleine Kino*, wo Harry Piel[63] Killertricks macht, oder Hauspartys, die mit Trinken, Küssen, Rowdytum und manchmal mit Messerstechereien enden.

Hier sind zwei wichtige Momente festzuhalten. Zum einen wird *dosug* hier – wie auch bereits oben beschrieben – als Sphäre der organisierten Zeit geschildert. Und zum anderen wird der Kinematograph genauso schädlich wie Alkohol, Ausschweifung und Rowdytum dargestellt. Der Status des Kinos als eine Art und Weise, *dosug* zu verbringen, ist in diesem Kontext außerordentlich niedrig. Das Kino figuriert im öffentlichen Diskurs als Ort für Rowdytum, als offener Raum, dessen Ordnung leicht gestört werden kann: „Die schneidigen Kerle trinken im Familienkreis viertelliterweise Wodka, dann gehen sie nach draußen, schlagen das Glas von Geschäften ein, ‚verzieren' das Gesicht unschuldiger Passanten und stürzen sich in den Klub oder ins Kino, wüten herum."[64] Für die Pioniere[65] bedeutete ein Kinobesuch eine unwürdige Beschäftigung, wie ein Gedicht zeigt, das von einem Pionier für die Zeitung *Pionier-Pravda* (Pionerskaja pravda) verfasst wurde:

Зашел в отряд я однажды на сбор
И слышу нескольких пионерок разговор:
„А я нынче иду на вечеринку."
„А я в кино – смотреть новую картинку."
[…]
Встретил я их на улице через час,
Спрашиваю: „Где же галстуки у вас?".
Оказывается сняли, чтобы не было стыдно.
Плохие это пионерки, видно.[66]

Da geh ich einmal zur Versammlung der Pioniergruppe
Und höre ein Gespräch von Pionierinnen:

Partei der UdSSR. Komsomolzellen wurden in Betrieben, Bildungseinrichtungen, Wohnbezirken u. a. organisiert.

[63] Harry Piel (1892–1963); deutscher Regisseur und Filmschauspieler. Piel war in Russland vor allem auch wegen seiner spektakulären Szenen sehr populär, V. Kataev und V. Majakovskij erwähnen ihn in ihren literarischen Werken. Später stellte Piel sich in den Dienst der NSDAP; Anmerkung EC.

[64] „Удалые ребята в семейном кругу распивают четвертями водку, затем выходят на улицу, выбивают стекла в магазинах, ‚разукрашивают' физиономии невинным прохожим и вваливаясь в клуб или кино, – бесчинствуют." (Vladimir N. Slepkov, *Na bytovye temy*, hg. v. Dmitrij Mareckij, Leningrad 1927, 77).

[65] Pioniere: Ursprünglich eine Abspaltung der weltweiten Pfadfinderbewegung; die Pionierbewegung, die Kinder im Alter von 10 bis 15 Jahren aufnahm, war Teil der sowjetischen Komsomol-Organisation. Die sowjetische *Pionierorganisation Vladimir Il'ič Lenin* (Vsesojuznaja pionerskaja organizacija imeni Vladimira Il'iča Lenina) – so der offizielle Name – wurde 1922 gegründet und 1990 aufgelöst. Der Gruß der Pfadfinder „Allzeit bereit" wurde fast unverändert übernommen: „Будь готов! – Всегда готов!" („Sei bereit! – Immer bereit!"); Anmerkung EC.

[66] „Po pionerii", in: *Pionerskaja pravda*, Nr. 16, 21 ijunja 1925, 4.

„Und ich geh heute zu einer Party.“
„Und ich ins Kino – neuen Film schauen.“
[…]
Ich traf sie eine Stunde später auf der Straße,
Frage: „Wo sind denn Eure Halstücher?“
Es stellt sich heraus, sie haben sie abgenommen, weil es ihnen peinlich war.
Das sind schlechte Pionierinnen, ganz klar.

7. „Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen“

Die Frage der „Beherrschung“ (овладение) des Kinos, wie man in den 1920er Jahren sagte[67], war also brennend. Das Kino sollte von einer unerwünschten, negativ besetzten Form des *dosug* in ein ‚richtiges‘ Instrument verwandelt werden. Zudem hatte das Kino als Unterhaltungsform einen durchaus ambivalenten Charakter; denn zum einen kann es in den 1920er Jahren als eine durchaus kollektive Praxis gesehen werden: Der Film wurde im einem Saal zusammen mit anderen Zuschauern angeschaut, die oft während der Aufführung ins Gespräch kamen, die Untertitel lasen und laut das Geschehen auf der Leinwand kommentierten. Auf der anderen Seite ist der Film auch eine Form des Eskapismus, also die Möglichkeit, sich vor anderen zu verbergen, den Film nach eigenem Geschmack auszuwählen, ein fremdes, schönes Leben zu betrachten. Dieser zweite Aspekt beunruhigte viele Ideologen. Um den Kinobesuch in den Dienst der Politik zu stellen, musste dieser Prozess instrumentalisiert werden. Dies wurde vor allem dadurch erreicht, dass man die Praxis einführte, gemeinsam ins Kino zu gehen.

Постепенно театр, кино, художественная литература начинают занимать должное место в агит[ационно]-проп[агандистской] работе.

Растут запросы у молодежи на настоящее искусство. Эти запросы могут удовлетворить только новые формы в агитпроп-работы (коллективные хождения в театр, конкурсы, литературные смотры и диспуты).

Одним из основных средств приближения искусства к основной массе молодежи является *коллективное хождение в театр и кино*.[68]

Nach und nach beginnen Theater, Kino, schöngeistige Literatur den ihnen gebührenden Platz in der Agitation und Propaganda einzunehmen.

Nachfragen der Jugend nach ‚echter‘ Kunst nehmen zu. Diese Forderungen können nur durch neue Formen der agitatorischen und propagandistischen Arbeit befriedigt werden (kollektive Theaterbesuche, Wettbewerbe, Literaturwettbewerbe und Dispute).

Eines der wichtigsten Mittel, um die Kunst der Masse der Jugend näher zu bringen, ist *der kollektive Theater- und Kinobesuch.*

---

[67] Vgl. *Sovetskoe kino (1917–1978). Rešenija partii i pravitel'stva o kino. Sbornik dokumentov v 3 t.*, t. 1: *1917–1936*, Moskva 1979, 33; „Kino i kul'tura“, in: *Kino i kul'tura* 1 (1929), 3–4, 4.

[68] *Za kul'turnyj dosug molodeži*, 8. Hervorhebung im Original.

Die neue Kultur des *dosug* als Teil eines neuen Alltagslebens ist in erster Linie eine kollektive Kultur. Für solche kollektiven Kinobesuche gab es in den Kinos Sonderpreise, und die „Organisierten" gründeten einen Geldfonds, der dann für die Eintrittskarten eingesetzt wurde. Die Kinos wurden außerdem unter Druck gesetzt, kostenlose und billige Eintrittskarten zu verteilen, das Kino damit zugänglich zu machen und es zugleich in die richtige Richtung zu lenken.

Gerade auf diesen Gegensätzen von kollektiv und privat, kontrolliert und unabhängig (das heißt nicht kontrolliert, schädlich und potenziell gefährlich) beruhte die Gegenüberstellung der neuen sowjetischen Klubkultur und des Netzes der kommerziellen Kinos, das es bereits vor der Revolution gab. Nach der Revolution nahmen die Arbeiterklubs, die auch bereits zuvor existiert hatten, an Verbreitung zu und wurden zu wichtigen Instrumenten der Kultur und Politik. Neben einfachen Formen von Aktivitäten wurden in den Klubs auch Filme gezeigt. Ein Stadtbewohner, womit in erster Linie Arbeiter gemeint sind, hatte also die Wahl, einen Film entweder im Klub anzusehen oder in einem kommerziellen Kino. Zwischen diesen beiden Einrichtungen bestand ein Konkurrenzverhältnis, die Eintrittskarten in den Klubs waren in der Regel wesentlich billiger. Dabei kämpften die Klubs darum, dass alle Arbeiter der einen oder anderen Einrichtung Mitglieder im jeweiligen Klub wurden und ihn regelmäßig besuchten. Die Klubveranstaltungen selbst hatten wenig Erfolg. Man versuchte daher, das Publikum in die Klubs zu locken und suchte dabei oft einen Kompromiss: „Die Jugendsektion des Klubs sprach sich gegen den Film aus, fürchtete aber, dass die Jugend ohne Filmvorführung aufhört, den Klub zu besuchen, und erklärte sich [daher] mit dem Film *Varieté*[69] einverstanden."[70] Dieser Film erfreute sich riesengroßer Popularität, stand aber in keinerlei Zusammenhang mit der politischen Ausrichtung der Klubarbeit.

Kommerzielle Kinos zeigten alle Filme; diese waren nur einer minimalen Zensur unterworfen, während in Klubs, den Brutstätten der politischen Kultur, die Filme nach ideologischen Kriterien streng ausgewählt wurden. Das heißt, der Filmverleih für die Klubs und der kommerzielle Verleih unterschieden sich deutlich voneinander, aber teilweise nicht so sehr, wie dies aus ideologischer Sicht eigentlich gedacht war. Tatsächlich konnten die Klubs die gleichen Filme wie die städtischen Kinos zeigen, aber günstiger, da erst lange nach den Premieren und in einer viel schlechteren Qualität, weil die Filme bereits stark abgenutzt in die Klubs kamen. Das mächtigste Instrument der Klubs konnte eine kostenlose Filmvorführung sein, die wesentlich mehr Menschen anzog als jede andere Klubveranstaltung.

---

[69] Es handelt sich vermutlich um den deutschen Spielfilm von Ewald André Dupont (1891–1956) *Varieté* (1925), ein Eifersuchtsdrama im Zirkusmilieu; Anmerkung EC.

[70] „Юн[ошеская] секция клуба возражала против этой картины, но боялась, что без кинопостановки молодежь перестанет ходить в клуб и согласилась на ‚Варьете'." (*Za kul'turnyj dosug molodeži*, 34).

Außerdem existierte hinsichtlich des ‚richtigen‘ Zuschauers ein künstlich herbeigeredeter Gegensatz zwischen dem Publikum in kommerziellen Kinos und in den Klubs: „Die wissenschaftlichen Filme sind unnütz, der Zuschauer will, wenn er ins Kino geht, unterhalten werden. Wissenschaftliche Filme kann man in den Klubs zeigen, wo es den dazu passenden Zuschauer gibt.“[71] Später wurde diese Idee des ‚richtigen‘ Zuschauers in der Presse lächerlich gemacht und in Film-Klubs diskutiert. Die Zuschauer erklären ihre Vorliebe für das Kino in sehr einfachen Worten, ohne jeglichen ideologischen Hintergrund. Dabei war das Bedürfnis nach höflichem Umgang und der Atmosphäre einer kulturellen Einrichtung wichtig:

В государственных театрах помещение обширнее, там есть и курилка и фойе хорошее. Если кто что и сделал, то к нему подойдут и сделают вежливый выговор. А у нас разговор короток, если сделал что-нибудь, то подойдут к тебе и за шиворот или толкнут в бок. В государственных театрах этого нет.[72]

In den staatlichen Theatern ist der Raum größer, dort gib es einen Raucherraum und ein gutes Foyer. Und wenn jemand etwas getan hat, kommt man auf ihn zu und erteilt ihm eine höfliche Rüge. Bei uns aber ist das Gespräch kurz, wenn einer etwas getan hat, dann kommt man, schubst ihn oder gibt ihm einen Stoß in die Seite. In den staatlichen Theatern gibt es so etwas nicht.

Außerdem verfügten die Kinos auch über eine bessere Infrastruktur als die Klubs:

Одна из причин тяги рабочих в кино, а не в клуб, та, что в клубе нет порядочной музыки, нет газет, так что отдых получается неполный, в то время как в кино бывает хорошая музыка, а в некоторых кино в ожидании начала сеанса можно поиграть в шахматы, шашки, прочесть газету или какой-нибудь журнал. Все это больше располагает к кинотеатру.[73]

Einer der Gründe, warum es die Arbeiter in die Kinos zieht, liegt darin, dass es im Klub keine ordentliche Musik, keine Zeitungen gibt, so dass die Erholung nicht vollkommen ist, während es im Kino gute Musik gibt, und in einigen Kinos kann man vor Beginn der Aufführung Schach und Dame spielen, eine Zeitung oder irgendein Journal lesen. Das alles spricht mehr für Kinos.

Die Organisatoren der Klub-Kinos konnten solchen Komfort nicht bieten und verspielten damit vor allem in lebensweltlicher, nicht in ideologischer Hinsicht. Aber auch die kommerziellen Kinos waren manchmal schlecht ausgerüstet, mit schlechten Möbeln, schlechter Ventilation, Rowdytum, besonders in der

[71] „Научные картины бесполезны, зритель, идя в кино, хочет получить развлечение. Научные картины можно пускать в клубах, где подходящий зритель.“ („Svodka anketnogo materiala po tul’skim kinoteatram“, in: *RGALI*, F. 564, Op. 1, D. 358, L. 17).

[72] „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 14.

[73] „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 14.

Provinz und an den Stadträndern; diese Ausstattung diente ebenfalls nicht einer gesunden Erholung. Der Regisseur Aleksandr Razumnyj[74] berichtete nach einer Reise nach Berlin in einem Vortrag vor Filmleuten und hob besonders hervor, wie viel Komfort es in einem deutschen Kino gebe: „In einem Kino dort kann man einfach gut sitzen, sich erholen."[75]

In der Presse und durch den Aufschwung der soziologischen Forschung in den 1920er Jahren wurden viele Diskussionen geführt, die im folgenden Jahrzehnt schon nicht mehr möglich waren. Die Zuschauer formulierten zunehmend Ansprüche an die Genres und sowjetischen Filmdrehbücher – Ansprüche, die im Kontrast zu den offiziellen Veröffentlichungen standen. Die Arbeiter-Korrespondenten (rabočie korrespondenty, kurz: rabkory) bekamen die Aufgabe, den ‚richtigen' Blick bzw. Standpunkt zu entwickeln. Ein Arbeiter-Korrespondent kritisierte nach seiner Sichtung einen Film im Jahre 1927 mit folgenden Worten: „Jedes Kamel, das in einem sowjetischen Film mitspielt, sollte an der Spitze seines Schwanzes ein Stück Ideologie tragen."[76] Solche Äußerungen waren in der Zeitungspropaganda durchaus angemessen und standen zugleich in völligem Widerspruch zur mehrheitlichen Publikumsmeinung. 1926, bei der Diskussion über einen Film in einem sogenannten „Agitationsgericht"[77] in einem der Klubs, kritisierte man einen sehr populären Film, das Melodram *Minarett des Todes* (Minaret smerti). „Nur ein einziger Zeuge betrachtete den Film mit Banausenblick und versuchte, das *Minarett* als einfache Unterhaltung zu verteidigen, indem er auf den angeblich kommerziellen Wert des Films hinwies."[78] – so der vorwurfsvolle Beitrag des Autors. Solche Aussagen von Zuschauern gingen nach und nach immer mehr in populäre Publikationen ein.

У наших героев на экране никогда не болят зубы и они никогда не влюбляются. Почему? Любовь не есть нарушение партийного устава. Сверх-революционные, милые молодые люди в кино напрасно думают, что у коммунистов вместо сердца

[74] Aleksandr Efimovič Razumnyj (1891–1972); als einer der ersten sowjetischen Regisseure in den 1920er Jahren drehte er Filme zum Thema des Bürgerkriegs und der Revolution sowie historische und ethnographische Filme. 1926 besuchte Razumnyj in offizieller Mission Deutschland.

[75] „в кино там просто хорошо посидеть, отдохнуть." („Doklad A. Razumnogo ‚Ob postanovke kinodela v Germanii', 28 marta 1928", in: *RGALI*, F. 2494 APK, Op. 1, D. 136, L. 16).

[76] „Каждый верблюд, участвующий в советской кинокартине, на кончике своего хвоста должен носить кусочек идеологии." („Ideologija i kassa", in: *Sovetskij ėkran* 13 [1927], 3).

[77] Agitacionnyj sud; eine in den 20er Jahren populäre Form der kulturellen Massenarbeit, bei der ein Schauprozess inszeniert wurde. Solche Prozesse wurden fiktiven Personen oder Erscheinungen, literarischen und kinematographischen Helden, Sammeltypen wie dem ‚Schwänzer' oder dem ‚Trinker', aber auch realen Personen gemacht, z. B. ein Agitationsgericht über einen Arbeiter wegen Trinksucht. Dies war eine Form öffentlicher Rüge, die keine juristische Kraft hatte.

[78] „Только один из свидетелей, обывательски смотрящий на кино, как на легкое развлечение, пытается сказать в защиту ‚Минарета', указывая на якобы коммерческое значение картины." (Gedal [Ps.], „Sud nad ‚Minaretom smerti'", in: *Kino [Leningradskoe priloženie]* 24 [1926], 3).

экземпляр „Теории прибавочной стоимости“. […] Побольше людей живых, настоящих, сегодняшних.[79]

Unsere Helden auf der Leinwand haben nie Zahnschmerzen, und sie verlieben sich auch nie. Warum? Liebe ist keine Verletzung von Parteiregeln. Ultra-revolutionäre, süße junge Leute im Kino denken fälschlicherweise, dass die Kommunisten anstelle eines Herzens ein Exemplar der „Theorie des Mehrwerts“ haben. […] [Wir brauchen] mehr lebendige, reale, moderne Menschen …

Dies ist natürlich eine subjektive Zuschauermeinung, aber der Zuschauer erhebt hier eine häufige Klage: Das gewöhnliche Leben eines Sowjetmenschen soll nicht als das eines Übermenschen gezeigt werden, sondern als ein Mensch wie alle anderen, mit einfachen menschlichen Schwächen.

Die Hauptfrage für Filmproduzenten richtet sich zunehmend darauf, was das Publikum in den Filmen sehen will, und gegen Ende der NĖP-Periode wird auch eine Antwort gegeben. Die Zuschauer sprechen über ihr Bedürfnis nach Ruhe und über ihre Ermüdung durch die allgegenwärtige Propaganda:

Но нужно ставить комедии, не все идут учиться, хочется развлечься и отдохнуть.[80]

Aber man braucht eine Komödie, nicht alle gehen [ins Kino], um etwas zu lernen, man will sich unterhalten und erholen.

Комическая картина нужна, она служит рабочим для развлечения, она просто необходима рабочему для отдыха. Это великолепная вещь, дайте рабочему отдохнуть.[81]

Ein komischer Film muss sein, er dient den Arbeitern zur Zerstreuung, er ist für den Arbeiter einfach notwendig zu Erholung. Das ist eine wunderbare Sache, lasst den Arbeiter sich erholen.

Мое личное мнение, чтобы в наших картинах показывали не только драмы, которые мы видим у себя в семейном быту, но давали бы нам побольше веселых картин, где мы могли бы отдохнуть после тяжелой действительности.[82]

Es ist meine persönliche Meinung, dass unsere Filme nicht nur die Dramen zeigen sollten, wie wir sie in unserem Familienleben sehen, sondern dass man uns mehr lustige Filme gibt, damit wir uns nach einer harten Realität ausruhen können.

Замечается, что после картины начинается массовое бегство из зала. Что это значит? Это значит, что все это давно надоело, давно отжившее. Если дать комическую картину, которая нужна рабочему для отдыха, нужно дать новую фильму.[83]

---

[79] A. Morenko, „Ob obyknovennych“, in: *Kino*, Nr. 13(133), 30 marta 1926, 5.

[80] „‚Samootčet zritelja Moskovskich kinoteatrov‘: svodki anketnogo materiala po izučeniju vpečatlenij zritelej v kinoteatre ‚Malaja Dmitrovka‘, 1928 g.“, in: *RGALI*, F. 645, Op. 1, D. 390, L. 38.

[81] „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 8.

[82] „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 9.

[83] „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 9.

Es ist zu bemerken, dass nach dem Film eine Massenflucht aus dem Saal beginnt. Was bedeutet das? Das bedeutet, dass das alles längst zum Hals heraushängt, dass man genug hat. Wenn man einen komischen Film zeigen will, wie ihn der Arbeiter eigentlich zur Erholung benötigt, muss ein neuer Film gemacht werden.

Я прихожу отдохнуть после 9–10 часов работы и хочется чего-нибудь поживее, а не скуки.[84]

Ich komme nach 9–10 Stunden Arbeit zur Ruhe, und ich möchte etwas Lebendigeres als Langeweile.

Der ‚Neue Zuschauer' (новый зритель), der in der frühen Sowjetunion gebildet werden sollte, war nichts anderes als ein ideologisches Konstrukt. Und während die Presse dieses Bild konstruierte, galt das reale Kino als Ort unerwünschten und schädlichen *dosugs*. Der *dosug* der Arbeiter und der *dosug* der Vertreter der neuen Bourgeoisie standen sich formal feindlich gegenüber. In der Presse wurde die Idee propagiert, dass dem ‚Neuen Sowjetmenschen' die bürgerlichen Formen von Unterhaltung fremd sein sollten, dass neue kollektivistische, politisierte Formen notwendig seien. De facto war es aber ganz anders. Denn wenn man die Statistiken betrachtet und das auswertet, was die Arbeiter und das Publikum im Allgemeinen formulierten, so ist zu erkennen, dass die Nachfrage in eine ganz andere Richtung ging. Die Zuschauer waren sensibel für den neuen Diskurs und sprachen nicht über politisches Bewusstsein, sondern über Kultur, immer betonend, dass die neue Sowjetmacht die eigentliche Anführerin der neuen Kultur sein sollte.[85] In den Kinos jedoch, besonders in der Provinz, ist wenig von dieser Kultur zu spüren. 1928 erschien eine wichtige Arbeit aus der Feder des bereits eingangs erwähnten Ideologen der Kulturrevolution und des sowjetischen Films, I. P. Trajnin, *Kino an der Kulturfront* (Kino na kul'turnom fronte). In dieser Arbeit zitiert er direkt einen Leserbrief in der *Arbeiterzeitung* (Rabočaja gazeta), in dem der Verfasser schreibt, was er in den Minuten seiner Freizeit will und was nicht: „Die neue Literatur erzählt ihm über das Arbeiterleben. *Er aber will in seiner Freizeit nicht auch noch darüber nachdenken, womit er den ganzen Tag beschäftigt ist.*"[86]

[84] „‚Samootčet zritelja Moskovskich kinoteatrov': svodki anketnogo materiala po izučeniju vpečatlenij zritelej v kinoteatre ‚Ars', 1928 g.", in: *RGALI*, F. 645, Op. 1, D. 390, L. 1.

[85] Ausführlich dazu siehe: Elizaveta A. Ždankova, „Kinoteatry v SSSR glazami zritelej: ožidanija i povsednevnost' v period nėpa (na materiale anketirovanija i sociologičeskich oprosov, provedennych v kinoteatrach", in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 23,3 [2013], 136–143).

[86] „Новая литература ему рассказывает про рабочую жизнь. *Ему не хочется и во время отдыха думать о том, чем занят весь день.*" (Trajnin, *Kino na kul'turnom fronte*, 32. Hervorhebung im Original).

8. Schluss: „Nicht durch Politik allein lebt der Mensch“

Im Buch von V. N. Slepkov *Über Alltagsthemen* (Na bytovye temy) klingen folgende Worte wie ein Manifest: „Nicht durch Politik allein lebt der Mensch.“[87] Der Autor ruft dazu auf, sich bewusst zu machen, dass die Freizeit nicht zur Fortsetzung der Arbeit werden darf, sondern Vergnügen und seelische Erholung bringen soll:

Час отдыха должен был доставить молодежи облегчение за тяжелый умственный и физический труд, повседневно ею выполняемый. Ей нужно было движение, ей нужно было разгорячить кровь, ей нужно было вызвать румянец на свои поблекшие щеки от механической производственной работы и академических занятий. А мы ей преподнесли оригинальный вариант политической грамоты и думаем, что это и есть отдых.[88]

Die Stunde der Erholung sollte den Jugendlichen für die harte geistige und körperliche Arbeit, die sie täglich verrichten, Erleichterung bringen. Die Jugend brauchte Bewegung, sie brauchte die Erwärmung des Blutes, sie brauchte das Erröten ihrer durch mechanische Produktionsarbeiten und akademische Studien verblassten Wangen. Und wir haben ihr eine originelle Fassung eines politischen Statuts gegeben und denken, das ist schon Erholung.

Dass der ‚Neue Sowjetmensch‘ (neu im buchstäblichen Sinne, denn im Zentrum der Aufmerksamkeit standen gerade die jungen Menschen) in den 1920er Jahren auch ‚Muße‘ sucht, interessierte die Machthaber wenig. Zunächst verstand man unter ‚Erholung‘, dass die Kräfte gerade in der Zeit nach dem Bürgerkrieg möglichst schnell regeneriert werden sollten, denn darauf kam es damals für das ganze Land und seine Ökonomie an (deshalb wurde diese ganze Zeit auch Periode der „Wiederherstellung“ [восстановление] genannt). Allmählich entwickelten sich dann auch Vorstellungen von Erholung als eine Zeit der Selbstentfaltung. Erst gegen Ende der 1920er Jahre, mit der Aufhebung der *Neuen Ökonomischen Politik*, mit dem endgültigen Verbot privaten Eigentums und dem Erstarken der Zensur sowie dem Wandel des Repertoires in den Kinos, ändert sich auch das Verständnis von *dosug* hin zu einer ‚gesetzlichen Zeit‘ (законное время),[89] die nicht nur physischer, sondern auch seelischer Erholung dienen solle. Zugleich wird erstaunlicherweise die Kategorie ‚Unterhaltung‘ (развлечения) bereits ohne negative Konnotationen eingeführt.

1931 erschien im *Staatsverlag für Kinder und Jugendliteratur* (Gosudarstvennoe izdatel’stvo detskoj i junošeskoj literatury) ein Büchlein mit dem Titel *Wie sich Lenin erholte*[90]; unter Stalin wandelte sich ganz offensichtlich der

[87] „Не о единой политике жив человек.“ (Slepkov, *Na bytovye temy*, 54).
[88] Slepkov, *Na bytovye temy*, 56.
[89] Vgl. dazu auch den Beitrag von Svetlana Malyševa im vorliegenden Band; Anmerkung EC.
[90] Pantelejmon N. Lepešinskij/Vladimir D. Bronč-Bruevič/Timofej V. Sapronov/Nikolaj

Diskurs über ‚Unterhaltung' endgültig, und ‚Unterhaltung' nahm fortan einen gesicherten Platz im Leben eines sowjetischen Bürgers ein. „Blödsinn. Spucken Sie auf tugendhafte Langweiler" („Чепуха. Плюньте на добродетельных скукоделов"[91]), sagte Stalin in einem Gespräch mit dem Leiter der sowjetischen Filmproduktion, Boris Zacharovič Šumjackij (1886–1938), als sich dieser über das Fehlen von Komödien im Film und das negative Verhältnis der Kritiker zu diesem Genre beschwerte.

1932 wurde in der wichtigsten sowjetischen Zeitung, der *Pravda*, ein Feuilleton von Il'ja Arnol'dovič Il'f (eig. Fajnzil'berg; 1897–1937) und Evgenij Petrov (eig. Evgenij Petrovič Kataev; 1903–1942) unter dem Titel *Die sich vergnügende Einheit* (Veseljaščajasja edinica) veröffentlicht, wo der Versuch, einen Spaziergang im Park zu organisieren, verspottet wird. Dabei wird auch der *Zentrale Park für Kultur und Erholung* („Gor'kij-Park") thematisiert: „Den Park in einen Ort echter proletarischer Ruhe verwandeln und nicht in eine städtische Vier-Klassen-Schule für Kinder kümmerlicher Eisverkäufer, wie der Park heute ausschaut."[92] Später, zu Beginn der 1930er Jahre, als sich die politischen Vorgaben vollkommen ändern, ist in den Zeitungen Ähnliches zu lesen:

Буржуазия, как известно, разлагается. Поэтому в „советской" оперетте для „буржуазных" сцен отводятся балы с кутежом и фокстроты. А так как на долю „пролетариата" не отводится ничего, кроме дуэтов о том, что нет времени для любви, „полифонических митингов" и утренней зарядки, то самой положительной чертой оперетты оказывается бал с кутежом и фокстротом. Жанр мстит.[93]

Die Bourgeoisie ist, wie bekannt, im Verfall begriffen. Deshalb werden in der „sowjetischen" Operette für „bürgerliche" Szenen Bälle mit Zecherei und Foxtrott geboten. Und da für das „Proletariat" nichts anderes übrigbleibt als Duette darüber, dass keine Zeit für Liebe, „polyphone Begegnungen" und Morgengymnastik bleibe, ist das positivste Merkmal der Operette ein Ball mit Zecherei und Foxtrott. Das Genre rächt sich.

Das Problem der Unterhaltung und der organisierten Erholung als solches wurde lange Zeit nicht erkannt. Deshalb wurden auch in einem Vortrag über die Rolle des Kinos in Zeiten der Industrialisierung der Kinematographie unterschiedliche Funktionen zugeschrieben, aber eine einzige, aber elementare fehlt: Erholung zu ermöglichen.[94]

V. Krylenko, *Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij*, Fotoilljustracii V. Elkina, Moskva 1931, http://pudl.princeton.edu/objects/5h73px44j, abgerufen am 15.02.2021.

[91] „Kratkaja zapis' besedy Šumjackogo B. Z. so Stalinym I. V. 7–8 maja 1934", in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii (RGASPI)*, F. 558, Op. 11, D. 828, L. 28.

[92] „Превратить парк в место настоящего пролетарского отдыха, а не в городское четырехклассное училище для детей недостаточных мороженщиков, на которое парк очень сейчас походит." (Il'ja Il'f/Evgenij Petrov, „Veseljaščajasja edinica", in: *Pravda*, Nr. 312, 12 nojabrja 1932, 1–4, 4).

[93] Moisej O. Jankovskij, „Za operettu!", in: *Sovetskij teatr* 2–3 (1933), 31–39, 38.

[94] „Doklad I. P. Trajnina ‚Rol' kinematografii v industrializacii' na obščem sobranii členov ARK ot 4 nojabrja 1927", in: *RGALI*, F. 2494, Op. 1, D. 74, L. 12.

Die Zuschauerinnen und Zuschauer aber betrachteten das Kino genau in diesem Sinne. Im Laufe der Zeit wird der Besuch von Kinos zunehmend ohne negativen Akzent bewertet. Der Diskurs über das ‚richtige‘ Kino wurde in der Filmpresse weiter und relativ frei geführt, auch wenn dabei bestimmte stereotype Lexeme und Wendungen weiter aufscheinen. Die Idee der Leichtigkeit des Genres, die Verbindung von Freizeit, Erholung und Propaganda wurde dann in den sowjetischen 1930er Jahren realisiert, als die berühmten stalinistischen Musikkomödien produziert wurden. Sie waren zwar politisiert, aber in einem leichten Genre fröhlich, darauf ausgerichtet, dem Menschen Erholung und Zerstreuung zu bieten. Ob damit allerdings auch jene Erfahrung intendiert war, der im Deutschen als „Muße“ bezeichnet wird, darf bezweifelt werden.

Literaturverzeichnis

Barchin, Michail G. (Hg.), *Mastera sovetskoj architektury ob architekture. Izbrannye otryvki iz pisem, statej, vystuplenij i traktatov v 2 t.*, t. 2, Moskva 1975.

Belodubrovskaja, Marija, *Ne po planu. Kinematografija pri Staline*, Moskva 2020.

Belodubrovskaya, Maria, *Not According to Plan. Filmmaking under Stalin*, Ithaca, NY/London 2017.

Ben'jamin, Val'ter, „Moskva“, in: Ben'jamin, *Moskovskij dnevnik*, übers. v. Sergej A. Romaško, Moskva 2012, 212–249.

Benjamin, Walter, „Moskau“, in: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Tillman Rexroth, Bd. IV,1: *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt am Main 1991, 316–348.

Biltereyst, Daniël/Maltby, Richard/Meers, Philippe (Hg.), *Cinema, Audiences and Modernity. New Perspectives on European Cinema History*, London/New York 2012.

Boltjanskij, Grigorij M. (Hg.), *Lenin i kino*, Moskva/Leningrad 1925.

Chase, William J./Siegelbaum, Lewis H., „Worktime and Industrialization in the USSR, 1917–1941“, in: Gary S. Cross (Hg.), *Worktime and Industrialization. An International History*, Philadelphia, Pen. 1988, 183–216.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße‘ zwischen Ideologie und Praxis“ [im vorliegenden Band].

Clark, Katerina, *The Soviet Novel. History as Ritual*, 2nd ed., Chicago 1985.

Ficpatrik, Šejla, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody: gorod*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008.

Fitzpatrick, Sheila, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999.

Flickinger, Brigitte, „Cinemas in the City. Berlin's Public Space in the 1910s and 1920s“, in: *Film Studies. An International Review* 10 (2007), 72–86.

Focht-Babuškin, Jurij U., „Izučenie funkcionirovanija kino vremen Velikogo nemogo", in: Focht-Babuškin (Hg.), *Publika kino v Rossii. Sociologičeskie svidetel'stva 1910–1930-ch godov*, Moskva 2013, 7–50.
– (Hg.), *Publika kino v Rossii. Sociologičeskie svidetel'stva 1910–1930-ch godov*, Moskva 2013.
Gastev, Aleksej K., *Junost', idi!*, Moskva 1923.
Gedal [Ps.], „Sud nad ‚Minaretom smerti'", in: *Kino (Leningradskoe priloženie)* 24 (1926), 3.
Il'f, Il'ja/Petrov, Evgenij, „Veseljaščajasja edinica", in: *Pravda*, Nr. 312, 12 nojabrja 1932, 1–4.
Jankovskij, Moisej O., „Za operettu!", in: *Sovetskij teatr* 2–3 (1933), 31–39.
Jaroslavskij, Emel'jan M., „Kak sbereč' sily molodeži", in: *JuK* [*Junyj kommunist*] 7 (1925), 1–3.
Jusupova, Galija M., *„S bol'šim material'nym uspechom …" Kassovye fenomeny populjarnogo iskusstva 1920-ch godov. Kino. Literatura. Teatr*, Moskva 2016.
Kammen, Michael G., *American Culture, American Tastes. Social Change and the 20th Century*, New York 1999.
Krinko, Evgenij F./Tažidinova, Irina G./Chlynina, Tat'jana P. (Hg.), *Povsednevnyj mir sovetskogo čeloveka 1920–1940-ch gg.: žizn' v uslovijach social'nych transformacij*, Rostov-na-Donu 2011.
Krupskaja, Nadežda K., „Naši zadači" [1923], in: Krupskaja, *Pedagogičeskie sočinenija v 10 t.*, hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il'ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izby-čital'ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960, 68–70.
Kucher, Katarina, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012.
Kucher, Katharina, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Lebedev Nikolaj A., (Hg.), *Partija o kino. Sbornik materialov*, Moskva 1939.
Lebina, Natalija B., *Sovetskaja povsednevnost': normy i anomalii. Ot voennogo kommunizma k bol'šomu stilju*, Moskva 2015.
Lepešinskij, Pantelejmon N./Bronč-Bruevič, Vladimir D./Sapronov, Timofej V./Krylenko, Nikolaj V., *Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij*, Fotoilljustracii V. Elkina, Moskva 1931, http://pudl.princeton.edu/objects/5h73px44j, abgerufen am 15.02.2021.
Lovell, Stiven, „Dosug v Rossii: ‚svobodnoe' vremja i ego ispol'zovanie", in: *Antropologičeskij forum* 2 (2005), 136–173.
Maltby, Richard, „New Cinema Histories", in: Richard Maltby/Daniël Biltereyst/Philippe Meers (Hg.), *Explorations in New Cinema History. Approaches and Case Studies*, Malden, Mass. 2011, 1–40.
Malyševa, Svetlana Ju., „Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')" [im vorliegenden Band].
Masunin, M., *Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista. Po materialam vyboročnogo obsledovanija bjudžetov vremeni aktivnych rabotnikov RLKSM*, hg. v. V. Gorbunov, Moskva/Leningrad 1926.
Mel'nikov, Konstantin S., „Gorod racionalizirovannogo otdycha", in: *Stroitel'stvo Moskvy* 3 (1930), 20–25.

Morenko, A., „Ob obyknovennych“, in: *Kino*, Nr. 13(133), 30 marta 1926, 5.
Moskoff, William, *Labour and Leisure in the Soviet Union. The Conflict between Public and Private Decision-Making in a Planned Economy*, London 1984.
[N. N.], „Doklad A. Razumnogo ‚Ob postanovke kinodela v Germanii‘, 28 marta 1928“, in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv literatury i iskusstva (RGALI)*, F. 2494 APK, Op. 1, D. 136, L. 16.
– „Doklad I. P. Trajnina ‚Rol’ kinematografii v industrializacii‘ na obščem sobranii členov ARK ot 4 nojabrja 1927“, in: *RGALI*, F. 2494, Op. 1, D. 74, L. 12.
– „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 8.
– „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 9.
– „Golos rabočego kino-zritelja po voprosam kino“, in: *RGALI*, F. 645 Glaviskusstvo, Op. 1, D. 363, L. 14.
– „Ideologija i kassa“, in: *Sovetskij ėkran* 13 (1927), 3.
– „Kino i kul’tura“, in: *Kino i kul’tura* 1 (1929), 3–4.
– „Kratkaja zapis’ besedy Šumjackogo B. Z. so Stalinym I. V. 7–8 maja 1934“, in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv social’no-političeskoj istorii (RGASPI)*, F. 558, Op. 11, D. 828, L. 28.
– „‚Novyj zritel’‘ i kino“, in: *Kinogazeta*, 5 fevralja 1924, 1.
– „Po pionerii“, in: *Pionerskaja pravda*, Nr. 16, 21 ijunja 1925, 4.
– „‚Samootčet zritelja Moskovskich kinoteatrov‘: svodki anketnogo materiala po izučeniju vpečatlenij zritelej v kinoteatre ‚Ars‘, 1928 g.“, in: *RGALI*, F. 645, Op. 1, D. 390, L. 1.
– „‚Samootčet zritelja Moskovskich kinoteatrov‘: svodki anketnogo materiala po izučeniju vpečatlenij zritelej v kinoteatre ‚Malaja Dmitrovka‘, 1928 g.“, in: *RGALI*, F. 645, Op. 1, D. 390, L. 38.
– „Svodka anketnogo materiala po tul’skim kinoteatram“, in: *RGALI*, F. 564, Op. 1, D. 358, L. 17.
– „Ustav prosvetitel’skij kružka ‚Ars est otium‘, avgust 1922 g.“, in: *Central’nyj gosudarstvennyj archiv Sankt-Peterburga*, F. R-1001, Op. 9, D. 16, L. 23.
Oleša, Jurij K., „Zavist’ – roman“, in: *Krasnaja nov’* 7 (1927), 64–102.
Plaggenborg, Štefan, *Revoljucija i kul’tura. Kul’turnye orientiry v period meždu Oktjabr’skoj revoljuciej i ėpochoj stalinizma*, übers. v. Irina Kartaševa, Sankt-Peterburg 2000.
Plaggenborg, Stefan, *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrussland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*, Köln/Weimar/Wien 1996.
Potemkin, Ivan, „Kino i deti“, in: *Sovetskij ėkran* 11 (1926).
Radek, Karl B., „K. Radek o kino-kalendare“, in: Anatolij V. Lunačarskij (Hg.), *Kino-kalendar’ revoljucii i stroitel’stva SSSR*, Moskva 1926, 9.
Radkau, Joachim, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998.
Radkau, Joachim, *Ėpocha nervoznosti. Germanija ot Bismarka do Gitlera*, übers. v. Natalija Štil’mark, Moskva 2017.
Razumovskaja, Aida G., „Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen“ [im vorliegenden Band].
Savickij, Stanislav A., „‚Gartenstadt‘ und sowjetischer Alltag. Das Experiment von *Detskoe Selo*“ [im vorliegenden Band].

Sedgwick, John, *Popular Filmgoing in 1930s Britain. A Choice of Pleasures*, Exeter 2000.
Slepkov, Vladimir N., *Na bytovye temy*, hg. v. Dmitrij Mareckij, Leningrad 1927.
Sovetskoe kino (1917–1978). Rešenija partii i pravitel'stva o kino. Sbornik dokumentov v 3 t., t. 1: *1917–1936*, Moskva 1979.
Stroganov, Michail V./Cheauré, Elisabeth, „Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung. ‚Freizeittätigkeit' in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Strumilin, Stanislav G., *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu*, Moskva/Leningrad 1924.
Trajnin, Il'ja P., *Kino na kul'turnom fronte*, Moskva 1928.
Tret'jakov, Sergej M., „Graždane 1940 goda", in: *Sovetskoe kino* 6–7 (1926), 4–5.
Trockij, Lev D., „Vodka, cerkov' i kinematograf ", in: *Pravda*, Nr. 154, 12 ijulja 1923, 2.
Trojanovskij, A. V./Egiazarov, R. I., *Izučenie kino-zritelja. (Po materialam Issledovatel'skoj teatral'noj masterskoj)*, hg. v. N. Semenova, Moskva/Leningrad 1928.
Višnevskij, Veniamin E. (Hg.), *Letopis' rossijskogo kino. 1863–1929*, Moskva 2004.
Waller, Gregory A., *Main Street Amusements. Movies and Commercial Entertainment in a Southern City, 1896–1930*, Washington, DC 1995.
– (Hg.), *Moviegoing in America. A Sourcebook in the History of Film Exhibition*, Malden, Mass. 2002.
Youngblood, Denise J., *Movies for the Masses. Popular Cinema and Soviet Society in the 1920s*, Cambridge 1993.
Za kul'turnyj dosug molodeži. Informacionnyj obzor. Apreľ 1928, Moskva 1928.
Ždankova, Elizaveta A., „Kinoteatry v SSSR glazami zritelej: ožidanija i povsednevnost' v period nėpa (na materiale anketirovanija i sociologičeskich oprosov, provedennych v kinoteatrach)", in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 23,3 (2013), 136–143.

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten – Erholung, Muße, Müßiggang?

Vladimir Lapin und Konstantin Rapp

1. Einführung

Dosug[1] wird in russischen Wörterbüchern als Zeit definiert, die frei ist von verpflichtenden Tätigkeiten und in der ein Mensch seine Beschäftigung nach seinem eigenen Ermessen wählen kann.[2] Hier muss ergänzt werden: „und nach seiner Stimmung". Diese Ergänzung, mit der die emotionale Ebene angesprochen wird, ist sehr wichtig, weil sich hinter dem „Ermessen" (усмотрение) auch eine Verpflichtung verstecken kann. Der Mensch fährt aus einer Reihe von Gründen zum Angeln oder auf seine Datscha, vielleicht nicht ganz freiwillig, sondern etwa, weil er Freunden versprochen hat, eine „Sause" zu machen, oder weil er auf der Datscha Arbeiten ausführen muss, die für die Sicherung der Ernte notwendig sind. Daher definiert die Stimmung, der emotionale Hintergrund des Erlebens von *dosug* oft auch den tatsächlichen Grad der Freiwilligkeit der einen oder anderen Form des Zeitvertreibs.

Einer solcher Definition von *dosug* folgend, die durch Momente von Freiheit und Selbstbestimmung Parallelen zum Konzept der Muße zeigt, wird *dosug* in einer Armee wohl kaum Platz haben, denn die Anwesenheit in der Armee ist als Dienst aufzufassen und zwar in vollem Zeitumfang. In normativen Dokumenten und Texten ‚erzieherischen' Charakters werden die Worte ‚ununterbrochen' (неусыпный) und ‚unermüdlich' (неустанный) gebraucht, um die Prozesse der Kampfausbildung zu charakterisieren. Bereits für die Armeen der Neuzeit ist eine zunehmende Tendenz zu einem Monolithismus zu beobachten, der als wichtigster Indikator für die Kampffähigkeit der Truppen und Bataillone betrachtet wird und dem (angeblich) eine entscheidende Rolle bei elementaren

[1] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[2] Vladimir I. Dal', *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka v 4 t.*, t. 1: *A–Z*, 2. izd., Sankt-Peterburg/Moskva 1880, 495; Sergej I. Ožegov, *Slovar' russkogo jazyka*, 13. izd., Moskva 1981, 158.

taktischen Entscheidungen zukommt. Die Losung „Schließt die Reihen!“ (Сомкнуть ряды!) konserviert dies bis in unsere Tage.

Der Prozess der Gründung von Armeen war von Anfang an von Gewalt begleitet. In Russland wurde auf der Grundlage der Wehrpflicht in den Jahren von 1703 bis 1874 die Aufrüstung der Streitkräfte durch niedere Ränge gewaltsam vollzogen, indem man die Dorfgemeinschaft verpflichtete, der Forderung des Staates nachzukommen und Soldaten für den Militärdienst unter Zwang zu stellen. Bis 1793 war dieser Dienst lebenslänglich zu leisten, bis 1874 wurde er dann in mehreren Etappen bis auf 15 Jahre gesenkt. Die Rekrutierung war traumatisch, das Ritual der Verabschiedung des für die Armee Ausgewählten enthielt mehrere Elemente von Begräbnisritualen.[3] Als Teil des Strafvollzugssystems wurde die Abordnung „zu den Rekruten“ auch als Instrument der sozialen Rehabilitation gebraucht; dies galt etwa für Landstreicher, Säufer, bankrotte Kaufleute, Kinder von Geistlichen, die keinen Platz in der Gesellschaft fanden.

Der Status der einfachen Rekruten galt in der russischen Gesellschaft als sehr niedrig.[4] Die Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht in den 1870er Jahren (mit einer dreijährigen Dienstpflicht) führte nicht zu radikalen Veränderungen hinsichtlich des Loses des Soldaten. Der graue Mantel wurde zum Symbol einer schweren, erzwungenen, aber zugleich unvermeidbaren Lebensphase des russischen Mannes.

In sowjetischer Zeit verminderte sich der traumatisierende Effekt des Militärdienstes durch eine neue Rolle der Armee mit der Möglichkeit des sozialen Aufstiegs und der entsprechenden intensiven Propaganda; der Wehrdienst dauerte bis zum Zweiten Weltkrieg zwei Jahre, wurde dann auf drei Jahre erhöht und 1967 wieder auf zwei Jahre gesenkt. Seit 2008 dauert der Wehrdienst in der russischen Armee ein Jahr. Der Armeedienst war und bleibt etwas Unausweichliches (die Verweigerung der Rekrutierung gilt als Straftatbestand), das auch Elemente der Initiation umfasst. Die Einberufenen versuchen in der Regel alles Erdenkliche, um dem Wehrdienst zu entgehen oder Vorzugsbedingungen zu erreichen. Diese grundsätzliche Einstellung gegenüber den Wehrpflichtigen gilt es zu beachten, wenn man die Bedeutung jener Anteile eines Tages bewerten will, die in den Dokumenten üblicherweise als ‚freie (persönliche) Zeit‘ (свободное [личное] время) oder ‚Erholung‘ (отдых) ausgewiesen sind.

Die Streitkräfte scheinen wegen der geforderten Disziplin, einer starren Struktur und eines detaillierten Reglements, das nahezu alle Aspekte des militärischen Lebens regelt, naturgemäß ein „Territorium der Unfreiheit“ zu sein;

[3] Žanna V. Kormina, *Provody v armiju v poreformennoj Rossii. Opyt ėtnografičeskogo analiza*, Moskva 2005, 231.

[4] Pavel P. Ščerbinin, „Vlijanie ‚voennogo faktora‘ na povsednevno-bytovuju kul’turu rossijanok v XIX v.“, in: Ščerbinin u. a. (Hg.), *Armija i obščestvo. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii, 28 fevralja 2000 g.*, Tambov 2002, 11–24, 14–20; Evgenij I. Martynov, *Iz pečal’nogo opyta Russko-japonskoj vojny*, Sankt-Peterburg 1906, 72.

dies betrifft natürlich auch die Marine. Deshalb klingt der Ausdruck ‚persönliche Zeit des Soldaten' wie ein Oxymoron, eine Verbindung höchst widersprüchlicher Begrifflichkeiten. Aber eine solche ‚persönliche Zeit' ist tatsächlich in offiziellen Dokumenten der Armee ausgewiesen; ebenso findet sich dort der Begriff ‚Freizeit/Erholung'. Dies nur als Floskel zu sehen, muss angesichts der pathologischen Ernsthaftigkeit der Verfasser solcher normativen Texte allerdings rigoros verneint werden. Worum geht es also?

Der vorliegende Beitrag versucht, die Stellung der ‚persönlichen Zeit' im Zeitbudget des russischen Soldaten in historischer Perspektive zu beschreiben. Gerade mit Blick auf Muße-Diskurse lassen sich daraus Schlussfolgerungen für die Lage russischer Militärangehöriger ziehen. Um nachvollziehen zu können, wie sich die besagte, streng reglementierte Struktur der russischen Armee historisch herausgebildet hat, werden zunächst zeitliche und räumliche Strukturen des Militärlebens in ihrem Zusammenwirken vom 18. Jahrhundert bis in die Sowjetzeit und die Gegenwart kurz beleuchtet. Vor diesem Hintergrund wird dann anhand einer Rekonstruktion des Tagesablaufs von Wehrpflichtigen untersucht, wie die ‚persönliche Zeit' im Zeitbudget der Wehrpflichtigen in der Sowjetzeit und in der Gegenwart konzipiert wurde und womit sie in Wirklichkeit belegt war und wird. Damit lässt sich auch prüfen, inwiefern der durchstrukturierte Militäralltag des Soldaten und insbesondere der gelenkte *dosug* eventuell doch Freiräume im Sinne von Muße-Erfahrungen bieten konnte.

2. Organisation der russischen Armee: historische Perspektiven

Auf der Suche nach Freiräumen innerhalb des stark reglementierten Bereichs der russischen Armee müssen die soziale Zusammensetzung der Armee, die klimatischen Bedingungen im Jahreszyklus sowie die daraus resultierenden Besonderheiten in den verschiedenen Arten der Militärs einbezogen werden.

In der vorrevolutionären Armee stammten neun von zehn Soldaten aus bäuerlichem Milieu und waren daran gewohnt, entsprechend dem Kalender in der Landwirtschaft von April/Mai bis Oktober von morgens bis abends zu arbeiten und sich nur bei Wetterkapriolen oder an den bedeutendsten religiösen Feiertagen erholen zu können. In der Winterzeit reduzierte sich die Arbeit der Dorfbewohner – sofern sie nicht in irgendeinem Gewerbe tätig waren – auf Arbeiten in der Hauswirtschaft, die nicht besonders schwer waren. In der sowjetischen Armee verringerte sich, der demographischen Entwicklung entsprechend, die Zahl der aus dem ruralen Bereich stammenden Wehrpflichtigen. Obwohl im dörflichen Milieu der Kolchose oder Sowchose die Arbeit eines einzelnen Bauern nun ganz anders als früher organisiert war, bleib die jahreszeitlich unterschiedliche Arbeitsbelastung weiterhin grosso modo erhalten.

Die Kommandantur verhielt sich der Freizeit der Rekruten gegenüber eher vorsichtig und zwar aus zweierlei Gründen. Zum einen fiel bei der bäuerlichen Bevölkerung das *Nichtstun* (ничегонеделание) traditionell auf Feiertage, wenn die Arbeit verboten oder zumindest missbilligt war. Da die Mehrheit der Rekrutierten aus dem ländlichen Milieu stammte, wurde diese Auffassung von *Nichtstun* mit den dazugehörigen Praktiken auch auf die Kasernen übertragen: Zu den unabdingbaren Ingredienzien eines Feiertags gehörte der Gebrauch von harten Alkoholika mit allen sich daraus ergebenden Folgen, also schwerwiegenden, groben Verletzungen der Disziplin.

Durch die religiösen Feiertage der unterschiedlichen Konfessionen und die damit verbundenen Praktiken wurde den Militärangehörigen ein gewisser Freiraum geboten. Der Bestand an Soldaten in der zaristischen Armee umfasste mehr als 90 Prozent Christen, ihnen war ein Dienst oder eine Arbeit an Sonntagen nicht erlaubt. Zugleich zeigte sich der multinationale Charakter der Streitkräfte im Russischen Imperium darin, dass das Kommando so weit wie möglich versuchte, Bedingungen zu schaffen, unter denen auch Vertreter anderer Glaubensrichtungen religiöse Riten durchführen und Moscheen oder Synagogen besuchen konnten. Die Abfolge des Unterrichts und der Dienste wurde unter Berücksichtigung des muslimischen, jüdischen und christlichen Kalenders (Feiertage, Fastenzeiten) festgelegt:

Если на корабле находятся мусульмане или евреи, им дозволяется читать общественные молитвы по правилам своей веры и в назначенных командиром местах: мусульманам – по пятницам, а евреям – по субботам. Это разрешается им и в главные их праздники, на время которых они по возможности освобождаются от службы и увольняются на берег.[5]

Wenn auf dem Schiff Muslime oder Juden sind, so wird ihnen erlaubt, die gemeinsamen Gebete nach den Regeln ihres Glaubens und an einem vom Kommandanten bestimmten Ort zu verrichten: Die Muslime an Freitagen, die Juden an Samstagen. Dies ist ihnen auch an ihren wichtigsten Feiertagen erlaubt, an denen sie nach Möglichkeit vom Dienst befreit werden und an Land gehen dürfen.

In der sowjetischen Armee wurden allerdings durch den staatlich erwünschten Atheismus die Interessen der Gläubigen unterschiedlicher Glaubensrichtungen nicht mehr berücksichtigt, lediglich der Sonntag war der übliche Tag der Erholung nach dem sowjetischen Kalender. Bis heute stoßen die Rekruten in der Armee der Russischen Föderation auf Probleme, koschere oder Halal-Speisen zu erhalten oder religiöse Riten zu praktizieren.[6]

[5] *Morskoj ustav. 1885*, Stat'ja 830, Sankt-Peterburg 1885, 308.

[6] Ėl'vira Malikova, „Služit' ili ne služit'" – vot v čem vopros. Kak musul'manin v armii smog sochranit' veru i byt' vyše obstojatel'stv", in: *Islamskij portal* (15.01.2019), http://www.islam-portal.ru/communication/stat/101/7961/, abgerufen am 15.02.2021.

2.1. Landstreitkräfte

Vom 18. bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts war es praktisch nicht möglich, den tatsächlichen Tagesablauf bei den Landstreitkräften zu bestimmen, da die Truppen und die Artilleriebrigaden etwa ein halbes Jahr nicht im streng reglementierten Raum einer Kaserne und unter voller Kontrolle der Vorgesetzten lebten, sondern auf einem Posten in sorgfältig ausgewählten Häusern der Zivilbevölkerung in Provinzstädtchen oder Dörfern untergebracht waren. Die Saison der militärischen Ausbildung begann mit dem Aufschlagen von Sommerlagern; dies fiel traditionell mit dem Wachsen der Sommerweiden sowohl für Reit- als auch für Geschirrpferde zusammen. Und traditionell endete die ‚Saison des Schießens' dann wieder, wenn das Vieh von den Weiden in den Stall gebracht wurde. Ausnahmen stellten die Garderegimente und die Flotte dar, welche die „Heizperiode" in den Kasernen verbrachten.

Die niederen Ränge der Garnisonen in Festungen lebten in speziellen Räumen, ebenso wie die zahlreichen sogenannten lokalen Truppen, die im Wesentlichen Polizei- und Wachaufgaben wahrnahmen. Zusammengenommen bildeten schon damals Soldaten, die ein Dach über dem Kopf hatten, nur etwa ein Drittel der gesamten Soldaten bei den Streitkräften. Die restlichen überwinterten bei Dorf- oder Stadtbewohnern, womit also zu dieser Jahreszeit die Ausbildungsmöglichkeit entfiel. Diese Zeit wurde von den Soldaten meist genutzt, um etwas zu verdienen.

„Der Soldat ging mit Freude in die ‚freien Wohnungen', weil ihn dort Erholung und relative Freiheit erwarteten […], es erwarteten ihn auch dörfliche Feiertage mit Bier und ‚Mummenschanz' an den Weihnachtstagen, was die Soldaten in dieser Zeit sehr liebten."[7] Ende des 18. Jahrhunderts, 1784, ergab eine Inspektion des Infanterieregiments von Tula, dass ein großer Teil der Truppe fehlte, und zwar sowohl auf der Ebene der Kommandeure wie auch der einfachen Soldaten, die sich alle in ihren Winterquartieren befanden. Im Frühjahr kehrten die Offiziere von ihren Landgütern zurück, die Soldaten aber von jenen Orten, wohin es sie in den Wintermonaten verschlagen hatte.[8] Das Klima der osteuropäischen Ebenen und das Fehlen von geeigneten Gebäuden für die Einquartierung von Truppen während des Winters führten dazu, dass die militärische Ausbildung von Oktober bis Mai durch das Wetter und das Fehlen geeigneter Unterbringungsmöglichkeiten sehr eingeschränkt war.

In den Jahren 1796 bis 1801 war die Disziplin allmählich ‚hochgezogen' worden, aber in den Wintermonaten befand sich die Truppe wie zuvor praktisch

[7] „Солдат с радостью уходил на ‚вольные квартиры', потому что его там ждали и отдых и относительная свобода […], ждали и деревенские праздники с пивом и ‚ряженье' на святках, что очень любили в те времена солдаты." (Vsevolod Vl. Krestovskij, *Istorija 14-go Ulanskogo Jamburgskogo … polka*, Sankt-Peterburg 1873, 519).

[8] Vgl. Fedor D. Sosedko, *Istorija 72-go pechotnogo Tul'skogo polka. 1769–1901*, Varšava 1901, 23.

außerhalb der Reichweite der Vorgesetzten mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Im weiteren Verlauf wurde die Einhaltung der gesetzlichen Anforderungen immer stärker kontrolliert, der Winter aber war jene Zeit, wo Waffendrill und Ausbildung praktisch nicht mehr möglich waren.

In den 1840er Jahren begann dann der Bau von Kasernen, der sich bis in die 1870er Jahre rasant entwickelte; die Gründe dafür waren unterschiedlich, etwa das Anwachsen der Armee, aber auch die Forderung nach mehr Raum für die Soldaten. Die Bemühungen, die Armee mit allen erforderlichen Räumlichkeiten ausreichend zu versorgen, zog sich jedoch bis zum Ersten Weltkrieg hin.

Das Kasernenleben selbst führte zu massenweisen Desertionen. Es gab Fälle, wo aus einem Regiment jeden Monat 30 bis 40 Mann desertierten, aus denen man einen eigenen Zug hätte bilden können. Solange sie in den Dörfern untergebracht gewesen waren, hatten wesentlich weniger Männer die Truppe verlassen.[9]

Man muss auch in Erinnerung rufen, dass die russische Armee – im Gegensatz zu den nationalen Stereotypen wie „russischer Frost“[10] – eigentlich über keine Winterausrüstung verfügte. Während der Inaktivität im Winter schonten die Soldaten ihre Uniformen und Schuhe, denn in den Winterwohnungen trugen sie Jacken, Kaftane und Stiefel.[11] Ein Mantel aus Wollstoff schützte den Körper des Soldaten vor der Kälte, Lederstiefel seine Beine, ein Hut, ein Tschako oder ein Helm bedeckten seinen Kopf. Unter Paul I. (reg. 1796–1801) erscheinen dann Elemente an Uniformen, die gegen die Kälte helfen sollten („фуфайка“[12]), aber nach wie vor gab es bis zum Ersten Weltkrieg keine komplette Winteruniform für Soldaten.[13] Eine Pelzmütze erhielten alle regulären Truppen erst im Jahre 1878 und damit 70 Jahre später, nachdem die im Kaukasus kämpfenden Truppen eine solche zu tragen begonnen hatten. Winterausrüstung bei der Kleidung – Schafsfellmäntel, Wattierte Jacken und -hosen, Filzstiefel (валенки) – wurde gesetzlich in der sowjetischen Armee erst seit den 1930er Jahren vorgeschrieben. Die noch aus der Zeit des russischen Bürgerkriegs stammende Kopfbedeckung, die sog. *Budënovka*[14], wurde erst 1940 durch eine Pelzmütze mit Ohrenklappen ersetzt.

[9] Vgl. Sosedko, *Istorija 72-go pechotnogo Tul'skogo polka*, 27, 43.

[10] Dieses Stereotyp bildete sich in Russland insbesondere infolge des sog. „Vaterländischen Krieges“ von 1812 gegen Napoleon aus. Der Frost (moroz) wird dabei als ‚Verbündeter' und Gottes Hilfe der russischen Armee betrachtet. Ausführlich dazu siehe Otto Boele, „‚Nam buri, vichr' i chlad znakomy'. Osmylsenie zimy 1812 goda kak sojuznicy ili DEUS EX MACHINA v russkoj literature XIX veka“, in: Willem Weststeijn (Hg), *Dutch Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists. Bratislava, August 30 – September 9, 1993*, Amsterdam 1994, 45–59.

[11] Vgl. Krestovskij, *Istorija 14-go Ulanskogo Jamburgskogo … polka*, 520.

[12] Fufajka: Wattierte, bis an die Hüfte reichende Jacke; Anmerkung EC.

[13] Aleksandr V. Pečejkin, „Papacha na voennoj službe“, in: *Voenno-istoričeskij žurnal* 4 (2014), 76–79.

[14] Budënovka: ein nach oben spitz zulaufender Tuchhelm; benannt nach dem Helden des russischen Bürgerkriegs (1917/18–1921/22) Semën Michajlovič Budënnyj (1883–1973).

Dies war für die Organisation der Streitkräfte im Winter von großer Bedeutung, denn damit war das größte Hindernis für die Ausbildung unter freiem Himmel beseitigt.

2.2. Marine

Eine andere Situation ergab sich bei der Kriegsflotte. Im Herbst wurden für die Segelschiffe der Ostsee (September/Oktober) und des Schwarzen Meeres (November/Dezember) die „Kampagnen" für beendet erklärt: Die Vorräte und die Takelage wurden in Lagerhäuser gebracht, der Schiffsrumpf und die Spiere trockengelegt. Die Kommandantur begab sich in die Kasernen an den Küsten und bildete dort die sogenannten „Flotten-Equipagen" (флотские экипажи). Mit dem Übergang auf Dampfschiffe wurde die Dauer der „Kampagnen" entscheidend verlängert. Aufgrund der schlechten Lebensbedingungen auf den Schiffen lebten die Mannschaften kleinerer Schiffe und U-Boote zur Winterszeit und zwischen den Kampagnen an Land. Man kann also festhalten, dass bei den Matrosen freie Zeit dann anbrach, wenn die Kommandantur sich keine Beschäftigungen ausdenken konnte oder selbst Erholung brauchte.

Dabei scheint es ein Verständnis für die Notwendigkeit von Freiräumen über die reine Regeneration von Kräften hinaus in der Armee des späten 19. Jahrhunderts durchaus gegeben zu haben. Die vorrevolutionären normativen Dokumente für Armee und Flotte lassen die Absicht der Kommandantur erkennen, die Arbeitsfähigkeit bzw. Kampfbereitschaft der niedrigen Ränge zu erhalten sowie die Soldaten vor Traumata und Erkrankungen zu bewahren. Das *Flottenreglement* von 1885 schrieb drei Mahlzeiten pro Tag vor und verbot, die niederen Ränge vor dem Frühstück zu belasten sowie „[…] mit harter Arbeit ohne wichtigen Grund unmittelbar nach dem Mittagessen zu beginnen, an Stelle dessen [soll] ausreichend Zeit für Erholung gewährt werden"; in der Zeit des Frühstücks, des Mittags- und Abendessens sei es zu vermeiden, „[…] Boote ohne extreme Notwendigkeit irgendwohin zu schicken", vielmehr solle versucht werden, „die Mannschaft nicht durch unwichtige Arbeiten abzulenken."[15] Während der Übungen im Segelbetrieb achtete man sehr darauf, dass die Matrosen, die in großer Höhe an der Segeljustierung arbeiteten, eine Erholungspause hatten, weil solche Tätigkeiten große Kraft und Aufmerksamkeit erfordern.[16]

Die Freiräume dienten nicht zuletzt dazu, die Rekruten für den Armeealltag zu stärken. Im Artikel 851 des *Flottenreglements* von 1885 wurde den Vorgesetzten vorgeschrieben,

---

[15] „[…] приступать к тяжелой работе тотчас после обеда без важных причин, но давать достаточное время для отдыха"; „[…] избегать иметь шлюпки посланными куда-либо без крайней надобности, и стараться не отвлекать команд для мелочных работ" (*Morskoj ustav. 1885*, Stat'ja 848, 315).

[16] *Morskoj ustav. 1885*, Stat'ja 850, 315–316.

[…] поддерживать в команде бодрое и веселое расположение духа, обращая притом особенное внимание на молодых матросов и новобранцев, непривыкших еще к морской жизни; для чего дозволяются на корабле разные игры, музыка и пение, и когда возможно, часть команды отпускается на берег.[17]

[…] in der Mannschaft eine fröhliche und lustige Geisteshaltung aufrechtzuerhalten, außerdem besondere Aufmerksamkeit den jungen Matrosen und neuen Rekruten zu widmen, die noch nicht an das Leben auf dem Meer gewöhnt sind; zu diesem Zwecke sind auf dem Schiff verschiedene Spiele zugelassen, Musik und Singen, und nach Möglichkeit soll einem Teil der Mannschaft erlaubt werden, an Land zu gehen.

Man kann in diesem Rahmen also von Erholungspraktiken sprechen. In den Memoiren des Admirals Vasilij Ivanovič Platonov (1902–1996) wird beschrieben, wie die Marinesoldaten der Kreuzers *Komintern* ihre Zeit verbrachten, als dieser Anfang der 1930er Jahre zur Ausbildung auf die Insel Tendra im Schwarzen Meer auslief:

В дни отдыха, после обеда, четвертую часть личного состава разрешалось увольнять на берег, но охотников бродить по горячему песку пустынной косы находилось немного. Обычно съезжали на Тендру энтузиасты кожаного мяча да гребцы, чтобы мыть шлюпки. Большинство же оставалось на корабле, довольствуясь незатейливой самодеятельностью, наблюдая за проказами подаренного команде абхазскими шефами бурого медведя Шкентеля и перебежавшего к нам с водовозной баржи рыжего пса Кранца, прозванного так командой за потрепанный и грязный вид.

Неизменным успехом пользовались у личного состава потешные шлюпочные гонки. Брали обычно две шлюпки-шестерки, снимали с них весла и рули, а гребцам и старшинам вручали угольные лопаты. Соревнующиеся пенили воду, поднимали брызги, но продвигались вперед еле-еле, часто вертясь на одном месте.

Нужно было обладать большим искусством, чтобы править лопатой, удерживаться на курсе, уравновешивать усилия гребцов правого и левого бортов. Чаще других гонки выигрывали кочегары, – видимо, сказывались профессиональные навыки владения орудиями труда. Устраивали и „надводные побоища". Два человека садились лицом к лицу верхом на выстрел и лупили друг друга подушками, стремясь свалить соперника в воду. Более степенный народ собирался на баке вокруг глубокого корыта с водой, в нем плавала свечка, которую надо было выловить зубами. Стеарин имеет почти нулевую плавучесть, и охотник выиграть приз погружал голову по уши в воду, пускал пузыри под веселый смех зрителей, но свеча каждый раз уходила от ловца.[18]

An freien Tagen, nach dem Mittagessen, wurde einem Viertel der Besatzung erlaubt, an Land zu gehen, aber nur wenige hatten Spaß daran, barfuß über den heißen Sand zu gehen. Üblicherweise setzten auf Tendra Enthusiasten des Ballspiels über oder Ruderer, die ihre Boote waschen wollten. Die meisten aber blieben auf dem Schiff, beschäftigten sich selbstständig und mit einfachen Dingen, beobachteten den Braunbären „Škentel'", der der Mannschaft von abchasischen Häuptlingen geschenkt worden war, und auch den roten Hund „Kranc", der von einem Schiff zugelaufen war und wegen seines zerlumpten und schmutzigen Aussehens so genannt wurde.

[17] *Morskoj ustav. 1885*, Stat'ja 851, 316.
[18] Vasilij I. Platonov, *Zapiski admirala*, Moskva 1991, 31–32.

Anhaltenden Erfolg hatten bei der Mannschaft lustige Wettrennen mit dem Boot. Meist nahmen sie zwei Sechserboote, nahmen Ruder und Steuer ab und gaben den Ruderern und Unteroffizieren an deren Stelle Kohlenschaufeln. Die Konkurrenten schäumten das Wasser auf, spritzten herum, kamen aber kaum vorwärts und drehten sich oft an einer Stelle.

Es bedurfte großer Geschicklichkeit, die Schaufel zu regieren, auf Kurs zu bleiben, die Anstrengungen der Ruderer auf der Steuer- und Backbordseite auszugleichen. Häufiger wurden solche Rennen von Heizern gewonnen, – offenbar waren hier die professionellen Fähigkeiten der Heizer besonders gefragt. Man machte auch „Oberwasserangriffe". Zwei Menschen saßen sich gegenüber auf einem Kanonenrohr und schlugen sich mit Kissen, wobei sie versuchten, ihren Gegner ins Wasser zu werfen. Ein würdigeres Volk versammelte sich um einen tiefen Trog mit Wasser, in dem eine Kerze schwamm, die mit den Zähnen gefangen werden musste. Stearin hat fast keinen Auftrieb, und der Fänger, der den Preis gewinnen wollte, tauchte den Kopf bis zu den Ohren ins Wasser und prustete unter fröhlichem Gelächter der Zuschauer, aber die Kerze schwamm jedes Mal vom Fänger weg.

Diese Schilderung zeigt, dass im vorgegebenen Rahmen durchaus Aktivitäten möglich waren, wobei die Elemente des Spiels, des Wettbewerbs und der körperlichen Betätigung eine wichtige Rolle spielten. Damit stand allerdings auch die Erholung im Dienste der militärischen Erziehung. Bemerkenswert ist dabei, dass das explizit zur Auswahl stehende Erholungsangebot, das zudem einen Ortswechsel ermöglicht (Beurlaubung an Land), zugunsten eines gemeinsamen Verbleibs auf dem Schiff aufgegeben wird. Ein Moment freier, positiv konnotierter Erholung manifestiert sich vor allem in der „anspruchslosen Selbstbetätigung" („незатейливая самодеятельность") der Soldaten, die sich in der Neubelegung des Dienstraums und in der Umfunktionalisierung von Dienstgegenständen im Rahmen der gesetzlich gewährten Erholungszeit zeigt (Kohlenschaufeln als Ruder; ein Kriegsgerät [Kanonenrohr] verwandelt sich in eine Art ‚Sportgerät').

Die Organisation der russischen Armee zeigt, dass die besonderen Gegebenheiten des Armeelebens auf historischen Traditionen, vor allem aber der sozialen Zusammensetzung der Armee und den klimatischen Bedingungen beruhen. Trotz des sukzessiven Wegfalls von potenziellen Freiräumen, etwa durch die Abschaffung von religiösen Feiertagen in der Sowjetzeit oder die zunehmende Nutzung der Winterzeit für die Ausbildung unter freiem Himmel, bleibt festzuhalten, dass die Winterzeit nach wie vor als potenzieller Freiraum galt, der sich der Kontrolle durch die Militärleitung traditionell entzog. Dieser Freiraum müsste gesondert untersucht werden, z. B. anhand von Egodokumenten.

3. Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten zwischen Reglementierung und Freiheitsnischen

Die ‚persönliche Zeit' umfasst grundsätzlich jene Stunden, die ein Mensch nach seinem eigenen Gutdünken verleben und die er nach seinen *individuellen* Interessen gestalten kann. Bei den Streitkräften aber wird tendenziell jegliche Form

von Individualität als Angriff auf innere Geschlossenheit der Truppe betrachtet. Ein frisch eingerückter Rekrut geriet von der ersten Minute an in ein soziokulturelles Milieu, in dem buchstäblich alles anders war als in seinem eigenen Zuhause: Die Anlage der Unterkunft, die Kleidung, das Essen, der Tagesablauf, die Art der Übungen, die Beziehungen zwischen den Menschen, die überaus strenge Reglementierung von allem und jedem. Der Schock war umso größer, als es in den allermeisten Fällen für den Soldaten die erste Erfahrung einer radikalen Veränderung der ihn umgebenden Welt war, weil er bis zur Armee wegen seiner Jugend und sozialen Unselbstständigkeit seine eigene ‚kleine Heimat' noch nie verlassen hatte. Im Ergebnis kam es bei vielen neuen Rekruten zu einer Depression, die man in der zaristischen Armee „Sehnsucht" (тоска) nannte und die auch zu Desertionen oder sogar Selbstmord führte. Sowohl das eine wie das andere konnte freilich viel eher geschehen, wenn der Mensch sich selbst überlassen wurde, aber gerade diese Option versuchte man dem Soldaten zu verweigern. Mit anderen Worten, man beobachtete ihn ständig und überhäufte ihn mit irgendwelchen Tätigkeiten. Eine analoge Situation ist auch für die Armeen im 20. und 21. Jahrhundert zu beschreiben.

Die Reglementierung des Militärraums (пространство вооруженных сил) erfolgt nicht zuletzt durch eine besondere Beschaffenheit des Dienstterritoriums. Es ist davon auszugehen, dass in den Plänen für öffentliche, nichtmilitärische Bauten zumindest potenzielle (Rückzugs)Räume für *dosug* vorgesehen waren, obwohl auch die eintönigen und einförmigen Wohnsilos, zu denen man in der UdSSR in den 1960er Jahren zurückkehrte, vor allem dazu dienten, das Schlafen, das Essen und Handlungen der notwendigen Körperhygiene zu ermöglichen. Die gewaltigen Bauten von militärischen Anlagen (Kasernen) und die temporäre Einrichtung von Sommerlagern (Baracken, Zeltlager u. a.m.) hatten dagegen gemeinsam, dass die nicht zum *Leben* des Soldaten bestimmt waren. Sie dienten lediglich als *Schutz* der Soldaten und Offiziere vor dem Unbill des Wetters (Kälte, Hitze, Niederschläge) und fungierten als eine Art Behälter, in dem „Instrumente" zwischen ihrem Gebrauch aufbewahrt wurden. Solchen rein utilitaristischen Zwecken dienten auch die festen Bauten, wo der Unterricht stattfand, sowie die verschiedenen Gebäude, die unterstützende Dienste leisteten (Hospitals, Werkstätten, Aufbewahrungslager u. a.m.).

Die Bauweise der unterschiedlichen Diensträumlichkeiten und Plätze sind bei den Streitkräften präzise geregelt (Kaserne, Kommandantur, Hospital, Exerzierplatz, Kontrollpunkt u. a.m.). Der Ethnograph und Anthropologe Konstantin Bannikov (geb. 1969), Verfasser des Buches *Anthropologie extremer Gruppen. Dominante Beziehungen innerhalb der Wehrpflichtigen der Russischen Armee*, schreibt dazu Folgendes:

Жилое пространство казармы не оставляет человеку ни малейшей возможности для самовыражения. В этом и состоит ее социальная направленность: лишить лич-

ность лица, насильственно вписав ее в это пространственно детерминированное единообразие, научить ее не чувствовать и самой потребности в самореализации. Здесь говорят: „казарма дисциплинирует", и любое проявление воли называют „бардаком".[19]

Der Lebensraum einer Kaserne lässt dem Menschen nicht die geringste Möglichkeit für eine Selbstartikulation. Genau darin liegt auch deren soziale Ausrichtung: Die Persönlichkeit des Einzelnen auszulöschen, ihn mit Gewalt in diese räumlich definierte Einförmigkeit einzuschreiben und ihn zu lehren, eine Selbstrealisierung nicht einmal zu begehren. Hier sagt man: „Die Kaserne diszipliniert", und jede beliebige Willensäußerung nennt man „Schlamperei".

Diese Charakteristik des Militärraums macht deutlich, dass die Kontrolle in der Armee im Wesentlichen durch eine Entpersönlichung des Raums aufgebaut wird. Dadurch wird auch eine positive emotionale Belegung der ‚persönlichen Zeit' im Sinne der eingangs erwähnten Definition von *dosug* erschwert. Erst wenn sich die Kontrolle durch die Vorgesetzten etwas abschwächt, nehmen die Eigenständigkeit des Soldaten und seine Freiheit zu. Deshalb ist der Aufenthalt an jenen Orten der militärischen Anlage oder der Kaserne besonders begehrt, die möglichst weit von jenen Stellen entfernt sind und an denen ein Kontakt mit den Kommandeuren eher unwahrscheinlich ist. Eine andere Variante sind Orte, an denen die Anwesenheit von Offizieren eher selten war (Trockenräume für Kleidung, Toiletten u. a.m.).

3.1. Militär vs. Zivilbevölkerung

Die Spezifik der streng reglementierten Zeit von Militärangehörigen wird besonders deutlich, wenn man sie mit dem Leben von Zivilisten vergleicht. Im Unterschied zur Zivilgesellschaft gestaltet sich die ‚persönliche Zeit' in der Armee fundamental anders, denn hier kann es zu spontanen Pausen kommen, wenn etwa aus irgendwelchen Gründen die produktive Tätigkeit unterbrochen wird. Diese ‚persönliche Zeit' wird dem Soldaten auch konsequent nach einem Plan gewährt, wie er für die Truppe bzw. die Flotte vorgesehen ist; für die Nichtbeachtung gibt es entsprechend festgelegte Sanktionen. Die Zivilisten, die in einer Vielzahl von Branchen arbeiten, können – sofern keine Überstunden anfallen – natürlich, sobald die Arbeitszeit vorbei ist, die Fabrik oder ihr Büro verlassen. Selbst wenn die Rechte eines Arbeitnehmers in nur geringem Maße geschützt sind, muss der Betroffene Anweisungen zu einer Verlängerung der Wochenarbeitszeit doch auch zustimmen. Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten aber kann vom Kommandeur in jedem beliebigen Moment aufgehoben oder – umgekehrt – angeordnet werden; diesen Anordnungen ist bedingungslos zu folgen.[20]

[19] Konstantin L. Bannikov, *Antropologija ėkstremal'nych grupp. Dominantnye otnošenija sredi voennoslužaščich sročnoj služby Rossijskoj Armii*, Moskva 2002, 118–119.

[20] Die an anderen Stellen dieses Bandes mehrfach problematisierte Unterscheidung von

Ein sehr wichtiger Unterschied zwischen der ‚persönlichen Zeit' einer Zivilperson und der eines Soldaten besteht ferner darin, dass der Letztgenannte nach seinen Ausbildungsstunden und notwendigen Alltagsverrichtungen auf dem Territorium des Regiments verbleibt, d. h. in jenem Raum, in dem alles streng reglementiert ist. Seinen *dosug* in einer Fabrik oder in einem Büro zu verbringen, kommt dagegen niemandem außerhalb des militärischen Bereichs ernsthaft in den Sinn; die Menschen begeben sich nach der Arbeit in eine andere Sphäre, suchen andere persönliche Kontakte und bewegen sich in anderen sozialen Verbünden. Einer der wichtigsten Züge des *dosug* ist darüber hinaus ein nicht vorstrukturierter Gebrauch der Zeit. Bei einer Zivilperson wird die Dauer der „Erholung" nur indirekt begrenzt, nämlich durch die Erfüllung ihrer Pflichten am Arbeitsplatz, niemand diktiert aber einer Zivilperson, wie viele Stunden sie zu schlafen und womit sie sich an welchem Ort zu beschäftigen hat.

Zivilpersonen belasten ihre Vorgesetzten weder bei der Arbeit selbst und schon gar nicht nach der Arbeit wirklich mit Verantwortung. Es kommt auch kaum vor, dass ein Vorgesetzter Konsequenzen für eine unglückliche Personalentscheidung zu tragen hat oder dafür, dass er nicht rechtzeitig einen Mitarbeiter entlassen hat, der einen Fehler gemacht und dadurch der Firma einen materiellen oder immateriellen Schaden zugefügt hatte. Bei den Streitkräften dagegen stellt die Verantwortung für das Verhalten der Untergebenen ein wichtiges Element innerhalb der Beziehungen im militärischen Kollektiv bzw. überhaupt in der ganzen Maschinerie der Armee dar. Deshalb verbleibt auch die ‚persönliche Zeit' in jenem disziplinären Rahmen, der die Handlungen während der Ausbildung und in allen anderen Tätigkeitsbereichen des Wehrdienstes umfasst. Die Kommandeure jeder Einheit und des Regiments tragen Verantwortung für das Verhalten jedes einzelnen Soldaten auch außerhalb der Einheit, d. h. während des sogenannten Freigangs, denn im Falle eines Verstoßes werden sie beschuldigt, die Ausbildungsarbeit nicht gut genug durchgeführt und die nötige Aufsicht über ihren Untergebenen nicht genügend ausgeübt zu haben.

3.2. Der Tagesablauf in der Armee

Die Streitkräfte hegen den Anspruch, alles und jedes zu regulieren. Neben genauen Rechenschaftsberichten über Manöver der militärischen Einheit auf dem Exerzierplatz oder auf dem Kampffeld enthalten die festgelegten Vor-

---

Arbeitszeit und Freizeit nimmt hier noch einmal einen ganz anderen Charakter an. Selbst wenn die verbleibende Freizeit in modernen Arbeitsgesellschaften oft kaum Zeit für Muße mehr aufbehalten sollte, weil sie durch notwendige Regenerations- und Sorgetätigkeiten ‚aufgefressen' wird, so stellt doch das hohe Maß an Selbstorganisation in Freizeit in Abgrenzung von der fremdbestimmten Arbeitszeit einen Zuwachs an Freiheit dar, der im Tagesablauf der Soldaten, die zu jeder Zeit dem militärischen Kommando unterworfen sind, abgeht. Anmerkung des Herausgebers Jochen Gimmel.

schriften sogar Regeln für das Durchdrehen von Reifen beim Fahren auf einer schmutzigen Straße und die Reihenfolge des Abstellens der Trommeln bei einem Halt am Straßenrand. Vor diesem Hintergrund ist es unvorstellbar, dass es in der Armee keinen genauen Tagesablauf gäbe. In der Praxis ist seine Einhaltung allerdings durch das Kriterium bestimmt, inwiefern er ohne Probleme kontrolliert werden kann.

Auch wenn es seltsam erscheint: Es scheint kaum möglich zu sein, den Tagesablauf in der vorrevolutionären Armee zu dokumentieren. Den Erinnerungen von Offizieren zu folgen, stand man sehr früh auf, um die Helligkeit des Tages maximal zu nutzen. Dann wurde bis zum Mittagessen exerziert. Die Memoirenschreiber schweigen aber darüber, was in der zweiten Hälfte des Tages getan wurde.

Da sich die Ordnungen in militärischen Bildungseinrichtungen aber immer maximal den Regeln in der Armee annäherten, kann es sinnvoll sein, die Tagesordnung für die Zöglinge an Kadettenschulen Mitte des 19. Jahrhunderts näher zu betrachten, die genauer überliefert sind. In diesen Ordnungen werden eineinhalb Stunden (14–15 Uhr und 18–18:30) mit dem Wort „Erholung" (отдых) ausgewiesen. Da man Heranwachsende und auch Kinder (man nahm in die Kadettenschule Kinder ab 10 Jahren auf) weder zu hauswirtschaftlichen Arbeiten heranzog noch auf Wachposten einsetzte usw., wurden die aufgestellten Regeln der Tagesordnung relativ strikt eingehalten. Abgesehen davon war in den Tagesplänen vorgesehen, dass der üblicherweise sieben Stunden dauernde Unterricht drei Mal durch „verpflichtende Spaziergänge, egal bei welchem Wetter" (обязательные прогулки в любую погоду) unterbrochen wurde, und zwar zweimal 15 Minuten und einmal 30 Minuten. Eine Stunde (12–13 Uhr) wurde zum „Fechten, Gymnastik, Tanz und Singen" genutzt. Nach den Erinnerungen der Militärs zu urteilen, wurden für kleinere Ausschweifungen der Militärschüler, die „Junker" genannt wurden, meist die Nächte und damit die Zeit nach dem eigentlichen Dienst genutzt, da man sich auch während der für „Erholung" ausgewiesenen Zeit weiterhin unter strenger Kontrolle der erziehenden Offiziere befand.

Die militärische Ausbildung und die Anwendung der erlernten Fähigkeiten in realen Kampfhandlungen werden metaphorisch als „Kriegsarbeit" (ратный труд) bezeichnet. Deshalb wird in den Streitkräften *Erholung* (отдых) vor allem als Regeneration der Kräfte des Soldaten nach intensiven Übungen mit großen physischen und/oder psychischen Belastungen (schwere hauswirtschaftliche Tätigkeiten, Lernen usw.) betrachtet. Die Tatsache, dass die ‚persönliche Zeit' im Anschluss an das Mittag- und das Abendessen festgelegt ist, erklärt sich vor allem durch den Konsens von Physiologen und erfahrenen Menschen, die von der Notwendigkeit einer Ruhepause nach einer Nahrungsaufnahme überzeugt sind. So ist es kein Zufall, dass in den Tagesplänen diese Zeit als „Erholung nach dem Mittagsessen" (послеобеденный отдых) ausgewiesen ist.

In der sowjetischen Armee der Nachkriegszeit waren für den Zeitraum von der Tagwache (6 Uhr) bis zum Zapfenstreich (22 Uhr) zwei Stunden „für persönliche Erfordernisse" (для личных потребностей) vorgesehen (und zwar von 14:30 bis 15 Uhr und von 19:30 bis 21 Uhr), also nach dem Mittagessen bzw. dem Abendessen. In der russischen Armee wurden in den 2000er Jahren Tagwache und Zapfenstreich um eine Stunde nach hinten verschoben, die Zeit nach dem Mittagessen (60 Minuten) wurde „nachmittägliche Erholung" (послеобеденный отдых) genannt, die ‚persönliche Zeit' am Abend wurde um eine Stunde verkürzt (21–22 Uhr). Das heißt also, die Soldaten waren „frei" am Ende des Tages, nachdem sie alle ihre dienstlichen Pflichten erfüllt hatten. Allerdings wurde auch diese „persönliche Zeit" sowie weitere Zeitfenster durch zahlreiche zusätzliche Vorschriften reglementiert. Nach den Vorschriften hatte der Soldat jeden Tag 15 Minuten Radio zu hören (8–8:15 Uhr), 50 Minuten Sport zu machen (18–18:50), 30 Minuten die Nachrichtensendung *Zeit* (Vremja) (21–21:30 Uhr) im Fernsehen zu schauen und 10 Minuten einen Abendspaziergang zu machen (21:30–21:40).

Das *Reglement für den Innendienst der Streitkräfte der Russischen Föderation* aus dem Jahre 2007 legt fest, dass die Wehrdienstleistenden Anspruch auf einen Erholungstag in der Woche haben. Dabei wird im Text ausdrücklich betont, dass die konkrete Gestaltung der Dienstzeit dem Kommandeur obliegt:

Распорядок дня и регламент служебного времени устанавливает командир воинской части или соединения с учетом вида и рода войск Вооруженных Сил, задач, стоящих перед воинской частью, времени года, местных и климатических условий. Они разрабатываются на период обучения и могут уточняться командиром воинской части (соединения) на время боевых стрельб, полевых выходов, проведения учений, маневров, походов кораблей, несения боевого дежурства (боевой службы), службы в суточном наряде и других мероприятий с учетом особенностей их выполнения.[21]

Die Tagesordnung und das Reglement der Dienstzeit setzt der Kommandeur der Einheit oder des Regiments fest, in Übereinstimmung mit der Form und Art der Truppen der Streitkräfte, den Aufgaben, welche von der Einheit zu erledigen sind, der Jahreszeit, den örtlichen und klimatischen Gegebenheiten. Sie werden im Laufe des Unterrichts festgelegt und können vom Kommandeur der militärischen Einheit (des Regiments) für die Zeit des gefechtsmäßigen Schießens und der Felddienstübungen, bei Manövern, Schifffahrten, bei der Ausübung des Bereitschaftsdienstes (des Kampfdienstes), Tagesdienstes und anderen Maßnahmen unter Berücksichtigung von Besonderheiten der Durchführung festgelegt werden.

Dieses Reglement sieht „nicht weniger als zwei Stunden" („не менее двух часов") an Zeit „für persönliche Erfordernisse der Soldaten" („для личных по-

[21] „Ustav vnutrennej služby Vooruženných Sil Rossijskoj Federacii, Glava 5: Raspredelenie vremeni i vnutrennij porjadok v povsednevnoj dejatel'nosti voennoslužaščich, Art. 222", in: *Baza „Normativno-pravovych Aktov"*, https://bazanpa.ru/prezident-rf-ukaz-n1495-ot1011 2007-h1118973/ustav/glava5/, abgerufen am 15.02.2021.

требностей военнослужащих") vor, ebenso das *Schiffsreglement der Marine der Russischen Föderation* von 2001. Dabei war ein Teil der Zeit für „Erziehung, Kultur und *dosug*, gemeinsamen Sport, persönliche Informationsbeschaffung, Radio und Fernsehen" sowie „abendliche Spaziergänge" vorgesehen.[22]

Auf diese Weise ähneln die zwei Stunden ‚persönlicher Zeit' jenen Tätigkeiten, die auch einige zivile Personen nach der Arbeit ausführen. Dennoch gibt es natürlich einen fundamentalen Unterschied, insofern ein Soldat dies alles synchron mit den anderen Soldaten und unter der Aufsicht der Kommandanten macht. Auch in der Auswahl des Sports unterliegt der Soldat sehr großen Einschränkungen; ein Spaziergang etwa bedeutet in der Realität ein Gehen in Reih und Glied in einem beschränkten Raum (meist um den Exerzierplatz herum), und das Sehen der Nachrichtensendung war nur unter bestimmten Umständen möglich. Es gibt viele Zeugnisse darüber, dass die Soldaten nach Möglichkeit die ‚persönliche Zeit' dazu nutzten, um das wichtigste ‚persönliche Bedürfnis' (личная потребность) zu erfüllen – nämlich zu schlafen. Aber zu diesem Zweck musste man vor den Augen der Vorgesetzten aller Hierarchien Schutz suchen. Sogar in jenen Bereichen, wo sich die traditionelle *Dedovščina*[23] überlebt hat, haben sich für junge Soldaten bestimmte Einschränkungen erhalten. So ist es ihnen in den ersten sechs Dienstmonaten untersagt, sich untertags auf die Schlafkoje zu legen. Ein Ausruhen ist nur sitzend auf einem Hocker möglich.[24]

Es gibt Grund zu Annahme, dass die oben angeführten Bestimmungen, die aus 30 Punkten bestanden, ihren Geltungsbereich nur für jene Einrichtungen hatten, in denen man neue Rekruten ausbildete und darüber hinaus an seltenen Tagen angewandt wurden, wenn nämlich irgendeine Kommission zu Überprüfung kam. In den übrigen Wochen und Monaten gab es zu den festgesetzten Zeiten Tagwache und Zapfenstreich und außerdem die Mahlzeiten, Frühstück, Mittagessen und Abendessen. Alles andere wurde ja nach Situation gestaltet. Selbst in den Ausbildungseinrichtungen musste man keine besondere Phantasie aufbringen, wie die „freie" Zeit zu verbringen sei: „[…] [I]n dieser Stunde muss

---

[22] „воспитательн[ая], культурно-досугов[ая] и спортивно-массов[ая] работ[а], информировани[е] личного состава, прослушивании[е] радио и просмотр[] телепередач"; „вечерн[яя] прогулк[а]" („Korabel'nyj ustav Voenno-Morskogo Flota Rossijskoj Federacii [ot 01.09.2001 N 350], Glava 6: Raspredelenie vremeni na korable. Obščie položenija, Art. 249", in: *Baza „Normativno-pravovych Aktov"*, https://bazanpa.ru/minoborony-rossii-ustav-ot0109 2001-h3998969/glava6/, abgerufen am 15.02.2021).

[23] Dedovščina (wörtlich: „Herrschaft der Großväter"): nichtoffizielles, aber breit (und zum Teil bis heute) praktiziertes hierarchisches System von Beziehungen zwischen den älteren Soldaten und den jüngeren Wehrpflichtigen in der sowjetischen Armee und den Armeen der Nachfolgestaaten; ausgefeilte Initiationsriten und sadistische Rituale (psychologische, körperliche, sexuelle Gewalt) mit immer wieder vorkommenden Todesfällen bzw. Suiziden (Anmerkung EC; zur Dedovščina siehe auch die folgenden Ausführungen).

[24] Polina Radevič, „Kak ‚vyžit'' v armii: sovety byvalych (čast' 2)", in: *mogilew.by* (19.11.2012), https://mogilew.by/mnews/68610-kak-vyzhit-v-armii-sovety-byvalyh-chast-2.html, abgerufen am 15.02.2021.

man sowohl den Kragen waschen als auch Näharbeiten machen, die Stiefel reinigen, Knöpfe befestigen und auch sonst noch das eine oder andere …“[25]. In dem darauffolgenden halben Jahrhundert hat sich übrigens kaum etwas geändert, wie sich aus aktuellen Beschreibungen des Soldatenlebens erfahren lässt: „[…] [D]ie Soldaten richten ihre Uniform und ihr Äußeres für den folgenden Tag (sie nähen, schneiden die Haare)“[26].

Eine Tageseinteilung in „richtige Teile“ (правильные доли) wurde aber auch durch die Realität des Dienstes verhindert. Es gab ein Konzept „tageweiser Einteilung“ (суточный наряд): Zuweisung eines Zuges (30 Personen) oder einer Einheit (10 Personen) zu einer bestimmten Arbeit, deren Dauer 24 Stunden umfasste. Ziemlich verbreitet war der Dienst in der Kantine für die Soldaten, bei der Zubereitung von Speisen für ein ganzes Regiment sowie das Geschirrwaschen und den Kesselbetrieb, sowie andere Hilfsdienste, etwa dem von den Soldaten gestellten Erste-Hilfe-Personal. Diese 24 Stunden wurden in Phasen maximaler Anspannung (авралы[27]) und des Nichtstuns (перекуры, dt. ‚Zigarettenpausen‘) unterteilt, abhängig von der jeweiligen Situation. Nach einem solchen Dienst war eine Erholungspause vorgesehen, wodurch der Tagesablauf wieder zur Fiktion wurde. Dasselbe kann man auch über die Ausübung des Wachdienstes sagen. Nachdem sie die Waffen und die Patronen erhalten hatten, verteilten sich die Soldaten auf die Posten, auf denen sie sich alle zwei Stunden ablösten und dadurch nur über sehr begrenzte Möglichkeiten zum Schlaf verfügten. Nach der Rückkehr in die Kaserne hatten sie allerdings Aussicht auf Erholung.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die ‚persönliche Zeit‘ der Soldaten de facto vor allem der Wiederherstellung der Kräfte dient und durch die Vorbereitung auf den folgenden Diensttag belegt wird. Die besondere räumliche und zeitliche Beschaffenheit des Militärlebens hindert die Soldaten daran, eine positive emotionale Haltung gegenüber der Erholung zu entwickeln.

Zugleich tritt eine Besonderheit zu Tage, die sich auch im Weiteren zeigen wird: Die strengen, übermäßig reglementierten Pläne und Bestimmungen zur Raum- und Zeitorganisation in der Armee erweisen sich in der Praxis als nicht realisierbar. Einerseits kann der Tagesplan nach Ermessen der Vorgesetzten situationsabhängig jederzeit geändert werden. Andererseits wird die Strenge der Regeln durch deren ungenügende oder auch lockere Ausführung sozusagen

[25] „[…] за этот час надо успеть и подворотничок постирать, и подшить, и сапоги почистить, и пуговицы надраить, да мало ли что надо …“ (Jakov A. Gordin, *Moja armija. V poiskach utračennoj sud’by*, Sankt-Peterburg 2019, 23).

[26] „[…] солдаты готовят свою форму и внешний вид к следующему дню (подшиваются, стригутся)“ („Rasporjadok dnja v armii v 2021 godu“, in: *Prizyvnik Soldat*, https://prizyvnik-soldat.ru/rasporyadok-dnya-v-armii/, abgerufen am 15.02.2021).

[27] Avral (engl. over all; dt. „Alle Mann auf Deck!“); ursprünglich: dringende Arbeiten, die von der ganzen Besatzung eines Schiffes auf Deck erledigt wurden. Im übertragenen Sinne steht der *avral* für eine ‚Feuerwehrmethode‘, d. h. für Arbeiten, die sofort und mit allen verfügbaren Kräften erledigt werden müssen.

kompensiert. Diese Erkenntnis legt es nahe, nach den unterschiedlichen Belegungen der Zeit von Militärangehörigen, aber auch nach möglichen Freiheitsnischen zu fragen.

4. Zeitbudget von Soldaten: Permanente Beschäftigung und ideologische Erziehung

Das Zeitmanagement der Soldaten zeugt davon, dass die Kommandantur auf allen Ebenen danach strebte, die Soldaten und Matrosen ständig mit irgendetwas zu beschäftigen; diese standen dabei immer unter der Aufsicht ihrer mittelbaren oder direkten Vorgesetzten. In der Armee-Folklore wird dies mit einer „Verbesserung" eines bekannten mathematischen Axioms so formuliert: „Jede Gerade, die zwei Punkte verbindet, ist kürzer als die Kurve, die diese Punkte verbindet" (Каждая прямая, соединяющая две точки, короче кривой, соединяющей эти же точки). Die Soldaten ergänzten: „Wenn diese Gerade nicht durch die Kommandantur geht ..." (Если эта прямая не проходит мимо начальства ...). In einer Sammlung von humoristischen Erzählungen des Schriftstellers Aleksandr Pokrovskij (geb. 1952) *... Erschießen!* (... Rasstreljat'!) über den militärischen Alltag wird höhnisch gesagt, dass ein Offizier nicht ruhig an einem müßiggängerischen Soldaten vorbeigehen könne, so wie ein Köter nicht an einem Pfosten vorbeigehen könne, ohne ihn zu markieren.[28] In der sowjetischen und postsowjetischen Epoche wurde die sogenannte *Freizeit* (свободное время) fast gewaltsam mit erzieherischen Veranstaltungen gefüllt (Exkursionen, Diskussionen, Vorträge, gemeinsames Schauen von Filmen). Es versteht sich von selbst, dass die Themen all dieser Vergnügungen gewählt wurden, ohne dass die einfachen Soldaten den geringsten Einfluss darauf hatten. Diesen Aktivitäten lag die basale Vorstellung zugrunde, dass der Müßiggang eines Soldaten an sich eine potenzielle Störung der Disziplin darstelle und darum jedwede Beschäftigung besser sei als keine.

M. A. Deržavec, Lehrer an der *Leningrader Suvorov-Lehranstalt* (Leningradskoe Suvorovskoe učiliščе) und Verfasser mehrerer Anleitungen sogenannter „Bewegungsspiele" für Sommerlager von Kindern, publizierte 1955 das Buch *Spiele und Vergnügungen. Unterstützung für den Organisator des Sports in der Sowjetischen Armee*, in dem das oben Ausgeführte vollumfänglich bestätigt wird: Nach Meinung der Kommandeure soll ein Soldat nicht eine Minute sich selbst überlassen sein. In diesem Buch werden 297 (!) Regeln für Wettbewerbe spielerischen Charakters beschrieben.[29]

---

[28] Vgl. Aleksandr M. Pokrovskij, *„... Rasstreljat'!" Sbornik rasskazov*, Sankt-Peterburg 1994, 83.

[29] Matvej A. Deržavec, *Igry i razvlečenija. (V pomošč' sportivnomu organizatoru Sovetskoj Armii)*, 2 izd., Leningrad 1955.

In den Nachkriegsjahren interessierte sich das Kommando der Streitkräfte der UdSSR nicht für Fragen der „Lebensqualität" der Soldaten, der Offiziere und ihrer Familien. In der offiziösen Zeitung des Kriegsministeriums, *Roter Stern* (Krasnaja zvezda), erschienen in den Jahren 1949 bis 1953 höchstens ein bis zweimal monatlich Beiträge über die materielle Lage der Verteidiger des Vaterlandes. Die „Erholung" (отдых) von Soldaten wurde im Laufe von fünf Jahren sogar insgesamt nur zweimal thematisiert. Ein gewisser Hauptmann V. Grošikov berichtete der Leserschaft:

[…] в часы досуга солдаты любят собираться в комнате политико-просветительной работы. Это – самое лучшее помещение. Здесь всегда тепло, уютно, к услугам воинов – свежие газеты, журналы, книги, шашки и шахматы […].[30]

[…] in den Stunden des *dosug* versammeln sich die Soldaten gerne im Zimmer für politisch-bildende Arbeit. Dies ist der beste Raum. Hier ist es immer warm und angenehm, den Soldaten stehen neue Zeitungen, Zeitschriften, Bücher, Dame- und Schachspiel zur Verfügung […].

Die Bemerkung über die Wärme ist bemerkenswert, denn viele Männer, die sich an ihren Armeedienst erinnern, sprechen von der Kälte in den Kasernen, die das Schlafen in voller Montur erzwang. Die Gemütlichkeit in diesem Raum ergab sich – so die Worte des Autors – aus den an den Wänden hängenden alabasternen Wappen der Sowjetrepubliken, aus Gipsbüsten von Lenin und Stalin, Fotografien von verdienten Kämpfern und politischen Ausbildern, Zitaten von Befehlen und Anweisungen, Fotografien von der Erfüllung des Fünfjahresplans und auch Materialien über die Geschichte der Kompanie.

Grošikov teilte darüber hinaus mit, dass in dem Raum für politisch-bildende Arbeit „regelmäßig Vorträge und Gespräche stattfinden, Lesungen von schöngeistiger Literatur, Diskussionen über Filme, gemeinsames Radiohören, Erlernen von Marschliedern."[31] Mit den gleichen Worten erzählte ein Oberst namens N. Prokof'ev zwei Jahre später darüber, wie der freie Tag eines Soldaten im N***-Regiment verbracht wurde:

Беседы отличников боевой и политической подготовки, показ диафильмов на политически военные темы, различные спортивные игры чередуются с чтением книг, с вечерами художественной самодеятельности, с экскурсиями на близлежащие промышленные предприятия.[32]

Gespräche mit herausragenden Kämpfern und politischen Ausbildnern, Zeigen von Diareihen zu politisch-militärischen Themen und verschiedene spielerische Sportarten

[30] V. Grošikov, „Ljubimoe mesto otdycha", in: *Krasnaja Zvezda*, 22 marta 1950, Nr. 69(7595), 3.

[31] „регулярно организуются лекции и беседы, громкие читки художественной литературы, обсуждение кинокартин, коллективное радиослушание, разучивание строевых песен" (Grošikov, „Ljubimoe mesto otdycha", 3).

[32] N. Prokof'ev, „Den' otdycha. Pis'ma iz N-skogo garnizona", in: *Krasnaja Zvezda*, 1 aprelja 1952, Nr. 78(8218), 3.

wechseln sich mit dem Lesen von Büchern ab, mit Laienkunstabenden, mit Exkursionen zu nahegelegenen Industriebetrieben.

In diesem ausführlichen Beitrag sind zwei Momente interessant. Erstens wird angeführt, dass die Soldaten, obwohl sie die Möglichkeit einer „Beurlaubung" (увольнительная) hätten, lieber in der jeweiligen Garnisonsstadt verblieben, nur ein einziger Rekrut habe sich ins Dorf aufgemacht („отправился гулять по поселку"). Zweitens wird in dem Artikel ein gewisser Oberleutnant Popov erwähnt, der wirklich hervorragend sei, ein „Spezialist für den *dosug* des Soldaten" („специалист по солдатскому досугу"), da er – nach der Beschreibung zu schließen – die Soldaten mit vorgegebenen gemeinsamen Vergnügungen unterhielt.[33] So etwas führte zu dem wenig lustigen Armee-Sprichwort: „Wenn Erholung – dann aktiv, wenn Feiertag – dann sportiv" („Если отдых, то – активный, если праздник, то – спортивный")[34]. Auf diese Weise wurde der soldatische *dosug* faktisch zu einem Teil des Prozesses der „kommunistischen Erziehung" (коммунистическое воспитание).

4.1. Freiräume außerhalb des Dienstterritoriums

Ein Soldat kann den Ort seiner Einheit auch an einem freien Tag nicht einfach so verlassen, sondern benötigt dazu ein Spezial-Dokument. In militärischen Erziehungsanstalten betraf dies auch jene Zöglinge, die bis zum Erhalt des ersten Ober-Offiziersrangs (in der Sowjetunion des ersten Offiziersrangs) als untere Ränge bezeichnet wurden. In den Städten waren spezielle Patrouillen unterwegs, die das Vorhandensein solcher Erlaubnisscheine zum Aufenthalt außerhalb der Einheit sowohl bei Einzelpersonen als auch bei „nichtorganisierten Gruppen" kontrollierten.

Eine Besonderheit der „Erholung" der Soldaten innerhalb und außerhalb des Regiments besteht in der Organisation als Gruppe. Die Kommandantur lenkte alle Kräfte darauf, dass die Soldaten keine Möglichkeit hatten, sich „vom Kollektiv loszureißen" (отрыв от коллектива), da der „Geist des Kollektivs" (дух коллективизма), d. h. der Drang, alles in einem kooperativen Rahmen zu tun, in der UdSSR als wichtiges Merkmal des ‚Sowjetmenschen'[35] galt.

Dass die Soldaten während ihrer Beurlaubung oft auf dem Dienstterritorium blieben, ergab sich nicht zuletzt aus der finanziellen Abhängigkeit von Militärangehörigen. Ein Rekrut bekam in den Jahren 1966–1988 einen Sold von etwas mehr als 3 Rubeln im Monat (85 Kopeken in der Woche)[36], was ihm erlaubte, am

[33] Prokof'ev, „Den' otdycha", 3.

[34] Andrej Nikitin, „Vsja pravda ob armejskoj žizni, ili Putevoditel' po armii (6 foto)", in: *pressa.tv* [2013], https://pressa.tv/interesnoe/13566-vsya-pravda-ob-armeyskoy-zhizni-ili-putevoditel-po-armii-6-foto.html, abgerufen am 15.02.2021.

[35] Zum Ideologem des ‚Sowjetmenschen' und dessen ‚Erziehung' vgl. die Beiträge von Il'ja Dokučaev, Elizaveta Ždankova und Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band.

[36] Jurij G. Veremeev, „Oplata voinskogo truda. Denežnoe soderžanie sovetskich voenno-

Sonntag, sofern er Freigang bekommen hatte, ins Kino zu gehen, ein Eis zu essen, ein Glas Saft zu trinken sowie ein Glas gesüßten Tee mit einem Stück Gebäck. Damit waren die Soldaten durch Mangel an Geld selbst in der reglementierten Freizeit (увольнение) bei ihren Freizeitaktivitäten deutlich eingeschränkt.

Ein Soldat konnte sich nur außerhalb der Kaserne frei fühlen. Eine aufschlussreiche Illustration dazu geben folgende Erinnerungen eines sowjetischen Soldaten:

В воскресный день солдаты отдыхали. Кто-то, получив увольнение, ехал на электричке в Москву, приезжали из ближайшего городка самодеятельные артисты, вечером в клубе кино или лекция о международном положении.

А я, бывало, покупал в военторге двести граммов популярных в те годы конфет „Школьные“ и забирался на крышу сарая, стоявшего у забора. Крыша сарая была покатой в сторону леса, и с территории части меня не было видно.

Я лежал на крыше, ел конфеты и смотрел, как по голубому небу проплывают белые облака. И было ощущение свободы. И казалось мне в эти минуты, что жизнь не такая уж и тягостная.[37]

An Sonntagen erholen sich die Soldaten. Mancher, der einen Freigang erhalten hatte, fuhr mit dem Vorortzug nach Moskau, aus dem nahe gelegenen Städtchen kamen Laienkünstler angereist, am Abend gab es im Klub ein Kino oder einen Vortrag über die internationale Lage.

Ich aber kaufte mir meist im *Voentorg*[38] zweihundert Gramm des zur damaligen Zeit sehr beliebten Konfekts, *Škol'nye* [Schul-Konfekt], und begab mich auf das Dach eines Schuppens, der am Zaun stand. Das Dach des Schuppens war zum Wald hin geneigt, sodass man mich von Regiment aus nicht sehen konnte.

Ich lag auf dem Dach, aß das Konfekt und beobachtete, wie auf dem blauen Himmel weiße Wolken dahinziehen. Es war ein Gefühl der Freiheit zu spüren. Und in diesen Minuten schien mir, dass das Leben doch nicht so hart sei.

Diese Beschreibung macht auf mehrere Aspekte der Erholung außerhalb der Kaserne aufmerksam. Eine Fahrt nach Moskau war an einen gewissen Wohlstand gebunden und stand offensichtlich nicht allen Soldaten offen. Auch macht der Brief deutlich, dass die Kontrolle der Militärgemeinschaft ‚von innen' durch ein Unterhaltungsprogramm ‚von außen', von Laienschauspielern und Vorträgern, verstärkt wurde, sodass der potenziell freie Raum außerhalb der Dienststelle durch gelenkte *dosug*-Maßnahmen belegt wurde. Charakteristisch daher ist die Absage des Autors an dieses offiziell bereitgestellte Angebot. Eine Freiheitserfahrung wird durch eine gedankliche Hinwendung zu Kindheitserinnerungen inszeniert, die hier symbolisch durch einen Akt des selbstständigen

služaščich", in: *Anatomija armii*, http://army.armor.kiev.ua/hist/finansy.shtml, abgerufen am 15.02.2021.

[37] Vadim Irupašev, „Moja služba v sovetskoj armii", in: *proza.ru* (16.12.2018), https://www.proza.ru/2018/12/16/1235, abgerufen am 15.02.2021.

[38] Voentorg (abgeleitet von Voennaja torgovlja; dt. Militärhandel) war das sowjetische Militärhandelsunternehmen, das an unterschiedlichen Standorten spezielle Kaufhäuser für Armeeangehörige und ihre Familien unterhielt; Anmerkung EC.

Konsums (Kauf von Konfekt) eingeleitet wird. Eine bittere Ironie liegt darin, dass der Soldat sogar beim selbstständigen Konsum an einen Armeelieferanten, den *Voentorg*, gebunden ist. Eine Nische der Freiheit tut sich hier durch eine Absage an organisierte Formen der Erholung sowie durch eine Aneignung bzw. Personalisierung des Militärraums auf, die – analog zu dem zuvor geschilderten Beispiel auf dem Schiff – während der freien Zeit wenigstens bedingt möglich zu sein scheint. Diese positive Haltung zum Dienstterritorium wird durch die Positionierung des Autors außerhalb der Kaserne und die Inszenierung seiner Nicht-Sichtbarkeit konstruiert.

4.2. Arbeiten zur Selbstversorgung der Armee

Eine wichtige Stellung im Zeitbudget von Soldaten nahmen die hauswirtschaftlichen Arbeiten (хозяйственные работы) ein. Bis zu jenem Zeitpunkt, als der russische Verteidigungsminister Anatolij Serdjukov in den Jahren 2007–2012 die innere Organisation der russischen Armee einer radikalen Umgestaltung unterzog, oblagen seit der Zeit Peters des Großen alle hauswirtschaftlichen Arbeiten bzw. Reinigungsarbeiten den Soldaten. Hier geht es nicht nur um die Zubereitung der Speisen und die Sauberkeit in den Kasernen und den großen Garnisonsbereichen, sondern auch um den Bau dieser „Städtchen" selbst, um deren technische Infrastruktur (Wasserleitungen, Kanalisation, Elektroarbeiten) und um die Ausrüstung und Instandhaltung der Waffenlager bzw. der Ausbildungszentren. In der vorrevolutionären Armee nähten die Soldaten auch ihre Kleidung selbst und machten Schusterarbeiten. Sehr verbreitet war auch, dass man Soldaten zu Erntearbeiten, zur Holzbearbeitung und für den Bau wichtiger Objekte militärischer und ziviler Art heranzog.

Dass die Zeit der Militärangehörigen dabei oft mit unqualifizierter, schlecht geplanter und ermündender Arbeit überfrachtet wurde, der man kaum Freiheitsmomente abgewinnen konnte, zeigen die Erinnerungen eines Mannes, der im Fernen Osten diente. Er schrieb am 23. Februar 1955 an seine Angehörigen:

После ужина, часов в десять нас построили и повели на станцию – разгружать вагоны с кирпичом. Когда мы прибыли туда, то выяснилось, что кирпич прибудет на разгрузочную площадку только к двум часам ночи. Пошли обратно. А от станции до городка несколько километров. Пришли – и спать. Минут 20–30 полежали – „Подъем!" Оказывается, кирпич уже на месте. Пошли снова и разгружали этот богом проклятый кирпич всю ночь до 8 утра.[39]

Nach dem Abendessen, ungefähr um zehn Uhr, führte man uns zur Bahnstation, um die Wagons mit Ziegel auszuladen. Als wir dort ankamen, stellte sich heraus, dass die Ziegel erst gegen zwei Uhr morgens auf dem Ausladeplatz ankommen würden. Wir gingen zurück. Aber von der Bahnstation bis zur Garnisonsanlage sind es mehrere Kilometer. Wir kamen an – sofort ins Bett. Wir lagen 20–30 Minuten: „Aufstehen!" Es stellt sich heraus,

[39] Gordin, *Moja armija*, 53.

die Ziegel sind schon an Ort und Stelle. Wir gehen also von Neuem los und verluden diese verfluchten Ziegel bis 8 Uhr morgens.

Dies schrieb ein Mensch, der eigentlich Maschinengewehrschütze war. In der UdSSR gab es eine Vielzahl von speziellen Einheiten für Bauarbeiten, die bis in die 1980er Jahre etwa 300.000 Mann umfassten. In diesen Bau-Bataillonen sahen die Soldaten nur ein einziges Mal eine Waffe, nämlich dann, wenn sie den Eid ablegten, anschließend führten sie Bauarbeiten für militärische und zivile Projekte aus. Es versteht sich von selbst, dass unter diesen speziellen Umständen und bei einer solchen Truppe von einem genauen „Tagesplan" nicht die Rede sein konnte, da die Arbeiten oft informellen Charakter hatten.

Mit viel mehr Zeit zur Erholung konnten jene Soldaten rechnen, die besondere, von der Kommandantur besonders geschätzte Talente zeigten. Solche Männer waren zum Beispiel Künstler oder Gestalter, die militärisch-patriotische Bildchen malten oder Losungen entwarfen u. a.m. Sie bewegten sich außerhalb der sonstigen Ordnung und nutzten ihren Status zum Teil schamlos aus. Dasselbe galt für Spezialisten mit besonders guter handwerklicher Ausbildung. In jeder Einheit gab es Fälle, in denen ein guter Maler-Gipser-Stuckateur oder anderer Kunsthandwerker kurz nach der Vereidigung verschwand und erst am Vorabend der Demobilisierung plötzlich wieder auftauchte. Aber auch ohne die genannten Talente konnte man eine Art „Urlaub" bekommen, wenn man den Auftrag bekam, etwas für die Vorgesetzten persönlich oder für tatsächliche militärische Bedürfnisse zu erledigen. Sehr oft handelte es sich nicht um harte Arbeit von Morgengrauen bis Abenddämmerung, sondern um gemächliches Tun, dessen Langsamkeit sich leicht mit dem für die Sowjetunion charakteristischen Versorgungsmangel und/oder der schwachen Organisation erklären ließ. Einer der Verfasser des vorliegenden Beitrags „arbeitete" gemeinsam mit einer Gruppe von Kameraden eine ganze Woche lang, um ein Modell auf einem Artillerieplatz zu bauen, obwohl das innerhalb weniger Stunden zu bewältigen gewesen wäre. Aber es war ein wunderbarer Juli und in der Nähe gab es einen See …

4.3. Müßiggang als inoffizielles Privileg

In der russischen Sprache hat das Lexem *prazdnost'* (праздность[40]; dt. „Leerlauf", „Untätigkeit", „Müßiggang") eine Reihe von Synonymen (Nichtstun – безделье, Faulheit – леность u. a.m.), die eine pejorative Konnotation zeigen. Die Untätigkeit/Faulheit (праздность) wird als eine der Todsünden betrachtet und sogar als die *Mutter aller Laster* (матерь всех пороков)[41]. Dabei wird diese *prazdnost'* im Bewusstsein der Volksmassen durchaus mit einem elitären Lebens-

[40] Vgl. Cheauré, „Muße à la russe".

[41] Dieses Sprichwort wird in ähnlichem Wortlaut bereits im 19. Jahrhundert belegt, siehe Vladimir I. Dal', *Poslovicy russkogo naroda*, Moskva 1862, 543.

stil verbunden, da Reichtum und Wohlstand es ermöglichen, sich von schwerer körperlicher Arbeit zu distanzieren: Ein hoher sozialer Status schützt den Menschen vor unfreiwilliger Aktivität („Niemand zwingt mich zu arbeiten!"). Daher dienten verschiedene Symbole des Nichtstuns auch zur Demonstration von *Freiheit* (свобода).

Noch provokanter dürfte die *prazdnost'* in der Armee wirken, denn der Dienst eines Soldaten gilt als Erfüllung einer heiligen Pflicht zur Verteidigung des Vaterlandes. In diesem Fall kann das Nichtstun als ketzerische Unterbrechung dieser heiligen Handlung betrachtet werden. Allerdings kann der Müßiggang auch hier als Folge von informellen Beziehungen auftreten und sogar als besonderes Privileg demonstriert werden.

Forschungsarbeiten, die sich der inneren Atmosphäre in militärischen Kollektiven widmen, kommen zur einhelligen Meinung, dass eine der wichtigsten Besonderheiten der Sowjetischen Armee die sogenannte *Dedovščina* (дедовщина[42]) ist, d. h. das hierarchische System der Beziehung unter den niederen Rängen. Die Aufteilung in „Kasten" wurde durch den Zeitlauf des Dienstes bestimmt, der in mehrere Etappen aufgeteilt war. Nach dem Durchlauf durch eine Etappe steigt der Soldat immer um eine Stufe in der Hierarchieleiter nach oben und erwirbt dabei bestimmte inoffizielle Privilegien. Das erste Halbjahr ist der neue Rekrut grausamer psychischer und physischer Unterdrückung ausgesetzt, was zum Teil sogar Selbstmord oder Lynchjustiz der Täter zur Folge hatte. Eine eher rationale Erklärung dieses Phänomens der *Dedovščina*, das in den 1960er Jahren aufkam, wurde im Zusammenspiel von mehreren, gleichzeitig auftretenden Faktoren gesehen: Übergang von einer dreijährigen Wehrpflicht auf eine zweijährige; Wechsel von Generationen auf der Kommando-Ebene (Abschaffung der Offiziers-Veteranen), Aufnahme von Rekruten mit krimineller Vergangenheit, scharfe Begrenzung (de facto ein Verschwinden) der Zahl von längerdienenden Truppensergeanten (строевые сержанты-сверхсрочники). Diese Unteroffiziere waren ständig in der Kaserne anwesend gewesen und hatten Zügellosigkeiten verhindert. In der zaristischen Armee und in der sowjetischen Armee der 1930er bis 1950er Jahre hatten die neuen Rekruten zwar auch unter dem grausamen Verhalten der älteren Kameraden zu leiden gehabt, aber dies hatte nicht das Ausmaß psychologischen und physischen Terrors angenommen, wie es von da an üblich werden sollte. Die *Dedovščina* ist zwar auch in den heutigen Streitkräften der Russischen Föderation noch nicht ganz ausgerottet, aber die schlimmsten Fälle werden durch die Massenmedien publik und so ein Problembewusstsein dafür geschaffen.

Eine der charakteristischen Besonderheiten des Verhaltens der „Großväter" (деды) und besonders der sogenannten *Dembeli*[43] (дембели), also der dienst-

[42] Vgl. Anmerkung 23.

[43] Dembel', abgleitet von „Demobilisierung" (demobilizacija); Bezeichnung für die kurz vor der Abrüstung stehenden Soldaten; Anmerkung EC.

älteren Soldaten, die buchstäblich nur wenige Tage bis zu Demobilisierung hatten, war ihr offensichtliches Nichtstun. In Erinnerungen an die Armee wird dieses Ritual beschrieben: „Sie beschäftigten sich mit Nichts, lagen herum und sonnten sich im Sommer, im Winter saßen sie in den Autos, warteten auf das Essen …“[44]

Eine Analyse von Kommentaren zu Aufsätzen über den Alltag der 2000er Jahre in der russischen Armee (Wehrdienst) lässt den Schluss zu, dass sich die *Dedovščina* in jener Form, wie sie in den Jahrzehnten von 1970–1990 praktiziert wurde, überlebt hat. An den physischen und psychischen Terror wird zwar vielfach erinnert, aber er taucht nicht mehr als das „unbedingt“ vorrangige Thema der Aufzeichnungen über die Armeezeit auf. Die Hierarchie unter den Soldaten aber ist erhalten geblieben, und die Wehrdienstpflichtigen bzw. Soldaten auf Zeit werden nach wie vor zu Haushaltstätigkeiten herangezogen.[45] Dabei treten diejenigen, die ihren Dienst bald beenden, weniger als Schrecken für junge Soldaten auf, sondern zeigen so wie früher auch ihre Neigung zu Arbeitsvermeidung als unbestrittenes Privileg. Dabei ist auch zu beachten, dass unter den Bedingungen, dass ein wesentlicher Teil der Dienstleistungen für die militärischen Einheiten nun in den Händen von Zivilpersonen liegt, das besondere Verhalten der „Großväter“ nicht mehr so auffallend ist.

Dass diese informellen Hierarchien aber auch weiter bestehen und sich direkt darauf auswirken, wie viel Freiraum/Erholung ein Soldat für sich beanspruchen kann, zeigen die einschlägigen Ratgeber im Netz, die sich vor allem an künftige Wehrpflichtige richten. So teilt eine Internetseite, die juristischen Beistand für Wehrpflichtige anbietet, Folgendes mit:

Солдаты, которым предстоит служба в армии, интересуются, можно ли организовать в *армии отдых* и реально ли это вообще?

Прежде всего, хочется сказать, что солдат, который только принял присягу, может рассчитывать на минимальный отдых в армии, ведь его всегда будут нагружать работой.

Но через некоторое время после начала службы можно будет найти время и для отдыха. Больше всего времени для отдыха у солдата появится в воскресенье. Иногда в этот день бывает просто нечем заняться. Если вы прослужили уже больше полгода, то время для досуга можно найти и среди буднего дня, просто нужно быть смышленым в этом плане.[46]

Soldaten, denen der Armeedienst bevorsteht, interessieren sich dafür, ob es möglich sei in der *Armee* eine *Erholung* zu organisieren und wie realistisch so etwas ganz allgemein sei.

---

[44] „Они не занимались ничем, на учениях летом лежали и загорали, на учениях зимой сидели в машинах и ждали приема пищи.“ (Irina Burmistrova, „Armejskie istorii: čem zanimajutsja rossijskie soldaty“, in: *Moskva24* [22.02.2017], https://www.m24.ru/articles/armiya/22022017/131203, abgerufen am 15.02.2021).

[45] Maksim Ryčkov, „Dobrovol'no ili prinuditel'no: kak ja byl soldatom-sročnikom“, in: *tjournal.ru* (10.12.2019), https://tjournal.ru/stories/129769, abgerufen am 15.02.2021.

[46] „Otdych v armii“, in: *Prizyvnik Soldat*, https://prizyvnik-soldat.ru/rasporyadok-dnya-v-armii/, abgerufen am 15.02.2021.

Dazu muss zuallererst gesagt werden, dass ein Soldat, der gerade erst einen Eid geleistet hat, nur mit minimaler Erholung in der Armee rechnen kann, da man ihn immer mit Arbeit belasten wird.

Aber nach einiger Zeit nach dem Dienstbeginn wird es möglich sein, auch Zeit für Erholung zu finden. Die meiste Zeit zur Erholung kann der Soldat am Sonntag finden. Manchmal wird es an diesem Tag einfach nichts zu tun geben. Wenn Sie dann schon mehr als ein halbes Jahr dienen, dann wird sich Zeit für *dosug* auch innerhalb eines Werktages finden, man muss in dieser Hinsicht einfach nur erfindungsreich sein.

