



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Die bäuerliche Utopie in der russischen Literatur des
20. Jahrhunderts“

Verfasserin

Mag. iur. Michaela Oberreiter

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt.
Studienblatt:

A 243 361

Studienrichtung lt.
Studienblatt:

Diplomstudium Slawistik Russisch

Betreuer:

Univ.-Prof. Dr. Fedor B. Poljakov

INHALTSVERZEICHNIS

1. EINLEITUNG	1
2. DER BEGRIFF DER UTOPIE	2
3. UTOPIE IN RUSSLAND – EIN ÜBERBLICK	6
4. АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ ЧАЯНОВ – „ПУТЕШЕСТВИЕ МОЕГО БРАТА АЛЕКСЕЯ В СТРАНУ КРЕСТЬЯНСКОЙ УТОПИИ“	14
4.1. Leben und Werk A. V. Čajanovs.....	14
4.2. Čajanovs ökonomische Theorien und die bäuerliche Utopie	21
4.3. Das Verhältnis Stadt – Land im Kommunismus und bei Čajanov	31
4.4. Aleksandr Gercen und die bäuerliche Utopie.....	36
4.5. Die Anthroposophie und der innere Widerspruch in Čajanovs bäuerlicher Utopie	42
4.6. Gesellschaft als Gesamtkunstwerk: Das Prometheus-Motiv in Čajanovs Utopie.....	46
4.7. „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ – Utopie oder Dystopie?	49
5. АЛЕКСАНДР ТРИФОНОВИЧ ТВАРДОВСКИЙ – „СТРАНА МУРАВИЯ“	57
5.1. Leben und Werk A. T. Tvardovskijs	57
5.2. Historischer Hintergrund von „Страна Муравия“: Kollektivierung der Landwirtschaft, Entkulakisierung.....	63
5.3. A. T. Tvardovskij – „кулацкий подголосок“? Das Kulakenbild in „Страна Муравия“	66
5.4. „Страна Муравия“ – Zusammenstoß zweier Utopien	72
5.4.1. Der Kommunismus – eine Utopie?	73
5.4.2. Die Legende von Belovod’e	78
5.4.3. Widerspiegelung der beiden Utopien in Tvardovskijs „Страна Муравия“	88
6. БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ШИРЯЕВ – „НЕУГАСИМАЯ ЛАМПАДА“	98
6.1. Leben und Werk B. N. Širjaevs.....	98
6.2. Historischer Hintergrund von „Летопись мужицкого царства“: Kriegskommunismus und Bauernaufstand von Ureni	104
6.3. Exkurs: Die Solovki	108
6.4. Der Platz der bäuerlichen Utopie im Gesamtkontext von „Неугасимая лампада“	115
7. SCHLUSSBEMERKUNG	123
8. LITERATURVERZEICHNIS.....	126
9. ANHANG	136
9.1. Краткое изложение на русском языке	136
9.2. Abstract.....	150
9.3. Lebenslauf	152

1. EINLEITUNG

Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist das Motiv der bäuerlichen Utopie in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Eine Untersuchung des Konzeptes der bäuerlichen Utopie ist in diesem Zusammenhang schon deswegen von Interesse, da man Russland auch im 20. Jahrhundert noch mit voller Berechtigung als ein „Bauernland“ bezeichnen konnte: so etwa stellten in der Sowjetunion des Jahres 1927 die Bauern mit 82% die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung dar.¹

Wie die Bauernschaft in der russischen utopischen Literatur des 20. Jahrhunderts repräsentiert wurde, soll am Beispiel der folgenden drei Werke untersucht werden: A. V. Čajanovs „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ (1920), A. T. Tvardovskijs „Страна Муравия“ (1936), sowie dem dritten Teil von B. N. Širjaevs Roman „Неугасимая лампада“ (1954), „Летопись мужицкого царства“.

Im ersten Kapitel dieser Arbeit wird kurz auf die typischen Elemente der Utopie im Allgemeinen eingegangen. Das zweite Kapitel soll einen kurzen Abriss der Geschichte der literarischen Utopie in Russland bis einschließlich der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts geben, um den Hintergrund zu skizzieren, vor dem die drei hier untersuchten Werke entstanden.

Die drei restlichen Kapitel sind der eingehenden Untersuchung verschiedener Aspekte der drei angeführten bäuerlichen Utopien gewidmet. Es werden die verschiedenen theoretischen, philosophischen und ideologischen Ideen und Hintergründe herausgearbeitet, die jeder Einzelnen der drei Utopien zugrunde liegen.

Im Besonderen soll in dieser Arbeit auch auf den historischen Hintergrund der drei Werke eingegangen werden. Dies bezieht sich zunächst auf die Biographien der Autoren, ihr Gesamtwerk, in das die bäuerlichen Utopien sich einfügen, sowie ihre Rezeption. Bei Tvardovskij und Širjaev spielen die utopischen Werke zudem vor einem realen historischen Hintergrund – bei Tvardovskij ist es die Kollektivierung der Landwirtschaft, bei Širjaev die Periode des Kriegskommunismus. Daher sollen im jeweiligen Zusammenhang auch diese geschichtlichen Epochen sowie ihre Widerspiegelung in der jeweiligen Utopie beschrieben werden.

¹ Hösch, Edgar: Geschichte Russlands. Vom Kiever Reich bis zum Zerfall des Sowjetimperiums. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1996, S. 372

Schlussendlich soll auch ein Augenmerk auf das Verhältnis jeder der bürgerlichen Utopien zum Kommunismus als politischem und ideologischem Hintergrund ihrer Entstehungszeit gelegt werden.

2. DER BEGRIFF DER UTOPIE

Auf die Frage, was Utopie ist, gibt Seiffert folgende Antwort: Utopie ist „(...) der Entwurf einer erwünschten, aber (noch) nicht verwirklichten Gesellschaft.“² Besonders weit gefasst ist Biesterfelds Definition der literarischen Utopie: er bezeichnet sie als „(...) Manifestation der *möglichen Gesellschaft* (...)“³, Utopie ist „(...) immer von da an fassbar, wo die Beschreibung einer Gesellschaft, die nicht die erfahrene ist, beginnt.“⁴ Diese weite Definition ist dadurch bedingt, dass der literarische Utopiebegriff im Gegensatz zum philosophisch-soziologischen auch die negative Form der Utopie, die Anti-Utopie oder Dystopie, inkludiert.⁵

Im Folgenden sollen nun typische Elemente und Wesenszüge der Utopie aufgezählt werden.

Das erste dieser Elemente ist die isolierte Lage der Utopie und ihre Abgeschlossenheit gegenüber ihrer Umwelt. Utopien sind geographisch auf Inseln situiert oder sonst durch Natur oder Gesetz gegenüber der Außenwelt abgeschirmt. Ihrer Art nach grenzüberschreitende Dinge und Vorgänge wie der Handel, der Reiseverkehr und das Geld werden daher in der Utopie mit Misstrauen betrachtet, und entweder verboten, oder genau beaufsichtigt. Die Isolation der Utopie spiegelt sich auch in ihrer Außenpolitik wieder, vor allem was Kriege angeht: die Utopie führt, wenn überhaupt, allein Verteidigungskriege.⁶

Auch hinsichtlich ihres inneren Aufbaus sind Utopien geschlossene Systeme und oft bis in das kleinste Detail durchkonstruiert. In vielen Utopien werden die

² Seiffert, Helmut: Marxismus und bürgerliche Wissenschaft. Verlag C. H. Beck, München, 1971, S. 105

³ Biesterfeld, Wolfgang: Die literarische Utopie. 2. Auflage, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1982, S. 10, Hervorhebung im Original

⁴ Ebd., S. 11

⁵ Ebd., S. 10

⁶ Freyer, Hans: Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Karolinger Verlag, Wien/Leipzig, 2000, S. 25 – 27

Unzulänglichkeiten des herrschenden Systems auf eine bestimmte Wurzel, wie z. B. das Privateigentum, zurückgeführt. Mit dem Wegfall dieser Wurzel allen Übels verschwinden alle Fehler des bestehenden Systems von selbst und die Utopie wird verwirklicht. Manchmal hingegen wird die Utopie auch durch die Durchführung einer entscheidenden Idee verwirklicht, welche zur Aufhebung aller Übel führt.⁷

Ein weiteres Merkmal der Utopie ist, dass sie nicht teilweise bestehen kann, sie existiert entweder ganz oder gar nicht. Ihre Verwirklichung kann daher auch nicht in einem schrittweisen Prozess erreicht werden, sondern hat schlagartig zu geschehen. Die Geschichte besteht sodann aus zwei Teilen: dem Zeitalter des unvollkommenen bisherigen Systems und dem Zeitalter der Utopie, zwischen denen es keine Zwischenstufen gibt. Für diesen Umbruch gibt es zwei Möglichkeiten: entweder entscheiden sich die Menschen selbst zur Einführung der utopischen Lebensweise, oder ein politischer Machthaber führt die Ordnung der Utopie ein.⁸

Das vierte Element der Utopie ist, dass es sich bei ihr um einen statischen Zustand handelt:

„Denn die Utopie soll unveränderlich sein. Sie kennt keine Entwicklung und duldet keine. Die Geschichte ist in ihr zum Stillstand gekommen, wie wenn der unruhige Bach in einen stillen See gemündet wäre.“⁹

Dahrendorf bezeichnet die Utopie als ein „perpetuum immobile“.¹⁰ Um diese Unveränderlichkeit zu bewahren, werden in der Utopie Vorkehrungen getroffen, um Störungen der utopischen Ordnung zu unterbinden. Die Bürger sind von Anfang an zur Gänze in die Utopie eingebunden, bereits die Zeugung der Kinder wird nach eugenischen Gesichtspunkten von der utopischen Ordnung bestimmt, ebenso ihre Erziehung. Um trotzdem sicherzugehen, dass nichts die utopische Ordnung stört, existieren Strafrecht, Zensur und Polizei.¹¹

Ein weiteres typisches Merkmal der Utopie ist die Uniformität der utopischen Gesellschaft. Im allgemeinen Konsens über die geltenden Werte liegt ein Grund für die

⁷ Ebd., S. 28 – 30

⁸ Ebd., S. 32 – 34

⁹ Ebd., S. 35

¹⁰ Dahrendorf, Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. Neuausg., 2. Auflage, Piper, München/Zürich, 1986, S. 245

¹¹ Freyer, 2000, S. 35 – 37

Stabilität der Utopie. Strukturell erzeugte Konflikte gibt es nicht. In Zusammenhang damit steht auch die in Utopien herrschende soziale Harmonie.¹² Dahrendorf sagt dazu:

„Utopische Gesellschaften können Kastengesellschaften sein und sind dies häufig; aber sie sind nicht Klassengesellschaften, in denen die Unterdrückten sich gegen ihre Herrscher auflehnen.“¹³

Als erste bedeutende Utopie gilt die „Politeia“ des griechischen Philosophen Platon, auch wenn Platon nicht der Erste war, der sich mit der Idee des idealen Staates befasste. Im Zentrum seiner Konzeption steht die Aufteilung der Menschen in drei Stände (Bauern und Handwerker, Wächter, Philosophen), die Erziehung des Wächterstandes und die Herrschaft der Philosophen. Bei den Ständen handelt es sich jedoch nicht um Geburtsstände, sondern die Zuteilung eines Menschen zu einem Stand hängt von seinem inneren Wesen ab. Ein Kind von Handwerkern kann somit dem Wächterstand angehören, wenn es die entsprechenden inneren Anlagen aufweist. Auch das Geschlecht hat auf die Zugehörigkeit zu einem Stand keinen Einfluss. Die Wächter durchlaufen eine leibliche, musische und wissenschaftliche Erziehung. Den Gipfel der Wissenschaften, in denen die Wächter unterwiesen werden, stellt die Philosophie dar. Erst mit fünfzig Jahren gehen diejenigen aus den Wächtern als Angehörige des Philosophenstandes hervor, die sich tiefgehend mit der Philosophie befasst und sich außerdem im Kriegs- und Staatsdienst hervorgetan haben. Die Philosophen sind die Herrscher des Staates. Die Angehörigen des Wächterstandes sind gesetzlich zur Eigentumslosigkeit verpflichtet und haben auch keine eigene Familie. Hinsichtlich der Fortpflanzung herrschen eugenische Prinzipien; die Herrscher haben die Aufgabe, die Paare einander zuzuordnen.¹⁴

Der Begriff „Utopie“ selbst stammt aus dem 16. Jahrhundert. Er wurde von Thomas Morus eingeführt, der 1516 sein Buch namens „Utopia“ schrieb.¹⁵ Der volle Titel des zunächst in lateinischer Sprache veröffentlichten Werkes lautet „De optimo statu reipublicae deque nova Insula Utopia“ – „Über die optimale Beschaffenheit des Staates und die neue Insel Utopia“. Das Kunstwort „Utopia“ besteht aus den griechischen

¹² Dahrendorf, 1986, S. 243 f.

¹³ Ebd., S. 244

¹⁴ Freyer, 2000, S. 39 – 51

¹⁵ Jenkis, Helmut: Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee von der vollkommenen Gesellschaft. Duncker & Humblot, Berlin, 1992, S. 97

Wörtern „ou“ („nicht“) und „topos“ („Ort“), es bedeutet also „Nichtort“, „Nirgendwo“.¹⁶

In „Utopia“ beschreibt Morus detailliert sowohl die geographische Lage, als auch die Staatsverfassung und die Gesellschaftsordnung seines Idealstaates. Hinsichtlich der Geographie sei hier hervorzuheben, dass es sich bei Utopia um eine Insel handelt. Die Bewohner Utopias beherrschen alle sowohl den Ackerbau als auch einen anderen Beruf. Der Tagesablauf ist strikt geregelt (6 Stunden Arbeitszeit, 8 Stunden für den Schlaf), die Freizeit wird für gewöhnlich zur Weiterbildung verwendet. Auch die Zeit für Mittag- und Abendessen, welche von mehreren Familien gemeinsam in großen Hallen eingenommen werden, ist festgelegt. Trotz der kurzen Arbeitszeit leben die Einwohner Utopias in Überfluss, da in Utopia alle Bürger, auch die Frauen, arbeiten; zudem werden keine Luxusgüter hergestellt, die ohne nützlichen Wert sind. Nur jene Bürger, die ihre Zeit mit Studien verbringen, müssen nicht arbeiten. Privateigentum gibt es in Utopia nicht. Zwar kennt die utopische Rechtsordnung nur wenige Gesetze, auch im Bereich des Strafrechts, die Ehegesetze sind dafür auffallend streng: die Strafe für Ehebruch ist Zwangsarbeit, für wiederholten Ehebruch sogar der Tod. In Utopia herrscht religiöse Toleranz. Die politische Organisation Utopias sieht vor, dass eine bestimmte Anzahl von Haushalten einen Vorsteher wählt, welche wiederum den Fürsten auf Lebenszeit wählen. Krieg führen die Utopier nur im äußersten Notfall, dafür werben sie meist Söldner an.¹⁷

Morus verbindet in seiner Utopie die Beschreibung des idealen Staates mit einer Kritik der sozialen Zustände im England seiner Zeit. Die Beschreibung Utopias ist in ein Rahmengespräch eingebettet, in dem die sozialen Probleme Englands angeprangert werden: da die Schafzucht sich als äußerst rentabel erwies, vertrieben die Großgrundbesitzer Bauern und Pächter und verwandelten die Felder in Weiden. Während die Reichen ihre Zeit mit Nichtstun verbringen, werden die Armen zu Bettlern und Dieben. Als Ursache all dieser Probleme sieht Morus das Privateigentum, dessen Aufhebung die ideale Gesellschaft herbeiführen würde, die er in seiner Beschreibung Utopias entwirft.¹⁸ Biesterfeld merkt an, dass kein anderes Werk der utopischen

¹⁶ Ebd., S. 105 f.

¹⁷ Ebd., S. 113 – 122

¹⁸ Freyer, 2000, S. 99 f.

Literatur den utopischen Entwurf so deutlich als Antwort auf politische und soziale Verhältnisse seiner Zeit zeige wie Morus' „Utopia“.¹⁹

3. UTOPIE IN RUSSLAND – EIN ÜBERBLICK

Die ersten Beispiele der russischen literarischen Utopie stammen aus dem 18. Jahrhundert. Als erste russische Utopie gilt eine Erzählung A. P. Sumarokovs aus dem Jahr 1759 mit dem Titel „Сон ,Счастливое общество““. Das Stilmittel, die zukünftige Gesellschaft im Traum zu beschreiben, findet sich in der russischen Utopieliteratur immer wieder, so etwa auch bei Radiščev, Ulybyšev, Černyševskij und Dostoevskij. In Sumarokovs Utopie träumt der Erzähler von einem Land, in dem der Herrscher sich allein um das Wohl der Allgemeinheit sorgt, wo die Regierung in den Händen eines Staatsrates liegt, der aus den klügsten Mitgliedern der Gesellschaft besteht, und wo die Menschen anstatt nach ihrer Herkunft nach ihren persönlichen Verdiensten beurteilt werden. In dieser „glücklichen Gesellschaft“ werden die Wissenschaften und das Handwerk gefördert, während Müßiggang, Korruption und bürokratische Verschleppung verboten sind.²⁰

Im Jahr 1784 verfasste M. M. Ščerbatov „Путешествие в землю офирийскую г-на С..., шведского дворянина“. Das Buch blieb unvollendet und wurde erst im Jahr 1896 veröffentlicht. Auf dem Weg zum Südpol findet der Held sich im Land Ophir wieder. Dort ist das gesamte Leben der Einwohner zur Gänze vom Staat geregelt: von den Rechten und Pflichten der verschiedenen sozialen Gruppen bis hin zur Regelung der Kleidung, der Nahrung und der Größe der Wohnungen. Die Wirtschaft wird ebenfalls vom Staat gelenkt, ebenso die Landwirtschaft. Bildung und Medizin sind in Ophir kostenlos. Das politische System dieses utopischen Landes ist eine Erbmonarchie, die jedoch durch politische Institutionen, in denen verschiedene gesellschaftliche Schichten des Landes vertreten sind, davor bewahrt wird, zur Despotie zu werden. Die Polizei dieses Staates sind die Geistlichen, die das Volk konstant überwachen und die Ordnung Ophirs bewahren. Bei Ščerbatovs Ophir handelt es sich jedoch nicht um ein abstrakt entworfenen Land, sondern dieser Idealstaat trägt deutliche Züge Russlands: die

¹⁹ Biesterfeld, 1982, S. 41

²⁰ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 5 – 32), S. 13 f.

geographischen Bezeichnungen sind von realen russischen Toponymen (z. B. Kiev, Moskau, Wolga) abgeleitet, weiters findet man in der Geschichte Ophirs Anspielungen auf die Geschichte Russlands wieder, so etwa auf die Gründung der neuen Hauptstadt Petersburg durch Peter I. Auch der gesellschaftliche Aufbau des damaligen Russlands liegt der Gesellschaft Ophirs zugrunde: die von Peter I. eingeführte Rangtabelle mit 14 Rängen und die verschiedenen Schichten der Gesellschaft, deren unterste die leibeigenen Bauern darstellen.²¹

„Карикатурная, превратная утопия, утопия-обманка – вот отправные точки современной антиутопии.“²² Erste Züge der Antiutopie findet man in Russland bei Cheraskov in den Romanen „Кадм и Гармония“ (1786) und „Полидор, сын Кадма и Гармонии“ (1794). In beiden Romanen finden sich Inseln, auf denen die Gründer der dort gelegenen Republiken die Ideale der Aufklärung in die Wirklichkeit umsetzen wollten. Als Folge der demokratischen Ordnung herrscht in diesen Republiken jedoch Chaos, Armut und Krieg aller gegen alle.²³

Vermutlich um 1819 entstand die bedeutendste literarische Utopie der Dekabristen, die Erzählung „Сон“ des Schriftstellers und Musikkritikers A. D. Ulybyšev. Da der Autor im Zuge der Verfolgung der Dekabristen die Aufmerksamkeit der Behörden auf sich zog, wurde die Erzählung jedoch zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlicht.²⁴ Wie auch bei Sumarokov sieht der Erzähler bei Ulybyšev die Gesellschaft der Zukunft im Traum. Im Petersburg der Zukunft stehen an Stelle der Kasernen Schulen, Akademien und Bibliotheken.²⁵ Leibeigenschaft und Autokratie sind abgeschafft, und alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich. Die Armee ist aufgelöst, stattdessen werden der gesellschaftliche Wohlstand und die industrielle Entwicklung gefördert. Auch Kunst und Kultur erfahren in der Gesellschaft der Zukunft einen Aufschwung und folgen dabei der nationalen Tradition, anstelle blind den Westen nachzuahmen. Ein deutliches Symbol für den Bruch mit der Vergangenheit ist das neue russische Wappen in

²¹ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

²² Ebd.

²³ Ebd.

²⁴ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 17

²⁵ Ebd., S. 17; Улыбышев, А. Д.: Сон, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 87 – 91), S. 87; vgl. hingegen fehlerhaft bei Geller: „(...) казармы заняли место школ и библиотек; (...)“, Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

Ulybyševs Utopie: der zweiköpfige Adler, hier Symbol für Despotie und Aberglaube, wird durch einen Phönix ersetzt, der Freiheit und wahren Glauben symbolisiert.²⁶

Eine weitere dekabristische Utopie ist „Европейские письма“ V. Kjučel’bakers (1820). Darin beschreibt ein Amerikaner das Europa des 26. Jahrhunderts, wo Italien und Spanien verfallen und London und Paris vollkommen verschwunden sind.²⁷

Aus dem 19. Jahrhundert stammen auch die utopischen Romane F. Bulgarins. 1824 schrieb er „Правдоподобные небылицы, или Странствование по свету в двадцать девятом веке“, ein Jahr später „Невероятные небылицы, или Путешествие к средоточию земли“. Schauplatz des ersten Romans ist das Sibirien des Jahres 2824, wo Gold und Silber aufgrund ihrer Häufigkeit an Wert verloren haben und stattdessen Holz enorm an Wert gewonnen hat, da die Wälder kahlgeschlagen sind. Auch beinahe alle Tiere sind verschwunden, der Mensch erhält seine Nahrung aus dem Meer. Russisch ist Weltsprache auf dem Gebiet der Poesie und Literatur, Arabisch auf dem Gebiet der Diplomatie, während eine eigene Sprache für die exakten Wissenschaften erfunden wurde. Auf der Universität wird eine umfassende moralische Bildung in Fächern wie „Gutes Gewissen“, „Uneigennützigkeit“ oder „Selbsterkenntnis“ gelehrt. In „Невероятные небылицы“ schildert Bulgarin im „Reich des Lichts“ (mit der Hauptstadt Utopia) eine Gesellschaft, in der die Menschen in völligem Einklang miteinander leben.²⁸ Šestakov merkt jedoch an, Bulgarins Utopien seien „(...) рассчитаны для салонного чтения, в них сознательно исключены всякий элемент социальной характеристики будущего и тем более критика настоящего.“²⁹

A. F. Vel’dtman entwirft im Jahr 1833 in „Год МММCDXLVIII“ ein Bild des wieder auferstandenen byzantinischen Imperiums, in dem es weder Unglückliche, noch Arme gibt.³⁰

Sowohl eine Utopie als auch Dystopien verfasste V. F. Odoevskij. Seine unvollendet gebliebene Utopie „4338 год“ (1840) sieht das Russland der Zukunft dank wissenschaftlicher Fortschritte als mächtigstes Land der Welt, das von einem aufgeklärten Monarchen gelenkt wird. Unterstützt wird dieser durch einen Staatsrat, welcher als Patron der Künste und Wissenschaften auftritt. Im Gegensatz dazu stehen

²⁶ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 17 f.

²⁷ Ebd., S. 18

²⁸ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

²⁹ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 19

³⁰ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

die Dystopien „Город без имени“ (1839) und „Последное самоубийство“ (1844). Im erstgenannten Werk geht es um eine Gesellschaft, die nur auf dem Prinzip des Utilitarismus aufgebaut ist. Poesie und Kunst sind verboten. Am Ende führt der Kampf verschiedener persönlicher Interessen zum Untergang dieser Gesellschaft. In der zweiten Dystopie Odoevskijs wird aus der Erde eine einzige Megapolis, die am Ende von ihren verzweifelten Bewohnern zerstört wird.³¹

Im Jahr 1863 erschien der Roman N. G. Černyševskijs „Что делать?“. Darin sieht die Hauptfigur Vera im Traum eine utopische Zukunft. Diese stellt sich als Idylle dar, in der die Menschen singend die Ernte auf Feldern einbringen, inmitten derer sich eine gläserne Kuppel erhebt. Ihre Freizeit verbringen die Menschen der Zukunft z. B. mit Bällen, Konzerten, Museen oder Theater.³²

Bei Dostoevskij ist die Utopie verbunden mit der Idee des „Goldenen Zeitalters“. Das Thema des „Goldenen Zeitalters“ findet sich mehrmals in den Werken des Schriftstellers, z. B. im Roman „Подросток“ (1875) und in der Erzählung „Сон смешного человека“ (1877). In „Сон смешного человека“ findet sich ein Mensch der Gegenwart in seinem Traum im Goldenen Zeitalter wieder und bringt den Menschen des Goldenen Zeitalters das Verderben: anfangs in vollkommener Harmonie lebend, beginnen sie mit seiner Ankunft Lüge, Wollust, Eifersucht und Grausamkeit zu entdecken, zwischen ihnen entstehen Feindschaften und Kriege. Die heutige Zivilisation bringt dem Goldenen Zeitalter den Untergang.³³

Eine kurze Antiutopie findet man im vorletzten Kapitel des Buches „История одного города“ von M. E. Saltykov-Ščedrin. Darin entwickelt ein fanatischer Gouverneur den Plan, seine Stadt in eine Musterstadt zu verwandeln.³⁴ In dieser Musterstadt ist alles, vom Grundriss der Stadt bis hin zum Leben der Einwohner, bis in das kleinste Detail geregelt. In der Mitte der Stadt liegt ein zentraler Platz, von dem wie Radien die Straßen ausgehen, diese werden an zwei Stellen von den Boulevards geschnitten, welche die Stadt umgeben. Die Bewohner der Stadt sind nach militärischem Muster in Kompanien, Brigaden usw. organisiert, tragen einheitliche Kleidung, und ihr Tagesablauf ist von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang genau geregelt: Morgengebet, Leibesübungen,

³¹ Ebd.

³² Ebd.

³³ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 23 f.

³⁴ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

Frühstück, Arbeit, Mittagessen, Arbeit, Abendessen. Die Detailliertheit der Vorschriften geht bis zum Grotesken: z. B. haben in jedem Haus 2 Alte, 2 Erwachsene, 2 Halbwüchsige und 2 kleine Kinder zu leben, weiters je ein Männchen und ein Weibchen jedes nützlichen Tieres, es ist sogar vorbestimmt, welche Pflanzen im Vorgarten zu wachsen haben; und bei der Arbeit bücken sich alle gleichzeitig und richten sich gleichzeitig auf.³⁵

Eine slavophile Utopie verfasste S. F. Šarapov mit „Через полвека“ (1902). In dieser Erzählung wird das russische Imperium von einem Zaren, einem Senat und einem Staatsrat regiert, die lokale Macht liegt in den Händen des Adels und der Geistlichkeit. Die Wirtschaft ist dezentralisiert und hat ihre Basis in der Gemeinde. Die Kirche spielt in dieser Gesellschaft eine noch größere Rolle als bisher. Die reaktionären Züge der Utopie zeigen sich z. B. darin, dass die Bildung für Frauen verboten ist.³⁶

1906 schuf N. D. Fedorov seine Dystopie „Вечер в 2217 году“. Schauplatz ist Petersburg, wo der Kommunismus etabliert wurde. Die wenigen übrig gebliebenen Individualisten sind in dieser Gesellschaft Ausgestoßene. Die Institution der Familie existiert nicht mehr, und die Identifikation der Bewohner erfolgt in den meisten Fällen über eine Nummer. Allein in persönlichen Gesprächen werden Namen verwendet. Fedorov wird eine weitere Antiutopie, deren Gegenstand ebenfalls die Vernichtung der menschlichen Individualität ist, zugeschrieben: Auf einer Insel herrscht die „Gemeinschaft der Vernünftigen“. Die Einwohner tragen einheitliche Kleidung und werden chirurgisch ihres Geschlechts beraubt (mit Ausnahme jener Paare, die für den Erhalt der Population sorgen sollen). Die Menschen tragen Nummern, bestehend aus Ziffern und Buchstaben, und der Inhalt ihres Lebens ist die Arbeit. Wer der Gesellschaft keinen Nutzen mehr bringt, wird mittels Euthanasie entfernt.³⁷

Utopische oder vielmehr dystopische Motive findet man auch bei V. Brjusov. Ein Beispiel dafür ist die Erzählung „Республика Южного Креста“. Darin beschreibt er einen hochtechnisierten Staat, dessen Einwohner in Städten leben, welche von gläsernen Kuppeln bedeckt und von elektrischem Licht erleuchtet sind. Das gesamte Leben, von der Kleidung und der Wohnung bis hin zur strengen Zensur der Presse, ist strikt

³⁵ Салтыков-Щедрин, М. Е.: История одного города, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 147 – 152), S. 149 – 152

³⁶ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 29

³⁷ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

geregelt. Nur vordergründig demokratisch, wird diese „Republik“ in Wahrheit von Technokraten beherrscht. Eine psychische Epidemie, bei der die Menschen immer das Gegenteil von dem sagen, was sie denken, bringt der Republik den Untergang.³⁸

Der erste kommunistische utopische Roman Russlands ist A. A. Bogdanovs „Красная звезда“ (1908). Ihr Schauplatz ist der Mars, auf dem die Bewohner schon vor langem eine kommunistische Gesellschaft aufgebaut haben. Die Basis der Marsgesellschaft bilden die Arbeits- und die Planungsarmee. Dank der hohen technischen Entwicklung ist die Arbeit nicht mehr beschwerlich. Die Gleichheit der Geschlechter ist vollständig hergestellt – so weit, dass selbst die physischen Unterschiede zwischen Männern und Frauen geringer wurden.³⁹ Lenin kritisierte den Roman jedoch, da er die utopische Zukunftsvision mit dem Marxismus für unvereinbar hielt.⁴⁰ Auf das Verhältnis des Kommunismus zur Utopie soll an späterer Stelle in dieser Arbeit ausführlicher eingegangen werden.

1913 verfasste Bogdanov einen weiteren utopischen Roman, „Инженер Мэнни“, der die Entwicklung der idealen Gesellschaft auf dem Mars beschreibt.⁴¹

Der erste sowjetische utopische Roman war „Страна Гонгури“ V. A. Itins (1922 veröffentlicht), ein Jahr später erschien „Грядущий мир“ Ja. M. Okunevs, das eine Gesellschaft zeigt, in der die kommunistischen Losungen umgesetzt sind: die Welt ist eine einzige Kommune ohne Territorialstaaten, das Institut der Familie ist aufgehoben, der Staat als solcher existiert auch nicht mehr (an seine Stelle tritt ein Statistikbüro zur Organisation der Arbeit), jegliche Arbeit wird von den Menschen freiwillig ausgeführt.⁴²

Es gab mehrere Gegenmodelle zum kommunistischen Zukunftsbild. In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ (1920) entwarf A. V. Čajanov ein bäuerliches Gegenmodell.⁴³ Die Brüder Gordin hingegen stellten dem Kommunismus den Anarchismus gegenüber: 1919 entstand ihr Poesem „Анархия в мечте. Страна-Анархия“. Die allegorischen Helden (Individuum, Arbeiter, Frau,

³⁸ Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, 1986, S. 28 f.

³⁹ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

⁴⁰ Saage, Richard: Utopische Profile, Band IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Lit Verlag, Münster, 2003, S. 53

⁴¹ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

⁴² Ebd.

⁴³ An dieser Stelle werde ich noch nicht weiter auf dieses Werk eingehen, da ein Kapitel dieser Arbeit ausschließlich der bäuerlichen Utopie Čajanovs gewidmet ist.

Jugend und Nation) durchwandern die Welt auf der Suche nach der Freiheit und finden sie schließlich im Land der Anarchie. Dieses stellt sich als märchenhafte Welt dar, in der sich zahlreiche Allegorien und Symbole finden. So liegt das Land der Anarchie z. B. auf fünf Bergen mit den Namen „Gleichheit“, „Brüderlichkeit“, „Liebe“, „Freiheit“ und „Schöpfertum“. Eine weitere anarchische Utopie stammt von A. A. Karelin („Россия в 1930 году“).⁴⁴

E. I. Zamjatins Dystopie „Мы“ wurde zwar bereits 1920 verfasst, wurde jedoch in Folge durch die Zensur verboten und erschien erst 1924 in englischer Übersetzung. Die erste russische Fassung wurde 1952 in New York veröffentlicht.⁴⁵ Der Roman spielt im 26. Jahrhundert, in einem Einheitsstaat, in dem das gesamte Leben der Einwohner standardisiert ist und jegliche Individualität verloren gegangen ist. Die Einwohner haben keine Namen, sondern nur noch Nummern, sie tragen einheitliche Kleidung, und ihr gesamtes Leben bis hin zur Sexualität ist staatlich bestimmt. Individualität wird als Krankheit betrachtet. Beherrscht wird der Einheitsstaat vom „Wohltäter“, und das Verhalten der Menschen wird von „Wächtern“ kontrolliert. Durch die Liebe zu einer Revolutionärin findet ein Mathematiker des Einheitsstaates zur menschlichen Psyche zurück und rebelliert gegen das standardisierte Leben. Am Ende jedoch scheitert die Revolution: die Revolutionäre werden exekutiert, während der Hauptfigur, gemeinsam mit allen anderen Bewohnern des Einheitsstaates, die Phantasie operativ entfernt wird und sie so wieder in das standardisierte Leben eingegliedert wird.⁴⁶

Eine weitere Dystopie dieser Zeit ist der Roman „Чевенгур“ A. Platonovs (verfasst in den Jahren 1927 – 1928, in Russland aber erst im Jahr 1988 veröffentlicht), in dem die kommunistische Macht im Zuge ihrer Etablierung alles zerstört, was ihr im Weg steht.⁴⁷ Der bisherige Überblick zeigt die Entwicklung der literarischen Utopie bis einschließlich der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Jedoch ist anzumerken, dass der utopische Gedanke, die Idee der idealen Gesellschaft, in Russland bereits wesentlich früher auftrat als im 18. Jahrhundert, in dem er zum ersten Mal Gegenstand der Literatur wurde. Der Ursprung des Utopismus in Russland ist mit der Annahme des Christentums verbunden: „Православие во всех своих аспектах – источник русского утопизма.“⁴⁸

⁴⁴ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

⁴⁵ Saage, 2003, S. 102

⁴⁶ Struve, Gleb: Geschichte der Sowjetliteratur. Isar-Verlag, München, 1957, S. 59 – 64

⁴⁷ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

⁴⁸ Ebd.

Im Jahr 988 fand die Taufe der Rus' statt, Russland wurde zu einem christlichen Land. Die utopische Idee findet sich in diesem Zusammenhang in Texten über das irdische Paradies. Dort finden sich utopische Elemente wie geographische Entfernung oder Isolation, das Fehlen von Geld und jeglichem Übel, natürlicher Wohlstand, es herrschen Glück, Schönheit und Frieden, und das Paradies steht nur dem offen, der es durch Askese und Hingabe zu erreichen versucht. Ein Beispiel für eine Erzählung von einer Reise in das irdische Paradies ist „Сказание отца нашего Агапия“, deren älteste Abschrift auf das 12. Jahrhundert zurückgeht. In dieser Erzählung griechischer Herkunft führt Gott den Mönch Agapius an einen paradiesischen Ort, wo dieser auf Christus und die Apostel trifft und wo neben Engeln auch die Seelen der Vorfahren leben. Agapius labt sich an einer Quelle, die seinen Hunger stillt, und erhält vom Propheten Ilias ein Stück „himmlischen Brotes“, das niemals austrocknet und zudem Wunder wirkt.⁴⁹

Auch im Raskol spielte der Utopismus eine Rolle: Geller merkt über den Raskol an, dass „(...) его истоки – в столкновении двух теократических утопий (...)“.⁵⁰ In den Reihen der Altgläubigen, im Besonderen in der Sekte der Beguny, war die Legende von der versunkenen Stadt Kitež populär. Der Legende nach hatte Gott diese Stadt vor dem Angriff der Tataren bewahrt, indem er sie entweder in den Tiefen eines Sees oder unter der Erde verbarg, oder sie für Sünder unsichtbar machte. Kitež ist nur dem zugänglich, dessen Herz und Geist rein sind. Eine weitere unter den Beguny erschienene Legende ist jene von Belovod'e. Während die Suche nach Kitež ein rein geistiger Prozess war, suchten die Anhänger der Belovod'e-Legende das verheißene Land in der realen Welt. Im 19. Jahrhundert machten sich immer wieder Gruppen von Menschen auf, um Belovod'e zu suchen. Vor allem unter den Bauern war diese Legende weit verbreitet.⁵¹ Auf die Legende von Belovod'e soll an späterer Stelle in dieser Arbeit noch ausführlich eingegangen werden.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

4. АЛЕКСАНДР ВАСИЛЬЕВИЧ ЧАЯНОВ – „ПУТЕШЕСТВИЕ МОЕГО БРАТА АЛЕКСЕЯ В СТРАНУ КРЕСТЬЯНСКОЙ УТОПИИ“

4.1. Leben und Werk A. V. Čajanovs

Aleksandr Vasil'evič Čajanov wurde am 17. Januar 1888 in Moskau geboren. Er studierte am Moskauer Landwirtschaftlichen Institut (später: Timirjasev-Akademie) und veröffentlichte im Jahr 1908 seine erste Publikation zum Thema des Genossenschaftswesens in Italien. Nach dem Ablegen seiner Magisterprüfung wurde er für Forschungszwecke nach Westeuropa gesandt, wo er England, die Schweiz, Italien, Deutschland und Frankreich besuchte. 1912 – 1913 erschien das erste bedeutende Werk Čajanovs in Russland: „Очерки по теории трудового хозяйства“. In dieser Arbeit stellte er die These auf, dass die optimale Organisation der bäuerlichen Wirtschaft vom Verhältnis zwischen den Bedürfnissen der Familie und der Beschwerlichkeit der Arbeit abhängt, die zur Befriedigung dieser Bedürfnisse nötig ist.⁵²

„Diese Arbeit hatte für Tschajanow einen Etappencharakter, denn gerade darin hatte er offiziell erklärt, er schließe sich der produktions-organisatorischen Richtung des russischen wirtschaftswissenschaftlichen Denkens an. Später wurde er ihr Vertreter und faktisch ihr Führer.“⁵³

Im Zentrum der Aufmerksamkeit der Organisations- und Produktionsrichtung stand nicht die Unterscheidung der Bauern in Klassen, sondern vielmehr die innere Organisation der landwirtschaftlichen Betriebe. Dies bedeutete aber nicht, dass die Anhänger dieser wirtschaftswissenschaftlichen Schule keine politische Position einnahmen: ihr Interesse galt dem Schutz der Bauern und der Landwirtschaft im Allgemeinen vor Ausbeutung, unabhängig davon, innerhalb welcher Gesellschaftsform (kapitalistisch oder sozialistisch) diese stattfand.⁵⁴

⁵² Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999 (S. 37 – 74), S. 48 – 50

⁵³ Ebd., S. 50

⁵⁴ Hahn, Jeong-Sook: Sozialismus als „bäuerliche Utopie“? Agrarsozialistische Konzeptionen der Narodniki und Neonarodniki im 20. Jahrhundert in Russland. Dissertation, Universität Tübingen, Tübingen, 1994, S. 114 f.

„Die Hauptaufgabe, die sich die Vertreter der produktions-organisatorischen Richtung stellten, bestand im Anheben der Bauernwirtschaften auf ein modernes Produktionsniveau, ohne das politische und wirtschaftliche System des Landes zu durchbrechen.“⁵⁵

Eine große Rolle bei der Umgestaltung der Landwirtschaft gestand Čajanov den Genossenschaften zu. Dabei war er nicht nur als Theoretiker tätig, sondern beteiligte sich auch in der Praxis am Aufbau des Genossenschaftswesens für den Flachsanzbau. 1915 leitete er die Gründung der „Zentralen Gesellschaft der Fachleute für Flachsanzbau“. Im gleichen Jahr erschien sein Buch „Краткий курс кооперации“, in dem er die Geschichte des Genossenschaftswesens und die Organisation der verschiedenen Arten von Genossenschaften darlegte. Eine zweite, überarbeitete Ausgabe dieses Buches erschien im Jahr 1919.⁵⁶ Auch unter den Bol'seviki setzte Čajanov sich intensiv mit dem Genossenschaftswesen auseinander. Zu den Hauptproblematiken zählten dabei das Verhältnis der Genossenschaft zur Kollektivwirtschaft und die Verstaatlichung der Genossenschaften.⁵⁷ Anfangs scheute er auch nicht davor zurück, die Positionen der Bol'seviki offen zu kritisieren, so stellte er im Artikel „Государственный коллективизм и крестьянская кооперация“ (1920) der von den Bol'seviki durchgeführten Verstaatlichung der Genossenschaften sein Modell gegenüber, in dem der staatliche Kollektivismus auf dem Gebiet der Industrie und das Genossenschaftswesen nebeneinander existierten. Dies sei, so Čajanov, die am höchsten entwickelte wirtschaftliche und soziale Organisation. Doch der Sowjetstaat gefährde durch die Verstaatlichung der Genossenschaften diese Entwicklung. Im gleichen Artikel schrieb er, die Kollektivwirtschaft habe keine Zukunft.⁵⁸ Im Jahr 1919 erschien „Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации“.⁵⁹ Im 14. Kapitel dieses Buches stellt Čajanov der Genossenschaft die Kollektivwirtschaft gegenüber und kommt zum Schluss, dass eine kollektivwirtschaftliche Entwicklung der Landwirtschaft zwar nicht ausgeschlossen sei, er jedoch eine Entwicklung der Landwirtschaft hauptsächlich auf genossenschaftlichem Weg befürworte. Es gäbe

⁵⁵ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 52

⁵⁶ Ebd., S. 53 – 56

⁵⁷ Hahn, 1994, S. 200

⁵⁸ Čajanov, Gosudarstvennyj kolektivizm i krest'janskaja kooperacija, in: Kooperativnaja žizn', 1920, No. 1 - 2; S. 9, 11; zit. nach: Hahn, 1994, S. 200 – 202

⁵⁹ Hahn, 1994, S. 206

keinerlei Anreiz für einen selbstständigen Bauern, der im Weg der Genossenschaft jene Bereiche seines Betriebs, die der Großproduktion bedürfen, kollektiv organisieren könne, in der Kollektivwirtschaft zum Erfüllungsgehilfen des kollektiven Willens zu werden. Die Kollektivwirtschaft fordere zudem größere psychologische Anspannung von den Bauern als der individuelle Betrieb, gleichzeitig sei zu bezweifeln, dass die Bauern aus ihr ein höheres Jahreseinkommen erhielten, als durch individuelles Wirtschaften.⁶⁰

Čajanovs politisches Wirken begann im Jahr 1917, auch wenn er nie Mitglied einer politischen Partei war. Er gehörte dem Allrussischen Rat der Kooperationskongresse an, der 1917 aus dem Allrussischen Zentralen Kooperationskomitee hervorging und das höchste Organ des Genossenschaftswesens war. Nach der bürgerlichen Revolution im Frühjahr 1917 gehörte Čajanov als Vertreter des Allrussischen Zentralen Kooperationskomitees mehreren Institutionen der Provisorischen Regierung an. Seine Idee für die Lösung der Agrarfrage war die Nationalisierung des Bodens und seine Übergabe an Bodenkomitees, die den Boden den Bauern zur unbefristeten Nutzung übertragen sollten. Im Fall einer Verletzung der gesetzlichen Bestimmungen zur Bodennutzung sollten staatliche Organe den Boden enteignen können. Zwei Wochen vor der Oktoberrevolution 1917 wurde Čajanov zum Stellvertreter des Ministers für Landbau ernannt.⁶¹

Am 26. Oktober 1917 wurde vom 2. Allrussischen Kongress der Bauern- und Soldatendeputierten ein Dekret erlassen, das das Eigentum der Gutsbesitzer an Grund und Boden aufhob und diesen vorläufig den Bezirksagrarkomitees und Bauern-Kreissowjets zur Verwaltung übergab. Dazu kam die Bauern-Instruktion über den Grund und Boden, die das Privateigentum an Grund und Boden endgültig für aufgehoben erklärte und allen russischen Bürgern ein Landnutzungsrecht zugestand, unter dem Vorbehalt, dass bei der Bebauung keine Lohnarbeit verwendet wurde.⁶² Am 27. Januar 1918 wurde das Grundgesetz über die Sozialisierung von Grund und Boden erlassen. Seine Bestimmungen sahen unter anderem vor, dass das Privateigentum an Grund und Boden für immer aufgehoben wurde (Art. 1) und dass das Nutzungsrecht an

⁶⁰ Чаянов, А. В.: Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации, Глава XIV. <http://istmat.info/node/21900> (02. 11. 2012)

⁶¹ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 54 f.

⁶² Rühle, Otto: Baupläne für eine neue Gesellschaft. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1971, S. 156 f.

Grund und Boden in die Hände des gesamten arbeitenden Volkes übergang (Art. 2). Die Verteilung des für die Landwirtschaft bestimmten Bodens oblag den verschiedenrangigen Bodenabteilungen der Sowjets, abhängig von der Bedeutung der zu verteilenden Ländereien (Art. 9).⁶³ Wie daraus ersichtlich ist, standen die ersten legislativen Akte des kommunistischen Regimes in Bezug auf die Agrarfrage im Einklang mit Čajanovs Ideen, sie erscheinen sogar wie die praktische Umsetzung seiner grundlegenden Forderungen.

In den frühen Jahren der russischen Sowjetrepublik galt Čajanov weiterhin als Autorität auf dem Gebiet der Landwirtschaft. Ab 1919 arbeitete er im Volkskommissariat für Landbau der RSFSR (Narkomsem RSFSR), zudem leitete er am Moskauer Landwirtschaftlichen Institut das Forschungsinstitut für Agrarökonomie und Agrarpolitik, dessen Gründung er in die Wege geleitet hatte.⁶⁴ Lenin beantragte die Bestellung Čajanovs zum Vertreter des Narkomsem RSFSR bei der Staatlichen Planungskommission, eine Aufgabe, die Čajanov ab Februar 1921 wahrnahm. Ein Jahr später ging aus dem von ihm geleiteten Forschungsinstitut am Moskauer Landwirtschaftlichen Institut ein eigenes wissenschaftliches Institut hervor, an dem er den Posten des Direktors innehatte. Im Jahr 1923 lebte Čajanov in Deutschland, wo sein bedeutendes Werk „Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau“ erschien. In Russland erschien es 1925 unter dem Titel „Организация крестьянского хозяйства“. In die russische Fassung wurden neue Materialien zur Untersuchung der russischen Landwirtschaft inkludiert, weiters enthält sie ein zusätzliches Kapitel über den Organisationsplan der bäuerlichen Wirtschaft.⁶⁵

In den Werken Čajanovs aus der zweiten Hälfte der 1920er Jahre macht sich eine Annäherung des Wissenschaftlers an die herrschende Ideologie bemerkbar. Dies ist sichtbar in der häufigeren Verwendung bolschewistischer Terminologie, häufigen Verweisen auf Marx, Lenin oder bolschewistische Wissenschaftler wie Kricman, weiters in der neuen Position Čajanovs als Unterstützer des damaligen Staatskapitalismus. Besonders deutlich wird diese Annäherung jedoch in „Основные идеи и формы организации сельскохозяйственной кооперации“ (1927), wenn

⁶³ Основной закон о социализации земли, 27 января (9 февраля) 1918 г..
<http://law.edu.ru/norm/norm.asp?normID=1119525> (03. 11. 2012)

⁶⁴ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 56 f.

