
Norm, Abweichung und Aneignung: Kulturelle Konventionen und unkonventionelle Kulturen in der Nachkriegssowjetunion

Malte Rolf



Dr. Malte Rolf, geb. 1970 in Bremen. Juniorprofessor für Osteuropäische Zeitgeschichte an der Leibniz Universität Hannover (Anschrift: Leibniz Universität Hannover, Historisches Seminar, Postfach 6009, 30060 Hannover). Studium der Geschichte, Germanistik und Russisch an der Universität Tübingen und an der Humboldt-Universität zu Berlin; 2002–2007 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für

Geschichte Osteuropas an der Humboldt-Universität. Forschungsschwerpunkte: Kulturgeschichte des Zarenreichs und der Sowjetunion, sowjetische Festkultur und Ritualpraxis, vergleichende Diktaturforschung, zarische Verwaltungseliten, Kongresspolen, neuere Imperiumsforschung.

Abstract

The article discusses the relationship between officially decreed culture norms and their unconventional implementation in the Soviet Union. It discusses the Soviet culture canon and its relevance in the creation of societal hierarchies and the possibilities of its individual reception. The Baltic Soviet Republics' independence movements show how the practice of the stubborn implementation of cultural norms exploded the Soviet frame of reference and mutated into open resistance.

I. „Weiße Hemden zum Ersten Mai!“ – Der sowjetische Kanon im Stalinismus und die Repräsentation von Einheit und Differenz

Die Vorgabe in der lokalen Voronežer Zeitung *Kommuna* zum Ersten Mai 1935 war eindeutig:¹ Alle Bestarbeiter und anders ausgezeichneten Beschäftigten der städtischen Betriebe und Behörden sollten zur Maiparade im weißen Hemd erscheinen und den Kopf der Demonstration bilden.² Schon die Marschordnung des sowjetischen Massenfests der dreißiger Jahre führte die neue parteistaatliche Wertschätzung von Hierarchien allen sichtbar vor.³ Die Ausgezeichneten und

- 1 Dieser Aufsatz basiert auf einem Vortrag bei der internationalen Konferenz „Das andere Osteuropa – die 1960er bis 1980er Jahre. Dissens in Politik und Gesellschaft, Alternativen in der Kultur“, die vom 14.–16. Juni 2007 an der Forschungsstelle Osteuropa der Universität Bremen stattfand.
- 2 Vgl. „Udarniki odenut belye kostjomy“. In: *Kommuna*, Nr. 100, 1. Mai 1935, S. 4.
- 3 Zur neuen, strikt hierarchischen Sozialordnung in den 30er Jahren vgl. u. a. Sheila Fitzpatrick, *Ascribing class: The construction of social identity in Soviet Russia*. In:

Privilegierten des Regimes marschierten vorneweg, die „Nachzügler“ und anders Stigmatisierten wurden an das Ende des Festzuges verbannt. Ihnen blieb das Privileg eines weißen Bekleidungsstücks zum Feiertag vorenthalten.⁴ In Fotografien, wie die der *Sibsel'maš*-Betriebskolonne zum Ersten Mai 1934 in Novosibirsk, wurde diese farblich markierte Differenz zwischen „vorne“ und „hinten“ auch medial dokumentiert.



Abb. 1: M. Ejdel'man: 1. Mai (1934), Bestand des Sibsel'maš-Museums, Novosibirsk.

Im Festreglement der dreißiger Jahre dienten, wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen auch, öffentlich verkündete kulturelle Konventionen zunächst dazu, klare Hierarchien in der Sowjetgesellschaft zu manifestieren. Im Stalinismus war der offizielle sowjetische Kulturkanon und mit ihm die festliche Kleiderordnung ein In- und Exklusionsmittel. In diesem Medium wurde denjenigen, die sich am „Aufbau des Sozialismus“ zu beteiligen schienen, ein herausragender Platz zugewiesen, während jene, die der Parteistaat als renitent, abweichend oder feindlich

dies. (Hg.), *Stalinism. New Directions*, London 2000, S. 20–46, hier 34 ff.; Lewis H. Siegelbaum, *Stakhanovites in the cultural mythology of the 1930s*. In: Chris Ward (Hg.), *The Stalinist Dictatorship*, London 1998, S. 231–259.

4 Vgl. „Plan obščegorodskoj demonstracii v Voroneže 7 nojabrja 1936 goda“. In: *Kommuna*, Nr. 256, 5. November 1936, S. 4; „Plan obščegorodskoj demonstracii v g. Voroneže“. In: *Kommuna*, Nr. 254, 4. November 1937, S. 4. Vgl. dazu auch ausführlicher Malte Rolf, *Das sowjetische Massenfest im Stalinismus (1932–1941)*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 32 (2006) 1, S. 69–92, hier 73 ff.

kategorisierte, auch öffentlich durch den Ausschluss aus der kulturellen Norm gebrandmarkt wurden.⁵

So wie das Fest war der sowjetische kulturelle Kosmos allgemein durch Symbole und Rituale, Räume und Zeitpunkte geprägt, die dem Einzelnen seinen Platz im größeren Kollektiv zuwiesen und seine Wertigkeit auf der offiziellen Messkala manifestierten.⁶ Wer zum engen Kreis der Elite oder zu den sowjetischen Musterbürgern gezählt wurde, durfte an den Vorzeigeparaden auf dem Roten Platz teilnehmen. Fotografien aus den dreißiger Jahren visualisieren die standardisierte Festmontur der Vorkriegsdekade und die Uniformität der disziplinierten Festkolonne, auf die die Organisatoren viel Eifer verwendeten. Hier wurde noch auf die rechte Traufhöhe der Köpfe der Demonstranten geachtet, der Abstand der Marschierenden peinlich genau festgelegt und die Perfektion ihres Gleichschritts tagelang vor dem Festereignis einstudiert.⁷ Die Farbe „weiß“, mit der die privilegierten Festteilnehmer den Ton im sowjetischen Feiertag angaben, drückte die repräsentative Dimension offizieller Festlichkeiten aus. In diesen dekretierten „Räumen des Jubels“⁸ sollte das von Stalin persönlich verordnete „glückliche Leben“ der Sowjetbürger abgebildet und die proklamierte Gegenwartszufriedenheit öffentlich ausgestellt werden.⁹

- 5 In den 20er, vor allem aber in den 30er Jahren wurden die Städte zum Feiertag regelmäßig von solchen „Elementen“ gesäubert. Menschen ohne Aufenthaltsberechtigung, Obdachlose, Prostituierte, Kleinkriminelle und Waisenkinder mussten damit rechnen, vor die Tore der Stadt deportiert oder verhaftet zu werden. Vgl. „Besprizornikov k prazdniku na ulice ne dolžno byt“. In: *Sovetskaja Sibir*, Nr. 244, 23. Oktober 1927, S. 3; Stepan F. Podlubnyj, *Tagebuch*, hg. v. Jochen Hellbeck, München 1996, S. 240. Vgl. auch Gábor T. Rittersporn, *Between Revolution and Daily Routine: Youth and Violence in the Soviet Union in the Interwar Period*. In: Corinna Kuhr-Korolev u. a. (Hg.), *Sowjetjugend 1917–1941. Generation zwischen Revolution und Resignation*, Essen 2001, S. 63–82, hier 66; David R. Shearer, *Modernity and Backwardness on the Soviet Frontier. Western Siberia in the 1930s*. In: Donald J. Raleigh (Hg.), *Provincial Landscapes. Local Dimensions of Soviet Power 1917–1953*, Pittsburgh 2001, S. 194–216, hier 205 f.; Youngok Kang-Bohr, *Stalinismus in der ländlichen Provinz. Das Gebiet Voronež 1934–1941*, Essen 2006, S. 212 ff.
- 6 Es gab zahlreiche solcher Medien sozialer Verortung: so etwa der Platz im Sanatorium, der zugewiesene Wohnraum, die Sitzordnung in der Betriebsmensa oder die Rangfolge auf der Festtribüne. Zu den Hierarchien der Verköstigung, vgl. Elena Osokina, *Za fasadom „stalinskogo izobilija“: Raspredelenie i ryok v snabženii naselenija v gody industrializacii, 1927–1941*, Moskau 1999, v. a. S. 121 ff.; zu den Festordnungen siehe Karen Petrone, „Life has become more joyous, comrades“: *Celebrations in the Time of Stalin*, Bloomington 2000, S. 30 ff.; und Rolf, *Das sowjetische Massenfest im Stalinismus*, hier S. 165 ff. Vgl. zu der Welt der „Ausgestoßenen“ auch Golfo Alexopoulos, *Stalin’s Outcasts. Aliens, Citizens, and the Soviet State, 1926–1936*, Ithaca 2002.
- 7 Vgl. Petrone, *Celebrations*, S. 30 ff. Die „besten Kolonnen“ – diejenigen, die sich am genauesten an die Marschordnung hielten – wurden öffentlich ausgezeichnet: *Centr Dokumentov Novejšej Istorii Voronežskoj Oblasti (CDNIVO)*, Zentrum für Dokumente der Neuesten Geschichte des Voronežer Gebiets, f. 3, op. 1, d. 2719, l. 24ob.
- 8 Michail Ryklin, *Räume des Jubels. Totalitarismus und Differenz*, Frankfurt a. M. 2003.
- 9 Stalin verkündete auf dem Allunionskongress der Stachanowarbeiter im November 1935: „Das Leben ist besser, das Leben ist fröhlicher geworden.“ Vgl. Isosif V. Stalin,