Auf die Webseite *Belarus security blog* wurde am 20. März 2019 unter dem Titel *Erholung des Soldaten in der Belarussischen Armee: Augenzeugenbericht* ein großer Aufsatz eingestellt, der außerordentlich detailliert und mit großer Sachkenntnis darlegt, welche Täuschungsmanöver ein Wehrpflichtiger durchführen müsse, um während der unterschiedlichen Phasen seines Dienstes in der Armee psychische Hilfe sowie physische Entlastung zu erhalten. Während es ein Neuling als Glück ansieht, einige Minuten Ruhe zu finden, indem er ein körperliches Bedürfnis vorspielt und sich zur Toilette begibt, so schlägt ein Soldat am Ende seiner Dienstzeit die verbliebene Zeit meist mit Schlafen tot.[47] Da die Organisationsstrukturen und die Gewohnheiten bei den Streitkräften in Belarus' und in Russland keine grundlegenden Unterschiede zeigen, kann alles in dieser Publikation Gesagte voll und ganz auf die russischen Streitkräfte übertragen werden, die vom Dnepr Richtung Osten bis an den Stillen Ozean aktiv sind. Freiräume können hier also durch informelle Privilegien entstehen, die sich aus der Dauer des Dienstes ergeben, sowie durch gezielte Ausnutzung der Schwächen der Armeeorganisation. Der Sonntag ist z. B. oft frei, weil niemand da ist, der einen Auftrag zur Arbeit geben könnte. Die Offiziere haben ihren freien Tag, und die Soldaten ohne Aufsicht der unmittelbaren Vorgesetzten die Umsetzung irgendwelcher Befehle aufzugeben, ist faktisch verboten.

5. Schlussbemerkungen

Ein Blick auf das Militärleben in Russland macht deutlich, dass es sich um eine streng reglementierte Sphäre handelt. Sie verfügt über eine besondere Raum- und Zeitstruktur, die sich vom Zivilbereich durch Überwachung und Kontrolle deutlich absetzt. Dabei werden nicht nur potenzielle Freiräume reduziert, sondern auch eine positive emotionale Haltung der Soldaten zu ihrer Freizeit im Sinne einer Muße-Erfahrung verhindert.

Die ‚persönliche Zeit' des Soldaten unterliegt trotz detaillierter Reglementierung der Kontrolle des Vorgesetzten und kann von diesem jederzeit geändert

[47] „Otdych soldata belaruskoj [sic!] armii: glazami očevidca", in: *Belarus Security Blog* (20.03.2019), https://bsblog.info/otdyx-soldata-belaruskoj-armii-glazami-ochevidca, abgerufen am 15.02.2021.

oder aufgehoben werden. De facto dient diese Zeit der Wiederherstellung der physischen Kräfte und wird mit Vorbereitungen auf den Dienst belegt. Das Zeitbudget von Wehrpflichtigen wird ferner in großem Maße durch permanente Beschäftigungen belegt, um einerseits Depressionen und damit verbundenen Exzessen vorzubeugen, aber auch um die Soldaten im ideologischen Sinne zu erziehen.

Freiräume bzw. Erholungsmöglichkeiten in der Armee sind als Privilegien anzusehen. Sie entstehen oft aufgrund inoffizieller Hierarchien, die sich aus einer längeren Dienstzeit oder einer besseren Kenntnis des Armeesystems ergeben, oder auch durch besondere Qualifikationen der Soldaten, die es ihnen ermöglichen, ihre Zeit bei den (oft informellen) Arbeiten selbstbestimmter einzuteilen. Die analysierten Egodokumente lassen auch den Schluss zu, dass Freiräume im Militärleben vor allem bei Abschwächung der Kontrolle durch Vorgesetzte, bei der Beurlaubung außerhalb des Dienstterritoriums oder bei dessen teilweiser Aneignung bzw. Personalisierung während der freien Zeit ermöglicht werden.

Der Tagesplan für Soldaten ist zwar ein verbindliches Dokument, zugleich aber unerfüllbar. Dabei ist ein bemerkenswertes Paradoxon zu beobachten: der Versuch einer umfassenden Kontrolle schlägt ins Gegenteil um, sodass gerade durch die Überreglementierung Freiräume entstehen können. Die Unmöglichkeit und/oder Unfähigkeit, selbst bei sorgfältiger Planung absolut alles vorzusehen, führt dazu, dass in den Evaluationsbögen und Vorschriften auch Spalten mit „Verschiedenes“ (разное), „Weiteres“ (прочее) und „Anderes“ (другое) vorkamen und genutzt wurden, um den Plansoll für die eigenen Bedürfnisse zu adaptieren. Etwas Ähnliches sehen wir in Verbindung mit der freien Zeit (свободное время). Diese wenigen Stunden bilden eine Art Reserve für Tätigkeiten, die zu unterschiedlich sind, um in einen engen Zeitplan gesetzt zu werden. Mit anderen Worten, während dieser Stunden konnten die Soldaten „persönlich“ (лично) entscheiden, welche der obligatorischen Dinge sie in welcher Reihenfolge tun wollten.

Literaturverzeichnis

Bannikov, Konstantin L., *Antropologija ėkstremal'nych grupp. Dominantnye otnošenija sredi voennoslužaščich sročnoj služby Rossijskoj Armii*, Moskva 2002.

Boele, Otto, „‚Nam buri, vichr' i chlad znakomy'. Osmylsenie zimy 1812 goda kak sojuznicy ili DEUS EX MACHINA v russkoj literature XIX veka“, in: Willem Weststeijn (Hg), *Dutch Contributions to the Eleventh International Congress of Slavists. Bratislava, August 30 – September 9, 1993*, Amsterdam 1994, 45–59.

Burmistrova, Irina, „Armejskie istorii: čem zanimajutsja rossijskie soldaty“, in: *Moskva24* (22.02.2017), https://www.m24.ru/articles/armiya/22022017/131203, abgerufen am 15.02.2021.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert*, Tübingen 2017, 1–35.
– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].
Dal', Vladimir I., *Poslovicy russkogo naroda*, Moskva 1862.
– *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka v 4 tt.*, t. 1: *A–Z*, 2 izd., Sankt-Peterburg/Moskva 1880.
Deržavec, Matvej A., *Igry i razvlečenija. (V pomošč' sportivnomu organizatoru Sovetskoj Armii)*, 2 izd., Leningrad 1955.
Dokučaev, Il'ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Gordin, Jakov A., *Moja armija. V poiskach utračennoj sud'by*, Sankt-Peterburg 2019.
Grošikov, V., „Ljubimoe mesto otdycha", in: *Krasnaja Zvezda*, 22 marta 1950, Nr. 69(7595), 3.
Irupašev, Vadim, „Moja služba v sovetskoj armii", in: *proza.ru* (16.12.2018), https://www.proza.ru/2018/12/16/1235, abgerufen am 15.02.2021.
Kormina, Žanna V., *Provody v armiju v poreformennoj Rossii. Opyt ėtnografičeskogo analiza*, Moskva 2005.
Krestovskij, Vsevolod Vl., *Istorija 14-go Ulanskogo Jamburgskogo … polka*, Sankt-Peterburg 1873.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Malikova, Ėl'vira, „‚Služit' ili ne služit'' – vot v čem vopros. Kak musul'manin v armii smog sochranit' veru i byt' vyše obstojatel'stv", in: *Islamskij portal* (15.01.2019), http://www.islam-portal.ru/communication/stat/101/7961/, abgerufen am 15.02.2021.
Martynov, Evgenij I., *Iz pečal'nogo opyta Russko-japonskoj vojny*, Sankt-Peterburg 1906.
Morskoj ustav. 1885, Sankt-Peterburg 1885.
[N. N.], „Korabel'nyj ustav Voenno-Morskogo Flota Rossijskoj Federacii (ot 01.09.2001 N 350), Glava 6: Raspredelenie vremeni na korable. Obščie položenija, Art. 249", in: *Baza „Normativno-pravovych Aktov"*, https://bazanpa.ru/minoborony-rossii-ustav-ot01092001-h3998969/glava6/, abgerufen am 15.02.2021.
– „Otdych soldata belaruskoj [sic!] armii: glazami očevidca", in: *Belarus Security Blog* (20.03.2019), https://bsblog.info/otdyx-soldata-belaruskoj-armii-glazami-ochevidca, abgerufen am 15.02.2021.
– „Otdych v armii", in: *Prizyvnik Soldat*, https://prizyvnik-soldat.ru/rasporyadok-dnya-v-armii/, abgerufen am 15.02.2021.
– „Rasporjadok dnja v armii v 2021 godu", in: *Prizyvnik Soldat*, https://prizyvnik-soldat.ru/rasporyadok-dnya-v-armii/, abgerufen am 15.02.2021.
– „Ustav vnutrennej služby Vooružennych Sil Rossijskoj Federacii, Glava 5: Raspredelenie vremeni i vnutrennij porjadok v povsednevnoj dejatel'nosti voennoslužaščich, Art. 222", in: *Baza „Normativno-pravovych Aktov"*, https://bazanpa.ru/prezident-rf-ukaz-n1495-ot10112007-h1118973/ustav/glava5/, abgerufen am 15.02.2021.
Nikitin, Andrej, „Vsja pravda ob armejskoj žizni, ili Putevoditel' po armii (6 foto)", in: *pressa.tv* [2013], https://pressa.tv/interesnoe/13566-vsya-pravda-ob-armeyskoy-zhizni-ili-putevoditel-po-armii-6-foto.html, abgerufen am 15.02.2021.
Ožegov, Sergej I., *Slovar' russkogo jazyka*, 13 izd., Moskva 1981.

Pečejkin, Aleksandr V., „Papacha na voennoj službe", in: *Voenno-istoričeskij žurnal* 4 (2014), 76–79.
Platonov, Vasilij I., *Zapiski admirala*, Moskva 1991.
Pokrovskij, Aleksandr M., *„… Rasstreljat'!" Sbornik rasskazov*, Sankt-Peterburg 1994.
Prokof'ev, N., „Den' otdycha. Pis'ma iz N-skogo garnizona", in: *Krasnaja Zvezda*, 1 aprelja 1952, Nr. 78(8218), 3.
Radevič, Polina, „Kak ‚vyžit'' v armii: sovety byvalych (čast' 2)", in: *mogilew.by* (19.11.2012), https://mogilew.by/mnews/68610-kak-vyzhit-v-armii-sovety-byvalyh-chast-2.html, abgerufen am 15.02.2021.
Ryčkov, Maksim, „Dobrovol'no i prinuditel'no: kak ja byl soldatom-sročnikom", in: *tjournal.ru* (10.12.2019), https://tjournal.ru/stories/129769, abgerufen am 15.02.2021.
Ščerbinin, Pavel P., „Vlijanie ‚voennogo faktora' na povsednevno-bytovuju kul'turu rossijanok v XIX v.", in: Ščerbinin u. a. (Hg.), *Armija i obščestvo. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii, 28 fevralja 2000 g.*, Tambov 2002, 11–24.
Sosedko, Fedor D., *Istorija 72-go pechotnogo Tul'skogo polka. 1769–1901*, Varšava 1901.
Veremeev, Jurij G., „Oplata voinskogo truda. Denežnoe soderžanie sovetskich voennoslužaščich", in: *Anatomija armii*, http://army.armor.kiev.ua/hist/finansy.shtml, abgerufen am 15.02.2021.
Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren" [im vorliegenden Band].

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Konkretisierung II
Formen der Erziehung zum ‚Neuen Menschen‘

„Gartenstadt“ und sowjetischer Alltag

Das Experiment von *Detskoe Selo*

Stanislav Savickij

1. Einleitung

Der vorliegende Beitrag beschreibt die Geschichte der Umgestaltung der Stadt *Detskoe Selo* (1918–1937; heute: Puškin; bis 1918 Carskoe Selo) und seiner Parks in einen sowjetischen „Komplex der Kultur und des *dosug*[1]“ (культурно-досуговый комплекс). Diese Transformation fand zwischen den späten 1920er und den 1930er Jahren statt, als die ersten Fünfjahrespläne umgesetzt wurden und der Aufbau des Sozialismus begann. Bei den Entwürfen für neue Formen des *dosug* und der Errichtung von *Parks der Kultur und Erholung* (Park kul'tury i otdycha, PKiO)[2] nahm die Geschichte von *Detskoe Selo* einen besonderen Platz ein. *Detskoe Selo* war eine wichtige Etappe bei der Entwicklung der Freizeit (*svobodnoe vremja*) in den Jahren der Kulturrevolution und der intensiven Sowjetisierung des Landes, als ‚Arbeit‘ als wichtigstes Instrument zum Aufbau des Sozialismus galt.

2. Der neue Status von Arbeit

Im ideologischen Programm zum Aufbau der sowjetischen Gesellschaft spielte ‚Arbeit‘ eine Schlüsselrolle. Arbeitsbegeisterung und absolutes Engagement beim Aufbau einer sozialistischen Zukunft wurden zur Pflichtaufgabe aller Menschen in der jungen sowjetischen Republik. Bereits um 1930 geriet im Zuge des ersten Fünfjahresplans das Arbeitspathos der Erbauer des Sozialismus ins Zentrum der staatlichen Propaganda und wurde von einem Großteil der Menschen geteilt.

---

[1] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit“ und „Muße“ changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ [im vorliegenden Band]; Anmerkung der Herausgeberin, EC.

[2] Vgl. den Beitrag von Aida Razumovskaja im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

Während der ersten Jahre der Sowjetunion, als die Leninsche Vorstellung von einer monumentalen Propaganda in die Realität umgesetzt wurde, war die Parole von der ‚Befreiung der Arbeit' (‚освобождение труда') eines der am meisten verbreiteten sowjetischen ideologischen Schlagworte. In der zweiten Hälfte der 1920er und zu Beginn der 1930er Jahre wurde diese Parole zu einem Teil der Kulturrevolution. Arbeit, die im Kapitalismus wirtschaftlichen Zwecken diente und daher als traumatisch angesehen wurde, sollte in der sozialistischen Gesellschaft einen Beitrag zum Allgemeinwohl leisten. In Moskau und Petrograd, in Saratov und Sverdlovsk, in Taškent und Čeljabinsk wurden Skulpturen mit dem Namen *Befreiter Proletarier* (Osvoboždennyj proletarij) an zentralen Orten aufgestellt. Sie zogen die Aufmerksamkeit des Staates und der Öffentlichkeit auf sich. Im Jahr 1917 fand in dem durch die Bolschewiken reformierten *Puškin-Museum der Bildenden Künste* (Muzej izobrazitel'nych iskusstv im. A. S. Puškina) in Moskau eine Ausstellung mit Entwürfen für ein Monument mit dem Titel *Der Befreiten Arbeit* (Osvoboždennomu trudu) statt, zu deren Eröffnung Lenin erschien. Eine der ersten sowjetischen Briefmarkenserien (1921) enthielt die berühmte Marke *Befreiter Proletarier*.[3]

Der Großteil dieser Denkmäler stand nur kurze Zeit. In den Jahren des Kriegskommunismus arbeiteten die Bildhauer mit billigem, schnell zu Bruch gehendem Material. Einige der Skulpturen wurden von den Bürgern kategorisch abgelehnt, so die Skulptur *Befreiter Proletarier* von Stepan Dmitrievič Ėr'zja (eig. Nefedov; 1876–1959), die – in Sverdlovsk an einem zentralen Platz aufgestellt – wegen der Darstellung von Nacktheit bei den Bewohnern der neuen Hauptstadt des Urals auf Missfallen stieß. Auf Drängen der Öffentlichkeit wurde das Monument demontiert und verschwand nach einiger Zeit unter ungeklärten Umständen. In Ekaterinburg wird bis heute eine Legende erzählt, der zufolge *Van'ka Golyj* (Der nackte Van'ka) – wie das Monument im Volksmund hieß – am Grund des Stadtsees ruhe. Trotz dieser Umstände blieb im Moskauer *Gor'kij-Park* bis heute und wie durch ein Wunder eine Skulptur erhalten, die darstellt, wie sich Arbeiter von den Fesseln der kapitalistischen Ausbeuter befreien (Bildhauer: Ivan Šadr; 1887–1941).[4]

Ein weiterer wichtiger Bestandteil des Arbeitskults war ein Projekt, das von Maksim Gor'kij (eig. Aleksej Maksimovič Peškov; 1868–1936) initiiert worden

[3] Stanislav A. Savickij, „Agitprop", in: *Treccani Enciclopedia delle Arte Contemporanea*, Rome 2021 (im Druck).

[4] Der Geschichte der frühsowjetischen Agitprop (Agitation und Propaganda) wurden vor kurzem zwei bedeutende Ausstellungen gewidmet: *Das neue Monument auf dem alten Sockel* (Novyj monument na staryj postament; Museum für städtische Skulpturen, St. Petersburg, 2013); *Kunst ins Leben: 1917–1925* (Iskusstvo v žizn': 1917–1925; Russisches Museum, 2017). Zur zweitgenannten Ausstellung wurde ein Katalog herausgegeben. Vgl. auch die Rezensionen zu diesen Ausstellungen: Stanislav Savickij, „Geroi na čas", in: *Delovoj Peterburg*, 17 ijunja 2013, 12; Stanislav Savickij, „Krasnyj Oktjabr' i lenivoe brjucho", in: *Delovoj Peterburg*, 6 sentjabrja 2017, 11.

war. Im späten Frühjahr 1931 rief Gor'kij in der neu gegründeten Zeitschrift *Literaturnaja učëba* (Literarisches Studium, kurz: Litučeba; Anmerkung EC) dazu auf, eine Geschichte der Fabriken und Betriebe zu verfassen. In der Zeitschrift wurden Methoden zur Umsetzung dieses Gedankens vorgestellt sowie von den Schwierigkeiten berichtet, mit denen sich zukünftige Forscher konfrontiert sehen könnten. Das Verlagsprojekt und die Publikationsreihe *Die Geschichte der Fabriken und Betriebe* (Istorija fabrik i zavodov), die in der *Literaturnaja učëba* ihren Anfang nahm, war eines der langlebigsten Kulturprojekte in der Sowjetunion. Ähnliche Sammlungen von Materialien und Ergebnisse historischer Forschungen wurden bis in die 1980er Jahre veröffentlicht.

Arbeit, Aufbau und Erschaffung (созидание) sind wichtige Sujets nicht nur für die offizielle Kultur, die sich Mitte der 1930er Jahre nach der Verkündigung des Sozialistischen Realismus im ‚großen Stil' formierte, sondern auch für die Avantgarde. Ohne sie wäre beispielsweise der Konstruktivismus als wegweisende Richtung der experimentellen Kunst der 1920er Jahre nicht zustande gekommen.

Die Mitwirkung an der allgemeinen Arbeitsbegeisterung, die durch den Staat zur Norm erklärt worden war, wurde in einem absurden Ausmaß häufig sogar von denjenigen „gewünscht“, die eigentlich keine glühenden Anhänger der Bolschewiken und der Sowjetunion waren. Die von Lev Davidovič Trockij (eig. Bronštejn; 1879–1940) mit leichter Hand so genannten ‚Mitläufer' (попутчики[5]), also Teile der künstlerischen Intelligencija, teilten zwar die neuen kommunistischen Werte nicht, nahmen aber dennoch engagiert am ‚neuen Leben' teil. So sucht ein lyrischer Held bei Boris Leonidovič Pasternak (1890–1960) zu Beginn der 1930er Jahre „Arbeit mit allen zusammen und in Übereinstimmung mit der Rechtsordnung“ („труда со всеми сообща и заодно с правопорядком“[6]). Wie fremd Pasternak der Arbeitseifer von Stoßarbeitern des ersten Fünfjahresplans auch gewesen sein mag, so überraschte sein Gedichtband *Zweite Geburt* (Vtoroe roždenie; 1932)[7] viele Zeitgenossen mit eindeutigen Aussagen über die Notwendigkeit, dass ein Beitrag zum Allgemeinwohl zu leisten sei. Damit ist auch ein neuer Abschnitt im Leben des Dichters markiert.

Auch der Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Viktor Borisovič Šklovskij (1893–1984) thematisiert in seinem Text *Die Suche nach Optimismus* (Poiski optimizma; 1931)[8] den Verlust des Enthusiasmus und die Suche nach neuen Formen, um mit der Zeit Schritt halten zu können. Es ist eines der letzten post-

[5] Zu dieser Bezeichnung vgl. Aleksej P. Selivanovskij, „Poputčiki“, in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 9, Moskva 1935, 142–152, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le9/le9-1421.htm, abgerufen am 15.02.2021.

[6] Vers aus Pasternaks Gedicht *Mehr als ein Jahrhundert – kein Gestern …* (Stolet'e s lišnim – ne včera …; 1931), erstmals veröffentlicht in: Boris L. Pasternak, „Stolet'e s lišnim – ne včera …“, in: *Novyj mir* 5 (1932), 67; Anmerkung EC.

[7] Boris L. Pasternak, *Vtoroe roždenie*, Moskva 1932.

[8] Viktor B. Šklovskij, *Poiski optimizma*, Moskva 1931.

futuristischen Werke Šklovskijs innerhalb der *Linken Kunstfront* (Levyj front iskusstv, kurz: LEF), danach beginnt er seine Experimente mit dem Genre der dokumentarisch-historischen Belletristik. Der Umbruch Ende der 1920er und zu Beginn der 1930er Jahre, als sich Pasternak, Šklovskij und andere ‚Mitläufer' zunehmend vor unlösbare Probleme gestellt sahen, ist als eine Folge der umfassenden kulturellen Sowjetisierung zu begreifen, mit der auch Šklovskij dann zu tun bekam. Zusammen mit dem Schriftsteller Michail Michajlovič Zoščenko (1894–1958), dem Maler und Graphiker Aleksandr Michajlovič Rodčenko (1891–1956) und anderen führenden Intellektuellen dieser Epoche wurde er Teil der größten ‚Künstlerbrigade' (творческая бригада) des Landes, die den von Strafgefangenen errichteten Bauwerken ein literarisches Monument setzte: Die Skizzen über den *Weißmeer-Ostsee-Kanal* (Belomoro-Baltijskij kanal)[9] sind nicht nur ein Beispiel für die prachtvolle Geschenkliteratur der Stalinistischen Epoche, sondern zugleich auch ein beeindruckendes Dokument der Strategie, die Umerziehung des Volkes in neue, sowjetische Menschen auch durch Lagerarbeit zu erreichen.

3. *Homo soveticus*: Erholung als Programm

Die exzessive Rolle, wie sie der Arbeit in der sowjetischen Kultur zugeschrieben wurde, änderte aber nichts an der großen Bedeutung, die man in der UdSSR dem *dosug* beimaß. In der sozialistischen Gesellschaft wurde *dosug* deutlich von Müßiggang (*prazdnost'*) unterschieden und sollte die ‚freie Zeit' (*svobodnoe vremja*) in eine Phase transformieren, in der der Sowjetmensch erfinderisch tätig sein, sich selbst bilden und erziehen konnte.[10] Das Land erwartete die Geburt eines neuen sozialanthropologischen Typs, des Bürgers eines sozialistischen Landes. Die Wissenschaft der 1930er Jahre begeisterte sich für das futurologische Projekt, mit dem der *homo soveticus* erschaffen werden sollte. Physiologen, Psychologen und Biologen forschten nach Möglichkeiten, um die Fähigkeiten der Menschen zu perfektionieren, die vom zukünftigen kollektiven

[9] Maksim Gor'kij/Leopol'd L. Averbach/Semen G. Firin (Hg.), *Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina. Istorija stroitel'stva*, Moskva 1934.

[10] Über Praktiken der Erholung und die intellektuelle Geschichte der Freizeit in der russischen Kultur des 18.–21. Jahrhunderts vgl. die Beiträge in der Zeitschrift *Welt der Slaven* 63,1 (2018), 85–188. Sie fassen die Ergebnisse der internationalen Konferenz *Freizeit in der russischen Kultur des 18.–21. Jahrhunderts* (Svobodnoe vremja v russkoj chudožestvennoj kul'ture XVIII–XXI v.), veranstaltet an der Fakultät der Freien Künste und Wissenschaften der Staatlichen Universität Sankt Petersburg im November 2016, zusammen (vgl. Stanislav A. Savickij, „Svobodnoe vremja i trud v russkoj chudožestvennoj kul'ture XVIII–XXI vv.", in: *Welt der Slaven* 63,1 [2018], 85–87). Eine paradoxe, aber überzeugende Schlussfolgerung der Diskussionen besteht darin, dass Freizeit, Muße, *dolce far niente* und *otium* ohne ‚Arbeit' nicht denkbar sind. In Russland nehmen sie in verschiedenen geschichtlichen Epochen und mit erstaunlicher Beständigkeit Formen intellektueller, psychologischer und geistiger Arbeit an.

Glück träumten.[11] Die Erkenntnisse zur Verjüngungsforschung eines Professor Volosatov, der in Michail Zoščenkos Erzählung *Die wiedererlangte Jugend* (Vozvraščennaja molodost’; 1933) beschrieben wird, die Entwicklung der Eugenik[12] und die Tätigkeit des *Instituts für Gehirnforschung* (Institut mozga)[13] sind Teil dieser unglaublichen anthropologischen Utopie. Bereits Mitte der 1920er Jahre schrieb Michail Bulgakov in seinen Werken *Hundeherz* (Sobač’e serdce; 1925) und *Die verhängnisvollen Eier* (Rokovye jajca; 1925) in satirischem Ton über die neue sowjetische Wissenschaft, die einen glücklichen Homunkulus züchte, und machte sich über die Naivität und den Unsinn kollektiver Träume über die Erschaffung des Sowjetmenschen lustig.

Unter diesen Umständen mussten die vorrevolutionären, bourgeoisen Formen von *dosug* als überholt gelten. In einer Gesellschaft, in der die Propaganda Begeisterung für Arbeit schürte, war dies unausweichlich. Die ‚lichte Zukunft‘ (светлое будущее) und der ‚neue Alltag‘ (новый быт) sollten in möglichst kurzer Zeit geschaffen und der Fünfjahresplan (пятилетка) vor der Frist erfüllt werden. Die Epoche der „durchgängigen Arbeitswoche“ („непрерывка“) – der „Reform der Arbeitswoche zur Fünftagewoche“ („замена рабочей недели пятидневкой“), die eine „ununterbrochene Produktion“ („безостановочное производство“) gewährleistete[14] –, wurde für viele ‚Mitläufer‘ zum „Niedergang des Privatlebens“, für das „eben keine Zeit [bleibt]“, wie es bereits vor dem ersten Fünfjahresplan ein Moskauer Bekannter Walter Benjamins (1892–1940), der sowjetische Diplomat Evgenij Aleksandrovič Gnedin (1898–1983), ausgedrückt hatte.[15] Die bisherigen Formen von Erholung und Freizeit wurden von der sowjetischen Gesellschaft also vollständig vereinnahmt, um den Sozialismus aufzubauen.

1930, auf dem Höhepunkt des ersten Fünfjahresplans, notierte die Literaturwissenschaftlerin und Essayistin Lidija Jakovlevna Ginzburg (1902–1990) in ihr Tagebuch (die Losung auf dem Umschlag dieses Heftes, *Technisches Wissen zur*

---

[11] Aron B. Zalkind, „Psichologija čeloveka buduščego“, in: Ark. A-n/Ėrnest Ja. Kol’man (Hg.), *Žizn’ i technika buduščego (Social’nye i naučno-techničeskie utopii). Sbornik statej*, Moskva/Leningrad 1928, 432–503; Nikolaj Š. Melik-Pašaev, „Čelovek buduščego“, in: Ark. A-n/Kol’man (Hg.), *Žizn’ i technika buduščego*, 337–431.

[12] Marija Ė. Malikova, „NĖP kak opyt social’no-biologičeskoj gibridizacii“, in: *Otečestvennye zapiski* 28,1 (2006), 175–192.

[13] Monika L. Spivak, *Posmertnaja diagnostika genial’nosti. Ėduard Bagrickij, Andrej Belyj, Vladimir Majakovskij v kollekcii Instituta mozga (materialy iz archiva G. I. Poljakova)*, Moskva 2001.

[14] Jurij K. Ščeglov, „Kommentarii k romanu ‚Zolotoj telenok‘“, in: Il’ja Il’f/Evgenij Petrov, *Zolotoj telenok. Roman*, Moskva 1995, 329–605, 414. Zu den Konstrukten des ‚Neuen Menschen‘ und des ‚Neuen Alltags‘ siehe auch den Beitrag von Elizaveta Ždankova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[15] Walter Benjamin, *Moskauer Tagebuch*, hg. v. Gary Smith, Frankfurt am Main 1980, 123–124. In russischer Sprache: Val’ter Ben’jamin, *Moskovskij dnevnik*, hg. v. Michail K. Ryklin, Moskva 1997, 125.

Hilfe von Stoßarbeitertruppen [Techničeskie znanija na pomošč' rabotnikam udarnych brigad], beschreibt bestens den Zeitgeist):

Утомления от нас требует и государство, и наш личный инстинкт. Впрочем, утомляться мало – надо переутомляться; недостаточно работать, надо перерабатываться [...]. Значение работы расширилось до крайности. Работа – источник заработка, средоточие интересов, поприще честолюбия, сфера творчества. [...] Настоящая работа – это когда пропадает время и ослабевают физические потребности.[16]

Erschöpfung verlangt von uns sowohl der Staat als auch unser eigener Instinkt. Allerdings ist Erschöpfung allein zu wenig – man muss sich über-erschöpfen; es reicht nicht aus zu arbeiten, man muss sich über-arbeiten [...]. Die Bedeutung der Arbeit hat extrem zugenommen. Arbeit ist Einkommensquelle, Konzentration der Interessen, Terrain des Ehrgeizes, Sphäre des Schaffens. [...] Richtige Arbeit bedeutet, dass die Zeit vergessen wird und sich physische Bedürfnisse abschwächen.

Diejenigen, deren Gewohnheiten von der bourgeoisen, kapitalistischen Gesellschaft geprägt waren, spürten und begriffen den Unterschied zwischen den früheren Praktiken von *dosug* und den neuen Spielarten von Freizeit sehr genau. Die Geschichte der Kulturrevolution ist reich an utopischen Konzepten auf dem Feld von Arbeit und Erholung. Es waren Konzepte, die zum Teil nun erstaunlicherweise sogar real umgesetzt wurden. In vielen Fällen war es die vorherrschende Form von *dosug*, die jene intensive und effektive Erholung für Werktätige ermöglichte, um dann wieder schnell in die Arbeit an die ersten Fünfjahrespläne zurückzukehren.

In diesen Jahren arbeiteten die Wissenschaftler auch an Präparaten, mit denen die Nerven- und Gehirntätigkeit stimuliert und eine schnelle Regeneration der Kräfte nach außerordentlicher physischer und psychischer Belastung ermöglicht werden sollte. In der Epoche des sozialistischen Wettbewerbs zur vorfristigen Planerfüllung und zur Planübererfüllung stellte die Erschöpfung eines der größten Hindernisse auf dem Weg zum Aufbau der ‚lichten Zukunft' dar. Im Mittelpunkt stand dabei die Frage nach ‚effizienter' Erholung (эффективный отдых). Ein Vorschlag zur Bekämpfung von Übermüdungserscheinungen wurde vom Arzt Aleksej Zamkov[17], Ehemann der Bildhauerin Vera Muchina[18], präsentiert.

[16] Lidija Ja. Ginzburg, „Tetrad' V. 10.06.1929–17.12.1930. [166a – 166]", in: *Rukopisnyj otdel Rossijskoj nacional'noj biblioteki*, f. 1377.

[17] Aleksej Andreevič Zamkov (1883–1942); Chirurg und Urologe, der eine neue Behandlungsmethode mit Gravidan (*urogravidanoterapija*) entwickelte. In den 1930er Jahren war Zamkov Leiter des *Instituts für Gravidan-Therapie* (Institut urogravidanoterapii), zu dessen Patienten auch die sowjetische Elite zählte (Molotov, Kalinin, Zetkin, Gor'kij). Die von Zamkov erfundene Behandlungsmethode wurde später offiziell kritisiert, das Institut wurde aufgelöst.

[18] Vera Ignat'evna Muchina (1889–1953); Bildhauerin, Schülerin des französischen Bildhauers Émile-Antoine Bourdelle (1861–1929) und zugleich eine der bekanntesten sowjetischen Künstlerinnen. Autorin der bekannten sozrealistischen Monumentalskulptur *Rabočij i kolchoznica* (Arbeiter und Kolchos-Bäuerin), die für den Pavillon der UdSSR in der Pariser Weltausstellung 1937 angefertigt wurde und später als Logo der sowjetischen Filmgesellschaft *Mosfil'm* diente.

Auf der Basis von Urin schwangerer Frauen erfand er das Mittel *Gravidan*; es sollte die Ausdauer steigern und auch seiner Frau bei der Fertigstellung ihrer Skulptur *Arbeiter und Kolchosbäuerin* (Rabočij i kolchoznica) helfen.[19] Auch das *Institut für Bluttransfusion* (Institut perelivanija krovi) suchte nach Methoden zur schnellen Regeneration. Als Leiter dieses Instituts fungierte einer der einflussreichsten Ideologen des frühen Bolschewismus, Aleksandr Aleksandrovič Bogdanov (1873–1928); Mitte der 1920er Jahre wurde die Einrichtung von zahlreichen Patienten mit Erschöpfungsbeschwerden aufgesucht.[20]

Mit dem Phänomen der Erschöpfung und den Möglichkeiten deren Überwindung beschäftigten sich in der Zeit des ersten Fünfjahresplans nicht nur Wissenschaftler, sondern auch Schriftsteller. Michail Zoščenko schrieb in *Die wiedererlangte Jugend* darüber, wie man in einer Gesellschaft, die gerade radikale Änderungen durchläuft, ein aktives Mitglied bleiben und seine „Jugend bewahren" kann. Dieses Problem thematisierte auch Jurij Karlovič Oleša (1899–1960) in seiner Rede beim *Ersten Schriftstellerkongress* im Jahre 1934.[21] Und Konstantin Konstantinovič Vaginov (1899–1934) reflektierte in seinem Roman *Garpagoniana* (Harpagoniana[22]; 1933) über die vorzeitige Alterung der Intelligencija, die ihren Platz in der sowjetischen Gesellschaft nicht zu finden vermochte.[23]

4. Parks der Kultur und Erholung

Als Alternative zu einer Auffassung von *dosug*, die auf Erholung zielte und eine schnellere Rückkehr zur Arbeit garantieren sollte, entstanden Freizeitangebote zur Erziehung und Bildung, die einer breiten Bevölkerungsschicht in Form von „Zirkeln" (кружки) bei Kulturhäusern, Künstlerstudios und *Parks der Kultur und Erholung* (Park kul'tury i otdycha; kurz: PKiO) offen standen.

Parks der Kultur und Erholung waren wohl das wichtigste unter den in der UdSSR erfundenen Formaten für Freizeit. Diese Parks wurden auf Initiative der Regierung ab Ende der 1920er Jahre gebaut und avancierten recht schnell zu einem unverzichtbaren Teil der sowjetischen Kultur. Ein *PKiO* war für den *dosug*

[19] Ėrik Najman, „Diskurs, obraščennyj v plot'. A. Zamkov i voploščenie sovetskoj sub''ektivnosti", in: Chans Gjunter/Evgenij A. Dobrenko (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000, 625–638.

[20] Aleksandr A. Bogdanov, *God raboty instituta perelivanija krovi. (1926–1927)*, Moskva 1927.

[21] Jurij K. Oleša, „Reč' na 1 Vsesojuznom s''ezde sovetskich pisatelej", in: Oleša, *Izbrannoe*, Moskva 1935, 3–8.

[22] In deutscher Sprache: Konstantin Waginow, *Auf der Suche nach dem Gesang der Nachtigall. Roman*, übers. v. Ulrike Zemme, Frankfurt am Main 1993; Anmerkung der Übersetzerinnen.

[23] Konstantin K. Vaginov, *Kozlinaja pesn'. Romany*, Moskva 1991, 422, 450.

allerdings weniger als Ort des Vergnügens, als vielmehr der körperlichen Ertüchtigung gedacht; man sollte militärische Fähigkeiten trainieren, sich ideologisch instruieren lassen und seinen kulturellen Horizont erweitern. Diejenigen, die kurz zuvor aus dem Dorf in die Stadt umgezogen waren (und das waren damals nicht wenige) und die einfachsten Dinge des Alltags nicht kannten, lernten dort, mit der Stadt zurecht zu kommen. Einer der Initiatoren und Propagandisten zur Errichtung der sowjetischen Gartenstadt, Lazar' Kaganovič[24], erklärte dazu: „[…] wir müssen diese Parks so komfortabel wie in den europäischen Städten anlegen, mit dem ‚kleinen' Unterschied, dass dieser Komfort dort von Kapitalisten genutzt wird und bei uns von Proletariern …"[25]

Der erste sowjetische *PKiO* war der *Zentrale Maksim-Gor'kij-Park der Kultur und Erholung* (Cenral'nyj park kul'tury i otdycha imeni Gor'kogo; kurz: Park Gor'kogo, CPKiO). Er wurde Ende der 1920er Jahre auf Initiative der Staatsführung in Moskau, auf dem Gebiet des Neskučnyj-Gartens am Ufer der Moskva, angelegt.[26] Die Gründerin und erste Direktorin des CPKiO war die in die UdSSR immigrierte englische Kommunistin Betty Glan (1903–1992), die in den 1930er Jahren in sowjetischen Straflagern einsaß, nach ihrer Entlassung nach Moskau zurückkehrte und später Leiterin des Festkomitees anlässlich der Olympischen Spiele 1980 war. Der *Gor'kij-Park* ähnelte mit seinen Attraktionen dem *Luna-Park* am Berliner Halensee, wie Katharina Kucher nachweist.[27]

Nach dem Vorbild des *Gor'kij-Parks* entstanden in den Jahren des ersten Fünfjahresplans und später *PKiOs* im ganzen Land. In Leningrad, Magnitogorsk, Samara, Sverdlovsk und vielen anderen Städten wurden vorrevolutionäre Parks und Gelände in neue Räume für *dosug* (досуговые пространства) umgewandelt. In Sverdlovsk, das als neue sowjetische Hauptstadt des Urals die Stadt Perm' als regionales Zentrum abgelöst hatte, wurden urbane Gartenprojekte besonders pompös umgesetzt.[28] Eines der komplexesten und bedeutendsten Park- und Gartenprojekte in der UdSSR entstand Ende der 1920er Jahre und Anfang der 1930er Jahre durch die Umgestaltung des Schlossensembles in

[24] Lazar' Moiseevič Kaganovič (1893–1991); sowjetischer Parteifunktionär, stand über viele Jahre hinweg Iosif Vissarionovič Stalin (1878–1953) nahe. Kaganovič koordinierte die Arbeiten am Generalstadtplan von Moskau und den Bau der Moskauer Metro.

[25] „[…] мы должны сделать так, чтобы дать в эти парки такие же удобства, какие даются в европейских городах, с той ‚маленькой' разницей, что там этими удобствами пользуются капиталисты, а у нас будут пользоваться пролетарии …" (zit. nach: *Kommunal'noe chozjajstvo*, 1932, Nr. 1, 30).

[26] Vgl. den Beitrag von Aida Razumovskaja im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[27] Katharina Kucher, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007, 32–36. In russischer Sprache: Katarina Kucher, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju èpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012, 40–44.

[28] Elena N. Efremova, „‚Zdes' budet gorod-sad'": utopičeskij obraz goroda v zavodskoj gazete Uralmaša", in: *Quaestio Rossica* 4 (2015), 57–82; Elena S. Kočuchova/Evgenij I. Rabinovič, „Kul'turno-političeskij kombinat pod otkrytym nebom: central'nyj park 1930-ch VS klubnye sady 1920-ch. Slučaj Sverdlovska", in: *Labirint* 2 (2015), 6–18.

Peterhof (Petergof). Die von Peter dem Großen (1672–1725) errichtete Residenz ist nicht nur ein wertvolles kulturhistorisches Objekt und heute ein außerordentlich populäres Touristenziel, sondern auch ein Ort für öffentliche Feiern und als solcher von verschiedenen Gesellschaftsschichten bereits zur Zeit von Nikolaus I. (1796–1855) geschätzt.[29] Die Tradition der ‚Volksspaziergänge' (народные гуляния) in Peterhof entstand lange vor der Umwandlung der Anlage in einen *PKiO*. Dieser Umwandlung konnte der Direktor des Peterhof-Museums, Nikolaj Il'ič Archipov (1887–1967), zwar ideenreich und mit offensichtlichem Erfolg entgegenwirken, dennoch waren Neuerungen auch hier nicht zu vermeiden, obgleich das historische Gesamtbild weitestgehend erhalten blieb und die Umwandlung in einen Kultur- und Erholungspark eher eine Formsache war.

Von der Atmosphäre, die Mitte der 1930er Jahre in Peterhof herrschte, zeugen Reiseführer, literarische Quellen und zeitgenössische Zeitungsberichte. In offiziellen Schriftstücken wurde der bekannte Park als ein Bereich des *dosug* (зона досуга) dargestellt. Ein zeitgenössischer Reiseführer aus dem Jahr 1935 wirbt mit Freizeitangeboten wie „Gewehrschießständen“, „Volleyball- und Basketballfeldern, einem Turnplatz, einem Sprungbereich und einer 100 Meter langen Rennbahn“ sowie mit „Konzerten aus dem Radiosender des Parks (mittels Elektro-Radio-Grammophon)“. Für die Besucher wurden „angeleitete Vergnügungen, Massenspiele und Tänze“ organisiert und es gab auch „Laienbühnen für eigenständige Aufführungen“ und „grüne Liegewiesen“ an der *Goldenen Kaskade* (Zolotoj kaskad).[30] Direkt am „Sportplatz“ nahm ein Instrukteur „die Prüfung für das GTO-Abzeichen[31] und das *Vorošilov-Scharfschützen-Abzeichen* (Vorošilovskij Strelok)“ ab.[32] Der in diesen Jahren dort tätige Schriftsteller und spätere Begründer des *Staatlichen Aleksandr-Puškin-Museumskomplexes* (Gosudarstvennyj muzej-zapovednik A. S. Puškina) in Michajlovskoe, Semën Gejčenko[33], schreibt in seiner unveröffentlichten Broschüre *Der Flugabwehr-*

[29] Irina O. Paščinskaja, *Petergofskie prazdniki XX veka: istoriko-kul'turologičeskij analiz*, Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata kul'turologii, Sankt-Peterburg 2013.

[30] „стрелковые тиры“, „площадки для волейбола и баскетбола, гимнастический городок, сектор прыжков, беговая дорожка на 100 метров“, „концерты из радиостудии парка (электро-радио-граммофон)“, „затейничество, массовые игры и танцы“, „эстрада для самодеятельных выступлений“, „зеленая площадка для лежания“ (*Petergof i Oranienbaum. Spravočnik po dvorcam-muzejam i parkam*, Leningrad 1935, 44–45).

[31] GTO (Gotov k trudu i oborone SSSR; wörtlich: „Bereit zu Arbeit und Verteidigung der UdSSR“); allgemeines Erziehungsprogramm in unterschiedlichen Organisationen zur körperlichen Ertüchtigung und ideologischen Gleichschaltung der (vor allem jungen) Bevölkerung; 1931 auf Initiative des Komsomol eingeführt.

[32] „спорт-поле“; „нормы на значок ГТО и Ворошиловского Стрелка“ (*Petergof i Oranienbaum*, 44–45).

[33] Semën Stepanovič Gejčenko (1903–1993); Museumsexperte, Puškin-Forscher. Nach Ende des Zweiten Weltkriegs leitete Gejčenko die Rekonstruktion des Museumskomplexes *Michajlovskoe* im Gebiet Pskov und war 45 Jahre lang dessen Direktor. Gejčenko begann seine

Pavillon in Peterhof (Pavil'on PVO v Petergofe; 1933), dass man dort auch Flugabwehr-Übungen bei „Spezialisten des Historischen Artilleriemuseums der Roten Armee (RKKA)" durchführen konnte.[34]

5. *Detskoe Selo* und die Planung einer sowjetischen Gartenstadt

Die in der ehemaligen Zarenresidenz *Carskoe Selo* geplante Anlage *Detskoe Selo* und ihre Parks stellen einen Sonderfall dar und sind bislang nicht erforscht. Bei der Sowjetisierung der Stadt Detskoe Selo spielten politisches Reformprogramm und Ideologie eine eher geringfügige Rolle. Die im 18. und 19. Jahrhundert entstandene Stadt und ihre Garten- und Parkarchitektur sollten nun – nach dem von Ebenezer Howard[35] entwickelten Konzept des Stadtgartens – in ein Erholungsgebiet neuen Typs (курортно-досуговая сфера) umgewandelt werden.

Im Folgenden soll nun der Beginn der Sowjetisierung von Detskoe Selo anhand der Entstehung von Erholungsformen (досуговые практики) in der Epoche der ersten Fünfjahrespläne beschrieben werden. Dabei ist zu beachten, dass die Umdeutung von Elementen des Alltagslebens und öffentlicher Räume zeitgleich in unterschiedlichen sozio-kulturellen Bereichen geschah. Dabei kam es zu Erscheinungen, die in fast unglaublicher Art und Weise gleichzeitig und nebeneinander existierten, obwohl sie aus heutiger Perspektive kaum kompatibel erscheinen.

Auf der einen Seite gab es in der Presse eine angeregte Diskussion darüber, wie man Detskoe Selo in eine Gartenstadt transformieren könnte, obwohl das Alltagsleben der Bevölkerung in der ehemaligen Zarenresidenz in den 1930er Jahren in Gemeinschaftswohnungen (коммуналка) abspielte und damit überhaupt nicht mit den Vorstellungen der englischen sozial-utopischen Städteplaner zu Beginn des 20. Jahrhunderts übereinstimmte, welche die Ideen von Ebenezer Howard realisierten. Auf der anderen Seite war es in dieser Situation ebenso abwegig, sich bei der Umgestaltung von Detskoe Selo am deutschen *Luna-Park* zu orientieren. Denn dieser passte weder zum Konzept der Gartenstadt noch zum

Laufbahn in den 1930er Jahren als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Konservator in den Museumspalästen in Petergof.

[34] „у специалистов Артиллерийского исторического музея РККА" (Semen S. Gejčenko, „Pavil'on PVO v Petergofe. Mašinopis' [1933]", in: *Archiv Gosudarstvennogo Muzeja-Zapovednika „Petergof"*, R-284a).

[35] Ebenezer Howard (1850–1928); englischer Soziologe und Utopist, bekannt geworden durch sein Buch *Gartenstädte von morgen* (*Garden Cities of To-Morrow*, London 1902). Darin entwirft Howard das Projekt einer Idealstadt, in der eine Harmonie zwischen Zivilisation und Natur hergestellt und die sozialökonomische Ungleichheit behoben werden soll. Howards Ideen inspirierten bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts viele Architekten. Erste Gartenstädte entstanden in England (Letchworth und Welwyn), sie wurden zum Vorbild für Stadtplanungsprojekte in anderen Ländern.

Игра в пионерском городке Фото Н. Петрова

ИТОГИ РАБОТЫ ПИОНЕРГОРОДКА

Сегодня закрывается летний сезон в пионергородке. 50 000 ребят посетили его за лето. В пионергородке была проведена большая работа.

Но было и много существенных недостатков, которые следует отметить теперь же. Намеченные планы часто не выполнялись. Почти три раза срывались кинопостановки, редко проводились политбеседы на актуальные темы.

Выставки „Индустрия в третьей пятилетке“, „Герои Хасана“, „Бородинский бой“ оформлены плохо и непонятно.

„Недостаточность средств,— говорит заведующая пионергородком тов. Маркова,—мешала нам во-время и как полагается проводить намеченное планом, приобретать игры, литературу“. И с нею надо согласиться.

Много энергии и времени приходилось тратить на получение ассигнованных средств и это не могло не отразиться на работе.

Очень плохо работали пионерфорпосты. Из-за этого до 5 июля ребят в пионергородке не было. Детские дома и санатории не были привлечены к обслуживанию ребят в пионергородке.

В пионеротделе РК ВЛКСМ также мало беспокоились о развертывании работы форпостов и детских площадок, явно недостаточно помогали и в работе пионергородка. Никакой помощи не видели работники пионергородка от комсомольской организации управления дворцами и парками.

Сильно отразилась на результатах работы пионергородка поздняя организация кружков.

Эти недостатки нужно учесть в зимней работе Дома пионеров и летом будущего года.

Д. Каценельсон

Abb. 1: Sowjetisierung von Carskoe Selo. Typisches Beispiel einer Zeitungskritik an den neuen Freizeit- und Erholungsinstitutionen, hier: *Pionierstädtchen* (pionergorodok) in Puškin. Quelle: *Bol'ševistskoe slovo*, 1939, Nr. 101, 2.

Alltagsleben vor Ort. Trotz dieser Widersprüche entwickelte sich das ehemalige Carskoe Selo jedoch zu einer sowjetischen Gartenstadt (советское садово-урбанистическое пространство) (Abb. 1).

6. Polemiken und Realisierung

Tatsächlich kam es in den 1930er Jahren in Carskoe Selo zu Veränderungen, die für das sowjetische Leben während der ersten Fünfjahrespläne geradezu fantastisch waren. Detskoe Selo, wie die Stadt nach der Revolution nun offiziell hieß, wurde Schritt für Schritt zum wichtigsten Kur- und Erholungszentrum (курортный центр) in der Umgebung von Leningrad ausgebaut. Die Paläste und Parks, die der Zarenfamilie und dem Hochadel gehört hatten, wurden zu für alle Gesellschaftsschichten zugänglichen Museen und zu ‚Zonen der kulturellen Erholung' (зоны отдыха) erklärt. Detskoe Selo spielte auch eine wichtige Rolle bei den landesweiten, pompösen und fast grotesk anmutenden Feierlichkeiten aus Anlass des 100-jährigen Todestags von Puškin. 1937 wurde die Stadt zu Ehren des Dichters umbenannt, der dort das berühmte Lyzeum besucht hatte: Puškin. Das war allerdings nicht die letzte Umbenennung, die für die ehemaligen Zarenresidenz angedacht war: Nach dem Tod von Maksim Gor'kij stand zur Diskussion, ob man die Parks der Stadt nach diesem Schriftsteller, der als Gallionsfigur die Kulturrevolution galt, benennen sollte.[36]

Wie erwähnt, galt der Moskauer *Gor'kij-Park* als erster sowjetischer Kultur- und Erholungspark als Vorbild für viele Garten- und Parkprojekte der 1930er Jahre. Parallel zum Moskauer *Gor'kij-Park* wurde im Jahr 1936 ein grandioser Plan zur Errichtung der „einheitlichen kulturellen Grünanlage Detskoe Selo-Sluck" erstellt, der die ehemaligen Residenzen von Carskoe Selo und Pavlovsk miteinander verbinden sollte.[37] Dieser Plan wurde nicht umgesetzt, aber er war bei weitem nicht die einzige utopische Fantasie hinsichtlich eines neuen Lebens in den zaristischen Gärten. Während man den *Katharinenpark* (Ekaterininskij park) als historisches Denkmal betrachtete, das zu schützen sei, stand dem *Alexanderpark* (Aleksandrovskij park) hingegen der Umbau zu einem Kultur- und Erholungspark bevor. Hier konzentrierte man die Sport-, Erholungs- und Vergnügungsstätten. Im Jahr 1940 diskutierten die Leiter des Antireligionsmuseums und der Schlossmuseen von Puškin und Pavlovsk sogar die Frage, ob im *Alexanderpark* ein Lunapark gebaut werden sollte.[38] Dagegen sprach sich allerdings Aleksandr Romanovič Beljaev (1884–1942), der bekannte Science-Fiction-Autor, aus, der lange in Detskoe Selo gelebt hatte: „Wir würden Respektlosigkeit gegenüber seinem [Puškins] Namen zeigen, wenn sich in den Parks, in denen sein Genie erblühte, Restaurantbetreiber einnisten […]". Beljaev war davon

[36] „Pereimenovanie parkov", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 2 aprelja 1938, Nr. 43, 4.

[37] „единый культурный зеленый массив Детское Село – Слуцк" (I. R. Filippov [direktor Detskosel'skich dvorcov-muzeev i parkov], „Ogromnye, zamančivye perspektivy", in: *Socialističeskij prigorod*, 1 janvarja 1936, Nr. 1, 2).

[38] „Upravlenie kul'turno-prosvetitel'nymi predprijatijami ispolkoma Leningradskogo gorodskogo soveta deputatov trudjaščichsja. Leningrad. 1938–1944", in: *Central'nyj gosudarstvennyj archiv litertatury i iskusstva Sankt-Peterburga (CGALI),* F. 276, Op. 1, D. 37, L. 11.

überzeugt, dass der Garten „sich nicht mit Bierverkauf und billigen Attraktionen im Stil der bourgeoisen Lunaparks vereinbaren lässt". Der Schriftsteller schlug als Alternative einen „Park der Wunder" („Парк чудес"), „eine Art […] Haus der populären Wissenschaft und Technik", vor.[39] In diesem „Park der Wunder" sollte es einen Raumfahrtbereich mit einem „Raketodrom" („ракетодром") geben, in dem man einen Weltraumflug in einer Rakete erleben könnte.[40] Es entfaltete sich eine Polemik, in deren Verlauf dem Science-Fiction-Schriftsteller vorgeschlagen wurde, Plätze und Attraktionen für eine Ferienkolonie für Kinder (детский городок) zu entwerfen.[41] Die Umsetzung dieser Ideen wurde durch den Krieg vereitelt. Die Fantasien von Beljaev, dieses Bewunderers von Jules Verne (1828–1905) und Konstantin Ėduardovič Ciolkovskij (1857–1935), gelangten nicht über die Seiten der Lokalzeitung hinaus.

Von all den beeindruckenden Projekten zur Umgestaltung von Detskoe Selo genoss die Errichtung einer Gartenstadt die größte Popularität (Abb. 2–3). Sowohl Vertreter des Staates als auch Schriftsteller und Designer diskutierten intensiv über dieses Projekt. Der Vorsitzende des Stadtbezirksrates (райсовет), ein gewisser Kapustin, forderte im Kontext der kulturellen Entwicklung der Stadt Folgendes: „Man muss Detskoe Selo in eine wirklich sozialistische Stadt verwandeln, eine Stadt der gesunden Erholung".[42] Mit solchen Initiativen begann man in den 1930er Jahren, den Kur- und Erholungsbereich (санаторно-курортная зона) von Detskoe selo aufzubauen.[43] Beljaev beschrieb seine Vision von der Gestaltung der Stadt in einer fantastischen Erzählung, die in der lokalen Zeitung veröffentlicht wurde:

„Пушкин стал подлинным городом-садом, городом-здравницей и городом науки […]." „[…] [В]се промышленные предприятия выведены за черту городу, по ту сторону железнодорожного полотна. […] Город вмещает десятки санаториев, домов отдыха и детских домов." […]

Здесь, в тишине, среди парков, прудов и лесов, как некогда в старом Гейдельберге, процветает наука.[44]

---

[39] „Мы проявили бы непочтительность к его [Пушкина] имени, если бы в парках, где расцветал его гений, внедрились бы рестораторы […]"; „несовместимо с продажей пива и дешевыми аттракционами в стиле мещанских Луна-Парков"; „нечто вроде […] Дома занимательной науки и техники" (Aleksandr R. Beljaev, „Park čudes", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 28 nojabrja 1938, Nr. 110, 2–3, 3).

[40] Beljaev, „Park čudes", 3.

[41] Laduchin/Pronin, „Čto dolžny dat' naši parki trudjaščimsja v ėtom godu", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 3 marta 1940, Nr. 25, 3.

[42] „Надо превратить Детское Село в подлинно социалистический город, город здорового отдыха." (Kapustin [predsedatel' Detskosel'skogo gorsoveta], „Materialy III rajonnogo s''ezda sovetov", in: *Socialističeskij prigorod*, 3 janvarja 1935, Nr. 3, 2).

[43] Zum Ideologem der ‚gesunden Erholung' sowie der Entwicklung des sowjetischen Kurorts vgl. auch die Beiträge von Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel, Aleksandra Kasatkina und Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[44] Beljaev, „Vizit Puškina. Novogodnjaja fantazija", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 1 janvarja 1939, Nr. 1, 2–3, 3).

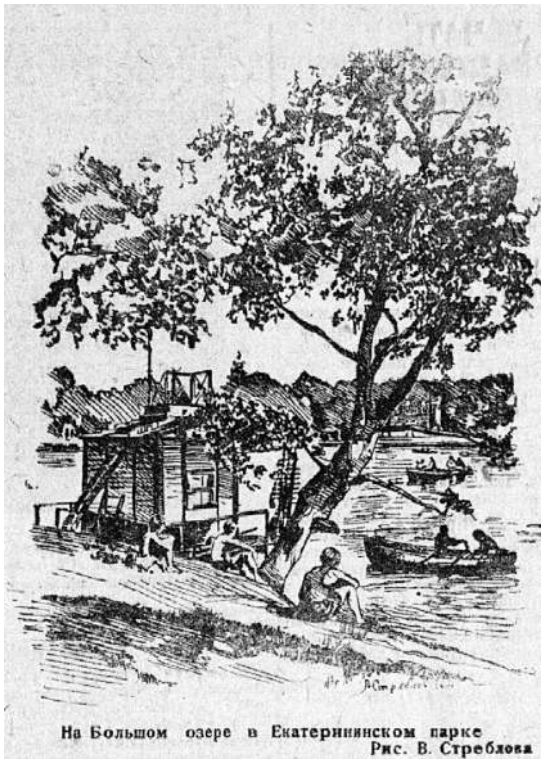


Abb. 2: Detskoe Selo/Puškin im Kampf für den gesunden *dosug*. Szene aus dem Leben der Erholungsuchenden/Badegäste; der *Große See* des *Katharinenparks*.
Quelle: *Bol'ševistskoe slovo*, 1939, Nr. 101, 3.

Abb. 3: Kiosk zum Verkauf von Erfrischungsgetränken in Detskoe Selo.
Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 5 ijunja 1935, 3.

„Puškin wurde zu einer wahren Gartenstadt, einem Kurort und einer Wissenschaftsstadt. […]." „[…] [A]lle industriellen Betriebe wurden an den Stadtrand jenseits der Eisenbahnschienen verbannt. […] Die Stadt umfasst viele Sanatorien, Pensionen und Kinderheime." […]

Dort, in der Ruhe, inmitten von Parks, Teichen und Wäldern, wie einst im alten Heidelberg, erblüht die Wissenschaft.

Allerdings hatten der Vorsitzende des Stadtbezirksrates und die sowjetischen Schriftsteller dabei kaum im Sinn, das soziale Städtebaukonzept von Ebenezer Howard, der als Vater und wichtiger Befürworter der Idee der Gartenstädte gilt, in diesem kleinen Ort bei Leningrad umzusetzen. Denn weder der legendäre „Magnet-Plan"[45] Howards noch andere Elemente seines Projekts wurden bei

[45] Der ‚Magnet' ist ein Schlüsselelement im Konzept der Gartenstadt Ebenezer Howards. Howard schrieb über die ‚drei Magneten', die den modernen Menschen bestimmen: die Stadt, das Dorf und die Gartenstadt. Der neue urbane Raum einer Gartenstadt sah eine Neubestimmung ihres Verhältnisses zueinander vor. Dadurch sollten Widersprüche und sozialökonomische Probleme aufgehoben werden.

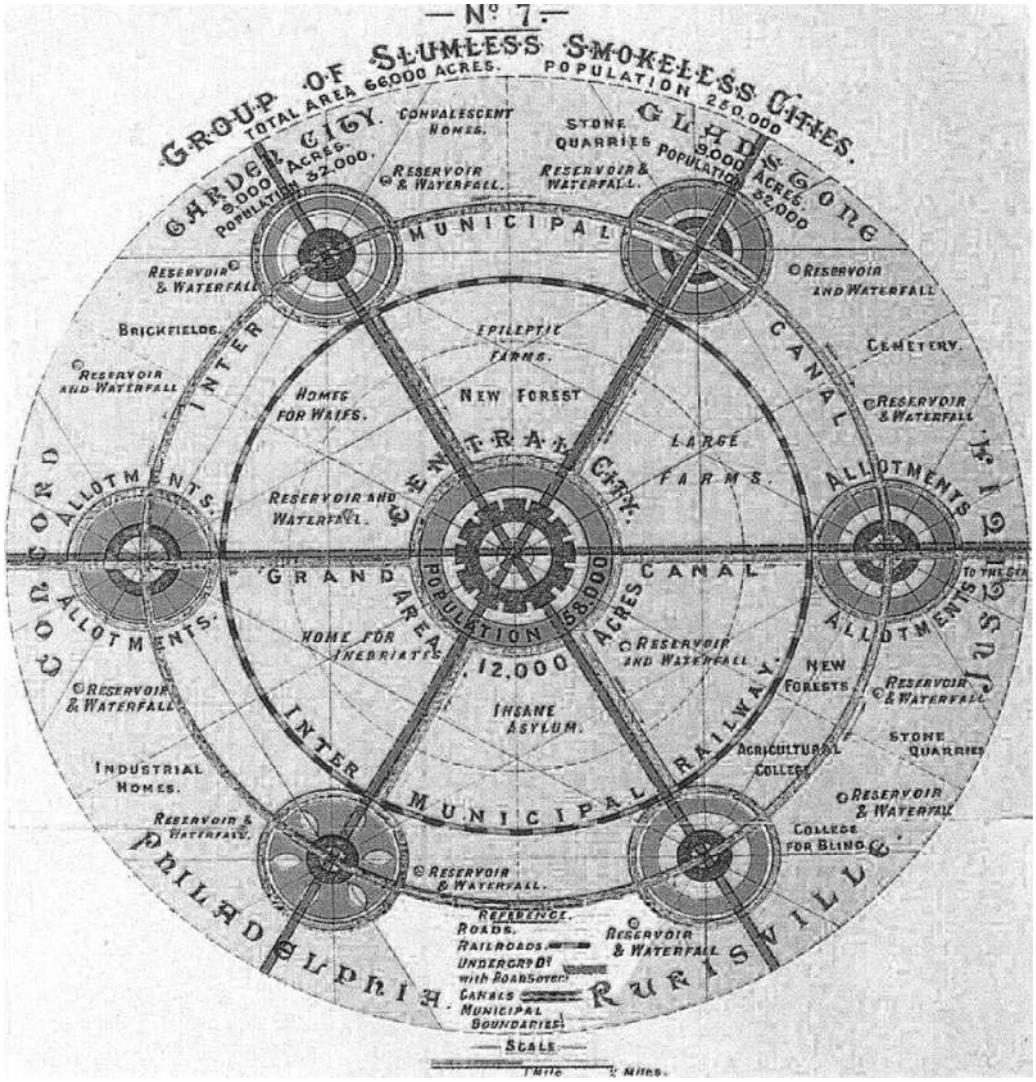


Abb. 4: Plan einer Gartenstadt, die nach dem „Magnet-Plan“ Ebenezer Howards konzipiert wurde. 1900er Jahre. Public Domain
Quelle: https://en.wikipedia.org/wiki/Ebenezer_Howard, abgerufen am 15.02.2021.

der Umgestaltung von Detskoe Selo diskutiert (Abb. 4, 5, 6); vielmehr sprachen mit den Worten der Parteiführung und der schöpferischen Intelligencija die enthusiastischen Erbauer des Sozialismus. Eine der Parolen stammte dabei aus der Feder des Dichters Vladimir Vladimirovič Majakovskij (1893–1930): „‚Vier Jahr noch, / und an dieser Statt / steht Gorod-Sad, / die Gartenstadt!‘“ (aus dem Gedicht *Die Erzählung Chrenovs über Kuzneckstroj und über die Menschen von Kuzneck*; 1929).[46]

[46] „‚Через четыре / года / здесь / будет / город-сад!‘“ (Vladimir V. Majakovskij, „Rasskaz Chrenova o Kuzneckstroe i ljudjach Kuznecka“, in: Majakovskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 13 t.*,

Abb. 5: Letchworth; Gartenstadt, die unter dem Einfluss der Ideen Howards konzipiert wurde (1930er Jahre). CC BY-SA 3.0 Quelle: https://en.wikipedia.org/wiki/Letchworth#/media/File: Letchworth-HeritageMuseum.jpg, abgerufen am 15.02.2021.

Abb. 6: Letchworth; Gartenstadt, die unter dem Einfluss der Ideen Howards konzipiert wurde (1930er Jahre). Quelle: Privatbesitz.

Die Umgestaltung von Detskoe Selo bzw. Puškin war Teil eines utopischen Projekts der ersten Fünfjahrespläne. Mit dieser Stadt sollten alle notwendigen Voraussetzungen für Erholung, Heilung und schöpferische Arbeit geschaffen werden. Einigen romantisch gestimmten Reformatoren schien es dabei aus-

t. 10: *1929–1930. Stichi detjam 1925–1929*, hg. v. Svetlana A. Kovalenko, Moskva 1958, 128–131, 129). Dt. Übersetzung zitiert nach: Wladimir Majakowski, „Erzählung vom Kusnezkstroi und den Leuten von Kusnezk", in: Majakowski, *Werke in 5 Bd.*, hg. v. Leonhard Kossuth, Bd. 1: *Gedichte*, übers. v. Hugo Huppert, Frankfurt am Main 1966, 358–361, 359.

reichend gewesen zu sein, viele Blumenbeete anzulegen. Der Hobbygärtner Lagovskij etwa nahm das Konzept der Gartenstadt wörtlich und schrieb in der *Puškin-Zeitung* (Puškinskaja gazeta): „Unsere Stadt muss eine Gartenstadt werden. Überall müssen Blumen sein: in den Gärten, auf den Balkonen, an den Fenstern, in den Zimmern. Es darf keinen einzigen Garten ohne Blumen geben.“[47]

7. Sowjetischer Alltag

In den 1930er Jahren hatte Detskoe Selo bzw. Puškin nicht nur eine Begrünung nötig. Sowohl die Stadt als auch der Park waren in einem heruntergekommenen Zustand. In der Presse erschienen fortwährend Meldungen über den erbärmlichen Zustand des Bahnhofsplatzes. Darüber klagte insbesondere der Literaturwissenschaftler Lev Naumovič Kogan (1923–1997):

Даже въезд в наш город, привокзальная площадь, безобразна, грязна и убога: вот почему первая встреча с городом Пушкина производит тяжелое впечатление. Разве так уж трудно привести эту площадь в порядок, сделать ее нарядной.

И разве не здесь место статуе Пушкина, нашего Пушкина, жизнелюбца, бойца, любившего народ и умевшего творить для него. Разве не он должен встретить эти тысячи людей, приезжающих почтить его память. Пока что их встречают уродливые ларьки, да пивная …[48]

Sogar die Visitenkarte der Stadt, der Bahnhofsplatz, ist ungepflegt, schmutzig und kläglich, deswegen hinterlässt die erste Begegnung mit der Stadt Puškins einen faden Beigeschmack. Ist es denn so schwer, den Bahnhofsplatz in Ordnung zu bringen und ihn zu verschönern.

Und ist hier nicht der geeignete Platz für ein Puškin-Denkmal, gewidmet dem lebensfrohen Kämpfer, der das Volk liebte und seine schöpferische Kraft für das Volk zu entfalten vermochte. Sollte nicht er jene Tausende empfangen, die hierherfahren, um sein Andenken zu ehren. Bislang werden sie nur von hässlichen Kiosken oder einem Bierausschank begrüßt …

Der Park müsse ebenfalls in Ordnung gebracht werden: „Die Teiche versumpfen und sind mit Schlick bedeckt, riesige Baumstämme sind von Borkenkäfern zerfressen“, empörte sich 1935 ein Journalist der Zeitung *Die sozialistische Vorstadt* (Socialističeskij prigorod).[49] Einige der Brücken seien zerstört und es mangele im Park an Bänken. „Sogar eine solch alltägliche Angelegenheit wie

[47] „Наш город должен стать городом-садом. Цветы должны быть всюду: в садах, на балконах, у окон, в комнатах. Не должно быть ни одного сада без цветов.“ (Lagovskij [gorodskoj sadovod], „Cvetočnoe oformlenie goroda“, in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 maja 1939, Nr. 57, 4).

[48] Lev N. Kogan, „Imja Puškina objazyvaet“, in: *Bol'ševistskoe slovo*, 5 marta 1938, Nr. 1, 3.

[49] „Пруды заболачиваются, покрываются тиной, огромные стволы повреждены короедами.“ (M. Michajlov, „Detskoe Selo“, in: *Socialističeskij prigorod*, 30 marta 1935, Nr. 73, 3).

die Einrichtung einer Bedürfnisanstalt hängt immer noch völlig in der Luft.'"[50] Man kritisierte in der ersten Hälfte der 30er Jahre deshalb häufig – und auch hier – den Direktor der Schloss-Museen und Parks von Detskoe Selo, N. P. Sergeev[51], der für das Chaos bei der Instandhaltung verantwortlich gemacht und als „frenetischer Kombinator" („неистовый комбинатор") bezeichnet wurde. Der Autor eines weiteren, im frühsowjetischen Geist verfassten, vernichtenden Artikels schreibt: „Die Empfangshalle des Katharinenpalasts wurde in ein kunstfeindliches Panoptikum verwandelt, in dem Diagramme, kubistische Schilder und Schaufiguren nebeneinander leben, was der künstlerischen und sozialen Idee des Palastes widerspricht […]."[52]

N. P. Sergeev war übrigens jener Direktor, der den Vandalismus im Park zu bekämpfen suchte, was offenbar alles andere als einfach war. Die Anwohner holzten die gepflanzten Bäume ab. Zu Frühjahrsbeginn 1934 waren acht Gerichtsverfahren wegen „Abholzung von Bäumen" („порубка деревьев") eröffnet worden.[53] Im Herbst desselben Jahres „versuchte eine Gruppe von Vandalen … die Puškin-Statue vom Sockel zu entfernen."[54] Im Museum kam es außerdem häufig zu Diebstählen. Die amtliche Liste der fehlenden Gegenstände von 1937 klingt wie die Beute eines Kleptomanen: „Ein Amethyst-Ei, eine Schatulle mit Froschmalereien, ein Federwischer, ein Miniaturfoto, ein Trinkgläschen aus Kristallglas, ein kleiner Becher aus Metall."[55]

Man kann also sicher sein, dass K. Vaginov, als er im Roman *Bambocciade* (Bambočada; 1931) den rauen Alltag im Kur- und Erholungsgebiet von Detskoe Selo beschrieb, nicht zu dick aufgetragen hat. Die Graffiti an den Wänden des „Vergnügungspavillons" („увеселительный павильон"), die den Protagonisten

[50] „Даже такой бытовой вопрос, как постройка уборной, и он все еще ‚витает в облаках.'" (A. Janvarskij, „Leto ne ždet. Park dolžen byt' gotov k vstreče trudjaščichsja", in: *Socialističeskij prigorod*, 30 marta 1934, Nr. 35, 4).

[51] N. P. Sergeev (Lebensdaten unbekannt); sowjetischer Parteifunktionär; Inhaber leitender Posten in den Leningrader Institutionen; Leiter der Schloss-Museen und Parks in Detskoe Selo zu Beginn der 1930er Jahre. Sein Name wird oft in den Publikationen der Zeitung *Socialističeskij prigorod* (Mitte der 30er Jahre) erwähnt, die sich den Schlössern und Parks in Detskoe Selo widmen.

[52] „вводная комната в екатерининский дворец превратилась в антихудожественный паноптикум, где уживаются одновременно диаграммы, кубистические панно и театрально-декоративная группа, противоречащая художественному и социальному смыслу дворца […]." (M. Šovman, „Direkcija uvlekaetsja kurovodstvom", in: *Socialističeskij prigorod*, 22 sentjabrja 1934, Nr. 97, 4).

[53] Sergeev [direktor Detskosel'skich parkov], „Kak my gotovimsja k letu", in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4.

[54] „группа хулиганов пыталась унести с постамента … Александра Сергеевича Пушкина" (Šovman, „Direkcija uvlekaetsja kurovodstvom", 4).

[55] „яйцо аметистовое, коробочка миниатюрная с изображением лягушки, перочистка, миниатюрная фотография, бокальчик хрустальный, металлический стаканчик" („Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 40).

Abb. 7: Besucher des Restaurants, das in der *Cameron-Galerie* eröffnet wurde. Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1936, Nr. 154, 2.

aus Vaginovs Roman, Evgenij, so beeindruckt haben, waren in diesen Jahren nichts Seltenes. Besonders anschauliche Beispiele sind: „Vater und Sohn besuchten in ihrer Freizeit dieses wundervolle Eckchen“, „Taburetkin weigert sich fortan zu sprechen. 12.V.1929“, „Aleksandr Petrov wartete hier, 01.01.1930“.[56]

Die größten Sorgen bereiteten damals die Restaurants in Detskoe Selo, die in der *Cameron-Galerie* (Kameronova galereja), im *Alexanderpalast* (Aleksandrovskij dvorec) und in den Pavillons eröffnet worden waren (Abb. 7). Die Museumsverwaltung kämpfte dafür, diese Räumlichkeiten für Ausstellungen oder als Bibliotheksräume nutzen zu können, doch bis zum Beginn des Krieges konnte keine Lösung gefunden werden: „In der Molkerei darf den Regeln nach ausschließlich mit Milchprodukten gehandelt werden. Stattdessen wird hier ausschließlich mit hochprozentigen Getränken gehandelt.“[57] Die Presse berichtete über die Preise, die denen des teuren Restaurants *Astorija* in der Leningrader

[56] „Отец с сыном во время своего отдыха посетили этот чудесный уголок“; „Табуреткин дальше отказался говорить. 12.V.29“; „Здесь прождал Петров Александр. 1/1–30 г.“ (Vaginov, *Kozlinaja pesn’*, 357, 359).

[57] „В Ферме должны были торговать исключительно молочными продуктами. Вместо этого трест столовых торгует здесь исключительно спиртными напитками.“ („Obrazcovo organizovat’ letnij otdych trudjaščichsja. Na soveščanii v redakcii“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 24 ijunja 1939, Nr. 74, 3).

Innenstadt in nichts nachstünden, allerdings seien diese Restaurants nicht von guter Qualität.[58] Der Schriftsteller Michail Alekseevič Kuzmin (1875–1936) vermerkt 1934 in seinem Tagebuch ebenfalls, dass das Essen in der *Cameron-Galerie* „ziemlich teuer und nicht lecker"[59] sei. Der aussagekräftigste Beweis dafür, dass in diesen Läden schlecht gekocht wurde, bietet jedoch das Material eines Arbeiterkorrespondenten (рабкор) in der örtlichen Zeitung: „Der Leiter der Kantine, Genosse Bul'on, […] wurde aufgrund der schlechten Qualität der Speisen bei gleichzeitig übermäßig vorhandenen Produkten, fehlender Kenntnisse der gastronomischen Grundregeln und aufgrund nicht vorhandener Führungskompetenz entlassen."[60]

Ein anderer Stein des Anstoßes waren die Gemeinschaftswohnungen in den Palästen und Gartenpavillons (Abb. 8). In der *Cameron-Galerie* lebten im Jahr 1934 rund hundert und im ehemaligen Lyzeum rund tausend Personen. Ebenfalls bewohnt waren der *Zubov-Flügel* (Zubovskij fligel'), der *Kirchenflügel* (Cerkovnyj fligel') und der *Chinesische Palast* (Kitajskij dvorec).[61] In einigen dieser Gemeinschaftswohnungen lebten sogar 20–30 Personen.[62] Die folgenden Auszüge aus Zeitungsartikeln vermitteln eine recht umfassende Vorstellung von den dort herrschenden Zuständen:

В б[ывшем] Церковном флигеле […] уборные без воды, во флигеле – зловоние. Раковина в квартире 6 загрязнена. Кухонным очагом почти не пользуются. Употребляются примуса, что совершенно недопустимо, т. к. кв. 6 и 7 непосредственно примыкают к музейным помещениям дворца.

В Зубовском флигеле […] развешивают и стирают белье. Жилые помещения Зубовского флигеля непосредственно соприкасаются с Купольным залом и Китайским залом и являются причиной появления сырости и порчи китайских лаковых панно.

В Камероновой галерее, в нижнем этаже, занятом жильцами, в наиболее антисанитарном состоянии находится коридор, не имеющий освещения. При входе в коридор мозаичный пол от колки дров разрушен. Отсутствуют стекла в дверях. Во многих местах вместо стекол – тряпки, фанера. Жильцы на подстриженных кустарниках развешивают белье. Из окон на кустарник выбрасываются мусор, помои. Стирка белья приводит к сырости в помещениях дворца. Кроме того, чрезвычайная

[58] Beljaeva [zamestitel' direktora Detskosel'skich parkov], „Kak my gotovimsja k letu", in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4.

[59] „дороговато и не очень вкусно" (Michail A. Kuzmin, *Dnevnik 1934 goda*, hg. v. Gleb A. Morev, Sankt-Peterburg 2011, 37).

[60] „директор кафе-столовой т. Бульон […] снят с работы за низкое качество продукции при завышенном сырьевом наборе, за незнание основных правил кулинарии и за отсутствие руководства производством" („Bachvaly iz tresta stolovych", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 aprelja 1938, Nr. 17, 4).

[61] Sergeev, „Kak my gotovimsja k letu", 4; Aleksandrov, „Vyselit' postoronnich žil'cov iz dvorcov-muzeev", in *Socialističeskij prigorod*, 15 maja 1934, Nr. 49, 3.

[62] I. Alekseev, „Chuliganstvujuščie obitateli dvorca", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 4.

Смотр дворцов и парков

Камеронова галлерея построена архитектором шотландцем Камероном, приглашенным Екатериной II в 1779 году. Как галлерея, так и соединяющиеся с ней агатовые комнаты (холодная баня) построены Екатериной II, пожелавшей иметь интимный уголок рядом с официальными помещениями. Камероном оригинально разрешена задача легкой колонкады с широко расставленными колоннами на массивном основании.

Сегодняшнее состояние галлереи заставляет нас бить тревогу. Галлерея населена посторонними жильцами, которые ее разрушают.

Необходимо принять срочные меры ремонта и реставрации.

На снимках: в центре — колонны Камероновой галлереи, которые будут реставрироваться; слева и справа — комнаты галлереи, занятые посторонними жильцами, не имеющими отношения к музею. Живут в этих комнатах счетовод трешьего хлебозавода ГРУСОВ и зав. магазином ЛСПО — КОЗЛЯНОВ

Abb. 8: Zimmer in einer der Kommunalwohnungen, die in der *Cameron-Galerie* eingerichtet wurden.
Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1934, Nr. 35, 4.

скученность проживающих в Камероновой галерее создает пожарную опасность. Разрушается посторонними жильцами и помещение Китайского дворца.[63]

Im ehemaligen *Kirchenflügel* […] haben die Toiletten kein Wasser, und der Gestank im Flügel ist bestialisch. Das Waschbecken im Wohnbereich 6 ist verdreckt, der Herd wird praktisch nicht genutzt. Stattdessen werden Petroleumkocher genutzt, die gar nicht zulässig sind, da die Wohnbereiche 6 und 7 direkt an den Museumsbereich des Palastes angrenzen.

Im *Zubov-Flügel* […] wird Wäsche gewaschen und aufgehängt. Die Wohnräume des *Zubov-Flügels* grenzen direkt an den *Kuppelsaal* und den *Chinesischen Saal*, was der Grund für die dortige Feuchtigkeit und den großen Schaden an den chinesischen Lackmalereien ist.

In der bewohnten unteren Etage der *Cameron-Galerie* befindet sich ein unbeleuchteter Korridor in besonders schlimmem Zustand. Der Mosaikboden am Eingang zum Korridor war durch regelmäßiges Holzhacken zerstört worden. Die Türfenster haben kein Glas mehr. Vielerorts werden anstelle von Glas Putzlappen oder Sperrholzplatten verwendet. Die Bewohner hängen ihre Wäsche an gestutzten Büschen auf. Müll und Abwasser werden aus den Fenstern auf die Büsche ausgeschüttet. Die Kleiderwäsche führt in den Räumlich-

[63] Aleksandrov, „Vyselit’ postoronnich žil’cov iz dvorcov-muzeev“, 3.

keiten des Palastes zu Feuchtigkeit. Überdies steigt die Brandgefahr durch die extreme Dichte an Bewohnern in der *Cameron-Galerie*. So werden auch die Räumlichkeiten des *Chinesischen Palastes* durch illegale Bewohner zerstört.

Mitte der 1930er Jahre begann man zu überlegen, wie diese Räumlichkeiten dem Museumskomplex der Stadt Detskoe Selo zurückgegeben werden können. Am 1. Januar 1934 wurde vom *Allrussischen Zentralen Exekutivkomitee* (Vserossijskij Central'nyj Ispolnitel'nyj Komitet, VCIK) eine Umsiedlung der „illegalen Bewohner aus den Palästen bzw. den Museen" angeordnet.[64] Beamte und die Presse machten sich an die Umsetzung. Im Jahr 1935 „gründete der Stadtrat von Detskoe Selo einen Ausschuss zur Räumung des von Privatpersonen bewohnten *Puškin-Lyzeums*".[65] Tatsächlich gelöst wurde dieses Problem jedoch erst nach dem Krieg, denn Ende der 1930er Jahre war das Lyzeum nach wie vor eine Gemeinschaftswohnung, die von einem Journalisten der Zeitung *Bol'ševistskoe slovo* (Bolschewistisches Wort) folgendermaßen beschrieben wurde:

В нижнем этаже на одной из дверей красуется плакат с надписью „Корь". Поднимаемся на четвертый этаж, где была комната поэта. В широком длинном коридоре обнаруживаем два чулана из свежего теса. На их дверцах надписи: „для мужчин", „для женщин".[66]

In der unteren Etage prangt an einer der Türen ein Plakat mit der Aufschrift ‚Masern'. Steigen wir zur vierten Etage hinauf, in der sich das Zimmer des Dichters befand. Im langen und breiten Korridor sind zwei Verschläge aus neu gesägten Brettern zu sehen. An ihren Türen sind zwei Schilder angebracht: „Für Herren" und „Für Damen".

Besonders wissbegierige Touristen wollten unbedingt das Zimmer 15 sehen, in dem nach der Überlieferung Puškin als Schüler des Lyzeums gelebt haben soll. Gewöhnlich schlossen solche Geschichten mit folgender Anekdote:

Расспросив предварительно экскурсовода [...], экскурсанты находят комнату поэта. Робкий стук в дверь ... Несколько мгновений и снова стук.
– Скажите, это комната Пушкина? Позвольте нам взглянуть ...
[...] Из-за двери раздается недовольный голос, осыпающий экскурсантов бранью.[67]

Nachdem die Exkursionsteilnehmer den Museumsführer mit Fragen gelöchert haben [...], finden sie endlich das Zimmer des Dichters ... Ein zaghaftes Klopfen an der Tür, Stille, nach einigen Augenblicken erneutes Klopfen.
„Verzeihung, ist das Puškins Zimmer? Dürften wir einen kurzen Blick hineinwerfen? ..."

[64] „посторонних жильцов из дворцов-музеев" (Ovsejčuk [predsedatel' mestkoma upravlenija dvorcov i parkov Lensoveta], „Kak my gotovimsja k letu", in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4).

[65] „Детскосельский горсовет создал комиссию для освобождения Пушкинского лицея от частных жильцов." („Zdanie liceja pod školu", in: *Socialističeskij prigorod*, 16 ijulja 1935, Nr. 161, 4).

[66] Personal'nye pensionery Perelešin, Ošakina, Pjatnickaja, „Gorodu nužen muzej Puškina", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 30 dekabrja 1939, Nr. 154, 3.

[67] Al. Krylov, „O ‚žilfonde' i uvaženii k Puškinskim pamjatnikam", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 6 aprelja 1938, Nr. 15, 1.

[…] Da ertönt hinter der Tür eine unzufriedene Stimme und beschimpft die Exkursionsteilnehmer wüst.

8. Neuer *dosug*?

Es soll aber nicht der Eindruck entstehen, dass der Alltag der Menschen in Detskoe Selo und Puškin nur schlecht war. Die Schrecken der Gemeinschaftswohnungen waren nur ein Aspekt im Alltag der ersten Fünfjahrespläne. Die 1930er Jahre waren zugleich die Zeit eines zuvor nie dagewesenen kollektiven Enthusiasmus und eines gewaltigen Experiments mit dem Ziel, eine neue Gesellschaft aufzubauen. Die *Parks der Kultur und Erholung* waren Schauplätze einer neuen sozialistischen Realität, die noch im Werden begriffen war. In jenen Parks gaben sich die Besucher der Allwissenheit der kommunistischen Ideologie hin. Dort wurden ihnen die Grundlagen des sozialistischen Zusammenlebens nähergebracht, dort wurden sie über die aktuelle politische Lage informiert und auch in Sportprogramme und verschiedene Arten des kulturellen *dosug* (культурный досуг) eingebunden.

Eine der wichtigsten Veranstaltungsformen in den Parks und Gärten von Detskoe Selo – wie auch in den Gärten von Moskau, Leningrad und Petergof – waren die ‚Volksspaziergänge‘ (народные гуляния), die an den neuen sowjetischen Festtagen stattfanden und mit denen pompös gefeiert wurde, wie z. B. am 6. Juli, dem „Tag der Verfassung“. Die Zeitung *Socialističeskij prigorod* kündigte dieses Ereignis wie folgt an:

Будет проведен большой карнавал в костюмах народов, населяющих Советский Союз. На спортивном поле выступят студенты орденоносного института физкультуры им. Ленина. На детскосельских прудах будет организовано катание на лодках с оркестрами музыки. В парке будут организованы массовые игры, пение и танцы. В парке будут играть три оркестра музыки.[68]

Es wird ein großes Karnevalsfest mit den Kostümen aller Völker geben, die in der Sowjetunion leben. Auf dem Sportplatz werden Studenten aus dem mit Orden versehenen Lenin-Sportinstitut auftreten. Es werden Bootsfahrten mit Orchestermusik auf den Teichen von Detskoe Selo organisiert. Im Park werden Spiele für alle, Gesangs- und Tanzeinlagen angeboten. Es werden drei verschiedene Musikorchester spielen.

Unter den Volksfesten, die in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre in der Stadt Puškin stattfanden, lassen sich z. B. folgende nennen: „Volksfest zur Feier des Darlehens zur Stärkung der Verteidigung der Sowjetunion“ („Гулянье, посвященное Займу укрепления обороны СССР“), „Volksfest für Verteidigung und körperliche Ertüchtigung“ („Оборонно-физкультурное гуляние“), „Bezirksfest und -Kundgebung zum Wahlgesetz des Sozialistischen Staats“ („Районный

[68] „Prazdnik v Detskom“, in: *Socialističeskij prigorod*, 6 ijulja 1935, Nr. 153, 4.

Домохозяйки 32-го избирательного участка недавно провели трехкилометровый поход в противогазах. На снимке: домохозяйки готовятся в поход. Впереди инструктор тов. Спиро. (Фото А. Матвеева).

Abb. 9: Drei-Kilometer-Marsch von Hausfrauen in Gasmasken (Foto aus der Zeitung *Bol'ševistskoe slovo*).
Quelle: *Bol'ševistskoe slovo*, 1938, Nr. 37, 4.

митинг-гуляние, посвященный Избирательному закону Социалистического Государства").[69] Solche Veranstaltungen konnten auch Kundgebungen, Geländeläufe, Fechten und Turnen umfassen.[70] Mitte der 1930er Jahre folgten Übungen zur Verteidigung der Zivilbevölkerung (Abb. 9). 1938 wurde am

8 марта в ознаменование Международного коммунистического женского дня Райкомом ВЛКСМ и Райсоветом Осоавиахима [Общество содействия обороне, авиационному и химическому строительству] был проведен пеший поход женщин в противогазах на дистанцию 3 км.[71]

[69] „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 26a.

[70] „Bol'šoe guljanie", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 14 maja 1938, Nr. 29, 4.

[71] Nazarov, „Pochod ženščin v protivogazach", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 21 marta 1938, Nr. 8, 3. Dieser Aufmarsch zählte mehr als 300 Teilnehmer.

8. März, aus Anlass des *Internationalen kommunistischen Tags der Frauen*, vom Bezirkskomitee des Komsomol und dem Bezirksrat des *Osoaviachim*[72] ein 3 km langer Frauenmarsch in Atemmasken durchgeführt.

Die wohl größte Massenveranstaltung der Vorkriegszeit war ein Reenactment der Kampfhandlungen gegen die Truppen von dem weißen General Judenič[73], die 1919 im Viertel des Bahnhofs Aleksandrovskaja stattgefunden hatten. Das Reenactment, an dem 30.000 Besucher teilnahmen, wurde im Juni 1939 im *Babolovskij-Park* durchgeführt. Der Park wurde von Losungen und Flaggen geschmückt; auf Schautafeln wurden die Errungenschaften der *Osoaviachim* präsentiert, und Instrukteure erzählten den Besuchern von der Verteidigung Petrograds. Ein Journalist der *Puškinskaja gazeta* beschreibt diese historische Inszenierung folgendermaßen:

В полдень началась инсценировка „боя“. Баболовский парк превратился в „город“, осаждаемый „противником“. Разведка донесла, что „противник“, находящийся на Пулковских высотах, пошел в наступление. В „городе“ вводится угрожаемое положение. Слышится гул приближающихся самолетов. Раздаются пронзительные звуки сирен.

Воздушная тревога! Еще несколько секунд – и все люди в противогазах. Они быстро скрываются под деревьями, маскируются. Но вот показались самолеты. Бреющим полетом они проносятся над „городом“. Сразу в нескольких местах раздаются оглушительные взрывы. Семь дегазационных, пять пожарных и три восстановительных команды быстро локализуют „пожары“. […] Бойцы медико-санитарной службы выносят „раненых“ из „очага поражения“, оказывая им первую помощь. „Пострадавших“ от „иприта“ отправляют на обмывочный пункт. […] Часть наземных сил „противника“ […] появилась на одной из опушек парка. […] Осоавиахимовские части устроили дымовую завесу, подпустили „противника“ на близкое расстояние, а затем забросали его гранатами и мощным штыковым ударом опрокинули „врага“. После того, как атака была отражена, был организован митинг, плавно перешедший в парад и танцы, затянувшиеся до полуночи.[74]

Am Mittag begann die Inszenierung des „Kampfes“. Der Babolovskij-Park verwandelte sich in eine von „Feinden“ belagerte „Stadt“. Der Geheimdienst teilte mit, dass der „Feind“, der sich in den Pulkovo-Höhen aufhielt, nun zum Angriff übergehe. In der „Stadt“ wird der Notstand ausgerufen, das Dröhnen der herannahenden Flugzeuge ist zu hören. Es ertönt das durchdringende Heulen der Sirenen.

---

[72] *Osoaviachim*: Gesellschaft zur Förderung der Verteidigung, des Flugwesens und der Chemie; 1927 in der UdSSR gegründet, existierte bis 1948. Als gesellschaftspolitische Organisation kontrollierte sie die Sphäre der Rüstungsindustrie und bereitete die Bevölkerung auf das Kriegsrecht vor. Ende der 1940er – Anfang der 1950er Jahre wurde das *Osoaviachim* in die *Freiwillige Gesellschaft zur Förderung der Verteidigung, des Flugwesens und der Flotte* (Dobrovol'noe obščestvo sodejstvija armii, aviacii i flotu, kurz: DOSAAF) überführt.

[73] Nikolaj Nikolaevič Judenič (1862–1933); General der russischen Armee. Judenič nahm am Ersten Weltkrieg teil und leitete während des Bürgerkriegs eine Armee, die gegen die Bolschewiken im Nordwesten Russlands, insbesondere bei Petrograd, kämpfte.

[74] „Na meste istoričeskich boev. Dom oborony v Carskosel'skom parke“, in: *Bol'ševistskoe slovo*, 18 ijunja 1939, Nr. 72, 4.

Luftalarm! Nur wenige Sekunden und alle Menschen tragen Gasmasken. Eilig verstecken sie sich hinter Bäumen und tarnen sich. Und nun erscheinen die Flugzeuge, im Tiefflug fegen sie über die „Stadt". Sogleich ertönen mancherorts ohrenbetäubende Explosionen. Schnell spüren sieben Einheiten für Ausgasung, fünf Feuerwehreinheiten und drei Wiederaufbaueinheiten die „Brände" auf. […] Die Kämpfer des medizinischen Rettungsdienstes tragen die „Verletzten" aus dem „Brandherd" heraus und leisten erste Hilfe. Diejenigen, die durch „Senfgas" „Verletzungen" erlitten, werden zur Waschstelle gebracht. […] Ein Teil der Bodentruppen des „Feindes" […] tauchte am Rand des Parks auf. […] Die Aktivisten des *Osoaviachim* erzeugten einen Nebelschleier, ließen den „Feind" auf nahe Distanz an sich herankommen, bewarfen ihn anschließend mit Granaten und schlugen mit gewaltigen Bajonetthieben zurück. Nachdem der Angriff abgewehrt worden war, fand eine Kundgebung statt, die nahtlos in eine Parade und einen Tanzabend bis Mitternacht überging.

Neben den Massenveranstaltungen im Park von Detskoe Selo wurden Sport- und Kulturprogramme zur Erholung (программа спортивного и культурного отдыха) organisiert. Hierbei konnte man das GTO-Abzeichen machen, Picknicks organisieren, baden, Vorträge und Ausstellungen besuchen, Bücher aus der örtlichen Bücherei lesen oder sich an einen ruhigen Ort zurückziehen. In der zweiten Hälfte der 30er Jahre wurde der für den *dosug* vorgesehene Teil (досуговое пространство) des Gartens in Sektoren unterteilt. Im Sommer 1938 wurden eine „Sportanlage mit einem Basketball- und sechs Volleyballplätzen, einer Turnabteilung und einem Fußballfeld" sowie eine Bootsanlegestelle und „Beratungsstellen für Fragen der aktuellen Politik" eröffnet.[75] Im „Sektor für kulturelle Erholung" („база культурного отдыха") konnten beim *Parnass*, einem künstlich angelegten Berg im *Alexanderpark*, Hängematten, Liegestühle, kleine Teppiche, Billardtische, Schach- und Damespiele, Volleybälle, Sportgranaten für den Weitwurf, Petroleumkocher, Pfannen und Samoware, Plattenspieler und Schallplatten, Gitarren und Balalaikas ausgeliehen werden.[76]

Für Picknicks war im *Alexanderpark* eine spezielle „Zone" in der Nähe der *Drachenbrücke* (Drakonov mostik) vorgesehen.[77] In einem anderen Teil des Parks, dem sogenannten *Eigenständigen Garten* (Sobstvennyj sadik), wurde ein Springbrunnen, der seit 1917 kein Wasser mehr gespendet hatte, wieder in Betrieb genommen sowie ein „Sektor zum Ausruhen" („сектор тихого отдыха") gebaut.[78]

Am Vorabend des Krieges sollte eine Zweigstelle der *Leningrader Öffentlichen Bibliothek* (Leningradskaja Publičnaja biblioteka) in der *Cameron-Galerie* oder

[75] „физкультурная база с баскетбольной и шестью волейбольными площадками, гимнастическим городком, футбольным полем"; „консультационные пункты по вопросам текущей политики" („Delo česti rabotnikov muzeev", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 21 marta 1938, Nr. 8, 2).

[76] „Baza kul'turnogo otdycha", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 6 ijunja 1938, Nr. 38, 4.

[77] A. Gal'skij, „Letom v parkach", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 18 aprelja 1939, Nr. 48, 4.

[78] „Novoe v Detskosel'skom parke", in: *Socialističeskij prigorod*, 8 ijulja 1935, Nr. 154, 4.

Abb. 10: Das Lebensmittelgeschäft *Gastronom* war für die Bewohner von Detskoe Selo und Leningrad ein Novum. Es wurde im *Grotten-Pavillon* am Ufer des Großen Sees im *Katharinenpark* untergebracht. Die Abbildung zeigt das Interieur des *Gastronom*. Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1935, Nr. 170, 4.

im *Chinesischen Palast* eröffnet werden.[79] Nach und nach wichen auch die Restaurants und Imbissstände aus den Gartenhäusern. Anstelle des Bierausschanks wurde 1935 im *Türkischen Pavillon* (Tureckij pavil'on) ein Dame- und Schachklub eröffnet. Der *Gastronom*, das Lebensmittelgeschäft, das zur selben Zeit im *Grotten-Pavillon* (Grot) eröffnet wurde, entwickelte sich Ende der 1930er Jahre zu einem der beliebtesten Orte von Detskoe Selo (Abb. 10–11).

Zu den beliebtesten Freizeitaktivitäten der damaligen Zeit gehörte das Fallschirmspringen. Dazu wurde das Arsenalgebäude im *Alexanderpark* als Sprungturm verwendet (Abb. 12).

[79] „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.“, in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 4, L. 12a.

Abb. 11: In einer Werbung des Freizeit-/*dosug*-Programms in Detskoe Selo wird der Gartenpavillon *Gastronom* als eigener Punkt aufgeführt. Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1936, Nr. 136, 4.

Wie dem Jahresbericht der Schloss- und Parkverwaltung zu entnehmen ist, konnten sich die Besucher und Besucherinnen im Jahr 1937 verschiedener Attraktionen wie Trapezkunst („летающие люди" – „Fliegende Menschen" und „воздушная дорога" – „Luftweg") erfreuen, außerdem wurden „Filme im Freien" („фильмы на воздухе") gezeigt.[80] Im Konzertsaal fanden regelmäßig „Vorträge zu Literatur, Musik und zur aktuellen Politik" statt.[81] Einige dieser Vorträge ähnelten ideologischen Einweisungen, wie beispielsweise der Vortrag zum Thema „Ausländische Geheimdienste, Spionage und Sabotage im Dienst des Imperialismus", der rund 800 Besucher zählte.[82]

Die Ausstellungen waren ebenfalls ein Spiegel der damaligen Zeit. Dies zeigen bereits Titel wie *Die Verteidigung des Roten Petrograds* (Oborona Krasnogo Petrograda) im *Alexanderpalast*,[83] *Wenn morgen Krieg wäre* (Esli zavtra vojna) im *Haus der Verteidigung* (Dom oborony),[84] *Leningrad gegen Ende des*

[80] „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 4–4a.

[81] „лекции по вопросам литературы, музыки, текущей политики" („Novoe v Detskosel'skom parke", 4).

[82] „Иностранная разведка, шпионаж и диверсия на службе империализма" („Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 27).

[83] „Oborona Krasnogo Petrograda", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 ijunja 1939, Nr. 70, 4.

[84] Gal'skij, „Letom v parkach", 4.

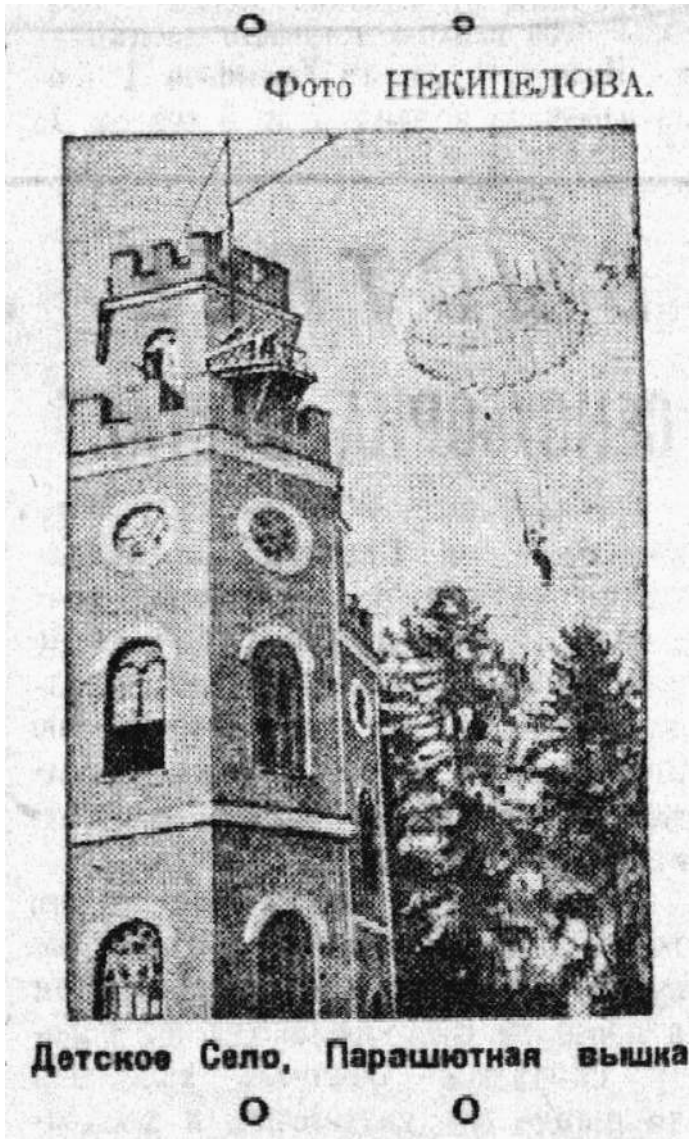


Abb. 12: Das Gebäude des Arsenals im *Katharinenpark*, das als Sprungturm fürs Fallschirmspringen genutzt wurde. Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1935, Nr. 171, 4.

zweiten Fünfjahresplans (Leningrad k koncu vtoroj pjatiletki) im *Katharinenpalast* (Ekaterininskij dvorec).[85] Anlässlich seiner Jubiläumsfeier wurde 1937 auch eine Ausstellung über Aleksandr Puškin in Detskoe Selo eröffnet. Auch die Dauerausstellung im *Katharinenpalast* wurde durch neue Themen ergänzt, darunter zu „Arbeit und Alltag der Zwangsbauarbeiter“ („труд и быт подне-

[85] Janvarskij, „Leto ne ždet“, 4.

вольных строителей“) in Carskoe Selo.[86] Dieses Thema beschäftigte Ende der 1930er Jahre viele wissenschaftliche Mitarbeiter des Museums.[87]

Beim massenkulturellen Programm, das im *Park der Kultur und Erholung* der Stadt Puškin angeboten wurde, gab es Schwierigkeiten mit der Besetzung des Unterhalters bzw. Animateurs[88], des sog. *zatejnik*. Im Tätigkeitsbericht des Museums aus dem Jahr 1937 findet sich folgende, etwas absurd klingende Passage:

Присланный в начале сезона УДПЛ [Управлением ленинградскими и пригородными дворцами и парками Ленинградского горсовета] затейник Метелкин, по распоряжению того же УДПЛ, был отстранен от работы, как не имеющий квалификации. Присланный вместо этого затейник Исурина была нами отстранена от работы, как не соответствующая своему назначению, и только затейник Мамонтов, работающий у нас с 5 августа, несколько более соответствовал своей работе.[89]

Der zu Saisonbeginn von der *Zentralen Leningrader Park- und Museumsverwaltung UDPL* bestellte Verantwortliche für das Unterhaltungsprogramm [Animateur] Metelkin wurde von ebendieser aufgrund nicht vorhandener Qualifikation entlassen. Die daraufhin eingestellte zweite Animateurin Isurina wurde wiederum von uns entlassen, da sie ihrem Amt nicht gerecht wurde; allein der Animateur Mamontov, der nun seit dem 5. August bei uns arbeitet, entsprach den Anforderungen der Arbeit etwas besser.

In Detskoe Selo gab es auch viele Sanatorien für Kinder. Gerade dort wurde zur Zeit des Spanischen Bürgerkriegs ein Waisenhaus für Kinder aus Spanien gegründet[90]; im Park neben dem *Chinesischen Palast* wurde ein Spielplatz gebaut (Abb. 13, 14). Michail Kuzmin schrieb nicht ohne Sarkasmus über diese ‚Stadt der glücklichen Kindheit' (‚город счастливого детства'):

Я сидел на берегу пруда. На другом берегу проходила … да, процессия, иначе как этим торжественным словом нельзя назвать то, что я увидел. Попарно шли почти голые, стройные отроки лет шестнадцати и девушки лет 18<-ти> с высокими коленками в коротких белых одеждах. Шли быстро и стройно […]. Вблизи оказался Дет<ский> дом. Мальчики лет по 6 в трусах с кретиническими и преступными лицами, девочки лет по 9–10.[91]

---

[86] „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 4, L. 19.

[87] „Upravlenie kul'turno-prosvetitel'nymi predprijatijami ispolkoma Leningradskogo gorodskogo soveta deputatov trudjaščichsja. Leningrad. 1938–1944", in: *CGALI*, F. 276, Op. 1, D. 37, L. 11.

[88] Zur Figur des ‚massovik-zatejnik' siehe auch den Beitrag von Il'ja Dokučaev im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[89] „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 33.

[90] N. Markov, „My iz Asturii", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 2; V. Klasson, „Buduščee prinadležit im", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 4.

[91] Kuzmin, *Dnevnik 1934 goda*, 64.

Abb. 13: Szene aus dem Alltagsleben einer Ferienkolonie für Kinder (детский городок) im *Katharinenpark* in Detskoe Selo.
Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1935, Nr. 150, 1.

Ich saß am Ufer des Teichs. Am anderen Ufer zog … ja, eine Prozession vorbei, anders, als mit diesem feierlichen Wort lässt sich das, was ich gesehen habe, gar nicht beschreiben. Sie marschierten paarweise, fast nackt, schlanke Knaben um die 16 und junge Frauen um die 18 Jahre alt, in kurzer, weißer Kleidung, die die Knie länger machte. Sie marschierten zügig und dynamisch […]. In direkter Nähe war ein Kinderheim. Die Jungen waren etwa sechs Jahre alt und trugen Unterhosen, mit schwachsinnigen und verbrecherischen Visagen, die Mädchen waren etwa 9–10 Jahre alt.

Die Geschichte der Verwandlung von Carskoe Selo in eine „Gartenstadt“ ist auch die Geschichte von Auseinandersetzungen: über Projekte zur städtebaulichen Entwicklung, über das alltägliche Leben in Detskoe Selo und die Neuerungen, welchen die Stadt und der Park während der ersten Fünfjahrespläne ausgesetzt waren. Vor dem Hintergrund dieser Widersprüche und dieser in alle Richtungen divergierenden Prozesse bildete sich eine neue Form der Parkkultur heraus. Anstatt eine utopische Gartenanlage nach den Vorstellungen von Ebenezer Howard zu werden, entwickelte sich Detskoe Selo zu einem Kur- und Genesungsort

Abb. 14: Eisskulptur vor dem Eingang zur Schlittschuhbahn im *Katharinenpark* in Detskoe Selo.
Quelle: *Socialističeskij prigorod*, 1936, Nr. 33, 4.

(здравница) mit Sportanlagen und Sektoren, die einen kultivierten *dosug* fördern sollten. Der Zweite Weltkrieg zerstörte dieses Leben, das geprägt war sowohl von gemeinschaftlicher Verrohung als auch vom kollektiven Enthusiasmus und dem Glauben an unerfüllbare Träume.

Die Restauration nach dem Krieg brachte viele Veränderungen in der ehemaligen Zarenresidenz mit sich, die letzten Endes nicht in einen sowjetischen *Park der Kultur und Erholung* umgewandelt werden konnte. Erst in der Zeit des Wiederaufbaus von Puškin wurde auch jene Parkanlage von Carskoe Selo rekonstruiert, wie wir sie heute kennen.

Literaturverzeichnis

Aleksandrov, „Vyselit’ postoronnich žil’cov iz dvorcov-muzeev“, in *Socialističeskij prigorod*, 15 maja 1934, Nr. 49, 3.

Alekseev, I., „Chuliganstvujuščie obitateli dvorca“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 4.

Beljaev, Aleksandr R., „Park čudes“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 28 nojabrja 1938, Nr. 110, 2–3.

– „Vizit Puškina. Novogodnjaja fantazija“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 1 janvarja 1939, Nr. 1, 2–3.

Beljaeva [zamestitel’ direktora Detskosel’skich parkov], „Kak my gotovimsja k letu“, in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4.

Ben’jamin, Val’ter, *Moskovskij dnevnik*, hg. v. Michail K. Ryklin, Moskva 1997.

Benjamin, Walter, *Moskauer Tagebuch*, hg. v. Gary Smith, Frankfurt am Main 1980.

Bogdanov, Aleksandr A., *God raboty instituta perelivanija krovi. (1926–1927)*, Moskva 1927.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost’* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße‘ zwischen Ideologie und Praxis“ [im vorliegenden Band].

Dokučaev, Il’ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)“ [im vorliegenden Band].

Efremova, Elena N., „‚Zdes’ budet gorod-sad‘“: utopičeskij obraz goroda v zavodskoj gazete Uralmaša“, in: *Quaestio Rossica* 4 (2015), 57–82.

Filippov, I. R. [direktor Detskosel’skich dvorcov-muzeev i parkov], „Ogromnye, zamančivye perspektivy“, in: *Socialističeskij prigorod*, 1 janvarja 1936, Nr. 1, 2.

Gal’skij, A., „Letom v parkach“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 18 aprelja 1939, Nr. 48, 4.

Gejčenko, Semen S., „Pavil’on PVO v Petergofe. Mašinopis’ [1933]“, in: *Archiv Gosudarstvennogo Muzeja-Zapovednika „Petergof“*, R-284a.

Ginzburg, Lidija Ja., „Tetrad’ V. 10.06.1929–17.12.1930. [166a – 166]“, in: *Rukopisnyj otdel Rossijskoj nacional’noj biblioteki*, f. 1377.

Gor’kij, Maksim/Averbach, Leopol’d L./Firin, Semen G. (Hg.), *Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina. Istorija stroitel’stva*, Moskva 1934.

Howard, Ebenezer, *Garden Cities of To-Morrow*, London 1902.

Janvarskij, A., „Leto ne ždet. Park dolžen byt’ gotov k vstreče trudjaščichsja“, in: *Socialističeskij prigorod*, 30 marta 1934, Nr. 35, 4.

Kapustin [predsedatel’ Detskosel’skogo gorsoveta], „Materialy III rajonnogo s’’ezda sovetov“, in: *Socialističeskij prigorod*, 3 janvarja 1935, Nr. 3, 2.

Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)“ [im vorliegenden Band].

Klasson, V., „Buduščee prinadležit im“, in: *Bol’ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 4.

Kočuchova, Elena S./Rabinovič, Evgenij I., „Kul’turno-političeskij kombinat pod otkrytym nebom: central’nyj park 1930-ch VS klubnye sady 1920-ch. Slučaj Sverdlovska“, in: *Labirint* 2 (2015), 6–18.

Kogan, Lev N., „Imja Puškina objazyvaet", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 5 marta 1938, Nr. 1, 3.
Krylov, Al., „O ‚žilfonde' i uvaženii k Puškinskim pamjatnikam", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 6 aprelja 1938, Nr. 15, 1.
Kucher, Katarina, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012.
Kucher, Katharina, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007.
Kuzmin, Michail A., *Dnevnik 1934 goda*, hg. v. Gleb A. Morev, Sankt-Peterburg 2011.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
Laduchin/Pronin, „Čto dolžny dat' naši parki trudjaščimsja v ėtom godu", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 3 marta 1940, Nr. 25, 3.
Lagovskij [gorodskoj sadovod], „Cvetočnoe oformlenie goroda", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 maja 1939, Nr. 57, 4.
Majakovskij, Vladimir V., „Rasskaz Chrenova o Kuzneckstroe i ljudjach Kuznecka", in: Majakovskij, *Polnoe sobranie sočinenij v 13 t.*, t. 10: *1929–1930. Stichi detjam 1925–1929*, hg. v. Svetlana A. Kovalenko, Moskva 1958, 128–131.
Majakowski, Wladimir, „Erzählung vom Kusnezkstroi und den Leuten von Kusnezk", in: Majakowski, *Werke in 5 Bd.*, hg. v. Leonhard Kossuth, Bd. 1: *Gedichte*, übers. v. Hugo Huppert, Frankfurt am Main 1966, 358–361.
Malikova, Marija Ė., „NĖP kak opyt social'no-biologičeskoj gibridizacii", in: *Otečestvennye zapiski* 28,1 (2006), 175–192.
Markov, N., „My iz Asturii", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 4 aprelja 1938, Nr. 14, 2.
Melik-Pašaev, Nikolaj Š., „Čelovek buduščego", in: Ark. A-n/Ėrnest Ja. Kol'man (Hg.), *Žizn' i technika buduščego (Social'nye i naučno-techničeskie utopii). Sbornik statej*, Moskva/Leningrad 1928, 337–431.
Michajlov, M., „Detskoe Selo", in: *Socialističeskij prigorod*, 30 marta 1935, Nr. 73, 3.
[N. N.], „Bachvaly iz tresta stolovych", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 aprelja 1938, Nr. 17, 4.
– „Baza kul'turnogo otdycha", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 6 ijunja 1938, Nr. 38, 4.
– „Bol'šoe guljanie", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 14 maja 1938, Nr. 29, 4.
– „Delo česti rabotnikov muzeev", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 21 marta 1938, Nr. 8, 2.
– „Na meste istoričeskich boev. Dom oborony v Carskosel'skom parke", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 18 ijunja 1939, Nr. 72, 4.
– „Novoe v Detskosel'skom parke", in: *Socialističeskij prigorod*, 8 ijulja 1935, Nr. 154, 4.
– „Oborona Krasnogo Petrograda", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 12 ijunja 1939, Nr. 70, 4.
– „Obrazcovo organizovat' letnij otdych trudjaščichsja. Na soveščanii v redakcii", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 24 ijunja 1939, Nr. 74, 3.
– „Pereimenovanie parkov", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 2 aprelja 1938, Nr. 43, 4.
– „Prazdnik v Detskom", in: *Socialističeskij prigorod*, 6 ijulja 1935, Nr. 153, 4.
– „Zdanie liceja pod školu", in: *Socialističeskij prigorod*, 16 ijulja 1935, Nr. 161, 4.
Najman, Ėrik, „Diskurs, obraščennyj v plot'. A. Zamkov i voploščenie sovetskoj sub''ektivnosti", in: Chans Gjunter/Evgenij A. Dobrenko (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000, 625–638.
Nazarov, „Pochod ženščin v protivogazach", in: *Bol'ševistskoe slovo*, 21 marta 1938, Nr. 8, 3.
Oleša, Jurij K., „Reč' na 1 Vsesojuznom s''ezde sovetskich pisatelej", in: Oleša, *Izbrannoe*, Moskva 1935, 3–8.
Ovsejčuk [predsedatel' mestkoma upravlenija dvorcov i parkov Lensoveta], „Kak my gotovimsja k letu", in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4.

Paščinskaja, Irina O., *Petergofskie prazdniki XX veka: istoriko-kul'turologičeskij analiz*, Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata kul'turologii, Sankt-Peterburg 2013.
Pasternak, Boris L., „Stolet'e s lišnim – ne včera …“, in: *Novyj mir* 5 (1932), 67.
– *Vtoroe roždenie*, Moskva 1932.
Perelešin/Ošakina/Pjatnickaja [personal'nye pensionery], „Gorodu nužen muzej Puškina“, in: *Bol'ševistskoe slovo*, 30 dekabrja 1939, Nr. 154, 3.
Petergof i Oranienbaum. Spravočnik po dvorcam-muzejam i parkam, Leningrad 1935.
Razumovskaja, Aida G., „Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen“ [im vorliegenden Band].
Savickij, Stanislav A., „Agitprop“, in: *Treccani Enciclopedia delle Arte Contemporanea*, Rome 2021 (im Druck).
– „Geroi na čas“, in: *Delovoj Peterburg*, 17 ijunja 2013, 12;
– „Krasnyj Oktjabr' i lenivoe brjucho“, in: *Delovoj Peterburg*, 6 sentjabrja 2017, 11.
– „Svobodnoe vremja i trud v russkoj chudožestvennoj kul'ture XVIII–XXI vv.“, in: *Welt der Slaven* 63,1 (2018), 85–87.
Ščeglov, Jurij K., „Kommentarii k romanu ‚Zolotoj telenok'“, in: Il'ja Il'f/Evgenij Petrov, *Zolotoj telenok. Roman*, Moskva 1995, 329–605.
Selivanovskij, Aleksej P., „Poputčiki“, in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 9, Moskva 1935, 142–152, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le9/le9-1421.htm, abgerufen am 15.02.2021.
Sergeev [direktor Detskosel'skich parkov], „Kak my gotovimsja k letu“, in: *Socialističeskij prigorod*, 18 marta 1934, Nr. 31, 4.
Šklovskij, Viktor B., *Poiski optimizma*, Moskva 1931.
Šovman, M., „Direkcija uvlekaetsja kurovodstvom“, in: *Socialističeskij prigorod*, 22 sentjabrja 1934, Nr. 97, 4.
Spivak, Monika L., *Posmertnaja diagnostika genial'nosti. Ėduard Bagrickij, Andrej Belyj, Vladimir Majakovskij v kollekcii Instituta mozga (materialy iz archiva G. I. Poljakova)*, Moskva 2001.
Vaginov, Konstantin K., *Kozlinaja pesn'. Romany*, Moskva 1991.
Waginow, Konstantin, *Auf der Suche nach dem Gesang der Nachtigall. Roman*, übers. v. Ulrike Zemme, Frankfurt am Main 1993.
Zalkind, Aron B., „Psichologija čeloveka buduščego“, in: Ark. A-n/Ėrnest Ja. Kol'man (Hg.), *Žizn' i technika buduščego (Social'nye i naučno-techničeskie utopii). Sbornik statej*, Moskva/Leningrad 1928, 432–503.
Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren“ [im vorliegenden Band].

Archivquellen:

– „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.“, in: *Central'nyj gosudarstvennyj archiv literatury i iskusstva Sankt-Peterburga (CGALI)*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 4–4a).
– „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva

kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 26a.
- „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 27.
- „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 33.
- „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 1, L. 40.
- „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 4, L. 12a.
- „Federal'noe gosudarstvennoe učreždenie kul'tury ‚Gosudarstvennyj chudožestvenno-architekturnyj dvorcovo-parkovyj muzej-zapovednik ‚Carskoe Selo' Ministerstva kul'tury Rossijskoj Federacii'. Sankt-Peterburg. 1917 – po n. v.", in: *CGALI*, F. 411, Op. 4, D. 4, L. 19.
- „Upravlenie kul'turno-prosvetitel'nymi predprijatijami ispolkoma Leningradskogo gorodskogo soveta deputatov trudjaščichsja. Leningrad. 1938–1944", in: *CGALI,* F. 276, Op. 1, D. 37, L. 11.

Aus dem Russischen von Amelie Theresia Hahmann und Melis Simge Sari.

Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre?

Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')

Svetlana Malyševa

1. Konzeptualisierung des *dosug* und seine Funktionen in der sowjetischen Gesellschaft

In den 1920er und 1930er Jahren wurde die Kategorie *dosug*[1] von sowjetischen Funktionären auf wichtige Begriffe und Phänomene wie Arbeit, ‚neuer Alltag' (‚новый быт'), Kulturrevolution und sowjetische Feiertage hin neu ausgerichtet, interpretiert und instrumentalisiert. *Dosug* wurde damit als ein neu zu konstruierendes Objekt sowie als Ziel administrativer Bemühungen definiert und als Instrument von Ideologisierung und Indoktrinierung aufgefasst. Auch die Kategorie des *dosug* selbst unterlag in diesem Zeitraum einem Wandel, denn das neue Verständnis von *dosug* und sein Status wurden von jenem Gesellschaftsbild bestimmt, wie es die jeweilige bolschewistische Politik vertrat.

Die beiden ersten Dekaden nach der Revolution waren von Auffassungen geprägt, mit denen nicht nur die Idee des Klassenkampfs propagiert und harte Maßnahmen der ‚positiven Diskriminierung' gegenüber den ‚ehemaligen' Klassen der „Ausbeuter" gerechtfertigt wurden, sondern insgesamt auch die alte mit der neu entstandenen Kultur konfrontiert wurde. Die vorrevolutionäre russische Kultur mit ihren urbanen Formen des *dosug* hatte sich – wie bekannt – vor allem dadurch herausgebildet, dass ihre Praktiken aus den höheren in die mittleren und dann in die unteren Schichten transferiert worden waren.[2] Als Bestandteil der ‚alten' Kultur konnte dieser ‚urbane *dosug*' (‚городской досуг') und dessen

[1] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[2] Nikolaj A. Chrenov, *„Čelovek igrajuščij" v russkoj kul'ture*, Sankt-Peterburg 2005, 143, 151, 413; Jurij M. Lotman, *Besedy o russkoj kul'ture. Byt i tradicii russkogo dvorjanstva (XVII – načalo XIX veka)*, Sankt-Peterburg 2002, 15.

Praktiken in der neuen Kultur nur einen marginalen Platz einnehmen. Durch die prioritäre Stellung der Arbeit in diesem ‚Reich der Arbeit' (‚царство труда') wurde *dosug* als ein Bereich, der die Verhaltensstereotype und die Lebensweise der ‚ehemaligen' (‚бывшие'), ‚müßiggängerischen Klassen' (‚праздные классы') und der ‚alten Gesellschaft' (‚старое общество') permanent zu reproduzieren schien, misstrauisch beäugt. Es war also nicht ohne Grund, dass in der sowjetischen Verfassung von 1918 das Recht auf Erholung (отдых) – im Gegensatz zur Verfassung von 1936 – unerwähnt blieb. In den einzelnen Kapiteln und Artikeln wurde dagegen immer wieder die „allgemeine Arbeitspflicht" als Bürgerpflicht „zum Zweck der Vernichtung der schmarotzerhaften Gesellschaftsschichten"[3] explizit eingefordert. Die Formel hieß kurz: „Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen!"[4]

Das Recht auf Erholung (отдых) wurde als physiologische Notwendigkeit zur Regenerierung der Kräfte nach der Arbeit und für die Arbeit verstanden und demnach bereits 1918 im ersten sowjetischen *Arbeitsgesetzbuch* (Kodeks zakonov o trude; KZOT) als bedeutende sozialpolitische Errungenschaft der Revolution verankert. Damit wurde *dosug* nicht etwa als bedeutender Teil des Lebens und selbstzweckhafter Zustand im Sinne von Muße, sondern als physiologisches Bedürfnis und Bedingung für die Entwicklung der Produktion aufgefasst.[5] Artikel 103 garantierte das Recht der Werktätigen auf „wöchentliche ununterbrochene Erholung im Umfang von mindestens 42 Stunden" (also freie Zeit am Stück), Artikel 104 sah eine Erholung an „besonderen Feiertagen" vor. Das *Arbeitsgesetzbuch* beinhaltete „Regeln über wöchentliche Erholung und Feiertage", in denen „der Tag der wöchentlichen Erholung" sowie die Feiertage, an denen Arbeitsverbot herrschte, festgelegt waren.[6] Außerdem wurde das Recht auf Verkürzung des Arbeitstages um zwei Stunden am Vorabend des Ruhetages (день отдыха), auf einen zweiwöchigen Urlaub (nach sechsmonatiger

[3] „всеобщая трудовая повинность"; „в целях уничтожения паразитических слоев общества" („Konstitucija [Osnovnoj Zakon] Rossijskoj Socialističeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki, prinjataja V Vserossijskim s''ezdom Sovetov 10 ijulja 1918 g.", in: Andrej Ja. Vyšinskij [Hg.], *Pervaja Sovetskaja Konstitucija [Konstitucija RSFSR 1918 goda]. Sbornik dokumentov*, Moskva 1938, 423–439, 424, http://hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm, abgerufen am 15.02.2021).

[4] „Не трудящийся, да не ест!" („Konstitucija … 1918 g.", 426). Zur Geschichte dieser Formel siehe Helmut Keipert, „Von Luther über Bebel zu Lenin und Stalin: Das russische ‚geflügelte Wort' Кто не работает, тот не ест", in: *Welt der Slaven* 63,2 (2018), 215–242; Anmerkung EC.

[5] Vgl. hierzu die Beiträge von Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel und Stanislav Savickij im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[6] „еженедельный непрерывный отдых, продолжительностью не менее 42-х часов"; „[отдых в] особо установленные праздничные дни"; „Правила об еженедельном отдыхе и о праздничных днях"; „день еженедельного отдыха" („Kodeks zakonov o trude 1918 g.", in: *Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Krest'janskogo Pravitel'stva RSFSR za 1917–1918 g.*, 10 dekabrja 1918 g., Nr. 87–88, stat'ja 103; 104; Priloženie k stat'e 104; Priloženie k stat'e 104, stat'ja 1.