⁶⁵ Ebd., S. 61 – 65

Čajanov die Bauern in soziale Klassen einteilt. Dieses Werk wird als eine erweiterte und umgearbeitete Fassung des 1919 erschienenen Buches „Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации“ betrachtet; bezeichnend ist, dass in der ersten Fassung diese Klasseneinteilung der Bauern fehlt.⁶⁶ Čajanov behielt jedoch seine Überzeugungen bei, dass das Genossenschaftswesen gegenüber dem Staat unabhängig sein solle, und dass die Genossenschaften weiters als Zusammenschluss individueller Wirtschaften von den Kollektivwirtschaften zu unterscheiden seien, die er nur in einzelnen wenigen Bereichen als vorteilhaft ansah.⁶⁷ Man kann hier wohl Hahn zustimmen, wenn sie die Annäherung Čajanovs an die bolschewistische Ideologie als „(...) ein Resultat seiner angestregten und ernsthaften Bemühungen, das neue politische Regime zu akzeptieren und sich anzupassen, d. h. einen **politischen** Kompromiß zu schließen, ohne dabei aber seine **wissenschaftlichen** Grundlagen zu kompromittieren“⁶⁸ bezeichnet.

Ab dem Jahr 1927 wurde die Kritik an den Theorien der Organisations- und Produktionsrichtung, darunter auch an jenen Čajanovs, von Seiten der marxistischen Wissenschaftler schärfer. Unter den Gegnern der Organisations- und Produktionsrichtung ist vor allem Kricman hervorzuheben, der bereits Anfang der Zwanzigerjahre Kritik an Čajanovs Theorie der bäuerlichen Wirtschaft übte. Ein besonderer Streitpunkt zwischen den Gruppen von Wissenschaftlern war die soziale Differenzierung der Bauern: Während die Anhänger der Organisations- und Produktionsrichtung die ökonomisch-organisatorischen Veränderungen, die demographischen Faktoren sowie territoriale Produktionsbedingungen untersuchten, legten die marxistischen Agrarökonomen ihren Theorien die Einteilung der Bauern in soziale Klassen (Bourgeois, Proletarier) zugrunde.⁶⁹ Bereits 1925 war Čajanovs Genossenschaftstheorie in einem Artikel M. Kantors scharf kritisiert worden. Kantor behauptete, die von Čajanov befürwortete Form der Genossenschaften würde das Kulakentum fördern.⁷⁰ Im gleichen Artikel griff Kantor auch Čajanov persönlich an, indem er ihm vorwarf, seine Unterstützung des Sowjetsystems nur zu heucheln und in

⁶⁶ Hahn, 1994, S. 206 – 208

⁶⁷ Ebd., S. 213

⁶⁸ Ebd., S. 214, Hervorhebung im Original

⁶⁹ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 72 f.

⁷⁰ Kantor, O „druz’jach“ sprava, in: Bol’shevik, 1925, No. 15, S. 27, zit. nach: Hahn, 1994, S. 221

Wahrheit weiterhin dem bürgerlichen Lager anzugehören.⁷¹ Die Kritik führte zum oben beschriebenen Versuch Čajanovs, seine Theorien in das Korsett der sowjetischen Ideologie einzupassen:

„Čajanov hielt 1927 einerseits an der These der demographischen Differenzierung der Bauern fest, andererseits versuchte er aber in der gleichen Zeit, die sozioökonomische Klassendifferenzierung der Bauern zu beschreiben. Dieser Prozeß der Anpassung und des Nachgebens wurde ununterbrochen bis zum Ende fortgesetzt.“⁷²

Anpassung und Nachgeben sollten Čajanov jedoch nicht helfen: 1928 verlor er den Direktorenposten jenes Instituts, das er selbst gegründet hatte.⁷³ Im Februar 1929 veröffentlichte er einen Artikel in der Zeitung *Экономическая жизнь*, „От классовой крестьянской кооперации к социалистической реконструкции сельского хозяйства“, in dem er eine ideologische Kehrtwende vollzog. Er erklärte, er habe bis 1919 zwar den bäuerlichen Kleinbetrieb anstelle des Großbetriebes bevorzugt, bereits 1925 habe er aber festgestellt, dass die Zukunft dem sozialistischen Großbetrieb gehöre.⁷⁴ Trotzdem griff Stalin in seiner Rede auf der ersten Allunionskonferenz marxistischer Agrarwissenschaftler im Dezember 1929 Čajanov persönlich an:

„Непонятно только, почему антинаучные теории „советских“ экономистов типа Чаяновых должны иметь свободное хождение в нашей печати (...)“⁷⁵

1930 beschuldigte man Čajanov, zu den Führern einer konterrevolutionären Organisation namens „Werk tätige Bauernpartei“ zu zählen. Diese Untergrundorganisation wurde von offizieller Seite auf 100 000 bis 200 000 Mitglieder geschätzt. Es hieß, sie habe illegale Untergrundabteilungen in Moskau sowie auf dem Land, dort vor allem bei den Agrarbehörden und unter ehemaligen Kulaken.⁷⁶ Am 21.

⁷¹ Kantor, O „druz'jach“ sprava, in: *Bol'shevik*, 1925, No. 15, S. 31, zit. nach: Hahn, 1994, S. 222

⁷² Hahn, 1994, S. 223

⁷³ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 73

⁷⁴ Čajanov, *Ot klassovoj krest'janskoj kooperacii k socialističeskoj [sic] rekonstrukcii sel'skogo chozjajstva*, in: *Ėkonomičeskaja žizn'*, 1929, No. 38; zit. nach: Hahn, 1994, S. 229

⁷⁵ Сталин, И. В.: Сочинения. Том 12. Апрель 1929 - июнь 1930. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1953, S. 152

⁷⁶ Medvedev, Roj Aleksandrovič: *Let history judge: The origins and consequences of Stalinism*. Macmillan, London, 1972, S. 113 f. Im Jahr 1987 erklärte der Oberste Gerichtshof mehrere Urteile dieses Falles, darunter jenes gegen Čajanov, für nichtig und stellte zudem fest, dass die „Werk tätige

Juli 1930 wurde Čajanov verhaftet. Ein öffentlicher Prozess fand nicht statt; nach vier Jahren Haft wurde er nach Alma-Ata verbannt, bis er im Jahr 1937 erneut verhaftet wurde.⁷⁷

Die Angaben über den Tod Čajanovs sind widersprüchlich. Bei Bogomasow/Drosdowa heißt es über seine Hinrichtung: „Am 3. Oktober 1937 wurde Alexander W. Tschajanow von dem Militärkollegium des Obersten Gerichts der UdSSR zum Tod durch Erschießen verurteilt. Das Urteil wurde sofort vollstreckt.“⁷⁸ Auch bei Hahn findet sich, unter Berufung auf Baljazin, der Oktober 1937 als Todeszeitpunkt.⁷⁹ Nach Spittler findet man in mehreren Quellen 1939 als Todesjahr⁸⁰, während Solženicyn in „Archipel GULAG“ schreibt, dass Čajanov nach fünf Jahren Isolationshaft bis zu seiner nächsten Verhaftung im Jahr 1948 erneut nach Alma-Ata verbannt worden sei.⁸¹

Neben seiner Haupttätigkeit als Ökonom war Čajanov auch literarisch tätig. Sein erstes veröffentlichtes Werk war ein Theaterstück aus dem Jahr 1906, ein weiteres Stück, „Обманщики“, erschien 1921.⁸² 1912⁸³ erschien ein Gedichtband mit dem Titel „Лелина книжка“. 1920 veröffentlichte er unter dem Pseudonym „I. Kremnev“ seine bäuerliche Utopie „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“, weiters verfasste er im Laufe seines Lebens fünf Erzählungen, die er selbst als „romantisch“ klassifizierte: „История парикмахерской куклы, или Последняя любовь московского архитектора М.“ (1918), „Венедиктов, или Достопамятные события жизни моей“ (1922), „Венецианское зеркало, или Удивительные похождения стеклянного человека“ (1923), „Необычайные, но истинные приключения графа Федора Михайловича Бутурлина, описанные по семейным

Bauernpartei“ nie existiert hatte. Siehe Davies, Robert W.: Soviet History in the Gorbachev revolution. Indiana University Press, Bloomington (Ind.), 1989, S. 134

⁷⁷ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 74

⁷⁸ Ebd., S. 74

⁷⁹ Baljazin, V. N.: Professor Aleksandr Čajanov. Moskva, 1990, S. 263; zit. nach: Hahn, 1994, S. 233

⁸⁰ Spittler, Gerd: Tschajanow und die Theorie der Familienwirtschaft, in: Tschajanow, Alexander: Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1987 (S. VII – XXVIII), S. VII; Spittler beruft sich hier auf B. Kerblay: A. V. Chayanov: Life, Career, Works in: A. V. Chayanov, The Theory of Peasant Economy, Homewood, 1966, S. XXVI und R. E. F. Smith: Introduction, in: The Journal of Peasant Studies, 4, 1976, H.1 (Special Issue), S. 7

⁸¹ Solženicyn, Aleksandr I.: Der Archipel GULAG. Scherz-Verlag, Bern/München, 1974, S. 59

⁸² Казак, Вольфганг: Лексикон русской литературы XX века. РИК „Культура“, Москва, 1996, S. 455

⁸³ Bei Kasack ist als Erscheinungsjahr von Čajanovs Gedichten 1911 angegeben. Siehe: Ebd.; S. 455

преданиям“ (1924), sowie „Юлия, или Встречи под Новодевичьим“ (1928).⁸⁴ Für die Veröffentlichung seiner Erzählungen wählte er die Pseudonyme „Ботаник X“ und „Моск. Ботаник“.⁸⁵

4.2. Čajanovs ökonomische Theorien und die bäuerliche Utopie

Čajanov skizzierte seinen Entwurf der idealen Gesellschaft in der Erzählung „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“⁸⁶ (1920). Der Held, Aleksej Vasil’evič Kremnev, ein sowjetischer Funktionär, findet sich aus dem kommunistischen Moskau des Jahres 1921 in das Jahr 1984 versetzt. Nach einem politischen Umschwung in den Dreißigerjahren herrscht in Russland nun ein Regime der Bauernräte. Alle Städte von über 20 000 Einwohnern wurden per Dekret zerstört, und das Moskau des Jahres 1984 erinnert an einen Park, in dem verstreute Häusergruppen stehen:

„Город казался сплошным парком, среди которого архитектурные группы возникали направо и налево, походили на маленькие затерявшиеся городки. Иногда неожиданный поворот аллеи открывал глазам Кремнева очертания знакомых зданий, в большинстве построенных в XVII и XVIII веках. За густыми кронами желтеющих клёнов мелькнули купола Барышей, расступившиеся липы открыли пышные контуры растреллиевского здания, куда Кремнев, будучи гимназистом, ходил ежедневно. Словом, они ехали по утопической Петровке.“⁸⁷

Das utopische Moskau hat nur 100 000 ständige Einwohner, wenn man jedoch jene Personen hinzurechnet, die entweder in Hotels nächtigen oder nur für den Tag in die Stadt fahren, ergibt sich eine Einwohnerzahl von etwa 5 Millionen.

Man hält Kremnev irrtümlich für den Amerikaner Charlie Man, der mit der Absicht nach Russland gereist ist, sich über die dortigen technischen Anlagen auf dem Gebiet der Landwirtschaft zu informieren. So lernt Kremnev die Gesellschaft des bäuerlichen Russland der Zukunft kennen: Während im kommunistischen Russland des Jahres 1921 die Institution der Familie endgültig zerstört werden sollte („Разрушая семейный очаг,

⁸⁴ Козлова, О. И.: Чаянов Александр Васильевич. <http://az-lib.ru/index.shtml?Persons&000/Src/0010/d56ebd67> (04. 11. 2012)

⁸⁵ Казак, 1996, S. 455

⁸⁶ Alle Inhaltsangaben nach: Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

⁸⁷ Ebd.

мы тем наносим последний удар буржуазному строю“⁸⁸), bildet im bäuerlichen Russland die Großfamilie die Basis der Gesellschaft. Auf dem Hof seiner Gastgeber bietet sich Kremnev ein geradezu idyllisches Bild:

„Обширная семья Мининых занимала несколько маленьких домиков, построенных в простых формах XVI века и обнесённых тыном, придававшим усадьбе вид древнего городка. Лай собак и гул голосов встретил подъехавших у ворот. Какой-то дюжий парень схватил в охапку Катерину, две девочки и мальчик набросились на свёртки с припасами из Москвы, девица гимназического возраста требовала какого-то письма, а седой старик, оказавшийся главой семьи, Алексеем Александровичем Мининым, взял своего тезку под своё покровительство и пошёл отводить ему помещение (...)“⁸⁹

Das Familienoberhaupt der Minins erklärt Kremnev die Grundlagen des Staatsaufbaus, der Kultur und der Wirtschaft des bäuerlichen Russlands. Die Grundlage des wirtschaftlichen Systems bildet die individuelle bäuerliche Wirtschaft. In jenen Produktionsbereichen, wo es für sie von Nutzen ist, haben sich die Bauern zu Genossenschaften zusammengeschlossen. Auch in der Industrie herrschen genossenschaftliche Betriebe vor, in bestimmten Bereichen jedoch neben kapitalistischen Unternehmen. Dies wird vom Staat zugelassen, um die Genossenschaftsbetriebe durch die Erhaltung der Konkurrenz vor technischer Stagnation zu bewahren: „(...) на то и щука в море, чтобы карась не дремал.“⁹⁰

Der staatliche Aufbau sieht ein Rätssystem vor, das aus der kommunistischen Zeit übernommen wurde:

„С одной стороны это наследие социалистического периода нашей истории, а с другой стороны -- в нём немало ценных сторон.

(...) [М]ы ценим в ней идею непосредственной ответственности всех органов власти перед теми массами или учреждениями, которые они обслуживают. Из этого правила у нас изъяты только суд, государственный контроль и некоторые учреждения в области путей сообщения, стоящие всецело в управлении центральной власти.

Немалую ценность в наших глазах представляет расщепление законодательной власти, при которой принципиальные вопросы решаются Съездом Советов с

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Ebd.

предварительным обсуждением их на местах (...). Сама же законодательная техника передаётся ЦИК и в целом ряде случаев Совнаркому.“⁹¹

Trotz der Hinwendung zur traditionellen Landwirtschaft und Handarbeit befindet sich die Technik auf einem hohen Niveau, so hat man gelernt, mit Hilfe von Magnetfeldern das Wetter zu regulieren. Auch der Flugverkehr ist hoch entwickelt.

Kunst und Kultur werden im bäuerlichen Russland hoch geschätzt und haben ihren Platz auch im Alltagsleben der Menschen. Auf einem Dorfjahrmarkt besucht Kremnev eine Wanderausstellung bekannter Gemälde, auf demselben Jahrmarkt findet eine Aufführung von Shakespeares „Hamlet“ statt. In Moskau nimmt der Neubau des Rumjancev-Museums ein ganzes Stadtviertel ein. Dort ist eine große Menge an Kunstwerken ausgestellt, beginnend mit den Bildern Botticellis, Rubens' und Velazquez', bis hin zu japanischen und chinesischen Emailwerken. Auch die Religion scheint in Čajanovs Utopie eine rein kulturelle Rolle einzunehmen: Kremnev wird Zeuge eines geistlichen Konzertes, welches von den Kirchenglocken Moskaus gespielt wird, jedoch gibt es keine Hinweise darauf, dass die Religion in ihrer eigentlichen, spirituellen Funktion eine Rolle im Leben der Menschen spielt. Zudem wurde die Christ-Erlöser-Kathedrale in Moskau zerstört und ihre Ruinen sorgfältig erhalten.

Zwischen Kremnev und einer jungen Verwandten seines Gastgebers Minin beginnt sich eine Romanze anzubahnen, doch schon bald nimmt der Aufenthalt Kremnevs im utopischen bäuerlichen Russland eine unerwartete Wende: als Krieg mit Deutschland droht, werden alle Deutschen und Anthroposophen verhaftet. Kremnevs Tarnung als „Charlie Man“ fliegt auf und da man ihn für einen Anthroposophen hält, wird auch er verhaftet. Er versucht die Untersuchungskommission über seine wahre Identität aufzuklären, aber man glaubt ihm nicht.

Deutschland erklärt Russland den Krieg, der jedoch nicht lange währt: mit Hilfe der Wetterstationen wird die deutsche Armee binnen einer halben Stunde vernichtet. Kremnev wird gemeinsam mit den anderen Verhafteten freigelassen und blickt einer ungewissen Zukunft in dem utopischen Land entgegen.

Da Čajanov in erster Linie Wirtschaftswissenschaftler war, stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis seine bäuerliche Utopie zu den von ihm entwickelten und

⁹¹ Ebd.

vertretenen ökonomischen Theorien steht. Dabei stehen zwei Themenkreise im Vordergrund: die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft und das Genossenschaftswesen. Im Jahr 1923 veröffentlichte Čajanov jenes Werk, in dem er seine Theorie über die bäuerliche Wirtschaft darlegte: „Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau“.⁹² Ausgangspunkt dieser Theorie ist, dass „(...) die Familie und die sich aus ihr ergebenden Beziehungen das einzige organisierende Element der lohnarbeiterlosen Wirtschaft (...)“⁹³ sind. Entscheidende Faktoren für den Umfang der wirtschaftlichen Tätigkeit in einer solchen bäuerlichen Familienwirtschaft sind Größe und Zusammensetzung der Familie:

„In einer lohnarbeiterlosen Wirtschaft sind die Arbeitskräfte ausschließlich durch die vorhandenen arbeitsfähigen Familienmitglieder gegeben. Durch die Menge der Arbeit, welche diese bei größter Ausnützung und Anspannung leisten können, wird daher der größte erreichbare Wirtschaftsumfang bestimmt. Ebenso bestimmt die Menge der materiellen Güter, die zur Existenz der Familie durchaus nötig sind, den geringsten zulässigen Wirtschaftsumfang.“⁹⁴

Čajanov kommt zu dem Schluss, dass die demographische Entwicklung der Familien entscheidend für die Größe der Wirtschaft ist:

„Die demographischen Prozesse des Wachstums der Familien und ihre Gliederung nach Größenklassen bestimmen in beträchtlichem Maße auch die Verteilung der Wirtschaften auf Klassen nach der Größe der bestellten Fläche und nach dem Umfang der Viehhaltung.“⁹⁵

Ein weiterer Aspekt, mit dem Čajanov sich in „Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft“ auseinandersetzt, ist die Frage nach der Vorteilhaftigkeit eines Aufwands. Je mehr Arbeit ein Bauer zu leisten hat, desto schwerer fällt ihm jede zusätzliche

⁹² Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 62

⁹³ Tschajanow, Alexander: Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1987, S. 9

⁹⁴ Ebd., S. 9

⁹⁵ Ebd., S. 23. Čajanov merkt jedoch an späterer Stelle an, dass es neben der demographischen sehr wohl auch eine soziale Differenzierung gäbe, unter den Bauern seien sowohl der Vorgang der Proletarisierung als auch Elemente kapitalistischer Ausbeutung zu bemerken. Jedoch misst er den kapitalistischen Elementen in der Landwirtschaft wenig Bedeutung bei, seiner Meinung nach ist es vielmehr der Handel, der die bäuerlichen Wirtschaften in den Weltmarkt einbindet und so die Ausbeutung der Bauern durch das Handelskapital ermöglicht. Zudem will er nicht die Größe des Hofes als Beurteilungskriterium für diese kapitalistischen Elemente heranziehen, sondern organisatorische Kriterien verwenden, nämlich ob durch Verwendung von Lohnarbeit ein arbeitsloses Einkommen erzielt werden soll. Siehe ebd., S. 102 – 109

Arbeitseinheit. Hingegen verringert sich der subjektive Nutzen des Ertrags dieser Arbeit im selben Maß, in dem die Gütermenge, die der Bauer bereits besitzt, größer wird. Es gibt nun einen Punkt des Gleichgewichts, an dem die Beschwerlichkeit der Arbeit und der Nutzen des Gutes für den wirtschaftenden Bauern einander entsprechen. Ab diesem Punkt noch mehr zu produzieren, ist für ihn unvorteilhaft, da der zusätzliche Nutzen die größere Beschwerlichkeit der Arbeit nicht mehr aufwiegt.⁹⁶ Dabei ist zu beachten, dass der Begriff der Vorteilhaftigkeit ein subjektives Element enthält: „Objektiv ein und derselbe Ertrag je Arbeitszeiteinheit kann bald als vorteilhaft, bald als unvorteilhaft für die Bauernfamilie gelten.“⁹⁷ Die Beschwerlichkeit der Arbeit wird subjektiv bewertet, entscheidend ist die Frage, ob die Familie bereits jenen Punkt des Gleichgewichts zwischen Beschwerlichkeit und Befriedigung ihrer Bedürfnisse erreicht hat.⁹⁸

Im dritten Kapitel setzt Čajanov sich mit der Organisation der bäuerlichen Wirtschaft auseinander. Entscheidend für die Organisation des landwirtschaftlichen Betriebes ist die Verbindung von Boden, Arbeit und Kapital.⁹⁹ In diesen Problemkreis fällt auch die Frage nach der optimalen Größe des landwirtschaftlichen Betriebes,¹⁰⁰ für deren Beantwortung Čajanov von bolschewistischer Seite kritisiert wurde, da nach seiner Theorie die optimale Betriebsgröße kleiner war als jene, die von bolschewistischen Wissenschaftlern für die landwirtschaftlichen Großbetriebe vorgeschlagen wurde.¹⁰¹

Die individuelle bäuerliche Familienwirtschaft legt Čajanov dem Wirtschaftssystem seiner Utopie zugrunde. So erklärt Minin seinem Gast Kremnev:

„В основе нашего хозяйственного строя, так же как и в основе античной Руси, лежит индивидуальное крестьянское хозяйство. Мы считали и считаем его совершеннейшим типом хозяйственной деятельности. (...) [С]ельская жизнь и труд наиболее здоровы, ... жизнь земледельца наиболее разнообразна (...). Это есть естественное состояние человека, из которого он был выведен демоном капитализма.“¹⁰²

⁹⁶ Ebd., S. 34 f.

⁹⁷ Ebd., S. 39

⁹⁸ Ebd., S. 39

⁹⁹ Ebd., S. 41

¹⁰⁰ Siehe ebd., S. 42

¹⁰¹ Hahn, 1994, S. 174

¹⁰² Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Für Minin stellt die Bauernschaft nicht nur die Basis der Wirtschaft, sondern auch der ganzen Gesellschaft dar. Ihr Leben ist der Naturzustand des Menschen, der im Bauernstaat zurück zu seinen Wurzeln gefunden hat.

Hinsichtlich der Größe der landwirtschaftlichen Betriebe erfährt man in Čajanovs Utopie, dass in den dicht besiedelten Gebieten eine Familie 3 – 4 Desjatinen zur Verfügung hat. Verglichen mit den optimalen Betriebsgrößen, welche Čajanov in „Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft“ anführt,¹⁰³ handelt es sich hier um äußerst kleine Höfe.

Mit dem Genossenschaftswesen befasste Čajanov sich Zeit seines Lebens äußerst intensiv. Wie oben bereits ersichtlich, widmete er zahlreiche Werke dieser Problematik. Das Wesen der Genossenschaft, ihre Geschichte sowie verschiedene Arten der Genossenschaft behandelt er in „Краткий курс кооперации“¹⁰⁴.

Das Ziel der Genossenschaften liegt darin, den Bauern Zugang zu moderner Technik und effizienterer Organisation zu verleihen, welche aber nur in Großbetrieben angewandt werden können. In der Landwirtschaft herrscht jedoch der Kleinbetrieb vor. Eine nähere Betrachtung der bäuerlichen Wirtschaft ergibt, dass in mehreren Bereichen ihrer Tätigkeit die Organisation in Form des Großbetriebs vorteilhaft ist. Das Entscheidende bei der Genossenschaft ist, dass sie ein Zusammenschluss der Bauern auf einem bestimmten Gebiet ist, der aber die anderen Tätigkeiten im Rahmen des bäuerlichen Betriebes unberührt lässt und die Familienwirtschaft nicht zerstört.¹⁰⁵ Čajanov ist sogar der Ansicht, dass das Genossenschaftswesen ohne das Weiterbestehen der individuellen bäuerlichen Wirtschaft gar keinen Sinn hätte:

„В кооперативах же только часть производства, та именно часть, где крупное хозяйство имеет преимущество над мелким, объединяется в союзную организацию. Сельскохозяйственный кооператив является дополнением к самостоятельному крестьянскому хозяйству, обслуживает его и без такого хозяйства не имеет смысла.“¹⁰⁶

¹⁰³ Tschajanow, 1987, S. 42: 150 – 200 Desjatinen für die Brachwirtschaft, ca. 1200 Desjatinen für die Dreifelderwirtschaft und ca. 150 Desjatinen für die Fruchtwechselwirtschaft

¹⁰⁴ Siehe: Чаянов, А. В.: Краткий курс кооперации. <http://esdek.narod.ru/41/thaanov1.htm> (07. 11. 2012)

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Ebd.

Dieses Bestehen auf der Erhaltung der Individualwirtschaft wurde zu einem der größten Widersprüche zwischen Čajanovs Thesen und der herrschenden Ideologie und zog ab dem Jahr 1927 schärfste Kritik von sowjetischen Wissenschaftlern und Funktionären nach sich. Die Vorwürfe reichten von der Unterstützung des Kulakentums bis hin zur Verbreitung bürgerlicher Agrarkonzepte.¹⁰⁷

Für Čajanov geht die Bedeutung der Genossenschaft jedoch über das Wirtschaftliche hinaus, sie kann auch einen wichtigen Beitrag für die Bildung und das geistige Leben der Bauern leisten.¹⁰⁸

Das Genossenschaftswesen ist für Čajanov zudem jenes Mittel, durch das die Bauern sich von der Ausbeutung durch das Handelskapital befreien können, denn es gibt ihnen die Möglichkeit, ihre Beziehungen zum Weltmarkt selbst zu kontrollieren, anstatt dass diese Beziehungen vom Handels- und Finanzkapital kontrolliert werden.¹⁰⁹

In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ spielt das Genossenschaftswesen genau jener Art, wie es in „Краткий курс кооперации“ definiert wird, eine tragende Rolle im wirtschaftlichen Aufbau des utopischen Russland:

„Уже в начале XX века крестьянство коллективизировало и возвело в степень крупного кооперативного предприятия все те отрасли своего производства, где крупная форма хозяйства имела преимущество над мелким, в своём настоящем виде представляя организм наиболее устойчивый и технический совершенный. Такова опора нашего народного хозяйства.“¹¹⁰

Die bäuerlichen Genossenschaften haben jedoch auch auf dem Gebiet der Industrie die Konkurrenz großteils verdrängt. Dies wird von staatlicher Seite dadurch gefördert, dass kapitalistische Fabriken mit Steuern belegt werden, von denen genossenschaftliche Betriebe ausgenommen bleiben.

Die Funktion der Genossenschaften ist jedoch keine rein wirtschaftliche, sondern auch eine gesellschaftliche und kulturelle. So ist es auf dem Jahrmarkt die Theatergruppe der örtlichen Genossenschaftsvereinigung, welche den Jahrmarktsbesuchern Shakespeares „Hamlet“ darbietet. Die wichtige Rolle der Genossenschaften für die Gesellschaft des

¹⁰⁷ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 72 f.

¹⁰⁸ Чаянов, А. В.: Краткий курс кооперации. <http://esdek.narod.ru/41/thaanov1.htm> (07. 11. 2012)

¹⁰⁹ Tschajanow, 1987, S. 109

¹¹⁰ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

utopischen Bauernstaates als solche wird von Minin in seinen Ausführungen an Kremnev unterstrichen:

„Различные общества, **кооперативы** [Hervorhebung durch die Verfasserin, M. O.], съезды, лиги, газеты, другие органы общественного мнения, академии и, наконец, клубы -- вот та социальная ткань, из которой складывается жизнь нашего народа как такового.“¹¹¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Čajanov in „Путешествие моего брата Алексея в старину крестьянской утопии“ eine Gesellschaft entwirft, in der seine Theorien in die Praxis umgesetzt sind: die bäuerliche Familienwirtschaft bleibt nicht nur erhalten, sondern setzt sich gegen alle anderen Wirtschaftsformen durch und bildet die Basis seines Staates. Dies gelingt ihr mit Hilfe der Genossenschaften, in denen die Bauern sich zusammenschließen können, ohne gleichzeitig ihre Selbstständigkeit zu verlieren. Die Genossenschaften spielen nicht nur in der Landwirtschaft eine bedeutende Rolle, sondern nehmen auch in der Industrie einen wichtigen Platz ein. Die Rolle der Genossenschaften erschöpft sich aber nicht in ihrer wirtschaftlichen Bedeutung; wie es Čajanov auch in seiner theoretischen Schrift „Краткий курс кооперации“ fordert¹¹², haben sie einen festen Platz im kulturellen und gesellschaftlichen Leben der Bauernschaft.

An dieser Stelle soll auch kurz auf die Frage der Arbeitsmotivation eingegangen werden. Dieses Problem wird von Čajanov in seinen theoretischen Arbeiten mehrmals angesprochen. So schreibt er in einem 1921 veröffentlichten Aufsatz zur sozialistischen Wirtschaft: „Es ist praktisch unmöglich, eine ständig funktionierende Institution auf Enthusiasmus zu gründen.“¹¹³

¹¹¹ Ebd.

¹¹² Чаянов, А. В.: Краткий курс кооперации. <http://esdek.narod.ru/41/thaanov1.htm> (07. 11. 2012): „...[К]ооперация и не может в своей работе ограничиться только торговым или промышленным делом. (...) Крестьяне интересуются не только тем, чтобы дешевле купить и дороже продать, но и многими запросами духовной жизни, жизни ума и сердца. Поэтому задачи кооперации не только помочь крестьянину получить в своем хозяйстве большую выгоду, но помочь ему также в деле просвещения, в деле устройства его духовной жизни.“

¹¹³ Čajanov, Ponjatie vygodnosti socialističeskogo chozjajstva, in: Metody bezdenezhnogo učeta chozjajstvennyh predpriyatij. Trudy Vysšego seminarija s-ch. Ėkonomii i politiki pri Petrovskoj S:-Ch. Akademii. Vypusk 2. Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 1921, S. 23; zit. nach: Hahn, 1994, S. 157

1924 erschien Čajanovs Aufsatz „Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme“.¹¹⁴ Hier versucht er, eine Theorie des kommunistischen Wirtschaftssystems zu entwerfen. Das Problem dabei ist, dass weder Marx noch seine wichtigsten Anhänger die positiven Grundlagen der sozialistischen Wirtschaftsordnung schildern. Čajanov stellt fest, dass in der kommunistischen Wirtschaft alle kapitalistischen volkswirtschaftlichen Kategorien (Kapital, Kapitalzins, Arbeitslohn, Rente) nicht mehr existent sind, die technischen Gegebenheiten in der Produktion hingegen sogar noch weiterentwickelt wurden.¹¹⁵ Die Wirtschaft stellt in diesem System nur noch „(...) die Aufstellung eines staatlichen Konsumtions- und Produktionsplanes und die Herstellung eines Gleichgewichts zwischen beiden“¹¹⁶ dar. In diesem Wirtschaftssystem stellt sich nun das Problem der Arbeitsmotivation, da der Lebensstandard des Einzelnen nicht unmittelbar von seiner Arbeitsleistung abhängt. Čajanov scheint auch hier nicht davon auszugehen, dass das soziale Bewusstsein als Antrieb ausreicht, da nach ihm der Arbeiter zusätzlich durch Zwang von Seiten des Staates und eventuell durch Prämien zur Arbeit motiviert werden müsse.¹¹⁷

Wie löst Čajanov die Frage der Arbeitsmotivation nun in seiner bäuerlichen Utopie? Einerseits wird, wie an früherer Stelle bereits erwähnt, Konkurrenz, auch in Form kapitalistischer Unternehmen, zugelassen. Es existiert also, zumindest bis zu einem gewissen Grad, ein wirtschaftlicher Wettstreit zwischen den verschiedenen Unternehmen. Dies kann die Arbeiter zu höherer Arbeitsleistung antreiben, um ihrem Unternehmen wirtschaftliche Vorteile zu schaffen. Čajanov lässt Kremnevs Gastgeber Minin jedoch auch ausdrücklich auf das Problem der Arbeitsmotivation eingehen. Die Lösung dieser Frage ist hier eine Kombination aus verschiedenen Maßnahmen: Stücklohn, Tantiemen für die Organisatoren und Prämien für die Produktion unerlässlicher Güter.

Im Zusammenhang mit der Arbeitsmotivation kritisiert Čajanov in seiner bäuerlichen Utopie das sowjetische Wirtschaftssystem ausdrücklich: Indem es den Prozess der Arbeit über ihr Resultat stellte, habe es die Arbeit sämtlicher motivierender Faktoren

¹¹⁴ Tschajanow, Alexander W.: Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999, (S. 141 – 177), S. 141 FN

¹¹⁵ Ebd., S. 170

¹¹⁶ Ebd., S. 171

¹¹⁷ Ebd., S. 171

entledigt. Dies gelte nicht nur für die Arbeiter selbst, sondern auch für die Organisatoren der Arbeit:

„Система коммунизма посадила всех участников хозяйственной жизни на штатное подённое вознаграждение и тем лишила их работу всяких признаков стимуляции. Факт работы, конечно, имел место, но напряжение работы отсутствовало, ибо не имело под собой основания. Отсутствие стимуляции сказывалось не только на исполнителях, но и на организаторах производства, ибо они, как и всякие чиновники, были заинтересованы в совершенстве самого хозяйственного действия, в точности и блеске хозяйственного аппарата, а вовсе не в результате его работы.“¹¹⁸

Čajanov stellt hier klar, dass er nicht an das Funktionieren des kommunistischen Systems glaubt. Er verfasste seine Utopie im Jahr 1920, in jener Periode seines Schaffens, in der seine Kritik an den Bol'sheviki und am Kommunismus allgemein am stärksten zutage trat. In diesen Jahren sprach er sich offen gegen die Kollektivierung der Landwirtschaft aus, warf die Frage nach der Arbeitsmotivation im Kommunismus auf und stellte der Kollektivwirtschaft im Landbau ein alternatives System gegenüber, in dem die Bauern mithilfe des Genossenschaftswesens ihre Selbstständigkeit auch unter kommunistischen Bedingungen beibehalten konnten. 1924 zeigt er sich in „Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme“ in der Frage der Arbeitsmotivation immer noch skeptisch gegenüber dem Kommunismus, scheint das Problem aber für lösbar zu halten und schlägt Maßnahmen zur Lösung vor. Bei aller Kritik erscheint Čajanov jedoch nicht als grundsätzlicher Gegner des Sozialismus, vielmehr scheint er konstruktive Kritik an einem System üben zu wollen, mit dem er sich abfinden kann und das er nicht grundsätzlich ablehnt, das aber seiner Meinung nach Schwächen aufweist (Arbeitsmotivation) oder nicht den idealen Weg einschlägt (Kollektivierung). Angesichts seiner Zusammenarbeit mit den Bol'sheviki ist ersichtlich, dass er eine Koexistenz seiner Theorien mit dem Kommunismus zumindest grundsätzlich für möglich hielt.

In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ entwirft er sein Modell einer idealen Gesellschaft. In dieser sind seine ökonomischen Theorien in die Praxis umgesetzt. Čajanovs utopische Gesellschaft hat sich durch einen politischen

¹¹⁸ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Umsturz, nicht völlig ohne Kämpfe („(...) когда нашему делу угрожало насилие со стороны, (...) то наши пулемёты работали не хуже большевистских“¹¹⁹), gegen den vorhergehenden Kommunismus durchgesetzt, gleichzeitig übernimmt sie mit dem Rätssystem dessen politische Organisation und verfolgt ebenso wie dieser die Interessen der arbeitenden Massen – ihre Basis sind aber im Gegensatz zu diesem nicht die Arbeiter, sondern die Bauern –, wobei es ihr jedoch gelingt, das zu vermeiden, was Čajanov als Schwächen und Fehler des kommunistischen Systems betrachtet. Sie erscheint somit gleichzeitig sowohl als Überwindung, als auch als Weiterentwicklung des Kommunismus.

4.3. Das Verhältnis Stadt – Land im Kommunismus und bei Čajanov

Ein Aspekt, in dem Čajanovs bäuerliche Utopie dem Kommunismus konträr gegenübersteht, ist das Verhältnis zwischen Stadt und Land.

Bereits Karl Marx beschäftigte sich mit dem Verhältnis zwischen Stadt und Land. Der Gegensatz zwischen Stadt und Land nimmt einen bedeutenden Platz in seiner Geschichtskonzeption ein, so schreibt er im „Kapital“, dass die Trennung zwischen Stadt und Land jeder entwickelten Arbeitsteilung zugrunde liegt und die ganze wirtschaftliche Geschichte der Gesellschaft in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Stadt und Land zusammengefasst werden kann.¹²⁰ Das Ziel der historischen Entwicklung bei Marx ist die Aufhebung der Trennung von Stadt und Land im Sozialismus und Kommunismus. Im Zentrum steht bei Marx jedoch die Stadt: in seiner Geschichtsdeutung wird die Herrschaft der Stadt mit Fortschritt assoziiert, die Herrschaft des Landes hingegen mit Stagnation oder gar Rückschritt.¹²¹ Die Stadt spielt auch die Hauptrolle in der proletarischen Revolution, die zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land führen soll. Die wichtigsten Faktoren für diese Revolution, die Großindustrie und das moderne Proletariat, sind mit der Stadt verbunden. Nach dieser Geschichtskonzeption spielt das Land in der proletarischen Revolution nur eine untergeordnete Rolle, die Bauern gehen zum Großteil im

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Marx, Karl: Capital. Karl Marx. Ed. By Friedrich Engels, 26. printing, Encyclopaedia Britannica, Chicago/London/Toronto u. a., 1984, Great Books of the Western World, Band 50, S. 172

¹²¹ Meisner, Maurice: Marxism, Maoism and Utopianism. Eight Essays. University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin)/London, 1982, S. 28 – 31

städtischen Proletariat auf. Für Marx war die Bauernschaft entweder politisch unbedeutend oder sogar potenziell reaktionär. Zwar schlossen Marx und Engels es nicht völlig aus, dass die Bauernschaft einen positiven Beitrag im Klassenkampf zwischen Kapitalisten und Arbeitern leisten könne, jedoch gestanden sie ihr dabei nur die Rolle einer Hilfskraft des Proletariats zu. Die Hauptrolle im Klassenkampf fällt dem städtischen Proletariat zu; Voraussetzung für die schlussendliche Aufhebung des Gegensatzes zwischen Stadt und Land ist die Urbanisierung.¹²² „(...) [T]he eventual abolition of the distinction between town and countryside had to be preceded by the complete dominance of the cities over the rural areas.“¹²³

Besonders deutlich werden das im Grunde negative Verhältnis des Kommunismus zum Land und seine Idee von der Überlegenheit der Stadt im „Kommunistischen Manifest“. Mit viel deutlicheren Worten als in diesem Werk von Marx und Engels kann man Urbanisierung nicht mit Fortschritt gleichsetzen:

„Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen. Sie hat enorme Städte geschaffen, sie hat die Zahl der städtischen Bevölkerung gegenüber der ländlichen in hohem Grade vermehrt und so einen bedeutenden Teil der Bevölkerung **dem Idiotismus des Landlebens entrissen** [Hervorhebung durch die Verfasserin, M. O.].“¹²⁴

Auch bei Čajanov findet sich das Problem der Trennung von Stadt und Land sowie der Überwindung dieser Trennung. In der Welt seiner Bauernutopie ist der Gegensatz zwischen Stadt und Land aufgehoben:

„Да, в сущности, и теперь бросить старомодное деление на город и деревню, ибо мы имеем только более сгущенный или более разреженный тип поселения того же самого земледельческого населения.“¹²⁵

Hier erscheint jedoch nicht die Stadt als Zentrum des gesellschaftlichen Fortschritts, das das Land seiner Herrschaft unterwirft; vielmehr ist die Stadt als solche untergegangen und hat sich in der ländlichen Besiedlung aufgelöst. Kremnev erfährt, dass die

¹²² Ebd., S. 33 – 36

¹²³ Ebd., S. 36

¹²⁴ Marx, Karl/Engels, Friedrich: Das kommunistische Manifest. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien, 1930, S. 14

¹²⁵ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

„heutigen Städte“ des utopischen Russland nicht mehr sind als soziale Knotenpunkte des dörflichen Lebens.

Der Untergang der Städte wird dabei von staatlicher Seite eingeleitet. Im Jahr 1934, sobald die bäuerlichen Parteien die Macht fest in ihren Händen halten, wird zunächst das „Dekret über die Zerstörung aller Städte mit mehr als 20 000 Einwohnern“ erlassen. Nach der Niederschlagung des letzten Aufstandes gegen das bäuerliche Regime im Jahr 1937 kommt es zur physischen Vernichtung der Millionenmetropole Moskau: die Wolkenkratzer der Stadt werden zu Hunderten mit Dynamit dem Erdboden gleichgemacht, bevor mit der Neuplanung begonnen wird. Das utopische Moskau, fertiggestellt im Jahr 1944, gleicht einem Park, in dem nur hier und da Gruppen von Gebäuden stehen, und hatte unmittelbar nach dem Umbau nicht mehr als 30 000 ständige Einwohner. Diese Einwohnerzahl ist im Jahr 1984, als Kremnev in die utopische Stadt versetzt wird, auf 100 000 ständige Bewohner angewachsen. Dies ist nur möglich, weil „(...) крестьянский режим настолько окреп, что этот священный для нас декрет уже не соблюдается с прежней пуританской строгостью.“¹²⁶ Die Eisenbahnwerkstätten und Güterbahnhöfe wurden aus dem Stadtzentrum in das Umland verlegt und die Eisenbahner der 22 Eisenbahnlinien mit ihren Familien im Umland angesiedelt. Industrie und Fabriken aus ganz Russland wurden an die neuen Eisenbahnknotenpunkte umgesiedelt.

Kremnevs Begleiter fasst den Untergang der Stadt als soziales Phänomen im bäuerlichen Russland mit folgenden Worten zusammen:

„(...) [Р]аньше город был самодавлеющ, деревня была не более как его пьедестал. Теперь, если хотите, городов вовсе нет, есть только место приложения узла социальных связей. Каждый из наших городов -- это просто место сближения, центральная площадь уезда. Это не место жизни, а место празднеств, собраний и некоторых дел. Пункт, а не социальное существо.“¹²⁷

Freilich wird bei Čajanov die Rolle der Stadt im kulturellen Leben der Vergangenheit anerkannt. Kremnevs Gastgeber spricht über „(...) проблема дальнейшего развития культуры, того творчества, которым мы были обязаны тому же городу“¹²⁸: Nach der Zerstörung der Städte, früher Zentren von Kunst und Kultur, gilt es für das

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Ebd.

¹²⁸ Ebd.

bäuerliche Regime dafür zu sorgen, dass der kulturelle Stand der Bevölkerung nicht absinkt. Zu diesem Zweck wurden das Verkehrsnetz ausgebaut und alle Einrichtungen von kultureller Bedeutung in den örtlichen Zentren konzentriert. Dazu zählen Theater, Museen, Universitäten, Sport, Chorvereine, die Kirche sowie politische Einrichtungen. Kremnev kann sich auf dem Dorffahrmarkt selbst von dem hohen kulturellen Niveau der Dorfbevölkerung überzeugen. Neben einem historischen Museum befindet sich dort eine Wanderausstellung inklusive einiger bekannter Gemälde, die von der Landbevölkerung mit großem Interesse besucht wird, und zur Unterhaltung wird Shakespeares „Hamlet“ aufgeführt. Der Bauer in Čajanovs Utopie verbringt den Nachmittag mit der Betrachtung der Gemälde Venezianos und Giampietrinos, bevor er am Abend in seinem Bienenstock den Honig erntet.

Auch das politische und gesellschaftliche Engagement wird durch den Staat intensiv gefördert. Es wurden zahlreiche Einrichtungen gegründet, die die Teilnahme der Bevölkerung am politischen und gesellschaftlichen Leben fordern und fördern. Die Stimulierung des politischen Bewusstseins der Menschen von staatlicher Seite geht so weit, dass in die Legislativorgane sogar schon absichtlich spezielle Gesetzesentwürfe eingebracht wurden, die den bäuerlichen Interessen schaden, mit dem einzigen Zweck, das politische Bewusstsein der Bevölkerung in Anspannung zu versetzen.

Mit diesen Maßnahmen gelingt es dem bäuerlichen Regime, die negativen Konsequenzen der Vernichtung der Städte nicht nur zu minimieren, sondern vollkommen zu vermeiden. Die Auflösung der Städte stellt sogar insofern einen Fortschritt dar, als Kunst und Kultur, früher in den Städten konzentriert, nun allen Einwohnern des Landes gleichermaßen zugänglich sind.

Die Stadt stellt in „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ auch aus politischer Sicht einen Gefahrenherd dar: Anlass für den Erlass des Dekrets über die Zerstörung aller Städte mit mehr als 20 000 Einwohnern war die Feststellung, „(...) какую опасность представляют для демократического режима огромные скопления городского населения (...).“¹²⁹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Verhältnis von Stadt und Land in Čajanovs Utopie im Vergleich zum Kommunismus ein umgekehrtes ist: Anstelle eines Milieus, das für Fortschritt steht und in dem die revolutionäre Umgestaltung der Gesellschaft vor

¹²⁹ Ebd.

sich gehen wird, ist die Stadt bei Čajanov politisch irrelevant und sogar potenziell gefährlich. Selbst die negativen kulturellen Konsequenzen ihrer Zerstörung können vermieden werden. Anstelle der Urbanisation sind es die Zerstörung der Stadt und die Agrarisierung, die der Aufhebung der Trennung zwischen Stadt und Land, welche auch der Kommunismus anstrebt, vorangehen. Hingegen ist das Land weder politisch unbedeutend noch ein Ort von Stagnation, sondern die Basis der neuen Gesellschaft; und die Bauernschaft ist nicht eine Hilfskraft in der Umgestaltung der Gesellschaft, sondern spielt in ihr die tragende Rolle.

