

FREMD, EIGEN, ANDERS? –
ZUR REZEPTION DES FEMINISMUS IM
POSTSOWJETISCHEN RUSSLAND

DIPLOMARBEIT VON KATHARINA KÜHN

UNIVERSITÄT PASSAU
DIPLOMSTUDIENGANG SPRACHEN-, WIRTSCHAFTS- UND
KULTURRAUMSTUDIEN

GUTACHTER: PROF. DR. DIRK UFFELMANN
LEHRSTUHL FÜR SLAVISCHE LITERATUREN UND
KULTUREN, UNIVERSITÄT PASSAU

PASSAU, IM JULI 2011

Могла ли Биче, словно Дант, творить,
Или Лаура жар любви восславить?
Я научила женщин говорить...
Но, Боже, как их замолчать заставить!
(Анна Ахматова, 1958)

INHALTSVERZEICHNIS

<u>0. FASZINATION FEMINISMUS</u>	<u>4</u>
<u>1. ZUM UMGANG MIT DEM FEMINISMUS IN RUSSLAND</u>	<u>7</u>
1.1. AUFBAU DER ARBEIT UND ERKENNTNISINTERESSE	7
1.2. ZUR METHODE: DISKURSANALYSE	8
<u>2. FRAGILITÄT UND VIELFALT – FEMINISMUS IN WEST UND OST</u>	<u>10</u>
2.1. FEMINISMUS WIRD ZU FEMINISMEN	10
2.2. MYTHEN AUS WEST UND OST	12
2.2.1. VON WEST NACH OST – <i>FEMINIZM</i> ALS VERSPÄTETE KOPIE DES FEMINISMUS?	13
2.2.2. VON OST NACH WEST – <i>FEMINIZM</i> ALS EIGENER WEG?	14
2.3. DIE FRAUENBEWEGUNG ALS WIEGE DER FEMINISTISCHEN IDEE	17
2.3.1. DIE RUSSISCHE FRAUENBEWEGUNG UND DIE ANFÄNGE DER FEMINISTISCHEN THEORIE IN RUSSLAND	18
2.3.2. "HOW CAN YOU BE A FEMINIST? YOU HAVE A FIANCÉ!" – ZUR ENTWICKLUNG NACH 1917	21
2.3.3. PERESTROJKA UND GLASNOST' – GORBAČEV UND DIE „FRAUENFRAGE“	24
<u>3. DER FEMINISMUS IN RUSSLAND HEUTE – VON PERESTROJKA ZU NOVOSTROJKA?</u>	<u>25</u>
3.1. DIE RUSSISCHE ÖFFENTLICHKEIT UND ‚IHR‘ FEMINISMUS	25
3.1.1. AUS <i>PEREXODY</i> WERDEN <i>PORNO-XODY</i> – SEXISMUS UND KOMMERZIALISIERUNG	26
3.1.2. DIE ‚NEUE‘ WEIBLICHKEIT	27
3.1.3. SOWJETIDEOLOGIE UND FEMINISMUS	28
3.1.4. EINMAL <i>PORNO-XODY</i> UND ZURÜCK? – SPUREN DES FEMINISMUS IN DEN MASSEN MEDIEN	28
3.1.5. WIR KÖNNEN FEMINISMUS! – UNABHÄNGIGE MEDIEN UND ‚IHR‘ FEMINISMUS	29
3.2. DER WISSENSCHAFTLICHE DISKURS UM FEMINISMUS UND <i>FEMINIZM</i>	30
3.2.1. DER WESTLICH-ORIENTIERTE FEMINISMUS – ODER DAS <i>FREMDE</i> ALS DAS <i>ANDERE</i> ?	30
3.2.2. FEMINISMUS ALS „ОХОТА НА ЗАПАДНЫЕ ДЕНЬГИ“ – ODER DAS <i>FREMDE</i> ALS DAS <i>FERNE</i>	35
3.2.2.1. MARIJA – DER RELIGIÖS-ORTHODOXE ANSATZ	36
3.2.2.2. SOFIJA – DER RELIGIONSPHILOSOPHISCHE ANSATZ	37
3.2.2.3. JEAN-JACQUES – DER NATURRECHTSPHILOSOPHISCHE ANSATZ	38
3.2.3. FEMINOLOGIE UND CYBERFEMINISMUS – ODER DAS <i>FREMDE</i> ALS DAS <i>EIGENE</i>	40
<u>4. DER RUSSISCHE FEMINISMUS ALS INNERE KOLONISIERUNG</u>	<u>42</u>

4.1. ZUR THEORIE DER KULTURELLEN ÜBERSETZUNG – DAS FREMDE EIGENE ODER DAS EIGENE FREMDE?	43
4.2. RUSSLAND ALS ÜBERSETZUNGSKULTUR ODER DAS SELBST ALS NEGATION DES ANDEREN?	45
4.3. ÜBERSETZUNGSLEISTUNG ALS INNERE KOLONISIERUNG	46
<hr/> 5. SCHLUSSBETRACHTUNG	48
<hr/> 6. BIBLIOGRAFIE	50
<hr/> ERKLÄRUNG	58

0. FASZINATION FEMINISMUS

„Гендер – это кто? ,Социальная видимость‘ – это как? ,Стеклянный потолок‘ – это где?“ (Arbatova 1997: o. S.).

Anna Al'čuk sprach in ihrem Interview-Band *Противостоять на своем* (2009) unter anderem mit Frauen aus dem Literatur- und Kulturbetrieb in Russland und befragte sie zu ihrer Haltung zum Feminismus. Das Resultat dieser Gespräche war eindeutig: Keine der Befragten würde sich als Feministin bezeichnen. Feminismus sei imageschädigend, nicht angemessen oder passe nicht zur russischen Kultur. Zudem bekannten einige der Interviewten, dass sie weder sagen könnten, was Feminismus sei, noch dass sie feministische Literatur gelesen hätten oder einen Einfluss der feministischen Ideen auf ihr Leben feststellen könnten.