Arbeitsdauer) und einen einmonatigen Urlaub (nach einjähriger Arbeitsdauer) geregelt.[7]

Die kulturelle Funktion des sowjetischen *dosug* wird in diesen Jahren fast ausschließlich utilitaristisch verstanden, also als Voraussetzung, um das Bewusstsein und einen höheren Kultur- und Bildungsstand der Werktätigen entwickeln zu können. Diese utilitaristische Herangehensweise und praktische Relevanz sollten einen solchen neuen *dosug* von seiner stigmatisierenden Note des ‚Müßiggangs' (праздность) der ‚ehemaligen' Klassen unterscheiden. Der ‚kulturelle' *dosug* (культурный досуг) der Werktätigen sollte dabei einer Reihe von Kriterien entsprechen. Vor allem sollte *dosug* ‚vernünftig' (‚разумный') sein. Schon 1917 wurden von einigen städtischen Deputiertenräten (Sovety deputatov) innerhalb ihrer Abteilungen für Kultur und Bildung sogenannte „Komitees für vernünftige Unterhaltung" („комиссии разумных развлечений") gebildet, wobei die Bezeichnung für diese Komitees von den früheren Stadtdumas übernommen worden war.[8]

Die Idee der ‚Vernünftigkeit' (‚разумность') implizierte eine bewusste Auswahl von konkreten Formen des *dosug* sowie die Ablehnung von archaischen oder physisch wie ideologisch schädlichen Formen der Erholung. Somit sollte der sowjetische *dosug* eine Antithese nicht nur zum ‚Müßiggang der Ausbeuterklassen' (‚праздность эксплуататорских классов') darstellen, sondern auch zu denjenigen Formen des *dosug*, die durch die von Bauern und Arbeitern vertretene sog. konsumeristische, traditionalistische oder minimalistische (потребительская, традиционная или минималистская) „Ethik des Müßiggangs" („этика праздности") hervorgebracht wurden. Laut dieser Ethik sollte man nur zur Befriedigung der eigenen bescheidenen Bedürfnisse sowie der der Familie arbeiten, ohne zu sparen, und das verdiente Geld ausgeben.[9] Zu den bevorzugten Formen des *dosug* avancierten entsprechend dieser Ethik kollektive kostengünstige Aktivitäten, die auf die dörflichen Traditionen des Tanzes und der Abendversammlungen in den Bauernhäusern (посиделки) zurückgingen. Zum Ärger und Verdruss der sowjetischen Ideologen wurden die fröhlichen „Abendfeiern" („вечерушки") mit „bourgeoisen" („буржуазные") Tänzen, „Flirt" („флирт") und reichlich Alkoholkonsum zu den beliebtesten Formen des *dosug* im Arbeitermilieu der 1920er Jahre, vor allem unter den jungen Arbeitern sowie der aus dem ländlichen Bereich migrierten neuen Stadtbevölkerung.[10]

---

[7] „Kodeks zakonov o trude 1918 g.", stat'ja 105, 106, 107.

[8] „Kul'tprosvetotdel – v Kazanskuju gorodskuju komissiju po ustrojstvu narodnych razvlečenij. 16 ijunja 1917 g.", in: *Gosudarstvennyj archiv Respubliki Tatarstan (GART)*, F. R-98, Op. 1, D. 18, L. 68; „Protokol Nr. 13 zasedanij kul'turno-prosvetitel'skogo otdela pri Sovete Soldatskich i Rabočich Deputatov. 21 ijunja 1917 g.", in: *GART*, F. R-98, Op. 1, D. 16, L. 23 ob.

[9] Boris N. Mironov, „‚Poslal Bog rabotu, da otnjal čert ochotu': trudovaja ėtika rossijskich rabočich v poreformennoe vremja", in: Kirill M. Anderson/Leonid I. Borodkin (Hg.), *Social'naja istorija. Ežegodnik 1998/99*, Moskva 1999, 243–286, 243.

[10] Abram G. Kagan, *Kak molodež' raschoduet i kak nado raschodovat' polučku*, Leningrad

Kollektive d*osug*-Praktiken (досуговые практики), die auf christlichen oder sogar heidnischen Traditionen fußten, wurden ebenfalls geächtet. So kritisierten Autoren einer bekannten Agitationsbroschüre von 1929 jene Werktätigen, die ‚überholte' (‚старорежимн[ые]') Erholungsformen gewählt und an traditionellen Feiertagen auf Friedhöfen ihrer Toten gedacht hätten.[11] Die Autoren bezeichneten diese Art von *dosug* als einen Raum, in dem Handel, Trunksucht und Laszivität Unheil getrieben hätten und ‚überholte' (‚отсталые') religiöse Vorurteile fortbestünden.

‚Vernünftiger' *dosug* sollte sich stattdessen vor allem auf ideologische und kulturelle Aufklärungs- und Bildungsarbeit richten und das kulturelle Niveau erhöhen. Auf diese Weise solle *dosug* zu einem Feld atheistischer Propaganda und des Kampfs für den ‚neuen Alltag'[12] werden. Damit wurde die religiöse Sphäre gezielt aus dem Bereich des *dosug* verdrängt. Zeiträume für religiöse Praktiken galten fortan nicht mehr als ‚freie Zeit' (‚свободное время'); dementsprechend wurden im Laufe der 1920er Jahre religiöse Feiertage systematisch aus dem sowjetischen Kalender gestrichen. Durch die 1929 eingeführte Fünf-Tage-Woche (пятидневка) und die 1930 eingeführte Sechs-Tage-Woche (шестидневка) beseitigte die sowjetische Regierung die religiös geprägten, traditionellen Ruhetage, an erster Stelle den Sonntag. Partei- und Sowjetorganisationen beanspruchten fortan Zeit und Raum für *dosug* und nutzten ihn für antireligiöse Kampagnen und die Beseitigung des Analphabetismus.

Zu bestimmenden Merkmalen des sowjetischen Konzepts von *dosug* wurden fortan der kollektive und massenhafte Charakter, das Prinzip der Entindividualisierung und die Verlagerung der meisten Formen von Erholung in den öffentlichen Raum. Im ersten Jahrzehnt nach der Gründung der Sowjetunion spielten bei der Transformation von *dosug* im o. g. Sinne sowjetische Massenfeste eine wesentliche Rolle; sie galten als idealtypisches Modell für einen vernünftigen, ideologisch gefüllten, aufklärerischen, massenhaften und kollektiven Zeitvertreib außerhalb der Arbeitszeit. Diese festliche, arbeitsfreie Zeit (праздничное нерабочее время) sollte der symbolischen Fusion der Werktätigen mit ihrer Klasse, der Partei und dem Staat dienen sowie den historischen Mythos über die Entstehung der sowjetischen Macht gemeinsam erschaffen und bekräftigen. Darüber hinaus sollten bei solchen kollektiven gemeinsamen Aktivitäten und Ritualen ‚unsere Errungenschaften' (‚наши достижения') demonstriert werden. So legte 1927 zum Beispiel die *Kommission für die Feier des siebten Jahrestages der Tatarischen Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik* (Komissija po provedeniju prazdnovanija 7-j godovščiny Tatarskoj respubliki)

1928, 19, 22, 24, 43, 45–46; Abram G. Kagan, *Molodež' posle gudka*, Moskva/Leningrad 1930, 41, 43, 59.

[11] Ivan I. Zudin/Konstantin P. Mal'kovskij/Petr G. Šalašov, *Meloči žizni. O byte sovremennoj molodeži*, Leningrad 1929, 70.

[12] Vgl. den Beitrag von Elizaveta Ždankova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

Folgendes fest: „Im Zentrum der Feierlichkeiten haben die Popularisierung der Grundlagen der Nationalpolitik der sowjetischen Regierung und eine Bilanz der Errungenschaften in Wirtschaft und Kultur zu stehen."[13] Die traditionellen Formen des *dosug* wurden also grundsätzlich in eine Richtung transformiert, die immer stärker den Ideen des Utilitarismus und des Kollektivismus dienen konnte. In den 1920er Jahren etwa, als Foxtrott und andere ‚bourgeoise' Tänze den Höhepunkt ihrer Popularität erreichten, führte man auf staatlicher Ebene den sog. „sowjetischen Massentanz" („советская массовая пляска") und den „Sporttanz" („физкульт-танец") mit einer festen Abfolge kollektiver sportlicher Bewegungen ein. Um diese Idee zu propagieren, wurde 1925 beim *Obersten Rat für Körperkultur* (Vysšij Sovet po fizičeskoj kul'ture) eine *Kommission für Tanz* (Komissija po pljaske) eingerichtet. Die Verfechter des „sowjetischen Massentanzes" versuchten sogar, dieses Konzept in Klubhäusern und Hauspartys zu etablieren.[14] Der Wunsch, möglichst kollektive Formen für *dosug* zu etablieren, erklärt auch das Aufkommen des Chorgesangs und einer Vielzahl von Chören in dieser Zeit.[15] Es ist bemerkenswert, dass die hedonistische Funktion des *dosug* durch die damalige Praxis und auch die Propaganda faktisch geleugnet wurde[16]; genussvolle Erholung um ihrer selbst willen wurde vielmehr als Müßiggang (праздность) aufgefasst, der charakteristisch für ‚Ausbeuterklassen' (‚эксплуататорские классы') sei. Jede Form von *dosug* sollte einen definierten Zweck verfolgen und der Selbstbildung, der Erhöhung des kulturellen Niveaus und einer gemeinnützigen Tätigkeit dienen.

In den 1930er Jahren konnten die sowjetischen Ideologen erklären, dass die Ausbeuterklassen in der UdSSR verschwunden seien; damit wurde das Bild der imaginären sowjetischen Gesellschaft entsprechend korrigiert. Durch die Tatsache, dass das Moment der Ausbeutung nunmehr als überwunden gelten konnte, rückte auch die Gefahr in den Hintergrund, *dosug* mit Müßiggang, der durch fremder Hände Arbeit zustande komme, gleichzusetzen. Fortan wurde *dosug* gewissermaßen rehabilitiert; *dosug* bildete in der sowjetischen Gesellschaft den Mittelpunkt des Lebens der Werktätigen und nahm einen fast einen gleichberechtigten Platz neben der Arbeit ein. Die ‚Stalin'sche Verfassung' von 1936, in der Arbeit als Pflicht festschrieben wurde, rehabilitierte zugleich in gewisser Weise die Idee des Selbstwerts von *dosug* und dessen nicht ausschließ-

[13] „В основу празднования положить популяризацию основ национальной политики Советской власти и учет достижений хозяйственного и культурного строительства." („Protokol Nr. 2 zasedanija Komissii po podgotovke i provedeniju prazdnovanija 7-j godovščiny TSSR. 14 ijunja 1927 g.", in: *GART*, F. R-326, Op. 1, D. 356, L. 18).

[14] Irina E. Sirotkina, „Pljaska po instrukcii: sozdanie ‚sovetskogo massovogo tanca' v 1920-e gody", in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 44,1 (2019), 153–164, 155.

[15] Zum Chorgesang im Kontext ruraler Freizeitpraktiken siehe auch den Beitrag von Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[16] Vgl. einen ähnlichen Befund für den sowjetischen Kurort der 20er Jahre im Beitrag von Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

lich utilitaristischen Zweck. Faktisch wird nunmehr die Notwendigkeit eines Gleichgewichts zwischen Arbeit und Erholung formuliert: Nach der Verfassung habe jeder Mensch auch das Recht auf Erholung, nicht nur das Recht auf und auch die Pflicht zur Arbeit. Artikel 119 der Verfassung von 1936 lautete:

Граждане СССР имеют право на отдых. Право на отдых обеспечивается установлением для рабочих и служащих восьмичасового рабочего дня и сокращением рабочего дня до семи и шести часов для ряда профессий с тяжелыми условиями работы и до четырех часов – в цехах с особо тяжелыми условиями работы; установлением ежегодных отпусков рабочим и служащим с сохранением заработной платы; предоставлением для обслуживания трудящихся широкой сети санаториев, домов отдыха, клубов.[17]

Die Staatsbürger der UdSSR haben ein Recht auf Erholung. Das Recht auf Erholung wird für die Arbeiter und Angestellten gewährleistet durch Festsetzung eines achtstündigen Arbeitstages und die Verkürzung des Arbeitstages auf sieben und sechs Stunden für einige Berufe mit erschwerten Arbeitsbedingungen und auf vier Stunden in Betrieben mit besonders erschwerten Arbeitsbedingungen; durch Festsetzung eines vollbezahlten alljährlichen Urlaubs für Arbeiter und Angestellte und durch das in den Dienst der Werktätigen gestellte weite Netz von Sanatorien, Erholungsheimen und Klubs.

Dieses Recht auf Erholung und deren Funktion für die Freizeit und Kultur wird nun im Diskurs der Sowjetmacht immer wieder betont, insbesondere bei der Planung und beim Bau von Kultur- und Freizeiteinrichtungen, also beim Bau spezieller Anlagen wie Sanatorien und Erholungsheime. Gleichzeitig veränderten sich in diesen Diskursen sowohl die Qualität als auch der Zweck idealen *dosugs*: Die ausschließlich pragmatische, kulturelle und erzieherische Dimension rückt immer mehr in den Hintergrund, während die Ideen des Hedonismus und der Erholung verstärkt werden. Sheila Fitzpatrick bringt es wie folgt auf den Punkt:

The new orientation […] meant a move away from the ascetic puritanism characteristic of the Cultural Revolution toward a new tolerance of people enjoying themselves. All kinds of leisure-time activities for the masses were now encouraged: carnivals, parks of culture and rest, masquerades, dancing, even jazz.[18]

Eine gewisse ‚Fleischlichkeit', ja sogar so etwas wie ein Epikureismus in der sowjetischen Kultur des *dosug* zeigt sich seit den 1930er Jahren nicht nur in der Propaganda für körperliche Betätigung und Körperkultur, sondern wird zunehmend auch zu einem Merkmal der Werbung für Lebensmittel und Getränke sowie andere Konsumwaren und Vergnügungen, mit denen der *dosug* und der

[17] „Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utveržděna Črezvyčajnym VIII s''ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda (s posledujuščimi izmenenijami i dopolnenijami)", in: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm, abgerufen am 15.02.2021.

[18] Sheila Fitzpatrick, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999, 90; In russischer Sprache: Šejla Ficpatrik, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody: gorod*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008, 111.

Alltag verschönert werden sollten. Das Projekt des idealen *dosug*, wie es von der sowjetischen Werbung in Plakaten und Filmen der 1930er Jahre propagiert wurde, ist aber eher als ein Modell zu betrachten, an dem man sich orientieren sollte, als eine Widerspiegelung der tatsächlichen – und angesichts des absoluten Mangels viel bescheideneren – Formen des Alltagslebens und des *dosug*.

Dennoch wäre es falsch anzunehmen, dass mit dieser Idee einer genussvollen, gesunden und kultivierten Erholung alle pragmatischen und utilitaristischen Aspekte beseitigt worden seien. Eine genauere Betrachtung der sowjetischen Plakate der 1930er – 1950er Jahre zeigt, dass die am meisten propagierten Formen einer aktiven und gesunden Erholung der Werktätigen (Leichtathletik, Skifahren, Schlittschuhlaufen, Schwimmen, Wandern) neben der Förderung der Gesundheit andere wichtige Funktionen zu erfüllen hatten, wie z. B. die „Bereitschaft zur Arbeit und zur Verteidigung" („готовность к труду и обороне")[19], das Erreichen von Weltrekorden im Sport sowie die Erforschung und Erschließung des eigenen Landes.

Außerdem bedeutete die ‚Rehabilitierung' der Genussfunktion nicht, dass die staatliche oder gesellschaftliche Kontrolle des *dosug* aufgehoben worden wäre. Der *dosug* sollte öffentlich, einheitlich und transparent gestaltet sein, ein genüsslicher *dosug* war nunmehr zwar sanktioniert, sollte aber immer im Kollektiv gelebt und erlebt werden. Die gesamte Infrastruktur des *dosug*, die es zu schaffen galt, wurde demnach speziell auf das Kollektiv und dessen Kontrollierbarkeit ausgerichtet.

2. Der öffentliche Raum des *dosug*: Von der Aneignung des Alten zur Schaffung von Neuem

Die oben beschriebenen Tendenzen, die für die Prozesse des Umbaus im städtischen Raum zu beschreiben sind, können als typisch für die sowjetischen Städte in Zentralrussland gesehen werden. Dies zeigt auch das Fallbeispiel Kazan', eines der wichtigsten Zentren in der Volga-Region. In den 1920er Jahren spiegelte sich die Gegenüberstellung von ‚Eigenen' (свои) und ‚Fremden' (чужие), von ‚Unsrigen' (свои) und ‚Klassenfremden' (классово чуждые) auch in den Versuchen, den Raum des Alltags und des *dosug* in ‚eigenen' und ‚fremden' auszudif-

[19] *Gotov k trudu i oborone SSSR*, kurz: *GTO* (Bereit zur Arbeit und zur Verteidigung der UdSSR); Losung/Motto eines Programms der Sportausbildung in allgemeinbildenden, berufsbildenden Anstalten und Sportschulen der UdSSR, das von 1931 bis 1991 existierte und sich an die Bevölkerung im Alter von 10 bis 60 Jahren richtete. Das *GTO* spielte eine wichtige Rolle im staatlichen System der patriotischen Erziehung. Vgl. das Plakat Aleksej Alekseevič Kokorekins (1906–1959) *K trudu i oborone bud' gotov! Ežednevnaja fizkul'turnaja zarjadka – neobchodimaja podgotovka k sdače norm na značok GTO* (Zu Arbeit und Verteidigung sei bereit! Tägliche Gymnastik ist eine erforderliche Vorbereitung auf eine Prüfung für das Sportabzeichen GTO; 1934).

ferenzieren, ihn einzuteilen und zu begrenzen, das ‚Eigene' hervorzuheben und zugleich den Raum des Vergangenen zu verwischen und anzueignen. In diesen ersten Jahren der Sowjetmacht bestand eines der städtischen Probleme darin, dass der Entwicklungsstand innerhalb der Stadt uneinheitlich war: Dem gut entwickelten Stadtzentrum stand die nichtentwickelte Peripherie gegenüber, die Arbeiterviertel und die *Slobodas*[20]. Dieser Widerspruch zwischen *Monumental City* und *Minimal City*[21] betraf nicht nur vollumfänglich die Bedingungen des Alltagslebens, sondern auch die Entwicklung der Infrastruktur für den *dosug*. Diese Widersprüche aufzuheben, wurde nun zu wichtigen Aufgaben in der Sozial-, Wirtschafts- und Kulturpolitik.

Solche ambitionierten Versuche, die Zeile aus dem russischen Text der *Internationale*[22] – „Wir bauen unsere, wir bauen die neue Welt" („мы наш, мы новый мир построим"[23]) – buchstäblich zu Leben zu erwecken und bei der Stadtplanung konkret umzusetzen, waren keine Seltenheit. Allerdings hatten die revolutionären Ideen der Stadt(um)planer im Rahmen der alten Stadt wenig Spielraum. Die Objekte in dieser Stadt waren auf bestimmte Formen des täglichen Lebens und der Freizeitaktivitäten ausgerichtet und wirkten ebenso archaisch wie unverträglich. In den 1920er Jahren entstanden dann Ideen, das städtische Zentrum in die neu entstandenen Rayons der städtischen Peripherie zu ‚verlagern' und ihnen den Status eines neuen Zentrums dadurch zu verleihen, dass man dort eine moderne Infrastruktur für den *dosug* sowie wohl geplante Bedingungen für das Leben einrichtete, die wichtigsten administrativen Einrichtungen dorthin verlegte, Schulen, Freizeitangebote, Geschäfte, Märkte und andere Einrichtungen. Die „Altstadt" („Старый город") sollte nach diesen Plänen ihre zentrale Bedeutung verlieren, nach und nach veröden und einen peripheren Status erhalten. In Kazan' wurde in den Jahren 1924–1926 von Fedor Pavlovič Gavrilov (1890–1926), Architekt bei der Verwaltung der Bauingenieure der Tatarischen Sowjetrepublik (Upravlenie inženerov TASSR), ein Stadtentwicklungsplan für Kazan' vorgelegt, in dem ein riesiger neuer Rayon ‚sozialistischer Art' für Arbeiter vorgeschlagen wurde, und zwar am rechten Ufer der Kazanka, direkt gegenüber den alten Stadtteilen. Die Infrastruktur des neuen Stadtteils sollte zu einer ernsthaften Konkurrenz für das Stadtzentrum werden. Außerdem sollten auf dem Territorium des Handwerker- und Handelsviertels

[20] Sloboda: Siedlungstyp; Stadtviertel/Rayon, Vorort in Städten Russlands, von Belarus' und der Ukraine.

[21] Timothy J. Colton, *Moscow. Governing the Socialist Metropolis*, Cambridge, Mass./London 1995, 251, 325.

[22] Die *Internationale* (Internacional); internationales Arbeiter- und Revolutionärslied; Musik von Perre Degeyter (1848–1932), Text von Eugène Pottier (1816–1887). Die russische Übersetzung stammt vom Dichter Arkadij Jakovlevič Koc (1872–1943); von 1918 bis 1944 die offizielle Staatshymne der RSFSR (1., 2. und 6. Strophe).

[23] „Internacional", in: *Gosudarstvennye simvoly Rossii. Istorija i real'nost'*, http://simvolika.rsl.ru/index.php?doc=291, abgerufen am 15.02.2021.

der Stadt, in der Nähe des alten Zentrums von Kazan', des Kremls, gelegen, neue sowjetische Objekte gebaut werden: *Das Haus der tatarischen Kultur* (Dom tatarskoj kul'tury) und der *Palast der Arbeit* (Dvorec truda).[24]

Es fehlten jedoch die notwendigen finanziellen Mittel, um diese ambitionierten Projekte zu verwirklichen. In den frühen Jahren der sowjetischen Ära, als die Finanzen für große Bauten fehlten, waren daher andere Strategien realistischer, um Raum für *dosug* bereitzustellen, nämlich die Aneignung und temporäre oder endgültige Transformationen der ehemaligen Objekte des *dosug* der ‚Gewesenen' (‚бывшие'). Die neuen *dosug*-Praktiken sollten dafür sorgen, dass sich die Werktätigen, also die Bevölkerung in der Peripherie und in den *Slobodas*, die städtischen Räume, insbesondere die historischen Zentren der Städte aneigneten, also jene Räume, die traditionell den privilegierten Klassen und Schichten gehört hatten und wo im Wesentlichen auch die kulturellen Einrichtungen konzentriert gewesen waren.

Während der sowjetischen Feiertage wurden die Plätze des Stadtzentrums und die Hauptstraßen durch festliche Paraden und Demonstrationen vereinnahmt.[25] Die Gärten und Parks (für die früher Eintritt bezahlt werden musste) wurden schon im Jahre 1917 zu Plätzen, an denen Festveranstaltungen und Konzerte durchgeführt wurden und an denen die Massen an freien Tagen und Feiertagen gemeinsam umherspazierend feierten. Ein wichtiges Moment bei der Aneignung des ‚fremden' Raums und seiner Objekte bestand auch in einer neuen symbolischen Markierung, mit der der differenzierende Klassencharakter dieser Aneignung unterstrichen wurde: In den neuen Bezeichnungen der *dosug*-Objekte fanden sich immer wieder die Lexeme ‚Arbeiter' (‚рабочий') oder ‚Rotarmist' (‚красноармейский'). So wurde das Gebäude der *Adelsversammlung* (Dvorjanskoe sobranie), das frühere Zentrum des *dosug* von Adeligen, im Zuge der Feierlichkeiten zum ersten Jahrestag der Oktoberrevolution in *Arbeiterpalast* (Rabočij dvorec) umbenannt, und das ganze Viertel und der dazugehörige *Theaterplatz* (Teatral'naja ploščad') wurden zum Eigentum dieses Palastes erklärt.[26] Auch die früheren städtischen Gärten *Eremitage* (Ėrmitaž) und *Panaev-Garten* (Panaevskij sad) wurden entsprechend umbenannt und hießen nun *Arbeitererholung* (Rabočij otdych) und *Rotarmistengarten* (Krasnoarmejskij sad).[27] Aus dem *Neuen Klub* (Novyj klub) wurde der *Rotarmistenpalast* (Krasnoarmejskij

[24] Elena A. Višlenkova/Svetlana Ju. Malyševa/Alla A. Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti provincial'nogo goroda. Kazan' i kazancy v XIX–XX vekach*, Kazan' 2008, 227.

[25] Svetlana Ju. Malyševa, *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005, 183–245.

[26] „Protokol toržestvennogo zasedanija Sovdepa v den' godovščiny Oktjabr'skoj revoljucii v zdanii Rabočego Dvorca 7 nojabrja (25 oktjabrja) 1918 g.", in: *GART*, F. R-98, Op. 1, D. 46, L. 6 ob.

[27] „[Zapiska Predsedatelja Komissii pri TatCIK po prazdnovaniju 1 maja – zavedujuščemu otdelom Tatarskogo Soveta Narodnogo Chozjajstva. 26 aprelja 1922 g.]", in: *GART*, F. R-732, Op. 1, D. 126, L. 69.

dvorec).[28] Einige der *dosug*-Objekte bekamen Namen von neuen Helden: So wurde der *Lopatinskij-Garten* (Lopatinskij sad) in der *Archangel'skaja Sloboda* nach dem tatarischen Revolutionär Mullanur Vachitov (1885–1918) in *Vachitovskij-Garten* (Vachitovskij sad) umbenannt.[29]

Gleichzeitig führten „Horizontalität" („горизонтальность") und „Gleichförmigkeit" („равномерность") der frühen sowjetischen Kultur in den 1920er Jahren[30] zur Herausbildung einer Art von ‚Mehrfachzentralität' („многоцентрие") im Raum der russischen Städte. Damit ist die Gründung der vielen Arbeiterklubs gemeint, die fast ausschließlich von den Gewerkschaften zur Gestaltung des *dosug* von Werktätigen organisiert wurden und auch diesen Gewerkschaften gehörten. Diese Art von Korporativismus war charakteristisch für die 1920er und zum Teil auch für die 1930er Jahre; dabei wurden die Räume des *dosug* nicht selten von bestimmten Gewerkschaften und Gruppen von Werktätigen in Beschlag genommen, und dies betraf nicht nur die Klubs selbst: So wurde der ehemalige städtische Garten *Russische Schweiz* (Russkaja Švejcarija) in den 1920er Jahren zum *Garten der Gewerkschaft des sowjetischen Handelspersonals* (Sad Sojuza sovtorgslužaščich).[31]

Außerdem sind die Klubs auch hinsichtlich ihrer potenziellen Besucherschaft und anderer Kriterien zu charakterisieren (so gab es einen *Jüdischen Karl-Marx-Klub* [evrejskij klub Karla Marksa]; einen *Klub der Čuvaschen* [Čuvašskij klub], einen *Klub der getauften Tataren* [klub tatar-krjašen] u. a.m.)[32]; es gab Ausdifferenzierungen bezüglich des Alters (Kinder-Klubs, darunter den *Zentralen städtischen Klub für Pioniere* [Central'nyj gorodskoj klub pionerov]) oder des Geschlechts (im ganzen Land und besonders in den östlichen Republiken wurden Klubs für Frauen gegründet)[33]. Damit sollte die aus der vorrevolutionären *dosug*-Praxis übernommene Form der Klubs bzw. der Volkshäuser (narodnye domá) dazu dienen, die innere Solidarität in den einzelnen gewerkschaftlichen Gruppierungen zu stärken sowie angesichts der Gefährlichkeit von ‚bourgeoisen' Lebens- und *dosug*-Formen ‚richtige', sowjetische Muster anzubieten und – nach Alter, Gender und Nationalität angepasst – ideologische Botschaften und sowjetische Tendenzen im Bereich des *dosug* zu vermitteln. In jedem Fall wurden damit sowjetische Werte und Hierarchien zementiert. Das Programm der Klubs

[28] Jurij A. Blagov, „Zdanija teatral'nye v Kazani", in: *Tatarskaja ėnciklopedija v 5 t.*, hg. v. Mansur Ch. Chasanov, t. 2: *G–J*, Kazan' 2002, 449–450, 450.

[29] „Plan provedenija prazdnovanija 5-j godovščiny Tatarskoj Respubliki. 7 aprelja 1925 g.", in: *GART*, F. R-326, Op. 1, D. 180, L. 296.

[30] Vladimir Z. Papernyj, *Kul'tura Dva*, 2 izd., Moskva 2006, 100.

[31] „[Soobščenie Sojuza sovtorgslužaščich (Tatotdelenie) v Agitacionno-propagandistskij otdel Obkoma VKP(b). 26 ijunja 1928 g.]", in: *GART*, F. R-5263, Op. 1, D. 20, L. 59.

[32] *Izvestija TatCIK, Kazan'*, 6 nojabrja 1921.

[33] Vera S. Šakulova, „Kul'turnaja revoljucija i ženskij vopros", in: Nina I. Kondakova (Hg.), *Opyt KPSS v rešenii ženskogo voprosa*, Moskva 1981, 77–102, http://www.a-z.ru/women/texts/s_77r.htm, abgerufen am 15.02.2021.

war bei allen unterschiedlichen Formen dabei ziemlich einheitlich und unterlag der Kontrolle durch die übergeordneten Parteiorganisationen.

Diese neuen Klubs übernahmen die Gebäude von früheren Theatern und Klubeinrichtungen (so befand sich der *Klub der Čuvaschen* im Gebäude des Theaters *Empire*), von Lehranstalten (der *Klub des 2. Schulbataillons* [Klub 2-go učebnogo batal'ona] befand sich im Gebäude des *Geistlichen Seminars* [Duchovnaja seminarija] in der Voskresenskaja-Straße; der *Zentrale Arbeiterklub* [Central'nyj rabočij klub] im Gebäude des *2. Knabengymnasiums* [2-ja mužskaja gimnazija] auf der Levobulačnaja-Straße), von Hotels (der *Engels-Klub* [klub Ėngel'sa] in Zimmern des Hotels *Amur* in der Moskovskaja-Straße).[34] Angesichts der dürftigen Infrastruktur für Freizeitaktivitäten wurden die Klubs für die Bewohner und Bewohnerinnen der naheliegenden Viertel und Rayons zu beliebten Anziehungspunkten. In Kazan' gab es auf 146 Tausend Einwohner 33 Klubs, die sich in allen Stadtteilen befanden und in denen die Stadtbevölkerung ihre freie Zeit und die wöchentlichen Erholungstage verbrachte.[35]

Schon Mitte der 1920er Jahre gab es Anstrengungen der sowjetischen Organisatoren des *dosug*, die sowjetischen politischen Feiertage „in den Familienalltag zu implementieren"[36] und sie zu Familienfesten zu machen, die vergnüglichen Aspekte und damit den nicht-offiziellen Teil der Festlichkeiten zu entwickeln; den Klubs kam in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung und Funktion zu. So entwickelte sich in den Klubs die Tradition der ‚Familienabende' (‚семейные вечера'): Verschiedene kollektive *dosug*-Veranstaltungen (досуговые мероприятия), die sich nicht nur an Werktätige richteten, sondern auch an ihre Familienmitglieder, an einfache Bürgerinnen und Bürger, für die der Besuch des Klubs an Feiertagen und freien Tagen attraktiv werden sollte. Aus Anlass der Feierlichkeiten zum 10. Jubiläum der Oktoberrevolution stellten die Organisatoren aus den Gewerkschaften zufrieden fest, dass die Familienabende von ganz unterschiedlichen Menschen sehr gut besucht gewesen seien: In den Klubs habe es kein Durchkommen gegeben, sogar die Korridore seien überfüllt gewesen, und unter den Besuchern seien sogar „solche Alten in gesegnetem Alter" („такие божьи старушки") gewesen, die man zuvor nie in Klubs angetroffen habe.[37] Die Arbeiterklubs wurden zu den ersten öffentlichen Räumen für die Massen; dort wurde unaufhörlich und täglich der sowjetische *dosug* in seinen gewünschten und propagierten kollektiven Formen konstruiert und eingepflanzt.

---

[34] *Izvestija TatCIK, Kazan'*, 6 nojabrja 1921; „[Soobščenie o sozyve 13 aprelja 1924 g. soveščanija tatrabotnikov-členov RKP i RKSM]", in: *GART*, F. P-15, Op. 1, D. 1260, L. 35.

[35] Muchamet Ch. Vachitov u. a., *Kul'turnaja revoljucija v Tatarii (1917–1937 gg.)*, Kazan' 1986, 137.

[36] „протолкнуть в семейный быт" („Protokol zasedanija Komissii Prezidiuma CIK SSSR po organizacii i provedeniju prazdnovanija 10-letija Oktjabr'skoj revoljucii. 28 aprelja 1927 g.", in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii*, F. 357, Op. 1, D. 18, L. 60).

[37] „Protokol Nr. 4 zasedanija postojannogo seminarija pri kul'totdele Sojuza Medsantrud. 22 nojabrja 1927 g.", in: *GART*, F. R-100, Op. 1, D. 1530, L. 170 ob.

Bereits in den 1930er Jahren entfaltete sich jedoch eine groß angelegte Bautätigkeit für stadtweite Freizeiteinrichtungen und -komplexe, mit denen die Klubs aus ihrem *dosug*-Monopol verdrängt wurden; fortan wurden in den meisten Fällen diese neuen Räume nicht mehr nach Klassen (z. B. ‚Werktätige' [‚рабочие']) und im engeren Sinne nach Gewerkschaften benannt (obwohl die Bezeichnungen, einer tief verwurzelten Tradition entsprechend, nicht selten immer noch am Namen der Gewerkschaft festhielten). Diese Idee eines solchen Raums ‚für alle' (‚для всех') stand im Einklang mit der Auffassung, dass die Klasse der ‚Ausbeuter' (‚эксплуататоры') im Land nunmehr ausgelöscht sei.

Der Bau von vielen Industriebetrieben an der Peripherie der Stadt (gebaut wurden im Rahmen der ersten beiden Fünfjahrespläne etwa das Zentrale Heizkraftwerk, die Fabriken für synthetischen Kautschuk und Kunstleder, Maschinenbauwerke, Pelzkombinate, Fabrik für Filmmaterial u. a.m.) stimulierte auch den Ausbau von Wohnhäusern und einer Infrastruktur für Kultur und *dosug*. So wurde um das in der UdSSR größte Pelzkombinat, das auf einer freien Fläche nahe der *Archangel'skaja Sloboda* in den Jahren 1928–1931 errichtet wurde, ein ‚sozialistisches Städtchen' (‚социалистический городок') mit komfortablen vier- bis fünfstöckigen Häusern für die Pelzarbeiter gebaut; zudem wurde in den Jahren 1935–1937 an der Stelle der abgerissenen *Katharinen-Kirche* (Ekaterininskaja cerkov') ein *Kulturhaus der Pelzarbeiter* (Dom kul'tury Mechovščikov) gebaut. In den 1930er Jahren entstand am anderen Ufer der Kazanka ein großer eigenständiger Rayon, der *Leninsche* (Leninskij rajon), mit seinem typischen, neu konzeptualisierten ‚sozialistischen' Stadtmilieu, den ‚stalinistischen' Wohnhäusern, Plätzen und Kulturhäusern.[38]

Diese nunmehr errichteten Gebäude, die Kulturhäuser und -paläste, waren nicht mehr jene bescheidenen Klubs, die in den 1920er Jahren existiert hatten, das waren ganze *dosug*-Komplexe für die Stadtbewohner. Das *Kulturhaus der Pelzarbeiter* etwa umfasste einen großen Klub für Werktätige (rabočij klub), ein Theater und ein Kino. Es ist bemerkenswert, dass das *Kulturhaus* nach einem nicht realisierten Projektentwurf nicht im Industriegebiet, sondern in einem am See Kaban gelegenen Wohngebiet gebaut werden und das ganze Ufer des Sees vom *Botanischen Garten* bis zur Fabrik *Spartak* umfassen sollte.[39] Und der im Stadtteil *Zareč'e* bei der Fabrik für Schießpulver errichtete *Kulturpalast, benannt nach dem zehnjährigen Jubiläum der Tatarischen Sowjetrepublik* (Dvorec kul'tury imeni desjatiletija TASSR) umfasste einen kleinen und einen großen Saal, Vortragssäle und Sporthallen, einen Billardraum, einen Schießstand, eine technische und eine Kinderbibliothek, Räume für Beschäftigung in Zirkeln mit einem Ballettsaal. Auf dem dazugehörigen Territorium wurde ein Park mit

[38] Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 228–229, 231.

[39] Sergej P. Sanačin, *Ėkskurs v architekturnuju žizn' sovetskoj Kazani*, Kazan' 2014, 52–53, 57.

einem Springbrunnen und einer Lenin-Skulptur angelegt; dort gab es ab 1935 auch eine Station für Fallschirmspringen.[40]

Die Entwicklung der Infrastruktur für *dosug* und deren Vielfältigkeit erlaubte es nun teilweise auch, den Raum mit Blick auf die unterschiedlichen Formen von *dosug*-Tätigkeiten (досуговая деятельность) auszudifferenzieren. So erforderte die Entwicklung hin zum Massensport (eine Entwicklung, die in engem Zusammenhang mit der zunehmenden Militarisierung des Landes zu sehen ist) den Bau von Stadien, Wasserstationen und anderen Sportanlagen. Anfang der 1930er Jahre wurden im Zentrum Kazan's fast gleichzeitig zwei Stadions gebaut; das eine war *Dinamo*, das Hauptstadion der Stadt, und das von den Gewerkschaften getragene Stadion *TSPS* (Tatarskij Sovet Professional'nych Sojuzov; Tatarischer Rat der Gewerkschaften), das später in *Arbeitsreserven* (Trudovye rezervy) umbenannt wurde.[41] Dieses grenzte direkt an den *Park der Kultur und Erholung* (Park kul'tury i otdycha).

Der intensive Bau von *dosug*-Objekten war nicht nur mit allgemeinen Prozessen der Industrialisierung und Urbanisierung sowie mit der Entwicklung der sozialistischen Städte und der Kulturrevolution als Teil dieser allgemeinen Umgestaltung verbunden, sondern der sorgfältig geplante öffentliche Raum für *dosug* sollte auch der Aufgabe dienen, den *dosug* der sowjetischen Menschen zu vereinheitlichen und zu kontrollieren. Diese Prozesse hatten also eine enorme Wirkung auf die Stadtplanung und den Raum für *dosug*. In den Jahren 1933–1934 entstanden die Idee und die ambitionierten Projekte für den komplexen Neuentwurf eines *Groß-Kazan*' (Bol'šaja Kazan'), der vom Moskauer Büro des *Giprogor* (Gosudarstvennyj institut s''emki i planirovki gorodov i proektirovanija graždanskich sooruženij NKVD RSFSR; Staatliches Institut für Vermessung und Planung der Städte und des Bauwesens des NKVD der RSFSR) unter der Leitung des Architekten Boris P. Dmitriev (Lebensdaten unbekannt) ausgearbeitet wurden. Die Aufgabe dieser Projekte bestand darin, eine neue, schöne, sozialistische Stadt zu schaffen: mit einem zentralen Platz, der sich vom Eingang in den Kreml bis hin zum Ufer der Volga erstrecken sollte, mit Palästen, Parks und Gärten, mit einem riesigen *Park der Kultur und Erholung* auf dem Territorium der vorrevolutionären Gärten *Russische* und *Deutsche Schweiz* (Russkaja und Nemeckaja Švejcarija). Einige Ideen dieses Projekts werden bis heute genutzt.[42] Allerdings wurden nicht alle dieser ambitionierten Projekte verwirklicht; so wurde beispielweise das geplante grandiose *Kulturhaus* (Dom Kul'tury), das aus Anlass des 15-jährigen Jubiläums der Tatarischen Republik errichtet werden sollte, nicht realisiert.[43]

---

[40] Svetlana G. Persova, „Dvorec kul'tury imeni 10-letija TASSR", in: *Tatarskaja ėnciklopedija v 5 t.*, hg. v. Mansur Ch. Chasanov, t. 2: *G–J*, Kazan' 2002, 236.

[41] Sanačin, *Ėkskurs*, 40–41.

[42] Sanačin, *Ėkskurs*, 73–77.

[43] Sanačin, *Ėkskurs*, 71.

Bei der Umplanung von Städten wurden auch ausgedehnte Grünzonen bzw. garten- und parkähnliche Bereiche für *dosug* (досуговые зоны) geschaffen. Im August 1933 wurde in Kazan' bei einer der Parteisitzungen festgestellt, dass es zu wenige Gärten und Parks in Kazan' gebe: Wenn man üblicherweise eine Norm von zehn Quadratmeter „Grünfläche" („зеленая зона") pro Bewohner zugrunde lege, so liege die Zahl in Kazan' bei 5,6 Quadratmeter. Hinzu kam, dass die Verteilung dieser Grünflächen im Areal der Stadt sehr ungleichmäßig war: In den höher gelegenen Rayons (also im ehemaligen Stadtzentrum, das zuvor von Aristokraten bewohnt gewesen war) kamen auf einen Bewohner etwa 17 Quadratmeter Grünfläche, in den unten gelegenen Stadtteilen 0,7 Quadratmeter. Deshalb wurden in diesen Stadtteilen die Sanierung von Mülldeponien und die Trockenlegung von Sümpfen in Angriff genommen, um Gärten zu schaffen.[44] Aber zu idealen Räumen für den sowjetischen *dosug* wurden im ganzen Land nicht einfach nur Gärten und Parks, sondern die *Parks der Kultur und Erholung*[45] – Grünflächen, die mit einer Infrastruktur für *dosug* ausgestattet waren und eine Synthese zwischen den propagierten Formen eines kultivierten *dosug* (культурный досуг) leisten, darüber hinaus den kulturellen Geschmack der Menschen formen und nicht zuletzt das sowjetische Ideal einer genussvollen Erholung verwirklichen konnten. In Kazan' wurden in den 1930 Jahren mehrere Parks eröffnet: der *Park der Kultur im Rayon Kirov* (Park kul'tury Kirovskogo rajona, genannt auch: *Petrov-Park*; 1935), der *Park der Kultur und Erholung im Rayon Lenin* (Park kul'tury i otdycha Leninskogo rajona; 1935–1937) und schließlich der wichtigste Erholungsraum der Bevölkerung, der *Zentrale Gor'kij-Park der Kultur und Erholung* (Central'nyj park kul'tury i otdycha im. M. Gor'kogo; 1936) mit Sport- und Tanzplätzen, Attraktionen, Orchesterpodien, einem Planetarium und Räumen für Ausstellungen und Lesungen.[46]

3. *Dosug* zwischen Öffentlichkeit und Privatleben

Walter Benjamin beobachtete sehr genau die Besonderheiten des Alltagslebens der sowjetischen Bevölkerung in den 1920er Jahren. Die Menschen wurden praktisch aus dem privaten Raum der Wohnung in den öffentlichen Raum verdrängt; man musste immer zu Ortsveränderungen bereit sein, der Alltag war

[44] „Protokol plenuma Nižne-Gorodskogo rajkoma RKP(b), 4 avgusta 1933 g.", in: *GART*, F. P-20, Op. 3, D. 957, L. 94–95.

[45] Katharina Kucher, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007. In russischer Sprache: Katarina Kucher, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012. Vgl. auch die Beiträge von Aida Razumovskaja und Stanislav Savickij im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[46] Marina P. Novikova (Hg.), *Sady i parki Kazani. Kollekcija fotografij i otkrytych pisem s vidami sadov i parkov Kazani konca XIX – serediny XX veka. Katalog*, Kazan' 2012, 6–7, 53–54; Sanačin, *Ėkskurs*, 79.

ungeregelt, die Gemeinschaftswohnungen überfüllt. Rückzug und Privatsphäre waren so kaum möglich, und die Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem verwischten sich:

> Der Bolschewismus hat das Privatleben abgeschafft. […] Wohnungen, die früher in ihren fünf bis acht Zimmern eine einzige Familie aufnahmen, beherbergten jetzt oft bis zu acht. Durch die Flurtür tritt man in eine kleine Stadt. Öfter noch in ein Feldlager. Schon im Vorraum kann man auf Betten stoßen. Zwischen vier Wänden wird ja nur kampiert, und meist ist das geringe Inventar nur Restbestand kleinbürgerlicher Habseligkeiten, die noch um vieles niederschlagender wirken, weil das Zimmer so dürftig möbliert ist. […] Darinnen halten die Menschen das Dasein aus, weil sie durch ihre Lebensweise ihm entfremdet sind. Ihr Aufenthalt ist das Büro, der Klub, die Straße.[47]

Diese Situation ist zum Teil auch für Kazan' in der zweiten Hälfte der 1920er und in den 1930er Jahren zu beschreiben. Es gab einen akuten Wohnungsmangel infolge der Wohnungspolitik der Regierung („Verdichtung", Gemeinschaftswohnungen, Baracken); die Städte waren aufgrund der Industrialisierung überbevölkert. Als Folge der Bautätigkeit im Industriesektor sowie der Kollektivierung kam es dazu, dass Bauern in die Städte und auf die Baustellen flohen.

Während des ersten Fünfjahresplans (1928–1932) erlebte der Bau von Industrieobjekten in Kazan' einen regen Aufschwung; damals entstanden solche Großbetriebe wie *TĖC-1* (Wärmekraft- und Fernheizwerk), *Aviastroj* (Flugzeugbau), *Kaučukstroj* (Kautschukindustrie) und *Vagonstroj* (Eisenbahnwagenbau) u. a. Durch die Zuwanderung stieg die Einwohnerzahl um 130 Prozent.[48] Ein Zeitgenosse erinnerte sich: „Nach Kazan' zog es Massen von Umsiedlern, die sich überall eine Bleibe suchten: Keller, ehemalige Pferdeställe, Dachgeschosse, alles diente als Quartier, wo man nur ein Bett oder zumindest eine Pritsche aufstellen konnte."[49]

Die Wohnungsnot reduzierte den häuslichen *dosug* auf ein Minimum und veranlasste die Stadtbewohner dazu, den größten Teil ihrer Freizeit in öffentlichen Einrichtungen und unter freiem Himmel zu verbringen. Sogar so eine scheinbar ‚häusliche' Form des *dosug* wie das Lesen wurde damals für die Mehrheit der Stadtbewohner (die weder eine Hausbibliothek besaßen noch sich eine anschaffen konnten) aus dem privaten Bereich der Wohnung in die Öffentlichkeit verlegt – in die Lesesäle von Bibliotheken.

---

[47] Walter Benjamin, „Moskau", in: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Tillman Rexroth, Bd. IV,1: *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt am Main 1991, 316–348, 327–328. In russischer Sprache: Val'ter Ben'jamin, „Moskva. (1927)", in: Ben'jamin, *Proizvedenie iskusstva v ėpochu ego techničeskoj vosproizvodimosti. Izbrannye ėsse*, hg. v. Sergej A. Romaško, Moskva 1996, 163–209, 178–179.

[48] Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 223.

[49] „В Казань потянулись толпы переселенцев, заселили буквально все: подвалы, бывшие конюшни, подвалы, чердаки, жили везде, где только можно поставить кровать или хотя бы сколотить нары." (N. Nosov, „Versty ljubvi", in: *Kazan'* 9–10 [1994], 4–25, 13).

Es gab aber auch andere Gründe für die häufige Verlagerung des *dosug* in den öffentlichen Raum. Die ‚neue Stadtbevölkerung' (‚новые горожане'), die aus dem ländlichen Bereich emigriert war und die Einwohnerzahl in der Stadt während dieser Urbanisierungsprozesse rapide ansteigen ließ, hielt weiterhin an früheren Gewohnheiten und Formen des *dosug* fest. Für die Tradition des *dosug* bei Festen auf dem Lande und in den Fabriksiedlungen war kennzeichnend, dass sie nicht auf privaten Raum beschränkt war, sondern vor allem außen, im öffentlichen Raum praktiziert wurde. Und gerade dies lag nun voll und ganz im offiziell von der Regierung vorgegebenen Trend bei der Etablierung eines ‚sowjetischen *dosug*'.

Die starke öffentliche Präsenz des privaten *dosug* war auch eine Folge des erhalten gebliebenen vorrevolutionären Wohnungsbaus und der daraus resultierenden Lebensweise der Bevölkerung. Kazan' bestand wie die Mehrheit der russischen Städte in den 1920er Jahren hauptsächlich aus eingeschossigen Holzhäusern. 1926 lag der Anteil dieser Holzhäuser bei 83,3 Prozent; fast zwei Drittel der Häuser waren eingeschossig und nur 2 Prozent der Häuser hatten drei oder mehr Geschosse. 76 Prozent der Wohngebäude befanden sich nach der zunächst erfolgten Vergenossenschaftlichung und deren dann folgender Zurücknahme wieder in privatem Besitz. Diese privaten Häuschen hatten keinerlei Komfort (86,9 % waren ohne Wasserleitung, 77,5 % ohne Strom)[50] und einfache Ausgänge zu einem Hof. Sogar in den 1930er Jahren wuchsen in den Gärten und Beeten in den Innenstadthöfen „Kürbisse und Gurken".[51] In diesen Höfen von Kazan' befanden sich die *dosug*-Zentren der Bevölkerung des ‚eingeschossigen Kazan'' (‚одноэтажная Казань'), die sich dort abends und an Feiertagen erholte. In der warmen Jahreszeit lagen die Bewohner häufig in Hängematten und lasen ein Buch, die Hausfrauen stellten ihre Samoware in die Höfe. An Feiertagen deckte man gemeinsam die Tische, die Menschen sangen, unterhielten sich.[52] In einem solchen Haus mit zwei Etagen und mehreren Wohnungen im Zentrum Kazan's lebte auch die große Familie meiner Mutter, die sich immer gerne an die *dosug*-Stunden in ihrem Hof in Kazan' und an die fast verwandtschaftlichen Beziehungen zu den dortigen Hofnachbarn und Freunden erinnerte.

Die Ende der 1910er und in den 1920er Jahren in Kazan' existierenden *Kommunenhäuser* (doma-kommuny[53]), in denen Alltagsleben und *dosug* in unterschiedlichem Maße vergemeinschaftet worden waren (so verbrachten

[50] Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 230.

[51] „росли тыквы и огурцы" (Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 232).

[52] Vladislav A. Naumov, „Tri Kazani (vospominanija)", in: *Kazan'* 7–8 (1998), 8–17, 10–11.

[53] *Dom-kommuna*: eine Erscheinung der 1920er – Anfang der 1930er Jahre, in der sich die Idee der ‚Vergemeinschaftlichung des Alltags' manifestierte. Kommunenwohnheime wurden sowohl bei Betrieben und Lehranstalten eingerichtet als auch spontan und insbesondere von jungen Menschen gegründet, die von den Ideen des gemeinschaftlichen Alltags und der Zerstörung der alten patriarchalen Familie inspiriert waren.

Studenten nicht nur gemeinsam ihre Freizeit, sondern unternahmen auch gemeinsame „Kulturwanderungen" [„культпоходы"] ins Kino, ins Theater, in Ausstellungen)[54], waren eher die Ausnahme als die Regel.

Ende der 1920er und zu Beginn der 1930er Jahre entstanden im Zuge des Baus von Wohnungen im Umfeld der Industriebetriebe die ‚sozialistischen Städtchen' (‚социалистические городки') mit guter Ausstattung (mit fließendem Wasser, Elektrizität, Kanalisation) und mehrstöckigen Häuseranlagen für Arbeiter und Ingenieure. Solche Häuseranlagen wurden in den 1930er Jahren auch im Stadtzentrum gebaut, etwa das *Haus des Volkskommissariats für Kommunikation* (dom Narkomata svjazi), das *Haus der Angestellten der Kommune* (dom kommunal'nikov), das *Haus der Čekisten* (dom čekistov), das *Haus des Leinenkombinats* (dom l'nokombinata), das *1. Haus der Spezialisten* (1-j dom specialistov), das *1. Haus der Regierung* (1-j dom pravitel'stva) u. a.m.[55] Die großen Wohnungen in diesen neuen Häusern waren in der Regel Gemeinschaftswohnungen (коммунальные квартиры) und seltener individuell, also für eine einzige Familie vorgesehen. Ende der 1920er Jahre lebte man in Kazan' zu 60 Prozent lediglich in einem einzigen Zimmer, in den 1930er Jahren erhöhte sich dieser Prozentsatz noch weiter.[56] Es war angedacht, dass gerade in diesem ‚neuen' sowjetischen privaten Raum auch neue Formen des sozialistischen Gemeinschaftslebens und des sowjetischen *dosug* fortgeführt werden sollten.

Die häusliche Sphäre der sowjetischen Menschen lag in den 1930er Jahren tatsächlich und in hohem Maße zwischen „Öffentlichkeit und Privatheit" („between the public and the private"[57]). Die Gemeinschaftswohnungen zählten teilweise zum öffentlichen Raum, in dem die Nachbarn als sich gegenseitig kontrollierende Subjekte auftraten, wodurch es zu einer ‚Kollektivierung' (‚коллективизация') und ‚Entintimisierung' (‚разинтимизация') des privaten Raums kam. Das unvermeidbare gegenseitige Interesse und die Leichtigkeit, mit der man Antworten auf gewisse Fragen bekommen konnte (Wer besucht den Nachbarn? Was macht er in seinem *dosug*? Welche Feiertage begeht er und wie feiert er sie? Welche Bücher hat er im Haus, was liest er?) machten das Leben und den *dosug* jedes Einzelnen faktisch transparent.

Die Bewohner und Bewohnerinnen erfüllten in hohem Maße die an sie gestellten Erwartungen einer „öffentlichen Privatheit" („public privacy"[58]). Schon in den 1930er Jahren versammelten sich in den Gemeinschaftswohnungen und

[54] *Leninec* 3 (1929), 3; 5 (1929), 5.

[55] Sanačin, *Ėkskurs*, 33, 52–54, 57.

[56] Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 198.

[57] Rebecca B. Neary, „Domestic Life and the Activists Wife in the 1930s Soviet Union", in: Lewis H. Siegelbaum (Hg.), *Borders of Socialism. Private Spheres of Soviet Russia*, New York/Basingstoke 2006, 107–122, 118.

[58] Lewis H. Siegelbaum, „Introduction: Mapping Private Spheres in the Soviet Context", in: Siegelbaum (Hg.), *Borders of Socialism*, *Private Spheres of Soviet Russia*, New York/Basingstoke 2006, 1–21, 10.

in individuellen Wohnungen ebenso wie in Privathäusern aus Anlass sowjetischer Feiertage Gruppen von Verwandten, Freunden, Nachbarn; es wurden gemeinsam die Tische gedeckt, es wurde zu Klängen eines Grammophons oder eines Harmoniums getanzt, man sang sowjetische Lieder und Volksmelodien. In dieser Zeit kristallisierte sich auch ein gewisser Fotografie-Kanon heraus, der die Mai- und Novemberfeiertage vor den gedeckten Tischen festhielt. Im privaten Raum der eigenen vier Wände wurde allerdings der ideologische Gehalt des *dosug* und des Feiertags unausweichlich verwischt und bald durch schlichte Freude über den freien Tag sowie die Begegnungen mit Freunden und Verwandten abgelöst.

Allerdings ist es auch eine Tatsache, dass diese offiziell nicht zu kontrollierende Sphäre des *dosug*, also der familiär-nachbarschaftlich-freundschaftliche Bereich, nach Berichten in Memoiren (vor allem der Intelligencija) angesichts der Repressionen in den 1930er Jahren deutlich zurückgefahren wurde.[59] Die Menschen fürchteten sich vor einer harmlosen, im Freundeskreis vorgetragenen Anekdote, für die man als Erzähler oder als Zuhörer verhaftet werden konnte, letzterer dafür, dass er nicht denunziert hatte; man fürchtete, dass man der Organisation einer antisowjetischen Versammlung beschuldigt werden könnte. Und es gab tatsächlich solche Vorfälle. So wurde etwa Ende der 1920er – Anfang der 1930er Jahre von Lehrenden an der Kazaner Universität, dem Mathematiker Boris Lukič Laptev (1905–1989), dem Astronomen Aleksandr Dmitrievič Dubjago (1903–1959) und dem Chemiker Boris Michajlovič Kozyrev (1905–1979) eine Scherzgesellschaft *Drei Wale* (Tri kita; nach anderen Zeugnissen *Gesellschaft der zwölf Wale* – Obščestvo dvenadcati kitov) gegründet, deren Mitglieder ihre freie Zeit miteinander verbrachten, Streiche und Scharaden inszenierten, was letzten Endes zum Anlass genommen wurde, A. D. Djubago zu verhaften.[60]

Diese ‚öffentliche Privatheit' des häuslichen *dosug* hatte so zwei Seiten, zwei Qualitäten. Sie konnte einerseits das Fundament einer Gemeinschaft unfreiwilliger Nachbarn, Menschen unterschiedlicher sozialer Herkunft und nationaler Identität bilden und nicht selten auch wirkliche familiäre Bindungen entstehen lassen, die über Generationen hinweg aufrecht erhalten blieben. Andererseits aber konnte eine solche ‚private Öffentlichkeit' auch als Mittel zur Überwachung dienen und zu Denunziantentum führen, zu Kontrolle über *dosug* und Alltag der Bevölkerung.

---

[59] Vasilij I. Ado, „Vspominaja o prošlom … Zapiski russkogo intelligenta XX veka", in: *Kazan'* 10 (2000), 95–111, 103.

[60] Elena B. Kozyreva, „Žažda prekrasnogo. Soprikosnovenie s duchovnym mirom B. M. Kozyreva", in: *Kazan'* 7–8 (1999), 101–104, 102; Boris V. Bolgarskij, „Moi vospominanija o Kazanskom gosudarstvennom universitete", in: *Muzej istorii Kazanskogo universiteta*, Fond „B. V. Bolgarskij".

4. Resümee

Die Entwicklung des *dosug*-Konzepts in den 1920er und 1930er Jahren ist eng mit der in diesen Jahren erfolgenden Konstruktion des städtischen Raums verbunden. Obwohl die Struktur und die Qualität des *dosug* sowie die daran partizipierenden Gruppen der Stadtbevölkerung recht heterogen waren und sich nach Alter und Generation, nach Herkunft und Wohnsitz unterschieden, führten die Bemühungen der sowjetischen Machthaber doch zu einer relativen Vereinheitlichung und zur Herausbildung von typischen Modellen für den *dosug* eines sowjetischen Bürgers.

Zugleich ist aber die Rolle dieses Raums bei weitem nicht eindeutig. Die sowjetischen *dosug*-Räume waren nicht nur ein Ort der Konstituierung von *dosug*, seiner Unifizierung und der Kontrolle über ihn, sondern zugleich ein Ort, an dem sich Hybridisierungsprozesse vollzogen, ein Ort, wo die Konzepte des sowjetischen *dosug* von den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen adaptiert wurden, im Einklang mit ihren Vorstellungen, Vorlieben und Bedürfnissen hybridisiert wurden. Diese Prozesse lassen sich zum einen anhand einstweiliger Verfügungen der Behörden in jenen Jahren nachverfolgen (Verbot des Handlesens/Chiromantie und der Wahrsagerei, Alkoholexzesse auf der Straße, Glücksspiele usw.[61]), zum anderen anhand von ‚unerhörten' (‚возмутительные') Erscheinungen, wie sie im Zusammenhang mit der Arbeit von Klubs oder Kulturhäusern in Dokumenten fixiert wurden. So wurde 1934 in Kazan' im *Haus der Gelehrten* (Dom učenych) ein Wettbewerb im ‚bourgeoisen' und ‚abgeschmackten' (‚пошлый') Foxtrott durchgeführt, bei dem die Sieger mit Werken von Friedrich Engels belohnt wurden, was bei den sowjetischen Kontrolleuren des *dosug* Empörung hervorrief.[62] Dieses Ereignis kann durch das Prisma dieser laufenden Prozesse der Hybridisierung betrachtet werden, nämlich als eine Tendenz, die die ‚Reinheit' der bolschewistischen Großstadtkultur und des Konzepts des sowjetischen *dosug* zerstörte.

Eine weitere große Gefahr ging für dieses Konzept von dem schwer zu kontrollierbaren privaten Raum des *dosug* aus. In ihm wurden einerseits die ‚fremden' Formen des *dosug* sowjetisiert (zum Beispiel Festessen mit österlichem Kulitsch und Pascha[63] am 1. Mai-Feiertag[64]); andererseits wurden viele Formen des *dosug* auch gefürchtet, sah man in ihnen doch ein möglicherweise die Grundfesten des Regimes erschütterndes Phänomen (so konnte etwa die

[61] Višlenkova/Malyševa/Sal'nikova, *Kul'tura povsednevnosti*, 403–404.

[62] Irina S. Donskaja/Marina A. Podol'skaja, „Blagorodnoe sobranie kazanskich učenych", in: *Kazan'* 7–8 (1999), 130–133, 132.

[63] *Kulič*: russische Bezeichnung für ein Osterbrot/-gebäck; *Pascha* (пасха); russische Nachspeise aus Quark, die nach der russischen Tradition nur einmal im Jahr, zum Osterfest, zubereitet wird.

[64] Ado, „Vspominaja o prošlom …", 102.

harmlose Tradition des *jour fixe* in den Häusern der Intelligencija in den 1930er Jahren als antisowjetische Versammlung betrachtet werden). Der konstruierte sowjetische Raum wurde durch die Bevölkerung ebenso aktiv verändert und angeeignet, wie das Konzept des sowjetischen *dosug* selbst dadurch verändert und modifiziert wurde.

Literaturverzeichnis

Ado, Vasilij I., „Vspominaja o prošlom … Zapiski russkogo intelligenta XX veka", in: *Kazan'* 10 (2000), 95–111.

Ben'jamin, Val'ter, „Moskva. (1927)", in: Ben'jamin, *Proizvedenie iskusstva v ėpochu ego techničeskoj vosproizvodimosti. Izbrannye ėsse*, hg. v. Sergej A. Romaško, Moskva 1996, 163–209.

Benjamin, Walter, „Moskau", in: Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Tillman Rexroth, Bd. IV,1: *Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*, Frankfurt am Main 1991, 316–348.

Blagov, Jurij A., „Zdanija teatral'nye v Kazani", in: *Tatarskaja ėnciklopedija v 5 t.*, hg. v. Mansur Ch. Chasanov, t. 2: *G–J*, Kazan' 2002, 449–450.

Bolgarskij, Boris V., „Moi vospominanija o Kazanskom gosudarstvennom universitete", in: *Muzej istorii Kazanskogo universiteta*, Fond „B. V. Bolgarskij".

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Chrenov, Nikolaj A., *„Čelovek igrajuščij" v russkoj kul'ture*, Sankt-Peterburg 2005.

Colton, Timothy J., *Moscow. Governing the Socialist Metropolis*, Cambridge, Mass./ London 1995.

Donskaja, Irina S./Podol'skaja, Marina A., „Blagorodnoe sobranie kazanskich učenych", in: *Kazan'* 7–8 (1999), 130–133.

Ficpatrik, Šejla, *Povsednevnyj stalinizm. Social'naja istorija Sovetskoj Rossii v 30-e gody: gorod*, übers. v. Lada Ju. Pantina, 2 izd., Moskva 2008.

Fitzpatrick, Sheila, *Everyday Stalinism. Ordinary Life in Extraordinary Times. Soviet Russia in the 1930s*, Oxford 1999.

Kagan, Abram G., *Kak molodež' raschoduet i kak nado raschodovat' polučku*, Leningrad 1928.

– *Molodež' posle gudka*, Moskva/Leningrad 1930.

Keipert, Helmut, „Von Luther über Bebel zu Lenin und Stalin: Das russische ‚geflügelte Wort' Кто не работает, тот не ест", in: *Welt der Slaven* 63,2 (2018), 215–242.

Kozyreva, Elena B., „Žažda prekrasnogo. Soprikosnovenie s duchovnym mirom B. M. Kozyreva", in: *Kazan'* 7–8 (1999), 101–104.

Kucher, Katarina, *Park Gor'kogo. Kul'tura dosuga v stalinskuju ėpochu. 1928–1941*, übers. v. Anna I. Simonova, Moskva 2012.

Kucher, Katharina, *Gorki-Park. Freizeitkultur im Stalinismus. 1928–1941*, Köln/Weimar/Wien 2007.

Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Lotman, Jurij M., *Besedy o russkoj kul'ture. Byt i tradicii russkogo dvorjanstva (XVIII – načalo XIX veka)*, Sankt-Peterburg 2002.

Malyševa Svetlana Ju., *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005.

Mironov, Boris N., „‚Poslal Bog rabotu, da otnjal čert ochotu': trudovaja ėtika rossijskich rabočich v poreformennoe vremja", in: Kirill M. Anderson/Leonid I. Borodkin (Hg.), *Social'naja istorija. Ežegodnik 1998/99*, Moskva 1999, 243–286, 243.

[N. N.], „Internacional", in: *Gosudarstvennye simvoly Rossii. Istorija i real'nost'*, http://simvolika.rsl.ru/index.php?doc=291, abgerufen am 15.02.2021.

– „Kodeks zakonov o trude 1918 g.", in: *Sobranie Uzakonenij i Rasporjaženij Rabočego i Krest'janskogo Pravitel'stva RSFSR za 1917–1918 g.*, 10 dekabrja 1918 g., Nr. 87–88.
– „Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Rossijskoj Socialističeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki, prinjataja V Vserossijskim s''ezdom Sovetov 10 ijulja 1918 g.", in: Andrej Ja. Vyšinskij (Hg.), *Pervaja Sovetskaja Konstitucija (Konstitucija RSFSR 1918 goda). Sbornik dokumentov*, Moskva 1938, 423–439, http://hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1918.htm, abgerufen am 15.02.2021.
– „Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik. Utverždena Črezvyčajnym VIII s''ezdom Sovetov Sojuza SSR 5 dekabrja 1936 goda (s posledujuščimi izmenenijami i dopolnenijami)", in: http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/cnst1936.htm, abgerufen am 15.02.2021.
– „Kul'tprosvetotdel – v Kazanskuju gorodskuju komissiju po ustrojstvu narodnych razvlečenij. 16 ijunja 1917 g.", in: *Gosudarstvennyj archiv Respubliki Tatarstan* (*GART*), F. R-98, Op. 1, D. 18, L. 68.
– „Plan provedenija prazdnovanija 5-j godovščiny Tatarskoj Respubliki. 7 aprelja 1925 g.", in: *GART*, F. R-326, Op. 1, D. 180, L. 296.
– „Protokol Nr. 2 zasedanija Komissii po podgotovke i provedeniju prazdnovanija 7-j godovščiny TSSR. 14 ijunja 1927 g.", in: *GART*, F. R-326, Op. 1, D. 356, L. 18.
– „Protokol Nr. 4 zasedanija postojannogo seminarija pri kul'totdele Sojuza Medsantrud. 22 nojabrja 1927 g.", in: *GART*, F. R-100, Op. 1, D. 1530, L. 170 ob.
– „Protokol Nr. 13 zasedanij kul'turno-prosvetitel'skogo otdela pri Sovete Soldatskich i Rabočich Deputatov. 21 ijunja 1917 g.", in: *GART*, F. R-98, Op. 1, D. 16, L. 23 ob.
– „Protokol plenuma Nižne-Gorodskogo rajkoma RKP(b), 4 avgusta 1933 g.", in: *GART*, F. P-20, Op. 3, D. 957, L. 94–95.
– „Protokol toržestvennogo zasedanija Sovdepa v den' godovščiny Oktjabr'skoj revoljucii v zdanii Rabočego Dvorca 7 nojabrja (25 oktjabrja) 1918 g.", in: *GART*, F. R-98, Op. 1, D. 46, L. 6 ob.
– „Protokol zasedanija Komissii Prezidiuma CIK SSSR po organizacii i provedeniju prazdnovanija 10-letija Oktjabr'skoj revoljucii. 28 aprelja 1927 g.", in: *Rossijskij gosudarstvennyj archiv social'no-političeskoj istorii*, F. 357, Op. 1, D. 18, L. 60.
– „[Soobščenie o sozyve 13 aprelja 1924 g. soveščanija tatrabotnikov-členov RKP i RKSM]", in: *GART*, F. P-15, Op. 1, D. 1260, L. 35.
– „[Soobščenie Sojuza sovtorgslužaščich (Tatotdelenie) v Agitacionno-propagandistskij otdel Obkoma VKP(b). 26 ijunja 1928 g.]", in: *GART*, F. R-5263, Op. 1, D. 20, L. 59.

– „[Zapiska Predsedatelja Komissii pri TatCIK po prazdnovaniju 1 maja – zavedujuščemu otdelom Tatarskogo Soveta Narodnogo Chozjajstva. 26 aprelja 1922 g.]“, in: *GART*, F. R-732, Op. 1, D. 126, L. 69.

Naumov, Vladislav A., „Tri Kazani (vospominanija)“, in: *Kazan'* 7–8 (1998), 8–17.

Neary, Rebecca B., „Domestic Life and the Activists Wife in the 1930s Soviet Union“, in: Lewis H. Siegelbaum (Hg.), *Borders of Socialism. Private Spheres of Soviet Russia*, New York/Basingstoke 2006, 107–122.

Nosov, N., „Versty ljubvi“, in: *Kazan'* 9–10 (1994), 4–25.

Novikova, Marina P. (Hg.), *Sady i parki Kazani. Kollekcija fotografij i otkrytych pisem s vidami sadov i parkov Kazani konca XIX – serediny XX veka. Katalog*, Kazan' 2012.

Papernyj, Vladimir Z., *Kul'tura Dva*, 2 izd., Moskva 2006.

Persova, Svetlana G., „Dvorec kul'tury imeni 10-letija TASSR“, in: *Tatarskaja ėnciklopedija v 5 t.*, hg. v. Mansur Ch. Chasanov, t. 2: *G–J*, Kazan' 2002, 236.

Razumovskaja, Aida G., „Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen“ [im vorliegenden Band].

Šakulova, Vera S., „Kul'turnaja revoljucija i ženskij vopros“, in: Nina I. Kondakova (Hg.), *Opyt KPSS v rešenii ženskogo voprosa*, Moskva 1981, 77–102, http://www.a-z.ru/women/texts/s_77r.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Sanačin, Sergej P., *Ėkskurs v architekturnuju žizn' sovetskoj Kazani*, Kazan' 2014.

Savickij, Stanislav A., „‚Gartenstadt' und sowjetischer Alltag. Das Experiment von *Detskoe Selo*“ [im vorliegenden Band].

Siegelbaum, Lewis H., „Introduction: Mapping Private Spheres in the Soviet Context“, in: Siegelbaum (Hg.), *Borders of Socialism. Private Spheres of Soviet Russia*, New York/Basingstoke 2006, 1–21.

Sirotkina, Irina E., „Pljaska po instrukcii: sozdanie ‚sovetskogo massovogo tanca' v 1920-e gody“, in: *Vestnik Permskogo universiteta. Istorija* 44,1 (2019), 153–164.

Stroganov, Michail V./Cheauré, Elisabeth, „Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung. ‚Freizeittätigkeit' in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)“ [im vorliegenden Band].

Vachitov, Muchamet Ch. u. a., *Kul'turnaja revoljucija v Tatarii (1917–1937 gg.)*, Kazan' 1986.

Višlenkova, Elena A./Malyševa, Svetlana Ju./Sal'nikova, Alla A., *Kul'tura povsednevnosti provincial'nogo goroda. Kazan' i kazancy v XIX–XX vekach*, Kazan' 2008.

Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren“ [im vorliegenden Band].

Zudin, Ivan I./Mal'kovskij, Konstantin P./Šalašov, Petr G., *Meloči žizni. O byte sovremennoj molodeži*, Leningrad 1929.

Aus dem Russischen von Marina Molodtcova und Elisabeth Cheauré

Arbeit, Freizeit und Erziehung zum ‚Neuen Menschen'

Maßnahmen gegen die Obdachlosigkeit von Kindern und kriminellen Jugendlichen in der UdSSR (1920er und 1930er Jahre)

Evgenija Stroganova

1. Die Sowjetmacht und das Problem der Obdachlosigkeit

Obdachlosigkeit (*besprizornost'*) von Kindern und die damit häufig verbundene Kriminalität kennt man aus unterschiedlichen Zeiten und vielen Ländern; in Russland wurde dieses Problem, bedingt durch Revolutionen und Kriegsereignisse, um die Jahrhundertwende bis in die 1920er Jahre besonders virulent. Bis Oktober 1917 hatte das Land bereits über ein breites Netz von Waisenhäusern und Heimen verfügt, die vor allem durch Wohltätigkeitsorganisationen unterhalten worden waren. In den 1920er und 1930er Jahren aber stieg die Zahl der vernachlässigten oder von der Familie getrennten Kinder ohne Obdach ins fast Unermessliche. Es existieren zwar keine zuverlässigen Statistiken, einigen Daten zufolge soll es aber zum Beispiel 1922 in Russland sieben Millionen Straßenkinder gegeben haben.[1]

Im Jahre 1918 wurde in Poltava unter Beteiligung des Schriftstellers und Publizisten Vladimir Galaktionovič Korolenko (1853–1921) die gemeinnützige Organisation *Liga zur Rettung von Kindern* (Liga spasenija detej) gegründet, die sich um „verlassene und obdachlose Kinder" kümmern sollte (vgl. „забота о брошенных и бесприютных детях").[2] Daraufhin etablierten sich in kurzer

[1] Vgl. Moisej S. Ėpštejn, „Besprizornost' v SSSR", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija v. 65 t.*, [1 izdanie], hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 5: *Barykova–Bessal'ko*, Moskva 1927, 786–790, 786; „Tezisy k dokladu A. D. Kalininoj ‚Organizacija besprizornych detej i podrostkov na moskovskoj ulice i ėvoljucija form raboty na ulice s 1921 po 1923 god'", in: Naučno-Pedagogičeskaja Sekcija Gosudarstvennogo Učenogo Soveta (Hg.), *Bor'ba s besprizornost'ju. Materialy 1-j moskovskoj konferencii po bor'be s besprizornost'ju 16–17 marta 1924 g.*, Moskva 1924, 30–38, 31.

[2] Tamara M. Makagonova/Irina T. Pjattoeva, „Kommentarii", in: *Neizdannyj V. G. Korolenko. Publicistika v 3 t.*, t. 2: *Publicistika. 1917–1918*, hg. v. Tamara M. Makagonova und Irina T. Pjattoeva, Moskva 2012, 412–413, 412; vgl. Ekaterina A. Bender, *Bor'ba s besprizornost'ju i beznadzornost'ju nesoveršennoletnich v RSFSR v 1920–1930-e gg. (Na materialach Leningrada i Leningradskoj oblasti)*, Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, Sankt-Peterburg 2015, 37.

Zeit auch in anderen Städten solche Organisationen. Gleichzeitig wurde durch einen Regierungserlass vom 4. Februar 1919 ein *Rat zum Schutz von Kindern* (Sovet zaščity detej)[3] unter der Leitung des Volkskommissars für Bildung Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (1875–1933) eingerichtet, der auch einige Zeit mit der *Liga zur Rettung von Kindern* kooperierte; im Januar 1921 übernahmen jedoch Einrichtungen für Volksbildung (narodnoe obrazovanie) die Aufgaben dieses *Rats zum Schutz von Kindern*. Damit wurde die zunächst als gesellschaftliche Organisation geführte Einrichtung aufgelöst und die Betreuung pflegebedürftiger Kinder vollständig vom Staat übernommen.

1921 gründete man auf Initiative von Feliks Ėdmundovič Dzeržinskij (1877–1926) beim *Allrussischen Exekutiv-Komitee* (Vserossijskij central'nyj ispolnitel'nyj komitet, VCIK) eine *Kommission zur Verbesserung der Lebensverhältnisse von Kindern* (Komissija po ulučšeniju žizni detej, kurz: Detkomissija VCIK). Dieser Kommission gehörten Vertreter des *Allrussischen Zentralrats der Gewerkschaften* (Vserossijskij central'nyj sovet professional'nych sojuzov, VCSPS) und der *Allrussischen Sonderkommission zur Bekämpfung von Konterrevolution und Sabotage* (Vserossijskaja črezvyčajnaja komissija po bor'be s kontrrevoljuciej i sabotažem, VČK; später GPU, OGPU, NKVD) an, außerdem die Volkskommissariate für Produktion, Gesundheitsversorgung, Bildung, Arbeiter- und Bauerninspektion. Analoge Kommissionen wurden bei den Exekutivkomitees der Sowjets auf Provinz-, Kreis- und Stadtebene eingerichtet.[4]

Bis Mitte der 1920er Jahre dominierte in der Russischen Republik (später RSFSR, UdSSR) die Ansicht, dass Obdachlosigkeit auf biologische Wurzeln zurückzuführen sei. Daher wurde die Begrifflichkeit „moralisch defekt" („морально-дефективные") verwendet, um Straßenkinder zu definieren. Ab 1924 wurde jedoch ein anderer Ansatz vertreten: Nunmehr sah man soziale Faktoren als wichtigste Ursachen für Obdachlosigkeit an. Besonders wichtig war dabei eine auf der *Ersten Moskauer Konferenz zur Bekämpfung des Phänomens der Straßenkinder* (Pervaja moskovskaja konferencija po bor'be s besprizornost'ju) formulierte Erkenntnis: „Soziale und wirtschaftliche Bedingungen sind selbstverständlich der Hauptfaktor für die Obdachlosigkeit von Kindern, dagegen spielen individuelle Merkmale als Ursache der Obdachlosigkeit nur eine untergeordnete Rolle."[5]

In einem Sammelband von 1926, in dem die Arbeit mit Straßenkindern in Arbeitskommunen untersucht wurde, betonte man, dass die früher vertretene

[3] Aleksandr Ju. Rožkov, „Bor'ba s besprizornost'ju v pervoe sovetskoe desjatiletie", in: *Voprosy istorii* 1 (2000), 134–139, 135; Bender, *Bor'ba s besprizornost'ju*, 38.

[4] Rožkov, „Bor'ba s besprizornost'ju", 135.

[5] „[…] социально-экономические условия являются, в конечно счете, основным фактором детской беспризорности, индивидуальные свойства, как причина беспризорности, играют лишь ничтожную роль." („Rezoljucija po dokladu E. S. Livšic", in: *Bor'ba s besprizornost'ju. Materialy 1-j moskovskoj konferencii*, 42–43, 42).

Konzeption von angeblichen „moralischen Defekten" der Straßenkinder ein großer Irrtum gewesen sei; ein solches Modell habe Zwangserziehung zur Folge gehabt und der gesamten Arbeit geschadet.[6]

Für die sowjetische Staatsmacht, deren erklärtes Ziel es war, den ‚Neuen Menschen'[7] zu erziehen, stellten obdachlose bzw. unversorgte Kinder allerdings auch ein durchaus fruchtbares ‚Material' dar. Denn man sah gerade in der Loslösung von der Familie die Voraussetzung für jenes kollektive Bewusstsein, das es herauszubilden galt und das als eines der vorrangigen Ziele im ‚Prozess des sozialistischen Aufbaus' begriffen wurde. Daher entstanden im Land viele Bildungseinrichtungen für Straßenkinder, die „auf eine neue Art und Weise den Neuen Menschen formen" sollten.[8] In diesem richtungsweisenden Satz von Makarenko wird die Formulierung eines Ziels („Neuer Mensch") rhetorisch mit der Definition der Mittel zur Erreichung dieses Ziels verbunden („auf eine neue Art und Weise formen"). Da man die bis 1917 existenten Heime und Waisenhäuser als ungeeignet ablehnte, galt es, neue Methoden und Techniken der Erziehung zu entwickeln. In den nunmehr entstehenden Waisenhäusern, Kolonien und Arbeitskommunen (колонии и трудовые коммуны)[9] sah man fortan in der produktiven Arbeit (производительный труд) das wichtigste Mittel für die Erziehung obdachloser und vernachlässigter Kinder.

In der Praxis hatte man bereits früher auf die Idee einer Erziehung durch Arbeit gesetzt, lange bevor die einschlägigen Beschlüsse der Regierung gefasst wurden. Später, auf der *Ersten Moskauer Konferenz zur Bekämpfung des Phänomens der Straßenkinder* im März 1924, war als eine der vorrangigen Aufgaben diskutiert worden, wie die Arbeit von Straßenkindern zu organisieren sei. Fragen der Freizeit oder gar der Muße wurden auf der Konferenz nicht ausdrücklich besprochen, aber implizit angedeutet, indem Fragen der Zeit außerhalb des Unterrichts diskutiert wurden:

Педагог, работающий с беспризорными, должен в еще большей степени, чем всякий другой педагог, быть внешкольником, организатором молодежи, руководителем всякого рода кружков, организаций, приобщающих беспризорного к широким интересам строительства Советского государства, достаточно жизненных, динамичных, способных захватить беспризорных, заполнить их жизнь, отвлечь их тем самым от улицы.[10]

---

[6] Vgl. Vera L. Švejcer/Sergej M. Šabalov, „Ot redakcii", in: Švejcer/Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi.* Moskva 1926, 5–10, 6.

[7] Zum Konstrukt des ‚Neuen Menschen' vgl. auch die Beiträge von Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel, Il'ja Dokučaev und Svetlana Malyševa im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[8] Vgl. „нужно нового человека по-новому делать" (Anton S. Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 3: *„Pedagogičeskaja poėma" i podgotovitel'nye materialy k nej*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1984, 7–450, 9).

[9] Dazu ausführlich im Folgenden.

[10] „Rezoljucija po dokladu E. S. Livšic", 43.

Ein Pädagoge, der mit Obdachlosen arbeitet, muss in noch höherem Maße als jeder andere Lehrer auch außerhalb der Schule ein Pädagoge sein, der die Jugendlichen organisiert, alle möglichen Kreise und Organisationen leitet, mit denen die Obdachlosen an die breiten Interessen des Aufbaus des Sowjetischen Staates herangeführt werden sollen; es sollen also Maßnahmen sein, die in ausreichendem Maße lebensnah, dynamisch und im Stande sind, die Straßenkinder für sich zu gewinnen, ihrem Leben einen Sinn zu geben und sie so von der Straße zu holen.

Es sollte also nicht nur die Arbeit von Straßenkindern und -jugendlichen gefördert, sondern auch ihre Freizeit organisiert werden. Am 19. Oktober 1925 wurde von der *Hauptdirektion für Sozialerziehung und polytechnische Bildung im Narkompros der RSFSR* (Glavnoe upravlenie social'nogo vospitanija i politečničeskogo obrazovanija pri Narkomprose RSFSR; Glavsocvos) eine Anweisung *Über die Reorganisation von Einrichtungen für schwierige Kinder und über die Arbeitsordnung in diesen Einrichtungen* (O reorganizacii učreždenij dlja trudnych detej i o postanovke v nich raboty) herausgegeben und mitgeteilt, dass „im Jahr 1924 die praktische Arbeit mit schwierigen Kindern einen neuen Typus von Einrichtungen hervorbrachte – Arbeitskommunen."[11]

Auch hier werden Fragen der Freizeit als solche nicht explizit angesprochen; aber man schlägt beispielsweise vor, dass die aus der Arbeit der Jugendlichen gewonnenen Einnahmen „für kulturelle Bedürfnisse (Zeitungen, Zeitschriften, Sport usw.)" und „für persönliche aktuelle Bedürfnisse […] (Briefmarken, Befriedigung persönlicher ästhetischer Bedürfnisse usw.)" verwendet werden könnten.[12] Größte Bedeutung wird zudem gesellschaftlichen Aufgaben zugemessen, insbesondere der Teilnahme an der „kommunistischen Kinder- und Jugendbewegung".[13]

1926 gab es in Städten und ländlichen Gebieten 162 Einrichtungen für Kinder, die ohne elterliche Fürsorge waren. Obwohl die Kapazität dieser Institutionen für zehntausende Kinder und Jugendliche ausgelegt war, reichte dies nicht aus, um die „große soziale Katastrophe" („крупное социальное бедствие") der Obdachlosigkeit zu bewältigen.[14] Zu den Einrichtungen, die zufriedenstellend funktionierten, gehörten die *Permer Arbeitskolonie für „moralisch defekte" Kinder* (Permskaja trudovaja kolonija dlja „moral'no-defektivnych" detej – so der

[11] „Практикой работы с трудными детьми в 1924 году выдвинут новый тип учреждений для них – трудовые коммуны." („Instruktivnoe pis'mo Glavsocvosa ot 19/X – 25 g. No. 98026 o reorganizacii učreždenij dlja trudnych detej i o postanovke v nich raboty", in: Švejcer/Šabalov [Hg.], *Besprizornye v trudovych kommunach*, 174–181, 176).

[12] „На культурные нужды (газеты, журналы, спорт и проч.)"; „На личные текущие нужды […] (почтовые марки, удовлетворение личных эстетических запросов и т. д.)" („Instruktivnoe pis'mo Glavsocvosa", 179).

[13] „детское и юношеское коммунистическое движение" („Instruktivnoe pis'mo Glavsocvosa", 180).

[14] Semen S. Tizanov, „Ob učreždenijach dlja trudnych detej i podrostkov v svjazi s planom bor'by s detskoj besprizornost'ju", in: Švejcer/Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach*, 13–17, 13.

ursprüngliche Name), eine Einrichtung, die auf der Basis einer vorrevolutionären Besserungsanstalt für jugendliche Straftäter entstanden war. Im Folgenden wird es auch um die *Arbeitsschule-Kommune* (Trudovaja škola-kommuna) im Dorf Maksimovka, Gouvernement Ul'janovsk (ehemals Simbirsk; seit 1919), die Kinderkolonie *Schule des Lebens* (Škola žizni) im Dorf Koniščevo, Moršansker Kreis, Gouvernement Tambov (seit 1920) sowie die Arbeitskommune in Novye Gorki im Moskauer Gebiet (seit 1924) gehen.

Die Aktivitäten dieser Institutionen lassen sich an Rechenschaftsberichten ablesen, die in dem bereits erwähnten Sammelband mit dem Titel *Straßenkinder in Arbeitskommunen* (Besprizornye v trudovych kommunach) 1926 publiziert wurden. Hier ist zunächst der stereotype Aufbau solcher Berichte zu konstatieren: Genannt werden immer die Existenzbedingungen der Institutionen und deren Einbettung in die Umwelt, die Zusammensetzung von Schülern und Lehrern, ökonomische Fragen und Fragen der Selbstorganisation, Beziehungen zur lokalen Bevölkerung, Arbeit, kulturelle und pädagogische Aktivitäten und anderes mehr. Auf der Grundlage dieser eigenartigen, obgleich sicherlich auch geschönten Berichte kann man rekonstruieren, mit welchen Mitteln die Mitarbeitenden versuchten, in den Kolonien und Kommunen eine Art homogene Kollektivfamilie zu formen und diese Einrichtungen in „gesellschaftlich[e] und kulturell[e] Zentr[en]"[15] zu verwandeln. Sie sollten für die Landbevölkerung attraktiv sein und zugleich die Kinder und Jugendlichen auf das künftige Arbeitsleben vorbereiten.

Das Leben in den Kommunen gründete auf drei Hauptsäulen: Lernen, Arbeit und *dosug*[16] (der Begriff *dosug* wurde allerdings nicht explizit verwendet); die Zeiteinteilung war streng. So war zum Beispiel in der *Permer Kolonie* folgender Tagesablauf einzuhalten:

[…] подъем в 8 ч., одевание, умывание, приборка до 8,5 ч., с 8,5 ч. до 9 – чай, с 9 до 12,5 – школьные занятия, с 12,5 до 13 ч. – приготовление к обеду, с 13 до 14,5 – обед и отдых, с 14,5 до 18 – работа в мастерских для старших ребят, для младших воспитанников – мелкая работа по хозяйству до 16,5 и свободный отдых. С 18 до 18,5 – чай, с 18,5 до 20,5 – клубная работа, в 20,5 до 21 ужин и приготовление ко сну, сон для младших – с 22 ч., для старших – с 23 ч. В воскресенье и праздничные дни полный отдых и занятия по личному вкусу каждого.[17]

---

[15] „общественно-культурн[ый] центр[]" (Smirnov, „Detskaja kolonija ‚Škola žizni'. S. Koniščevo, Moršanskogo uezda, Tambovskoj gubernii", in: Švejcer/Šabalov [Hg.], *Besprizornye v trudovych kommunach*, 29–40, 29, 40).

[16] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit" und „Muße" changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[17] Evseev, „Rabota Permskoj trudovoj kolonii. (Oblastnogo učreždenija dlja trudnych detej)", in: Švejcer/Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach*, 18–28, 24.

[…] um 8 Uhr aufstehen, anziehen, waschen, aufräumen bis 8:30, bis 9 Uhr Tee, von 9 bis 12:30 Uhr – Schulunterricht, von 12:30 bis 13 Uhr – Vorbereitung auf das Mittagessen, von 13 bis 14:30 Uhr – Mittagessen und Ruhepause, von 14:30 bis 18 Uhr Arbeit in Werkstätten für ältere Kinder, für jüngere Schüler kleine Hausarbeiten bis 16:30 Uhr und freie Erholung. Von 18 bis 18:30 Tee, von 18:30 bis 20:30 Beschäftigung im Klub, von 20:30 bis 21 Uhr Abendessen und Vorbereitung für die Nachtruhe, Schlaf für die Jüngeren ab 22 Uhr, für die Älteren ab 23 Uhr. Sonn- und Feiertage sind gänzlich zur Erholung und zur Beschäftigung nach persönlichem Geschmack.

Die freie Zeit der älteren Zöglinge beschränkte sich also an Wochentagen auf eine kurze Pause nach dem Mittagessen, zwei Stunden vor dem Abendessen (die eigentlich aber für Klubarbeit vorgesehen waren) und etwa zwei Stunden nach dem Abendessen. Bei den jüngeren Schülern kamen eineinhalb Stunden vor dem abendlichen Tee und etwa eine Stunde mehr Schlaf hinzu.

Für die Arbeit im Klub wurden Kurse für politische Aufklärung und andere Arbeitskreise angeboten, im konkreten Fall literarisch-verlegerische Aktivitäten, Theater- und Kunstzirkel; in anderen Institutionen war das Angebot ähnlich. Die freien Stunden waren offensichtlich zur Vorbereitung auf den Unterricht sowie für nicht geregelte Aktivitäten gedacht. An Sonn- und Feiertagen gab es, wie bereits erwähnt, keinen obligatorischen Unterricht. Die Berichte zeigen aber, dass sich die jungen Menschen aktiv am „sozialen und kulturellen Leben" („общественно-культурная жизнь") beteiligten: Sie produzierten Wandzeitungen, nahmen an Theateraufführungen teil, organisierten Lesesäle in Nachbardörfern und anderes mehr. Das heißt, auch der – theoretisch – freie *dosug* war für verpflichtende Tätigkeiten verplant.

Alle Aktivitäten in den Kommunen liefen unter dem Schlagwort der Teilnahme am „gesellschaftlichen Aufbau" („в общественном строительстве"), viele davon wurden auch in der Freizeit durchgeführt: „Im Dorf organisiert die Arbeitsschule öffentliche Feierlichkeiten zu allen revolutionären Feiertagen"; „in den Wochen der öffentlichen Kampagnen werden Umzüge, Versammlungen, Berichte und Aufführungen veranstaltet" (*Maksimovka-Arbeitsschule-Kommune*);[18] „von der Kolonie organisierte Feiertage, Ausstellungen, soziale und politische Kampagnen werden gewöhnlich von den Schulen der nächstliegenden Dörfer besucht" (*Schule des Lebens* in Morščansk);[19] „die Literatur-, Verlags-, Theater- und Kunstzirkel fokussieren meistens soziale und politische Themen" (*Permer Arbeitskolonie*).[20]

[18] „[…] школа организует в селе открытые торжественные празднования всех революционных праздников"; „В недели общественных кампаний устраиваются шествия, собрания, доклады, спектакли […]." (Mirandov, „Rabota Ul'janovskoj trudovoj školy-kommuny pri s. Maksimovke", in: Švejcer/Šabalov [Hg.], *Besprizornye v trudovych kommunach*, 41–59, 53).

[19] Vgl. „Праздники, выставки и общественно-политические кампании, организуемые колонией, по обыкновению посещаются школами ближайших сел." (Smirnov, „Detskaja kolonija ‚Škola žizni'", 39).

[20] Vgl. „Весь материал, прорабатываемый в кружках литературно-издательском,

In allen Einrichtungen war das Korpus der abonnierten Zeitschriften etwa gleich: die Zeitungen *Zvezda*, *Pravda*, *Rabočaja Gazeta*, *Izvestija*, *Komsomol'skaja Pravda*, *Pionerskaja Pravda*, die Zeitschriften *Bezbožnik*, *Krokodil*, *Smena*, *Vožatyj* u. a.m.[21] Unter diesen Bedingungen einer Kommune sollten so ‚Neue Menschen' entstehen, die optimal an die Bedingungen der sozialistischen Realität, in der sie zukünftig leben sollten, adaptiert waren.

Im Jahr 1937 war in der Zeitung *Proletarischer Weg* (Proletarskij put'; herausgegeben in Ul'janovsk) im Kontext des 60. Geburtstags von Aleksandr Fedorovič Mirandov (1877–19??), Gründer der Kommune von Maksimovka, Folgendes zu lesen: „In elf Jahren Arbeit mit obdachlosen Kindern hat er Dutzende aktive Arbeiter, Erbauer des Sozialismus, großgezogen und die Kommune von Maskimovka geschaffen, um die menschlichen Seelen umzugestalten."[22]

2. „Eine offene Kindergemeinschaft, ohne Zäune und Wachen". Die pädagogischen Experimente von A. S. Makarenko

Unter den vielen Arbeitskolonien und -kommunen der 1920er und 1930er Jahre sind die von dem sowjetischen Pädagogen und Schriftsteller Anton Semenovič Makarenko (1888–1939) in der Ukraine geschaffenen Institutionen am bekanntesten: Eine nach Maksim Gor'kij (1868–1936) benannte Kolonie („eine offene Kindergemeinschaft, ohne Zäune und Wachen")[23] sowie eine Kinderarbeitskommune, benannt nach Feliks Dzeržinskij. Makarenkos Tätigkeit und Verdienste fanden weltweit Anerkennung und seine einst hitzig diskutierten pädagogischen Erfahrungen sind auch heute noch für Forschung und Bildungspraxis interessant.[24]

драматическом и художественном[,] в большей части своей комплексируется вокруг общественно-политических тем […]." (Evseev, „Rabota Permskoj trudovoj kolonii", 23).

[21] Vgl. Evseev, „Rabota Permskoj trudovoj kolonii", 23; Mirandov, „Rabota Ul'janovskoj trudovoj školy-kommuny", 54.

[22] „‚За одиннадцать лет работы с беспризорниками он воспитал из них не один десяток активных тружеников, строителей социализма, создал Максимовскую коммуну по перековке человеческих душ.'" (Sergej Seleev, „‚Budeš' vorovat', v Maksimovku popadeš'", in: *Ul'janovsk – gorod novostej* [11.03.2016], http://ulgrad.ru/?p=143911, abgerufen am 15.02.2021). Ein halbes Jahr nach dieser Ehrung wurde Mirandov übrigens verhaftet und erschossen.

[23] „открытая детская коммуна, без запоров и сторожей" (Makarenko, „Očerk o rabote Poltavskoj kolonii im. M. Gor'kogo", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 44–53, 49).

[24] Auf Beschluss der UNESCO wurde seinerzeit das Jahr 1988 zum Makarenko-Jahr erklärt, damit sollte des 100. Geburtstags des Pädagogen gedacht werden. Dabei wurde er auch als einer von vier Pädagogen bezeichnet, die das pädagogische Denken des 20. Jahrhunderts geprägt haben. 1991 schließlich wurde von Pädagogen aus der Ukraine, aus Russland, Italien und Deutschland die *Internationale Makarenko-Gesellschaft* gegründet. Vgl. Tat'jana

Vor der Gründung einer Arbeitskolonie für „defekte Kinder" im Dorf Kovalevka (Provinz Poltava) war Makarenko mehrere Jahre lang als Lehrer an Eisenbahnschulen in der Provinz Poltava tätig gewesen, hatte dann die Lehrerbildungsanstalt (später Pädagogische Hochschule) in Poltava absolviert, als Inspektor der *Krjukover Hochschule für Eisenbahnwesen* (Krjukovskoe vysšee železnodorožnoe učilišče) gearbeitet und eine Grundschule in Poltava geleitet.[25] Über direkte Erfahrung im Umgang mit Straßenkindern verfügte Makarenko jedoch nicht.[26] Es war also eine gänzlich neue Aufgabe, die für Makarenko „ein großes kreatives Werk"[27] werden sollte, wie er in einem Brief formulierte. Im Laufe dieser Arbeit entwickelte er seine pädagogischen Vorstellungen darüber, wie der ‚Neue Mensch' zu formen sei, und arbeitete jene Methoden aus, die er in seinen vielen Vorträgen, Rechenschaftsberichten, Vorlesungen und Aufsätzen theoretisch beschreibt.

Makarenko sprach der Arbeitstätigkeit (трудовая деятельность) größte Bedeutung zu. Er ging dabei einerseits von den Prinzipien industrieller Produktion und andererseits von den spezifischen Vorerfahrungen der jungen Menschen aus. Auf dieser Basis konzipierte er dann seine ersten Experimente im Bildungsbereich. Sie zielten darauf ab, die Schulbildung insgesamt neu zu ordnen: „Wir gaben das alte Programm auf, den sogenannten Lehrplan, die Aufteilung in Fächer, Stundenpläne, Schulbücher, Aufgabenbücher." Die theoretische Grundlage für diese Reform bildete die Erkenntnis, dass „der Inhalt der Bildungsarbeit" durch „die Parallelsetzung von Arbeit und Wissen"[28] definiert werden müsse. Mit anderen Worten: Lernen sollte eng an Lebenspraxis und Arbeitserfahrung geknüpft werden.

Diese Sprache industrieller Produktionsprozesse prägte auch die Terminologie in Makarenkos pädagogischen Texten (z. B. „Persönlichkeitsdesign")[29] und

F. Korableva/Viktor I. Slobodčikov, „Meždunarodnaja Makarenkovskaja associacija/International Makarenko's Society – MMA/IMS", in: *Pedagogičeskij muzej A. S. Makarenko*, http://makarenko-museum.narod.ru/lib/Intern_Makarenko_Assoc.htm (abgerufen am 15.02.2021).

[25] Vgl. Makarenko, „Avtobiografija", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8: *Pis'ma. Dokumenty biografičeskogo charaktera. Materialy pedagogičeskoj i literaturnoj dejatel'nosti*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 124.

[26] Über Makarenkos Leben und die Arbeit bis 1920 vgl. die Erinnerungen seines Bruders: Vitalij S. Makarenko, „Moj brat Anton Semenovič Makarenko. (Vospominanija)", in: *Okrainy Kremenčuga* (21.09.2010), https://okrain.net.ua/article/read/Moi_brat_Anton_Semenovich_Makarenko_Vospominaniya.html, abgerufen am 15.02.2021.

[27] „большое творческое дело" (Makarenko, „Pis'mo B. F. Goronoviču, 7 ijunja 1921", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8, 8).

[28] Vgl. „Мы отказались от старой программы, от так называемых учебных планов, разделения на предметы, расписания, учебников, задачников."; „Параллелизм работы и знания как требование определяет содержание образовательной работы […]." (Makarenko, „Opyt obrazovatel'noj raboty v Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 18–24, 19).

[29] „проектировка личности" (Makarenko, „Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 166–190, 169–171).

seine Vorstellungen davon, wie diese „projektierte" Person denn beschaffen sein und mit welchen Eigenschaften sie ausgestattet werden sollte:

Нам говорят: „Выпускайте здорового, хорошо грамотного, а если можно, то и образованного человека, дисциплинированного, бодрого, обладающего хорошим развитием и инициативой, упорядоченного в гигиене и быте, а самое главное, сознательно участвующего в общей работе коллектива, [рабочего] класса, активного деятеля нашего строительства, в любой момент способного стать в военные ряды для защиты нашего дела в Советской стране от армии буржуазии."[30]

Man sagt uns „Stellt einen gesunden, gut ausgebildeten, wenn möglich sogar gebildeten Menschen her, der diszipliniert, aufgeweckt, mit gutem Entwicklungspotenzial und fähig zu Initiativen, in geordneten hygienischen und Alltagsverhältnissen ist; das Wichtigste aber ist, dass er bewusst an der allgemeinen Arbeit des Kollektivs der [Arbeiter-]Klasse teilnimmt, dass er eine aktive Figur unseres Aufbau ist, jederzeit in der Lage, sich in die militärischen Reihen einzufügen, um unsere Angelegenheiten im sowjetischen Land vor der Armee der Bourgeoisie zu beschützen.

Im Unterschied zu seinen Gegnern war Makarenko überzeugt, dass man weniger darüber nachdenken sollte, wie eine „harmonische Persönlichkeit" („гармоническая личность") zu formen sei, sondern vielmehr über die „Massenhaftigkeit" solcher „Produktion" („массовый выпуск такой ‚продукции'"). [31] Mögliche theoretische Auseinandersetzungen darüber, was die Begrifflichkeiten wie „disziplinierter Mensch", „bewusste Beteiligung" und „aktive Figur" eigentlich bedeuteten, seien in der Praxis leicht zu lösen, indem das Wort vom „autoritären Schiedsrichter"[32] eingeführt werde.

Eine weitere notwendige Voraussetzung für die erfolgreiche Arbeit bei der Erziehung des ‚Neuen Menschen' bestand für Makarenko in der Bildung des ‚Kollektivs'. Dies schloss ein, die entsprechenden Organisationen gezielt zu begleiten, und zwar nicht nur mit Blick auf die Arbeit der Zöglinge, sondern auch auf deren Freizeit. Diese Auffassungen spiegeln sich in einer Reihe von Dokumenten, die sich auf Makarenkos Zeit als Leiter der *Gor'kij-Kolonie* (1920–1928) und der *Dzeržinskij-Kolonie* (1927–1935; ab 1932 leitete Makarenko dort die pädagogische Abteilung) beziehen. Im Bericht vom November 1922 etwa schrieb Makarenko über obligatorische Arbeiten (обязательный труд), aber auch über andere Formen von Tätigkeiten:

Школьные занятия, образовательные беседы. Школьные занятия ведутся по программе трудовой школы […]. Образовательные беседы и чтения ведутся отдельно по вечерам.

---

[30] Makarenko, „Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii", 171.

[31] Makarenko, „Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii", 171.

[32] „дисциплинированный человек"; „сознательное участие"; „активный деятель"; „авторитетный арбитр" (Makarenko, „Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii", 171).

Игры, фребелевские занятия. В праздничные и воскресные дни, свободные от работ, происходят днем игры на открытом воздухе, по вечерам – в дортуарах.

[…]

Эстетическое воспитание. Кроме рисования и пения, входящих в круг школьных занятий, обращено усиленное внимание на сценическое искусство. Ставятся шарады и спектакли, в последнее время и платные.

Физическое воспитание. Военная гимнастика и военный строй.

Экскурсии – нет.

Праздники. Торжественно отпразднована 5-я годовщина Октябрьской революции. В колонии парад, торжественный обед, спектакли и доклады. В городе в военном строе [принимали] участие в манифестациях.[33]

Schulunterricht, pädagogische Gespräche. Der Schulunterricht wird nach dem Programm der Arbeitsschule durchgeführt […]. Bildungsgespräche und Lesungen werden gesondert an Abenden durchgeführt.

Spiele, Fröbel-Kurse. An Feiertagen und Sonntagen, die arbeitsfrei sind, gibt es tagsüber Spiele im Freien und abends in den Schlafsälen.

[…]

Ästhetische Bildung. Neben dem Zeichnen und Singen, das im Rahmen des Schulunterrichts erfolgt, wird der Bühnenkunst verstärkt Aufmerksamkeit geschenkt. Es werden Scharaden und Theaterstücke aufgeführt, und in letzter Zeit gab es auch bezahlte Aufführungen.

Sportunterricht. Militärgymnastik und militärische Aufstellung.

Exkursionen – nein.

Feste/Feiertage. Feierliches Begehen des 5. Jahrestags der Oktoberrevolution. In der Kolonie eine Parade, ein feierliches Mittagessen, Aufführungen und Vorträge. Teilnahme in militärischer Aufstellung an Demonstrationen in der Stadt.

Wie aus diesem Dokument hervorgeht, waren neben Arbeit und Schulunterricht auch Freizeitaktivitäten (досуговые формы деятельности) sowie körperliches Training (militärische Übungen und Aufstellungen) sehr wichtig; die jungen Menschen zeigten denn auch ihre Fähigkeiten bei Paraden und Demonstrationen in der Stadt. Ein anderer Bericht vom April 1923 betont, dass

[н]апряженная работа по хозяйству не оставляет энергии для игр на открытом воздухе. […] [С]тремление к развлечению удовлетворяется рыбной ловлей, начавшимся купанием на реке и катанием на лодке. Комнатные игры, главным образом в шахматы, по-прежнему процветают. Вечеринки с танцами тоже еще не оставлены.

[…]

Военная гимнастика по программе всевобуча [всеобщее военное обучение граждан СССР; ЕС].

Празднование 1 Мая.[34]

[h]arte Arbeit in der Wirtschaft keine Energie für Spiele im Freien übriglässt. […] [D]er Wunsch nach Unterhaltung kann durch Angeln befriedigt werden sowie mit dem

[33] Makarenko, „Otčetnaja vedomost' Poltavskoj trudovoj kolonii dlja defektivnych detej im. M. Gor'kogo za nojabr' 1922 g.", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 13–14, 14.

[34] Makarenko, „Iz otčetnoj vedomosti o sostojanii Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo za aprel' 1923 g.", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 24.

Schwimmen auf dem Fluss und den Bootsfahrten, die gerade wieder möglich werden. Spiele in geschlossenen Räumen, hauptsächlich Schach, blühen und gedeihen. Auch Tanzpartys gibt es noch.

[…]

Militärgymnastik im Rahmen des *Vsevobuč*-Programms [allgemeine militärische Ausbildung der Bürger der UdSSR außerhalb der Organisation der regulären Streitkräfte; EC].

1. Mai-Feier.

Zu den unerwünschten Formen von Freizeitgestaltung zählte Makarenko Tanzspiele, erstaunlicherweise aber auch Dame- und Schachspiele, über die er sich in seinen Anweisungen für Kollegen *Ein etwaiger methodischer Plan der Klubarbeit* (Vrode metodičeskogo plana klubnoj raboty; 1928) äußerte. Unter Arbeit im Klub (клубная работа) wurden jene Beschäftigungen verstanden, die täglich zu jener definierten Zeit stattfanden, in der die Schüler und Schülerinnen theoretisch frei waren, insbesondere an Sonntagen.[35]

In sowjetischer Zeit wurden Aktivitäten, die als Freizeitaktivitäten (досуговая деятельность) betrachtet werden konnten, allgemein mit dem Begriff *kul'trabota*, also „Kulturarbeit", bezeichnet. Makarenko legte seine Auffassung über den Inhalt der *kul'trabota* in seinem Werk *Methoden der Organisation des Bildungsprozesses* (Metodika organizacii vospitatel'nogo processa; 1935–1936) dar und zählt dabei viele Formen der Freizeitgestaltung auf, die er immer als „Zirkel" („кружки") entwirft: Chor, Drama, Literatur, Kunst, Fotografie, Sport, Naturwissenschaft, Radio usw.[36]

In einem Aufsatz von 1932 über die *Dzeržinskij-Kolonie* ging Makarenko dann ausführlicher auf das Zeitbudget der Zöglinge ein:

В 17.00 рабочий день заканчивается, и коммунары свободны, но это время до 20.30 все же заполнено до краев. На это время положено много всякой работы: политработа, комсомольская и пионерская, клубная, спортивная, работа органов самоуправления и, наконец, работа оркестров.

В коммуне два духовых оркестра. Один большой – до 40 человек (один из лучших оркестров на Украине), другой еще молодой – маршевый. Зимой работает до 10 кружков.[37]

Um 17:00 Uhr endet der Arbeitstag, und die Angehörigen der Kommune sind frei, aber dennoch ist die Zeit bis 20:30 Uhr bis zum Rand gefüllt. Es gibt viel an Arbeit in dieser Zeit: Politische Arbeit, Arbeit der Komsomol-Mitglieder und der Pioniere, Klub-Arbeit, Sport, Arbeit in den Selbstverwaltungsorganen und schließlich die Arbeit der Orchester.

---

[35] Vgl. Makarenko, „Vrode metodičeskogo plana klubnoj raboty", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 64–67, 65.

[36] Ein Mitarbeiter von Makarenko, Viktor Nikolaevič Terskij (1898–1965), beschreibt in einer Publikation genauer die Bedeutung dieser Klubs bzw. Kreise für Makarenkos pädagogisches System (vgl. Viktor N. Terskij/Ol'ga S. Kel', *Igra. Tvorčestvo. Žizn'. Organizacija dosuga škol'nikov,* Moskva 1966, 46–133).

[37] Makarenko, „Kommuna im. F. Ė. Dzeržinskogo (1932)", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 144–149, 148.

In der Kommune gibt es zwei Blaskapellen. Die eine ist groß, bis zu 40 Personen (eines der besten Orchester der Ukraine), die andere ist noch jung, ein Marschorchester. Im Winter arbeiten bis zu zehn Zirkel.

In allen Werken, in denen sich Makarenko mit den von ihm geschaffenen Kommunen beschäftigt, erwähnt er, welchen tiefen Eindruck eine zu Klängen einer Blaskapelle marschierende Kolonne beim Publikum hinterlassen habe. In seinem Essay *Marsch des Jahres dreißig* (Marš 30 goda; 1932) ist zu lesen:

Гремит радостный марш: начался наш праздник.

Через час колонна подходит к городу. Между высокими домами улицы Либкнехта наш большой оркестр разрывает воздух.

Колонна занимает улицу. На тротуарах собираются толпы. Нам машут руками. С задорной улыбкой слушают наш марш девушки, приветливо-серьезно поглядывают на нас мужчины, улыбаются мамаши и корреспонденты газет.[38]

Es schallt ein freudiger Marsch: Unser Fest hat begonnen.

Eine Stunde später nähert sich die Kolonne der Stadt. Zwischen den hohen Häusern der Liebknechtstraße reißt unser großes Orchester die Luft auseinander.

Die Kolonne bemächtigt sich der Straße. Auf den Bürgersteigen versammeln sich die Menschenmassen. Man winkt uns mit den Händen. Mit fröhlichem Lächeln lauschen die Mädchen unserem Marsch, die Männer blicken mit freundlich-ernstem Blick auf uns, Mütter und Zeitungskorrespondenten lächeln.

Einer eigenen Blaskapelle sprach Makarenko „eine riesige erzieherische, zusammenführende und schmückende Bedeutung" („громадное воспитывающее, объединяющее и украшающее значение") zu. Eine freundschaftlich verbundene, zu den Klängen des Orchesters marschierende Kolonie zeige nicht nur die Wirksamkeit der Bildungsbemühungen, sondern sei zugleich auch ein spektakulärer, ästhetisch bedeutsamer Ausdruck, ja eine Demonstration von einheitlichen Ansichten und Bestrebungen, die aus ideologischer Sicht so wichtig seien.[39]

Auch Viktor Terskij äußert sich in diese Richtung: „Wir sprechen über politische Bildung und neigen oft dazu, politische Bildung von anderen Aspekten der Bildung zu trennen. Das ist nicht richtig. Politische Bildung muss überall sein."[40] Solche politischen Implikationen finden sich auch in Makarenkos Aufsatz über das Spielen. Die Zöglinge der *Gor'kij-Kolonie* hatten sich ein Spiel ausgedacht, dem sie den Namen *Gorlët* gaben. Dabei steht „Gor" für den Anfang des Namens

[38] Makarenko, „Marš 30 goda. Očerk", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2: *Chudožestvennye proizvedenija*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 7–102, 83.

[39] Makarenko, „Metodika organizacii vospitatel'nogo processa", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 267–329, 310.

[40] „Мы говорим о политическом воспитании и часто склонны обособлять политическое воспитание от других сторон воспитания. Это неверно. Политическое воспитание должно быть везде." (Terskij/Kel', *Igra. Tvorčestvo. Žizn'*, 82).

der *Gor'kij-Kolonie*, und „‚lët' – nun, weil […] etwas fliegt …".[41] Makarenko kommentierte die Spielregeln wie folgt:

Горлёт – это наша игра, которую мы считаем интересной и самой нужной пролетариату игрой. Она похожа на теннис, но отличается от него тем, что это игра коллективная: восемь на восемь. Ракетки – не дорогие теннисные, а сделанные из дикта. Правила горлёта выработаны в коммуне в течение ряда лет, и мы все уверены, что игра развивает ловкость, умение коллективно действовать, находчивость, инициативу.[42]

Gorlët ist unser Spiel, das wir als interessantes und als notwendigstes Spiel für das Proletariat betrachten. Es ähnelt dem Tennis, unterscheidet sich aber von diesem dadurch, dass es ein kollektives Spiel ist: acht gegen acht. Die Schläger sind keine teuren Tennisschläger, sondern sie sind aus Sperrholz gemacht. Die Regeln für den *Gorlët* sind von der Kommune im Laufe einiger Jahre entwickelt worden, und wir alle sind überzeugt, dass über das Spiel Geschicklichkeit, Fähigkeit zum kollektiven Handeln, Einfallsreichtum und Initiative gefördert werden.

Terskij berichtet, dass „das ganze Leben und Arbeiten in der *Gor'kij-Kolonie* vom Spielen durchdrungen" sei. Er beschreibt einige Spiele sehr detailliert, wobei er wiederholt ihren kreativen Charakter betont: „[…] jeder suchte stets nach neuen Formen."[43] Die Spiele waren also nicht nur an sich von Bedeutung, sondern genauso wichtig war auch der Prozess ihrer Entwicklung.

Makarenko beschäftigte sich auch intensiv mit der Organisation der Sommerferien für die Zöglinge. Die Ferien sollten inhaltlich in besonderer Weise gefüllt werden, vor allem durch gemeinsame Exkursionen bzw. Reisen:

Много тысяч километров прошли коммунарские колонны, по-прежнему по шести в ряд, как всегда, со знаменем впереди и знаменитым своим оркестром. Прошли Волгу, Крым, Кавказ, побывали в Одессе, Москве, Баку, Тифлисе, много видели, многому научились.[44]

Die Kolonnen der Kommune passierten viele Tausende von Kilometern, immer – so wie früher – in Sechserreihen, angeführt von einem Banner und dem berühmten Orchester. An der Volga, auf der Krim, im Kaukasus, in Odessa, Moskau, Baku, Tiflis; wir haben vieles gesehen und vieles gelernt.

In Makarenkos Essay *Marsch des Jahres dreißig* wurde eine 15-tägige Exkursion der *Dzeržinskij-Kolonie* nach Moskau im Juli 1929 beschrieben.[45] Exkursionen wurden intensiv vorbereitet, wie etwa dem Essay *FD-1* (1932), der eine

[41] „‚лет' – ну, потому что […] он летает …" (zitiert nach: „Gorlet", in: *Junyj technik* 8,7 [1964], 58).

[42] Makarenko, „Marš 30 goda", 80.

[43] „Вся жизнь и работа в колонии имени Горького […] были насыщены игрой"; „все вечно искали новые формы." (Terskij/Kel', *Igra. Tvorčestvo. Žizn'*, 96; 67).

[44] Makarenko, „Fragmenty glav ‚Pedagogičeskoj poėmy'. K časti tret'ej", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 3, 460–477, 477).

[45] Vgl. Makarenko, „Marš 30 goda", 84–88.

Exkursion in den Kaukasus beschreibt, zu entnehmen ist: Die Kommunarden lernten vorher die geographischen und historischen Besonderheiten der zu besuchenden Orte kennen[46], sodass diese Unternehmungen wirklichen Erkenntnisgewinn nach sich zogen. Ein ehemaliger Kommunarde und späterer Lehrer, Leonid Vaclavovič Konisevič (1914–1993), erinnert sich: „Die Kommunarden erholten sich […] in der Regel bei solchen Märschen, die schwierig, interessant und in jeder Hinsicht sehr nützlich waren."[47]

Makarenko gab auch später, als er bereits nicht mehr Leiter der Kolonie war, die Fürsorge um die Betreuung während der Sommerferien der Dzeržinskij-Kolonisten nicht auf. In einem Sonderbericht teilte er 1934 dem Leiter der *Dzeržinskij-Kolonie* mit, dass „Langeweile" („скук[а]") unbedingt zu vermeiden sei. Und daher sei es erforderlich, sich auf die Eröffnung eines Sommerlagers vorzubereiten: Es sollten mit Blick auf einen „bestmöglichen *dosug* der Kommunarden der Kauf von Sport- und Angelausrüstung" sowie „Veranstaltungen zur Unterhaltung der jungen Kommunarden" organisiert und ein „ständiges Kino im Lager" eingerichtet werden.[48] In den Kommentaren zum Essay *Marsch des Jahres dreißig* wird angemerkt, dass die zweimal wöchentlich stattfindenden Filmvorführungen „ein wichtiger Teil der Erziehungs- und Bildungsarbeit"[49] seien. Den Filmvorführungen ging, wie Makarenko selbst schrieb, eine „kurze politische Einordnung"[50] voraus; nach der Sitzung gab es eine Diskussion über den Film. Die Lieblingsfilme der Schülerinnen und Schüler waren *Čapaev* und *Panzerkreuzer „Potemkin"* (Bronenosec „Potemkin").[51]

Makarenko entfaltete seine pädagogischen Ideen in mehreren Texten, in denen immer wieder das ‚Kollektiv' als mächtige schöpferische Kraft betont wird: *Marsch des Jahres dreißig*, *Pädagogisches Poem* (Pedagogičeskaja poėma; 1933–1935) und *Flaggen auf Türmen* (Flagi na bašnjach; 1938).

Der Text *Pädagogisches Poem* besteht aus zwei Teilen; zunächst wird die Entwicklung der Kolonie in Poltava (1921–1925) beschrieben, genauer die Umwandlung von obdachlosen Kindern in eine Gruppe disziplinierter Menschen,

---

[46] Vgl. Makarenko, „FD-1. Očerk", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2, 103–214, 158, 166.

[47] „Коммунары отдыхали […] как правило, в походах, трудных, интересных и очень полезных во всех отношениях." (Leonid V. Konisevič, *Nas vospital Makarenko. Zapiski kommunara*, hg. v. Viktor M. Opalichin, Čeljabinsk 1993, 71, http://makarenko-museum.ru/lib/Foster_childs/Konisevich_L_Nas_vosp_Makarenko_1993.pdf, abgerufen am 15.02.2021).

[48] „организовать закупку спортивных и рыболовных принадлежностей для лучшей организации досуга коммунаров"; „пригласить массовика для организации развлечений младших коммунаров"; „организовать постоянное кино в лагере" (Makarenko, „O letnem lagere kommunarov", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1, 212–213, 213).

[49] „Кино в коммуне – два раза в неделю – было важной частью воспитательно-образовательной работы […]." (Margarita D. Vinogradova/Viktor E. Gmurman/Anatolij A. Frolov, „Kommentarii", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2, 500–511, 503).

[50] „[K]ороткий политобзор" (Makarenko, „Marš 30 goda", 72).

[51] Vgl. Vinogradova/Gmurman/Frolov, „Kommentarii", 503.

die durch gemeinsame Ziele und Interessen verbunden sind. Der zweite Teil schildert die Ereignisse nach der Umsiedlung der Kolonie auf das ehemalige Landgut[52] *Kurjaž* bei Char'kov (1926–1928). Im Mittelpunkt steht hier der Einfluss der Gor'kij-Kolonisten auf eine anarchische Masse obdachloser Kinder, die in der ehemaligen Kolonie in Kurjaž wohnte. Der Roman *Flaggen auf Türmen* zeigt, wie sich unter dem Einfluss eines geschlossenen Kollektivs das Bewusstsein individualistischer Neulinge verändert. Makarenko beschrieb eine solche Umwandlung auch in seinem Essay *FD-1*:

Кое-кто топорщился против железных обручей коллектива, но у коллектива не было сомнений – через полгода он перестанет топорщиться и сам при случае сильной рукой придет на помощь этим обручам.[53]

Irgendjemand sträubte sich gegen die eisernen Reifen des Kollektivs, aber das Kollektiv kannte keine Zweifel – in einem halben Jahr wird er aufhören, sich zu sträuben, und wird diesen Reifen bei Gelegenheit auch selbst mit starker Hand zu Hilfe kommen.

In diesen Werken formulierte Makarenko auch seine Ansichten über eine ‚nahe', ‚mittlere' und ‚ferne' Perspektive der Erziehung des einzelnen Menschen und der Bildung eines Kollektivs. Die ‚nahe' Perspektive gehe von der persönlichen Orientierung aus und sei mit den Interessen eines einzelnen Individuums verbunden; die ‚mittlere' Perspektive fokussiere das Projekt eines kollektiven Ereignisses, das in naher Zukunft liege; die ‚ferne' Perspektive sei die Sorge aller um die „Zukunft der Institution, um ihr zunehmend reiches und kultiviertes Leben"; dies solle vom Kollektiv als „ernsthaftes und hohes Ziel" verstanden werden.[54] Die zahlreichen, in den Texten formulierten Hinweise auf unterschiedliche *dosug*-Aktivitäten von einzelnen Personen und auf das Leben des Kollektivs als Ganzes erlauben es, diese Praktiken als eine Art konkrete Umsetzung der Ideen zu sehen. Terskij etwa erläuterte das Konzept der ‚nahen' Perspektive am Beispiel einer Situation, in der die Zöglinge anfingen, sich zu langweilen: „Man muss belustigen, aufmuntern. […] Wir haben eine Improvisation vorbereitet, das Ganze aufgeführt und nach zwei Stunden war der muntere, fröhliche Ton wiederhergestellt."[55]

So wird im Text *Pädagogisches Poem* dem Laientheater besondere Bedeutung beigemessen. Die Tatsache, dass die Aufführungen gerade in der bäuerlichen Umgebung besonders beliebt waren, überzeugte die Kolonisten, dass „das

[52] Zur Praxis der Umfunktionalisierung ehemaliger Landgüter/*usad'by* in der Sowjetzeit siehe auch den Beitrag von Ekaterina Dmitrieva im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[53] Makarenko, „FD-1. Očerk", 126.

[54] „проект[] коллективного события, несколько отодвинутого во времени"; „будущее учреждения, его более богатая и более культурная жизнь"; „серьезная и высокая цель" (Makarenko, „Metodika organizacii vospitatel'nogo processa", 314–315).

[55] „Надо развеселить, приободрить. […] Подготовили импровизацию, поставили спектакль, и через 2 часа мажорный, бодрый тон восстановлен." (Terskij/Kel', *Igra. Tvorčestvo. Žizn'*, 47).

Theater nicht zu unserer Unterhaltung oder Zerstreuung dient, sondern unsere Pflicht ist, eine unausweichliche soziale Steuer." Daher habe der Rat der Kommandeure beschlossen, „die Arbeit an der Inszenierung von Stücken als eine Arbeit zu betrachten, die für jeden Kolonisten obligatorisch ist."[56] Es wurden eigene Abteilungen geschaffen, um diese oder andere Arbeiten durchzuführen; innerhalb dieser Abteilungen wurden auch bestimmte Aufgaben vergeben: Einige traten als Künstler auf, andere repräsentierten das Publikum, andere sorgten für Requisiten, und wieder andere für Kostüme usw. Bei diesen Theaterarbeiten war – wie in vielen anderen Situationen auch – die Freizeit der Zöglinge der allgemeinen Arbeit untergeordnet, und zwar ohne Rücksicht auf individuelle Vorlieben: Die Kolonisten hatten der Entscheidung des Kollektivs zu gehorchen, und zwar in Person des von ihnen gewählten Rats der Kommandeure.

In den Texten *Pädagogisches Poem* und *Flaggen auf Türmen* werden Kulminationspunkte geschildert, also Ereignisse, die mit der ‚mittleren' Perspektive verbunden sind: Feiertage der Kolonie und staatliche Feiertage. Die Etablierung eigener Festtage war ein wichtiger Faktor, mit dem das Gemeinschaftsgefühl der Zöglinge und die Bildung eines Kollektivs stimuliert werden sollten.[57] In der *Kolonie* wurde eine solche Tradition zu Gor'kijs Geburtstag, dem „größten Feiertag unserer Geschichte"[58], und zum „Feiertag der Ersten Garbe" („праздник первого снопа") etabliert. Im *Pädagogischen Poem* wird ausführlich die Vorbereitung und Durchführung dieses „Feiertags der Ersten Garbe" beschrieben – „unseres alten Feiertags, für den Rituale von alters her existieren und der seit jeher der wichtigste Meilenstein in unserem Jahreskalender gewesen ist."[59] Es ist bemerkenswert, dass hier auch auf alte, volkstümliche Traditionen zurückgegriffen wird.