Čajanovs bäuerliche Utopie musste sich von sowjetischer Seite den Vorwurf der Unterstützung kulakischer Ideen gefallen lassen – ein Vorwurf, der auch, wie oben bereits dargelegt wurde, seine wissenschaftliche Genossenschaftstheorie traf. So bezeichnete A. F. Britikov „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ ausdrücklich als kulakischen Angriff auf die Bol’ševiki. Čajanov werfe diesen die Absicht vor, das Bauerntum zu zerstören.¹³⁰

Ein weiterer Vorwurf, den man Čajanovs Utopie machte, war jener, reaktionär zu sein. Dies wurde Čajanov in einem Vorwort zu seiner Erzählung von P. Orlovskij vorgeworfen. Orlovskij bezeichnet Čajanovs Werk zudem als „utopisch“ im Sinne von „realitätsfern“, „unmöglich“. Seine Argumente sind folgende: in Čajanovs Utopie wird die Landwirtschaft von Kleinbetrieben betrieben, der enorm hohe Ernteertrag der kleinen Felder kann aber nur um den Preis extremer Selbstausbeutung der Bauern erkaufte werden, da diese nicht nur die Arbeitsintensität, sondern auch die Arbeitszeit über die Maßen verlängern müssen. Diese für die Erhaltung des Systems nötige Arbeitszeitverlängerung macht Čajanovs bäuerliche Utopie für Orlovskij so reaktionär – denn selbst in der kapitalistischen Landwirtschaft sei der Fortschritt größer gewesen, weil die Arbeitszeit dort wenigstens durch Gewerkschaften und Streiks geregelt wurde. Orlovskij sieht als Alternative für eine solche Intensivierung der Landwirtschaft Kollektivwirtschaften und die Verwendung von Maschinen im Landbau, und erst dadurch bekommt der Bauer die nötige Freizeit, um sich auch der Kultur widmen zu können, welche ja in Čajanovs Utopie hoch entwickelt ist. Ein weiterer Kritikpunkt ist

¹³⁰ Бритиков, А. Ф.: Русский советский научно-фантастический роман. Издательство „Наука“, Ленинград, 1970, S. 94. Šestakov kritisiert diese Auslegung Britikovs als fehlerhaft, Čajanovs Utopie sei vielmehr eine Warnung davor, die Bauernschaft als potenziell reaktionäre Klasse abzustempeln. Siehe Шестаков, В. П.: Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры. 2 издание, Издательство ЛКИ, Москва, 2007, S. 62

die Erhaltung des kapitalistischen Unternehmertums. Orlovskij stellt fest, dass sich in Čajanovs Utopie sämtliche Merkmale des in Russland zu dieser Zeit bereits abgeschafften kapitalistischen Wirtschaftssystems finden: Warenhandel, Geld, freier Handel, Ausbeutung, ungleiche Verteilung des Vermögens, ja sogar der Kapitalismus selbst. Die Arbeiterklasse hingegen hat wie Sklaven in den genossenschaftlichen und privaten Industriebetrieben für die bäuerliche Gesellschaft zu arbeiten und wird durch Arbeiterschutzgesetze geschützt, um einen Aufstand zu vermeiden. Schlussendlich merkt Orlovskij an, dass die bäuerliche Utopie gar nicht von den Bauern selbst geleitet werde, sondern von einer kleinen Gruppe Intelligenzler, welche sämtliche Entscheidungen für die Bauern treffen. Am Ende wendet sich Orlovskij gegen die Bauernschaft als Klasse, der er allgemein eine reaktionäre Ideologie vorwirft. Der Grund für die Veröffentlichung dieser Utopie sei jener, dass sie ein Beispiel eben dieser reaktionären Ideologie ist, von der es die Bauern auf dem Weg hin zum Sozialismus zu trennen gilt. Sie soll dem Leser diese Ideologie vor Augen führen, damit er sich kritisch damit befassen kann.¹³¹

Nach einer Anmerkung in der von Krisztina Mánicke-Gyöngyösi herausgegebenen deutschen Ausgabe von 1984 ist „P. Orlovskij“ das Pseudonym des sowjetischen Diplomaten und Kritikers Vaclav Vaclavovič Vorovskij, den der Weißgardist Konradi im Jahr 1923 in Italien tötete.¹³² Schefold hingegen sieht in „Orlovskij“ ein weiteres Pseudonym Čajanovs, unter dem dieser selbst das Vorwort verfasste und seine eigene Utopie als reaktionär bezeichnete, damit diese veröffentlicht werden konnte.¹³³

4.4. Aleksandr Gercen und die bäuerliche Utopie

Als Anlass für die Versetzung Kremnevs in die utopische Zukunft erscheint seine Beschäftigung mit dem Werk Aleksandr Gercens. Als „prophetisch“ bezeichnet Čajanov im 2. Kapitel von „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ das folgende dort angeführte Zitat aus Gercens „С того берега“:

¹³¹ Čajanov, Aleksandr Vasil’evič: Das Land der bäuerlichen Utopie. Syndikat, Frankfurt, 1984, S. 7 – 15

¹³² Ebd., S. 15 FN 8

¹³³ Schefold, Bertram: Zum Geleit, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999 (S. 5 – 23), S. 21

„Слабые, хилые, глупые поколения протянутся как-нибудь до взрыва, до той или другой лавы, которая их покроет каменным покрывалом и предаст забвению – летописей.

А там? –

А там настанет весна, молодая жизнь закипит на их гробовой доске, варварство младенчества, полное неустroенных, но здоровых сил, заменит старческое варварство; дикая, свежая мощь распахнется в молодой груди юных народов, и начнется новый круг событий и третий том всеобщей истории.

Основной тон его мы можем понять теперь. Он будет принадлежать социальным идеям. Социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией...“¹³⁴

Das Brisante an diesem Zitat ist, dass es dem Sozialismus seinen letztendlichen Untergang vorhersagt: Der Sozialismus ist nach Gercen nicht die letzte Entwicklungsstufe der Gesellschaft, sozusagen ihr „Endstadium“. Er ist eine gedankliche Strömung wie jede andere, wie eben jene Strömungen, die er selbst bekämpft; und als solche wird er sich bis zum Äußersten, bis hin zur Absurdität steigern, bevor er von einer neuen Revolution hinweggefegt wird. Die Geschichte stellt sich bei Gercen als ein periodischer Verlauf dar, eine Abfolge von Ideen, deren „Lebenszyklus“ damit beginnt, dass sie sich gegenüber den älteren Ideen durchsetzen, und damit endet, dass sie ihrerseits von einer neuen Idee abgelöst werden. Der Sozialismus, der eben beginnt, sich gegen den Konservatismus durchzusetzen, wird am Ende seiner Zeit dessen Schicksal teilen.

Eine solche Auffassung widerspricht dem kommunistischen Geschichtsverständnis in fundamentaler Weise, hier endet die Entwicklung der Gesellschaft mit dem Kommunismus: „... [W]eil der Mensch sein Endziel, seine letzte Vollkommenheit erreicht hat, kann es keine weitere Geschichtsepoche geben. Weitere Konflikte und Umwälzungen der Gesellschaft sind unmöglich und unnötig.“¹³⁵ Und weiter: „Wenn die Konzeption der klassenlosen Gesellschaft ... einen Sinn haben soll, dann muß diese Gesellschaft endgültig sein.“¹³⁶ Mit dem Verweis auf dieses Zitat Gercens stellt

¹³⁴ Герцен, А. И.: Собрание сочинений в тридцати томах. Том шестой. С того берега. Статьи. Долг прежде всего. 1847 – 1851. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1955, S. 110

¹³⁵ Seiffert, Helmut: Marxismus und bürgerliche Wissenschaft. Verlag C. H. Beck, München, 1971, S.

116

¹³⁶ Ebd., S. 126 f.

Čajanov in seiner Utopie also einen der fundamentalen Grundsätze des Kommunismus in Frage.

Die Verbindung Gercens mit der bäuerlichen Utopie ist jedoch nicht allein auf die Vorhersage einer neuen Revolution, die dem Sozialismus sein Ende bereiten wird, beschränkt. Aleksandr Gercen entwickelte ab dem Jahr 1849 die Theorie eines spezifisch russischen Sozialismus, welche auf der bäuerlichen Gemeinde („община“) basierte.¹³⁷ Nach Gercen lebten die Slaven anfangs nach demokratischen und sozialistischen Grundsätzen in der bäuerlichen Gemeinde, in welcher er eine Art „Naturzustand“ der Slaven sieht. Der Staat als Organisationsform hingegen ist ihnen fremd und wurde ihnen durch Notwendigkeit aufgedrängt. Nur durch den Druck anderer Völker wie der Mongolen, der Polen und der Schweden wurde es für Russland notwendig, einen starken Staat zu haben, um seine Unabhängigkeit und seinen nationalen Charakter bewahren zu können. Dieser Staat lässt jedoch die bäuerliche Gemeinde unberührt, in die sich das „wahre“ Russland zurückgezogen hatte und in der die Kraft des russischen Volkes liegt.¹³⁸ Gercens russischer Sozialismus basiert jedoch nicht allein auf der община, sondern verbindet deren demokratisches Prinzip der Gleichheit mit dem westlichen Prinzip der Würde des Individuums. Die Chance Russlands, so Gercen, bestand darin, die ihm eigene община so entwickeln, dass sich die westlichen Ideen des wissenschaftlichen Fortschrittes und des Individualismus mit ihr verbinden ließen. Als Bindeglied zwischen den westlichen Elementen und der russischen bäuerlichen Gemeinde sah er jene Mitglieder der gebildeten Schicht, die für gesellschaftlichen Umbruch und Revolution eintraten. Da diese Schicht ebenso unter der obrigkeitlichen Unterdrückung litt wie die Bauern, konnten ihre Angehörigen sich voll und ganz der Revolution verschreiben; im Gegensatz zu den westlichen Intellektuellen hatten sie keine Freiheiten zu verlieren. Diese revolutionären Intellektuellen sind in Gercens Theorie unentbehrlich für die Entwicklung der bäuerlichen Gemeinde hin zum Sozialismus. Basis des russischen Sozialismus ist für ihn jedoch die община, der er den wichtigsten Platz im gesellschaftlichen Umbau einräumt.¹³⁹

¹³⁷ Malia, Martin: Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. 1812 – 1855. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1961, Russian Research Center studies, Band 39, S. 395

¹³⁸ Ebd., S. 399 f.

¹³⁹ Ebd., S. 405 – 408

Gercens Theorien waren eine der Hauptgrundlagen der Bewegung der Narodniki, welche zwischen 1850 und 1880 in Russland stattfand.¹⁴⁰ Für die Narodniki lagen in der Bauernschaft bereits die Anlagen für die sozialistische Umgestaltung der Gesellschaft verborgen, man musste nur diese inneren Bestrebungen und die revolutionäre Energie der Bauern wecken. Die kapitalistische Stufe der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung sei, so die Narodniki, für das Entstehen des Sozialismus nicht notwendig, ja sogar gefährlich. Der Kapitalismus würde eben jene inneren sozialistischen Anlagen in der bäuerlichen Dorfgemeinde zerstören.¹⁴¹

„Thus for the Populists, unlike the Marxists, capitalism was neither an inevitable nor a desirable stage of social development; it was not the harbinger of socialism but rather the spectre of a possible future that might forever preclude its realization.“¹⁴²

Der Gedanke, dass die bürgerliche Entwicklung, welche der Westen durchgemacht hatte, für Russland nicht fortschrittlich, sondern schädlich sei, da sie die bäuerliche Gemeinde mit den ihr innewohnenden kommunistischen Prinzipien zerstören würde, findet sich bereits bei Gercen: Russland könne die historischen Errungenschaften des Westens zu seinem Vorteil nutzen, ohne seinerseits die westliche Entwicklung in allen ihren Stufen nachzuvollziehen.¹⁴³

Die Narodniki misstrauten weiters allen Formen der Organisation in großem Maßstab, seien diese nun wirtschaftlich oder politisch. So lehnten sie den Staat und die Bürokratie ab und wollten in der sozialistischen Zukunft die moderne Industrie in den Aufbau des traditionellen bäuerlichen gesellschaftlichen Systems integriert sehen.¹⁴⁴

Die Ökonomen der Organisations- und Produktionsschule, zu der Čajanov zählte, wurden am Anfang der Sowjetepoche als „Neonardniki“ bezeichnet.¹⁴⁵ Erfunden wurde dieser Begriff in den frühen 1920er Jahren von dem liberalen Ökonomen L. N. Litošenko, der zudem Čajanov namentlich als einen Vertreter dieser Richtung anführte.¹⁴⁶ An einer Stelle in Čajanovs bäuerlicher Utopie findet man eine eindeutige

¹⁴⁰ Meisner, 1982, S. 78 FN 2

¹⁴¹ Ebd., S. 80

¹⁴² Ebd., S. 80 f.

¹⁴³ Malia, 1961, S. 406

¹⁴⁴ Meisner, 1982, S. 82

¹⁴⁵ Hahn, 1994, S. 111

¹⁴⁶ Litošenko, L. N.: *Ėvoljucija i progress krest'janskogo chozjajstva*, Moskva, 1923, S. 8; zit. nach: Hahn, 1994, S. 111 f. FN 12

Anspielung auf die Organisations- und Produktionsschule, wenn Kremnev sich fragt, welche Utopie denn den Kommunismus ablösen könne und dabei den Namen Makarovs erwähnt. N. P. Makarov war neben Čajanov einer der bedeutendsten Wissenschaftler der Organisations- und Produktionsschule und war zudem der Erste, der diese Bezeichnung für diese agrarökonomische Gedankenströmung verwendete.¹⁴⁷

In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ finden sich weiters einige Elemente, die an das Gedankengut Gercens und der Narodniki erinnern. So sieht Kremnevs Gastgeber Minin im industriellen Kapitalismus keine notwendige Stufe der historischen Entwicklung der Volkswirtschaft:

„(...) [C] социальной точки зрения промышленный капитализм есть не более как болезненный уродливый припадок, поразивший обрабатывающую промышленность в силу особенностей её природы, а вовсе не этап в развитии всего народного хозяйства.“¹⁴⁸

Auch der Kollektivierungsgedanke in der Landwirtschaft der sozialistischen Periode ist nicht mehr, als ein Versuch, im Kapitalismus entstandene Elemente in die Landwirtschaft einzuführen. Dies kommt daher, dass der Kommunismus seinen Ursprung als Antithese des Kapitalismus im Milieu der Fabriken und Arbeiter hat und seine wirtschaftliche Erfahrung auf diese Sphäre begrenzt ist. Bei der Schaffung einer neuen Gesellschaftsordnung war der Kommunismus durch diesen Umstand eingeengt. Die Landwirtschaft hingegen konnte durch ihre „tiefgehend gesunde Natur“ das Eindringen des Kapitalismus in ihre Sphäre vermeiden. Sie „überspringt“ quasi den Kapitalismus – und den aus diesem hervorgegangenen Sozialismus –, um, ausgehend von den ihr eigenen Besonderheiten, direkt die utopische Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. In der bäuerlichen Utopie Čajanovs findet sich auch die Idee der Narodniki zumindest weitgehend verwirklicht, die Industrie in das bäuerliche System zu integrieren: zwar gibt es, wie bereits erwähnt wurde, vereinzelte kapitalistische Betriebe, der Großteil der Industrie liegt aber in den Händen der bäuerlichen Genossenschaften.

¹⁴⁷ Hahn, 1994, S. 112 f.

¹⁴⁸ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Auch was die Ablehnung der Narodniki von Staat und Bürokratie angeht, finden sich bei Čajanov Gedanken wieder, welche an diese erinnern – zumindest vordergründig. So ist für den Bürger die Existenz des Staates kaum spürbar. Um es mit Minins Worten an Kremnev auszudrücken:

„Наша государственная система вообще построена так, что вы можете годы прожить в Волоколамском, положим, уезде и ни разу не вспомнить, что существует государство как принудительная власть.“¹⁴⁹

Doch freilich existiert der Staat in Čajanovs Utopie, und seine Bedeutung ist in Wahrheit keine geringe. Anstelle der Ausübung direkter Zwangsgewalt spielt er vielmehr die Rolle einer grauen Eminenz, welche hinter den Kulissen lenkend die Fäden in der Hand hält. Ein Beispiel dafür ist, dass der Staat die Monopole für Forstwirtschaft, Öl und Steinkohle innehat und dadurch den gesamten Markt für Brennstoffe beherrscht. Dadurch kann der Staat aber indirekt die gesamte Industrie des Landes lenken, für deren Funktionieren Brennstoffe unabkömmlich sind. Minin gibt auch offen zu, dass es in der bäuerlichen Utopie einen starken Staat gibt. Jedoch: die Wirtschaft durch Ausübung direkter staatlicher Zwangsgewalt lenken zu wollen, betrachtet er als veraltet, und die indirekte Ausübung staatlichen Druckes ist zudem effektiv genug, um „(...) поставить любую отрасль народного хозяйства в такие условия существования, чтобы она соответствовала нашим видам.“¹⁵⁰ Direkte Einwirkung könnte hinsichtlich der Resultate kaum effektiver sein.

Zu erwähnen sei an dieser Stelle noch die ablehnende Einstellung der Narodniki gegenüber der Stadt als einem Fremdkörper, welcher den negativen Einfluss des westlichen Kapitalismus verkörpert.¹⁵¹ Auf das Verhältnis zwischen Stadt und Land in „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ und darauf, dass Čajanov darin die progressive Rolle dem Land zugesteht, wurde in dieser Arbeit bereits ausführlich eingegangen. Eine deutliche Parallele zwischen Čajanovs Utopie und den Ansichten der Narodniki findet man zudem, wenn Minin das Landleben als „(...)“

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Meisner, 1982, S. 83

естественное состояние человека, из которого он был выведен демоном капитализма“¹⁵² bezeichnet.

4.5. Die Anthroposophie und der innere Widerspruch in Čajanovs bäuerlicher Utopie

Die Anthroposophie kommt in Čajanovs Utopie mehrmals vor, und zwar in verschiedenen Zusammenhängen. Zunächst wirft Kremnev Minin vor, dass jene Vereinigungen, welche im bäuerlichen Russland das innere Potenzial der Menschen überwachen, um selbst verborgene Talente ausfindig zu machen, die „deutschen Anthroposophen wieder auferstehen lassen“. Und als der Krieg gegen Deutschland ausbricht, werden alle Deutschen und Anthroposophen verhaftet, darunter auch Kremnev, den man für einen Anthroposophen hält. Bei Bogomasow/Drosdowa findet sich zu „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ hinsichtlich des Verhältnisses dieser Utopie zur Anthroposophie die Bemerkung, dass die „(...) Verwaltung [des utopischen Russland] im wesentlichen auf Ideen der Anthroposophie beruht (dabei zählt gerade die Anthroposophie zu den schwersten Verbrechen in dieser Gesellschaft).“¹⁵³

Eine genaue und umfassende Definition der Anthroposophie ist schwer zu finden, wohl weil diese sich mit einer äußerst breiten Spanne von Anwendungsbereichen auseinandersetzt. Der Begriff der von Rudolf Steiner Ende des 19. bzw. Anfang des 20. Jahrhunderts erschaffenen Anthroposophie umfasst die Disziplinen der Philosophie, Medizin, Pharmazie, Pädagogik, Theologie, Sozialwissenschaft, Landwirtschaft, Bühnenkunst, Sprachkunst, Architektur und der bildenden Künste.¹⁵⁴ Zusammenfassen lässt sich all dies vielleicht am besten mit der Definition Heisterkamps: „Anthroposophie ist eine spirituelle Bewegung auf philosophischer Grundlage mit sozialer Ausrichtung.“¹⁵⁵

An dieser Stelle soll aus den zahlreichen Aspekten der Anthroposophie nur auf jene eingegangen werden, die mit Čajanovs bäuerlicher Utopie in unmittelbarem

¹⁵² Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁵³ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 61

¹⁵⁴ Baumann, Adolf: ABC der Anthroposophie. Ein Wörterbuch für jedermann. Hallwag Verlag, Bern/Stuttgart, 1986, S. 8 f.

¹⁵⁵ Heisterkamp, Jens: Was ist Anthroposophie? Einladung zur Entdeckung des Menschen. Verlag am Goetheanum, Dornach, 2000, S. 11

Zusammenhang stehen. Dies ist, im Hinblick auf den von Bogomasow/Drosdowa angesprochenen inneren Widerspruch der utopischen Ordnung, zunächst die anthroposophische Theorie von der Dreigliederung des sozialen Organismus.

Nach Steiner stellt der Staat keine einheitliche Gesamtheit dar, sondern besteht aus drei von einander zu unterscheidenden Bereichen: einem wirtschaftlichen, einem kulturellen und einem rechtlichen. Mit dem Absolutismus kam es durch den Drang nach politischer Macht zur Schaffung des politischen Einheitsstaates, der neben der Lösung rechtlicher Fragen auch das kulturelle Leben und die Wirtschaft in sich einschloss.¹⁵⁶ Steiners staatliche Theorie sieht nun vor, dass die drei Bereiche des öffentlichen Lebens, im Einheitsstaat miteinander verflochten, von einander getrennt werden müssen und jeder Bereich Selbstständigkeit und eine eigene Organisation erhalten solle. Wo früher ein einheitlicher Staat alle diese Aufgaben zu erfüllen gehabt hatte, hat nun eine Wirtschaftsorganisation für gerechte Verteilung der materiellen Güter zu sorgen, während der auf den rechtlichen Aspekt reduzierte Staat die grundlegenden Gesetze festlegt, an die alle Mitglieder der Gesellschaft sich zu halten haben, und das gesamte kulturelle Leben – von Schulwesen und Forschung über Bibliotheken, Museen und Werkstätten für Kunstschaffende bis hin zu Kirchen – bildet einen eigenen autonomen Zweig. Dabei folgen die Organisationen jedes Zweiges alleine den für ihren Bereich gültigen Regeln, ohne Einfluss aus den anderen beiden Bereichen.¹⁵⁷

In Čajanovs utopischem Staatswesen findet man eine ähnliche Dreiteilung: Die Rolle des Staates beschränkt sich im Großen und Ganzen auf die legislative Tätigkeit. Er hat sich sämtlicher Staatsunternehmen entledigt und hat dadurch nicht mehr unmittelbar am Wirtschaftsleben teil. Die Trennung des Staates von der Wirtschaft ist allerdings keine vollkommene, so kann er durch die beibehaltenen Staatsmonopole im Energiewesen durchaus Einfluss auf die wirtschaftliche Tätigkeit der Unternehmer ausüben.

Dass der Staat in Form von Arbeiterschutzgesetzen die Arbeitsbedingungen regelt und dadurch auf die Unternehmer einwirkt, wie er dies im bäuerlichen Russland tut, bedeutet hingegen nicht zwangsläufig ein Eindringen des Staates in den Wirtschaftsbereich. Nach der anthroposophischen Theorie von der Dreigliederung des sozialen Organismus gehören Fragen des Arbeitslohns, der Arbeitszeit und ganz

¹⁵⁶ Baumann, 1986, S. 52

¹⁵⁷ Ebd., S. 54 f.

allgemein der Arbeitsbedingungen nicht zum wirtschaftlichen, sondern zum rechtlichen Problemkreis.¹⁵⁸

Die Wirtschaft liegt in Čajanovs Utopie zum überwiegenden Teil in den Händen der bäuerlichen Genossenschaften. Dies gilt für alle Wirtschaftszweige, von der Landwirtschaft über die Industrie bis hin zum Handel. Diese tragen auch ihren Teil zur Verteilungsgerechtigkeit bei. Auch hier findet man eine Parallele zu Steiners Theorie, wo die Organisation der Wirtschaft ebenfalls in den Händen von Assoziationen liegt und die Verteilungsgerechtigkeit zu den wichtigsten Grundsätzen der wirtschaftlichen Organisation zählt.¹⁵⁹

Im Bereich der Kultur sind in Čajanovs bäuerlichem Russland mehrere Organisationen tätig. Minin zählt im Gespräch mit Kremnev namentlich die „Братство Флора и Лавра“ und „Изографа Олимпия“ auf. Zudem erwähnt er die Existenz von „nicht wenigen“ weiteren Organisationen, die auf dem Gebiet der Kultur tätig sind. Ein weiteres Beispiel für im kulturellen Bereich tätige Organisationen ist die „общество имени Александра Смагина“, welche das Glockenkonzert in Moskau organisiert, dessen Zeuge Kremnev wird. Man erfährt auch ein wenig über den Aufbau und die Tätigkeit der „Братство Флора и Лавра“:

„Братство владело двумя десятками огромных и чудесных имений, разбросанных по России и Азии, снабжённых библиотеками, лабораториями, картинными галереями, и, настолько можно было понять, являлось одной из наиболее мощных творческих сил страны.“¹⁶⁰

Es handelt sich bei der Bruderschaft um eine weltliche Gemeinschaft, die ihre Mitglieder unter jenen Jungen und Mädchen anwirbt, die sich auf den Gebieten der Wissenschaft und der Kunst hervortun. Die Satzung der Bruderschaft weist durch ihre strengen Regeln, trotz des Fehlens jeglichen religiösen Aspektes, Ähnlichkeiten mit der Satzung eines Klosters auf.

Es besteht jedoch in organisatorischer Hinsicht eine Überschneidung zwischen dem wirtschaftlichen und dem kulturellen Bereich, da Čajanov in seiner Utopie seine

¹⁵⁸ Ebd., S. 56

¹⁵⁹ Ebd., S. 55 f.

¹⁶⁰ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Forderung verwirklicht, dass die Genossenschaften nicht nur in der Wirtschaft, sondern auch auf dem Gebiet der Kultur tätig sein sollen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine genauere Betrachtung die Bemerkung Bogomasows/Drosdowas zur Ambivalenz von „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ hinsichtlich der Anthroposophie bestätigt. Die von Steiner geforderte organisatorische Dreiteilung des Gemeinwesens in einen wirtschaftlichen, einen rechtlichen, und einen kulturellen Bereich findet sich im Großen und Ganzen bei Čajanov wieder, wenn bei letzterem auch einige Überschneidungen auftreten. Zumindest was jene Überschneidung angeht, dass die Genossenschaften sowohl im wirtschaftlichen als auch im kulturellen Bereich tätig sind, lässt sich dies direkt auf Čajanovs eigene ökonomische Theorien zurückführen, die ja, wie oben bereits dargelegt wurde, explizit auch eine Tätigkeit der Genossenschaften im kulturellen Leben der Landbevölkerung vorsehen.

Kremnevs Bemerkung hinsichtlich des Wiederauflebenlassens der „deutschen Anthroposophen“ durch die Überwachungsgesellschaften, welche die Talente der Bevölkerung beobachten, könnte sich auf Minins Worte von der „Morphologie und Dynamik des Lebens“ beziehen: „Теперь мы знаем морфологию и динамику человеческой жизни, знаем, как можно развить из человека все заложенные в него силы.“¹⁶¹ In der Anthroposophie entwickelte Rudolf Steiner ein Modell von der Entwicklung des menschlichen Lebensweges, das diesen in Siebenjahrperioden einteilt. Alle sieben Jahre tritt der Mensch in eine neue Phase des Lebens ein, in der sich ein neues Element seines Wesens entwickelt. In den ersten sieben Jahren entwickelt sich der Körper, in der darauf folgenden Periode die Welt der Vorstellungen und Gefühle. Mit 14 Jahren, in der Pubertät, tritt der Mensch in die dritte Phase ein, in der sich die Phantasie und das Schöpferische ausbilden. Nach dem anthroposophischen Entwicklungsmodell gilt der Mensch mit dem Ende der dritten Periode, mit 21 Jahren, als erwachsen. Zu diesem Zeitpunkt bildet er sein Ich aus. Damit ist seine Entwicklung aber noch nicht abgeschlossen, sondern es folgen weitere Phasen, bis hin zum 70. Lebensjahr.¹⁶² Diese Siebenjahrperioden sind auch entscheidend für die anthroposophische Pädagogik. Schulreif wird das Kind mit dem Ende der ersten Entwicklungsphase. Im Hinblick auf die Pädagogik unterteilt Steiner zudem die zweite

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Baumann, 1986, S. 232 – 235

Phase in drei Abschnitte. Die Perioden bzw. Unterabschnitte der zweiten Periode sind entscheidend für die Art und Weise des Unterrichts und dafür, welche Fächer unterrichtet werden.¹⁶³ Man könnte diese Modelle der menschlichen Entwicklung und der darauf basierenden Pädagogik durchaus mit den Worten „Morphologie und Dynamik des menschlichen Lebens“ und „Entfaltung aller im Menschen liegender Kräfte“ beschreiben.

Diese weitere Anspielung auf die Anthroposophie unterstreicht nur den bereits festgestellten inneren Widerspruch in Čajanovs utopischer Gesellschaftsordnung, welche der Anthroposophie zwar offen negativ gegenübersteht und sie sogar verfolgt, gleichzeitig aber in ihrem organisatorischen Aufbau und eben wohl auch in ihrem Menschenbild Parallelen zu anthroposophischen Modellen aufweist.

4.6. Gesellschaft als Gesamtkunstwerk: Das Prometheus-Motiv in Čajanovs Utopie

Čajanov lässt Minin Kremnev auch über das Motiv der Begründer der bäuerlichen Gesellschaftsordnung (zu denen er selbst zählt) aufklären:

„Чем стимулируется наша работа и тысячи нам подобных? Спросите Скрябина, что стимулировало его к созданию „Прометея“, что заставило Рембрандта создать его сказочные видения! Искри Прометеева огня творчества, мистер Чарли! Вы хотите знать, кто мы -- авгуры или фанатики долга? Ни те и ни другие -- мы люди искусства.“¹⁶⁴

Am Anfang der bäuerlich-utopischen Gesellschaft steht somit das „prometheische Feuer der Schöpfung“. Vielsagend ist auch, dass die neue Nationalhymne des Bauernstaates Skrjabins „Prometheus“ ist.

In der antiken griechischen Mythologie überlistet Prometheus Zeus, indem er das für die Speisung von Göttern und Menschen bestimmte Rind in zwei Teile teilt, das Fleisch und die Knochen, letztere aber unter einer Fettschicht verbirgt, und danach Zeus wählen lässt. Dieser wählt den äußerlich ansprechenderen Teil mit der Fettschicht – nur um zu entdecken, dass er allein die Knochen des Rindes erhalten hat. Zur Strafe gibt er nun den Menschen das Feuer nicht. Doch Prometheus überlistet Zeus erneut und stiehlt das

¹⁶³ Ebd., S. 196 – 198

¹⁶⁴ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Feuer.¹⁶⁵ Als Bestrafung dafür wird er gefesselt, und jeden Tag frisst ein Adler seine Leber. Diese Qual hat kein Ende, da die Leber jede Nacht von neuem nachwächst.¹⁶⁶

Prometheus ist derjenige, der „(...) diejenigen Gedanken zu den Menschen [bringt], die Neues schaffen können.“¹⁶⁷ Er steht daher für das Schöpferische im Menschen, die Inspiration, Neues hervorzubringen. Ein Bereich, in dem dieser Schöpfergeist des Menschen besonders zutage tritt, ist die Kunst in allen ihren Ausprägungen. Minin definiert sich und die anderen Schöpfer der bäuerlichen Gesellschaft als „Menschen der Kunst“ und nennt sie in einer Reihe mit dem Komponisten Skrjabin und dem Maler Rembrandt. Die bäuerlich-utopische Gesellschaft ist ein Kunstwerk, wie Skrjabins Kompositionen oder Rembrandts Bilder. Dies bedeutet aber auch, dass sie zur Gänze künstlich ist, nicht etwa natürlich gewachsen und aus historischen Entwicklungen hervorgegangen. Das Einzige, was ihr in den Augen ihrer eigenen Begründer zugrunde liegt, ist der menschliche Schöpfergeist, nicht soziale Ideale. Sogar der Mensch selbst ist Teil dieses universalen Kunstwerkes. In der bäuerlichen Utopie ist die Idee eines „neuen Menschen“ verwirklicht, wenn Minin davon spricht, dass „(...) у нас нет воровства не потому, что каждый сознаёт, что воровать дурно, а потому, что в головах наших сограждан не может зародиться даже мысли о воровстве.“¹⁶⁸ Die Einwohner des bäuerlichen Russland benötigen nicht einmal mehr bewusstes ethisches Denken, um sich „richtig“ (im Sinne der Gesellschaft) zu verhalten, sie sind zu gesellschaftsschädlichem Verhalten unfähig.

Die Idee eines „neuen Menschen“ ist in der Geschichte des utopischen Denkens nichts Neues:

„Seit Platon liegt den meisten Sozialutopien die Annahme zu Grunde, daß die von den Autoren entworfene ideale Gesellschaft nur dann funktionieren kann, wenn sich die Menschen dieses Gemeinwesens von ihren bisherigen Einflüssen, Gewohnheiten, physischen, psychischen und geistigen Gebrechen befreit haben. Dieser ‚*neue Mensch*‘ sollte entweder durch die Verbesserung der Umweltbedingungen und somit durch die Erziehung oder durch die eugenische Planung entstehen.“¹⁶⁹

¹⁶⁵ Dietz, Karl-Martin: Prometheus – vom göttlichen zum menschlichen Wissen. Metamorphosen des Geistes Band 1. Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1989, S. 38 – 41

¹⁶⁶ Ebd., S. 72

¹⁶⁷ Ebd., S. 73

¹⁶⁸ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁶⁹ Jenkins, 1992, S. 418, Hervorhebung im Original

Wie entstand nun der neue Mensch in Čajanovs Utopie? An einer Stelle ist von einem „Dekret über die zwangsweise Einführung von Methoden der Eugenik“ die Rede, jedoch ist das Verhältnis dieses Dekrets zum bäuerlichen Regime nicht klar. Es ist allein die Rede davon, dass der Konflikt zwischen den Kommunisten und den bäuerlichen Parteien über dieses Dekret mit einem Sieg der Kommunisten um den Preis signifikanter politischer Zugeständnisse an die bäuerlichen Parteien endete. Es wird aber nicht erwähnt, welche der beiden Seiten das besagte Dekret erlassen wollte. Das Verhältnis der bäuerlichen Utopie zur Eugenik ist somit unklar. Klar ist hingegen, dass die Erziehung eine Rolle in der Schaffung des neuen Menschen spielt: sowohl das kulturelle als auch das gesellschaftliche Bewusstsein der Menschen werden von Seiten des Staates intensiv gefördert und über Jahrzehnte in dauerhafter Anspannung gehalten. Dies trägt Früchte, denn als sich Kremenew im Jahr 1984 in das utopische Russland versetzt sieht, ist das allgemeine kulturelle und geistige Niveau der Massen derart gestiegen, dass „[к]рестьянские массы доросли до активного участия в определении общественного мнения страны.“¹⁷⁰ Bei dieser Evolution handelt es sich um eine innere, tiefgreifende Veränderung des Menschen, denn ihr Resultat ist, wenn erst ein bestimmtes Niveau erreicht ist, nach Minin nicht reversibel: „(...) [Д]уховная культура народа, раз достигнув определённого, очень высокого духовного уровня, далее удерживается автоматически и приобретает внутреннюю устойчивость.“¹⁷¹ Zusammenfassend kann man daher sagen, dass der Mensch in Čajanovs Utopie gleichzeitig als Schöpfer und Teil der Schöpfung erscheint, als Künstler und Teil des Kunstwerkes.

Jenes Vorwort Orlovskijs, das „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ als reaktionär und (im negativen Sinn) utopisch kritisiert, kritisiert auch ausdrücklich dieses Entstehen der bäuerlich-utopischen Gesellschaft allein aus dem menschlichen Schöpfergeist:

„Nicht, daß die Menschen sich bemühen sollten, die Entwicklungsgesetze der Gesellschaft zu erforschen und, nachdem sie sie erkannt haben, diese auf dem schmerzlosesten Weg ihrer Zukunft entgegenzuführen – nein, sie sitzen wie

¹⁷⁰ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁷¹ Ebd.

Opferpriester in der Stille ihres Allerheiligsten und „bauen die menschliche Gesellschaft“ aus dem reinen Intellekt nach einem im voraus durchdachten Rezept.“¹⁷²

Was hier kritisiert wird, ist der fundamentale Widerspruch einer derartigen Schaffung der vollkommenen Gesellschaft gegenüber dem marxistisch-sozialistischen Geschichts- und Gesellschaftsverständnis. Nach diesem ist die ganze Geschichte eine Reihe von Klassenkämpfen, die durch die wirtschaftlichen Zusammenhänge der jeweiligen Zeit determiniert wurden. Basis jeder Gesellschaft ist ihr wirtschaftlicher Aufbau. Der Sozialismus ist daher nicht das Werk des menschlichen Schöpfergeistes, sondern ebenfalls das Ergebnis eines Klassenkampfes und somit das nötige Resultat eines objektiven historischen Prozesses.¹⁷³

4.7. „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ – Utopie oder Dystopie?

Čajanovs Erzählung über die bäuerliche Gesellschaft der Zukunft wird in der klaren Mehrheit der Fälle als positive Utopie dargestellt.¹⁷⁴ Im Gegensatz dazu reiht Gnüg „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ in „Utopie und utopischer Roman“ gemeinsam mit Werken wie Zamjatins „Мы“ und Huxleys „Brave New World“ in das Kapitel „Die negativen Staatsutopien im Roman des 20. Jahrhunderts“ ein.¹⁷⁵ Sie bezeichnet die Erzählung als „regressive Agrarutopie“ und „in schlechtem Sinne utopistisch“.¹⁷⁶ Die Autorin wiederholt damit den bereits von den Bol'sheviki gemachten Vorwurf, Čajanovs Utopie sei reaktionär und realitätsfern. Ansonsten gibt sie keine weitere Begründung für die Einordnung des Textes als „negative Staatsutopie“ bzw. Qualifikation des Textes als anti-utopisch.

Zum Vorwurf der Regressivität lässt sich sagen, dass in Čajanovs bäuerlicher Utopie durchaus eine Hinwendung zu alten Traditionen bemerkbar ist, anstatt sich allein in die Zukunft zu orientieren und Traditionen als veraltet und überkommen zu verwerfen. Diese Orientierung zeigt sich in vielen Bereichen des Lebens. Ein Beispiel ist die

¹⁷² Čajanov, 1984, S. 11

¹⁷³ Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Stern-Verlag, Wien, 1946, S. 21 f.

¹⁷⁴ Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012); Hahn, 1994, S. 169; Schefold, Bertram: Zum Geleit, in: Schefold, 1999, S. 21 f.; Saage, 2003, S. 278; Шестаков, 2007, S. 61

¹⁷⁵ Gnüg, Hiltrud: Utopie und utopischer Roman. Reclam, Stuttgart, 1999

¹⁷⁶ Ebd., S. 186 f.

Rückkehr zur Handarbeit. Anstelle den Landbau mit Hilfe von Maschinen zu betreiben, „[з]емледелие никогда не было столь ручным, как теперь.“¹⁷⁷ Auch hinsichtlich der Familie kehrt man von den kommunistischen Bestrebungen, dieses Institut in seiner bekannten Form zu zerstören, zu der traditionellen Großfamilie zurück. Die Rückkehr zum Traditionellen tritt weiters in der Kunst und in der Küche zutage: in der Kunst hat man sich vom Futurismus abgewandt und stattdessen den Suzdaler Fresken des 12. Jahrhunderts sowie den Werken Pieter Breughels zugewandt; während in der Küche Rezepte aus dem 19. Jahrhundert Verwendung finden. Im bäuerlichen Russland ist das „игра в бабки“¹⁷⁸ Nationalsport. Selbst die Uniformen der bäuerlichen Garde sind aus der Vergangenheit entlehnt: es handelt sich dabei um die Uniformen der Strelitzen aus der Zeit des Zaren Aleksej Michajlovič. Bei all dieser Traditionsverbundenheit kann man Čajanovs utopisches Russland jedoch kaum als rückständig bezeichnen, denn die moderne Technik ist äußerst hoch entwickelt. Neben dem gut ausgebauten Flugverkehr zeigt dies vor allem die Möglichkeit, mittels der Technik das Wetter zu beherrschen: Im bäuerlichen Russland hatte man erkannt, dass das Wetter vom Zustand des Magnetfeldes abhängig ist. Man errichtete daraufhin ein Netz von 4500 Magnetstationen, der sogenannten „Meteoroforen“, und ist nun fähig, durch die Beeinflussung des Magnetfeldes das Wetter beinahe zur Gänze zu lenken. Ein Beispiel dafür ist der zeitlich festgesetzte „Generalregen“. Wie sich gegen Ende der Erzählung herausstellt, lässt sich diese mächtige Technik aber nicht nur für friedliche Zwecke nutzen, sondern ist zugleich die stärkste Waffe des bäuerlichen Staates. Auf den Angriff deutscher Truppen reagiert Russland, indem es die Meteoroforen furchtbare Tornados erzeugen lässt, welche die deutsche Armee innerhalb einer halben Stunde vernichten. Bei Bogomasow/Drosdowa wird „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ ausdrücklich als Anti-Utopie bezeichnet.¹⁷⁹ Die Autoren beziehen sich hier auf die Heuchelei der bäuerlichen Gesellschaft, die in dieser Arbeit bereits untersuchte Widersprüchlichkeit im Bezug auf die Anthroposophie, und das für

¹⁷⁷ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁷⁸ Bei diesem Spiel handelt es sich um ein altes russisches Spiel, bei dem die Spieler eine bestimmte Anzahl Knöchelchen in ein auf dem Boden gezeichnetes Feld legen und der Reihe nach versuchen, mit einem speziellen Schläger möglichst viele Knöchelchen aus dem Feld zu schlagen. Vgl.

<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/69742/%D0%91%D0%90%D0%91%D0%9A%D0%98> (03. 12. 2012)

¹⁷⁹ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 60

den Protagonisten Kremnev schlechte Ende, an dem er sich einsam und mittellos in einer ihm fremden Welt befindet.¹⁸⁰ Ihre Schlussfolgerung zu Čajanovs bauerlicher Utopie ist folgende:

„Tschajanow behauptet also, daß die eigenmächtigen Versuche, eine gerechte Gesellschaftsordnung zu verwirklichen, von katastrophalen Folgeerscheinungen begleitet werden und zu einem von Fanatikern geleiteten totalitären Regime führen müssen.“¹⁸¹

Aufgrund dieser ambivalenten Qualifikation stellt sich nun die Frage, ob „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ nun als positive Utopie oder als Dystopie zu werten ist.

Eine Definition der Dystopie findet man bei Meyer, nach dem sie

„(...) eine utopisch verkleidete Utopiekritik darstellt, die in narrativ-erzählerischer und satirischer Form die Realisationen von utopischen Gedanken oder ihren inhaltlichen, sowie formal-erzählerischen Strukturmerkmalen relativiert. (...) Sie ist eine literarische Negation literarisch-utopischer Idealstaaten; in ihr wird ein Totalitarismusverdacht gegen die klassische politische und literarische Utopie ausgesprochen (...).“¹⁸²

Dabei enthält die Dystopie im Wesentlichen die gleichen inhaltlichen Elemente wie die positive Utopie, diese werden jedoch bis zum Grotesken übersteigert, wodurch die negativen Aspekte der utopischen Wesensmerkmale betont werden.¹⁸³ Formal unterscheidet sie sich von der klassischen Utopie dadurch, dass letztere für gewöhnlich eine reine Beschreibung des politischen Aufbaus und der Gesellschaft des utopischen Gemeinwesens ist, ohne die Einführung einer echten subjektiven Perspektive auf eben jenes Gemeinwesen. In der Dystopie hingegen ist die Schilderung aus dem subjektiven Blickwinkel einer Außenseiterfigur, welche sich nicht an das utopische System anpasst und gegen dieses rebelliert, essentiell für die Utopiekritik der Dystopie. Durch diese

¹⁸⁰ Ebd., S. 60 f.

¹⁸¹ Ebd., S. 61

¹⁸² Meyer, Stephan: Die anti-utopische Tradition. Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, 2001, Europäische Hochschulschriften, Band 1790, S. 32

¹⁸³ Ebd., S. 33

subjektive Perspektive zeigt die Dystopie, dass es für den Menschen unmöglich ist, nach den Prinzipien der Vernunft eine vollkommene Gesellschaft zu schaffen.¹⁸⁴

Vordergründig trägt Čajanovs Utopie keine totalitären Züge, sie wirkt sogar äußerst liberal. Hahn geht so weit, die in ihr geschilderte Gesellschaft als „anarchisch-idyllisch“ zu bezeichnen.¹⁸⁵ Der Staat mischt sich so wenig in das Leben seiner Einwohner ein, dass „(...) рядовой обыватель с ним почти не соприкасается.“¹⁸⁶ Dies geht so weit, dass man in der bäuerlichen Utopie jahrelang leben kann, ohne die Existenz des Staates als Zwang ausübender Macht wahrzunehmen. Auch politisch zeichnet sich das Staatsgebilde des bäuerlich-utopischen Russland durch Toleranz aus. Während der Gesamtstaat von einem Regime der Bauernräte (Sowjets) regiert wird, werden bei den Lokalregierungen auch andere Regierungsformen zugelassen – vom Parlamentarismus bis hin zum Teilfürstentum:

„(...) [В] Якутской области у нас парламентаризм, а в Угличе любители монархии завели „удельного князя“, правда, ограниченного властью местного совдепа, а на Монголо-Алтайской территории единолично правит „генерал-губернатор“ центральной власти.“¹⁸⁷

Dieser Pluralismus ist ein integraler Teil der bäuerlich-utopischen Ideologie, wie Minin gegenüber Kremnev verkündet: „Да и самому духу наших идеологов были чужды идеи какой-либо монополии в области социального творчества.“¹⁸⁸ Allerdings wird dieses Bekenntnis zum Pluralismus in der bäuerlichen Utopie nicht wirklich auf die Probe gestellt, denn es handelt sich bei ihr um eine sehr homogene Gesellschaft. Es scheint in ihr niemanden zu geben, der gegen das bäuerliche System an sich aufbegehrt. Wirklichen Individualismus gibt es in ihr nicht. Auf dem Weg zum Jahrmarkt fällt Kremnev diese Uniformität auch explizit auf: „Кремнева поразило почти полное отсутствие какой-либо разницы его спутников от встречающих и перегоняющих. Те же костюмы, та же московская манера речи и выражений.“¹⁸⁹ Das Fehlen der Individualität an sich ist aber nicht notwendig anti-utopisch, denn solche uniformen

¹⁸⁴ Ebd., S. 93 – 99

¹⁸⁵ Hahn, 1994, S. 168

¹⁸⁶ Čajanov, A. B.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Ebd.

¹⁸⁹ Ebd.

Gesellschaften sind ganz allgemein ein Wesensmerkmal der Utopie.¹⁹⁰ Die Uniformität ist in Čajanovs bauerlicher Utopie nicht bis zum Erschreckenden, Entmenslichenden überzeichnet. Eine solche Überzeichnung findet man vielmehr in seiner Beschreibung des Kommunismus am Beginn der Erzählung. Im Kommunismus wurden die Menschen bei Čajanov jeglicher Individualität beraubt, zu bloßen Nummern degradiert („обладатель трудовой книжки N 34713, некогда называвшийся в буржуазном мире Алексеем Васильевичем Кремневым“¹⁹¹). Zu solchen radikalen Maßnahmen schreitet man in der bauerlichen Utopie hingegen nicht, dort werden die Menschen wieder mit ihrem Namen angesprochen. Dadurch ergibt sich in diesem Werk die interessante Situation, dass die Gesellschaft der bauerlichen Utopie trotz ihrer Uniformität den Menschen im Vergleich zur kommunistischen Gesellschaft – in der eben dieses Merkmal bis zum Negativen überzeichnet ist – ein wenig von ihrer Individualität zurückgibt.

Die Polizeigewalt des Staates, im Alltagsleben scheinbar so gut wie nicht präsent, tritt erst gegen Ende der Erzählung auf, als der Krieg mit Deutschland ausbricht und in Russland „vorbeugend“ alle Deutschen und Anthroposophen verhaftet werden. Auch Kremnev, den man der Anthroposophie verdächtigt, wird verhaftet. Die Bedingungen im bauerlich-utopischen Strafvollzug sind jedoch alles andere als unmenschlich: Die Verhafteten werden in einem temporär zum Gefängnis umgewandelten Hotel untergebracht. Ihnen wird ein herzhaftes Abendessen serviert, danach können sie sich die Zeit beim Kartenspiel vertreiben oder einem Konzert lauschen, das der Gefängniskommandant eigens für sie organisiert. Der Kommandant entschuldigt sich sogar bei den Gefangenen für die Verhaftung und die „höllischen Umstände ihrer Unterbringung“ – welche darin bestehen, dass nicht für alle Gefangenen Zimmer zur Verfügung stehen und viele, darunter Kremnev, in ihren Kleidern auf Klappbetten in einem Schlafsaal schlafen müssen. Als nach nur zwei Tagen das Kriegsende verkündet wird und die Gefangenen freigelassen werden, bietet man ihnen noch einen Frühstückskaffee an.

Diese prophylaktische Gefangennahme aller potenziell gefährlich erscheinenden Elemente, ohne dass diese sich ein konkretes Verbrechen zuschulden kommen haben

¹⁹⁰ Dahrendorf, 1986, S. 243 f.

¹⁹¹ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

lassen, mutet nun doch totalitär an und steht in deutlichem Gegensatz zu dem zuvor propagierten Pluralismus. Nach Freyer sind solche Schutzmechanismen der bestehenden Ordnung aber typisch für die Utopie: „So muß also der Utopist sorgen, daß etwaige Störungen des Systems sofort ausbalanciert, etwa drohende Veränderungen sofort unterbunden werden (...)“¹⁹² Der Schutz vor drohenden Veränderungen schließt solche vorbeugenden Maßnahmen mit ein, daher macht ihre Anwendung nicht notwendig aus einer positiven Utopie eine negative. „Es gibt keine liberale Utopie, – höchstens eine, die sich mit dem Schein des Liberalismus umkleidet.“¹⁹³

Was jedoch schlussendlich Kremnevs Meinung über die bäuerlich-utopische Ordnung zum Negativen verändert und ihn in Schrecken versetzt, sind die Überwachungsgesellschaften. Diese wurden bereits im Kapitel über die anthroposophischen Elemente gestreift. Es handelt sich dabei um „... общества, многолюдные и мощные, [которые] включают в круг своего наблюдения миллионы людей, и будьте уверены, что теперь не может затеряться ни один талант, ни одна человеческая возможность не улетит в царство забвения...“¹⁹⁴ Eine derartig umfassende Beobachtung, die jedes noch so verborgene Talent wahrnimmt, setzt eine Überwachung der Menschen in einem großen Maßstab voraus. Zweck dieser Organisationen sind die künstliche Auslese und die Unterstützung talentierter Menschen, um die Kultur weiterzuentwickeln: „Остаётся развитие культуры (...). Главная идея, облегчившая нам разрешение проблемы, была идея искусственного подбора и содействия организации талантливых жизней.“¹⁹⁵ Dies ist schlussendlich der Anlass für Kremnevs Entsetzen, wenn er die bäuerliche Utopie als „Tyrannei“ bezeichnet und ausruft:

„-- Но разве это не ужас! Эта тирания выше всех тираний! Ваши общества (...) стоят любого государственного террора. Действительно, зачем вам государство, раз весь ваш строй есть не более как утончённая олигархия двух десятков умнейших честолюбцев!“¹⁹⁶

¹⁹² Freyer, 2000, S. 35

¹⁹³ Ebd., S. 37

¹⁹⁴ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd.