Auch der Großteil der russischen Bevölkerung kann mit den Begriffen *gender* und Feminismus nicht viel anfangen und reagiert diesbezüglich abweisend oder verständnislos (Godel 2002: 300).

Im In- und Ausland wird daher die Frage, ob in Russland ein feministischer Diskurs existiert und wodurch er sich konstituiert, kontrovers diskutiert. Zu deutlichen *interkulturellen* Missverständnissen und Vorurteilen gesell(t)en sich *binnenkulturelle* Konflikte hinzu: Vertreterinnen der feministischen Denkrichtungen liefern sich Schaukämpfe auf öffentlicher Bühne und attackieren sich gegenseitig in scharfzüngigen Zeitungskommentaren. Westlich-orientierte Feministinnen werfen der Gegenposition eine Verunglimpfung des Begriffs vor, wohingegen die russische Position ihnen entgegen, sie seien vom Westen gekauft worden und hätten ihre eigenen Überzeugungen verraten (s. Lipovskaja 1997 u. Arbatova 1997). Auch der wissenschaftliche Diskurs ist gespalten: Die einen betonen die eigene russische Tradition und unterstützen die These eines russischen Feminismus, die anderen deuten den feministischen Diskurs als westliche Kopie und unterstellen Russland eine verspätete zivilgesellschaftliche Entwicklung im Vergleich zum Westen (s. Godel 2002 u. Adlam 2010).

Elisabeth Cheauré knüpft in ihrem Aufsatz „Feminismus à la russe...“ (1997) an diese Problematik der Auseinandersetzung an, und kommt zu dem Ergebnis, dass sich in Russland zwei Strömungen gegenüber stünden, deren Argumente an die Diskussion zwischen Westlern und Slavophilen im 19. Jahrhundert erinnerten. Einerseits existiere ein traditionell-wertkonservatives Verständnis von Geschlecht, das sich in

einen religiös-orthodoxen, einen religionsphilosophischen und einen naturrechtsphilosophischen Ansatz untergliedern lasse. Demgegenüber zeige sich eine interkulturell interessierte feministische Strömung, die bewusst den Kontakt und den Austausch mit dem Westen suche.

Cheaurés Darstellung des feministischen Diskurses in Russland ist in dieser Form ‚vereinfachend‘: Auch wenn sie fließende Übergänge zwischen den Positionen feststellt, schreibt sie die Diskussion in eine binnenkulturell fixierte, in dualistischen Schemata funktionierende Rhetorik ein und ignoriert dabei die transkulturellen Verflechtungen, die diesen „Aussageereignissen“ (Landwehr 2008: 21) zugrunde liegen.

Galina Zvereva hingegen leistet in ihrem Artikel „Das Fremde, das Eigene, das Andere – feministische Kritik und Genderforschung im postsowjetischen intellektuellen Diskurs“ (2002) ‚Pionierarbeit‘, denn sie versucht, die Rezeption sogenannter westlicher Ideen des Feminismus im postsowjetischen Russland zu systematisieren und dabei aufzuzeigen, wie russische Intellektuelle – selbstreflexiv oder nicht – mit diesen Konzepten umgehen. Dabei setzt sie voraus, dass der feministische Diskurs in Russland als westliches Produkt in Russland wahrgenommen wird, das auf seine Anwendbarkeit im russischen Kontext hin geprüft werde.¹

Ihr Beitrag erschien in einem Sammelband mit dem Titel „Russische Kultur und Gender Studies“, der im Zuge des multilateralen Projekts *Geschlechterdifferenz in den Kulturwissenschaften am Beispiel Russland* entstand, das die VW-Stiftung drei Jahre lang im Rahmen des Förderprogramms *Gemeinsame Wege nach Europa* fi-

¹ Zvereva thematisiert in viel deutlicherer Form als Cheauré die transkulturelle Verflechtung wissenschaftlicher Diskurse. Zugleich umgeht sie damit ein ‚Problem‘ ihres eigenen Konzepts: Sie schreibt der russischen Wissenschaftstradition eine Sonderstellung in diesem Gefüge zu, denn aus ihrer Sicht habe die sowjetische Wissenschaft (und Gesellschaft) durch ihre Abschottung eine ‚eigene‘ Tradition und kulturelle Prägung erhalten, da sie in viel geringerem Maße mit ‚anderen‘ Einflüssen (u.a. Theorien und Methoden) konfrontiert gewesen sei. Darum sei sie in besonderem Maße gefordert, in der Auseinandersetzung mit den westlichen Konzepten eine kritische Haltung zu bewahren: „Heute ist vielen Wissenschaftlern bewußt, daß die Aneignung des Genderkonzepts (als eines der vielen neuen Ansätze) eine kritische Hinterfragung des gesamten persönlichen Wissens und der wissenschaftlichen Erfahrungshorizonts erfordert.“ (Zvereva 2002: 98). Zwar hat die sowjetische Diskursivität von einer Abgrenzung nach außen gelebt, diese Abgrenzung kann aber nur dann gelingen, wenn man den Gegenstand ‚kennt‘, von dem man sich abzugrenzen versucht. Zudem standen auch diese Theorien und Methoden in einer europäischen Wissenschaftstradition und sind nicht losgelöst von dieser entstanden. Selbst wenn sie eine ‚andere‘ Erscheinung angenommen hatten, so waren sie westeuropäischen KollegInnen an sich nicht vollkommen fremd – und das gleiche gilt auch umgekehrt. Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen – also eine Art Verzögerungssystematik –, die die russische Situation insbesondere mit und nach der Perestrojka gestaltet(e), führte zu der Wahrnehmung, die Gesellschaft sei mit fremden Konzepten überfrachtet. Durch die Verbindung von Cheaurés und Zverevas Konzepten – in Anlehnung an Świdarska (2001) –, soll nun der Versuch gewagt werden, der Komplexität des feministischen Diskurses im Zustand der gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit gerecht zu werden.