Ein besonderes Ereignis wird detailliert beschrieben: Gor'kij selbst nahm an einem Festtag teil und wurde mit entsprechend feierlichem Ritual empfangen. Bei dieser Gelegenheit wurde dem Schriftsteller ein Album mit dem Titel *Unsere Leben – für Gor'kij – die Gor'kianer* (Naši žizni – Gor'komu – gor'kovcy) überreicht, das Texte der Zöglinge aus der Kolonie enthielt. Diese Aussagen sollten offenbar belegen, dass Makarenkos Bestrebungen, auch die Freizeit durchzuorganisieren, sehr erfolgreich waren:

---

[56] „театр – это не наше развлечение или забава, но наша обязанность, неизбежный общественный налог"; „считать работу по постановке спектаклей такой работой, которая обязательна для каждого колониста" (Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", 191; 192).

[57] Zur Rolle von Festtagen bei der Etablierung des ‚Neuen Alltags' und der Erschaffung des ‚Neuen Menschen' siehe auch den Beitrag von Svetlana Malyševa im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[58] „самый большой праздник в нашей истории" (Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", 445).

[59] Vgl. „Это был наш старый праздник, для которого давно был выработан порядок и который давно сделался важнейшей вехой в нашем годовом календаре." (Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", 408).

Кандыбов: […] Мы хотя и бедно жили в колонии, но были все веселые и знали, чем заняться в свободное время, всегда чем-нибудь веселым и общим для всех нас […].

[…]

Манкевич: … После обеда мы идем в лес, любоваться природой, или на речку купаться, или играем в теннис и другие игры, волейбол, крокет …

[…]

Дашевский П.: … Я очень люблю играть в крокет. В праздники я играю целый день … […]

Рябинин Я.: … В скольких детских домах и колониях я ни бывал, я не видел ни одной колонии, чтобы было так весело жить, как в колонии Горького …[60]

Kandybov: […] Obwohl wir arm in einer Kolonie lebten, waren wir alle lustig und wussten, was wir in unserer Freizeit tun konnten, immer etwas Lustiges und gemeinsam für uns alle […].

[…]

Mankevič: … Am Nachmittag gehen wir in den Wald, bewundern die Natur, oder schwimmen im Fluss oder spielen Tennis und andere Spiele, Volleyball, Krocket …

[…]

Daševskij, P.: … Ich spiele wirklich gerne Krocket. An Feiertagen spiele ich den ganzen Tag … […]

Rjabinin, Ja.: … In wie vielen Waisenhäusern und Kolonien ich auch war, habe ich noch nie eine Kolonie gesehen, in der das Leben so viel Spaß machte wie in der *Gor'kij-Kolonie* …

Die Kolonisten bezeugten damit – zumindest in diesem offiziösen Text –, dass sie in der Wahl ihrer Aktivitäten nicht eingeschränkt gewesen seien und ihre Freizeit bestens zu nutzen gewusst hätten.

Alle Zeugnisse über Makarenkos Aktivitäten belegen, dass er offenbar nach Techniken und Methoden suchte, um ‚Neue Menschen' aus ehemalig obdachlosen Kindern zu formen und deren Persönlichkeit zu fördern. Gleichzeitig war Makarenko überzeugt, dass sich gerade im Kollektiv die besten Eigenschaften der Persönlichkeit zeigen könnten und nur das Kollektiv in der Lage sei, den Menschen „selbst von seinen unsympathischsten", „biologischen Elementen" zu befreien.[61] Das Kollektiv allein sei in der Lage, die Entwicklung der unabdingbaren Eigenschaften des ‚Neuen Menschen' (wie vor allem Disziplin und eine positive Einstellung zur gemeinnützigen Arbeit) beizutragen. Der Arbeit wurde dabei die führende Rolle innerhalb der Bildung zugeschrieben, zugleich kam aber auch der Organisation des *dosug* besondere Bedeutung zu. Diese Zeit wurde durch eine Vielzahl von Klubangeboten strukturiert, in denen die Zöglinge ihren eigenen Interessen nachgehen, spielen, Filme ansehen, Ausflüge machen oder wandern konnten. Zugleich aber existierten obligatorische Formate, etwa die Teilnahme an Stadtumzügen und Demonstrationen, Feste in der Kolonie,

[60] Makarenko, „Iz al'boma ‚Naši žizni – Gor'komu – gor'kovcy'", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8, 246–247, 247.

[61] „даже самые несимпатичные"; „биологические элементы" (Makarenko, „FD-1. Očerk", 128).

sozial nützliche Aktivitäten, die im Kollektiv angeblich ohne Zwang, sondern – im Gegenteil – freiwillig und freudig stattfanden.

Das in der Kommune praktizierte Bildungsprogramm bestand gerade in einer spezifischen Kombination von Arbeit und *dosug*; erklärtes Ziel war, die Erziehung des ‚Neuen Menschen' voranzutreiben. Dies belegt die Aussage eines Erdölarbeiters in Baku, den Makarenko in seinem Essay *FD-1* über die Reise der Kommunarden in den Kaukasus zitiert:

„Вот эти мальчики, когда сразу посмотришь, так чистенько одеты, шапочки эти и все такое, подумаешь, барчуки, что ли, а потом сразу же и видно: нет, наши, рабочие дети, все у них наше, а может, и лучше нашего. И, знаете, так приятно, что это такая культура, знаете, это уже культура новая …"[62]

„Diese Jungs, wenn man sie so ansieht, sauber gekleidet, die Mützen und all das, man denkt, Adelsbürschchen oder was auch immer, und dann sieht man doch sofort: nein, das sind unsere Kinder, Arbeiterkinder, alles an ihnen ist von uns, oder vielleicht sogar noch besser als wir. Und, wissen Sie, es ist so schön, eine solche Kultur zu haben, wissen Sie, das ist bereits die neue Kultur …"

Die *Gor'kij-Kolonie* stand unter der Aufsicht des Ministeriums für Volksbildung, dessen Mitarbeiter Makarenko allerdings viele Hindernisse in den Weg legten. Ganz anders gestalteten sich jedoch seine Beziehungen zu Mitarbeitenden an der Staatlichen Pädagogischen Universität Char'kov, auf deren Initiative die *Dzeržinskij-Kolonie* gegründet worden war. In seinem *Pädagogischen Poem* schrieb Makarenko sogar etwas pathetisch über diese Kommune: „[…] sie war ein Denkmal für Feliks Ėdmundovič, und die ukrainischen Čekisten investierten in diesem Fall nicht nur persönliche Mittel, sondern auch ihre ganze Freizeit, die ganze Kraft ihrer Seelen und Gedanken."[63] Makarenko war auch mit dem Volkskommissar für Innere Angelegenheiten der Ukrainischen Sowjetrepublik, Vsevolod Apollonovič Balickij (1892–1937), freundschaftlich verbunden, der nach der landläufigen Meinung „ein Mann mit einem hochgradigen analytischen Verstand, starkem Charakter und höchster Professionalität" gewesen sei und sich der Idee einer „positiven Beteiligung der VČK, der Organe der Inneren Angelegenheiten und der Staatssicherheit an der Rettung von Kindern und am Aufbau einer allgemein wirksamen Pädagogik"[64] verschrieben

[62] Makarenko, „FD-1. Očerk", 181.

[63] „[…] это был памятник Феликсу Эдмундовичу, и украинские чекисты вкладывали в это дело не только личные средства, но и все свободное время, все силы души и мысли." (Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", 424).

[64] „Человек напряженного аналитического ума, сильного характера и высочайшего профессионализма, Балицкий […] на всю жизнь был захвачен идеей […] о позитивном участии ВЧК, органов внутренних дел и государственной безопасности в спасении детей, в строительстве повсеместно эффективной педагогики […]." (zitiert nach: Gëtc Chillig, „A. S. Makarenko i V. A. Balickij. Dva soratnika na službe ukrainskogo GPU", in: Chillig, *V poiskach istinnogo Makarenko*, Poltava 2014, 526–530, 527). Balickij wurde am 7. Juli 1937 verhaftet und am 27. November desselben Jahres erschossen.

habe. Vielleicht wurde durch diesen Austausch mit Balickij auch Makarenkos Meinung über die Čekisten, also die Geheimpolizei, in so überraschend positiver Weise bestimmt:

[...] коллектив чекистов обладал теми самыми качествами, которые я в течение восьми лет хотел воспитать в коллективе колонии. Я вдруг увидел перед собой образец, который до сих пор заполнял только мое воображение, который я логически и художественно выводил из всех событий и всей философии революции, но которого я никогда не видел и потерял надежду увидеть.[65]

[...] das Team der Čekisten besaß genau jene Qualitäten, die ich acht Jahre lang in das Kollektiv der Kolonie einpflanzen wollte. Denn plötzlich sah ich nun das Ideal vor mir, das ich bisher nur in meiner Vorstellung gesehen hatte und das ich logisch und künstlerisch aus allen Ereignissen und der ganzen Philosophie der Revolution abgeleitet hatte, das ich aber nie gesehen hatte und für das ich jegliche Hoffnung aufgegeben hatte, es jemals zu erblicken.

Möglicherweise leisteten die Behörden für Innere Angelegenheiten tatsächlich eine humanitäre Aufgabe, indem sie obdachlose Kinder retteten und ihnen ermöglichten, eine Ausbildung zu erhalten, einen Beruf zu erlernen und sich in das Leben der Gemeinschaft zu integrieren. Es ist ausgesprochen tragisch, dass nur wenige Jahre später dieselben sowjetischen Behörden einen Weg einschlugen, der ihre humanistischen Ideen ad absurdum führte. Man weiß heute noch nicht viel über das Schicksal von Makarenkos Schülern, den Ehemaligen aus der *Gor'kij-Kolonie* und der *Dzeržinskij-Kolonie*; namentlich sind nur diejenigen bekannt, die während des Krieges gekämpft und dann – sofern sie überlebt hatten – weiter erfolgreich am ‚sozialistischen Aufbau' teilnahmen.[66] Über die meisten ehemaligen Kommunarden aber gibt es so gut wie keine Informationen.

Was geschah mit den vielen anderen Schülern Makarenkos? Wie wirkten sich die Repressionen der 1930er Jahre auf ihr Leben aus? Wenn im Folgenden das tragische Schicksal der Kommunarden von Bolševo beschrieben wird, so lässt sich vermuten, dass auch andere von Makarenkos Zöglingen ein vergleichbares Schicksal gehabt haben könnten.

3. „Die Fabrik der Umarbeitung der Menschen". Die Arbeitskommune der OGPU in Bolševo

Die *Dzeržinskij-Kolonie* war eine vorbildhafte Einrichtung, die von vielen sowjetischen und ausländischen Geschäftsleuten besucht wurde. Sie diente als eine Art Visitenkarte der Sowjetmacht, die offensichtlich imstande war, aus

[65] Makarenko, „Pedagogičeskaja poėma", 435.

[66] Frida A. Vigdorova, „Sud'ba vospitannikov Antona Makarenko", in: *Rabotnica* 30,6 (1952), 13–15.

obdachlosen Kindern überzeugte Bürger des sozialistischen Staates zu machen. Eine weitere Einrichtung mit Vorbildcharakter war die ebenfalls auf Initiative der staatlichen Sicherheitsorgane geschaffene Arbeitskommune der OGPU (Ob''edinennoe gosudarstvennoe političeskoe upravlenie; Vereinigte staatliche politische Verwaltung, Geheimpolizei, später NKVD) in Bolševo im Moskauer Gebiet (1924–1939). Diese Institutionen galten als Beleg für die Wirksamkeit der „sozialistischen Methode zur Umerziehung von Menschen, die durch die bürgerliche Gesellschaft zu Krüppeln gemacht worden sind."[67]

Die Einrichtung im Dorf Kostino[68] (Bahnhof Bolševo) wurde auf Initiative von Genrich Grigor'evič Jagoda (1891–1938), damals Zweiter Stellvertretender Vorsitzender der OGPU, gegründet. Ursprünglich hieß die Einrichtung *Arbeitskommune ehemaliger Straffälliger* (Trudovaja kommuna byvših pravonarušitelej)[69], die Zöglinge waren also nicht einfach Straßenkinder, sondern solche, die straffällig geworden waren. Die Leitung der Kommune war dem Čekisten Matvej Samojlovič Pogrebinskij (1895–1937) anvertraut, der zwar über keine pädagogische Erfahrung verfügte, aber Verständnis für die Psyche von Jugendlichen zeigte und mit ihnen eine gemeinsame Sprache finden konnte. Beim Aufbau der Kommune stützte er sich auf Makarenkos Erfahrung in der *Gor'kij-Kolonie*, während Makarenko seinerseits später, als er die *Dzeržinskij-Kommune* leitete, wiederum auf den Erfahrungen in Bolševo aufbaute.

Как и у Макаренко, в основу деятельности Болшевской коммуны [...] были положены такие принципы, как добровольность пребывания в учреждении, оказание доверия, производительный труд на благо общего хозяйства, полная самодеятельность коммунаров в единстве с руководством учреждения и персоналом.[70]

Wie bei Makarenko basierte die Arbeit der Kommune von Bolševo [...] auf Prinzipien wie dem freiwilligen Aufenthalt in der Einrichtung, Vertrauen, produktiver Arbeit zum Nutzen der Volkswirtschaft, völliger Eigenständigkeit der Kommunarden in Übereinstimmung mit der Führung der Institution und dem Personal.

Die ersten Kommunarden in Bolševo waren Jugendliche aus einer Moskauer Kommune für jugendliche Straftäter, die nach Rosa Luxemburg benannt war und von einem alten Pädagogen, Fëdor Grigor'evic Melichov (?–1934), geleitet wurde. Melichov war einverstanden, dass zu seinen Zöglingen eine Gruppe

[67] „социалистический способ перевоспитания людей, искалеченных буржуазным обществом" („Desjatiletie", in: Maksim Gor'kij/Kuz'ma Ja. Gorbunov/Michail V. Luzgin [Hg.], *Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD*, Moskva 1936, 545–550, 545).

[68] Seit 1940 Stadt Kostino; 1959 dann in Kaliningrad im Moskauer Gebiet eingegliedert, seit 1996 heißt der Ort Korolëv.

[69] Anna A. Berzin'/Kuz'ma Ja. Gorbunov, „Puti i pomoščniki", in: Gor'kij/Gorbunov/Luzgin (Hg.), *Bolševcy*, 31–35, 32.

[70] Chillig, „Bolševskaja kommuna – ‚staršij brat' makarenkovskoj ‚Dzeržinki'. K 80-letiju osnovanija Pervoj trudkommuny OGPU", in: Chillig, *V poiskach istinnogo Makarenko*, 540–569, 544–545.

von Dieben hinzustieß, die von Pogrebinskij in Untersuchungshaft genommen worden waren.[71]

Die Geschichte der Kommune von Bolševo ist durch folgende Publikationen Pogrebinskijs gut dokumentiert: *Die Arbeiterkommune der OGPU* (Trudovaja kommuna OGPU; 1928) und *Menschenfabrik* (Fabrika ljudej; 1929).[72] Das letztgenannte Werk diente als Grundlage für das Drehbuch des ersten sowjetischen Tonfilms *Reise ins Leben* (Putevka v žizn'; 1931; Regie: Nikolaj Vladimirovič Ekk [1902–1976]), dessen Titel bezeichnend war: *Menschenfabrik* stand für eine der wichtigsten Ideen der neuen Macht, nämlich ‚Neue Menschen' gewissermaßen massenhaft zu produzieren, Menschen eines neuen, kommunistischen Typs, mit gemeinsamen Zielen und Idealen und bedingungslosem Glauben an die Sowjetmacht. Aber es ist auch zu konstatieren, dass für die jugendlichen Zöglinge die neuen Lebensbedingungen in der Kommune von Bolševo auch eine Rettung bedeuten konnten: „Menschen, die noch vor kurzem der Bodensatz der Gesellschaft gewesen waren, Menschen, welche die harte Schule des Überlebenskampfes durchlaufen hatten, erfuhren so etwas wie eine Umwandlung."[73]

Der Aufbau der Kommune war mit vielen Schwierigkeiten verbunden; sie lagen sowohl auf psychologischer wie auch wirtschaftlicher und organisatorischer Ebene. Nach den Berichten von Pogrebinskij gab aber es bereits von Anfang an *dosug*-Praktiken, wobei der Erwerb von Büchern als außerordentlich wichtig gesehen wurde: „[…] allmählich begannen sich die Jugendlichen in das kulturelle Leben einzufügen", dann folgte ein „Verlangen nach Kultur".[74] Auch wurde die Kommune von Bolševo durch Maksim Gor'kij unterstützt, der oft angereist kam und der Bibliothek sogar 2000 Bücher schenkte. Die Mitglieder der Kommune interessierten sich zunehmend auch für politische Fragen:

Многие научились выступать и критиковать себя и других, и каждый торжественный праздник рабочего класса они справляют умело и торжественно.

Ясно, что, когда лед их к общим интересам жизни растаял, они и в будни интересуются политикой, партией и комсомолом, хотят получать газеты, журналы.[75]

Viele lernten, sich auszudrücken und sich und andere zu kritisieren; jeder Feiertag der Arbeiterklasse wurde von ihnen gekonnt und feierlich begangen.

---

[71] Vgl. Berzin'/Gorbunov, „Puti i pomoščniki", 33.

[72] Nach 1937 wurden beide Bücher aus dem Handel gezogen.

[73] „Люди, недавно бывшие подонками общества, люди, которые прошли суровую школу борьбы за жизнь, в условиях коммуны перерождаются." (Matvej S. Pogrebinskij, *Fabrika ljudej*, Moskva 1929, 35).

[74] „постепенно начали ребята к культурной жизни приобщаться"; „тяга к культуре" (Pogrebinskij, *Fabrika ljudej*, 27; 34).

[75] Pogrebinskij, „Iz knigi ‚Trudovaja kommuna OGPU'", in: Elena N. Egorova (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012, 26–31, 29.

Sobald das Eis bezüglich der allgemeinen Lebensinteressen gebrochen war, begannen sie sich auch an Wochentagen für Politik, Partei und Komsomol zu interessieren und verlangten nach Zeitungen und Zeitschriften.

Die öffentliche Aktivität der Kommunarden zeigte sich auch im Umgang mit den Bauern, die sich zunächst gegen die verdächtige Nachbarschaft aufgelehnt hatten. Im Laufe der Zeit aber gewannen die Kommunarden – so der Bericht – „das volle Vertrauen der Bauern", die einen von ihnen sogar als Mitglied des Dorfrates wählten. Die Kommune sei so „zu einem kulturellen Angelpunkt für das Dorf" geworden.[76] Mit der Gründung einer Fußballmannschaft und der Begeisterung für den Schießsport setze der allgemeine Sportbetrieb ein.[77] In der Kommune wurde eines der besten Stadien der Moskauer Region gebaut, es gab ein Fußballfeld, vier Tennisplätze sowie zwei Trainingsplätze.[78] Die Eishockeymannschaft von Bolševo war für ihre Erfolge berühmt, und auch die Fußballmannschaft und die Hockeymannschaft der Frauen waren berühmt; auch eine Reihe bekannter Sportler ging aus der Kommune von Bolševo hervor.

Die ‚Umarbeitung' (перековка) der Menschen war umso erfolgreicher, je bessere Voraussetzungen dafür geschaffen wurden. Im Juli 1929 besuchte Makarenko zusammen mit seinen Schülern die Kommune von Bolševo; einer der Schüler erinnerte sich später an seine Eindrücke:

Колония расположена в лесу. Под сплошным шатром раскидистых крон колонисты чем-то напомнили зелёных братьев Робин Гуда. Сходство дополняли наблюдательные посты на вершинах могучих дубов. Домики деревянные, дачного типа, покрашены. Территория обсажена цветущими кустарниками, ухоженными дорожками, парковыми скамьями, спортивными площадками.[79]

Die Kolonie liegt im Wald. Unter einem dichten Zelt von breit ausladenden Baumkronen erinnerten die Kolonisten irgendwie an die grünen Brüder von Robin Hood. Dazu trugen auch Beobachtungsposten auf den Wipfeln mächtiger Eichenbäume bei. Die Häuser waren aus Holz und erinnerten an Datschen, die man gestrichen hatte. Das Gelände zeigte blühende Sträucher, gut gepflegte Wege, Parkbänke und Sportplätze.

Nicht lange zuvor, 1928, war von den Moskauer Architekten Arkadij Jakovlevič Langman (1886–1968) und Lazar' Zinov'evič Černikover (1895–1964) ein Entwicklungsplan für das Dorf Bolševo entworfen worden, der auf ehemaligen Brachflächen und Sümpfen einen Industriekomplex zur Holzbearbeitung, Textil- und Schuhproduktion vorsah.[80] Das architektonische Ensemble im Stil des

[76] „члены коммуны завоевали себе полное доверие у крестьян"; „Коммуна играет для деревень роль культурного рычага." (Pogrebinskij, „Iz knigi ‚Trudovaja kommuna OGPU'", 30).

[77] Vgl. Pogrebinskij, *Fabrika ljudej*, 32.

[78] Vgl. „Istorija futbol'nogo kluba ‚Metallist'", in: *Gorodskoj portal JUBiK. Bol'šoj Korolev* (03.11.2013), http://yubik.net.ru/publ/59-1-0-4596, abgerufen am 15.02.2021.

[79] Konisevič, *Nas vospital Makarenko*, 80–81.

[80] Vgl. N. Kljaz'minskij/Vasilij P. Jasenev/Konstantin N. Altajskij, „Bol'šoe chozjajstvo", in: Gor'kij/Gorbunov/Luzgin (Hg.), *Bolševcy*, 536–544, 541.

Konstruktivismus umfasste ein Krankenhaus, zwei Wohnheime, zwei Wohngebäude, einen Kindergarten, ein Einkaufszentrum, eine Werksküche, Bildungseinrichtungen, Sportanlagen, Produktionsstätten, eine Banja-Anlage sowie eine Wäscherei und einen Klub.[81]

Die Kommune, bei der es sich ja eigentlich um ein Strafgefangenenlager handelte, produzierte zunächst Möbel und Schuhe, später spezialisierte man sich auf Sportgeräte, Skier, Schlittschuhe, Schläger sowie Sportbekleidung und Sportschuhe. Bereits 1933 waren neben 2200 Mitgliedern der Kommune 3700 freiberufliche Mitarbeiter in der Produktion beschäftigt. Man bescheinigte der Produktion höchstes Niveau, entsprechend gefragt waren die Produkte bei den Verbrauchern.[82]

Für unsere Fragestellung ist aber wichtiger, dass die hohe Qualität der Produktion in unmittelbaren Zusammenhang mit kulturellen Aktivitäten und Bildungsambitionen der Kommune-Angehörigen gestellt, ja sogar direkt auf diese Anstrengungen zurückgeführt wurde. Für die Aktivitäten in der Freizeit, also Theatergruppen, Schach, Foto- und Radioproduktionen, wurden hochrangige Fachleute, Künstlerinnen und Künstler eingeladen, die mit den Kommunarden arbeiteten. Unter diesen waren zum Beispiel sogar Mitglieder des Ensembles des Bol'šoj-Theaters oder des Moskauer Konservatoriums.[83] Die Vielfalt der Freizeitaktivitäten trug dazu bei, dass in der Kommune nicht nur talentierte Sportler, sondern auch Musiker, Künstler und Dichter lebten und ausgebildet wurden, die später durchaus beachtliche Karrieren machen konnten.

Im Jahre 1936 wurde ein Buch mit dem Titel *Die Bolševcer* (Bolševcy) mit einem Vorwort von Maksim Gor'kij veröffentlicht. Die Publikation enthält belletristische Texte mit teils sentimentalem Ton, Skizzen über die Vergangenheit und Gegenwart der Kommune und das Schicksal ihrer Zöglinge. Im Vorwort sprach Gor'kij von „proletarischem Humanismus" („пролетарский гуманизм"):

Книга рассказывает о напряженной борьбе большевиков за человека, воспитанного, т. е. изуродованного обществом хищников, собственников, рассказывает о том, как человека антисоциального, глубоко анархизированного – превращали в сознательного пролетария, революционера и коммуниста.[84]

Das Buch erzählt von dem intensiven Kampf der Bolschewiki um den Menschen, der von der Gesellschaft – einer Gesellschaft der Raubtiere, Besitzer – erzogen, das heißt eigentlich verkrüppelt worden ist; es wird darüber erzählt, wie man einen asozialen und

[81] „Bolševskaja trudovaja kommuna (g. Korolev)", in: *Ėto prjamo zdes': Moskva. Topografija terrora*, https://topos.memo.ru/article/276+155, abgerufen am 15.02.2021.

[82] Vgl. Elena Kerber, *Kak sovetskaja Rossija boretsja s prestupnost'ju*, übers. v. L. G. Fogelevič, Moskva 1933, 63.

[83] Raisa D. Pozamantir, „Bolševskaja trudovaja kommuna", in: *Moskovskij žurnal* 7 (1999), 15–23, 20, http://yubik.net.ru/publ/59-1-0-8251, abgerufen am 15.02.2021.

[84] Gor'kij, „Predislovie", in: Gor'kij/Gorbunov/Luzgin (Hg.), *Bolševcy*, 9–10, 9.

zutiefst anarchisch gewordenen Menschen in einen bewussten Proletarier, Revolutionär und Kommunisten umgewandelt hat.

Die Materialien dieser Publikation vermitteln, dass Bolševo Mitte der 1930er Jahre eine gut ausgestattete städtische Siedlung gewesen sei, optimal für das Leben, Arbeit und *dosug* geeignet. Davon zeugen auch zahlreiche Aussagen von Ausländern, die sich in der Kommune zu Besuchen aufhielten. Alle Berichte, die selbstredend auf gezielte Kampagnen sowjetischer Funktionäre zur Propagierung der neuen Politik zurückzuführen sind, lassen Bewunderung und Anerkennung für die Erfolge durch dieses sowjetische System von Besserungsanstalten erkennen.

Diese Beurteilungen durch ausländische Gäste bezogen sich aber hauptsächlich auf die Arbeitswelt; nur teilweise wurden dabei auch Fragen des *dosug* thematisiert. So schrieben beispielweise eine Besucherin und ein Besucher, die mit einer amerikanischen Studentenorganisation in Russland gewesen waren:

Мы очень счастливы тем, что имели возможность посетить Вашу школу, Ваши мастерские, Ваш театр и наглядно видеть, что Советский Союз делает для его менее счастливой молодежи.

[…]

Когда смотришь на различные части этой коммуны, от общежития до завода, и от спортивных площадок до клуба, то кажется просто невероятным, что все это было построено людьми, которые обыкновенно не имели бы возможности доказать свои потенциальные способности.[85]

Wir sind sehr glücklich, dass wir die Gelegenheit hatten, Ihre Schule, Ihre Werkstätten und Ihr Theater zu besuchen und jetzt klar zu sehen, was die Sowjetunion für ihre wenig glückliche Jugend tut.

[…]

Wenn man sich verschiedene Teile dieser Kommune ansieht, vom Wohnheim bis zur Fabrik und vom Sportplatz bis zum Klub, scheint es unglaublich, dass all dies von Menschen gebaut worden ist, die unter normalen Umständen nicht die Möglichkeit gehabt hätten, ihr Potenzial unter Beweis zu stellen.

Die Meinung ausländischer Beobachter lässt sich auch mit den Worten des französischen Schriftstellers André Gide (1869–1951) zusammenfassen, der sich bekanntlich 1936 selbst ein Bild von der Sowjetunion machen wollte und seine Eindrücke noch im selben Jahr in seinem umstrittenen Text *Retour de l'U. R.S. S.* (Paris 1936; dt. *Zurück aus Sowjet-Russland*) niederschrieb: „All das ein bisschen hausbacken […] und für den Psychologen nicht sehr ergiebig. Trotzdem bleibt das Gemeinwesen Bolschewo eine der geglücktesten Schöpfungen, deren der neue Sowjetstaat sich rühmen kann."[86]

---

[85] Zitiert nach: Svetlana Gladyš, *Deti bol'šoj bedy*, Moskva 2004, 104–105, 119.

[86] André Gide, *Zurück aus Sowjet-Russland*, übers. v. Ferdinand Hardekopf, Zürich 1937, 124–125.

Die Gäste in Bolševo konnten kaum glauben, dass sie ehemalige Kriminelle vor sich sahen, die sich nun als buchstäblich ‚Neue Menschen' zeigten und deren Leben sich radikal verändert hatte. Aber sie waren auch in einem weiteren Sinne ‚Neue Menschen', denn sie galten als Beispiel für die Sowjetmenschen schlechthin, indem sie eine neue, kollektivistische Denkweise und eine neue, sozialistische Lebenseinstellung zeigten. Der Schriftsteller Michail Efimovič Kol'cov (eig. Fridljand; 1898–1940), der André Gide übrigens auf dieser Reise begleitete, fasste die Situation metaphorisch zusammen: „[…] wir backen das Brot noch auf alte Art und Weise. Aber gegessen wird es schon von neuen Menschen."[87]

Unter den ausländischen Gästen, die Bolševo besuchten, war auch die deutsche Journalistin Lenka von Koerber (1888–1958), die im Herbst 1931 nach Russland fuhr, um die „Durchführung des Strafvollzugs von allen Seiten kennen zu lernen."[88] Sie besuchte viele Erziehungs- und Besserungsanstalten mit dem Ziel zu erfahren, wie in der Sowjetunion die Umerziehung von antisozialen Menschen erfolgte. Die Eindrücke mündeten in den Text *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, der 1933 auf Deutsch veröffentlicht und umgehend, noch im selben Jahr, ins Russische übersetzt wurde.[89] Eines der Kapitel behandelt das Leben in der Kommune von Bolševo. Als von Koerber die Kommune zum ersten Mal im Rahmen einer Gruppenexkursion besuchte, erhielt sie nicht auf alle sie interessierenden Fragen eine befriedigende Antwort, erlangte aber mit einer schriftlichen Genehmigung der GPU eine weitere Besuchserlaubnis für einen individuellen Besuch. Von Koerber hatte sich bereits zuvor intensiv mit Fragen der Umerziehung von Straftätern befasst[90] und sie interessierte sich nicht nur für die materielle Produktion der Kommune, sondern vor allem auch für sozialpsychologische Phänomene, für die allgemeine Atmosphäre und die Stimmungen der Menschen, zum Beispiel, wie neue Mitglieder in die Kommune integriert wurden, wie man schlechte Gewohnheiten bekämpfte, wie sich die Lebensbedingungen gestalteten, wie die Schicksale der (ehemaligen) Straftäter verlaufen waren. Alles, was sie sah und hörte, beeindruckte und inspirierte sie, sodass sie zu einer geradezu euphorischen Einschätzung gelangte:

> In Sowjetrußland sehe ich mit einer Selbstverständlichkeit, die ständig neue Formen sucht, verwirklicht, was ich erstrebte. Und das alles ist in einen großen Rahmen gestellt, verbunden mit dem kulturellen Auftrieb eines ganzen Landes, gestützt durch die vielfachen Arbeitsmöglichkeiten des Fünfjahresplanes, getragen von dem Wissen um noch unerschlossene Möglichkeiten.[91]

---

[87] „[…] мы печем хлеб еще по-старому. Но едят его уже новые люди." (Michail E. Kol'cov, „V monastyre", in: Kol'cov, *Izbrannoe*, hg. v. Boris E. Efimov, Moskva 1985, 86–93, 90).

[88] Lenka von Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, Berlin 1933, 9.

[89] Kerber, *Kak sovetskaja Rossija boretsja s prestupnost'ju*.

[90] Koerber, *Meine Erlebnisse unter Strafgefangenen. Mit acht Aufnahmen der Verfasserin*, Stuttgart 1928; Anmerkung der Übersetzerin, EC.

[91] Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 102.

Von Koerber thematisiert auch immer wieder Fragen des *dosug* in den Justizvollzugsanstalten. Der Abschnitt *Die freie Zeit der Unfreien* (Dosug lišennych svobody) ist ausdrücklich diesem Thema gewidmet; es werden unterschiedliche Arten von Aktivitäten beschrieben:

> Berufsschulkurse[] […], politische Arbeitsgemeinschaften, literarische Zirkel, Kurse, in denen Sanitäter für das Krankenhaus der Stadt ausgebildet werden.[92] […] Zirkel für Gymnastik, Zirkel der roten Hilfe, ein Redaktionskollegium für die Wandzeitung, und ein[ ] Schachzirkel.[93]

In den Ausführungen zu Bolševo nimmt das Thema *dosug* allerdings einen relativ geringen Platz ein, es werden eher verschiedene Arbeitsbereiche beschrieben. Von Koerber berichtet aber zum Beispiel von einer Kunstausstellung in Bolševo. Hier gebe es „gute Arbeiten":

> Unter den Kriminellen der Kommune gibt es achtzehn Maler, die ihre Begabung bereits bewiesen haben und einige junge Talente, von denen man noch nicht weiß, wie sie sich entwickeln werden. […] Die Balalaika-Musiker sind gerade auf einer Gastreise durch die Krim. So werden die Anlagen der begabten Kriminellen nützlich verwertet.[94]

Beiläufig beschreibt sie auch eine andere Form der Freizeitgestaltung, nämlich gemeinnützige Arbeit, wie nach einem Gespräch mit Zöglingen aus Bolševo berichtet wird. Einer habe stolz „von seinen vielen verantwortlichen Ämtern und seiner Arbeitsleistung" erzählt[95], ein anderer sei in der „kommunalen Arbeit aufgegangen", sodass seine Frau unzufrieden sei, weil er „nur für die Kommune" lebe.[96] Diese wenigen Schlaglichter zeigen, wie wichtig die gesellschaftliche Arbeit für die Kommune war.

Die Kommune von Bolševo war die erste jener Arbeitskommunen der OGPU, denen später viele folgen sollten. Die zweite wurde im *Nikolo-Ugrešskij-Kloster* im Ljubereckij-Rayon im Moskauer Gebiet eingerichtet. Weitere OGPU-Kommunen wurden auch in Leningrad, Gor'kij, Archangel'sk, Ufa[97] und im Ural gegründet. Die Kommune im *Nikolo-Ugrešskij-Kloster* lag in Sichtweite zur Kommune in Bolševo und wurde dementsprechend auch von zahlreichen Gästen besucht. Weiter entfernt liegende Kommunen waren eher im Hintergrund und befanden sich dadurch auch in schwierigerer Lage. Bestimmte *dosug*-Praktiken waren aber für alle Institutionen wichtig. In der Kommune im *Nikolo-Ugrešskij-Kloster* etwa waren zahlreiche Vereine aktiv, es gab ein eigenes Theater- und Kunststudio, es wurde eine eigene Zeitung, *Dzeržinec* (dt. etwa: Der Dzeržin-

---

92 Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 39.
93 Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 42.
94 Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 102.
95 Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 100.
96 Koerber, *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, 105.
97 „Kommuna trudovaja", in: *Bol'šaja rossijskaja ėnciklopedija v 35 t.*, t. 14: *Kireev–Kongo*, hg. v. Jurij S. Osipov und Sergej L. Kravec, Moskva 2009, 652–653, 653.

cer), und – zusammen mit Bolševo – die Zeitschrift *Für die Kommune* (Za Kommunu) herausgegeben. Außerdem wurde verschiedenen Sportarten nachgegangen.[98] Die Zöglinge der Tomsker Kommune *Čekist* beschäftigten sich in ihrer Freizeit mit künstlerischen Aktivitäten und Sport, sodass eine Kommission, die 1936 mit der Überprüfung der Parteiorganisation der Kommune betraut war, mit deutlicher Kritik feststellen musste, dass die „kulturelle" („культурная") Arbeit ein unerwünschtes Übergewicht zu Lasten der „politisch-pädagogischen" („политико-воспитательная") Arbeit bekommen habe. Die ideologische Ausbildung sei demnach nicht intensiv genug, wie kritisch formuliert wurde: „[…] [W]ir haben kulturelle Einrichtungen wie eine Schule, Kino, wir beschäftigen uns mit Sport, wir haben Arbeitskreise, all das gibt es auch im Ausland. Der Kern der kommunistischen Erziehung aber ist abgekühlt […]".[99]

Im Vorwort zu Pogrebinskijs Aufsatz *Die Arbeitskommune der OGPU* (Trudovaja kommuna OGPU) schrieb Maksim Gor'kij:

Начало этому опыту дано энергией Ф. Э. Дзержинского, – он первый указал на необходимость не медля ликвидировать „беспризорность", поручив эту работу одному из ближайших сотрудников и товарищей своих Г. Г. Ягоде, а последний, при сотрудничестве с М. С. Погребинским […] развил, в процессе работы, „заказ" Ф. Дзержинского […].[100]

Der Anfang dieser Erfahrung ist auf die Energie von F. Ė. Dzeržinskij zurückzuführen; er war der erste, der auf die Notwendigkeit hinwies, umgehend das Phänomen der Straßenkinder zu beseitigen, indem er diese Arbeit einem seiner engsten Mitarbeiter und Genossen, G. G. Jagoda, anvertraute, und dieser setzte dann in Zusammenarbeit mit M. S. Pogrebinskij […] nach und nach den „Auftrag" von F. Dzeržinskij um […].

In den späten 1930er Jahren wendete sich das Schicksal vieler Organisatoren, Pädagogen und Zöglinge der Arbeiterkommunen jedoch zunehmend. Die Repressionen betrafen in zunehmendem Maße auch die Kommune von Bolševo, also die erste, die von Jagoda gegründet worden war. Dieser wurde am 28. März 1937 verhaftet. Als Pogrebinskij, damals Chef des NKVD im Gebiet von Gor'kij, von der Verhaftung Jagodas erfuhr, entschloss er sich, das nunmehr Unausweichliche nicht mehr abzuwarten und seinem Leben selbst ein Ende zu setzen. In Bolševo wurden, so jedenfalls die Aussage von Überlebenden, 1937 innerhalb

[98] Vgl. Elena N. Egorova (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012, 76–84; 86–156.

[99] „u nas est' kul'turnye učreždenija, kak škola, kino, fizkul'turoj zanimaemsja, rabotajut kružki, no vse eto est' i za granicej. Suť že kommunističeskogo vospitanija vyxološena […]." (Valentina Bejkova, „Trudkommuna ‚Čekist'. Kak pod Tomskom iz besprizornikov delali ideal'nych sovetskich graždan", in: *Tomskij obzor* [26.02.2020], https://obzor.city/article/626543, abgerufen am 15.02.2021).

[100] Gor'kij, „Trudovaja kommuna OGPU", in: Gor'kij, *Publicističeskie stat'i*, hg. v. Il'ja A. Gruzdev, Leningrad 1933, 20–24, 21.

von drei Tagen etwa 400 Mitglieder der Kommune verhaftet[101], Leiter, Lehrer, Zöglinge; 2013 wurden die Namen von etwa 90 Menschen aus der Kommune Bolševo bekannt, die in den Jahren 1937 bis 1939 erschossen worden waren.[102] In der Kommune *Nikolo-Ugrešskaja* „litten viele […] Kommunarden und freie Mitarbeiter, vor allem im oberen und mittleren Management."[103] In der Tomsker Arbeitskolonie-Kommune *Čekist* (Der Čekist) wurden 50 Personen verhaftet; 42 von ihnen wurden erschossen.[104]

Im Jahre 1927, nur wenige Jahre vor diesen Ereignissen, hatte der Schriftsteller Kol'cov die angeblich wohltätigen Aktionen der Čekisten noch in poetische Worte gefasst:

Взгляните, как чекисты переделывают и воспитывают людей из безнадежных юношей-уголовников. […] Именно они, которым надлежит заниматься уборкой из жизни всяческого вредного и социально опасного человеческого мусора, – они осторожно, тщательно, чутко расправляют сломанные молодые человеческие стебли. Выпрямляют, подвязывают к крепкому стволу труда, внимательно, почти нежно выхаживают, пока они не распустятся в здоровые, цветущие ростки нормальных пролетарских жизней.[105]

Sehen Sie, wie die Čekisten Menschen, hoffnungslose junge Kriminelle, verwandeln und erziehen. […] Sie [diese Čekisten], deren Aufgabe es ist, allen schädlichen und sozial gefährlichen menschlichen Müll aus dem Leben zu schaffen, sie sind es, die vorsichtig, behutsam, einfühlsam die geknickten jungen Menschenhalme wiederaufrichten. Sie richten sie auf, binden sie an den starken Stamm der Arbeit, pflegen sie sorgfältig, ja fast sanft, bis sie sich zu gesund-blühenden Trieben eines normalen proletarischen Lebens entfalten.

Dieses große Vorhaben, Obdachlose und Kriminelle gewissermaßen ‚umzuschmieden', eine Arbeit, die unter aktiver Beteiligung des OGPU/NKVD betrieben wurde, endete also ruhmlos und blutig. Der sowjetische Staat entwickelte sich zu einem Saturn, der seine Kinder verschlang.

Mit dem Schicksal der Organisatoren und der Zöglinge in den Arbeiterkommunen des OGPU/NKVD wird eine der Grundlagen des ersten sozialistischen Versuchsstaates der Welt entlarvt: Freiheit existiert nur innerhalb von erlaubten Grenzen, tatsächlich gibt es aber vor allem Unfreiheit. Die Uniformität und Nivellierung der Persönlichkeit der Menschen, unweigerlich verbunden mit Einschränkung von Freiheit, wurde in den Kommunen wie auch im ganzen

[101] Vgl. Gladyš, *Deti bol'šoj bedy*, 168.

[102] Vgl. Svetlana Judina, „Pamjati bolševcev", in: *30 oktjabrja* 116 (2013), 9–11, 11, http://nkvd.tomsk.ru/content/editor/30%20Oktabrja/116_30oct-2013.pdf, abgerufen am 15.02.2021. Im Buch von Svetlana Gladyš werden 34 Menschen namentlich genannt (Gladyš, *Deti bol'šoj bedy*, 169–171).

[103] „пострадали многие […] коммунары и вольнонаемные работники, прежде всего руководители высшего и среднего звена […]." (Egorova, „Trudokommuna v Nikolo-Ugrešskom monastyre", in: Egorova [Hg.], *Kommuna v Nikolo-Ugreše*, 53–65, 63).

[104] Vgl. Bejkova, „Trudkommuna ‚Čekist'".

[105] Kol'cov, „Deti smejutsja", in: Kol'cov, *Izbrannoe*, 66–77, 69. 1938 wurde der Schriftsteller verhaftet und 1940 erschossen.

Staat nicht nur durch Produktionsprozesse erreicht, sondern durch die Organisation des *dosug* – in erster Linie durch ‚politisch-erzieherische' Arbeit (‚политико-воспитательная' работа) –, die damit auch außerhalb von täglicher Arbeit und Unterricht durchgeführt wurde. Die ideologische Indoktrinierung erfolgte damit sowohl direkt im Rahmen von Versammlungen und politischem Unterricht sowie – weniger explizit – in der Kultur- und Bildungsarbeit. Sie war bestimmt durch die Auswahl der gezeigten Filme und inszenierten Theaterstücke, in Reden der Agitationsbrigaden, in kritischen Berichten auf Wandzeitungen und in Zeitschriften – allesamt Publikationen, die im Laufe der Zeit eine unheilvolle Wendung nahmen. So wurde in der Zeitung von Nikolo-Ugreša, *Dzeržinec*, 1937 ein anonymer Artikel mit dem Titel *Bewaffnen wir uns mit Wachsamkeit* (Vooružimsja bditel'nost'ju) veröffentlicht, in dem gefordert wurde, den „faschistischen Untergrund" nicht nur im Rayon, sondern auch in der Kommune „auszurotten".[106]

Obwohl die zur Schau gestellte Freiheit sicherlich wesentlich auf einer Illusion beruhte, konnten sich jene Menschen, die in dieser Gesinnung einer Uniformität erzogen wurden, in gewissem Maße wohl auch zufrieden und glücklich fühlen – zumindest aber einen solchen Eindruck Gästen aus dem Ausland vermitteln. André Gide beschreibt in seinem Text *Zurück aus Sowjet-Russland*, der kurz vor dem Beginn des ‚Großen Terrors' geschrieben wurde, mit Bewunderung das offene, dialogbereite sowjetische Volk, dessen Selbstwertgefühl und Sehnsucht nach Bildung und Kultur. In diesem Kontext ist auch Gides Beschreibung des *Gor'kij-Parks der Kultur und Erholung* (Cenral'nyj park kul'tury i otdycha imeni Gor'kogo[107]) in Moskau zu sehen; hier versucht Gide, bei aller Bewunderung für die Erholungsuchenden im *Gor'kij-Park* auch deren Gleichschaltung zu thematisieren:

> All das, ich wiederhole es, ohne die mindeste Vulgarität, diese ungeheure Menge bekundet die schicklichste Haltung; ihr ganzes Wesen zeugt von Ehrbarkeit, Würde, Decenz; übrigens ohne jeden Zwang, in natürlichster Selbstverständlichkeit. Das Publikum – ausser den Kindern – besteht fast nur aus Arbeitern, die sich hier sportlich üben, sich erholen, zerstreuen oder belehren wollen (denn es gibt auch Lese- und Vortragssäle, Kinos, Bibliotheken u. s.w.)[108]
>
> In der Sowjet-Union ist es von vornherein und ein für allemal ausgemacht, dass nur eine einzige Meinung existieren kann über sämtliche Dinge der Welt. Übrigens hat man die Denkungsart der Leute so geformt, dass dieser Konformismus ihnen leicht, natürlich, unmerklich geworden ist, und ich glaube nicht, dass irgendwelche Heuchelei dabei in Frage kommt. […] Jeden Morgen unterweist sie die „Prawda", was sie schicklicherweise

[106] „для выкорчевывания охвостьев фашистского подполья не только в районе, но и в коммуне" (zitiert nach: Egorova, „Jaroslav Smeljakov na Ugrešskoj zemle", in: Egorova [Hg.], *Kommuna v Nikolo-Ugreše*, 185–202, 194).

[107] Dazu ausführlich siehe auch die Beiträge von Aida Razumovskaja und Stanislav Savickij im vorliegenden Band; Anmerkung EC.

[108] Gide, *Zurück aus Sowjet-Russland*, 23–24.

wissen, denken, glauben müssen. Und es tut nicht gut, davon abzugehen! Dergestalt, dass jedes Gespräch mit einem Russen den Eindruck erweckt, als spräche man mit allen Russen.[109]

Wir bewundern das machtvolle sowjetische Streben zur Bildung, zur Kultur. Aber diese Bildung umfasst nur das, was den Geist zu beglückter Anerkennung des gegenwärtigen Zustandes und zu der inbrünstigen Variante führen kann: O USSR … Ave! Spes unica![110]

Die Arbeitskommunen sind nicht nur als Experiment und humanitäres Projekt zu begreifen, sondern sie zeigen zugleich Mikrostrukturen, die das Wesen des totalitären Staates klar und deutlich spiegeln. Mit der sozialen Wiedereingliederung von Straßenkindern und kriminell gewordenen Jugendlichen betraut, zielten die Arbeitskommunen darauf ab, die geistigen und körperlichen Persönlichkeiten der Zöglinge zu formen bzw. umzuformen und zugleich auch die Entwicklung ihrer kreativen Fähigkeiten zu fördern. All dies geschah aber unter strenger Kontrolle der Partei und ihrer unermüdlich propagierten Ideologie, die sich auf alle Lebens- und Tätigkeitsbereiche und damit auch auf die Organisation und inhaltliche Füllung von Freizeit erstreckte.

Dosug bestand damit für Makarenkos Zöglinge und Schüler vor allem in der Teilnahme am ‚gesellschaftlichen Aufbau', in militaristischer Ordnung und in Aufmärschen, in sportlichen Leistungen, gezeigt im Rahmen von Paraden im Moskauer Gebiet, im Verfassen von literarischen Texten, in bildender Kunst und anderem mehr. Alles war ausschließlich dem politischen System untergeordnet, das es zu errichten und zu erhalten galt –, für Muße im Sinne einer individuellen, von Freiheit geprägten Erfahrung war darin wohl kein Platz.

Literaturverzeichnis

Bejkova, Valentina, „Trudkommuna ‚Čekist'. Kak pod Tomskom iz besprizornikov delali ideal'nych sovetskich graždan", in: *Tomskij obzor* (26.02.2020), https://obzor.city/article/626543, abgerufen am 15.02.2021.

Bender, Ekaterina A., *Bor'ba s besprizornost'ju i beznadzornost'ju nesoveršennoletnich v RSFSR v 1920–1930-e gg. (Na materialach Leningrada i Leningradskoj oblasti)*, Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk, Sankt-Peterburg 2015.

Berzin', Anna A./Gorbunov, Kuz'ma Ja., „Puti i pomoščniki", in: Maksim Gor'kij/Kuz'ma Ja. Gorbunov/Michail V. Luzgin (Hg.), *Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD*, Moskva 1936, 31–35.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

[109] Gide, *Zurück aus Sowjet-Russland*, 47.
[110] Gide, *Zurück aus Sowjet-Russland*, 49.

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Chillig, Gëtc, „A. S. Makarenko i V. A. Balickij. Dva soratnika na službe ukrainskogo GPU", in: Chillig, *V poiskach istinnogo Makarenko*, Poltava 2014, 526–530.

– „Bolševskaja kommuna – ‚staršij brat' makarenkovskoj ‚Dzeržinki'. K 80-letiju osnovanija Pervoj trudkommuny OGPU", in: Chillig, *V poiskach istinnogo Makarenko*, Poltava 2014, 540–569.

Dmitrieva, Ekaterina E., „Gebunden an Erde und Luft. Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert" [im vorliegenden Band].

Dokučaev, Il'ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Egorova, Elena N., „Jaroslav Smeljakov na Ugrešskoj zemle", in: Egorova (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012, 185–202.

– (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012.

– „Trudokommuna v Nikolo-Ugrešskom monastyre", in: Egorova (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012, 53–65.

Ėpštejn, Moisej S., „Besprizornost' v SSSR", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija v. 65 t.*, [1 izdanie], hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 5: *Barykova–Bessal'ko*, Moskva 1927, 786–790.

Evseev, „Rabota Permskoj trudovoj kolonii. (Oblastnogo učreždenija dlja trudnych detej)", in: Vera L. Švejcer/Sergej M. Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*, Moskva 1926, 18–28.

Gide, André, *Zurück aus Sowjet-Russland*, übers. v. Ferdinand Hardekopf, Zürich 1937.

Gladyš, Svetlana, *Deti bol'šoj bedy*, Moskva 2004.

Gor'kij, Maksim, „Predislovie", in: Maksim Gor'kij/Kuz'ma Ja. Gorbunov/Michail V. Luzgin (Hg.), *Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD*, Moskva 1936, 9–10.

– „Trudovaja kommuna OGPU", in: Gor'kij, *Publicističeskie stat'i*, hg. v. Il'ja A. Gruzdev, Leningrad 1933, 20–24.

Judina, Svetlana, „Pamjati bolševcev", in: *30 oktjabrja* 116 (2013), 9–11, http://nkvd.tomsk.ru/content/editor/30%20Oktabrja/116_30oct-2013.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

Kerber, Elena, *Kak sovetskaja Rossija boretsja s prestupnost'ju*, übers. v. L. G. Fogelevič, Moskva 1933.

Kljaz'minskij, N./Jasenev, Vasilij P./Altajskij, Konstantin N., „Bol'šoe chozjajstvo", in: Maksim Gor'kij/Kuz'ma Ja.Gorbunov/Michail V. Luzgin (Hg.), *Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD*, Moskva 1936, 536–544.

Koerber, Lenka von, *Meine Erlebnisse unter Strafgefangenen. Mit acht Aufnahmen der Verfasserin*, Stuttgart 1928.

– *Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen*, Berlin 1933.

Kol'cov, Michail E., „Deti smejutsja", in: Kol'cov, *Izbrannoe*, hg. v. Boris E. Efimov, Moskva 1985, 66–77.

– „V monastyre", in: Kol'cov, *Izbrannoe*, hg. v. Boris E. Efimov, Moskva 1985, 86–93.

Konisevič, Leonid V., *Nas vospital Makarenko. Zapiski kommunara*, hg. v. Viktor M. Opalichin, Čeljabinsk 1993, http://makarenko-museum.ru/lib/Foster_childs/Konisevich_L_Nas_vosp_Makarenko_1993.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

Korableva, Tat'jana F./Slobodčikov, Viktor I., „Meždunarodnaja Makarenkovskaja associacija/International Makarenko's Society – MMA/IMS", in: *Pedagogičeskij muzej A. S. Makarenko*, http://makarenko-museum.narod.ru/lib/Intern_Makarenko_Assoc.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Makagonova, Tamara M./Pjattoeva, Irina T., „Kommentarii", in: *Neizdannyj V. G. Korolenko. Publicistika v 3 t.*, t. 2: *Publicistika. 1917–1918*, hg. v. Tamara M. Makagonova und Irina T. Pjattoeva, Moskva 2012, 412–413.

Makarenko, Anton S., „Avtobiografija", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8: *Pis'ma. Dokumenty biografičeskogo charaktera. Materialy pedagogičeskoj i literaturnoj dejatel'nosti*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 124.

– „FD-1. Očerk", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2: *Chudožestvennye proizvedenija*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 103–214.
– „Fragmenty glav ‚Pedagogičeskoj poėmy'. K časti tret'ej", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 3: *„Pedagogičeskaja poėma" i podgotovitel'nye materialy k nej*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1984, 460–477.
– „Iz al'boma ‚Naši žizni – Gor'komu – gor'kovcy'", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8: *Pis'ma. Dokumenty biografičeskogo charaktera. Materialy pedagogičeskoj i literaturnoj dejatel'nosti*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 246–247.
– „Iz otčetnoj vedomosti o sostojanii Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo za aprel' 1923 g.", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 24.
– „Kommuna im. F. Ė. Dzeržinskogo (1932)", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 144–149.
– „Marš 30 goda. Očerk", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2: *Chudožestvennye proizvedenija*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 7–102.
– „Metodika organizacii vospitatel'nogo processa", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 267–329.
– „O letnem lagere kommunarov", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 212–213.
– „Očerk o rabote Poltavskoj kolonii im. M. Gor'kogo", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 44–53.
– "Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 166–190.
– „Opyt obrazovatel'noj raboty v Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 18–24.
– „Otčetnaja vedomost' Poltavskoj trudovoj kolonii dlja defektivnych detej im. M. Gor'kogo za nojabr' 1922 g.", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*,

t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 13–14.
– „Pedagogičeskaja poėma", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 3: *„Pedagogičeskaja poėma" i podgotovitel'nye materialy k nej*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1984, 7–450.
– „Pis'mo B. F. Goronoviču, 7 ijunja 1921", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 8: *Pis'ma. Dokumenty biografičeskogo charaktera. Materialy pedagogičeskoj i literaturnoj dejatel'nosti*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1986, 8.
– „Vrode metodičeskogo plana klubnoj raboty", in: Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 1: *Pedagogičeskie proizvedenija 1922–1936 gg.*, hg. v. Lev Ju. Gordin und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 64–67.
Makarenko, Vitalij S., „Moj brat Anton Semenovič Makarenko. (Vospominanija)", in: *Okrainy Kremenčuga* (21.09.2010), https://okrain.net.ua/article/read/Moi_brat_Anton_Semenovich_Makarenko_Vospominaniya.html, abgerufen am 15.02.2021.
Malyševa, Svetlana Ju., „Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')" [im vorliegenden Band].
Mirandov, „Rabota Ul'janovskoj trudovoj školy-kommuny pri s. Maksimovke", in: Vera L. Švejcer/Sergej M. Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*, Moskva 1926, 41–59.
[N. N.], „Bolševskaja trudovaja kommuna (g. Korolev)", in: *Ėto prjamo zdes': Moskva. Topografija terrora*, https://topos.memo.ru/article/276+155, abgerufen am 15.02.2021.
– „Desjatiletie", in: Maksim Gor'kij/Kuz'ma Ja. Gorbunov/Michail V. Luzgin (Hg.), *Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD*, Moskva 1936, 545–550.
– „Gorlet", in: *Junyj technik* 8,7 (1964), 58.
– „Instruktivnoe pis'mo Glavsocvosa ot 19/X – 25 g. No. 98026 o reorganizacii učreždenij dlja trudnych detej i o postanovke v nich raboty", in: Vera L. Švejcer/Sergej M Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*, Moskva 1926, 174–181.
– „Istorija futbol'nogo kluba ‚Metallist'", in: *Gorodskoj portal JUBiK. Bol'šoj Korolev* (03.11.2013), http://yubik.net.ru/publ/59-1-0-4596, abgerufen am 15.02.2021.
– „Kommuna trudovaja", in: *Bol'šaja rossijskaja ėnciklopedija v 35 t.*, t. 14: *Kireev–Kongo*, hg. v. Jurij S. Osipov und Sergej L. Kravec, Moskva 2009, 652–653.
– „Rezoljucija po dokladu E. S. Livšic", in: Naučno-Pedagogičeskaja Sekcija Gosudarstvennogo Učenogo Soveta (Hg.), *Bor'ba s besprizornost'ju. Materialy 1-j moskovskoj konferencii po bor'be s besprizornost'ju 16–17 marta 1924 g.,* Moskva 1924, 42–43.
– „Tezisy k dokladu A. D. Kalininoj ‚Organizacija besprizornych detej i podrostkov na moskovskoj ulice i ėvoljucija form raboty na ulice s 1921 po 1923 god'", in: Naučno-Pedagogičeskaja Sekcija Gosudarstvennogo Učenogo Soveta (Hg.), *Bor'ba s besprizornost'ju. Materialy 1-j moskovskoj konferencii po bor'be s besprizornost'ju 16–17 marta 1924 g.*, Moskva 1924, 30–38.
Pogrebinskij, Matvej S., *Fabrika ljudej*, Moskva 1929.
– „Iz knigi ‚Trudovaja kommuna OGPU'", in: Elena N. Egorova (Hg.), *Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti. Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija*, Dzeržinskij Moskovskoj oblasti 2012, 26–31.

Pozamantir, Raisa D., „Bolševskaja trudovaja kommuna", in: *Moskovskij žurnal* 7 (1999), 15–23, http://yubik.net.ru/publ/59-1-0-8251, abgerufen am 15.02.2021.

Razumovskaja, Aida G., „Der sowjetische Park als kulturelles Phänomen" [im vorliegenden Band].

Rožkov, Aleksandr Ju., „Bor'ba s besprizornost'ju v pervoe sovetskoe desjatiletie", in: *Voprosy istorii* 1 (2000), 134–139.

Savickij, Stanislav A., „‚Gartenstadt' und sowjetischer Alltag. Das Experiment von *Detskoe Selo*" [im vorliegenden Band].

Seleev, Sergej, „‚Budeš' vorovat', v Maksimovku popadeš'", in: *Ul'janovsk – gorod novostej* (11.03.2016), http://ulgrad.ru/?p=143911, abgerufen am 15.02.2021.

Smirnov, „Detskaja kolonija ‚Škola žizni'. S. Koniščevo, Moršanskogo uezda, Tambovskoj gubernii", in: Vera L. Švejcer/Sergej M. Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*, Moskva 1926, 29–40.

Švejcer, Vera L./Šabalov, Sergej M., „Ot redakcii", in: Švejcer/Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*. Moskva 1926, 5–10.

Terskij, Viktor N./Kel', Ol'ga S., *Igra. Tvorčestvo. Žizn'. Organizacija dosuga škol'nikov*, Moskva 1966.

Tizanov, Semen S., „Ob učreždenijach dlja trudnych detej i podrostkov v svjazi s planom bor'by s detskoj besprizornost'ju", in: Vera L. Švejcer/Sergej M. Šabalov (Hg.), *Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi*, Moskva 1926, 13–17.

Vigdorova, Frida A., „Sud'ba vospitannikov Antona Makarenko", in: *Rabotnica* 30,6 (1952), 13–15.

Vinogradova, Margarita D./Gmurman, Viktor E./Frolov, Anatolij A., „Kommentarii", in: Anton S. Makarenko, *Pedagogičeskie sočinenija v 8 t.*, t. 2: *Chudožestvennye proizvedenija*, hg. v. Margarita D. Vinogradova und Anatolij A. Frolov, Moskva 1983, 500–511.

Aus dem Russischen von Elisabeth Cheauré

Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung

„Freizeittätigkeit“ in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)

Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré

1. Einleitung

1934 – die Industrialisierung und die brutale Kollektivierung der Landwirtschaft sind weit vorangetrieben, die ideologische Gleichschaltung ist vollzogen, das Land steht am Beginn der blutigen ‚Säuberungen‘ – veröffentlichte Agnija L'vovna Barto (1906–1981) ein harmloses Gedicht mit dem Titel *Die Plaudertasche* (Boltun'ja; 1934). Barto stand damals am Beginn einer beeindruckenden Karriere als Dichterin, Kinderbuch- und Drehbuchautorin. Der Text, mit ironisch-leichter Feder geschrieben, interessiert heute weniger aufgrund einer besonderen Ästhetik, sondern wegen seines Inhalts und des sich darin spiegelnden Zeitgeistes. Denn die geschilderten Lebensumstände der „Plaudertasche“ Lida könnten als eine Art ‚Freizeitstress‘ sowjetischer Prägung interpretiert werden; Lida ist zwischen Theaterkreis, Fotografie-Kurs, Singen im Chor, Malen und nicht zuletzt den schulischen Aufgaben hin- und hergerissen, wobei alle diese Aktivitäten dem großen Ziel, „Fliegerin“ zu werden, untergeordnet sind. Dabei bleibt – dies wird mit dem Motiv des Karamell-Bonbons vorsichtig angedeutet – eine ‚normale‘ Kindheit möglicherweise auf der Strecke:

Что болтунья Лида, мол, Это Вовка выдумал. А болтать-то мне когда? Мне болтать-то некогда!	Dass Lida eine Plaudertasche sei, das hat Vovka ausgedacht. Aber wann soll ich denn schwatzen? Ich habe keine Zeit zu schwatzen!
Драмкружок, кружок по фото, Хоркружок – мне петь охота, За кружок по рисованью Тоже все голосовали.	Theaterkreis, Kreis für Fotografie, Chorkreis – ich habe Lust zu singen, und für den Malkreis haben ebenfalls alle gestimmt.
А Марья Марковна сказала, Когда я шла вчера из зала: „Драмкружок, кружок по фото Это слишком много что-то.	Aber Mar'ja Markovna sagte, als ich gestern aus dem Saal ging: Theaterkreis, Kreis für Fotografie – das ist viel zu viel.

Выбирай себе, дружок, Один какой-нибудь кружок“.	Wähle dir, meine Liebe, irgendeinen Kreis aus.
Ну, я выбрала по фото … Но мне еще и петь охота, И за кружок по рисованью Тоже все голосовали.	Nun, ich habe den Fotokreis gewählt … Aber ich habe noch Lust auf Singen, und für den Malkreis haben ebenfalls alle gestimmt.
А что болтунья Лида, мол, Это Вовка выдумал. А болтать-то мне когда? Мне болтать-то некогда!	Und dass Lida eine Plaudertasche sei, das hat Vovka ausgedacht. Aber wann soll ich denn schwatzen? Ich habe keine Zeit zu schwatzen!
Я теперь до старости В нашем классе староста. А чего мне хочется? Стать, ребята, летчицей.	Ich bin jetzt bis ins hohe Alter in der Klasse Sprecherin. Aber was will ich denn? Kumpels, ich will Fliegerin werden.
Поднимусь на стратостате … Что такое это, кстати? Может, это стратостат, Когда старосты летят?	Ich erhebe mich im Stratosphärenballon … Apropos, was ist das eigentlich? Ist ein Stratossphärenballon, wenn Klassensprecher fliegen?[1]
А что болтунья Лида, мол, Это Вовка выдумал. А болтать-то мне когда? Мне болтать-то некогда!	Und dass Lida eine Plaudertasche sei, das hat Vovka ausgedacht. Aber wann soll ich denn schwatzen? Ich habe keine Zeit zu schwatzen!
У меня еще нагрузки По-немецки и по-русски.	Ich habe noch schwere Aufgaben in Deutsch und Russisch.
Нам задание дано – Чтенье и грамматика. Я сижу, гляжу в окно И вдруг там вижу мальчика.	Wir haben eine Aufgabe bekommen – Lesen und Grammatik. Ich sitze, schaue aus dem Fenster und plötzlich sehe ich einen Jungen.
Он говорит: „Иди сюда, Я тебе ирису дам.“ […][2]	Er sagt: „Komm her, ich gebe Dir ein Karamellbonbon.“ […]

Der Text ist vor allem bemerkenswert, weil er nicht nur unterschiedliche Angebote, *dosug*[3] zu ‚organisieren', bündelt, sondern zugleich einen – wenn auch oberflächlichen – Einblick in die Psyche einer Jugendlichen erlaubt, an die sich jene Angebote richten. Seit den frühen 1920er Jahren war *dosug* von in-

[1] Wortspiel mit „Stratostat“ (Stratosphärenballon) und „Starosta“ (Klassenälterste/r).

[2] Agnija L. Barto, „Boltun'ja“, in: Barto, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, hg. v. Lev I. Levin, t. 2: *Stichi i poėmy*, Moskva 1981, 139–140.

[3] Der Begriff *dosug* (досуг) wird hier und im Folgenden nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, da die Bedeutung zwischen „Freizeit“ und „Muße“ changiert. Vgl. dazu Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“, in diesem Band.

tensiven ideologischen Kampagnen begleitet, um die potenziell ‚freie Zeit' des Individuums und damit auch die Möglichkeit einer Muße-Erfahrung der Idee des Kollektivismus zu unterwerfen.[4]

Angeregt durch Bartos Text sollen im Folgenden die Pläne zur straffen Organisation des *dosug* hinsichtlich ihrer konkreten Umsetzung im ländlichen Bereich des jungen Sowjetstaates untersucht werden, und zwar unter zwei Zielsetzungen: Wie wurden – zum einen – die neuen Ideen konkret implementiert und – zum anderen – wie wurden die neuen Formen der Freizeitgestaltung von den Menschen im ruralen Bereich angenommen und möglicherweise auch in einer Weise gelebt, die – allen politischen Vorgaben zum Trotz – dennoch zu Erfahrungen führte, die man als ‚Muße' bezeichnen könnte?

Dazu wurde hier als exemplarische Freizeitaktivität das Singen im Chor gewählt. Denn der Chor ist für die sowjetische Kultur insofern besonders interessant, als ihm das politisch leitende Ideologem vom ‚Kollektiv' eigen ist. Viele verschiedene Stimmen ergeben noch nicht *a priori* einen Chor; er bedarf in der Regel einer straffen Führung, welche die individuellen Stimmen zu einer Einheit zusammenführt. Zugleich kann sich ein Chor nur auf der Basis hervorragender Einzelstimmen als guter Chor formieren. Die Interdependenz von Individuum und Kollektiv kann als modellhaft für die Sowjetgesellschaft insgesamt interpretiert werden. Insofern ist es wohl keine zufällige Entwicklung, dass dem Phänomen des Chors (wie auch anderen kollektiven Kunstformen wie Tanzensembles u. a. m.) auch hohe symbolische Bedeutung im System der sowjetischen Kultur und der kulturellen Selbstverständigung zugesprochen wurde.[5] Im Kontext der Muße-Forschung stellen sich zudem Fragen nach den Möglichkeiten und Grenzen kollektiver Muße-Erfahrungen. Diese Fragen sollen anhand eines Fallbeispiels diskutiert werden, wobei auch die Bedeutung der administrativen Maßnahmen und die jeweiligen Akteure in den Blick genommen werden.

Es ist allerdings schwierig, eine wissenschaftliche Sprache zur Beschreibung des sowjetischen *dosug* in seiner Doppeldeutigkeit von ‚Freizeitbeschäftigung' und ‚Muße' zu finden, also eine Beschreibung, die auch Begrifflichkeiten wie ‚Organisation von Muße/Freizeit' einbezieht und zugleich den eigentlichen Gegenstand der Untersuchung, nämlich Muße, umfassen könnte. Wenn *Muße* – so die Erkenntnisse unseres Sonderforschungsbereichs – vor allem mit einer nicht reglementierten, besonderen Form von Raum-Zeitlichkeit[6] (Chronotop) verbunden ist, dann ist Muße auch nur dann erfahrbar, wenn der Mensch selbst-

[4] Vgl. dazu Elisabeth Cheauré/Jochen Gimmel, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis", sowie die einzelnen Beiträge im Abschnitt „Theoretische Grundlegungen" in diesem Band.

[5] Dafür kann auch der bekannte Lager-Text von Andrej Sinjavskij/Abram Terc, *Golos iz chora* (1973; dt. *Eine Stimme im Chor*, 1974) stehen, in dem das Motiv des Chors nicht nur titelgebend, sondern auch strukturbildend ist.

[6] Günter Figal/Hans W. Hubert/Thomas Klinkert (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium 2), Tübingen 2016.

ständig und individuell die Art und die Intensität seiner Tätigkeit bestimmen kann und damit auch über die Möglichkeit verfügt, im Laufe der Tätigkeit sein Tun zu verändern und ein etwaiges Ziel seiner Tätigkeit neu zu definieren. Die von Marx inspirierte Vorstellung[7] aber, dass es einer vernünftigen Organisation gesellschaftlicher Praxis bedarf, um einen Freiheitsraum der Individuen zu schaffen, der als Muße-Raum der Selbstentfaltung dienen könnte, war relativ bald nach der Revolution in den Anspruch gekippt, den *dosug* der Werktätigen zur Indoktrination zu nutzen und entsprechend mit Kontrollmaßnahmen zu überziehen. Damit war die unabdingbare Voraussetzung für Muße-Erfahrungen nicht mehr gegeben: Freiheit.

2. Kollektive Freizeit: Arbeiterklubs, Volkshäuser und Lesehütten zwischen Eigenständigkeit und politischer Kontrolle

Bildungseinrichtungen für die breite Bevölkerung, wie sie nach der Revolution flächendeckend in Sowjetrussland etabliert wurden, sind keine sowjetische Erfindung, sondern können auch für die vorrevolutionäre Zeit – zunächst vor allem unter philanthropischen Zielsetzungen – als untrennbarer Teil eines allgemeinen Prozesses der Volksaufklärung und -bildung und potenziell auch als Teil einer Muße-Kultur betrachtet werden. In diesem Zusammenhang ist die Gründung einer ganzen Reihe von kulturellen Einrichtungen zu sehen: die *Volkskonservatorien* (Narodnye konservatorii) in Moskau (1906), Petersburg (1908), Saratov (1912), die *Moskauer Städtische Volksuniversität, benannt nach A. L. Šanjavskij* (Moskovskij gorodskoj narodnyj universitet imeni A. L. Šanjavskogo; 1908), der *Volksliedchor, benannt nach M. E. Pjatnickij* (Chor narodnoj pesni M. E. Pjatnickogo; 1911), das *Polenovskij-Haus* zur Unterstützung von ländlichen Theatern und Fabriktheatern (Polenovskij dom; 1915). Diese Einrichtungen hatten nicht nur einen erklärten Bildungsauftrag, sondern sie förderten auch im weitesten Sinne Bereiche der Muße, indem dort bestimmte künstlerische Kompetenzen entwickelt werden konnten, ohne auf eine professionelle Ausbildung zu zielen. Die Volkskonservatorien und die Šanjavskij-Universität etwa boten nämlich keine zertifizierten Ausbildungsgänge an, sondern vermittelten nur Kenntnisse nach freier Wahl und Interesse – ähnlich den deutschen Volkshochschulen.[8]

---

[7] Vgl. dazu die Beiträge von Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis", und Jochen Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx", in diesem Band.

[8] *Narodnaja ėnciklopedija naučnych i prikladnych znanij v 14 t.*, hg. v. Char'kovskoe obščestvo rasprostranenija v narode gramotnosti, t. 10: *Narodnoe obrazovanie v Rossii*, Moskva 1910; Evgenij N. Medynskij, *Ėnciklopedija vneškol'nogo obrazovanija v 2 t.*, 2 izd., Moskva 1925; Ivan A. Kairov/Fedor N. Petrov (Hg.), *Pedagogičeskaja ėnciklopedija v 4 t.*, t. 3, Moskva 1966.

Nach 1917 aber nahm diese Bewegung eine neue Ausrichtung, und zwar nicht nur hinsichtlich des Angebots, sondern auch organisatorisch: Von nun an beschränkten sich solche Institutionen nicht mehr nur auf die beiden Hauptstädte, sondern erstreckten sich bald auf ganz Russland; zudem wurden die Volkskonservatorien und die Volksuniversität nach 1917 relativ schnell vom staatlichen System absorbiert und ideologisch genutzt. Zu nennen sind beispielhaft das *Haus der Theaterausbildung, benannt nach V. D. Polenov* (Dom teatral'nogo prosveščenija imeni V. D. Polenova; ab 1921), das *Zentrale Haus der Laienkunst in Stadt und Land, benannt nach N. K. Krupskaja* (Central'nyj Dom samodejatel'nogo iskusstva v gorode i derevne imeni N. K. Krupskoj; ab 1930), nach dessen Muster dann regionale Kunstzentren auf dem Land gegründet wurden, und schließlich ab 1936 das *Allunionshaus für Volksschaffen, benannt nach N. K. Krupskaja* (Vsesojuznyj Dom Narodnogo Tvorčestva imeni N. K. Krupskoj).

Sofort nach dem revolutionären Umbruch im Oktober 1917 wurden bekanntlich in praktisch allen großen Städten Russlands *Arbeiterklubs* (rabočie kluby) und *Kunststudios* (chudožestvennye studii) des *Proletkul't*[9] gegründet[10]. Die Zeitgenossen verstanden dabei einen Arbeiterklub als

[…] ячейку, форму массовой творческой общественно-коммунистической самодеятельности, и не только в области искусства, но и в области политической, профессиональной и производственной.[11]

[…] Zelle, eine Form der massenhaften, schöpferischen, gesellschaftlich-kommunistischen Selbstbetätigung, und dies nicht nur auf dem Gebiet der Kunst, sondern auch in politischen, beruflichen und Produktionsbereichen.

Das Angebot an Aktivitäten in den *Arbeiterklubs* des *Proletkul't* konnte prinzipiell frei gewählt werden und kann damit – zumindest theoretisch – auch als Angebot für eine potenzielle Muße-Erfahrung interpretiert werden: Buchausstellungen, Leseecken in Buchhandlungen, Bibliotheken, Literaturabende, Konzertabende, Exkursionen (Bildungstourismus), Diskussionen über die laufenden Ereignisse im Ausland, Frage-und-Antwort-Abende, Erinnerungen an das Leben von Arbeitern vor der Revolution und danach, Abende für Amateur-Aktivitäten, Sport, Polit-Lotterien, Polit-Auktionen, Polit-Märkte, Wettbewerbe … Und damit sind bei weitem nicht alle Betätigungsmöglichkeiten genannt.

Die formulierten Ziele wie auch einige der Formate scheinen zu stimmen – und dennoch sind Zweifel angebracht, ob damit tatsächlich auch Muße-Erfahrungen verbunden waren. Auf den ersten Blick erinnert zwar manches

[9] *Proletkul't*, Kurzform für ‚пролетарская культура' (proletarische Kultur), bezeichnet die kulturrevolutionäre Bewegung der russischen Oktoberrevolution, die vom Gedanken einer proletarischen Revolution der Kunst in Loslösung von allen vorgängigen Kunsttraditionen und ohne Bevormundung jeglicher Art getragen waren. Ästhetisch sah man sich vor allem den avantgardistischen Strömungen des Futurismus und des Konstruktivismus verbunden.

[10] Siehe dazu auch den Beitrag von Elzaveta Ždankova in diesem Band.

[11] A. Ivanov, „Vnov' o principach klubnoj raboty", in: *Rabočij klub* 5 (1924), 3–6, 4.

irgendwie an Muße, im Sinne eines raumzeitlichen Gefüges, in dessen Rahmen sich Möglichkeiten für die geistige und kulturelle Entwicklung des Menschen eröffnen könnten. Tatsächlich aber entwickelten sich diese Angebote schnell zu Formen, mit denen die staatliche Kontrolle über den privaten Bereich etabliert werden sollte und auch konnte.

Dafür sprechen vor allem jene Fakten, die aus der Geschichte des *Proletkul't* bereits gut bekannt sind. Denn bereits in den 1920er Jahren klagten einige Mitglieder dieser Bewegung darüber, dass „die Selbstständigkeit der Klubmitglieder durch die Organisation der Parteikollektive [in der Klubleitung] belastet" werde. Man versuchte, diese Bedenkenträger durch die Versicherung zu beruhigen, dass es völlig klar und im Statut über die Parteikollektive auch so festgelegt sei, dass die Partei nicht die ganze Klubarbeit übernehmen würde, es also nicht beabsichtigt sei, die Kluborganisationen abzulösen und oder sich in aktuelle Fragen der Klubarbeit einzumischen. Schon ein Jahr später wurde klargestellt, dass es nicht möglich sei, einen Klub ohne Parteikollektiv, also nur durch einzelne Kommunisten in der Klubleitung, zu etablieren:

Вопросы клубной работы настолько сложны и новы, методика ее настолько неустойчива, что каждый рядовой член правления-коммунист не ориентируется в том, насколько то или иное разрешение вопроса клубной работы поведет действительно к нужным результатам. До последнего времени мы имеем в правлениях клубов большинство коммунистов (при неорганизованном партколлективе), и тем не менее клубы эти часто ведут в основе неправильную работу. Для коммунистов, членов правления клуба, может быть, больше, чем для руководителей другой общественной организации с устойчивыми методами работы, есть необходимость в организационном обсуждении итогов и перспектив работы данного клуба.[12]

Die Fragen der Klubarbeit sind so schwerwiegend/komplex und neu und die Methodik ist noch viel zu wenig festgelegt, dass jedes normale kommunistische Mitglied der Klubleitung nicht in der Lage ist, zu unterscheiden, ob die eine oder andere Entscheidung der Klubarbeit tatsächlich zu den gewünschten Resultaten führt. Bis in die jüngste Zeit haben wir in den Leitungen der Klubs zum Großteil Kommunisten (bei einem nicht organisierten Parteikollektiv), aber dennoch werden diese Klubs häufig zu grundlegend falscher Arbeit angeleitet. Für die Kommunisten, die Leitungsmitglieder des Klubs, ist – vielleicht mehr als für Leiter einer anderen gesellschaftlichen Einrichtung mit klar definierten Arbeitsmethoden – eine organisatorische Erörterung der Resultate und der Perspektiven der Arbeit im jeweiligen Klub unabdingbar.

Die Gegner einer Führung der *Proletkul't*-Initiativen durch ein Parteikollektiv suchten zwar nach einem Kompromiss, aber

Опыт показывает, что этого недостаточно. […] Правление […] нуждается в тщательном руководстве со стороны партийной организации. Ни общее собрание, ни бюро ячейки партии не может так детально и часто, как это необходимо, ставить на обсуждение вопросы клубной жизни, а для клубов, объединяющих несколько

[12] R. Ginzburg, „Partkollektivy i samodejatel'nost'", in: *Rabočij klub* 19,7 (1925), 3–5, 3.

предприятий, это почти невозможно. Естественно поэтому, что руководство клубной работой должно принадлежать партколлективу.[13]

Die Erfahrung zeigt, dass dies nicht ausreicht. […] Führung […] benötigt eine sorgfältige Leitung durch die Parteiorganisation. Keine Vollversammlung, kein Büro einer Parteizelle kann so detailliert und so häufig, wie dies unabdingbar ist, Fragen des Klublebens zur Diskussion stellen, und für Klubs, die mehrere Unternehmungen in sich vereinen, ist das ohnehin unmöglich. Und so ist es nur natürlich, dass die Leitung der Klubarbeit beim Parteikollektiv liegen muss.

So übernahmen die Kommunistische Partei der Bolschewiken und der Staat zügig die Kontrolle und die Bestimmung der Inhalte der Klubarbeit; Anliegen der Partei und des Staates wurden fortan programmatisch und offen in die Klubarbeit integriert. Das Streben des Staates, die freie Zeit der Menschen zu reglementieren, schlug sich sogar auf sprachlicher Ebene nieder: Die organisierten und inhaltlich ausgestalteten Formen dieser nun bereits nicht mehr frei verfügbaren Zeit werden fortan vor allem unter der Losung der „Organisation des *dosug*" (организация досуга) verhandelt. Und 1927 etwa konnte sodann eine Publikation schon im Titel einen Imperativ formulieren: „Arbeiter und Arbeiterin, geht in den Klub."[14]

Um dies konkreter zu fassen, lohnt ein Blick auf die vermeintliche ‚Mußе-Praxis' des Lesens: „Im System der proletarischen Kultur zählten Bücher nicht als Faktoren zur intellektuellen Entwicklung der Persönlichkeit", sondern als „Waffe der kommunistischen Propaganda", als eine der Formen, „das Bewusstsein des ‚neuen', des sowjetischen Menschen zu formen."[15] Diese galt insbesondere auch für Aktivitäten, die an Kinder gerichtet waren und damit für die Freizeit der Kinder:

Библиотекари, выполняя свои педагогические функции, фактически не давали возможности детям самостоятельно ориентироваться в подборе книг. Организация различных мероприятий активизировала досуг детей, но именно в том направлении, которое отвечало задачам коммунистического воспитания.[16]

Die Bibliothekare gaben in Erfüllung ihrer pädagogischen Pflicht den Kindern tatsächlich keine Möglichkeiten, selbstständig Bücher auszuwählen. Die Freizeit von Kindern wurde durch die Organisation unterschiedlicher Aktivitäten bestimmt, und zwar genau in jene Richtung, die den Aufgaben der kommunistischen Erziehung entsprach.

---

[13] Ginzburg, „Partkollektivy i samodejatel'nost'", 4.

[14] V. Budrin, *Rabočij i rabotnica, idite v klub*, Leningrad 1927.

[15] „В систему пролетарской культуры книги входили преимущественно не как факторы интеллектуального развития личности, а как ‚орудие пропаганды коммунизма', как один из каналов формирования сознания ‚нового', советского человека." (Tat'jana Ju. Bojkova, „‚Stat' kul'turnym': dosug leningradskich rabočich v konce 1920-ch – 1930-e gg.", in: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Puškina. Serija „Istorija"* 3 [2008], 93–106, 96).

[16] Julija G. Salova, *Detskij dosug v Sovetskoj Rossii (1920-e gody). Učebnoe posobie*, Jaroslavl' 2000, 39.

Bemerkenswert ist hier die Tatsache, dass eine freie Wahlmöglichkeit in keiner Weise mehr gegeben war; vielmehr wurde eine allumfassende Reglementierung angestrebt:

Особенностью рассматриваемого периода как раз и является использование свободного времени детей в сугубо воспитательных целях. Подчинение досуга задачам коммунистического воспитания на многие годы определило характер работы большинства детских внешкольных учреждений, связанных с организацией свободного времени.[17]

Die Besonderheit der in Rede stehenden Periode zeichnet sich dadurch aus, dass die Nutzung der Freizeit von Kindern strikten Erziehungszwecken unterworfen war. Die Tatsache, dass die freie Zeit für viele Jahre den Aufgaben der kommunistischen Erziehung unterworfen war, bestimmte die Arbeit der meisten außerschulischen Einrichtungen, die mit der Organisation von freier Zeit betraut waren.

Die offene ideologische Gleichschaltung der *Arbeiterklubs* stellte aber nur *ein* Feld der Kontrolle über die Freizeitaktivitäten dar. Gleich nach 1917 wurden im städtischen Bereich zahlreiche *Volkshäuser* (narodnye domá) sowie auf dem Land *Lesehütten* (izby-čital'ni) gegründet.[18] Welche Bedeutung diesen Einrichtungen zugemessen wurde, kann beispielweise an den Titeln der zahlreichen Aufsätze und Vorträge von Lenins Frau, Nadežda K. Krupskaja (1869–1939), ermessen werden; wenige Beispiele sollen hier genügen: *Was soll ein Arbeiterklub sein* (Čem dolžen byt' rabočij klub), *Was ist ein Klub* (Čto takoe klub), *Volkshaus* (Narodnyj dom); *Lesehütten* (Izby-čital'ni); *Über die Arbeit der Lesehütten* (O rabote izby-čital'ni) *Lesehütten und rote Ecken* (Izba-čital'nja i krasnye ugolki), *Verknüpfung der Arbeit einer Lesehütte mit der ländlichen Bevölkerung* (Uvjazka raboty izby-čital'ni s derevenskoj obščestvennost'ju), *Die Gesellschaft ‚Nieder mit dem Analphabetismus' und die Aufgaben der Lesehütte* (Obščestvo „Doloj negramotnost'" [ODN] i zadači izby-čital'ni), *Zum Kongress der Izbači* [Mitarbeiter in Lesehütten] (K s''ezdu izbačej); *Der Klub – Flamme des Aufbaus des Sozialismus* (Klub – očag stroitel'stva socializma)[19] oder entsprechende Publikationen.[20]

In den 1920er und 1930er Jahren schossen *Lesehütten* und *Volkshäuser* wie Pilze aus dem Boden. Bis 1948 lag allein die Zahl der *Lesehütten* schon bei

[17] Salova, *Detskij dosug v Sovetskoj Rossii (1920-e gody)*, 4.

[18] Diese Entwicklungen finden in jüngster Zeit durch die digitalen Medien besonderes Interesse auch in breiten Bevölkerungsschichten: „Zabytye dostiženija Rossii. Narodnye doma", in: *Charming Russia* (10.02.2014), https://www.charmingrussia.ru/2014/02/blog-post_10.html, abgerufen am 15.02.2021.

[19] Alle genannten Aufsätze und Reden finden sich im achten Band der *Pädagogischen Werke* Krupskajas, der den Titel *Bibliothekswesen. Lesehütten. Klubeinrichtungen. Museen* trägt: Nadežda K. Krupskaja, *Pedagogičeskie sočinenija v 10 t.*, hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il'ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izby-čital'ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960.

[20] Lidija M. Armand, *Kooperacija i narodnye doma*, 3 izd., Moskva 1918; Evgenij A. Zvjagincev, *Komu i začem nužny narodnye doma?*, 2 izd., Moskva 1918.

48.000, und es gab sogar eine eigene Berufsbezeichnung für Menschen, die dort arbeiteten: Izbač.[21] Wenn man in Rechnung stellt, dass die ländliche Bevölkerung der UdSSR im Jahre 1950 etwa 109,4 Millionen umfasste, so gab es im Schnitt je eine *Lesehütte* für 2.280 Menschen. Erst Anfang der 1960er Jahre, als man noch einmal versuchte, das Bildungsniveau der Bevölkerung zu heben, gingen die Funktionen der *Lesehütten* auf die *Klubs*, *Kulturhäuser* (doma kul'tury) und Bibliotheken über. Dies führte dazu, dass 1970 die Zahl der *Lesehütten* auf 5.700 verringert wurde.[22]

Es kann nicht bezweifelt werden, dass die Sowjetmacht die *Klubs*, *Lesehütten* und *Volkshäuser* auf ihre eigene Propaganda hin ausrichtete. Dennoch waren diese Einrichtungen teilweise tatsächlich auch der Bildung und kulturellen Entwicklung der Gesellschaft zuträglich.[23] Denn als die sowjetische Macht sich anschickte, die Kirchen, die für sich einen wenigstens minimalen Bildungsauftrag gesehen hatten, zu zerstören, wurden die *Lesehütten* und *Volkshäuser* für das Volk essentiell, bezog man doch nun – so wie zuvor aus den Kirchen – „geistige" und möglicherweise auch „emotionale" Nahrung aus diesen Einrichtungen. Die bolschewistischen Akteure verwiesen manchmal sogar selbst auf diese Konstellation bzw. nutzten sie agitatorisch. So rief zum Beispiel Krupskaja das Volk zu einer Spendensammlung für die *Volkshäuser* mit folgenden Worten auf:

А если будет нехватка, устраивайте сборы. Собирали же раньше на храмы, по копейкам собирали, а в храмы вы входили смиренными рабами, и учили вас в них только терпеть, не роптать да молиться за царя и отечество. Народный же дом научит вас отличать правду от лжи, научит, как наладить общими усилиями новую, светлую жизнь.[24]

---

[21] Das Lexem ‚izbač' ist ein Akronym von ‚izba-čital'nja' (Lesehütte).

[22] „Izba-čital'nja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 10, Moskva 1972, 50.

[23] Im heutigen Russland wird die Einrichtung der Klubs allerdings manchmal in unangemessener Weise idyllisiert: „Die vielschichtigen Aktivitäten der Klubs sicherten in hohem Maße die Herausbildung der Einheit der sowjetischen Gesellschaft, was zum Faustpfand der industriellen Erfolge und zu einem der entscheidenden Faktoren des Sieges im sich abzeichnenden Krieg wurde. Die Klubs wurden zu einer allgegenwärtigen Erscheinung: Sie erfassten alle Zweige der Gesellschaft und drangen bis in die tiefsten Ecken des riesigen Landes. Nirgends auf der Welt gab es zu dieser Zeit etwas Vergleichbares." („Многоплановая деятельность клубов в значительной степени обеспечивала формирование единства советского общества, что стало залогом успехов в производстве и одним из решающих факторов победы в надвигавшейся войне. Клубы стали универсальным явлением: они охватывали все слои общества, проникали в самые отдаленные уголки огромной страны. Нигде в мире ничего подобного в тот период не было."; Anna V. Alešina, *Dejatel'nost' klubnych učreždenij Srednego Povolž'ja v 30-e gody XX veka*, Avtoreferat diss. kand. ist. nauk, Samara 2005, 23). Angesichts der Spaltung der Gesellschaft, die sich in den „Säuberungen" und in der massenhaften Zwangsarbeit der GULAG-Häftlinge manifestierte, wirkt die Auffassung, die Klubs seien das „Faustpfand der industriellen Erfolge" gewesen und hätten die „Einheit des sowjetischen Volkes" vorangetrieben, fast zynisch.

[24] Nadežda K. Krupskaja, „Narodnyj dom" [1919], in: Krupskaja, *Pedagogičeskie sočinenija*

Und wenn es an Geld mangelt, dann macht Sammlungen. Ihr habt doch früher für Kirchen auch gesammelt, jede einzelne Kopeke habt Ihr gesammelt, aber Ihr seid in die Kirchen als unterworfene Sklaven gegangen, und man hat Euch dort nur gelehrt auszuhalten, nicht zu murren, sondern für Zar und Vaterland zu beten. Das Volkshaus dagegen lehrt Euch, die Wahrheit von der Lüge zu unterscheiden, lehrt Euch, mit allen gemeinsamen Kräften ein neues, ein helles Leben zu erschaffen.

Die politischen Ambitionen, das Land mit einem Netz von *Klubs*, *Volkshäusern* und *Lesehütten* zu überziehen, sollten aber nicht den Eindruck erwecken, dass diese Angebote allein tatsächlich die Freizeitaktivitäten der ländlichen Bevölkerung bestimmten. Viele der angeblichen „Freizeitaktivitäten" waren vielmehr darauf ausgerichtet, den Lebensunterhalt in sehr elementarer Weise zu sichern. Dieser Aspekt spielt nicht nur bei der Datschen-Kultur eine Rolle,[25] sondern bei ähnlichen Tätigkeiten während der arbeitsfreien Zeit:

[…] многие рабочие вместе с семьями предпочитали проводить время у родственников в близлежащих деревнях, помогая им в заготовке дров, сена, посадке и копке картофеля.[26]

[…] viele Arbeiter zogen es vor, zusammen mit ihren Familien ihre Zeit bei Verwandten in umliegenden Dörfern zu verbringen, um sie beim Brennholzmachen, beim Heuen, beim Setzen von Kartoffeln und bei deren Ernte zu unterstützen.

Wenn diese Tätigkeiten auf den Datschen in fast idyllischer Weise beschrieben werden, so wird dabei negiert, dass Aktivitäten nicht nur „Hilfe" bedeuteten, sondern dass die Menschen auch gezwungen waren, mit ihren Verwandten (oder auch ohne sie) zu arbeiten. Denn der Lebensstandard des sowjetischen Menschen befand sich auf sehr niedrigem Niveau, und viele Städter bewirtschafteten nebenbei ein kleines Land bzw. sahen sich dazu gezwungen. Die zeitliche Beanspruchung durch Maßnahmen zur Sicherung der Existenz lässt sich auch an einem anderen Beispiel demonstrieren:

Так, на вопрос о причине отхода от совершения религиозных обрядов большинство респондентов отвечало: „Даже не успеваю отдохнуть, не говоря уже о церкви" или „в церковь не хожу, так как восемь часов работаю, а остальное время провожу за работой дома".[27]

---

v 10 t., hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il'ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izbyčital'ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960, 24–26, 26.

[25] Vgl. dazu den Beitrag von Aleksandra Kasatkina, „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)", in diesem Band.

[26] Ljudmila N. Bechtereva, „Ėvoljucija kul'turnogo dosuga gorodskogo naselenija v 1920-e gg.: Regional'nyj aspekt", in: *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Istorija i filologija* 25,1 (2015), 86–91, 87.

[27] Bojkova, „‚Stat' kul'turnym'", 104. Es werden Materialien von Fragebögen zitiert, die in folgender Publikation aufgeführt sind: Irina N. Donina, „‚Avtobiografii bezbožnikov' kak vid massovogo istočnika po social'noj psichologii rubeža 1920–1930-ch gg. (Po materialam rukopisnogo otdela Gosudarstvennogo muzeja istorii religii)", in: *Klio* 6,3 (1998), 58–66, 62, 65.

Auf die Frage, warum keine religiösen Rituale mehr durchgeführt werden, antwortete die Mehrzahl der Befragten: „Ich schaffe es nicht einmal mich zu erholen, an Kirche ist da nicht zu denken" oder „ich gehe nicht in die Kirche, weil ich acht Stunden arbeite und die übrige Zeit zu Hause arbeiten muss."

Obwohl kirchliche Rituale sicherlich nicht problemlos unter Freizeit oder Muße zu subsumieren sind, kann dies doch als ein Beispiel dafür dienen, dass der Sowjetmensch in der Regel kaum über frei disponible Zeit verfügte, sondern man eher von Überarbeitung und Erschöpfungszuständen sprechen muss. Dies widerspricht völlig der sowjetischen Propaganda, die auf der Basis einer vernünftigen Organisation der menschlichen Arbeit und der Aktivierung der menschlichen Potenziale von einem Kommunismus als allgemeiner Muße in einer *disposable time* im Sinne von Marx[28] ausgegangen war.

Mit den traditionellen Ritualen in den Kirchen ist indirekt ein Bereich angesprochen, der auch für die *Klubs* und die *Volkshäuser* eine wichtige Rolle spielte, nämlich das Singen in den „Volkschören", eine der wichtigsten Freizeitaktivitäten in sowjetischer Zeit. Bis 1917 war die Tradition des Singens im Chor im ländlichen Bereich eng sowohl mit körperlicher Arbeit (in der Landwirtschaft oder im Bereich der weiblichen Handarbeiten) als auch mit religiösen Praktiken verbunden gewesen. Mit der Schließung der Kirchen wurde diese Tradition in einen anderen Raum, nämlich in die weltlichen *Klubs* oder *Volkshäuser*, verlagert.

Wie religiöse Riten durch die Sowjets konkret adaptiert wurden, um damit die Akzeptanz der neuen Macht zu erhöhen, lässt sich an einem Beispiel aus Brjansk, im westlichen Teil Russlands gelegen, zeigen:

Так, в 1923 году комсомольцы Брянска разработали план проведения „Комсомольского рождества". В субботу 6 января в клубах „Металлист", им. Фокина, Военного госпиталя, Городском клубе, Школе III Интернационала, Новом театре проходили бесплатные лекции на тему „Как рождаются боги". С 7 часов вечера все слушатели направлялись к могиле Фокина, возле которой устраивались митинг и фейерверк. Затем демонстрация двигалась к клубу им. Фокина, где устраивалось сожжение изображений бога и черта. После окончания все присутствующие направлялись по клубам, где им предлагали различные театральные постановки и танцы.[29]

---

[28] Vgl. dazu Jochen Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx", in diesem Band.

[29] „Povsednevnaja žizn' Brjanskoj gubernii v 1920-e gody", in: *Rodnoj Brjansk, milaja serdcu Brjanščina*, http://www.puteshestvie32.ru/content/gubernii, abgerufen am 15.02.2021. Über Freizeitaktivitäten und Festtagskultur in den Provinzen Sowjetrusslands vgl. den Beitrag von Svetlana Malyševa, „Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')", in diesem Band sowie Svetlana Ju. Malyševa, *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005; dazu auch die Rezension von Catriona Kelly (Katriona Kelli, „[Rez. auf:] S. Ju. Malyševa. *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify [1917–1927]*, Kazan': Rutena, 2005. 399 s.", in: *Antropologičeskij forum* 7 [2007], 384–389).

Und so haben im Jahr 1923 die Komsomolzen aus Brjansk einen Plan ausgearbeitet, um *Komsomol-Weihnachten* durchzuführen. Am Samstag, 6. Januar, gab es im Klub *Metallist*, der nach Fokin[30] benannt war, im *Militärhospital*, im *Städtischen Klub*, in der *Schule der III. Internationale* und im *Neuen Theater* kostenlose Vorträge zum Thema *Wie Götter geboren werden*. Von 19 Uhr an begaben sich alle Zuhörer zum Grab Fokins, wo eine Veranstaltung unter freiem Himmel und ein Feuerwerk stattfanden. Dann bewegte sich die Demonstration zum *Fokin-Klub*, wo man Bilder von Gott und Teufel rituell verbrannte. Nach Beendigung dieser Handlung gingen alle Anwesenden zu den Klubs, wo ihnen verschiedene Theateraufführungen und Tänze dargeboten wurden.

Diesen Beschreibungen ist zu entnehmen, dass die neue Macht bei ihren Organisationsplänen für zeitliche und räumliche Rahmenbedingungen von *dosug* auf bewährte Formate setzte, und zwar nicht nur auf die Feiertage an sich („Komsomol-Weihnachten"), sondern auch auf traditionelle äußere Formen. Die kostenlosen Vorträge können im konkreten Fall als Äquivalent von kirchlichen Ritualen am Vorabend eines hohen Feiertags gesehen werden, hier also einer *Vigilie*. Der rituelle, gemeinsame Besuch des Friedhofs, begleitet von einer Veranstaltung unter freiem Himmel und einem Feuerwerk, entspricht einem Gedenkgottesdienst. Außerdem wurde mit dem ‚Helden' Fokin in Anlehnung an Kanonisierungsprozesse von Heiligen ein neues sowjetisches Pantheon etabliert. Die Tradition des rituellen Verbrennens von symbolischen Darstellungen (*in effigie*) rekurriert ebenfalls auf alte Traditionen, und auch unterhaltende Formate wie Theater oder Tänze waren für die vorrevolutionäre Zeit typisch. Die neue Macht bot also – entgegen allen anders lautenden Beglaubigungen – nicht prinzipiell neue Formen gesellschaftlicher Rituale an, vielmehr übernahm man einfach gewohnte Formen und füllte sie mit neuen Personen und Ideologien. Wie man dies konkret realisiert hat, soll nun am Beispiel des Chors von Es'ki gezeigt werden.

3. Fallbeispiel: Das „singende Dorf" Es'ki

3.1. Zur Quellenlage und zur Bedeutung des Dorfes

Das sehr alte Dorf És'ki im Rayon von Bežeck im Gouvernement von Tver' war und ist ein typisches zentralrussisches Dorf. Ursprünglich handelte sich bei Es'ki um ein großes Dorf (1859 lebten dort 2.075 Menschen, im Jahre 1920 waren es schon nur mehr 1.412, heute leben weniger als 100 Menschen dort); man bestritt den Lebensunterhalt nicht nur mit Landwirtschaft (die wegen des Klimas und der schlechten Erde relativ riskant war), sondern auch mit Fischfang, Schuhmacherei und ähnlichen Gewerben. Der Fluss Mológa war schiffbar,

[30] Ignatij Ivanovič Fokin (1889–1919), russischer Revolutionär, Bolschewist, politisch besonders engagiert in Brjansk, starb sehr jung an Typhus.

sodass die Lage günstig war. Die Dorfbevölkerung nannte sich Ežaner (Ežane; Adjektiv: ežanskij).

Der Ort nahm eine Mittelposition zwischen Stadt und Dorf ein („nicht Stadt, nicht Dorf", wie eine Bewohnerin formulierte), dies war prägend für die Spezifik des Erwerbslebens der Bevölkerung und deren kulturelles Leben; offensichtlich war dabei die Orientierung hin zur Stadt ausschlaggebend. Und vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum das Klubhaus, das in diesem Dorf bereits 1917 gebaut wurde, *Volkshaus* genannt wurde – so wie in Städten auch. Das Gebäude ist bis heute erhalten, auch wenn es kein Klubleben mehr gibt. Die Bezeichnung aber ist bei der dortigen Bevölkerung bis in unsere Tage präsent: „Das ist eine Fotografie, wo sie [die Teilnehmer des Chors in den 1980er Jahren] sich vor dem Klub von Es'ki befinden. Klub – das ist die offizielle Bezeichnung, aber in Es'ki nennt man ihn bis heute *Volkshaus*. In ihrem Leben lief er immer unter dieser Bezeichnung."[31] (L. A. Frolova; vgl. Abb. 1).

Die Geschichte des dörflichen Chors, um die es nun gehen wird, kann nur anhand der eher spärlichen Erinnerungen seiner letzten Mitglieder sowie deren Kinder nachgezeichnet werden; lediglich für die Nachkriegszeit gibt es mehr Dokumente. Aber im Vergleich mit anderen Folkloregruppen lässt sich die Geschichte dieses Chors relativ fundiert und auch nachprüfbar rekonstruieren, um auf dieser Basis exemplarisch einen Einblick in Freizeitpraktiken in der ‚tiefen russischen Provinz' der 1920er und 1930er Jahre zu gewinnen.

Wenn im Folgenden die Entwicklung des Dorfes und vor allem dessen Chor im Kontext der Gleichschaltung von Freizeitaktivitäten durch die Sowjets beschrieben wird, so stellen jene Zeugnisse, die von der letzten Leiterin des Chors, Zinaida Andreevna Antimonova (geb. Capalina; 1921–2003), gesammelt wurden, die wichtigste Quelle dar. Die Chorleiterin wurde zwar bereits in sowjetischer Zeit geboren, aber ihre Sammlung umfasst auch die Erinnerungen ihrer Schwester Antonina (geb. 1902) und ihres Bruders Andrej (geb. 1904), womit auch die vorrevolutionäre Zeit noch einbezogen ist. Antonina und Andrej sangen zunächst im Kirchenchor, Antonina dann ab 1917 auch im Chor des *Klubs*, auf den noch einzugehen sein wird. Die Materialien von Zinaida Antimonova wurden von ihr selbst zum Teil in der örtlichen Presse publiziert, zum Teil aber auch im Familienarchiv aufbewahrt und uns von der Tochter Zinaidas, M. V. Antimonova, zur Verfügung gestellt.[32] Diese Zeugnisse werden ergänzt

[31] „Фотография, где они [участники хора 1980-х годов] на крыльце еськовского клуба. Клуб – это официальное название, а в Еськах и по сию пору зовут его народный, то есть народный дом. В их жизни он был с таким названием." (L. A. Frolova); zu Frolova vgl. unten.

[32] Weiterhin zitiert mit „Z. A. Antimonova"; einige dieser Materialien sind bereits publiziert, vgl. Michail V. Stroganov, „Pesennyj repertuar sela Es'ki", in: Vladimir V. Kozyrev (Hg.), *Vremen svjazujuščaja nit'. Sbornik dokladov i vystuplenij na naučno-praktičeskoj konferencii, posvjaščennoj 880-letiju pervogo upominanija Bežecka v istoričeskich istočnikach, 29 aprelja 2017 goda* (Istoriko-kraevedčeskij al'manch „Bežeckij kraj", Nr. 16), Bežeck 2017, 66–86.

Abb. 1: Mitglieder des Chors im Jahre 1984 vor dem „Volkshaus". Die Siebte von links ist Z. Antimonova.

durch weitere Materialien, die wir von L. A. Frolova, der Tochter einer gewissen V. M. Subbotina, erhalten haben. Letztgenannte war ebenfalls aktives Mitglied im Chor.[33]

Es existieren auch ethnographische Aufzeichnungen im eigentlichen Sinne, die in Es'ki zum ersten Mal Ende der 1870 durchgeführt wurden. Zu dieser Zeit wurden auch einige Lieder dokumentiert (Hochzeitslieder und Spiele). Im Juni 1925 und damit bereits in sowjetischer Zeit wurde dann das Becken der oberen Mologa intensiv ethnographisch beforscht. Im Rahmen der sogenannten Obere-Mologa-Expedition (Верхне-моложская экспедиция) sammelten damals Studierende der *Moskauer Pädagogischen Hochschule* unter der Leitung von Ju.M. Sokolov und A. N. Veršinskij Materialien für die Folkloreforschung und Ethnographie.

3.2. Identitätsstiftende Funktion des Singens

Das Singen wurde für Es'ki immer als identitätsstiftend betrachtet, und zwar über die Zeiten und Revolutionen hinweg. Dies belegen auch die – sicherlich hochstilisierten – Aussagen von Z. Antimonova, die in einer Art szenischer Erzählung mit dem Titel *Es'ki, ein singendes Dorf* (Es'ki – selo pevučee) jeweils die Auftritte des Chors begleitete:

[33] Weiterhin zitiert mit „L. A. Frolova".

Еськи – не город, не деревня – большое торговое село (местечко). Пахотной земли мало, много заливных лугов, а отсюда занятия – скотоводство, торговля лесом, рыбой, молочными продуктами. Прямая связь с Петербургом – сапожный промысел, кожевенный и кирпичный заводы. Отсюда культура в одежде, обуви, в поведении (бальные танцы, театр, спектакли, концерты, своя кадриль под пение „По улице мостовой“). У женщин рукоделие – ткачество, вышивки, вязание и пение, пение, пение. Крестьянские работы – лен, сенокос, жнитво, молотьба и пение, пение, пение. (З. А. Антимонова).

Es'ki, das ist keine Stadt, das ist kein Dorf, das ist ein großer Handelsplatz. Es gibt wenig Ackerland, viele Wiesen am Ufer, und daher rühren auch die Beschäftigungen: Viehzucht, Handel mit Holz, Fischen, Milchprodukten. Es gibt eine Direktverbindung mit St. Petersburg durch Schuhmacherei, Lederverarbeitung und Ziegelproduktion. Dies ist der Grund für eine [besondere] Kultur der Kleidung, der Schuhe, im Umgang (Balltänze, Theater, Aufführungen, Konzerte, eine eigene Quadrille zum Lied „Auf der Brückenstraße“). Frauen haben Handarbeiten, Weben, Sticken, Stricken und Singen, Singen, Singen. Die bäuerlichen Arbeiten sind Flachs, Heuen, Mähen, Dreschen und Singen, Singen, Singen. (Z. A. Antimonova).

Bei diesem Zitat ist zunächst die mehrfache Repetitio des Lexems ‚пение' („Singen, Singen, Singen“) bemerkenswert, durch die der mit dem Singen verbundenen Rhythmisierung monotoner Arbeiten entsprochen wird, bzw. diese Rhythmisierung im Text quasi imitiert.

Dieses Singen kann einerseits als Ritual betrachtet werden, insbesondere dann, wenn die bäuerliche Bevölkerung an bestimmten kalendarischen Feiertagen (Winterheilige oder Dreifaltigkeitsfest) sang – man sprach dementsprechend auch von *rituellen Liedern* (обрядовые песни) –, um Erdgeister in der Hoffnung auf gute Ernte herbeizusingen. Andererseits wurde, dies verdeutlich das Textzitat, auch regelmäßig während der Arbeit gesungen, bei Handarbeiten oder bei Erntearbeiten, sei es, um der Langeweile entgegenzuwirken oder um durch den Rhythmus der Lieder die Rhythmisierung der Bewegungen und damit der Arbeit insgesamt zu gewährleisten, wie oben bereits angedeutet. Gerade durch diese Rhythmisierung aber wird die Grenze zwischen Arbeit und Muße fluide, wie durch die Forschungen des Freiburger Sonderforschungsbereichs *Muße* gezeigt werden konnte.[34]

Die Worte der Zinaida Antimonova lassen darüber hinaus die große identitätsstiftende Funktion des Singens im Chor erkennen. Dies kann – so jedenfalls unsere Auffassung – nicht allein auf politische Indoktrinierung zurückgeführt werden, sondern bedeutet, dass das Singen von den Mitglieder des Chors wohl auch freiwillig und gerne praktiziert wurde. Dieser Aspekt, dass durch die

[34] Vgl. dazu die Arbeiten von Gregor Dobler im Sonderforschungsbereich *Muße*. Dobler beschreibt die Übergänge von (rhythmisierter) Arbeit zum (rhythmisierten) Singen, womit die grundlegende Opposition von ‚Arbeit' und ‚Muße' nicht mehr gegeben ist. (Gregor Dobler, „‚Work and Rhythm' Revisited: Rhythm and Experience in Northern Namibian Peasant Work“, in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22,4 [2016], 864–883).

sowjetischen Maßnahmen zur Organisation der Freizeit positive kulturelle Entwicklungen stimuliert wurden, wird in der heutigen russischen Forschung zur frühen Sowjetunion immer wieder herausgestellt:

Толковать советскую систему исключительно как систему тоталитарного типа, не различая меру соотношения социального творчества, энтузиазма, с одной стороны, и авторитаризма, бюрократизма – с другой, на каждом из этапов ее развития, означает не понимать сущности общественной истории СССР.[35]

Das sowjetische System ausschließlich als ein totalitäres System zu interpretieren und dabei nicht zwischen der Schaffenskraft in der Gesellschaft und deren Enthusiasmus einerseits sowie dem Autoritarismus und der Bürokratie andererseits zu unterscheiden, und zwar in den jeweiligen Etappen der Entwicklung, bedeutet, das Wesen der Sozialgeschichte der UdSSR nicht zu verstehen.

Die Geschichte des Chors von Es'ki scheint eine solche Auffassung teilweise zu bestätigen, auch wenn die o. a. Argumentation durchaus zweischneidig ist. Zwar kann kaum bestritten werden, dass es im sowjetischen System neben „Autoritarismus und Bürokratie" auch so etwas wie „eine gesellschaftliche Schaffenskraft und einen Enthusiasmus" gegeben hat; das „Wesen der Sozialgeschichte der UdSSR" ist allerdings als die Geschichte eines totalitären Staates doch vorwiegend durch ihre Tendenz zu autoritären und bürokratischen Gesellschaftsmerkmalen gekennzeichnet. Die Existenz von gegenläufigen Entwicklungen rechtfertigt nicht ein System, das genau diese Entwicklungen zu unterdrücken suchte.[36] Dennoch ist hier ein gewisses Paradoxon zu konstatieren: Der Staat strebte zwar danach, die freie Zeit der Menschen in höchstem Maße zu reglementieren, für viele Menschen aber, so auch für die Mitglieder im Chor von Es'ki, bedeuteten die bereitgestellten Formate wohl tatsächlich die Möglichkeit einer Muße-Erfahrung, für die man dem Staat, seinen Repräsentanten und deren Fürsorge man sogar dankbar war.

Die identitätsstiftende Funktion des gemeinsamen Singens lässt sich an drei weiteren Faktoren ablesen: langfristiges Engagement ganzer Familien und Generationen, Gebundenheit an den Chor über weite Entfernungen hinweg sowie das Repertoire des Chors selbst.

Im Chor, der während des ganzen 20. Jahrhunderts sehr aktiv war, waren Familien und Generationen mit Begeisterung engagiert. Die Aufzeichnungen der ethnographischen Exkursion von 1925 sind in diesem Kontext aufschlussreich, wenn man die Namen jener Menschen, die den Studierenden Lieder mitteilten, mit jenen Namen vergleicht, die später als Chormitglieder wirkten, denn sie sind

[35] Ljudmila A. Bulavka, „‚Nizy' Proletkul'ta i rabočie kluby 1920-ch: čto delali i čem žili (štrichi k portretu)", in: *Al'ternativy* 3 (2012), 89–133, http://www.intelros.ru/readroom/alternativi/a3-2012/16625-nizy-proletkulta-i-rabochie-kluby-1920-h-chto-delali-i-chem-zhili.html, abgerufen am 15.02.2021.

[36] Die Argumentation der Autorin geht noch weiter, indem dieses sowjetische Modell der heutigen russischen Gesellschaft anempfohlen wird: Heute werde der „Prozess einer Verbreitung von geistigen Werten" dringend benötigt, dieser Prozess müsse daher „richtig organisiert und aktiviert" werden (Bulavka, „‚Nizy' Proletkul'ta").

fast völlig identisch, auch wenn man in Rechnung stellen muss, dass manche Namen möglicherweise nur aufgrund eines Verwandtschaftsverhältnisses gleich waren. Frolova berichtet auch über eine Dorfbewohnerin, die ihr bei der Sammlung von Material über den Chor geholfen habe, L. V. Maleeva, Tochter einer gewissen E. A. Ščurkina. Diese sei „ihr ganzes Leben lang" Mitglied des Chors gewesen und bis ins hohe Alter zu Proben oder „zum Singen, wie man in Es'ki sagte", gegangen.[37]

Auch wenn Menschen das Dorf verlassen hatten, traten sie nach ihrer Rückkehr sofort wieder in den Chor ein oder blieben selbst bei Wegzug aus dem Dorf Mitglieder des Chors, wie die Tochter von V. M. Subbotina über ihre Mutter erzählt:

В 1946 г. она вернулась на родину в село Еськи и стала преподавать русский язык, литературу, немецкий язык и пение. До 1965 г. она жила в селе и была участницей хора. Затем переехала в Бежецк, работала в средней школе № 1, но продолжала быть участницей еськовского хора. (Л. А. Фролова).

1946 kehrte sie in ihr Heimatdorf Es'ki zurück und begann, russische Sprache und Literatur, Deutsch und Gesang zu unterrichten. Bis 1965 lebte sie im Dorf und war Mitglied im Chor. Dann übersiedelte sie nach Bežeck, arbeitete in der Mittelschule Nr. 1, aber bleib weiterhin Mitglied im Chor von Es'ki. (L. A. Frolova).

Auch I. V. Oparin, ein „geborener Ežaner, jetzt Petersburger und im Ruhestand, lebte von Frühling bis Herbst im Dort Es'ki. Er liebte das Angeln und das Singen. Und sagte immer: ‚Ich fahre nach Es'ki zum Singen. Ruft mich nur.'"[38] Der Chor wurde offenbar als ein angenehmer Ort der Freizeitgestaltung empfunden – trotz der Umstände eines anstrengenden und schweren Lebens.

Der dritte identitätsstiftende Aspekt ist sicherlich auch in der Tatsache zu sehen, dass die eigentliche Mission der Chormitglieder darin lag, vor allem Lieder aus Es'ki zu singen, also Lieder aus ihrer Heimat im engeren Sinne. Dieser Aspekt ist auch mit der Frage verbunden, welches Repertoire denn in den sowjetischen Zeiten des Chors eigentlich gesungen wurde und ob daneben ein Repertoire außerhalb des Chors existierte, das aus unterschiedlichen Gründen nicht bei offiziellen Auftritten des Chors präsentiert wurde. Die Entscheidungen darüber wurden mit großer Wahrscheinlichkeit direkt von der Chorleitung getroffen und waren damit von den politischen Rahmenbedingungen bestimmt – Rahmenbedingungen, die durch die neuen Maßnahmen zur „Organisation des *dosug*" auch im ländlichen Raum bestimmt waren.

---

[37] „[…] всю жизнь была участницей хора. […] Девочкой пела в церковном хоре. […] в 43 года она осталась вдовой. Но песня и хор были с ней всегда. До последних дней жизни († 1986) ходила на репетиции, или спевки, как говорили в Еськах." (Mitteilung von L. A. Frolova).

[38] „[…] ежанин по рождению, житель Ленинграда, будучи пенсионером жил с весны до осени в селе Еськи. Любил ловить рыбу и петь. Так и говорил: Езжу в Еськи петь. Зовите." (Mitteilung von L. A. Frolova).

3.3. Der Chor als Teil der neuen sowjetischen dosug-*Organisation*

Während – wie noch auszuführen sein wird – die Chorleitung und damit auch die Verantwortung für das Repertoire vor der Revolution in den Händen des örtlichen Priesters gelegen hatten, kam es in den ersten Jahren nach der Revolution zu neuen Entwicklungen. Die Erinnerungen der Bewohner von Es'ki an das Klubleben im *Volkshaus* sind für die ersten Jahre der Sowjetmacht zwar eher vage, hinsichtlich der Veränderungen bzw. der neuen Formen eines Freizeitangebots aber durchaus aussagekräftig:

Один из этих сапожников и воссоздал после революции в Еськах при народном доме хор. Он обучил бедноту петь „Интернационал", „Смело, товарищи, в ногу", играли в спектаклях, создали струнный ансамбль. (З. А. Антимонова).

Einer dieser Schuster hat dann nach der Revolution in Es'ki im Volkshaus einen Chor gegründet. Er hat der Armut beigebracht, die *Internationale* und *Mutig, Genossen, auf zum Marsch* zu singen, man spielte Theater, man gründete ein Streichensemble. (Z. A. Antimonova).

Abgesehen davon, dass hier die soziale Lage der Dorfbevölkerung angedeutet (*bednota* – Armut) und mit der Theatergruppe und dem Instrumentalensemble auch vermutlich für das Dorf völlig neue Formen der Freizeitgestaltung etabliert wurden, wird hier vor allem die wichtige Rolle des Chorleiters herausgestellt. Er bleibt hier zwar ohne Namen („einer dieser Schuster"), ist aber als P. I. Kornilov zu identifizieren. An seiner Karriere und an der Biografie seines Nachfolgers, eines gewissen P. A. Byčkov, kann exemplarisch gezeigt werden, wie die Überführung des bereits existierenden (Kirchen-)Chores in einen Folklore-Chor sowjetischer Prägung erfolgte.

Von Petr Ivanovič Kornilov ist kein Geburtsjahr bekannt, nur das Todesjahr (1950). Im Alter von 10 Jahren soll er nach Petersburg geschickt worden sein, „um bei einem Schuster zu lernen. Es bleibt ein Geheimnis, wo und wie er Noten lernte. Als er Schustermeister geworden war, kehrte er als Erwachsener nach Hause zurück."[39] Es liegt nahe anzunehmen, dass hier die vorrevolutionäre Zeit und die ersten nachrevolutionären Jahre gemeint sind. Die örtliche Bevölkerung ist allerdings teilweise heute noch der Auffassung, dass es das *Volkshaus* in Es'ki schon vor 1917 gegeben habe. Dort soll – so wird jedenfalls erinnert – auch das (weltliche) Singen im Chor schon vor 1917 begonnen haben, dies wird meist mit dem erwähnten „Schuster", der den Chor gegründet habe, in Verbindung gebracht.

Tatsächlich aber weiß man über die eigentliche Anfangszeit dieses Chors so gut wie nichts. Wichtig ist aber die Tatsache, dass man begonnen hat, neue Formen des gemeinsamen Singens zu praktizieren und damit entweder an die Stelle des Kirchenchors zu treten oder sich parallel zu diesem zum Singen zu

[39] „в десятилетнем возрасте был отправлен в Петербург в учение к сапожнику. Остается загадкой, где и как познал он нотную грамоту. Став сапожным мастером, вернулся он домой уже взрослым." (Mitteilung von Z. A. Antimonova).

treffen. Dem Singen im Kirchenchor kommt aber in jedem Falle eine wichtige Funktion zu. Denn dort wurden bestimmte vokale Fähigkeiten vermittelt; es wurde auch geübt, unter Leitung eines Dirigenten zu singen. Die Bedeutung des Chormeisters wird von den Memoirenschreibern entsprechend betont: Bei aller Spärlichkeit von dokumentarischen Zeugnissen über die Zahl der Chormitglieder (Namen, Lebensdaten, Dauer der aktiven Beteiligung) sind die Angaben über die Chorleiter immer aussagekräftig.

Nach 1917 steht mit Kornilov an der Spitze des Chors also nunmehr ein Mensch, der zwar in der dörflichen Struktur verwurzelt ist, aber für einige Zeit sein Heimatdorf verlassen hat – so wie üblich in Richtung einer großen Stadt, wo er neben einer professionellen Ausbildung offenbar auch mit Formen der Kulturarbeit in Klubs vertraut gemacht wurde, mehr noch, eine zumindest elementare musikalische Ausbildung erworben hat: „Er lehrte die Chorsänger nach Noten zu singen, schrieb selbst die Partitur für jede einzelne Stimme, der Chor war vierstimmig."[40]

Warum Kornilov abgelöst wurde, kann nicht mehr rekonstruiert werden, vermutlich lag es aber im Trend der Zeit, selbst auf dem Land zuverlässige Parteigänger an entscheidenden Stellen zu platzieren. Der nachfolgende Leiter scheint sehr zügig und vor allem engagiert die Leitung übernommen zu haben:

После гражданской войны вернулся на родину Павел Алексеевич Бычков (1901–1984). Бывший красногвардеец, демобилизованный после контузии, сразу окунулся в кипучую общественную жизнь … Незаурядный талант организатора выдвинул его в число первых агитаторов. Его назначили избачом. Хор из села Еськи выезжал в соседние деревни, выступал в областном центре. Сам Павел Алексеевич был приглашен на сцену в Колонный зал Дома Союзов. (З. А. Антимонова).

Nach dem Bürgerkrieg kehrte Pavel Alekseevič Byčkov (1901–1984) nach Hause zurück. Er war ein früherer Rotgardist, der nach einer Verletzung abgerüstet war, und stürzte sich sofort in das brodelnde gesellschaftliche Leben … Sein außergewöhnliches organisatorisches Talent brachte ihn in den Kreis der ersten Agitatoren. Er wurde zum Leiter der Lesehütte (Izbač) ernannt. Der Chor aus dem Dorf Es'ki trat in benachbarten Dörfern auf, auch im Kreiszentrum. Pavel Alekseevič selbst wurde auf die Bühne im Säulensaal des *Hauses der Gewerkschaften* eingeladen. (Z. A. Antimonova).

Bemerkenswert ist hier der Hinweis auf die Verletzung als Rotgardist, denn damit wird der neue Chorleiter als ideologisch zuverlässig ausgewiesen. Auch wenn die Quelle Antimonova hier durchaus einen ironischen Ton anschlägt („brodelndes gesellschaftliches Leben"), so dürften das organisatorische Talent und die breite Vernetzung die dörfliche Bevölkerung durchaus beeindruckt haben. Der neue Chorleiter baute auch das Orchester aus, im Ensemble von Es'ki sollen in den 1920er Jahren neben Geigen, Mandolinen und Gitarren auch drei Balalaikas vertreten gewesen sein.

[40] „Он обучал петь хористов по нотам, сам писал партитуру для каждого голоса, а хор был четырехголосный." (Mitteilung von L. A. Frolova).

Abb. 2: Mitglieder des Chors von Es'ki (Anfang 1920er Jahre; von links nach rechts: I. V. Oparin, E. A. Ščurkina, P. A. Byčkov, Leiter des Chors).

In der Beschreibung von P. A. Byčkov (Abb. 2) sehen wir typische Züge eines Kulturakteurs in den Anfangsjahren der sowjetischen Macht. So wie P. I. Kornilov kehrt auch er nach einigen Jahren Abwesenheit in das Dorf zurück. In der Ferne hat er sich neue, im Dorf noch unbekannte Kompetenzen angeeignet, darunter auch die eines Kulturakteurs (культурный деятель). Ein aktiver, junger, kommunistisch ausgerichteter Mensch konnte schnell in die Rolle eines Agitators auf dem Land schlüpfen und zu einem Propagandisten der Bolschewiken im Dorf werden. Er war während des Bürgerkriegs verletzt worden und konnte offensichtlich deshalb nicht in der Landwirtschaft arbeiten, so wurde er zum *Izbač*, das heißt zum Leiter der Klubarbeit im *Volkshaus.* Es war sicherlich ein großes persönliches Verdienst Byčkovs, dass er mit dem Chor auch in benachbarten Dörfern und in der Kreishauptstadt aufgetreten ist, dass er aber sogar im legendären Moskauer „Säulensaal" gastiert haben soll, klingt eher unwahrscheinlich.

Welche Vorfälle dann Mitte der 1930er Jahre dazu führten, dass der damals noch junge P. A. Byčkov als Chorleiter abgelöst wurde, ist bislang nicht bekannt. 1936 wurde er jedenfalls durch Nikolaj Vasil'evič Oparin ersetzt, den Z. A. Antimonova ebenfalls *Izbač* nannte, also Direktor des Klubs und damit Organisator sämtlicher kultureller Massenveranstaltungen. N. V. Oparin taucht auf Fotografien aus dem Jahr 1936 bereits auf. Es gibt aber keine Anzeichen für einen tiefgreifenden Konflikt, denn ein Sohn Byčkovs, Nikolaj, sang weiter im Chor (auch er ist auf Fotografien von 1936 zu erkennen).