Diese Stelle zitieren auch Bogomasow/Drosdowa, wenn sie „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ als Dystopie qualifizieren. Was sie als „Heuchelei dieses Staatsgebildes“¹⁹⁷ bezeichnen, ist die Tatsache, dass in diesem vordergründig so liberalen und demokratischen bäuerlichen Staat eine zahlenmäßig kleine Elite existiert, die durch gründliche Überwachung der Einwohner und künstliche Auslese der Talentierten mittels mächtiger Gesellschaften zustande kommt.

Diese Existenz einer Elite ist dem utopischen Denken jedoch nicht fremd: „Utopische Gesellschaften können Kastengesellschaften sein und sind dies häufig (...).“¹⁹⁸ Diese Unterteilung der Gesellschaft in mehrere Klassen findet sich in der Utopie seit Platon, wobei für gewöhnlich jene Klasse, die das Gemeinwesen lenkt, aus Intellektuellen besteht. Der Unterschied zwischen Utopie und Dystopie hinsichtlich dieser sozialen Struktur besteht darin, dass sie in der Dystopie auf Zwang beruht.¹⁹⁹ Man findet in Čajanovs bäuerlicher Utopie jedoch keinerlei Hinweise auf einen solchen Zwang. Das System scheint „von selbst“ zu funktionieren. Minin sagt zudem über die überwachten Talentierten, dass „(...) каждая сильная личность не ощутит даже намёка нашей тирании (...).“²⁰⁰ So bleibt festzustellen, dass die Existenz einer intellektuellen Elite und die Überwachung der Menschen zum Zweck der Auswahl dieser Elite bei Čajanov nicht über den Rahmen dessen hinausgehen, was in positiven Utopien üblich ist.

Was jedoch Parallelen zur Dystopie aufweist, ist die Entwicklung der subjektiven Einstellung des Helden Kremnev zur bäuerlich-utopischen Gesellschaft im Verlauf der Erzählung. Zu Beginn seines Aufenthalts im bäuerlichen Russland der Zukunft fühlt er sich diesem eng verbunden. So stellt er etwa nach dem ersten Tag als Gast der Familie Minin und dem Besuch auf dem Jahrmarkt fest, dass „...этот окружающий мир с капустными огородами, синими далями и красными гроздьями рябины уже не был чужд ему.“²⁰¹ Er fühlt sich ihm sogar enger verbunden als dem sozialistischen Russland seiner Zeit, da er sich in eine junge Verwandte seines Gastgebers, Katerina, verliebt. Doch noch am gleichen Abend erfährt er von der intellektuellen Elite und den Gesellschaften, die diese auswählen – und seine Einstellung ändert sich radikal, er nennt

¹⁹⁷ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 60

¹⁹⁸ Dahrendorf, 1986, S. 244

¹⁹⁹ Meyer, 2001, S. 62 f.

²⁰⁰ Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии.
http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

²⁰¹ Ebd.

das bäuerliche Russland eine Tyrannei und ist der Meinung, dass die Überwachungsgesellschaften nicht besser wären als jeder staatliche Terror. Parallel dazu verläuft die Entwicklung von Kremnevs Lage im Land der bäuerlichen Utopie: Zunächst wird er von der Familie Minin freundlich aufgenommen, doch bereits am Abend des zweiten Tages seines Aufenthaltes schlägt die Stimmung um: „Встретили холодно и молча сели за стол. В доме чувствовалась какая-то тревога.“²⁰² Kremnev weiß zu diesem Zeitpunkt noch nicht, dass Zweifel an seiner Identität als „Charlie Man“ aufgekommen sind. Es kommt zu der bereits erwähnten Konfrontation Kremnevs mit Minin, nach welcher die feindselige Stimmung weiter anwächst. Am nächsten Tag „(...) Кремнев почувствовал невыносимость своего положения, приближение катастрофы (...)“²⁰³ – eine Entwicklung, die schlussendlich in seiner Verhaftung gipfelt. Die Untersuchung gegen Kremnev mutet geradezu grotesk an: Er bemüht sich, seine wahre Identität zu erklären und versucht, seine Aussage mit historischen Beweisen zu untermauern, darunter auch eine Büste seiner Person aus einem Museum, auf der er als „Unterdrücker der russischen Bauernbewegung“ beschrieben wird. Daraufhin wird eine Befragung durch wissenschaftliche Experten durchgeführt, um seine Aussage zu überprüfen. Die Expertenkommission befragt Kremnev zur sozialistischen Epoche und kommt am Ende zu folgendem Schluss:

„(...) что он, несомненно, начитан в революционной литературе, в нём видно знакомство с архивами, но что он совершенно не представляет собою духа эпохи и чудовищно по непониманию толкует исторические события, а потому ни в коем случае не может быть признан современником их.“²⁰⁴

Kremnev wird nach dem Kriegsende am nächsten Tag entlassen, da man in seiner „Annahme eines falschen Namens“ kein Verbrechen gegeben sieht. Die „Annahme eines falschen Namens“ bezieht sich jedoch nicht darauf, dass er sich zunächst als Charlie Man ausgab, sondern vielmehr auf seinen Versuch, seine wahre Identität aufzuklären. Indem er die Untersuchung gegen Kremnev mit der absurden Situation enden lässt, dass man diesem (einem sozialistischen Funktionär!) vorwirft, den Geist der sozialistischen Epoche nicht darzustellen und schreckliches Unverständnis bei der

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd.

Auslegung der Geschichte an den Tag zu legen, zeigt Čajanov, wie die spätere Deutung historischer Ereignisse diese verzerren und nichts mit dem Verständnis eben jener Ereignisse durch ihre Zeitgenossen gemein haben kann.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich anhand der inhaltlichen Darstellung der bäuerlichen Gesellschaft in Čajanovs Erzählung keine Qualifikation dieses Textes als Dystopie begründen lässt und man ihn mit der Mehrheit der Autoren als positive Utopie zu betrachten hat. Formal betrachtet ist die Erzählung allerdings nicht frei von Ambivalenz, was die Geschichte des Helden Kremnev und seine Position gegenüber der bäuerlich-utopischen Gesellschaft angeht.

5. АЛЕКСАНДР ТРИФОНОВИЧ ТВАРДОВСКИЙ – „СТРАНА МУРАВИЯ“

5.1. Leben und Werk A. T. Tvardovskijs

Aleksandr Trifonovič Tvardovskij wurde am 21. Juni 1910 in Zagor'e im Gouvernement Smolensk geboren. Sein Vater arbeitete als Bauer und Schmied.²⁰⁵ Nach sechs Jahren Schulausbildung half Tvardovskij bei der Arbeit auf dem Hof und in der Schmiede seines Vaters mit. Gedichte begann er bereits im Kindesalter zu schreiben. Seine erste Veröffentlichung fand im Juli 1925 statt, als in der Zeitung „Смоленская деревня“ sein Gedicht mit dem Titel „Новая изба“ erschien. Sein Vater stand der Dichtertätigkeit seines Sohnes jedoch äußerst kritisch gegenüber, da er sie als „müßiggängerischen Zeitvertreib“ betrachtete. Dies führte zu einem tiefen Konflikt zwischen Tvardovskij und seinem Vater.²⁰⁶ 1928, mit achtzehn Jahren, verließ Tvardovskij sein Heimatdorf und zog nach Smolensk. Dort begann er, für Zeitungen zu arbeiten. Im Jahr 1930 erschien sein erster Gedichtband, „Путь к социализму“, dessen Thema die Kollektivierung der Landwirtschaft war.²⁰⁷ Mit diesem Thema beschäftigte Tvardovskij sich auch in allen weiteren seiner frühen Bücher: dem Poem

²⁰⁵ Kasack, Wolfgang: Lexikon der russischen Literatur ab 1917. Kröner, Stuttgart, 1976, S. 411

²⁰⁶ Кондратович, А. И.: Александр Твардовский. Поэзия и личность. Художественная литература, Москва, 1978, S. 34 – 38

²⁰⁷ Struve, Gleb: Russian literature under Lenin and Stalin. 1917 – 1953. University of Oklahoma Press, Norman (Okla.), 1971, S. 310 f. Tvardovskij gibt in seinen „Autobiographischen Notizen“ 1931 als Erscheinungsjahr an (Twardowski, Alexander: Autobiographische Notizen 1957 – 1959, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 20 – 28), S. 24 f.), ebenso Kasack in „Lexikon der russischen Literatur ab 1917“ (Kasack, 1976, S. 411).

„Вступление“, dem Prosawerk „Дневник председателя колхоза“ und dem Gedichtsammlungband „Сборник стихов“, bevor er im Jahr 1936 das Poesm „Страна Муравия“ veröffentlichte.²⁰⁸

Bereits in „Вступление“ verwendet Tvardovskij das Motiv des Bauern, der Zweifel daran hat, in die Kolchose einzutreten: hier überlegt der Mittelbauer Vasilij Petrov, ob er in die Kolchose eintreten soll, oder ob es nicht besser wäre, erst abzuwarten und zu sehen, wie die Dinge sich entwickeln würden.²⁰⁹ In „Страна Муравия“²¹⁰ beschließt der Bauer Nikita Morgunok, nicht in die Kolchose einzutreten und stattdessen das legendäre Land Muravija zu suchen, wo die alten bäuerlichen Traditionen noch lebendig sind, wo die bäuerliche Individualwirtschaft erhalten bleibt und wo es keine Kollektivierung gibt. Morgunok verlässt seinen Hof und seine Familie und fährt mit seinem Pferdewagen durch das Land. Auf dem Weg trifft er verschiedene Gestalten und gerät in verschiedene Situationen: Er ist zu Gast auf dem letzten Festmahl der Kulaken (Großbauern), bevor diese verbannt werden, trifft auf einen wandernden Popen und auf jenen Großbauern, den er sein ganzes Leben lang bewundert hat, und der nun als Bettler durch das Land zieht. Nachdem dieser ihm sein Pferd gestohlen hat, muss Morgunok seinen Wagen selbst ziehen, bis er auf einen Traktorfahrer trifft, der ihn ein Stück weit mitnimmt. Er kommt in das Dorf Ostrova, in dem es noch Einzelhöfe anstelle der Kollektivwirtschaften gibt. Danach hilft er in der Kolchose des Traktorfahrers bei der Arbeit und ist auf einer ausgelassenen Hochzeitsfeier in der Kolchose zu Gast. Dort trifft Morgunok auf den Kolchosvorsteher, einen überzeugten Kommunisten, bevor er sein Pferd wiederfindet und seine Reise fortsetzt. Am Ende trifft er einen alten Pilger, der ihm erzählt, dass das Land Muravija nicht mehr existiere. Für Morgunok bleibt nun nur mehr der Weg in die Kolchose.

„Die politische Moral des Tvardovskijschen Poems ist ausgesprochen linientreu. Aber es ist kein Propagandawerk. Der Autor hat Verständnis und Sympathie für die Eigentumsinstinkte des einfachen russischen Bauern, den er in Morgunok darstellt.“²¹¹

²⁰⁸ Твардовский, А.: Стихотворения и поэмы в двух томах. Том второй. Поэмы. Государственное Издательство Художественной Литературы, Москва, 1957, S. 359

²⁰⁹ Кондратович, 1978, S. 96

²¹⁰ Alle Inhaltsangaben nach: Твардовский, А. Т.: Собрание сочинений. Том первый. Стихотворения (1926 - 1940), Страна Муравия (Поэма), Переводы. Художественная литература, Москва, 1976

²¹¹ Struve, 1957, S. 357

Tvardovskij selbst bezeichnete „Страна Муравия“ als „(...) das erste in der Liste der Werke, die mich als Dichter charakterisieren können.“²¹² Nach seinen eigenen Angaben diente als erster Anstoß zur Verfassung dieses Poems ein Auszug aus einer Rede A. A. Fadeevs, den Tvardovskij am 1. Oktober 1934 in sein Tagebuch eintrug und in welcher dieser auf den Roman „Бруски“ F. Panferovs verwies, in dessen dritten Band die Gestalt eines Mittelbauern auftaucht, der nicht in die Kolchose eintreten will und sich stattdessen auf die Suche nach einem Land macht, wo es weder Industrialisierung noch Kollektivierung gibt, der sich jedoch am Ende gezwungen sieht, in seine Kolchose zurückzukehren. Fadeev schlug in dieser Rede vor, man könne einen ganzen Roman allein über diesen Bauern, seine Suche und seinen schlussendlichen Eintritt in die Kolchose schreiben. Würde man in diesen Roman Elemente der Verfremdung wie bei „Don Quijote“ einfließen lassen, den Bauern durch ganz Russland ziehen und auf seinem Weg auf Menschen verschiedenster Art treffen lassen, so würde dieses Werk selbst „Don Quijote“ in den Schatten stellen.²¹³ Tatsächlich plante Tvardovskij „Страна Муравия“ zunächst als ersten Teil einer Trilogie. Von dieser Idee kam er allerdings ziemlich bald wieder ab, auch wenn er noch einige Zeit vorhatte, einen zweiten Teil zu dem Poem zu schreiben, in dem er Morgunok weiter durch Russland ziehen lassen wollte – zunächst in den Westen, in eine an der Grenze gelegene Kolchose, von dort durch die Ukraine bis zum Dnepr, weiter zum Wolga-Don-Kanal, nach Kabardino-Balkarien, und schlussendlich nach Moskau auf den Kongress der Kolchosbauern. Tvardovskij begann zwar mit der Arbeit an diesem zweiten Teil – es sind genaue Pläne des Autors für den Verlauf dieser Fortsetzung erhalten geblieben –, beendete sie jedoch bald wieder.²¹⁴

„Страна Муравия“ erschien erstmals in der Aprilnummer der Zeitschrift „Красная новь“ und wurde von den Kritikern auf Anhieb sehr positiv aufgenommen.²¹⁵ Die erste Einzelausgabe des Poems erschien im Juni 1936 in Smolensk.²¹⁶

Auch von offizieller Seite wurde „Страна Муравия“ sehr wohlwollend aufgenommen: 1941 wurde Tvardovskij für dieses Werk der Stalinpreis zuerkannt.²¹⁷

²¹² Twardowski, Alexander: Autobiographische Notizen 1957 – 1959, in: Hotz, 1972, S. 26

²¹³ Твардовский, 1957, S. 360. Bei Romanova findet man allerdings die Anmerkung, dass der Auszug aus Fadeevs Rede in Wirklichkeit unter dem Datum des 6. Oktober in das Tagebuch eingetragen ist. Siehe Романова, Регина: Александр Твардовский. Труды и дни. Водолей, Москва, 2006, S. 99

²¹⁴ Кондратович, 1978, S. 99 f.

²¹⁵ Ebd., S. 102

²¹⁶ Романова, 2006, S. 120

Im Herbst 1932 begann Twardovskij mit dem Studium am Smolensker Pädagogischen Institut. Im ersten Jahr musste er neben den regulären Prüfungen auch Prüfungen in allen notwendigen Fächern der Mittelschule ablegen, um sein Studium fortsetzen zu können, was ihm gelang. Trotzdem verließ er 1936 das Smolensker Pädagogische Institut, da er nach der Veröffentlichung von „Страна Муравия“ nach Moskau zog. Dort begann er im Herbst 1936 ein Studium am Moskauer Institut für Geschichte, Philosophie und Literatur (Московский институт истории, философии и литературы, kurz: МИФЛИ).²¹⁸ 1938 wurde er Mitglied der Kommunistischen Partei, und nach dem Abschluss seines Studiums im Jahr 1939, in dem er auch den Gedichtband „Сельская хроника“ veröffentlichte, fand noch im Herbst desselben Jahres seine Einberufung in die Rote Armee statt. Als Armeekorrespondent war er an Feldzügen in das westliche Weißrussland sowie später im Finnischen Krieg beteiligt.²¹⁹ Als der Große Vaterländische Krieg ausbrach, wurde er im Juli 1941 erneut einberufen und war als Armeekorrespondent an der Südwestfront tätig, wo er für die Frontzeitung „Красная Армия“ schrieb.²²⁰

Von 1941 – 1945 verfasste Twardovskij das Poem „Василий Теркин“ über die Erlebnisse eines Soldaten während des Krieges, eines der berühmtesten Werke der russischen Kriegsliteratur, für welches er erneut mit dem Stalinpreis ausgezeichnet wurde.²²¹

„Twardowski zeigt seinen Helden auf dem Marsch, bei der Rast, im Gefecht, im Nahkampf, im Gespräch und im Wortwechsel mit seinen Freunden, bei Begegnungen mit verschiedenen Menschen, bei Erfolgen und Misserfolgen, in Augenblicken der Fröhlichkeit und des bitteren Nachsinnens. (...) Gemeinsam mit den Helden des Poems geht der Leser den ganzen mühsamen und langen Weg der Erstarkung der Gefühle – von der Bitternis des Rückzugs, des qualvollen Suchens und der Entschlossenheit, bis zum letzten Atemzug zu kämpfen, bis zur Freude der ersten Siege und schließlich bis zur Erkenntnis der historischen Bedeutsamkeit der Grosstat des Volkes, das den Faschismus zerschmetterte.“²²²

²¹⁷ Kasack, 1976, S. 412

²¹⁸ Кондратович, 1978, S. 126

²¹⁹ Twardowski, Alexander: Autobiographische Notizen 1957 – 1959, in: Hotz, 1972, S. 26

²²⁰ Кулинич, А. В.: Александр Твардовский. Очерк жизни и творчества. Издательство при Киевском государственном университете, Киев, 1988, S. 41

²²¹ Kasack, 1976, S. 412

²²² Makarow, Alexander: Alexander Twardowski, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 34 – 40), S. 36

Ein Kriegsgedicht der anderen Art schuf Tvardovskij mit „Дом у дороги“, in dem er das Leid einer vom Krieg zerrissenen Familie schildert. Der Held trifft bei seiner Rückkehr am Ende des Krieges an der Stelle seines früheren Zuhauses auf eine verbrannte Ruine, seine Familie wurde verjagt und geriet auf fremdem Gebiet in feindliche Gefangenschaft.²²³ Für dieses 1946 erschienene Werk erhielt Tvardovskij zum dritten Mal den Stalinpreis.²²⁴

Ab dem Jahr 1950 hatte Tvardovskij den Posten des Chefredakteurs bei der Literaturzeitschrift „Новый мир“ inne, nur vier Jahre später wurde er wegen der liberalen Ausrichtung von „Новый мир“ nach dem Ableben Stalins dieses Amtes wieder enthoben. Nach seiner Wiedereinsetzung im Jahr 1958 setzte er die liberale Ausrichtung der Zeitung jedoch weiter fort, bis man ihn 1970 erneut zwang, den Posten des Chefredakteurs aufzugeben. Trotzdem erhielt er 1961 den Leninpreis für sein Poem „За далью – даль“.²²⁵ Im Jahr 1962 veröffentlichte „Новый мир“ in seiner Novemberausgabe die Erzählung Solženicyns „Один день Ивана Денисовича“.²²⁶ Tvardovskij veröffentlichte in seiner Zeitschrift 1963 auch sein eigenes satirisches Poem „Теркин на том свете“, nachdem dieses erstmals im August 1963 in der Zeitung „Известия“ veröffentlicht worden war.²²⁷ Diese Satire diente Tvardovskij dazu, „(...) um mit der zunehmenden Bürokratisierung und den Gefahren einer Restalinisierung ins Gericht zu gehen (...).“²²⁸

Von 1967 bis 1969 verfasste Tvardovskij „По праву памяти“ – ein Werk, das er nicht veröffentlichen konnte, da die Zensur es unterdrückte.²²⁹ In „По праву памяти“ klagte der Dichter offen die Schrecken des Stalinismus an, schrieb über Grausamkeit im Namen Stalins und Personenkult:

„И душу чувствами людскими
Не отягчай, себя щадя.
И лжесвидетельствуй во имя,

²²³ Ebd., S. 38

²²⁴ Kasack, 1976, S. 412

²²⁵ Ebd., S. 412

²²⁶ Баевский, Вадим: Кулацкий подголосок и враг народа: двойной портрет, in: Вопросы литературы No. 5, 2001, <http://magazines.russ.ru/voplit/2001/5/bab.html> (18. 12. 2012)

²²⁷ Кулинич, 1988, S. 113

²²⁸ Hotz, Robert: Parteitreu und volkstümlich, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 30 – 32), S. 31

²²⁹ Kasack, 1976, S. 412

И зверствуй именем вождя.

Любой судьбине благодарен,
Тверди одно, как он велик,
Хотя б ты крымский был тартарин,
Ингуш *иль друг степей калмык*.

Рукоплеши всем приговорам,
Каких постигнуть не дано.
Оклевеши народ, с которым
В изгнание брошен заодно.²³⁰

Die oben beschriebene liberale Ausrichtung und die scharfe Verurteilung des Stalinismus stellen jedoch keinen ideologischen Umschwung Twardovskijs dar: „Er [Twardovskij] war und blieb ein überzeugter Kommunist, aber jedem Fanatismus abhold, bewahrte er den Ereignissen gegenüber stets eine gewisse kritische Distanz.“²³¹

Twardovskij war eine bedeutende Persönlichkeit im sowjetischen literarischen Leben, er gehörte den Präsidien der Schriftstellerverbände der UdSSR und der RSFSR an. Zudem nahm er auch aktiv am politischen Leben teil, indem er vier Amtsperioden lang Abgeordneter des Obersten Sowjets und unter Chrusčev Kandidat für das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei war. In seinen letzten Jahren wurde er immer stärker von konservativen Strömungen angegriffen, obwohl er noch im Jahr 1971 mit einem Staatspreis ausgezeichnet wurde. Am 18. Dezember 1971 starb Twardovskij in Krasnaja Pachra nicht weit von Moskau.²³²

Twardovskijs Stil charakterisiert Kasack wie folgt:

„Während sein frühes Schaffen ganz im Sinne des ... sozialist[ischen] Realismus gehalten ist, gehörten seine Werke der Nachstalinzeit zunehmend zum Bereich der um Bewältigung der Vergangenheit u[nd] Demokratisierung der Gegenwart ringenden Anklagelit[eratur].“²³³

²³⁰ Твардовский, Александр: По праву памяти. <http://lib.ru/POEZIQ/TWARDOWSKIJ/memory.txt> (11. 01. 2013), Hervorhebung im Original

²³¹ Hotz, Robert: Alexander T. Twardowski, Stalinpreisträger und Mäzen einer „entstalinisierten“ Literatur, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 16 – 18), S. 16

²³² Kasack, 1976, S. 411 f.

²³³ Ebd., S. 412

5.2. Historischer Hintergrund von „Страна Муравия“: Kollektivierung der Landwirtschaft, Entkulakisierung

Für die Kollektivierung der Landwirtschaft von Seiten der Bol'sheviki gab es mehrere Ursachen: neben der Ideologie spielten auch der Versuch des Staates, die Kontrolle über die Bauernschaft zu übernehmen und gewichtige ökonomische Gründe eine Rolle. Letztere bestanden darin, dass die Klein- und Mittelbauern ihr Land zur Versorgung ihrer selbst und ihrer Familien nutzten und kaum Überschüsse für den Markt produzierten, eine Exportsteigerung und die Bildung von Reserven aber durch die Industrialisierung in verstärktem Maße nötig wurden.²³⁴

Die ersten Schritte zur zwangsweisen Kollektivierung der Landwirtschaft unternahm Stalin in den Jahren 1928/1929, als er begann, zum Kampf gegen das individuelle Bauerntum im Allgemeinen und das Kulakentum im Besonderen aufzurufen. Die Bauern waren nach Stalin die letzte kapitalistische Klasse, da ihre wirtschaftliche Basis das Privateigentum und die Warenproduktion darstellten. Als besonders gefährlich erschienen ihm die Großbauern („Kulaken“), nach offiziellen Angaben etwa 4% der russischen Bauern, deren Vernichtung nun endgültig angestrebt wurde. Doch Stalins Pläne gingen noch über die Vernichtung der Kulaken hinaus: der Individualbetrieb in der Landwirtschaft als solcher sollte abgeschafft werden. Als erster Grund wurde der Widerspruch der „kapitalistischen“ Natur des bäuerlichen Individualbetriebes zu den im Sowjetstaat herrschenden sozialistischen Prinzipien angegeben, als zweiter Grund seine wirtschaftliche Ineffizienz. Durch die Kollektivierung der Landwirtschaft sollte die letzte kapitalistische Klasse verschwinden. Als auf der 16. Parteikonferenz vom April 1929 der erste Fünfjahresplan (1928/1929 – 1932/1933) beschlossen wurde, plante man die Kollektivierung von 23% der landwirtschaftlichen Betriebe innerhalb dieses Zeitrahmens. Die Kollektivierung fand unter den Bauern jedoch wenig Anklang, nach einem halben Jahr waren nur 7,6% der bäuerlichen Betriebe kollektiviert, und dabei handelte es sich vor allem um äußerst arme Landwirte. Trotzdem begann man die Kollektivierung bereits im Januar 1930 verstärkt voranzutreiben. Es wurde festgelegt, dass in den wichtigen wirtschaftlichen Gebieten die gesamte Landwirtschaft spätestens im Herbst 1931, wenn möglich schon im Herbst 1930 kollektiviert zu sein habe. Die Enteignung und Kollektivierung der Bauernhöfe schritt rasch voran. In nur wenigen

²³⁴ Stökl, Günther: Russische Geschichte. 3. erweiterte Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1973, S. 716 f.

Monaten, von November 1929 bis März 1930, erhöhte sich der Anteil der Kollektivwirtschaften von 7,6% auf 57,2%. Die Bauern leisteten der Kollektivierung Widerstand, auf welchen das Regime mit Brutalität reagierte. Nur kurz konnte die Opposition der Bauern die Kollektivierung bremsen, als Stalin im März 1930 in einem Zeitungsartikel die Gewalt bei der Kollektivierung kritisierte und hingegen die Freiwilligkeit beim Eintritt in die Kolchosen betonte. Dies führte zu Massenaustritten aus den Kolchosen – die Zahl der Kolchosbauern sank um circa 35% auf 22%. Doch bereits Ende 1930 setzte die Kollektivierung von oben wieder ein. Im Juli 1931 waren 55% der Bauernhöfe kollektiviert, im Jahr 1932 65%, und weitere zwei Jahre später bereits 75%. Bereits Ende der 1930er Jahre war die Landwirtschaft der Sowjetunion so gut wie zur Gänze kollektiviert.²³⁵

Besonders brutal ging das Regime gegen die Kulaken vor, die in großer Zahl nicht nur wirtschaftlich vernichtet wurden, sondern auch physisch dem Terror zum Opfer fielen: 1930 wurden die Kulaken in drei Kategorien eingeteilt: „Konterrevolutionäre Kulakenaktivisten“, „sonstige Kulakenaktivisten“ und einfache „Kulaken“. Wer zur ersten Gruppe gezählt wurde, wurde entweder exekutiert oder in Lagern inhaftiert. Mitglieder der zweiten Gruppe wurden mit ihren Familien in abgelegene Gegenden verbannt. Wer zu den einfachen „Kulaken“ zählte, durfte zwar in seinem Heimatdorf bleiben, bekam jedoch nur entweder vernachlässigtes oder verlassenes Land zur Bearbeitung.²³⁶ Hunderttausende fielen den Repressionen zum Opfer, allein die zwischen Januar und Oktober 1930 als „konterrevolutionäre Kulakenaktivisten“ Verhafteten machten über 283 700 Menschen aus.²³⁷ Wolkogonow gibt die Zahl der der Entkulakisierung zum Opfer gefallenen Menschen mit 8,5 bis 9 Millionen an.²³⁸

Dabei waren die Kriterien dafür, wer eigentlich als Kulak zu gelten hatte, äußerst dehnbar und ungenau. Herangezogen wurden Einnahmen, Saatfläche, Viehbesitz, Betriebsmittelwert, Verleih von Vieh und Geräten, Fremdbeschäftigung, Handels- und Kreditfähigkeit, oder eine Kombination aus mehreren dieser Kriterien. Die

²³⁵ Luks, Leonid: Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2000, S. 252 – 259

²³⁶ Khlevniuk, Oleg V.: The History of the Gulag. From Collectivization to the Great Terror. Yale University Press, New Haven/London, 2004, S. 11

²³⁷ Ивницкий, Н. (Ред.): Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. Том 2: Ноябрь 1929 - декабрь 1930. Росспэн, Москва, 2000, S. 704

²³⁸ Wolkogonow, Dimitri: Lenin. Utopie und Terror. ECON Verlag, Düsseldorf/Wien/New York/Moskau, 1994, S. 371

Kulakendefinitionen nahmen kaum Rücksicht auf die realen Verhältnisse: Eine Handelstätigkeit etwa konnte auch von armen Kleinbauern ausgeübt werden und aufgrund des starken Mangels an landwirtschaftlichen Geräten war der Verleih und Tausch von Geräten oder Arbeitsvieh für viele Bauern nötig, um ihre Wirtschaft aufrechterhalten zu können. Lohnarbeit wurde z. B. zur Erntezeit von den meisten Bauernhöfen benötigt, zudem verdingten sich viele Bauern auch selbst als Lohnarbeiter. Was das Einkommen als Kulakenkriterium anging, lag das durchschnittliche Jahreseinkommen selbst der am besten verdienenden Bauern immer noch unter jenem eines Industriearbeiters oder Angestellten.²³⁹ Von den antikulakischen Maßnahmen waren „(...) nicht etwa getarnte Gutsbesitzer, sondern nach westlichen Begriffen mäßig begüterte Mittelbauern, die wirtschaftlich tüchtigsten (...) Elemente des russischen Bauerntums (...)“²⁴⁰ betroffen. Schlussendlich hatte die Unschärfe der Kulakenkriterien noch eine politische Dimension: der Kulakenbegriff konnte auf diese Art den jeweiligen Anforderungen der Politik angepasst werden, so dass beinahe jeder politisch unerwünschte Bauer von ihm erfasst werden konnte.²⁴¹ Die Entkulakisierung spielte eine bedeutende Rolle in der Kollektivierung der Landwirtschaft. Die Angst, die der Terror gegen die Kulaken verbreitete, veranlasste andere Bauern dazu, den Kollektivwirtschaften beizutreten. Außerdem bildete der enteignete Besitz der Kulaken die wirtschaftliche Basis für die Kolchosen.²⁴²

Luks bezeichnet die Kollektivierung der Landwirtschaft als „(...) wohl tiefste Zäsur in der neueren Geschichte Russlands ...“.²⁴³ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass es sich bei diesem Umbruch um eine Revolution von oben handelte, verordnet von der staatlichen Führung.²⁴⁴ Hingegen wurde, so Lauer, „[d]as alte bäuerliche Rußland mit seinen traditionellen Lebensformen, mit seinen Kirchen, Glocken und Ikonen, aber auch

²³⁹ Heinert, Alexander: Das Feindbild ‚Kulak‘. Die politisch-gesellschaftliche Crux 1925 bis 1930, in: Satjukow, Silke/Gries, Rainer (Hrsg.): Unsere Feinde. Konstruktionen des Anderen im Sozialismus. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2004 (S.363 – 386), S. 367 – 370

²⁴⁰ Stökl, 1973, S. 718

²⁴¹ Heinert, Alexander: Das Feindbild ‚Kulak‘. Die politisch-gesellschaftliche Crux 1925 bis 1930, in: Satjukow/Gries (Hrsg.), 2004, S. 371

²⁴² Khlevniuk, 2004, S. 10

²⁴³ Luks, 2000, S. 259

²⁴⁴ Stökl, 1973, S. 721

mit seiner eigenständigen – vorindustriellen – Agrartechnik (...) unwiederbringlich zerstört (...).“²⁴⁵

Die Folgen der Kollektivierung waren katastrophal. Da die Kolchosen sich als weit weniger produktiv herausstellten, als ihre Befürworter es erwarteten, ging die Getreideproduktion zurück. Weil gleichzeitig der Staat sich durch Käufe und Konfiskationen immer mehr Getreide aneignete, brach unter der Landbevölkerung im Winter 1932/1933 eine schreckliche Hungersnot aus, die 6 Millionen Opfer forderte.²⁴⁶ Andere Zahlen finden sich bei Hösch, der die Anzahl der Hungertoten für den Zeitraum 1932 – 1934 mit über 5 Millionen benennt, jedoch auch Schätzungen erwähnt, nach denen 9 Millionen Menschen in dieser Zeit starben.²⁴⁷

5.3. A. T. Tvardovskij – „кулацкий подголосок“? Das Kulakenbild in „Страна Муравия“

Die Kollektivierung und die Entkulakisierung spielten in Tvardovskijs Biographie eine große Rolle. Welche enorme Wichtigkeit diese Vorgänge für ihn persönlich hatten, beschreibt er in einem Artikel zu „Страна Муравия“, in dem er ihnen die gleiche Bedeutung wie der Oktoberrevolution und dem Bürgerkrieg beimisst:

„(...) [В]се происходившее там в годы „великого перелома“ составляло для меня самый острый интерес и задачу жизни. Эта революция в сельском хозяйстве, во всем жизненном укладе миллионов явилась для меня в юности примерно тем, чем для старшего поколения наших людей были Великая Октябрьская социалистическая революция и гражданская война.“²⁴⁸

In „Страна Муравия“, dem „(...) bemerkenswerteste[n] literarische[n] Zeugnis der Kolchosenliteratur (...)“²⁴⁹, werden in einer Szene auch die Repressionen der Sowjetmacht gegen die Kulaken angesprochen, sowohl die Lagerhaft als auch die Vertreibungen ganzer Familien:

„Что за помин?

²⁴⁵ Lauer, Reinhard: Geschichte der russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München, 2000, S. 671

²⁴⁶ Luks, 2000, S. 260

²⁴⁷ Hösch, 1996, S. 373

²⁴⁸ Твардовский, 1957, S. 359

²⁴⁹ Lauer, 2000, S. 671

– Помин общий.
 – Кто гуляет?
 – Кулаки!
 Поминаем душ усопших,
 Что пошли на Соловки.

 – Их не били, не вязали,
 Не пытали пытками,
 Их везли, везли возами
 С детьми и пожитками.
 А кто сам не шел из хаты,
 Кто кидался в обмороки, –
 Милицейские ребята
 Выводили под руки...²⁵⁰

Diese Strophen wurden zumindest teilweise von der Zensur unterdrückt. Sie spielten auch eine große Rolle in den Verhören des im August 1937 verhafteten und danach zu acht Jahren Lagerhaft verurteilten Schriftstellers A. V. Makedonov, eines engen Freundes und Beschützers Tvardovskijs. Der NKVD unternahm im August 1937 auch einen Versuch, Tvardovskij selbst zu verhaften, dieser misslang jedoch, da Tvardovskij Smolensk sofort verließ, nachdem er von Makedonovs Verhaftung erfuhr. Am Ende, so Makedonov, blieb Tvardovskij nur deswegen von der Verhaftung verschont, weil Stalin selbst das Poem „Страна Муравия“ gefiel.²⁵¹

In diesem Zusammenhang muss die Rolle erwähnt werden, die die Entkulakisierung in der Biographie Tvardovskijs spielte: Im März 1931 wurde seine Familie als Kulaken aus ihrem Dorf vertrieben.²⁵² Die Familie Tvardovskij ist dabei ein gutes Beispiel dafür, wie wenig Rücksicht die Kulakendefinitionen auf die realen Verhältnisse nahmen. In seinen autobiographischen Notizen beschreibt Tvardovskij den Hof seines Vaters folgendermaßen: „Es waren etwas über 10 Desjatinen Land, mit Sumpftümpeln übersät und von Weidengebüsch, jungem Tann und Birkengehölz überwuchert, in jeder Hinsicht eine kümmerliche Parzelle.“²⁵³ Er erwähnt weiters, dass sein Vater regelmäßig gezwungen war, auf die Ausübung des Schmiedehandwerks zurückzugreifen, da die

²⁵⁰ Твардовский, 1976, S. 233

²⁵¹ Баевский: Кулацкий подголосок и враг народа: двойной портрет.
<http://magazines.russ.ru/voplit/2001/5/bab.html> (18. 12. 2012)

²⁵² Романова, 2006, S. 71

²⁵³ Twardowski, Alexander: Autobiographische Notizen 1957 – 1959, in: Hotz, 1972, S. 20

Familie nicht allein von der Landwirtschaft leben konnte.²⁵⁴ Mit einem ausbeuterischen Großbauern hat dieses Bild nichts gemein.

In seinem späten Werk „По праву памяти“ behandelt Tvardovskij auch das Los seines Vaters und klagt an, wie ungerechtfertigt die Qualifikation seines Vaters als Kulak war. Er beschreibt die von der harten Arbeit verkrümmten und schwieligen Hände seines Vaters und wie dieser im Schweiß seines Angesichts Tag um Tag sein Feld bestellt:

„В узлах из жил и сухожилий,
В мослах поскрюченных перстов -
Те, что -- со вздохом -- как чужие,
Садясь к столу, он клал на стол.
И точно граблями, бывало,
Цепляя
ложки черенок,
Такой увертливый и малый,
Он ухватить не сразу мог.
Те руки, что своею волей --
Ни разогнуть, ни сжать в кулак:
Отдельных не было мозолей --
Сплошная.
Подлинно -- кулак!
И не иначе, с тем расчетом
Горбел годами над землей,
Кропил своим бесплатным потом,
Смыкал над ней зарю с зарей.“²⁵⁵

Auf Tvardovskijs Mitgliedskarte der Kommunistischen Partei war eingetragen, dass er Sohn eines Kulaken war.²⁵⁶ In „По праву памяти“ erwähnt er, wie hart es für ihn war, das Stigma eines Kulakensohnes zu tragen:

„... [В] те года и пятилетки,
Кому с графой не повезло, --
Для несмываемой отметки
Подставь безропотно чело.

Чтоб со стыдом и мукой жгучей
Носить ее -- закон таков.

²⁵⁴ Ebd., S. 20

²⁵⁵ Твардовский, Александр: По праву памяти. <http://lib.ru/POEZIQ/TWARDOWSKIJ/memory.txt> (11. 01. 2013) (Hervorhebung im Original)

²⁵⁶ Баевский: Кулацкий подголосок и враг народа: двойной портрет. <http://magazines.russ.ru/voplit/2001/5/bab.html> (18. 12. 2012)

Быть под рукой всегда -- на случай
Нехватки классовых врагов.
Готовым к пытке быть публичной
И к горшей горечи подчас,
Когда дружок твой закадычный
При этом не поднимет глаз...²⁵⁷

Seine Kritiker, die ihm „kulakische Ansichten“ vorwarfen, vergaßen seine Herkunft als Sohn eines entkulakisierten Bauern nicht und führten sie auch als Argument an, um ihre Angriffe auf Tvardovskij zu untermauern.²⁵⁸

Tvardovskij sah sich immer wieder mit dem Vorwurf konfrontiert, ein Kulakendichter zu sein. Im Juli 1934 erschien in der Zeitung „Большевистский молодец“ ein Artikel V. Gorbatenkos mit der Überschrift „Кулацкий подголосок. О стихах А. Твардовского“, in dem dieser nicht nur Tvardovskij selbst angriff, sondern auch jene Kritiker, die dem Werk Tvardovskijs positiv gegenüberstanden. In einer darauffolgenden Diskussion über das Werk Tvardovskijs wurden die Positionen dieses Artikels zumindest inhaltlich von mehreren Diskussionsteilnehmern bestätigt und es wurde festgestellt, Tvardovskij stelle die sowjetische Realität verzerrt dar.²⁵⁹ Im April des Jahres 1935 wiederholte Gorbatenko in dem gemeinsam mit I. Kac und N. Rylenkov verfassten Artikel „Стих - это бомба и знамя. К областному поэтическому совещанию“ seine Anschuldigungen gegen Tvardovskij, kulakische Ansichten zu hegen. Der Artikel bezeichnete die frühesten Gedichte Tvardovskijs als „offen kulakisch“, weiters schrieben die Verfasser, Tvardovskij würde seine kulakische Ausrichtung auch in seinen Werken „Мужичок горбатый“, „Старушка“ und „Семья“ beibehalten.²⁶⁰ In einem bei Romanova abgedruckten Dokument aus dem Jahr 1935 werden vor allem ideologische Gründe gegen den Druck seines ersten Sammelbandes angeführt. Der Band enthielt die Gedichte „Путь к социализму“, „Вступление“ und

²⁵⁷ Твардовский, Александр: По праву памяти. <http://lib.ru/POEZIQ/TWARDOWSKIJ/memory.txt> (11. 01. 2013)

²⁵⁸ So findet sich in einem bei Romanova angeführten Dokument folgender Satz über Tvardovskij: „А. ТВАРДОВСКИЙ – сын раскулаченного, при попустительстве критики пришел в литературу со своими кулацкими взглядами и эти взгляды пытался (подчас не безуспешно) привить советскому читателю.“ Siehe: Романова, 2006, S. 138. Noch deutlicher drückt ein anderes Dokument (ebenfalls angeführt bei Romanova) aus, welcher Zusammenhang zu Tvardovskijs angeblichen ideologischen Verfehlungen von manchen Kritikern seiner Herkunft beigemessen wird: „Подобное освещение батрацкого жизни „Мужика горбатого“ у автора происходит не случайно, так как автор Твардовский – выходец из семьи кулака-лишенца.“ Siehe: Ebd., S. 111 (Hervorhebung im Original)

²⁵⁹ Ebd., S. 95 f.

²⁶⁰ Ebd., S. 103

„Мужичок горбатый“. Man warf Tvardovskij vor, die Kollektivierung in „Путь к социализму“ unrichtig darzustellen, da er darin einerseits über Kolchosaustritte, andererseits über die schlechte materielle Lage der Kolchosbauern schreibt. Zudem sei das Thema nicht mehr aktuell (das Gedicht stammt aus 1930). Besondere Einwände rief jedoch „Мужичок горбатый“ hervor. Tvardovskij, so die Kritik, stelle das Leben des Knechtes bei einem Popen als gutes Leben dar, anstelle die Ausbeutung des ersteren durch den letzteren zu schildern. Zudem verzerre die Darstellung des Knechtes als Dieb das Bild der Knechte insgesamt, die aber als soziale Schicht eine Nähe zum revolutionären Proletariat aufweisen würden. Schlussendlich warf man Tvardovskij in diesem Gedicht einen „deutlichen antisowjetischen Unterton“ vor, wenn er den Popen von einer strengen Strafe wegen Diebstahls gegen den Knecht absehen lässt, eben diesen Knecht aber in der Kolchose wegen desselben Vergehens hart bestrafen lässt.²⁶¹

Auch in „Страна Муравия“ vermeinten Kritiker Tvardovskijs eine verschleierte kulakische Ideologie auszumachen. Steine des Anstoßes waren die Schilderung des letzten Festmahles der Kulaken, wo die antikulakischen Maßnahmen der Sowjetmacht beschrieben werden, sowie die Beschreibung des Dorfes Ostrova, dessen verwahrloster Zustand den Umgang des Regimes mit den bäuerlichen Individualwirtschaften zeige.²⁶²

Makedonov berichtet über seine Verhöre: В моем деле при допросе главным пунктом была защита кулацкого поэта Твардовского и его якобы кулацких строчек в „Стране Муравии“ (...).²⁶³

Was für eine Darstellung des Großbauerntums enthält nun Tvardovskijs Poem? Im zweiten Kapitel trifft man auf den Großbauern Il'ja Bugrov:

„И первым был из всех дворов
Двор – к большаку лицом,
И вывеска „Илья Бугров“
Синела над крыльцом...“²⁶⁴

²⁶¹ Ebd., S. 109 – 111

²⁶² Ebd., S. 141 f.

²⁶³ Баевский: Кулацкий подголосок и враг народа: двойной портрет.
<http://magazines.russ.ru/voplit/2001/5/bab.html> (18. 12. 2012)

²⁶⁴ Твардовский, 1976, S. 231

Bugrov ist schon seit langem das Vorbild von Nikita Morgunok, dem Helden des Poems. Morgunok träumt davon, mit Bugrov „auf du und du“ zu sein, den reichen Bauern beherbergen zu können und mit ihm freundschaftlich zu verkehren:

„Чтоб быть с Бугровым запросто,
Всего того опричь:
„Здоров, Никита Федорыч!..“ –
„Здоров, Илья Кузьмич!..“

А угостить, – так дым трубой,
Что хочешь ешь и пей!
Чтоб рядом он сидел с тобой
На лавке на твоей;

Чтоб толковать о том о сем,
Зажмурясь песни петь,
Под ручку чтоб, да с ним вдвоем
Пойти хлеба смотреть...²⁶⁵

Doch im Verlauf des Poems erweist Bugrov sich als äußerst unehrlicher Mensch: Auf seiner Reise trifft Morgunok den völlig verarmten ehemaligen Großbauern, der nach seiner Flucht aus der Verbannung mit seinem Sohn als zerlumpter Bettler durch das Land streift. Morgunok lässt die beiden sich an seinem Feuer wärmen und teilt mit Bugrov eine Flasche Vodka – zum Dank stiehlt dieser während der Nacht Morgunoks Pferd (S. 256 – 259). Dieses Pferd ist Morgunoks wertvollster Besitz („Тот конь был – нет таких коней!/Не конь, а человек./ (...) /Как руку правую, коня,/ Как глаз во лбу, берег/От вора, мора и огня/Никита Моргунок.“²⁶⁶). Morgunoks Vorbild „(...) опустится до невозможного, немыслимого – до воровстова, до кражи, – и чего? – коня, – и у кого? – у самого Моргунка.“²⁶⁷ Auf einem Markt trifft Morgunok erneut auf Bugrov, der sich dort als Blinder ausgibt und als Straßensänger sein Geld verdient. Morgunok geht auf den Pferdedieb los. Dieser verspricht ihm, ihm etwas über sein Pferd zu erzählen, wenn er ihn nur loslasse (S. 273). Doch dies ist nur ein Trick Bugrovs, mit dem es ihm gelingt, Morgunok erneut hereinzulegen und zu fliehen:

„И вдруг, не ахнул Моргунок.

²⁶⁵ Ebd., S. 241

²⁶⁶ Ebd., S. 236

²⁶⁷ Кондратович, 1978, S. 106

– Стой! – закричал Бугров
И сквозь толпу рванулся вбок:
– Стой! Стой! Держи воров!..²⁶⁸

Morgunoks Illusionen über Bugrov sind nun zur Gänze zerstört. Er reagiert auf diese erneute Gaunerei des ehemaligen Großbauern wütend und verbittert: „– Ну что ж... Спасибо, сукин сын:/Последний дал урок. –“²⁶⁹

Zusammenfassend stößt man mit der Figur des Il'ja Bugrov auf eine zutiefst negative Darstellung der Großbauern in „Страна Муравия“. Der ehemalige Kulak entpuppt sich als kleiner Gauner, der sich beim Betteln als Blinder ausgibt, um mehr Geld zu verdienen, und außerdem als gemeiner Dieb. Auf Morgunoks Gastfreundschaft reagiert er mit dem Diebstahl von dessen wertvollsten Besitztum, dem Pferd. Tvardovskij erwähnt in seinem Poem zwar die Repressionen gegen die Kulaken, der Vertreter dieser Bevölkerungsgruppe, Bugrov, erscheint aber nicht wirklich als Opfer, sondern vielmehr als unehrlicher Mensch, als eine klar negative Figur. „(...) [В] Бугрове ... остается ... какая-то злая, воровская, хищническая утайка, стремление пожить-таки за чужой счет (...).“²⁷⁰ Angesichts einer solch negativen Darstellung des Großbauerntums kann man die Vorwürfe gegen Tvardovskij, mit „Страна Муравия“ eine kulakische Ideologie zu verbreiten, wohl kaum als gerechtfertigt betrachten.