Abb. 2: Ivan Šagin: Sportparade auf dem Roten Platz (1932), Moskau.

Den Festparaden der dreißiger Jahre war gemeinsam, dass die Visualisierung von sozialer Differenz und von der Einheit des Kollektivs parallel Bestand hatte. Die Privilegierten wurden herausgehoben, aber zugleich in die größere sowjetische Gemeinschaft eingebunden. Denn Individualität war nicht erwünscht und im hierarchischen „Ornament der Masse“¹⁰ sollte das disziplinierte, monolithische Kollektiv der vorbildhaften Sowjetmenschen voranschreiten.¹¹

Die Parallelität von sichtbarer Segregation und kollektiver Einheit war ein Erbe des Stalinismus, das auch in der Nachkriegssowjetunion seine Gültigkeit behielt. Zweifellos nivellierte sich in vielen Bereichen das strikte Apartheidsystem, das die dreißiger Jahre charakterisiert und Parallelwelten von Mehr- und

Žit' stalo lučše, žit' stalo veselee (1935). In: ders., *Sočinenija*, hg. von Robert Mc Neal, Band 1 (XIV), Stanford 1967, S. 89. Diese Devise wurde zum Leitmotiv der Propaganda der 30er Jahre und gab das Muster vor, mit dem das öffentliche Sprechen über Selbstbefinden und Selbstwertung in den folgenden Jahren operierte. Zahlreiche Vorzeigebioografien und modellhafte Ich-Erzählungen setzten diese Narrationsfigur um, konkretisierten am Einzelfall, wie und wo das Leben „besser“ und „fröhlicher“ geworden war.

10 Siegfried Kracauer, *Das Ornament der Masse*, Frankfurt a. M. 1977.

11 Zu einer solchen spezifisch sowjetischen Konzeption der disziplinierten Festmassen vgl. auch Árpád von Klimó/Malte Rolf, Rausch und Diktatur. Emotionen, Erfahrungen und Inszenierungen totalitärer Herrschaft. In: dies. (Hg.), *Rausch und Diktatur. Inszenierung, Mobilisierung und Kontrolle in totalitären Systemen*, Frankfurt a. M. 2006, S. 11–43, v. a. 34 ff.

Minderprivilegierten geschaffen hatte.¹² Eine Vielzahl der kulturellen Praktiken, die zuvor der herausgehobenen Elite vorbehalten gewesen waren, diffundierte nach 1953 in breitere gesellschaftliche Milieus. So wurde beispielsweise die weiße Bekleidung, die noch in den dreißiger Jahren als sichtbare Absetzung der Prämierten gedacht war, zur allgemeinen Praxis und zum dominanten Farbton des einheitlichen Festkollektivs. „Weiße Hemden zum Ersten Mai!“ galt nun als Devise für alle, die beim sowjetischen Festumzug mitmarschierten. Und auch die Formen der Stigmatisierung und Exklusion verloren ihren theatralisch strafenden Charakter: In der nachstalin'schen Sowjetunion wurden zum Festdatum keine Städte mehr von unerwünschten „Elementen“ gesäubert, der letzte Platz in der Kolonne nicht mehr als öffentlichkeitswirksamer Schandfleck propagiert.

Wenngleich die kulturellen Konventionen der Nachkriegsjahrzehnte immer auch den Raum für die Kennzeichnung der eigenen Position auf der Rangtabelle der sowjetischen Privilegienwelt bereitstellte, so dominierte nun die inkludierende Dimension eines sowjetischen Kulturkanons. Die Norm galt potentiell für alle Sowjetbürger, Abweichungen vom Kollektiv wurden nach Möglichkeit korrigiert, höchstens geduldet und in kulturelle Randbereiche verwiesen. Die disziplinierende Dimension der offiziell dekretierten Kulturform hatte zweifellos eine stark homogenisierende Wirkung, die insgesamt zur Monotonie der sowjetischen Kulturlandschaft beitrug. Diejenigen, die zur „großen Familie“ der Sowjetbürger gehören durften, hatten sich strikt an den Vorgaben einer Standardkultur zu orientieren.¹³ Unkonventionelle Kulturformen aller Art wurden auch in der Nachkriegssowjetunion als Abweichungen verfolgt, verboten oder marginalisiert. Das kulturelle Korsett, in dem man sich als Sowjetbürger zu bewegen hatte, war eng und blieb es auch, als die Chruščevschen Tauwetterjahre und der Pragmatismus der frühen Brežnev-Periode mehr Spielraum für kulturelle Vielfalt schufen. An der grundsätzlichen Annahme der *einen* Standardkultur, an der sich alle zu orientieren hatten und von der Abweichungen höchstens graduell oder temporär erlaubt waren, hielten die sowjetischen Kulturfunktionäre bis zum Untergang der Diktatur fest.¹⁴

12 Die Lob- und Schandtafeln an den Straßenrändern, die Zeitungsrubriken, in denen die Namen der Aktivisten neben denen der „Bummler“ veröffentlicht wurden, oder die Platzzuweisung in der Marschordnung machten diese Parallelwelten öffentlich. Gosudarstvennyj archiv Novosibirskoj oblasti (GANO), Staatsarchiv des Novosibirsker Gebiets, f. 3, op. 3, d. 837, l. 1–7. „Na černuju dosku“. In: Kommuna, Nr. 93, 24. April 1929, S. 3; „K pozornomy stolbu“. In: Kommuna, Nr. 95, 26. April 1929, S. 3; „Plan obščegorodskoj demonstracii v Voroneže 7 nojabrja 1936 goda“. In: Kommuna, Nr. 256, 5. November 1936, S. 4; „Plan obščegorodskoj demonstracii v g. Voroneže“. In: Kommuna, Nr. 254, 4. November 1937, S. 4.

13 Zur Inszenierung der Sowjetunion als „große Familie“ vgl. Katerina Clark, *The Soviet Novel. History as Ritual*, Chicago 1985, S. 114 ff.; und Hans Günther, *Der Sozialistische Übermensch. Maksim Gor'kij und der sowjetische Heldenmythos*, Stuttgart 1993, S. 158 ff.