nanzierte. Die Teilnehmer dieses Projekts versuchten, westliche feministische Literatur und Theorie so zu bündeln und zu übersetzen, dass sie in Russland an Hochschulen eingesetzt werden kann und somit diskursfähig gemacht wird (Cheauré/Heyder 2002: 9). Erst im Prozess dieses gemeinsamen Arbeitens wurde vielen westlichen WissenschaftlerInnen bewusst, dass sie nie die Frage gestellt hatten, in welchen kulturellen Kontext ‚ihre‘ feministischen Ideen Eingang finden werden; erst in der Zusammenarbeit kam die Frage auf, ob es denn nicht bereits einen eigenen russischen feministischen Diskurs gebe, und in welcher Weise dieser bei der Übersetzung westlicher Konzepte in Betracht gezogen werden sollte (Cheauré/Heyder 2002: 9-11).

Zverevas Beitrag stellt in diesem Zusammenhang den Versuch dar, die post-sowjetische Situation beschreibbar zu machen. Ausgehend von einem Paradigmenwechsel in den Wissenschaften, der sich nach dem Zusammenbruch der UdSSR auch auf den russischen Raum auswirkte, zeigt sie auf, wie die Rezeption westlicher Ideen im russischen Raum vonstatten ging bzw. geht. Sie differenziert dabei zwischen drei erkenntnistheoretischen Ansätzen, die man vereinfachend wie folgt darstellen kann: Das Fremde wird entweder als das *Ferne*, als das *Eigene* oder als das *Andere* begriffen (Zvereva 2002: 74-77).²

Das Konzept des Fremden als *das Ferne* (*čужoe kak čuždoe*) beruht auf einer Dichotomie von Eigenem und Fremden und konstituiert sich durch hierarchische beziehungsweise monolithische Prinzipien. Das westliche Fremde kann demnach niemals Teil der russischen Kultur werden, da diese sich grundlegend unterscheiden würden (Zvereva 2002: 75f.).

Die Vorstellung vom Fremden als *das Eigene* (*čужoe kak svoe*) geht dagegen davon aus, dass der russische Rezipient die Ideen und Konzepte (wahllos) in seinen eigenen Diskurs einbindet und somit ihrer ursprünglichen Bedeutung entkleidet. Es entstehen auf diese Weise hybride Gebilde, die eine Art Pseudowissen reflektieren und vor allem aus dem Wissensfundus des Internets schöpfen (Zvereva 2002: 75f.).

² Vergleichbar zu Świderskas Verwendung der Terminologie des *alter* und *alius* (in Anlehnung an Ricœur 1986 u. Moura 1992) operiert Zvereva mit den Termini „fremd“, „eigen“, „anders“: Das Fremde entspricht dem *alius*, etwas, das eine Distanz akzentuiert und zudem eine Bewertung dieser Differenzbeziehung ausdrückt. *Alter* steht für das Andere, das nie an sich anders, sondern immer in einer Beziehung zu einem Anderen anders ist (Tippner 1997:14): „*Alter* est l’autre d’un couple, pris dans une dimension étroitement relative où se définit une identité et donc son contraire. *Alius* est l’autre indéfini, l’autre de l’indéfini [...] mis à distance de toute association facile, l’autre utopique. [...] *Alter* est un reflet de la culture du groupe; *Alius* un refus radical.“ (Moura 1992: 285).

Der Ansatz des Fremden als *das Andere* (*čužoe kak inoe/drugoe*) wagt letztlich den selbstreflexiven Versuch, die eigene Wissenschaftstradition mit der ‚neuen‘, anderen abzugleichen, sie einander gegenüberzustellen und so für die eigene Diskussion begreifbar zu machen. Problematisch erscheint hierbei, dass ein großer Schatz an Wissen über die westlichen Theorien und Methoden vorausgesetzt wird, und sich somit ein stark abgeschotteter Spezialdiskurs entwickelt hat (Zvereva 2002: 75f.).

In diesem Kontext interessiert mich vor allem die These des *Fremden als das Ferne*, also als das, was als unvereinbar mit dem Eigenen erscheint – und genau daran knüpft meine Arbeit an.

1. ZUM UMGANG MIT DEM FEMINISMUS IN RUSSLAND

1.1. AUFBAU DER ARBEIT UND ERKENNTNISINTERESSE

In dieser Arbeit soll es im Kern um die Dialogfähigkeit wissenschaftlicher Diskurse über kulturelle Grenzen hinweg gehen. Beispielhaft dafür möchte ich den Feminismus, dessen Entstehung und Entwicklung in Westeuropa als Gradmesser einer demokratiefähigen Gesellschaft begriffen wird, im wissenschaftlichen Dialog zwischen Ost und West näher untersuchen. Ich werde daher der Frage nachgehen, ob *feminizm* Feminismus ist; und wenn nicht, welche Aspekte einen – wenn vorhandenen – russischen Feminismus konstituieren.

Einleitend nähere ich mich dem Begriff des Feminismus an, um anschließend die Diskussion über den russischen Feminismusbegriff eröffnen zu können. Die unterschiedlichen Sichtweisen und Einschätzungen westlicher WissenschaftlerInnen bezüglich der russischen Feminismusdebatte und die Reaktionen von russischer Seite stehen in diesem Abschnitt im Mittelpunkt meines Interesses, sie werden jedoch an dieser Stelle zunächst nur als Überblick und Einblick in die verschiedenen Positionen präsentiert.