5.4. „Страна Муравия“ – Zusammenstoß zweier Utopien

In ihrem Artikel „Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий“ sieht Rafeeva den Ursprung der Motive in „Страна Муравия“ nicht, wie in mehreren Literaturzyklopädien angenommen, im Märchen, sondern in verschiedenen utopischen Vorstellungen. Einerseits sind dies die utopischen Legenden über ferne Länder, im Besonderen die Belovod'e-Legende, andererseits die Idee von der sozialistischen Weltrevolution.²⁷¹ Sie bezeichnet Tvardovskijs Poem als „(...) переплетение и борьбу утопических представлений уходящего и наступающего времени.“²⁷² Ausgehend von dieser Annahme soll nun

²⁶⁸ Твардовский, 1976, S. 274

²⁶⁹ Ebd., S. 275

²⁷⁰ Кондратович, 1978, S. 106

²⁷¹ Рафаева, А. В.: Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий. <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-7/617-strana-muravija.html> (13. 12. 2012)

²⁷² Ebd.

das Aufeinandertreffen volkstümlich-utopischer Motive und des Kommunismus in „Страна Муравия“ näher beleuchtet werden. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob nicht der Kommunismus als Ganzes utopische Züge trägt. Daher widmet sich dieses Kapitel zunächst der Frage nach dem Kommunismus als Utopie, bevor im Gegenzug die Belovod'e-Legende ausführlich betrachtet werden soll. Der letzte Teil des Kapitels setzt sich mit der Widerspiegelung dieser beiden gegensätzlichen utopischen Motive in Tvardovskijs Poem auseinander.

5.4.1. Der Kommunismus – eine Utopie?

Welches Verhältnis der Kommunismus in seinem Selbstverständnis zur Utopie hat, findet man in Friedrich Engels' Werk „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“. Darin legt er zunächst die Ideen Saint Simons, Fouriers und Owens aus dem frühen 19. Jahrhundert dar. Er bezeichnet diese als bedeutende Utopisten und sieht in ihnen die Urheber des Sozialismus. Doch die große Unzulänglichkeit dieser frühen sozialistischen Ideen, so Engels, liegt darin, dass der Sozialismus in ihnen als eine Verkörperung der absoluten Wahrheit und Gerechtigkeit erscheint, als solche nicht von Zeit, Raum oder historischer Entwicklung abhängt und es nur eines klugen Kopfes bedarf, der diese Wahrheit findet.²⁷³ Dies ist durch den Stand der historischen Entwicklung bedingt:

„Dem unreifen Stand der kapitalistischen Produktion, der unreifen Klassenlage, entsprachen unreife Theorien. (...) Diese neuen sozialen Systeme waren von vornherein zur Utopie verdammt; je weiter sie in ihren Einzelheiten ausgearbeitet wurden, desto mehr mußten sie in reine Phantasterei verlaufen“²⁷⁴

Aus diesem Absatz wird deutlich, in welchem Sinn Engels das Wort „Utopie“ versteht – er setzt es mit „Phantasterei“ gleich. Für ihn ist „utopisch“ gleich „unwirklich“, „realitätsfern“.

Erst Marx gelang es, aus der Utopie eine Wissenschaft zu machen:

„Diese beiden großen Entdeckungen: die materialistische Geschichtsauffassung und die Enthüllung des Geheimnisses der kapitalistischen Produktion vermittelt des

²⁷³ Engels, 1946, S. 7 – 15

²⁷⁴ Ebd., S. 9

Mehrwerts, verdanken wir *Marx*. Mit ihnen wurde der Sozialismus eine Wissenschaft (...).²⁷⁵

Bedeutend für die materialistische Geschichtsauffassung ist Hegels Dialektik, nach der man sich bei der Betrachtung einer Frage auf die Entwicklung, den Fluss der Dinge konzentriert anstatt auf die einzelnen Details. Es galt nun, die Entwicklungsgesetze der Geschichte zu erkennen, und nach dem Sozialismus war dieses das Modell des Klassenkampfes, das die gesamte Geschichte der Menschheit bestimmt. Engels gibt nun einen Abriss der geschichtlichen Entwicklung seit dem Mittelalter unter diesem Gesichtspunkt. Im Mittelalter fand die Produktion in Kleinbetrieben statt. Eigentümer der erzeugten Produkte wurde man durch die eigene Arbeit. Eigentümer der Produktionsmittel, Produzent und Eigentümer der Produkte fielen in einer Person zusammen. Dann entwickelte sich jedoch die gesellschaftliche Produktion und erwies sich als wirtschaftlich stärker als die kleinen Einzelbetriebe, und nun kam es dazu, dass zwar weiterhin die Personen des Produktionsmitteleigentümers und des Produkteigentümers zusammenfielen, den Produktionsprozess, die Arbeit, führten jedoch andere aus. So kam es zum Kapitalismus. Der Kapitalist brachte sich in den Besitz der Produkte, die durch fremde Arbeit erzeugt worden waren. Durch die Einführung der gesellschaftlichen Produktion nahm zudem die Lohnarbeit immer mehr zu. Dies schuf die Klassen der Bourgeoisie und des Proletariats. Der Klassenkonflikt gipfelt schlussendlich in der proletarischen Revolution. Das Proletariat übernimmt die Macht und verstaatlicht die Produktionsmittel. Damit bricht die Zeit der klassenlosen Gesellschaft an.²⁷⁶ Daraus ist ersichtlich, dass der grundlegende Gegensatz zwischen dem „utopischen“ und dem „wissenschaftlichen“ Sozialismus darin liegt, dass letzterer sich nicht als von äußeren Umständen unabhängige Idee darstellt, sondern als das Resultat einer objektiven historischen Entwicklung. Um es mit Engels' Worten zu sagen:

„Seine [des Sozialismus] Aufgabe war nicht mehr, ein möglichst vollkommenes System der Gesellschaft zu verfertigen, sondern den geschichtlichen ökonomischen Verlauf zu untersuchen, dem diese Klassen [Bourgeoisie und Proletariat] und ihr Widerstreit mit

²⁷⁵ Ebd., S. 23 (Hervorhebung im Original)

²⁷⁶ Ebd., S. 16 – 35

Notwendigkeit entsprungen, und in der dadurch geschaffnen ökonomischen Lage die Mittel zur Lösung des Konflikts zu entdecken.“²⁷⁷

Lenin formuliert in „Staat und Revolution“ das Verhältnis von Kommunismus und Utopie folgendermaßen:

„Bei Marx findet sich auch nicht die Spur eines Versuches, Utopien zu konstruieren, ins Blaue hinein Mutmaßungen anzustellen über das, was man nicht wissen kann. Marx stellt die Frage des Kommunismus so, wie der Naturforscher die Frage einer neuen, sagen wir, biologischen Abart stellen würde, wenn ihm bekannt wäre, daß sie so und so entstanden ist und sich in der und der bestimmten Richtung modifiziert.“²⁷⁸

Man sieht also, dass der Sozialismus dem Utopiebegriff im Grunde ablehnend gegenübersteht und sich als Gegensatz zur Utopie positioniert, die er allein als Träumerei auffasst. Wenn man mit Seiffert Utopie als „(...) Entwurf einer erwünschten, aber (noch) nicht verwirklichten Gesellschaft“²⁷⁹ definiert, stellt sich jedoch die Frage, ob sich nicht auch in der sozialistischen Theorie eine Darstellung der zukünftigen kommunistischen Gesellschaft findet – obwohl der Sozialismus gerade von sich behauptet, kein solcher Entwurf der idealen Gesellschaft zu sein.

Man findet in verschiedenen bedeutenden Schriften des Sozialismus und Kommunismus Hinweise darauf, wie die angestrebte Gesellschaft aussehen wird. Ein Beispiel dafür ist folgender Absatz im „Kommunistischen Manifest“ von Marx und Engels:

„Sind im Laufe der Entwicklung die Klassenunterschiede verschwunden und ist alle Produktion in den Händen der assoziierten Individuen konzentriert, so verliert die öffentliche Gewalt den politischen Charakter. (...) Wenn das Proletariat im Kampf gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf.

An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“²⁸⁰

²⁷⁷ Ebd., S. 22

²⁷⁸ Lenin, W. I.: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. Dietz Verlag, Berlin, 1949, S. 115

²⁷⁹ Seiffert, 1971, S. 105

²⁸⁰ Marx/Engels, 1930, S. 25

Von Karl Marx findet man in der „Kritik des Gothaer Programms“ eine Beschreibung der voll entwickelten kommunistischen Gesellschaft:

„In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktionskräfte gewachsen sind, und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen.“²⁸¹

Lenin schreibt in „Staat und Revolution“ Folgendes zum Verschwinden des Staates im Kommunismus:

„Erst in der kommunistischen Gesellschaft, (...) wenn es keine Klassen (d. h. keinen Unterschied zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu den gesellschaftlichen Produktionsmitteln) mehr gibt – *erst* dann „hört der Staat auf zu bestehen“ (...) infolge des einfachen Umstands, daß die von der kapitalistischen Sklaverei, von den ungezählten Gräueln, Brutalitäten, Widersinnigkeiten, Gemeinheiten der kapitalistischen Ausbeutung befreiten Menschen sich nach und nach *gewöhnen* werden, die elementaren, von alters her bekannten und seit Jahrtausenden in allen Vorschriften gepredigten Regeln des Zusammenlebens einzuhalten, sie ohne Gewalt, ohne Zwang, ohne Unterordnung, *ohne den besonderen Zwangsapparat*, der sich Staat nennt, einzuhalten.“²⁸²

Schlussendlich gibt Engels in eben jenem Werk, das den utopischen Charakter des Sozialismus so entschieden verneint und behauptet, der Sozialismus sei kein Entwurf der idealen Gesellschaft, folgende äußerst ausführliche Prognose für die sozialistische Zukunft:

„Die Anarchie innerhalb der gesellschaftlichen Produktion wird ersetzt durch planmäßige bewußte Organisation. Der Kampf ums Einzeldasein hört auf. Damit erst scheidet der Mensch, in gewissem Sinn, endgültig aus dem Tierreich, tritt aus tierischen Daseinsbedingungen in wirklich menschliche. Der Umkreis der die Menschen umgebenden Lebensbedingungen, der die Menschen bis jetzt beherrschte, tritt jetzt unter die Herrschaft und Kontrolle der Menschen, die nun zum ersten Male bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer eignen Vergesellschaftung

²⁸¹ Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms. Verlag Neuer Weg GmbH, Berlin, 1946, S. 21

²⁸² Lenin, 1949, S. 121 (Hervorhebungen im Original)

werden. Die Gesetze ihres eignen gesellschaftlichen Tuns, die ihnen bisher als fremde, sie beherrschende Naturgesetze gegenüberstanden, werden dann von den Menschen mit voller Sachkenntnis angewandt und damit beherrscht. Die eigne Vergesellschaftung der Menschen, die ihnen bisher als von Natur und Geschichte aufgenötigt gegenüberstand, wird jetzt ihre freie Tat. Die objektiven, fremden Mächte, die bisher die Geschichte beherrschten, treten unter die Kontrolle der Menschen selbst. Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maß auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben. Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit.“²⁸³

Zusammenfassend ergibt sich aus diesen Textstellen folgendes Bild der kommunistischen Gesellschaft: Es handelt sich bei ihr um eine Gesellschaft der Gleichheit und Gerechtigkeit ohne Klassenunterschiede, in der die Allgemeinheit die wirtschaftliche Produktion beherrscht. Die bisherigen wirtschaftlichen Verhältnisse sind aufgehoben. Die Produktion folgt einem festgelegten Plan. Die Arbeitsteilung ist zur Gänze abgeschafft. Dies ist möglich, da die Menschen so universell entwickelt sind, dass offenbar jeder jede Art von Arbeit ausüben kann. Die Arbeit ist in dieser Gesellschaft vom Existenzmittel zu einem Hauptbedürfnis der Menschen geworden. Jeder Mensch hat die Möglichkeit, sich frei zu entwickeln. Es herrscht so großer Wohlstand, dass die Bedürfnisse jedes Einzelnen erfüllt werden können, ohne dass dies einer allzu großen Anstrengung bedarf (denn jeder leistet so viel, wie er leisten kann). Den Existenzkampf kennt die kommunistische Gesellschaft nicht mehr. Die Menschen können ihre Lebensbedingungen selbst schaffen, ohne dabei durch äußere Umstände eingeschränkt zu werden. Was den rechtlichen Aufbau dieses Gemeinwesens angeht, folgen die Menschen den Normen des Zusammenlebens bereits aus Gewohnheit und bedürfen dabei keinerlei Zwanges von außen. Daher existieren im vollendeten Kommunismus weder das bürgerliche Rechtssystem noch der Staat. Die Menschen haben Kenntnis von den Mechanismen der geschichtlichen Entwicklung und sind fähig, bewusst auf den Gang der Geschichte einzuwirken. Sie sind zur Gänze Herren ihres eigenen Schicksals.

Freilich findet man in dieser Beschreibung keine Details wie etwa den Bildungsweg oder die Kultur dieser kommunistischen Gesellschaft. Doch sind ihr sowohl die wirtschaftlichen als auch die sozialen, rechtlichen und staatlichen Grundzüge dieses

²⁸³ Engels, 1946, S. 38

Gemeinwesens zu entnehmen. Daher ist der Kommunismus durchaus als Utopie im oben genannten Sinne zu betrachten.

5.4.2. Die Legende von Belovod'e

„Belovod'e“ ist der Name eines sagenhaften Landes, in dem nach einer unter den Altgläubigen im 18. und 19. Jahrhundert verbreiteten Vorstellung die alte, prä-nikonianische russische Orthodoxie erhalten geblieben war.²⁸⁴ Čistov merkt jedoch an, dass es sich bei der Legende von Belovod'e, auch wenn sie vor allem unter den priesterlosen Altgläubigen Verbreitung fand und eng mit einer besonders radikalen Strömung des priesterlosen Altgläubigentums, den „Beguny“, verbunden war, um eine allgemein-russische Legende handelte, sie also nicht auf das Milieu der Altgläubigen beschränkt war.²⁸⁵

Der Inhalt der Legende von Belovod'e lässt sich am besten dem „Путешественник Марка Топозерского“²⁸⁶ entnehmen. Dabei handelt es sich um handschriftliche Blätter, die, obwohl nur wenige Exemplare erhalten geblieben sind, vermutlich weit verbreitet waren. Für diese Annahme spricht die Tatsache, dass die erhaltenen Exemplare nach ihrer Herkunft in drei Gruppen zu unterteilen sind: eine nordrussische, eine zentralrussische und eine sibirische. Zudem finden sich in Dokumenten, welche die Gouvernements Perm und Orenburg sowie das Gebiet der Uraler Kosakentruppen betreffen, Hinweise auf den „Путешественник Марка Топозерского“, ebenso in den gefälschten Urkunden des Arkadij Belovodskij, dessen Wirkkreis zahlreiche Bezirke Russlands umfasste. Es handelte sich bei diesen Schriftstücken jedoch keineswegs um künstlerische Werke. Der „Путешественник Марка Топозерского“ war vielmehr eine Wegbeschreibung nach Belovod'e und ein Aufruf an die Leser, sich auf den Weg dorthin zu machen.²⁸⁷

²⁸⁴ Вургафт, С.Г./Ушаков, И.А.: Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. Церковь, Москва, 1996, S. 44

²⁸⁵ Чистов, К. В.: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества. Карельское книжное издательство, Петрозаводск, 1962 (S. 116 – 181), S. 177

²⁸⁶ In seinen verschiedenen Versionen abgedruckt in: Чистов, К. В.: Русская народная утопия. (генезис и функции социально-утопических легенд). изд. „Дмитрий Буланин“, С.-Петербург, 2003, S. 428 – 441

²⁸⁷ Ebd., S. 287 f. Arkadij Belovodskij zog in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts beinahe 30 Jahre lang durch Russland und gab sich als „in Belovod'e bestellter Episkop“ aus. Zur Bekräftigung dieser Behauptung hatte er falsche „Bestellungsurkunden“ bei sich. In den Angaben Arkadijs finden sich einige

Der „Путешественник Марка Топозерского“ berichtet von der Reise des Mönchs Mark Topozerskij (in der zweiten und dritten Redaktion nennt er sich Michail) in das sagenhafte Land Belovod'e. Alle Versionen enthalten eine Wegbeschreibung, die in den verschiedenen Schriftstücken verschieden detailliert erscheint. Teilweise unterscheiden sich die einzelnen Stationen der Reise in den verschiedenen Abschriften. In den meisten Abschriften genannte geographische Bezeichnungen sind Moskau als Ausgangspunkt der Reise, Kazan', Ekaterinburg, Tjumen', Barnaul, ein Dorf namens Ustjuba, China und „Опонское государство“. Dort befindet sich Belovod'e, Ziel der Reise. Die dritte, sibirische, Redaktion unterscheidet sich deutlich von den anderen beiden, da die Wegbeschreibung dort besonders kurz ist und kaum geographische Namen genannt werden.

Alle Abschriften enthalten auch eine Beschreibung des Landes Belovod'e (auch hier gibt es einige Unterschiede zwischen den einzelnen Schriftstücken). Beinahe immer liegt Belovod'e auf Inseln (meist wird 70 als Zahl der Inseln angegeben). In Belovod'e leben altgläubige Christen und es befinden sich dort syrische und russische Kirchen mit ihren kirchlichen Würdenträgern. In beinahe allen Abschriften wird die Anzahl der Kirchen genannt: bei den syrischen Kirchen überwiegt die Zahl 170, als Anzahl der russischen Kirchen findet sich meist 40. Auch zu den kirchlichen Würdenträgern finden sich in beinahe allen Versionen Details. Der syrischen Kirche in Belovod'e steht ein Patriarch vor und es gibt Metropoliten (für gewöhnlich vier). Auch die russische Kirche hat ihre Würdenträger. In der ersten Redaktion sind dies ein Metropolit und ein Episkop, in der zweiten Redaktion vier Metropoliten. Auch hier unterscheidet sich die Abschrift der dritten Redaktion, die nicht zwischen syrischen und russischen Kirchen unterscheidet und allein 140 Kirchen erwähnt; es gibt Priester und Episkopen. In den Schriftstücken der ersten Redaktion findet sich zudem die Angabe, dass es in Belovod'e keinen Diebstahl oder andere ungesetzliche Handlungen gibt und dass es kein weltliches Gericht gibt, das Volk wird allein von geistlichen Mächten regiert. Die Einwohner des sagenhaften Landes führen keine Kriege und lassen niemanden in ihr Land. Sie nehmen jedoch den auf, der bis an das Ende seines Lebens dort verweilen will. In diesen Abschriften wird auch der natürliche Reichtum Belovod'es beschrieben. Alle Früchte wachsen dort im Überfluss, namentlich genannt werden Weintrauben und Hirse. Auch

Parallelen zum „Путешественник Марка Топозерского“, siehe Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 158 – 160

Bodenschätze wie Gold, Silber und Edelsteine gibt es reichlich. Die Beschreibung der Landschaft unterscheidet sich in den Schriften der ersten Redaktion von jenen der zweiten Redaktion. In ersterer wachsen in Belovod'e Bäume, hoch wie die höchsten Berge, es gibt Erdbeben, Donner und im Winter ist der Frost so stark, dass die Erde aufreißt. In zweiterer hingegen finden sich dunkle Wälder, hohe Berge und felsige Schluchten, ohne dass von Erdbeben oder starkem Frost die Rede ist. In der dritten Redaktion findet sich keine Beschreibung der Landschaft Belovod'es.

Die erste offizielle Erwähnung der Belovod'e-Legende stammt nach Čistov aus dem frühen 19. Jahrhundert. Er verweist dabei auf den offiziellen Geschichtsschreiber des Innenministeriums N. Varadinov.²⁸⁸ Im 8. Band von dessen „Исторія Министерства Внутреннихъ Дѣлъ“ findet man folgenden Eintrag:

„(...) [В]ъ 1807 г., прїѣхавъ изъ Томской губерніи поселянинъ Бобылевъ и донесъ Министерству, что онъ провѣдалъ о живущихъ на морѣ в Бѣловодѣ ѣ старообрядцахъ, Россійскихъ подданныхъ, которые бѣжали туда по причинѣ раздоровъ, происходившихъ за вѣру при Царѣ Алексѣи Михайловичѣ, во время Соловецкаго возмущенія. Тамъ они имѣли будтобы своихъ Епископовъ, Священниковъ и церкви, в коихъ отправляли богослуженіе по старымъ книгамъ, младенцевъ крестили и браки совершали по солнцу, молились двуперстнымъ крестомъ, книгъ Патріарха Никона не принимали, за Государя и войско молились. (...) Жили они по дорогѣ отъ Бухтарминской волости чрезъ Китайскую границу въ 3 мѣстахъ: въ первомъ число ихъ простиралось до 1.000 слишкомъ, во второмъ до 700, а въ Бѣловодѣ до 500.000 или болѣе; дани никому не платили.“²⁸⁹

Eine besondere Rolle bei der Verbreitung der Belovod'e-Legende spielte die altgläubige Sekte der Beguny, welche vermutlich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entstand. Über die frühe Geschichte der Beguny ist wenig bekannt, da diese Sekte der russischen Obrigkeit bis in die 50er Jahre des 19. Jahrhunderts völlig unbekannt war.²⁹⁰

²⁸⁸ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 119

²⁸⁹ Варадинов, Н: Исторія Министерства Внутреннихъ Дѣлъ. Восьмая, дополнительная, книга. Исторія распоряженій по расколу. Санкт Петербург, 1863, S. 62 f. Čistov gibt allerdings an, dass es wohl „за Государя и войско не молились“ heißen müsste. Siehe Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 120. Das Gebet für die Zarenfamilie war ein Streitpunkt, der zu Spaltungen innerhalb der priesterlosen Altgläubigen führte. Als die pomorischen Priesterlosen diesen Kompromiss mit dem Zaren schlossen, wurde er von weniger kompromissbereiten Priesterlosen strikt abgelehnt und führte zur Abspaltung neuer Sekten und Gruppierungen. Siehe Андреев, В. В.: Расколъ и его значеніе въ народной русской исторіи. Историческій очеркъ. Фотомеханическая перепечатка издания 1870 г., Otto Zeller, Osnabrück, 1965, S. 147 f.

²⁹⁰ Чистов, 2003, S. 280

Die Beguny zählen zu den priesterlosen Strömungen unter den Altgläubigen. Zur Spaltung der Altgläubigen in Priesterliche und Priesterlose kam es nach dem Tod der letzten nach dem alten Ritus geweihten Priester Anfang des 18. Jahrhunderts. Solange es noch nach altem Ritus geweihte Priester gab, gab es nur priesterliche Altgläubige, da diese Priester von allen Altgläubigen akzeptiert wurden. Die unter Nikon geweihten Priester wurden jedoch von einigen altgläubigen Gruppierungen nicht anerkannt, so dass diese überhaupt keine Geistlichen mehr hatten. Aus diesem Grund kennen die Priesterlosen für gewöhnlich nur mehr zwei Sakramente, Taufe und Beichte, da diese ihrer Ansicht nach auch von weltlichen Personen gespendet werden können. Eucharistie, Salbung und Letzte Ölung hingegen können nur von einem Geistlichen gespendet werden und finden daher bei den Priesterlosen keine Anwendung. Auch für die Ehe hielten zunächst alle Priesterlosen einen Geistlichen für notwendig, jedoch gingen später einige priesterlose Gruppierungen von dieser Ansicht ab. Unter diesen wird auch das Sakrament der Ehe von einem Laien gespendet. Die Priesterlosen lehnten nicht nur die nach dem neuen Ritus geweihten Geistlichen ab, sondern erkannten auch die nach dem neuen Ritus gespendete Taufe nicht an. Wer zum priesterlosen Altgläubigentum konvertieren wollte, musste sich daher erneut taufen lassen.²⁹¹ Weitaus kompromissbereiter waren die priesterlichen Altgläubigen: Sie „(...) nahmen neuordinierte Priester auf, die nach dem alten Ritus zu dienen gelobten – wenn sie ihre Ordination verfluchten und bereuten.“²⁹²

Bei den Beguny, auch „Stranniki“ („Pilger“) genannt, handelt es sich um eine der radikalsten und kompromisslosesten Gruppierungen unter den priesterlosen Altgläubigen. Ihre Lehre basiert auf der unter den Altgläubigen verbreiteten Überzeugung, dass die Welt vom Antichristen beherrscht werde. Sie folgten dieser Überzeugung bis zur letzten Konsequenz und betrachteten nicht allein den Zaren und die nikonianische Kirche als Verkörperungen des Antichristen, sondern das gesamte Staatswesen und die sie umgebende Gesellschaft: Gesetze, Regierungsverordnungen, Steuern, Rekrutierungen, Armee, Passwesen, Revisionen, Geld und Familie. Um dem Antichristen zu entkommen, gab es für sie nur ein Mittel: die Flucht, den Abbruch aller

²⁹¹ Мельников, Ф. Е.: Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаульский Государственный Педагогический Университет, Барнаул, 1999, S. 126 f.

²⁹² Scheidegger, Gabriele: Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Verlag Peter Lang, Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a.M./New York/Wien, 1999, S. 46

sozialen Bindungen. Die Flucht, etwa aus der Armee oder vor dem Gutsherrn, wurde von ihnen in den Rang eines religiösen Dogmas erhoben.²⁹³ In diesem Zusammenhang muss jedoch erwähnt werden, dass nach Evfimij, dem Begründer der Sekte, die Herrschaft des Antichristen erst mit der Herrschaft Peters I. begann – nicht bereits mit dem Raskol. Ganz allgemein schenkte Evfimij Fragen betreffend die Volkszählung, das Passwesen, die Sondersteuer für Altgläubige u. ä. mehr Beachtung als Fragen des religiösen Ritus (Fragen wie z. B. jene, ob das Kreuz mit zwei oder drei Fingern zu schlagen sei, behandelt er in seinen Werken nicht). Dafür bekamen diese an sich rein weltlichen Verwaltungsangelegenheiten eine religiöse Färbung, denn sie stellten nach Evfimij einen Versuch des Antichristen dar, die Altgläubigen in seinen Einflussbereich zu bringen.²⁹⁴

„„Бегуны“, при всем их религиозном фанатизме, очень мало размышляли на чисто религиозные темы, они просто придерживались традиционных догм и форм, созданных до них филипповцами и федосеевцами. Секта их возникла не ради утверждения какого-либо нового религиозного принципа или обряда. Их объединяло и, вместе с тем, отличало от других ответвлений старообрядчества определенное, крайне враждебное, бескомпромиссное отношение к тогдашней действительности, которую они, свойственным им языком, называли воплощением „антихриста“. Политическая современность понималась и истолковывалась ими в религиозных категориях.“²⁹⁵

Voraussetzung für den Eintritt in die Sekte war neben der neuerlichen Taufe die Vernichtung des Passes oder der Namensurkunde. Danach zogen die Mitglieder von Ort zu Ort, ohne festen Wohnsitz, wobei sie eine strenge mönchische Lebensart entsprechend der Satzung des Solovki-Klosters führten. Dies schloss neben Fasten und Gebeten auch das Keuschheitsgelübde ein. Die Beguny verehrten allein Ikonen alter Machart und hatten ihre eigenen Ikonenmaler, zudem Buchbinder, Schreiber, Graveure etc.²⁹⁶ Die Sektenmitglieder setzten sich überwiegend aus desertierten Soldaten, entlaufenen Leibeigenen sowie geflohenen Bauern zusammen.²⁹⁷

Evfimij, von der Mehrheit der Forscher für den Begründer der Beguny gehalten, lebte von 1741 oder 1744 bis 1792. Er desertierte aus der Armee und lebte eine Zeit lang in

²⁹³ Чистов, 2003, S. 281

²⁹⁴ Варадинов, 1863, S. 530 f.

²⁹⁵ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 129

²⁹⁶ Варадинов, 1863, S. 532 f.

²⁹⁷ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 122

Moskau unter Altgläubigen der Sekte der Filippovcy²⁹⁸. In dieser Zeit konvertierte er zum Altgläubigentum. Er wurde von der Obrigkeit gefasst, konnte jedoch erneut fliehen. Nach seiner zweiten Flucht nahm er vermutlich die Mönchsweihe an. Den Filippovcy warf er Kompromissbereitschaft gegenüber der Obrigkeit vor und begann die vollkommene Ablehnung der weltlichen Gesellschaft zu predigen. Er sah in dieser den Antichristen verkörpert und vertrat die Ansicht, man müsse die Verbindung zu ihr abbrechen. Man dürfe weder einen Pass tragen, noch Steuern zahlen, vor Gericht ziehen oder Wehrdienst leisten, sondern habe sich vor dem Antichristen zu verbergen. Er zog in ein Altgläubigenkloster am See Top im Gouvernement Archangel'sk. Evfimij ist Autor der Schriften „Разглагольствование“, „Послание“, „Цветник“, „Толкование на слово Ипполита папы римского об Апокалипсисе“ und „О злополучных последних временах и о знамениях антихристовых“. 1784 legte er den Grundstein für die Sekte der Beguny, indem er sich selbst „zur Pilgerschaft“ taufte.²⁹⁹ Čistov hingegen gibt das Jahr 1772 als Zeitpunkt dieser Selbsttaufe an.³⁰⁰

Die Nachfolger Evfimijs, Irina Fedorova und Petr Krajnev, begannen seine überaus strengen Dogmen jedoch aufzuweichen. Die Sektenmitglieder unterteilten sich von nun an in drei Ränge: Neben den vollwertigen Mitgliedern, den eigentlichen „Beguny“, gab es noch jene, die vor der Taufe eine Probezeit durchliefen, sowie jene, die den Beguny Obdach, Kleidung und Nahrung zur Verfügung stellten und sich um das Gemeinschaftsvermögen kümmerten. Letztere wurden als „странноприимцы“ oder „жилые христиане“ bezeichnet. Sie hatten ihre Zugehörigkeit zu den Beguny geheimzuhalten und durften sich zumindest äußerlich der Obrigkeit unterwerfen. Am Ende ihres Lebens hatten jedoch auch sie sich auf Wanderschaft zu begeben und durften nicht in ihrem eigenen Haus sterben.³⁰¹ Die Gründe für dieses Abgehen von der kompromisslosen Lehre Evfimijs waren praktischer Natur: Auf der einen Seite war es eine Möglichkeit, mehr Mitglieder für die Sekte anzuwerben. Denn immer wieder fühlten sich auch begüterte Menschen zu dieser Sekte hingezogen. Der Abbruch sämtlicher gesellschaftlicher und familiärer Verbindungen beinhaltete jedoch auch die

²⁹⁸ Bei den Filippovcy handelte es sich um eine priesterlose Gruppierung, die sich von den pomorischen Priesterlosen abspaltete, weil ihre Anhänger sich nicht mit dem Kompromiss der Pomorer hinsichtlich des Gebetes für den Zaren abfinden konnten. Die Filippovcy zählten zu den besonders radikalen Gruppen unter den Altgläubigen, die auch zur Selbstverbrennung schritten. Siehe Андреев, 1965, S. 170 f.

²⁹⁹ Вургафт/Ушаков, 1996, S. 92

³⁰⁰ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 122

³⁰¹ Чистов, 2003, S. 284

Trennung von sämtlichem Vermögen, was für eine reiche Person schwerer zu bewerkstelligen war. Auf der anderen Seite konnten diese Personen, gerade wenn sie ihr Vermögen nicht aufgeben mussten, die ansonsten kaum haltbare materielle Existenz der Beguny sichern.³⁰²

Die bedeutendste Leitfigur der Beguny im 19. Jahrhundert war Nikita Semenov Kiselev. Dieser wurde als Sohn eines Bauern in eine orthodoxe Familie geboren, kam jedoch bereits als Kind mit den Lehren der Altgläubigen in Berührung. Er konvertierte zu den Beguny und zog etwa 15 Jahre lang ohne festen Wohnsitz durch die Wälder des Gouvernements Archangel'sk. Danach zog er in die Pošechoner Wälder, wo er einige Zeit im Dorf Golubenki zubrachte. Nikita Semenov Kiselev war ein begabter Prediger, dem es gelang, die Lehren seiner Sekte mit großem Erfolg zu verbreiten. Er zog weiter, predigte unter anderem in Jaroslavl', Ples und Moskau. Im Dezember 1854 gelang es der Polizei, ihn zu fassen. Um ihn an der weiteren Verbreitung des Altgläubigentums zu hindern, wurde er in das Solovki-Kloster verbannt. 1856 wurde er dorthin überstellt, konnte jedoch aus dem Kloster fliehen und zog ab 1866 erneut durch Russland.³⁰³ Trotz intensiver Bemühungen gelang es der Regierung bis zu seinem Tod im Jahr 1903 nicht, ihn zu fassen.³⁰⁴ Nikita Semenov Kiselev war Autor des Werkes „Малый образ ересей раскольнических сект“, in welchem er genauestens alle Kompromisse aufzählte und verurteilte, die die anderen altgläubigen Gruppierungen eingingen.³⁰⁵

Die russische Obrigkeit erfuhr erst im Jahr 1850 Näheres über die Sekte der Beguny, als der Vizegouvernator des Gouvernements Jaroslavl' eine Untersuchungskommission aussandte, um die Hintergründe des Auftretens einer Bande von Dieben und Räubern in seinem Gouvernement zu untersuchen. Die Untersuchungskommission stellte fest, dass die Zunahme der Landstreicherei in diesem Gouvernement in Zusammenhang mit der Sekte der Beguny stand und befasste sich daraufhin, mit Unterstützung des Innenministeriums, eingehend mit dieser Sekte. Im Zuge der Untersuchung erfuhr die Kommission Näheres über die Geschichte und die Lehre der Beguny.³⁰⁶ Zu diesem Zeitpunkt war die Sekte in den Gouvernements Jaroslavl', Kostroma, Tver', Moskau,

³⁰² Розов, А.: Странники или бѣгуны въ русскомъ расколѣ, in: Вестник Европы (Band 6), Санкт Петербург, 1872 (S. 519 – 542), S. 519 f.

³⁰³ Ebd., S. 524 – 533

³⁰⁴ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 123

³⁰⁵ Варадинов, 1863, S. 531 f.

³⁰⁶ Ebd., 529 f.

Vologda, Vladimir und Tobol'sk verbreitet, sowie in einigen anderen Gouvernements zwischen Jaroslavl', Archangel'sk und Sibirien. Zentrum der Aktivität der Beguny war das Dorf Sopelki.³⁰⁷

Abschließend charakterisiert Čistov die Beguny wie folgt:

„(...) „[Б]егунство“ может быть охарактеризовано как анархический утопизм с религиозной окраской; анархический, так как „бегуны“ отрицали современное им государство, не предлагая ничего взамен его, и утопизм, так как подобно всяким утопистам, они хотели выключиться из социальных закономерностей, образовать некий феодальный островок в окружавшем их океане феодализма.“³⁰⁸

Für die Annahme sowohl der Entstehung der bedeutendsten Quelle betreffend die Belovod'e-Legende, des „Путешественник Марка Топозерского“, im Milieu der Beguny, als auch dessen Verbreitung durch die Sekte führt Čistov mehrere Gründe an. Zunächst finden sich in den Texten mehrere Motive, die deutlich auf eine Entstehung des „Путешественник Марка Топозерского“ in der Sphäre der Altgläubigen allgemein hinweisen. Dies ist erstens der immer wieder auftauchende Bericht, dass die Einwohner Belovod'es vor der Verfolgung durch Nikon fliehen mussten. Es wird noch ein weiteres bedeutendes Ereignis aus der Zeit der Kirchenspaltung, die Niederschlagung des Aufstandes des Solovki-Klosters, erwähnt. Der Erzähler berichtet, dass er mit zwei Weggefährten auf der Suche nach Geistlichen „alter Frömmigkeit“ nach Belovod'e gerät. Auch in der Anrede seiner Leser erwähnt er die „alte Frömmigkeit“. Schlussendlich berichtet er davon, dass Neuankömmlinge in Belovod'e erneut getauft werden.³⁰⁹

Es gibt in den Abschriften des „Путешественник Марка Топозерского“ jedoch auch spezifische Hinweise auf eine Entstehung des Textes in der Sekte der Beguny. Zunächst weist Čistov auf die Struktur der Wegbeschreibung im Text hin, die wie der Weg von einer Pilgeraufnahmestätte zur nächsten geschildert wird. Außerdem ist von geheimen Höhlen die Rede, in denen der Reisende sich im Notfall verstecken kann. Ebenfalls für die Beguny als Entstehungsmilieu des „Путешественник Марка Топозерского“ sprechen die Verweise auf die Offenbarung und das „Кириллова книга об антихристе“, die für die Beguny wichtige Quellen ihrer Lehre darstellten. Allein auf

³⁰⁷ Розов: Странники или бѣгуны въ русскомъ расколѣ, in: Вестник Европы, 1872, S. 538

³⁰⁸ Чистов: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, 1962, S. 124

³⁰⁹ Ebd., S. 142

die Offenbarung wird in dem kurzen Text drei Mal verwiesen, und zwar auf Textstellen und Motive aus den Kapiteln XII, XVII und XVIII. Der erste Verweis ist ein Aufruf, von den Gottlosen fortzugehen und nicht in Berührung mit ihnen zu kommen. Weiters findet sich das Bild der Frau, die sich vor der Schlange rettet, und schlussendlich findet sich eine Anspielung auf die Hure von Babylon. Der Antichrist ist im „Путешественник Марка Топозерского“ allgegenwärtig. In allen drei Redaktionen wird auf ihn verwiesen. In der ersten Redaktion wird die Besudelung aller durch den Antichristen beklagt. Die Abschriften der zweiten Redaktion hingegen stellen über Belovod'e klar, dass „der Antichrist dort nicht sein kann und nicht sein wird“. In der dritten Redaktion werden Plätze erwähnt, wo man sich vor der „Hand des Antichristen“ verstecken kann. Eine derart umfassende Deutung des Antichristen findet sich von allen altgläubigen Gruppierungen allein bei den Beguny. Das letzte Argument Čistovs für die Beguny als Schöpfer des „Путешественник Марка Топозерского“ ist der Name des Erzählers in den Texten der ersten Redaktion, „Mark Topozerskij“, und seine Bezeichnung seiner selbst als Mönch des Topozerskij-Klosters. Am See Top, einem der größten im nördlichen Karelrien befindlichen Seen, befand sich ein altgläubiges Kloster, das für gewöhnlich den Filippovcy zugeordnet wird. Mehrere bedeutende Leitfiguren der Beguny hielten sich zumindest zeitweise am See Top auf. Neben dem Gründer der Sekte, Evfimij, der im Topozerskij-Kloster ungefähr 2 Jahre verbrachte, lebte auch Irina Fedorova, eine weitere Anführerin der Beguny, eine Zeit lang beim See Top. Eine dritte bedeutende Gestalt in der Geschichte der Beguny, Nikita Semenov Kiselev, lebte dort in den 20er und 30er Jahren des 19. Jahrhunderts 15 Jahre lang in einem Kloster unweit der finnischen Grenze. Auch später spielte die Gegend um den See Top eine wichtige Rolle für die Sekte.³¹⁰

Eine der wichtigsten Eigenschaften der Belovod'e-Legende war die Tatsache, dass die Menschen für einen gewissen Zeitraum an die reale Existenz dieses sagenhaften Landes glaubten. Ein Beispiel dafür ist der weiter oben zitierte Ausschnitt aus der Geschichte des Innenministeriums Varadinovs über den Bericht Bobylevs aus dem Jahr 1807 von den Altgläubigensiedlungen in Belovod'e. Das Innenministerium hielt diesen Bericht für so glaubwürdig, dass man Bobylev 150 Rubel aushändigte und ihn zum

³¹⁰ Ebd., S. 142 – 145. Rozov schreibt allerdings, dass Kiselev während 15 Jahren nach seiner Wiedertaufe im See Top keinen festen Wohnsitz hatte und durch die Archangel'sker Wälder zog. Siehe Розов, А.: Странники или бѣгуны въ русскомъ расколѣ, in: Вестник Европы, 1872, S. 526 f.

Generalgouverneur Sibiriens sandte. Bobylev jedoch kam nie beim Generalgouverneur an, sondern verschwand spurlos.³¹¹

Diese Episode zeigt, dass die Existenz Belovod'es Anfang des 19. Jahrhunderts sogar an höchster Stelle für realistisch gehalten wurde. Besonders lebendig war der Glaube an die wirkliche Existenz Belovod'es unter den Bauern. Im Lauf des 19. Jahrhunderts begaben sich immer wieder Gruppen von Bauern auf die Suche nach dem sagenhaften Land. Der erste Versuch ist für die Jahre 1825-1826 dokumentiert. Weitere Versuche fanden bereits in den darauffolgenden Jahren 1827 und 1828 statt. 1840 machte sich eine Gruppe von bis zu 300 Bauern auf die Suche nach Belovod'e. Es gelang den Flüchtigen zwar, die russische Grenze zu überschreiten, nach langem Umherirren wurden sie jedoch gefasst und unter Bewachung zur Grenze zurückgebracht. Auf dem Weg dorthin konnte ein Teil der Bauern erneut fliehen und kehrte erst im Juni 1841 völlig erschöpft und verarmt in ihr Dorf zurück. Auch Ende der 1850er Jahre machten sich mehrere Gruppen von Bauern auf die Suche nach Belovod'e. Aus den 1860er Jahren sind ebenfalls mehrere Versuche dokumentiert, das legendäre Land zu finden: 1861 machte sich eine große Gruppe von 156 Menschen auf den Weg dorthin. Ein Teil der Gruppe geriet in kirgisische Gefangenschaft, ein weiterer Teil kehrte nach Hause zurück, der Großteil der Flüchtigen zerstreute sich hingegen im Nordosten Chinas und musste dort überwintern. Im Frühling setzte ein Teil von ihnen seine Suche fort, sah sich aber nach einem Misserfolg gezwungen, nach Russland zurückzukehren. Weitere Versuche fanden 1862 und 1869 statt. Aus den Jahren 1888 und 1897 sind ebenfalls Versuche von Bauerngruppen, Belovod'e zu finden, dokumentiert. 1903 findet sich im Vorwort zu G. T. Chochlovs „Путешествие уральских казаков в Беловодское царство“ die Erwähnung, dass solche Versuche auch zu dieser Zeit noch stattfanden. Dieses Buch beschreibt den 1898 unternommenen Versuch einer Gruppe von Kosaken aus dem Ural, nach Belovod'e zu gelangen. Der Autor des Buches nahm selbst an dieser Reise teil. Im Gegensatz zu den oben beschriebenen Gruppen versuchten die Kosaken, Belovod'e auf dem Seeweg zu erreichen.³¹²

Nach Čistov „... Беловодье – не определенное географическое название, а поэтический образ волной земли, образное воплощение мечты о ней.“³¹³

³¹¹ Варадинов, 1863, S. 63

³¹² Чистов, 2003, S. 297 – 304

³¹³ Ebd., S. 311

Belovod'e als Verkörperung der Idee vom freien Land – dies ist bereits aus dem Namen des sagenhaften Landes ersichtlich: Das Adjektiv „белый“ bedeutet in diesem Zusammenhang nicht „weiß“, sondern wird in einer früher weit verbreiteten und heute in der Literatursprache teilweise bewahrten zweiten Bedeutung verwendet – „rein“, „frei“. Der zweite Teil des Namens, „водье“, bedeutet „Insel“, „Land, welches hinter dem Meer liegt“.³¹⁴ Belovod'e bezeichnet also wörtlich „ein freies Land, welches hinter dem Meer liegt“.

5.4.3. Widerspiegelung der beiden Utopien in Tvardovskijs „Страна Муравия“

Wenn man von Čistovs Definition Belovod'es als „поэтический образ волной земли“³¹⁵ ausgeht, findet man die Legende von Belovod'e bereits im Sujet von „Страна Муравия“ selbst verarbeitet: die Suche eines Bauern nach einem freien Land. Nikita Morgunok ist auf der Suche nach dem sagenhaften Land Muravija – einem freien Land, wo es keine Kolchosen gibt und der Bauer sein eigener Herr sowie der Herr seines Stückes Grund und Boden ist:

„Земля в длину и в ширину –
Кругом своя.
Посеешь бубочку одну,
И та – твоя.

И никого не спрашивай,
Себя лишь уважай.
Косить пошел – покашивай,
Поехал – поезжай.

И все твое перед тобой,
Ходи себе, поплеывай.
Колодец твой, и ельник твой,
И шишки все еловые.

Весь год – и летом и зимой,
Ныряют утки в озере.
И никакой, ни боже мой, –
Коммунии, колхозии!..³¹⁶

³¹⁴ Ebd., S. 311 f.

³¹⁵ Ebd., S. 311

³¹⁶ Твардовский, 1976, S. 241 f.

Auch die Suche als solche gehört zu diesem Motiv, denn wie oben ersichtlich ist, war die Suche nach dem legendären Land Teil der Belovod'e-Legende – sowohl in Form der Wegbeschreibung im „Путешественник Марка Топозерского“, als auch in Form der realen Versuche russischer Bauern, Belovod'e zu finden.

An einer Stelle stellt Morgunok sich vor, Stalin selbst zu fragen, ob er nicht die Kollektivierung stoppen könne („– Товарищ Сталин!/Дай ответ,/Чтоб люди зря не спорили:/Конец предвидится ай нет/Всей этой суетории?..“³¹⁷), oder ihn zu bitten, ihm wenigstens seinen Hof doch nur noch ein bisschen zu lassen („Вот я, Никита Моргунок,/Прошу, товарищ Сталин,/Чтоб и меня и хуторок/Покамест что... оставить.“³¹⁸). Rafeeva sieht hierin eine Verbindung zu einer anderen Art sozial-utopischer Legenden, den Legenden vom „Erlöser-Zaren“. In der ersten Variante nehme Stalin die Rolle des „Erlöser-Zaren“ ein, in der zweiten immerhin noch die Rolle des „guten Zaren“, der, wenn er auch nicht die Lage der gesamten Bauernschaft verändert, doch zumindest einem Einzelnen Gnade erweisen kann.³¹⁹ „Для крестьянской среды было совершенно естественным восприятие Ленина, а позднее Сталина именно как царей.“³²⁰

Nach Čistov enthält die Mehrheit der sozial-utopischen Legenden über ferne Länder einen sozialen, einen wirtschaftlichen und einen religiösen Aspekt.³²¹ Rafeeva sieht diese drei Aspekte in „Страна Муравия“ auf zwei verschiedene Personen aufgeteilt. Nikita Morgunok mit seiner Suche nach Unabhängigkeit von der Obrigkeit und Eigentum an seinem Stück Land stellt die sozialen und wirtschaftlichen Aspekte dar. Die religiösen Elemente vertritt der alte Pilger, der durch seine Pilgerschaft Gott seine Treue zeigen will.³²²

Wie auch Morgunok ist der Pilger ein Suchender, und weder Drohungen noch Beschämungen können ihn von der Suche nach seinem „gelobten Land“ abhalten. Im Gegensatz zu Morgunoks Suche nach einem legendären, sagenhaften Land hat die Reise des Pilgers jedoch ein konkretes Ziel:

³¹⁷ Ebd., S. 253

³¹⁸ Ebd., S. 254

³¹⁹ Рафаева, А. В.: Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий. <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-7/617-strana-muravija.html> (13. 12. 2012)

³²⁰ Ebd.

³²¹ Чистов, 2003, S. 359

³²² Рафаева, А. В.: Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий. <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-7/617-strana-muravija.html> (13. 12. 2012)

„В лавру, в Киев снарядили:
– Поклонюсь, покамест жив.

И стыдили, и грозили...
„Все стерплю, терпел Иус.
Может, я один в России
Верен богу остаюсь“.³²³

Im Gegensatz dazu sieht Rafeeva den Kolchosvorsteher Andrej Il'ič Frolov als Vertreter der neuen Ordnung, der kommunistischen Utopie, da er von der kommunistischen Weltrevolution träumt.³²⁴ In Kapitel 5.4.1. wurde bereits festgestellt, dass die utopischen Elemente des Kommunismus über die Idee der weltweiten Revolution hinausgehen und der Kommunismus als Ganzes eine Utopie darstellt. Frolov ist zur Gänze eine Verkörperung dieser kommunistischen Utopie, beginnend mit der Klassenkampffideologie. Bereits die Beschreibung seiner Lebensgeschichte dient zur Darstellung des Klassenkampfes, der Ausbeutung und Misshandlung der Bauern durch die Kapitalisten. Die Kapitalisten werden dabei durch die Kaufmannsfamilie Gračev verkörpert:

„Фроловы были силачи,
Грачевы были богачи.