14 Dies galt für alle gesellschaftlichen Bereiche. Vgl. zur Gegenüberstellung von „gesundem Kollektiv“ und „Abtrünnigen“ im Feld der Wissenschaften Dietrich Beyrau, *Intel-*

Die Disziplinierung von Menschen und die Internalisierung von kanonisierten Normen zielten dabei auf eine „innere Sowjetisierung“ der Gesellschaft. Es handelte sich hier insofern um eine „innere Sowjetisierung“, als die als „sowjetisch“ bezeichneten kulturellen Standards, die das Moskauer Machtzentrum vorgab, innerhalb des gesamten Reichs propagiert und durchgesetzt wurden. Es war eine Zwangsdurchdringung des Alltags der Menschen mit Symbolen, Riten und Begriffen, die der Parteistaat bereitstellte und sanktionierte. Das Regime versuchte, seine kulturellen Normen in alle Lebenssphären zu tragen und Eindeutigkeit zu schaffen, und das sowjetische Massenfest und seine Kleiderordnung gehörten hier zu den Medien, durch die die kulturelle Gleichschaltung unionsweit erzwungen wurde.¹⁵ Denn es handelte sich dabei um Inszenierungen, die sowjetunionsweite Gültigkeit beanspruchten und die alleingültigen Konventionen auch in die entlegenen Räume der Provinz trug.¹⁶

Gegen die Zumutungen solcher verordneten sowjetischen Kulturkonventionen gab es Widerstand unterschiedlicher Art, der von gewaltsamen Protestwellen bis zu Formen der Dissidenz reichte. Ihnen hat die Forschung zu Recht große Aufmerksamkeit gewidmet.¹⁷ Viel weniger wurde die Frage diskutiert,

lizenzen und Dissens. Die russischen Bildungsschichten in der Sowjetunion 1917 bis 1985, Göttingen 1993, S. 222 ff.

- 15 Vgl. zum Prozess der inneren Sowjetisierung auch Malte Rolf, *Das sowjetische Massenfest*, Hamburg 2006, S. 263 ff. Zur Inszenierung einer „sowjetischen Lebensweise“ vgl. Lewis H. Siegelbaum, Introduction. In: Lewis H. Siegelbaum/Andrej Sokolov (Hg.), *Stalinism as a Way of Life: A Narrative in Documents*, New Haven 2000, S. 1–27; David Lloyd Hoffmann, *Stalinist Values: The Cultural Norms of Soviet Modernity*, Ithaca 2003, S. 33 f. und 45 ff.; Malte Rolf, „Das Leben ist leichter geworden“: Inszenierte Lebensstile zwischen 1927 und 1939 (Voronež). In: *Forum für Osteuropäische Ideen- und Zeitgeschichte*, 1 (2002) 6, S. 147–175, hier 152 ff.; Victor Zaslavsky, *In geschlossener Gesellschaft. Gleichgewicht und Widerspruch im sowjetischen Alltag*, Berlin (West) 1982, S. 85 ff.
- 16 Zur Ausrichtung einer peripheren Feierkultur an den Moskauer Vorgaben zum sowjetischen Standardfest und den lokalen Umsetzungsschwierigkeiten vgl. Malte Rolf, *Imperium und Regionalität. Sportparaden und regionale Feste im Stalinismus*. In: *Osteuropa*, 56 (2006) 5, S. 99–121, hier v. a. 118 ff.
- 17 Zu Sozialprotest und Widerstand vgl. u. a. Jörg Baberowski, *Der Feind ist überall. Stalinismus im Kaukasus*, München 2003, v. a. S. 691 ff.; Sheila Fitzpatrick, *Stalin's Peasants. Resistance and Survival in the Russian Village after Collectivization*, New York 1994; Andrea Graziosi, *The Great Soviet Peasant War. Bolsheviks and Peasants, 1917–1933*, Cambridge 1996; Vladimir A. Kozlov, *Mass Uprisings in the USSR. Protest and Rebellion in the Post Stalin Years*, Armonk, NY 2002; ders., *Vvedenie*. In: ders./S. V. Mironenko (Hg.), *Inakomyслиe v SSSR pri Chruščevе i Brežneve 1953–1982 gg. Rassekrečennye dokumenty Verchovnogo suda i Prokuratury SSSR*, Moskau 2005, S. 5–64; Jeffrey J. Rossman, *Weaver of Rebellion and Poet of Resistance: Kapitón Klepikov (1988–1933) and Shop-Floor Opposition to Bolshevik Rule*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 44 (1996) 3, S. 374–408; Lynne Viola, *Peasant Rebels under Stalin. Collectivization and the Culture of Peasant Resistance*, New York 1996; Dies. (Hg.), *Contending with Stalinism. Soviet Power and Popular Resistance in the 1930s*, Ithaca 2002. Zu Dissens und Dissidenten siehe u. a. Beyrau, *Intelligenz und Dissens*; Wolfgang Eichwede (Hg.), *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre*, Bremen 2000; Tony Judt, *The Dilemmas of Dissi-*

inwieweit das Korsett des geltenden Kanons Freiräume für abweichende Kulturpraktiken ließ oder dieses die notwendige Plattform für den spielerischen Umgang mit der Regelsetzung überhaupt erst schuf. Um jenes Spannungsverhältnis von kulturellen Konventionen und unkonventionellen Kulturen in der Nachkriegssowjetunion soll es im Folgenden gehen. Es ist ein Wechselspiel aus Normsetzungen, die die offizielle Kultur des Parteistaats diktierte, und Modi der individuellen und kollektiven Überformung und Weiterführung, in dem die Möglichkeit einer kreativen Aneignung von Regeln bestand und sich jenseits von Protesthandlungen, offener Opposition oder Eruptionen aktiven Widerstands Wege eröffneten, auf denen Regeln auf unregulierte Weise umgesetzt werden konnten. Für all jene Millionen von Sowjetbürgern, die sich nicht dem aktiven Widerstand oder der Dissidenz anschlossen, waren es gerade diese Formen der Kulturrezeption, die Auswege aus der Monotonie homogenisierter Standards ermöglichten.

II. Kulturelle Konventionen und individuelle Aneignung

Das Erbe des Stalinismus war unter anderem eine Reduktion kultureller Praktiken auf einen stark verkleinerten Kanon an offiziell akzeptierten Sprachformen, Ritualen und Symbolen. Der Terror beförderte die permanente Referenz auf diesen beständig schrumpfenden Kernsatz, da nur ein solcher Rückzug auf offiziell sanktionierte Kulturpraktiken die vermeintliche Sicherheit bedeutete, nichts Falsches zu sagen oder zu tun.¹⁸ Unter den Vorzeichen des stalin'schen Personen-

dence: The Politics of Opposition in East-Central Europe. In: *East European Politics and Societies*, 2 (1988), S. 185–240; und Anke Stephan, *Von der Küche auf den Roten Platz: Lebenswege sowjetischer Dissidentinnen*, Zürich 2005.

- 18 Die Literatur zum stalinischen Terror und zu seinen Auswirkungen auf Sagarbeitsregime in der Sowjetunion ist unübersehbar. Vgl. u. a. Jörg Baberowski, *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*, München 2003, S. 94 ff.; J. Arch Getty, *Afraid of Their Shadows: The Bolshevik Recourse to Terror, 1932–1938*. In: Manfred Hildermeier/Elisabeth Müller-Luckner (Hg.), *Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Neue Wege der Forschung/Stalinism before the Second World War. New Avenues of Research*, München 1998, S. 169–192; Igal Halfin, *Terror in My Soul. Communist Autobiographies on Trial*, Cambridge/Mass. 2003; Gábor T. Rittersporn, *The Omnipresent Conspiracy: On the Soviet Imagery of Politics and Social Relations in the 1930s*. In: Nick Lampert/Gábor T. Rittersporn (Hg.), *Stalinism: Its Nature and Aftermath. Essays in Honour of Moshe Lewin*, Houndmills 1992, S. 101–120. In eine ähnliche Richtung wirkten selbstverständlich auch die parteistaatliche Zensur und ihr Drang, „Eindeutigkeit“ zu schaffen. Siehe dazu K. Ajmermacher (Hg.), *Kul'tura i vlast' ot Stalina do Gorbačeva. Dokumenty*, Moskau 2004; D. L. Babičenko (Hg.), „Ščast'e literatura“. *Gosudarstvo i pisateli. 1925–1938 gg. Dokumenty*, Moskau 1997; A. V. Bljum, *Sovetskaja cenzura v epochu total'nogo terrora 1929–1953*, St. Petersburg 2000; Ivo Bock, „Das Werk enthält verleumderische Ausfälle gegen die UdSSR und den Sozialismus“. Zur Rolle der Sowjetzensur bei der Bekämpfung der Samizdat- und Exilliteratur. In: Heidrun Hamersky u. a. (Hg.), *Eine andere Welt? Kultur und Politik in Osteuropa 1945 bis heute. Festschrift für Wolfgang Eichwede*, Stuttgart 2007, S. 139–148;