Der Chor stellte selbst in den Kriegsjahren 1941–1945 seine Tätigkeit nicht ein. In dieser Zeit nahm Z. A. Antimonova eine aktive Rolle im Theaterkreis ein und leitete auch den Chor, der nicht nur im eigenen Dorf, sondern auch in Nachbardörfern, landwirtschaftlichen Zentren bzw. Maschinen- und Traktoren-Stationen (Mašinno-traktornaja stancija; MTS) und bei den Truppen auftrat, da es in diesen Kriegszeiten in Es'ki ein Sanatorium für Soldaten gab. Nach dem Krieg übernahm dann im Wesentlichen wieder Byčkov den Chor.

3.4. Parallele Welten? – Adaptierung vorrevolutionärer Kultur und individuelle Muße-Erfahrungen

Der Chor von Es'ki kann zunächst als charakteristisches und erhellendes Beispiel dafür stehen, wie kirchliche Traditionen in sowjetischer Zeit adaptiert wurden: Das *Volkshaus* von Es'ki (vgl. Abb. 1) wurde auf jenem zentralen Platz errichtet, wo sich die 1801 erbaute *Kirche der Erscheinung des Herrn* (Cerkov' Bogojavlenija Gospodnja; erbaut 1801) befunden hatte. Bis zum heutigen Tage bringt die örtliche Bevölkerung den Chorgesang mit dieser Kirche in Verbindung.

До революции в хор отбирались еще в начальной школе мальчики и девочки. Отбирал их священник, который в школе преподавал Закон Божий. Прислушиваясь к пению детей, он и решал, кому петь в хоре. Предварительно сообщив об этом родителям будущего хориста и испросив у них разрешения на это богоугодное дело. Очень пожилые люди, имевшие дар хорового пения, составляли второй хор и пели из любви к искусству по большим праздникам. Все свадьбы (венчанья), похороны сопровождались прекрасным грамотным хоровым пением. (З. А. Антимонова).

Bis zur Revolution wurden Jungen und Mädchen noch in der Grundschule als Mitglieder des Chors gewonnen. Sie wurden vom Geistlichen angeworben, der in der Schule Religion unterrichtete. Er lauschte dem Gesang der Kinder und entschied, wen er in den Chor aufnehmen wollte. Er informierte dann die Eltern des zukünftigen Chorsängers und erbat von ihnen die Erlaubnis für diese gottgefällige Sache. Sehr alte Menschen, die über Gesangstalent verfügten, gründeten einen zweiten Chor und sangen dann aus Liebe zur Kunst zu den großen Feiertagen. Alle Hochzeiten und Beerdigungen wurden von diesem wunderbaren und professionellen Chorgesang begleitet. (Z. A. Antimonova).

Dieses eng mit religiösen Ritualen verbundene Singen im Kirchenchor soll aber nicht den Blick darauf verstellen, dass der Chorgesang in Es'ki vor und nach 1917 nicht nur in der Kirche praktiziert wurde, sondern auch im alltäglichen Leben:

Больше всего песен можно было услышать летом. Ежане, как называли себя жители села, любили петь на улице. Пели, гуляя не только по центру села […], но и выходя за пределы села. Одним из таких мест была Третья сторона – это правый берег реки Осень у впадения ее в реку Молога. В те далекие уже от сегодняшнего дня времена Третья сторона была очень чистой – высокие берега все выкашивались, были мостики – ходни.

Вторым местом была дорога от западного края села в сторону Люшихи – так называется лес вдоль левого берега реки Мологи. Было очень красивое место, песчаная дорога и росли дубы. Эти прогулки сопровождались пением. Гуляла в основном молодежь. В праздничные майские дни вокруг села был большой разлив рек, похожий на море. Жители села катались на лодках, играли гармошки, звучали раздольные песни по реке. (Л. А. Фролова).

Die meisten Lieder hörte man im Sommer. Die Ežaner, wie sich die Dorfbewohner selbst nannten, sangen gerne auf der Straße. Sie sangen nicht nur, wenn sie sich im Zentrum des Dorfes befanden […], sondern auch außerhalb des Dorfes. Einer dieser Orte war die „Dritte Seite", das rechte Ufer des Flusses Osen', dort, wo er in den Fluss Mologa mündet. In diesen aus heutiger Sicht so fernen Zeiten war die „Dritte Seite" sehr sauber, die hohen Ufer wurden gemäht, es gab kleine Brücken für die Fußgänger.

Ein zweiter Platz war der Weg von der Westgrenze des Dorfes in Richtung Ljušicha, so heißt der Wald entlang des linken Ufers des Flusses Mologa. Das war ein sehr schöner Ort, ein sandiger Weg und es wuchsen Eichen. Diese Spaziergänge waren von Gesang begleitet. Es spazierte vor allem die Jugend. Zu den Maifeiertagen gab es um das Dorf herum große Überschwemmungen durch die Flüsse, ähnlich einem Meer. Die Dorfbewohner fuhren auf Booten, man spielte auf Harmonikas und die Lieder erklangen weit über den Fluss. (L. A. Frolova).

L. A. Frolova berichtet hier, dass man die Lieder nicht nur im Alltag oder aus rituellem Anlass sang (wie in dem Text von Z. A. Antimonova betont wird), sondern auch bei gemeinsamen Spaziergängen, wo man spontan sang, ohne Anleitung, aber in kleinen Gruppen oder auch als Solo während der Bootsfahrten über die von der Mologa überschwemmten Gebiete. In dieser fast poetisch zu nennenden Beschreibung werden raumzeitliche Aspekte ebenso herausgestellt wie die Aspekte der Freiheit, also Zeit, Ort und Gesellschaft für diese Spaziergänge frei wählen zu können; man ist fast versucht, von einem ‚mußevollen Flanieren' auf dem Lande zu sprechen. Über das Repertoire der dabei gesungenen Lieder wird nicht berichtet, wohl aber von den einschneidenden Veränderungen nach 1917.

Für diese Zeit kennen wir sowohl das Liederrepertoire *(Internationale*; *Mutig, Genossen, auf zum Marsch*), „revolutionäre Lieder" zu den Jahrestagen der Oktoberrevolution und militärische Lieder anlässlich des *Tages des Sieges* (Den' pobedy). Dem Chor kam dabei, wie bereits gezeigt wurde, die bedeutendste Rolle unter den Freizeit-Praktiken zu. Er unterschied sich von anderen Freizeitangeboten wie Theaterkreisen dahingehend, dass er – zumindest teilweise – die Funktion eines Bewahrers der örtlichen Tradition übernahm. Viele Lieder und Rituale, die zunehmend aus den Praktiken des Alltagslebens verschwanden, fanden nach und nach Eingang in das Repertoire des Chors. Durch die Sammlungen und Dokumentationen der letzten Chorleiterin, Z. A. Antimonova, und ihrer Kollegen ist sowohl dieses Repertoire als auch das Programm der Auftritte des Chors bekannt – übrigens auch eine bedeutsame Quelle für lokale Toponyme und Lexeme (etwa die Bezeichnung ‚požen'' für die Heuernte).

Abb. 3: Der Chor von Es'ki, 1936.

Der kulturelle Umbruch nach der Revolution fand also eine seiner Ausdrucksformen darin, dass die alten Arten rituellen und alltagsbezogenen Singens von Liedern durch eine organisierte *dosug*-Praxis im Rahmen eines Klubs oder eines Volkshauses und in konzertanten Aufführungen abgelöst wurden. Damit ging auch eine Veränderung im Habitus der Sängerinnen und Sänger einher, wie sich deutlich auch auf den Gruppenbildern der Chormitglieder aus dem Jahre 1936 (Abb. 3) erkennen lässt.

Die jungen Menschen tragen eine dem Anlass entsprechende Bühnenkleidung: schwarze Hosen und weiße Hemden, gebunden mit dörflichen, gestickten Gürteln, die Hemden meist kragenlos oder mit besticktem Stehkragen. Das Kostüm der Männer ist damit einerseits folkloristisch stilisiert, andererseits wollten sich die Sänger ganz offensichtlich auch als Träger von nicht-dörflicher Kultur ausgeben: Es gibt keine hellstrahlenden Blumen auf der Kleidung und bei einigen von ihnen ist sogar eine Krawatte zu sehen. Die Kleidung der Frauen und Mädchen ist in noch größerem Maße als Volkstracht stilisiert. Diese Sarafane sind aus einheitlichem Stoff und zeigen – entgegen der Tradition – weiße Schürzen, der Schnitt der Blusen unter dem Sarafan ist beliebig. Außerdem erkennt man – entgegen der Volkstradition – reichlich Schmuck, viele Ketten, meist aus Perlen. Für Mädchen und Frauen war es undenkbar, eine solche Kleidung im Alltag zu tragen, es sind ganz eindeutig Konzertkostüme. Die Volkstradition wird damit mehr oder weniger künstlich innerhalb der Klubarbeit zitiert und „konserviert".

Es kam bei der Tätigkeit der Volkschöre also zu einer ganz eigenartigen Musealisierung der Vergangenheit – einer Vergangenheit, die freilich aus Sicht der neuen Machthaber uminterpretiert und auch für eigene Ziele funktionalisiert wurde. Dass es dabei Grenzen gab, soll am Beispiel der *Častuška* gezeigt werden.

3.5. Die Častuška *als Lackmus-Test für politische Korrektheit*

Im Nachlass von Z. A. Antimonova finden sich neben den genannten Dokumenten auch Choreographien für Tänze und (Scherz-)Lieder (*častuška*; pl. *častuški*). Auf Letztere soll kurz eingegangen werden, weil an diesem Beispiel gezeigt werden kann, dass nicht das gesamte folkloristische Liedgut in das Repertoire des neuen Chors sowjetischer Prägung eingegangen ist.

Die *Častuška*, ein kurzes, vierzeiliges Lied, das von einem Tanz begleitet wird, zielte als folkloristisches Genre wesentlich auf die Selbstrepräsentation der Ausführenden, die sich vor ihrer Gruppe inszenierten, ihren Charme, ihre jugendliche Frische und auch ihren Mut zeigen wollten. Die Texte der *Častuški* beschrieben üblicherweise keine topographischen Besonderheiten, wurden aber an die örtlichen Gegebenheiten der unterschiedlichen Dörfer angepasst. Die Herausforderung beim Vortrag einer *Častuška* bestand darin, dass der Text, der an irgendeinem Ort entstanden war, als eigener Text ausgegeben wurde, als ein lokaler Text, der hier und jetzt und so spontan entstanden sei, dass man damit Bewunderung hervorrufen würde.[41] In einer *Častuška* fanden sich auch pikante Geschichten und schlüpfriges Vokabular, womit die Kühnheit der Vortragenden herausgestellt werden konnte und sollte. Solche *Častuški* auf eine sowjetische Bühne zu bringen, war natürlich undenkbar, dennoch aber sind sie im Gedächtnis der Chormitglieder erhalten geblieben und wurden offenbar außerhalb des Chors weiter gepflegt. Jedenfalls findet sich über Jahrzehnte hinweg nur eine einzige *Častuška* im offiziellen Repertoire des Chores, obwohl die ethnographischen Exkursionen mehrere *Častuški* dokumentiert hatten und sich auch in den Erinnerungen der Chormitglieder entsprechende Texte finden.

Das tatsächliche folkloristische Repertoire des Dorfes ist also bei weitem nicht zur Gänze in die Chorarbeit des Klubs eingegangen, es existierte wohl eine (nicht ausgesprochene oder gar formal etablierte) Zensur, die verhinderte, dass ideologisch missliebige Texte vorgetragen wurden. Das bedeutet nicht, dass Lieder mit ideologischem Inhalt dominierten[42], aber es gab deutlich markierte Grenzen. Was jenseits dieser Grenzen lag (wie die *Častuški*), wurde offenbar im privaten Rahmen und damit vielleicht auch in Muße, etwa bei Spaziergängen,

[41] Svetlana B. Adon'eva, „Pragmatika častuški", in: *Antropologičeskij forum* 1 (2004), 156–178; Svetlana B. Adon'eva, *Pragmatika fol'klora*, Sankt Peterburg 2004.

[42] Im Repertoire des Chors in den 1970–1990er Jahren finden sich 20 Scherz- und Tanzlieder, 19 „grausame" Romanzen (жестокие романсы), 6 Hochzeitslieder und 4 „historische" Lieder.

gesungen und auch durchaus kreativ weiterentwickelt, sei es durch die Einbeziehung von örtlichen Namen oder Personen in bestehende *Častuški* oder die Kreation ganz neuer Texte. Es ist bezeichnend, dass im Repertoire des Chors von Es'ki überhaupt keine *Častuški* fixiert wurden, obwohl solche in den Aufzeichnungen von Antimonova dokumentiert sind und andere Chöre durchaus auch *Častuški* im Programm hatten. In dieser Hinsicht ist der Chor von Es'ki gewissermaßen konsequenter als andere vergleichbare Chöre: Es existierte auf musikalischem Gebiet offenbar eine eigene *dosug*-Praxis parallel zur „Freizeit" im Klub.

4. Muße im Wettbewerb?

Die Existenz einer solchen Parallelkultur ist jedoch nur eines der Merkmale solcher Chöre im ruralen Raum. Ein weiteres Charakteristikum besteht darin, dass auch diese Chöre der ‚Bestarbeiterlogik' im Sinne einer Leistungssteigerung unterworfen waren. Dieses Leistungskriterium wurde durch regelmäßige Wettbewerbe (häufig „Olympiaden" genannt) bedient, an denen selbst kleine Chöre aus der Provinz regelmäßig teilnahmen. Auch der Chor von Es'ki nahm – vor allem in der Zeit, als Z. A. Antimonova den Chor leitete –, mehrfach an solchen regionalen Wettbewerben („Olympiaden") teil und wurde angeblich dreimal ausgezeichnet. Näheres über diese Wettbewerbe ist nicht bekannt, sie sind aber Teil einer großen Kampagne in den stalinistischen 1930er Jahren, mit der auch Tätigkeiten, die eigentlich Bestandteil der Freizeit waren, einer permanenten Leistungsmessung unterworfen wurden.

Tatsächlich wurden im Bereich der sowjetischen Kultur seit Mitte der 1930er Jahre viele verschiedene Wettbewerbe durchgeführt. Dabei wurden die Wettbewerbsstrukturen der Industrie und der allgemeinen Produktion imitiert. Mit anderen Worten: In den Bereich des *dosug*, in dem Wettbewerb und Leistung zunächst eher keine Rolle spielen sollten, wurden nunmehr Prinzipien der Produktion und Arbeit sowie vor allem der Leistungssteigerung hineingetragen. Es ist einer der Zynismen der sowjetischen Geschichte, dass Stalin dieses Vorhaben am *Ersten Allunionstreffen der Arbeiter und Arbeiterinnen* (Pervoe Vsesojuznoe soveščanie rabočich i rabotnic-stachanovcev; 17. November 1935), als die sogenannte Stachanov-Bewegung initiiert wurde, mit der Losung bekräftigte: „Es ist besser geworden zu leben, es ist lustiger geworden zu leben!" („Жить стало лучше […]. Жить стало веселее.")[43].

Wettbewerbe auf musikalischem Gebiet wurden sogar in Räumen durchgeführt, die sinnbildlich für die stalinistischen Repressionen schlechthin stehen:

[43] Vgl. Iosif V. Stalin, „Reč' na Pervom Vsesojuznom soveščanii stachanovcev 17 nojabrja 1935 goda", in: *Pravda*, Nr. 321(6567), 22.11.1935, 1–2, 1.

An Orten der Spezialumsiedlung (спецпоселение) bzw. Arbeitsumsiedlung (трудпоселение) und damit der Zwangsmaßnahmen ohne Gerichtsverfahren. Einer der Orte dieser Spezialumsiedlung bzw. Arbeitsumsiedlung war Karelien. Dort wurde zum Beispiel im Juni 1936 im *Holzwerk Nr. 1* (lesozavod Nr. 1) in der Stadt Kemi, wo im Wesentlichen Arbeitsumsiedler (трудпоселенцы) arbeiteten, tatsächlich eine Kunst-Olympiade durchgeführt:

Украинский хор (23 трудпоселенца) за прекрасное исполнение был премирован организаторами на 400 руб. Лучшими исполнителями признали хористов Марию Третьяк, Гавриила Пуда, Галину Фиц. Лучший танцор Уразов получил персональную премию.[44]

Der ukrainische Chor (23 Arbeitssiedler) wurden für ihren wunderbaren Gesang von den Organisatoren mit 400 Rubel ausgezeichnet. Als beste Ausführende wurden Marija Tret'jak, Gavriil Pud, Galina Fic prämiert. Als bester Tänzer erhielt Urazov einen persönlichen Preis.

Die neue Wettbewerbskultur avancierte auch zum Sujet eines Filmes, der einer der beliebtesten sowjetischen Filme überhaupt werden sollte und der – am Beispiel eines „Volks-Chors" – die Idee des Wettbewerbs popularisieren sollte. Man kann diesen Film, *Volga-Volga* (1938), von Grigorij Vasil'evic Aleksandrov (1903–1983) und die Umstände seiner Produktion als eine Reflexion über das Thema Freizeit und Muße in den sowjetischen 1920er und 1930er Jahren betrachten. Zugleich ist als geradezu groteske Tatsache zu konstatieren, dass diese leichte, beschwingte Musikkomödie in der finstersten Zeit des stalinistischen Terrors entstand.

Für das Drehbuch des Films zeichneten ausgesprochen prominente Autoren verantwortlich: Michail Davydovič Vol'pin (1902–1988), Nikolaj Robertovič Ėrdman (1900–1970), Vladimir Semenovič/Solomonovič Nil'sen (1906–1938) sowie der Regisseur G. V. Aleksandrov selbst. Vol'pin und Ėrdman waren bereits als Drehbuchautoren für Aleksandrovs früheren Film *Lustige Burschen* (Veselye rebjata; 1934) tätig gewesen und waren im Laufe dieser Arbeit verhaftet und ins Lager geschickt worden. Nach der Rückkehr aus dem Lager setzten sie 1937 die Zusammenarbeit mit Aleksandrov fort, Ėrdman war es jedoch verboten, seinen Wohnsitz in den großen Städten zu nehmen. Daher musste Aleksandrov für die Arbeit mit ihm nach Kalinin fahren; Nil'sen, der als Erster Kameramann für den Film *Volga-Volga* arbeitete, wurde noch vor der Fertigstellung des Films verhaftet und umgehend erschossen.

Der Film *Volga-Volga* wurde im Sommer 1937 im aufgestauten sogenannten *Moskauer Meer* und an dem eben erst eröffneten *Moskau-Volga-Kanal* (heute: *Moskau-Kanal*) gedreht, die Handlung selbst spielt an einem fiktiven Ort

[44] „Stalinskaja trassa: Organ partkoma Belomorsko-Baltijskogo kombinata 1936, 4 ijunja", zit. nach: Svetlana N. Filimončik, „Chudožestvennaja samodejatel'nost' Karelii v 1930-e gody", in: *Manuskript* 72,10 (2016), 191–194, 193.

namens Melkovodsk. Dieser Kanal war mit den Händen Gefangener aus dem *Dmitlager* („Dmitlag", abgleitet von der Stadt Dmitrov und dem deutschen Lehnwort „Lager"), einer der Zweigstellen des GULAG, gegraben worden.[45] Der Film thematisiert die künstlerische Tätigkeit und die überbordenden schöpferischen Energien der Einwohner von Melkovodsk; in der Realität aber wurde dieser Film von Menschen produziert, die selbst über keinerlei Wahlfreiheit innerhalb des totalitären Systems mehr verfügten. Der Erfolg des Filmes *Volga-Volga* war – für manche Beteiligte durchaus überraschend – sensationell; Stalin zeigte sich begeistert und der Film erhielt 1941 den Stalinpreis ersten Grades.

Der Regisseur Aleksandrov hatte offenbar gut und schnell begriffen, welche Aufgaben der Zeitgeist nun forderte, arbeitete ganz im Geiste dieser Vorgaben und realisierte sie in seinem Film:

Фильм „Волга-Волга", утверждавший возможность и реальность широкого развития самодеятельного искусства, в принципе говорил и о том, что социализм создал возможности для расцвета каждой личности, что наступило небывало замечательное время для развития всяческих способностей человека.[46]

Der Film *Volga-Volga* unterstreicht die Möglichkeit und die Realität der breiten Entwicklung einer Laien-Kunst, und spricht im Prinzip auch davon, dass der Sozialismus die Möglichkeit zum Aufblühen jeder Persönlichkeit eröffnet hat, dass eine nie dagewesene, wunderbare Zeit angebrochen ist, um die unterschiedlichsten Fähigkeit des Menschen zu entwickeln.

Die Handlung ist simpel: Ein Laien-Kollektiv begeisterter Volksmusik-Musikanten aus der Stadt Melkovodsk, für das die Hauptheldin des Films, Dunja Petrova (Strelka), steht, erfährt von einem Wettbewerb und möchte an dieser „Moskauer musikalischen Olympiade" (Московская музыкальная олимпиада) teilnehmen. Der Direktor einer Melkovodsker Fabrik, die Musikinstrumente produziert und das städtische Leben prägt, lehnt allerdings jegliche Hilfe für eine Teilnahme an dieser Olympiade ab. Er ist der festen Auffassung, dass es in dieser Provinzstadt keine Künstler geben könne, vielleicht irgendwo, aber in dieser Stadt sei das gänzlich unmöglich. Aleksej Trubyškin, der ebenfalls eine Musikgruppe von Laienkünstlern, das klassische Musik spielende Symphonie-Orchester in der Stadt, leitet, lehnt die Ambitionen der Gruppe ebenfalls ab; er ist überzeugt, dass die Bedeutung der Gegenwartskunst nur in der Aneignung klassischer Musik liegen könne. Man kann hier also die Anlage eines prinzipiellen Konflikts erkennen: auf der einen Seite ‚klassische' Musiktraditionen, auf der

[45] Ekaterina Fomina, „I teper' tam rovnymi rjadami ljudi ležat", in: *Novaja gazeta*, 15.11.2017, Nr. 127, 21, https://novayagazeta.ru/articles/2017/11/15/74557, abgerufen am 15.02.2021; Igor' Kuvyrkov, „Kanal Moskvy – strojka, vypolnennaja rukami zaključennych", in: *Podmoskov'e segodnja. Internet-gazeta*, 29.03.2017, https://mosregtoday.ru/geroi-podmoskovya/igor-kuvyrkov-kanal-moskvy-stroyka-vypolnennaya-rukami-zaklyuchennykh/, abgerufen am 15.02.2021.

[46] Grigorij V. Aleksandrov, *Ėpocha i kino*, 2 izd., Moskva 1983, 252–253.

anderen die ‚selbsttätigen, schöpferischen Kräfte' des Volkes. Darin verwoben sind auch Fragen um die Rolle des Kollektivs, das hier im Sinne eines kreativen Kollektivs gefasst wurde, das unbewusst ‚im Volk' angelegt sei.

Die Heldin Dunja Petrova (Strelka) und ihre Mitsängerinnen und -sänger singen – so könnte man sagen – ‚in Muße', auch wenn sie nicht darüber reflektieren (können), welche Bedeutung ihrer selbsttätigen und schöpferischen Tätigkeit eigentlich zukommt. Es ist ein aus utilitaristischer Sicht ‚unergiebiges' Singen um des Singens selbst willen, dessen einziger Sinn im kreativen Prozess liegt, und zwar einem Singen im Kollektiv. Das Singen wird damit für die Mitglieder des Chors zum mußevollen Selbstzweck, der tatsächlich nur in der Gruppe (Kollektiv) realisiert werden kann. Der bzw. die Einzelne tritt in diesem Kollektiv in den Hintergrund; dies wird nicht nur auf der Sujetebene vermittelt, sondern auch in durchaus witzigen einzelnen Szenen. So antwortet etwa Dunja auf die Aussage Trubyškins, dass sein Orchester „Schubert" nach Moskau bringen wolle, mit den Worten: „Und wir nehmen Tante Paša mit, wir nehmen Onkel Fedja mit!" (А мы тетю Пашу везем, дядю Федю везем!), das heißt also – ein Kollektiv. Und dieses Kollektiv aus dem ländlichen Raum und damit ‚aus dem Volke' trägt denn auch in Moskau den Sieg davon. Dass mit dem titelgebenden Lied *Volga-Volga* auf den traditionell als Lebensader Russlands imaginierten Fluss rekurriert wird, ist sicherlich kein Zufall.

So erfreulich dieser Sieg für die Gruppe und die engagierte Dunja auch ist (er ist auch mit der glücklichen Liebesgeschichte zwischen Aleksej und Dunja sowie der Fusion ihrer Musikgruppen verbunden), so ist in der Symbolik des Sieges auch angelegt, dass das ‚mußevolle Singen' zum einen der Idee des Kollektivs und zum anderen der Idee des Wettbewerbs untergeordnet werden soll. Zum Dritten aber konnte gerade im Singen eines ‚Volkschors' jene Idee transportiert werden, die seit Mitte der 1930er Jahre die grundlegende Ästhetik des neuen Staates, den Sozialistischen Realismus, mitprägte: die sogenannte *narodnost'*, die Verwurzelung im ‚einfachen Volk'. Am Beispiel eines Chors und in Form der von eingängigen Melodien getragenen Film-Komödie konnten diese Konzeptionen besonders eindrücklich und nachhaltig vermittelt werden.

5. Resümee

Der Aufwand, mit dem sich die Sowjets seit den 1920er Jahren bemühten, die Kontrolle über den *dosug* ihrer Bürgerinnen und Bürger zu erlangen, war beträchtlich. Davon zeugen vor allem die zahlreichen programmatischen politischen und pädagogischen Schriften und die Publizistik[47], mit denen die Be-

[47] Vgl. Ljudmila Kuznecova, „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)", und Il'ja Dokučaev, „Das Projekt *Dosug*

tätigung vor allem in Arbeiterklubs massiv beworben und auch wissenschaftlich fundiert wurde. Dabei wurde durchaus auch die Bevölkerung im ruralen Raum in den Blick genommen, die damals den großen Teil der Bevölkerung stellte. Man beschäftigte sich – etwa in Untersuchungen des damals maßgeblichen Soziologen Strumilin[48] – aber nicht nur theoretisch mit Fragen des Zeitbudgets von Männern und Frauen im bäuerlichen Bereich, sondern etablierte in einer beispiellosen Kampagne auch Freizeiteinrichtungen auf dem platten Land, in Kleinstädten und Dörfern. In diesen Einrichtungen, in erster Linie sind hier die *Klubs*, *Volkshäuser* und *Lesehütten* zu nennen, wurden kulturelle Praktiken aus vorrevolutionärer Zeit adaptiert und einer straffen ideologischen Kontrolle durch die Partei unterworfen.

Wie dies konkret geschah, kann am Beispiel des Chors von Es'ki und seiner Entwicklung im 20. Jahrhundert nachvollzogen werden: Aufbauend auf dem Kirchenchor vorrevolutionärer Zeit gewann der Chor in sowjetischen Jahren – unabhängig von aller ideologischen Vereinnahmung – identitätsstiftende Bedeutung für das Dorf über Generationen und Grenzen hinweg, spiegelte zugleich aber auch die (kultur-)politische Entwicklung, wie sie sich im gesamten Land vollzog, etwa im Bereich der ausgeprägten Wettbewerbskultur. Die Frage, ob das Singen im ‚Kollektiv' eines Chores auch Muße-Erfahrungen implizierte, kann aufgrund fehlender Zeugnisse nicht abschließend beantwortet werden. Ein genauer Blick auf Programm von Auftritten des Chores zeigt aber, dass außerhalb des öffentlich vorgetragenen Repertoires eine Traditionslinie von Liedern und Texten erhalten geblieben ist, die ihren Platz außerhalb von *Klubs* und *Volkshäusern* in privaten Mußestunden finden konnten.

Literaturverzeichnis

Adon'eva, Svetlana B., „Pragmatika častuški", in: *Antropologičeskij forum* 1 (2004), 156–178.

– *Pragmatika fol'klora*, Sankt Peterburg 2004.

Aleksandrov, Grigorij V., *Ėpocha i kino*, 2 izd., Moskva 1983, 252–253.

Alešina, Anna V., *Dejatel'nost' klubnych učreždenij Srednego Povolž'ja v 30-e gody XX veka*, Avtoreferat dissertacii kandidata istoričeskich nauk, Samara 2005.

Armand, Lidija M., *Kooperacija i narodnye doma*, 3 izd., Moskva 1918.

Barto, Agnija L., „Boltun'ja", in: Barto, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, hg. v. Lev I. Levin, t. 2: *Stichi i poėmy*, Moskva 1981, 139–140.

Bechtereva, Ljudmila N., „Ėvoljucija kul'turnogo dosuga gorodskogo naselenija v 1920-e gg.: Regional'nyj aspekt", in: *Vestnik Udmurtskogo universiteta. Istorija i filologija* 25,1 (2015), 86–91.

im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)", beide in diesem Band.

[48] Stanislav G. Strumilin, *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu. Statistiko-ėkonomičeskie očerki*, Moskva/Leningrad 1924.

Bojkova, Tat'jana Ju., „‚Stat' kul'turnym': dosug leningradskich rabočich v konce 1920-ch – 1930-e gg.", in: *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Puškina. Serija „Istorija"* 3 (2008), 93–106.

Budrin, V., *Rabočij i rabotnica, idite v klub*, Leningrad 1927.

Bulavka, Ljudmila A., „‚Nizy' Proletkul'ta i rabočie kluby 1920-ch: čto delali i čem žili (štrichi k portretu)", in: *Al'ternativy* 3 (2012), 89–133, http://www.intelros.ru/readroom/alternativi/a3-2012/16625-nizy-proletkulta-i-rabochie-kluby-1920-h-chto-delali-i-chem-zhili.html, abgerufen am 15.02.2021.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.

– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Dobler, Gregor, „‚Work and Rhythm' Revisited: Rhythm and Experience in Northern Namibian Peasant Work", in: *Journal of the Royal Anthropological Institute* 22,4 (2016), 864–883.

Dokučaev, Il'ja I., „Das Projekt *Dosug* im Wertemodell der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der sowjetischen Publizistik der 1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Donina, Irina N., „‚Avtobiografii bezbožnikov' kak vid massovogo istočnika po social'noj psichologii rubeža 1920–1930-ch gg. (Po materialam rukopisnogo otdela Gosudarstvennogo muzeja istorii religii)", in: *Klio* 6,3 (1998), 58–66.

Figal, Günter/Hubert, Hans W./Klinkert, Thomas (Hg.), *Die Raumzeitlichkeit der Muße* (Otium 2), Tübingen 2016.

Filimončik, Svetlana N., „Chudožestvennaja samodejatel'nost' Karelii v 1930-e gody", in: *Manuskript* 72,10 (2016), 191–194.

Fomina, Ekaterina, „I teper' tam rovnymi rjadami ljudi ležat", in: *Novaja gazeta*, 15.11.2017, Nr. 127, 21, https://novayagazeta.ru/articles/2017/11/15/74557, abgerufen am 15.02.2021.

Gimmel, Jochen, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" [im vorliegenden Band].

Ginzburg, R., „Partkollektivy i samodejatel'nost'", in: *Rabočij klub* 19,7 (1925), 3–5.

Ivanov, A., „Vnov' o principach klubnoj raboty", in: *Rabočij klub* 5 (1924), 3–6.

Kairov, Ivan A./Petrov, Fedor N. (Hg.), *Pedagogičeskaja ėnciklopedija v 4 t.*, t. 3, Moskva 1966.

Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].

Kelli, Katriona, „[Rez. auf:] S. Ju. Malyševa. *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan': Rutena, 2005. 399 s.", in: *Antropologičeskij forum* 7 (2007), 384–389.

Krupskaja, Nadežda K., „Narodnyj dom" [1919], in: Krupskaja, *Pedagogičeskie sočinenija v 10 t.*, hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il'ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izby-čital'ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960, 24–26.

– *Pedagogičeskie sočinenija v 10 t.*, hg. v. Nikolaj K. Gončarov/Ivan A. Kairov/Il'ja V. Čuvašev, t. 8: *Bibliotečnoe delo. Izby-čital'ni. Klubnye učreždenija. Muzei*, Moskva 1960.

Kuvyrkov, Igor', „Kanal Moskvy – strojka, vypolnennaja rukami zaključennych", in: *Podmoskov'e segodnja. Internet-gazeta*, 29.03.2017, https://mosregtoday.ru/geroi-podmoskov-ya/igor-kuvyrkov-kanal-moskvy-stroyka-vypolnennaya-rukami-zaklyuchennykh/, abgerufen am 15.02.2021.

Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Malyševa, Svetlana Ju., „Muße im urbanen Raum der 1920–1930er Jahre? Konzeptualisierung und Funktionen von *dosug* in der sowjetischen Gesellschaft (am Beispiel der Stadt Kazan')" [im vorliegenden Band].

– *Sovetskaja prazdničnaja kul'tura v provincii: prostranstvo, simvoly, istoričeskie mify (1917–1927)*, Kazan' 2005.

Medynskij, Evgenij N., *Ėnciklopedija vneškol'nogo obrazovanija v 2 t.*, 2 izd., Moskva 1925.

[N. N.], „Izba-čital'nja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija,* [3 izdanie], hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 10, Moskva 1972, 50.

– „Povsednevnaja žizn' Brjanskoj gubernii v 1920-e gody", in: *Rodnoj Brjansk, milaja serdcu Brjanščina*, http://www.puteshestvie32.ru/content/gubernii, abgerufen am 15.02.2021.

– „Zabytye dostiženija Rossii. Narodnye doma", in: *Charming Russia* (10.02.2014), https://www.charmingrussia.ru/2014/02/blog-post_10.html, abgerufen am 15.02.2021.

Narodnaja ėnciklopedija naučnych i prikladnych znanij v 14 t., hg. v. Char'kovskoe obščestvo rasprostranenija v narode gramotnosti, t. 10: *Narodnoe obrazovanie v Rossii*, Moskva 1910.

Salova, Julija G., *Detskij dosug v Sovetskoj Rossii (1920-e gody). Učebnoe posobie*, Jaroslavl' 2000.

Stalin, Iosif V., „Reč' na Pervom Vsesojuznom soveščanii stachanovcev 17 nojabrja 1935 goda", in: *Pravda*, Nr. 321(6567), 22.11.1935, 1–2.

Stroganov, Michail V., „Pesennyj repertuar sela Es'ki", in: Vladimir V. Kozyrev (Hg.), *Vremen svjazujuščaja nit'. Sbornik dokladov i vystuplenij na naučno-praktičeskoj konferencii, posvjaščennoj 880-letiju pervogo upominanija Bežecka v istoričeskich istočnikach, 29 aprelja 2017 goda* (Istoriko-kraevedčeskij al'manch „Bežeckij kraj", Nr. 16), Bežeck 2017, 66–86.

Strumilin, Stanislav G., *Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu. Statistiko-ėkonomičeskie očerki*, Moskva/Leningrad 1924.

Terc, Abram, *Golos iz chora*, London 1973.

Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren" [im vorliegenden Band].

Zvjagincev, Evgenij A., *Komu i začem nužny narodnye doma?* 2 izd., Moskva 1918.

Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus

(am Beispiel der postsowjetischen Datscha)[1]

Aleksandra Kasatkina

1. Einleitung

Auf dem größten russischen Social-Media-Kanal *VKontakte* verbreitete sich 2019 ein Bild wie ein Lauffeuer: Es zeigt einen Behälter mit Spaten und Harken, der mit dem Hinweis „Waren für sommerliche Erholung" („Товары для летнего отдыха") versehen ist. Die Kommentare lassen erkennen, dass die Bedeutung des Bildwitzes unmissverständlich von der Zielgruppe erfasst wurde: Die Gartengeräte werden offenkundig für die Arbeit auf der Datscha[2] angeboten, eine Arbeit, die weithin als angemessene Erholung in den Sommerferien gilt. Das Bild und die folgenden Kommentare verweisen scherzhaft auf die offensichtliche semantische Spannung zwischen harter körperlicher Arbeit und Erholung (Abb. 1).

Den Namen nach zu urteilen, die über den Kommentaren stehen, wurden alle Texte von Frauen verfasst – mit einer Ausnahme: Ein „Oleg" weist in einem Metakommentar darauf hin, dass das Ungleichgewicht zwischen den Geschlechtern auch für die Praxis der Gartenarbeit an sich typisch sei: „Nun, ja. Mädels erholen sich so. Ich hab's gesehen. Was wir haben, ist sowas wie Fischen oder Jagen. Aber sie – machen's so."

Jeder Gartenliebhaber der Welt kennt den bittersüßen Geschmack einer solchen Arbeit an der frischen Luft.[3] In Russland jedoch ist das Gärtnern auf der Datscha mit einem spezifischen Bedeutungsgehalt befrachtet, der in der sowjetischen Ära geprägt wurde und der noch immer wirkmächtig ist. Forscher rekurrieren auf die eskapistischen Eigenschaften dieser Aktivität, um zu erklären,

[1] Die vorliegende Arbeit wurde vom Fonds *Präsidentenzentrum „B. N. El'cyn"* (Prezidentskij centr B. N. El'cina) im Rahmen des Projekts *Sozialgeschichte Russlands (1990er Jahre)* (Social'naja istorija Rossii [1990-e gody]) gefördert.

[2] Russ. дача (dača); in diesem Beitrag wird die deutsche Schreibweise verwendet: die Datscha (Sing.)/die Datschen (Plur.). Die Datschenbesitzer werden im Text u. a. als Datschniki (dačniki) bezeichnet; Anmerkung der Übersetzerin, Elke Schumann (ES).

[3] Christopher Tilley, „The Sensory Dimensions of Gardening", in: *The Senses and Society* 1,3 (2006), 311–330.

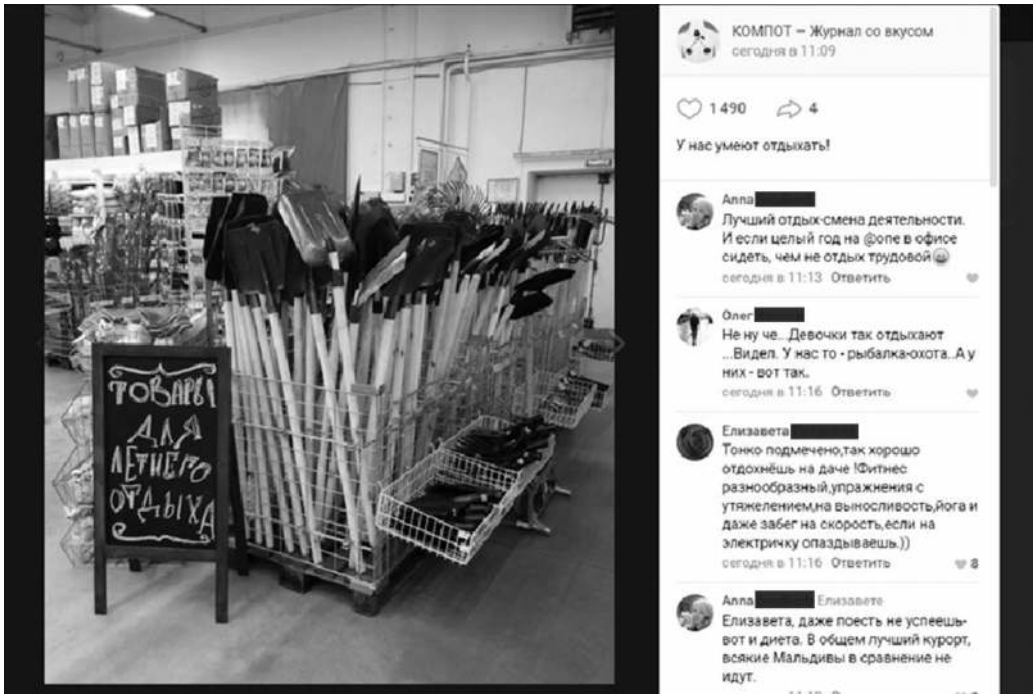


Abb. 1: „Waren für sommerliche Erholung".
Screenshot aus dem russischen sozialen Netzwerk *VKontakte*.[4]

Die beste Erholung ist ein Wechsel der Aktivität. Und wenn man das ganze Jahr lang im Büro auf seinem @rsch sitzt, ist denn Arbeit dann keine Erholung? 😀

Was für eine zutreffende Beobachtung: Die Datscha ist so eine gute Entspannung. Alle Arten von Fitness, Übungen mit Gewichten, für Ausdauer, Yoga und sogar Sprint, wenn man sich abhetzt, um noch den Vorortzug (электричка) zu kriegen.))

Man hat nicht mal Zeit zum Essen, also ist es wie eine Diät. Alles in allem, es ist der beste Urlaubsort, nicht zu vergleichen mit all diesen Malediven[5].

warum russische Städter und Städterinnen am Gärtnern auf ihren Datschen festhalten: Diese Aktivität sei als erfüllend und tatsächlich erholsam erlebt worden, weil man die Arbeit nicht für den Staat oder andere Arbeitgeber verrichtet habe, sondern für sich selbst.[6] Auf diese Weise ermögliche sie den Menschen eine Pause von der allgegenwärtigen marxistischen Ideologie.[7]

[4] „Tovary dlja letnego otdycha", in: *Kompot – žurnal so vkusom* (27.06.2019), in: https://vk.com/wall-32615394_377279, abgerufen am 15.02.2021.

[5] Die Malediven sind im heutigen Russland ein Symbol für teure und „trendige" Ferien an einem Urlaubsort – im Gegensatz zur günstigen Erholung auf der Datscha.

[6] Melissa L. Caldwell, *Dacha Idylls. Living Organically in Russia's Countryside*, Berkeley, Calif. u. a. 2011, 43.

[7] Anna Kruglova, „Social Theory and Everyday Marxists. Russian Perspectives on Epistemology and Ethics", in: *Comparative Studies in Society and History* 59,4 (2017), 759–785, 778.

In diesem Beitrag argumentiere ich jedoch, dass sowjetische Städter und Städterinnen – zumindest bestimmte Gruppen – die Gartenarbeit auf ihren Datschen nicht deshalb mit Freude verrichteten, weil sie dem sowjetischen Staat und der Ideologie entfliehen wollten. Denn das Gärtnern versetzte sie – ganz im Gegenteil – in die Lage, bestimmte *Technologien des Selbst*[8] umzusetzen, die durch die Ideologie von Arbeit und *dosug*[9] im Rahmen der spätsowjetischen Philosophie und auf der Basis eines lokal interpretierten Marxismus bereitstanden. Ich will zeigen, dass durch die Sozialisierung in spätsowjetischer Zeit eine bestimmte emotionale Konfiguration geprägt wurde und dass diese Konfiguration in Hinblick auf körperliche Arbeit für die älteren Generationen – noch bis in die postsowjetischen 2000er Jahre hinein – von Bedeutung ist.

2. Das russische Datscha-Gartengrundstück und sein Mysterium

Viele sowjetische und russische Stadtbewohner und -bewohnerinnen (Arbeitende in der Industrie und im Handwerk, in der Landwirtschaft und in der Wissenschaft, in Handel, Verwaltung und im Militär, Lehrende in Schulen sowie Pensionierte) verbrachten ihre Wochenenden und Ferien auf einer Datscha (Sommerhaus). Das Lexem ‚Datscha' bedeutete nach den 1950er Jahren mehr und mehr, ein Gartengrundstück zu bewirtschaften. Da in der UdSSR Privatpersonen kein Land besitzen durften (es gehörte dem Staat und seinen Institutionen), wurden die Grundstücke ab 1949 von großen Arbeitgebern wie Fabriken oder auch von anderen Organisationen verteilt. Durch die Gründung von Gartenvereinen sollten alltägliche Probleme der ‚Hobbygärtner' behoben werden, wie zum Beispiel Straßenbau und -instandhaltung oder Strom- und Wasserversorgung. Ursprüngliches Ziel der Landverteilung war es, das Ernährungsproblem in den sowjetischen Städten der Nachkriegszeit zu lösen.[10] In den 80er Jahren wurden

[8] *Terminus technicus* von Michel Foucault. „Darunter sind gewusste und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht." (Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main 1986, 18); Anmerkung ES.

[9] Im Folgenden bleibt *dosug* – um die Doppeldeutigkeit des Lexems im Spannungsfeld von Freizeit und Muße zu markieren – in Absprache mit der Autorin unübersetzt und wird damit als *terminus technicus* beibehalten; Anmerkung ES.

[10] Vgl. den Beschluss des Ministerrats der UdSSR vom 24. Februar 1949, Nr. 807 „Zur kollektiven und individuellen Gartenarbeit und zum Gartenbau von Arbeitern und Angestellten" („Postanovlenie Soveta Ministrov SSSR ot 24 fevralja 1949 g. ‚O kollektivnom i individual'nom ogorodničestve i sadovodstve rabočich i služaščich' [Izvlečenie]", in: Konstantin U. Černenko/Michail S. Smirtjukov [Hg.], *Rešenija partii i pravitel'stva po chozjajstvennym voprosam v 5 t.*, t. 3: *1941–1952 gody*, Moskva 1968, 561–563).

die Grundstücke der städtischen ‚Hobbygärtner' zusammen mit den staatlichen Landwirtschaftsbetrieben, Sowchosen (Sovetskoe chozjajstvo, Sovchoz), und den Grundstücken der bäuerlichen Bevölkerung in das *Ernährungsprogramm der UdSSR*[11] einbezogen. In den 90er Jahren wurden die Gartenvereine von den großen Arbeitgebern unabhängig, und die Gartengrundstücke gingen in Privatbesitz über.[12] Tatsächlich waren diese Grundstücke in der Zeit der Perestroika und den frühen 90er Jahren, als sich der Mangel an Waren mehr und mehr zu einem Mangel an Geld und Arbeitsplätzen entwickelte, für viele städtische Familien von unschätzbarem Wert. Ein Gartengrundstück mit einer Größe von 600 m^2 (lokal variieren die Größen von 300 bis 1200 m^2) blieb in der gesamten sowjetischen Ära ein Symbol für die Unabhängigkeit der Menschen von der unzuverlässigen Politik des Staates.

Russische Datschen waren ursprünglich der Rückzugsraum von Aristokraten.[13] Im Laufe der Zeit machten sich dann auch untere Schichten diese Orte mehr und mehr zu Eigen. Die den Datschen zugeschriebene Rolle änderte sich im 19. Jahrhundert durch die in dieser Zeit aufkommenden Vorstellungen von Entspannung und Wiederherstellung der Gesundheit nach einem Leben unter den widrigen Bedingungen einer großen Industriestadt.[14] Die Verteilung von Gartengrundstücken in spätsowjetischer Zeit führte dazu, dass die soziale Vielfalt derer, die solchen, für eine Datscha typischen Aktivitäten nachgingen, massiv zunahm. Rechtliche und administrative Richtlinien zur Unterscheidung zwischen Gartengrundstück und Datscha hielten die Menschen jedoch selten davon ab, ihre Gartengrundstücke „Datschen" zu nennen. Tatsächlich verschmolz der Begriff „Gartengrundstück" (sadovyj učastok) sehr schnell mit „Datscha" – und das sowohl in der Alltagssprache als auch im offiziellen Sprachgebrauch.[15] Durch die Bewirtschaftung der Gartengrundstücke entstand ein

[11] Prodovol'stvennaja programma SSSR; ein Verzeichnis obligatorischer Maßnahmen zur Verbesserung der Lebensmittelversorgung der Bevölkerung. Das *Programm* wurde 1982 vom Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (CK KPSS) für den Zeitraum von 1982 bis 1990 beschlossen. Es sah eine Intensivierung der Landwirtschaft sowie eine Unterstützung der Kolchosemitglieder und Stadtbewohner bei der Selbstversorgung vor, indem diese Grundstücke für persönliche Nutzung zur Verfügung gestellt wurden. Siehe *Prodovol'stvennaja programma SSSR na period do 1990 goda i mery po ee realizacii. Materialy majskogo Plenuma CK KPSS 1982 goda*, Moskva 1982.

[12] Vgl. Aleksandra K. Kasatkina, „Častnaja sobstvennost' i kollektivnoe tovariščestvo: režimy sobstvennosti i social'nye otnošenija v sadovodčeskich nekommerčeskich tovariščestvach Leningradskoj oblasti 2000-ch gg.", in: *Žurnal sociologii i social'noj antropologii* 1 (2015), 163–178, https://www.academia.edu/12140050/, abgerufen am 15.02.2021.

[13] Zu dieser Tradition siehe auch den Beitrag von Ekaterina Dmitrieva im vorliegenden Band; Anmerkung ES.

[14] Ol'ga Ju. Malinova-Tziafeta, *Iz goroda na daču. Sociokul'turnye formy osvoenija dačnogo prostranstva vokrug Peterburga (1860–1914)*, Sankt-Peterburg 2013.

[15] Vgl. Stephen Lovell, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003, 190–197, 199; Aleksandra K. Kasatkina, „Kak sadovyj učastok prevratilsja v daču", in: Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge (Hg.), *Konstruiruja „sovetskoe"? Političeskoe*

großes Segment an nicht-elitären Massen-Datschen. Im Zuge dessen wurde das Konzept der Datschen modifiziert und mit harter und intensiver Gartenarbeit verknüpft. Trotzdem bleibt auch die Entspannungskomponente im Konzept erhalten: Die Menschen nennen ihre Grundstücke nicht nur „Datschen" und beziehen sich damit auf elitäre Praktiken des *dosug*, sondern sie sind sich auch ganz sicher, dass sie sich dort bei harter Arbeit wohlfühlen und entspannen.

Wie wurde es möglich, harte körperliche Arbeit und Erholung auf sowjetischen (und später postsowjetischen) Gartengrundstücken miteinander zu verbinden? Wie wurde diese oxymoronische Kombination in der sowjetischen Gesellschaft ideologisch, intellektuell und emotional gestützt? Welches Schicksal ereilte diese Konzeption des Lebens auf der Datscha nach dem Zerfall der sowjetischen Welt?

Um diese Fragen zu beantworten, werde ich mich auf sechs narrative Tiefeninterviews[16] (Dauer: anderthalb bis zu drei Stunden) mit sieben Einwohnern von Sankt Petersburg beziehen, die ihre Gartengrundstücke in den 1980er oder frühen 1990er Jahren erhielten. Mitte der 2000er Jahre sprach ich im Rahmen meines Dissertationsprojekts mit ihnen und bat sie, mir von ihren Datschen zu erzählen. Meine Gesprächspartner gehören mehreren Generationen an: Maksim, Raisa und Georgij[17] wurden in den 1930er Jahren geboren, Tamara 1944, Aleksej und Lidija in den 1950er Jahren, während Alisa, die 1977 geborene Tochter Lidijas, die nächste Generation – und andere Wertvorstellungen – repräsentiert.

Alle meine Gesprächspartner sind Fachkräfte aus der Stadt, ohne nennenswerte Erfahrung mit dem Landleben. Sie unterscheiden sich jedoch im Hinblick auf ihre wirtschaftliche Lage in den 2000er Jahren, der sogenannten „Putin-Stabilität" (путинская стабильность): Maksim und Raisa gingen vor Beginn der Marktreform in den Ruhestand, sodass sie keine eigenen Erfahrungen mit dem neuen System haben, und überstanden die schwere Zeit der Wirtschaftskrise in den 1990er Jahren dank recht guter Renten und familiärer Unterstützung mehr oder weniger schadlos. Tamara arbeitete weiterhin als Ingenieurin in der Militärindustrie, was ihr ein moderates, aber stabiles Einkommen gewährte. Auch Aleksej und Lidija blieben ihren Berufen treu – sie Ingenieurin, er Wirtschaftswissenschaftler –, entschieden sich jedoch für eine Arbeit bei kommerziellen Unternehmen. Dies sicherte ihnen zwar ein höheres Einkommen, führte aber auch dazu, dass kaum Zeit für andere Interessen blieb, auch nicht für die Dat-

---

soznanie, povsednevnye praktiki, novye identičnosti. Materialy naučnoj konferencii studentov i aspirantov, 15–16 aprelja 2010 goda, Sankt-Peterburg, Sankt-Peterburg 2010, 57–62.

[16] Tiefeninterview: Methode der empirisch ausgerichteten Sozialforschung; auf der Grundlage von semi-strukturierten Interviews sollen bedeutsame Einstellungen und Meinungen der Befragten – hier zu einem bestimmten Thema – erfasst werden. Der/die Interviewende regt die Gesprächspartner zum langen monologischen Sprechen an und versucht, seine/ihre Interventionen zu minimieren, um zusammenhängende Narrative für eine Analyse zu bekommen.

[17] Alle Namen wurden geändert.

scha. Dagegen gab Georgij bereits Ende der 1980er Jahre seine Stelle als Dozent an einem Weiterbildungsinstitut auf und versuchte sich in einer Reihe von kleineren Jobs im kommerziellen Sektor, um schließlich als Fahrer zu arbeiten. Trotz seines Alters hatte er zum Zeitpunkt unseres Gesprächs ein 5-jähriges Kind und bemühte sich verzweifelt um den Unterhalt seiner Familie. Alisa, die Jüngste, hatte kurz vor dem Interview ihren Abschluss als Ärztin gemacht und arbeitete in einer staatlichen Klinik. Die Aussagekraft der folgenden Analyse beschränkt sich daher hauptsächlich auf sowjetische Fachkräfte, die zum Zeitpunkt unseres Gesprächs ihre Identität als technische Intelligencija mehr oder weniger bewahrt hatten.

3. „Erholung ist ein Wechsel der Aktivität" oder die Unfähigkeit, „einfach nur da zu liegen"[18]

In der Sowjetzeit wurden die Besitzer eines Gartengrundstücks gesetzlich dazu verpflichtet, einen Garten anzulegen; andernfalls wurde das Grundstück zurückgefordert. Die Datschniki hatten jedoch meist sowieso nichts dagegen einzuwenden, denn die Nahrungsmittelknappheit und der Mangel an frischem Obst und Gemüse in den Städten der 1980er Jahre, der Geldmangel und die Unsicherheiten der 1990er Jahre machten ein Gartengrundstück zu einer unschätzbaren Quelle der Existenzsicherung. Die starke Verbindung zwischen einem Gartengrundstück mit Datscha und der Gartenarbeit bestätigt die Wirtschaftswissenschaftlerin Irina Čechovskich für die 1990er Jahre auf der Grundlage ihrer Interviews und Beobachtungen in Staraja Russa.[19] Auch ich als Interviewerin wurde aufgrund meiner eigenen Erfahrungen auf einem Gartengrundstück in den 90er Jahren von dieser Annahme geleitet: Die Fragen zum Leben meiner Gesprächspartner auf ihren Gartengrundstücken betrafen in erster Linie das Gärtnern und Heimwerken. Meine Gesprächspartner begannen ihre Geschichten über die Datscha immer mit Themen wie Gartenarbeit (vor allem Frauen) und Hausbau (vor allem Männer). Inzwischen ist die Gartenarbeit nicht mehr gesetzlich vorgeschrieben, aber auf der Datscha geht es in erster Linie noch immer genau darum.

Meine Gesprächspartner erwähnen das Wort „Erholung" („отдых") recht häufig, wenn sie von Urlaub am Meer sprechen (der einst in ihrem Leben durch den Aufenthalt auf der Datscha ersetzt wurde) oder wenn sie es als Antonym für Berufstätigkeit verwenden. In diesem Sinne sind die Aktivitäten auf der Datscha der Erholung zugeordnet. In meinen Gesprächen ist es in der Regel die Arbeit

[18] „Отдых – смена деятельности"; „просто лежать".

[19] Irina A. Čechovskich, *Gorodskie semejnye strategii v neformal'noj ėkonomike: trud na dače*, Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata ėkonomičeskich nauk, Sankt-Peterburg 2000.

und nicht die Erholung, die den allgemeinen Erzählrahmen prägt: graben, pflanzen, jäten, bewässern, bauen oder reparieren. Kurze Ruhepausen nach der Gartenarbeit, Entspannung auf einem Stuhl oder ein Nickerchen werden normalerweise ausgelassen. Eindeutig entspannende Aktivitäten auf der Datscha wie Spazierengehen, Freunde treffen, Beeren und Pilze sammeln, Schwimmen oder Lesen tauchen meist erst auf, wenn ich direkt danach frage, und hören sich dann eher wie langweilige Routine an, über die es sich nicht zu reden lohnt –, ganz im Gegensatz zu den lebendigen und detaillierten Erzählungen über das Gärtnern und Heimwerken.

Die Soziologin Naomi Galtz, die die Geschichte einer Gartengenossenschaft in der Nähe von Moskau in den 80er und 90er Jahren untersuchte, wies auf den Hobby-Aspekt des sowjetischen und postsowjetischen Amateur-Gärtnerns hin, das zunächst nur durch eine spezialisierte Fachzeitschrift, nach 1991 aber von einer Vielzahl von Illustrierten befördert wurde. Galtz stellte einen erheblichen sozialen Druck innerhalb der Gemeinschaft der Hobbygärtner fest. So verspürte beispielsweise Ende der 90er Jahre eine Frau während des Rundgangs durch ihren Garten das Bedürfnis, Galtz zu erklären, warum sich auf ihrem Grundstück auch ein Bereich befand, den ihre Tochter ausschließlich zur Erholung nutzte.[20] Im Jahr 2008, also eine Dekade später, erzählten mir Lidija und Alisa lachend, dass sie lediglich einmal den ganzen Tag auf der Datscha verbracht hätten, um tatsächlich nichts weiter zu tun, als sich zu entspannen. Sie hätten dies zielstrebig und „mit ganzem Willen" („волевым усилием") getan, weil Alisa, Lidijas Tochter, darauf bestanden habe. „Nur einen Tag seit 1989!" („С 89-го был один день!") – lachte Lidija. Das bedeutet, dass sowohl der Raum als auch die Zeit, die ausschließlich der „passiven" Erholung auf einem Gartengrundstück dienen, gerechtfertigt werden müssen. Tamara bekräftigt darüber hinaus die Bedeutung der Gartengemeinschaft in den 90er Jahren: Sie sei anfangs keine Gartenliebhaberin gewesen, aber von ihren Nachbarn in die Gartenarbeit eingeweiht worden, denn die Nachbarn hätten ihr immer wieder etwas zum Pflanzen aus ihren eigenen Gärten gegeben.

Doch gab es über rechtliche Bestimmungen und sozialen Druck durch die Gemeinschaft der Gartenfreunde hinaus offensichtlich noch andere Wirkmechanismen. Auch Maksim, mein ältester Gesprächspartner, 1930 geboren, betont das – nach seinem Eindruck – kollektiv geteilte Festhalten an der Arbeit[21]; er erläutert aber auch die eigenen Beweggründe und Gefühle (er erinnert sich hier an die 80er und 90er Jahre):

[20] Naomi R. Galtz, „The Strength of Small Freedoms. A Response to Ionin, by Way of Stories Told at the Dacha", in: Daniel Bertaux/Anna Rotkirch/Paul Thompson (Hg.), *On Living Through Soviet Russia*, London/New York 2004, 174–190, 184.

[21] Dieser Aspekt spielte auch bei den kollektiven „Freizeittätigkeiten" im ruralen Bereich in der Sowjetunion der 20er Jahre eine wichtige Rolle, wie das Michail Stroganov und Elisabeth Cheauré in ihrem Beitrag im vorliegenden Band zeigen; Anmerkung ES.

АК (Александра Касаткина): А отдыхать-то случалось на своем участке? *(смешок)*
Максим: (.) Отдыхать? *(удивленно)*
АК: Или так все … *(смешок)*
Максим: Ты знаешь, вот все время что-то надо было делать. *(удивленно)*
АК: Угу.
Максим: Причем допоздна. Удивительно. Удивительно. Ещё, бывало, рождалась мысль такая, причем не только сам, но и соседи, везде, где только … где-то что-то пилят, где-то что-то прибивают. До самого вот [допоздна] … в эти в белые ночи …
АК: Ага! *(с пониманием)*
Максим: кончается где-то в 11-полдвенадцатого. Везде где-то кто-то стучит. И сам стучишь, бегаешь, строгаешь, досточку где-то надо прибить … нет, вот это … ну, правда, это было не в тягость.
АК: Угу.
Максим: Не то, что вот, я для себя, там, нет. Ну как, это какое-то все-таки было удовольствие. *Удовольствие*.

AK (Aleksandra Kasatkina): Haben Sie sich jemals auf Ihrem Gartengrundstück ausgeruht? *(kichert)*
Maksim: (.) ausgeruht? … *(überrascht)*
AK: Oder ist es nur … *(kichert)*
Maksim: Weißt du, man musste die ganze Zeit etwas tun! *(überrascht)*
AK: Mhm.
Maksim: Und das bis spät in die Nacht! Es ist erstaunlich. Erstaunlich. Manchmal, äh, kam mir auch der Gedanke: Das bin nicht nur ich allein, sondern auch die Nachbarn, überall, irgendwo, wo … überall wird etwas gesät, etwas gehämmert. Bis tief in die Nacht … In diesen weißen Nächten …
AK: Aah! *(signalisiert Verstehen)*
Maksim: Das hört erst gegen elf halb zwölf nachts auf. Überall hämmert irgendjemand irgendwo. Und du hämmerst selbst, läufst herum, hobelst etwas; irgendwo muss ein Brettchen festgenagelt werden … Nein, das ist … nun, wirklich, das war keine Last.
AK: Mhm.
Maksim: Nicht, dass ich das für mich, dort, nein. Na ja … also, es war trotzdem eine Art Vergnügen. *Vergnügen*.

Maksim schaut mit mir zusammen auf vergangene Datscha-Erlebnisse zurück und versucht, sie zu deuten. Seine Äußerungen widersprechen der Annahme der Anthropologin Melissa Caldwell, die sowjetischen Datschniki hätten die Arbeit in ihren Gärten als erfüllend empfunden, weil sie die Arbeit für sich selbst taten.[22] Maksim kommt zu dem Schluss, dass er sie tat, weil es „trotzdem eine Art Vergnügen" („какое-то все-таки удовольствие") war. Die Arbeit auf seinem Gartengrundstück löste Emotionen aus, die er allerdings nur andeutungsweise beschreiben kann.

In unseren Gesprächen sehen sich meine Gesprächspartner früher oder später mit dem Dilemma konfrontiert, dass sie auf ihre Datscha gehen, um sich zu

[22] Caldwell, *Dacha Idylls*, 43.

entspannen, stattdessen aber hart arbeiten. Sie reagieren mit fast einheitlichen Formulierungen: „Ich kann nicht einfach nichts tun! Mir ist sonst langweilig. Und was ich [auf meiner Datscha] tue, ist … nun ja … nun ja … interessant, angenehm“[23], sagt Georgij und führt damit das Thema der Freude an der Arbeit auf der Datscha wieder ein. Tamara erklärt: „Ich kann nicht die ganze Zeit nur eine einzige Sache tun. Ich kann nicht einfach nur daliegen, ich kann nicht …“[24]. Sie stellt dabei einen Kontrast zu einer – nicht anwesenden – Freundin her, die sie mit dem Wunsch zitiert, in der Zeit auf der Datscha einmal nur dazuliegen und nichts zu tun. Lidija sagt über ihre Gartenarbeit: „Veränderung der Aktivität, das ist Erholung. Ich kann mir überhaupt nicht vorstellen … was das ist: Ausruhen, indem man einfach nur daliegt. Ich weiß nicht, so ist das bei mir nie, nirgendwo …“.[25]

„Erholung ist ein Wechsel der Aktivität“ („Отдых – это смена деятельности“) ist eine Redensart, die Datschniki immer noch oft verwenden, ironisch oder ganz aufrichtig, wenn sie nach ihren Datscha-Aktivitäten gefragt werden und darüber diskutieren – so zum Beispiel in den sozialen Medien, wie die Einleitung dieses Beitrags zeigt. Einige Gartengrundstücksbesitzer schreiben diese Redensart Lenin zu, wieder andere Pavlov, dem Wissenschaftler und Entdecker der bedingten Reflexe. Sie alle haben auf ihre Weise recht. Jede dieser gleichsam mythischen Figuren evoziert politische bzw. biologische Aspekte der sowjetischen Ideologie über den *dosug*. Diese Redensart stellt die Arbeit auf der Datscha als eine Form der Erholung dar, die wiederum als eine Veränderung der Aktivität verstanden wird. Wenn meine Gesprächspartner ihre Unfähigkeit geltend machen, „nur dazuliegen“, greifen sie eher emotionale und körperliche Aspekte auf, wohingegen sie mit der Rede vom „Wechsel der Aktivität“ eher auf intellektuelle Aspekte verweisen, die in verschiedenen diskursiven Kategorien verortet sind. Diesen will ich mich jetzt zuwenden.

4. „Wir hatten so ein enormes Interesse! …“ („У нас был такой интерес!“): Die Kreativität körperlicher Arbeit

Alle meine Gesprächspartner beschreiben das Gärtnern und Heimwerken auf ihrem Grundstück im Kontext von Interesse und Leidenschaft. Sie interpretieren die Arbeit auf der Datscha als einen kreativen Prozess, der Freude und

[23] „я не умею ничего не делать, мне скучно, так? То, что я делаю [на даче], ну … ну интересно, ну, приятно.“

[24] „Я вообще не могу заниматься чем-то одним постоянно. Я не могу лежать, я не могу …“

[25] „А это и есть отдых. Смена деятельности. Я вообще не предста[вляю] … Отдыхать это как, лежать, что ли? Я не знаю, у меня так не бывает, ни дома, ни это …“

Selbstverwirklichung gewährleistet, aber auch das Erproben und Verbessern der eigenen Fähigkeiten einschließt.

Raisa beginnt ihre Datscha-Geschichte, indem sie zwei mögliche Erklärungen für ihre Gartenarbeit nebeneinanderstellt – zweckbefreite Leidenschaft und materielle Notwendigkeit. Sie betont dabei, dass Leidenschaft für sie die treibende Kraft war:

Раиса: … ну что, землю, конечно, **мы** копали. Осваивали.
АК: Угу.
Раиса: Всё до! … В то время у нас был такой *интерес!* … Мы **всё!** У меня муж – все-все-все **до клочка** освоил! И картошка у нас была, и морковка у нас была, и свекла была, и всё, и все-все-все! – прямо такие мы э … В общем, это был интерес, я считаю. Eh[26] Чтобы это нас нужда довела – нет.
АК: Угу.
Раиса: Интерес. Интерес. Тем более я – городской житель, а-абсолютно не умею ничего к это …… к сельскому хозяйству. Вот. Вот так …

Raisa.: … Also haben **wir** natürlich das Land umgegraben. Haben es kultiviert.
AK: Mhm.
Raisa: Das ganze Land bis auf … Wir hatten damals ein so enormes *Interesse!* … Wir – **alles**! Mein Mann hat das Grundstück ganz-ganz voll – bis zum letzten Flecken Erde – bepflanzt! Wir hatten Kartoffeln, Karotten, Rüben und alles, alles, alles, alles! – Wir waren einfach wie … wir, äh … Na ja, ich glaube, es war Interesse. Äh, es war nicht so, dass wir durch die Not gezwungen wurden. Nein.
AK: Mhm.
Raisa: Interesse. Interesse. Umso mehr, als ich eine Stadtbewohnerin bin, ich habe keinerlei Fähigkeiten, was … was … Landwirtschaft betrifft. Ja. Das ist es …

„Interesse" („интерес") ist der zentrale Begriff für diese Grundhaltung zur Arbeit auf dem Gartengrundstück. Gärtnern und Heimwerken sind für einen Städter ungewohnt und daher interessant und sogar exotisch. Als Maksim beschreibt, wie er seine ersten Tomaten anbaute, vergleicht er sich selbst mit einem Papua, einem indigenen Einwohner Neuguineas, dem wichtigsten russischen Symbol für Exoten seit der Zeit, als der russische Ethnograph Nikolaj Nikolaevič Miklucho-Maklaj (1846–1888) im 19. Jahrhundert seine berühmten Forschungsreisen nach Papua-Neuguinea unternahm:

Максим: сначала это было очень интересно. Потому что у меня никогда в жизни, у нас никогда в жизни, огорода никогда не было *(смеется)*. Мне интересно было. Я ж тебе говорю, что когда вырос помидор! …. *(весело)*
АК: Ну да … *(смеется)*
Максим: Что ты, это было!. Я, как папуас, вокруг него танцевал!
АК: *(смеется)*
Максим: Как это так можно: у меня! … *(смеется)*
АК: … помидор! *(смеется)*

[26] Hier und im Weiteren als Marker für Zögern/Untentschlossenheit (hesitation) in der Rede verwendet.

Максим: … красный! Помидорчик-то первый, правда, малюсенький такой – вот такой вот. *(показывает со смехом)*

Maksim: Es war zuerst sehr interessant. Denn ich habe noch nie in meinem Leben … wir haben noch nie in unserem Leben einen Garten gehabt *(lacht)*. Das hat mich interessiert. Ich habe dir ja erzählt, wie das war, als die Tomate wuchs! … *(lächelt)*
AK: Oh, ja …. *(lacht)*
Maksim: Na sowas, es war wie … Ich tanzte da drum herum wie ein Papua!
AK: *(lacht)*
Maksim: Wie kann das sein: ich! … *(lacht)*
AK: … Tomate! *(lacht)*
Maksim: … eine rote! Meine erste Tomate war allerdings sehr klein, so *(zeigt mit den Fingern, lacht)*.

In dieser Rhetorik geht „Interesse" einher mit Aspekten des Experimentierens und Lernens durch Versuch und Irrtum, die auch Galtz Ende der 1990er Jahre bei ihren Gesprächspartnern beobachtete.[27]

Tamara macht mit Begeisterung „Experimente" („эксперименты"), von denen sie in Zeitschriften liest oder von denen ihr andere Gärtner erzählen –, so zum Beispiel „Kartoffeln in einer Kiste" („картошка в ящике") anbauen (ein Kartoffelstrauch wächst in einer hochwandigen Kiste, und es entstehen immer wieder neue Knollen, wenn Erde hinzugefügt wird; um zu ernten, muss man nur die Kiste entfernen) oder „Himbeeren auf einem Erdwall" („малина на бублике") kultivieren (Himbeerpflanzen werden in eine Grube mit einem umgebenden kreisförmigen Erdwall gesetzt). Selbst wenn die „Experimente" scheitern (wie bei den beiden erwähnten Projekten von Tamara), erregen sie die Aufmerksamkeit der umliegenden Hobby-Gärtner: „Unser gesamter Gartenverband schaute immer wieder vorbei, um zu sehen, was dabei herauskommen würde"[28], erzählt Tamara.

Lidija – bestätigt von ihrer Tochter Alisa – verbindet die Aktivitäten auf der Datscha mit der Möglichkeit, das eigene Potenzial auszuloten und zu erproben (auch Lidija bezeichnet dies als „interessant") und auf diese Weise sowohl die eigenen Fähigkeiten zu erweitern als auch die Paarbeziehung zu stärken:

Лидия: И иногда хочется свои силы попробовать: а вот у тебя получится, там, вот это сделать? И мне кажется, для мужчины это очень интересно: рубанок подержать в руке и пилу – ну такие, мужские … Вот я, например, очень любила всегда eh это, смотреть на мужа, когда он занимается этими делами. Я получала просто эстетическое удовольствие от того, что у меня вот такой мужчина рядом со мной живет, который все умеет. И я когда смотрела: вот он дрова там колет, лес валит, там, делает, строгает, и **дом** сложил! Смотришь – человека просто уважать начинаешь, что он не только лишь умный, там, все, но и рукастый. Вообще, когда человек умеет все делать – это, конечно … Ну интересно …

[27] Galtz, *Space and the Everyday. An Historical Sociology of the Moscow Dacha*, PhD diss., Ann Arbor, Mi. 2000, 316.

[28] „И все садоводство ходило смотрело, что это получится."

Алиса: Заставляет его уважать.

Лидия: Да. И проверить … Почему женщины вяжут, шьют, там, или что-то – это же приятно сделать для себя. И здесь то же самое: так интересно посадить, там, цветы какие-то. Ну, это мне даже удовольствие доставляет.

Lidija: Manchmal möchte man sich selbst ausprobieren … Bist du, sagen wir mal, zu diesem oder jenem fähig? Ich denke, es ist sehr interessant für einen Mann, einen Hobel oder eine Säge in der Hand zu halten, solche männlichen [Werkzeuge] … Zum Beispiel hat es mir immer sehr gut gefallen, meinen Mann anzuschauen, während er mit solchen Dingen beschäftigt war. Das war mir ein echtes ästhetisches Vergnügen, dass an meiner Seite so ein Mann lebt, der alles kann. Und als ich ihn beobachtete hier beim Holzhacken, dort beim Bäumefällen, beim Basteln, beim Hobeln … und schließlich hat er ein **Haus** gebaut! Du schaust dir das alles an – und fängst an, diesen Menschen zu respektieren, der nicht nur klug ist und all das, sondern auch geschickt. Überhaupt, wenn man alles machen kann … das ist natürlich … na ja, interessant.

Alisa: Das verschafft diesem Menschen Respekt.

Lidija: Ja. Und ausprobieren … Warum stricken, nähen Frauen oder machen so was in der Art? Weil es angenehm ist, etwas für sich selbst zu machen![29] Das ist hier das Gleiche: Es ist so interessant, da etwas zu pflanzen … irgendwelche Blumen. Nun, ich kann sagen, dass es sogar mir Vergnügen bereitet.

Das russische Lexem ‚interes' hat – genau wie das englische ‚interest' – zwei scheinbar widersprüchliche Bedeutungen: Zum einen meint es die „uneigennützige" Leidenschaft, die das Bedürfnis nach jeglicher Art von Profit ausschließt, und zum anderen das materielle Interesse bzw. die ausdrückliche Erwartung, Gewinn zu erzielen. Meine Gesprächspartner verwenden den Begriff ‚Interesse' immer nur in der ersten Bedeutung. Sie lassen kein Profitinteresse erkennen und lehnen eine solche Möglichkeit sogar offen ab. Trotzdem spielt in ihren Äußerungen ein Element von Wirtschaftlichkeit eine Rolle: das Einsparen von Kosten und Aufwand. „Experimente", wie sie Tamara ausprobiert, sind sowohl ungewöhnlich als auch potenziell kostengünstig und versprechen eine gute Ernte bei vergleichsweise geringerem Aufwand. Auch Aleksej verbindet seine Do-it-yourself-Kreativität auf der Datscha mit einem explizit wirtschaftlichen Aspekt. Zunächst beschreibt er seine Bautätigkeit auf seiner Datscha als eine Leidenschaft, die alle anderen Hobbys für eine Weile verdrängte und ihm eine willkommene Gelegenheit bot, sein kreatives Potenzial als professioneller Ingenieur auszuschöpfen, das heißt neue Lösungen zu konzipieren und umzusetzen.

Алексей: То есть тут [при строительстве дачного дома] – знаете, воображение работает, смекалка! *(весело) (смеется)* Почему строить-то хорошо, радость

[29] Im Hinblick auf Caldwells Annahme, dass die Arbeit auf der Datscha für einen Sowjetbürger deshalb besonders angenehm sei, weil sie nicht für einen Arbeitgeber, sondern für sich selbst getan werde (Caldwell, *Dacha Idylls*, 174), ist Lidijas Äußerung bemerkenswert. Denn wenn sie die Freude an der Arbeit um ihrer selbst willen („для себя") mit der Unlust vergleicht, für andere zu arbeiten, dann meint sie mit letzterem nicht die Tätigkeit für einen Arbeitgeber, sondern die freundschaftliche oder familiäre Hilfe auf der Datscha von anderen. Das macht sie in einem anderen Teil des Gesprächs deutlich.

доставляет, потому что что-то такое, вот, не получается, а подумаешь – получилось! Ну, это ж радость! *(смеется)* Удовлетворение.

Aleksej: Ich meine, hier [beim Bau des Hauses auf der Datscha], wissen Sie, da ist Vorstellungsvermögen am Werk, Bauernschläue! *(lächelt) (lacht)* Warum ist es gut, was zu bauen, so eine Freude? Weil es etwas gibt, das klappt zuerst nicht, du denkst drüber nach, und dann klappt es schließlich doch! Das ist Freude, nicht wahr! *(lacht)*. Genugtuung.

Wie ich jedoch sehr bald herausfand, waren seine Freude und seine Zufriedenheit nicht gänzlich „interesselos": Aleksej verweist in seinen Erzählungen über den Hausbau explizit auf große Ersparnisse, die aus seinen klugen Bauideen und seinem geschickten Manövrieren innerhalb der Defizitwirtschaft der 1980er Jahre resultierten: Die gesamte selbstkonstruierte, zweistöckige Struktur kostete ihn nur 350 Rubel; dies entsprach den Kosten für die Bretter (er rechnete die eigene Arbeit bezeichnenderweise nicht in Geld um).

Die von meinen Gesprächspartnern behauptete emotionale und körperliche Unfähigkeit zum Untätigsein entfaltet sich also vor dem Hintergrund einer bestimmten Konfiguration von Emotionen und Vorstellungen. Freude und Zufriedenheit im Zuge harter körperlicher Arbeit auf dem Gartengrundstück verbinden sich mit der Leidenschaft des Bastlers und erfinderischen Handwerkers sowie mit der ökonomischen Vernunft eines klugen Managers. Im Folgenden sollen die kulturellen Bedingungen der späten sowjetischen Gesellschaft beschrieben werden, die eine derart spezifische, auf Arbeitshedonismus basierende Arbeitsethik ermöglichten.

5. „Kreative Arbeit" (творческий труд) und „aktive Freizeit" (активный отдых) in der spätsowjetischen marxistischen Ideologie

Im Jahr 1961 wurde das *Dritte Programm der Kommunistischen Partei* (Tret'ja programma Kommunističeskoj partii Sovetskogo Sojuza) veröffentlicht. Es enthielt das Versprechen, dass die UdSSR bis 1980 in die kommunistische Phase eingetreten sein werde. Das *Programm* stellte außerdem in Aussicht, die Arbeit – bisher ein Mittel zum Bestreiten des Lebensunterhalts – in „wirkliche Kreativität" und in eine „Quelle der Freude" („подлинное творчество, источник радости")[30] zu transformieren und die Arbeitszeit zugunsten von mehr *dosug* zu verkürzen.[31] Um die Versprechen umzusetzen und den Übergang zum Kommunismus zu beschleunigen, begann im selben Jahr der Über-

[30] *Programma Kommunističeskoj partii Sovetskogo Sojuza*, Čast' 2, Preambula, Moskva 1961, 64.

[31] *Programma Kommunističeskoj partii Sovetskogo Sojuza*, Čast' 2, Razdel V, Glava 1, Punkt d, 121.

gang zur 5-Tage-Woche; dieser wurde 1967 weitgehend abgeschlossen. Das neu erworbene 2-Tage-Wochenende musste nun mit produktiver Tätigkeit gefüllt werden, mit dem Ziel, destruktiven Optionen wie zum Beispiel dem Trinken entgegenzuwirken. Nun war es notwendig, die Konzepte ‚Arbeit' und ‚*dosug*' auszugestalten und in der gesellschaftlichen Realität zu verankern. Als Antwort auf diese Herausforderungen entstanden in den 1960er Jahren zwei Arten von Texten: Literatur über schöpferische Arbeit und Literatur über angemessene sowjetische Freizeit- und Erholungsaktivitäten (die, wie sich herausstellte, auch schöpferische Arbeit einschlossen).

Seit den 1960er Jahren ist ein Anstieg von Publikationen zu verzeichnen, die darauf abzielen, kreative Aspekte monotoner körperlicher Arbeit aufzuzeigen: philosophische Werke, Leitfäden für Propagandisten und Gewerkschaftsführer, Erfahrungsberichte der Mitglieder von Modellbrigaden sowie Bücher, die – dem Prinzip des Oxymorons folgend – kreative Aspekte scheinbar nicht-kreativer Berufe propagierten: *Die Kreativität des Drehers*[32], *Die Kreativität des Trainers*.[33] Unter denen, die über ihre Erfahrungen des kreativen Arbeitens berichteten, waren Maschinisten einer Kolchose (механизаторы)[34], Stuckateure (отделочники)[35] und Holzfäller (лесорубы).[36] In diesen Texten wird eine kreative Herangehensweise an die Arbeit als ein spezifischer emotionaler Zustand anhaltender Ruhelosigkeit (*bespokojstvo*) oder anhaltenden Interesses bzw. einer ‚Nicht-Gleichgültigkeit' (*neravnodušie*) definiert. Dieses Interesse veranlasse die Akteure dazu, nach immer neuen Wegen zu suchen, um anstehende Aufgaben zu erfüllen, Qualität und Effektivität zu erhöhen sowie Kosten zu senken. Die Helden dieser Bücher, Arbeiter und Werktätige, optimieren unvollkommene technische Lösungen[37], machen sich beharrlich technologische Neuerungen zu Eigen, die von ihren konservativeren Kollegen abgelehnt werden[38], oder entwickeln effektivere Arbeitspläne, wie die Einführung von Nachtschichten für das Holzfällen bei Scheinwerferlicht.[39] Gleichgültigkeit (*ravnodušie*), das Antonym von anhaltendem Interesse (*neravnodušie*), wurde in der sowjetischen psychologischen Literatur und in der Massenkultur der 1960er Jahre als äußerst gravierende psychische Erkrankung diagnostiziert.[40]

---

[32] Aleksandr F. Budilkov, *Tvorčestvo tokarja*, Jaroslavl' 1956.

[33] Anatolij A. Derkač/Anatolij A. Isaev, *Tvorčestvo trenera*, Moskva 1982.

[34] Aleksandr A. Mazin/Viktor M. Kobzev, *Rabota – tvorčestvo*, Voronež 1966.

[35] Vasilij F. Isačenko, *Kogda trud – tvorčestvo. Rasskazyvaet brigadir štukaturov upr. otdeločnych rabot „Amurstroja" Geroj Soc. Truda V. F. Isačenko*, Blagoveščensk 1976.

[36] Pavel V. Popov, *Trud – tvorčestvo*, Moskva 1976.

[37] Mazin/Kobzev, *Rabota – tvorčestvo*.

[38] Isačenko, *Kogda trud – tvorčestvo*.

[39] Popov, *Trud – tvorčestvo*, 12.

[40] Galina A. Orlova, „Modal'nost' ili ideologičeskaja vozgonka duši: dviženie za kommunističeskij trud v 1960-e gody", in: *Neprikosnovennyj zapas* 108,4 (2016), 161–184, https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyy_zapas/108_nz_4_2016/article/12107/, abgerufen

In der gleichen Zeit entwickelte sich eine umfangreiche akademische und populäre Literatur zur Freizeitgestaltung. In der sowjetischen Soziologie, Philosophie und Propaganda wurde zwischen „passiver Erholung" („пассивный отдых"), als reiner Vergnügungskonsum definiert und negativ konnotiert, und der „aktiven" Erholung („активный отдых/восстановление"), die sowohl die körperliche Kraft wiederherstellen als auch die persönliche Entwicklung fördern sollte, unterschieden.[41] Der russische Physiologe Ivan Michajlovič Sečenov (1829–1905) wies zu Beginn des 20. Jahrhunderts experimentell nach, dass die beste Erholung für einen Armmuskel nicht Entspannung, sondern die Fortsetzung der Tätigkeit mit dem anderen Arm sei.[42] Seine Untersuchungen begründeten die sowjetische Arbeitsphysiologie im Allgemeinen und die Doktrin der „aktiven Erholung" („активный отдых") im Besonderen.[43] Die Literatur der 1960er Jahre präferiert jedoch nicht biologische, sondern politökonomische Erklärungen und bezieht sich dabei vielfach auf Marx, Engels und Lenin und das „Gesetz des Arbeitswechsels" (закон перемены труда[44]) von Marx.[45] Auch der Physiologe und Akademiker Ivan Petrovič Pavlov (1849–1936) wurde als Beispiel für einen genialen Intellektuellen ins Feld geführt: Ihm wurde nachgesagt, sich an der „Verbindung von Kopf und Hand" erfreut und in seinem Labor Pausen für Sport und körperliche Arbeit eingelegt zu haben.[46] Als wichtigste Form der aktiven Freizeit wurde daher ‚schöpferische Arbeit' angesehen.

---

am 15.02.2021. Vgl. einen ähnlichen Befund bezüglich der „absoluten Ruhe" (absoljutnyj pokoj) und der „passiven Erholung" (s. u.), die bereits in den 30er Jahren als unerwünscht galten. Vgl. hierzu den Beitrag von Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme", im vorliegenden Band; Anmerkung ES.

[41] Boris A. Grušin, *Svobodnoe vremja. Aktual'nye problemy*, Moskva 1967, 136; Valentina N. Pimenova, *Svobodnoe vremja v socialističeskom obščestve. Teoretičeskij analiz sootnošenija svobodnogo vremeni obščestva i ličnosti*, Moskva 1974, 165.

[42] Ivan M. Sečenov, „K voprosu o vlijanii razdraženija čuvstvujuščich nervov na myšečnuju rabotu čeloveka", in: Sečenov, *Izbrannye proizvedenija v 2 t.*, t. 2: *Fiziologija nervnoj sistemy*, hg. v. Chačatur S. Koštojanc, Moskva 1956, 845–863, 852.

[43] Solomon G. Gellerštejn, „Primečanija", in: Ivan M. Sečenov, *Izbrannye proizvedenija v 2 t.*, t. 1: *Fiziologija i psichologija*, hg. v. Chačatur S. Koštojanc, Moskva 1952, 679–760, 755.

[44] Vgl. Karl Marx, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), Berlin 1962, 11–802, 509–512. Laut Marx entwickelt sich die Industrieproduktion technisch ständig weiter und fördert damit auch neue Formen der Arbeitsteilung zu Tage. Der Arbeiter muss also nicht sein Leben lang wie etwa bei einer Manufaktur die gleiche Arbeit machen, sondern er muss im Stande sein, immer neue Arbeiten verrichten zu können. Und das bedeutet, dass er sich neue Fähigkeiten aneignen können und sich allseitig weiterentwickeln muss. Diese Überlegungen, die von Sečenov biologisch begründet wurden, lassen sich als eine der möglichen Quellen für die Formel „Erholung ist ein Wechsel der Aktivität" betrachten.

[45] Vadim G. Fomin, *Bjudžet vremeni naučnogo rabotnika*, Novosibirsk 1967, 92; Sergej A. Šavel', *Svobodnoe vremja i duchovnoe razvitie ličnosti v uslovijach zrelogo socializma*, Minsk 1983, 5.

[46] „соединить голову с руками" (Zitiert nach Ėl'mar V. Sokolov, *Svobodnoe vremja i kul'tura dosuga*, Leningrad 1977, 57).

Die beiden scheinbar in sich widersprüchlichen Vorstellungen von ‚schöpferischer Arbeit' und ‚aktiver Erholung' waren in der späten Sowjetzeit konzeptionelle Werkzeuge zur marxistischen Beseitigung der Unterscheidung zwischen manueller und geistiger Arbeit auf der einen Seite und zwischen Arbeit und *dosug* auf der anderen. Die ‚schöpferische Arbeit' geht zurück auf die von Marx und Engels stammende Idee einer „erhabenen Tätigkeit" („возвышенная деятельность"). Eine solche Tätigkeit werde nicht durch wirtschaftliche Notwendigkeit gesteuert, sondern durch inneres Interesse. Sie galt als die beste Form der persönlichen Entwicklung, die Freude und Befriedigung und damit wirksame Erholung ermögliche.[47]

Tätigkeiten aus Liebhaberei heraus, Hobbys und verschiedene Heimwerker-Praktiken, die zur ‚aktiven Erholung' gehören, trugen laut den spätsowjetischen Exegeten von Marx langfristig auch dazu bei, flexible und vielseitig einsetzbare Werktätige zu formen, die in der Lage seien, sich rasch neue Fertigkeiten anzueignen, und somit die sowjetischen Menschen auf die Zukunft der wissenschaftlichen und technischen Revolution sowie die rasche Obsoleszenz von Berufen vorzubereiten. ‚Aktive Freizeit' und ‚schöpferische Arbeit' waren daher entscheidende Bereiche für die Umsetzung des sowjetischen Modernisierungsprojekts, das Zinaida Vasilyeva als *low-tech-modernity* definiert, indem sie auf die „anhaltende symbolische Wertschätzung von körperlicher Arbeit und Praktiken des Recyclings und der Reparatur"[48] aufmerksam macht.

Wie jedoch kann man ‚aktive Erholung' von ‚inaktiver' oder ‚kreative' Arbeit von ‚nicht kreativer' unterscheiden? Die Soziologen Leonid Gordon und Natal'ja Rimaševskaja listen „aktive" Arten der Freizeitgestaltung auf: „die Kombination von Arbeit und Forschung, zielgerichtete Selbsterziehung, nicht-professionelles, schöpferisches Tun und Eigeninitiative, Rationalisierung, Erfindertätigkeit, breite gesellschaftliche Aktivität, regelmäßiger Sport".[49] Grušin, ein führender sowjetischer Soziologe, spricht sich gegen jede objektive Kategorisierung aus und bietet stattdessen eine äußerst subjektive Definition einer der persönlichen Entwicklung dienenden Aktivität: „Es hängt vor allem von Besonderheiten der Persönlichkeit ab, ob […] die wundersame Verwandlung stattfindet oder ob die

[47] Nikolaj P. Andrejčikov, *Svobodnoe vremja i razvitie ličnosti*, Ivanovo 1962, 24–25; Grušin, *Svobodnoe vremja*, 152; German A. Prudenskij, „Svobodnoe vremja i ego ispol'zovanie", in: Prudenskij, *Problemy rabočego i vnerabočego vremeni. Izbrannye proizvedenija*, hg. v. Lev E. Minc u. Vladimir I. Bolgov, Moskva 1972, 251–272, 271; Pimenova, *Svobodnoe vremja*, 64, 310.

[48] „continuous symbolical appreciation of manual work and practices of recycling and repair" (Zinaida Vasilyeva, *From Skills to Selves. Recycling ‚Soviet DIY' in Post-Soviet Russia*, PhD diss., Neuchâtel 2019, 286).

[49] „совмещение труда с учебой, целенаправленное самообразование, непрофессиональное творчество и самодеятельность, рационализация, изобретательство, широкая общественная деятельность, регулярные занятия спортом." (Leonid A. Gordon/Natal'ja M. Rimaševskaja, *Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja*, Moskva 1972, 23).

gewählte Tätigkeit nur ein einfaches Mittel bleibt, um Zeit ‚totzuschlagen' (oder ‚recht angenehm herumzubringen')".[50] Folglich hing die schöpferische Natur der Arbeit hier nicht von der Art der Arbeit selbst ab, sondern vom inneren Zustand desjenigen, der sie verrichtete. Die Verlagerung des Schwerpunkts der ideologischen Arbeit von der öffentlichen in die private Sphäre und von der Veränderung des äußeren Verhaltens zur persönlichen Transformation eines Subjekts in der Zeit des Spätsozialismus thematisieren der Politologe Oleg Kharkhordin und die Historikerin und Diskursforscherin Galina Orlova.[51] Für den Bereich des persönlichen, vom Staat breit geförderten Do-it-Yourself (DIY) zeigen dies Golubev und Smolyak.[52]

Gärtnern und Heimwerken auf einem Datscha-Grundstück kann neben der DIY-Sphäre als ein privater Ort verstanden werden, der sich im Spätsozialismus herausbildete und an dem eine individuelle Transformation durch – individuelle – Erholung möglich gewesen wäre. Doch auch noch in den 2000er Jahren erinnerten sich die russischen Datschniki an die Formel der (aktiven) Erholung als Wechsel von Aktivität sowie an die kanonischen Hauptfiguren Pavlov und Lenin. Der sozialistische Wettbewerb, der einst als Hauptantrieb für die Schaffenskraft sowjetischer Arbeitskräfte galt, geriet zwar zunehmend in Vergessenheit, was jedoch bis heute vorhanden ist, ist die Neigung zur Ruhelosigkeit: Russische Datschniki empfinden ein ständiges Bedürfnis, auf ihren Gartengrundstücken schöpferisch tätig zu sein.

6. Fazit

Das auf dem Marxismus basierende Projekt der sowjetischen Moderne unternahm auf seinem Weg zum Kommunismus den Versuch, die Unterscheidung zwischen Arbeit und *dosug* sowie zwischen manueller und intellektueller Arbeit zu beseitigen. Nachdem 1961 das *Dritte Programm der Kommunistischen Partei* verabschiedet worden war, avancierten ‚aktive Erholung' und ‚schöpferische Arbeit' zu Schlüsselkonzepten im Dienste dieses Bestrebens. Die oben erwähnten Unterscheidungen sollten innerhalb einer spezifischen emotionalen, körperlichen und intellektuellen Konfiguration aufgelöst werden: durch anhaltendes Interesse (*bespokojstvo*, *neravnodušie*) in Verbindung mit dem Streben nach neuen Technologien, die die Produktion verbessern und optimieren sollten. Ein

[50] „И от личности, прежде всего, зависит, […] совершается ли это чудесное превращение или избранная деятельность так и остается простым способом ‚убить' (или ‚недурно провести') время." (Grušin, *Svobodnoe vremja*, 143).

[51] Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, Calif. u. a. 1999; Orlova, „Modal'nost' ili ideologičeskaja vozgonka duši".

[52] Alexey Golubev/Olga Smolyak, „Making Selves Through Making Things. Soviet Do-it-Yourself Culture and Practices of Late Soviet Subjectivation", in: *Cahiers du Monde russe* 54,3–4 (2013), 517–541.

solches anhaltendes Interesse war für jede Aktivität geeignet und gesellschaftlich anerkannt, insbesondere aber für die körperliche Arbeit. Es sollte auch in den Bereich des *dosug* übertragen werden, und zwar in Form von Hobbytätigkeit und Selbsterziehung. In einem stärker technokratisch orientierten Modus der spätsowjetischen sozialistischen Ideologie wurde die Aufgabe formuliert, die Herausbildung von flexiblen, vielseitigen Persönlichkeiten zu ermöglichen, die sich in der Welt des beschleunigten wissenschaftlichen Fortschritts und der Obsoleszenz von Berufen rasch neue Fähigkeiten aneignen konnten.

Was damals als *bespokojstvo* oder *neravnodušie* bezeichnet wurde, überlebte den Staatssozialismus und seine Vision als eine emotionale Prädisposition: die Unfähigkeit, untätig zu sein. Dies ist vor allem für die ältere Generation meiner Datschniki-Gesprächspartner typisch. Das Konzept von kreativer Arbeit, die zum einen interessant und anregend ist und zum anderen dem Streben nach rationaler Optimierung dient, hilft den Datschniki noch immer, der harten Arbeit auf ihren Gartengrundstücken einen Sinn zu verleihen und diese Arbeit zugleich als echte Entspannung zu genießen. Diese im Wesentlichen sowjetisch-marxistische emotional-intellektuelle Konfiguration überlebte auf den Gartengrundstücken oder den einfacheren Datschen, an den scheinbaren Rändern der russischen Kultur (wobei Melissa Caldwell annimmt, sie seien deren verborgenes, nicht offensichtliches Zentrum).[53]

Die hier vorgestellte These beleuchtet lediglich einen Teil des Gesamtbildes, das benötigt wird, um das Mysterium zu erhellen, das die Arbeit auf der Datscha umgibt. Es ist aber zweifelsohne ein wichtiger, bisher aber zu wenig beachteter Teil.

Die Freude an der Arbeit, die ein Sowjetbürger auf seinem Gartengrundstück erlebte, war kein Weg, auf dem er der totalitären Unterdrückung des Staates und seiner Ideologie entkam, sondern eine Form, in der er die marxistische Idee der „kreativen Arbeit" im Dienste der Selbstvervollkommnung umsetzte. Ob sie nun wahre Sowjetmenschen waren oder nicht – meine Datschniki-Gesprächspartner der älteren Generationen, die in der späten Sowjetzeit sozialisiert wurden, transformierten ihre oft harte Arbeit auf der Datscha regelmäßig in eine angenehme und interessante Tätigkeit. Dies geschah noch bis Mitte der 2000er Jahre mittels diskursiver Kategorien, die die sowjetische Ideologie im Hinblick auf „kreative Arbeit" zur Verfügung stellte. Die Formeln dieser Ideologie – wie zum Beispiel ‚Erholung ist eine Veränderung der Aktivität' – sind unter Datscha-Enthusiasten auch Ende der 2010er Jahre noch weit verbreitet. Es ist jedoch bemerkenswert, dass die jüngere Generation, obwohl mit dem Diskurs vertraut, die damit verbundene emotionale Konfiguration anders erlebt. Die Kinder meiner Gesprächspartner kämpfen fortwährend darum, Raum und Zeit in ihrem Datscha-Leben für das zu sichern, was in der Jugend ihrer Eltern als ‚passive

[53] Caldwell, *Dacha Idylls*, 174.

Freizeit‘ (‚пассивный отдых‘) verpönt war. Nachdem das ‚sozialistische Projekt‘ zusammengebrochen ist, tritt die Unterscheidung zwischen Arbeit und Freizeit sowie Arbeit und Hobby wieder deutlicher hervor und wird immer bedeutsamer.

Literaturverzeichnis

Andrejčikov, Nikolaj P., *Svobodnoe vremja i razvitie ličnosti*, Ivanovo 1962.

Budilkov, Aleksandr F., *Tvorčestvo tokarja*, Jaroslavl’ 1956.

Caldwell, Melissa L., *Dacha Idylls. Living Organically in Russia’s Countryside*, Berkeley, Calif. u. a. 2011.

Čechovskich, Irina A., *Gorodskie semejnye strategii v neformal’noj ėkonomike: trud na dače*, Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata ėkonomičeskich nauk, Sankt-Peterburg 2000.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme“ [im vorliegenden Band].

Derkač, Anatolij A./Isaev, Anatolij A., *Tvorčestvo trenera*, Moskva 1982.

Dmitrieva, Ekaterina E., „Gebunden an Erde und Luft. Die russische Usad’ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert“ [im vorliegenden Band].

Fomin, Vadim G., *Bjudžet vremeni naučnogo rabotnika*, Novosibirsk 1967.

Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt am Main 1986.

Galtz, Naomi R., *Space and the Everyday. An Historical Sociology of the Moscow Dacha*, PhD diss., Ann Arbor, Mi. 2000.

– „The Strength of Small Freedoms. A Response to Ionin, by Way of Stories Told at the Dacha“, in: Daniel Bertaux/Anna Rotkirch/Paul Thompson (Hg.), *On Living Through Soviet Russia*, London/New York 2004, 174–190.

Gellerštejn, Solomon G., „Primečanija“, in: Ivan M. Sečenov, *Izbrannye proizvedenija v 2 t.*, t. 1: *Fiziologija i psichologija*, hg. v. Chačatur S. Koštojanc, Moskva 1952, 679–760.

Golubev, Alexey/Smolyak, Olga, „Making Selves Through Making Things. Soviet Do-it-Yourself Culture and Practices of Late Soviet Subjectivation“, in: *Cahiers du Monde russe* 54,3–4 (2013), 517–541.

Gordon, Leonid A./Rimaševskaja, Natal’ja M., *Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja*, Moskva 1972.

Grušin, Boris A., *Svobodnoe vremja. Aktual’nye problemy*, Moskva 1967.

Isačenko, Vasilij F., *Kogda trud – tvorčestvo. Rasskazyvaet brigadir štukaturov upr. otdeločnych rabot „Amurstroja“ Geroj Soc. Truda V. F. Isačenko*, Blagoveščensk 1976.

Kasatkina, Aleksandra K., „Častnaja sobstvennost’ i kollektivnoe tovariščestvo: režimy sobstvennosti i social’nye otnošenija v sadovodčeskich nekommerčeskich tovariščestvach Leningradskoj oblasti 2000-ch gg.“, in: *Žurnal sociologii i social’noj antropologii* 1 (2015), 163–178, https://www.academia.edu/12140050/, abgerufen am 15.02.2021.

– „Kak sadovyj učastok prevratilsja v daču“, in: Evropejskij universitet v Sankt-Peterburge (Hg.), *Konstruiruja „sovetskoe“? Političeskoe soznanie, povsednevnye praktiki, novye identičnosti. Materialy naučnoj konferencii studentov i aspirantov, 15–16 aprelja 2010 goda, Sankt-Peterburg,* Sankt-Peterburg 2010, 57–62.

Kharkhordin, Oleg, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley, Calif. u. a. 1999.

Kruglova, Anna, „Social Theory and Everyday Marxists. Russian Perspectives on Epistemology and Ethics", in: *Comparative Studies in Society and History* 59,4 (2017), 759–785.

Lovell, Stephen, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003.

Malinova-Tziafeta, Ol'ga Ju., *Iz goroda na daču. Sociokul'turnye formy osvoenija dačnogo prostranstva vokrug Peterburga (1860–1914)*, Sankt-Peterburg 2013.

Marx, Karl, „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band", in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 23 (MEW 23), Berlin 1962, 11–802.

Mazin, Aleksandr A./Kobzev, Viktor M., *Rabota – tvorčestvo*, Voronež 1966.

[N. N.], „Postanovlenie Soveta Ministrov SSSR ot 24 fevralja 1949 g. ‚O kollektivnom i individual'nom ogorodničestve i sadovodstve rabočich i služaščich' (Izvlečenie)", in: Konstantin U. Černenko/Michail S. Smirtjukov (Hg.), *Rešenija partii i pravitel'stva po chozjajstvennym voprosam v 5 t.*, t. 3: *1941–1952 gody*, Moskva 1968, 561–563.

– „Tovary dlja letnego otdycha", in: *Kompot – žurnal so vkusom* (27.06.2019), in: https://vk.com/wall-32615394_377279, abgerufen am 15.02.2021.

Orlova, Galina A., „Modal'nost' ili ideologičeskaja vozgonka duši: dviženie za kommunističeskij trud v 1960-e gody, in: *Neprikosnovennyj zapas* 108,4 (2016), 161–184, https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyy_zapas/108_nz_4_2016/article/12107/, abgerufen am 15.02.2021.

Pimenova, Valentina N., *Svobodnoe vremja v socialističeskom obščestve. Teoretičeskij analiz sootnošenija svobodnogo vremeni obščestva i ličnosti*, Moskva 1974.

Popov, Pavel V., *Trud – tvorčestvo*, Moskva 1976.

Prodovol'stvennaja programma SSSR na period do 1990 goda i mery po ee realizacii. Materialy majskogo Plenuma CK KPSS 1982 goda, Moskva 1982.

Programma Kommunističeskoj partii Sovetskogo Sojuza, Moskva 1961.

Prudenskij, German A., „Svobodnoe vremja i ego ispol'zovanie", in: Prudenskij, *Problemy rabočego i vnerabočego vremeni. Izbrannye proizvedenija*, hg. v. Lev E. Minc u. Vladimir I. Bolgov, Moskva 1972, 251–272.

Šavel', Sergej A., *Svobodnoe vremja i duchovnoe razvitie ličnosti v uslovijach zrelogo socializma*, Minsk 1983.

Sečenov, Ivan M., „K voprosu o vlijanii razdraženija čuvstvujuščich nervov na myšečnuju rabotu čeloveka", in: Sečenov, *Izbrannye proizvedenija v 2 t.*, t. 2: *Fiziologija nervnoj sistemy*, hg. v. Chačatur S. Koštojanc, Moskva 1956, 845–863.

Sokolov, Ėl'mar V., *Svobodnoe vremja i kul'tura dosuga*, Leningrad 1977.

Stroganov, Michail V./Cheauré, Elisabeth, „Zwischen Tradition, politischem Anspruch und Selbstverwirklichung. ‚Freizeittätigkeit' in ruralen Räumen (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].

Tilley, Christopher, „The Sensory Dimensions of Gardening", in: *The Senses and Society* 1,3 (2006), 311–330.

Vasilyeva, Zinaida, *From Skills to Selves. Recycling ‚Soviet DIY' in Post-Soviet Russia*, PhD diss., Neuchâtel 2019.

Aus dem Englischen übersetzt von Elke Schumann

Ästhetisierung und Subversion

Muße zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie

Valentin Kataevs Erzählung *Beleet parus odinokij*

Konstantin Rapp

1. Einleitung

Bereits für die russische Kultur des 18. und 19. Jahrhunderts kann konstatiert werden, dass Muße-Diskurse als Indikator sowohl für ästhetische und poetologische Fragestellungen als auch für die Lage des Individuums in der Gesellschaft dienen können.[1] Dies dürfte umso mehr für die Sowjetzeit gelten. Mit Blick auf Muße lässt sich nämlich jener Freiraum der selbstzweckhaften Wirklichkeitswahrnehmung und Freiheit anvisieren, der durch die extreme Beschränkung der Meinungsfreiheit und der künstlerischen Freiheit während der stalinistischen Säuberungen in den 30er Jahren[2] aufs Höchste bedroht war. Eine genauere Untersuchung der Motive von Muße in literarischen Texten kann somit helfen, ein Bild davon zu gewinnen, inwiefern Muße in der Sowjetunion der 1930er Jahre möglich war und wie diese Erfahrung ästhetisch festgehalten und vermittelt wurde.

Die prekäre Lage sowjetischer Intellektueller in einem ideologisch streng normierten System führte zu unterschiedlichen Strategien der Bewältigung. Während Literaten wie beispielsweise Lidija Korneevna Čukovskaja (1907–1996)[3] eine oppositionelle Haltung gegenüber dem Sowjetregime einnahmen und daraufhin verfolgt, aus dem Bereich der offiziellen Kultur allmählich verdrängt und schließlich zu ‚innerer Emigration' gezwungen wurden, versuchten andere, sich mit den neuen Bedingungen zu arrangieren und Nischen künstlerischer Freiheit im Bereich der offiziellen Kultur zu finden. Für diese Strategie können

[1] Vgl. Elisabeth Cheauré/Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts" in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82, 73; Elisabeth Cheauré/Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167, 159–162.

[2] Karl Schlögel, *Traum und Trauma. Moskau 1937*, München 2008.

[3] Ausführlich zu L. K. Čukovskaja siehe den Beitrag von Konstantin Rapp im vorliegenden Band.

Leben und Werk vom Schriftsteller Valentin Petrovič Kataev (1897–1986) als Beispiel dienen, der zu den stark polarisierenden und kontroversen Figuren der Sowjetepoche zählt.[4]

1.1. Zu Biographie und Werk von V. P. Kataev

Auch wenn Kataevs literarisches Schaffen überwiegend in die Zeit nach der Revolution von 1917 fällt, ist es zutiefst mit der vorrevolutionären russischen Kultur verbunden. 1897 in Odessa geboren, schreibt er bereits mit 13 Jahren seine ersten Gedichte, die in einer lokalen Zeitung veröffentlicht werden. Prägend für den jungen Kataev war ein intensiver Austausch mit dem Schriftsteller und dem späteren Nobelpreisträger Ivan Alekseevič Bunin (1870–1953), der bis 1919 als sein Mentor fungierte. Kataev kämpft im Ersten Weltkrieg und dann im russischen Bürgerkrieg; 1922 geht er nach Moskau. Dort debütiert er mit Kurzgeschichten und als Satiriker, z. B. mit dem Theaterstück *Rastratčiki* (Die Hochstapler/Betrüger; 1926) oder der Komödie *Kvadratura kruga* (Die Quadratur des Kreises; 1931), die sich stark aus den avantgardistischen Strömungen der 20er Jahre speisen. Kataevs Schaffen weist ein breites Spektrum auf. Er schreibt Feuilletons, Erzählungen, Märchen für Kleinkinder, Theaterstücke und Zeitungsartikel.

In den 20er Jahren fungiert Kataev als ‚Mitläufer' (*poputčik*), d. h. als jemand, der mit dem Sowjetregime zwar ‚sympathisiert' (сочувствует), dieses jedoch nicht aktiv unterstützt.[5] In den 30er Jahren wendet er sich nach der Kritik an seiner angeblich „volksfernen" Schreibweise[6] der Thematik des sozialistischen Aufbaus zu und verbringt ein Jahr auf einer großen Baustelle in Magnitogorsk. Mit seinem noch in modernistischer Manier gehaltenen Produktionsroman *Vremja, vpered!* (Vorwärts, Zeit! / Im Sturmschritt vorwärts; 1932) gelingt es Kataev, seine Stellung vorübergehend zu verbessern.[7]

---

[4] Zu Kataevs Biographie und zur kulturhistorischen Einordnung seines Werks vgl. Robert Russell, *Valentin Kataev*, Boston 1981; Marija A. Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem". Fenomen Valentina Kataeva*, Ekaterinburg 1999.

[5] Zu dieser Bezeichnung vgl. Aleksej P. Selivanovskij, „Poputčiki", in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 9, Moskva 1935, 142–152, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le9/le9-1421.htm, abgerufen am 15.02.2021; Zu Kataevs Lage in den 20er Jahren vgl. Wasil G. Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism. An Interpretation*, Phil. Diss. Indiana University 1973, Ann Arbor, Mi. 1974, 110; Russell, *Valentin Kataev*, 20–21; Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 54.

[6] Iosif M. Mašbic-Verov, „Na grani (Tvorčestvo Valentina Kataeva)", in: *Na literaturnom postu* 9; 11 (1930), 35–46; 47–56; Mašbic-Verov, „V. P. Kataev", in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 5, Moskva 1931, 152–155, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le5/le5-1521.htm, abgerufen am 15.02.2021; Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 115.

[7] Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 130–133; Mary A. Nicholas, „Finding Space in ‚Time, Forward!': Kataev and Writers at Work", in: Nicholas, *Writers at Work. Russian Production Novels and the Construction of Soviet Culture*, Lewisburg, Pa. 2010, 197–238.

Nachdem beim Ersten Schriftstellerkongress 1934 der Sozialistische Realismus (социалистический реализм) als offizielle sowjetische künstlerische Methode festgelegt wird[8], stellt sich die Frage der Positionierung erneut. Kataevs Erzählung *Beleet parus odinokij* (Einsam blinkt ein weißes Segel; 1936), die im Folgenden analysiert werden soll, entsteht am Vorabend des stalinistischen Terrors und lässt sich als Wendepunkt in seinem Schaffen betrachten. Mit diesem Text, in dem Kataev vom aktuellen politischen Geschehen Abstand nimmt und anhand der Ereignisse der ersten russischen Revolution von 1904/05 in Odessa seine Kindheitserinnerungen, die er die Form eines Abenteuers annehmen lässt, künstlerisch rekonstruiert, gelingt es ihm, nicht nur seine Stellung im sowjetischen Literaturbetrieb zu festigen, sondern auch zu einem der bekanntesten und erfolgreichsten Sowjetschriftsteller aufzusteigen.

Kataev verstand es, sich mit der Sowjetmacht zu arrangieren, und wurde für seine Loyalität belohnt. Er genoss zahlreiche Privilegien (z. B. Datscha in der Schriftstellersiedlung *Peredelkino*[9] nahe Moskau, zahlreiche Publikationsmöglichkeiten, Auslandsreisen u. a.), die sich durchaus als potenzielle Freiräume für Muße betrachten lassen. Er musste aber dafür viele Kompromisse eingehen, was ihm den Ruf eines „Zynikers"[10] und „Konformisten"[11] einbrachte. Wie kontrovers die Figur Kataevs wahrgenommen wurde, zeigen die Äußerungen von Zeitgenossen, die sein Verhalten gegenüber Kollegen im Schriftstellerverband, z. B. Michail Michajlovič Zoščenko (1894–1958)[12] oder Jurij Karlovič Oleša (1899–1960)[13], kritisierten oder auf seine Mitwirkung beim Ausschluss des Dichters und Schauspielers Aleksandr Arkad'evič Galič (eig. Ginzburg; 1918–1977)[14] 1971 und der Schriftstellerin Lidija Korneevna Čukovskaja[15] 1974 aus

[8] Vgl. „Reč' sekretarja CK VKP(b) A. A. Ždanova", in: Ivan K. Luppol/Mark M. Rozental'/Sergej M. Tret'jakov (Hg.), *Pervyj vsesojuznyj s"ezd sovetskich pisatelej 1934. Stenografičeskij otčet*, Moskva 1934, 2–5.

[9] Vgl. Stephen Lovell, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003, 186; Valentina A. Antipina, *Povsednevnaja žizn' sovetskich pisatelej. 1930–1950-e gody*, Moskva 2005, 154.

[10] Litovskaja, „‚Cinizm nynešnich molodych ljudej prjamo neverojaten': slučaj Valentina Kataeva", in: *Vestnik Permskogo Universiteta. Serija: Istorija* 22,2 (2013), 70–76.

[11] Tat'jana A. Kruglova, „Soblazny socrealizma, popytki ‚zavisti', upoenie pričastnost'ju: o sovetskom chudožestvennom konformizme", in: *Neprikosnovennyj zapas* 96,4 (2014), 174–188; Kruglova/Litovskaja, „Sovetskij mir: konformizm i konformisty", in: *Vestnik Permskogo Universiteta. Serija: Istorija* 30,3 (2015), 67–73.

[12] Der Leningrader Dichter Lev Savel'evič Druskin (1921–1990) kritisierte Kataev in seinen Memoiren scharf und bezeichnete ihn als „Chamäleon" in Bezug auf sein Verhalten in einer Hetzkampagne gegen Zoščenko, vgl. Lev S. Druskin, *Spasennaja kniga. Vospominanija leningradskogo poėta*, London 1984, 65.

[13] K. Vilkovskij, „Proščanie s Olešej", in: *Vremja i my* 19 (1977), 201–207.

[14] Aleksandr Gladkov, „Dnevnikovye zapisi. 1972 god", in: *Znamja* 3 (2016), 152–175, 153; Michail Aronov, *Aleksandr Galič. Polnaja biografija*, Moskva/Iževsk 2010, 541–542.

[15] Lidija K. Čukovskaja, *Process isključenija. Očerk literaturnych nravov*, Paris 1979, 97, 106, 139, 141; Efim G. Ėtkind, „Naši prisjažnye (Iz knigi ‚Dissident ponevole')", in: *Kontinent* 7 (1976), 152–182, 156.

dem Sowjetischen Schriftstellerverband hinwiesen. Diese Fakten werden in den neueren populärwissenschaftlichen Biographien aufgegriffen, die vom Pathos getragen werden, den brisanten Tatsachen aus Kataevs Leben wie seiner Beteiligung an der Weißen Bewegung während des Bürgerkriegs oder seinem Konformismus auf den Grund zu gehen.[16] Gerade aber in der jüngsten Forschung zeichnet sich die Tendenz ab, den ‚Konformismus' Kataevs auch als Möglichkeitsraum bzw. als Sphäre *künstlerischer* Freiheit zu begreifen und sein Werk noch mehr ins Spannungsfeld zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie zu rücken.[17] Einen wichtigen Bezugspunkt hierzu stellt das Spätwerk Kataevs dar, die sogenannte *Neue Prosa* (novaja proza; auch: movizm [Eigenbezeichnung Kataevs; vom frz. ‚mauvais', ‚schlecht']). Mit seiner stark assoziativ und intertextuell geprägten autobiographischen Erinnerungsprosa[18], die von den Prinzipien des Sozialistischen Realismus deutlich abweicht, knüpft Kataev an seine frühere modernistische Schreibweise wieder an bzw. führt diese Tradition innerhalb der sowjetischen Kultur weiter.[19]

1.2. Fragestellungen und methodologische Überlegungen

Als Ausgangspunkt für die folgende Analyse dient die in der Forschung bereits formulierte These, dass sich Kataev mit *Beleet parus odinokij* eine Rückzugsnische geschaffen habe, die es ihm nicht nur erlaubte, die stalinistische Terrorzeit zu überleben[20], sondern auch ästhetische Fragen anders zu beantworten, womit er insbesondere eine Basis für seine spätere autobiographische Prosa gelegt habe.[21] Diese Rückzugsnische, die sich insbesondere als künstlerisch konstruierter Freiraum des Erzählers auffassen lässt, soll nun mit Blick auf Muße-Diskurse näher untersucht werden.

---

[16] Z. B. Vjačeslav V. Ogryzko, *Cinik s banditskim šikom*, Moskva 2015; Sergej A. Šargunov, *Kataev. Pogonja za večnoj slavoj* (Žizn' zamečatel'nych ljudej), Moskva 2016.

[17] Natan L. Lejderman, „‚Uchodjaščaja natura', ili Samyj pozdnij Kataev", in: *Oktjabr'* 5 (2001), 158–165; Marija A. Kotova/Oleg A. Lekmanov, *V labirintach romana-zagadki. Kommentarij k romanu V. P. Kataeva ‚Almaznyj moj venec'*, Moskva 2004; Litovskaja, „‚Socmodernist' Valentin Kataev", in: Sergej A. Komarov (Hg.), *Semiotika i poëtika otečestvennoj kul'tury 1920–1950-ch godov. Kollektivnaja monografija v 2 č.*, č. 2, Išim 2013, 379–396.

[18] Z. B. *Svjatoj kolodec* (Der heilige Brunnen; 1965); *Razbitaja žizn', ili Volšebnyj rog Obeona* (Zersplittertes Leben, oder Oberons Zauberhorn; 1972); *Almaznyj moj venec* (Meine Diamantenkrone; 1978).

[19] Richard C. Borden, *The Art of Writing Badly. Valentin Kataev's Mauvism and the Rebirth of Russian Modernism*, Evanston, Ill. 1999.

[20] Vgl. Borden, *The Magic and the Politics of Childhood. The Childhood Theme in the Works of Jurii Olesha, Valentin Kataev and Vladimir Nabokov*, Columbia Univ., Diss. 1987, Ann Arbor, Mi. 1989, 195–196; Andreas Guski, „Unsichtbare Fluchtpunkte. V. P. Kataevs ‚Beleet parus odinokij' als Erinnerungstext", in: Barbara Aufschnaiter/Dunja Brötz (Hg.), *Russische Moderne interkulturell. Von der blauen Blume zum schwarzen Quadrat*, Innsbruck 2004, 121–135.

[21] Vgl. Lejderman, „‚Uchodjaščaja natura'"; Litovskaja, „‚Socmodernist' Valentin Kataev".

Als These lässt sich formulieren, dass sich Muße-Erfahrungen in der literarischen Rekonstruktion von Kindheitserlebnissen des Erzählers manifestieren, wobei die literarische Darstellung der geborgenen kindlichen Welt und der kindlichen Wahrnehmung eine zentrale Rolle spielt. Dafür müssen sowohl die narrativen Mechanismen zur Erschaffung dieser geborgenen Welt in den Blick genommen werden als auch die Mechanismen der Kommunikation dieser Erfahrungen mit dem Leser. Drittens ist nach den Funktionen dieser Konstruktion kindlicher Geborgenheit zu fragen. Denn im Gegensatz zu Lidija Čukovskaja, die ‚für die Schublade' schrieb, bediente Kataev die Vorgaben des Sozialistischen Realismus, um im Raum der offiziellen Kultur bestehen zu können. So bietet der Komplex von Muße-Motiven einen idealen analytischen Zugriff, um ein Bild davon zu gewinnen, wie Kataev in *Beleet parus odinokij* einerseits den Erwartungen der sowjetischen Literaturkritiker zu entsprechen suchte und sich andererseits dabei zugleich einen künstlerischen Freiraum schuf.

Aus diesen Fragestellungen ergibt sich die folgende Argumentationsstruktur: Ein Exkurs über den Entstehungskontext von *Beleet parus odinokij* (Kap. 2) soll zunächst zeigen, dass Kataev mit seiner Erzählung die Anforderungen des Sozialistischen Realismus erfolgreich bedienen konnte, wobei bereits die zeitgenössische Rezeption auch auf eine mußeaffine Erfahrung bei der Lektüre von Kataevs Text schließen lässt und damit fraglich werden lässt, welche Rolle dabei Muße-Motive spielen. In Kap. 3 wird die Konstruktion der geborgen wirkenden Welt näher untersucht. Ausgehend vom zentralen titelgebenden Prätext für *Beleet parus odinokij* – eine Allusion auf das romantische Gedicht von Michail Jur'evič Lermontov (1814–1841) *Parus* (Das Segel; 1832) – werden zunächst Symbole und Konstellationen identifiziert, die eine Muße-Erfahrung des Erzählers bzw. Beobachters kennzeichnen und die in einem weiteren Schritt als Strukturmerkmale für die Untersuchung von Kataevs Text dienen sollen. Auf dieser Basis werden die Eigenschaften der ‚geborgenen kindlichen Welt' in *Beleet parus odinokij* näher beleuchtet und deren Funktion im Spannungsfeld zwischen ideologischer Anpassung und künstlerischer Autonomie aufgezeigt.

2. *Beleet parus odinokij* (1936) im Raum der offiziellen sowjetischen Kultur

2.1. Entstehungskontext und Textgenese

Die Entstehung von *Beleet parus odinokij* ist im Kontext von Kataevs Anpassung an die offizielle sowjetische Kultur und seines Versuchs in den 30er Jahren, einen „Staatsauftrag" („государственный заказ") zu erfüllen, zu sehen.[22] Man kann hier von einer gezielten Strategie sprechen, die es dem Autor erlaubte, seine Po-

[22] Vgl. Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 92.

sition im sowjetischen Betrieb der 30er Jahre zu festigen. Einen entscheidenden Schritt stellt dabei die Hinwendung Kataevs zur Kinderliteratur dar, womit er sich in eine intensiv geführte Debatte über die sowjetische Literatur einschreibt.[23] Zwar verfasste Kataev schon in den 20er Jahren Gedichte und Erzählungen für Kinder[24], seine Beschäftigung mit Kinderliteratur erreichte in den 1930er Jahren allerdings ein neues qualitatives Niveau. Bereits 1931 hatte Kataev in einem Interview an die jungen Korrespondenten (detkory) der Zeitschrift *Pionerskaja pravda* (Pionier-Pravda) die Absicht geäußert, ein Kinderbuch über die Revolution zu schreiben und dabei auf eigene Erinnerungen zurückzugreifen.[25] Die Hinwendung zur Kinderliteratur wird also nun explizit mit einem autobiographischen Moment verknüpft.

Ein weiterer Schritt war die enge Kooperation mit dem Sowjetstaat. Als ehemaliger *poputčik* versuchte sich Kataev in 30er Jahren in den sowjetischen Betrieb umfassend zu integrieren, indem er z. B. auf seine früheren Texte zurückgriff und diese in *Beleet parus odinokij* verarbeitete[26] oder auch Auszüge aus seiner Erzählung im Vorfeld publizierte.[27] Damit konnte er die Texte im Bereich der offiziellen Kultur erproben und gegebenenfalls später noch ideologisch anpassen.

Wie die sowjetische Literaturwissenschaftlerin Berta Jakovlevna Brajnina (1902–1984) behauptet, schrieb Kataev *Beleet parus odinokij* im Auftrag des *Staatsverlags für Kinderliteratur* (Detskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo, kurz: Detgiz; seit 1936: Izdatel'stvo detskoj literatury, Detizdat).[28] Allerdings sind die genaueren Umstände dieser Zusammenarbeit nicht bekannt. Kataevs eigenen Angaben zufolge entstand die Erzählung innerhalb von vier Monaten in den Jahren 1935–1936.[29]

---

[23] Zu Diskussionen über die sowjetische Kinderliteratur und zum kulturpolitischen Entstehungskontext von *Beleet parus odinokij* siehe ausführlich: Borden, *The Magic and the Politics of Childhood*, 195–200; Diane Faith Orr Rado, *Valentin Kataev as a Children's Writer. An Analysis of „Volny Černogo Morja"*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, Diss., Ann Arbor, Mi. 1977, 32–53; Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 183–208; Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 131–145.

[24] Borden, *The Magic and the Politics of Childhood*, 197–198, 200; Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 132.

[25] Valentin P. Kataev, „Napišu knigu o detstve", in: *Pionerskaja pravda*, Nr. 40(892), 23.03.1931, 4. Hinweis aus Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 131.

[26] Z. B. seine Erzählungen *More* (Das Meer; 1925, 1928), *Otec* (Der Vater; 1924–1927), *Uški* (Die Öhrchen; 1930) *Rodion Žukov* (1925, 1928), vgl. Rado, *Valentin Kataev as a Children's Writer*, 15–18; Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 199–201.

[27] Vgl. Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 131.

[28] Vgl. Berta Ja. Brajnina, *Valentin Kataev. Očerk tvorčestva*, Moskva 1960, 46–47.

[29] Vgl. Kataev, „Mysli o tvorčestve", in: Kataev, *Sobranie sočinenij v 10 t.*, t. 10, Moskva 1986, 517–531, 518. Dieser Text stellt bis heute einen wichtigen Bezugspunkt für die Forschung dar, vgl. Rado, *Valentin Kataev as a Children's Writer*, 20; Litovskaja, *„Feniks poet pered solncem"*, 133.