Грачевы – в лавку торговать,
Фроловы – сваи загонять.“³²⁵

Frolov erzählt Morgunok von seiner Kindheit, als seine Mutter bei den reichen Kaufleuten um Kartoffeln für ihre Kinder betteln musste, und wie später, nach der Oktoberrevolution, die Gračevs ihn feige und brutal überfielen, um ihm das im Zuge der Revolution erhaltene Land zu stehlen (S. 294 – 296). Er träumt davon, die proletarische Revolution über Russlands Grenzen hinaus in die Welt zu tragen:

„Я б целый свет прошел пешком,
По всей Европе прямиком,

³²³ Твардовский, 1976, S. 299

³²⁴ Рафаева, А. В.: Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий. <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-7/617-strana-muravija.html> (13. 12. 2012)

³²⁵ Твардовский, 1976, S. 294

Прополз бы я, проник тайком,
Без тропок и дорог.
И правду всю рабочий класс
С моих узнал бы слов:

Какая жизнь теперь у нас,
Как я живу, Фролов.
И где б не мог сказать речей,
Я стал бы песню петь:
„Душите, братья, палачей,
Довольно вам терпеть!“

И шел бы я, и делал я
Великие дела.
И эта проповедь моя
Людей в бой вела.
И если будет суждено
На баррикадах пасть,
В какой земле – мне все равно, –
За нашу б только власть.³²⁶

In dem Kolchosvorsteher findet der „neue Mensch“ des Kommunismus seine Abbildung. Dieser zeichnet sich zunächst durch seinen bedingungslosen Glauben an den Kommunismus und seine Ergebenheit diesem gegenüber aus. Weiters beschränkt er sich nicht darauf, von der idealen Gesellschaft nur zu träumen, sondern er setzt seine Ideale in die Tat um. Schlussendlich tritt der kommunistische „neue Mensch“ nicht als Individuum auf, sondern als Vertreter seiner Klasse, und sein Handeln wird nicht durch seine persönlichen Interessen bestimmt, sondern durch das allgemeine Interesse seiner Klasse.³²⁷ Frolov ist nicht nur bereit, für seine Weltanschauung durch ganz Europa, ja sogar durch die ganze Welt zu wandern, die Arbeiter zur Revolution aufzurufen und selbst auf die Barrikaden zu steigen, er glaubt auch bedingungslos an das Funktionieren der kommunistischen Einrichtungen – wie etwa der kollektiven Landwirtschaft. Morgunok fragt ihn, für wie lange die Kollektivwirtschaft denn geplant sei („Скажите мне, на сколько лет/Такая жизнь затеяна?..³²⁸“) und erhält darauf folgende Antwort:

„Сначала только на пять лет.“

³²⁶ Ebd., S. 297

³²⁷ Sinjavskij, Andrej: Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Verlag S. Fischer, Frankfurt am Main, 1989, S. 165 f.

³²⁸ Твардовский, 1976, S. 292

- А там?..
- А там – на десять лет.
- А там?..
- А там – на двадцать лет.
- А там?..
- А там – навечно.
- (...)
- Навечно, значит?
- Навсегда!..³²⁹

Frolov zieht nicht in Betracht, dass die kollektive Landwirtschaft scheitern könnte. Er ist fest davon überzeugt, dass die neue Ordnung für immer Bestand haben wird. Auch die anderen beiden oben genannten Eigenschaften des kommunistischen „neuen Menschen“ weist Frolov auf. Bereits in seiner Eigenschaft als Kolchosvorsteher nimmt er an der praktischen Umsetzung der kommunistischen Idee teil, und auch sein Traum von der internationalen proletarischen Revolution involviert aktives Handeln: den aktiven Aufruf zum Kampf sowie die Teilnahme an diesem Kampf selbst. Schlussendlich steht Frolov nicht für sich allein, sondern betrachtet sich als Vertreter der Arbeiter- und Bauernschaft als Klasse. Dass ihm dieses Klassendenken eigen ist, ist bereits daraus ersichtlich, dass für ihn auch die Kaufleute Gračev stellvertretend für eine ganze Klasse, die Klasse der Kapitalisten, stehen („Где ты на свете, Степка Грач,/И весь твой подлый класс?!“³³⁰). Wenn Frolov davon träumt, die Arbeiterklasse in Europa und der restlichen Welt zur Revolution aufzurufen, geht es ihm nicht um das Vollbringen persönlicher Heldentaten und seinen eigenen Ruhm, sondern um die Befreiung der Arbeiterklasse von der Unterdrückung; und wenn er seine Bereitschaft bekundet, wenn nötig selbst in den Kampf zu ziehen, tut er dies nicht zur Verteidigung seiner Eigeninteressen, sondern für die Sowjetmacht.

Zu dem „neuen Menschen“ des Kommunismus gehört auch, „(...) daß er nichts Eigenes hat, (...) daß für ihn das Persönliche und das Allgemeine identisch sind. Alles, was „mein“ ist, ist „unser“, und alles, was „unser“ ist, ist „mein“.“³³¹ Diese Identität zwischen Eigenem und Allgemeinem findet man auch in Frolovs Verhältnis zu seiner Kolchose: Etwas wie „Besitzerstolz“ klingt in seinen Worten mit, wenn er Morgunok

³²⁹ Ebd., S. 296

³³⁰ Ebd., S. 294

³³¹ Sinjavskij, 1989, S. 167

die Kolchose zeigt („– Ну что ж, взгляни на наш колхоз,/Товарищ Моргунок.“³³²),
und er „...гладит, хвалит всех коров,/Как на дворе своем.“³³³

Kulinič bezeichnet die Figur des Andrej Il'ič Frolov als „(...) первая серьезная попытка Твардовского создать положительный образ коммуниста (...)“³³⁴. Tvardovskij selbst jedoch schien mit der Gestalt des Kolchosvorstehers nicht besonders zufrieden zu sein, er bezeichnete die Figur in seinen Aufzeichnungen von 1965 als „künstlich“ und „überzogen“ und stellte fest, dass das Kapitel über Frolov in seinen Augen bei weitem nicht das beste darstellte, sondern dass er dieses Kapitel vielmehr für „unumgänglich“ hielt.³³⁵

Wie auch bei Kondratovič angemerkt, ist ein weiterer Vertreter der neuen Ordnung der junge Traktorfahrer.³³⁶ Bereits der Traktor als solcher steht symbolisch für die neue Ära in der Landwirtschaft, die Einführung moderner Maschinen. Parallel dazu steht das Pferd als Arbeitstier für die Vergangenheit: „Именно с ним [конем] в представлении Моргунка связывается вся его прошлая жизнь, которую надо почему-то менять на непонятное и неизвестно чем грозящее будущее.“³³⁷ Besonders deutlich tritt die Parallele zwischen Traktor und Pferd hervor, als der Motor des Traktors abstirbt, der Traktorfahrer diesen reparieren muss (S. 278) und dabei „[б]оязливо приступает,/Точно к лошади дурной.“³³⁸

Doch der Traktor ist noch nicht der Gipfel des Fortschrittes. In nur fünf Jahren wird aus dem Traktorfahrer ein hervorragender Pilot werden:

„Лет пяток –
Недолгий срок.
Будет летчиком отменным
Этот самый паренек.

Головным в могучем стае
Будет править на восток.
Высоко летать он станет,

³³² Твардовский, 1976, S. 291

³³³ Ebd., S. 292

³³⁴ Кулинич, 1988, S. 24

³³⁵ Твардовский, А. Т.: Рабочие тетради 60-их годов. Публикация В. А. и О. А. Твардовских, in: Знамя No. 2, 2002, <http://magazines.russ.ru/znamia/2002/2/tvard.html> (14. 12. 2012)

³³⁶ Кондратович, 1978, S. 102

³³⁷ Ebd., S. 110

³³⁸ Твардовский, 1976, S. 278

Кучерявый паренек!“³³⁹

Zum Flugwesen unter den Bol'sheviki schreibt Lauer:

„Die Zeit benötigte Helden und fand sie in den Piloten und Pionieren der Fliegerei. Das Flugwesen war von den Bolschewisten von Anbeginn gefördert worden, wobei militärische Überlegungen keine geringere Rolle spielten als der Nimbus, den das Flugzeug in jener Zeit als Symbol des Fortschritts besaß.“³⁴⁰

Die Figur des jungen Traktorfahrers ist also in erster Linie mit Bildern des technischen Fortschrittes verbunden. Er stellt somit die technische Seite der Zukunft dar. Auch das Kapitel über den Traktorfahrer kritisierte Tvardovskij später in seinen Aufzeichnungen aus 1965 als „schwach“ und „gekünstelt“.³⁴¹

Bereits Kondratovič stellt fest, dass in „Страна Муравия“ die alte, traditionelle Welt auf die neue Ordnung trifft. Für das Neue stehen neben Frolov und dem Traktorfahrer auch der Wächter der Kolchose, die Braut auf der Kolchoshochzeit sowie der Trupp Stoßarbeiterinnen, für das Alte hingegen stehen der Großbauer Bugrov und das Dorf Ostrova. Zwischen diesen zwei Welten steht Morgunok und sucht sein Glück.³⁴² Diese Kollision des Alten mit dem Neuen findet man auch in den beiden aufeinandertreffenden utopischen Motiven.

Das Altgläubigentum, in dessen Mitte die Legende von Belovod'e entstanden ist, zeichnete sich durch sein Bestreben aus, alte Traditionen zu bewahren und stellte sich jeglichen Neuerungen, nicht allein auf dem Gebiet der Religion, entgegen. In seinem Zentrum steht ganz allgemein die Erhaltung des Alten, Traditionellen:

„Расколъ есть вражда съ новизною, с нововведеніями. (...) Какъ сопротивленіе нововведеніямъ расколъ въ сферѣ одной религіи былъ бы непонятенъ. И дѣйствительно русскій расколъ проявился одинаково во всѣхъ сферахъ народнаго быта.“³⁴³

³³⁹ Ebd., S. 279

³⁴⁰ Lauer, 2000, S. 672

³⁴¹ Твардовский, А. Т.: Рабочие тетради 60-их годов. Публикация В. А. и О. А. Твардовских. <http://magazines.russ.ru/znamia/2002/2/tvard.html> (14. 12. 2012)

³⁴² Кондратович, 1978, S. 102 f.

³⁴³ Андреев, 1965, S. 76

Dieser Wunsch, das Alte zu bewahren, spiegelt sich auch in der Belovod'e-Legende wider: im „Путешественник Марка Топозерского“ ist Belovod'e jenes Land, in dem die „alte Frömmigkeit“, nach der der Mönch Mark Topozerskij und seine Begleiter suchen, erhalten geblieben ist.³⁴⁴

Im Gegensatz dazu stellt der Kommunismus eine Utopie dar, die in die Zukunft gerichtet ist. Sein Ziel ist gerade die Überwindung der alten Normen und die Schaffung einer völlig neuen Gesellschaft.

In „Страна Муравия“ resultiert diese Kollision des Alten mit dem Neuen in einem klaren Sieg des Neuen, das Alte ist in seinen verschiedenen Verkörperungen entweder bereits untergegangen oder zum Untergang verdammt. Die alte Ordnung wird neben den von Kondratovič genannten Bugrov und Ostrova auch von dem wandernden Popen und dem alten Pilger vertreten. Der ehemals reiche Großbauer Bugrov verlor im Zuge der Entkulakisierung alles und zieht nun bettelnd umher. Auch der Pope verlor im Zuge des gesellschaftlichen Umbruchs seine Lebensgrundlage und wandert nun durch das Land, auf der Suche nach einem Ort, wo seine Dienste noch benötigt werden:

„– Где ж приход? Приходов нету.
Нету службы, нету треб.
Разползлись попы по свету,
(...)

Ну а я... Иду дорогой.
Не тяжёл привычный труд:
Есть кой-где, что верить в бога, –
Нет попа,
А я и тут.“³⁴⁵

Besonders deutlich wird der Untergang des alten Systems am Beispiel des Dorfes Ostrova. Dieses von Einzelbauern bewohnte Dorf stellt einen letzten isolierten Rest der alten Ordnung inmitten all der Kolchosen dar – darauf weist bereits der Name des Dorfes hin, welcher „Inseln“ bedeutet. Doch Ostrova erscheint als ein Bild des Verfalls: Die Hütten sind verfallen, die Dächer löchrig, an den Toren verfault das Stroh, die Zäune sind umgestürzt, und die Dorfbewohner stehen untätig im Schatten und rauchen (S. 282). Freilich, in Ostrova findet Morgunok jenes freie Land, nach dem er sucht,

³⁴⁴ Vgl. Чистов, 2003, S. 290

³⁴⁵ Твардовский, 1976, S. 245 f.

denn die Bauern sind ihre eigenen Herren („Земля в длину и в ширину –/Кругом своя./Посеешь бубочку одну,/И та – твоя./И никого не спрашивай,/Себя лишь уважай./Косить пошел – покашивай./Поехал – поезжай...“³⁴⁶ – nicht umsonst sind dies genau die Worte, mit denen an früherer Stelle das legendäre Muravija beschrieben wird (vgl. S. 241 f.)) Doch angesichts des ihn umgebenden Verfalls beginnt Morgunok zu zweifeln:

„И ваша жизнь – не жизнь, друзья,
Одна тоска и боль.
Гляжу на вас: так жить нельзя.
Решаться надо, что ль...“³⁴⁷

Im Gegensatz zu Ostrova stellt die Kolchose Frolovs die Verkörperung der neuen Ordnung dar: ein riesiges Landgut, auf dem ein neu erbautes Gehöft steht, daneben die Koppel mit dem Vieh, der Garten, der in der Sonnenhitze liegt (S. 291 f.). Alle Arbeit auf der Kolchose ist von guter Qualität: „Вдоль по усадьбе до ворот/Проходит гость, глядит./Кол вбит, – попробует, качнет:/Всерьез ли в землю вбит./Но все – не в шутку, все – всерьез.“³⁴⁸ Im Gegensatz zu der Untätigkeit der Bauern in Ostrova wird auf der Kolchose fleißig gearbeitet, mit Hilfe moderner Maschinen wie des Traktors; und gleich bei seiner Ankunft schließt Morgunok sich den Kolchosarbeitern an und hilft bei der Ernte (S. 290).

Am Ende seiner Reise trifft Morgunok schlussendlich auf den alten Pilger, der sich auf den Weg zum Kiever Kloster gemacht hatte – doch dort nie ankam:

„– Как раз на лавру путь держал,
Однако не дошел.

(...)

Сквозь города, сквозь села шел,
Упрям, дебел и стар,
Один, остатний богомол,
Ходок к святым местам.

И вот в пути, в дороге дед

³⁴⁶ Ebd., S. 285

³⁴⁷ Ebd., S. 287

³⁴⁸ Ebd., S. 292

Был помыслом смущен:
– Что ж бог! Его не то чтоб нет,
Да не у власти он.³⁴⁹

Die Pilgerschaft des alten Mannes scheitert, da er den Glauben an ihren Sinn verliert: in der neuen Welt hat Gott seine Macht verloren. Er ist es auch, der Morgunoks Suche scheitern lässt, wenn er diesem verkündet:

„Была Муравская страна,
И нету таковой.“³⁵⁰

Das Land Muravija, Hort der bäuerlichen Tradition (vgl: „И всем крестьянским правилам/Муравия верна.“³⁵¹), ist untergegangen, da es in der neuen Welt keinen Platz mehr hat. Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Zusammenstoß der utopischen Ideen die Belovod’e-Legende hinter den Kommunismus zurücktreten muss: In allen dreien ihrer Aspekte, sowohl dem sozialen und dem wirtschaftlichen, als auch dem religiösen Aspekt, erscheint sie bei Tvardovskij überholt und gehört der Vergangenheit an. Das Dorf Ostrova, in der Realität der letzte Rest des „freien Landes“, wo der Bauer Eigentümer seines Hofes ist und außerdem von der Obrigkeit unabhängig, ist verarmt und verfallen – die Zukunft gehört den kommunistischen Kollektivwirtschaften wie Frolovs Kolchosa, die, geleitet von einem Vertreter des neuen kommunistischen Menschen, das strahlende Gegenbild zu Ostrova darstellt. Selbst Gott gehört der Vergangenheit an – in der kommunistischen Welt der Zukunft hat er keine Macht mehr. Denn die Zukunft gehört Menschen wie dem jungen Traktorfahrer, die nicht mehr an ihn glauben (immer wieder wiederholt der junge Mann es: „Gott gibt es nicht“, vgl. Kapitel 13, S. 276 – 281).

³⁴⁹ Ebd., S. 312 f.

³⁵⁰ Ebd., S. 313

³⁵¹ Ebd., S. 242

6. БОРИС НИКОЛАЕВИЧ ШИРЯЕВ – „НЕУГАСИМАЯ ЛАМПАДА“

6.1. Leben und Werk B. N. Širjaevs

Boris Nikolaevič Širjaev wurde am 07. November 1889 in Moskau als Sohn eines Großgrundbesitzers geboren. Er studierte an der Moskauer Universität auf der historisch-philologischen Fakultät, danach in Deutschland. Zudem war er Absolvent einer russischen Militäarakademie.³⁵² Nach dem Studium arbeitete er zunächst an der Universität, bevor er 1914 als Freiwilliger in die Armee eintrat. 1917 veröffentlichte er seinen ersten Gedichtband. Nach dem Zusammenbruch der Front im Jahr 1918 kehrte Širjaev, zu diesem Zeitpunkt bereits in den Offiziersrang erhoben, nach Russland zurück. Er wurde von der Roten Armee gefangengenommen und zum Tod verurteilt, jedoch gelang es ihm, nach Odessa zu fliehen. Von Odessa begab er sich nach Mittelasien und unterstützte dort aktiv die weiße Bewegung. Nachdem die Weiße Armee im Bürgerkrieg unterlegen war, arbeitete Širjaev eine Zeit lang als Pferdehirte in Mittelasien, bevor er bei der ersten Gelegenheit versuchte, nach Moskau zu gelangen. Dort wurde er jedoch verhaftet und erneut zum Tod durch Erschießen verurteilt. Das Todesurteil wurde später in 10 Jahre Haft auf den Solovki abgeändert.³⁵³ Širjaevs Haft im Arbeitslager auf den Solovki begann am 17. November 1923 und dauerte bis 1929.³⁵⁴ Dort erschien in der Lagerzeitung „Соловецкие острова“ seine erste größere Erzählung, „Паяк на колесиках“. Nach fünf Jahren Arbeitslager wurde er nach Mittelasien verbannt, wo er für einige Zeitungen schrieb, an der Universität von Taschkent lehrte und einige Broschüren über die Kunst Mittelasiens herausgab. Während dieser Jahre verfasste er weiters einige Erzählungen für Jugendliche. Nach dem Ende seiner Verbannung kehrte Širjaev nach Moskau zurück, gefolgt von einer neuerlichen Verhaftung. 1936 zog er nach Stavropol', wo er als Lehrer an einigen

³⁵² Казак, 1996, S. 471

³⁵³ Аноним: Памяти Б. Н. Ширяева, in: Ширяев, Б.: Религиозные мотивы в русской поэзии. издательство „Жизнь с Богом“, Брюссель (S. 5 – 9), S. 5

³⁵⁴ Poljakov, Fëdor B.: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy, Karl Christian/Kretschmar, Georg/von Lilienfeld, Fairy/Rendtorff, Trutz/Roepke, Claus-Jürgen: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend, Göttingen, 1991 [1992] (S. 883 – 900), S. 885. In Širjaevs anonymer Biographie wird angegeben, dass der Schriftsteller von 1922 bis 1927 auf den Solovki in Haft war; siehe: Аноним: Памяти Б. Н. Ширяева, in: Ширяев: Религиозные мотивы в русской поэзии, S. 5. Das Arbeitslager auf den Solovki wurde jedoch erst im Oktober 1923 eingerichtet. Vgl. Khlevniuk, 2004, S. 361

Schulen arbeitete. In Stavropol' lernte er auch seine Frau kennen. 1941 verlor Širjaev seine Stelle, als eine Welle von Flüchtlingen aus den westlichen Gebieten nach Stavropol' strömte und man alle Arbeitsplätze diesen zur Verfügung stellte. Es folgte erneut eine Zeit der Armut und des Umherirrens für Širjaev, diesmal gemeinsam mit seiner Familie. Seine Situation änderte sich mit dem Einrücken der Deutschen: Er bekam den Posten des Redakteurs in der ersten freien russischen Zeitung. In dieser Zeit setzte er sich intensiv für seine Landsleute ein, auch wenn dies eine Gefährdung seiner eigenen Stellung bedeutete, und erreichte die Freilassung einiger russischer Kriegsgefangener. Er arbeitete als Journalist in Berlin, danach in Belgrad, und später wieder in Deutschland, bevor er im Jahr 1945 nach Italien emigrierte.³⁵⁵ Nach seiner Emigration nach Italien konvertierte Širjaev, der erst im Konzentrationslager auf den Solovki zum gläubigen Christen geworden war, zur katholischen Kirche.³⁵⁶ In Italien lebte Širjaev mit seiner Familie in einem Flüchtlingslager, verkaufte untertags Puppen und schrieb abends an seinen literarischen Werken. Vom schöpferischen Standpunkt aus betrachtet, war die Periode in der italienischen Emigration eine sehr fruchtbare Phase in Širjaevs Leben. Das erste seiner veröffentlichten Werke war „Соловецкая заутреня“, das in der Zeitschrift „Русская мысль“ erschien. Danach veröffentlichte er eine Reihe Reportagen und Artikel in verschiedenen Zeitschriften („Русская мысль“, „Часовой“, „Знамя России“, „Наша Страна“). Širjaevs Erzählung „Уренский царь“ erschien 1948, weitere Veröffentlichungen waren „Последний барин“, „Ванька выюга“, „Овечья лужа“ und „Горка Голгофа“. 1952 erschien in Argentinien sein Buch „Ди Пи в Италии“, gefolgt von einem Sammelband von Erzählungen, „Я–человек русский“, und der Reportagenserie „Светильники Русской Земли“.³⁵⁷ Das bedeutendste Werk Širjaevs ist der Roman „Неугасимая лампада“ über das Arbeitslager auf den Solovki, den er bereits 1950 auf Capri verfasst hatte. Er erschien 1954 in New York.³⁵⁸

„Благодаря Ш[иряеву], ставшему одним из первых заключенных и уцелевшему на Соловках, в рус[скую] лит[ерату]ру вошло описание жизни тамошних узников

³⁵⁵ Аноним: Памяти Б. Н. Ширяева, in: Ширяев: Религиозные мотивы в русской поэзии, S. 5 f.

³⁵⁶ Казак, 1996, S. 471

³⁵⁷ Аноним: Памяти Б. Н. Ширяева, in: Ширяев: Религиозные мотивы в русской поэзии, S. 6. Bei Kasack findet sich 1950 als Entstehungsjahr von „Уренский царь“. Die Erzählung wurde von Širjaev später in „Неугасимая лампада“ eingegliedert. Siehe: Казак, 1996, S. 471

³⁵⁸ Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy/Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 887

1922-27, жизни, которая несмотря на убийства и убийственные условия, определяется религиозным духом, исходящим от монастыря и монашества (...).“³⁵⁹

„Неугасимая лампада“ wurde vom Čechov-Verlag herausgegeben und wurde zur erfolgreichsten Veröffentlichung dieses Verlages. Im Jahr 1958 erschien „Кудеяров дуб“, weiters veröffentlichte Širjaev mehrere Artikel in der Zeitschrift „Россия и вселенская церковь“ und gab in italienischer Sprache das Buch „Überblick über die sowjetische Literatur“ („Panorama della letteratura russa contemporanea“) heraus, das die Periode von den 1920er Jahren bis zu den 1940er Jahren behandelte.³⁶⁰ Nach dem Tod des Schriftstellers erschien posthum im Jahr 1960 sein Buch „Религиозные мотивы в русской поэзии“.³⁶¹ Nach langer Krankheit verstarb Širjaev am 17. April 1959 in San Remo.³⁶²

Širjaevs Roman „Неугасимая лампада“³⁶³ beschreibt hauptsächlich die Zeit, die der Autor im Zwangsarbeitslager auf den Solovki verbrachte. Širjaev berichtet darin unter anderem auch von kulturellen Einrichtungen auf den Solovki, wie den verschiedenen Theatergruppen (Kap. 5, 6, 8, 9), der Bibliothek (Kap. 11), der Lagerzeitung „Новые Соловки“ und der Lagerzeitschrift „Соловецкие острова“, in welcher sowohl literarische Werke als auch wissenschaftliche heimatkundliche Artikel veröffentlicht wurden (Kap. 12), und die Širjaev als „(...) самы[й] свободны[й] из русских журналов, выходивших в то время в СССР“³⁶⁴ bezeichnet.

Širjaev erzählt in „Неугасимая лампада“ auch über einige seiner Mitgefangenen. Beispiele dafür sind der Priester Nikodim (Kap. 22); der Anwalt Vasilij Ivanovič (Kap. 23); eine betagte ehemalige Hofdame des Zarenhofes, welche sich beim Ausbruch der Typhusepidemie freiwillig zur Krankenpflege meldet und dies nicht überlebt (Kap. 24); der Invalide Silin, der das Flugzeug der Lagerwache sabotiert, um einen Fluchtversuch einiger Gefangener zu ermöglichen, und dafür hingerichtet wird (Kap. 25).

³⁵⁹ Казак, 1996, S. 471

³⁶⁰ Аноним: Памяти Б. Н. Ширияева, in: Ширияев: Религиозные мотивы в русской поэзии, S. 6 f.

³⁶¹ Казак, 1996, S. 471

³⁶² Аноним: Памяти Б. Н. Ширияева, in: Ширияев: Религиозные мотивы в русской поэзии, S. 5. Širjaev hatte an Tuberkulose gelitten, siehe Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy /Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 886 FN 8

³⁶³ Alle Inhaltsangaben nach: Ширияев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyriaev/shyriaev1/contents.html> (22. 07. 2012)

³⁶⁴ Ebd., Kap. 12

Die bäuerliche Utopie findet sich im dritten Teil des Romans unter dem Titel „Летопись мужицкого царства“ (Kap. 14 – 19). Erzähler dieser Geschichte ist der Gefangene Aleksej Nilovič, selbst ein ehemaliger Bewohner des „bäuerlichen Königreichs“ (vgl. Kap. 14). Schauplatz von Širjaevs bäuerlicher Utopie ist das nicht allzu weit von Kostroma liegende³⁶⁵, jedoch äußerst isolierte, friedliche Dorf Ureni:

„По давнему, утвержденному отцами и дедами обычаю текла немудреная и покойная жизнь в кондовых, срубленных из охватных бревен избах волостного села Уреней. Крепко-накрепко оберегали его от обезумевшего мира раскинувшиеся на сотни немеряных верст густые, бездорожные леса да дымящиеся сизыми туманами топкие, невылазные болота.“³⁶⁶

Durch die Erwähnung von Gestalten wie dem Waldgeist, Sumpfnymphen und Jarilo-Kupala³⁶⁷ erhält die Umgebung von Ureni eine märchenhafte Atmosphäre. Ureni ist weitgehend von der Umwelt abgeschnitten, vor allem, da im Sommer die einzige feste Straße zum Dorf nicht begehbar ist. Die Bewohner von Ureni sind priesterlose Altgläubige. Wenn es bei ihnen auch eine Kirche und einen Popen gibt, gibt es trotzdem keine religiösen Konflikte, denn der Pope ist sehr tolerant. Die Entwicklungen im umliegenden Land berühren Ureni nur am Rande (Kap. 14). Doch dann geschieht mit der Oktoberrevolution etwas Unerwartetes. Plötzlich dringen die Geschehnisse in der Außenwelt in das abgelegene Dorf ein:

„– Царя больше нету у нас... Нету и нету. А в Костроме нивесть что творится: губернатор в остроге сидит, и ничего понять невозможно... Стало боязно, словно за лесом громом покатило. Обезумевшая Россия вплотную надвинулась на затворившиеся от ее беснований Урени.“³⁶⁸

Sobald im Winter die Straße nach Kostroma befahrbar ist, begeben der Dorfälteste und der Polizeibeamte des Dorfes sich in die Stadt, um Näheres zu erfahren, und kehren nicht mehr zurück. Erst später erfährt man in Ureni, dass sie gefangenengenommen

³⁶⁵ Ureni liegt mit 120 Werst etwa 128 km von Kostroma entfernt. Vgl. ebd., Kap. 14

³⁶⁶ Ebd., Kap. 14

³⁶⁷ Bei Jarilo handelt es sich in der Mythologie der Ostslaven um den Gott der Sonne, des Frühlings, der Fruchtbarkeit und der Liebe. Vgl. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/155774/%D0%AF%D1%80%D0%B8%D0%BB%D0%BE> (19. 12. 2012)

³⁶⁸ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyriaev/shyriaev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 14

wurden. Das Leben im Dorf geht jedoch zunächst weiter den gewohnten Gang, bis im Februar eine Gruppe Männer in das Dorf kommt, angeführt von dem Soldaten Frolka Gunjavj, einem ehemaligen Bewohner Urenis, der für seine Sittenlosigkeit bekannt war (Kap. 14).

Die Ankömmlinge stellen sich als Vertreter der neuen kommunistischen Macht heraus, und Frolka misst den Bauern des Dorfes ihren Anteil an der Naturalsteuer zu (Kap. 15). Diese ist so hoch bemessen, dass ihre Entrichtung den Bauern jede Lebensgrundlage entziehen würde:

„Разорение это крестьянству! Слыханное ли дело, с Силаева пятьсот пуд, да он, может быть, их десять лет копил!.. Тем более, места наши лесные, не хлебородные, для себя только сеем, а прибыль более со льна да скотинки берем. Ежели всё это выплатить, так не только на семена не останется, а и хлебушка до новины не хватит.“³⁶⁹

Zunächst weigern sich die Bauern, die überhöhte Naturalsteuer zu bezahlen, daraufhin lässt Frolka seine Begleiter die Dorfbewohner mit einem Maschinengewehr bedrohen (Kap. 15). Eine solche Waffe sehen diese zum ersten Mal in ihrem Leben („(...) невиданн[ая] машин[а] на треноге с колесиком“³⁷⁰). Der Schrecken unter den Bauern ist groß: „Бросились, кто куда, Друг [sic] дружку топчут, свету не видят; бабы дурным голосом кличут, ребят тащут. Старцы посошки порастеряли, в сугробы попадали, плачут, имя Божие призывают“³⁷¹. Frolka sammelt die Naturalsteuer ein – in manchen Höfen leert er die Speicher bis zum Boden. Außerdem nimmt er die reichsten Bauern des Dorfes wegen angeblichen Verbergens von Überschüssen fest. Danach beginnt er, auch noch das Vieh zu beschlagnahmen (Kap. 15).

Im Frühling beschließt eine Gruppe Bauern in Ureni, sich der neuen Macht nicht zu unterwerfen, sondern stattdessen ihren eigenen Zaren zu wählen. Sie nehmen Frolka und die Soldaten gefangen. Zu ihrem Zaren wählen sie den Bauern Petr Alekseevič (Kap. 16). Dieser genießt im Dorf einen besonderen Ruf:

³⁶⁹ Ebd., Kap. 15

³⁷⁰ Ebd., Kap. 15

³⁷¹ Ebd., Kap. 15

„Был он мужик небогатый, но всё же в достатке: двор справный, изба чистая о пяти стен, скотинка удойная, огород и всё, что по крестьянству требуется. Но не за достаток почитали в Уренях Петра Алексеевича, а за правильность, [sic] (...) Правильный был человек Петр Алексеевич, и не от Писания было ему то дано, а отроду.“³⁷²

Unter dem neuen Zaren kehrt zunächst der alte Friede in das Dorf zurück: „Всё как будто по старине пошло и даже лучше.“³⁷³ Doch dieser währt nicht lange: Im Winter senden die Bol'seviki Soldaten nach Ureni. Die Dorfbewohner beschließen, sich zu verteidigen. Der Kampf um Ureni beginnt, als die Soldaten beginnen, das Dorf mit Maschinengewehren zu beschießen. Der ungleiche Kampf währt nicht lange. Zwar sind die Bauern im Besitz eines Maschinengewehres, das von einigen Veteranen bedient wird, doch diese beginnen nicht einmal zu schießen, sondern ergeben sich noch während des ersten Angriffes der Kommunisten. Diese nehmen Ureni ein, verhaften unter anderem den Zaren, alle geistlichen Gelehrten, den Popen, den Lehrer, und fünfzig der reichsten Bauern. Danach plündern sie das Dorf. Neben der ausständigen Naturalsteuer, welche unmäßig hoch berechnet wird, hat das Dorf zusätzlich eine Strafzahlung und eine Geldabgabe zu leisten. Die Rote Armee beschlagnahmt das Korn, die Kartoffeln und den Großteil des Viehs. Die Gefangenen werden in das Gefängnis in Kostroma überstellt und von einem Revolutionstribunal abgeurteilt (Kap. 18).

„Петру Алексеевичу определили расстрел, но тут и смягчение дали по неосознанности и крестьянскому его происхождению. Снизости на десять лет. Попу же, старцу Нафанаилу и учителю такого снисхождения не дали. Всем же прочим разные сроки: кому пять, кому; [sic] восемь, а кому и все десять – наравне с царем.“³⁷⁴

Die Todesurteile werden sofort vollstreckt, die anderen zur Haftverbüßung an verschiedene Orte deportiert. Zar Petr Alekseevič wird mit einer Gruppe anderer Dorfbewohner auf den Solovki inhaftiert. Sie alle fallen dort der Typhusepidemie des Jahres 1926 zum Opfer, als Letzter von ihnen der Zar (Kap. 19).

³⁷² Ebd., Kap. 16

³⁷³ Ebd., Kap. 16

³⁷⁴ Ebd., Kap. 18

6.2. Historischer Hintergrund von „Летопись мужицкого царства“: Kriegskommunismus und Bauernaufstand von Ureni

Širjaevs „bäuerliches Königreich“ ist zeitlich im Jahr 1919 anzusiedeln: zu Ostern 1918 erfahren die Bewohner von Ureni von der Oktoberrevolution, im Februar 1919 kommt Frolka Gunjavj mit seinem Trupp Soldaten nach Ureni (Kap. 14). Die Krönung Petr Alekseevičs zum Zar von Ureni findet im Frühjahr 1919 statt. Das Osterfest des Jahres 1919 wird bereits unter seiner Regentschaft gefeiert (Kap. 16). Der Kampf um Ureni, der das Ende des bäuerlichen Königreiches bedeutet, findet im Winter 1919 statt (der erste starke Frost, der es dem sowjetischen Regime möglich macht, Soldaten gegen das Dorf zu schicken, fällt auf den Feiertag der Heiligen Barbara, vgl. Kap. 18).

Zu dieser Zeit herrschte in Russland das kriegskommunistische System. Unter dem „Kriegskommunismus“ wurde offiziell die „(...) Verwirklichung der kommunistischen Ziele ... unter den Verhältnissen des Krieges und des Bürgerkrieges (...)“³⁷⁵ verstanden. Der Kriegskommunismus wurde im Sommer 1918 eingeführt und sollte in der Praxis durch ein streng zentralistisches System verwirklicht werden, in dem Produktion und Verteilung allein in den Händen des Staates lagen. Um dies umzusetzen, wurden zwei staatliche wirtschaftliche Organisationen gegründet: der Oberste Volkswirtschaftsrat (Высший совет народного хозяйства) und das Volkskommissariat für Versorgung (Народный комиссариат продовольствия, kurz: Наркомпрод). Die Aufgabe des Ersteren war es, die Industrie zu verstaatlichen und die Produktion dieser Industrie zu leiten, Zweiteres sollte ab Mai 1918 die Versorgung regeln. Auf diese Art und Weise sollte im Krieg die Versorgung der Roten Armee mit Produkten und Lebensmitteln sichergestellt werden.³⁷⁶ Hinsichtlich der Lebensmittel wurde dies durch Zwangsrequisitionen durchgeführt:

„Die Versorgungsdiktatur konnte nicht anders in den Besitz verteilter Nahrungsmittel kommen, als durch Zwangsrequisitionen bei den Bauern, ein Mittel, das in der maßlosen Willkür seiner Anwendung die landwirtschaftliche Produktion auf ein Mindestmaß reduzierte.“³⁷⁷

Es kam zur Einführung einer Naturalsteuer für die Bauern, später kam noch eine Sondersteuer zugunsten der Industrie hinzu. Außerdem wurden spezielle Trupps

³⁷⁵ Stökl, 1973, S. 678

³⁷⁶ Ebd., S. 678 f.

³⁷⁷ Ebd., S. 679

gegründet, deren Aufgabe die Zwangsrequisition von Nahrungsmitteln war. In dieser Zeit begann das Sowjetregime bereits mit der Hetze gegen die Kulaken.³⁷⁸ So befahl Lenin schon 1918 die Geiselnahme reicher Bauern zur Sicherstellung der Getreiderequisitionen.³⁷⁹

Širjaev beschreibt in seiner bäuerlichen Utopie sowohl die Willkür der staatlichen Organe bei den Lebensmittelkonfiskationen („– Евстигнееву 100, Медведю – 100, Сукачеву ещё 50 добавить, вытянет... А как дошел до Силаева, (...) – Двести ему, чорту голанскому, ставь! Триста!.. Нет, мало, и пятьсот найдется!..“³⁸⁰), als auch die Geiselnahmen (nach der Einnahme Urenis durch die Rote Armee und der Festlegung der erhöhten Naturalsteuer sowie der Strafbzahlung (vgl. Kap. 18): „Для гарантии уплаты взяли заложников.“³⁸¹).

Bei Hösch findet man eine Beschreibung der katastrophalen wirtschaftlichen Lage in Russland während der Phase des Kriegskommunismus, die sich noch nach seinem Ende zu einer furchtbaren Hungersnot verschärfte:

„Die überhastete Verdrängung der bisherigen Fabrikbesitzer durch die Arbeiter hatte in den meisten Wirtschaftsbereichen chaotische Zustände heraufbeschworen. Die gesamte Infrastruktur war in Mitleidenschaft gezogen, das Versorgungssystem in den Städten brach zusammen. (...) Nicht wenige entschlossen sich zur Rückkehr in ihre ehemaligen Heimatdörfer und erhöhten die Zahl der Anwarter, die in den Dorfgemeinden eine neue Existenzgrundlage suchten. Die Erträge der Landwirtschaft reichten längst nicht mehr aus, das Land zu ernähren. Nach der Zerschlagung des Großgrundbesitzes waren kleinbäuerliche Familienbetriebe zur beherrschenden Betriebsform geworden, die kaum mehr vermarktungsfähige Überschüsse produzierten. Wegen mangelnder Betriebsmittel, einer rückständigen Agrartechnik und der fortschreitenden Parzellierung des Bodens, die durch den Bevölkerungszuwachs erzwungen wurde, waren sie immer weniger überlebensfähig. Während der katastrophalen Versorgungslage in der zweiten Hälfte des Jahres 1921 waren über 30 Mio. Menschen von akuter Hungersnot bedroht. Im Winter 1921/22 sind in den besonderes [sic] betroffenen Regionen – im Wolgagebiet, in Westsibirien und in der Ukraine – mehrere Millionen Menschen elend zugrunde gegangen.“³⁸²

Sein Ende fand der Kriegskommunismus im Frühling des Jahres 1921 mit der Ausrufung der Neuen Ökonomischen Politik (Новая Экономическая Политика, kurz:

³⁷⁸ Wolkogonow, 1994, S. 361 – 363

³⁷⁹ Luks, 2000, S. 104

³⁸⁰ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 15

³⁸¹ Ebd., Kap. 18

³⁸² Hösch, 1996, S. 357

НЭП), als von staatlicher Seite eine begrenzte Liberalisierung der Wirtschaft zugelassen wurde.³⁸³

Die Bauern reagierten auf die Einführung der Naturalsteuer und die Lebensmittelrequisitionen mit Widerstand. Bauernaufstände fanden in vielen russischen Gebieten statt, z. B. in den Gouvernements Orel, Astrachan, Brjansk, Pensa, Voronež, Stavropol', Tobol'sk, in Westsibirien, an der Wolga und am Don. Im Gouvernement Tambov rebellierten die Bauern unter ihrem Anführer Antonov besonders heftig. Die Bauernrevolte in Tambov begann im August 1920 und konnte erst 1921 niedergeschlagen werden. Die Sowjetmacht reagierte auf die Aufstände mit militärischer Gewalt. Bei der Niederschlagung der Bauernunruhen setzte das Regime nicht unbeträchtliche militärische Mittel ein, so kämpften im Mai 1921 in Tambov 50 000 Soldaten mit 3 Panzerzügen, mehreren 100 Maschinengewehren und 70 schweren Geschützen gegen die aufständischen Bauern.³⁸⁴

Ein solcher Bauernaufstand brach im Jahr 1918 auch im Urener Gebiet aus. Dieses befand sich im Gouvernement Kostroma am rechten Ufer des Flusses Vetluga und vereinte in sich sechs Voloste, darunter auch die Urener Volost mit dem Dorf Uren' als Zentrum. In diesem Gebiet lebte von alters her eine besonders große Anzahl Altgläubiger. Auf dem Rätekongress der Arbeiter-, Bauern- und Soldatendeputierten im Jänner 1918 gaben die rechten Sozialrevolutionäre die Macht an die Bol'sheviki ab, und noch auf einer Sitzung Ende Jänner traten die Deputierten aus sechs Volosten am Fluss Vetluga, unter der Leitung des Abgeordneten aus der Urener Volost, gegen die Verschärfung des Getreidemonopols und die Erfassung der Getreidevorräte der Bevölkerung auf. Sie hatten jedoch keinen Erfolg. Dass ausgerechnet diese Gebiete gegen das Getreidemonopol auftraten, ist nicht verwunderlich: hier verliefen die Handelswege, auf denen das Getreide aus dem Gouvernement Vjatka in die nicht besonders fruchtbaren Bezirke des Gebietes Kostroma geliefert wurde. Ein Teil der Bauern dieser an der Vetluga gelegenen Voloste lebte vom Getreidehandel. Im Februar fand der erste Volost-Rätekongress im Dorf Uren' statt. Dieser weigerte sich, den Beschluss des Bezirksrätekongresses auszuführen und wurde von einer Abteilung Soldaten der Roten Garde aufgelöst. Im Juni/Juli 1918 begannen die Getreiderequisitionen. Der Bauernaufstand begann am 19. August 1918, als die

³⁸³ Ebd., S. 358 f.

³⁸⁴ Wolkogonow, 1994, S. 363 – 365

Aufständischen die Soldaten der Roten Armee aus dem Dorf Uren' vertrieben. Die Rebellen scheiterten zwar mit ihrem Angriff auf die Stadt Varnavin, Zentrum des Bezirks, konnten aber den ersten Angriff der Roten Armee auf ihr Dorf abwehren. Die aufständischen Bauern wurden von Untergrundorganisationen der Sozialrevolutionäre, ehemaligen Gutsbesitzern und Offizieren der zaristischen Armee unterstützt. Es gelang den Aufständischen, die Stadt Vetluga, Zentrum des Nachbarbezirks, einzunehmen. Doch die Rote Armee stellte sich sowohl hinsichtlich der Organisation als auch hinsichtlich der militärischen Ausrüstung als überlegen heraus. Die Abteilungen vor Ort bekamen Verstärkung aus Kostroma, Nižnij Novgorod, Ivanov, Buj und Galič. Am Ende standen 2 500 Soldaten 2 000 bis 3 000 Aufständischen gegenüber. Das Ungleichgewicht in der Ausrüstung war eklatant: während die Bauern allein mit Gewehren und Schrotflinten bewaffnet waren und zudem in Vetluga ein Maschinengewehr erbeutet hatten, hatten die Soldaten der Roten Armee zwei Dampfschiffe, 10 Maschinengewehre, einen Verband der Kavallerie, Artillerie, und sogar ein Flugzeug zu ihrer Verfügung, das einen Angriff auf Uren' flog und vier Bomben auf das Dorf abwarf. Am 14. September 1918 traf eine friedliche Delegation der Bauern auf eine Abteilung der Roten Armee, die auf Uren' marschierte. Es gelang den Aufständischen nicht, ihre Forderungen durchzusetzen. Zwischen August und Dezember 1918 wurden 57 Aufständische hingerichtet und über 100 von ihnen zu Haftstrafen in verschiedener Höhe verurteilt. Nach der Niederschlagung des Urener Aufstandes zogen viele der Rebellen sich in den Wald zurück und führten ihren Kampf in Form von Partisanenangriffen auf die Requisitionstrupps weiter. Erst im Jahr 1920 gelang es dem Sowjetregime, die Aufständischen zur Gänze zu vernichten.³⁸⁵

Aus dieser Zusammenfassung der Ereignisse des Urener Bauernaufstandes ist ersichtlich, dass Širjaevs bäuerliche Utopie zumindest eine lose Verbindung zu historischen Ereignissen hat. Die Parallelen beschränken sich jedoch auf den grundlegenden Sachverhalt, dass auch bei Širjaev ein Aufstand altgläubiger Bauern gegen das sowjetische Regime stattfindet und Schauplatz dieses Aufstandes das Dorf Ureni ist. Sowohl hinsichtlich des Zeitpunktes als auch hinsichtlich des Verlaufes des Bauernaufstandes weicht Širjaevs Roman deutlich von den historischen Ereignissen ab.

³⁸⁵ Наградов, И. С.: Уренский мятежный дух: два восстания костромских крестьян-старообрядцев. http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=117&sid=83 (21. 12. 2012)

6.3. Exkurs: Die Solovki

Bei den Solovki handelt es sich um eine Ansammlung von Inseln im Südwesten des Weißen Meeres. Zu diesem Archipel zählen sechs größere und zahlreiche kleine Inseln. Die größte dieser Inseln misst in ihrer Länge 26 km und in der Breite 17 km und nimmt mit 247 km² den Großteil der Gesamtfläche der Inselgruppe (insgesamt 347 km²) ein. Auf dieser Insel befindet sich das Solovki-Kloster, das der Verklärung des Heilands geweiht ist (Соловецкий Спасо-Преображенский монастырь).³⁸⁶ Das Solovki-Kloster wurde 1429 – 1436 von zwei Asketen, den Heiligen German und Savvatij, gegründet. Unter dem Heiligen Zosima als Abt (1452 – 1478) wuchs die Mönchsgemeinschaft auf den Solovki, und im 16. Jahrhundert unter dem Abt Filipp (1548 – 1566) kam es zum wirtschaftlichen Aufschwung für das Kloster. Bereits im 15. Jahrhundert verfügte das Solovki-Kloster über ausgedehnte Ländereien und Stellen für die Fischerei am Weißen Meer, im 16. Jahrhundert kamen zahlreiche Salzgruben hinzu. Dies ermöglichte es dem Solovki-Kloster, erfolgreich am Salzhandel im Moskauer Reich teilzunehmen. Mitte des 17. Jahrhunderts produzierte das Kloster 130 000 Pud Salz und hatte seine eigene Flotte von Booten, mit denen es dieses Salz zum Verkauf nach Vologda transportieren konnte. Zu dieser Zeit unterhielt das Kloster 700 Arbeiter, die in den Salzgruben, auf den Schiffen und im Fischfang beschäftigt waren. Im 17. Jahrhundert errichtete das Solovki-Kloster auch seine eigene Seilfabrik, um seine Handelsflotte ausrüsten zu können.³⁸⁷ Das Kloster auf den Solovki war im 16. und 17. Jahrhundert das zweitgrößte Kloster Russlands mit 270 Mönchen Ende des 16. Jahrhunderts und 350 Mönchen Mitte des 17. Jahrhunderts. Größer war allein das Troice-Sergiev-Kloster in Moskau, in dem Ende des 16. Jahrhunderts 700 Mönche lebten.³⁸⁸ Auch militärisch wurde das Kloster auf den Solovki befestigt. Seine Verteidigungsanlagen waren mit 45 Kanonen bestückt, zudem hatte es bereits im 16. Jahrhundert eine Abteilung von 100 Strelitzen zur Verfügung, um sich verteidigen zu können.³⁸⁹

Besondere Berühmtheit erlangte das Solovki-Kloster im Zuge des Raskol durch den Aufstand der Mönche gegen Nikons Reformen: „Kein anderes Ereignis hat so viel zur

³⁸⁶ Hauptmann, Peter: Rußlands Altgläubige. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005, S. 49

³⁸⁷ Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988 – 1917. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1953, S. 235 f.