kults konnte dies extreme Formen annehmen. So war es in den dreißiger Jahren durchaus nichts Ungewöhnliches, wenn ein Betriebskollektiv eine Grußbotschaft an den „weisen Führer Stalin“ sandte, die es im Stalin-Kulturpalast der Stalin-Werke am Stalin-Platz in Stalinsk verfasst hatte.¹⁹ Gerade in Hochzeiten des Terrors reduzierte sich der Kanon der Personen, Symbole und Handlungen, die überhaupt noch zitierfähig und praktikabel waren. In den unsicheren Zeiten der dreißiger Jahre zogen sich alle Beteiligten der öffentlichen Kommunikation auf die wenigen sanktionierten Symbole und Praktiken zurück, da jede Innovation Unwägbarkeiten und Gefahren mit sich brachte.²⁰

Wenngleich sich die Monotonie der sowjetischen Kulturlandschaft nach Stalins Tod abschwächte und der Satz an zitierfähigen Handlungen und Sprechakten erweitert wurde, so blieb doch der Ritualcharakter öffentlicher Kommunikation auch in der Nachkriegssowjetunion erhalten.²¹ Der Verlust an Zwangserfahrung, die noch die stalin'sche Diktatur geprägt hatte, ging einher mit einem gesteigerten Sozialdruck in den Mikrostrukturen der Gesellschaft, in denen eine Anpassungsdynamik zum Fortbestand kultureller Monotonie und zur Verhinderung von Vielfalt beitrug. Das Phänomen des Sich-klein-Machens und das Bestreben nicht aufzufallen, Mimikry zu betreiben und sich in informelle Netzwerke zu flüchten, blieben Grundzüge des kulturellen Alltags der Sowjetunion bis zum Beginn der Perestrojka.²²

Hans Günther, *Die Verstaatlichung der Literatur: Entstehen und Funktionsweise des sozialistisch-realistischen Kanons in der sowjetischen Literatur der 30er Jahre*, Stuttgart 1984; Jan Plamper, *Abolishing Ambiguity: Soviet Censorship Practices in the 1930s*. In: *Russian Review*, 60 (2001) 3, S. 526–544.

- 19 Novokuznetskii filial Gosudarstvennogo arkhiva Kemerovskoi Oblasti (NFGAKO), Novokuznecker Filiale des Staatsarchivs des Kemerover Gebiets, f. R. 1, op. 1, d. 249, l. 1–5 (1939).
- 20 Das Massenfest war im Übrigen Bestandteil des offiziellen sowjetischen Kulturkanons und damit eine scheinbar ungefährliche Referenzgröße in gefährlichen Zeiten.
- 21 Zur Dominanz ritualisierter Kommunikation in der Sowjetunion siehe auch V. V. Glebkin, *Ritual v sovetskoj kul'ture*, Moskau 1998, v. a. S. 69 ff. und 130 ff.; Christel Lane, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society – The Soviet Case*, Cambridge 1981, v. a. S. 24 ff.; Aleksej Yurchak, *Everything Was Forever Until It Was No More. The Last Soviet Generation*, Princeton 2006, S. 14 ff. Zum rituellen Charakter einer in die DDR exportierten sowjetischen Kultur vgl. auch Jürgen Danyel, *Politische Rituale als Sowjetimporte*. In: Konrad H. Jarausch/Hannes Siegrist (Hg.), *Amerikanisierung und Sowjetisierung in Deutschland 1945–1970*, Frankfurt a. M. 1997, S. 67–88; Ralf Rytlewski, *Politische und soziale Rituale in der DDR*. In: Dirk Berg-Schlosser/Jakob Schissler (Hg.), *Politische Kultur in Deutschland: Bilanz und Perspektiven*, Opladen 1987, S. 247–257; und allgemein den Sammelband Ulla Fix (Hg.), *Ritualität in der Kommunikation der DDR*, Frankfurt a. M. 1998.
- 22 Vgl. dazu Katerina Gerasimova, *Public Spaces in the Communal Apartment*. In: Gábor T. Rittersporn u. a. (Hg.), *Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten: Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs/ Between the Great Show of the Party-State and Religious Counter-Cultures: Public Spheres in Soviet-Type Societies*, Frankfurt a. M. 2003, S. 165–193; Oleg Kharkhordin, *Reveal and Dissimulate: A Genealogy of Private Life in Soviet Russia*. In: Jeff Weintraub/Krishan Kumar (Hg.), *Public and Private in Thought and Practice. Per-*

Eingeübte Kulturpraktiken erwiesen sich dabei weitgehend als wandlungsresistent. Das sowjetische Massenfest kann hier als Beispiel dienen. Es behielt auch in den Jahren nach 1953 seine herausragende Rolle im Werkzeugkasten der Propagandisten und Kulturfunktionäre.²³ Dabei wurde es graduell von allen Elementen des Stalinkultes bereinigt, aber weder seine choreografischen Ordnungsprinzipien noch seine ästhetische Gestalt, geschweige denn der Rhythmus des „roten Kalenders“²⁴ wandelten sich wesentlich bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion 1991. Das noch im Stalinismus etablierte Muster des sowjetischen Festes blieb auch in den Jahren des Chruschtschewschen und Breznevschen Regimes erhalten, das öffentliche Ritual der Huldigung der Geführten gegenüber den Führern des Parteistaats war bis 1991 intakt und auch die Repräsentation einer „glücklichen Gegenwart“ und der „enthusiastischen Volksmassen“ in der Sowjetunion überdauerte unangetastet. Eine derart exponierte kulturelle Konvention wie das sowjetische Massenfest war gegen die Zumutungen des Wandels weitgehend immun: Es schien, als sollte es ewig bestehen.²⁵

Das bedeutete jedoch keinesfalls, dass es innerhalb des Kosmos der sowjetischen kulturellen Norm keine Freiräume für Individualität und Kreativität gegeben hätte. Gerade das sowjetische Massenfest liefert hier zahlreiche Belege. Seine Stärke als Akkulturationsmedium bestand gerade darin, dass es Formen der individuellen und unorthodoxen Aneignung erlaubte. Es ist in dieser Hinsicht dem kirchlichen Krippenspiel nicht unähnlich, bei dem ebenfalls alljährlich die gleiche Geschichte inszeniert wird und sich doch in der jeweiligen konkreten

spectives on a Grand Dichotomy, Chicago 1997, S. 333–363, hier 345 f. und 359 f.; Oleg Kharkhordin, *The Collective and the Individual in Russia. A Study of Practices*, Berkeley 1999, v. a. S. 279 ff. und 329 ff.; Alena V. Ledeneva, *Practices of Exchange and Networking in Russia*. In: *Soziale Welt*, 48 (1997), S. 151–170; Ingrid Oswald/Viktor Voronkov, *Licht an, Licht aus! „Öffentlichkeit“ in der (post-)sowjetischen Gesellschaft*. In: Gábor T. Rittersporn u. a. (Hg.), *Zwischen partei-staatlicher Selbstinszenierung und kirchlichen Gegenwelten: Sphären von Öffentlichkeit in Gesellschaften sowjetischen Typs/ Between the Great Show of the Party-State and Religious Counter-Cultures: Public Spheres in Soviet-Type Societies*, Frankfurt a. M. 2003, S. 37–61; Vladimir Shlapentokh, *Public and private life of the Soviet people: changing values in post-Stalin Russia*, New York 1989, S. 153 ff.