Beleet parus odinokij erschien erstmals in der Mai-Ausgabe der Zeitschrift *Krasnaja nov'* (Rotes Neuland)[30]. Im gleichen Jahr folgten ein Nachdruck in der von Maksim Gor'kij (1868–1936) gegründeten ‚proletarischen' Literaturzeitschrift *Roman-Gazeta* (Roman-Zeitung)[31] sowie die erste Einzelausgabe im Verlag *Detizdat*[32] und Publikationen von Auszügen in Zeitschriften.[33] Diese mehrfachen Publikationen sind nicht nur ein Ausdruck von Kataevs tiefer institutioneller Verankerung, sie lassen auch eine doppelte Orientierung an einer kindlichen und erwachsenen Leserschaft erkennen. Während *Beleet parus odinokij* in den Zeitschriften *Krasnaja nov'* und *Roman-Gazeta*, die sich an eine erwachsene Leserschaft richteten, die Gattungsbezeichnung „Roman" im Untertitel trägt, wird es in der Einzelausgabe beim *Detizdat* als *Povest'*, also längere Erzählung, bezeichnet.

1937 gab *Detizdat* eine zweite, vom sowjetischen Grafiker und Karikaturisten Konstantin Pavlovič Rotov (1902–1959) illustrierte Auflage heraus[34], die im Weiteren vielfach nachgedruckt wurde. Kataev adaptierte *Beleet parus odinokij* auch erfolgreich für verschiedene Genres und Medien, was ebenfalls als Strategie für seine umfassende Integration in die sowjetische Kultur zu betrachten ist. 1937 produzierte das Filmstudio *Sojuzdetfil'm* einen gleichnamigen Spielfilm nach dem Drehbuch von Kataev und in der Regie von Vladimir Grigor'evič Legošin (1904–1954)[35]. Kataev lieferte eine dramatische Adaptation seiner Erzählung[36], 1970 diente *Beleet parus odinokij* gar als Grundlage für ein Ballett[37] und schließlich baute Kataev es zu einer Tetralogie aus, in der die Handlung bis in die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg fortgeführt wird. Die Publikation der einzelnen Teile, deren Entstehungschronologie sich nicht mit der Reihen-

[30] Kataev, „Beleet parus odinokij. Roman", in: *Krasnaja nov'* 5 (1936), 3–146.

[31] Kataev, „Beleet parus odinokij. Roman", in: *Roman-gazeta* 11–12 (1936).

[32] Kataev, *Beleet parus odinokij. Povest'. Dlja staršego vozrasta*, Moskva 1936. Vgl. „Detizdat vypuskaet", in *Literaturnaja gazeta*, Nr. 45(608), 10.08.1936, 6; „Praktika i perspektivy Detizdata. Beseda s direktorom Detizdata pri CK VLKSM tov. G. E. Cypinym", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 49(612), 01.09.1936, 6.

[33] Kataev, „More", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 3(566), 15.01.1936, 5; Kataev, „Rybackaja gordost'. Rasskaz Valentina Kataeva", in: *Smena* 13,5 (1936), 5–7.

[34] Kataev, *Beleet parus odinokij*, Izdanie vtoroe, Risunki Konstantina Rotova, Moskva 1937.

[35] „‚Beleet parus odinokij' na ėkrane", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 54(617), 26.09.1936, 6; O. Kurganov, „‚Beleet parus odinokij'. Novaja kartina studii ‚Sojuzdetfil'm'", in: *Pravda*, Nr. 318(7264), 19.11.1937, 6; A. Arnštejn, „Geroj detskogo fil'ma", in: *Iskusstvo kino* 1 (1938), 41–42, 41; B. Kravčenko, „Dlja junych zritelej", in: *Iskusstvo kino* 1 (1940), 53–55.

[36] Kataev, *Beleet parus odinokij. P'esa v 4-ch aktach*, Moskva 1937; Kataev, *Beleet parus odinokij (sokraščennyj variant). P'esa v 4-ch dejstvijach dlja samodejatel'nogo detskogo teatra*, Moskva/Leningrad 1939. In einer Vorankündigung für das 1936 neu eröffnete *Zentrale Kindertheater* (Central'nyj detskij teatr; ehem. *Russisches Akademisches Jugendtheater*, Rossijskij Akademičeskij molodežnyj teatr), wird erwähnt, dass Kataev an der dramatischen Adaptation von *Beleet parus odinokij* im „Auftrag des Theaters" gearbeitet habe, vgl. E. Volkova, „Čto uvidit junyj zritel' nakanune sezona", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 59(662), 20.10.1936, 5.

[37] Jurij M. Aleksandrov, *Beleet parus odinokij. Balet v 3 dejstvijach, 8 kartinach*, Libretto V. Čajkovskogo po motivam odnoimennogo romana V. Kataeva, Moskva 1975.

folge der Erzählung deckt, richtete sich am jeweiligen Kurs der sowjetischen Kulturpolitik aus.[38] 1961 wurden alle vier Teile unter dem Titel *Die Wogen des Schwarzen Meeres* publiziert.[39]

2.2. Beleet parus odinokij *als sozrealistischer Text*

Als historischer Hintergrund der Handlung dienen die Ereignisse der ersten russischen Revolution von 1905 in Odessa. Der verwitwete liberale Lehrer aus Odessa Vasilij Petrovič Bačej verbringt die Ferien im Sommer 1905 mit seinen beiden Söhnen, dem 3½-jährigen Pavlik und dem 8½-jährigen Petja, wie gewöhnlich auf einem privaten Gutshof, einer Datscha, am Ufer des Schwarzen Meeres. Der Ferienaufenthalt wird vorzeitig abgebrochen, als sich die Nachricht von einem flüchtigen Matrosen vom Panzerkreuzer *Potëmkin* verbreitet, der private Gutshöfe in der Umgebung in Brand setze.

Auf der Rückfahrt nach Odessa mit dem Dampfer *Turgenev* wird Petja einige Stunden später Zeuge davon, wie der Matrose Rodion Žukov von einem Polizeispitzel auf dem Schiff entdeckt und festgenommen wird. Žukov gelingt jedoch die Flucht, indem er kurz vor dem Einlaufen in Odessa von Bord springt. Der Matrose wird von Petjas Freund, dem 9-jährigen Fischerjungen Gavrik, und seinem Großvater, die sich in größter Notdurft durchs Fischen am Leben halten, im offenen Meer gerettet. Sie verstecken den vor Erschöpfung krankten Matrosen in ihrer Hütte am Ufer. Bei einer Razzia der Polizei kann sich Žukov in die Katakomben von Odessa retten, der Großvater wird bei einem Verhör brutal zusammengeschlagen und ins Gefängnis gebracht.

Gavrik verdient sich seinen Lebensunterhalt auch durch ein „Öhrchenspiel", in dem verschiedenartige Uniformknöpfe („uški"; dt. „Öhrchen") als Marken fungieren. Petja verfällt dem Glücksspiel und verschuldet sich immer mehr bei Gavrik. Als sich Petja nicht mehr freikaufen kann, muss er Gavrik dabei helfen, die „uški" aus einem Stadtviertel ins andere zu transportieren. Bald erkennt Petja, dass es sich bei den „uški" in Wirklichkeit um Sprengstoff und Munition handelt, womit die beiden Jungen nun die Aufständischen in Odessa beliefern.

An Weihnachten 1905 findet Petjas Vater die „uški" und wirft sie in den Ofen, um sie zu vernichten, woraufhin die Patronen explodieren. Petja fällt dabei in Ohnmacht, erkrankt und verbringt die nächsten zwei Monate im Bett.

Kurz bevor die Familie Bačej im Juni wieder in die Ferien ans Meer fährt, hilft Petja Gavrik und Terentij dabei, die Flucht des Matrosen Žukov zu organisieren, der nach der Maifeier verhaftet wurde. Gavrik überlässt Žukov das Boot des Großvaters, mit dem der Matrose nach Rumänien fliehen kann – die Kinder schauen, wie das weiße Segel im Meer verschwindet.

---

[38] Vgl. Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 199; Sergej Borovikov, „V russkom žanre – 41", in: *Volga* 3–4 (2011), 3–7, 4.

[39] Kataev, *Volny Černogo Morja,* v 2 t., Moskva 1961.

Bereits mit dieser knappen Inhaltsangabe lässt sich illustrieren, wie Kataev *Beleet parus odinokij* nach den Mustern des Sozialistischen Realismus[40] ausrichtet. Er konzipiert seinen Text an der Kreuzung zweier Gattungen: des Bildungsromans und des Abenteuerromans.[41] Damit findet er einen Modus, die für den kindlichen Leser attraktive abenteuerliche Geschichte zu behandeln: Diese kann im Rahmen der für die Ästhetik des Sozialistischen Realismus grundlegenden teleologischen Entwicklung von der *stichijnost'* zur *soznatel'nost'* als *historische* Entwicklung dargestellt werden, die den Sieg der revolutionären Ideen schildert.[42] Die Ereignisse der russischen Revolution von 1905 dienen dabei als transparente Allusion an die Revolution von 1917.

Der zentrale Konflikt beruht auf der Konfrontation zweier Welten, der des wohlhabenden liberalen Bürgertums, die durch die Familie des Lehrers Bačej repräsentiert wird, und der Arbeiterwelt, in der Gavrik, Terentij und der Großvater leben. Zugleich erhält dieser Konflikt durch die Gegenüberstellung von Erwachsenen und Kindern eine weitere, anthropologische Dimension. Der Prozess des Erwachsenwerdens, den Kataev vor allem anhand der autobiographisch geprägten Figur des jungen Petja thematisiert, dient als Hintergrund für dessen Initiation im Sinne der revolutionären Ideen. Die Kinder (Gavrik und Petja) werden von den Erwachsenen (Terentij und Žukov) in den revolutionären Kampf involviert. Darin lässt sich eine Parallele zum Roman Maksim Gor'kijs *Mat'* (Die Mutter; 1906–1907) erkennen, der als Prototyp des sozrealistischen Romans gelten kann.[43]

Eine besondere Rolle spielt die Familienmetaphorik, die in sozrealistischen Werken nun für die große ‚Familie' der Revolutionäre bzw. der ‚neuen' sowjetischen Menschen einsteht.[44] Der Zusammenhalt der revolutionären ‚Familie' wird durch Leitmotive betont, die sich aus der christlichen Tradition speisen, z. B. durch den Opfertod, hier des Großvaters, mit dem der weitere Kampf der Jüngeren legitimiert wird, oder die lange Krankheit Petjas, die sich als Tod und Wiedererstehung interpretieren lässt und somit den Charakter einer Initiation auf dem Weg hin zum revolutionären ‚Bewusstsein' hat.[45]

Schließlich ist auf einen breiten Fundus der revolutionären Symbolik zu verweisen, mithilfe derer Kataev seinen Text in die Tradition des Sozialistischen Realismus einschreibt. Diese beinhaltet bereits etablierte Metaphern wie z. B.

---

[40] Ausführlich dazu: Katerina Clark, *The Soviet Novel. History as Ritual*, 2nd ed., Chicago 1985; Leonid Geller, „Prekrasnoe vozvyšennoe. O sisteme ėstetičeskich kategorij ždanovskogo socrealizma", in: Geller (Hg.), *Slovo mera mira. Sbornik statej o russkoj literature XX veka*, Moskva 1994, 114–144; Chans Gjunter/Evgenij A. Dobrenko (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000.

[41] Vgl. Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 132–134.

[42] Vgl. Clark, *The Soviet Novel*, 104.

[43] Vgl. Clark, *The Soviet Novel*, 52–67; 105; Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 133.

[44] Vgl. Clark, *The Soviet Novel*, 114.

[45] Vgl. Clark, *The Soviet Novel*, 49, 178–179.

die ‚Flamme der Revolution', vor allem aber nutzt Kataev das Symbol des Segels aus Lermontovs Gedicht, das einen wichtigen Prätext für *Beleet parus odinokij* darstellt (ausführlich dazu in Kap. 3.1.). Im Rahmen der sozrealistischen Ästhetik steht das Segel „für den Drang der Fischer und Arbeiter nach Freiheit und Selbstbestimmung sowie das nicht erlöschende Feuer der Revolution" und kann als „Sinnbild der Hoffnung" interpretiert werden.[46]

2.3. Beleet parus odinokij *als Erinnerungstext. Zeitgenössische Rezeption*

Neben der Orientierung an den Vorgaben des Sozialistischen Realismus ist aber noch ein weiterer Aspekt hervorzuheben, der den Erfolg von *Beleet parus odinokij* im Raum der offiziellen sowjetischen Kultur wohl bedingt hat, nämlich die Hinwendung Kataevs zum autobiographischen Schreiben. Bereits die zeitgenössischen Kritiker lasen seine Erzählung als *Erinnerungstext*, in dem es Kataev meistervoll gelang, das Bild des alten Odessa auf der Basis seiner Kindheitserinnerungen künstlerisch ins Leben zu rufen.

Das Erscheinen von *Beleet parus odinokij* löste in der sowjetischen Presse eine rege Diskussion aus, in der positive Bewertungen überwogen.[47] Auf den Seiten des zentralen politischen Presseorgans, der Zeitschrift *Pravda*, wurde Kataevs Buch zu den besten und erfolgreichsten Neuerscheinungen des Jahres gezählt und als wesentlicher Beitrag zur Professionalisierung der sowjetischen Kinderliteratur im Schriftstellerverband im Unterschied zu den proletarischen Dichterinnen und Dichtern betrachtet.[48] In einer Besprechung von *Beleet parus odinokij* durch die Mitglieder des Schriftstellerverbandes wurde Kataev als „wahrer Meister" der Kinderliteratur gepriesen, der die kindliche Psyche authentisch festgehalten und damit eine „Lektion für alle sowjetischen Schriftsteller" erteilt habe.[49] Charakteristischerweise wurde Kataevs Erfolg weniger auf sein „literarisches Verfahren" zurückgeführt, sondern ganz in Einklang mit der Ideologie vor allem als Ergebnis seiner ‚richtigen', d. h. „revolutionären und realistischen Darstellung der Wirklichkeit" ideologisch begründet.[50] Der ehema-

[46] Bettina Kümmerling-Meibauer, „Kataev, Valentin Petrovič", in: Kümmerling-Meibauer, *Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur. Ein internationales Lexikon*, Bd. 1: *A–K*, Stuttgart 1999, 524–526, 525.

[47] Vgl. „Beleet parus odinokij", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38(601), 05.07.1936, 4; Nikolaj G. Plisko, „Beleet parus odinokij", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 64(627), 15.11.1936, 2; „Golos čitatelja. O romane V. Kataeva", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 64(627), 15.11.1936, 2. Zu literaturkritischen Debatten über *Beleet parus odinokij* vgl. auch Fiedorow, *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism*, 187–194.

[48] Ben'jamin A. Ivanter, „Vnimanie detskoj knige", in: *Pravda*, Nr. 357(6963), 28.12.1936, 3; Ivanter, „Detskaja kniga", in: *Pravda*, Nr. 112(7078), 23.04.1937, 3.

[49] Del'man [verm. Pseud. v. Jakov Naumovič Ėjdel'man (1896–1978)], „Beleet parus odinokij … Obsuždenie romana V. Kataeva v DSP", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 33(596), 10.06.1936, 6.

[50] Vgl. „[…] это не результат литературного приема, а результат революционного, реалистического отражения действительности." (Plisko, „Beleet parus odinokij", 2).

lige *poputčik* Kataev habe den Sozialismus nun als jene „natürliche Wirklichkeit" erkannt und angenommen, die es ihm erst erlaubt habe, eine korrekte Schilderung der kollektiven Geschichte zu liefern:

Мир социализма был той естественной реальностью, от которой отталкивался художник в своем путешествии во времени. С высоты настоящего понимал он прошлое и приблизил его к нам. […] Валентин Катаев нашел необходимую точку опоры в чувстве естественности социализма, и с этим чувством он как бы стал человеком другой биографии.[51]

Die Welt des Sozialismus war jene natürliche Wirklichkeit, von der der Künstler bei seiner Zeitreise ausging. Von der Höhe der Gegenwart verstand er die Vergangenheit und brachte sie uns näher. […] Valentin Kataev fand den notwendigen Punkt des Anstoßes im Gefühl der Natürlichkeit des Sozialismus, und durch dieses Gefühl wurde er zum Menschen mit einer anderen Biographie.

Der Kritiker der *Pravda* Aron Šeftelevič Gurštejn (1895–1941) formulierte einen ähnlichen Gedanken: „Die Revolution half Kataev, viele alte Dinge im neuen Licht zu erblicken."[52]

Viel wichtiger als diese ideologisch korrekte Begründung scheint jedoch die in den Rezensionen festgehaltene Wirkung zu sein, die Kataevs Text auf die zeitgenössische Leserschaft hatte. Die Lektüre von *Beleet parus odinokij* bewirkte eine intensivere Wahrnehmung der poetischen Welt und somit eine intensivere Wahrnehmung der Wirklichkeit – etwas, was man als ein Kennzeichen von Muße kennt. Die Kritiker erkannten, dass dies vor allem an den kindlichen Perspektiven von Kataevs Helden lag. So hält ein Kritiker fest:

Поэтичность романа В. Катаева определяется радостью узнавания мира, вещей, детского – очень острого и жадного – восприятия мира, людей, событий, пейзажей, моря, – радостью, в которую мы вовлечены с первых страниц. Все, изображенное в романе, дано в особо остром, жадном, свежем восприятии.[53]

Die Poetizität des Romans von V. Kataev wird durch die Freude der Erkenntnis der Welt, der Dinge, durch die kindliche – sehr scharfe und gierige – Wahrnehmung der Welt, der Menschen, der Ereignisse, der Naturbilder, des Meeres. Dies ist eine Freude, in die wir von den ersten Seiten an involviert sind. Alles im Roman wird in einer besonders scharfen, gierigen, frischen Wahrnehmung gezeigt.

Eine besondere Funktion der kindlichen Perspektive sahen die Rezensenten darin, dass die Lesenden durch die Partizipation an Kataevs Kindheitsbildern dazu angeregt werden, die Welt aufs Neue zu ‚entdecken' und dadurch zu einer besonderen Wahrnehmung der Wirklichkeit zu gelangen: „Indem der Autor die Besonderheiten der kindlichen Weltwahrnehmung gekonnt aufzeigt, involviert

[51] V. Percov, „Literaturnyj god", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 66(629), 26.11.1936, 4–5, 4. Vgl. auch Plisko, „Beleet parus odinokij", 2.

[52] „Революция помогла Катаеву увидеть многие старые вещи в новом свете." (Aron Š. Gurštejn, „Iskrennjaja povest'", in: *Pravda*, Nr. 213[6819], 04.08.1936, 4).

[53] V. Ermilov, „Optimističeskij roman", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38(601), 05.07.1936, 4.

er den Leser sozusagen erneut in diesen wunderbaren Prozess der Welterkenntnis."[54] *Beleet parus odinokij* sei ein Beleg dafür, „[…] dass Wunder geschehen, dass man sein eigenes Leben zum zweiten Mal aus einer neuen Perspektive, wenn auch nur in einem künstlerischen Bild, durchleben kann."[55] Indem Kataevs Text den Leser „mit einer poetischen Wahrnehmung/Empfindung der Wirklichkeit ansteckt"[56], eröffnet er einen imaginären Freiraum für den Leser und regt diesen zur Reflexion an. Besonders hervorzuheben sei dabei die verfremdende Wirkung der kindlichen Perspektive, die den Effekt der „Frische", der „Schärfe"[57] und eines unmittelbaren Zugangs zum Leben evoziere.

Aus den Rezensionen geht hervor, dass es Kataev gelang, ein Bild der kollektiven Vergangenheit zu liefern, das von den Zeitgenossen als hochaktuell empfunden wurde: „So zeigen sich in Valentin Kataevs Erzählung, die der Vergangenheit gewidmet ist, Charakterzüge, die *das Bild des besten Menschen unserer Zeit prägen* […]."[58] Die „außerordentlich scharfe Wahrnehmung der Vergangenheit"[59] in *Beleet parus odinokij* führt laut A. Gurštejn allerdings nicht zu einer sentimentalen ‚Flucht in die Kindheit', sondern in die Gegenwart und in die Zukunft.[60]

Die Struktur und die zeitgenössische Rezeption von *Beleet parus odinokij* lassen darauf schließen, dass Muße-Motiven eine wichtige Rolle bei der Ausrichtung des Textes nach den Prinzipien des Sozialistischen Realismus zukam. Es ist vor allem die von Kataev künstlerisch rekonstruierte Welt seiner Kindheit und des alten Odessa, die ihn in die Lage verssetzte, mit seiner Leserschaft zu kommunizieren und das Publikum dazu zu bringen, sich mit dem Text zu identifizieren. Auch wenn die angeführten Rezensionen einen stark ideologisierten Charakter haben, halten sie eine sinnlich-emotionale Veränderung der Lesenden fest, die sich in die Nähe einer Muße-Erfahrung rücken lässt, gerade weil sie den Charakter einer Entrückung hat. Kataev appelliert an die eigenen Kindheitserlebnisse seiner Leser, wodurch diese zu einer gedanklichen Reflexion angeregt werden. Dieser Befund legt es nahe, die Konstruktion der literarischen Welt in

---

[54] „Прекрасно раскрывая особенности детского восприятия, автор и читателя как бы заново вовлекает в этот чудесный процесс познавания мира." (Del'man, „Beleet parus odinokij …", 6).

[55] „[…] что чудеса бывают, что можно второй раз прожить свою собственную жизнь с новой точки зрения, пусть хотя бы в художественном образе." (Percov, „Literaturnyj god", 4).

[56] „заражает поэтическим ощущением действительности" (Del'man, „Beleet parus odinokij …", 6.

[57] Vgl. Ermilov, „Optimističeskij roman", 4.

[58] „Так в повести Валентина Катаева, посвященной прошлому, воплощаются черты, *мотивирующие образ лучшего человека нашего времени* […]." (Percov, „Literaturnyj god", 4). Hervorhebung K. R.

[59] „необыкновенно острое восприятие прошлого" (V. Stenič, „Živaja žizn'", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38[601], 05.07.1936, 4).

[60] Vgl. Gurštejn, „Iskrennjaja povest'", 4.

Kataevs *Beleet parus odinokij* im Hinblick auf Muße-Motive näher zu untersuchen, wobei zunächst Lermontovs Gedicht *Parus* als wichtiger Prätext für Kataevs Erzählung in den Blick genommen wird.

3. Konstruktion der geborgenen Welt

3.1. M. Ju. Lermontovs Gedicht Parus *(1832) als Prototyp*

Eine tragende Rolle bei der Konstruktion der geborgenen Welt des erwachsenen Erzählers in Kataevs Text spielt seine Auseinandersetzung mit dem Gedicht des russischen romantischen Dichters Michail Jur'evič Lermontov (1814–1841) *Parus* (Das Segel; 1832), dessen ersten Vers Kataev als Titel nutzt und das für den gesamten Text prägend ist.

Парус

Белеет парус одинокой
В тумане моря голубом! …
Что ищет он в стране далекой?
Что кинул он в краю родном? …

Играют волны – ветер свищет,
И мачта гнется и скрыпит …
Увы! он счастия не ищет
И не от счастия бежит!

Под ним струя светлей лазури,
Над ним луч солнца золотой …
А он, мятежный, просит бури,
Как будто в бурях есть покой![61]

Das Segel

Es schimmert weiß ein einsames Segel
Im blauen Dunst/Nebel des Meeres! …
Was sucht es im fernen Land?
Was hat es im Heimatland zurückgelassen? …

Die Wellen spielen – der Wind pfeift,
Und der Mast biegt sich und knarrt …
Oh weh, es sucht kein Glück
Und läuft nicht vor dem Glück davon!

Unter ihm [ist] ein Strom heller als der Azur,
Über ihm [ist] ein goldener Strahl der Sonne …
Doch es, das Rebellische, verlangt nach einem Sturm,
Als ob in Stürmen Ruhe wäre!

[61] Michail Ju. Lermontov, „Parus (‚Beleet parus odinokij …')", in: Lermontov, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, hg. v. Viktor A. Manujlov, t. 1: *Stichotvorenija, 1828–1841*, Leningrad 1979, 347, http://feb-web.ru/feb/lermont/texts/lerm04/vol01/l41-347-.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Ein Bezug zu Muße lässt sich zunächst über das Moment einer Freiheitserfahrung herstellen. Lermontovs Text steht für eine romantische und zutiefst subjektive Weltwahrnehmung, die der Forderung des Sozialistischen Realismus nach einer objektiven Abbildung der Wirklichkeit „in ihrer revolutionären Entwicklung“[62] offen widerspricht. Diese Eigenschaft manifestiert sich in der Instanz des sogenannten „impliziten Beobachters“ („врожденный наблюдатель“), die bei den Wahrnehmungsverben wie *razdavat'sja* (ertönen), *vidnet'sja* (sichtbar sein), *pokazyvat'sja* (erscheinen, sich zeigen) oder *belet'* (weiß schimmern) zu beobachten ist. Diese Verben setzen eine sinnliche Wahrnehmung und somit einen Beobachter voraus. Dieser manifestiert sich zwar nicht auf der syntaktischen Ebene, er ist jedoch als der eigentliche Erfahrungsträger (engl. *experient*) im Bild implizit vorhanden. Die Aussage ‚Beleet parus‘ ist also sinngemäß als ‚*Jemand* sieht ein weißes Segel‘ zu paraphrasieren.[63]

Dieses ‚Verstecken‘ bzw. diese Verschleierung der Beobachtungsinstanz betont umso mehr das Moment der subjektiven Wirklichkeitswahrnehmung und bedingt eine besondere Dynamik der Darstellung, die sich trotz scheinbarer Objektivität als eine zutiefst subjektive erweist bzw. im Spannungsfeld zwischen Objektivität und Subjektivität steht. So lässt sich nicht genau sagen, ob das „Segel“ vom Erzähler real wahrgenommen oder nur imaginiert wird. Durch die Betrachtung eines real existierenden oder auch nur vorgestellten Objekts wird ein imaginärer Freiraum eröffnet, in dem unterschiedliche und sogar gegensätzliche Interpretationen des Segels koexistieren können. Die Fragen, die der Beobachter an das Segel richtet („Что ищет он в стране далекой? / Что кинул он в краю родном? ...“), sind rhetorisch und erfordern keine endgültige Beantwortung. Die Aufhebung des Ziels einer endgültigen Erkenntnis legt den Akzent auf das ‚Unterwegssein‘ – auf den Prozess der Reflexion selbst, der dadurch einen selbstzweckhaften, kontemplativen Charakter erhält.

Auch wenn sich die Lage des Seglers selbst wohl kaum mit Muße assoziieren lässt, kommen der Betrachtung der Beobachterinstanz, die das poetische Bild aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet, durchaus mußeaffine Züge zu. Die Erfahrung der Freiheit drückt sich insbesondere in der Deutungshoheit des Beobachters über das von ihm konstruierte poetische Bild aus. Er ist sozusagen im poetischen Bild ‚aufgelöst‘, in dieses nahtlos eingeschrieben und steht damit in untrennbarer Einheit. Dies zeigt seine Beherrschung von Raum und Zeit, die mithilfe einer besonderen ‚Optik‘ inszeniert wird. Der Beobachter kann sich

[62] „в ее революционном развитии“ („Reč' sekretarja CK VKP[b] A. A. Ždanova“, 4).

[63] Vgl. Elena V. Padučeva, *Dinamičeskie modeli v semantike leksiki*, Moskva 2004, 212–213; Padučeva, „Nabljudatel': tipologija i vozmožnye traktovki“, in: Natalija I. Laufer/Aleksandr S. Narin'jani/Vladimir P. Selegej (Hg.), *Komp'juternaja lingvistika i intellektual'nye technologii. Trudy meždunarodnoj konferencii „Dialog 2006“ (Bekasovo, 31 maja – 4 ijunja 2006)*, Moskva 2006, 403–413, 405, http://lexicograph.ruslang.ru/TextPdf2/dialog_2006_Paducheva.pdf, abgerufen am 15.02.2021; Ekaterina V. Rachilina, *Kognitivnyj analiz predmetnych imen: semantika i sočetaemost'*, Moskva 2008, 181.

nicht nur auf der chronologischen, horizontal gedachten Achse bewegen, sondern er ist auch in der Lage, zwischen Nah- und Fernperspektive unmittelbar zu wechseln. Der Beobachter kann sich mit dem Segler identifizieren – diese metonymische bzw. synekdochische Übertragung wird im Russischen insbesondere durch das maskuline Genus vom „Segel" („парус") nahegelegt[64] – er kann sich von diesem aber auch distanzieren und eine *eagle-eye*-Perspektive wählen. Die Nahperspektive wird z. B. mit akustischen und onomatopoetischen Signalen markiert („[…] ветер свищет, / И мачта гнется и скрыпит …"). Die Fernperspektive steht dagegen für Reflexion und gedankliche Distanz und wird z. B. durch die rhetorischen Fragen konstruiert, die der Beobachter an das Segel richtet. Das Spannungsverhältnis dieser beiden Perspektiven wird durch ein symmetrisches Konstruktionsprinzip in allen Strophen verdeutlicht: Während die beiden ersten Verse für konkrete sinnliche Wahrnehmung stehen, lassen sich die letzten beiden jeweils als reflexiv-symbolische Übertragungen betrachten.

Die Freiheitserfahrung des Beobachters manifestiert sich schließlich in der Unendlichkeit/Unerschöpflichkeit der möglichen Interpretationen des zentralen Symbols des Gedichts, des Segels. Dies wird insbesondere durch paradoxale Figuren wie ‚kein Glück suchen und nicht vor Glück fliehen', ‚im Sturm nach Ruhe suchen' sowie durch die zeitliche Opposition ‚Vergangenheit vs. Zukunft' oder die räumlichen Oppositionen ‚Heimatland vs. fernes Land' und ‚Azur des Wassers vs. goldener Strahl der Sonne' inszeniert. Die Logik des poetischen Bildes beruht darauf, dass die Verabsolutierung des einen Pols verhindert wird und der Akzent stattdessen auf eine unendliche Anzahl von möglichen Interpretationen/Konstellationen im Spannungsverhältnis zweier Gegensätze gelegt wird.

Parus kann in vielerlei Hinsicht als prototypisch für Kataevs Text betrachtet werden. Der intertextuelle Bezug zu Lermontovs romantischem Gedicht in *Beleet parus odinokij* lässt sich als dessen ‚Lektüre' unter den Bedingungen des Jahres 1936 und somit als Rückgriff auf die vorrevolutionäre russische Kultur auffassen. Dadurch wird ein Freiheitsraum konstruiert, der eine kontemplative bzw. selbstzweckhafte Auseinandersetzung mit einem künstlerischen Text ermöglicht. Die für Muße grundlegende Erfahrung von Freiheit manifestiert sich dabei in der prinzipiellen Offenheit der Interpretationen des „Segels", die nicht auf eine (ideologisch konforme) Lesart begrenzt sind. Diese Vielfalt der Bedeutungen wird von einer besonderen Raum- und Zeitkonstellation getragen, in der Lermontovs Beobachterfigur im Spannungsfeld zwischen vielen Bedeutungen steht, ohne eine davon absolut zu setzen. Dieses ständige Oszillieren lässt sich, wie es im Folgenden gezeigt wird, auch als zentrales Strukturmerkmal der kindlichen geborgenen Welt in Kataevs *Beleet parus odinokij* begreifen.

[64] Für diesen und andere wertvolle Hinweise danke ich Frau Dr. Regine Nohejl.

3.2. Raumzeitliche Struktur von Beleet parus odinokij

Die anhand von Lermontovs Gedicht aufgezeigten Mechanismen der literarischen Konstruktion einer Freiheitserfahrung und einer intensiveren Wahrnehmung von Raum und Zeit lassen sich nun auch in Kataevs Text auf mehreren Ebenen identifizieren.

Die Darstellung der geborgenen Welt stützt sich auf eine Raum- und Zeitsymbolik, die im Text konsequent ausgearbeitet wird. Die Raumstruktur in *Beleet parus odinokij* lässt sich grob im Spannungsfeld zwischen zwei Polen – Wasser und Land – beschreiben. Während das Wasser, das vor allem anhand des Meeres thematisiert wird, für Reichtum und Überschuss des Lebens steht, steht das Land für eine ‚Ökonomie' knapper Ressourcen und in seiner kargsten Form als Steppe für den Tod. Bezeichnenderweise dynamisiert sich die Handlung gerade an hybriden Orten, die durch eine Verschränkung von ‚Wasser' und ‚Land' entstehen, wie etwa bei der Tränke auf dem Weg durch die Steppe nach Akkerman, bei der Überquerung des Meeres mit dem Dampfer *Turgenev* oder in den von den Aufständischen besetzten Stadtvierteln der Hafenstadt Odessa, deren Innenhöfe den „Brunnen" gleichen[65]. Extremzustände wie die „Steppe" oder der „Sumpf", der bei der Tränke durch einen Überschuss von Wasser entsteht, werden als Extremzustände negativ belegt. Dementsprechend wird eine Mittelposition bevorzugt, die sich im Spannungsfeld von zwei Polen konstituiert.

Ambivalent ist auch der zyklische Charakter der Handlung, die von den sommerlichen Ferienaufenthalten der Bačejs auf einer Datscha außerhalb von Odessa eingerahmt wird. Einerseits bedient diese Zyklizität durchaus die Forderungen des Sozialistischen Realismus, denn sie ermöglicht, die Entwicklung des kindlichen Helden von der „Spontaneität" zum „Bewusstsein" innerhalb eines Jahres zu veranschaulichen.[66] Andererseits erteilt die zyklische Handlungsstruktur eine Absage an eine abgeschlossene geradlinige Entwicklung. Gerade mit der Figur des Kreises wird dabei – ähnlich wie in Lermontovs Gedicht – der Gang der Erkenntnis selbst, nicht das finale Ergebnis, in den Mittelpunkt gerückt. Es handelt sich eher um eine spiralförmige Bewegung, die Erkenntnisse auf unterschiedlichen Ebenen andeutet und die somit über eine Identifikation mit der Ideologie hinausgehen kann.

3.3. Eigenschaften der kindlichen Welt

Die Muße-Erfahrung des auktorialen Erzählers – so die bereits angesprochene Ausgangsthese für die folgenden Überlegungen – ist in *Beleet parus odinokij* eng mit der Rekonstruktion seiner Kindheitserinnerungen und der kindlichen Welt-

[65] Vgl. Valentin P. Kataev, „Beleet parus odinokij", in: Kataev, *Sobranie sočinenij v 5 t.*, t. 2, Moskva 1956, 7–283, 222. Im Folgenden wird der Primärtext aus dieser Ausgabe zitiert, K.R.

[66] Vgl. Clark, *The Soviet Novel*, 15.

wahrnehmung verbunden. Auf der Sujetebene hängt dies vor allem mit der personalen Perspektive des kindlichen Helden Petja zusammen, dem Kataev seine biographischen Züge[67] verleiht.

Die kindliche Wahrnehmung wird im Wesentlichen durch das ungebrochene Verhältnis des Helden zu seiner Umwelt inszeniert. Petja verfügt über ein schlüssiges Weltbild ohne Widersprüche und scheint – ähnlich dem Beobachter in Lermontovs Gedicht – einen unmittelbaren Zugang zum vollen Spektrum ihrer Bedeutungen zu haben. Eine weitere Besonderheit besteht darin, dass es sich dabei um ein stark literarisiertes Weltbild handelt. Petja betrachtet die Umwelt durch das Prisma der vorrevolutionären Kultur, die ihm durch den Vater überliefert wurde. Dieser Fundus an kulturellen Bedeutungen wird – mit entsprechender Vereinfachung – anhand der Weltliteratur für Kinder, z. B. der Abenteuerromane von Mayne Reid (1818–1883) oder Jules Verne (1828–1905), aber auch anhand der Texte der russischen ‚Klassiker' wie M.Ju. Lermontov thematisiert.[68]

Als zentrales Bild für die Fülle der kindlichen Erlebnisse und die besondere kindliche Weltwahrnehmung dient das Meer. Es steht für den unendlichen Reichtum und die Fülle *kultureller* Bedeutungen, an die Petja von seinem Vater herangeführt wird. Zu einer Schlüsseleigenschaft des Meeres avanciert sein „Geheimnis", das vor allem für die Unergründbarkeit möglicher kultureller Bedeutungen steht:

Сколько бы ни смотреть на море – оно никогда не надоест. Оно всегда разное, новое, невиданное.

Оно меняется на глазах каждый час.

[…]

Но главное очарование моря заключалось в какой-то *тайне*, которую оно всегда хранило в своих пространствах.[69]

So viel man auch das Meer anblicken mag – nie wird es einem über. Es ist immer anders, neu, unbekannt.

Es ändert sich jede Stunde.

[…]

Doch der größte Zauber des Meeres liegt in dem *Geheimnis*, das es von jeher in seiner Größe, seiner Weite birgt.[70]

Die Welt des kindlichen Helden ist durch Phantasie und Spiel geprägt. Sie stellt einerseits eine Nische unbeschwerter Existenz und Sorglosigkeit dar, die nicht zuletzt durch den wohlhabenden bürgerlichen Stand des Lehrers Bačej ermöglicht wird, der sich jeden Sommer einen Ferienaufenthalt auf einer Datscha

---

[67] Vgl. Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 132–133.

[68] Vgl. Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 132–133.

[69] Kataev, „Beleet parus odinokij", 14–15. Hervorhebung K. R.

[70] Valentin P. Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. L. Klementinowskaja, Berlin 1946, 6.

leisten kann. Andererseits ist das Leben des kindlichen Protagonisten durch die ständige ‚Arbeit' der Einbildungskraft gekennzeichnet, die für das Kind auch größte Anstrengung bedeutet. Dies lässt sich mit der Schilderung des Abends vor der Abreise der Bačejs nach Odessa illustrieren, als Erwaschene und Kinder eine Feier auf der Datscha ausrichten.

Die Geborgenheit der kindlichen Welt wird durch eine einheitliche Lichtmetaphorik inszeniert. Während Kataev seinen Text an der Oberfläche in Einklang mit den Prinzipien des Sozialistischen Realismus als eine teleologische Entwicklung aus der ‚Finsternis' zum ‚Licht' bzw. zur ideologischen Klarheit gestaltet, lässt sich auf einer tiefer liegenden symbolischen Ebene eine konträr verlaufende Argumentationslinie feststellen, die eine Absage an klares Sehen erteilt bzw. dieses als ein ‚vermeintliches' darstellt. Direktes/helles Licht wird nämlich meist negativ konnotiert wie etwa das schneidende, von der Meeresoberfläche reflektierte Sonnenlicht[71] oder das grelle Kerzenlicht am Tisch der Erwachsenen, das den Faltern den Tod bringt:

В беседке, при свечах под стеклянными колпаками, ужинали взрослые. Мотыльки летели со всех сторон на свет и падали, обожженные, на скатерть.[72]

Im Gartenhäuschen, bei Kerzen, die hinter Glasschirmchen brannten, soupierten die Erwachsenen. Falter flogen von allen Seiten ins Licht und fielen versengt aufs Tischtuch.[73]

Zu den zentralen Attributen der geborgenen kindlichen Welt avancieren dagegen das indirekte Licht und insbesondere der „Schatten", der durch kontingente Lichtbrechungen entsteht und unvorhersehbare Farbnuancen hervorbringt. Dies kommt beim Spiel der Kinder Petja und Zoja auf dem Maskeradenfest im Garten der Datscha zum Ausdruck:

Но еще где-то в мире была луна. И это выяснилось лишь тогда, когда Петя и Зоя очутились в самой глубине сада. Сквозь дыры в листве проникал такой яркий и такой волшебный лунный свет, что даже белки девочкиных глаз отливали каленой синевой, и такой же синевой блеснула в кадке под старой абрикосой темная вода, в которой плавала чья-то игрушечная лодочка.[74]

Und irgendwo am Himmel schien auch noch der Mond. Das wurde aber erst spürbar, als Petja und Zoja sich auf einmal dort befanden, wo der Garten am allerdichtesten war. Durch die Löcher im Laub drang ein so helles, zauberhaftes Mondlicht, dass selbst das Weiße in den Augen des Mädchens bläulich schimmerte – in einem ähnlichen Blau wie im Fass unter dem alten Aprikosenbaum das dunkle Wasser, auf dem ein Spielzeugschiffchen schwamm.[75]

---

[71] Vgl. Kataev, „Beleet parus odinokij", 14.
[72] Kataev, „Beleet parus odinokij", 10.
[73] Valentin P. Katajew, *Ein weißes Segel einsam gleitet*, hg. v. Johannes Troyer, übers. v. Otto V. Wyss, Zürich 1947, 9.
[74] Kataev, „Beleet parus odinokij", 10–11.
[75] Katajew, *Ein weißes Segel einsam gleitet*, 9–10.

Aufschlussreich ist das Bild des kleinen Boots, das als eine Allusion an Lermontovs *Parus* gelesen werden kann. Damit wird eine mußeaffine Erfahrung des Erzählers angedeutet, die sich im Spannungsfeld von ‚Licht' und ‚Dunkel' konstituiert und eine Erfahrung der Freiheit durch unendliche Fülle von Farbnuancen evoziert.

Die Imagination des kindlichen Helden ist so stark, dass sie jeden noch so künstlichen Gegenstand ‚beleben' kann, mit anderen Worten: Sogar künstliche Gegenstände reichen aus, um für das Kind eine ‚echte' Märchenwelt entstehen zu lassen. Dies lässt sich mit der Szene der Kindermaskerade auf der Datscha illustrieren:

Все дети надели заранее сшитые маскарадные костюмы. Девочки превратились в русалок и цыганок, а мальчики – в индейцев, разбойников, китайских мандаринов, матросов. У всех были прекрасные, яркие, разноцветные коленкоровые или бумажные костюмы.[76]

Alle Kinder schlüpften in die schon lange vorher angefertigten Kostüme. Die Mädchen verwandelten sich in Nixen und Zigeunerinnen, die Buben in Indianer, Räuber, chinesische Mandarine und Matrosen. Alle hatten wunderschöne grellbunte Kaliko- oder Papierkostüme.[77]

Das Kind beansprucht für sich die ‚wahre' Bedeutung von Dingen, die den Erwachsenen nicht (mehr) zugänglich ist. Dabei wird deutlich, wie stark die geborgene Welt durch literarische Muster geprägt ist. Petja selbst trägt eine „echte Ritterrüstung", die sein Vater für ihn gebastelt hat und die ihn ganz an die „Ritter von Walter Scott" erinnert.[78]

Das Zitat gewährt auch einen Einblick in die Konstruktion der Erzählperspektive. Die personale Perspektive des kindlichen Helden steht in einem Spannungsverhältnis zum Blick eines Erwachsenen bzw. des auktorialen Erzählers und wird durch Kontrastierung mit diesem erst konstruiert/hervorgebracht. Die Naivität und der emphatische Charakter der kindlichen Wahrnehmung werden einerseits durch Qualitätsadjektive vermittelt („прекрасный", „яркий"), die für den Erwachsenen bereits verblasst sind, für Petja jedoch ihre ganze Expressivität noch zu bewahren scheinen. Die Geborgenheit der kindlichen Welt resultiert daraus, dass die Wörter für Petja nur *eine* Bedeutung haben, und zwar die der literarischen Vorbilder der Abenteuerliteratur, die er in seinem Spiel „realisiert". Die Konstruktion einer Sphäre bzw. Spielsituation, in der die Wörter sozusagen für sich selbst stehen und in der phantastische/literarische Motive eine Wirklichkeit konstituieren, die zugleich der Realität entrückt ist, lässt sich als Muße-Erfahrung des erwachsenen Erzählers betrachten.

---

[76] Kataev, „Beleet parus odinokij", 10.

[77] Valentin P. Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel. Roman*, übers. v. Ina Tinzmann, Darmstadt 1974, 7.

[78] „настоящие рыцарские доспехи"; „как у рыцарей Вальтера Скотта" (Kataev, „Beleet parus odinokij", 10).

Andererseits werden im Text Signale gesetzt, die es dem Leser deutlich machen, dass es sich bei der kindlichen Welt um eine Scheinwelt handelt. Die Künstlichkeit der Märchenwelt drückt sich in einer besonderen Beschaffenheit der Metaphern aus, die auf einer Zusammenführung belebter und unbelebter Gegenstände basieren: „Es rauschte das Zigarettenpapier der Röckchen und Mäntelchen, es wiegten sich die künstlichen Rosen an den Drahtgestellen, es flatterten die Seidenbänder der Tamburine."[79] Durch die Kontrastierung der kindlichen Perspektive mit dem Erwachsenenblick wird der Gedanke nahegelegt, dass die Geborgenheit der kindlichen Welt, wie Petja sie beim Aufenthalt auf der Datscha zu Beginn der Erzählung noch erlebt, einen idealtypischen Zustand darstellt, der allerdings angesichts der sich anbahnenden sozialen Spannung im realen Leben nicht ohne Weiters bestehen kann. Petja muss es also lernen, sich in der wirklichen Welt, der Welt der Erwachsenen, zu behaupten.

4. Funktionen der kindlichen Welt

Die geborgene Welt avanciert in Kataevs Text zu einem zentralen Bezugspunkt und wird im weiteren Verlauf der Handlung auf unterschiedlichen Ebenen funktionalisiert. Der Reichtum und die Fülle der kindlichen Weltwahrnehmung dienen insbesondere als Kontrastfolie für die folgende Reduktion dieser Fülle, die sich aus einer ideologischen Vereinnahmung ergibt. Andererseits kann man von einer altersbedingten ‚Reduktion' der Erinnerungen des erwachsenen Erzählers sprechen, der durch seine künstlerische Rekonstruktion der kindlichen Perspektive seine Kindheitserinnerungen wieder ‚belebt'. In den folgenden beiden Unterkapiteln wird untersucht, welche Rolle den Muße-Motiven bei der Inszenierung der Überwindung dieser ‚Ökonomie' bzw. der Rückkehr zur ursprünglichen Fülle zukommt.

4.1. Überwindung einer ideologisch bedingten Reduktion

Der Eintritt Petjas in die Erwachsenenwelt lässt sich grundsätzlich als Reduktion jener unerschöpflichen Fülle an Bedeutungen und Assoziationen betrachten, die in der geborgenen Welt des kindlichen Helden mit dem Motiv des Meeres inszeniert wird. Die Rückkehr der Bačejs von der Datscha nach Odessa stürzt Petja in eine Krise, die ihn der Geborgenheit seiner kindlichen Welt entreißt. Auslöser dazu ist die Impression, die Petja beim Abschied vom Meer anhand von Lermontovs Gedicht *Parus* überkommt:

[79] „Шумела папиросная бумага юбочек и плащей, качались на проволочных стеблях искусственные розы, струились шелковые ленты бубна." (Kataev, „Beleet parus odinokij", 10). Übersetzung nach Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. L. Klementinowskaja, 6.

На всем же остальном своем громадном пространстве море светилось такой нежной, такой грустной голубизной августовского штиля, что невозможно было не вспомнить:

Белеет парус одинокий
В тумане моря голубом …

хотя и паруса нигде не было видно, да и море ничуть не казалось туманным.[80]

Die ganze übrige weite Fläche des Meeres leuchtete in einem so zarten, so traurigen Blau, daß einem unwillkürlich die Worte in den Sinn kamen:

Es blinkt ein einsam Segel
Im nebligen Meeresblau …

obwohl kein Segel zu sehen war und auch das Meer nicht neblig erschien.[81]

Petjas Wahrnehmung der Wirklichkeit, die sich stark nach literarischen Mustern richtet, stimmt also mit der empirisch beobachteten Realität nicht überein. Die Wirkung des kindlichen Blicks in der Erwachsenenwelt lässt sich mit dem folgenden Gespräch zwischen dem Vater und Petjas kleinem Bruder, Pavlik, veranschaulichen, der aufgrund seines jungen Alters der Verständniskrise in noch größerem Maße ausgeliefert ist:

– Папа … – сказал он вдруг, не отводя глаз от окна, – папа, а кто царь?
– То есть как это – кто царь?
– Ну – кто?
– Гм … Человек.
– Да нет же … Я сам знаю, что человек. Какой ты! Не человек, а кто? Понимаешь, кто?
– Не понимаю, что ты хочешь.
– Я тебя спрашиваю: кто?
– Вот, ей-богу … Кто да кто … Ну, если хочешь, помазанник.
– Чем помазанник?
– Что-о?

Отец строго посмотрел на сына.

– Ну – как: если помазанник, то чем? Понимаешь – чем?
– Не ерунди!

И отец сердито отвернулся.[82]

„Papa", sagte er plötzlich, ohne den Blick vom Fenster zu wenden, „Papa, wer ist der Zar?"
„Was heißt das: Wer ist der Zar?"
„Na – wer?"
„Hm … ein Mensch."
„Na ja doch! … Das weiß ich selber, daß er ein Mensch ist. Du bist aber einer! Das mein ich doch gar nicht. Aber wer es ist! Hörst du, wer?"
„Ich versteh nicht, was du willst."
„Ich frag doch: wer?"

[80] Kataev, „Beleet parus odinokij", 14. Hervorhebung K. R.
[81] Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. L. Klementinowskaja, 12.
[82] Kataev, „Beleet parus odinokij", 24.

„Na, mein Gott … wer, wer … Ein Gesalbter, wenn du so willst."
„Mit was ist er denn gesalbt?"
„W-a-a-s?"
Der Vater blickte seinen Sohn streng an.
„Na ja, mit was er gesalbt ist? Hör doch – mit was?"
„Red keinen Blödsinn!"
Erbost wandte sich der Vater ab.[83]

Das Zitat ist zunächst als historische Illustration aufschlussreich. Es zeigt, dass nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene angesichts der revolutionären Ereignisse in eine ‚Verständniskrise' geraten, bei der die Bedeutung scheinbar fester Begriffe ins Wanken gerät. Pavlik bringt seinen Vater in Erklärungsnot, und dieser muss sogar zu der ihm sonst fremden kirchlichen Lexik greifen, um die Frage seines Sohnes zu beantworten.

Vor allem aber wird an dieser Stelle die zentrale Eigenschaft des kindlichen Blicks deutlich. Durch sein buchstäbliches Verständnis der Wörter ‚realisiert' das Kind die Metaphern, was zur Deatomatisierung der Wahrnehmung (russ. *ostranenie*) und zur Aktualisierung der bereits verblassten Bedeutungsnuancen und somit zu einer intensiveren Wahrnehmung der Wirklichkeit führt. Mit Thomas Klinkert, der den Zusammenhang zwischen Muße und Erzählen untersucht hat, kann man formulieren, dass dabei die poetische Funktion der Sprache aktualisiert wird, bei der die sprachliche Botschaft von einer praxisbezogenen Bedeutung befreit wird und um ihrer selbst willen in den Mittelpunkt rückt.[84] Man kann annehmen, dass mithilfe der kindlichen Perspektive ein Verfremdungseffekt und eine Deautomatisierung der Erwachsenenwahrnehmung evoziert wurden, die Kataev mittels seiner Erzählung mit seiner Leserschaft teilte und die jenes Gefühl von „Frische" und „Schärfe" hervorriefen, das viele Rezensenten positiv bewerteten (s. Kap. 2.3.).

Die Erkenntnis der Nichtübereinstimmung der stark durch literarische Muster geprägten ‚Vorstellungen' des kindlichen Helden mit der ‚Wirklichkeit' lässt sich als Initialschritt im Prozess des Erwachsenwerdens betrachten. Petja muss die ‚erwachsene' Bedeutung der Wörter erst erlernen, um in der realen Welt überhaupt bestehen[85] und zur Erfahrung der Geborgenheit zurückfinden zu können. An dieser Stelle bedient Kataev die Ideologie, indem er das Erwachsenwerden des kindlichen Helden mit dessen Entwicklung zum ‚Bewusstsein' im Sinne der revolutionären Ideen parallelisiert. Eine entscheidende Rolle bei diesem Prozess spielt der Fischerjunge Gavrik, der Petja im Sinne der revolutionären Ideen initiiert:

[83] Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. Ina Tinzmann, 23–24.
[84] Vgl. Thomas Klinkert, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún* (Otium 3), Tübingen 2016, 2–3.
[85] Vgl. Marija A. Litovskaja, „Zakavyčennye slova kak forma vyraženija detskogo soznanija v povesti V. Kataeva ‚Beleet parus odinokij'", in: *Detskie čtenija* 1 (2012), 91–99, 92.

Все понятия и вещи в присутствии Гаврика тотчас теряли свою привычную оболочку и обнаруживали множество качеств, до сих пор скрытых от Пети, – Ближние Мельницы из печального селения вдов и сирот превращались в рабочую слободку с лиловыми петушками в палисадниках; городовой становился драконом; в фуражке оказывался стальной обруч.[86]

Alle Begriffe und alle Dinge verloren in Gavriks Gegenwart sofort ihr gewohntes Aussehen und offenbarten eine Menge Eigenschaften, die Petja bis dahin völlig verborgen gewesen waren. Die „Nahen Mühlen" verwandelten sich aus einer traurigen Wohnstätte von Witwen und Waisen in eine Arbeitersiedlung mit lila Schwertlilien in den Vorgärten; der Schutzmann wurde zum „Drachen"/"Lumpenhund"; in der Mütze entdeckte man einen Stahlreifen.[87]

Es ist davon auszugehen, dass die Partizipation am revolutionären Untergrundkampf Petja für die ‚erwachsene' bzw. die übertragene Bedeutung von Wörtern sensibilisiert und damit die Grenzen seiner literarisierten Weltwahrnehmung erweitert. Indem Petja durch den Kontakt mit der Arbeiterwelt an eine klare Bedeutung von Wörtern herangeführt wird, kann er die Verständniskrise vorübergehend überwinden. Die Erkenntnis der ‚richtigen' Bedeutung wird über die Sujetlinie mit dem Glücksspiel inszeniert. Petja erkennt nicht nur, dass es sich bei den Uniformknöpfen in Wirklichkeit um Munition handelt, sondern hilft Gavrik dabei, die Patronen in ein von der Polizei umstelltes Stadtviertel zu bringen, und nimmt sie später verantwortungsbewusst mit nach Hause zur Aufbewahrung.[88] Außerdem bedient der revolutionäre Kampf Petjas Drang nach Abenteuern, indem er das Spielen in der geborgenen Welt imitiert. Dies kann man am Wandel des Motivs des Geheimnisses nachverfolgen: Steht es zu Beginn der Erzählung für die Unergründbarkeit kultureller Bedeutungen der geborgenen Welt (vgl. das Bild des Meeres), so wird es im Lauf der Handlung zunächst auf die Bedeutung unbekannter Wörter übertragen und schließlich auf die Untergrundaktionen der Arbeiter bezogen.

Zugleich wird deutlich, dass die Geborgenheit der kindlichen Welt – in Einklang mit den Prinzipien des Sozialistischen Realismus – durch *eine* ‚richtige', ideologisch konforme Bedeutung und ein kollektives Ziel zur Utopie stilisiert wird. Dieses Beispiel gewährt einen Einblick in die Mechanismen der ideologischen Propaganda. Diese inszeniert nämlich Elemente einer Muße-Erfahrung, um den Menschen angesichts revolutionärer Umstürze Orientierung zu geben und an das Gefühl der Geborgenheit anzuknüpfen.[89] Die Ambivalenz von Kataevs *Beleet parus odinokij* liegt allerdings darin, dass es über die Bedienung

[86] Kataev, „Beleet parus odinokij", 174.
[87] Nach Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. Ina Tinzmann, 191.
[88] Vgl. Litovskaja, „*Feniks poet pered solncem*", 133–134.
[89] Eine ähnliche Funktion von Muße-Motiven, die dazu funktionalisiert werden, ein nicht widersprüchliches, ideologiekonformes Welterklärungsmodell für die Menschen zu etablieren, zeigt sich auch im Text von Lidija Čukovskaja *Sof'ja Petrovna* (1939–1940). Ausführlich dazu siehe den anderen Beitrag von Konstantin Rapp im vorliegenden Band.

der Ideologie hinaus eine weitere Perspektive bietet. Dies bestätigt ein genauerer Blick auf die kindliche Perspektive. Gerade aufgrund ihres bereits angedeuteten Verfremdungspotenzials, das zu einer Deautomatisierung der Wahrnehmung beim Lesen führt und zum Nachdenken über die genaue Bedeutung von Wörtern anregt, wirkt sie einer ideologischen Vereinnahmung entgegen. Über den Bezug auf Lermontovs Text wird dabei ein Anschluss an die vorrevolutionäre Tradition inszeniert, der sich nicht auf einfache ideologische Modelle reduzieren lässt.

Dies zeigt sich insbesondere in der Schlussszene, als Petja Gavrik und Terentij dabei hilft, die Flucht des Matrosen Žukov aus dem Gefängnis zu organisieren. Gavrik stellt Žukov das Boot des Großvaters zur Verfügung, damit der Matrose nach Rumänien fliehen kann, und Petja muss auf einem Baum Wache halten und den anderen Mitstreitern Bescheid geben, sobald sich der Matrose zeigt. Während Petja auf dem Baum wartet, beobachtet er auf einer Villa einen Maler, der gerade das Meer malt, und verpasst es beinahe, rechtzeitig das Signal zu geben.[90] Später, als die Flucht des Matrosen gelingt und er sich auf dem Boot in die Weite des Meeres entfernt, versammeln sich die Kinder um den Maler herum und beobachten, wie er sein Gemälde fertig stellt[91]:

Но вот художник набрал тонкой кистью каплю белил и в самой середине картины на лаковой синеве только что написанного моря поставил маленькую выпуклую запятую.

[…]

Теперь нарисованное море невозможно было отличить от настоящего. Все – как там. Даже парус.

И дети, тихонько толкая друг друга локтями, долго смотрели то на картину, то на настоящее, очень широко открытое море, в туманной голубизне которого таял маленький парус дедушкиной шаланды, легкий и воздушный, как чайка.

… Под ним струя светлей лазури,
Над ним луч солнца золотой.
А он, мятежный, просит бури,
Как будто в бурях есть покой![92]

Aber gerade nahm der Maler mit einem feinen Pinsel ein wenig Weiß und setzte in die Mitte des Bildes, in das glänzende Blau des soeben gemalten Meeres ein kleines krummes Komma.

[…]

Nun konnte man das gemalte Meer nicht mehr vom wirklichen unterscheiden. Alles war jetzt wie dort, sogar das Segel war da.

Und die Kinder stießen sich leise mit den Ellbogen an und blickten lange bald auf das Bild, bald auf das wirkliche, weite, offene Meer, in dessen dunstigem Blau das kleine Segel von Großvaters Kutter verging, leicht und luftig wie eine Möwe.[93]

---

[90] Vgl. Kataev, „Beleet parus odinokij", 280–281; Borden, *The Magic and the Politics of Childhood*, 242.

[91] Vgl. Guski, „Unsichtbare Fluchtpunkte", 126–127.

[92] Vgl. Kataev, „Beleet parus odinokij", 282–283.

[93] Katajew, *Ein weißes Segel einsam gleitet*, 357–358.

… Unter ihm [ist] ein Strom heller als der Azur,
Über ihm [ist] ein goldener Strahl der Sonne …
Doch es, das Rebellische, verlangt nach einem Sturm,
Als ob in Stürmen Ruhe wäre!

Diese Szene dient dazu, die Übereinstimmung der literarischen Vorlage mit der Wirklichkeit im ideologisch korrekten Sinne zu inszenieren. Petja vermag das Segel, das hier als „Sinnbild der Hoffnung“[94] für den revolutionären Kampf vereinnahmt wird, nun tatsächlich zu sehen. Die Figur des Malers kann als zusätzliche Beglaubigungsinstanz im ideologisch konformen Sinne interpretiert werden: Das von den Kindern beobachtete Bild wird im Gemälde festgehalten. Die Figur des Künstlers kann aber auch als eine weitere Abstraktionsebene interpretiert werden – als Instanz, die per se für Imagination und Bedeutungsfülle steht. Da ein Gemälde als künstlerisches Werk stets ein subjektives Moment individueller Interpretation beinhaltet, wird die ‚Klarheit' des ideologischen Bildes relativiert. Damit wird im Anschluss an die vorrevolutionäre Kultur ein potenzieller Freiraum angedeutet, in dem eine von der Ideologie abweichende bzw. über diese hinausgehende Interpretation der Wirklichkeit ermöglicht wird. Sosehr also Kataev mit seiner literarisch rekonstruierten kindlichen Perspektive die Anforderungen des Sozialistischen Realismus bedient, lässt er stets einen potenziellen Freiraum über die Ideologie hinaus offen.

4.2. Überwindung einer altersbedingten ‚Ökonomie' der Erinnerung

Wie es oben bereits gezeigt wurde, nutzt Kataev die kindliche Perspektive, um durch Verfremdung und die dadurch bedingte Deautomatisierung der Wahrnehmung seine Erinnerungen festzuhalten und dadurch zu bewahren. Mit der Darstellung der geborgenen kindlichen Welt in *Beleet parus odinokij* wird also eine Weltwahrnehmung inszeniert, in der alle Bedeutungen über zeitliche Grenzen hinweg direkt zugänglich sind und die Unerschöpflichkeit möglicher kultureller Bedeutungen eine Freiheitserfahrung bewirkt. Mit Blick auf Muße-Motive kann man hier von einer Muße-Erfahrung des erwachsenen Erzählers sprechen, die als Reflex der Überwindung einer altersbedingten ‚Ökonomie' seiner Erinnerung im Akt des Erzählens entsteht. Aufschlussreich hierzu ist die folgende Aussage Kataevs im Gespräch mit einem Zeitgenossen, das Ende der 70er Jahre geführt wurde:

Я недавно перечитывал „Белеет парус одинокий“ и сам удивлялся себе: что особенного я находил в этих одесских берегах! Просто глина, обыкновенная желтая глина, голые берега, как во времена „Одиссеи“. […] Самый паршивый кусок французского берега в тыщу раз красивее.[95]

[94] Kümmerling-Meibauer, „Kataev, Valentin Petrovič“, 525.

[95] Arkadij L'vov, „Prostota neslychannoj eresi (Neobchodimoe dopolnenie k ispovedi V. Kataeva ‚Almaznyj moj venec')“, in: *Vremja i my* 5,40 (1979), 161–176, 164.

Ich las neulich *Beleet parus odinokij* wieder und wunderte mich über mich selbst: Was fand ich denn so besonders an diesen Ufern von Odessa? Einfach nur Lehm, ein gewöhnlicher gelber Lehm, nackte Ufer wie zu Zeiten der *Odyssee*. […] Selbst das miserabelste Stück eines französischen Ufers ist tausend Mal schöner.

Auch wenn die Pointe dieser Aussage vor allem im Vergleich zu Frankreich liegt, wodurch der privilegierte Status Kataevs unter den sowjetischen Schriftstellen deutlich wird, kann man daraus auch auf die Unzugänglichkeit des ‚Reichtums' der ursprünglichen Weltwahrnehmung schließen. Mit dem Verweis auf Homers *Odyssee* ordnet Kataev seine Erinnerungen einer weit entfernten, mythisierten und im Grunde nicht mehr zugänglichen Vergangenheit zu.

Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang auch seine Überlegungen über die Zeit, bei denen sich Kataev auf Tagebuchnotizen von Fedor Michajlovič Dostoevskij (1821–1881) beruft. Die Zeit existiere gar nicht, behauptet Kataev, sie sei eine „Fiktion" und diene dem Menschen nur als „Rahmen", damit er sich verorten könne.[96] Und führt weiter fort: „Die Ordnung der Dinge hängt nur von uns ab, von unserem Gedächtnis. Ich kann alle Ereignisse so umstellen, wie ich es will."[97] In Anlehnung an Lev Nikolaevič Tolstoj (1828–1910) formuliert er einen weiteren Gedanken: „Das Gedächtnis vernichtet die Zeit."[98] Mit diesen für die Ästhetik des Sozialistischen Realismus provokanten Aussagen macht Kataev den besonderen Charakter seiner Weltwahrnehmung deutlich: In seinem Gedächtnis – ähnlich wie bei der Beobachterfigur in Lermontovs Gedicht *Parus* – koexistieren die Erinnerungen jenseits chronologischer Ordnung assoziativ nebeneinander und sind trotz zeitlicher Entfernung unmittelbar zugänglich. Der Verfremdungseffekt der kindlichen Perspektive kann dabei als ein Instrument des erwachsenen Erzählers begriffen werden, mithilfe dessen er eine solche Weltwahrnehmung künstlerisch inszeniert und damit einer altersbedingten Reduktion der Fülle der Wahrnehmung entgegenwirkt.

Kataev löst diese künstlerische Aufgabe vor allem in seiner Spätprosa wie dem Roman *Meine Diamantenkrone* von 1978. Grundlagen dafür wurden aber bereits im Frühwerk gelegt, wie z. B. bei der Darstellung der kindlichen Welt in *Beleet parus odinokij*. Eine weitere, für Mußе-Motive aufschlussreiche Szene ist mit der Schilderung von Gavriks Großvater verbunden, der den Matrosen Žukov vor der Polizei rettet und dafür zusammengeschlagen und ins Gefängnis gesteckt wird. Der Großvater wird am Ende der Erzählung freigelassen, stirbt

[96] Vgl. „[…] времени нет, никакого времени не существует, просто нам нужны какие-то рамки, чтобы найти для себя место […] – а на самом деле времени нет." (L'vov, „Prostota neslychannoj eresi", 161). Diese Überlegungen wiederholte Kataev 1978 bei einem Treffen mit seinen Leserinnen und Lesern im Moskauer Fernsehstudio *Ostankino*: Valentin P. Kataev, *Vstreča v koncertnoj studii ‚Ostankino'. Zapis' 1978 goda*, in: https://www.youtube.com/watch?v=LYf9PLqeAWA, abgerufen am 15.02.2021, relevante Stelle ab [23:15].

[97] „Порядок вещей зависит только от нас, от нашей памяти. Я могу переставить все события, как захочу." (L'vov, „Prostota neslychannoj eresi", 162).

[98] „Память уничтожает время." (Kataev, *Vstreča v koncertnoj studii ‚Ostankino'*, [25:15]).

aber kurz darauf an den Folgen der Haft. Kurz vor dem Tod erlebt der Großvater einen Übergangszustand, in dem er sich an seine Kindheit und sein Segelboot erinnert:

Обессиленный навязчивой мыслью о парусе, дедушка впадал в забытье. Он переставал понимать, где он и что с ним, продолжая только чувствовать.

Сознание, отделявшее его от всего, что было не им, медленно таяло. Он как бы растворялся в окружавшем его мире, превращаясь в запахи, звуки, цвета …

Крутясь вверх и вниз, пролетала бабочка-капустница с лимонными жилками на кремовых крылышках. И он был одновременно и бабочкой и ее полетом.

Рассыпалась по гальке волна – он был ее свежим шумом. На губах стало солоно от капли, принесенной ветерком, – он был ветерком и солью.

В одуванчиках сидел ребенок – он был этим ребенком, а также этими блестящими цыплячье-желтыми цветами, к которым тянулись детские ручки.

Он был парусом, солнцем, морем … Он был всем.[99]

Kraftlos geworden von dem immer wiederkehrenden Gedanken an das Segel, versank der Großvater in einen Dämmerzustand. Er wußte nicht mehr, wo er sich befand und was mit ihm war. Er spürte es nur.

Das Bewußtsein, das ihn von allem trennte, was nicht „er" war, begann langsam zu schwinden. Er löste sich sozusagen in der ihn umgebenden Welt auf, wurde zu Gerüchen, Tönen, Farben …

Immer hinauf und herunter schwebte und flatterte geräuschlos im Kreis ein Schmetterling mit zitronengelben Äderchen auf den grauen Flügelchen – und der Sterbende war gleichzeitig der Schmetterling und sein Flug.

Eine Welle zersprang am Ufer – er war ihr frisches Plätschern. Auf seinen Lippen spürte er einen Tropfen, den ein leichter Windhauch herübergeweht hatte – er war der Windhauch und der Tropfen.

In den Pusteblumen saß ein Kind – er war dieses Kind, aber auch diese glänzenden, kükengelben Blumen, nach denen sich die Kinderhändchen ausstreckten.

Er war das Segel, die Sonne, das Meer – er war alles.[100]

Diese Episode lässt sich – analog zur geborgenen kindlichen Welt zu Beginn der Geschichte – als Schilderung der mußeaffinen Erfahrung einer Erwachsenenfigur interpretieren. Ähnlich wie Petja zu Beginn der Geschichte erlebt der Großvater eine Einheit mit der Umwelt, sodass sich seine Gedanken direkt zu materialisieren scheinen. Das Beispiel macht auch deutlich, dass Kataev im Rahmen der Ästhetik des Sozialistischen Realismus eine realhistorische Begründung für die Darstellung solcher Zustände benötigte. Charakteristisch ist daher, dass Motive der Muße gleichzeitig an bestimmte Grenzfiguren bzw. liminale Prozesse (Erwachsenwerden, Tod) geknüpft sind. Die Ambivalenz dieser Szene beruht auf der Mehrdeutigkeit des Segel-Symbols. Obwohl es auf der Sujetebene ideologisch konform als Fortsetzung bzw. Legitimation des revolutionären Kampfes durch einen Opfertod gelesen werden kann, lässt es sich mit Blick auf das

[99] Kataev, „Beleet parus odinokij", 259.
[100] Katajew, *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. L. Klementinowskaja, 292.

romantische Gedicht von M.Ju. Lermontov zugleich als Illustration dafür lesen, wie der erwachsene Erzähler eine altersbedingte ‚Reduktion' durch die künstlerische Verarbeitung seiner Kindheitserlebnisse überwindet. Die Identifikation der Mußemotive gewährt einen Blick darauf, wie der erwachsene Erzähler diese künstlerische Aufgabe löst.

5. Abschließende Bemerkungen

Das Schaffen V. P. Kataevs, einer der bekannten und kontroversen Figuren des sowjetischen Literaturbetriebs, lässt sich im Spannungsfeld zwischen notwendiger Anpassung an die Anforderungen des Sozialistischen Realismus als der offiziellen Methode der Sowjetschriftsteller und einer Suche nach einem Freiraum künstlerischer Autonomie betrachten. Seine am Vorabend des Großen Terrors verfasste Erzählung *Beleet parus odinokij* ist dabei als Schlüsselwerk zu betrachten. Damit gelang es Kataev, nicht nur seine Stellung im offiziellen Literaturbetrieb langfristig zu festigen, sondern sich auch eine Rückzugsnische zu erschaffen, in der er seine Kindheitserinnerungen künstlerisch (re)konstruierte.

Ein Blick auf Kataevs Text durch das Prisma von Muße-Diskursen zeigt, dass sich Muße-Erfahrungen vor allem bei der Darstellung der geborgenen Welt des autobiographisch[101] geprägten kindlichen Helden Petja und seiner Weltwahrnehmung identifizieren lassen. Muße-Erfahrungen manifestieren sich in der literarischen Rekonstruktion der Erinnerungen des erwachsenen Erzählers.

Die Besonderheiten der geborgenen kindlichen Welt lassen sich in Anlehnung an das romantische Gedicht M.Ju. Lermontovs *Parus* herausarbeiten, das als zentraler Prätext für Kataevs Erzählung fungiert. Die kindliche Welt zeichnet sich durch die Einheit des kindlichen Helden mit seiner Umwelt und somit mit der vorrevolutionären Kultur aus, die dem Kind durch den Vater überliefert wurde. Eine besondere Spannung wird durch paradoxale Denkfiguren erzeugt, in denen eine Mittellage bevorzugt wird, die im Spannungsfeld zweier Gegensätze steht. Solche Konstellationen, die mithilfe von räumlichen (Land vs. Wasser), zeitlichen (Vergangenheit vs. Gegenwart), anthropologischen (Kind vs. Erwachsener) oder kulturpolitischen (alte vs. neue Welt) Oppositionen inszeniert werden, lassen sich in *Beleet parus odinokij* als kritischer Subtext bezüglich der Teleologie des Sozialistischen Realismus betrachten.

Eine besondere Funktion der kindlichen Wahrnehmung, wie sie in Kataevs Text durch den erwachsenen Erzähler literarisch (re-)konstruiert wird, besteht in ihrem Verfremdungspotenzial. Indem das Kind die Wörter buchstäblich ver-

[101] Über den Zusammenhang von Muße und autobiographischem Erzählen siehe auch Anna Karina Sennefelder, *Rückzugsorte des Erzählens. Muße als Modus autobiographischer Reflexion* (Otium 7), Tübingen 2018; Georg Feitscher, *Kontemplation und Konfrontation. Die Topik autobiographischer Erzählungen der Gegenwart* (Otium 9), Tübingen 2018.

steht, ‚realisiert' es die verblassten Metaphern und bewirkt somit eine Deautomatisierung bzw. eine intensivere Weltwahrnehmung. Ein mußeaffines Moment liegt dabei in der poetischen Funktion der Sprache, bei der die sprachliche Botschaft, von den praxisorientierten Zwängen befreit, um ihrer selbst willen in den Vordergrund rückt. Damit wird die ideologische Vereinnahmung der Literatur in Kataevs Text problematisiert.

Der Eintritt des kindlichen Helden in die Erwachsenenwelt lässt sich als Krise auffassen, die aus einer Nichtüberstimmung seiner durch literarische Vorlagen geprägten Weltwahrnehmung und der empirisch beobachtenden Wirklichkeit resultiert. Das Kind muss auch die ‚erwachsene' Bedeutung der Wörter erlernen, um sich in der Erwachsenenwelt behaupten zu können. Kataev bedient die Ideologie, indem er sich an den Prinzipien des Sozialistischen Realismus ausrichtet und das Erwachsenwerden des kindlichen Helden als Entwicklung hin zum revolutionären ‚Bewusstsein' schildert. Die Partizipation am revolutionären Kampf ermöglicht eine vorübergehende Lösung der Krise, indem dieser dem Kind durch ideologisch klare Angaben Orientierung gibt und dessen Drang nach Abenteuern bedient. Die Identifikation der Motive der Muße gewährt somit auch einen Einblick in die Technologie der Propaganda. Es zeigt sich, dass ideologische Konstrukte Elemente von Muße-Erfahrungen aufgreifen, indem sie den Menschen ein nicht widersprüchliches Weltbild, z. B. durch Partizipation am revolutionären Kampf und klare ideologische Zielsetzungen, suggerieren oder ihnen eine Wiederherstellung des ursprünglichen Reichtums der geborgenen kindlichen Welt versprechen.

Trotz ihrer ideologischen Funktionalisierung transportiert die kindliche Perspektive in *Beleet parus odinokij* für den erwachsenen Erzähler ein Freiheitspotenzial. Es lässt sich die These formulieren, dass Muße-Erfahrungen in *Beleet parus odinokij* vor allem über die Anbindung an die Bedeutungsvielfalt der vorrevolutionären Kultur ermöglicht werden, die durch unerschöpfliche Mehrdeutigkeit von Lermontovs Gedacht *Parus* symbolisiert werden. Dabei wird mithilfe der kindlichen Perspektive eine Freiheitsnische konstruiert, die sich ideologischer Zielsetzung entzieht und die als Sphäre selbstzweckhafter künstlerischer Freiheit des erwachsenen Erzählers begriffen werden kann.

Literaturverzeichnis

Aleksandrov, Jurij M., *Beleet parus odinokij. Balet v 3 dejstvijach, 8 kartinach*, Libretto V. Čajkovskogo po motivam odnoimennogo romana V. Kataeva, Moskva 1975.

Antipina, Valentina A., *Povsednevnaja žizn' sovetskich pisatelej. 1930–1950-e gody*, Moskva 2005.

Arnštejn, A., „Geroj detskogo fil'ma", in: *Iskusstvo kino* 1 (1938), 41–42.

Aronov, Michail, *Aleksandr Galič. Polnaja biografija*, Moskva/Iževsk 2010.

Borden, Richard C., *The Art of Writing Badly. Valentin Kataev's Mauvism and the Rebirth of Russian Modernism*, Evanston, Ill. 1999.
– *The Magic and the Politics of Childhood. The Childhood Theme in the Works of Jurii Olesha, Valentin Kataev and Vladimir Nabokov*, Columbia Univ., Diss., 1987, Ann Arbor, Mi. 1989.
Borovikov, Sergej, „V russkom žanre – 41", in: *Volga* 3–4 (2011), 3–7.
Brajnina, Berta Ja., *Valentin Kataev. Očerk tvorčestva*, Moskva 1960.
Cheauré, Elisabeth/Stroganov, Michail V., „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts" in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82.
Cheauré, Elisabeth/Stroganova, Evgenija N., „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167.
Clark, Katerina, *The Soviet Novel. History as Ritual*, 2nd ed., Chicago 1985.
Čukovskaja, Lidija K., *Process isključenija. Očerk literaturnych nravov*, Paris 1979.
Del'man, „Beleet parus odinokij … Obsuždenie romana V. Kataeva v DSP", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 33(596), 10.06.1936, 6.
Druskin, Lev S., *Spasennaja kniga. Vospominanija leningradskogo poėta*, London 1984.
Ermilov, V., „Optimističeskij roman", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38(601), 05.07.1936, 4.
Ėtkind, Efim G., „Naši prisjažnye (Iz knigi ‚Dissident ponevole')", in: *Kontinent* 7 (1976), 152–182.
Feitscher, Georg, *Kontemplation und Konfrontation. Die Topik autobiographischer Erzählungen der Gegenwart* (Otium 9), Tübingen 2018.
Fiedorow, Wasil G., *V. P. Kataev Vs. Socialist Realism. An Interpretation*, Phil. Diss. Indiana University 1973, Ann Arbor, Mi. 1974.
Geller, Leonid, „Prekrasnoe vozvyšennoe. O sisteme ėstetičeskich kategorij ždanovskogo socrealizma", in: Geller (Hg.), *Slovo mera mira. Sbornik statej o russkoj literature XX veka*, Moskva 1994, 114–144.
Gjunter, Chans/Dobrenko, Evgenij A. (Hg.), *Socrealističeskij kanon. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg 2000.
Gladkov, Aleksandr, „Dnevnikovye zapisi. 1972 god", in: *Znajma* 3 (2016), 152–175.
Gurštejn, Aron Š., „Iskrennjaja povest'", in: *Pravda*, Nr. 213(6819), 04.08.1936, 4.
Guski, Andreas, „Unsichtbare Fluchtpunkte. V. P. Kataevs ‚Beleet parus odinokij' als Erinnerungstext", in: Barbara Aufschnaiter/Dunja Brötz (Hg.), *Russische Moderne interkulturell. Von der blauen Blume zum schwarzen Quadrat*, Innsbruck 2004, 121–135.
Ivanter, Ben'jamin A., „Detskaja kniga", in: *Pravda*, Nr. 112 (7078), 23.04.1937, 3.
– „Vnimanie detskoj knige", in: *Pravda*, Nr. 357(6963), 28.12.1936, 3.
Kataev, Valentin P., „Beleet parus odinokij", in: Kataev, *Sobranie sočinenij v 5 t.*, t. 2, Moskva 1956, 7–283.
– *Beleet parus odinokij*, Izdanie vtoroe, Risunki Konstantina Rotova, Moskva 1937.
– *Beleet parus odinokij. P'esa v 4-ch aktach*, Moskva 1937.
– *Beleet parus odinokij. Povest'. Dlja staršego vozrasta*, Moskva 1936.
– „Beleet parus odinokij. Roman", in: *Krasnaja nov'* 5 (1936), 3–146.
– „Beleet parus odinokij. Roman", in: *Roman-gazeta* 11–12 (1936).
– *Beleet parus odinokij (sokraščennyj variant). P'esa v 4-ch dejstvijach dlja samodejatel'nogo detskogo teatra*, Moskva/Leningrad 1939.
– „More", in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 3(566), 15.01.1936, 5.

– „Mysli o tvorčestve", in: Kataev, *Sobranie sočinenij v 10 t.*, t. 10, Moskva 1986, 517–531.
– „Napišu knigu o detstve", in: *Pionerskaja pravda*, Nr. 40(892), 23.03.1931, 4.
– „Rybackaja gordost'. Rasskaz Valentina Kataeva", in: *Smena* 13,5 (1936), 5–7.
– *Volny Černogo Morja,* v 2 t., Moskva 1961.
– *Vstreča v koncertnoj studii ‚Ostankino'. Zapis' 1978 goda*, in: https://www.youtube.com/watch?v=LYf9PLqeAWA, abgerufen am 15.02.2021.

Katajew, Valentin P., *Ein weißes Segel einsam gleitet*, hg. v. Johannes Troyer, übers. v. Otto V. Wyss, Zürich 1947.
– *Es blinkt ein einsam Segel*, übers. v. L. Klementinowskaja, Berlin 1946.
– *Es blinkt ein einsam Segel. Roman*, übers. v. Ina Tinzmann, Darmstadt 1974.

Klinkert, Thomas, *Muße und Erzählen: ein poetologischer Zusammenhang. Vom Roman de la Rose bis zu Jorge Semprún* (Otium 3), Tübingen 2016.

Kotova, Marija A./Lekmanov, Oleg A., *V labirintach romana-zagadki. Kommentarij k romanu V. P. Kataeva ‚Almaznyj moj venec'*, Moskva 2004.

Kravčenko, B., „Dlja junych zritelej", in: *Iskusstvo kino* 1 (1940), 53–55.

Kruglova, Tat'jana A., „Soblazny socrealizma, popytki ‚zavisti', upoenie pričastnost'ju: o sovetskom chudožestvennom konformizme", in: *Neprikosnovennyj zapas* 96,4 (2014), 174–188.

Kruglova, Tat'jana A./Litovskaja, Marija A., „Sovetskij mir: konformizm i konformisty", in: *Vestnik Permskogo Universiteta. Serija: Istorija* 30,3 (2015), 67–73.

Kümmerling-Meibauer, Bettina, „Kataev, Valentin Petrovič", in: Kümmerling-Meibauer, *Klassiker der Kinder- und Jugendliteratur. Ein internationales Lexikon*, Bd. 1: *A–K*, Stuttgart 1999, 524–526.

Kurganov, O., „‚Beleet parus odinokij'. Novaja kartina studii ‚Sojuzdetfil'm'", in: *Pravda*, Nr. 318(7264), 19.11.1937, 6.

Lejderman, Natan L., „‚Uchodjaščaja natura', ili Samyj pozdnij Kataev", in: *Oktjabr'* 5 (2001), 158–165.

Lermontov, Michail Ju., „Parus (‚Beleet parus odinokij …')", in: Lermontov, *Sobranie sočinenij v 4 t.*, hg. v. Viktor A. Manujlov, t. 1: *Stichotvorenija, 1828–1841*, Leningrad 1979, 347, http://feb-web.ru/feb/lermont/texts/lerm04/vol01/l41-347-.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Litovskaja, Marija A., „‚Cinizm nynešnich molodych ljudej prjamo neverojaten': slučaj Valentina Kataeva", in: *Vestnik Permskogo Universiteta. Serija: Istorija* 22,2 (2013), 70–76.
– *„Feniks poet pered solncem". Fenomen Valentina Kataeva*, Ekaterinburg 1999.
– „‚Socmodernist' Valentin Kataev", in: Sergej A. Komarov (Hg.), *Semiotika i poėtika otečestvennoj kul'tury 1920–1950-ch godov. Kollektivnaja monografija v 2 č.*, č. 2, Išim 2013, 379–396.
– „Zakavyčennye slova kak forma vyraženija detskogo soznanija v povesti V. Kataeva ‚Beleet parus odinokij'", in: *Detskie čtenija* 1 (2012), 91–99.

Lovell, Stephen, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003.

L'vov, Arkadij, „Prostota neslychannoj eresi (Neobchodimoe dopolnenie k ispovedi V. Kataeva ‚Almaznyj moj venec')", in: *Vremja i my* 5,40 (1979), 161–176.

Mašbic-Verov, Iosif M., „Na grani (Tvorčestvo Valentina Kataeva)", in: *Na literaturnom postu* 9; 11 (1930), 35–46; 47–56.

– „V. P. Kataev“, in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 5, Moskva 1931, 152–155, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le5/le5-1521.htm, abgerufen am 15.02.2021.
[N. N.], „Beleet parus odinokij“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38(601), 05.07.1936, 4.
– „‚Beleet parus odinokij‘ na ėkrane“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 54(617), 26.09.1936, 6.
– „Detizdat vypuskaet“, in *Literaturnaja gazeta*, Nr. 45(608), 10.08.1936, 6.
– „Golos čitatelja. O romane V. Kataeva“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 64(627), 15.11.1936, 2.
– „Praktika i perspektivy Detizdata. Beseda s direktorom Detizdata pri CK VLKSM tov. G. E. Cypinym“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 49(612), 01.09.1936, 6.
– „Reč’ sekretarja CK VKP(b) A. A. Ždanova“, in: Ivan K. Luppol/Mark M. Rozental’/Sergej M. Tret’jakov (Hg.), *Pervyj vsesojuznyj s”ezd sovetskich pisatelej 1934. Stenografičeskij otčet*, Moskva 1934, 2–5.
Nicholas, Mary A., „Finding Space in ‚Time, Forward!‘: Kataev and Writers at Work“, in: Nicholas, *Writers at Work. Russian Production Novels and the Construction of Soviet Culture*, Lewisburg, Pa. 2010, 197–238.
Ogryzko, Vjačeslav V., *Cinik s banditskim šikom*, Moskva 2015.
Padučeva, Elena V., *Dinamičeskie modeli v semantike leksiki*, Moskva 2004.
– „Nabljudatel’: tipologija i vozmožnye traktovki“, in: Natalija I. Laufer/Aleksandr S. Narin’jani/Vladimir P. Selegej (Hg.), *Komp’juternaja lingvistika i intellektual’nye technologii. Trudy meždunarodnoj konferencii „Dialog 2006“ (Bekasovo, 31 maja – 4 ijunja 2006)*, Moskva 2006, 403–413, http://lexicograph.ruslang.ru/TextPdf2/dialog_2006_Paducheva.pdf, abgerufen am 15.02.2021.
Percov, V., „Literaturnyj god“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 66(629), 26.11.1936, 4–5.
Plisko, Nikolaj G., „Beleet parus odinokij“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 64(627), 15.11.1936, 2.
Rachilina, Ekaterina V., *Kognitivnyj analiz predmetnych imen: semantika i sočetaemost’*, Moskva 2008.
Rado, Diane Faith Orr, *Valentin Kataev as a Children’s Writer. An Analysis of „Volny Černogo Morja“*, Ann Arbor, Univ. of Michigan, Diss., Ann Arbor, Mi. 1977.
Rapp, Konstantin, „Mußе-Diskurse in der Prosa von Lidija Čukovskaja (*Sof’ja Petrovna* und *Spusk pod vodu*)“ [im vorliegenden Band].
Russell, Robert, *Valentin Kataev*, Boston 1981.
Šargunov, Sergej A., *Kataev. Pogonja za večnoj slavoj* (Žizn’ zamečatel’nych ljudej), Moskva 2016.
Schlögel, Karl, *Traum und Trauma. Moskau 1937*, München 2008.
Selivanovskij, Aleksej P., „Poputčiki“, in: *Literaturnaja ėnciklopedija v 11 t.*, hg. v. Anatolij V. Lunačarskij, t. 9, Moskva 1935, 142–152, http://feb-web.ru/feb/litenc/encyclop/le9/le9-1421.htm, abgerufen am 15.02.2021.
Sennefelder, Anna Karina, *Rückzugsorte des Erzählens. Mußе als Modus autobiographischer Reflexion* (Otium 7), Tübingen 2018.
Stenič, V., „Živaja žizn’“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 38(601), 05.07.1936, 4.
Vilkovskij, K., „Proščanie s Olešej“, in: *Vremja i my* 19 (1977), 201–207.
Volkova, E., „Čto uvidit junyj zritel’ nakanune sezona“, in: *Literaturnaja gazeta*, Nr. 59(662), 20.10.1936, 5.

Muße-Diskurse in der Prosa von Lidija Čukovskaja

(*Sof'ja Petrovna* und *Spusk pod vodu*)

Konstantin Rapp

1. Einleitung

Definiert man Muße im Sinne des Freiburger SFB als Erfahrung positiver Freiheit und die damit verbundene Erfahrung der Kongruenz, d. h. als einen Zustand, in dem ‚alles da' ist und einem ‚nichts fehlt'[1], kann Identifikation von Muße-Motiven neue Perspektiven auf das Selbstverständnis und auf Handlungsimpulse von Figuren in literarischen Texten der 1930er Jahre eröffnen. Am Beispiel von zwei literarischen Texten Lidija Korneevna Čukovskajas (1907–1996) – *Sof'ja Petrovna* und *Spusk pod vodu* – soll im Folgenden gezeigt werden, in welcher Weise Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums sowie die Selbstzweckhaftigkeit von Tätigkeiten verhandelt werden. Damit lassen sich Freiräume bzw. geborgene Welten der Figuren jenseits der verordneten Arbeit und gelenkten Freizeit identifizieren, die aufgrund der starken ideologischen Normierung in der Sowjetunion aufs Höchste bedroht zu sein scheinen. Auch wenn der literarische, fiktionale Text im Vordergrund steht, so lassen sich durch die stark autobiographischen Züge der ausgewählten Werke Čukovskajas und ihre realistische Schreibweise doch auch (vorsichtige) Rückschlüsse auf die Rolle von Muße-Erfahrungen in der damaligen sowjetischen Gesellschaft ziehen.

Mit Lidija Čukovskaja wird eine Autorin angesprochen, die auf den ersten Blick kaum mit Muße, sondern mit Dissens und ständigem Widerstand gegen das sowjetische System assoziiert wird.[2] Als Tochter des Schriftstellers und Übersetzers Kornej Ivanovič Čukovskij (1882–1969) gehörte sie dem Kreis der russisch-jüdischen Intellektuellen an, die sich der Bewahrung der (vorrevolutionären) russischen Kultur verschrieben und in Opposition zum Sowjetstaat standen.

---

[1] Günter Figal, „Die Räumlichkeit der Muße", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin 2014, 26–34, 28.

[2] Ausführlich zu Leben und Werk vgl. Bella Hirshorn, *Lydia Korneevna Chukovskaya. A Tribute*, Melbourne 1987; Beth Holmgren, *Women's Works in Stalin's time. On Lidiia Chukovskaia and Nadezhda Mandelstam*, Bloomington, Ind. 1993; Beth Holmgren, „Notes on Lidiia Chukovskaia (2006)", in: http://www.chukfamily.ru/lidia/biblio/, abgerufen am 15.02.2021; Annette Julius, *Lidija Čukovskaja. Leben und Werk*, München 1995.

Nach einem literaturwissenschaftlichen Studium in Leningrad war Čukovskaja von 1928 bis 1937 Lektorin für den Staatsverlag (Gosizdat) in Leningrad in der Abteilung für Kinderliteratur unter Leitung von Samuil Jakovlevič Maršak (1887–1964). Sie gab wissenschaftliche Arbeiten über die Dekabristen und Aleksandr Ivanovič Gercen (1812–1870) sowie Bücher für Kinder heraus.[3] 1937 wurde Čukovskajas Ehemann, der Physiker Matvej Petrovič Bronštejn (1906–1938), im Zuge der stalinistischen Säuberungen verhaftet und ein Jahr später hingerichtet. Čukovskaja selbst entkam nur knapp einer Festnahme dank der Hilfe ihres Vaters.[4] Diese traumatische Erfahrung verarbeitete die Schriftstellerin in ihrer Lyrik, in ihren publizistischen Werken, z. B. in *Process isključenija. Očerk literaturnych nravov* (Der Prozess des Ausschlusses. Eine Skizze der literarischen Sitten; publ. 1979 im Ausland) sowie in ihren berühmten *Notizen über Anna Achmatova* (Zapiski ob Anne Achmatovoj; publ. ab 1976 im Ausland) – tagebuchartigen Aufzeichnungen, die Čukovskaja nach Gesprächen mit der Dichterin anfertigte. Besonders bedeutsam sind auch ihre beiden Erzähltexte *Sof'ja Petrovna* (1939–40; publ. 1966) und *Spusk pod vodu* (Untertauchen, 1949–57; publ. 1972), die zunächst im Ausland publiziert wurden und erst 1988 am Vorabend der Perestrojka in der Sowjetunion erscheinen konnten.

Nach dem Zweiten Weltkrieg geriet Čukovskaja immer mehr unter Druck. Auch während der Tauwetterperiode konnte ihre *Povest'* [längere Erzählung, Novelle, K. R.] *Sof'ja Petrovna* trotz anfänglicher Zusagen in der Sowjetunion nicht erscheinen.[5] Čukovskaja, die mit einem Publikationsverbot belegt wurde, setzte sich für andere Intellektuelle wie den Dichter Boris Leonidovič Pasternak (1890–1960) ein und schrieb offene Briefe zur Unterstützung von Dissidenten wie Andrej Donatovič Sinjavskij (1925–1997) und Julij Markovič Daniėl' (1925–1988), Aleksandr Isaevič Solženicyn (1918–2008) und Andrej Dmitrievič Sacharov (1921–1989). 1974 wurde Čukovskaja aus dem Schriftstellerverband ausgeschlossen und ging in die innere Emigration.[6] Ihre Werke konnten erst seit Ende der 80er Jahre und dank der redaktionellen Arbeit ihrer Tochter, Elena Cezarevna Čukovskaja (1931–2015), in der Sowjetunion bzw. in Russland erscheinen.

Čukovskaja präsentiert in ihrer Prosa Figuren, die zwar autobiographisch geprägt sind, jedoch vor allem als Typisierung von ‚Sowjetmenschen' zu sehen sind, die vom stalinistischen Terror der 1930er Jahre und den Ereignissen des Zweiten Weltkrieges berührt und traumatisiert worden waren. Während sich

[3] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 16.

[4] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 23–25.

[5] Vgl. Lidija K. Čukovskaja, „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga'. Iz dnevnika. Popytki napečatat' povest'. Publikacija, podgotovka teksta, predislovie i primečanija Eleny Čukovskoj", in: *Novyj mir* 6 (2014), 139–167.

[6] Vgl. Galina I. Danilina, „‚Vnutrennjaja ėmigracija' kak avtorefleksivnyj literaturnyj diskurs (na materiale tvorčestva Lidii Čukovskoj)", in: *Novyj filologičeskij vestnik* 50,3 (2019), 321–331, http://slovorggu.ru/2019_3/50.pdf, abgerufen am 15.02.2021.

Sof'ja Petrovna im gleichnamigen Text grob dem Typus eines ‚gewöhnlichen' Menschen zuordnen lässt, der sich auf die Propaganda einlässt und an einem Bruch zwischen dem gesunden Menschenverstand und der absurd gewordenen Realität zugrunde geht, verkörpert die Schriftstellerin Nina Sergeevna aus *Spusk pod vodu* den Typus einer Protestfigur, die die ideologische Manipulation des Staates durchschaut und sich dagegen zu behaupten versucht. Im Folgenden sollen Motive der Muße in beiden Texten identifiziert und vergleichend untersucht werden, wobei insbesondere auf die Funktionalisierung von Muße im Text eingegangen wird.

2. *Sof'ja Petrovna* (1939/40)

Čukovskaja schrieb *Sof'ja Petrovna* im Winter 1939/40. Anlass dafür war die endgültige Nachricht, dass ihr Ehemann verurteilt und erschossen worden sei. Er war 1937 verhaftet worden, seitdem hatte Čukovskaja bei den sowjetischen Behörden zunächst vergeblich gesucht.[7] Čukovskaja ließ diese traumatische Erfahrung in ihren Text einfließen, die in der russischen Kultur bis heute als authentisches „Zeitdokument" der Epoche wahrgenommen wird.[8]

Der Text lässt sich als Illustration dafür betrachten, wie ein gewöhnlicher Mensch von der sowjetischen Ideologie zunehmend indoktriniert wird und den vom Sowjetstaat organisierten Säuberungen der 1930er Jahre zum Opfer fällt. Die Erzählung weist eine zweiteilige Struktur auf.[9] Im ersten Teil (Kapitel 1 bis ca. 7/8) wird zunächst in Form eines Rückblicks geschildert, wie Sof'ja Petrovna nach dem Tod ihres Ehemannes und Arztes Fedor Ivanovič in den Staatsdienst eintritt und ab 1933 als Stenotypistin in einem Literaturverlag arbeitet, um ihren Sohn Kolja durchzubringen. Ein Blick auf das Motiv der Muße erweist sich hier als hilfreich, um den Mechanismus der allmählichen Identifikation des Einzelnen mit der sowjetischen Ideologie zu illustrieren. Im zweiten Teil (ab Kapitel 7/8) stehen die Ereignisse des Terrorjahres 1937 im Mittelpunkt, als auch Kolja im Rahmen von Massensäuberungen verhaftet wird. Die existenzielle Bedrohung des Menschen während des stalinistischen Terrors lässt sich unter anderem daran festmachen, dass die allmähliche Reduktion von Freiräumen, die als grundlegende Voraussetzungen für Muße betrachtet werden können, zu psychischen Deformationen der Figuren führen kann.

---

[7] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 25, 101–102.

[8] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 101; Sibelan Forrester, „‚Mat'' Gor'kogo kak literaturnyj istočnik povesti Čukovskoj ‚Sof'ja Petrovna'", in: *Voprosy literatury* 5 (2009), 241–261, 243.

[9] Vgl. die Reflexion der Autorin darüber in Čukovskaja, „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga', 160, 163–164.

2.1. Zur Charakterisierung der Hauptfigur

In ihrem 1979 in Paris erschienen Buch *Process isključenija*, in dem Čukovskaja ihren Ausschluss aus dem Sowjetischen Schriftstellerverband 1974 beschreibt, charakterisiert sie ihre Figur folgendermaßen: „Sof'ja Petrovna ist keineswegs eine lyrische Heldin [hier im Sinne von ‚Vorbildfigur', K. R.]; für mich ist sie ein Sammelbild derer, die ernsthaft an die Vernünftigkeit und Gerechtigkeit des Geschehens glaubten."[10] *Sof'ja Petrovna* sei ein „‚innerer Monolog' des *kleinen Menschen*"[11], betonte sie später in ihren Tagebuchnotizen. Diese Selbstcharakterisierungen lassen sich durch eine textimmanente Analyse der Erzählperspektive belegen. Čukovskaja bedient sich der personalen Erzählweise. Die Erzählinstanz berichtet – oft in Form der erlebten Rede – aus der Sicht der literarischen Figur.[12] Es gibt keinen auktorialen Erzähler, der das Geschehen kommentiert oder bewertet. Es wird den Lesenden überlassen, aus der Selbstcharakterisierung der Figur durch ihre Rede Rückschlüsse auf ihre Eigenschaften und die Eingeschränktheit ihrer Perspektive zu ziehen.

Eine wichtige Rolle bei der Gestaltung der literarischen Figur Sof'ja Petrovnas spielt ihre Affinität zur Welt der Literatur.[13] Čukovskajas Heldin arbeitet in einem Literaturverlag, liest gern Romane, vor allem aber beherrscht sie die russische Sprache fehlerfrei, was ihr zum beruflichen Aufstieg im Verlag verhilft. Zum einen dient der Bezug zur Literatur, einen gewissen Bildungsstand der Heldin zu markieren. Zugleich wird die Literarisiertheit in *Sof'ja Petrovna* aber auch dazu genutzt, die Eingeschränktheit der personalen Perspektive der literarischen Figur zu signalisieren. Sof'ja Petrovna hat ein festes Weltbild, das auf klaren, unverrückbaren Vorstellungen beruht. Als Beispiel dafür kann ihre fehlerfreie Beherrschung der russischen Sprache stehen. Sie nimmt Inhalt und Form als Einheit wahr, eine korrekte Schreibweise garantiert sozusagen, dass auch die Bedeutung des Wortes ‚richtig/wahr' ist. Daraus resultiert die an vielen Stellen akzentuierte Begeisterung der Heldin für äußere Schönheit, die vom Leser jedoch als oberflächlich/scheinbar entlarvt wird. Auch liegt der Schwerpunkt bei Sof'ja Petrovnas Tätigkeit als Stenotypistin auf einer orthographisch und formal korrekten Wiedergabe und Vervielfältigung von Inhalten, für die sie kein besonderes Interesse hat.[14] Dies gilt auch für ihre spätere Arbeit in einer Biblio-

[10] „Софья Петровна отнюдь не лирическая героиня; для меня это обобщенный образ тех, кто всерьез верил в разумность и справедливость происходившего." (Lidija Čukovskaja, *Process isključenija. Očerk literaturnych nravov*, Paris 1979, 10).

[11] „‚внутренний монолог' *маленького человека*" (Čukovskaja, „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga'", 160; Hervorhebung im Original, K. R.).

[12] Die Literaturwissenschaftlerin und Historikerin Beth Holmgren bezeichnet diese Erzählweise als „psycho-narration": „a third-person voice permeated and sometimes deliberately limited by the mindset of a given character […]." (Holmgren, *Women's Works in Stalin's time*, 47).

[13] Vgl. Forrester, „‚Mat'' Gor'kogo", 250.

[14] Vgl. Lidija Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", in: *Sof'ja Petrovna. Spusk pod vodu. Povesti*, Moskva 1988, 3–100, 5–6.

thek, wo sie „in einer besonderen Bibliothekschönschrift Karten für den Katalog [schreiben musste]".[15] Mit Sof'ja Petrovna wird also eine Figur konstruiert, die zwar über einen gewissen Bildungsstand verfügt, die aber zu keinem kritischen Denken fähig ist und die Manipulation des Staates nicht durchschauen kann.

2.2. Muße-Erfahrungen zwischen idealisierter Vergangenheit und sowjetischen Zukunftsvisionen

Muße-Erfahrungen von Sof'ja Petrovna haben zu Beginn der Geschichte einen eskapistischen Charakter und sind in der vorrevolutionären Zeit zu verorten. Als Momente der Muße lassen sich die Tagträume der Heldin betrachten, in denen Sof'ja Petrovna an ihre Jugend und ihr Leben mit dem verstorbenen Ehemann Fedor Ivanovič denkt:

В молодости, скучая, бывало, в те дни, когда Федор Иванович надолго уходил с визитами, она мечтала о собственной швейной мастерской. В большой, светлой комнате сидят миловидные девушки, наклонясь над ниспадающими волнами шелка, а она показывает им фасоны и во время примерки занимает светской беседой элегантных дам.[16]

Wenn sie sich in jüngeren Jahren ab und zu gelangweilt hatte, wenn Fedor Ivanovič für längere Zeit zu Krankenbesuchen unterwegs war, hatte sie von einem eigenen Schneideratelier geträumt. In einem großen hellen Raum sitzen nette jungen Mädchen, die sich geschäftig über wallende Wogen von Seide beugen, und sie zeigt ihnen neue Modelle oder unterhält elegante Damen bei der Anprobe mit mondänem Geplauder.[17]

Aufschlussreich für die Thematik der Muße ist das Motiv des Nähens/der Handarbeit. Das im historischen Präsens gestaltete Bild der arbeitenden Frauen im Atelier erinnert an das Gemälde Fedor Petrovič Tolstojs (1783–1873) *V komnatach. Za šit'em* (In den Gemächern. Beim Sticken; 1820–1830) sowie an das Gedicht Evdokija Petrovna Rostopčinas (1811–1858) *Nedokončennoe šit'e* (Die unvollendete Näharbeit; 1839). Ein Bezug zu Muße wird im Gedicht Rostopčinas durch das Umschlagen der monotonen langweiligen Handarbeit angedeutet, zu der Frauen in den russischen Adelshäusern des frühen 19. Jahrhunderts gezwungen wurden[18], in eine Phase schöpferischer Reflexion.[19] In

[15] Vgl. „Она должна была особым библиотечным почерком писать карточки для каталога [...]." (Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 88). Dt. Übersetzung nach Lydia Tschukowskaja, *Sofja Petrowna. Erzählung*, Aus dem Russischen von Eva Mathay. Mit einem Nachwort von Regula Heusser-Markun, Zürich 1990, 137. Diese Übersetzung wird im Weiteren verwendet und vom Verfasser ggf. enger an das Original angepasst. Die Namen werden zwecks Einheitlichkeit wissenschaftlich transliteriert, K. R.

[16] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 6.

[17] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 10–11.

[18] Vgl. Elisabeth Cheauré, „Muße-Konzeptionen: Theorie und Praxis am Beispiel von Handarbeiten im Russland des 19. Jahrhunderts", in: Sonja Koroliov/Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und*

ihrer Vision adaptiert Sof'ja Petrovna die Idee der lyrischen Heldin Rostopčinas für einen bourgeoisen Privatbetrieb, wobei sie für sich nicht die monotone Arbeit, sondern sozusagen die ‚künstlerische Leitung' beansprucht. Wie in der Forschung bereits angemerkt wurde, handelt es sich bei dem Wunschatelier um einen traditionsreichen Topos, der an Vera Pavlovna in Nikolaj Gavrilovič Černyševskijs (1828–1889) Roman *Čto delat'?* (Was tun?; 1862–1863) oder an die Mutter Lara Gišars in Boris Leonidovič Pasternaks (1890–1960) Roman *Doktor Živago* (1945–1955) erinnert.[20] Beth Holmgren merkte treffend an, dass Sof'ja Petrovna dabei nicht über die kritischen Implikationen dieses Motivs reflektiert, wie sie etwa bei Černyševskij angelegt sind, sondern vor allem der äußeren Schönheit dieses Bildes verfällt.[21]

Der Tagtraum, Leiterin eines Ateliers zu sein, ist als prototypisch für Muße-Erfahrungen von Sof'ja Petrovna zu sehen, er wird im Text an mehreren Stellen erwähnt. Grundlegend dafür ist die Möglichkeit der Kommunikation dieser Erfahrung mit anderen Menschen, wodurch es zur narrativen Konstruktion eines Freiraums erst kommt. Dabei spielt der Austausch Sof'ja Petrovnas mit ihrer Freundin, Nataša Frolenko, die auch als Stenotypistin im Verlag arbeitet, eine wichtige Rolle. Indem Sof'ja Petrovna Nataša über ihre Jugend oder ihren Sohn erzählt[22], findet sie zu Beginn der Geschichte imaginäre Rückzugsräume, die außerhalb des sowjetischen Arbeitsalltags liegen.

Bezeichnenderweise handelt es sich beim Tagtraum Sof'ja Petrovnas um ein ausgesprochen bürgerliches/kapitalistisches Ideal, das im neuen sowjetischen Staat laut der Propaganda als überholt und klassenfeindlich galt. Der Diskurs über Muße in Čukovskajas Erzählung lässt also einen kritischen Subtext erkennen. Das Sowjetsystem wird dadurch diskreditiert, dass es keine radikale Erneuerung mit sich gebracht habe, wie es in der Propaganda behauptet wurde, sondern auf alten vorrevolutionären Modellen basiere.

Diese Kritik betrifft auch die sowjetische Freizeitkultur. Das Beispiel von Sof'ja Petrovna zeigt, dass ‚gewöhnliche' Menschen zunächst kein Interesse an der ideologischen Komponente des sowjetischen *dosug*[23] haben und vor allem

europäischen Literatur seit der Aufklärung (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main 2017, 39–65.

[19] Vgl. Elisabeth Cheauré/Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Elisabeth Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167, 91.

[20] Vgl. Forrester, „‚Mat'' Gor'kogo", 250.

[21] Vgl. „With what will prove to be characteristic myopia, Sofia Petrovna simply misses all the political implications of this setting (women's employment and financial autonomy, opportunities for radical education) through her attention to surface images, her judgment according to the restricted categories of a bourgeois femininity (good manners, attractive appearance, and smooth social intercourse)." (Holmgren, *Women's Works in Stalin's time*, 47–48).

[22] Vgl. Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 6.

[23] Das Lexem *dosug*, das nur teilweise der Bedeutung von dt. *Muße* entspricht, steht für die

an Konsum und Unterhaltung interessiert sind. Sof'ja Petrovna interessiert sich für Musiksendungen (Goethes „Faust", eine „Operette" oder ein „Philharmoniekonzert"), die potenziell Raum für einen selbstzweckhaften ästhetischen Genuss bieten können, schenkt aber den Nachrichten über die außenpolitische Lage der Sowjetunion und den Statistikberichten über steigende Produktionszahlen zunächst keine Aufmerksamkeit.[24] Auch beim Lesen zieht sie die übersetzten Liebes- und Abenteuerromane von Michael Arlen (1895–1956) oder Jack London (1876–1916) den sozrealistischen Produktionsromanen vor. Somit greift Sof'ja Petrovna zunächst zu den vorrevolutionären, ‚bourgeoisen' Formen der Erholung, die von der Sowjetmacht jedoch zunehmend adaptiert und unter Kontrolle gebracht werden.[25]

Vor allem durch ihre Arbeit wird Sof'ja Petrovna immer mehr dazu gebracht, sich mit dem Sowjetsystem zu identifizieren. Čukovskajas Text liefert ein genaues Psychogramm dessen, wie ein gewöhnlicher Mensch von der sowjetischen Ideologie indoktriniert wurde. Es sind eine gewisse Machtposition in der neuen sowjetischen Hierarchie und die damit verbundene soziale Anerkennung, die Sof'ja Petrovna dazu bringen, sich immer mehr mit dem neuen System zu identifizieren. Bezeichnenderweise wird der berufliche Aufstieg Sof'ja Petrovnas stets als teilweise Erfüllung ihres ‚bourgeoisen' Traums vom Schneideratelier dargestellt: „[…] [D]as Schreibbüro war vielleicht noch besser [als das Schneideratelier], irgendwie bedeutender", stellt Sof'ja Petrovna in einem ihrer inneren Monologe fest.[26] Dank ihrer Arbeitsdisziplin und ihrem Verantwortungsbewusstsein wird sie im Verlag bald zur „ersten Stenotypistin – quasi Leiterin des Schreibbüros"[27] ernannt. Als sie im Verlag auf einer Versammlung für ausgezeichnete Arbeit des von ihr geleiteten Schreibbüros gelobt wird, kommen ihr „alle Menschen so gütig und schön" vor, dass sie sich „mit plötzlichem Interesse auch die statistischen Zahlen" anhört.[28]

---

neuen organisierten Formen der kollektiven Erholung/der Freizeit in der Sowjetunion. Hier und im Weiteren wird das Lexem nicht übersetzt, sondern als *terminus technicus* beibehalten, um eine Kontrastfolie zu Muße zu konstruieren. Zur Semantik des *dosug* in der russischen Kultur des 19. und des 20. Jahrhunderts siehe ausführlich: Elisabeth Cheauré, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35 sowie Elisabeth Cheauré, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" im vorliegenden Band.

[24] Vgl. Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 18–19.

[25] Zur Etablierung der neuen sowjetischen Freizeit-/ Erholungskultur vgl. die Beiträge von Elizaveta Ždankova und Ljudmila Kuznecova im vorliegenden Band.

[26] Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 11 („Машинописное бюро было, пожалуй, еще лучше [чем швейная мастерская]: как-то значительнее."; Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 6).

[27] „старш[ая] машинистк[а] – как бы заведующ[ая] машинописным бюро" (Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 5).

[28] Vgl. „[…] все люди показались ей удивительно добрыми, красивыми, и с неожиданным интересом она прослушала цифры." (Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 10).

Die Machtposition, die Sof'ja Petrovna im Verlag erlangt, erzeugt die Illusion einer selbstbestimmten und sogar selbstzweckhaften Tätigkeit, die sie dazu bringt, sich immer mehr für ihre Arbeit zu begeistern und sich dafür zu disziplinieren:

Правда, по утрам неприятно было вставать в холоде, при электрическом свете, зябко было ожидать трамвая в толпе невыспавшихся, мрачных людей; правда, от стука машинок к концу служебного дня у нее начинала болеть голова – *но зато как увлекательно, как интересно оказалось служить*![29]

Zwar fiel es ihr nicht immer leicht, morgens in der Kälte und bei künstlichem Licht aufzustehen, und sie fröstelte, wenn sie inmitten unausgeschlafener, mürrischer Menschen auf die Straßenbahn wartete. Auch schmerzte ihr Kopf zuweilen gegen Feierabend vom langen Geklapper der Schreibmaschinen; *doch wie spannend, wie interessant war es, zu dienen!*[30]

Dabei wird das Leben von Sof'ja Petrovna immer mehr von Überstunden und ‚gesellschaftlich nützlichen' Aufgaben ausgefüllt:

А свободного времени становилось у нее все меньше и меньше. Сверхурочная работа, а чаще того – заседания месткома, куда вскоре кооптировали Софью Петровну, отнимали у нее чуть ли не все вечера.[31]

Doch ihre freie Zeit wurde allmählich immer knapper. Überstunden, aber noch häufiger Sitzungen des Gewerkschaftskomitees, in das man Sof'ja Petrovna bald hineingewählt hatte, nahmen fast alle ihre Abende in Anspruch.[32]

Mit ihrer freien Zeit kann Sof'ja Petrovna nur noch wenig anfangen. Zwar nutzt sie ihren Urlaub, um Dinge zu erledigen, für die sie davor keine Zeit hatte, doch den restlichen Überschuss an freier Zeit empfindet sie eher negativ: „Die langen, inhaltslosen Tage schlichen nun dahin, mit dem Ticken der Uhr, Gesprächen in der Küche und dem Warten auf Kolja."[33]

Die unterschwellige Wirkung der Propaganda lässt sich daran festmachen, dass Sof'ja Petrovnas in Muße formuliertes ‚bourgeoises' Ideal (Leiterin eines Schneiderateliers) immer mehr sowjetische Züge annimmt. Analog zur idealisierten Vergangenheit avancieren nun auch die idealisierte Gegenwart und die ‚helle Zukunft' zu jenen imaginären Räumen, in die sich Sof'ja Petrovna in ihren Tagträumen verliert. Ihren Traum vom eigenen Schneideratelier projiziert sie nunmehr auf ihren Sohn Kolja, der in ihren Visionen dem Direktor des Verlags ähnlich sieht:

---

[29] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 5; Hervorhebung K. R.
[30] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 9.
[31] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 10.
[32] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 17.
[33] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 23 („[…] [П]отянулись длинные, пустые дни, с тиканьем часов, разговорами в кухне и ожиданием Коли к обеду."; Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 14).

[…] [E]й хотелось, чтобы Коля во всем походил на директора. Кто знает, быть может, годика через два и у нее будет такая же милая внучка. Или внук. Она уговорит Колю внука назвать Владлен – очень красивое имя! – а внучку – Нинель – имя изящное, французское, и в то же время, если читать с конца, получается Ленин.[34]

[…] [S]ie verspürte den Wunsch, Kolja möchte in allem dem Direktor ähnlich werden. Wer weiß, in ein paar Jahren würde auch sie vielleicht eine so liebe Enkelin oder einen Enkel haben. Sie würde Kolja überreden, ihren Enkelsohn Vladlen[35] zu nennen – ein sehr hübscher Name! – und ihre Enkeltochter Ninel – ein eleganter, französisch klingender Name –, und wenn man ihn rückwärts las, ergab sich gleichzeitig ‚Lenin'.[36]

Die traditionellen Vorstellungen wie eine intakte Familie und gesellschaftliche Akzeptanz (der Mann als Ernährer der Familie mit hoher sozialer Stellung und einer hübschen Frau, die sich um Kinder kümmert) werden zwar immer mehr von der sowjetischen Ideologie überformt, behalten jedoch weiterhin ihren ‚bourgeoisen' Touch:

[…] Софья Петровна старалась представить себе ту девушку, которую полюбит Коля и которая станет его женой: высокую, свежую, розовую, с ясными глазами и светлыми волосами – очень похожую на английскую открытку, только со значком КИМа на груди. Ната? Нет, лучше Светлана. Или Людмила: Милочка.[37]

[…] Sof'ja Petrovna [versuchte sich] das Mädchen vorzustellen, das Kolja lieben und zu seiner Frau machen würde: hochgewachsen, frisch, rosig, mit klaren Augen und hellen Haaren – ähnlich wie auf einer englischen Fotografie, die sie gesehen hatte, aber mit dem Abzeichen der KIM, der Kommunistischen Jugendinternationale, auf der Brust. Nata? Nein, lieber Svetlana – oder Ljudmila; sie könnte sie dann Miločka nennen.[38]

2.3. Muße unter totalitären Bedingungen?

Der erste Teil der Erzählung, der symbolisch mit dem Neujahrsfest 1936/37 endet, lässt auf eine relativ stabile Konstellation von Arbeits-, Freizeit/*dosug*- und Muße-Erfahrungen der Protagonistin schließen. Man könnte daraus schlussfolgern: Muße-Erfahrungen eines gewöhnlichen Menschen, wie sie am Beispiel von Sof'ja Petrovna gezeigt werden, liegen zunächst außerhalb der sowjetischen Kultur und sind vor allem mit der idealisierten vorrevolutionären Vergangenheit verbunden. Die Rückzugsnische der Erinnerung ermöglicht eine zeitweise Suspendierung der sowjetischen Gegenwart, die immer mehr durch Arbeit und ‚gesellschaftlich nützliche' Tätigkeiten besetzt wird. Die allmähliche Indoktrinierung Sof'ja Petrovnas mit der Sowjetideologie zeigt sich darin, dass

[34] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 30.
[35] Akronym aus „Vladimir Lenin".
[36] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 48–49.
[37] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 28.
[38] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 45.

ihr in Muße artikuliertes Ideal immer mehr sowjetische Züge annimmt und auch auf Gegenwart und Zukunft projiziert wird.

Diese Struktur gerät allerdings ins Wanken, als es zu Massenverhaftungen kommt und Sof'ja Petrovnas Sohn Kolja, der als angehender Ingenieur in eine Schwermaschinenfabrik nach Sverdlovsk geschickt wurde, plötzlich verhaftet wird. Es beginnt eine lange Suche in den sowjetischen Behörden. Wie viele andere Mütter muss Sof'ja Petrovna im Gefängnis und in der Staatsanwaltschaft Schlange stehen, um eine Auskunft über ihren Sohn zu erhalten. Der zweite Teil der Erzählung lässt sich als Beleg dafür lesen, wie Muße-Erfahrungen der Protagonistin durch die existenzielle Bedrohung während der stalinistischen Säuberungen immer mehr verhindert werden, was schließlich zu einer psychischen Deformation führt.

Der unbeirrbare Glaube an den Staat und das Wort der Propaganda regt die treusten Anhänger des Regimes dazu an, nach ‚Volksfeinden' zu suchen, ihre Nächsten zu verdächtigen und zu denunzieren. Somit wird der vom Staat initiierte Terror auch von den Parteianhängern mitgetragen, die der verhängnisvollen Logik folgen: „Nichts aber pflegt ohne Grund zu geschehen."[39]; „[O]hne Grund wird bei uns keiner eingesperrt."[40] Als Beispiel kann Sof'ja Petrovnas Sohn Kolja dienen, der seine Mutter – ähnlich wie Pavel Vlasov in Maksim Gor'kijs (1868–1936) Roman *Mat'* (Die Mutter, 1906–1907) – im Sinne der sowjetischen Ideologie initiiert.[41] Kolja wird durchaus sympathisch, aber auch als fanatischer Systemanhänger dargestellt und ermahnt Sof'ja Petrovna ständig zur Wachsamkeit gegen „Feinde".[42] Die Angstatmosphäre verhindert auch die zwischenmenschliche Kommunikation, die – wie bereits gezeigt – eine grundlegende Voraussetzung für Muße-Erfahrungen darstellt.

Als ihr Sohn, bis vor kurzem noch als führender Spezialist und Stoßarbeiter in der Zeitung *Pravda* gepriesen, verhaftet und antisowjetischer Tätigkeit beschuldigt wird, versteht die Sof'ja Petrovna die Welt nicht mehr und ist ihrem Leid ganz ausgeliefert. Weder idealisierte Vergangenheitsbilder noch literarische Muster können ihr eine Orientierung geben. Explizit wird in folgendem Zitat das Lesen von Romanen und damit eine Muße-Praxis verworfen:

Она лежала в кровати, ни о чем не думая, ничего не читая. Романы давно уже не занимали ее: *она не могла ни на секунду оторваться от своей жизни и сосредоточиться на чьей-то чужой*.[43]

[39] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 87 („Но ведь и без причины ничего не бывает."; Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 55).

[40] Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 103 („Зря у нас не сажают."; Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 66).

[41] Vgl. Forrester, „‚Mat'' Gor'kogo", 242.

[42] Vgl. Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 25. Beth Holmgren weist zu Recht darauf hin, dass die Figur von Sof'ja Petrovnas Sohn die Eigenschaften des positiven Helden im Sinne des Sozialistischen Realismus trägt (vgl. Holmgren, *Women's Works in Stalin's time*, 49).

[43] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 86; Hervorhebung K. R.

Sie lag im Bett, ohne an etwas zu denken und ohne zu lesen. Romane fesselten sie schon lange nicht mehr: *Sie konnte sich nicht eine Sekunde lang von ihrem eigenen Leben losreißen und in das eines Fremden vertiefen.*[44]

Dennoch glaubt Sof'ja Petrovna immer noch daran, dass ihr Sohn unschuldig ist, während sie die anderen Mütter, die mit ihr zusammen in den Behörden Schlange stehen, für schuldig hält:

Нет, Софья Петровна недаром сторонилась своих соседок в очередях. Жалко их, конечно, по-человечеству, особенно жалко ребят, – а все-таки честному человеку следует помнить, что все эти женщины – жены и матери отравителей, шпионов и убийц.[45]

Nein, Sof'ja Petrovna rückte beim Warten nicht ohne Grund von ihren Nachbarinnen ab. Sie waren natürlich, menschlich gesehen, zu bedauern, besonders die Kinder, aber trotzdem musste sich ein ehrenhafter Mensch daran erinnern, dass alle diese Frauen Ehefrauen und Mütter von Giftmischern, Spionen und Mördern waren.[46]

Eine besondere Tragik liegt darin, dass selbst die Einsicht in den organisierten Charakter von Massenverfolgungen einzelne Figuren in *Sof'ja Petrovna* keineswegs retten kann, ganz im Gegenteil. Sie werden selbst verhaftet oder wählen aus Verzweiflung den Freitod. Als Koljas Freund und Kollege Alik Finkel'štejn, der Sof'ja Petrovna bei der Suche nach ihrem Sohn hilft, zunehmend Zweifel an der Schuld der Verhafteten schöpft, wird er selbst verhaftet.[47] Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang auch Sof'ja Petrovnas Freundin und Kollegin Nataša. Nataša wird dadurch charakterisiert, dass sie in ihrer Freizeit fast ununterbrochen näht und strickt. Die durch literarische Allusionen und das Motiv der Handarbeit nochmals angedeutete Muße-Situation wird in Čukovskajas Text allerdings nicht eingelöst. Zwar kann Natašas notorisches und schweigsames Stricken durchaus als ein Moment des freien Denkens und der Reflexion betrachtet werden. Denn – ähnlich wie Alik – beginnt Nataša, den organisierten Charakter der ‚Säuberungen' zu vermuten, sie kann aber – selbst im Rückzugsraum der Handarbeit – diese Erkenntnis nicht bewältigen. Nataša nimmt sich das Leben, weil sie „aus der gegenwärtigen Einstellung der Sowjetmacht nicht klug werden [kann]".[48]

Die absurde Realität mit gesundem Menschenverstand begreifen zu wollen, führt zu psychischen Deformationen. Dies lässt sich mit der Entwicklung von Sof'ja Petrovna selbst veranschaulichen. Als sie vom Staatsanwalt erfährt, dass Kolja seine Schuld gestanden habe und zu zehn Jahren Haft verurteilt worden sei, kann sie das zwar nicht glauben, lässt aber im Gegensatz zu Alik keinen

[44] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 133–134.
[45] Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 57.
[46] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 89.
[47] Vgl. Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 76.
[48] Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 134 (vgl. „Я не могу разобраться в настоящем моменте советской власти."; Čukovskaja, „Sof'ja Petrovna", 87).