Anschließend führe ich die Diskussion über das *Eigene*, *Andere* sowie *Fremde* weiter und gehe der These des „russischen Sonderwegs“ auf den Grund. Ich frage dabei nach den historischen sowie theoretischen ‚Wurzeln‘ der Frauenbewegung

Russlands und vergleiche anhand dessen die weitere Entwicklung und die heutige Situation des Feminismus in Russland.

Im Hauptteil meiner Arbeit entwickle ich meine These des russischen Feminismus als *Innerer Kolonisierung*. Die Beobachtung, dass es Anknüpfungspunkte oder sogar Gemeinsamkeiten des russischen mit dem westlichen Feminismus gibt, führt zu der Frage, wie wir dann die ständige Suche nach dem Eigenen im Fremden beschreiben können, die die russische Situation gestaltet. Ist das Fremde überhaupt fremd?

Die These der kolonialen Situation und einer daraus resultierenden „Sprachlosigkeit“ soll durch eine Analyse von Texten russischer Feministinnen erhärtet werden. Wichtig erscheint mir, die Idee der starren Gegenüberstellung von „westlich-orientierten“ Feministinnen und „russischen“ aufzubrechen, um mögliche Konvergenzen zwischen den Lagern bzw. Divergenzen innerhalb eines Lagers herausarbeiten zu können.

1.2. ZUR METHODE: DISKURSANALYSE

Unter Diskurs verstehe ich in Anlehnung an Michel Foucaults Diskurs-,Theorie³ (Foucault 2003) die Vorstellung von einem Ordnungssystem, das Äußerungen in einem bestimmten Zeitraum zu einem bestimmten Thema nach innen regelt und sich nach außen von anderen Diskursen durch Reglementierungen abgrenzt, und zwar durch das, „was sagbar ist, was gesagt werden muß und was nicht gesagt werden kann.“ (Gerhard/Link/Parr 2001).⁴ Diskurs ist somit

³ Da Michel Foucault es unterlässt, eine – zumindest eindeutige – Definition des Diskursbegriffes zu entwickeln, würde ich in diesem Kontext eher von Diskurs-Konzept oder -Idee sprechen wollen.

⁴ „Als ein Kerngedanke lässt sich aus Foucaults Œuvre zunächst die Entdeckung herausheben, daß alle sprachlichen Aussagen einem Regelwerk gehorchen, das aus geläufigen allgemeinen Grundsätzen zu bestehen scheint. Und zwar sind zu jeder Zeit die gängigen Weltdeutungs- und Erkenntnismuster jeweils einer redebeherrschenden Macht unterworfen, die sich selbst fortschreibt und dabei nach Grundsätzen verfährt, die nicht leicht zu durchschauen sind. Sie wird keineswegs von den Redenden und den Schreibenden allein ausgeübt, ja ihre Anwendung liegt überhaupt nicht in deren Ermessen. Es sind Ordnungsprinzipien jenseits der einzelnen Personen, die all jene Aussagen bestimmen, in denen die menschliche Kenntnis der Welt aufbewahrt (archiviert) wird. Diese Ordnung erscheint im Diskurs, in der Menge aller zugelassenen Aussagen; nur dort kann sie von Beobachtern, die sie analysieren wollen, wahrgenommen werden. Ordnung regiert den Diskurs, sie prägt ihm ihre Machtstruktur ein, ohne daß durch eine reale Person oder fassbare Instanz Herrschaft ausgeübt würde – und insofern geschieht dies auch ohne jedes auf ein Ziel gerichtete Interesse.“ (Baasner/Zens 2005: 138).

ein generatives Prinzip, das einen bestimmten Sprachgebrauch mit hoher ideologischer und stilistischer Kohärenz über einen Gegenstand organisiert. Ein Diskurs bringt eine grundsätzlich unendliche Menge an Äußerungen hervor, gleichzeitig ist er aber auf ein begrenztes Set an Haltungen, Attitüden, Vorstellungen und Urteilen bezogen. (Schmid 2010: 246)

Die Analyse des Feminismus-Diskurses meint folglich, nach dem „hypothetisch unterstellten Strukturierungszusammenhang“ zu fragen, der den einzelnen „Aussageereignisse“ zugrunde liegt (Landwehr 2008: 21).⁵

Da es in Russland keine vergleichbare Institution wie beispielsweise die *Teksty Drugie* in Polen⁶ gibt, greife ich auf eine Vielzahl unterschiedlicher Quellen zurück, um den feministischen Diskurs zwischen Ost und West analysieren zu können: Diskussionen in der Öffentlichkeit, die beispielsweise in Zeitungsartikeln ausgetragen wurden, wissenschaftliche Fachliteratur, Zeitschriftenartikel und Aufsätze stellen das Untersuchungskorpus dieser Arbeit dar.

Mein Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Selbst- und Fremdwahrnehmung russischer WissenschaftlerInnen und der russischen Gesellschaft im Ost-West-Kontext. Der zeitliche Rahmen umfasst die späten 1980er Jahre, ab der Glasnost' und Perestrojka, sowie die 1990er und 2000er Jahre.