- 23 Vielmehr expandierte der sowjetische Festkalender nach 1953 noch weiter. Vgl. dazu Christopher Binns, *Sowjetische Feste und Rituale*, Teil I. In: *Osteuropa*, 29 (1979) 1, S. 12–21, hier 18 ff.; Lane, *The Rites of Rulers*, S. 182 ff.; ähnlich Sabine R. Arnold, *Die Dankbarkeit der Heldenmassen. Jubiläumsfeiern in Volgograd*. In: Sabine R. Arnold u. a. (Hg.), *Politische Inszenierung im 20. Jahrhundert: Zur Sinnlichkeit der Macht*, Wien 1998, S. 95–107; Natalia Sadomskaya, *New Soviet Rituals and National Integration in the USSR*. In: Henry R. Huttenbach (Hg.), *Soviet Nationality Policies. Ruling Ethnic Groups in the USSR*, London 1990, S. 94–120, hier 94 ff.
- 24 Der so genannte „Roter Kalender“, *krasnyj kalendar’*, war eine der offiziellen Titulaturen des sowjetischen Festkalenders. Vgl. dazu Malte Rolf, *Constructing a Soviet Time. Bolshevik Festivals and their Rivals during the First Five-Year Plan*. In: *Kritika*, 1 (2000) 3, S. 447–473.
- 25 Dieses Grundgefühl war allgemein charakteristisch für die sowjetische Nachkriegsgeneration. Vgl. dazu Yurchak, *The Last Soviet Generation*, S. 1 ff.

Ausgestaltung Raum für Kreativität aufzut. Der sowjetische Festkalender stellte das kulturelle Korsett dar, in dem sich die Menschen zu bewegen hatten. Doch innerhalb dieses, auf Außenstehende oft eng und monoton wirkenden Rahmens gab es für die Zeitgenossen zahlreiche Nischen und Sphären, in denen Individualität erfahren und erprobt werden konnte.

Dies galt schon für die zwanziger und dreißiger Jahre. Jochen Hellbeck hat anhand von Tagebüchern der Vorkriegszeit herausgearbeitet, welche Bedeutung die Subjektivierung von ideologischen Versatzstücken und ihre individuell spezifische Integration in die Reflexionen über die eigene Person und Identität schon für Zeitgenossen der totalitären Diktatur hatte.²⁶ Aber der große Individualisierungsschub bei der Aneignung kultureller Konventionen erfolgte zweifellos seit den sechziger Jahren, deren Dekade einer ganzen Generation den Namen geben sollte.²⁷

Die in der Nachkriegsowjetunion zunehmenden privaten Fotografien von Partizipanten sowjetischer Festparaden dokumentieren die neuen Räume für individuelle Aneignung. Eine Privataufnahme aus den frühen siebziger Jahren mag dies verdeutlichen (Abb. 3).

Die Fotografie wurde anlässlich des Ersten Mais 1974 in einem Eiscafé in Čeljabinsk aufgenommen. Es war kalt an dem Tag und das zur Feier verlangte weiße Hemd zu dünn für die winterlichen Temperaturen im Ostural. Und so suchte man sich einen weißen Pullover im eigenen Kleiderschrank, um der allgemeinen Farbnorm des Kollektivs annähernd zu entsprechen. Aber nach dem Vorbemarsch an der zentralen Festtribüne blieb viel Zeit, ehe am Abend der Fortgang des Fests folgte – im Klubhaus des jeweiligen Verbandes oder Betriebes, dem man angehörte, oder in den Nachkriegsjahren auch immer mehr in Privatkreisen. Daher zog man sich in ein Eiscafé zurück, um mit der Kamera, die der Vater geliehen hatte, zu experimentieren. Es entstand dieses Bild einer jugendlichen, byronischen Selbststilisierung des Denkers und Zweiflers, ein Ausdruck von Nachdenklichkeit und etwas Weltschmerz. Es war sicherlich keine Pose des Protests, die hier eingenommen wurde. Aber es handelte sich doch um einen bewusst oder unbewusst gewählten Kontrast zu der verordneten Fröhlichkeit

26 Vgl. Jochen Hellbeck, *Revolution on My Mind. Writing a Diary Under Stalin*, Cambridge 2006, v. a. S. 67 ff.

27 Zu den šestidesjatniki und den für diese Generation charakteristischen Individualisierungsschub vgl. u. a. Ludmilla Alexeyeva/Paul Goldberg, *The Thaw Generation: Coming of Age in the Post-Stalin Era*, Boston 1990; Petr Vajl'/Aleksandr Genis, 60-e. Mir sovetskogo človeka, Moskau 1996; Natal'ja Kozlova, *Sovetskie ljudi. Sceny iz istorii*, Moskau 2005. Monica Rütters und andere haben überzeugend aufgezeigt, wie neue Wohnformen der Chruščevschen Periode Räume für Individualisierungsprozesse boten. Siehe Monica Rütters, *Moskau bauen von Lenin bis Chruščev*, Köln 2007, S. 219 ff.; ebenso Svetlana Boym, *Common Places. Mythologies of Everyday Life in Russia*, Cambridge 1994, S. 147 f.; Iurii Gerchuk, *The Aesthetics of Everyday Life in the Khrushchev Thaw in the USSR (1954-1964)*. In: David Crowley/Susan E. Reid (Hg.), *Style and Socialism: Modernity and Material Culture in Post-War Eastern Europe*, Oxford 2000, S. 81-99, v. a. 82 ff.



Abb. 3: Anonym: 1. Mai 1974, Čeljabinsk.²⁸

sowjetischer Festtagsteilnehmer. Und es war zweifellos ein starker Ausdruck von Individualität.

Was sich hier in der Fotografie manifestierte und festgehalten wurde, war eine Individualität, die nicht aus der verpflichtenden Festuniform ausbrach, sondern sich gerade in ihr verwirklichte. Es wurde nicht die kulturelle Norm des weißen Bekleidungsstücks zum Ersten Mai verworfen, sondern diese in der individuellen Ausformung eines mitgebrachten weißen Pullovers kreativ rezipiert und eigenständig ausgestaltet. Dabei handelte es sich keineswegs um einen „Eigensinn“, der dem parteistaatlich verordneten Wertesystem einen ganz anderen Bezugsrahmen entgegengestellt hätte.²⁹ Die Eigenständigkeit, die sich hier

²⁸ Mein Dank geht an I. N., der mir erlaubte, diese Privataufnahme zu verwenden.

²⁹ So die ursprüngliche Ausdeutung von „Eigen-Sinn“ bei Alf Lüdtke. Die Begriffe „Aneignung“ und „Eigen-Sinn“ entstammen dem konzeptionellen Vokabular der Alltagsgeschichte. In der „Aneignung“ werden Vorgaben in dem Prozess, in dem das Individuum sie zur täglichen Routine und eventuell – aber nicht zwingend – zur verinnerlichten Norm verwandelt, nuanciert und verändert. Die Aneignung erfolgt oft „eigensinnig“, im doppelten Sinne des Wortes: Die offiziellen Normensetzungen werden

offenbarte, orientierte sich durchaus an den Fixpunkten des sowjetischen Kulturkanons, erkannte den sowjetischen Festtag als herausragendes Datum an und akzeptierte die konventionelle Farblehre. Aber sie integrierte die offiziell dekretierte Norm in den individuellen Sinnhorizont, lud sie mit eigenen Bedeutungen und selbstentworfenen Verhaltensformen auf, um innerhalb der normativen Orthodoxie Kreativität und Subjektivität zu entwickeln.