Gedanken an eine „Sabotage“ seitens des Staates zu[49] und vermutet, dass Kolja lediglich sein Alibi habe nicht nachweisen können.[50]

Schließlich verschränken sich Traum und Realität auf eine krankhafte Weise, als Sof’ja Petrovna eines Tages beschließt, ihr Sohn sei entlassen worden und müsse bald zurückkehren. Die Verwischung der Grenzen, infolge derer Sof’ja Petrovna das Gewünschte für das Wirkliche hält, wird mithilfe der Spiegelmetaphorik inszeniert:

Софья Петровна ушла к себе в комнату и села на диван. Ей надо было посидеть в тишине, отдохнуть от своих слов, понять их. Колю выпустили. Выпустили Колю. Из зеркала смотрела на нее сморщенная старуха с зелено-серыми, седыми волосами. Узнает ли ее Коля, когда вернется? *Она вглядывалась в глубь зеркала до тех пор, пока все не поплыло перед нею, и она перестала понимать – где настоящий диван, а где отражение.*[51]

Sof’ja Petrovna ging in ihr Zimmer und setzte sich aufs Sofa. Sie musste eine Weile in der Stille sitzen, sich von ihren eigenen Worten erholen und sie begreifen: „Kolja ist entlassen worden. Man hat Kolja entlassen.“ Aus dem Spiegel blickte sie eine runzelige alte Frau mit grauen Haaren von gelblichgrüner Färbung an. Wird Kolja sie erkennen, wenn er zurückkommt? *Sie starrte so lange in die Tiefe des Spiegels, bis alles vor ihr verschwamm und sie nicht mehr unterscheiden konnte, wo das wirkliche Sofa und wo das Spiegelbild war.*[52]

Dass Sof’ja Petrovna den Bezug zur Realität jedoch noch nicht ganz verloren hat, zeigt ihre Reaktion auf einen Brief Koljas, den sie am Ende der Erzählung überraschend bekommt. Kolja schreibt, dass sein Geständnis unter Druck abgelegt worden sei, und bittet seine Mutter darum, für ihn beim Staatsanwalt vorzusprechen.[53] Daraufhin sucht Sof’ja Petrovna ihre Bekannte Kiparisova auf, die nach der Verhaftung ihres Ehemannes selbst auf eine Deportation wartet. Kiparisova rät Sof’ja Petrovna, kein Gesuch beim Staatsanwalt einzureichen und den Brief zu vernichten, da er als weiteres belastendes Indiz gegen Kolja und Alik sowie auch gegen Sof’ja Petrovna als Angehörige eines ‚Volksfeindes‘ dienen könne.[54] Die Erzählung endet damit, dass Sof’ja Petrovna nach dem Gespräch nach Hause zurückkehrt und den Brief verbrennt.

In der Forschung wurde bereits auf die Ambivalenz des Schlusses von Čukovskajas Erzählung hingewiesen.[55] Es bleibt offen, ob Sof’ja Petrovna den Brief verbrennt, weil sie dem zynischen und konformistischen, doch zugleich lebensrettenden Ratschlag Kiparisovas aus pragmatischen Gründen folgt. So komme

[49] Vgl. Čukovskaja, „Sof’ja Petrovna“, 75–76.
[50] Vgl. Čukovskaja, „Sof’ja Petrovna“, 76, 81.
[51] Čukovskaja, „Sof’ja Petrovna“, 94; Hervorhebung K. R.
[52] Nach Tschukowskaja, *Sofja Petrowna*, 145–146.
[53] Vgl. Čukovskaja, „Sof’ja Petrovna“, 97–98.
[54] Vgl. Čukovskaja, „Sof’ja Petrovna“, 99.
[55] Vgl. Pavel Nerler, „Fantastičeskaja jav’“, in: *Oktjabr’* 10 (1988), 202–204, 203; Forrester, „‚Mat’‘ Gor’kogo“, 247, 260–261.

es bei Sof'ja Petrovna zu einer „Umorientierung des Verstandes auf eine absurde, alogisch – und daher *richtige* Wahrnehmung dieser phantastischen Welt, und Sof'ja Petrovna, die den Verstand noch behält, gehorcht ihnen [den Ratschlägen von Kiparisova, K. R.], weil sie instinktiv ihre unerklärliche Richtigkeit fühlt."[56] Andererseits kann die Vernichtung des Briefes auch als endgültiger Bruch mit bzw. endgültige Verabschiedung Sof'ja Petrovnas von der Realität gedeutet werden, die von nun an in der Scheinwelt ihrer krankhaften Idylle lebt. In beiden Fällen markiert das Verbrennen des Briefes das Ende jener Zerrissenheit, in der Sof'ja Petrovna unter totalitären Bedingungen lebt.[57] Ihre eigenwillige ‚Korrektur' der Realität hin zu einer ‚stimmigen Welt', die eigentlich eine pathologische ist, legt den provokativen Gedanken nahe, dass die Erfahrung von Kongruenz, d. h. die Erfahrung einer stimmigen, in sich nicht widersprüchlichen Welt, wie man sie in Muße erleben kann, unter den totalitären Bedingungen des Terrorjahres 1937 nur im Wahnsinn möglich ist.

2.4. Zwischenresümee

In Čukovskajas *Sof'ja Petrovna* ist das Thema ‚Muße' als Subtext in subtiler Weise immer präsent. Durch ihre Muße-Erfahrungen ist die Protagonistin zunächst mit der vorrevolutionären Vergangenheit verbunden und damit der sowjetischen Gegenwart und deren *dosug*-Kultur gleichsam entrückt. Die allmähliche Indoktrinierung lässt sich an dieser Figur gerade daran verfolgen, dass ihre in Muße formulierten Ideale immer mehr die Formen des sowjetischen *dosug* annehmen. Dabei zeigt sich, dass sich die Sowjetideologie grundlegender Elemente von Muße bedient, indem sie die Illusion einer selbstbestimmten und selbstzweckhaften Tätigkeit bei den Menschen erzeugt. Allerdings gerät diese scheinbar glückliche und geborgene Welt in der Atmosphäre der Angst und unmittelbarer Lebensbedrohung im Terrorjahr 1937 ins Wanken. *Sof'ja Petrovna* kann als Beleg dafür gelesen werden, dass das Fehlen eines Freiraums, der für Muße grundlegend ist, Muße-Erfahrungen unter den Bedingungen der stalinistischen Säuberungen obsolet werden lässt.

3. *Spusk pod vodu* (1948–1957)

Die ebenfalls autobiographisch geprägte Povest' *Spusk pod vodu* (Untertauchen; 1948–1957), erstmals 1972 im Ausland erschienen und erst 1988 in der Sowjet-

[56] Vgl. „Произошла, собственно, переориентация ума на абсурдное, алогичное – и потому *верное* восприятие этого фантастического мира, и Софья Петровна, еще хранящая рассудок, подчиняется им [советам Кипарисовой], инстинктом чувствуя их необъяснимую правоту." (Nerler, „Fantastičeskaja jav'", 203).

[57] Vgl. Hirshorn, *Lydia Korneevna Chukovskaya*, 133.

union publiziert,[58] lässt sich als Weiterentwicklung der in *Sof'ja Petrovna* angedeuteten Themen und Motivstränge betrachten. Anstatt des Typus eines ‚gewöhnlichen' Menschen, der sich von der Ideologie blenden lässt und von der absurd gewordenen Terrorrealität in den Wahnsinn getrieben wird, zeichnet Čukovskaja in *Spusk pod vodu* eine Schriftsteller-Figur, die den stalinistischen Terror übersteht, eine kritische Haltung zum Sowjetsystem entwickelt und in ‚innerer Emigration'[59] lebt.

Die Erzählung ist in Form von Tagebuchnotizen gestaltet; die Schriftstellerin Nina Sergeevna verbringt im Februar und März 1949 mehrere Wochen in einem Sanatorium auf dem Land. Einen realhistorischen Hintergrund für die Handlung stellt die sowjetische „Kampagne gegen den Kosmopolitismus" dar, die zu Säuberungen in Verlagen und Zeitschriftenredaktionen und zu Verhaftungen jüdischer Intellektueller führte. Auch kam es zu wiederholter Verhaftung bereits freigelassener Häftlinge, die bereits in den 30er Jahren verfolgt wurden. Damit wird der ideologische Druck, der während des „Großen Vaterländischen Krieges" 1941–45 vorübergehend zurückgenommen wurde, wieder verstärkt. Offiziell arbeitet Nina Sergeevna während ihres Aufenthalts an einer Übersetzung, in Wirklichkeit nutzt sie jedoch den reglementierten Erholungsraum des Sanatoriums für ihre eigenen Zwecke. Sie schreibt an einem Buch, mit dem sie den Verlust ihres Ehemannes Aleša zu verarbeiten sucht. Dieser war 1937 während der stalinistischen Repressionen verhaftet worden und ist seitdem spurlos verschwunden. Nina Sergeevna wird in Alpträumen von der Ungewissheit über die genaueren Umstände seines Todes gequält sowie von den Schuldgefühlen, die Terrorzeit selbst überlebt zu haben. Während ihres Aufenthaltes im Sanatorium versucht sie nun, „unterzutauchen", d. h. in einer Art meditativem Zustand die traumatischen Erlebnisse aus der „Tiefe" ihres Gedächtnisses zu holen und zu Papier zu bringen. Besonders bei einsamen Spaziergängen in einem nahegelegenen Birkenwald kann sie sich auf das „Untertauchen" einstimmen und sich in die russische Literatur vertiefen, die sie als geistige Grundlage ihres Lebens betrachtet.

Im Sanatorium lernt die Protagonistin den Schriftsteller Nikolaj Bilibin kennen und nähert sich ihm an. Bilibin eröffnet Nina Sergeevna, dass er ebenfalls in Lagerhaft gewesen sei, und spricht mit ihr offen über seine Lager-Erfahrungen. Damit hilft er Nina Sergeevna, ihr eigenes Trauma zu bewältigen. Durch den Austausch mit Bilibin kommt es zwischen den beiden zu gegenseitiger Sympathie.

Am Ende ihres Aufenthalts schreibt Nina Sergeevna ihre Geschichte nieder, mit der sie ihre verzweifelte Suche nach Aleša bei den sowjetischen Behörden dokumentiert. Auch Bilibin verarbeitet seine Lagerhaft in einem Roman, den

[58] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 134.
[59] Vgl. Danilina, „‚Vnutrennjaja ėmigracija'".

er Nina Sergeevna zum Lesen gibt. Sie muss erkennen, dass Bilibin seine Erinnerungen aus Angst vor einer wiederholten Verhaftung an die ideologischen Vorgaben anpasst und damit verfälscht. Nina Sergeevna beschuldigt Bilibin als „Verräter" und „falschen Zeugen". Obwohl sie Bilibins Beweggründe rational nachvollziehen und zum Teil rechtfertigen kann, vermag Nina Sergeevna keine vertraute Beziehung mehr zu ihm aufzubauen und bricht den Kontakt zu ihm ab. Die Geschichte endet damit, dass beide Helden nach Ende ihrer Kur nach Moskau zurückkehren.

Die Inhaltsangabe macht deutlich, dass sich Čukovskaja in ihrem späteren Text dem gleichen Themenkomplex um die Lage des Individuums während des stalinistischen Terrors der 30er Jahre widmet, diesen aber zugleich einer zusätzlichen Perspektivierung aus zeitlicher Distanz unterzieht und der Protagonistin dabei stärkere autobiographische Züge verleiht.[60] Eine tragende Rolle spielt neben der Sujetlinie um Bilibin auch der Topos des sowjetischen Sanatoriums, der im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

3.1. Erholungsanstalten für Sowjetschriftsteller

Čukovskaja entwirft in *Spusk pod vodu* einen Pototyp sowjetischer Erholungseinrichtungen, der die Züge von Erholungsheimen (*domá otdycha*), Sanatorien (*sanatorii*) und „Häusern des Schaffens/der Kreativität" (*domá tvorčestva pisatelej*) vereint.[61] Somit führt sie die Ideen der Regeneration der Arbeitskraft und der medizinischen Versorgung mit denen der (kollektiven) Erholung und der ideologiekonformen Arbeit ‚in Mußе' (*na dosuge*) paradigmatisch zusammen und legt die ideologische Vereinnahmung solcher Einrichtungen offen.[62]

Die ersten Impulse für die Gründung von *doma tvorčestva* als Orte der Arbeit, Erholung und Begegnung von Kunstschaffenden kamen von den Schriftstellern selbst, z. B. vom Dichter Maksimilian Aleksandrovič Vološin (1877–1932), der sein Haus in Koktebel' 1932 dem Schriftstellerverband als Datscha für Schriftsteller vermacht hat. Allerdings wurden diese Initiativen bald unter staatliche Obhut gebracht. Nach der Gründung des Sowjetischen Schriftstellerverbands 1934 wurde z. B. auf die Initiative von Maksim Gor'kij (1868–1936) eine Schriftstellersiedlung im Dorf Peredelkino nahe von Moskau gegründet, wo Datschen an herausragende sowjetische Schriftsteller, darunter Kornej Čukovskij oder Boris Pasternak, vergeben wurden.[63] Auch wenn die Wohnverhältnisse in

[60] Vgl. eine retrospektive Reflexion der Autorin darüber in einer Tagebuchnotiz vom 30. August 1987 in Čukovskaja, „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga'", 164.

[61] Vgl. Karl Schlögel, *Das sowjetische Jahrhundert. Archäologie einer untergegangenen Welt*, München 2017, 305.

[62] Da Čukovskaja die Bezeichnung „sanatorij" konsequent nutzt, wird im Weiteren diese Bezeichnung unter der Berücksichtigung der genannten Aspekte beibehalten, K. R.

[63] Vgl. Stephen Lovell, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London

Peredelkino zu wünschen übrig ließen[64], entwickelte sich die Schriftstellersiedlung zu einem wichtigen Treffpunkt sowjetischer Intellektueller. Neben einer Datschensiedlung wurde in Peredelkino auch ein *dom tvorčestva* eröffnet, das für die Schriftsteller gedacht war, die keine Datschen besaßen und die auf diesem Wege mit den Bewohnern des Schriftstellerdorfes in Kontakt treten konnten.[65]

Neben der sowjetischen Datschenkultur, zu deren Vertretern auch die Familie von Lidija Čukovskaja zählen kann, etabliert sich in den 20er – 30er Jahren eine neue Kultur des sowjetischen *dosug*, der sich laut Stephen Lovell stärker von der Arbeit absetzte und eine neue Qualität der Erholung versprach. Diese Kultur griff auf ein breites Netz von Erholungsanstalten zurück, in denen sich Kulturschaffende erholen und behandeln lassen konnten.[66] Solche Einrichtungen entstanden unter anderem durch Umfunktionalisierung der ehemaligen Landessitze russischer Adliger (*usad'by*[67]). Als Beispiel kann etwa das 1922 gegründete Sanatorium in Uzkoe dienen, das zunächst der von Maksim Gor'kij initiierten *Zentralen Kommission für die Verbesserung des Lebensalltags der Wissenschaftler* (Central'naja Komissija po ulučšeniju byta učenych, CEKUBU[68]) unterstand und nach der Auflösung der Kommission 1937 infolge einer ideologischen Kampagne der sowjetischen Akademie der Wissenschaften übergeben wurde.[69] Als weiteres Beispiel kann man das Sanatorium für Schriftsteller in Maleevka nennen[70], in dem Čukovskaja an *Spusk pod vodu* arbeitete und das als Prototyp für ihren Text gelten kann.[71]

Der Zugang zu den Erholungsanstalten stand nur einem privilegierten Kreis zur Verfügung. Die Einweisungsscheine für Schriftsteller (*putevki*) wurden von dem 1932 im Rahmen des Sowjetischen Schriftstellerverbands gegründeten *Literaturfonds* (Literaturnyj fond SSSR, Litfond) verteilt, der für die gesundheitliche Versorgung der Schriftsteller zuständig war.[72] Somit lassen sich Kur-

2003, 154. Zum Begriff der Datscha in der Sowjetzeit vgl. auch den Beitrag von Aleksandra Kasatkina im vorliegenden Band.

64 Lovell, *Summerfolk*, 156; Valentina A. Antipina, *Povsednevnaja žizn' sovetskich pisatelej. 1930–1950-e gody*, Moskva 2005, 153–155.

65 Vgl. Antipina, *Povsednevnaja žizn'*, 150.

66 Vgl. Lovell, *Summerfolk*, 136–137.

67 Vgl. dazu den Beitrag von Ekaterina Dmitrieva im vorliegenden Band.

68 Vgl. Schlögel, *Das sowjetische Jahrhundert*, 303–304.

69 Michail Ju. Korobko, *Usad'ba Uzkoe. Istoriko-kul'turnyj kompleks XVII–XX vekov*, Moskva 1996, http://www.rusarch.ru/korobko1.htm, abgerufen am 15.02.2021.

70 Natal'ja V. Babočkina (Hg.), *Milaja serdcu Maleevka … O pervom Dome tvorčestva pisatelej Rossii. Sbornik*, Moskva 2001. Diese über 800 Seiten umfassende Sammlung von Erinnerungen der ehemaligen Gäste gibt nur bedingt einen Einblick in den wirklichen Sanatoriumsalltag. Bezeichnenderweise werden darin die objektiv schwierigen Wohnumstände in Maleevka (vgl. Antipina, *Povsednevnaja žizn'*, 140–144) retrospektiv zugunsten der glücklichsten Momente ausgeblendet.

71 Vgl. Hirshorn, *Lydia Korneevna Chukovskaya*, 135.

72 Vgl. Antipina, *Povsednevnaja žizn'*, 62–64.

orte und Sanatorien als Teil eines Gesellschaftsvertrags betrachten, in dem der Sowjetstaat die Loyalität seiner Bürger gegen Komfort einforderte.[73]

Die große Bedeutung des Topos der sowjetischen Erholungsanstalt für sowjetische Intellektuelle lässt sich gerade mit der Biographie Lidija Čukovskajas veranschaulichen. In ihren publizistischen Texten und Briefen wird oft die Suche nach einem geeigneten Sanatoriumsplatz bzw. nach den *putevki* thematisiert. Ein Blick auf Čukovskajas Biographie zeigt, dass das Sanatorium nicht nur in ihrer Publizistik und Prosa als Topos verarbeitet wird, sondern auch in ihrem realen Leben und Schaffen eine zentrale Rolle spielte. Im Winter 1939/40 hielt sich Čukovskaja in einem Schriftstellerheim in Detskoe auf, allerdings ohne dabei ein Mitglied des Schriftstellerverbandes zu sein.[74] Dort erhielt sie von ihrem Vater die Nachricht, dass ihr 1937 verhaftete Ehemann M. P. Bronštejn nicht mehr am Leben sei, und schrieb innerhalb weniger Wochen die Povest' *Sof'ja Petrovna*[75] (s. o. Kap. 2.). Auch an ihrem zweiten Text, *Spusk pod vodu*, arbeitete Čukovskaja während ihrer Aufenthalte im Sanatorium in Maleevka, das auch in ihrer Lyrik thematisiert[76] und von ihren Korrespondenten eindeutig als Prototyp für den Text erkannt wurde.[77] Das Sanatorium avanciert somit zu einem Topos der individuellen und kollektiven Geschichte sowjetischer Intellektueller, zu einem Ort der Begegnung, des Schaffens und der schicksalhaften beruflichen Entscheidungen[78], aber auch des Todes (z. B. der Tod Anna Achmatovas in einem Sanatorium). Auch wenn Čukovskaja aufgrund ihrer privilegierten Stellung als Mitglied des Schriftstellerverbandes ein Recht auf die Erholung in einem Sanatorium hatte und den damit verbundenen Komfort als ihr zustehendes Recht betrachtete, zeigt sich, dass sie die staatlich reglementierten Freiräume in ihrem eigenen Sinne, z. B. zum Verfassen ideologiekritischer Texte nutzte. Es ist eine Strategie, die Čukovskaja auch ihrer Protagonistin Nina Sergeevna in *Spusk pod vodu* verleiht.

---

[73] Vgl. Ljudmila A. Kuznecova, „Prostranstvo sovetskogo kurorta: svoboda ili kontrol'?", in: *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (2014), 123–131; vgl. auch den Beitrag der Autorin im vorliegenden Band.

[74] Vgl. Holmgren, „Notes on Lidiia Chukovskaia".

[75] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 25, 101–102.

[76] Vgl. Julius, *Lidija Čukovskaja*, 168.

[77] Der Schriftsteller, Koautor der pädagogischen Erzählung *Respublika ŠKID* (Die Republik ŠKID; 1927) und Čukovskajas langjähriger Briefpartner Leonid Panteleev (eig. Aleksej Ivanovič Eremeev; 1908–1987) nennt *Spusk pod vodu* in seinen Briefen an Čukovskaja „maleevskaja povest'" („Maleevka-Erzählung"), vgl. Leonid Panteleev/Lidija K. Čukovskaja, *L. Panteleev – L. Čukovskaja. Perepiska (1929–1987)*, hg. v. Elena C. Čukovskaja, Moskva 2011, 136, 352.

[78] Bei ihrem Versuch, die Erzählung *Sof'ja Petrovna* in der Zeit des Tauwetters 1961 in der Zeitschrift *Novyj mir* (Die neue Welt) zu publizieren, erwog es Čukovskaja, den Hauptredakteur Aleksandr Trifonovič Tvardovskij (1910–1971) persönlich im Sanatorium in Maleevka aufzusuchen, wohin er sich in einem Anfall der Trunksucht aus den laufenden Geschäften zurückgezogen haben soll. Zur Publikation der Erzählung kam es nicht (vgl. Čukovskaja, „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga'", 142).

3.2. Sanatorium als Heterotopie: Zeit, Raum und soziale Struktur

Sowjetische Erholungsanstalten lassen sich im Sinne Michel Foucaults als „Heterotopien" bezeichnen.[79] Als Orte, an denen der ‚normale' Alltag und die verordnete Arbeit nicht zuletzt durch räumliche Entfernung von den Metropolen vorübergehend suspendiert werden, lassen sie sich als „tatsächlich realisierte Utopien"[80] des Sowjetstaates betrachten, in denen der Mensch zu seinem Recht auf Erholung kommen soll und die im Sinne des sowjetischen *dosug* der Persönlichkeitsentfaltung dienen sollen. Als das Andere des ‚normalen' Lebens boten die sowjetischen Erholungsanstalten zwar einen Freiraum gegenüber dem Arbeitsalltag und den Wohnverhältnissen in einer Kommunalwohnung, sie unterlagen jedoch als Abbild der sowjetischen Gesellschaft stets staatlicher Kontrolle, sodass man von einer Scheinheterotopie sprechen kann.

Laut Foucault verfügen Heterotopien über eine besondere Raum- und Zeitordnung, die in ihren Strukturen stets auf das Gesamtsystem Bezug nehmen.[81] Dies lässt sich mit Čukovskajas *Spusk pod vodu* illustrieren. Die Scheinheterotopie des Sanatoriums verfügt über ihre eigene Zeitstruktur, die sich bemerkbar macht, sobald die Protagonistin ihr Zimmer bezieht[82], und die als „Heterochronie"[83] bezeichnet werden kann. Der Lauf der Zeit wird mehrfach durch akustische und visuelle Signale betont: Das „Tuckern" des Generators durchzieht den ganzen Raum des Sanatoriums und ist manchmal auch im Wald zu hören. Die Tatsache, dass der Stromgenerator nachts abgeschaltet wird, sodass man nicht lesen oder arbeiten kann, macht einen erheblichen Einschnitt in die Privatsphäre deutlich. Ansonsten ist das Abschalten des Generators im Sanatorium mit Ausnahmesituationen, z. B. mit einem Brand im Haus der Bediensteten oder mit der Festnahme eines Sanatoriumsgastes, verbunden, also mit Situationen, in denen das Individuum aufs Höchste bedroht wird.

Die ständige Kontrolle lässt sich auch anhand der Raumstruktur des Sanatoriums belegen. Alle Räume stehen im Spannungsfeld zwischen privater und kollektiver Belegung. Dies gilt nicht nur für die eindeutig kollektiv belegten Räume des Salons („gostinaja"), wo man Zeitungen liest und Rundfunk hört[84], und des Speisesaals, wo die Sitzordnung von der Sanatoriumsleiterin festgelegt wird.[85] Selbst bei individuellen medizinischen Maßnahmen wie dem Tannennadelbad wird die Protagonistin durch andere Gäste gestört[86], ebenso in ihrem Zimmer,

---

[79] Michel Foucault, „Andere Räume", in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34–46.
[80] Foucault, „Andere Räume", 39.
[81] Vgl. Foucault, „Andere Räume", 38, 44.
[82] Vgl. Lidija Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, N'ju-Jork: Izdatel'stvo imeni Čechova 1972, 8.
[83] Vgl. Foucault, „Andere Räume", 43.
[84] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 21.
[85] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 15.
[86] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 55–57.

das offenbar von der Leiterin insgeheim kontrolliert werden kann.[87] Und auch der Wald, in den sich Nina Sergeevna zurückziehen kann, ist als Teil des Sanatoriums nur bedingt als privater Raum zu sehen, da es dort zu Begegnungen mit anderen Gästen kommen kann.

Die Heterotopie des Sanatoriums bildet auch ein Segment der sozialen Struktur der sowjetischen Gesellschaft ab, also jenes Milieus der sowjetischen Intellektuellen, zu dem die Protagonistin Nina Sergeevna gehört. Zu den Gästen des Sanatoriums zählen vor allem Kulturschaffende und Schriftsteller, wobei Čukovskaja deutlich macht, dass auch andere sowjetische Statuspersonen oder Angehörige von Mitgliedern des Schriftstellerverbands den Zugang zum Luxus der sowjetischen Erholungsanstalten hatten. Es handelt sich also um eine sowjetische Elite, die sich scharf vom Personal bzw. von den Bediensteten des Sanatoriums absetzt, die wiederum außerhalb vom Hauptgebäude untergebracht sind oder aus einem nahegelegenen Dorf kommen. Damit legt Čukovskaja nicht nur den elitären, ‚bourgeoisen' Charakter der sowjetischen Erholungsanstalten offen, sondern weist auch kritisch auf soziale Spannungen/Brüche im sowjetischen Kollektiv.

3.3. Konstruktion einer geborgenen Welt

Die folgende Analyse geht von der Hypothese aus, dass die Protagonistin innerhalb der Scheinheterotopie des sowjetischen Sanatoriums ihre eigene geborgene Welt konstruiert, die sich als eigentliche, positiv konnotierte Heterotopie betrachten lässt. Gerade in diesem Raum sind Muße-Erfahrungen möglich, die zugleich als Marker und analytisches Instrument für eine genauere Beschreibung dieser Rückzugsnische dienen können.

Der eigene Raum der Heldin grenzt sich sowohl vom städtischen Alltag ab, der an vielen Stellen pejorativ mithilfe der Lokativform „в мирý" („in der Welt") bezeichnet und über das Gedränge der Moskauer Kommunalwohnung thematisiert wird[88], als auch von der äußeren Raum- und Zeitordnung des Sanatoriums, wodurch diese für sie zum Teil außer Kraft gesetzt werden. Dies wird aus der folgenden Schilderung deutlich, als Nina Sergeevna zum ersten Mal ihr Zimmer bezieht:

И вот я у себя дома. Из гостиной донесся мелодичный, глубокий звон часов, и сразу стало слышно мерное, трудолюбивое тиканье электростанции. Наконец я буду жить одна в комнате, впервые после войны. Как будто у себя дома, в Ленинграде. Сидеть за письменным столом, который не надо три раза в день превращать в обеденный. Работать в тишине. И мысль или догадка не будет переехана, изувечена чьими-то словами на кухне … […]

В этих чужих стенах можно наконец опомниться, встретиться с самой собой.[89]

[87] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 72–73.
[88] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 14, 32–35, 62–63, 81, 130.
[89] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 8.

Und nun war ich zu Hause. Aus dem Salon kam das tiefe, melodische Schlagen einer Uhr, und gleich darauf setzte das regelmäßige und emsige Tuckern des Generators ein. Endlich werde ich allein in einem Zimmer wohnen, zum ersten Mal seit dem Krieg. Wie zu Hause, in Leningrad. An einem Schreibtisch sitzen, den ich nicht dreimal am Tag in einen Esstisch verwandeln muss. In der Stille arbeiten. Und der Gedanke oder der Einfall werden durch das Gerede in der Küche nicht überfahren, nicht verstümmelt … […]

Zwischen diesen fremden Wänden kann ich endlich zu mir kommen, mir selbst gegenübertreten.[90]

Auffallend ist hier bereits die eigenwillige Definition des Zimmers als „Zuhause", wodurch die Deutungshoheit der literarischen Figur über den ihr zustehenden Teil des Sanatoriumsraums zum Ausdruck kommt. Es *ist* ihr Zuhause, weil es als solches nominiert/bezeichnet wird. Mit dieser Aneignung des Sanatoriumszimmers hängt auch eine Veränderung der Zeitwahrnehmung zusammen. Zwar ist das „Schlagen der Uhr aus dem Salon" immer noch wahrnehmbar, doch wird das „Tuckern des Generators" durch das Lexem „trudoljubivyj" (buchst.: ‚arbeitsliebend'; dt.: ‚emsig', aber auch: ‚arbeitsam/fleißig') positiv belegt. Das Lexem verweist auf eine geregelte, positiv konnotierte Ordnung gegenüber dem Gedränge der städtischen Kommunalwohnung wie gegenüber dem streng getakteten Tagesplan des Sanatoriums – auf eine geregelte Zeitstruktur, die Nina Sergeevna für ihre selbstbestimmte, ‚wahre' Arbeit an ihrem Buch nutzen will. Diese Argumentation gipfelt schließlich in der paradoxalen Formel, dass die Protagonistin gerade in den „fremden Wänden" „zu sich kommen" und „sich selbst gegenübertreten" könne.

Das Zitat zeigt auch, dass die geborgene Welt der Protagonistin durch eine Befreiung der Wörter/Dinge von den Konnotationen aus dem städtischen Alltag konstruiert wird. Dies zeigt sich in einer Absage an eine erzwungene Polyfunktionalität von Dingen, wie man sie aus der Not der Moskauer Kommunalwohnung kennt. Der private Raum des eigenen Zimmers wird für die Zeit des Kuraufenthalts zu einem Ort, an dem Dinge nicht zwecksentfremdet, sondern ihrer eigentlichen Bestimmung zugeführt werden. Eine ähnliche Logik zeigt sich später bei dem ersten Spaziergang, als Nina Sergeevna „ohne Ziel" im Wald herumschlendert und sich von den bedrohlichen Konnotationen der Naturbilder befreit: „Graue Wolken, graue Ferne, und hinter schwarzem Geäst – ein gelber Himmel. Wie unheimlich und unheilverkündend wäre das in Leningrad – solch ein gelber Himmel hinter schwarzem Astwerk, *hier aber ist es kein böses Zeichen, sondern einfach ein gelber Morgenhimmel.*"[91]

[90] Nach Lydia Tschukowskaja, *Untertauchen. Roman*, Aus dem Russischen von Swetlana Geier und mit einem Nachwort von Hans Jürgen Balmes, Zürich 2017, 9. Diese Übersetzung wird im Weiteren verwendet und vom Verfasser ggf. enger an das Original angepasst. Die Namen werden zwecks Einheitlichkeit wissenschaftlich transliteriert, K. R.

[91] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 14–15 („Серые тучи, серая даль, и сквозь черные сучья – желтое небо. Как это было бы пророчески-страшно в Ленинграде – желтое небо

Die Aneignung des eigenen Raums manifestiert sich in der Ästhetisierung der Beschreibung, die sich von einer objektiv-realistischen Darstellung des Sanatoriumslebens deutlich absetzt und als künstlerische Leistung der Protagonistin zu sehen ist. Dies zeigt sich beim Fensterblick aus Nina Sergeevnas Zimmer:

Я осторожно заглянула в окно. Сумерки. Лес опускается в овраг – там плотный, улежавшийся снег – за оврагом пригорок и на него выбежали елочки, еще молоденькие, с желтизной, как цыплята, а впереди всех, наверху, самая хорошенькая, стройная и молодая. Добежала первая до самого верха и стоит. А там, за елочкой – деревня. […] Домишки словно нарисованы неуверенной детской рукой: две кривые линии крест на крест – крыша, косой квадрат побольше – стены, косые квадратики поменьше – двери и окна.

Я зажгла свет. За окном все исчезло – и снег и домики.[92]

Ich werfe einen vorsichtigen Blick durchs Fenster. Es dämmert. Der Wald fällt in eine Schlucht ab – dort liegt fester zusammengebackener Schnee, hinter der Schlucht – ein leicht ansteigender Hang und viele Tännchen, die diesen Hang hinauflaufen, sie sind noch ganz jung, haben noch den gelblichen Ton, wie Küken, und allen voran, schon ganz oben, die hübscheste, die besonders schlank und jung ist. Sie hat als Erste den höchsten Punkt erreicht und ist stehen geblieben. Und weiter, hinter dem Tännchen liegt ein Dorf. […] Die kleinen Häuser wie von einer ungeübten Kinderhand gezeichnet: zwei krumme Linien über Kreuz – das Dach, ein großes schiefes Quadrat – die Wände und kleine schiefe Rechtecke – Türen und Fenster.

Ich knipse das Licht an. Hinter dem Fenster verschwindet alles – der Schnee und die kleinen Häuser.[93]

Das Motiv des Zeichnens steht paradigmatisch für künstlerisches Schaffen, wobei auch hier durch einen Vergleich zu einem „von einer ungeübten Kinderhand gezeichneten" Gemälde ein ursprünglicher, ‚reiner' Zustand imaginiert wird, der nicht für etwas Drittes, sondern für sich selbst steht. Durch den Blick aus dem Fenster wird der eigene Raum der Protagonistin zwar auf den Wald draußen erweitert, jedoch befindet sich diese Nische der kontemplativ-ästhetischen Erfahrung stets innerhalb des Sanatoriumsraums. Die Grenzen der eigenen Welt werden visuell durch das Ein- und Ausschalten des künstlichen Lichts im Zimmer markiert.

Dass reale und imaginäre Orte in der positiv konnotierten Heterotopie der Protagonistin ineinanderfließen, wird insbesondere bei den einsamen Spaziergängen im Wald deutlich, wenn Nina Sergeevna der Sanatoriumsgesellschaft im Speisesaal und Salon entfliehen kann. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Auseinandersetzung mit den Texten der russischen Literatur, die als weiterer imaginärer Raum zu sehen ist:

и черные сучья, – *а здесь это не знамение судьбы, а просто желтая заря*."; Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 10–11; Hervorhebung K. R.).

[92] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 9.

[93] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 10–11.

Оглядевшись и увидав, что я совсем одна, я начала читать стихи. Примерять звуки на эти березы, на этот ненадежный снег.

Я прикинула Пушкина, Пастернака, Некрасова, Ахматову. Да, все отсюда. Все сюда. „Все так", как пишется при проверке телеграмм. Все слова растут из этой земли и, надышавшись здешним воздухом, тянутся к небу, как эти березы. Читая, я чувствовала не только прелесть стиха, но и то, как он изнемогает и радуется самому себе. Губы счастливы были встречаться со словами, слова с губами.[94]

Als ich mich umsah und mich überzeugte, dass ich allein war, begann ich Gedichte zu sprechen, die Laute an diesen Birken, an diesem unbeständigen Schnee auszuprobieren.

Ich versuchte es mit Puškin, Pasternak, Nekrasov, mit Achmatova. Ja, es stimmt, alles kommt von hier, alles gehört hierher. „Alles richtig", wie man bei der Überprüfung von Telegrammen schreibt.[95] Alle Worte sind auf dieser Erde gewachsen und strecken sich zum Himmel wie diese Birken. Beim Lesen spürte ich nicht nur den Reiz der Gedichte, sondern auch ihre Überfülle und ihre Freude an sich selbst. Die Lippen waren glücklich, den Worten, die Worte, den Lippen zu begegnen.[96]

Eine Muße-Erfahrung manifestiert sich hier nicht nur in der selbstzweckhaften Rezitation von Gedichten, wobei die Kenntnis der poetischen Texte auch auf frühere Muße-Erfahrungen hindeutet.[97] Muße lässt sich auch an der Erfahrung des reichhaltigen Bedeutungsspektrums des poetischen Wortes festmachen, die gerade in der geborgenen Welt der Protagonistin ermöglicht wird. Diese Erfahrung wird dadurch inszeniert, dass die poetischen Bilder aus den Texten der russischen ‚Klassiker' mit Naturbildern unterlegt werden, die Nina Sergeevna im Wald sieht. Die Übereinstimmung der poetischen Bilder der russischen Dichter mit den Naturbildern, die Nina Sergeevna im Wald beobachtet, steht für die Erfahrung der Polysemie des künstlerischen Sprache, die gerade außerhalb der geborgenen Welt der Protagonistin durch strenge ideologische Normierung und Aushöhlung der Sprache eingeschränkt wird. Das Motiv des Telegramms deutet dabei an, dass die poetische Botschaft der russischen ‚Klassiker' beim Spaziergang im Wald bei Nina Sergeevna nicht nur vollständig ‚angekommen' ist, sondern von ihr auch erfolgreich dechiffriert werden kann. Bereits an dieser Stelle wird deutlich, dass Muße-Erfahrungen der Protagonistin im Wesentlichen durch Partizipation an der vorrevolutionären russischen Kultur ermöglicht werden.

Die Naturbeschreibung von Nina Sergeevna lässt sich dabei auch als eigene künstlerische Leistung betrachten, die oft die Form eines poetologischen Kommentars hat. Damit lässt sich ein Bezug zur Muße auch durch den traditionellen Topos des künstlerischen Schaffens herstellen. Eine besondere Spannung liegt darin, dass es prinzipiell unentscheidbar ist, ob es sich um eine realistische Darstellung einer Naturlandschaft handelt, die bei der Protagonistin literarische

[94] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 53.
[95] Dieser Satz fehlt in der deutschen Übersetzung von Svetlana Geier, K. R.
[96] Nach Tschukowskaja, *Untertauchen*, 96–97.
[97] Für diesen Hinweis danke ich Frau Prof. Elisabeth Cheauré.

Reminiszenzen evozieren, oder es die literarischen Bilder sind, die sie in ihrem künstlerischen Narrativ ‚realisiert'.

3.4. Das ‚Untertauchen' als mußeaffine Praxis?

Die Momente von Geborgenheit und Harmonie, die Nina Sergeevna im Wald erlebt, wenn sie sich anhand der russischen literarischen Texte vergewissern und dabei selbst künstlerisch tätig werden kann, stehen im scharfen Kontrast zu ihrem Alltag, der von den Traumata der Vergangenheit geprägt ist. Nina Sergeevna wird von Alpträumen gequält und stellt sich zwanghaft den Tod ihres Ehemannes Aleša vor, der seit seiner Verhaftung 1937 spurlos verschwunden ist. Laut den Behörden sei er zu „zehn Jahren" Lagerhaft „ohne Korrespondenzrecht" verurteilt worden.[98] Im Unterschied zur Heldin aus Čukovskajas früherem Text *Sof'ja Petrovna* weiß Nina Sergeevna vom systematisch organisierten Charakter der Massenverhaftungen der 30er Jahre bereits Bescheid; sie wird von den Schuldgefühlen geplagt, den Terror selbst überlebt zu haben.[99]

Die Alpträume Nina Sergeevnas, die durch das nächtliche Abschalten des Lichts im Sanatorium noch verstärkt werden, lassen sie unmittelbar in die Atmosphäre des Terrorjahres 1937 eintauchen. Der Alptraum steht – ähnlich wie in *Sof'ja Petrovna* – für die Unmöglichkeit, sich vom Leid zu distanzieren (s. o. Kap. 2.2.). Nina Sergeevna, die im Gegensatz zu Sof'ja Petrovna zum kritischen Denken fähig ist und im Jahr 1949 nicht mehr unter unmittelbarer Lebensbedrohung steht, stellt sich ihrem Entsetzen, indem sie in schwerer Erinnerungsarbeit ihre Vergangenheit zu verarbeiten und diese in ihrem Buch festzuhalten versucht, das sie im Sanatorium heimlich schreibt. Für diesen Vorgang steht das titelgebende Bild des ‚Untertauchens', das im Folgenden näher beleuchtet werden soll.

Das künstlerische Potenzial des Titels lässt sich durch weitere Übersetzungsvarianten ins Deutsche veranschaulichen. Wörtlich übersetzt bedeutet ‚spusk pod vodu' sowohl ‚Hinabsinken ins Wasser' als auch ‚Hinabsenken [einer Last] ins Wasser'. Im russischen Verbalabstraktum ‚spusk', das sich sowohl vom intransitiven Verb ‚spuskat'sja' [‚versinken'] als auch vom transitiven ‚spuskat'' [‚(eine Last) hinabsenken'] ableiten lässt, verschmelzen die beiden Bedeutungsaspekte, sodass das ‚Untertauchen' zwischen aktiver Handlung und passivem Vorgang oszilliert.

Die Heterotopie des Sanatoriums stellt die äußeren Bedingungen für das ‚Untertauchen' bereit, indem der Moskauer Alltag vorübergehend suspendiert und der Protagonistin ein Freiraum geboten wird. Auch wenn Nina Sergeevna immer wieder durch die Gedanken an ihre Moskauer Kommunalwohnung

[98] „Десять лет без права переписки […]." (Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 19, vgl. 43–44).
[99] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 19, 21.

abgelenkt oder durch die leitende Krankenschwester, die die Zimmer in Abwesenheit der Gäste offenbar heimlich kontrolliert[100], gestört wird, macht sie sich mit dem Tagesablauf in kürzester Zeit vertraut und kann darin Nischen für das ‚Untertauchen' finden, z. B. die Morgenstunden oder die Abende, an denen Kinovorstellungen stattfinden. Ihren ersten Versuch beschreibt sie wie folgt:

И все же сегодня первый спуск состоялся. Он был еще только пробный, недолгий. Я еще только примеривалась и убеждала себя не бояться. Я еще видела комнату. Я еще поглядывала на часы. Я еще вздрагивала от того, что внизу хлопала дверь. Непроницаемая толща воды, охраняющая душу от вторжения, еще не сомкнулась над моей головой, еще не стала между мною и миром.

Но теперь я уже верю: сомкнется.[101]

Und dennoch gelang ein erstes Untertauchen. Noch probeweise, für kurze Zeit. Noch musste ich mir Mut machen, meine Kräfte versuchen. Noch blieb das Zimmer. Noch sah ich den Uhrzeiger. Noch fuhr ich zusammen, als unten die Tür zugeschlagen wurde. Die undurchdringliche Wasserschicht, die meine Seele vor fremdem Einfall schützt, hat sich noch nicht über meinem Kopf geschlossen, hat sich noch nicht zwischen mich und die Welt gelegt.

Aber jetzt glaube ich: Sie wird sich über mir schließen.[102]

Das Zitat macht deutlich, dass Nina Sergeevna zwar notwendige Bedingungen für das ‚Untertauchen' herstellen, es jedoch nicht erzwingen kann. Das ‚Untertauchen' oszilliert also zwischen dem bewussten Akt der Erinnerung – dem Vorhaben, das Buch zu schreiben –, und dem unwillkürlichen und bedrohlichen/furchterregenden „Versinken" in die Vergangenheit, dem sich Nina Sergeevna nicht entziehen kann. Ähnlich wie beim Spaziergang im Wald kommt es dabei zum temporären Zurücktreten der äußeren Raum- und Zeitordnung. Die beiden Szenen weisen eine weitere strukturelle Ähnlichkeit auf: Geht es im Wald um das Erleben der Polysemie des (poetischen) Wortes, was im Alltag durch ideologische Aushöhlung der Sprache erschwert wird, steht beim ‚Untertauchen' das Ringen um die Beschreibung – Benennung – der individuellen Erinnerung im Mittelpunkt.

Das ‚Untertauchen' lässt sich also als eine Variante von Muße-Erfahrungen betrachten, bei der ein Moment der existenziellen Reflexion, die für die Protagonistin herausfordernd und heilend zugleich ist. Dabei gelangt Nina Sergeevna auch zur Erkenntnis, dass die Verarbeitung ihrer eigenen Vergangenheit nur durch eine Auseinandersetzung mit der Erfahrung anderer verfolgter Menschen möglich ist. Dies belegen ihre Überlegungen zum Buch, das sie im Sanatorium schreibt. Es geht ihr dabei nicht um eine individualistische Erinnerung, sondern vielmehr um einen Beitrag des Einzelnen zur gemeinsamen Erfahrung einer kulturell codierten Gemeinschaft:

---

[100] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 32–35; 72–73.
[101] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 35.
[102] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 62–63.

Книга была мною, замиранием моего сердца, моей памятью, которая никому не видна […], а станет бумагой, переплетом, книжной новинкой – и если я бесстрашно буду совершать погружение – чьей-то новой душой. В эту душу проникнет, созидая ее, Алешин голос и Катенькин плач.[103]

Das Buch war ich selbst, das Stocken meines Herzens, meine Erinnerung, die für niemanden sichtbar ist […], die aber zu Papier, zu einer Buchdecke, zu einer Neuerscheinung und – wenn ich weiterhin furchtlos „untertauche" –, zu jemandes neuer Seele wird. In diese Seele fließen, sie erschaffend, Alešas Stimme und Katen'kas[104] Weinen ein.[105]

Nina Sergeevna ist sich dessen bewusst, dass sie ihr Buch unter aktuellen Bedingungen nicht publizieren kann, sie hofft aber auf einen Leser in der Zukunft: „Ich suche Brüder – wenn nicht jetzt, dann in der Zukunft. Alles Lebendige sucht Bruderschaft, und auch ich suche sie. Ich schreibe ein Buch, um Brüder zu finden – und sei es erst dort, in der unbekannten Ferne."[106] Somit stellt sich bereits beim ‚Untertauchen' die Frage nach der Vermittlung der individuellen Erfahrung, die später insbesondere durch den Austausch mit Bilibin weiter problematisiert wird.

3.5. Liebe im Sanatorium: Kommunikation der individuellen Erfahrung

Die Begegnung mit dem Schriftsteller Nikolaj Alekseevič Bilibin, zu dem Nina Sergeevna während ihres Sanatoriumsaufenthalts ein näheres persönliches Verhältnis entwickelt, spielt eine zentrale Rolle für die Handlung und hat eine direkte Auswirkung auf den Charakter ihrer Mußе-Erfahrungen. Ähnlich wie der Ehemann der Protagonistin gerät Bilibin 1937 durch Denunziation in eine Lagerhaft, in der er den Tod seiner nächsten Freunde miterleben muss. Er kommt mit dem Beginn des Zweiten Weltkriegs frei, in dem er „vor Berlin" kämpft.[107] Aufgrund seiner Lagererfahrung kennt sich Bilibin im sowjetischen Straflagersystem besser aus und schätzt die realpolitische Lage nüchterner ein. Seine durch Lagerhaft und Krieg ruinierte Gesundheit sowie die Gefahr einer wiederholten Verhaftung infolge der Verschärfung des Regimes 1948/49 zwingen ihn zum Konformismus. Daher verarbeitet Bilibin seine Lagererfahrung in Einklang mit den Prinzipien des Sozialistischen Realismus.

Semiotisch betrachtet ist die Figur Bilibins als Gegentypus der Protagonistin konzipiert. Während Nina Sergeevna das Wort ‚beim Wort' nimmt und nicht umhinkann, ihre Meinung direkt und ohne Rücksicht auf mögliche Folgen zu

[103] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 36.

[104] Nina Sergeevnas Tochter, die für die Zeit des Sanatoriumsaufenthalts ihrer Mutter in der Kommunalwohnung in Moskau zurückbleibt, K. R.

[105] Diese Stelle fehlt in der Übersetzung von Svetlana Geier, K. R.

[106] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 66 („Я хочу найти братьев – не теперь, так в будущем. Все живое ищет братства и я ищу его. Пишу книгу, чтобы найти братьев – хотя бы там, в неизвестной дали."; Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 37).

[107] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 65.

sagen, ist Bilibin im Stande, sich an die Umstände anzupassen und seine wahren Gedanken hinter Galanterie und Flirt im Salon zu verbergen. Diese Eigenschaft wird im Text leitmotivisch durch seine Charakterisierung als ‚Mann mit vielen Gesichtern' betont, die Nina Sergeevna bei jedem Treffen neu und unbekannt vorkommen, sowie mit seinem scharfen ‚Habichtblick'.[108]

Zunächst fühlt sich Nina Sergeevna, die nach Ruhe und Einsamkeit sucht, von Bilibins Aufmerksamkeit und seinen Salongesprächen unangenehm berührt. Sie kommt ihm jedoch näher, als sie seine „wahre Stimme"[109] kennen lernt, als er ihr aufrichtig über seine Lagerhaft erzählt. Als „erster Bote von dort"[110] avanciert Bilibin zum Träger jener gemeinsamen Erfahrung der russischen Menschen, an die Nina Sergeevna beim ‚Untertauchen' einen Anschluss sucht. Ihr „brüderliches"[111], betont asexuelles Verhältnis zu Bilibin lässt sich als prototypisch für die Partizipation an der kulturell codierten Identität der russischen Menschen betrachten. Die sinnlichen Annäherungsversuche Bilibins kann Nina Sergeevna nicht entgegnen, weil ihr ein Diskurs für körperliche Liebe zu fehlen scheint. Bilibins Frage, wieso er sie nicht küssen dürfe, beantwortet sie mit den Worten des russischen oppositionellen Schriftstellers Aleksandr Ivanovič Gercen: „‚Das Wort kommt nicht dagegen an.'"[112]

Bilibin bringt Nina Sergeevna die traurige Gewissheit über den Tod ihres Mannes Aleša, indem er ihr mitteilt, dass das Urteil ‚zehn Jahre Lagerhaft ohne Korrespondenzrecht' de facto eine sofortige Erschießung bedeutet habe.[113] Diese Information als Teil der gemeinsamen Erfahrung der russischen Menschen, die während des stalinistischen Terrors verfolgt wurden (das Urteil galt für Tausende der Verhafteten), erlaubt es Nina Sergeevna, eine kritische Distanz zum Geschehen zu gewinnen, und eröffnet somit den Weg zu dessen Verarbeitung.

Die Gewissheit, die Nina Sergeevna dank Bilibin über ihre Vergangenheit erlangt, erleichtert und beschleunigt das ‚Untertauchen' und befähigt Nina Sergeevna dazu, ihr Buch zu Ende zu schreiben. Im Weiteren nimmt der Austausch mit Bilibin – vor allem bei den Spaziergängen im Wald – immer mehr Platz im Sanatoriumsalltag von Nina Sergeevna ein. Das nähere persönliche Verhältnis zu Bilibin verändert auch ihre Wahrnehmung der Natur. Dienten die Naturbilder zuvor ihrer Vergewisserung anhand der poetischen Bilder der russischen ‚Klassiker', so avanciert die Natur nunmehr zur Projektionsfläche ihrer Gefühle zu Bilibin:

Роща уже не живет сама по себе, собственной тайной жизнью наедине со снегом, ветром, облаками, а существует для нас: отпечатывать на снегу наши шаги, то за-

[108] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 17, 24, 38, 41, 61, 86, 109.
[109] „[Н]астоящий голос" (Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 42, 45).
[110] „Первый вестник оттуда" (Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 43).
[111] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 43.
[112] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 207 („Слово это плохо берет."; Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 110).
[113] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 66–67.

метать их метелью, то наливать водою, перекатывать ветер над нашими головами, серостью или яркой голубизной неба изменять цвет его глаз. Охранять нас от всего мира и не мешать слушать друг друга.

Читать и писать я больше не могу и бывать одна под небом, звездами, деревьями тоже. Если хороша заря за лесом, у меня сжимается сердце: как принести ее ему? Каким словом?[114]

Der Birkenwald lebt nicht mehr sein eigenes, in sich abgeschlossenes, geheimnisvolles Leben, das er nur mit dem Schnee, dem Wind, den Wolken teilt, sondern er existiert jetzt unseretwegen: um unsere Spuren im Schnee festzuhalten, sie mit Schnee zuzudecken oder mit Wasser zu füllen, um den Wind über unseren Köpfen dahinfegen zu lassen, um durch das Grau oder Blau des Himmels seine Augenfarbe zu verändern. Um uns vor der ganzen Welt abzuschirmen, damit wir einander ungestört zuhören können.

Lesen und schreiben kann ich nicht mehr, und allein sein – mit dem Himmel, den Sternen und den Bäumen – kann ich auch nicht mehr. Wenn das Abendrot über dem Wald besonders schön ist, zieht sich mein Herz zusammen: Wie kann ich es ihm überbringen? Mit welchem Wort?[115]

Gerade die potenzielle Möglichkeit der Selbstmitteilung, der Kommunikation ihrer Erfahrungen, ist als mußeartig zu betrachten. Denn sie eröffnet einen imaginären Freiraum, in dem sich Nina Sergeevna auf die Vermittlung ihrer persönlichen Erfahrungen konzentriert und dabei auch zu einer intensiveren Wahrnehmung von Wirklichkeit gelangt. Offensichtlich agiert sie selbst dabei auch als Künstlerin. Somit avanciert die russische poetische Tradition, auf die sich Nina Sergeevna bei ihren Spaziergängen im Wald zuvor besann, wiederum zu einer wichtigen Voraussetzung, um solche Erfahrung als Muße zu empfinden.

Wie bereits erwähnt, lässt sich Nina Sergeevnas Verhältnis zu Bilibin als prototypisch für jene Gemeinschaft der russischen Menschen betrachten, an die Nina Sergeevna beim ‚Untertauchen' einen Anschluss sucht. Solange Bilibin als Träger dieser gemeinsamen Erfahrung fungiert und sie an eine Gemeinsamkeit der Ideale mit ihm glaubt, kann diese geborgene Zweisamkeit – Nina Sergeevna spricht in ihrem Tagebuch an keiner Stelle von „Liebe" – aus ihrer Sicht weiter bestehen. Bezeichnenderweise erfährt der Leser aus dem Tagebuch der Heldin nichts darüber, ob auch Bilibin eine vergleichbare Erfahrung macht. Nina Sergeevna betrachtet sie ihn als untrennbaren Teil ihrer selbst. Das Moment der Kommunikation, hier der Mitteilung der persönlichen Erfahrung, wird hier zu einem bedeutsamen Aspekt der Muße-Erfahrung.

Ein Bruch mit Bilibin ist für Nina Sergeevna unvermeidbar, als sie seinen Roman liest und feststellt, dass er seine Erinnerung an die Vorgaben des Sozialistischen Realismus angepasst und damit verfälscht hat.[116] Obwohl Nina Sergeevna die Gründe für Bilibins Konformismus – seine durch die Lagerhaft angeschlagene Gesundheit und die Gefahr einer erneuten Verhaftung im Zuge

[114] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 104.
[115] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 194.
[116] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 118–121.

der ideologischen Kampagnen von 1948/49 – rational nachvollziehen und zum Teil auch rechtfertigen kann[117], ist sie trotzdem zu keinem Kompromiss bereit, weil das persönliche Glück im Widerspruch zu ihrer Pflicht als Zeugin der sowjetischen Terrorjahre steht.

Die Folgen der Beziehung mit Bilibin sind für Nina Sergeevna ambivalent: Einerseits findet sie durch ihn Zugang zur gemeinsamen Erfahrung der verfolgten Menschen, wodurch sie erst dazu befähigt wird, ihre eigene traumatische Erfahrung in ihrem Buch zu verarbeiten und diese somit auch für eine zukünftige Leserschaft zu bewahren. Andererseits führt der Bruch mit Bilibin sie auch in eine Krise, denn sie kann selbst zum Preis ihres persönlichen Glücks keine Kompromisse mit ihrem Gewissen eingehen. Schließlich wird sie durch die Begegnung mit Bilibin mit einer Unzuverlässigkeit der Tradierung der Erfahrung auf individueller Ebene konfrontiert. Damit wird die Anbindung der individuellen Erfahrung an die eine kulturell codierte Identität der russischen Menschen erneut problematisiert.

3.6. Kollektiv vs. kulturelle Identität

Die Problematik des Anschlusses der individuellen Erfahrung an die einer Gemeinschaft wird am Ende der Geschichte thematisiert, als Nina Sergeevna in einem Zug zurück nach Moskau reist. Sie fühlt sich vom Gedränge und von den lauten Gesprächen der Fahrgäste zunächst unangenehm berührt und empfindet diese als Rückkehr in die *pošlost'* (Plattheit, Gemeinheit, Trivialität) des städtischen Alltags. Die einzelnen Stimmen im Abteil, die in der Tradition von Vasilij Vasil'evič Rozanovs (1856–1919) *Opavšie list'ja* (Abgefallene Blätter; 1913–1915) und Abram Terc' (1925–1997) *Golos iz chora* (Eine Stimme im Chor; 1973) inszeniert werden, verschmelzen zu einem Polylog, der symbolisch für die Gemeinschaft aller russischen Menschen steht, zu denen sich die Protagonistin plötzlich zugehörig fühlt. Das lästige Warten schlägt in einen Mußе-Moment der Reflexion um, als Nina Sergeevna durch eine genauere Betrachtung der Reisenden zum Nachdenken über ihre Mitmenschen angeregt wird:

„Родина моя, Россия", – подумала я опять. И потихоньку стала разглядывать людей.

„А что там у них за … Внутри? Как туда заглянуть, породниться? […] Что они видят, каждый в своей тьме, перед сном, смыкая веки? … Если бы я могла вместе с ними спуститься под воду и увидеть то, что видят они. Вот это был бы настоящий спуск. Вместе с ними. В их память. Ну, хоть в память этого вагона. Всего. Сколько тут есть людей."[118]

„Russland, meine Heimat", dachte ich wieder. Und dann begann ich, die Menschen verstohlen zu beobachten.

---

[117] Vgl. Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 125.
[118] Čukovskaja, *Spusk pod vodu*, 129.

„Was haben die hinter dem Vorhang … in ihrer Seele? Wie könnte man einen Blick hineinwerfen, mit ihnen vertraut [buchst. ‚verwandt', K. R.] werden? […] Was sehen sie, jeder in seinem eigenen Dunkel, wenn sie vor dem Einschlafen die Augen schließen? … Wenn ich doch mit ihnen zusammen untertauchen könnte, sehen, was sie sehen. Das wäre das richtige Untertauchen. Mit ihnen zusammen. In ihre Erinnerung. In die Erinnerung dieses Waggons zum Beispiel. In seiner Gesamtheit. In die Erinnerung aller, die hier jetzt fahren."[119]

Die Protagonistin erkennt, dass die *pošlost'* der Sowjetmenschen aus einer kollektiven Traumatisierung durch das stalinistische Regime und die Erschütterungen des Zweiten Weltkrieges resultiert. Damit wird eine Grenze zwischen dem sowjetischen Kollektiv und den ‚wahren' russischen Menschen gezogen, zu denen Nina Sergeevna eine „Verwandtschaft" empfindet. Bezeichnenderweise wird an dieser Stelle wieder das Motiv des ‚Untertauchens' aufgegriffen (vgl. Kap. 3.4.), das hier für den Versuch steht, einen Anschluss an eine gemeinschaftliche Identität zu finden. Die Besinnung der Protagonistin auf die russische Lyrik des 19. Jahrhunderts bei den einsamen Spaziergängen sowie die Bewältigung ihrer individuellen Erfahrung werden dabei programmatisch mit der Gegenwart verknüpft und in die Zukunft ausgerichtet. Somit zeigt sich, dass infolge von Muße-Erfahrungen die Anbindung an eine kulturelle Identität der Gemeinschaft der russischen Menschen ermöglicht wird, die jenseits vom sowjetischen Kollektiv liegt. Insofern kommt Muße-Erfahrungen eine identitätsstiftende Funktion zu.

4. Schlussbemerkungen

Die Einbeziehung des Motivs ‚Muße' bei der Analyse der Texte von Lidija Čukovskaja erlaubt es, ein Bild von der Lage der Protagonisten im Spannungsfeld zwischen verordneter Arbeit und gelenkter Freizeit zu gewinnen und vor allem nach Freiräumen zu fragen, die aufgrund der strengen ideologischen Normierung in der Sowjetunion aufs Höchste gefährdet waren.

Beide Texte lassen auf strenge Kontrolle seitens des Staates und eine sukzessive Belegung von Freiräumen schließen, wobei die verordnete Arbeit und die neuen Formen organisierter Erholung, z. B. in einem Sanatorium für Schriftsteller, eine zentrale Rolle spielen. Durch eine Analyse des Motivs der Muße lassen sich die Erfahrungen von Freiheit und Geborgenheit genauer in den Blick nehmen, die in Čukovskajas Texten anhand zweier Typen sowjetischer Intellektuellen geschildert werden.

Der Typus des ‚einfachen' sowjetischen Menschen, der zwar über Bildung verfügt, aber keine Einsicht in die Manipulationen des Staates hat und diesem blind vertraut, wird durch die Figur Sof'ja Petrovna repräsentiert. Ihre Muße-Erfahrungen tragen eskapistischen Charakter und sind mit der idealisierten

[119] Tschukowskaja, *Untertauchen*, 240–241.

Vergangenheit verbunden, wohin Sof'ja Petrovna in ihren Tagträumen aus dem sowjetischen Alltag ab und zu abschweift. Daran, wie ihre in Mußе ursprünglich formulierten Ideale (Leiterin eines Schneiderateliers und die bürgerlichen Vorstellungen von einer intakten Familie) immer mehr sowjetische Züge annehmen und auf die sowjetische Gegenwart und gar in die Zukunft projiziert werden, lässt sich die allmähliche Indoktrinierung Sof'ja Petrovnas mit der sowjetischen Ideologie nachverfolgen. Dabei wird deutlich, dass die sowjetische Ideologie Mußе-Erfahrungen durch die Illusion eines freien und selbstbestimmten Handelns zwar zu imitieren sucht, diese scheinbare Geborgenheit bricht jedoch mit dem Beginn der stalinistischen Säuberungen zusammen.

Mit der Schriftstellerin Nina Sergeevna, der Protagonistin aus *Spusk pod vodu*, die sich Ende der 1940er Jahre in einem Sanatorium für Sowjetschriftsteller erholt, lässt sich der Typus einer Protestfigur beschreiben, die bereits um die stalinistischen Verbrechen Bescheid weiß und eine bewusste oppositionelle Haltung gegenüber dem Sowjetsystem einnimmt.

Mußе-Erfahrungen von Nina Sergeevna sind mit der Besinnung auf die russische vorrevolutionäre Literatur verbunden. Grundlegend dafür ist eine Erfahrung der Freiheit, die aus der Teilhabe der Protagonistin an der Polysemie des künstlerischen Wortes resultiert. Dadurch entsteht innerhalb des streng reglementierten Erholungsraums des sowjetischen Sanatoriums eine geborgene Welt der Protagonistin, die als Freiraum für Mußе begriffen werden kann.

Der Austausch mit dem Schriftsteller Bilibin, der Nina Sergeevna an die gemeinsame Erfahrung der verfolgten russischen Menschen heranführt, indem er mit ihr seine Lagererfahrung teilt, macht einen weiteren grundlegenden Aspekt für Mußе-Erfahrungen deutlich, nämlich die Kommunikation der eigenen Erfahrungen mit anderen Menschen, indem es zu einer narrativen Organisation der eigenen Erfahrungen kommt.

Die Mußе-Erfahrungen, die durch die Besinnung auf die vorrevolutionäre russische Kultur und den Austausch mit Bilibin angeregt werden, setzen einen Erkenntnisprozess bei Nina Sergeevna in Gang. Dadurch findet sie nicht nur eine Anbindung an die kulturell codierte Gemeinschaft der russischen Menschen, die sich im Gegensatz zum sowjetischen Kollektiv nicht durch Ideologie, sondern durch gemeinsame Geschichte und Kultur definiert. Nina Sergeevna wird sich zunehmend auch ihrer ‚Mission' bewusst, nämlich ihre persönliche Erfahrung bzw. ihr Augenzeugenwissen über das Terrorjahr 1937 mit anderen Menschen, den „künftigen Brüdern", zu teilen. Bezeichnenderweise geht es dabei nicht um eine individualistische Erfahrung, sondern darum, einen Beitrag zu den Erfahrungen der Gemeinschaft der russischen Menschen zu leisten. Den Mußе-Erfahrungen kann damit auch eine identitätsstiftende Funktion außerhalb der staatlich verordneten und gewaltsam durchgesetzten Ideologie zukommen.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Čukovskaja, Lidija K., *Process isključenija. Očerk literaturnych nravov*, Paris 1979.
– „Sof'ja Petrovna", in: Čukovskaja, *Sof'ja Petrovna. Spusk pod vodu. Povesti*, Moskva 1988, 3–100.
– „‚Sof'ja Petrovna' – moja lučšaja kniga'. Iz dnevnika. Popytki napečatat' povest'. Publikacija, podgotovka teksta, predislovie i primečanija Eleny Čukovskoj", in: *Novyj mir* 6 (2014), 139–167.
– *Spusk pod vodu*, N'ju-Jork 1972.
Panteleev, Leonid/Čukovskaja, Lidija K., *L. Panteleev – L. Čukovskaja. Perepiska (1929–1987)*, hg. v. Elena C. Čukovskaja, Moskva 2011.
Tschukowskaja, Lydia, *Sofja Petrowna. Erzählung*, übers. v. Eva Mathay, Zürich 1990.
– *Untertauchen. Roman*, übers. v. Swetlana Geier, Zürich 2017.

Sekundärliteratur

Antipina, Valentina A., *Povsednevnaja žizn' sovetskich pisatelej. 1930–1950-e gody*, Moskva 2005.
Babočkina, Natal'ja V. (Hg.), *Milaja serdcu Maleevka … O pervom Dome tvorčestva pisatelej Rossii. Sbornik*, Moskva 2001.
Cheauré, Elisabeth, „Muße à la russe. Lexikalische und semantische Probleme (*prazdnost'* und *dosug*)", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 1–35.
– „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].
– „Muße-Konzeptionen: Theorie und Praxis am Beispiel von Handarbeiten im Russland des 19. Jahrhunderts", in: Sonja Koroliov/Andrea Zink (Hg.), *Muße – Faulheit – Nichtstun. Fehlende und fehlschlagende Handlungen in der russischen und europäischen Literatur seit der Aufklärung* (Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 91), Frankfurt am Main 2017, 39–65.
Cheauré, Elisabeth/Stroganova, Evgenija N., „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben. Muße in der russischen Literatur des 19. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167.
Danilina, Galina I., „‚Vnutrennjaja ėmigracija' kak avtorefleksivnyj literaturnyj diskurs (na materiale tvorčestva Lidii Čukovskoj)", in: *Novyj filologičeskij vestnik* 50,3 (2019), 321–331, http://slovorggu.ru/2019_3/50.pdf, abgerufen am 15.02.2021.
Dmitrieva, Ekaterina E., „Gebunden an Erde und Luft. Die russische Usad'ba nach den Revolutionen im 20. Jahrhundert" [im vorliegenden Band].
Figal, Günter, „Die Räumlichkeit der Muße", in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen*, Berlin 2014, 26–34.
Forrester, Sibelan, „‚Mat'' Gor'kogo kak literaturnyj istočnik povesti Čukovskoj ‚Sof'ja Petrovna'", in: *Voprosy literatury* 5 (2009), 241–261.

Foucault, Michel, „Andere Räume", in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, 34–46.
Hirshorn, Bella, *Lydia Korneevna Chukovskaya. A Tribute*, Melbourne 1987.
Holmgren, Beth, „Notes on Lidiia Chukovskaia (2006)", in: http://www.chukfamily.ru/lidia/biblio/, abgerufen am 15.02.2021.
– *Women's Works in Stalin's time. On Lidiia Chukovskaia and Nadezhda Mandelstam*, Bloomington, Ind. 1993.
Julius, Annette, *Lidija Čukovskaja. Leben und Werk*, München 1995.
Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].
Korobko, Michail Ju., *Usad'ba Uzkoe. Istoriko-kul'turnyj kompleks XVII–XX vekov*, Moskva 1996, http://www.rusarch.ru/korobko1.htm, abgerufen am 15.02.2021.
Kuznecova, Ljudmila A., „Die Erfindung der sowjetischen ‚Erholung'. Diskurse über den ‚Neuen Menschen' (1920er und 1930er Jahre)" [im vorliegenden Band].
– „Prostranstvo sovetskogo kurorta: svoboda ili kontrol'?", in: *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (2014), 123–131.
Lovell, Stephen, *Summerfolk. A History of the Dacha, 1710–2000*, Ithaca, NY/London 2003.
Nerler, Pavel, „Fantastičeskaja jav'", in: *Oktjabr'* 10 (1988), 202–204.
Schlögel, Karl, *Das sowjetische Jahrhundert. Archäologie einer untergegangenen Welt*, München 2017.
Ždankova, Elizaveta A., „‚Lasst den Arbeiter im Kino sich erholen'. Zum Verständnis sowjetischer Muße in den 1920er Jahren" [im vorliegenden Band].

Freie Zeit, *dosug* und Muße im Moskauer Konzeptualismus

Marina Gerber

1. Einleitung

Der *Moskauer Konzeptualismus* ist eine in den 1960er Jahren entstandene, bis 1991 inoffizielle künstlerische Bewegung, in deren Rahmen bildende Kunst, Literatur, Dichtung und Musik entstanden sind. Der Terminus *Moskauer Konzeptualismus* wurde erst 1979 eingeführt und stellt eine Parallele zur Konzeptkunst im westlichen Europa und in den USA her.[1] Allerdings wurde auch argumentiert, das ‚Konzeptuelle' beziehe sich auf die planwirtschaftliche sowie ideologische Struktur der Sowjetunion, in der die Erfahrung, „selbst Teil eines Konzeptes zu sein", zentral gewesen sei.[2] Die meisten Vertreterinnen und Vertreter der Bewegung, z. B. Il'ja Kabakov, Andrej Monastyrskij, Lev Rubinštejn, Vadim Zacharov, Sabine Hänsgen und Viktor Pivovarov, waren keine hauptberuflichen (Konzept-)Künstlerinnen und Künstler, sondern gingen einer anderen offiziellen Erwerbsarbeit nach.[3] In der Kernzeit der Bewegung, zwischen 1960 und 1991, widmeten sie sich ihrer künstlerischen Tätigkeit also nur in ihrer freien Zeit. Im vorliegenden Beitrag soll gezeigt werden, wie der hier implizite Begriff der ‚freien Zeit' sich historisch und gesellschaftlich einordnen lässt und welche neue Bedeutung der ‚freien Zeit' durch diese künstlerische Tätigkeit entwickelt wird.

Gabriela Muris Auffassung, welche in ihrer Studie *Pause! Zeitordnung und Auszeiten aus alltagskultureller Sicht* dargelegt wird,[4] ist für den vorliegenden Beitrag besonders relevant, denn hier wird aufgezeigt, dass der Muße gerade in beengenden gesellschaftlichen Strukturen emanzipatorisches Potenzial zukommt. Muri berücksichtigt jedoch nur Alltagspraktiken, keine künstlerischen.

---

[1] Vgl. Boris Groys, „Moskauer Romantischer Konzeptualismus", in: Boris Groys/Max Hollein/Manuel Fontán del Juno (Hg.), *Die Totale Aufklärung. Moskauer Konzeptkunst 1960–1990*, Schirn Kunsthalle Frankfurt, 21. Juni – 14. September 2008, Fundación Juan March, 10. Oktober 2008 – 11. Januar 2009, Ausstellungskatalog, Frankfurt am Main/Madrid/Ostfildern 2008, 308–315.

[2] Vgl. Sylvia Sasse, *Texte in Aktion. Sprech- und Sprachakte im Moskauer Konzeptualismus*, München 2003, 18.

[3] Die meisten Moskauer Konzeptualistinnen und Konzeptualisten haben nun ihr Rentenalter erreicht, jedoch betätigen sie sich immer noch künstlerisch.

[4] Vgl. Gabriela Muri, *Pause! Zeitordnung und Auszeiten aus alltagskultureller Sicht*, Frankfurt am Main 2004.

Im vorliegenden Aufsatz wird dagegen auf die Besonderheit künstlerischer Strategien eingegangen, die es erlauben, aus der Erfahrung einer gesellschaftlich verordneten Freizeit auszubrechen.

Als Einstieg soll eine Betrachtung zu Viktor Pivovarovs (*1937) künstlerischer Arbeit *Tageseinteilung eines einsamen Menschen* (Režim dnja odinokogo čeloveka; 1975) dienen. An diesem Beispiel soll das in dieser Arbeit formulierte Verständnis von ‚freier Zeit' mit jenen Definitionen von ‚freier Zeit' (*svobodnoe vremja*), ‚arbeitsfreier Zeit' (*vnerabočee vremja*) sowie *dosug*[5] aus der *Großen Sowjetischen Enzyklopädie* verglichen werden. Im Folgenden werden diese Definitionen vor dem Hintergrund der sozio-historischen Bedingungen und der ideologischen Leitlinien der Partei, wie sie der Erste Sekretär des Zentralkomitees und damit sowjetisches Staatsoberhaupt von 1953 bis 1964, Nikita Chruščev (1894–1971), in seinen Reden formulierte und wie sie in der philosophischen Zeitschrift *Voprosy filosofii* (Fragen der Philosophie) entwickelt wurden, kontextualisiert und präzisiert. Die künstlerische Arbeit von Pivovarov erlaubt hier eine kritische Reflexion auf die gesellschaftlich dominierenden und determinierten Begriffe. Diese Reflexion ist auch in den Werken anderer Moskauer Konzeptualistinnen und Konzeptualisten zu finden; hier soll vor allem die Arbeit der Gruppe *Kollektive Aktionen* (Kollektivnye Dejstvija; *1976) und ihr künstlerisches Mittel mit der zunächst seltsam anmutenden Bezeichnung „leere Handlung" (*pustoe dejstvie*) fokussiert werden.

2. „Tageseinteilung"

Die mixed-media Arbeit (Emaillelack auf Hartfaserplatte, 171 × 130 × 4 cm) *Tageseinteilung eines einsamen Menschen* (1975) des Künstlers Pivovarov stellt ein Zifferblatt aus 24 (statt zwölf) Zeiteinheiten mit zwei Uhrzeigern dar. Der „einsame Mensch" steht um sieben Uhr in der Früh auf, macht seine Toilette, frühstückt und um acht Uhr beginnt seine Arbeitszeit. Diese wird um elf Uhr für einen 45-minütigen Spaziergang, bei dem der Mensch über frei gewählte Themen nachsinnt, unterbrochen. Von 14 bis 15 Uhr ist Mittagspause und dann wieder Arbeitszeit von 15 bis 18 Uhr. Danach werden der Einkauf sowie die Zubereitung des Abendessens erledigt und dann trifft er sich mit anderen einsamen Menschen, trinkt Tee, betrachtet die abendliche Natur aus dem Fenster, hört Nachrichten im Radio, liest ein Buch und um Mitternacht folgt dann der Schlaf (Abb. 1).

[5] Das Lexem *dosug* ist nicht eindeutig auf „Muße" festzulegen und bleibt daher hier und im Folgenden unübersetzt (vgl. dazu den Beitrag von Elisabeth Cheauré im vorliegenden Band).

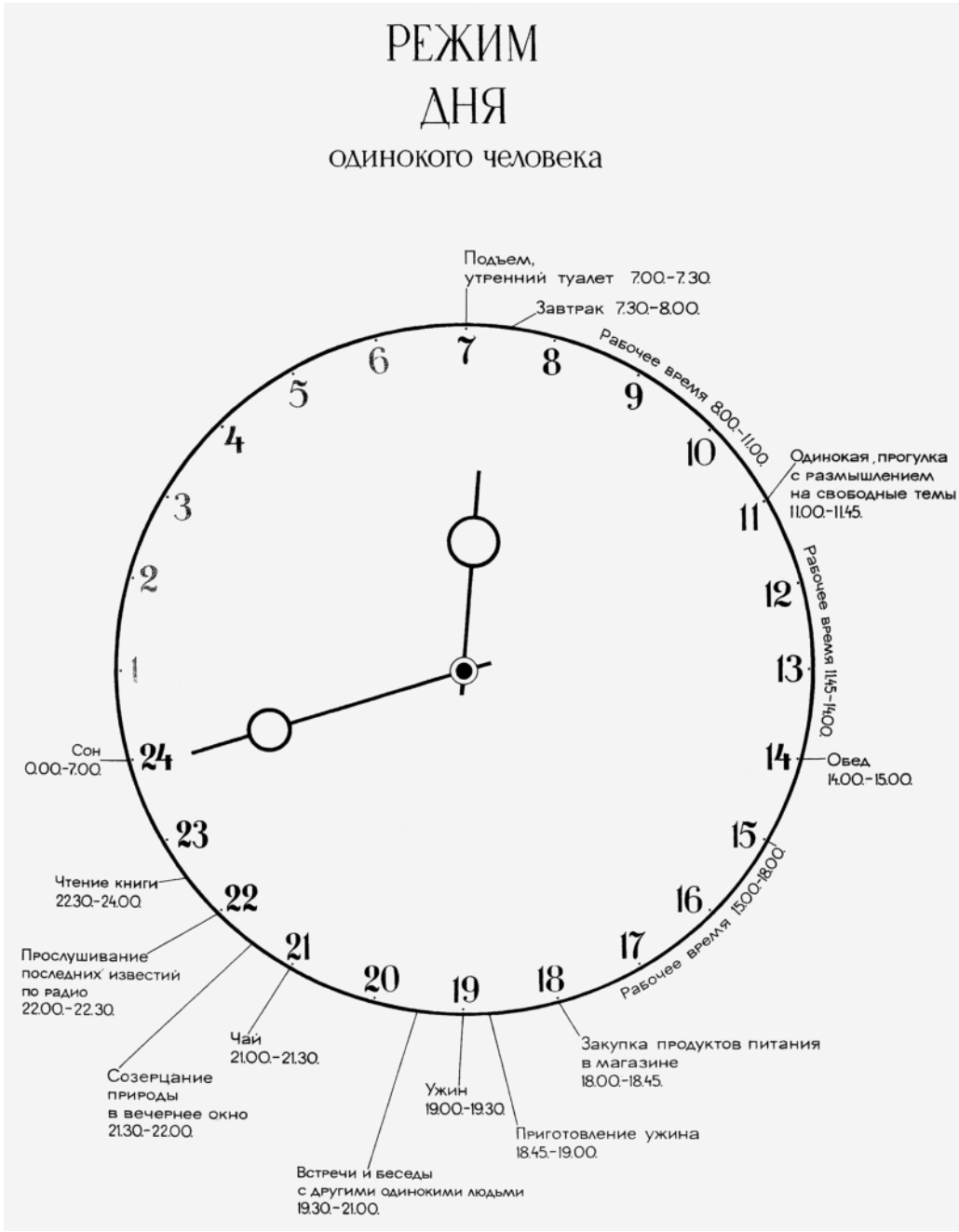


Abb. 1: Viktor Pivovarov, *Tageseinteilung eines einsamen Menschen*, 1975, Emaillelack auf Hartfaserplatte, 171 × 130 × 4 cm (Quelle: Groys/Hollein/Fontán del Juno [Hg.], *Die Totale Aufklärung*, 133).

Die vorliegende ‚Tageseinteilung' differenziert primär ‚Arbeit' und ‚arbeitsfreie Zeit'. In der dritten Auflage der *Großen Sowjetischen Enzyklopädie* (Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija; BSĖ) 1971 ist die ‚arbeitsfreie Zeit' (*внерабочее время*) wie folgt definiert:

Внерабочее время, время, не занятое общественно необходимым трудом на производстве. (Термин ‚В[нерабочее] в[ремя]' введён сов. экономистами в 1950-х гг.) Количественно равно разнице между календарным и рабочим временем. Составляет преобладающую часть календарного времени. Состоит из времени, связанного с работой на производстве (дорога на работу и обратно и пр.); времени, затраченного на ведение домашнего х[озяйст]ва; времени на удовлетворение физиологич[еских] потребностей (сон, еда); *свободного времени* (досуга). […][6]

‚Arbeitsfreie Zeit' ist jene Zeit, die nicht von der gesellschaftlich notwendigen Arbeit in der Produktion beansprucht ist. (Der Begriff ‚arbeitsfreie Zeit' wurde von den sowjetischen Ökonomen in den 1950er Jahren eingeführt.) Deren Quantität ergibt sich aus der Differenz der kalendarischen und der Arbeitszeit. Die ‚Arbeitsfreie Zeit' macht einen überwiegenden Teil der kalendarischen Zeit aus. Die ‚Arbeitsfreie Zeit' besteht aus der Zeit, die mit der Arbeit in der Produktion zusammenhängt (der Weg zur Arbeit und zurück u. a.); der Zeit, die auf häusliche Aufgaben aufgewendet wird; der Zeit für die Befriedigung von physiologischen Bedürfnissen (Schlaf, Essen); der *freien Zeit* (dosug). […]

Aus dieser Definition geht zunächst hervor, dass ‚freie Zeit' (*свободное время*) lediglich einen kleinen Teil der ‚arbeitsfreien Zeit' (*внерабочее время*) darstellt. Damit ist bereits impliziert, dass die Zeit nach der Arbeit nicht zwangsläufig ‚frei' ist. Die ‚arbeitsfreie Zeit' wird in dem Kunstwerk *Tageseinteilung* ähnlich genau differenziert wie in der Definition der BSĖ, während unklar bleibt, was eigentlich in der Arbeitszeit passiert. Darüber hinaus ist die Arbeitszeit in Pivovarovs Werk durch Intervalle geprägt, wobei die ‚arbeitsfreie Zeit' durch interpunktionsartige Striche gekennzeichnet ist. Es entsteht der Eindruck, als würden die *arbeitsfreien* Aktivitäten den Tagesrhythmus angeben und nicht die Arbeit, wie man vor dem Hintergrund der sowjetisch-sozialistischen Gesellschaft zunächst vermuten könnte. Eine solche Akzentuierung und die daraus resultierende Ausblendung der Arbeit sind charakteristisch für den Moskauer Konzeptualismus und wurden in der diesbezüglichen Sekundärliteratur entsprechend herausgestellt.[7] Trafen sich die Moskauer Konzeptualistinnen und Konzeptualisten in ihren arbeitsfreien Stunden, so sprachen sie kaum über ihre Erwerbsarbeit – dafür umso mehr über ihre künstlerischen Arbeiten, die sie in ihrer freien Zeit schufen.[8]

---

[6] Viktor G. Krjažev/Pavel P. Maslov, „Vnerabočee vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 5, Moskva 1971, 156.

[7] Vgl. Groys/Hollein/Fontán del Juno (Hg.), *Die Totale Aufklärung*; Joseph Backstein/Bart de Baere (Hg.), *Angels of History. Moscow Conceptualism and Its Influence,* Museum van Hedendaagse Kunst, Antwerpen 17.09.–27.10.2005, Ausstellungskatalog, Brussels 2005; David A. Ross (Hg.), *Between Spring and Summer. Soviet Conceptual Art in the Era of Late Communism*, Tacoma Art Museum 15.06.–9.09.1990, Ausstellungskatalog, Cambridge, Mass. 1990; Alexandra Danilova/Elena Kuprina-Lyakhovich (Hg.), *Field of Action. The Moscow Conceptual School in Context 1970–1980s,* Ekaterina Cultural Foundation Moskau, 23.10.–10.12.2010, Ausstellungskatalog, Moskva 2010; Boris Groys, *History Becomes Form. Moscow Conceptualism*, Cambridge, Mass. 2010; Alla Rosenfeld (Hg.), *Moscow Conceptualism in Context*, New York u. a. 2011.

[8] Hierfür gibt es zahlreiche Belege, wie z. B. Il'ja Kabakov, „Škola vyživanija (slovesnyj potok dlja diktofona)", in: Georgij Kizeval'ter (Hg.), *Ėti strannyje semidesjatye, ili Poterja Nevinnosti.*

Pivovarov etwa arbeitete im Hauptberuf als Kinderbuchillustrator; die *Tageseinteilung eines einsamen Menschen* weist eine bemerkenswerte Ästhetik und Didaktik auf, die Ähnlichkeiten mit Kinderbuchillustration zeigt. Eines der Kindergedichte, das Irina Pivovarova schrieb und das Pivovarov illustrierte, handelt vom „Tick Tack" (*Тикитак*), der rund um die Uhr arbeitet.[9] Einmal schlief „Tick Tack" jedoch für eine ganze Stunde ein und die Uhrzeiger kamen zum Stillstand. Man brachte ihn zum Arzt und dort bekam er eine „klitzekleine Spritze" (*ма-а-ленький укол*) und arbeitete von nun an weiter: „Ticki-ticki-ticki-tack" (*тики-тики-тики-так*). Pivovarovs Illustration zeigt, wie ein Uhrmacher einen kleinen Wecker in seiner Hand hält. (Abb. 2) Die Illustration impliziert, dass es sich bei dem „Arzt" um einen Uhrmacher handelt und bei „Tick Tack" um den Wecker. Es handelt sich um ein für Kinder leicht verständliches Bild eines unaufhörlich „arbeitenden" Mechanismus. Seine pausenlose Arbeit schafft die Voraussetzung für einen ruhigen Schlaf des Menschen; man verlässt sich darauf, dass man am nächsten Morgen geweckt wird, um rechtzeitig zum Kindergarten, zur Schule oder zur Arbeit zu kommen. Während seiner eigentlichen Arbeitszeit fertigte Pivovarov Arbeiten dieser Art an. Die *Tageseinteilung*, die wohl in den arbeitsfreien Stunden entstand, kann als eine implizite, konzeptuell-künstlerische Thematisierung seiner Erwerbsarbeit interpretiert werden.

Pivovarovs „einsamer Mensch" arbeitet allem Anschein nach von Zuhause aus. Denn, abweichend von der Definition der ‚arbeitsfreien Zeit' in der BSĖ, ist in der *Tageseinteilung* keine Zeit für das Pendeln zu und von der Arbeit eingeplant. Es könnte sich bei dem „einsamen Menschen" also um einen (freiberuflichen) Illustrator, der eventuell von Zuhause aus arbeitet, handeln.

Was die *Tageseinteilung* ferner nicht enthält, ist eine klare Herausstellung derjenigen arbeitsfreien Aktivitäten, die zur freien Zeit (*svobodnoe vremja*) gehören. Zieht man jedoch den Eintrag zu *svobodnoe vremja* aus der BSĖ hinzu, der erstmals 1976 veröffentlicht wurde, so kann man daraus ableiten, wie die ‚freie Zeit' des „einsamen Menschen" gestaltet sein könnte:

Свободное время, часть *внерабочего времени* (в границах суток, недели, года), остающаяся у человека (группы общества) за вычетом разного рода непреложных, необходимых затрат. Границы С[вободного] в[ремени] определяются на основе различения в составе общего времени жизнедеятельности людей собственно рабочего времени (включая дополнит[ельный] труд с целью заработка) и внерабочего времени и выделения в составе последнего различных элементов занятого (несвободного) времени. […][10]

Ėsse, interv'ju, vospominanija, Moskva 2010, 93–108; Die Autorin hat auch Interviews mit den Moskauer Konzeptualist/innen Vadim Zacharov, Sergej Letov, Andrej Monastyrskij, Nikolaj Panitkov, Nikita Alekseev, Sergej Romaško, Sabine Hänsgen, Igor' Makarevič, Elena Elagina, Georgij Kizeval'ter und Andrej Abramov durchgeführt.

[9] Vgl. Irina M. Pivovarova, *Tikitak*, Moskva 1968.

[10] Boris A. Grušin, „Svobodnoe vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 23, Moskva 1976, 87–88, 87.

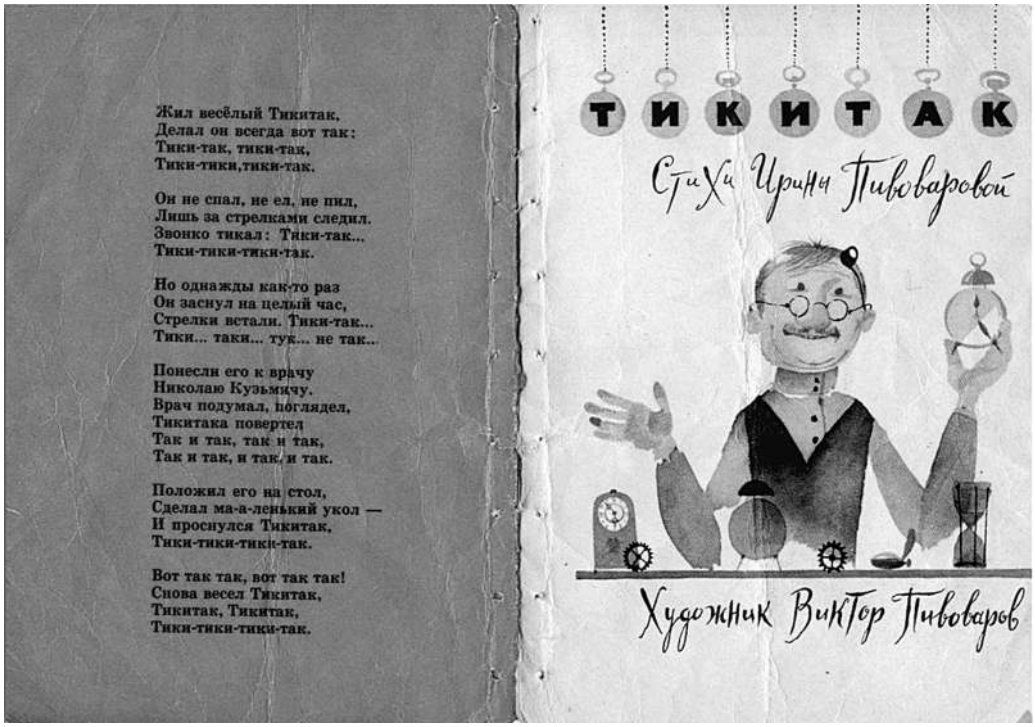


Abb. 2: Illustration von Viktor Pivovarov und Gedicht von Irina Pivovarova, Buchseiten (Quelle: Irina Michajlovna Pivovarova, *Tikitak*, Moskva 1968).

Freie Zeit ist der Anteil der *arbeitsfreien Zeit* (in Tagen, Wochen, Jahren), der dem Menschen (einer gesellschaftlichen Gruppe) nach dem Abzug verschiedenartiger notwendiger Aufwendungen übrigbleibt. Die Grenzen der F[reien] Z[eit] werden aufgrund der Unterscheidung der Gesamtzeit der Tätigkeit der Menschen (inklusive zusätzlicher Arbeit mit Erwerbszweck) und der arbeitsfreien Zeit sowie bei der Letztgenannten durch den Abzug unterschiedlicher Elemente von beschäftigter (nicht freier) Zeit bestimmt. […]

Subtrahieren wir die Arbeitsstunden, die Schlafenszeit, Körperpflege und andere „notwendige Aufwendungen" wie das Essen und Einkaufen, so bleiben dem „einsamen Menschen" insgesamt fünf Stunden und 15 Minuten an ‚freier Zeit' (*svobodnoe vremja*). Wie bereits der BSĖ-Eintrag zur ‚arbeitsfreien Zeit' zeigt, wird hier *dosug* ganz ähnlich wie *svobodnoe vremja* definiert:

Досуг, часть внерабочего времени, к[ото]рая остаётся у человека после исполнения непреложных непроизводственных обязанностей (передвижение на работу и с работы, сон, приём пищи и др. виды бытового самообслуживания). […][11]

Dosug, der Anteil der arbeitsfreien Zeit, der dem Menschen übrigbleibt nach der Erfüllung der unerlässlichen, nicht mit der Produktion zusammenhängenden Pflichten (Pendeln

[11] Ėduard M. Mirskij, „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 8, Moskva 1972, 468.

zur und von der Arbeit, Schlaf, Einnehmen des Essens u. a. Arten der alltäglichen Selbstversorgung). […]

Diese Einträge zu *dosug*, zur freien Zeit (*svobodnoe vremja*) sowie arbeitsfreien Zeit (*vnerabočee vremja*) erscheinen erst in der dritten Auflage der BSĖ (zwischen 1971 und 1976). In der zweiten Auflage aus den 1950er Jahren findet man lediglich Begriffe wie *otdych* (Erholung)[12], *vremja otdycha* (Erholungszeit)[13], *pravo na otdych* (Recht auf Erholung)[14] oder *rekreacija* (Wiederherstellung)[15]. Der Begriff *otdych* trägt eine rein ökonomische Bedeutung: „Erholung [*otdych*] – eine vorübergehende Pause von der Arbeit mit dem Ziel der Wiederherstellung der Kräfte und der Verbesserung der Arbeitsfähigkeit."[16]

Die BSĖ verweist auch auf die juristischen Grundlagen zu diesem Thema: Die Sowjetische Verfassung von 1936 (auch die „Stalin-Verfassung" genannt) sichere neben „dem Recht auf Arbeit" (Pravo na trud)[17] auch das „Recht auf Erholung" (Pravo na otdych)[18]. Hierzu zähle der acht- und später der siebenstündige Arbeitstag, der bezahlte Jahresurlaub sowie die Sicherung der Infrastruktur von Sanatorien und Freizeitklubs.[19] Laut dem französischen Soziologen Joffre Dumazedier (1915–2002) war die Sowjetunion das einzige Land, das bereits in den 1920er Jahren viele Daten zu ‚freier Zeit' erhoben und ausgewertet hatte.[20] Allerdings rückten in den Jahren zwischen 1931 und 1958 die Forschung zu diesen Fragen und die einschlägigen Diskussionen in den Hintergrund.[21] Erst um 1960 fand unter dem Titel *Freie Zeit der Werktätigen vor dem Hintergrund der Verkürzung des Arbeitstags* (Svobodnoe vremja trudjaščichsja v uslovijach sokraščennogo rabočego dnja) in Novokuzneck eine erste Konferenz zum Thema ‚freie Zeit' statt. Diese Unterbrechung sowohl des wissenschaftlichen als auch des öffentlichen Diskurses ist wohl mit Stalins Auffassung des Themas zu erklären. Als Erster Staatssekretär der Kommunistischen Partei der Sowjetunion

---

[12] Sergej A. Kosilov, „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 31, Moskva 1955, 383–384.

[13] „Vremja otdycha", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 9, Moskva 1951, 277.

[14] „Pravo na otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 34, Moskva 1955, 354.

[15] „Rekreacija", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 36, Moskva 1955, 321.

[16] „Отдых – временный перерыв работы, ведущий к восстановлению сил и способствующий повышению работоспособности." (Kosilov, „Otdych", 383).

[17] A. Denisov, „Pravo na trud", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 46, Moskva 1940, 648–649.

[18] „Pravo na otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 46, Moskva 1940, 648.

[19] Vgl. ebenda.

[20] Vgl. Joffre Dumazedier/Janina Markiewicz-Lagneau, „Société soviétique, temps libre et loisir 1924–1964", in: *Revue francaise de sociologie* 11,2 (1970), 211–229.

[21] Vgl. Gračija S. Petrosjan, „Vnerabočee vremja trudjaščichsja v period razvernutogo stroitel'stva kommunizma", in: *Voprosy filosofii* 2 (1965), 35–44, 35.

(1927–1953) hatte Stalin, trotz der in der Verfassung von 1936 festgehaltenen Begrenzung des Arbeitstages und des Rechts auf Erholung, einen sehr rigiden, effizienzorientierten Begriff von Arbeit und Freizeit (*otdych*), nämlich als Wiederherstellung der Arbeitskraft.[22] Mit der Entstalinisierung wurde es möglich, eine weitere Reduktion der Arbeitszeit sowie freie Zeit bzw. *dosug* zu thematisieren. Nikita Chruščev machte auf den ersten Parteitagen unter seiner Leitung 1956 und 1959 den Begriff der „allseitigen Entwicklung des Individuums" („всесторонн[ее] развитие […] личности"[23]) stark und setzte damit die Leitlinie für die Diskussion und die Erforschung eines Begriffs von ‚freier Zeit', der über eine rein ökonomische Bedeutung hinausgeht.[24]

Der Begriff *dosug* wird im Vergleich zu dem der ‚freien Zeit' (*svobodnoe vremja*) in den Artikeln der Zeitschrift *Voprosy filosofii* der 1960er und 1970er Jahre nur spärlich verwendet. Es ist paradox, dass es in der BSĖ zwar jeweils gesonderte Einträge zu *dosug* und zur ‚freien Zeit' gibt, diese sich jedoch kaum unterscheiden. Beide Begriffe werden weitgehend synonym verwendet. Im Eintrag zu *dosug* findet man Folgendes:

К. Маркс считал свободное время осн[овным] мерилом богатства коммунистич[еского] общества […] поскольку оно служит условием для всестороннего развития личности. В связи с сокращением рабочей недели, развитием и улучшением системы обществ[енного] питания и бытового обслуживания время Д[осуга] постоянно возрастает.[25]

K. Marx betrachtete die freie Zeit als das grundlegende Maß des Wohlstands der kommunistischen Gesellschaft […], insofern sie die Voraussetzung für eine allseitige Entwicklung des Individuums darstellt. Im Zusammenhang mit der Verkürzung der Arbeitswoche, der Entwicklung und der Verbesserung des Systems der Nahrungsversorgung und der Dienstleistung, wächst die Zeit des *dosug* stetig.

Im Eintrag zur ‚freien Zeit' (*svobodnoe vremja*) lautet es:

---

[22] Vgl. Anna Feldmann Leibovich, *The Russian Concept of Work, Suffering, Drama, and Tradition in Pre- and Post-Revolutionary Russia*, London 1995, 93; vgl. Kosilov, „Otdych", 383.

[23] Es handelt sich dabei ursprünglich um eine Formulierung von Marx. Siehe dazu Jochen Gimmel, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx", in diesem Band. Zur Relevanz dieser Formel für die 60er Jahre und die postsowjetische Zeit siehe auch den Beitrag von Aleksandra Kasatkina im vorliegenden Band.

[24] Vgl. Nikita S. Chruščev, „Otčetnyj doklad Central'nogo Komiteta Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza XX S''ezdu Partii. Doklad Pervogo Sekretarja CK KPSS tov. N. S. Chruščeva", in: *XX S''ezd Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, 14–25 fevralja 1956 goda, stenografičeskij otčet I*, Moskva 1956, 9–121, 119; Nikita S. Chruščev, „O kontrol'nych cifrach razvitija narodnogo chozjajstva SSSR na 1959–1965 gody. Doklad tov. N. S. Chruščeva", in: *Vneočerednoj XXI S''ezd Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, 27 janvarja–5 fevralja 1959 goda, stenografičeskij otčet I*, Moskva 1959, 12–120, 97. Siehe nähere Erläuterungen in: Marina Gerber, *Empty Action. Labour and Free Time in the Art of Collective Actions*, Bielefeld 2018, 139–147.

[25] Mirskij, „Dosug", 468.

В развитых капиталистических странах наряду с положительной тенденцией увеличения С[вободного] в[ремени] неизменно присутствуют негативные тенденции заполнения сферы досуга „массовой культурой“ […].[26]

In den entwickelten kapitalistischen Ländern gibt es neben der positiven Tendenz zum Zuwachs der Freien Zeit unverändert negative Tendenzen des Ausfüllens der Sphäre des *dosug* durch die „Massenkultur“ […].

Diese Zitate lassen sich dahingehend interpretieren, dass die ‚freie Zeit‘ als Voraussetzung des *dosug* verstanden werden kann; sie halten einen Umschlag der Quantität der freien Zeit in die Qualität ‚Muße‘ fest.[27] Der spätere synonyme Gebrauch von *dosug* und ‚freier Zeit‘ könnte damit erklärt werden, dass die Marx-Zitate, die in den Einträgen verwendet werden, diese beiden Begriffe nicht explizit differenzieren.[28] Allerdings wird in den wissenschaftlichen Arbeiten der 1960er und 1970er Jahre vorzugsweise das Lexem ‚freie Zeit‘ verwendet. Dieser Umstand ließe sich durch einen Rückgriff auf die historische Entwicklung des Gebrauchs und der Konnotationen des Lexems *dosug* erklären. Hier bieten die Studien der russischen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts von Elisabeth Cheauré mit Michail Stroganov und Evgenija Stroganova eine wichtige Quelle.

Tendenziell zeigt sich, dass *dosug* in Phasen ‚reiner Kunst‘, also konkret im Sentimentalismus und in der Romantik, als unabdingbare Voraussetzung für das Entstehen von Kunst überhaupt diskursiv verhandelt und dementsprechend positiv konnotiert wird, während in Phasen einer stärkeren Funktionalisierung der Kunst für gesellschaftliche und politische Fragen (Klassizismus, Realismus) eher kritische Auseinandersetzungen mit Muße-Phänomenen zu erkennen sind.[29]

Mit dem Aufkommen des Realismus und der sozialrevolutionären Bewegungen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden eher negative Konnotationen des Lexems *dosug*. *Dosug* wurde mit Müßiggang, Nichtstun und Unfähigkeit gleichgesetzt, was auch eine Konsequenz aus der Romantik-Kritik war.[30] Elisabeth Cheauré und Evgenija Stroganova zeigten, dass *dosug* „im frühen Realismus als Chiffre

[26] Grušin, „Svobodnoe vremja“, 87.

[27] Vgl. hierzu den einleitenden Beitrag von Elisabeth Cheauré und Jochen Gimmel „‚Sowjetische Muße‘ zwischen Ideologie und Praxis“ in diesem Band; Anmerkung der Herausgeber, EC und JG.

[28] Es handelt sich bei dieser Aussage um eine Hypothese, die sich aus der Untersuchung der Marx-Zitate in der sowjetischen Zeitschrift *Voprosy filosofii* ableiten lässt. Zu den von Marx verwendeten Lexemen ‚leisure‘, ‚freie Zeit‘, ‚disposable time‘ vgl. u. a. Chris Rojek, „Did Marx Have a Theory of Leisure?“, in: *Leisure Studies* 3,2 (1984), 163–174 sowie den o. g. Aufsatz von Jochen Gimmel in diesem Band.

[29] Elisabeth Cheauré/Michail V. Stroganov, „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82, 78.

[30] Vgl. Elisabeth Cheauré/Evgenija N. Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben“, in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167, 160.

gebraucht [wurde], um Dilettantismus zu identifizieren und romantischen Gefühlskult zu diskreditieren."[31] In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, vor allem in sozialrevolutionären Kreisen, bekam *dosug* eine andere Bedeutung:

> Die Ambiguität von Muße resp. *dosug* wird besonders deutlich erkennbar, wenn zugleich – vor allem in politisch linken Kreisen – Muße auch für die unteren Schichten, für Bauern und Arbeiter, gefordert wird.[32]

Dosug wurde in sozialistischen Kreisen zur Voraussetzung für Bildung und geistige Entwicklung des einfachen Menschen erklärt.

Als im Zuge der Entstalinisierung die Verwendung des Lexems *dosug* wieder offiziell möglich geworden ist, und als ‚freie Zeit' eine größere gesellschaftliche Bedeutung erfuhr, näherte man sich innerhalb der sowjetischen Fachliteratur dem Ideal des späten, von sozialrevolutionären Ideen geprägten, Realismus an: *dosug* bzw. freie Zeit (*svobodnoe vremja*) solle nicht lediglich ein ‚Zeitvertreib' sein, sondern der kulturellen Aufklärung dienen und ganz im Sinne der „allseitigen Entwicklung des Individuums" die Potenziale des Menschen entfalten. Trotz der offensichtlichen Rückbesinnung auf das späte 19. Jahrhundert gab es Vorbehalte hinsichtlich des Begriffs *dosug*; die Konnotationen von *dosug* als Müßiggang und Nichtstun waren vermutlich zu stark.[33] Es ist aber davon auszugehen, dass *dosug* auch in den 1960er und 1970er Jahren eine ähnliche Doppeldeutigkeit hatte wie im 19. Jahrhundert.

Unter *dosug* als auch unter ‚freier Zeit' wird also ein durch Arbeit und andere notwendige Aufwendungen eingegrenzter Bereich verstanden; beide sollen der „allseitigen Entwicklung des Individuums" dienen und dessen physische und intellektuelle Fähigkeiten schulen.[34] Die große Bedeutung, die der (Weiter-) Bildung zukommt, lässt sich auch mit der Warnung vor dem ‚Zeitvertreib' (*убивание времени*) illustrieren, wie z. B. vor dem ziellosen Umherschweifen durch die Straßen.[35] Zu den Aktivitäten, die in der ‚freien Zeit' bzw. im *dosug* ihren Platz haben, gehören stattdessen – wie in Pivovarovs *Tageseinteilung* – das

[31] Cheauré/Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben", 107.

[32] Cheauré/Stroganova, „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben", 161.

[33] Mittels einer systematischen Untersuchung, wie oft *dosug* im Vergleich zu ‚freier Zeit' in den wissenschaftlichen Texten als Begriff verwendet wird, könnte man diese Aussage quantifizieren. Die Hypothese im vorliegenden Aufsatz, ‚freie Zeit' ersetzte *dosug*, leitet sich aus der Sichtung der Artikel der Zeitschrift *Voprosy filosofii* zwischen 1956 und 1966 ab.

[34] Um die minimalen Unterschiede zwischen den Bestimmungen von *dosug* und ‚freier Zeit' herauszustellen, könnte man Folgendes verallgemeinernd notieren: Die Rede von ‚freier Zeit' hat eher einen quantitativen Charakter, die Rede von der *dosug* einen eher qualitativen. „Freie Zeit" (*svobodnoe vremja*) steht im post-stalinistischen und spät-sowjetischen Kontext für die Reduktion von Arbeitszeit und von Hausarbeit sowie für Freiheit und individuelle Entfaltung. *Dosug* kann in diesem Sinne als ein Oberbegriff für Tätigkeiten verstanden werden, die in der freien Zeit stattfinden können, und wird eher umgangssprachlich verwendet.

[35] Aleksandr A. Zemcov, „Rezervy rosta i racional'noe ispol'zovanie svobodnogo vremeni rabočich", in: *Voprosy filosofii* 4 (1965), 61–69, 67.

Lesen von Büchern, Radiohören, das Treffen mit anderen Menschen und passive Erholung.[36]

In Pivovarovs *Tageseinteilung* kann auch das Geschlecht des „einsamen Menschen" erschlossen werden. Aufgaben wie (Enkel-)Kindsbetreuung oder Aufräumen kommen dort nicht vor, denn diese Arbeiten wurden auch in der Sowjetunion meist von Frauen verrichtet, obwohl sie ebenso sieben bis acht Stunden arbeiteten. Eine Studie aus dem Jahr 1963 kam zu dem Ergebnis, dass Frauen 3,6 mal mehr Zeit für den Haushalt aufwendeten als Männer.[37] Auch in den 1970er Jahren hatten Männer aus diesem Grund eineinhalb bis zwei Mal mehr freie Zeit als Frauen.[38] Pivovarovs „einsamer Mensch" gehört also auch in dieser Hinsicht eher zu den Privilegierten; er kommt auf ganze fünf Stunden und 15 Minuten an freier Zeit pro Tag. Hinzu könnte die Beobachtung kommen, dass Einsamkeit die Wahrnehmung einer solchen Quantität an freier Zeit verstärken könnte.

Kollektive Freizeitaktivitäten spielten in der sowjetischen Gesellschaft nach 1953 eine große Rolle. Wie Anne White in ihrer 1990 erschienenen Studie *De-Stalinization and the House of Culture* gezeigt hat, waren die in Kulturhäusern organisierten Aktivitäten jedoch nicht in dem Maße ideologisch gelenkt und politisch kontrolliert, wie zunächst von der Parteiführung anvisiert.[39] Vielmehr entstand in großen Städten und in kleinen Dörfern eine Myriade an eigenwilligen kollektiven Kreisen (*кружки*). Auch die Moskauer Konzeptualisten besuchten solche Kulturhäuser (*дома́ культуры*); bevor Andrej Monastyrskij die Gruppe *Kollektive Aktionen* mitgründete, besuchte er u. a. Literaturkreise, wo er viele Dichter-Dissidenten traf.[40]

Pivovarov hingegen zeigt, dass – obwohl der „einsame Mensch" relativ viel freie Zeit hat – diese Zeit stark reglementiert erscheint. Der Ton der Beschreibung der ‚freien Zeit' und die Schematisierung der Aktivitäten entsprechen dem offiziellen Diskurs über die ‚freie Zeit'. Die Reglementierung jedoch, die in der *Tageseinteilung* zu spüren ist, erfolgt nicht etwa vom Staat oder von den Institutionen des Kulturhauses, wie man vermuten würde, sondern vom Individuum selbst. „Der einsame Mensch" hat sich routinierte Abläufe für die immer gleichen Freizeit-Aktivitäten geschaffen. Pivovarovs *Tageseinteilung* hält dem sowjetischen Menschen einen Spiegel vor, in dem sichtbar wird, wie schematisch sein Leben ist. Auch das romantisch-melancholische „Betrachten der nächtlichen Natur aus dem Fenster" („созерцание природы в вечернее окно"; 30 Minuten lang) er-

[36] Vgl. Mirskij, „Dosug", 468.

[37] Vgl. Zemcov, „Rezervy rosta i racional'noe ispol'zovanie svobodnogo vremeni rabočich", 63.

[38] Vgl. Linda Lubrano u. a., „The Soviet Union", in: William A. Welsh (Hg.), *Survey Research and Public Attitudes on Eastern Europe and the Soviet Union*, New York 1981, 13–79, 42.

[39] Vgl. Anne White, *De-Stalinization and the House of Culture. Declining State Control Over Leisure in the USSR, Poland and Hungary, 1953–89*, London/New York 1990, 156–159.

[40] Vgl. Andrej Monastyrskij, *Vospominanija*, unveröffentlichtes Manuskript, 2009, 24.

scheint klischeehaft. Durch die Ad-absurdum-Führung der Tagesplanung wird die Forderung nach einem Ausbruch und eventuell nach einer transgressiven Erfahrung der freien Zeit im künstlerischen Subtext deutlich.

Das Potenzial zu einer alternativen Nutzung der freien Zeit in der Sowjetunion war jedoch durchaus vorhanden. Neben dem durch die Entstalinisierung nunmehr freieren Zugang zu Bildung, war es – so Il'ja Kabakov – die vom Staat nicht reglementierte ‚freie Zeit', die als eine wichtige Grundlage für den Moskauer Konzeptualismus zu verstehen sei:

Второе важное обстоятельство – это огромное количество свободного времени, которое было у советского человека: сейчас об этом совершенно никто не помнит и этого не учитывает. Ведь в то время человек не отдавал себя ни работе, которая не была эффективной, ни лживой ‚общественной деятельности'. Огромное количество людей обладали свободным временем, которое они, как правило, просто не знали, куда девать. И в нашем кругу, в нашем гетто мы были существами, которые умышленно или невольно, в силу социальной ситуации, благодаря фиктивной работе в библиотеке или над детскими книжками оставляли себе немыслимое количество времени, которое тратилось на собеседование, общение и творчество. Эта трата свободного времени никем в Советском Союзе не ограничивалась: к тебе могли придраться, почему ты не работаешь, но никто не мог шпынять тебя за то, как и где ты тратишь свободное время.[41]

Die zweite Hauptbedingung war eine riesengroße Menge an Freizeit, die dem sowjetischen Menschen zur Verfügung stand. Heute denkt man nicht mehr daran und beachtet es nicht mehr. Damals gab man sich weder der Arbeit hin, die ohnehin uneffektiv war, noch der angeblichen ‚gemeinschaftlichen Tätigkeit'. Sehr viele Menschen hatten viel freie Zeit, und oft wussten sie einfach nicht, was sie damit anfangen sollten. Insbesondere in unserem Kreis, in unserem Ghetto, nahmen wir uns absichtlich oder unwillkürlich unglaublich viel freie Zeit, was aufgrund der sozialen Situation, nämlich dank der fiktiven Arbeit in der Bibliothek oder an Kinderbüchern, möglich war. Diese Zeit wurde für Gespräche, Diskussionen und künstlerisches Schaffen verwendet. Diese Verwendung der freien Zeit war in der Sowjetunion nicht reglementiert. Man konnte dich zwar schikanieren, wenn du nicht arbeitest, aber niemand konnte dir sagen, wie und wo du deine freie Zeit zu verbringen hast.

3. Leere Handlung

Das Vorhandensein von viel freier Zeit und zugleich der Wunsch nach einer transgressiven Erfahrung der freien Zeit können das große Interesse der Moskauer Konzeptualistinnen und Konzeptualisten an den von der Gruppe *Kollektive Aktionen* organisierten *Reisen aus der Stadt* erklären. Pivovarov war bei zwei solcher *Aktionen* dabei und konnte so vielleicht die sogenannte „leere Handlung" (*пустое действие*) selbst erleben – eine Erfahrung, die idealerweise

[41] Kabakov, „Škola vyživanija", 94–95.

Abb. 3: Die Gruppe *Kollektive Aktionen*, bei der Aktion *Dritte Variante* (Tretij Variant; 1978), Il'ja Kabakov im Bild, zweiter v. l. (außerdem Nikita Alekseev l. und Viktoria Kabakova sitzend), Farbfotografie, Fotograf Aleksandr Urusov (Quelle: Privatarchiv von Andrej Monastyrskij, Moskau).

bei jeder Aktion ermöglicht werden sollte.[42] Dass die „leere Handlung" etwas mit ‚befreiter Zeit' zu tun haben könnte, machen die Worte Il'ja Kabakovs (*1933) deutlich. Er beschreibt seine Erfahrung in den *Aktionen* folgendermaßen:

Это путешествие необыкновенно потому, что впервые, может быть, в жизни, оно не имеет целью не только совершение какого-то дела, но даже предпринято не для приятного проведения времени, которое тоже является делом.[43]

Diese Reise ist deshalb so außergewöhnlich, weil sie, möglicherweise zum ersten Mal im ganzen Leben, weder einen Zweck in der Realisierung einer Arbeit hat, noch ist sie unternommen worden mit dem Zweck eines angenehmen Zeitvertreibs, was auch Arbeit ist.

Kabakov beschreibt hier also eine Freizeitaktivität, die sich der Zweckgerichtetheit und der Nützlichkeitsorientierung der spätsowjetischen ‚freien Zeit' entzieht. Er zeigt ein kritisches Bewusstsein für die Gefahr einer Rationalisierung

[42] Pivovarov war bei den Aktionen *Ausstieg* (Vychod; 1983) und *Zweites Bild* (Vtoraja kartina; 1988) als Zuschauer-Teilnehmer dabei. Für eine Liste aller Teilnehmenden an den Aktionen bis 1989 siehe Andrej Monastyrskij, „Obščee primečanie", in: Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 777–783, 780–782.

[43] Il'ja Kabakov, „Ob akcijach ‚Komedija', ‚Tretij Variant', ‚Kartiny'" [1980], in: Andrej Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 58–64, 58.

der freien Zeit. Er lässt erkennen, dass eine tatsächlich ‚freie Zeit' keinem Zweck unterliegen dürfe, denn sonst werde sie selbst zur Arbeit. Erst die Reisen der Gruppe *Kollektive Aktionen* stellten durch das Prinzip der „leeren Handlung" (*пустое действие*) für ihn diese tatsächlich freie Zeit dar.

In der 13-bändigen Dokumentation der Gruppe *Kollektive Aktionen, Reisen aus der Stadt*, kommen die Lexeme *dosug* und auch *svobodnoe vremja*, bis auf eine einzige Stelle, nicht vor.[44] Dennoch könnte aber ihr Begriff der „leeren Handlung" als eine transgressive Erfahrung im Sinne des Sonderforschungsbereichs *Muße*[45] interpretiert werden.

> Anders als die Freizeit, die der Regeneration der Arbeitskraft dient, bleibt Muße dabei aber transgressiv und in ihren Zwecken unbestimmbar. Das unterscheidet sie von Faulheit und Freizeit, und zwar sowohl in der Erfahrung des Einzelnen als auch in der Wertung der Gesellschaft.[46]

Im sowjetischen *dosug*, dessen Übersetzung als Muße irreführend wäre, war die Erfahrung der Transgression eher unerwünscht. Auch wenn wir gesehen haben, dass die Begriffe ‚Freizeit' bzw. ‚freie Zeit' im sowjetischen Kontext über die Forderung nach „Regeneration der Arbeitskraft" hinausgehen und der geistigen, kulturellen und physischen Entwicklung des Individuums dienen sollen, gibt es im Russischen keine Begrifflichkeit, die ebendiese vom SFB vorgeschlagenen formalen Merkmale der Muße als Transgression und als Freiheit von Zwecken beschreibt. Diese Merkmale lassen sich aber im Konzept und dem künstlerischen Mittel der Gruppe *Kollektive Aktionen* – in der sog. „leeren Handlung" – erkennen.

„Leere Handlung" (*pustoe dejstvie*) ist offensichtlich ein Paradoxon, ja geradezu absurd, weil ‚Leere' (wie auch ‚Fülle') kein sinnvolles Charakteristikum von Handlungen sein kann.[47] Wenn sich Muße mit „paradoxalen Wendungen wie bestimmte Unbestimmtheit, tätige Untätigkeit oder produktive Unproduktivität"[48] charakterisieren lässt, dann wäre es ein weiterer Grund, die „leere Handlung" unter dem Aspekt der transgressiven Erfahrung der freien Zeit zu betrachten. Worum ging es dabei konkret?

---

[44] „Доставлять в конечном счете удовольствие зрителю стремится всякое искусство, другое дело, можно считать, что этот процесс должен быть еще и приятным, и хотя бы чуть-чуть развлекать. Обращение к искусству все-таки немного и досуг." („Im Endeffekt versucht jede Kunst, dem Zuschauer Vergnügen zu bereiten; eine andere Sache ist es, dass es auch noch angenehm sein muss und ein bisschen unterhaltsam. Die Hinwendung zur Kunst ist irgendwie auch *dosug*."; Iosif Bakštejn, „Po tu storonu udovol'stvija, ili čemu radovalsja Vsevolod Nekrasov", in: Andrej Monastyrskij [Hg.], *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 378–383, 380).

[45] Vgl. z. B. Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, „Einleitung", in: Dobler/Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 1–17, 5.

[46] Dobler/Riedl, „Einleitung", 1.

[47] Mehr zur „leeren Handlung" siehe Sylvia Sasse, *Texte in Aktion*.

[48] Dobler/Riedl, „Einleitung", 3.

Abb. 4: Die Gruppe *Kollektive Aktionen*, bei der Aktion *Erscheinung* (Pojavlenie; 1976), Nikita Alekseev und Lev Rubinštejn im Bild, s/w Fotografie, Fotograf: Georgij Kizeval'ter (Quelle: Privatarchiv von Andrej Monastyrskij).

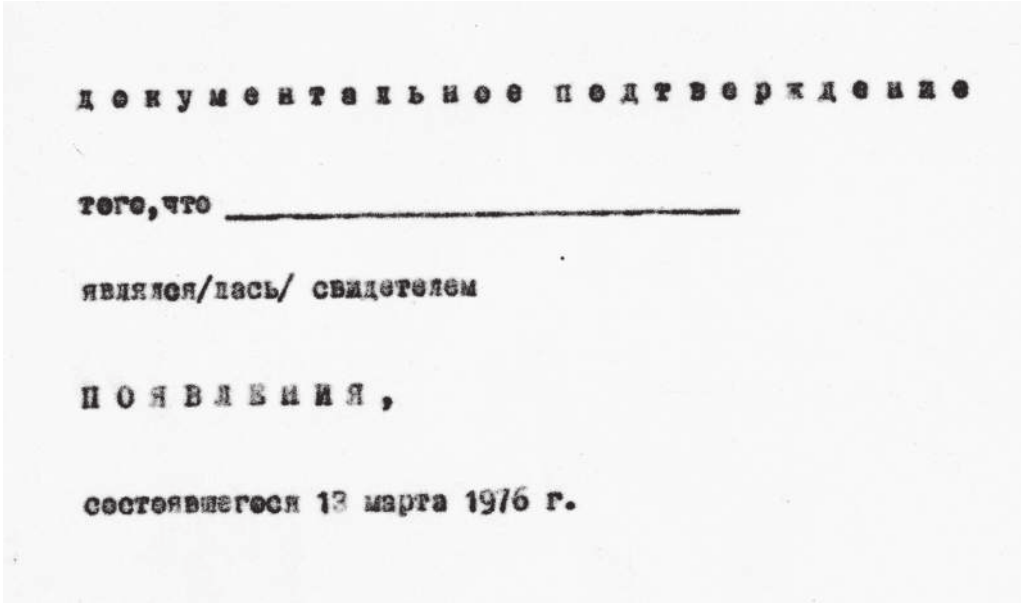
Andrej Monastyrskij, Nikita Alekseev, Lev Rubinštejn und Georgij Kizeval'ter luden etwa 30 Bekannte ein, sich am Samstag, den 13. März 1976, am Rande eines Feldes im Moskauer *Izmajlovo-Park* zu versammeln, wo ihre erste Aktion stattfinden sollte. Kizeval'ter sollte mit dem Publikum vor Ort auf die anderen warten. Später sollten dort auch Alekseev und Rubinštejn erscheinen.

Die Zuschauerinnen und Zuschauer trafen ein und warteten, bis sich am anderen Ende des Feldes zwei kleine menschliche Figuren langsam auf sie zubewegten (Abb. 4). Laut Kizeval'ter, der die Aktion fotografisch dokumentierte, dauerte die Erscheinung etwa fünf bis sieben Minuten, weil das Schreiten durch den Schnee sehr mühsam war.[49]

Alekseev und Rubinštejn trafen nun bei den Zuschauerinnen und Zuschauern ein und verteilten Papierblätter, auf denen Folgendes stand: „Dokumentarische Bestätigung, dass _____, Zeuge/in der am 13. März 1976 stattgefundenen Erscheinung war."[50]

[49] Vgl. Georgij Kizeval'ter im Gespräch mit der Autorin, Moskva, Februar 2014.

[50] „(Документальное подтверждение того, что _____, являлся/лась свидетелем Появления, состоявшегося 13 марта 1976 г.)." (vgl. Andrej Monastyrskij u. a., „Pojavlenie", in: Monastyrskij [Hg.], *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 25). Dt. Übersetzung: *Kollektive Aktionen. Reisen aus der Stadt*, in: *conceptualism.letov.ru* (Online Archiv von Sergej Letov), http://conceptualism.letov.ru/Kollektive-Aktionen-1.htm, abgerufen am 15.02.2021.


документальное подтверждение

того, что _____

являлся/лась/ свидетелем

появления,

состоявшегося 13 марта 1976 г.

Abb. 5: Die Gruppe *Kollektive Aktionen*, Formular der Aktion *Erscheinung* (Pojavlenie; 1976), Faktografie (Quelle: Privatarchiv von Andrej Monastyrskij).

Die Teilnehmenden wurden gebeten, dieses mit der Schreibmaschine erstellte Formular auszufüllen. Dieses Dokument stellte aber nur scheinbar eine Information dar – denn daraus konnte nichts Sinnvolles erschlossen werden. Das pseudowissenschaftliche Dokument erklärt nicht die wahre Bedeutung und den eigentlichen ‚Zweck' der Aktion, es besagt nur, dass sie zu Ende geführt wurde. Wie wir später näher erfahren werden, lag der Zweck der Aktion in der Erfahrung des zweckfreien Verweilens. Die Gruppe *Kollektive Aktionen* nennt das „die leere Handlung" (*pustoe dejstvie*).

Die Struktur der ‚leeren Handlung' setzt sich aus zwei Hauptelementen zusammen: dem demonstrativen Element und dem außerdemonstrativen Element. Unter dem ‚demonstrativen Element' ist all das zu verstehen, was von den Organisatoren der Aktion vorgetragen bzw. demonstriert wird. Das ‚demonstrative Element' ist der Plan und dessen Ausführung. Unter ‚außerdemonstrativem Element' ist alles zu verstehen, was nicht eingeplant und nicht demonstriert wurde. Die Definition, wie sie in Band 1 der *Reisen aus der Stadt* zu finden ist, lautet:

Введение внедемонстрационного элемента в демонстрационную структуру на различных этапах действия и его протекание во времени демонстрации мы будем в дальнейшем называть ‚пустым действием'.[51]

Die Einführung eines außerdemonstrativen Elements in die Demonstrationsstruktur und dessen Verlauf während der Demonstration nennen wir im Folgenden ‚leere Handlung'.

[51] Andrej Monastyrskij, „Predislovie", in: Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 19–24, 20.

Es klingt zunächst wie ein Paradox, eine Unmöglichkeit: Wie kann etwas eingeführt werden, das man nicht geplant und organisiert hat? Praktisch bedeutet dies jedoch, dass das ‚demonstrative Element' dazu dient, die Zuschauerinnen und Zuschauer abzulenken. Bei der Aktion *Erscheinung* funktioniert es folgenderweise: Die Zuschauenden sehen die Organisatorinnen und Organisatoren am anderen Ende des Feldes und verweilen in einem Zustand der Antizipation, ohne zu wissen, was sie nun erwarten wird. Sie warten auf den Beginn der Handlung, auf das vermeintliche Kunstwerk. Sie wissen nicht, dass gerade dieser Moment das Kunstwerk darstellt, nämlich die ‚leere Handlung', eine Handlung, in der – zumindest in der ersten Wahrnehmung der Zuschauerinnen und Zuschauer – ‚nichts' passiert. Diese ‚leere Handlung' findet sich bei fast allen Aktionen der Gruppe *Kollektive Aktionen* und zeichnet deren Kunst aus.