Zu den wichtigsten der hier zitierten Zeitschriften gehören *Preobraženie* (1993-98), ein Almanach, der neben kulturtheoretischen und literaturwissenschaftlichen Aufsätzen auch literarische Texte sowie Werke bildender Künstlerinnen publizierte (s. Cheauré 1997: 154f.). *Vse ljudi – sestry* ist hingegen eine Zeitschrift des Petersburger Gender Zentrums, die im Zeitraum von 1993-96 in fünf Ausgaben erschien und sich ebenfalls mit theoretischen, aber insbesondere sozialpolitischen Fragestellungen befasste. Die *Gendernye issledovanija* (1998-Gegenwart) werden vom Genderforschungszentrum der Universität Charkov herausgegeben und stellen eine Schnittstelle zwischen Ost und West dar. In den jährlich erscheinenden Ausgaben, die zum Teil online verfügbar sind, werden Aufsätze und Projekte westlicher und russischer WissenschaftlerInnen veröffentlicht. Die HerausgeberInnen bezeichnen sich selbst als

⁵ „Die Diskursanalyse untersucht die Bedingungen und Regularitäten, die einer Aussagemenge zugrunde liegen und sie als eine diskursive Formation funktionieren lassen.“ (Klawitter/Ostheimer 2008: 163).

⁶ Vgl. hierzu u.a. die Diplomarbeit von Theresa Vatter zur Rezeption der Gender Studies in der polnischen Literaturwissenschaft (Vatter 2009) anhand der *Teksty Drugie*, einer angesehenen, wissenschaftlichen Literaturzeitschrift.

единственный на сегодняшний день академический журнал по гендерным исследованиям в странах бывшего СССР, который публикует материалы отечественных и зарубежных исследований по гендерной тематике, охватывающие весь спектр социальных и гуманитарных наук. (Website der Zeitschrift *Gendernye issledovanija*)

Darüber hinaus greife ich sowohl auf die Veröffentlichungen des deutsch-russischen Projekts *Pol, Gender i Kul'tura* der Albert-Ludwigs Universität Freiburg (unter der Leitung von Elisabeth Cheauré) in Kooperation mit der Staatlichen Russischen Universität für Humanwissenschaften als auch auf den vom Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Moskau herausgegebenen Sammelband *Feminizm. Vostok. Zapad. Rossija*. (1993) und auf den Konferenzband *Feministskaja teorija i praktika: Vostok – Zapad* (1995) zurück.

Der thematische Komplex setzt sich aus den jeweiligen Feminismus-Definitionen sowie dem Verhältnis des jeweiligen Standpunkts zum Feminismus, zu Russland und dem Westen zusammen. In diesem feministischen „Spezialdiskurs“ versuche ich grundlegende diskursive Strukturen, Überschneidungen sowie Unterscheidungen innerhalb und außerhalb der jeweiligen Positionen herauszuarbeiten.

2. FRAGILITÄT UND VIELFALT – FEMINISMUS IN WEST UND OST

2.1. FEMINISMUS WIRD ZU FEMINISMEN

Der Feminismus umfasst zahlreiche Strömungen, die sich teils ergänzen, teils einander widersprechen. Gynozentrismus, dekonstruktivistischer oder radikaler Feminismus sind nur Beispiele für die Mehrdeutigkeit des Begriffs. Feminismus meint zum einen eine Theorie, also ein System von Entwürfen, Vorschlägen und Analysen, die versucht, die Situation der Frau zu beschreiben und sie erklärbar zu machen. Zudem umfasst er auch soziale Bewegungen, die für die Rechte der Frau in der Gesellschaft eintreten. Die Theorie kann diese sozialen Bewegungen ergänzen beziehungsweise beide Aspekte können sich wechselseitig beeinflussen (Frye 2000: 197).

Zurückführen lässt sich der feministische Diskurs in Westeuropa auf die Frauenbewegung, die im 19. Jahrhundert entstand und vornehmlich von Frauen aus der bürgerlichen Schicht getragen wurde. Diese erste Bewegung setzte sich für Bildungs-

und Berufschancen sowie für die Teilhabe von Frauen am gesellschaftlichen Leben ein. Die Frauenrechtlerinnen wurden in ihrer Arbeit von der Naturrechtslehre sowie frühsozialistischem und republikanischem Gedankengut beeinflusst und erhielten Impulse aus reformatorischen religiösen Bewegungen (Pietrow-Ennker 1999: 355). Über Vereinsarbeit und publizistisches Schreiben erlangten sie zunehmend an Einfluss, so dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts einige Forderungen wie das Frauenwahlrecht oder das Recht zum Studium realisiert werden konnten.

Aufgrund der politischen Veränderungen und der angespannten internationalen Lage ebnete die erste Welle des Feminismus in den 1920er Jahren ab und gewann erst mit Simone de Beauvoirs bahnbrechendem Werk *Le deuxième sexe* (1949) wieder an Kraft. Eine zweite Welle der feministischen Bewegung erfasste als Teil einer größeren „Freiheitsbewegung“ Europa und führte zu grundlegenden gesellschaftlichen Veränderungen. Die 1968er- sowie die Hippie-Generation brachen mit den tradierten Normen und Vorstellungen ihrer Eltern und entwarfen neue Lebensstile alternativ zu Ehe und Familie, die bis dahin noch als unveränderbare Konstanten galten. Auch die feministische Bewegung erstarkte, sah sie sich doch zunehmend durch diejenigen an den Rand gedrängt, die den öffentlichen Raum für sich beanspruchten und die Frage nach der Diskriminierung der Frau und ihrer Rolle in der Gesellschaft außen vor ließen. Diskussionen um ein neues weibliches (Selbst-)Bewusstsein sowie um Themen wie das Recht auf den eigenen Körper oder Chancen der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben und persönliche wie berufliche Selbstverwirklichung wurden zentral für die Bewegung. Nicht nur politische Zirkel förderten eine aktive Auseinandersetzung, auch eine Bandbreite an Publikationen erschien, die dazu beitrugen, das Bewusstsein für Geschlechterrollen zu schärfen und die Frage nach den Mechanismen der Diskriminierung der Frau aufzudecken. Der feministische Diskurs fand auch Eingang in den akademischen und konnte sich dort als Frauen- und Geschlechterforschung oder Gender Studies etablieren. Es kam im Anschluss an Beauvoirs Werk zu einer Differenzierung des Begriffs Geschlecht in die Kategorien des biologischen Geschlechts *sex* und des sozialen Geschlechts *gender*, mit der Implikation, dass sich das soziale Geschlecht „Frau“ nicht allein durch seine biologischen Anlagen erklären lässt. Die Diskriminierung der Frau hat folglich vielfältige Ursachen, und diese sind in ein komplexes gesellschaftliches Machtgefüge eingebunden (Becker-Schmidt 2000: 14-40).