Das Verhältnis von kultureller Konvention und individueller Aneignung ist aber in der Tat noch radikaler zu formulieren. Denn das sowjetische Fest war nicht nur Anlass für die subjektive Überformung der Norm. Vielmehr stellte es überhaupt erst den Raum bereit, um im Spannungsverhältnis von gesellschaftlichen und individuellen Horizonten sich selbst zu erfahren und die eigene Rolle in der Gruppe und Gesellschaft spielerisch auszuhandeln. Denn sogar die normierte sowjetische Feier war dafür Fest genug geblieben: Sie integrierte Momente des Spielerischen, schuf ein gewisses Moratorium des Alltags, an dem man Dinge tat, die man sich sonst nicht traute.³⁰ Und wann, wenn nicht an einem der Hochtage des „roten Kalenders“, hatte man in den kargen Zeiten der sowjetischen Mangelwirtschaft eine Kamera zur Hand, um seine eigenen Ausflüge in die Individualität zu dokumentieren?³¹ Das sowjetische Massenfest war daher weit mehr als eine lästige Pflichtveranstaltung und die disziplinierte Zwangsparade vor der Haupttribüne.³² Als kulturelle Praxis erzeugte es überhaupt erst den Handlungsraum, den man für nicht-alltägliche Begegnungen kollektiver und individueller Art nutzen konnte. Auch wenn viele Menschen in der

„störrisch“ mit anderen Verhaltensmustern kompatibel gemacht und dabei in alternierende Sinnlogiken integriert. Vgl. dazu u. a. Alf Lüdtke, Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte? In: Alf Lüdtke (Hg.), Alltagsgeschichte: Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt a. M. 1989, S. 9–47; ders., Eigen-Sinn: Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus, Hamburg 1993; und zuletzt ders., Alltagsgeschichte – ein Bericht von unterwegs. In: Historische Anthropologie, 11 (2003) 2, S. 278–295, hier 279 ff.

30 Zum grundlegenden außer-alltäglichen Charakter des Festes vgl. Odo Marquard, Moratorium des Alltags. Eine kleine Philosophie des Festes. In: Walter Haug/Walter Warning (Hg.), Das Fest, München 1989, S. 684–691.

31 Das ist im Übrigen eine ganz zentrale Funktion sowjetischer Feste für die Sowjetbürger allgemein: Als Erinnerungsorte, oftmals festgehalten in Fotografien und Fotoalben, sind sie die Momente in der Zeit, an die man sich erinnerte. Vgl. dazu Rolf, Das sowjetische Massenfest, S. 356 ff. Es wäre ein lohnendes Unterfangen, eine Geschichte der Logistik der Subjektivität in der Sowjetunion zu schreiben und das Wechselverhältnis von zur Verfügung stehenden technischen Geräten (Kamera, Tonträger, Automobile, Wohnräume, Reismöglichkeiten etc.) und Praktiken bzw. Handlungsmöglichkeiten der individuellen Entfaltung zu untersuchen. Für die Thematisierung des Tagebuchs als „logbook of the Soviet self“ vgl. Jochen Hellbeck, Working, Struggling, Becoming: Stalin-Era Autobiographical Texts. In: Russian Review, 60 (2001) 3, S. 340–359, hier 351.

32 Zur Choreografie und der räumlichen Ordnung sowjetischer Massenfeste vgl. u. a. Lane, The Rites of Rulers, S. 222 ff.; Petrone, Celebrations, S. 23 ff.; Malte Rolf, Working Towards the Centre: Leader Cults and Spatial Politics in Pre-war Stalinism. In: Balázs Apor u. a. (Hg.), The Leader Cult in Communist Dictatorships: Stalin and the Eastern Bloc, Houndmills 2004, S. 141–157.

Sowjetunion in ihrer Selbstwahrnehmung oft „außerhalb“ des politischen Systems lebten,³³ so blieben sie doch permanent auf die sowjetischen kulturellen Konventionen bezogen, da die offiziellen Normsetzungen den übergeordneten und in der Regel nicht hinterfragten Rahmen stellten, in dem man sich bewegte.³⁴

Die sowjetische Standardkultur zeichnete sich somit durch ein Janusgesicht aus. Sie war einerseits Herrschaftsmittel und Propagandamedium des ParteiStaats, andererseits produzierte sie als kulturelle Praxis auch Freiräume für eigensinnige und subjektive Aneignung. Das gilt ebenfalls für jene „andere Sowjetunion“, die seit den sechziger Jahren entstand und in der sich Alternativen in der Kultur entwickelten.³⁵ Diese war kein radikaler Gegenentwurf, der auf einen völlig anderen Referenzrahmen bezogen war, sondern stellte vielmehr ein Parallel- und Konkurrenzmodell dar, bei dem die unkonventionellen Kulturen doch zu weiten Teilen an die offiziellen kulturellen Konventionen gebunden blieben, indem sie sich bewusst von ihnen absetzten, sie beim Wort nahmen und ihre Umsetzung einforderten³⁶ oder aber sie spielerisch mit Zitaten und symbolischen Inversionen zu ironisieren und zu transzendieren versuchten.³⁷ Der Referenzrahmen, an dem man sich abarbeitete und damit zugleich auch immer rückgebunden blieb, war dabei der offizielle sowjetische Kulturkosmos.³⁸

33 Dazu Yurchak, *The Last Soviet Generation*, S. 126 ff.

34 Ähnlich argumentiert auch Christopher Binns, *The changing face of power: revolution and accommodation in the development of the Soviet ceremonial system*, Teil II. In: *Man*, 15 (1979) 1, S. 170–187, v. a. 183 f.

35 Zu den Gegenwelten und Gegenansichten einer „anderen Sowjetunion“ siehe u. a. Wolfgang Eichwede, *Archipel Samizdat*. In: ders. (Hg.), *Samizdat. Alternative Kultur in Zentral- und Osteuropa: Die 60er bis 80er Jahre*, Bremen 2000, S. 8–19, v. a. 17 f.; Heidrun Hamersky (Hg.), *Gegenansichten. Photographien zur politischen und kulturellen Opposition in Osteuropa 1956–1989*, Berlin 2005; und zahlreiche Aufsätze aus dem Sammelband Heidrun Hamersky u. a. (Hg.), *Eine andere Welt? Kultur und Politik in Osteuropa 1945 bis heute*. Festschrift für Wolfgang Eichwede, Stuttgart 2007.

36 Gerade dies war eine der zentralen Forderungen des politischen Dissens, wenn – wie beispielsweise bei der Dezemberdemonstration von 1965 am Puškin-Platz – der Parteistaat mit seinen Maßstäben und Versprechungen (in diesem Fall: das Grundgesetz der UdSSR) konfrontiert und ihre Nichteinlösung zum Anlass für Kritik genutzt wurde. Vgl. dazu Alexeyeva Goldberg, *The Thaw Generation*, S. 122 ff.; Beyrau, *Intelligenz und Dissens*, S. 186 ff.; Eichwede, *Archipel Samizdat*, hier S. 14 f.; Malte Rolf, *Die Feste der Anderen: Dissidenz und der sowjetische Symbolkosmos*. In: Hans-Henning Schröder (Hg.), *Eine andere Welt? Kultur und Politik in Osteuropa 1945 bis heute*. Festschrift für Wolfgang Eichwede, Stuttgart 2007, S. 129–137; Stephan, *Dissidentinnen*, S. 270 ff.

37 Zu letzterem in Lettland siehe Mark Allen Svede, *Lights, Camera, Subversive Action! Latvia's Hippy Auteurs*. In: Anu Mai Kõll (Hg.), *The Baltic Countries under Occupation. Soviet and Nazi Rule 1939–1991*, Stockholm 2003, S. 341–346; und in Ostmitteleuropa vgl. Pdraic Kenney, *A Carnival of Revolution: Central Europe 1989*, Princeton 2002.