³⁸⁸ Ebd., S. 276 f.

³⁸⁹ Hauptmann, 2005, S. 50

Verbreitung des Raskols beigetragen wie dieser mönchische Aufruhr – eine einzigartige Erscheinung in der Kirchengeschichte des russischen Volkes.³⁹⁰ Zwar setzte Il'ja, der Archimandrit des Solovki-Klosters, im Jahr 1654 seine Unterschrift unter Nikons Reformsynode, er setzte deren Beschlüsse im Kloster jedoch nicht in die Praxis um. Zudem wurde der Protopope Ivan Neronov, der von Nikon in das Kloster Kandalakša am Weißen Meer verbannt worden war und aus diesem Kloster auf die Solovki geflohen war, nach seiner Ankunft am 10. August 1655 feierlich empfangen. Dass Nikon den Archimandriten Il'ja deswegen absetzte, zeigte keine Wirkung. 1657 wurden 15 Stück des neuen Messbuches an das Kloster geliefert, doch Il'ja weigerte sich, diese zu verwenden. Auf der Klostersversammlung vom 08. Juli 1658 wurde der Beschluss gefasst, die reformierten Bücher überhaupt abzulehnen. Dieser Beschluss wurde von der Klostersversammlung am 16. Februar 1663 und von jener am 04. Oktober 1666 bestätigt.³⁹¹ Die Ablehnung der reformierten Bücher durch die Mönche von Solovki war jedoch nicht einhellig, wie z. B. Hauptmann schreibt³⁹²: die Klosterobrigten zwangen die Mönche im Juni 1658, ein Verbot der neuen Bücher auf dem Gebiet des Klosters zu unterzeichnen, und wer für die Verwendung der neuen Bücher eintrat, wurde mit Kerkerhaft und Züchtigungen bestraft. Einige Befürworter der reformierten Bücher aus dem Solovki-Kloster sandten einen Beschwerdebrief an den Zaren, in dem sie diesem ihr Leid klagten.³⁹³

Die Gegner der nikonianischen Reformen im Solovki-Kloster wurden zusätzlich dadurch gestärkt, dass eine große Anzahl Moskauer Reformgegner auf die Solovki in die Verbannung geschickt wurden. Beispiele dafür sind der Fürst L'vov, ein Unterstützer Avvakums, und der ehemalige Archimandrit Nikanor aus dem Savvin-Kloster, der im Aufstand der Mönche eine große Rolle spielen sollte.³⁹⁴

Nach dem Tod des Archimandriten Il'ja im Jahr 1659 wurde mit Varfolomej ein Befürworter der reformierten Bücher zum neuen Archimandriten. Nach seiner Rückkehr aus Moskau im August 1661 versuchte er erfolglos, die neuen Riten im Solovki-Kloster einzuführen. Die Gegner Varfolomejs wollten den Archimandriten durch den oben

³⁹⁰ Smolitsch, 1953, S. 374

³⁹¹ Hauptmann, 2005, S. 51 f.

³⁹² Dieser schreibt in „Rußlands Altgläubige“ über das Solovki-Kloster, dass „(...) dessen Mönchsgemeinschaft das Reformwerk Nikons einmütig ablehnte (...)“ Siehe: Ebd., S. 49

³⁹³ Michels, Georg Bernhard: *At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia*. Stanford University Press, Stanford, 1999, S. 69

³⁹⁴ Smolitsch, 1953, S. 376

erwähnten Nikanor ersetzen, der im Savvin-Kloster das Amt des Archimandriten innegehabt hatte, bevor Nikon ihn auf die Solovki verbannt hatte. Im Jahr 1666, während Varfolomej in Moskau auf einem Konzil weilte, verfassten seine Gegner ein Sendschreiben an den Zaren, das als „Erste Bittschrift von Solovki“³⁹⁵ bekannt wurde. Darin baten sie den Zaren, ihnen den weiteren Gebrauch der alten Bücher zu erlauben und griffen den neuen Archimandriten und seine Unterstützer scharf an. Zur Untersuchung der Sache wurde der Archimandrit Sergej von Jaroslavl’ nach Solovki gesandt. Die Mönche des Klosters bekräftigten zwar ihre Loyalität gegenüber dem Zaren, bestanden aber auf ihrer Ablehnung der neuen kirchlichen Riten. Daraufhin ernannte der Zar einen neuen Archimandriten, Josif, für das rebellische Kloster. Am 15. September 1667 berief Josif eine Klosterversammlung ein und stellte die Mönche von Solovki vor die Wahl, entweder die neuen Riten anzunehmen, oder offen gegen den Zaren zu rebellieren. Das Klosterkonzil bestand auf seiner Ablehnung des neuen Ritus und warf Josif und Varfolomej aus dem Kloster. Zum neuen Archimandriten ernannten die Mönche Nikanor.³⁹⁶

Die Belagerung des Solovki-Klosters begann im Sommer 1668, nachdem die Mönche sich in Verhandlungen mit dem Kommandanten der Belagerungstruppen, Volchov, erneut geweigert hatten, die neuen Bücher zu akzeptieren. Da die Mönche sich in ihrer Klosterfestung verschanzten, konnten die Belagerungstruppen mit ihrer leichten Artillerie keine Erfolge erzielen, auch wenn es immer wieder zu Scharmützeln kam. Die Stärke der Belagerungstruppen reichte auch nicht aus, um das Kloster effektiv abzuriegeln; die Mönche konnten sich immer noch Lebensmittel beschaffen. Durch die Ausstattung des Klosters mit unterirdischen Kanälen und Brunnen hatten die Belagerten auch genug Wasser zu ihrer Verfügung. Da es Volchov nicht gelang, das Kloster einzunehmen, ersetzte der Zar ihn durch einen neuen Kommandanten, Jevlev.³⁹⁷ Dieser zog im Jahr 1672 mit 775 Strelitzen³⁹⁸ gegen Solovki, konnte die Belagerung jedoch ebenfalls nicht zu Ende bringen. Die Mönche waren gut mit Pulver und Kanonenkugeln

³⁹⁵ Insgesamt sandten die Mönche von Solovki fünf solcher Bittschriften an den Zaren, die letzte am 23. September 1667. Vgl ebd., S. 376

³⁹⁶ Robson, Roy R.: Solovki. The Story of Russia Told Through Its Most Remarkable Islands. Yale University Press, New Haven/London, 2004, S. 100 – 104

³⁹⁷ Ebd., S. 104 – 108

³⁹⁸ Bei Robson wird die Zahl von Jevlevs Truppen mit ca. 600 Mann angegeben. Vgl. ebd., S. 108

ausgestattet, zudem konnten die Belagerungstruppen nicht gut untergebracht werden.³⁹⁹ Es gelang der Armee auch erneut nicht, das Kloster abzuriegeln und die belagerten Mönche von Lebensmittellieferungen abzuschneiden.⁴⁰⁰ Die letzte Etappe der Belagerung des Solovki-Klosters begann mit der Entlassung Jevlevs und der Ernennung Meščerinovs zum neuen Kommandanten im Dezember 1673. Dieser setzte ab 1674 die Belagerung mit 850 Mann, später mit etwa 1 000 Mann,⁴⁰¹ fort. Der Zar drohte Meščerinov für den Fall des Scheiterns mit der Todesstrafe. Meščerinov gelang es, den Druck auf die Belagerten zu erhöhen, indem er den See trockenlegte, welcher die Wasserversorgung des Klosters speiste. Im Jahr 1675 intensivierten die Belagerungstruppen ihre Versuche, das Kloster einzunehmen. Den ersten Angriff konnten die Mönche mithilfe ihrer Kanonen abwehren, danach begannen die Soldaten unmittelbar vor den Klostermauern, Gräben zu graben und sich darin zu verschanzen. Meščerinov beschloss, zum ersten Mal im Verlauf der Belagerung, seine Truppen im Winter nicht zurückzuziehen und die Belagerung auch in dieser Zeit fortzusetzen. Am 23. Dezember 1675 fand ein Großangriff statt, bei dem Meščerinov das Kloster unter Beschuss nahm, doch erneut konnten die Mönche die Belagerungstruppen zurückwerfen. Das Ende der Belagerung kam am 22. Jänner 1676, nachdem ein aus dem Solovki-Kloster geflohener Mönch den Belagerern von einer schwachen Stelle in der Befestigung des Klosters berichtet hatte. Eine kleine Gruppe Soldaten drang an dieser Stelle in das Kloster ein, überwältigte die Wachen und öffnete das Tor für den Rest der Truppen.⁴⁰² Die Eroberung des Solovki-Klosters ging nicht ohne Kampf von sich. Nachdem die Soldaten das Kloster eingenommen hatten, wurden die Führer der Aufständischen, unter ihnen Nikanor, mit dem Tod bestraft. Jene Mönche, die sich dem Konzil von 1667 unterordneten, durften im Kloster verbleiben, der Rest wurde in andere Klöster verbannt. Die Mönche des Solovki-Klosters, denen die Flucht gelungen war, zogen durch die Wälder des nördlichen Russlands und trugen ihren Teil zur Verbreitung des Altgläubigentums bei.⁴⁰³

³⁹⁹ Smolitsch, 1953, S. 380

⁴⁰⁰ Robson, 2004, S. 109

⁴⁰¹ Bei Smolitsch wird die Stärke von Meščerinovs Truppen mit 1 700 Mann als wesentlich höher angegeben. Vgl. Smolitsch, 1953, S. 380

⁴⁰² Robson, 2004, S. 111 – 114

⁴⁰³ Smolitsch, 1953, S. 380 f.

Nach der Oktoberrevolution übernahm der Staat im Sommer 1920 das Eigentum an den klösterlichen Ländereien, auch wenn die Mönche noch eine Zeit lang im Kloster bleiben durften und dort Gartenbau und Fischerei betrieben. 1921 wurde das Kloster zu einem staatlichen Landwirtschaftsbetrieb erklärt und dessen Leitung an Direktoren vom Festland übergeben, welche keinerlei Erfahrung mit der Landwirtschaft und dem Fischfang auf den Solovki hatten. Man beschloss daraufhin, das Kloster zur Gänze zu schließen.⁴⁰⁴

Die Geschichte der Solovki als Gefängnis für politische Gefangene begann mit Peter I., der ab 1691 seine politischen und religiösen Gegner auf den Solovki inhaftieren ließ. Wenn auch schon vor Peters Herrschaft Personen auf die Inseln verbannt wurden, war er der Erste, der dort in großem Rahmen politische Gefangene inhaftierte.⁴⁰⁵ Unter den Bol'sheviki wurde aus den Solovki eines der ersten Zwangsarbeitslager: Nachdem bereits früher angemerkt wurde, wie gut die Inseln für ein solches Lager geeignet wären, übergab die sowjetische Regierung am 13. Oktober 1923 die Solovki gemeinsam mit zwei anderen Klosterkomplexen der Geheimpolizei (Čeka, zu diesem Zeitpunkt bereits in GPU umbenannt), die darin die „Nördlichen Lager besonderer Bestimmung“ (Северные лагеря особого назначения, kurz: СЛОН) einrichtete.⁴⁰⁶ Bereits im Juni 1923 waren die ersten 150 Gefangenen auf die Solovki gebracht worden.⁴⁰⁷ Ihre Zahl wuchs bis zum September dieses Jahres auf über 3 000 an und stieg in den darauf folgenden Jahren bis zum Beginn des Jahres 1930 auf über 53 000.⁴⁰⁸ Die Solovki hatten nicht nur in den Augen der überlebenden Insassen große Bedeutung als Ursprung des Gulag, sondern auch für die Geheimpolizei selbst, die hier zum ersten Mal Zwangsarbeit zu Profitzwecken einsetzte.⁴⁰⁹ Širjaev schreibt in „Неугасимая лампада“ über die Anfänge des Konzentrationslagers auf den Solovki:

„В эти первые годы первой советской каторги ГПУ еще не уяснило себе экономических выгод широкого применения рабского труда. Система концлагерей зародилась здесь же, на Соловках, но несколько позже. Тогда же Соловки были просто каторгой с жесточайшим режимом, царством полного произвола, бойней, в которой добивались последние явные и многие возможные

⁴⁰⁴ Robson, 2004, S. 199 f.

⁴⁰⁵ Ebd., S. 132, 134

⁴⁰⁶ Applebaum, Anne: Gulag. A History of the Soviet Camps. Allen Lane, London, 2003, S. 42

⁴⁰⁷ Robson, 2004, S. 205

⁴⁰⁸ Khlevniuk, 2004, S. 361

⁴⁰⁹ Applebaum, 2003, S. 42

враги советизма, а также свалкой для нетерпимого в столицах уголовного элемента.

Непосильный для большинства двенадцатичасовой тяжелый труд был лишь методом массового убийства, но не служил еще целям эксплуатации [sic] и коммерческой выгоды.⁴¹⁰

Eine wichtige Figur in der Entwicklung des Zwangsarbeitslagers auf den Solovki war Naftaliј Aronovič Frenkel, den Širjaev als „(...) оформител[ь] и главны[й] [конструктор] системы концлагерей страны победившего Социализма (...)“⁴¹¹ bezeichnet. Dieser begann seine Karriere als Insasse auf den Solovki, um später zu einem einflussreichen Kommandanten des Lagers aufzusteigen. Wie Frenkels Aufstieg vor sich ging, ist nicht vollständig geklärt.⁴¹² Er wurde 1923 verhaftet und zu zehn Jahren Haft auf den Solovki verurteilt, kam jedoch bereits 1927 frei. Ihm gelang es, die bis dahin schlechte wirtschaftliche Lage des Konzentrationslagers deutlich zu verbessern. Er rationalisierte alle Aspekte der Zwangsarbeit der Gefangenen zugunsten der wirtschaftlichen Produktivität des Lagers (weniger profitable Arbeiten wie Pelzfarmen oder die Zucht exotischer arktischer Pflanzen wurden zugunsten von Straßenbau und Forstarbeiten aufgegeben, ebenso bedeutete die Rationalisierung das Ende aller Lagerzeitungen und Lagerzeitschriften). Um die Zwangsarbeiter zu höheren Leistungen anzutreiben, teilte er sie nach ihrer Arbeitsfähigkeit in drei Gruppen ein, die verschieden hohe Lebensmittelrationen zugeteilt bekamen. Der wirtschaftliche Erfolg des neuen Systems auf den Solovki führte zur Umstrukturierung des gesamten sowjetischen Konzentrationslagersystems.⁴¹³

Vor allem in den Anfangsjahren des Zwangsarbeitslagers auf den Solovki bis 1930 war der Alltag der Gefangenen von Willkür und Folter geprägt. Die Arbeitsbedingungen waren so unerträglich, dass Gefangene sich selbst verstümmelten, um der Zwangsarbeit

⁴¹⁰ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyriaev/shyriaev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 3

⁴¹¹ Ebd., Kap. 13

⁴¹² Bei Širjaev findet sich folgende Erzählung über den Beginn von Frenkels Aufstieg: Durch den Ausbruch der Typhusepidemie wurde es notwendig, in kurzer Zeit Badehäuser zwecks Vorbeugung zu bauen. Frenkels Plan sah den Bau des größten Badehauses in nur 24 Stunden durch nur 50 Arbeiter vor. Frenkel wählte eine Gruppe von 30 starken jungen Arbeitern, hauptsächlich ehemaligen Matrosen, und eine zweite Gruppe alter gebrechlicher Invaliden. Er warnte die jungen Arbeiter, dass im Falle ihres Versagens ihnen allen, also auch ihm selbst und den alten Männern, zur Strafe Haft in Sekirka drohe, was für die Invaliden den Tod bedeuten würde. Es gelang Frenkels Arbeitern, das Badehaus in weniger als 24 Stunden fertigzustellen. Der Erfolg dieser Aktion gab den Anstoß für die Reorganisation des Lagers. Siehe ebd., Kap. 13

⁴¹³ Applebaum, 2003, S. 51 – 56

zu entkommen. Wer die extrem hohe Arbeitsnorm nicht erfüllen konnte, musste die gesamte Nacht im Wald verbringen und durfte nicht in seine Baracke zurück. Diese hohe Arbeitsnorm zwang viele Insassen, zu ihrer Erfüllung bis zu 18 Stunden zu arbeiten. Die Gefangenen wurden mit Stöcken geschlagen. Zu den Foltermethoden gehörte es z.B., Insassen im Sommer nackt an einen Baum zu binden und den Mückenschwärmen zu überlassen, bis sie ohnmächtig wurden. Im Winter wurden nackte Gefangene der Kälte ausgesetzt, bis sie steif gefroren waren. Danach wurden sie am Feuer gewärmt, bevor die Prozedur entweder wiederholt wurde oder man sie zur Arbeit schickte. Auch sperrte man Insassen im Winter in kalte Holzverschläge, bis sie Erfrierungen erlitten. Insassen, die bei ihrer Ankunft gut gekleidet waren, oder von denen die Lagerleitung bemerkte, dass sie Geld hatten, wurden willkürlich von hinten erschossen – unter dem Vorwand eines Fluchtversuches.⁴¹⁴ Massenexekutionen von Gefangenen fanden immer wieder statt, und aus den Zellen von Sekirka, wohin Insassen zur Strafe geschickt wurden, kehrten so wenige von ihnen zurück, dass es nur wenige klare Informationen über die Vorgänge in Sekirka gibt.⁴¹⁵

Im Lager herrschten äußerst schlechte hygienische Zustände, die gemeinsam mit Faktoren wie Überarbeitung und Unterernährung der Gefangenen zum Ausbruch von Krankheiten führten. Besonders katastrophal war die Typhusepidemie vom Winter 1925/1926, der ungefähr ein Viertel der damals 6 000 Gefangenen zum Opfer fiel. Auch in den darauffolgenden Jahren starben weiterhin zahlreiche Lagerinsassen an Typhus und anderen Krankheiten.⁴¹⁶

Das Konzentrationslager auf den Solovki wurde im Jahr 1939 geschlossen.⁴¹⁷ 1992 wurden die Solovki von der UNESCO zum Weltkulturerbe erklärt. Im gleichen Jahr wurden die Reliquien der Heiligen Savvatij und Zosima in das Kloster gebracht, die zuvor in einem atheistischen Museum in Leningrad ausgestellt gewesen waren. Mönche

⁴¹⁴ Khlevniuk, 2004, S. 40 f. Širjaev beschreibt in „Неугасимая лампада“ die willkürliche Erschießung eines ehemaligen Generalstabsoffiziers durch den Lagerkommandanten Nogtev bei der Ankunft im Konzentrationslager. Siehe Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 2

⁴¹⁵ Applebaum, 2003, S. 46

⁴¹⁶ Ebd., S. 45. Auch Širjaev erwähnt diese Typhusepidemie in „Неугасимая лампада“. Als Beginn der Epidemie gibt er das Jahr 1926 an: Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 13, 19. Er erwähnt weiters, dass es auch in den späteren Jahren nicht gelang, die Krankheit unter Kontrolle zu bringen: „Сыпнотифозная вошь, занесенная в лагеря и до сих пор не переводящаяся в них (...)“ Ebd., Kap. 13.

⁴¹⁷ Robson, 2004, S. 252

kehrten in das Kloster zurück, das auch von der Kirche einen neuen Archimandriten erhielt.⁴¹⁸

6.4. Der Platz der bäuerlichen Utopie im Gesamtkontext von „Неугасимая лампада“

Es stellt sich die Frage, welchen Platz Širjaevs bäuerliche Utopie im Gesamtkontext seines Romans einnimmt. Im Zentrum von „Неугасимая лампада“ stehen die Solovki. Aus dem Abriss der Geschichte des Archipels ging bereits hervor, dass man das Solovki-Kloster mit Hauptmann als „(...) [ein] einzigartige[s] Bollwerk altgläubiger Beharrlichkeit (...)“⁴¹⁹ qualifizieren kann. Auch Širjaev geht in seinem Roman auf die Rolle dieses Klosters im Raskol ein: er beschreibt den Widerstand der Archimandriten von Solovki, die mehrjährige Belagerung durch die Strelitzen und die Einnahme des Klosters durch den Verrat eines Mönchs (Kap. 1). In der Übersetzung beinahe wörtlich mit Hauptmann übereinstimmend bezeichnet Širjaev das Kloster auf den Solovki als „(...) твердыня древнего благочестия (...)“⁴²⁰ – als „Bollwerk der alten Frömmigkeit (d. h. des Altgläubigentums)“. Die Solovki stellen die letzte Festung des alten, traditionellen Glaubens dar, die diesen bis zum Äußersten verteidigt, schlussendlich aber der staatlichen Macht unterliegt.

Die Geschichte von Širjaevs bäuerlicher Utopie zeigt deutliche Parallelen zu diesem Bild der Solovki: Auch das Dorf Ureni erscheint als letzte Insel der alten Traditionen und des alten Glaubens im neuen kommunistischen Russland, und wie das Solovki-Kloster während dem Raskol fällt auch diese letzte Festung des Alten, Traditionellen nach einer militärischen Aktion der Staatsmacht. Eine weitere Parallele findet sich hinsichtlich des Glaubensbekenntnisses mit dem Altgläubigentum.

Nach Andreev ist das Altgläubigentum, zumindest seinem Eigenverständnis nach, eng mit der Bewahrung der russischen Eigenständigkeit, der russischen Identität verbunden. Jene Bevölkerungsschichten, in denen die Altgläubigen besonders stark vertreten waren, waren vor allem die Kaufleute und die Bauern. In diesem Teil der russischen Bevölkerung war das russische Volkstum während der Zeit der Tartarenherrschaft

⁴¹⁸ Ebd., S. 257

⁴¹⁹ Hauptmann, 2005, S. 49

⁴²⁰ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap 1

erhalten geblieben, und später lehnte er den westlichen Einfluss auf Russland ab.⁴²¹ „Этой части населенія было дорого свое русское, какое бы то ни было.“⁴²² Diese Bewahrung der russischen Identität spielt auch eine Rolle in Širjaevs „Неугасимая лампада“: das zentrale Symbol des Romans, das Ewige Licht, steht für die „(...) Erhaltung der religiösen Identität des gesamten russischen Volkes ungeachtet jedweder widriger Umstände ...“⁴²³ Dass für Širjaev Russland mit der Oktoberrevolution seine Identität verloren hat, klingt in der Formulierung „(...) ошавевш[ая], потерявш[ая] лицо Росси[я] (...)“⁴²⁴ durch. Im Gegensatz dazu „[к]репким, как кряжистый дуб, русским уставом жили Урени (...)“.⁴²⁵ Die bäuerliche Utopie ist bei Širjaev jener Ort, an dem die russische Identität bewahrt bleibt, selbst nachdem sie im Rest des Landes bereits verloren gegangen ist. Die Parallele zwischen Širjaevs bäuerlicher Utopie und den Ereignissen des Raskol, in Verbindung mit dem Symbol des Ewigen Lichts, tritt besonders deutlich in der Aufforderung eines der geistlichen Ältesten von Ureni zutage, sich im Dorf einzuschließen und einem Angriff der sowjetischen Truppen entgegenzustellen:

„– Стоять, яко столпы веры истинной! Аввакуму подобными быти, ибо на правящих след ему – благодать! Многие гонения претерпевали в вере истинной пребывающие, однако ж и доселе лампы наши пред святыми ликами теплятся. В дерби уходили, в пещерах и звериных логовах укрывались, а устояли. Позор, разграбление и мученический венец принимали, а живы по сей день! Огнем себя палили и неопалимы остались! И днесь смирится лютость супостатов, посрамлена будет гордыня антихристова! Устоим, не покоримся! В затворе пребудем, яко с нами Бог!“⁴²⁶

So wie damals die Altgläubigen im Angesicht der nikonianischen Reformen die russische religiöse Identität bewahrt hatten, bewahren die Bewohner des utopischen Ureni sie im Angesicht des Kommunismus.

⁴²¹ Андреев, 1965, S. 76 f.

⁴²² Ebd., S. 76

⁴²³ Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy/Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 890

⁴²⁴ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 14. Vgl. auch an anderer Stelle: „(...) отвергш[ая] свое имя Росси[я] (...)“ Siehe ebd., Kap. 7

⁴²⁵ Ebd., Kap. 14

⁴²⁶ Ebd., Kap. 18

Eine Dualität, die sich durch „Неугасимая лампада“ zieht, ist „(...) der Gegensatz zwischen der „Svjataja Ruś“ und der „sovetskaja Ruś“ (sic), genauer gesagt: jenem anderen Gebilde, das anfangs sooft denselben Namen „Rußland“ beanspruchte.“⁴²⁷

Die „Svjataja Rus“ wird bei Platonov als „особое благодатное свойство русского народа, сделавшее его оплотом христианской веры во всем мире“⁴²⁸ definiert. Die Idee der Svjataja Rus' ist verbunden mit der Vorstellung, dass die aufopferungsvolle Hingabe an die Ideale des Guten und der Gerechtigkeit, das Streben nach Sündlosigkeit und Vollkommenheit sowie der Empfang des Heiligen Geistes das russische Volk zum neuen auserwählten Volk Gottes machen. Diese Auserwähltheit wird nicht als Opposition zu anderen Völkern betrachtet, sondern vielmehr als eine Mission des Kampfes gegen das Böse, der Liebe zum Guten. Zu den geistigen Werten der Svjataja Rus' zählen die orthodoxe Ethik, Liebe zum Guten, Fleiß, Fehlen von Geldgier, gegenseitige Hilfe, aber auch die russische Ikone, die kirchliche Baukunst sowie die Selbstverwaltung der russischen Gemeinde – entscheidend ist, dass nicht materielle, sondern geistliche Motive im Vordergrund stehen. Bereits mit der Taufe der Rus' bildete sich eine eigene russische Form der Orthodoxie, die sich durch ihren lebensbejahenden Charakter auszeichnete. Im Gegensatz zur byzantinischen Orthodoxie führte der Weg zu Gott in ihrer russischen Variante, zumindest für die breite Masse der Gläubigen, nicht durch Mystizismus und Askese, sondern durch ein Leben, das sich durch Liebe zum Guten auszeichnete, sowie Arbeit, die mit einem Gebet verrichtet wurde. Die Svjataja Rus' besteht nicht aus formaler Gesetzestreue, sondern aus dem ständigen Streben zum Guten, zum höchsten Wohl. Weiters lehnt sie die Ideen der westeuropäischen Renaissance und des Humanismus ab, da sie diese als an der Erlangung materiellen Wohlstandes und fleischlicher Freuden orientiert betrachtet. Auch die westeuropäische Vorstellung des Fortschritts wird von der Svjataja Rus' nicht geteilt und sogar als rein am Materiellen orientiert abgelehnt. Ihr setzt die Svjataja Rus' als Ideal die seelische Vervollkommnung des Menschen und die Überwindung der sündhaften menschlichen Natur entgegen.⁴²⁹

⁴²⁷ Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy/Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 896

⁴²⁸ Платонов, О. А. (составитель): Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. Православное издательство „Энциклопедия русской цивилизации“, Москва, 2000, S. 764

⁴²⁹ Ebd., S. 764 – 766

Širjaevs bäuerliche Utopie soll eine Verkörperung des Ideals der Svjataja Rus' darstellen: Die Bauern führen ein friedliches Leben in Übereinstimmung mit den alten Traditionen ihrer Vorfahren („[п]о давнему, утвержденному отцами и дедами обычаю (...)“⁴³⁰). Sie sind sehr arbeitsam und selbst im Winter nicht untätig: die Frauen spinnen und weben, während die Männer Fischernetze knüpfen, die landwirtschaftlichen Geräte instand halten, Holzlöffel schnitzen, Filzstiefel binden oder Schafsfelle gerben. Von besonderer Bedeutung ist für die Bauern des utopischen Dorfes das Korn, da es, wie schon in der Bibel gesagt wird, „im Schweiße des Angesichts“ geerntet wird (Kap. 15). Keine große Bedeutung messen sie hingegen dem Geld zu, im Gegenteil: „Деньги – что! От них блуд и развращение сердец.“⁴³¹ Hier spiegelt sich deutlich die Ablehnung des Materialismus durch die Svjataja Rus' wider. Der einzige Wohlstand, der in Širjaevs bäuerlicher Utopie eine positive Bewertung erfährt, ist der „im Schweiße des Angesichts“ erarbeitete – eine reiche Ernte: „На розговены по всем избам разубранные столы стоят. Всяк своим достатком похваляется. (...) А похвальба такая крестьянину в грех не ставится: от трудов своих разубран стол, от „пота лица“.“⁴³² Das Ideal der Gerechtigkeit wird in der Person des Zaren Petr Alekseevič verkörpert. Die Gerechtigkeit ist seine prägendste Eigenschaft, für diese ist er bereits lange vor seiner Krönung im Dorf bekannt und wird dafür geehrt. Ihn zu bestechen ist unmöglich (Kap. 16). Diese moralische Qualität Petr Alekseevičs ist nicht durch Bibelstudium erlernt, sondern angeboren („Правильный был человек Петр Алексеевич, и не от Писания было ему то дано, а отроду.“⁴³³). Sie spiegelt sich auch nach der Befreiung des Dorfes von der sowjetischen Herrschaft in seinem Urteil über Frolka Gunjavj und die sowjetischen Soldaten wider: Während er ersteren zum Tode verurteilt, betrachtet er es als ungerecht, auch über letztere die Todesstrafe auszusprechen, da sie als Soldaten unter fremdem Befehl standen und nicht frei handelten (Kap. 16). Der Zorn der Dorfbewohner über die Taten der sowjetischen Soldaten beeinflusst ihn nicht, denn nur ein gerechtes Urteil kann gottgefällig sein: „He во гневе Бог жив, а в справедливости.“⁴³⁴

⁴³⁰ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 14

⁴³¹ Ebd., Kap. 15

⁴³² Ebd., Kap. 16

⁴³³ Ebd., Kap. 16

⁴³⁴ Ebd., Kap. 16

Širjaevs bäuerliche Utopie mutet in mancher Hinsicht rückständig und äußerst reaktionär an: So sind viele Dorfbewohner, darunter selbst der Zar, Analphabeten, und wer Lesen und Schreiben lernt, tut dies anhand kirchlicher Bücher (Kap. 14, 16). Auch das Verhältnis zwischen Mann und Frau in Širjaevs Utopie, welches von der Bibel bestimmt wird und in dem die Frau dem Mann Gehorsam schuldig ist (siehe Kap. 16), ist weit von dem Idealbild der modernen Gesellschaft entfernt. Es wurde jedoch bereits erwähnt, dass das Ideal der Svjataja Rus' dem westeuropäischen Fortschrittsbegriff ablehnend gegenübersteht:

„Она [Святая Русь] отвергла западноевропейское понятие развития как преимущественно научно-технического, материального прогресса. (...) Этому понятию русское миропонимание противопоставляло идею совершенствования души, преобразования жизни через преодоление греховной природы человека.“⁴³⁵

Die Gegenüberstellung der „Svjataja Rus“ und des sowjetischen Russland hat in Širjaevs Weltbild eschatologischen Charakter.⁴³⁶ „Als Auswirkung der Kräfte der Finsternis werden bei Širjaev eindeutig die neue politische Ordnung und deren Taten verstanden.“⁴³⁷ Besonders klar kommt dies zum Ausdruck, wenn das sowjetische Russland in „Неугасимая лампада“ wörtlich als „(...) царств[о] советск[ое] Антихристов[о] (...)“⁴³⁸ bezeichnet wird, außerdem heißt es im zweiten Kapitel über die Gefangenen auf den Solovki:

„И теперь... тянутся сюда новые трудники и тоже со всех концов Руси, но уже не Святой, а поправшей, разметавшей по буйным ветрам свою святую душу, Руси советской, низвергнувшей крест и звезде поклонившейся.“⁴³⁹

Der Stern, vor dem das sowjetische Russland sich verneigt, kann als Sinnbild Luzifers gedeutet werden.⁴⁴⁰ Die Bauern des utopischen Ureni sehen in der neuen Macht die Verkörperung des Antichristen, was wiederholt zum Ausdruck kommt: Frolka

⁴³⁵ Платонов, 2000, S. 766

⁴³⁶ Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy/Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 896

⁴³⁷ Ebd., S. 893

⁴³⁸ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 28

⁴³⁹ Ebd., Kap. 2

⁴⁴⁰ Poljakov: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy/Kretschmar u. a., 1991 [1992], S. 896

Gunjavyj, der Vertreter des sowjetischen Russland in Ureni, wird nicht nur einmal als „Antichrist“ bezeichnet, weiters einmal als „Belial“ (Kap. 15, 16). Zumindest kurz kommt Hoffnung auf, „(...) что к Рождеству **Ленину и его сатанинской орде** [Hervorhebung durch die Verfasserin, M. O.] конец (...)“⁴⁴¹. Ganz allgemein sehen die Dorfbewohner jedoch im Anbrechen der neuen, kommunistischen Ära den Anbruch der Endzeit („– Смерть пришла, Петр Алексеевич, последний час!“⁴⁴²).

Eschatologische Vorstellungen, dass die Endzeit angebrochen sei und in Russland der Antichrist herrsche (zumindest dessen Vorläufer oder Diener) waren ein fester Bestandteil der altgläubigen Weltanschauung. Als Antichristen (bzw. Vorläufer/Diener des Antichristen) fassten die Altgläubigen den Patriarchen Nikon auf, aber auch den Zaren Aleksej Michajlovič. Wegen seiner zahlreichen Neuerungen sowohl auf weltlichen als auch auf geistlichen Gebieten, der Aufhebung des Patriarchats, der Konfiskation von Kirchenglocken für den Guss von Artilleriegeschützen, der Revision usw. wurde vor allem Peter I. als Verkörperung des Antichristen betrachtet.⁴⁴³

Die Endzeitstimmung wurde unter der Herrschaft von Aleksej Michajlovič durch zahlreiche Krisen verstärkt, die über Russland hereinbrachen: Unruhen, Krieg, Sonnenfinsternis, das Wüten der Pest im Jahr 1654, Inflation, Währungskollaps.⁴⁴⁴ Eine ähnliche Endzeitstimmung findet man in Širjaevs bäuerlicher Utopie im kommunistischen Kostroma: Die Fabrik wurde geschlossen, niemand will mehr arbeiten. Die Fenster der Läden sind mit Brettern vernagelt. In der Stadt herrscht Hunger. Auf dem Markt streiten die Frauen sich um Pferdefleisch, vor der Bäckerei steht eine lange Schlange für ein Stück Brot und ein halbes Pfund Ölkuchen an. Eine Händlerin verkauft ihre Nadeln für hundert Rubel pro Stück (Kap. 16, 17).

Auch die im vorherigen Kapitel bereits ausführlich behandelte Belovod’e-Legende ist mit der eschatologischen Vorstellung vom Anbruch der Endzeit und der Herrschaft des Antichristen verbunden: auf der Basis dieses Weltbildes entstanden die Legenden von den „fernen Ländern“, in denen die Hoffnung sich verwirklichte, aus der vom

⁴⁴¹ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 18

⁴⁴² Ebd., Kap. 16

⁴⁴³ Чистов, 2003, S. 414 f.

⁴⁴⁴ Scheidegger, 1999, S. 37

Antichristen beherrschten Welt zu entfliehen. Unter diesen Legenden von den „fernen Ländern“ fand die Belovod’e-Legende besonders weite Verbreitung.⁴⁴⁵

„Беловодье, согласно легенде, находится не только вне сферы деятельности Антихриста, но и царя и всех светских властей („светского суда там не имеют“), податей, рекрутчины, войн, воинских команд. (...) Никто не будет вмешиваться в естественную земледельческую жизнь („земля и воля“). Это старообрядческая „страна“, где сохранились староправославные священники и епископы (...).“⁴⁴⁶

Bei einer näheren Betrachtung von Širjaevs utopischem Dorf Ureni findet man darin einige Züge der Legende von Belovod’e. Das Dorf zeichnet sich durch seine isolierte Lage aus: es ist durch Wälder und Sümpfe weitgehend von der Umwelt abgeschnitten, zudem ist die einzige befestigte Straße nur im Winter passierbar. Die Religion, noch dazu die alte, prä-nikonianische Orthodoxie, hat hier noch einen festen Platz im Leben der Dorfbewohner (Kap. 14). Die Bauern sind ihre eigenen Herren, unbelästigt von jeglicher herrschaftlichen und staatlichen Macht:

„(...) [С]ело спокон веков государственное, и господ в нем не водилось. (...) Коси траву на полянах, грибы собирай, хворост, бурелом, скотину паси – никто слова тебе не скажет, разве от своей добродетели объездчику Митричу к празднику кто гривенничек подарит и то из уважения.“⁴⁴⁷

Freilich gelingt es dem Dorf Ureni nicht, sich vollkommen vom Einfluss der Außenwelt, hier aufgefasst als dem Einfluss des Antichristen, abzuschotten. Vor allem die jungen Leute sind für diesen Einfluss empfänglich: ein junges Mädchen, das sich in einen der kommunistischen Soldaten verliebt hatte, weigert sich später, den für sie ausgewählten Mann zu heiraten und läuft fort. Den Soldaten sieht sie zwar nicht wieder, da dieser im Sumpf um Ureni ertrunken ist, doch lebt sie fortan als angesehenes Mitglied der neuen kommunistischen Gesellschaft in der Stadt. Sie schneidet sich das Haar, lebt ohne Mann und ist Abgeordnete im Sowjet (Kap. 16). In Ureni gab es einen solchen Vorfall bisher noch nie: „Такого же срама, чтобы косы стричь и без мужа жить, не случилось во все века.“⁴⁴⁸ Auch unter den anderen Mädchen macht sich der

⁴⁴⁵ Чистов, 2003, S. 422 f.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 424

⁴⁴⁷ Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 15

⁴⁴⁸ Ebd., Kap. 16

schlechte Einfluss bemerkbar: über die geistlichen und die alten weltlichen Lieder, die sie früher zu singen pflegten, können sie nur noch lachen, stattdessen singen sie lieber jene Lieder, die sie von den Soldaten gelernt hatten. Die jungen Männer beginnen unter dem negativen Einfluss der Soldaten zu rauchen.⁴⁴⁹ Besonders stark ist der negative Einfluss der Außenwelt auf jene jungen Männer, die nach ihrer Einberufung zum Heer nach Ureni zurückkehren. Doch Zar Petr Alekseevič gelingt es, in seinem Dorf für Ordnung zu sorgen (Kap. 16).

Es scheint nicht weiter verwunderlich, dass sich in Širjaevs vom Altgläubigentum geprägten bäuerlichen Utopie Züge der Belovod'e-Legende widerspiegeln – einer Legende, die gerade aus dem Wunsch nach einem freien Land entsprang, in dem die alten religiösen Traditionen erhalten geblieben waren und in dem der Antichrist keine Macht hatte.

Abschließend lässt sich auf eine letzte Parallele zwischen der Geschichte der Solovki und jener des utopischen Dorfes Ureni bei Širjaev hinweisen: jene des Märtyrertums für ihr Ideal. In den Reihen der Altgläubigen verlieh „... der Fall des Soloveckij-Klosters (...) den Kämpfern des Klosters einen Schein von Märtyrertum für den „alten Glauben“ (...).“⁴⁵⁰ Auch die Verteidiger der bäuerlichen Utopie, Širjaevs Verkörperung der Svjataja Rus', bezahlen einen hohen Preis für deren Verteidigung: manche werden sofort mit dem Tod bestraft, anderen steht vor ihrem Tod noch der Leidensweg im Zwangsarbeitslager der Solovki bevor (Kap. 19). Doch dieses Märtyrertum ist ein unabwendbarer Teil ihrer Eigenschaft als Vertreter der Svjataja Rus', des wahren Russland:

„... [П]осле большевистского переворота мученичество стало неотъемлемой духовной принадлежностью коренных русских людей. (...) Идеалы Святой Руси закреплялись кровью мучеников – Русь становилась Святой вдвойне.“⁴⁵¹

⁴⁴⁹ Das Rauchen von Tabak wurde von den Altgläubigen strikt abgelehnt. Vgl. Андреев, 1965, S. 134. In Širjaevs bäuerlicher Utopie wird der Tabak als „зелье антихристово“ bezeichnet, vgl. Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyriaev/shyriaev1/contents.html> (22. 07. 2012), Kap. 16

⁴⁵⁰ Smolitsch, 1953, S. 381

⁴⁵¹ Платонов, 2000, S. 766

7. SCHLUSSBEMERKUNG

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die bäuerliche Utopie in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts höchst unterschiedliche Ausprägungen fand. Dies spiegelt sich bereits in den unterschiedlichen Gattungen der Werke wider: bei Čajanov tritt sie in Form einer Erzählung auf, bei Tvardovskij in Form eines Poems, bei Širjaev ist sie Teil eines Romans. In all diesen Werken wird die Bauernschaft als Grundlage der idealen Gesellschaft idealisiert, die Ideen, die diesen idealen Gesellschaften zugrunde liegen, unterscheiden sich jedoch in den drei bäuerlichen Utopien wesentlich.

A. V. Čajanov war in seiner Haupttätigkeit Wirtschaftswissenschaftler, er galt als der bedeutendste Repräsentant der agrarökonomischen Organisations- und Produktionsschule.⁴⁵² In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ entwirft er eine Gesellschaft, die auf der Verwirklichung seiner ökonomischen Theorien basiert. Wirtschaftliche Basis von Čajanovs bäuerlicher Utopie ist der bäuerliche Familienbetrieb, eine zentrale Stelle sowohl im ganzen wirtschaftlichen Gefüge als auch im kulturellen Leben kommt den Genossenschaften zu. Auffällig an Čajanovs bäuerlicher Utopie ist, dass sie nicht frei von Ambivalenzen und Widersprüchen ist. Dies geht so weit, dass „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ in einer Abhandlung sogar als Dystopie bezeichnet wird.⁴⁵³ Wenn auch eine nähere Betrachtung ergibt, dass es sich bei der Erzählung durchaus um eine positive Utopie handelt, zeigt diese Differenz in der Qualifikation des Werkes doch, dass die vorliegenden Widersprüche und Ambivalenzen beachtlich sind.

Im Gegensatz dazu idealisiert A. T. Tvardovskijs Poem „Страна Муравия“ die Kollektivierung der Landwirtschaft unter Stalin. Diese ideologische Ausrichtung ist vor allem unter dem Gesichtspunkt interessant, dass Tvardovskij einen persönlichen Bezug zu Stalins landwirtschaftlichen Maßnahmen hatte: seine Familie wurde Opfer der Entkulakisierung.⁴⁵⁴ Im Zentrum des Poems steht die Bauernschaft im Umbruch: der schwere Abschied der Bauern von ihrer traditionellen Lebensweise, die von der neuen kommunistischen Gesellschaft verdrängt wird.

⁴⁵² Hahn, 1994, S. 107, 112

⁴⁵³ Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, 1999, S. 60

⁴⁵⁴ Kasack, 1976, S. 411

Wieder anders stellt sich die bäuerliche Utopie bei B. N. Širjaev dar. Im dritten Teil seines Romans „Неугасимая лампада“ stellt das utopische Dorf eine Verkörperung der Svjataja Rus', die letzte Festung der genuin russischen Identität dar, die von der sowjetischen Macht mit Gewalt zerstört wird. Seine Utopie steht zudem nicht für sich alleine, sondern ist in einen größeren Gesamtkontext eingebunden. Ihre Geschichte verläuft parallel zur Geschichte des zentralen Motivs des Romans, der Solovki. Das Solovki-Kloster spielte eine tragende Rolle in den Ereignissen des Raskol, als es zugunsten des traditionellen (altgläubigen) Glaubens offen gegen Nikons Reformen rebellierte.⁴⁵⁵ Bei Andreev findet sich die Anmerkung, dass die Altgläubigen sich auch als Bewahrer der russischen Identität betrachteten und daher – auch über den rein religiösen Bereich hinaus – jegliche fremde Neuerungen ablehnten.⁴⁵⁶ Unter diesem Gesichtspunkt kann man auch die Solovki als eine Festung der russischen Identität im Angesicht des Umbruchs ansehen, die am Ende durch Gewalt bezwungen wird. Im Angesicht des Kommunismus sind es schließlich die Bewohner der bäuerlichen Utopie, die für die russische Identität, für die Svjataja Rus' zu Märtyrern werden.

Die drei untersuchten bäuerlichen Utopien unterscheiden sich klar in ihrer zeitlichen Ausrichtung: Bei Čajanov und Tvardovskij sind sie auf die Zukunft gerichtet. Bei Tvardovskij ist dies die kommunistische Zukunft, bei Čajanov geht die Zukunft noch über den Kommunismus hinaus in eine Zeit, in der auch dieser wieder der Vergangenheit angehört. Diametral dazu entgegengesetzt orientiert sich Širjaevs bäuerliche Utopie an der Vergangenheit und macht traditionelle, vor allem religiöse Werte zu ihrem Ideal.

Damit verbunden ist auch die unterschiedliche Rolle der Bauernschaft im Bezug auf die historische Entwicklung in diesen drei Idealgesellschaften. In „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ sind die Bauern Träger des Fortschrittes, im Gegensatz dazu treten sie in „Неугасимая лампада“ als Hüter des Alten, Traditionellen auf. In „Страна Муравия“ wiederum spielen die Bauern weniger eine aktive, als vielmehr eine passive Rolle. Hier geht es nicht um die Schaffung einer neuen Gesellschaft oder die Bewahrung der alten Ordnung durch die Bauern, sondern um die Eingliederung der Bauernschaft in die neue kommunistische Gesellschaft. Die

⁴⁵⁵ Smolitsch, 1953, S. 374

⁴⁵⁶ Андреев, 1965, S. 76 f.

Bauern treten hier nicht als Subjekt, sondern als Objekt der historischen Entwicklung auf.

Schlussendlich ist auch das Verhältnis zum Kommunismus von bäuerlicher Utopie zu bäuerlicher Utopie verschieden. Čajanovs Bauernutopie stellt eine Alternative zum Kommunismus dar, die jedoch von diesem z.B. mit dem Rätssystem die politische Organisation übernimmt. Wenn Čajanov auch nicht davor zurückscheut, in seiner bäuerlichen Utopie jene Aspekte des Kommunismus, welche sich ihm als negativ darstellen (z.B. das Problem der Arbeitsmotivation) offen zu kritisieren, und klar macht, dass der Kommunismus für ihn keineswegs die Idealform der Gesellschaft darstellt, findet man bei ihm doch nicht jene absolute Ablehnung des Kommunismus, durch die sich Širjaevs Bauernutopie auszeichnet. Hier wird der Kommunismus nicht nur als jene Kraft dargestellt, die dem Bauerntum den Untergang bringt, Russland seiner Identität beraubt und das Land im Chaos versinken lässt, sondern er wird zusätzlich mit dem Antichristen assoziiert. Dem entgegengesetzt stellt Tvardovskijs „Страна Муравия“ eine kommunistische Bauernutopie dar, die die sowjetische Umgestaltung der Landwirtschaft verherrlicht und dem kommunistischen System den Platz jener Gesellschaftsordnung zuweist, der die Zukunft gehört.

Aus diesen Ausführungen wird ersichtlich, dass das Motiv der bäuerlichen Utopie keineswegs ein einheitliches ist und ein sehr breites Spektrum an Ideen abdeckt. Die ideale bäuerliche Gesellschaft wurde in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts zum Ausdruck verschiedenster Vorstellungen verwendet, die auch vollkommen gegensätzlich und nicht miteinander vereinbar sein konnten (z.B. die einander konträr gegenüberstehenden ideologischen Hintergründe der Utopien bei Širjaev und Tvardovskij).