Einflüsse der Postmoderne und des Poststrukturalismus werden auch im feministischen Diskurs spürbar: Als Judith Butlers *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1989) erschien, schien fast die ganze Welt Kopf zu stehen. Ihr einflussreiches Werk dekonstruiert die Kategorie Geschlecht und zeigt auf, dass Geschlecht erst performativ durch die Wiederholung gegebener Normen entsteht – Identität wird durch Performanz erzeugt. Erst durch bewusste Inszenierung dieser Geschlechtsidentität, beispielsweise in Form von Travestie, sei Subversion möglich. Butler plädiert deswegen unter anderem dafür, die feministische Bewegung zu einer Bewegung der Geschlechtsidentitäten werden zu lassen (Butler 1990: 60-62).

2.2. MYTHEN AUS WEST UND OST

In sum, this unilateral model of the transmission of knowledge posits Russia, and not for the first time in its history, as a *tabula rasa*, devoid of a history of its own in this particular field; Russia is constructed as the recalcitrant and tardy partner in a relationship of tutelage, on a journey towards an 'enlightenment', the precise terms of which have already been established by the Western cultural template. (Adlam 2010: 161)

Der „Paradigmenwechsel“ in den Wissenschaften, den Perestrojka und Glasnost⁷ einleiteten, konfrontierte den postsowjetischen Raum mit einer Vielzahl „westlicher“, „neuer“ Konzepte (s. Zvereva 2002: 71-75). Die Rezeption dieser Theorien und Ideen wurde jedoch zum Problem: So gesellten sich zu deutlichen *interkulturellen* Missverständnissen zwischen Ost und West⁷ (vgl. Funk 1996), wobei der Westen die russische feministische Diskursivität als „rückständig“ und „veraltet“ wahrnahm⁸, zunehmend *binnenkulturelle* Differenzen und Abgrenzungserscheinungen in Russland hinzu.

⁷ „Osten“ meint in diesem Zusammenhang Russland, „Westen“ bezieht sich auf Westeuropa und die USA. Wenn von „westlichen“ WissenschaftlerInnen die Rede ist, so gehören sie diesem eben genannten geografischen Raum an, wohingegen „westlich-orientierte“ oder „westliche“ russische Feministinnen russische WissenschaftlerInnen bezeichnet, die an einer internationalen Kooperation interessiert sind und sich mit westlichen feministischen Theorien und Methoden beschäftigen. Im Weiteren möchte ich diese Begriffe nicht mehr in Anführungszeichen setzen, um ihre Konstruiertheit hervorzuheben, sondern ich gehe davon aus, dass diese als Konstrukte verstanden werden. Gegebenenfalls werde ich auf diese Kennzeichnung zurückgreifen, wenn ich eine Abgrenzung zwischen den Positionen gezielt betonen möchte.

⁸ Bis heute halten sich hartnäckige Vorurteile insbesondere von westlichen Frauen gegenüber russischen Frauen und ihr Verhältnis zu – russischen wie europäischen – Männern. Denn „alle [Männer] hoffen [...], eine Osteuropäerin bringe ihnen die Liebe zurück.“ (Amon 2011: 17). Osteuropäerinnen seien anspruchslos und genügsam, wohingegen „viele deutsche Männer [...] von den deutschen Frauen [enttäuscht seien]: zu anspruchsvoll, zu schlampig angezogen, zu viele Bedingungen, zu wenig Sex.“ (Amon 2011: 19).

2.2.1. VON WEST NACH OST – FEMINIZM ALS VERSPÄTETE KOPIE DES FEMINISMUS?

Wenden wir den Blick Richtung Osten, so stellt sich die Situation wie folgt dar: Westliche WissenschaftlerInnen sehen in der feministischen Diskussion in Russland eine differenztheoretische Positionierung, in der „das Problem des Subjektgewinns weit- aus wesentlicher [sei] als dessen Hinterfragung.“ (Parnell 2002: 38, Hervorh. i. Orig.). Dieser Auffassung zufolge komme Unmodernes aus Russland, denn Russland hinke der westlichen Entwicklung weit hinterher (Parnell 2002).

Die ‚Rückkehr‘⁹ zu stabilen Geschlechterverhältnissen, die in einem Verständnis von der natürlichen Bestimmung der Frau begründet seien¹⁰ sowie eine ‚neue‘ Weiblichkeit, die mit der ‚käuflichen‘, naiven russischen Braut¹¹ assoziiert wird, unterfüttert dabei das Angebot an Stereotypen und Vorurteilen gegenüber der russischen Situation. Die Aufgabe des Westens sei es daher, „Ergebnisse der [...] Genderforschung aus verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen ins Russische zu übersetzen, in Rußland zu publizieren und damit im weitesten Sinne auch Lehrmaterialien für den Hochschulbereich zur Verfügung zu stellen.“ (Cheauré/Heyder 2002: 10).