38 Das betont auch das Forschungsprojekt von Benjamin Nathans. Vgl. seine Präsentation „Historicizing Soviet Dissent: Between Embeddedness and Seclusion“ auf der internationalen Konferenz „Das andere Osteuropa – die 1960er bis 1980er Jahre. Dis-

Galt dies selbst für die politischen und kulturellen Aktivisten der „anderen Sowjetunion“ und der Parallelwelt des Dissenses und der Dissidenten, umso mehr war die Verbundenheit mit den Normsetzungen des Parteistaats prägend für all jene Menschen, die nicht den Schritt zur offenen Differenz vollzogen. Jene bedienten sich der Freiräume für individuelle Aneignung und eigensinnige Überformung, die die kulturelle Konvention bot und schuf. Auch hier entstanden unkonventionelle Kulturen, da sich in der alltäglichen Adaptation der Norm neue Handlungsoptionen, Nischen für Subjektivierungen und Kreativität, aber auch Sphären für abweichende Gruppenidentitäten auftraten, die oft genug mit den engen intentionalen Grenzziehungen der Kulturfunktionäre in Konflikt gerieten.³⁹ Es war keine radikale Umwertung der Werte einer sowjetischen Norm, die sich hier vollzog. Aber es war eine schöpferische Produktion von kulturellen Mustern, die sich an den Konventionen orientierten, um sie zugleich mit dem eigenen Horizont von Interessen, Bedürfnissen und Bedeutungen zu verschmelzen. Die Transzendenz von Normen bedurfte nicht unbedingt des heroischen Aktes des öffentlichen Protests oder des offenen Dissenses. Sie konnte sich auch in einer stillen Ecke eines Čeljabinsker Eiscafés am Nachmittag des Ersten Mai 1974 vollziehen.

sens in Politik und Gesellschaft, Alternativen in der Kultur“, 14.–16. Juni 2007, Forschungsstelle Osteuropa der Universität Bremen. Eine Veröffentlichung des Vortrages ist in Vorbereitung.

- 39 Eine der wesentlichen Quellen, aus denen sich die „andere Sowjetunion“ speiste, war die Intoleranz und Engstirnigkeit der parteistaatlichen Kader, die bereits geringe Abweichungen von der Norm als dissidentes Verhalten stigmatisierten und marginalisierten. Diese Ausgrenzungsversuche und die folgenden negativen Sanktionen produzierten jedoch eine Bewusstwerdung von Dissidenz bzw. reproduzierten die Kontinuität dissidenten Verhaltens. Dies gilt vor allem auch für den parteistaatlichen Umgang mit unkonventionellen Jugendkulturen. Vgl. dazu beispielsweise Martin Bergmann, *Eine diskursanalytische Betrachtung des rok-samizdat in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten in der Periode zwischen 1967 und 1994*, München 1999; Eichwede, *Archipel Samizdat*, S. 19; Svede, *Latvia's Hippie Auteurs*; ders., *All You Need is Lovebeads: Lavia's Hippies Undress for Success*. In: David Crowley/Susan E. Reid (Hg.), *Style and Socialism: Material Culture in Post-war Eastern Europe*, London 2000, S. 189–208. Ebenso Mark Edele, *Strange Young Men in Stalin's Moscow: The Birth and Life of the Stiliagi, 1945–1953*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, 50 (2002) 1, S. 37–61; Egidija Ramanauskaite, *Lithuanian Youth Culture versus Soviet Culture. On the Path of Cultural Liberalization towards Post Modernism*. In: Anu Mai Kõll (Hg.), *The Baltic Countries under Occupation*, S. 315–340.

III. Die sowjetische Norm und die Umwertung der Werte

Innerhalb des Korsetts sowjetischer Kulturnormen konnten sich zugleich aber auch Praktiken entfalten, die letztlich den sowjetischen Bezugsrahmen zu sprengen vermochten und Formen der offenen und grundsätzlichen Opposition zum Regime entwickelten. Einen wesentlichen Beitrag zum Zusammenbruch der Sowjetunion 1991 hat die „singende“ Revolution der drei baltischen Nationen geliefert. Die Bilder aus der Zeit der Unabhängigkeitsbewegung der Balten sind Teil des historischen Gedächtnisses: Volkslieder singende und Volkstänze tanzende Esten, Letten und Litauer, oft mit den alten Nationalfahnen.⁴⁰ Folgt man den nationalen Heldennarrationen und den Deutungen vieler Historiker, offenbarten sich hier die althergebrachten nationalen Kulturen, die sich auch in den langen Jahren der sowjetischen Fremdbestimmung nicht hatten auslöschen lassen. Und so stellen die Tänze und Lieder auch heute noch ein zentrales Element der nationalen Identität und Selbstdarstellung der Balten dar.⁴¹

Dass die jungen Balten, die sich die Unabhängigkeit in den Jahren 1987 bis 1991 herbeisangen, ihre Texte und Tanzschritte jedoch während der Sowjetzeit weitgehend unbehelligt hatten lernen können, wurde nicht notiert. Mehr noch: Es ist kaum aufgefallen, dass längst nicht nur die Balten nationale Volkstänze und -lieder zelebrierten. Ein vergleichender Blick zeigt, dass von Donkosaken über fernöstliche Burjaten bis hin zu Armeniern und Georgiern alle Nationen des sowjetischen Vielvölkerreiches damit beschäftigt waren, in sogenannten

40 Zur Dissidenz und Unabhängigkeitsbewegung im Baltikum vgl. u. a. J. A. Krikstopaitis, *The Baltic Intellectual Resistance in 1941–1991 and its Experience*. Final Report of Individual Research. Research Support Scheme of the Open Society Institute. Typescript Depository 2, no. 371–393, Prague 1996; Romuald J. Misiunas, *Baltic Nationalism and Soviet Language Policy: From Russification to Constitutional Amendment*. In: Henry R. Huttenbach (Hg.), *Soviet Nationality Policies. Ruling Ethnic Groups in the USSR*, London 1990, S. 206–220; Romuald J. Misiunas/Rein Taagepera, *The Baltic States. Years of Dependence, 1940–1990*, Berkeley 1993; Ramanauskaite, *Lithuanian Youth Culture versus Soviet Culture*; Timothy Snyder, *The Reconstruction of Nations. Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven 2003; V. Stanley Vardys, *Lithuanian National Politics*. In: Rachel Denber (Hg.), *The Soviet Nationality Reader. The Disintegration in Context*, Boulder/Col. 1992, S. 441–484; Victor Zaslavsky, *The Evolution of Separatism in Soviet Society under Gorbachev*. In: Gail W. Lapidus u. a. (Hg.), *From Union to Commonwealth: Nationalism and Separatism in the Soviet Republics*, New York 1992, S. 71–97; Dina Zisserman-Brodsky, *Constructing Ethnopolitics in the Soviet Union. Samizdat, Deprivation and the Rise of Ethnic Nationalism*, Houndmills 2003.

41 Vgl. Dace Dzenovska, *Neoliberal Imaginations, Subject Formation, and Other National Things in Latvia, the Land that Sings*. In: Darieva Tsypylma/Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States*, Frankfurt a. M. 2007. Seltener findet sich der Hinweis darauf, dass diese vermeintlich ur-baltischen Volkskulturen im 19. Jahrhundert als transnationale Transferleistungen entstanden, die Bräuche der Sänger und Turner des deutschen Vormärzes rezipierten und überformten. Vgl. Andrejs Plakans, *The Latvians. A Short History*, Stanford 1995, S. 89 ff.