8. LITERATURVERZEICHNIS

Applebaum, Anne: Gulag. A History of the Soviet Camps. Allen Lane, London, 2003

Baumann, Adolf: ABC der Anthroposophie. Ein Wörterbuch für jedermann. Hallwag Verlag, Bern/Stuttgart, 1986

Biesterfeld, Wolfgang: Die literarische Utopie. 2. Auflage, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1982

Bogomasow, Gennady G./Drosdowa, Natalia P.: Alexander Wassiljewitsch Tschajanow: Leben und Werk, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999 (S. 37 – 74)

Čajanov, Aleksandr Vasil’evič: Das Land der bäuerlichen Utopie. Syndikat, Frankfurt, 1984

Dahrendorf, Ralf: Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. Neuausg., 2. Auflage, Piper, München/Zürich, 1986

Dietz, Karl-Martin: Prometheus – vom göttlichen zum menschlichen Wissen. Metamorphosen des Geistes Band 1. Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1989

Engels, Friedrich: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft. Stern-Verlag, Wien, 1946

Freyer, Hans: Die politische Insel. Eine Geschichte der Utopien von Platon bis zur Gegenwart. Karolinger Verlag, Wien/Leipzig, 2000

Gnüg, Hiltrud: Utopie und utopischer Roman. Reclam, Stuttgart, 1999

Hahn, Jeong-Sook: Sozialismus als „bäuerliche Utopie“? Agrarsozialistische Konzeptionen der Narodniki und Neonarodniki im 20. Jahrhundert in Russland. Dissertation, Universität Tübingen, Tübingen, 1994

Hauptmann, Peter: Rußlands Altgläubige. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2005

Heinert, Alexander: Das Feindbild ‚Kulak‘. Die politisch-gesellschaftliche Crux 1925 bis 1930, in: Satjukow, Silke/Gries, Rainer (Hrsg.): Unsere Feinde. Konstruktionen des Anderen im Sozialismus. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 2004 (S. 363 – 386)

Heisterkamp, Jens: Was ist Anthroposophie? Einladung zur Entdeckung des Menschen. Verlag am Goetheanum, Dornach, 2000

Hösch, Edgar: Geschichte Russlands. Vom Kiever Reich bis zum Zerfall des Sowjetimperiums. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln, 1996

Hotz, Robert: Alexander T. Twardowski, Stalinpreisträger und Mäzen einer „entstalinisierten“ Literatur, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 16 – 18)

Hotz, Robert: Parteitreu und volkstümlich, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972, S (30 – 32)

<http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/69742/%D0%91%D0%90%D0%91%D0%9A%D0%98> (03. 12. 2012)

<http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/155774/%D0%AF%D1%80%D0%B8%D0%BB%D0%BE> (19. 12. 2012)

Jenkis, Helmut: Sozialutopien – barbarische Glücksverheißungen? Zur Geistesgeschichte der Idee von der vollkommenen Gesellschaft. Duncker & Humblot, Berlin, 1992

Kasack, Wolfgang: Lexikon der russischen Literatur ab 1917. Kröner, Stuttgart, 1976

Khlevniuk, Oleg V.: The History of the Gulag. From Collectivization to the Great Terror. Yale University Press, New Haven/London, 2004

Lauer, Reinhard: Geschichte der russischen Literatur. Von 1700 bis zur Gegenwart. Verlag C. H. Beck, München, 2000

Lenin, W. I.: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution. Dietz Verlag, Berlin, 1949

Luks, Leonid: Geschichte Russlands und der Sowjetunion. Von Lenin bis Jelzin. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg, 2000

Makarow, Alexander: Alexander Twardowski, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 34 – 40)

Malia, Martin: Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. 1812 – 1855. Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts), 1961, Russian Research Center studies, Band 39

Marx, Karl/Engels, Friedrich: Das kommunistische Manifest. Verlag der Wiener Volksbuchhandlung, Wien, 1930

Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms. Verlag Neuer Weg GmbH, Berlin, 1946

Marx, Karl: Capital. Karl Marx. Ed. By Friedrich Engels, 26. printing, Encyclopaedia Britannica, Chicago/London/Toronto u. a., 1984, Great Books of the Western World, Band 50

Medvedev, Roj Aleksandrovič: Let history judge: The origins and consequences of Stalinism. Macmillan, London, 1972

Meisner, Maurice: Marxism, Maoism and Utopianism. Eight Essays. University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin)/London, 1982

Meyer, Stephan: Die anti-utopische Tradition. Eine ideen- und problemgeschichtliche Darstellung. Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main/Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien, 2001, Europäische Hochschulschriften, Band 1790

Michels, Georg Bernhard: At War with the Church. Religious Dissent in Seventeenth-Century Russia. Stanford University Press, Stanford, 1999

Poljakov, Fëdor B.: „Ewiges Licht“. Zur liturgischen Symbolik in B. N. Širjaevs Roman „Neugasimaja Lampada“, in: Felmy, Karl Christian/Kretschmar, Georg/von Lilienfeld, Fairy/Rendtorff, Trutz/Roepke, Claus-Jürgen: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Göttingen, 1991 [1992] (S. 883 – 900)

Robson, Roy R.: Solovki. The Story of Russia Told Through Its Most Remarkable Islands. Yale University Press, New Haven/London, 2004

Rühle, Otto: Baupläne für eine neue Gesellschaft. Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1971

Saage, Richard: Utopische Profile, Band IV: Widersprüche und Synthesen des 20. Jahrhunderts. Lit Verlag, Münster, 2003

Schefold, Bertram: Zum Geleit, in: *Schefold*, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999 (S. 5 – 23)

Scheidegger, Gabriele: Endzeit. Russland am Ende des 17. Jahrhunderts. Verlag Peter Lang, Bern/Berlin/Bruxelles/Frankfurt a.M./New York/Wien, 1999

Seiffert, Helmut: Marxismus und bürgerliche Wissenschaft. Verlag C. H. Beck, München, 1971

Sinjavskij, Andrej: Der Traum vom neuen Menschen oder Die Sowjetzivilisation. Verlag S. Fischer, Frankfurt am Main, 1989

Smolitsch, Igor: Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen. 988 – 1917. Augustinus-Verlag, Würzburg, 1953

Solženicyn, Aleksandr I.: Der Archipel GULAG. Scherz-Verlag, Bern/München, 1974

Spittler, Gerd: Tschajanow und die Theorie der Familienwirtschaft, in: Tschajanow, Alexander: Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1987 (S. VII – XXVIII)

Stökl, Günther: Russische Geschichte. 3. erweiterte Auflage, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1973

Struve, Gleb: Geschichte der Sowjetliteratur. Isar-Verlag, München, 1957

Struve, Gleb: Russian literature under Lenin and Stalin. 1917 – 1953. University of Oklahoma Press, Norman (Okla.), 1971

Tschajanow, Alexander: Die Lehre von der bäuerlichen Wirtschaft. Versuch einer Theorie der Familienwirtschaft im Landbau. Campus Verlag, Frankfurt/New York, 1987

Tschajanow, Alexander W.: Zur Frage einer Theorie der nichtkapitalistischen Wirtschaftssysteme, in: Schefold, Bertram (Hrsg.): Vademecum zu einem russischen Klassiker der Agrarökonomie. Verlag Wirtschaft und Finanzen, Düsseldorf, 1999 (S. 141 – 177)

Twardowski, Alexander: Autobiographische Notizen 1957 – 1959, in: Hotz SJ, Robert (Hrsg.): Allein der Wahrheit verpflichtet. Alexander Twardowski als Dichter und Literaturmäzen. Verlag Herbert Lang, Bern/Frankfurt, 1972 (S. 20 – 28)

Wolkogonow, Dimitri: Lenin. Utopie und Terror. ECON Verlag, Düsseldorf/Wien/New York/ Moskau, 1994

Аноним: Памяти Б. Н. Ширяева, in: Ширяев, Б.: Религиозные мотивы в русской поэзии. издательство „Жизнь с Богом“, Брюссель (S. 5 – 9)

Андреев, В. В.: Расколъ и его значеніе въ народной русской исторіи. Историческій очеркъ. Фотомеханическая перепечатка издания 1870 г., Otto Zeller, Osnabrück, 1965

Баевский, Вадим: Кулацкий подголосок и враг народа: двойной портрет, in: Вопросы литературы No. 5, 2001, <http://magazines.russ.ru/voplit/2001/5/bab.html> (18. 12. 2012)

Бритиков, А. Ф.: Русский советский научно-фантастический роман. Издательство „Наука“, Ленинград, 1970

Варадинов, Н: Исторія Министерства Внутреннихъ Дѣлъ. Восьмая, дополнительная, книга. Исторія распоряженій по расколу. Санкт Петербург, 1863

Вургафт, С.Г./Ушаков, И.А.: Старообрядчество. Лица, предметы, события и символы. Опыт энциклопедического словаря. Церковь, Москва, 1996

Геллер, Леонид/Нике, Мишель: Утопия в России. <http://lib.rus.ec/b/220953/read> (07. 05. 2012)

Герцен, А. И.: Собрание сочинений в тридцати томах. Том шестой. С того берега. Статьи. Долг прежде всего. 1847 – 1851. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1955

Ивницкий, Н. (Ред.): Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание. Документы и материалы. Том 2: Ноябрь 1929 - декабрь 1930. Росспэн, Москва, 2000

Казак, Вольфганг: Лексикон русской литературы XX века. РИК „Культура“, Москва, 1996

Козлова, О. И.: Чайнов Александр Васильевич. <http://az-libr.ru/index.shtml?Persons&000/Src/0010/d56ebd67> (04. 11. 2012)

Кондратович, А. И.: Александр Твардовский. Поэзия и личность. Художественная литература, Москва, 1978

Кулинич, А. В.: Александр Твардовский. Очерк жизни и творчества. Издательство при Киевском государственном университете, Киев, 1988

Мельников, Ф. Е.: Краткая история древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаульский Государственный Педагогический Университет, Барнаул, 1999

Наградов, И. С.: Уренский мятежный дух: два восстания костромских крестьян-старообрядцев.

http://www.borovskold.ru/content.php?page=lonuemcd_rus&id=117&sid=83 (21. 12. 2012)

Основной закон о социализации земли, 27 января (9 февраля) 1918 г..
<http://law.edu.ru/norm/norm.asp?normID=1119525> (03. 11. 2012)

Платонов, О. А. (составитель): Святая Русь. Энциклопедический словарь русской цивилизации. Православное издательство „Энциклопедия русской цивилизации“, Москва, 2000

Рафаева, А. В.: Поэма А. Т. Твардовского „Страна Муравия“ в контексте русский [sic] крестьянских утопий. <http://www.vantit.ru/narodnaja-kultura-7/617-strana-muravija.html> (13. 12. 2012)

Розов, А.: Странники или Ёб гуны въ русскомъ расколѣ, in: Вестник Европы (Band 6), Санкт Петербург, 1872 (S. 519 – 542)

Романова, Регина: Александр Твардовский. Труды и дни. Водолей, Москва, 2006

Салтыков-Щедрин, М. Е.: История одного города, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 147 – 152)

Сталин, И. В.: Сочинения. Том 12. Апрель 1929 - июнь 1930. Государственное издательство политической литературы, Москва, 1953

Твардовский, А.: Стихотворения и поэмы в двух томах. Том второй. Поэмы. Государственное Издательство Художественной Литературы, Москва, 1957

Твардовский, А. Т.: Собрание сочинений. Том первый. Стихотворения (1926 - 1940), Страна Муравия (Поэма), Переводы. Художественная литература, Москва, 1976

Твардовский, А. Т.: Рабочие тетради 60-их годов. Публикация В. А. и О. А. Твардовских, in: Знамя No. 2, 2002, <http://magazines.russ.ru/znamia/2002/2/tvard.html> (14. 12. 2012)

Твардовский, Александр: По праву памяти. <http://lib.ru/POEZIQ/TWARDOWSKIJ/memory.txt> (11. 01. 2013)

Улыбышев, А. Д.: Сон, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 87 – 91)

Чаянов, А. В.: Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии. http://az.lib.ru/c/chajanow_a_w/text_0020.shtml (22. 07. 2012)

Чаянов, А. В.: Основные идеи и формы организации крестьянской кооперации. Глава XIV. <http://istmat.info/node/21900> (02. 11. 2012)

Чаянов, А. В.: Краткий курс кооперации. <http://esdek.narod.ru/41/thaanov1.htm> (07. 11. 2012)

Чистов, К. В.: Легенда о Беловодье, in: Вопросы литературы и народного творчества, Карельское книжное издательство, Петрозаводск, 1962 (S. 116 – 181)

Чистов, К. В.: Русская народная утопия. (генезис и функции социально-утопических легенд). изд. „Дмитрий Буланин“, С.-Петербург, 2003

Шестаков, В. П.: Эволюция русской литературной утопии, in: Шестаков, В. П. (ред.): Русская литературная утопия. Издательство Московского университета, Москва, 1986 (S. 5 – 32)

Шестаков, В. П.: Эсхатология и утопия. Очерки русской философии и культуры.
2 издание, Издательство ЛКИ, Москва, 2007

Ширяев, Б. Н.: Неугасимая лампада. <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/17s/shyraiev/shyraiev1/contents.html> (22. 07. 2012)

9. ANHANG

9.1. Краткое изложение на русском языке

Темой данной работы является крестьянская утопия в русской литературе 20-ого века. Эта тема в рамках работы исследуется в следующих трех произведениях: А. В. Чаянов – „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ (1920), А. Т. Твардовский – „Страна Муравия“ (1936) и Б. Н. Ширяев – „Неугасимая лампада“ (1954).

Исследуются разные теоретические, философские и идеологические идеи, которые лежат в основе крестьянской утопии в каждом из этих произведений. Большое внимание уделяется историческому фону каждой из этих трех крестьянских утопий.

А. В. Чаянов (1888 – неизвестно) главным образом не был известным как литератор, а как экономист. В своих работах он исследовал прежде всего теорию семейного крестьянского хозяйства и сельскохозяйственной кооперации. После Октябрьской революции он сотрудничал с большевистской властью; тем не менее он сначала открыто критически относился к большевистским намерениям коллективизировать сельское хозяйство. Он предпочитал кооперативный строй: в кооперации мелкие крестьянские хозяйства, сохраняя свою самостоятельность, объединяют только определенные отрасли их производства, т. е. те отрасли, на плане которых крупная форма хозяйства является выгодной для крестьян. Позже Чаянов постепенно преобразовывал свои экономические теории согласно большевистской идеологии, но сначала сохранял свои основные принципы. Только в конце 20-ых годов он под давлением большевиков совершил идеологический переворот, отказался от своих прежних теорий и заявил о том, что он уже годами был сторонником крупной формы сельского хозяйства. Несмотря на этот переворот он был арестован и обвинен в принадлежности к контрреволюционной деятельности. Есть различные сведения о дате смерти Чаянова: он или умер в 1937-ом году после вынесения смертного приговора, или умер в 1939-ом году; согласно же сведениям Солженицына он был еще живым в 1948-ом году, когда его снова арестовали.

В утопической повести Чаянова „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ советский работник Алексей Кремнев вдруг оказывается в

России будущего, ставшей крестьянским государством. В этой крестьянской утопии экономические теории Чаянова применены в практике.

Основа всего экономического строя утопической России – семейное крестьянское хозяйство. Значительное место в ее экономическом строе занимает крестьянская кооперация. Она играет важную роль не только на плане сельского хозяйства, но и на плане промышленности. Кооперативы владеют большинством промышленных предприятий, хотя существуют и капиталистические предприятия, которые допускает крестьянское государство, потому что их конкуренция защищает кооперативную промышленность от технического застоя. Крестьянские кооперативы играют еще главную роль в товарообороте страны. Но крестьянская кооперация в утопии Чаянова имеет не только экономические, но и культурные и общественные задачи – в согласии с тем, что Чаянов требовал в своей теоретической работе „Краткий курс кооперации“. Например, на ярмарке театральная труппа кооперативного союза представляет „Гамлета“ Шекспира.

В утопии Чаянова встречается вопрос мотивации труда, которым он неоднократно занимался в своих теоретических работах. Он всегда выражал мнение, что и в коммунистическом обществе один лишь энтузиазм и социальное сознание людей не будут достаточны, чтобы мотивировать людей к труду. В его крестьянской утопии принимаются разные меры, чтобы решить эту проблему, например были введены сдельная оплата и система премий. Здесь Чаянов также открыто критикует коммунизм за то, что в нем нет мотивации труда, что он ценит процесс работы, а ее результат не важен.

Крестьянская утопия Чаянова является одновременно и преодолением, и дальнейшим развитием коммунизма: Она победила коммунизм, в том числе и военной силой. Но она при этом сохранила советский строй политического управления и в ее центре, как и у коммунизма – защита интересов трудового народа (хотя в первую очередь не рабочих, а крестьян). При этом она избегает того, что по мнению Чаянова были недостатки коммунистической системы: коллективизация сельского хозяйства и отсутствие мотивации труда.

Еще одним моментом, в котором утопия Чаянова совсем расходится с коммунизмом, являются отношения между городом и деревней. В утопической России повести Чаянова больше не существует разделения между городом и

деревней. Города как таковые исчезли, есть только более или менее плотное население сельского типа. Принятие декрета об уничтожении городов явилось одним из первых законодательных актов крестьянской власти. Следствием этого декрета все города свыше 20 000 жителей, в том числе и Москва, были уничтожены. Утопическая Москва 1984-ого года, в которой оказывается Кремнев, имеет только 100 000 постоянных жителей и выглядит как огромный парк с отдельными группами зданий. Место бывших городов занимают местные центры, где находятся общественные и культурные учреждения. Крестьянское государство принимало все меры, чтобы снос городов не имело никаких негативных последствий для культурной жизни народа. Место бывших городов занимают местные центры, где находятся общественные и культурные учреждения. Пути сообщения в утопической России настолько хорошо развиты, что каждый житель может без проблем доезжать до своего местного центра. Культурная уровень крестьянского населения очень высокая: на ярмарке в деревни можно смотреть „Гамлета“ Шекспира и там же на передвижной выставке выставляют картины знаменитых художников. Крестьяне активно интересуются культурой: передвижная выставка является очень популярной среди посетителей ярмарка. Таким образом, уничтожение городов в культурном плане не только не влечет за собой никаких негативных последствий, а является даже выгодным: культура, раньше сконцентрированная в городах, в утопической России доступна для всех. Крестьянское правительство еще принимает все меры, чтобы поддерживать общественное и политическое сознание населения.

В коммунизме идея, что в конце исторического развития стоит отмена разделения между городом и деревней восходит к Марксу. Однако, у Маркса отмене разделения предшествует не аграризация, а урбанизация. Сама пролетарская революция связана с городом, так как ее два важнейшие фактора, крупная промышленность и пролетариат, связаны с городом. Город у Маркса – место прогресса, деревня же – место застоя. Крестьянство в коммунистической концепции имеет мало политического значения и является даже потенциально реакционной силой.

Упрекали утопию Чаянова и в поддержке кулацких идей, и в том, что она была реакционной. В предисловии к „Путешествию моего брата в страну крестьянской

утопии“ автор этого предисловия упрекает крестьянство в том, что у него реакционная идеология и называет Чаяновскую концепцию идеального общества примером этой реакционной идеологии. Он еще добавляет, что она утопическая в смысле „нереалистичная“.

В начале своей повести Чаянов ссылается с цитатой на Александра Герцена, который в 19-ом веке развивал теорию „русского социализма“, базирующую на традиционной крестьянской общине. Герцен связывал общину с западными идеями индивидуализма и научного прогресса. В его теории та часть русской интеллигенции, которая была склонна к революционным идеям, должна быть связью между двумя началами русского социализма. Теория Герцена была одна из важнейших основ движения Народников. Народники – движение второй половины 19-ого века. Они были представителями концепции, согласно с которой зачатки социалистического преобразования общества можно найти в крестьянстве. Капиталистический период в развитии общества по представлениям Народников вообще не нужен и даже вредный для возникновения социализма. Есть некоторые параллели между теориями Народников и крестьянской утопией Чаянова. Также у Чаянова капитализм не является необходимым периодом в развитии общества, а только явлением, которое касалось промышленности из-за ее специфического свойства. Природа крестьянского хозяйства помогла ему „пропускать“ капитализм – и происходивший из него социализм – и прямо осуществить идеальный общественный строй. Еще одной параллелью является нерасположение Народников к бюрократии и государству вообще. В утопии Чаянова государство существует, но не вмешивается в жизнь граждан. Для них существование государственной власти почти не заметно. Но на самом деле государство в утопии Чаянова совсем не является слабым. Оно имеет лесную, нефтяную и каменноугольную монополии и тем самым из-за кулис может руководить экономической жизнью, потому что вся промышленность нуждается в топливе. Еще одним свойством Народников являлось их негативное отношение к городу как таковому. В концепции Чаянова этому соответствует то, что в ней прогрессивной силой является не город, а деревня. Более того, у Чаянова сельская жизнь – естественная человеческая жизнь.

Важным мотивом в утопии Чаянова является образ Прометея. Прометей является символом творческой силы человека. Утопическое крестьянское общество не основано на социальных идеях, а является результатом человеческого творчества. Один из основателей крестьянского государства приравнивает их к художнику Рембрандту и композитору Скрябину, таким образом он приравнивает крестьянское общество к картинам или композициям. Оно – произведение искусства. Это значит, что оно вполне искусственно и совсем не представляет собой результат исторического развития. Зарождение утопического крестьянского общества только из творческой силы человека подвергается критике в предисловии к повести, потому что такое ясно противоречит коммунистической концепции общества как результата исторического процесса. В „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ встречается и идея „нового человека“, которая неоднократно встречается в социальных утопиях. Жителям утопической России больше не нужно оценивать свои действия с этической точки зрения, потому что они не способны на действия, вредны для общества. Крестьянское правительство активно поддерживало духовное и культурное развитие масс и таким образом способствовало зарождению „нового человека“. Таким образом, в утопии Чаянова человек является одновременно и творцом, и творением.

Внутреннее противоречие утопии Чаянова состоит в ее отношении к Антропософии. В строе утопического государства заметна параллель к антропософской теории о трех ветвях социального организма. Согласно этой теории государство не является еднством, а состоит из трех ветвей: экономической, правовой и культурной. Каждая ветвь должна иметь свою собственную организацию, которая соответствует только свойствам данной ветви. В Чаяновской утопии в принципе аналогичный строй: государство лишено почти всех экономических функций и имеет только лишь законодательную функцию. Экономика оказывается почти полностью в руках крестьянских кооперативов. В области культуры действует преимущественно множество разных обществ. Однако, у Чаянова существуют отдельные пересечения между ветвями: государственная монополия в области топлива, позволяющая государству оказывать влияние на экономику, и деятельность кооперативов в области

культуры. Последнее пересечение обуславливается тем, что эта культурная деятельность кооперативов является частью собственной кооперативной теории Чаянова. Несмотря на это сходство утопического строя с антропософией крестьянская утопия относится к антропософии крайне негативно: когда грозит война, арестуют всех антропософов.

У большинства ученых нет сомнений, что „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ – позитивная утопия. Но есть один случай, где повесть недвуммысленно называют антиутопией. Авторы этой работы обосновывают это лицемерием крестьянского общества, упомянутым выше внутренним противоречием относительно антропософии, и еще несчастливим для героя концом – он после ареста оказывается один и без средств в почти незнакомой утопической России. Антиутопия по определению хочет обратить внимание читателей на тоталитарные черты утопических систем. Она с точки зрения содержания содержит те самые элементы как и позитивная утопия, но преувеличивает их до гротеска и тем самым показывает негативные аспекты этих элементов. Утопия Чаянова на первый взгляд кажется очень либеральной. Государство не вмешивается в жизнь его граждан, и на местах даже допускают различные формы политического управления. Общество в крестьянской России является очень единообразным, однако, это свойство в крестьянской утопии не преувеличено до ужасного. Такое преувеличение заметно в повести в описании коммунизма: там человек является только номером в трудовой книжке. В крестьянской утопии по крайней мере употребляются личные имена, то есть она при всем единообразии ее общества отдает людям немного индивидуальности по сравнению с коммунизмом. То, что предварительно арестуют всех немцев и антропософов по поводу угрожающей войны, тоже не является признаком антиутопии: желание защищать утопический строй и применение мер с этой целью, в том числе и предохранительных мер, вполне типично и для позитивной утопии. Герой повести ужасается тем, что в этом на первый взгляд либеральном обществе все-таки существует элита одаренных людей и что существуют и особенные общества, наблюдающие людей, чтобы узнавать все их таланты. Однако, такое классовое общество неоднократно встречается и в позитивных утопиях. Разница между позитивной утопией и антиутопией в этом отношении –

то, что в антиутопии классовое общество основано на принуждении. Такого в утопии Чаянова нет. Подводя итоги, по содержанию, несомненно, следует определять повесть Чаянова как позитивная утопия. Однако, следует и заметить, что на формальном плане повесть носит определенные черты, более типичные для антиутопии, как субъективная перспектива героя на утопическое общество (читатель узнает, что оно кажется Кремневу тиранией), и еще то, что в конце повести Кремнев оказывается посторонним человеком в крестьянском обществе.

Коммунистической крестьянской утопией является поэма А. Т. Твардовского (1910 – 1971) „Страна Муравия“. Твардовский был одним из знаменитых литераторов советского периода. Он три раза был награжден Сталинской премией, еще получил Ленинскую премию и государственную премию. Одним из его самых знаменитых произведений является поэма „Василий Теркин“, написана во время Великой Отечественной Войны, о жизни солдата во время войны. Однако, Твардовский после смерти Сталина являлся либеральной силой в литературной жизни СССР. Он, как редактор журнала „Нового мира“, опубликовал в этом журнале повесть Солженицына „Один день в жизни Ивана Денисовича“ и сам писал произведения, в которых он критиковал сталинизм (поэма „По праву памяти“) или советскую действительность (сатирическая поэма „Теркин на том свете“). Из-за этого консервативные коммунисты нападали на него. Поэма „Страна Муравия“, которая вышла в 1936-ом году и за которую он первый раз был награжден Сталинской премией, была его первым литературным успехом. В ней восхваляется коллективизация сельского хозяйства при Сталине. Коллективизация происходила с конца 20-ых годов до конца 30-ых годов и была осуществлена против воли крестьянства. Она была связана с „раскулачиванием“, т. е. экономическим и часто и физическим уничтожением зажиточных крестьян, так называемых „кулаков“. Кулаков или ссылали, или отправляли в лагеря, или даже казнили. Миллионы стали жертвами раскулачивания. Однако, принадлежность к кулачеству определялась по очень неточным критериям, не учитывая реальные обстоятельства. Раскулаченные крестьяне были совсем не богатыми крупными землевладельцами, а просто немного более зажиточными средними крестьянами. Ужасным последствием коллективизации был голод 1932/1933-их годов, погибли миллионы.

События раскулачивания лично касались Твардовского: Сам он был крестьянского происхождения. Его отец был крестьянином и кузнецом. В 1931-ом году раскулачили и сослали семью Твардовского. Отец поэта был примером, что критерии, по которым раскулачивали, совсем не учитывали реальные обстоятельства: у него был только маленький двор, небольшой участок не очень плодородной земли. Несмотря на то, что сам Твардовский покинул свою деревню уже в 1918-ом году, его критики использовали его происхождение, как сын раскулаченного крестьянина, для упрека в том, что он был кулацким поэтом. В 30-ых годах неоднократно упрекали Твардовского в том, что у него были кулацкие убеждения. И в „Стране Муравии“ критики поэта нашли отражение кулацкой идеологии. В поэме Твардовский описывает репрессии против кулаков. Цензурой не было разрешено печатание этих строк. Однако, образ кулака в „Стране Муравии“ очень негативен: Воплощением кулачества является Илья Бугров, который оказывается очень нечестным человеком. Раньше он был самым богатым крестьянином в своей деревне, и поэтому для героя поэмы Никиты Моргунок всегда являлся образцом для подражания. Но после раскулачивания он нищим странствует по стране и выдает себя за слепого, чтобы выпросить больше милостыни от людей. У Никиты Моргунок он украдет коня – после того, как Моргунок угостил его. „Страна Муравия“ полностью соответствует линии коммунистической идеологии: образ кулачества негативен, и восхваляется коллективизация. Только в своей поздней поэме „По праву памяти“ Твардовский осудил раскулачивание своего отца как полностью неоправданное решение.

В „Стране Муравии“ сталкиваются два противоположные утопические начала: народная социальная утопия, особенно легенда о Беловодье, и коммунизм.

Оценка коммунизма как утопия чуждая коммунистическому самопониманию. Отношение коммунизма к утопии негативно, в том смысле, что в нем приравнивается слово „утопический“ со словом „нереальный“. Ранний социализм был утопическим в том смысле, что все эти детальные конструкции социалистического общества были далеки от реальности. Только благодаря открытиям Маркса социализм перестал быть утопией и стал наукой. Этими открытиями были прибавочная стоимость, как основной момент капиталистического производства и материалистическое понимание истории. В коммунистической

концепции вся история человечества базируется на классовой борьбе. Социализм по этой концепции является результатом классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией. Эти классы явились следствием исторического развития, через возникновение общественного производства. „Научный“ социализм, в противоположность „утопическому“ социализму, является не идейной конструкцией идеального общества, а результатом объективного исторического прогресса. Он по своему самопониманию не описывает идеальное общество, а исследует законы исторического прогресса, чтобы тем самым найти средства для решения классовой борьбы. Однако, смотря на основные теоретические сочинения коммунизма, в них можно найти описание разных аспектов коммунистического общества: оно понимается как общество, где царит справедливость, без социальных классов, где экономическое производство оказывается в руках всего народа. Разделения труда больше нет, потому что люди в силу их универсального развития могут выполнить любую работу. Люди так привыкли к соблюдению основных социальных правил, что им гражданская правовая система и государство больше не нужны, поэтому в коммунистическом обществе не существует ни гражданская правовая система, ни государство. Подводя итоги, можно констатировать, что несмотря на решительное отрицание своего утопического характера коммунизм является утопией в том смысле, что он содержит описание желаемого, будущего общества.

Легенда о Беловодье в 19-ом веке была особенно популярной среди крестьян. Название „Беловодье“ обозначает легендарную страну. Эта плодородная страна лежит на островах далеко за границей России. Там живут старообрядческие христиане, которые имеют свои церкви и даже свою церковную иерархию. В Беловодье нет никаких преступлений, светской власти тоже нет, есть только духовная власть. Беловодцы живут в изоляции и не ведут никаких войн, и только тот, кто хочет жить в Беловодье до конца жизни, может остаться в их стране.

Есть указания на то, что Беловодская легенда возникла в старообрядческой среде, точнее в среде беспоповской секты Бегунов. Беспоповцы отвергают священников нового поставления и после смерти всех священников старого поставления оказались совсем без священников. У них существуют только два таинства: крещение и покаяние. Некоторые беспоповские направления признают и таинство

брака. Среди них Бегуны являются одним из самых радикальных направлений. В центре их мировоззрения стоит представление, что над землей царит Антихрист. Это представление было распространено в старообрядческой среде вообще, но было особенно важно для Бегунов. Для Бегунов государство и общество вообще, паспорта, армия, деньги, налогообложение, ревизия и т. д. явились воплощениями Антихриста. Поэтому они все это решительно отвергали. Чтобы спастись от Антихриста, они прервали все социальные связи. В эту секту часто обращались беглые солдаты, беглые крепостные и беглые крестьяне. Секта возникла во второй половине 18-ого века. Ее основателем является Евфимий. Самым важным начальником Бегунов в 19-ом веке был Никита Киселев. Русское правительство только в 1850-ом году через следственную комиссию узнало о Бегунах.

Главным источником Беловодской легенды является „Путешественник Марка Топозерского“. Он сохранен в различных версиях, которые могут быть подразделены на три редакции. Хотя эти редакции отчасти сильно отличаются друг от друга, во всех редакциях описывается путь в Беловодье и сама легендарная страна. Следующие обстоятельства указывают на то, что „Путешественник Марка Топозерского“ возник в старообрядческой среде вообще: упоминается, что жители Беловодья бежали от преследования Никона, упоминается и подавление Соловецкого восстания, кроме того рассказчик говорит о том, как он попал в Беловодье в поисках древнего благочестия. Есть еще определенные обстоятельства, которые указывают на возникновение „Путешественника Марка Топозерского“ именно у Бегунов: Путь в Беловодье описывается, как путь от одного странноприимца к следующему, в тексте указывается на „Кириллову книгу“ и „Откровение Иоанна Богослова“ (обе книги имели большое значение для Бегунов), во всех редакциях упоминается Антихрист. Имя рассказчика в текстах первой редакции, „Марк Топозерский“, также указывает на Бегунов: Некоторые из выдающихся личностей в истории секты жили некоторое время в краях около озера Топа, одного из самых больших озер северной Карелии.

Беловодская легенда в официальных документах первый раз была упомянута в 1807-ом году. Особенностью этой легенды было то, что в 19-ом веке люди, особенно крестьяне, верили в реальное существование этой страны. Группы

крестьян искали Беловодье. Иногда эти группы были относительно большими – больше ста человек. Официальные документы свидетельствуют об этих попытках найти легендарную страну. Последнее упоминание таких попыток – начало 20-ого века: оно находится в предисловии сочинения, которое описывает попытку 1898-ого года уральских казаков найти Беловодье морским путем.

Беловодье является воплощением мечты о свободной земле. На это указывает уже название легендарной страны: оно буквально означает „свободная земля, лежащая за морем“.

В „Стране Муравии“ сам сюжет поэмы является воплощением Беловодской легенды: крестьянин, который ищет свободную землю. Герой поэмы Никита Моргунок отправляется на поиски легендарной страны Муравии, где крестьянин остается хозяином своего двора и колхозов нет, где никто не вмешивается в крестьянскую жизнь. Моргунок олицетворяет экономический аспект Беловодской легенды (он мечтает о частной собственности на своей земле) и еще социальный аспект (он мечтает о свободе от государственного вмешательства). Религиозный аспект данной легенды олицетворяет старый паломник, который хочет показать свою верность Богу паломничеством в Киев.

Председатель колхоза Андрей Ильич Фролов же является олицетворением коммунистической утопии. История его жизни – изображение классовой борьбы и эксплуатации крестьян капиталистами. Врагами Фролова являются купцы Грачевы – воплощение капиталистов. В детстве Фролова его мать должна была выпросить картошку для детей у купцов. После Октябрьской революции Грачевы жестоко напали на Фролова, чтобы у него отнять землю, которую он получил благодаря революции. Фролов мечтает о мировой пролетарской революции. Он является олицетворением „нового человека“ коммунизма. У „нового человека“ коммунизма есть три основных качества: он безусловно верит в коммунизм; он не только мечтает о коммунизме, но и действует; он не является индивидом, а представителем своего класса. У Фролова все эти качества. Он готов за коммунизм ходить по всему миру, призывать рабочих к борьбе и сам бороться за коммунистический строй. Он безусловно верит в то, что коммунистическое коллективное хозяйство не рухнет, а удержится навсегда. Фролов как председатель колхоза, активно принимает участие в построении коммунизма и

мечтает об активной борьбе за коммунизм в рамках мировой революции. Мечтая о мировой революции, он не мечтает о совершении личных подвигов, а об освобождении рабочего класса от угнетения. Он не хочет бороться за личные интересы, а за советскую власть. Он имеет еще одно качество коммунистического „нового человека“: „общее“ и „свое“ для него одно и то же, он относится к колхозу как к своему собственному хозяйству. Другим представителем нового порядка является молодой тракторист. Он связан с образами технического прогресса (трактор, самолет).

В поэме Твардовского происходит столкновение старого мира с новым порядком – также в утопических представлениях, отражаемых в поэме. Старообрядчество, та сфера, в которой возникла Беловодская легенда, стояло за сохранение старого, традиционного. Коммунизм же направленный в будущее и хочет преодолеть старый порядок, чтобы создать совсем новое общество. В „Стране Муравии“ за прошлое стоят старый паломник, кулак Илья Бугров, странствующий поп и деревня Острова. Но все старое или уже погибло, или приходит в упадок. Бугрова раскулачили, он нищим странствует по России. Поп потерял свой приход. Паломник не дошел до Киева, потому что он начал сомневаться в смысле своего паломничества. В Островах еще сохранилось индивидуальное крестьянское хозяйство, но деревня пришла в упадок и там никто не работает. За новый строй стоит колхоз с председателем Фроловым и молодым трактористом. Колхоз является огромной усадьбой, где все с помощью современной техники усердно работают. В поэме Твардовского столкновение старого и нового оканчивается победой нового во всех сферах, не только в экономической но и в духовной, так как и религия потеряла свое значение. Люди нового порядка, например тракторист, больше не верят в Бога. Эта победа нового является причиной того, что легендарная страна Муравия, где сохранены крестьянские традиции, перестала существовать и поиск Моргунка заканчивается безуспешно. В столкновении утопий в „Стране Муравии“ коммунизм побеждает Беловодскую легенду.

Крестьянская утопия Б. Н. Ширяева (1889 – 1959) находится в третьей части своего романа „Неугасимая лампада“ под заглавием „Летопись мужицкого царства“. Это антикоммунистическая утопия.

Ширяев во время гражданской войны активно поддерживал белое движение и с 1923-го до 1929-ого года был заключенным в каторге на Соловках. В 1945-ом году он эмигрировал в Италию. Роман „Неугасимая лампада“ является самым известным сочинением Ширяева. В нем он главным образом описывает свое заключение в концентрационном лагере на Соловках. В „Летописе мужицкого царства“ он пишет о старообрядческом селе Уренях, где крестьяне после Октябрьской революции в 1919-ом году провозглашают собственное царство, пока советская власть не разрушит крестьянское царство военной силой.

Историческим фоном крестьянского царства является период военного коммунизма. В это время обложили крестьян продовольственным налогом и проводили реквизиции хлеба. В утопии Ширяева упоминаются и произвол советских органов при реквизициях, и то, что советские органы брали заложников у крестьян для обеспечения уплаты. Весной 1921-ого года пришел конец военного коммунизма, провозгласили Новую Экономическую Политику. Но экономическая ситуация в России во время военного коммунизма была очень плохой, и кризис обострился еще после конца этого периода: зимой 1921-ого года возник страшный голод, миллионы погибли.

Политика большевиков относительно крестьян вызывала сопротивление. Во многих губерниях возникли крестьянские восстания. Ожесточенное крестьянское восстание произошло в 1920/1921-их годах в Тамбовской губернии, где большевики для подавления восстания ввели в бой значительные военные средства. Такое восстание произошло и в Уренском крае в Костромской губернии, где уже давно жили много старообрядцев. Село Урень являлось центром Уренской волости. В 1918-ом году уренчане выгнали солдат Красной Армии из села. Повстанцы отбили первое нападение Красной Армии на село и захватили город Ветлугу, но в конце концов были поражены Красной Армией в том же году. И в романе Ширяева происходит восстание старообрядческих крестьян, живущих в селе Уренях, против советской власти, но даты и ход событий у Ширяева сильно отличаются от исторических фактов.

Место крестьянской утопии в общем контексте „Неугасимой лампы“ связано с главным мотивом романа, с Соловками. Соловки – архипелаг, расположен в юго-западе Белого моря. В 15-ом веке святые Герман и Савватий основали на

архипелаге монастырь, который стал одним из самых больших монастырей России. Соловецкий монастырь играл особенную роль в событиях Раскола. Монахи не хотели принимать новые книги и восстали против реформ Никона. Соловецкое восстание было поражено только после восьмилетней осады монастыря армией. Уже при Петре I заключали политических заключенных на Соловках. При большевиках Соловки в 1920-ом году стали государственной собственностью и в 1923-ем году Чека на островах устроила концентрационный лагерь. Ширяев прибыл на Соловках в том же году, он был одним из первых заключенных Соловецкой каторги.

Существуют явные параллели между крестьянской утопией в романе Ширяева и историей Соловецкого монастыря. Соловецкий монастырь во время Раскола являлся оплотом староверия, который был разрушенным государственной властью. У Ширяева утопическое село Урени является оплотом веры и традиции в коммунистической России и также падает после военного нападения государственной власти. Жители утопической деревни – старообрядцы. По своему самопониманию старообрядчество тесно связано со сохранением русской идентичности. Сохранение русской идентичности является и основным мотивом романа Ширяева. Сама Неугасимая Лампада у Ширяева является символом сохранения русской религиозной идентичности. В то время, как Россия после Октябрьской революции потеряла свою идентичность, эта идентичность сохраняется в крестьянской утопии. Ширяев в своем романе советской России противопоставляет Святую Русь. Святая Русь определяется как духовное качество русского народа, связано с стремлением к добру, к справедливости и к безгрешности. Святая Русь очень негативно относится к материализму. Утопическое село Урени является воплощением Святой Руси: Крестьяне там живут согласно старым традициям, они очень трудолюбивые. Хлеб для них имеет больше значения чем деньги, к которым они относятся негативно. В этом выражается негативное отношение Святой Руси к материализму. Уренский царь является олицетворением справедливости.

Крестьянская утопия Ширяева кажется очень реакционной – много крестьян, среди них и сам царь, безграмотны; и отношения между мужчинами и женщинами базируются на библии, женщина должна повиноваться мужу. Но

следует отметить, что Святая Русь отвергает западное понимание прогресса, т. е. эти черты крестьянского общества вполне соответствуют идеалам Святой Руси. Противопоставление Святой Руси и советской России у Ширяева носит эсхатологические черты, при этом советский строй является воплощением зла. В крестьянской утопии крестьяне видят в советской власти воплощение Антихриста. Эсхатологические представления были частью мировоззрения староверов. С этими эсхатологическими представлениями связаны и легенды о далеких землях, как например Беловодская легенда. Есть параллели между утопическими Уренями и легендарным Беловодьем: деревня изолирована от оставшейся части России лесами и болотом, крестьяне там живут без всякого государственного вмешательства.

Последней параллелью между Соловками и крестьянской утопией Ширяева является мученичество: Соловецкие монахи среди старообрядцев считаются мучениками во имя старой веры. Жители крестьянской утопии у Ширяева являются мучениками во имя Святой Руси: некоторым из них выносят смертный приговор, других из них присуждают к заключению в Соловецкой каторге, где они все умирают во время сыпнотифозной эпидемии 1926-ого года.

9.2. Abstract

Die vorliegende Arbeit untersucht die bäuerliche Utopie in der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts anhand der drei folgenden Werke: A. V. Čajanov, „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“, A. T. Tvardovskij, „Страна Муравия“ und B. N. Širjaev, „Неугасимая лампада“. In diesem Zusammenhang werden sowohl die historischen Hintergründe, als auch die den einzelnen Werken zugrundeliegenden Theorien, philosophischen Ideen und Weltanschauungen beleuchtet. Čajanov ist weniger als Schriftsteller, sondern als Wissenschaftler auf dem Gebiet der Agrarökonomie bekannt. Dem wirtschaftlichen Aufbau seiner bäuerlichen Utopie legte er seine ökonomischen Theorien über die bäuerliche Familienwirtschaft und das landwirtschaftliche Genossenschaftswesen zugrunde. Am Beginn der sowjetischen Periode wagte er es noch, die Bol'sheviki in den Fragen der landwirtschaftlichen Kollektivierung und der Arbeitsmotivation offen zu kritisieren und ließ diese Kritik auch in seine bäuerliche Utopie einfließen. Ein weiterer Punkt, in dem „Путешествие

моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ deutlich von den kommunistischen Ideen abweicht, ist das Verhältnis zwischen Stadt und Land, das sich bei Čajanov gegenüber dem Kommunismus als umgekehrt darstellt: das Land ist bei Čajanov nicht eine politisch unbedeutende und reaktionäre Sphäre, sondern die treibende Kraft in der historischen Entwicklung, der kommunistischen Urbanisierung setzt er Zerstörung der Städte und Agrarisierung entgegen. Čajanovs Utopie zeigt hingegen einige Parallelen zur Konzeption der Narodniki. Von Bedeutung ist im Zusammenhang mit ihr weiters das Motiv des Prometheus, Symbol des menschlichen Schöpfergeistes. Die bäuerliche Gesellschaft stellt sich als ein Gesamtkunstwerk dar, in dessen Rahmen der Mensch sowohl als Schöpfer, als auch als Schöpfung auftritt. „Путешествие моего брата Алексея в страну крестьянской утопии“ ist jedoch nicht frei von Widersprüchen. Zunächst zeigt der utopische Staatsaufbau in der Erzählung Parallelen zur Konzeption des Staatsaufbaus in der Anthroposophie, während die bäuerlich-utopische Gesellschaft sich äußerst ablehnend gegenüber der Anthroposophie verhält. Unter anderem deswegen wird die Erzählung in einer Arbeit sogar als Dystopie qualifiziert. Zwar weist Čajanovs Utopie in keinem inhaltlichen Element jene groteske Übersteigerung auf, die die Dystopie ausmacht, formal betrachtet weist sie jedoch durch die Einführung der subjektiven Perspektive des Helden auf das utopische Gemeinwesen und dessen unglückliche Lage als Außenseiter in der bäuerlich-utopischen Gesellschaft am Ende der Erzählung Parallelen zur Dystopie auf.

Im Gegensatz dazu handelt es sich bei Tvardovskijs „Страна Муравия“ um eine kommunistische Bauernutopie, die die stalinistische Kollektivierung der Landwirtschaft idealisiert. Man warf Tvardovskij, auch im Zusammenhang mit seiner Herkunft als Sohn eines entkulakisierten Bauern, immer wieder vor, ein Kulakendichter zu sein, und seine Kritiker vermeinten auch in diesem Poem eine kulakische Ideologie auszumachen. „Страна Муравия“ selbst jedoch widerlegt diesen Vorwurf, da der Vertreter des Großbauerntums in dem Poem zutiefst negativ als unehrlicher Mensch und Pferdedieb dargestellt wird. Das Poem stellt einen Zusammenstoß zweier gegensätzlich ausgerichteter utopischer Ideen dar: des Kommunismus und der volkstümlichen Sozialutopien, allen voran der Legende von Belovod'e. Obwohl der Kommunismus seinem Selbstverständnis nach seinen utopischen Charakter strikt verneinte, finden sich in den grundlegenden kommunistischen theoretischen Werken verschiedene Aspekte

der kommunistischen Gesellschaft beschrieben, sodass er als Utopie zu werten ist. Die Legende über das sagenhafte Land Belovod'e entstand im Milieu einer radikalen altgläubigen Sekte und war im 19. Jahrhundert vor allem unter der bäuerlichen Bevölkerung weit verbreitet. Während der Kommunismus auf die Zukunft, das Neue, gerichtet ist, steht die Belovod'e-Legende für die Tradition, das Alte. Die verschiedenen Gestalten und auch Orte in Tvardovskijs Poem sind Verkörperungen verschiedener Aspekte sowohl des Alten, als auch des Neuen. In „Страна Муравия“ endet die Kollision der Utopien mit einem Sieg des Neuen über das Alte.

Dem entgegengesetzt ist Širjaevs bäuerliche Utopie im dritten Teil seines Romans „Неугасимая лампада“ eine radikal antikommunistische Utopie, die, vor dem historischen Hintergrund des Kriegskommunismus angesiedelt, sich als eine Verkörperung des Ideals der Svjataja Rus' präsentiert. Der Gegensatz zwischen Svjataja Rus' und Kommunismus trägt bei Širjaev eschatologische Züge, wobei der Kommunismus als Verkörperung des Bösen erscheint. Die Geschichte der bäuerlichen Utopie zeigt Parallelen zur Geschichte der Solovki, des Hauptmotivs des Romans (welcher vor allem Širjaevs Erlebnisse als Häftling im Konzentrationslager auf dem Archipel beschreibt). So wie das Altgläubigentum, in dessen Namen das Kloster auf den Solovki einst einen Aufstand wagte, sich als Bewahrer der russischen Identität verstand, erscheint die bäuerliche Utopie, die am Ende gewaltsam von der Sowjetmacht zerstört wird, als Bewahrer der russischen Identität im Angesicht des Kommunismus.

9.3. Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name:	Oberreiter Michaela
Geburtsdatum:	08. 11. 1988
Akadem. Grad:	Mag. iur.
Geburtsort:	Wien

Schulausbildung:

1995 – 1999: Volksschule der
Dominikanerinnen

1999 – 2007: Gymnasium der
Dominikanerinnen

Studienverlauf:	Okt. 2007 – Sept. 2011: Diplomstudium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien Seit Okt. 2007: Diplomstudium der Slawistik (Russisch) an der Universität Wien Seit Okt. 2012: Bachelorstudium der Slawistik (Ukrainisch) an der Universität Wien
Auslandsaufenthalt zu Studienzwecken:	Sept. 2011 – Jan. 2012: Auslandssemester an der Linguistischen Universität Nizhnij Novgorod/Russland (Programm: Auslandskostenzuschuss)
Fremdsprachenkenntnisse:	Englisch, Russisch, Ukrainisch, Französisch
Berufserfahrung:	Aug. 2008: Aushilfe bei der Revision auf der Universitätsbibliothek (Fachbibliothek für Geschichte) Juli 2011: Praktikum in der Rechtsanwaltskanzlei Graf, Patsch & Taucher