In der angloamerikanischen Wissenschaft klagt man über die Enttäuschung, die sich aufgrund der gescheiterten Umsetzung einer feministischen Agenda in Russland bis dato eingestellt habe (Adlam 2010: 161). Damit eine „successful transplantation“ der feministischen Ideen in den russischen Kontext gewährleistet werden könne, müsse „*feminizm* [must] therefore follow the set of ‘stages’ or ‘waves’ prescribed by the example of Anglo-American feminism.“ (Adlam 2010: 160, Hervorh. i. Orig.).

Der Handlungsraum des Westens umfasst in diesem Kontext die gezielte Kooperation und Vernetzung mit russischen WissenschaftlerInnen sowie finanzielle Fördermaßnahmen – man denke zum Beispiel an die Arbeit großer Stiftungen, die im Rahmen der Perestrojka aktiv Gelder zur Verfügung stellten.¹² Neben Seminaren und Konferenzen zu feministischen Themen arbeitet man an der Übersetzung wis-

⁹ Bereits in der Sowjetzeit herrschte ein traditionelles Rollenbild vor, sodass die Rückkehr zu stabilen Geschlechterverhältnissen mit Vorsicht betrachtet werden sollte.

¹⁰ Siehe u.a. Gorbačev 1988: 117.

¹¹ Wladimir Kaminer spielt geschickt mit dem „spannungsreichen“ Verhältnis von Russen und Deutschen. In seinem Kurzgeschichtenband *Russendisko* (2000) widmet er beispielsweise ein Kapitel der „russischen Braut“ (Kaminer 2000: 62-64).

¹² Anfangs waren hier vor allem amerikanische Stiftungen wie beispielsweise die Ford-Stiftung aktiv. Die VW-Stiftung förderte beispielsweise das multilaterale Projekt *Geschlechterdifferenzen in den Kulturwissenschaften am Beispiel Rußlands* im Rahmen des Förderprogramms *Gemeinsame Wege nach Europa – Grundlagen und Beispiele der Zusammenarbeit mit Mittel- und Osteuropa* (Cheauré/Heyder 2002: 9).

senschaftlicher feministischer Grundlagentexte und an der Erstellung von „Wörterbüchern“, die die Verständigung über konkrete Fragestellungen erleichtern und eine Integration russischer WissenschaftlerInnen in den westeuropäischen und amerikanischen Wissenschaftsraum ermöglichen sollen.

2.2.2. VON OST NACH WEST – *FEMINIZM* ALS EIGENER WEG?

Die Vorstellung vom russischen Feminismus als einem “belated outsider within the already unbalanced conceptual dichotomy ‘West/East’” sowie eines “pretender [...] unable readily to speak from the position of the object of feminism” (Adlam 2010: 166) trifft zugleich auf heftigen Widerspruch. Carol Adlam schreibt dazu:

In this model various myths of the intercultural transmission of knowledge emerge: firstly, that Russia looks to follow, belatedly, a pattern successfully established by the West; that such a pattern indicates historical progression; and that the recent political transformations in Russia have created the necessary conditions for ‘feminism’ to arise. [...] Here feminism, albeit occupying a tiny and counter-cultural corner of the overall cultural narrative, becomes not just a symptom of successful transplantation of civic society, but functions as one of the staging posts of Russia’s cultural ‘journey’ towards enlightenment. (Adlam 2010: 160)

Adlam vertritt in ihrem Artikel „Feminism, untranslated – Russian Gender Studies and Cross-Cultural Transfer in the 1990s and Beyond“ (2010) die Auffassung, dass der russische Feminismus nicht als Produkt des Westens verstanden werden solle. Er habe sich aus anderen historischen Gegebenheiten heraus entwickelt, und es sei lediglich zeitweise zu theoretischen Überlappungen mit dem westlichen Feminismus gekommen. Adlam erklärt, dass die russische Entwicklung immer aus einem westlichen Diskurs heraus verfolgt und beurteilt werde, sodass der Westen hier als Maßstab für eine erfolgreiche Demokratisierung gelten könne. Der Feminismus, als Teilaspekt einer funktionierenden modernen westlichen Welt, werde zum Spielball in diesem Modernisierungsprozess, sodass die Vergleichbarkeit zwischen beiden Entwicklungen fragwürdig erscheine (Adlam 2010: 160).¹³

Die Feststellung, es gebe Überschneidungen oder gar Entsprechungen zwischen dem Begriff des Feminismus, wie er ‚hier‘ und ‚dort‘ gebraucht wird, trifft seitens russischer Feministinnen auch auf eine deutliche Zurückweisung oder auf Un-

¹³ Dies verhält sich analog zum problematischen Demokratie-Begriff.

verständnis.¹⁴ So verwenden sie ähnliche Argumentationsmuster, wie sie Carol Adlam bereits feststellen konnte (Adlam 2010: 160). Russland habe, folgt man ihrer Argumentation, einen eigenen Weg eingeschlagen. Dieser habe sich nur stellenweise mit dem des Westens gekreuzt und sei darum nicht vergleichbar angelegt. Er habe einen anderen Ursprung, eine andere Entwicklung und eine andere Gestalt. *Feminizm* sei also nicht gleich Feminismus.¹⁵ So stellen beispielsweise Natalija Nosova und Carolin Heyder in ihrem Artikel „Problemy perevoda“ (2000) fest, dass „в традиционном русском научном дискурсе бинарные противопоставления все еще широко распространены [...] Сомнение в правильности дихотомий зачастую не воспринимается вообще или встречается с непониманием.“ (Nosova/Heyder 2000: 17).