„Kreisen der künstlerischen Selbsttätigkeit“ ein Folklorerepertoire zu pflegen. Die nationalen Volkstänze waren keine spezifisch baltische Praxis, sie waren vielmehr eine all-sowjetische, da unionsweite Erscheinung, deren Entstehungsgeschichte in den Vorkriegsstalinismus zurückreichte.⁴²

Ein solcher Befund verweist auf ein grundlegendes Problem, das sich erst in einem Fokus auf die transnationale Dimension von Kultur- und Kommunikationsströmen in der Sowjetunion erschließt.⁴³ Was sich im Baltikum offenbart, ist eine Verschmelzung von nationalen Traditionen, die zum Teil ins 19. Jahrhundert zurückreichen, und den kulturellen Standards, die in der Sowjetunion unionsweit umgesetzt und offiziell gefördert wurden. Dabei entstanden neue, hybride Kulturformen, die sich deutlich von den historischen Tiefenschichten unterschieden, aber auch die offiziellen sowjetischen Normen überformten und damit letztlich neue Handlungsräume ermöglichten. Im Falle des Baltikums eröffneten die parteistaatlich geförderten Volkstänze eine kulturelle Arena, in der zunächst die nationale Eigenständigkeit erfahren und erinnert, in den achtzi-

42 Zum Konzept und zur Vorkriegstradition der *samodejatel'nost'*, der künstlerischen „Selbsttätigkeit“, die vor allem in den Klubs verschiedener Einrichtungen organisiert wurde, vgl. Dimitrij Bulanin (Hg.), *Samodejatel'noe chudožestvennoe tvorčestvo v SSSR. Očerki istorii 1917–1932gg*, St. Petersburg 2000; Susannah Lockwood Smith, *From Peasants to Professionals: The Socialist-Realist Transformation of a Russian Folk Choir*. In: *Kritika*, 3 (2002) 3, S. 427–458; Lynn Mally, *Culture of the Future. The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*, Berkeley 1990, S. 244; Rosalinde Sartorti, *Arbeit oder Fest? Zur Geschichte des 1. Mai in der Sowjetunion*. In: Inge Marßolek (Hg.), „100 Jahre Zukunft“. *Zur Geschichte des 1. Mai*, Frankfurt a. M. 1990, S. 339–362, hier 354 f.; Rolf, *Das sowjetische Massenfest*, S. 70 ff.; A. P. Šul'pin, *Samodejatel'nyj teatr 20-ch godov*. In: Dimitrij Bulanin (Hg.), *Samodejatel'noe chudožestvennoe tvorčestvo v SSSR. Očerki istorii 1917–1932gg*, St. Petersburg 2000, S. 123–135. Zur erfundenen Folklore vgl. u. a. Frank Miller, *Folklore for Stalin: Russian Folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, Armonk 1990; Daniel Weiss, *Mißbrauchte Folklore? Zur propagandistischen Einordnung des „sovetskij fol'klor“*. In: Renate Rathmayr/Wolfgang Weitlaner (Hg.), *Slavistische Linguistik 1998: Referate des XXIV. Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens*, Wien, 15.–18. September 1998, München 1999, S. 283–324. Und zur Ethnisierung sowjetischer Kult(ur)praktiken siehe Jan Plamper, *Georgian Koba or Soviet „Father of Peoples“? The Stalin Cult and Ethnicity*. In: Balázs Apor u. a. (Hg.), *The Leader Cult in Communist Dictatorships: Stalin and the Eastern Bloc*, Houndmills 2004, S. 123–140.

43 Jürgen Osterhammel und Sebastian Conrad haben überzeugend argumentiert, dass sich Transnationalität besonders auch innerhalb multiethnischer Imperien untersuchen lässt. Sebastian Conrad, *Doppelte Marginalisierung. Plädoyer für eine transnationale Perspektive auf die deutsche Geschichte*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 27 (2001), S. 145–169, hier 148; Jürgen Osterhammel, *Imperien*. In: Gunilla-Friederike Budde u. a. (Hg.), *Transnationale Geschichte. Themen, Tendenzen und Theorien*, Göttingen 2006, S. 56–67, v. a. S. 58 und 66 f. Zum Konzept der transnationalen Geschichte allgemein vgl. Kiran Klaus Patel, *Transatlantische Perspektiven transnationaler Geschichte*. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 29 (2003) 4, S. 25–647.

ger Jahren aber auch immer öfter die nationale Unabhängigkeit postuliert werden konnte.⁴⁴

Dennoch sollte das Endresultat nicht über die *sowjetische* Dimension seiner Entstehung hinwegtäuschen. Jene oft postulierte Bipolarität von „Gesellschaft“ und „System“ führt hier in die Irre, da sie eine weitgehende Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit des gesellschaftlichen Referenzrahmens gegenüber den parteistaatlichen Orthodoxien suggeriert. Aber es waren überhaupt erst die sowjetischen Kulturmuster und -institutionen, die die Grundlage für eine solche spätere Verselbstständigung schufen. Insofern sind auch diese Praktiken ein Zeugnis für eine erfolgte kulturelle innere Sowjetisierung, da sie dokumentieren, dass unionsweite Kulturnormen an den Rändern des sowjetischen Imperiums – in diesem Fall im Baltikum – angekommen waren. Hier verbanden und verwoben sich die sowjetischen Konventionen mit den indigenen Traditionen der verschiedenen Republiken und ihrer Bewohner. Es bestand damit ein konfliktreiches Spannungsverhältnis zwischen zirkulierenden all-sowjetischen Standards und nationalen Konkretisierungen, in deren Interaktion permanent neuartige Bedeutungsgehalte produziert wurden. Die kulturelle Sowjetisierung vollzog sich nicht einfach als Gleichschaltung, sondern ermöglichte neue, oft überraschende Handlungsoptionen.

Diese graduelle Durchdringung von Lebenswelten durch Standardsetzungen der offiziellen Norm veränderte die kulturellen und politischen Rahmenbedingungen, in denen sich Menschen innerhalb der UdSSR begegneten. Insofern prägten die parteistaatlichen Konventionen die Medien und die Gestalt des Kontakts. Aber sie schufen dabei gleichzeitig neuartige Räume für Austauschbeziehungen, in denen andere als die ursprünglich autorisierten Verkehrsformen erprobt und gelebt wurden. An einigen dieser sowjetisierten Begegnungsorte entwickelten sich Dynamiken, die die Stabilität des Sowjetimperiums letztlich erschütterten. Oft war es von der unkonventionellen Adaptation offizieller Kulturnormen zur offenen Opposition nur ein kleiner Schritt.

Und so kehrte beispielsweise die sowjetische Festkultur, die als Importgut zusammen mit den sowjetischen Besatzern 1940 ins Baltikum gelangt war, in gewandelter Form dorthin zurück, woher sie gekommen war, und richtete sich nun gegen das Moskauer Zentrum. Als am Ersten Mai 1990 die Demonstrationsskolonnen am Lenin-Mausoleum vorbeimarschierten, waren auch baltische Delegierte unter ihnen, die Losungen mit Unabhängigkeitsforderungen mitgebracht hatten. Sie nutzten das Ritual des Regimes, um ihren Sezessionswillen

44 Gleiches lässt sich auch für den armenischen Fall und die wachsende Rolle nationaler Folklore in der armenischen Sowjetrepublik nachzeichnen. Vg. dazu Maike Lehmann, *Bargaining Armenian-ness: National Politics of Identity in the Soviet Union after 1945*. In: Darieva Tsypylma/Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Representations on the Margins of Europe. Politics and Identities in the Baltic and South Caucasian States*, Frankfurt a. M. 2007, in Vorbereitung. Zu Grauzonen innerhalb der Sprachpolitik selbst zu Zeiten Stalins vgl. zu Estland David Feest, *Zwangskollektivierung im Baltikum. Die Sowjetisierung des estnischen Dorfes 1944–1953*, Köln 2007, S. 63 ff.

auf dem Roten Platz und damit im symbolischen Zentrum des Reichs zu manifestieren.⁴⁵ Mochten die baltischen Aktivisten noch weiße Hemden zum Ersten Mai tragen, so waren die kulturellen Konventionen der Nachkriegssowjetunion für sie doch nur noch der geeignete Anlass, um ihren radikalen Gegenentwurf öffentlich zu artikulieren. Die Umwertung der Werte der sowjetischen Norm hatte sich hier endgültig vollzogen.

45 Michail Gorbačev war eine solche Inversion des offiziellen Festakts zu viel: Er verließ zornig die Tribüne. Vgl. dazu auch die Erinnerungen von Gerd Ruge, *Weites Land. Russische Erfahrungen – russische Perspektiven*, Berlin 1996, S. 245.