Die meisten folgenden Aktionen fanden ca. 50 km außerhalb Moskaus statt, wo die Mitglieder der Gruppe Datschen, kleine Wochenendhäuser, hatten. Die Zuschauerinnen und Zuschauer mussten also einen relativ weiten Weg auf sich nehmen, um einer Aktion beizuwohnen. Sie mussten mit der U-Bahn zu einem Regional- und Fernbahnhof gelangen, etwa eine Stunde mit dem Regionalzug fahren, dann von der Zielstation mit dem Bus etwa 20 Minuten weiterfahren und eventuell 30 Minuten bis zum Ort der Aktion zu Fuß gehen. Warum nahmen sie eine solche Anstrengung auf sich für lediglich ein paar Minuten einer ‚leeren Handlung' und dies an einem als ‚freien Tag' wertvollen Samstag?

Die Aktion der Gruppe ist kein typischer Ausflug ins Grüne. Die meisten Aktionen wurden bei sehr schlechtem Wetter und Kälte durchgeführt. Die Aktion *Erscheinung* fand bei minus 11 Grad Celsius, und nur 24 von insgesamt 148 Aktionen fanden in den Sommermonaten statt.[52] Von der Romantik eines Picknicks kann also meist nicht die Rede sein. Dies deutet bereits darauf hin, dass die Aktionen der Gruppe eine ambivalente Beziehung zur ‚freien Zeit' hatten. Auf der einen Seite finden die Aktionen in der freien Zeit und als freie Zeit statt, auf der anderen Seite können die Aktionen auch als Subversion dieser wertvollen Zeit interpretiert werden. Die Zeit sollte hier jedoch nicht einfach nur verschwendet, sondern als Zweckfreiheit erfahren werden.

Es gibt noch einen weiteren Aspekt in der ‚leeren Handlung', der sie im Sinne einer Zweckfreiheit verstehen lässt. Während einer Aktion der Gruppe *Kollektive Aktionen* soll mit Hilfe der ‚leeren Handlung' das Gefühl entstehen, als wäre hier ‚nichts' gezeigt worden. Die ‚leere Handlung' sucht also zu verhindern, dass die freie Zeit der Zuschauerinnen und Zuschauer doch mit Arbeit gefüllt wird. Denn die meisten Beteiligten an den Aktionen waren selbst Künstlerinnen und Künstler, Autorinnen und Autoren, Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler

[52] Andrej Monastyrskij, „Pogoda na akcijach", in: *conceptualism.letov.ru* (2016), http://conceptualism.letov.ru/KD-bookkeeping.html, abgerufen am 15.02.2021.

sowie Intellektuelle. Fast alle, die heute mit russischer Kunst assoziiert sind, waren bei den Aktionen der Gruppe *Kollektive Aktionen* dabei, etwa Kabakov, der Schriftsteller Vladimir Sorokin, der Kulturphilosoph Boris Groys und viele mehr. Kabakov und Sorokin waren fast bei jeder Aktion anwesend, bis Kabakov Mitte der 1980er Jahre in die USA und Sorokin nach Berlin emigrierten. Diese Aktionen waren für die Zuschauerinnen und Zuschauer, die die meiste Zeit am Schreibtisch oder in der Werkstatt verbrachten, eine willkommene Alternative. Denn auch in der Sowjetunion gab es für die Arbeiterinnen und Arbeiter des kreativen Berufs keine klare Trennlinie zwischen Arbeit und Freizeit. Die Arbeit verlängerte sich allzu leicht in die Freizeit, und es wurde weiter nachgedacht, die nächsten Erzählungen und Gemälde entworfen und die Arbeiten anderer Künstlerinnen und Künstler beurteilt und diskutiert. Die Aktionen waren so konzipiert, dass die Zuschauerinnen und Zuschauer für einen Moment aufhörten, dieser Arbeit nachzugehen. Die Erfahrung der ‚leeren Handlung' könnte als eine durch Kunst evozierte Mußeerfahrung verstanden werden.

4. „Reisen aus der Stadt"

Seit 1976 wurden von den Mitgliedern der Gruppe *Kollektive Aktionen* 148 Aktionen durchgeführt, die auf ca. 2.000 Seiten beschrieben, kommentiert und interpretiert wurden. Dazu kommen Fotografien und später auch Videos, Tonaufnahmen sowie Berichte der Zuschauerinnen und Zuschauer. Bis jetzt wurde dieses Material in 13 Bänden als *Reisen aus der Stadt* (Poezdki za Gorod) in mehreren Auflagen publiziert.[53]

Diese Fülle und Beständigkeit ist in der osteuropäischen Kunst des 20. Jahrhunderts ohnegleichen. Die vermeintlich hohe Produktivität der *Kollektiven Aktionen* muss jedoch im Verhältnis zur Arbeit und der arbeitsfreien Zeit betrachtet werden. Die 148 Aktionen wurden nämlich über einen Zeitraum von 40 Jahren realisiert. Durchschnittlich gab es also nur 3,5 Aktionen pro Jahr – in manchen Jahren gab es gar keine (z. B. als Monastyrskij von 1980 bis 1982 krank war), manchmal sechs Aktionen in einem Jahr. Die relativ niedrige Frequenz der Aktionen ist teilweise der Tatsache geschuldet, dass alle Mitglieder neben ihrer offiziellen Arbeit, die von den meisten bis 1991 ausgeführt wurde, auch andere künstlerische Projekte verfolgten. Ein häufiges Zusammenkommen, Planen, Organisieren und Durchführen der Aktionen war dadurch erschwert. Es handelt sich also um eine punktuelle, jedoch kontinuierliche künstlerische Praxis. Die Schwierigkeit einer solchen punktuellen Praxis verlangte nach einem

[53] Andrej Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998. Dt. Übersetzung: *Kollektive Aktionen. Reisen aus der Stadt*, in: *conceptualism.letov.ru* (Online Archiv von Sergej Letov), http://conceptualism.letov.ru/Kollektive-Aktionen-1.htm, abgerufen am 15.02.2021.

roten Faden, der offenbar die Wiederaufnahme der Praxis nach einer längeren Pause erleichterte.

Diesen roten Faden bildet die ‚leere Handlung', die sich durch alle Aktionen zieht. *Kollektive Aktionen* finden in den ‚leeren Handlungen' die Hauptader (*magistral'naja linija*) ihrer Praxis. Sie ist jenes Konzept, das jeder Aktion seine bestimmte Form gibt und zugleich eine spezifische Erfahrung ermöglicht. Es handelt sich jedoch nicht um ein Motiv oder Narrativ, sondern um eine Art ‚leeren Mittelpunkt', um welchen sich die gesamte Praxis der Gruppe dreht. Auf der einen Seite ist die ‚leere Handlung' immer präsent und formgebend, auf der anderen Seite ist sie formlos, ephemer und entzieht sich jeder genauen Beschreibung und Charakterisierung.

Ein weiteres Charakteristikum der *Reisen aus der Stadt* ist deren Serien- und Episodenform. Knapp ein Dutzend von Aktionen oder Episoden bilden eine Serie, die in einem Band (*tom*) zusammengefasst werden. In den Episoden tauchen verschiedene Themen auf. Manche Themen werden innerhalb einer Serie behandelt, wie z. B. die *Hausaktionen* (*domašnie akcii*); andere nehmen wiederum eine Entwicklung, die alle Serien umfassen, z. B. die *Banner-Aktionen* (*akcii s lozungami*). Wir wissen, dass Monastyrskij mehrmals auf eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen den *Reisen aus der Stadt* und literarischen Formen hingewiesen hat. Thomas Manns *Zauberberg* sei für ihn von großer Bedeutung.[54] Besonders interessant sei für Monastyrskij hier die Länge der Werke sowie die sehr langsame Entwicklung eines größeren Themas.[55]

Der Seriencharakter ermöglicht eine Kontinuität der Praxis, die jedoch nicht allzu dicht ist. Die Organisatorinnen und Organisatoren können ein Thema wiederaufgreifen und weiterentwickeln, ohne jedes Mal eine ganz neue Idee zu präsentieren. Die niedrige Frequenz der *Handlungen* erlaubt eine zerstreute bzw. punktuelle Rezeption. Das heißt, das Publikum bzw. die Teilnehmenden müssen nicht unbedingt die anderen Aktionen aus der Serie oder gar die anderen Serien kennen, um eine ‚leere Handlung' zu erfahren.

Lange Pausen können für Künstlerinnen und Künstler im Allgemeinen eher unproduktiv sein. Durch die lange Pause kommt man aus dem Rhythmus und verliert eventuell die Perspektive auf ein Projekt aus den Augen. Für *Kollektive Aktionen* hingegen sind die langen Pausen zwischen den Aktionen nicht problematisch, sondern eher sogar produktiv. Die Pausen ermöglichen eine ausgedehnte, gründliche und aufmerksame Nachbereitung. Das Aufbereiten, Analysieren, Ordnen und Archivieren von Material der vergangenen Aktionen wird insbesondere

[54] Vgl. Andrej Monastyrskij, „O vostoke", in: Vadim Zacharov (Hg.), *Vostočnaja Tradicija v Moskovskoj Konceptual'noj Škole* (Pastor 8/2001), Köln 2001, 69–73, 70.

[55] Eine Analyse der *Reisen aus der Stadt* aus der Perspektive der Literaturwissenschaft ist vielversprechend, steht jedoch bisher aus. Erste Ansätze findet man bei Georg Witte, „Kleine Reisen aus Moskau", in: Bernd Blaschke/Gert Mattenklott (Hg.), *Umwege. Ästhetik und Poetik exzentrischer Reisen*, Bielefeld 2008, 275–296.

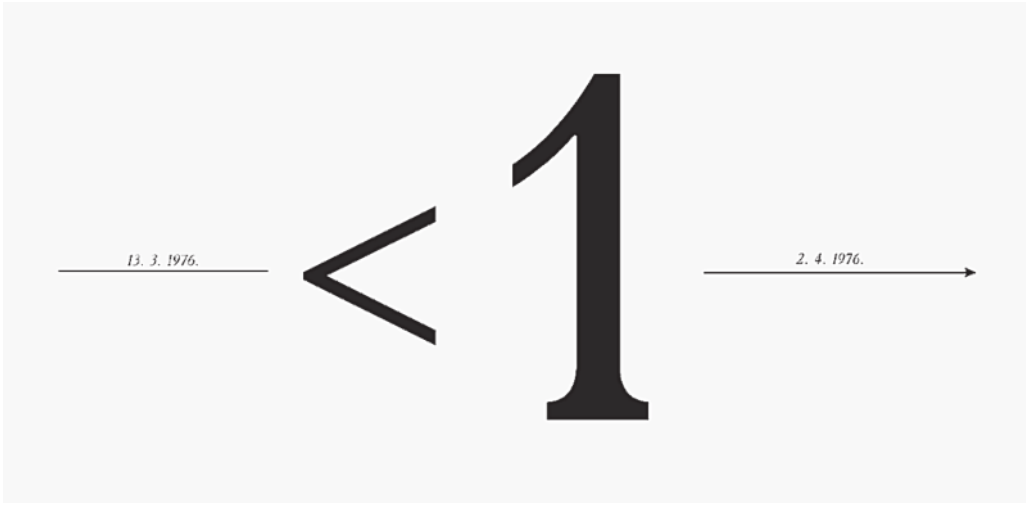


Abb. 6: Andrej Monastyrskij, *Der Ring von KA* (Kol'co KD), 1996, das erste von insgesamt 64 DIN-A4-Blättern (Quelle: Privatarchiv von Andrej Monastyrskij).

von Monastyrskij[56] als zentrale Tätigkeit begriffen. Diese führte oftmals zum Entdecken von Dingen oder Verhältnissen, denen man in der Aktion selbst zunächst keine Beachtung geschenkt hatte. Solche Entdeckungen konnten wiederum hilfreich sein, neue Themen zu entwickeln und neue Aktionen zu konzipieren. Eine Arbeit, die die Produktivität der Pausen thematisiert und visualisiert, ist Monastyrskijs *Kol'co KD* (Der Ring von K[ollektiven] A[ktionen]) von 1996. Es besteht aus 64 DIN-A4-Blättern. Auf dem ersten Blatt sehen wir jeweils links und rechts das Datum der letzten und der nächsten Aktion vermerkt und in der Mitte ganz groß die Anzahl der Monate, die zwischen diesen Aktionen lagen. Zwischen der ersten Aktion *Die Erscheinung* (Pojavlenie) und der nächsten Aktion *Lieblich* (Liblich) lag weniger als ein Monat (Abb. 6). Zwischen *Lieblich* und der nächsten Aktion mit dem Titel *Zelt* (Palatka) lagen sechs Monate usw. (Abb. 7) In dieser Arbeit treten also die Pausen *zwischen den Aktionen* deutlich hervor. Dem, was normalerweise in der Sekundärliteratur nicht berücksichtigt wird, nämlich den Pausen *zwischen den* Aktionen, kommt hier große Bedeutung zu.

5. Zur Bedeutung freier Zeit und *dosug* im *Moskauer Konzeptualismus*

Der Begriff *dosug* hat in der Sowjetunion aufgrund der historischen Konnotation als etwas, das nur den Eliten vorbehalten ist, einen ambivalenten Status.

[56] Julia Scharf geht sogar so weit zu sagen, dass diese Tätigkeit die Kunst bei den *Kollektiven Aktionen* darstellt. Vgl. Julia Scharf, *Das Archiv ist die Kunst. Verfahren der textuellen Selbstreproduktion im Moskauer Konzeptualismus* (Forschungsstelle Osteuropa 78), Bremen 2006.

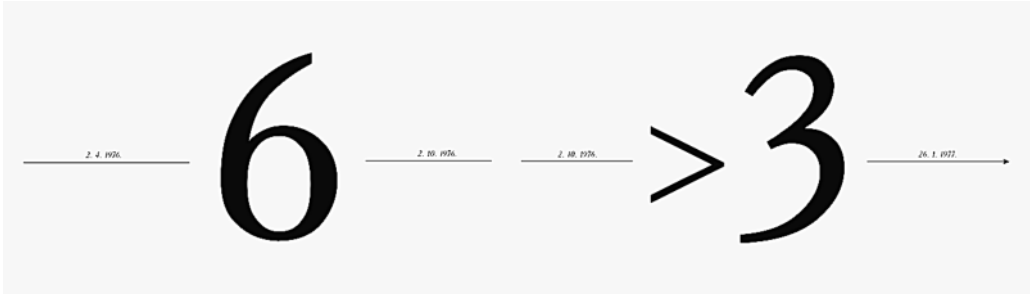


Abb. 7: Andrej Monastyrskij, *Der Ring von KA* (Kol'co KD), 1996, das zweite und dritte von insgesamt 64 DIN-A4-Blättern (Quelle: Privatarchiv von Andrej Monastyrskij).

Der Begriff wird in den Veröffentlichungen tendenziell von dem revidierten Begriff der ‚freien Zeit' ersetzt. Im Moskauer Konzeptualismus wird der explizite Bezug sowohl zu *dosug* als auch zu ‚freier Zeit' gemieden, was seinerseits damit erklärt werden kann, dass die Künstlerinnen und Künstler sich allgemein von den ideologischen und politischen Sphären zu distanzieren versuchten. Nichtsdestotrotz, wenn man mit einem sozio-historischen Interpretationsansatz der Kultur arbeiten möchte, kann man den Moskauer Konzeptualismus nicht unabhängig von den ideologischen und politischen Diskursen betrachten. Die Tatsache, dass die gesamte künstlerische Praxis dieser Bewegung in der freien Zeit entstand, spricht für einen solchen Ansatz. Ferner, wie hier anhand von wenigen künstlerischen Arbeiten exemplarisch gezeigt werden sollte, gibt es Ansätze, bei Pivovarov und bei der Gruppe *Kollektive Aktionen*, die eine tiefgehende konzeptuelle Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Konzepten wie ‚freie Zeit' und *dosug* nahelegen. Bei der Gruppe *Kollektive Aktionen* figuriert mit der ‚leeren Handlung' eine flüchtige, vorübergehende und durch Pausen, in denen die Künstlerinnen und Künstler ihrer offiziellen Arbeit nachgehen, strukturierte Erfahrung. Mit ihrer ‚leeren Handlung' konterkarieren *Kollektive Aktionen* das offizielle Verständnis von freier Zeit und *dosug*: Sie ist als eine Kritik der zweckgerichteten freien Zeit zu verstehen. Durch diese Kritik entsteht eine neue, transgressive Erfahrung der freien Zeit bzw. des *dosug*, die sich keiner eindeutigen Bestimmung fügt.

Die „kollektive" Struktur der Gruppe *Kollektive Aktionen* erwies sich im Laufe der Geschichte der Gruppe mehrmals als ein Problem, weil „Kollektivität" ganz im sowjetischen Sinne als von einer Person angeführt verstanden wurde. Dennoch waren die Aktionen nur aufgrund der dezidiert individuellen Beiträge der verschiedenen Mitglieder möglich, die alle aufgrund ihrer beruflichen Arbeit und aufgrund ihrer Persönlichkeiten die Fortführung der künstlerischen Praxis der Gruppe ermöglicht haben.[57] Dieser Aspekt der „Kollektivität" hat jedoch auch dazu beigetragen, dass die Gruppe nicht so schnell zerfiel wie andere

[57] Hierzu mehr in Marina Gerber, *Empty Action*.

künstlerische „Kollektive", wo es oft zu Konflikten bezüglich der Führung kam. Aufgrund der Form ihrer Kunst war die Gruppe auf das „Kollektiv" angewiesen; Pivovarov und andere, eher mit traditionellen Formen wie Malerei oder Zeichnung arbeitende Künstler, konnten hingegen alleine arbeiten. Dass die „leere Handlung" das „Nicht-Produkt" eines Kollektivs ist, zeigt jedoch, dass die Suche nach einer vom Zweck ‚befreiten Zeit' keine Privatsache sein muss, sondern auch als eine gesellschaftliche und kollektive Aufgabe begriffen werden kann.

Literaturverzeichnis

Backstein, Joseph/De Baere, Bart (Hg.), *Angels of History. Moscow Conceptualism and Its Influence,* Museum van Hedendaagse Kunst, Antwerpen 17.09.–27.10.2005, Ausstellungskatalog, Brussels 2005.

Bakštejn, Iosif, „Po tu storonu udovol'stvija, ili čemu radovalsja Vsevolod Nekrasov", in: Andrej Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 378–383.

Cheauré, Elisabeth, „Muße à la soviétique. Semantische und lexikalische Probleme" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Gimmel, Jochen, „‚Sowjetische Muße' zwischen Ideologie und Praxis" [im vorliegenden Band].

Cheauré, Elisabeth/Stroganov, Michail V., „Zwischen Dienst und freier Zeit. Muße und Müßiggang in der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 37–82.

Cheauré, Elisabeth/Stroganova, Evgenija N., „Zwischen Langeweile, Kreativität und glücklichem Leben", in: Cheauré (Hg.), *Muße-Diskurse. Russland im 18. und 19. Jahrhundert* (Otium 4), Tübingen 2017, 83–167.

Chruščev, Nikita S., „O kontrol'nych cifrach razvitija narodnogo chozjajstva SSSR na 1959–1965 gody. Doklad tov. N. S. Chruščeva", in: *Vneočerednoj XXI S''ezd Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, 27 janvarja–5 fevralja 1959 goda, stenografičeskij otčet I*, Moskva 1959, 12–120.

– „Otčetnyj doklad Central'nogo Komiteta Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza XX S''ezdu Partii. Doklad Pervogo Sekretarja CK KPSS tov. N. S. Chruščeva", in: *XX S''ezd Kommunističeskoj Partii Sovetskogo Sojuza, 14–25 fevralja 1956 goda, stenografičeskij otčet I*, Moskva 1956, 9–121.

Danilova, Alexandra/Kuprina-Lyakhovich, Elena (Hg.), *Field of Action. The Moscow Conceptual School in Context 1970–1980s,* Ekaterina Cultural Foundation Moscow, 23.10.–10.12.2010, Ausstellungskatalog, Moskva 2010.

Denisov, A., „Pravo na trud", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 46, Moskva 1940, 648–649.

Dobler, Gregor/Riedl, Peter Philipp, „Einleitung", in: Dobler/Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 1–17.

Dumazedier, Joffre/Markiewicz-Lagneau, Janina, „Société soviétique, temps libre et loisir 1924–1964", in: *Revue francaise de sociologie* 11,2 (1970), 211–229.

Feldmann Leibovich, Anna, *The Russian Concept of Work, Suffering, Drama, and Tradition in Pre- and Post-Revolutionary Russia*, London 1995.

Gerber, Marina, *Empty Action. Labour and Free Time in the Art of Collective Actions*, Bielefeld 2018, 139–147.

Gimmel, Jochen, „Muße und Praxis in geschichtsphilosophischer Perspektive bei Marx" [im vorliegenden Band].

Groys, Boris, *History Becomes Form. Moscow Conceptualism*, Cambridge, Mass. 2010.

– „Moskauer Romantischer Konzeptualismus", in: Boris Groys/Max Hollein/Manuel Fontán del Juno (Hg.), *Die Totale Aufklärung. Moskauer Konzeptkunst 1960–1990*, Schirn Kunsthalle Frankfurt, 21. Juni–14. September 2008, Fundación Juan March, 10. Oktober 2008–11. Januar 2009, Ausstellungskatalog, Frankfurt am Main/Madrid/Ostfildern 2008, 308–315.

Grušin, Boris A., „Svobodnoe vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 23, Moskva 1976, 87–88.

Kabakov, Il'ja, „Ob akcijach ‚Komedija', ‚Tretij Variant', ‚Kartiny'" [1980], in: Andrej Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 58–64.

– „Škola vyživanija (slovesnyj potok dlja diktofona)", in: Georgij Kizeval'ter (Hg.), *Ėti strannyje semidesjatye, ili Poterja Nevinnosti. Ėsse, interv'ju, vospominanija*, Moskva 2010, 93–108.

Kasatkina, Aleksandra K., „Zur Aufhebung der Unterscheidung von Arbeit und Freizeit im Marxismus (am Beispiel der postsowjetischen Datscha)" [im vorliegenden Band].

Kollektive Aktionen. Reisen aus der Stadt, in: *conceptualism.letov.ru* (Online Archiv von Sergej Letov), http://conceptualism.letov.ru/Kollektive-Aktionen-1.htm, abgerufen am 15.02.2021.

Kosilov, Sergej A., „Otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 31, Moskva 1955, 383–384.

Krjažev, Viktor G./Maslov, Pavel P., „Vnerabočee vremja", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 5, Moskva 1971, 156.

Lubrano, Linda u. a., „The Soviet Union", in: William A. Welsh (Hg.), *Survey Research and Public Attitudes on Eastern Europe and the Soviet Union*, New York 1981, 13–79.

Mirskij, Ėduard M., „Dosug", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Aleksandr M. Prochorov, t. 8, Moskva 1972, 468.

Monastyrskij, Andrej (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998.

– „Obščee primečanie", in: Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 777–783.

– „Pogoda na akcijach", in: *conceptualism.letov.ru* (2016), http://conceptualism.letov.ru/KD-bookkeeping.html, abgerufen am 15.02.2021.

– „Pojavlenie", in: Monastyrskij (Hg.), *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 25.

– „Predislovie", in: Monastyrskij (Hg.) *Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod*, Moskva 1998, 19–24.

– „O vostoke", in: Vadim Zacharov (Hg.), *Vostočnaja Tradicija v Moskovskoj Konceptual'noj Škole* (Pastor 8/2001), Köln 2001, 69–73.

– *Vospominanija*, unveröffentlichtes Manuskript, 2009.

Muri, Gabriela, *Pause! Zeitordnung und Auszeiten aus alltagskultureller Sicht*, Frankfurt am Main 2004.

[N. N.], „Pravo na otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 34, Moskva 1955, 354.

– „Pravo na otdych", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Otto Ju. Šmidt, t. 46, Moskva 1940, 648.

– „Rekreacija", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 36, Moskva 1955, 321.
– „Vremja otdycha", in: *Bol'šaja Sovetskaja Ėnciklopedija*, hg. v. Boris A. Vvedenskij, t. 9, Moskva 1951, 277.
Petrosjan, Gračija S., „Vnerabočee vremja trudjaščichsja v period razvernutogo stroitel'stva kommunizma", in: *Voprosy filosofii* 2 (1965), 35–44.
Pivovarova, Irina M., *Tikitak*, Moskva 1968.
Rojek, Chris, „Did Marx Have a Theory of Leisure?", in: *Leisure Studies* 3,2 (1984), 163–174.
Rosenfeld, Alla (Hg.), *Moscow Conceptualism in Context*, New York u. a. 2011.
Ross, David A. (Hg.), *Between Spring and Summer. Soviet Conceptual Art in the Era of Late Communism*, Tacoma Art Museum 15.06.–9.09.1990, Ausstellungskatalog, Cambridge, Mass. 1990.
Sasse, Sylvia, *Texte in Aktion. Sprech- und Sprachakte im Moskauer Konzeptualismus*, München 2003.
Scharf, Julia, *Das Archiv ist die Kunst. Verfahren der textuellen Selbstreproduktion im Moskauer Konzeptualismus* (Forschungsstelle Osteuropa 78), Bremen 2006.
White, Anne, *De-Stalinization and the House of Culture. Declining State Control Over Leisure in the USSR, Poland and Hungary, 1953–89*, London/New York 1990.
Witte, Georg, „Kleine Reisen aus Moskau", in: Bernd Blaschke/Gert Mattenklott (Hg.), *Umwege. Ästhetik und Poetik exzentrischer Reisen*, Bielefeld 2008, 275–296.
Zemcov, Aleksandr A., „Rezervy rosta i racional'noe ispol'zovanie svobodnogo vremeni rabočich", in: *Voprosy filosofii* 4 (1965), 61–69.

Zu den Autorinnen und Autoren

Elisabeth Cheauré, Dr. phil., Professorin für Slavistik und Gender Studies an der Universität Freiburg; Sprecherin des Sonderforschungsbereichs 1015 *Muße* (2016–2019), seit 2014 Sprecherin des deutsch-russischen Internationalen Graduiertenkollegs 1956 *Kulturtransfer und ‚kulturelle Identität'. Deutsch-russische Kontakte im europäischen Kontext*.

Ekaterina Evgen'evna Dmitrieva, doktor filol. nauk, Literaturwissenschaftlerin mit Schwerpunkt russische Literatur und ausländische Literatur; Leitende wissenschaftliche Mitarbeiterin am Gor'kij-Institut für Weltliteratur der Akademie der Wissenschaften (Moskau); Professorin an der RGGU Moskau.

Il'ja Igorevič Dokučaev, doktor filos. nauk, Professor am Lehrstuhl für Philosophie, Leiter des Lehrstuhls für Theorie und Geschichte der Kultur an der Russischen Staatlichen Pädagogischen Herzen-Universität in St. Petersburg.

Marina Gerber, Dr. phil., seit 2019 Lehrbeauftragte für Osteuropastudien am Institut für Slavistik an der Universität Hamburg.

Jochen Gimmel, Dr. phil., Philosoph, seit 2013 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße* der Universität Freiburg.

Aleksandra Konstantinovna Kasatkina, kand. istor. nauk, Sozialanthropologin, wissenschaftliche Mitarbeiterin (Postdoc) an der Universität Zürich sowie an der Vyssaja Škola Ėkonomiki, St. Petersburg.

Ljudmila Anatol'evna Kuznecova, Historikerin, Mitarbeiterin des Zentrums für vergleichende historische und politische Forschungen sowie Dozentin am Lehrstuhl für interdisziplinäre historische Forschungen an der Staatlichen Nationalen Forschungsuniversität Perm'.

Vladimir Vikent'evič Lapin, doktor istor. nauk, Professor an der Fakultät für Geschichtswissenschaft an der Europäischen Universität in St. Petersburg; Direktor des Zentrums zur Erforschung des historischen Gedächtnisses und der Symbol-Politik an der Europäischen Universität St. Petersburg; Leitender wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte an der Akademie der Wissenschaften St. Petersburg.

Svetlana Jur'evna Malyševa, doktor ist. nauk, Professorin am Lehrstuhl für Geschichte Russlands, Institut für internationale Beziehungen an der Föderalen Universität Kazan'.

Konstantin Rapp, Dr. phil., Slavist, seit 2017 wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich 1015 *Muße* der Universität Freiburg.

Aida Gennad'evna Razumovskaja, doktor filol. nauk, Professorin am Lehrstuhl für Philologie, Kommunikation und Russisch als Fremdsprache sowie Leiterin des Zentrums für russische Sprache und Kultur, benannt nach Prof. E. A. Majmin, an der Staatlichen Universität Pskov.

Stanislav Anatol'evič Savickij, PhD, Kunstwissenschaftler an der Staatlichen Universität St. Petersburg.

Michail Viktorovič Stroganov, doktor filol. nauk, Literaturwissenschaftler, Professor am Institut für slavische Kultur der Russischen Staatlichen Kosygin-Universität in Moskau; Leitender wissenschaftlicher Mitarbeiter am Gor'kij-Institut für Weltliteratur der Akademie der Wissenschaften (Moskau).

Evgenija Nachimovna Stroganova, doktor filol. nauk, Literaturwissenschaftlerin, Professorin am Institut für slavische Kultur der Russischen Staatlichen Kosygin-Universität in Moskau.

Steffen Wasko, Philosoph (derzeit Abschluss der Dissertation), Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Philosophisches Seminar.

Elizaveta Aleksandrovna Ždankova, Historikerin, assoziierte Mitarbeiterin an der Fakultät für Geschichtswissenschaft der Europäischen Universität St. Petersburg.

Personen- und Werkregister

1. Werke ohne Autorenangaben

„Bachvaly iz tresta stolovych“ (Zeitungsartikel; 1938) 384
„Baza kul’turnogo otdycha“ (Zeitungsartikel; 1938) 390
„Beleet parus odinokij“ (Zeitungsartikel; 1936) 520
„‚Beleet parus odinokij‘ na ėkrane“ (Zeitungsartikel; 1936) 517
„Bolševskaja trudovaja kommuna (g. Korolev)“ (Internetseite; 2020) 445
„Bol’šoe guljanie“ (Zeitungsartikel; 1938) 388
„Bor’ba s besprizornost’ju. Materialy 1-j moskovskoj konferencii po bor’be s besprizornost’ju 16–17 marta 1924 g.“ (Sammelband; 1924) 423–424
„Bunt v Butyrskoj tjur’me“ (Zeitungsartikel; 1913) 174

„Chronika“ (Zeitungsartikel; 1914) 175

„Dekret o lečebnych mestnostjach obščegosudarstvennogo značenija ot 4 aprelja 1919 g.“ (Dekret; 1919) 188, 190
„Dekret ob ispol’zovanii Kryma dlja lečenija trudjaščichsja ot 21 dekabrja 1920 g.“ (Dekret; 1920) 188, 190
„Delo česti rabotnikov muzeev“ (Zeitungsartikel; 1938) 390
„Desjatiletie“ (Sammelbandbeitrag; 1936) 442
„Detizdat vypuskaet“ (Zeitungsartikel; 1936) 517
„Die Vorsokratiker. Auswahl der Fragmente“ (Anthologie; 1983) 116

„Golos čitatelja. O romane V. Kataeva“ (Zeitungsartikel; 1936) 520
„Gorlet“ (Zeitschriftenartikel; 1964) 435

„Ideologija i kassa“ (Zeitschriftenartikel; 1927) 326
„Instruktivnoe pis’mo Glavsocvosa ot 19/X – 25 g. No. 98026 o reorganizacii učreždenij dlja trudnych detej i o postanovke v nich raboty“ (Sammelbandbeitrag; 1926) 426
„Internacional“ (Hymne; 1888) 408
„Istorija futbol’nogo kluba ‚Metallist‘“ (Internetseite; 2013) 444
„Izba-čital’nja“ (Enzyklopädiebeitrag; 1972) 465

„Jalta“ (Zeitschriftenartikel; 1937) 192

„Kak peredelat’ byt molodeži (nakazy bytovoj konferencii)“ (Sammelband; 1929) 169, 178
„Kino i kul’tura“ (Zeitschriftenartikel; 1929) 323
„Kodeks zakonov o trude 1918 g.“ (Gesetzestext; 1918) 402–403
„Kommuna trudovaja“ (Enzyklopädiebeitrag; 2009) 448
„Konstitucija (Osnovnoj zakon) Rossijskoj Socialisticeskoj Federativnoj Sovetskoj Respubliki … 10 ijulja 1918 goda“ (Gesetzestext; 1918) 15, 402
„Konstitucija (Osnovnoj Zakon) Sojuza Sovetskich Socialističeskich Respublik … 5 dekabrja 1936 goda“ (Gesetzestext; 1936) 15–16, 176, 406

„Korabel'nyj ustav Voenno-Morskogo Flota Rossijskoj Federacii" (Gesetzestext; 2001) 349
„Krupinki" (Zeitungsartikel; 1914) 175
„Kul't-prosvet rabota" (Zeitungsartikel; 1921) 191

„Markobomba" (Enzyklopädiebeitrag; 1981) 284
„Morskoj ustav. 1885" (Gesetzestext; 1885) 338, 341–342

„Na meste istoričeskich boev. Dom oborony v Carskosel'skom parke" (Zeitungsartikel; 1939) 389
„Narodnaja ėnciklopedija naučnych i prikladnych znanij v 14 t., t. 10: Narodnoe obrazovanie v Rossii" (Enzyklopädie; 1910) 460
„Novoe v Detskosel'skom parke" (Zeitungsartikel; 1935) 390, 392
„‚Novyj zritel'' i kino" (Zeitungsartikel; 1924) 310

„O lišenii byvšich pomeščikov prava na zemlepol'zovanie i proživanie v prinadležavšich im do Oktjabr'skoj revoljucii chozjajstvach" (Dekret; 1925) 250, 267–268
„O porjadke vyselenija byvšich pomeščikov i likvidacii imi imuščestvennych otnošenij" (Dekret; 1925) 268
„Oborona Krasnogo Petrograda" (Zeitungsartikel; 1939) 392
„Obrazcovo organizovat' letnij otdych trudjaščichsja. Na soveščanii v redakcii" (Zeitungsartikel; 1939) 383
„Otdych soldata belaruskoj [sic!] armii: glazami očevidca" (Internetseite; 2019) 359
„Otdych v armii" (Internetseite; 2020) 358

„Parki kul'tury i otdycha 1934. Putevoditel'" (Sammelband; 1934) 282, 284
„Pereimenovanie parkov" (Zeitungsartikel; 1938) 376
„Petergof i Oranienbaum. Spravočnik po dvorcam-muzejam i parkam" (Sammelband; 1935) 373
„Pjat' let ‚Vysokich gor'" (Zeitschriftenartikel; 1924) 192
„Po pionerii" (Zeitungsartikel; 1925) 322
„Po Rossii" (Zeitungsartikel; 1916) 151
„Postanovlenie Soveta Ministrov SSSR ot 24 fevralja 1949 g. ‚O kollektivnom i individual'nom ogorodničestve i sadovodstve rabočich i služaščich' (Izvlečenie)" (Gesetzestext; 1949) 491
„Povsednevnaja žizn' Brjanskoj gubernii v 1920-e gody" (Internetseite; 2020) 467
„Praktika i perspektivy Detizdata. Beseda s direktorom Detizdata pri CK VLKSM tov. G. E. Cypinym" (Zeitungsartikel; 1936) 517
„Pravo na otdych" (Enzyklopädiebeitrag; 1940) 581
„Pravo na otdych" (Enzyklopädiebeitrag; 1955) 581
„Prazdnik v Detskom" (Zeitungsartikel; 1935) 387
„Prodovol'stvennaja programma SSSR na period do 1990 goda i mery po ee realizacii. Materialy majskogo Plenuma CK KPSS 1982 goda" (Sammelband; 1982) 492
„Programma Kommunističeskoj partii Sovetskogo Sojuza" (Gesetzestext; 1961) 501

„Rasporjadok dnja v armii v 2021 godu" (Internetseite; 2021) 350
„Reč' sekretarja CK VKP(b) A. A. Ždanova" (Stenogramm; 1934) 513, 524
„Rekreacija" (Enzyklopädiebeitrag; 1955) 161, 581
„Rezoljucija po dokladu E. S. Livšic" (Sammelbandbeitrag; 1924) 424–425

„Soveščanie direktorov kurortov obščegosudarstvennogo značenija" (Zeitschriftenartikel; 1929) 195
„Sovetskaja medicina" (Zeitschriftenartikel; 1924) 189–190, 192

„Sovetskoe kino (1917–1978). Rešenija partii i pravitel'stva o kino" (Dokumentensammlung; 1917–1936) 323
„Stalinskaja trassa: Organ partkoma Belomorsko-Baltijskogo kombinata" (Zeitungsartikel; 1936) 482

„Teatr i muzyka" (Zeitungsartikel; 1912) 173
„Telefon (Ot naših korrespondentov). Peterburg" (Zeitungsartikel; 1904) 150
„Tezisy k dokladu A. D. Kalininoj ‚Organizacija besprizornych detej i podrostkov na moskovskoj ulice i ėvoljucija form raboty na ulice s 1921 po 1923 god'" (Sammelbandbeitrag; 1924) 423
„Tovary dlja letnego otdycha" (Internetseite; 2019) 490

„Ustav vnutrennej služby Vooružennych Sil Rossijskoj Federacii" (Gesetzestext; 2007) 348

„Važnejšaja zadača komitetov komsomola. S plenuma CK LKSMB" (Zeitungsartikel; 1966) 168
„Vremja otdycha" (Enzyklopädiebeitrag; 1951) 581

„Za kul'turnyj dosug molodeži. Informacionnyj obzor. Aprel' 1928" (Sammelband; 1928) 164, 321, 323–324
„Zabytye dostiženija Rossii. Narodnye doma" (Internetseite; 2014) 464
„Zagraničnye vesti" (Zeitungsartikel; 1913) 174
„Zdanie liceja pod školu" (Zeitungsartikel; 1935) 386

2. Personen

Abramov, Andrej Sergeevič (geb. 1951) 579
Achmadulina, Bella Achatovna (1937–2010) 171
– „Grebennikov zdes' žil ..." (1982) 171
Achmatova (eig. Gorenko), Anna Andreevna (1889–1966) 260, 267, 544, 559, 564
Adam (Adan), Adolphe Charles (1803–1856) 284
Ado, Vasilij Ivanovič (1905–1995)
– „Vspominaja o prošlom ... Zapiski russkogo intelligenta XX veka" (2000) 418–419
Adorno, Theodor W. (1903–1969) 7, 49–51, 66
Ajvazovskij, Ivan Konstantinovič (1817–1900) 243
Aksakov, Ivan Sergeevič (1823–1886)
– „29 nojabrja 1878 g." (1878) 169
Aksakov, Sergej Timofeevič (1791–1859) 263
Aksel'rod, Pavel Borisovič (1850–1928) 123
Aleksandrov (Lebensdaten unbekannt)
– „Vyselit' postoronnich žil'cov iz dvorcov-muzeev" (1934) 384–385
Aleksandrov, Grigorij Vasil'evic (1903–1983) 482–483
– „Ėpocha i kino" (1983) 483
– „Volga-Volga [Film]" (1938) 482–484
Aleksandrov, Jurij Michajlovič (1914–2001)
– „Beleet parus odinokij. Balet v 3 dejstvijach, 8 kartinach" (1970) 517
Alekseev, I. (Lebensdaten unbekannt)
– „Chuliganstvujuščie obitateli dvorca" (1938) 384
Alekseev, Nikita Feliksovič (geb. 1953) 579, 587, 589
Alexander I. (1777–1825) 263, 291
Alexander II. (1818–1881) 237, 241
Alexander III. (1845–1894) 97, 236, 242
Altajskij (eig. Korolev), Konstantin Nikolaevič (1902–1978)
– „Bol'šoe chozjajstvo" (Koautor; 1936) 444
Althusser, Louis (1918–1990) 121, 126

Anaxagoras 115–116, 134
Andrejčikov, Nikolaj Prokof'evič (Lebensdaten unbekannt)
– „Svobodnoe vremja i razvitie ličnosti“ (1962) 504
Antimonova, M. V. (Lebensdaten unbekannt) 469
Antimonova (geb. Capalina), Zinaida Andreevna (1921–2003) 469–471, 474–478, 480–481
Archipov, Nikolaj Il'ič (1887–1967) 373
Arendt, Hannah (1906–1975) 48, 50
Argutinskij-Dolgorukov, Vladimir Nikolaevič (1874–1941) 236
Aristoteles 9–10, 22, 26, 47–49, 69, 80–83, 85–88, 90, 161
– „Die Nikomachische Ethik“ 49, 80–81
– „Politik“ 88
Arlen, Michael (1895–1956) 549
Armand, Lidija Marianovna (1882–1931)
– „Kooperacija i narodnye doma“ (1918) 464
Äsop 113
Averbach, Leopol'd Leonidovič (1903–1937)
– „Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina. Istorija stroitel'stva“ (Koautor; 1934) 368

Babaeuf, François-Noël (1760–1797) 100
Bagašev, Innokentij Aleksandrovič (1878–1958)
– „Fizičeskaja kul'tura i kurortnoe delo“ (1923) 194
Bakunin, Michail Aleksandrovič (1814–1871) 31, 75–84, 87–104, 122–123, 125–126
– „De la Russie“ (1869) 97
– „Dieu et l'Etat“ [Gott und der Staat] (1882) 77
– „Federalisme, socialisme et anti-theologisme“ [Föderalismus, Sozialismus, Antitheologismus] (1867) 83
– „Gimnazičeskie reči Gegelja. Predislovie perevodčika“ [Das Vorwort zu den Gymnasialreden Hegels] (1838) 82
– „Gosudarstvennost' i anarchija“ [Staatlichkeit und Anarchie] (1873) 77, 97
– „Neskol'ko slov molodym brat'jam v Rossii“ [A Few Words to My Young Brothers in Russia] (1869) 97, 99, 103
– „O filosofii. Stat'ja vtoraja“ [Über die Philosophie. Zweite Abhandlung] (1840) 82
– „Pis'mo M. A. Bakunina k S. G. Nečaevu. 1-go ijunja 1870 g. Lokarno“ [Brief an Sergej Nečaev, 2. Juni 1870, Locarno] (1870) 103
– „Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire“ [Sozialrevolutionäres Programm] (1865–1866) 76–82, 87–96, 98–99
Balickij, Vsevolod Apollonovič (1892–1937) 440–441
Baranskaja, Natal'ja Vladimirovna (1908–2004) 168
– „Nedelja kak nedelja. Povest'“ (1969) 168
Baratynskij, Evgenij Abramovič (1800–1844) 148, 263–264, 268–269
– „K Kjuchel'bekeru“ (1820) 148
Barkov, Ivan Semenovič (1732–1768) 148
Barto, Agnija L'vovna (1906–1981) 457–459
– „Boltun'ja“ (1934) 457–458
Bazarov (eig. Rudnev), Vladimir Aleksandrovič (1874–1939) 156–158
Baženov, Vasilij Ivanovič (1737–1799) 270
Bejkova, Valentina (geb. 1990)
– „Trudkommuna ‚Čekist'. Kak pod Tomskom iz besprizornikov delali ideal'nych sovetskich graždan“ (2020) 449–450
Beketov, Andrej Nikolaevič (1825–1902) 274
Beljaev, Aleksandr Romanovič (1884–1942) 376–377
– „Park čudes“ (1938) 377
– „Vizit Puškina. Novogodnjaja fantazija“ (1939) 377
Beljaeva (Lebensdaten unbekannt)
– „Kak my gotovimsja k letu“ (1934) 384
Belyj, Andrej (eig. Boris Nikolaevič Bugaev) (1880–1934) 261

Benjamin, Walter (1892–1940) 53, 70, 78, 140, 307–308, 369, 414–415
– „Der Sürrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz“ (1929) 78
– „Karl Kraus“ (1931) 140
– „Moskau“ (1927) 307–308, 415
– „Moskauer Tagebuch“ (1927) 369
– „Über den Begriff der Geschichte“ (1940) 53
– „Zur Kritik der Gewalt“ (1921) 70
Benua (Benois), Aleksandr Nikolaevič (1870–1960) 238, 266
– „Versal’“ [Bildband] (1922) 266
Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovič (1874–1948) 176
Berdjaeva, Lidija Judifovna (1871–1945) 176
– „Dnevniki. 10 ijunja 1936“ (1936) 176
Berzin’, Anna Abramovna (1897–1961)
– „Puti i pomoščniki“ (zus. mit K. Ja. Gorbunov; 1936) 442–443
Blagov, Jurij Alekseevič (1937–2014)
– „Zdanija teatral’nye v Kazani“ (2002) 410
Blanqui, Louis Auguste (1805–1881) 100
Bloch, Ernst (1885–1977) 24, 50, 52, 110
Blok, Aleksandr Aleksandrovič (1880–1921) 274
– „Zapisnye knižki“ (entst. 1901–1920) 274
Bobrinskij, Aleksej Grigor’evič (1762–1813) 253–254
Bogdanov (eig. Malinovskij), Aleksandr Aleksandrovič (1873–1928) 156, 311, 371
– „God raboty instituta perelivanija krovi. (1926–1927)“ (1927) 371
Bolberg, Nikolaj Alekseevič (1905–?) 206–207, 213–214, 216–217
– „Dosug v kolchoznom stane“ (1934) 164, 206, 213–217
Bolgarskij, Boris Vladimirovič (1892–1980)
– „Moi vospominanija o Kazanskom gosudarstvennom universitete“ (o. J.) 418
Bolotov, Andrej Timofeevič (1738–1833) 254
Boltjanskij, Grigorij Moiseevič (1885–1953)
– „Lenin i kino“ (1925) 317, 319
Bonaparte, Jérôme (1784–1860) 240
Bonaparte, Mathilde (1820–1904) 240
Borovikov, Sergej Grigor’evič (geb. 1947)
– „V russkom žanre – 41“ (2011) 518
Bourdelle, Émile-Antoine (1861–1929) 370
Brajnina, Berta Jakovlevna (1902–1984) 516
– „Valentin Kataev. Očerk tvorčestva“ (1960) 516
Brodskij, Iosif Aleksandrovič (1940–1996) 294
Bronč-Bruevič, Vladimir Dmitrievič (1873–1955)
– „Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij“ (Koautor; 1931) 329–330
Bronštejn, Matvej Petrovič (1906–1938) 544, 559
Buber, Martin (1878–1965) 132
Budilkov, Aleksandr Fedorovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Tvorčestvo tokarja“ (1956) 502
Budrin, V. (Lebensdaten unbekannt)
– „Rabočij i rabotnica, idite v klub“ (1927) 164–165, 463
Budënnyj, Semën Michajlovič (1883–1973) 340
Bulanov, Dmitrij Anatol’evič (1898–1942) 310
– „Naša cel’ – podnjat’ kul’turnyj uroven’ rabočego i priblizit’ mirovuju revoljuciju“ [Plakat] (1927) 310
Bulgakov, Michail Afanas’evič (1891–1940) 272, 369
– „Chanskij ogon’“ (1924) 272
– „Rokovye jajca“ (1925) 369
– „Sobač’e serdce“ (1925) 369
Bunin, Ivan Alekseevič (1870–1953) 34, 273, 512
Burljuk, David Davidovič (1882–1967) 170
– „Na farme“ (1932) 170
Burmistrova, Irina (Lebensdaten unbekannt)
– „Armejskie istorii: čem zanimajutsja rossijskie soldaty“ (2017) 358

Buturlin, Michail Dmitrievič (1807–1876) 237
– „Zapiski grafa M. D. Buturlina“ (erstm. publ. 1897–1898, 1901) 237
Byčkov, Pavel Alekseevič (1901–1984) 474–477

Čajanov, Aleksandr Vasil’evič (1888–1937) 12
– „Osnovnye idei i formy organizacii krest’janskoj kooperacii“ (1919) 13
– „Putešestvie moego brata Alekseja v stranu krest’janskoj utopii“ (1920) 13
Čajkovskij, Pëtr Il’ič (1840–1893) 241, 283
– „Lebedinoe ozero“ (1876) 241
Camus, Albert (1913–1960) 31, 78–81, 91–92, 96, 103
Čechov, Anton Pavlovič (1860–1904) 22, 234, 238–239, 309
– „Rasskaz neizvestnogo čeloveka“ (1893) 22, 309
– „Tri sestry“ (1901) 239
– „Višnevyj sad“ (1903) 234, 238
Čeremovskaja, Marija Nikolaevna (1901–1999) 271
Černikover, Lazar’ Zinov’evič (1895–1964) 444
Černyj, Saša (eig. Aleksandr Michajlovič Glikberg) (1880–1932)
– „Deti“ (1931) 170
Černyševskij, Nikolaj Gavrilovič (1828–1889) 97, 122, 130, 154, 548
– „Čto delat’? Iz rasskazov o novych ljudjach“ [Was tun? Aus Erzählungen von neuen Menschen] (1863) 122, 154, 548
Chagall, Marc (eig. Mojše Chackelevič Šagal) (1887–1985) 266
Chalatov, Semen Aleksandrovič (1876–1948) 283–284
Chodasevič, Vladislav Felicianovič (1886–1939) 152, 266–267
– „Poezdka v Porchov. Iz sovetskich vospominanij“ (1935) 266
– „Pro myšej“ (1917) 152–153
Chrapovickij, Aleksandr Vasil’evič (1749–1801) 246
– „Pamjatnye zapiski“ (publ. 1901) 246
Chruščev, Nikita Sergeevič (1894–1971) 576, 582
– „O kontrol’nych cifrach razvitija narodnogo chozjajstva SSSR na 1959-1965 gody. Doklad tov. N. S. Chruščeva“ (1959) 582
– „Otčetnyj doklad CK KPSS XX S”ezdu Partii. Doklad Pervogo Sekretarja CK KPSS tov. N. S. Chruščeva“ (1956) 582
Churchill, Winston (1874–1965) 241
Ciolkovskij, Konstantin Ėduardovič (1857–1935) 377
Čiž, Michail Il’ič (1833–1895) 238
Čukovskaja, Elena Cezarevna (1931–2015) 544
Čukovskaja, Lidija Korneevna (1907–1996) 39–40, 511, 513, 515, 533, 543–546, 548–549, 553–561, 565, 571
– „L. Panteleev – L. Čukovskaja. Perepiska (1929–1987)“ (zus. mit L. Panteleev; 2011) 559
– „Process isključenija. Očerk literaturnych nravov“ (1979) 513, 544, 546
– „Sof’ja Petrovna“ (1939–40, publ. 1966) 39, 533, 543–556, 559, 565
– „‚Sof’ja Petrovna‘ – moja lučšaja kniga‘ ...“ (2014) 544–546, 557, 559
– „Spusk pod vodu“ (1949–57, publ. 1972) 39–40, 543–545, 555–570, 572
– „Zapiski ob Anne Achmatovoj“ (1976) 544
Čukovskij, Kornej Ivanovič (eig. Nikolaj Vasil’evič Kornejčukov) (1882–1969) 265, 267, 543, 557, 559
– „Čukokkala“ (1914–1969, publ. 1979) 265
Cvetaeva, Marina Ivanovna (1892–1941) 274
– „Kedr. Apologija (O knige kn. S. Volkonskogo ‚Rodina‘)“ (1923) 274–275

Dal’, Vladimir Ivanovič (1801–1872)
– „Poslovicy russkogo naroda“ (1862) 356
– „Tolkovyj slovar’ živogo velikorusskogo jazyka“ (1880) 335
Daniël’, Julij Markovič (1925–1988) 544

Daniel'son, Nikolaj Francevič (1844–1918) 112, 129, 156
Danilevič, Vasilij Filippovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Rabočee vremja i otdych" (1924) 12
Davydov, Aleksandr Vasil'evič (1881–1955) 250–251
– „Zapisi togo nemnogogo, čto ostalos' u menja v pamjati o našej žizni v Kulevatove posle oktjabrja 1917 goda" (publ. 2013) 251
Debussy, Claude-Achille (1862–1918) 173
– „Prélude à l'après-midi d'un faune" [Tondichtung] (1894) 173
Degeyter, Perre (1848–1932) 408
Dejč, Lev Grigor'evič (1855–1941) 123
Del'man (eig. Jakov Naumovič Ėjdel'man) (1896–1978) 520
– „Beleet parus odinokij … Obsuždenie romana V. Kataeva v DSP" (1936) 520, 522
Del'vig, Anton Antonovič (1798–1831) 269
Demidov, Anatolij Nikolaevič (1813–1870) 239–240
Demidov, Nikolaj Nikitič (1773–1828) 239
Denikin, Anton Ivanovič (1872–1947) 174, 257
– „Očerki Russkoj Smuty" (1921–1926) 257
– „Očerki Russkoj Smuty. Bor'ba generala Kornilova. Avgust 1917 – aprel' 1918" (1922) 174
– „Očerki Russkoj Smuty. Vooružennye sily juga Rossii. Zaključitel'nyj period bor'by. Janvar' 1919 – mart 1920" (1926) 175
– „Put' russkogo oficera" (1953) 166
Denisov, Andrej Ivanovič (1906–1984)
– „Pravo na trud" (1940) 581
Derkač, Anatolij Alekseevič (1944–2020)
– „Tvorčestvo trenera" (zus. mit A. A. Isaev; 1982) 502
Deržavec, Matvej Abramovič (Lebensdaten unbekannt) 351
– „Igry i razvlečenija. (V pomošč' sportivnomu organizatoru Sovetskoj Armii)" (1955) 351
Djagilev, Sergej Pavlovič (1872–1929) 174, 235–236
– „V čas itogov. Reč'" (1905) 235
Dmitriev, Boris P. [Architekt] (Lebensdaten unbekannt) 413
Dmitrieva-Tomanovskaja, Elizaveta Lukinična (1851–1910/1918) 129
Dobužinskij, Mstislav Valerianovič (1875–1957) 265–266
Donskaja, Irina Sergeevna (Lebensdaten unbekannt)
– „Blagorodnoe sobranie kazanskich učenych" (zus. mit M. A. Podol'skaja; 1999) 419
Dostoevskaja, Anna Grigor'evna (1846–1918) 151
– „Vospominanija. VIII. 1871 god. Okončanie zagraničnogo perioda našej žizni" (1911–1916) 152
Dostoevskij, Fedor Michajlovič (1821–1881) 152, 247, 536
– „Brat'ja Karamazovy" (1880) 286
Drigo, Riccardo (1846–1930) 283
Drouet, Juliette (1806–1883) 240
Druskin, Lev Savel'evič (1921–1990) 513
– „Spasennaja kniga. Vospominanija leningradskogo poėta" (1984) 513
Dubjago, Aleksandr Dmitrievič (1903–1959) 418
Dupont, Ewald André (1891–1956) 324
Durikin, Antip Nikitič (1891–?)
– „Trud i dosug rebenka. Po materialam obsledovanija vidov dejatel'nosti detej ot 3 do 16 let" (zus. mit A. Gel'mont; 1927) 13
Dzeržinskij, Feliks Ėdmundovič (1877–1926) 424, 449

Egiazarov, R. I. (Lebensdaten unbekannt)
– „Izučenie kino-zritelja. (Po materialam Issledovatel'skoj teatral'noj masterskoj)" (zus. mit A. V. Trojanovskij; 1928) 312
Egorova, Elena Nikolaevna (geb. 1959)
– „Jaroslav Smeljakov na Ugrešskoj zemle" (2012) 451
– „Kommuna v Nikolo-Ugreše. g. Dzeržinskij Moskovskoj oblasti.

Dokumenty, stat'i, očerki, vospominanija" (Hg.; 2012) 449
– „Trudokommuna v Nikolo-Ugrešskom monastyre" (2012) 450
Ėjzenštejn, Sergej Michajlovič (1898–1948) 306
– „Bronenosec Potemkin" [Film] (1925) 306
Ekk, Nikolaj Vladimirovič (1902–1976) 443
Elagina, Elena Vladimirovna (geb. 1949) 579
Ėngel'gardt, Lev Nikolaevič (1765/66–1836) 264
Engels, Friedrich (1820–1895) 68, 123–124, 126–127, 419, 503–504
– „Die deutsche Ideologie" (zus. mit K. Marx; 1845–1846) 50, 60
– „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten" (zus. mit K. Marx; 1845) 120
– „Die russische Kommune. Kritik eines Mythos" (zus. mit K. Marx; 1972) 129
– „Manifest der Kommunistischen Partei" (zus. mit K. Marx; 1848) 123, 127
– „Soziales aus Russland" (1875) 126
Ėpštejn, Moisej Solomonovič (1890–1938)
– „Besprizornost' v SSSR" (1927) 423
Ėrdman, Nikolaj Robertovič (1900–1970) 482
Ermilov, Vladimir Vladimirovič (1904–1965)
– „Optimističeskij roman" (1936) 521–522
Erofeev, Venedikt Vasil'evič (1938–1990) 169
– „Moskva – Petuški" (1973) 169
Ėrtel', Aleksandr Ivanovič (1855–1908) 150
– „Zapiski stepnjaka. XII. Žoltikov" (1883) 150
Ėr'zja (eig. Nefedov), Stepan Dmitrievič (1876–1959) 366
Esenin, Sergej Aleksandrovič (1895–1925) 170
– „Sinij maj. Zarevaja teplyn' …" (1925) 170
Ėtkind, Efim Grigor'evič (1918–1999)
– „Naši prisjažnye (Iz knigi ‚Dissident ponevole')" (1976) 513
Evseev (Name und Lebensdaten unbekannt)
– „Rabota Permskoj trudovoj kolonii. (Oblastnogo učreždenija dlja trudnych detej)" (1926) 427, 429

Filippov, I. R. (Lebensdaten unbekannt)
– „Ogromnye, zamančivye perspektivy" (1936) 376
Firin (eig. Pupko), Semen Grigor'evič (1898–1937)
– „Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina. Istorija stroitel'stva" (Koautor; 1934) 368
Fokin, Ignatij Ivanovič (1889–1919) 468
Fomin, Vadim Georgievič (Lebensdaten unbekannt)
– „Bjudžet vremeni naučnogo rabotnika" (1967) 503
Fomina, Ekaterina (Lebensdaten unbekannt)
– „I teper' tam rovnymi rjadami ljudi ležat" (2017) 483
Forš, Ol'ga Dmitrievna (1873–1961) 267
– „Sumasšedšij korabl'" (1930) 267
Fourier, Charles (1772–1837) 28, 95, 109–110
Frolova, L. A. (Lebensdaten unbekannt) 469–470, 473, 475, 478

Gagarin, Andrej Grigor'evič (1855–1920) 264–266
Galič (eig. Ginzburg), Aleksandr Arkad'evič (1918–1977) 513
Galin, Boris Abramovič (1904–1983) 206–207, 220–223
– „Organizuem svoj dosug" (1927) 164, 172, 206, 220–223
Gal'skij, A. (Lebensdaten unbekannt)
– „Letom v parkach" (1939) 390, 392
Garve, Christian (1742–1798) 147
– „Ueber die Muße" (1792) 147
Gastev, Aleksej Kapitonovič (1882–1939) 308, 311–312
– „Junost', idi!" (1923) 312

Gavrilov, Fedor Pavlovič (1890–1926) 408
Ge, Nikolaj Nikolaevič (1831–1894) 177
Gedal [Ps.] (Name und Lebensdaten unbekannt)
– „Sud nad ‚Minaretom smerti'" (1926) 326
Gejčenko, Semën Stepanovič (1903–1993) 373
– „Pavil'on PVO v Petergofe. Mašinopis'" (1933) 374
Gel'mont, Abram Markovič (1895–1963)
– „Trud i dosug rebenka. Po materialam obsledovanija vidov dejatel'nosti detej ot 3 do 16 let" (zus. mit A. N. Durikin; 1927) 13
Gercen (Herzen), Aleksandr Ivanovič (1812–1870) 76, 97–98, 100–101, 103, 122–123, 125–126, 130, 148, 544, 568
– „Byloe i dumy" (1852–1868) 148
Gide, André (1869–1951) 446–447, 451
– „Zurück aus Sowjet-Russland" (1937) 446, 451–452
Ginzburg, Lidija Jakovlevna (1902–1990) 369
– „Tetrad' V. 10.06.1929–17.12.1930" (1930) 370
Ginzburg, R. (Lebensdaten unbekannt)
– „Partkollektivy i samodejatel'nost'" (1925) 462–463
Gladkov, Aleksandr Konstantinovič (1912–1976)
– „Dnevnikovye zapisi. 1972 god" (publ. 2016) 513
Gladyš, Svetlana Dmitrievna (Lebensdaten unbekannt)
– „Deti bol'šoj bedy" (2004) 446, 450
Glan, Betti Nikolaevna (geb. Betti Naumovna Mandel'cvajg) (1903–1992) 279, 281–282, 284, 372
– „Park Gor'kogo. Načalo istorii" (publ. 2013) 279, 281–284
Glebov-Putilovskij, Nikolaj Nikolaevič (1883–1948)
– „Predislovie" (zu Jan L. Larri, „Strana sčastlivych. (Publicističeskaja povest')"; 1931) 175
Gljazer, Samson Vol'fovič (1908–1984) 206–207, 211, 218–219
– „Dosug bezbožnika" (zus. mit N. Kopievskij; 1930) 164, 206, 219
– „Zimnij dosug" (1934) 164, 206, 211
Gnedin, Evgenij Aleksandrovič (1898–1983) 369
Goethe, Johann Wolfgang von (1749–1832) 114, 549
Gogol', Nikolaj Vasil'evič (1809–1852) 263
– „Mertvye duši" [Die toten Seelen] (1842) 263
Golicyn, Kirill Nikolaevič (1903–1990) 251
– „Zapiski knjazja Kirilla Nikolaeviča Golicyna" (1990) 251, 253
Golicyn, Sergej Michajlovič (1909–1989) 253–254
– „Zapiski ucelevšego" (1990) 252–254
Golicyn, Vladimir Michajlovič (1847–1932) 253
Golicyna-Sverbeeva, Marija Nikolaevna (1865–1943) 251
Golikov, S. N. (Lebensdaten unbekannt) 206–207, 217
– „Krasnoarmejskij dosug" (1929) 164, 206, 217–218
Gollerbach, Ėrich Fedorovič (1895–1942) 285
– „Vstreči i vpečatlenija" (1998) 285
Gorbunov, Kuz'ma Jakovlevič (1903–1986)
– „Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD" (Koautor; 1936) 442
– „Puti i pomoščniki" (zus. mit. A. A. Berzin'; 1936) 442–443
Gorbunova-Kablukova, Minna Karlovna (1840–1931) 129
Gorčakov, B. (Lebensdaten unbekannt)
– „Bjudžet vremeni rabočego v SSSR" (zus. mit G. Itkind; 1933) 12
Gordin, Jakov Arkad'evič (geb. 1935)
– „Moja armija. V poiskach utračennoj sud'by" (2019) 350, 355
Gordon, Leonid Abramovič (1930–2001) 14, 504
– „Čelovek posle raboty" (zus. mit Ė. V. Klopov; 1972) 14

– „Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja“ (zus. mit N. A. Rimaševskaja; 1972) 14, 504
Gor’kij, Maksim (eig. Aleksej Maksimovič Peškov) (1868–1936) 174, 208, 255, 267, 269, 289, 366–367, 370, 376, 429, 438, 443, 445, 449, 517, 519, 552, 557–558
– „Belomorsko-Baltijskij kanal imeni Stalina. Istorija stroitel’stva“ (Koautor; 1934) 368
– „Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD“ (Koautor; 1936) 442
– „Mat’“ (1906–1907) 519, 552
– „Predislovie“ (zu „Bolševcy …“; 1936) 445
– „Trudovaja kommuna OGPU“ (1933) 449
– „Žizn’ Klima Samgina“ (1927–1937) 174–175
Gorodeckij, Sergej Mitrofanovič (1884–1967) 153
– „‚V dušnuju ulicu lipovym cvetom …‘“ (1912) 153
Grabar’, Igor’ Ėmmanuilovič (1871–1960) 261
– „Dlja čego nado ochranjat’ i sobirat’ sokrovišča iskusstva i stariny“ (1919) 261
Grebenščikov, Boris Borisovič (geb. 1953) 292
– „Devuška s veslom“ (2008) 292
Greč (eig. Zaleman), Aleksej Nikolaevič (1899–1938) 241
– „Venok usad’bam“ (1932) 241
Griboedov, Aleksandr Sergeevič (1795–1829) 167
Grigor’ev, Boris Dmitrievič (1886–1939) 266
Grin (eig. Grinevskij), Aleksandr Stepanovič (1880–1932)
– „Prestuplenie Otpavšego Lista“ (1918) 151
Grošikov, V. (Lebensdaten unbekannt) 352
– „Ljubimoe mesto otdycha“ (1950) 352
Groys, Boris Efimovič (geb. 1947) 592
Grušin, Boris Andreevič (1929–2007) 14, 504
– „Svobodnoe vremja“ (1976) 163, 579, 583
– „Svobodnoe vremja. Aktual’nye problemy“ (1967) 14, 503–505
Gurštejn, Aron Šeftelevič (1895–1941) 521–522
– „Iskrennjaja povest’“ (1936) 521–522
Gurvič, Evgenija Adol’fovna (1861–1940) 156
Gusev, Viktor Michajlovič (1909–1944)
– „Pesnja o parke“ (1936) 285

Haeckel, Ernst (1834–1919) 125
Hänsgen, Sabine (geb. 1955) 575, 579
Haxthausen, August Franz von (1792–1866) 126
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770–1831) 31, 56, 59, 61–66, 75, 82–89, 93, 95–96, 99, 102, 113–116, 118
– „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse“ (1820) 114
– „Phänomenologie des Geistes“ (1807) 31, 82–85, 93
– „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte“ (publ. 1837) 61–63, 66, 115
Herzen – siehe Gercen.
Hess, Moses (1812–1875) 109
Horst, Aliona van der (geb. 1970) 58, 295
Howard, Ebenezer (1850–1928) 36, 374, 378–380, 395
Hugo, Victor (1802–1885) 239–240

Il’f (eig. Fajnzil’berg), Il’ja Arnol’dovič (1897–1937) 330
– „Veseljaščajasja edinica“ (zus. mit E. Petrov; 1932) 330
Il’in, Ivan Aleksandrovič (1883–1854) 255
Iodko, Romual’d Romual’dovič (1894–1974) 290–291
Irupašev, Vadim (geb. 1935)
– „Moja služba v sovetskoj armii“ (2018) 354

Isačenko, Vasilij Fomič (1924–2011)
– „Kogda trud – tvorčestvo“ (1976) 502
Isaev, Anatolij Anatol'evič (1945–2003)
– „Tvorčestvo trenera“ (zus. mit A. A. Derkač; 1982) 502
Išutin, Nikolaj Andreevič (1840–1879) 100
Itkind, G.(Lebensdaten unbekannt)
– „Bjudžet vremeni rabočego v SSSR“ (zus. mit B. Gorčakov; 1933) 12
Ivan IV. (1530–1584) 231, 262
Ivanov, A. (Lebensdaten unbekannt)
– „Vnov' o principach klubnoj raboty“ (1924) 461
Ivanovskij, Vladimir Nikolaevič (1867–1939)
– „Aristotel'“ (1926) 161
Ivanter, Ben'jamin Abramovič (1904–1942)
– „Vnimanie detskoj knige“ (1936) 520
– „Detskaja kniga“ (1937) 520

Jagoda, Genrich Grigor'evič (1891–1938) 442, 449
Jankovskij (eig. Chisin), Moisej Osipovič (1898–1972)
– „Za operettu!“ (1933) 330
Janvarskij, A. (Lebensdaten unbekannt)
– „Leto ne ždet. Park dolžen byt' gotov k vstreče trudjaščichsja“ (1934) 382, 393
Jaroslavskij, Emel'jan Michajlovič (eig. Minej Izrailevič Gubel'man) (1878–1943)
– „Kak sbereč' sily molodeži?“ (1925) 22, 309
Jasenev, Vasilij Pavlovič (1902–1937)
– „Bol'šoe chozjajstvo“ (Koautor; 1936) 444
Javorskij, Evgenij Viktorovič (1900–1938) 283
Judenič, Nikolaj Nikolaevič (1862–1933) 389
Judina, Svetlana Andreevna (Lebensdaten unbekannt)
– „Pamjati bolševcev“ (2013) 450

Kabakov, Il'ja Iosifovič (geb. 1933) 575, 586–587, 592
– „Ob akcijach ‚Komedija', ‚Tretij Variant', ‚Kartiny'“ (1980) 587
– „Škola vyživanija (slovesnyj potok dlja diktofona)“ (2008) 578, 586
Kabakova (geb. Močalova), Viktorija Valentinovna (geb. 1945) 587
Kagan, Abram G. (Lebensdaten unbekannt) 19–22
– „Kak molodež' raschoduet i kak nado raschodovat' polučku“ (1928) 19, 403
– „Molodež' posle gudka“ (1930) 3, 18–19, 21–22, 404
Kaganovič, Lazar' Moiseevič (1893–1991) 372
Kairov, Ivan Andreevič (1893–1978)
– „Pedagogičeskaja ėnciklopedija v 4 t., t. 3“ (Hg. zus. mit. F. N. Petrov; 1966) 460
Kalinin, Michail Ivanovič (1875–1946) 370
Kant, Immanuel (1724–1804) 116
Kapustin (Lebensdaten unbekannt) 377
– „Materialy III rajonnogo s''ezda sovetov“ (1935) 377
Karačunskaja, Ė. (Lebensdaten unbekannt)
– „Dosug i otdych“ (1929) 13
Karamzin, Nikolaj Michajlovič (1766–1826) 147, 155, 262, 268
– „Istorija gosudarstva Rossijskogo“ (1816–1817) 262–263
– „O dosuge. Sočinenie Filosofa Garve“ (1792) 147
Kaškadamov, Vasilij Pavlovič (1863–1941) 196
– „Kurorty-sady“ (1923) 197
Kataev, Evgenij Petrovič – siehe Petrov, Evgenij.
Kataev, Valentin Petrovič (1897–1986) 38–40, 322, 511–517, 519–523, 525–528, 530, 532–533, 535–539
– „Almaznyj moj venec“ (1978) 514, 536
– „Beleet parus odinokij“ (1936) 39, 511, 513–523, 525–539
– „Beleet parus odinokij. P'esa v 4-ch aktach“ (1937) 517
– „Beleet parus odinokij (sokraščennyj variant)“ (1939) 517
– „Kvadratura kruga“ (1931) 512

– „More“ (1925, 1928) 516
– „More“ (1936) 517
– „Mysli o tvorčestve“ (1961) 516
– „Napišu knigu o detstve“ (1931) 516
– „Otec“ (1924–1927) 516
– „Rastratčiki“ (1926) 512
– „Razbitaja žizn’, ili Volšebnyj rog Obeona (1972) 514
– „Rodion Žukov“ (1925, 1928) 516
– „Rybackaja gordost’. Rasskaz Valentina Kataeva“ (1936) 517
– „Svjatoj kolodec“ (1965) 514
– „Uški“ (1930) 516
– „Volny Černogo Morja“ [Tetralogie] (1961) 518
– „Vremja, vpered!“ (1932) 512
– „Vstreča v koncertnoj studii ‚Ostankino‘“ [Video] (1978) 536
Katharina I. (1684–1727) 232
Katharina II. (1729–1796) 232, 246, 253–254, 270
Katkov, Michail Nikiforovič (1818–1887) 103
Kel’, Ol’ga Sergeevna (Lebensdaten unbekannt)
– „Igra. Tvorčestvo. Žizn’. Organizacija dosuga škol’nikov“ (zus. mit V. N. Terskij; 1966) 433–435, 437
Kerber, Elena – siehe Koerber, Lenka von.
Keržencev, Platon Michajlovič (1881–1940) 13
– „Bor’ba za vremja“ (1924) 13
– „NOT. Naučnaja organizacija truda i zadači partii“ (1923) 13
– „Organizuju samogo sebja“ (1923) 13
Kibirov (eig. Zapoev), Timur Jur’evič (geb. 1955) 293–294
– „Poslanie L. S. Rubinštejnu“ (1987–1988) 293–294
Kiškin, Nikolaj Michajlovič (1864–1930) 195–198
– „K voprosu o postanovke medicinskogo dela na kurortach“ (1923) 196
Kizeval’ter, Georgij Dmitrievič (geb. 1955) 579, 589
Klasson, V. (Lebensdaten unbekannt)
– „Buduščee prinadležit im“ (1938) 394
Kljaz’minskij, N. (Lebensdaten unbekannt)
– „Bol’šoe chozjajstvo“ (Koautor; 1936) 444
Ključevskij, Vasilij Osipovič (1841–1911) 154
– „Kurs russkoj istorii“ (publ. 1904–1910) 154
Klopov, Ėduard Viktorovič (1930–2010)
– „Čelovek posle raboty“ (zus. mit L. A. Gordon; 1972) 14
Kobzev, V. (Lebensdaten unbekannt)
– „Rabota – tvorčestvo“ (zus. mit A. A. Mazin; 1966) 502
Koc, Arkadij Jakovlevič (1872–1943) 408
Koerber, Lenka von (russ. Elena Kerber; 1888–1958) 447–448
– „Meine Erlebnisse unter Strafgefangenen“ (1928) 447
– „Sowjetrußland kämpft gegen das Verbrechen“ [Kak sovetskaja Rossija boretsja s prestupnost’ju] (1933) 445, 447–448
Kogan, Lev Naumovič (1923–1997) 381
– „Imja Puškina objazyvaet“ (1938) 381
Kokorekin, Aleksej Alekseevič (1906–1959) 407
– „K trudu i oborone bud’ gotov!“ [Plakat] (1934) 407
Kol’cov, Michail Efimovič (eig. Moisej Chaimovič Fridljand) (1898–1940) 447, 450
– „Deti smejutsja“ (1927) 450
– „V monastyre“ (1928) 447
Kollontaj, Aleksandra Michajlovna (1872–1952) 167
– „Ljubov’ trech pokolenij“ (1923) 167
Komarovskaja, Antonina Vladimirovna (Lebensdaten unbekannt) 255–256
Komarovskij, Vladimir Alekseevič (1883–1937) 254–255
Koni, Anatolij Fedorovič (1844–1927) 150–151
– „K istorii našej bor’by s p’janstvom“ (1915) 150
Konisevič, Leonid Vaclavovič (1914–1993) 436
– „Nas vospital Makarenko. Zapiski kommunara“ (1993) 436, 444

Konstorum, Semen Isidorovič (1890–1950) 189
– „Dlja čego nužny sanatorii. Zadači sanatorij i sanatornoe delo v Moskve“ (1925) 189, 192, 195
Kopernikus, Nikolaus (1473–1543) 116
Kopievskij, N. (Lebensdaten unbekannt) 206–207, 218–219
– „Dosug bezbožnika“ (zus. mit S. V. Gljazer; 1930) 164, 206, 219
Kornilov, Lavr Georgievič (1870–1918) 257
Kornilov, Petr Ivanovič (?–1950) 474–476
Korolenko, Vladimir Galaktionovič (1853–1921) 242, 423
Korolëv, Boris Danilovič (1884–1963) 104
Korsch, Karl (1886–1961) 50, 57, 125, 132
Kosilov, Sergej Aleksandrovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Otdych“ (1955) 161–162, 173, 581–582
Kovalevskij, Maksim Maksimovič (1851–1916) 129
Kožanyj, Pavel Matveevič (Lebensdaten unbekannt)
– „Rabotnica i byt“ (1926) 13
Kozyrev, Boris Michajlovič (1905–1979) 418
Krasnjaščich, Andrej Petrovič (geb. 1970) 299
– „Park kul’tury i otdycha. Rasskazy“ (2008) 299
Kravčenko, B. (Lebensdaten unbekannt)
– „Dlja junych zritelej“ (1940) 517
Krestovskij, Vsevolod Vladimirovič (1840–1895)
– „Istorija 14-go Ulanskogo Jamburgskogo … polka“ (1873) 339–340
Krivulin, Viktor Borisovič (1944–2001) 286
– „Galereja“ (1988) 286
Krjažev, Viktor Grigor’evič (Lebensdaten unbekannt)
– „Vnerabočee vremja“ (zus. mit P. P. Maslov; 1971) 578
Kron, Aleksandr Aleksandrovič (1909–1983) 174
– „Vintovka № 492116. P’esa v trech dejstvijach, desjati ėpizodach“ (1929) 174
Kropotkin, Pëtr Alekseevič (1842–1921) 31, 104, 109, 112, 122, 125, 132–134, 137–139, 153
– „Fields, Factories and Workshops, or Industry Combined with Agriculture and Brain Work with Manual Work“ [Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, oder die Vereinigung von Industrie und Landwirtschaft, von geistiger und körperlicher Arbeit] (1898) 104
– „La Conquête du pain“ [Die Eroberung des Brotes; russ. Chleb i volja] (1892) 133–134
– „L’anarchie. Sa Philosophie, son ideal“ [Der Anarchismus. Philosophie und Ideale] (1896) 133–134
– „Mutual Aid. A Factor of Evolution“ [Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt] (1892) 132
– „Zapiski revoljucionera“ (1902) 153–154
Krupskaja, Nadežda Konstantinovna (1869–1939) 321, 461, 464–465
– „Čem dolžen byt’ rabočij klub“ (1918) 464
– „Čto takoe klub“ (1919) 464
– „Izba-čital’nja i krasnye ugolki“ (1924) 464
– „Izby-čital’ni“ (1922) 464
– „K s”ezdu izbačej“ (1927) 464
– „Klub – očag stroitel’stva socializma“ (1928) 464
– „Narodnyj dom“ (1919) 464–465
– „Naši zadači“ (1923) 321
– „O rabote izby-čital’ni“ (1924) 464
– „Obščestvo ‚Doloj negramotnost’‘ (ODN) i zadači izby-čital’ni“ (1926) 464
– „Uvjazka raboty izby-čital’ni s derevenskoj obščestvennost’ju“ (1926) 464
Krylenko, Nikolaj Vasil’evič (1885–1938)
– „Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij“ (Koautor; 1931) 329–330
Krylov, Al. (Lebensdaten unbekannt)
– „O ‚žilfonde‘ i uvaženii k Puškinskim pamjatnikam“ (1938) 386

Kurakin, Aleksandr Borisovič (1752–1818) 271
Kurganov, Oskar (eig. Jakov Ieremeevič Ėsterkin) (1907–1997)
– „‚Beleet parus odinokij'. Novaja kartina studii ‚Sojuzdetfil'm'" (1937) 517
Kuskova (geb. Esipova, in zweiter Ehe Prokopovič), Ekaterina Dmitrievna (1869–1958) 197
Kuvyrkov, Igor' Vladimirovič (geb. 1963)
– „Kanal Moskvy – strojka, vypolnennaja rukami zaključennych" (2017) 483
Kuzmin, Michail Alekseevič (1875–1936) 384, 394
– „Dnevnik 1934 goda" (publ. 1998) 384, 394
Kuznecov, Pavel Varfolomeevič (1878–1968) 238

Laduchin (Lebensdaten unbekannt)
– „Čto dolžny dat' naši parki trudjaščimsja v ėtom godu" (zus. mit Pronin; 1940) 377
Lafargue, Paul (1842–1911) 6–7
Lagovskij (Lebensdaten unbekannt) 381
– „Cvetočnoe oformlenie goroda" (1939) 381
Langman, Arkadij Jakovlevič (1886–1968) 444
Lansere, Evgenij Evgen'evič (1875–1946) 238
Laptev, Boris Lukič (1905–1989) 418
Larri, Jan Leopol'dovič (1900–1977) 175
– „Strana sčastlivych. (Publicističeskaja povest')" (1931) 176
Lavrov, Pëtr Lavrovič (1823–1900) 124, 129
Le Blond, Jean-Baptiste Alexandre (1679–1719) 279
Le Nôtre (Le Nostre), André (1613–1700) 279
Lebedev, Nikolaj Alekseevič (1897–1978)
– „Partija o kino. Sbornik materialov" (1939) 317
Leblon, Žan Batist – siehe Le Blond.
Legošin, Vladimir Grigor'evič (1904–1954) 517
Lenin (eig. Ul'janov), Vladimir Il'ič (1870–1924) 13, 15–16, 31, 53–54, 69–70, 111–112, 121–122, 124–126, 129, 131–132, 134–140, 208, 216, 234, 244, 251, 259–260, 264–265, 307–308, 311–312, 317, 319, 322, 329, 366, 464, 497, 503, 505, 551
– „Čto delat'? Nabolevšie voprosy našego dviženija" [Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung] (1902) 121, 134–135
– „Doklad o revoljucii 1905 goda" (1917) 235
– „Gosudarstvo i revoljucija. Učenie marksizma o gosudarstve i zadači proletariata v revoljucii" [Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgabe des Proletariats in der Revolution] (1917) 53–54, 111, 135–137
– „Konspekt knigi Gegelja ‚Nauka logiki'" (1914; publ. 1929) 69
– „Materializm i ėmpiriokriticizm. Kritičeskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii" [Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie] (1909) 125
– „Sistema Tejlora – poraboščenie čeloveka mašinoj" [Das Taylorsystem – Die Versklavung des Menschen durch die Maschine] (1914) 13
Lepešinskij, Pantelejmon Nikolaevič (1868–1944)
– „Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij" (Koautor; 1931) 329–330
Lermontov, Michail Jur'evič (1814–1841) 39, 271, 515, 520, 523–527, 529–531, 536, 538–539
– „Geroj našego vremeni" (1840) 271
– „Parus" (1832) 515, 520, 523, 529–530, 534, 536, 539
Letov, Sergej Fedorovič (geb. 1956) 579
Levitan, Isaak Il'ič (1860–1900) 259
Liszt, Ferencz (1811–1886) 279
Lomtatidze, Elizaveta Veniaminovna (1889–1958)
– „Zadači profsojuzov v organizacii Domov otdycha" (1921) 191
London, Jack (1876–1916) 549

Lopatin, German Aleksandrovič (1845–1918) 129, 156
Lukomskij, Georgij Kreskent'evič (1884–1952) 236
– „O chudožestvennoj architekture provincii" (1913) 236
– „Staryj Peterburg" (1916) 236
Lunačarskij, Anatolij Vasil'evič (1875–1933) 251, 260, 269, 317, 424
– „Kino-kalendar' revoljucii i stroitel'stva SSSR" (1926) 318
Lunc, Leonid Borisovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Parki kul'tury i otdycha" (1934) 280
Luzgin, Michail Vasil'evič (1899–1942)
– „Bolševcy. Očerki po istorii Bolševskoj imeni G. G. Jagoda trudkommuny NKVD" (Koautor; 1936) 442

Mach, Ernst (1838–1916) 125
Majakovskij, Vladimir Vladimirovič (1893–1930) 234, 260, 280, 322, 379
– „Čto takoe park?" (1928) 280
– „Nadoelo" (1916) 234
– „Rasskaz Chrenova o Kuzneckstroe i ljudjach Kuznecka" (1929) 379
Majmin, Evgenij Aleksandrovič (1921–1997) 286
– „E. A. Majmin – L. V. Malachovskomu. 12 avgusta 1946 g." (1946) 286–287
Makarenko, Anton Semënovič (1888–1939) 37, 425, 429–431, 433–442, 444, 452
– „Avtobiografija" [1928] 430
– „FD-1. Očerk" (1932) 435–437, 439–440
– „Flagi na bašnjach" (1938) 436–437
– „Fragmenty glav ‚Pedagogičeskoj poėmy'. K časti tret'ej" [1925–1935] 435
– „Iz al'boma ‚Naši žizni – Gor'komu – gor'kovcy'" (1928) 438–439
– „Iz otčetnoj vedomosti o sostojanii Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo za aprel' 1923 g." (1923) 432
– „Kommuna im. F. Ė. Dzeržinskogo" (1932) 433
– „Marš 30 goda. Očerk" (1930) 434–436
– „Metodika organizacii vospitatel'nogo processa" (1935–1936) 433–434, 437
– „O letnem lagere kommunarov" (1934) 436
– „O ličnosti i obščestve" (1936) 175
– „Očerk o rabote Poltavskoj kolonii im. M. Gor'kogo" (1925) 429
– „Opyt metodiki raboty detskoj trudovoj kolonii" (1932–1933) 430–431
– „Opyt obrazovatel'noj raboty v Poltavskoj trudovoj kolonii im. M. Gor'kogo" (1923) 430
– „Otčetnaja vedomost' Poltavskoj trudovoj kolonii dlja defektivnych detej im. M. Gor'kogo za nojabr' 1922 g." (1922) 432
– „Pedagogičeskaja poėma" (1933–1935) 425, 436–438, 440–441
– „Pis'mo B. F. Goronoviču, 7 ijunja 1921" (1921) 430
– „Vrode metodičeskogo plana klubnoj raboty" (1928) 433
Makarenko, Vitalij Semenovič (1895–1983)
– „Moj brat Anton Semenovič Makarenko. (Vospominanija)" (2010) 430
Makarevič, Igor' Glebovič (geb. 1943) 579
Makšeeva, Tat'jana Aleksandrovna (Smirnova; 1890–1982) 238
Maleeva, L. V. (Lebensdaten unbekannt) 473
Malevič, Kazimir Severinovič (1878–1935) 9, 25–26, 28–30
– „Len' kak dejstvitel'naja istina čelovečestva" (1921) 9, 23, 25–29
Malikova, Ėl'vira (Lebensdaten unbekannt)
– „‚Služit' ili ne služit'' – vot v čem vopros. Kak musul'manin v armii smog sochranit' veru i byt' vyše obstojatel'stv" (2019) 338
Malinovskij, Pavel Petrovič (1869–1943) 242
Mal'kovskij, Konstantin Petrovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Meloči žizni. O byte sovremennoj molodeži" (Koautor; 1929) 404

Mamontov, Savva Ivanovič (1841–1918) 263–264
Mamontova, Aleksandra Savvična (1878–1952) 264
Mamurovskij, Vladimir Antonovič (1893–1974) 269, 271
Mandel'štam, Osip Ėmil'evič (1891–1938)
– „Kiev" (1926) 6
Mann, Thomas (1875–1955) 593
Marcuse, Herbert (1898–1979) 8, 23–24, 29, 52
Marija Fëdorovna [Sophia Dorothea Prinzessin von Württemberg; Gattin Pauls I.] (1759–1828) 245
Markov, N. (Lebensdaten unbekannt)
– „My iz Asturii" (1938) 394
Maršak, Samuil Jakovlevič (1887–1964) 544
Martynov, Evgenij I. (1864–1937)
– „Iz pečal'nogo opyta Russko-japonskoj vojny" (1906) 336
Marx, Karl (1818–1883) XII, 6–9, 14, 23–24, 28, 30–32, 47, 49–50, 52–56, 58–61, 63–65, 67–69, 83, 89, 91, 95, 110–115, 118–120, 122–131, 133, 139–140, 146, 155–160, 177, 208, 460, 467, 503–504, 582–583
– „Brief an V. I. Sassulitsch und Briefentwürfe" (1881) 128–130
– „Das Elend der Philosophie" [Niščeta filosofii] (1847) 91, 160
– „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1" [Kapital. Kritika političeskoj ėkonomii. Tom 1] (1867) 118–119, 130, 156–159, 503
– „Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 3" (1894) 6, 70
– „Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte" (1852) 112, 119
– „Die deutsche Ideologie" (zus. mit F. Engels; 1845–1846) 50, 60
– „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten" (zus. mit F. Engels; 1845) 120
– „Die russische Kommune. Kritik eines Mythos" (zus. mit F. Engels; 1972) 129
– „Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie" (1857–1858) 51, 53
– „Kritik des Gothaer Programms" (1875) 15–16
– „Manifest der Kommunistischen Partei" (zus. mit F. Engels; 1848) 123, 127
– „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844" (1844) 53, 57
– „Thesen über Feuerbach" (1845) 52
– „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (1843–1844) 112
– „Zur Kritik der Politischen Ökonomie" (1859) 58, 67, 95
Mašbic-Verov, Iosif Markovič (1900–1989)
– „Na grani (Tvorčestvo Valentina Kataeva)" (1930) 512
– „V. P. Kataev" (1931) 512
Maslov, Pavel Petrovič (1902–1978)
– „Vnerabočee vremja" (zus. mit V. G. Krjažev; 1971) 578
Masunin, M. (Lebensdaten unbekannt)
– „Trud, otdych, son komsomol'ca-aktivista" (1926) 13, 22, 309, 315
Mazin, Aleksandr Afanas'evič (Lebensdaten unbekannt)
– „Rabota – tvorčestvo" (zus. mit V. M. Kobzev; 1966) 502
Medynskij, Evgenij Nikolaevič (1885–1957)
– „Ėnciklopedija vneškol'nogo obrazovanija v 2 t." (1925) 460
Mej, Lev Aleksandrovič (1822–1862) 149
Melichov, Fëdor Grigor'evic (?–1934) 442
Melik-Pašaev, Nikolaj Š. (Lebensdaten unbekannt)
– „Čelovek buduščego" (1928) 369
Mel'nikov, Konstantin Stepanovič (1890–1974) 312
– „Gorod racionalizirovannogo otdycha" (1930) 312
Mendeleev, Dmitrij Ivanovič (1834–1907) 274
Mendeleeva-Blok, Ljubov' Dmitrievna (1881–1939) 274
Menšikov, Aleksandr Danilovič (1673–1729) 232

Men'šikov, Michail Osipovič (1859–1918) 150
– „Kak rabotat'" (1914) 150
Merežkovskij, Dmitrij Sergeevič (1866–1941) 174
Michajlov, M. (Lebensdaten unbekannt)
– „Detskoe Selo" (1935) 381
Michajlovskij, Nikolaj Konstantinovič (1842–1904) 129–130
Miklucho-Maklaj, Nikolaj Nikolaevič (1846–1888) 498
Milaševskij, Vladimir Alekseevič (1893–1976) 265
Miller, Petr Nikolaevič (1867–1943) 269
Minskij (eig. Vilenkin), Nikolaj Maksimovič (1855–1937)
– „Ėlegija (Napev ljubvi, ee napev ljubimyj …)" [1883–1887] 153
Mirandov, Aleksandr Fedorovič (1877–19??) 429
– „Rabota Ul'janovskoj trudovoj školy-kommuny pri s. Maksimovke" (1926) 428–429
Mirskij, Ėduard Michajlovič (1935–2012)
– „Dosug" (1972) 18, 162–163, 580, 582, 585
Mjuller, Rudol'f Karlovič (1825–1898) 241
Molčanov, Ivan Nikandrovič (Nikanorovič) (1903–1984)
– „Poėma o parke" (1932) 284
Molotov (eig. Skrjabin), Vjačeslav Michajlovič (1890–1986) 370
Mol'vo, Valentin Leonidovič (Lebensdaten unbekannt) 206–207, 212
– „Kak my organizovali rabočij dosug" (1934) 164, 206, 212
Monastyrskij, Andrej (eig. Andrej Viktorovič Sumin) (geb. 1949) 575, 579, 585, 589, 592–595
– „Kol'co KD" (1996) 594–595
– „Kollektivnye Dejstvija. Poezdki za Gorod" (Hg.; 1998) 592
– „O vostoke" (2001) 593
– „Obščee primečanie" (zu „Kollektivnye dejstvija …"; 1998) 587
– „Pogoda na akcijach" (2016) 591
– „Pojavlenie" (1998) 589–590, 594
– „Predislovie" (zu „Kollektivnye dejstvija …"; 1998) 590
– „Vospominanija" [unveröffentlichtes Manuskript] (2009) 585
Morenko, A. (Lebensdaten unbekannt)
– „Ob obyknovennych" (1926) 327
Morozov, Savva Timofeevič (1862–1905) 259
Morozova, Zinaida Grigor'evna (Rejnbot-Rezvaja; 1867–1947) 259, 262
Muchina, Vera Ignat'evna (1889–1953) 370
– „Rabočij i kolchoznica" [Skulptur] (1937) 370
Musin-Puškin, Aleksej Alekseevič (1870–1942) 271–272

Nabokov, Vladimir Dmitrievič (1869–1922) 254
Nabokov, Vladimir Vladimirovič (1899–1977) 34, 254, 273
Nagibin, Jurij Markovič (1920–1994) 170
– „Dnevnik. 20 janvarja 1964" (publ. 1995) 170
Napoleon I. Bonaparte (1769–1821) 240, 340
Napoleon III. Bonaparte (1808–1873) 240
Naumov, Vladislav Alekseevič (geb. 1928)
– „Tri Kazani (vospominanija)" (1988) 416
Nazarov (Lebensdaten unbekannt)
– „Pochod ženščin v protivogazach" (1938) 388
Nečaev, Sergej Gennad'evič (1847–1882) 31, 79, 99, 100–103, 125
– „Katechizis revoljucionera" [Revolutionärer Katechismus] (1865–1866) 101–102
Nekrasov, Nikolaj Alekseevič (1821–1877/78) 294, 564
Nikitin, Andrej (Lebensdaten unbekannt)
– „Vsja pravda ob armejskoj žizni, ili Putevoditel' po armii (6 foto)" (2013) 353
Nikitina, Aleksandra Pavlovna (1873–1961) 239
Nikolaevskij, Matvej Iosifovič (1882–1942) 239

Nikolaj Nikolaevič Romanov (Mladšij) [Großfürst] (1856–1929) 252
Nikolaus I. (1796–1855) 373
Nil'sen (eig. Al'per), Vladimir Semenovič (Solomonovič) (1906–1938) 482
Nosov, N. (Lebensdaten unbekannt)
– „Versty ljubvi" (1994) 415

Ogarëv, Nikolaj Platonovič (1813–1877) 76, 97, 100–102
Ogryzko, Vjačeslav Vjačeslavovič (geb. 1960)
– „Cinik s banditskim šikom. O V. Kataeve" (2015) 514
Oleša, Jurij Karlovič (1899–1960) 311, 371, 513
– „Reč' na 1 Vsesojuznom s''ezde sovetskich pisatelej" (1934) 371
– „Zavist'. Roman" (1927) 311
Oparin, Ivan Vasil'evič (1904–1994) 473, 476
Oparin, Nikolaj Vasil'evič (1914–1976) 476
Opočinin, Fëdor Konstantinovič (1846–1881) 258
Opočinin, Konstantin Fëdorovič (1808–1848) 270
Opočinina, Ekaterina Konstantinovna (1843–1902) 258
Orlov, Grigorij Grigor'evič (1734–1783) 254
Orlov, Vladimir Grigor'evič (1743–1831) 270
Orlov-Davydov, Anatolij Vladimirovič (1837–1905) 270
Ošakina (Lebensdaten unbekannt)
– „Gorodu nužen muzej Puškina" (Koautorin; 1939) 386
Osorgin, Michail Andreevič (1878–1942) 34, 255, 273
Osorgin, Michail Michajlovič (1861–1939) 255–256
– „Vospominanija" (1918–1929) 255
Osorgina (geb. Trubeckaja), Elizaveta Nikolaevna (1865–1935) 256
Osorgina, Antonina Michajlovna (1901–1985) 255
Osorgina, Marija Michajlovna (1897–1977) 256
Ostrovskij, Nikolaj Alekseevič (1904–1936)
– „Kak zakaljalas' stal'. Roman" (1930–1934) 176
Ovsejčuk (Lebensdaten unbekannt)
– „Kak my gotovimsja k letu" (1934) 386
Ožegov, Sergej Ivanovič (1900–1964)
– „Slovar' russkogo jazyka" (1981) 335

Panitkov, Nikolaj Semenovič (geb. 1952) 579
Panteleev, Leonid (eig. Aleksej Ivanovič Eremeev) (1908–1987) 559
– „L. Panteleev – L. Čukovskaja. Perepiska (1929–1987)" (zus. mit L.K. Čukovskaja; 2011) 559
Parland, Al'fred Aleksandrovič (1842–1919) 241
Pasternak, Boris Leonidovič (1890–1960) 151, 171, 262, 367–368, 544, 548, 557, 564
– „Apellesova čerta" (1915) 151
– „Doktor Živago" (1945–1955) 548
– „Ochrannaja gramota" (1931) 262
– „Posle v'jugi" (1957) 171
– „Stolet'e s lišnim – ne včera …" (1931) 367
– „Vtoroe roždenie" (1932) 367
Paul I. (1754–1801; reg. 1796–1801) 241, 245, 340
Pavlov, Ivan Petrovič (1849–1936) 193, 497, 503, 505
Percov, Viktor Osipovič (1898–1980)
– „Literaturnyj god" (1936) 521–522
Perelešin (Lebensdaten unbekannt)
– „Gorodu nužen muzej Puškina" (Koautor; 1939) 386
Perrot, Jules (1810–1892) 284
Persova, Svetlana Glebovna (geb. 1963)
– „Dvorec kul'tury imeni 10-letija TASSR" (2002) 413
Peškova, Ekaterina Pavlovna (1876–1965) 255
Peter I. (der Große) (1672–1725) 232, 355, 373
Peter II. (1715–1730) 232
Peter III. (1728–1762) 232

Petrosjan, Gračija Sarkisovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Vnerabočee vremja trudjaščichsja v period razvernutogo stroitel'stva kommunizma“ (1965) 581
Petrov, Evgenij (eig. Evgenij Petrovič Kataev) (1903–1942) 330
– „Semejnoe sčast'e“ (1927) 283
– „Veseljaščajasja edinica“ (zus. mit I. A. Il'f; 1932) 330
Petrov, Fedor Nikolaevič (1876–1873)
– „Pedagogičeskaja ėnciklopedija v 4 t., t. 3“ (Hg. zus. mit. I. A. Kairov; 1966) 460
Petrov-Vodkin, Kuz'ma Sergeevič (1878–1939) 238, 267
Piel, Harry (1892–1963) 322
Pimenova, Valentina Nikolaevna (Lebensdaten unbekannt)
– „Svobodnoe vremja v socialističeskom obščestve. Teoretičeskij analiz sootnošenija svobodnogo vremeni obščestva i ličnosti“ (1974) 503–504
Pirogov, Nikolaj Ivanovič (1810–1881) 198
Pisarev, Dmitrij Ivanovič (1840–1868) 148
Pivovarov, Viktor (eig. Vitalij) Dmitrievič (geb. 1937) 40, 575–580, 584–587, 595–596
– „Režim dnja odinokogo čeloveka“ [Tageseinteilung eines einsamen Menschen] (1975) 40, 576–579, 584–585
– „Tikitak“ [Illustration] (1968) 579–580
Pivovarova Irina Michajlovna (Moiseevna) (1939–1986) 579–580
– „Tikitak“ [Gedicht] (1968) 579–580
Pjatnickaja (Lebensdaten unbekannt)
– „Gorodu nužen muzej Puškina“ (Koautorin; 1939) 386
Pjatnickij, Mitrofan Efimovič (1864–1927) 460
Platonov, Andrej Platonovič (1899–1951) 177, 288
– „Derevjannoe rastenie. Iz zapisnych knižek 1927–1950“ (publ. 1989) 288
– „Sokrovennyj čelovek“ (1928) 177
Platonov, Vasilij Ivanovič (1902–1996) 342
– „Zapiski admirala“ (1991) 342
Plechanov, Georgij Valentinovič (1856–1918) 121, 123–127, 129–131
Pletnev, Valerian Fedorovič (1886–1942) 311
Plisko, Nikolaj Gavrilovič (1903–1941)
– „Beleet parus odinokij“ (1936) 520–521
Počinkovskaja – siehe Timofeeva-Počinkovskaja.
Podol'skaja, Marina Alekseevna (Lebensdaten unbekannt)
– „Blagorodnoe sobranie kazanskich učenych“ (zus. mit I. S. Donskaja; 1999) 419
Pogrebinskij, Matvej Samojlovič (1895–1937) 37, 442–443, 449
– „Fabrika ljudej“ (1929) 443–444
– „Iz knigi ‚Trudovaja kommuna OGPU‘“ (2012) 443–444
– „Trudovaja kommuna OGPU“ (1928) 443, 449
Pokrovskij, Aleksandr Michajlovič (geb. 1952) 351
– „„ …Rasstreljat'!‘ Sbornik rasskazov“ (1994) 351
Polenov, Dmitrij Vasil'evič (1886–1967) 263
Polenov, Vasilij Dmitrievič (1844–1927) 263–264, 461
Poljakov, Nikolaj Petrovič (1843–1905) 156–157
Popov, Pavel Vasil'evič (1932–2007)
– „Trud – tvorčestvo“ (1976) 502
Potemkin, Ivan (Lebensdaten unbekannt)
– „Kino i deti“ (1926) 317
Pottier, Eugène (1816–1887) 408
Pozamantir, Raisa Dmitrievna (geb. 1936)
– „Bolševskaja trudovaja kommuna“ (1999) 445
Pradier, Jean-Jacques (1790–1852) 240
Prišvin, Michail Michajlovič (1873–1954) 151, 272
– „Dnevniki 1914–1917. 11 fevralja 1915“ (1915) 151

– „Mirskaja čaša. 19-j god XX veka“ (1922) 272
Prokof’ev, N. (Lebensdaten unbekannt) 352
– „Den’ otdycha. Pis’ma iz N-skogo garnizona“ (1952) 352–353
Prokopovič, Sergej Nikolaevič (1871–1955) 197
Pronin (Lebensdaten unbekannt)
– „Čto dolžny dat’ naši parki trudjaščimsja v ėtom godu“ (zus. mit Laduchin; 1940) 377
Proudhon, Pierre Joseph (1809–1865) 75, 91, 109, 122
Proust, Marcel (1871–1922) 240
Prudenskij, German Aleksandrovič (1904–1967) 14
– „Problemy rabočego i vnerabočego vremeni“ (1972) 14, 504
– „Svobodnoe vremja i ego ispol’zovanie“ (1972) 504
Punin, Nikolaj Nikolaevič (1888–1953) 260
Puškin, Aleksandr Sergeevič (1799–1837) 148–149, 170, 236–237, 247, 250, 268–269, 291, 294, 376, 386, 393, 564
– „Evgenij Onegin. Roman v stichach“ (1823–1831) 147
– „Ja pamjatnik sebe vozdvig nerukotvornyj …“ (1836) 291
– „Mocart i Sal’eri“ (1826–1831) 149
– „Poltava“ (1828) 148
– „Vospominanija v Carskom sele“ (1829) 286
Pyljaev, Michail Ivanovič (1842–1899) 245
– „Staraja Moskva. Rasskazy iz byloj žizni pervoprestol’noj stolicy“ (1891) 245

Quarenghi, Giacomo (1744–1817) 279

Rachmaninov, Sergej Vasil’evič (1873–1943) 264, 268, 273
Radek, Karl Berngardovič (eig. Karol Sobelsohn) (1885–1939) 318
– „K. Radek o kino-kalendare“ (1926) 318
Radevič, Polina (Lebensdaten unbekannt)
– „Kak ‚vyžit’‘ v armii: sovety byvalych (čast’ 2)“ (2012) 349
Radlov, Nikolaj Ėrnestovič (1889–1942) 266
Rastrelli, Bartolomeo Francesco (1700–1771) 279
Razumnyj, Aleksandr Efimovič (1891–1972) 326
Reid, Mayne (1818–1883) 527
Repin, Il’ja Efimovič (1844–1930) 264
Rimaševskaja, Natal’ja Michajlovna (1932–2017) 504
– „Pjatidnevnaja rabočaja nedelja i svobodnoe vremja trudjaščichsja“ (zus. mit L. A. Gordon; 1972) 14, 504
Rodčenko, Aleksandr Michajlovič (1891–1956) 368
Rodionov, Sergej Konstantinovič (1859–1925) 241
Rodzjanko, Georgij Michajlovič (1890–1918) 247
Rodzjanko, Michail Vladimirovič (1859–1924) 247
Romaško, Sergej (geb. 1952) 579
Rostopčina, Evdokija Petrovna (1811–1858) 547–548
– „Nedokončennoe šit’e“ (1839) 547
Rotov, Konstantin Pavlovič (1902–1959) 517
Rozanov, Vasilij Vasil’evič (1856–1919) 570
– „Opavšie list’ja“ (1913–1915) 570
Roždestvenskij, Vsevolod Aleksandrovič (1895–1977)
– „Slova. (Lermontov v Predkavkaz’e)“ (1939) 170
Rubinštejn, Lev Semenovič (geb. 1947) 293, 575, 589
Ryčkov, Maksim (Lebensdaten unbekannt)
– „Dobrovol’no i prinuditel’no: kak ja byl soldatom-sročnikom“ (2019) 358
Ryžij, Boris Borisovič (1974–2001) 294–295, 297–298
– „Gde obryvaetsja pamjat’, načinaetsja staraja fil’ma …“ (1999) 297

– „Otmotaj-ka žizn' moju nazad …" (2000) 298
– „Rotterdamskij dnevnik" (2000) 295–296

Šabalov, Sergej Maksimovič (1897–1965)
– „Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi" (Hg. zus. mit V. L. Švejcer; 1926) 425–428
– „Ot redakcii" (zus. mit V. L. Švejcer; 1926) 425
Sacharov, Andrej Dmitrievič (1921–1989) 544
Sadovskoj, Boris Aleksandrovič (1881–1952) 148–149
– „Poėzija L. A. Meja" (1908) 149
Šadr, Ivan Dmitrievič (1887–1941) 290–291, 366
Saint-Simon, Claude-Henri de (1760–1825) 110
Šakulova, Vera Semenovna (Lebensdaten unbekannt)
– „Kul'turnaja revoljucija i ženskij vopros" (1981) 410
Šalašov, Petr G. (Lebensdaten unbekannt)
– „Meloči žizni. O byte sovremennoj molodeži" (Koautor; 1929) 404
Samarin, Jurij Fëdorovič (1819–1876) 274
Samarina, Anna Dmitrievna (1872–1953) 274
– „Semejnaja chronika Samarinych" (erstmals publ. 2006) 274
Samarina, Varvara Fëdorovna (1886–1942) 254
Sanačin, Sergej Pavlovič (geb. 1948)
– „Ėkskurs v architekturnuju žizn' sovetskoj Kazani" (2014) 412–414, 417
Šanjavskij, Al'fons Leonovič (1837–1905) 460
Sapronov (eig. Širokov), Timofej Vladimirovič (1887–1937)
– „Kak otdychal Lenin. Sbornik vospominanij" (Koautor; 1931) 329–330
Šargunov, Sergej Aleksandrovič (geb. 1980)
– „Kataev. Pogonja za večnoj slavoj" (2016) 514
Sassulitsch – siehe Zasulič.
Šatin, Anatolij Vasil'evič (1904–1972) 283–284
Šaveľ, Sergej Aleksandrovič (geb. 1949)
– „Svobodnoe vremja i duchovnoe razvitie ličnosti v uslovijach zrelogo socializma" (1983) 503
Schechtel, Franz Albert – siehe Šechteľ, Fëdor Osipovič.
Schiller, Johann Friedrich (1759–1805) 53
– „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" (1793) 53
Scott, Walter (1771–1826) 529
Ščurkina, Elizaveta Aleksandrovna (1910–1986) 473, 476
Sečenov, Ivan Michajlovič (1829–1905) 503
– „K voprosu o vlijanii razdraženija čuvstvujuščich nervov na myšečnuju rabotu čeloveka" (1907) 503
Šechteľ, Fëdor Osipovič (Franz Albert Schechtel; 1859–1926) 259
Sedova, Natal'ja Ivanovna (1882–1962) 260–261
– „Žizn' i smert' L'va Trockogo" (zus. mit V. Serge; 1951) 261
Seleev, Sergej Sergeevič (Lebensdaten unbekannt)
– „‚Budeš' vorovat', v Maksimovku popadeš'" (2016) 429
Šelgunov, Nikolaj Vasil'evič (1824–1891) 148
Selivanovskij, Aleksej Pavlovič (1900–1938)
– „Poputčiki" (1935) 367, 512
Semaško, Nikolaj Aleksandrovič (1874–1949) 199
– „Čto takoe kurorty i kak na nich lečit'sja" (1924) 188, 199
Serdjukov, Anatolij Ėduardovič (geb. 1962) 355
Serebrjakova, Zianida Evgen'evna (1884–1967) 238
Šeremetev, Pavel Sergeevič (1871–1943) 243, 262–263, 269
– „Karamzin v Ostaf'eve" (1911) 243
– „Poezdka v Jurino. 18–25 aprelja 1906 g." (publ. 1998) 243
– „Vjazëmy" (1916) 243

Šeremetev, Pëtr Vasil'evič (1877–1916) 240, 242
Šeremetev, Vasilij Petrovič (1836–1893) 240–241
Šeremeteva (Skobeleva), Ol'ga Dmitrievna (1847–1898) 240, 242
Serge, Victor (eig. Viktor L'vovič Kibal'čič) (1890–1947) 261
– „Žizn' i smert' L'va Trockogo" (zus. mit N. I. Sedova; 1951) 261
Sergeev, N. P. (Lebensdaten unbekannt)
– „Kak my gotovimsja k letu" (1934) 382, 384
Serov, Valentin Aleksandrovič (1865–1911) 259
Severjanin, Igor' (eig. Igor' Vasil'evič Lotarev) (1887–1941)
– „Vernyj put'" (1935) 170
Shalov, Sergey (Lebensdaten unbekannt)
– „Pro ženščinu s veslom" (2008) 292
Šingarev, Andrej Ivanovič (1869–1918) 198
Sinjavskij, Andrej Donatovič (Abram Terc) (1925–1997) 206, 459, 544
Sjutkin, Valerij Miladovič (geb. 1958) 292
– „Devuška s veslom" (1995) 292
Šklovskij, Viktor Borisovič (1893–1984) 367–368
– „Poiski optimizma" (1931) 367
Skobelev, Michail Dmitrievič (1843–1882) 240
Skvorcov-Stepanov – siehe Stepanov-Skvorcov.
Slepkov, Vladimir Nikolaevič (1907–1937) 329
– „Na bytovye temy" (1927) 322, 329
Slobodzinskaja, Mirra Nikolaevna (Lebensdaten unbekannt) 206–208, 210
– „Dosug škol'nika v sem'e" (1940) 164, 206–210
Sluckij, Boris Abramovič (1919–1986) 294
Smirnov (Name und Lebensdaten nicht bekannt)
– „Detskaja kolonija ‚Škola žizni'. S. Koniščevo, Moršanskogo uezda, Tambovskoj gubernii" (1926) 427–428
Smirnov, Vladimir Petrovič (1875–1934) 238–239, 257
Smith, Adam (1723–1790) 31, 91–94, 96–97, 102
Sokolov, Ėl'mar Vladimirovič (1932–2003)
– „Svobodnoe vremja i kul'tura dosuga" (1977) 503
Sokolov, Jurij Matveevič (1889–1941) 470
Solouchin, Vladimir Alekseevič (1924–1997) 169
– „Vladimirskie prosëlki" (1956–1957) 169
Solov'ev, Sergej Michajlovič (1885–1942) 152
– „Rim" (1913–1915) 152
Solov'ev-Andreevič, Evgenij Andreevič (1866–1905) 148
– „D. I. Pisarev, ego žizn' i literaturnaja dejatel'nost'" (1893) 148
Solženicyn, Aleksandr Isaevič (1918–2008) 544
Somov, Konstantin Andreevič (1869–1939) 266
Sorokin, Vladimir Georgievič (geb. 1955) 592
Sosedko, Fedor Dmitrievič (1860–1939)
– „Istorija 72-go pechotnogo Tul'skogo polka. 1769–1901" (1901) 339–340
Šovman, M. (Lebensdaten unbekannt)
– „Direkcija uvlekaetsja kurovodstvom" (1934) 382
Speranskij, Aleksej Petrovič (1902–1983) 192
– „Sanitarno-prosvetitel'skaja rabota v sanatorii kak ėlement kollektivnoj psichoterapii" (1956) 193–194
Spiridonova, Marija Aleksandrovna (1884–1941) 104
Stachanov, Aleksej Grigor'evič (1905/06–1977) 481
Stalin (eig. Džugašvili), Iosif Vissarionovič (1878–1953) 13, 16, 121, 125, 173, 205, 208, 253, 316, 329–330, 372, 481, 483, 581–582
– „Reč' na Pervom Vsesojuznom soveščanii stachanovcev 17 nojabrja 1935 goda" (1935) 481
Steiner, Rudolf (1861–1925) 261
Stenič (eig. Smetanič), Valentin Iosifovič (Osipovič) (1897–1938)
– „Živaja žizn'" (1936) 522

Stepanov-Skvorcov, Ivan Ivanovič (1870–1928) 156
Šterenberg, David Petrovič (1881–1948) 260
Stročkov, Vladimir Jakovlevič (geb. 1946) 289, 291, 294
– „Velikij moguk. Poėma-ėpikriz“ (1992) 289, 291–292
Strumilin, Stanislav Gustavovič (1877–1974) 12–13, 16, 320, 485
– „Bjudžet vremeni russkogo rabočego i krest'janina v 1922–1923 godu“ (1924) 13–14, 16, 320, 485
– „Bjudžet vremeni služaščich“ (1925) 12
– „K izučeniju rabočego byta. (Po materialam inventarnych obsledovanij)“ (1925) 12
– „Problemy svobodnogo vremeni (1934) 12
– „Rabočee vremja v promyšlennosti SSSR (1897–1935 gg.)“ (1936) 12
Subbotina, V. M. (Lebensdaten unbekannt) 470, 473
Suchotina-Tolstaja, Tat'jana L'vovna (1864–1950) 152, 177
– „Nikolaj Nikolaevič Ge“ (1923) 177
– „O tom, kak my s otcom rešali zemel'nyj vopros“ (1923) 152
Sudejkin, Sergej Jur'evič (1882–1946) 266
Šumjackij, Boris Zacharovič (1886–1938) 330
Sur'janinov, Vasilij Vasil'evič (1903–1991) IV, 3, 5
– „Chorošo porabotal – otdochnu kul'turno“ [Plakat] (1952) 3, 5
Švejcer, Vera Lazarevna (1887–1950)
– „Besprizornye v trudovych kommunach. Praktika raboty s trudnymi det'mi“ (Hg. zus. mit S. M. Šabalov; 1926) 425–428
– „Ot redakcii“ (zus. mit S. M. Šabalov; 1926) 425
Sverbeeva (geb. Golicyna), Marija Nikolaevna (1865–1943) 251
Svirskij, Vladimir Aleksandrovič (1917–1969)
– „Architektura sanatorija v svjazi s ozdorovitel'nymi faktorami prirody (Dissertacija na soiskanie stepeni kandidata architektury)“ (1952) 200

Taylor, Frederick Winslow (1856–1915) 13
Tėffi (eig. Lochvickaja), Nadežda Aleksandrovna (1872–1952) 174
– „O Merežkovskich“ (1950) 174
Terc, Abram (eig. Andrej Donatovič Sinjavskij) (1925–1997) 459, 570
– „Golos iz chora“ (1973) 459, 570
Terskij, Viktor Nikolaevič (1898–1965) 433–435, 437
– „Igra. Tvorčestvo. Žizn'. Organizacija dosuga škol'nikov“ (zus. mit O. S. Kel'; 1966) 433–435, 437
Tezjakov, Nikolaj Ivanovič (1859–1925) 197–198
– „Kurortnoe delo v Rossijskoj Socialističeskoj Sovetskoj Respublike. Doklad XXXIX Germanskomu Bal'neologičeskomu Kongressu v Aachene (aprel' 1923 g.)“ (1923) 197
Timirjazev, Kliment Arkad'evič (1843–1920)
– „Privet pervomu russkomu rabočemu fakul'tetu“ (1920) 166
Timofeeva-Počinkovskaja, Varvara Vasil'evna (1850–1931) 247–248
– „Šest' let v Michajlovskom“ (1918) 247–249
Tizanov, Semen Sergeevič (1897–1938)
– „Ob učreždenijach dlja trudnych detej i podrostkov v svjazi s planom bor'by s detskoj besprizornost'ju“ (1926) 426
Tjapugin, Nikolaj Petrovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Narodnye zabluždenija i naučnaja pravda ob alkogole“ (1926) 168
Tjutčev, Fëdor Ivanovič (1803–1873) 263–264
Tkačëv, Pëtr Nikitič (1844–1885/86) 125–126
Tkatschow – siehe Tkačëv.
Tolstaja, Sof'ja Andreevna (1844–1919) 263
Tolstoj, Fedor Petrovič (1783–1873) 547
– „V komnatach. Za šit'em“ [Gemälde] (1820–1830) 547

Tolstoj, Lev Nikolaevič (1828–1910) 54, 122, 125, 152, 172, 263–264, 536
– „Anna Karenina“ (1873–1877) 54
Trajnin, Il’ja Pavlovič (1887–1949) 303, 328, 330
– „Kino na kul’turnom fronte“ (1928) 303, 328
Trapeznikov, Trifon Georgievič (1882–1926) 261
Tret’jakov, Sergej Michajlovič (1892–1937)
– „Graždane 1940 goda“ (1926) 314
Trockij, Lev Davidovič (geb. Lejba Davidovič Bronštejn) (1879–1940) 121, 252, 260–261, 311, 316, 318, 367
– „Moja žizn’. Opyt avtobiografii“ (1930) 253
– „Predannaja revoljucija. Čto takoe SSSR i kuda on idet?“ [Verratene Revolution. Was ist die Sowjetunion und wohin treibt sie?] (1936) 121
– „Vodka, cerkov’ i kinematograf“ (1923) 316
Trojanovskij, A. V. (Lebensdaten unbekannt)
– „Izučenie kino-zritelja. (Po materialam Issledovatel’skoj teatral’noj masterskoj)“ (zus. mit R. I. Egiazarov; 1928) 312
Trubeckoj, Evgenij Nikolaevič (1863–1920) 252, 255, 273
– „Iz prošlogo“ (1917) 255, 273
Trubeckoj, Grigorij Nikolaevič (1873–1930) 252, 273
– „Gody smut i nadežd (1917–1919)“ (1996) 252
Tschernyschewski – siehe Černyševskij.
Tučkov, Nikolaj Nikolaevič (1869–1928) 258
Tučkov, Nikolaj Pavlovič (1834–1893) 258
Tučkova (geb. von Etter), Sof’ja Nikolaevna (1870–1930) 258
Turgenev, Ivan Sergeevič (1818–1883) 76, 237
– „Dvorjanskoe gnezdo“ (1858) 237
– „Nakanune“ (1860) 237
Tvardovskij, Aleksandr Trifonovič (1910–1971) 171–172, 559
– „Novogodnjaja basnja“ (1959) 172
– „Vasilij Tërkin“ (1942–1945) 171
Tynjanov, Jurij Nikolaevič (1894–1943) 167
– „Smert’ Vazir-Muchtara“ (1928) 167

Ul’janov, Dmitrij Il’ič [Bruder V.I. Lenins] (1874–1943) 259
Urusov, Aleksandr (Lebensdaten unbekannt) 587
Uspenskij, Gleb Ivanovič (1843–1902) 149
– „Na postojalom dvore. (Letnie sceny)“ (1879) 149

Vachitov, Muchamet Chajrutdinovič (geb. 1918)
– „Kul’turnaja revoljucija v Tatarii (1917–1937 gg.)“ (1986) 411
Vachitov, Mullanur (1885–1918) 410
Vaginov, Konstantin Konstantinovič (1899–1934) 371, 382–383
– „Bambočada“ (1931) 382–383
– „Garpagoniana“ (1933) 371
Vasil’ev, N. (Lebensdaten unbekannt)
– „Kumysolečenie“ (1923) 192
Vejner, Pëtr Petrovič (1879–1931) 236
Vel’činskaja, Ol’ga Alekseevna (geb. 1948) 299
– „CPKiO“ (2016) 299
Verchovskij, Jurij Nikandrovič (1878–1956) 171
– „Budet tak!“ (1943) 171
Verne, Jules (1828–1905) 377, 527
Veršinskij, Anatolij Nikolaevič (1888–1944) 470
Vertov, Dziga (eig. Denis Arkad’evič Kaufman) (1895/96–1954) 306
– „Čelovek s kinoapparatom“ [Film] (1929) 306
Viardot, Pauline (1821–1910) 240
Vigdorova, Frida Abramovna (1915–1965)
– „Sud’ba vospitannikov Antona Makarenko“ (1952) 441
Vilkovskij, K. (Lebensdaten unbekannt)
– „Proščanie s Olešej“ (1977) 513
Višnevskij, Veniamin Evgen’evič (1898–1952)
– „Letopis’ rossijskogo kino. 1863–1929“ (publ. 2004) 317

Višnevskij, Vsevolod Vitaľevič (1900–1951) 219
– „Optimističeskaja tragedija“ (1932) 219
Vjazemskij, Boris Leonidovič (1883–1917) 246
Vjazemskij, Pavel Petrovič (1820–1888) 268
Vjazemskij, Pëtr Andreevič (1792–1878) 243–244, 268
– „Maslenica na čužoj storone“ (1853) 243
Vol'pin, Michail Davydovič (1902–1988) 482
Volkonskij, Sergej Grigor'evič (1788–1865) 274
Volkonskij, Sergej Michajlovič (1860–1937) 274–275
Volkova, E. (Lebensdaten unbekannt)
– „Čto uvidit junyj zritel' nakanune sezona“ (1936) 517
Vološin, Maksimilian Aleksandrovič (1877–1932) 557
Voskresenskaja, Zoja Ivanovna (1907–1992) 167
– „Serdce materi. Rasskazy iz žizni Marii Aleksandrovny Ul'janovoj“ (1965) 167
Vrangeľ, Georgij Michajlovič (1876–1918) 247
Vrangeľ, Nikolaj Egorovič (1847–1923) 247, 257
– „Vospominanija. Ot krepostnogo prava do bol'ševikov“ (2003) 247
Vrangeľ, Nikolaj Nikolaevič (1880–1915) 236, 247, 257
– „Russkij Muzej Imperatora Aleksandra III. Živopis' i skul'ptura“ (1904) 236
Vrangeľ, Pëtr Nikolaevič (1878–1928) 247, 252, 257
Vrubeľ, Michail Aleksandrovič (1856–1910) 264
Vysockij, Vladimir Semënovič (1938–1980) 288
– „Dva pis'ma“ (1966) 288

Whitman, Walt (1819–1892) 266
Wiazemsky, Anne (1947–2017) 246–247
– „Une poignée de gens“ (1998) 247

Zacharov, Vadim Arisovič (geb. 1959) 575, 579
Zajcev, Boris Konstantinovič (1881–1972) 34, 273
Zak, Lev Markovič (1852–1897) 156
Zakovskij, Leonid Michajlovič (1894–1938) 166
– „Špionov, diversantov i vreditelej uničtožim do konca!“ (1937) 166
Zalkind, Aron Borisovič (1886–1936)
– „Psichologija čeloveka buduščego“ (1928) 369
Zamjatin, Evgenij Ivanovič (1884–1937) 265, 267
– „My“ (1920) 265
Zamkov, Aleksej Andreevič (1883–1942) 370
Žarov, Aleksandr Alekseevič (1904–1984)
– „Garmon'“ (1926) 166–167
Zasulič, Vera Ivanovna (1849–1919) 123–124, 127–130
Zemcov, Aleksandr Arsen'evič (Lebensdaten unbekannt)
– „Rezervy rosta i racional'noe ispol'zovanie svobodnogo vremeni rabočich“ (1965) 584–585
Zetkin, Clara (1857–1933) 370
Zinov'ev, Aleksandr Aleksandrovič (1922–2006) 206
Zinov'ev (eig. Radomysl'skij), Grigorij Evseevič (1883–1936) 267
Živov, Viktor Markovič (1945–2013) 145–147
Žižek, Slavoj (geb. 1949) 31, 138–139
Zoščenko, Michail Michajlovič (1894–1958) 265, 368–369, 371, 513
– „Vozvraščennaja molodost'“ (1933) 369, 371
Zudin, Ivan Ivanovič (Lebensdaten unbekannt)
– „Meloči žizni. O byte sovremennoj molodeži“ (Koautor; 1929) 404
Žukovskij, Jakov Evgen'evič (1857–1926) 238
Zvjagincev, Evgenij Alekseevič (1869–1945)
– „Komu i začem nužny narodnye doma?“ (1918) 464

Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Herausgegeben von
Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat
Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich, Ina Habermann,
Richard Hunter, Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße" erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße" einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072
Zitiervorschlag: Otium
Alle lieferbaren Bände finden Sie unter *www.mohrsiebeck.com/otium*

Mohr Siebeck
www.mohrsiebeck.com