Irina Žerebkina geht in ihrer Analyse weiter, wenn sie behauptet, dass der westliche und russische Feminismus grundlegend verschieden seien:

[...] women in the USSR were always discursively constructed *a priori* as social and not biological beings, who were therefore constructed discursively differently. If in 'Western' culture the first feminist impulse to emancipate women was naturally connected with the desire to be free of the 'biological' (as a function of essentialist pre-determination) and to strive forward to the 'social', then with us, it is possible to say, that the 'biological' did not exist. (Žerebkina 2005: o.S., zitiert nach Adlam 2010: 164¹⁶)

Aufgrund dieser historisch unterschiedlichen diskursiven Konstruktion der Frau in West und Ost erscheint es vielen russischen Feministinnen einleuchtend, dass die Grundlage des russischen Feminismus nicht die des westlichen sein könne. Vielmehr gehen sie davon aus, dass die rechtliche Gleichstellung der Frau in der UdSSR und die Idee des neuen Sowjetmenschen, die eine Auflösung der Kategorie Geschlecht zugunsten eines sowjetischen, geschlechtlich-neutralen Sozialwesens bedeutete, die russischen Frauen in eine andere Ausgangslage als die ihrer westlichen Mitstreiterinnen versetzt habe. Das biologische Geschlecht sei faktisch nicht vorhanden gewe-

¹⁴ „Der westliche Feminismus wurde entschieden abgelehnt; er galt als Teil einer linken politischen Kultur, für die nach dem Ende des Sowjetsystems kein anständiger Mensch mehr Sympathie haben könne. [...] Auch der Kampf um Rechte, der die Grundlage des westlichen Feminismus darstellt, ist in einem Staat wie Rußland, der sich noch nicht zum Rechtsstaat gewandt hat, kaum von Bedeutung.“ (Lissjutkina 1998: 181,187).

¹⁵ N.L. Puškareva vergleicht die Entwicklung der westlichen und russischen feministischen Tradition, und bescheinigt ihr trotz zeitweiser Gemeinsamkeiten eine nicht zu unterschätzende Differenz, die dazu führe, dass der westliche Feminismus-Begriff sich nicht auf Russland anwenden lasse (s. Puškareva 2001).

¹⁶ Leider konnte auf das Original auch nach Rücksprache mit der Autorin nicht zurückgegriffen werden, weshalb im Folgenden nach Adlam zitiert wird.

sen. Es habe nie die Möglichkeit bestanden, *gender* als Produkt eines feministischen Diskurses zu definieren, da die Kategorie des sozialen Geschlechts bereits fest in der Sowjetideologie verhaftet gewesen sei. Heute seien russische Feministinnen deshalb auf der Suche nach einer weiblichen Identität, deren Substanz sie im biologischen Dasein suchten (Žerebkina 2005: o.S. u. Žerebkina 2003a: o.S.).

Zudem bescheinigt Christa Ebert dem russischen Feminismuskurs eine inhaltliche Ausrichtung, die westliche Betrachter leicht zu dem Schluss (ver-)führen könne, dass sich in Russland weder ein feministisches Bewusstsein, geschweige denn ein feministischer Diskurs ausgebildet habe (Ebert 199: 307)¹⁷. Analog zu Ebert lassen sich folgende Haltungen zum Feminismus in Russland feststellen:

Der westliche Feminismus sei weit von der russischen Realität entfernt (Salmenniemi 2008:112) und repräsentiere einen Klub von Männerhasserinnen und/oder Lesben (Garstenauer 2010: 92). Er schaffe darüber hinaus einen „androgynen Menschentypus“ (Lissjutkina 1998: 181)¹⁸, der „natürliche Differenzen“ verschwinden lasse¹⁹ und zu einer Destabilisierung der Gesellschaft durch zu selbstbewusste Frauen führe (Garstenauer 2010: 92). Diese Form des Feminismus bedrohe die Nation und verkenne die tatsächliche gesellschaftliche Lage. Mit Bezug zu russischen KommentatorInnen fasst Cheauré zusammen:

Rußland habe wichtigere Probleme als die sogenannte Unterdrückung der Frau, denn es gehe heute um etwas Bedeutenderes als die Gleichwertigkeit der Geschlechter: Es gehe um das Überleben der Menschheit (Kajdaš, Mikuševič). In Rußland bestehe das Problem nicht darin, daß die Frauen unterdrückt seien, sondern daß die Sowjetmacht die Geschlechterunterschiede liquidiert und durch Ideologie Hermaphroditen generiert habe (Poljakov, ähnlich Kajdaš). In dieser Situation müsse der Feminismus nicht *gegen* patriarchalische Strukturen kämpfen, sondern vielmehr *für* die Wiederer-

¹⁷ Christa Ebert spricht hier die Problematik an, dass die sog. Intelligencija an Weiblichkeitsstereotypen und traditionellen Frauenbildern festhält, ohne diese in Frage zu stellen (Ebert 1999: 307). Siehe dazu auch das Interview mit Ol'ga Voronina „Über Genderzensur und den Feminismusbegriff in Russland – Interview mit Ol'ga Voronina“ (Bitten 2011).

¹⁸ Lissjutkina geht zudem davon aus, dass russische Frauen mit einem anderen Männertypus konfrontiert seien. Darin zeige sich schon ein wesentlicher Unterschied im Bestreben der Frauen nach Emanzipation. Westliche Frauen emanzipieren sich ihr zufolge aufgrund eines Patriarchen unter dem eigenen Dach, Russinnen hingegen befreien sich *mit* ihrem Mann vom autoritären Staat, der ihre Freiheiten einschränke. „Der Kampf um Recht wurde mit Egoismus gleichgesetzt, mit Verzicht auf die gewissermaßen heilige Tradition der Selbstaufopferung, mit Aggression gegen den Mann – gegen einen Mann, der doch als klein und unnütz dargestellt wurde und letztlich selbst Emanzipation nötig hatte.“ (Lissjutkina 1998: 184).

¹⁹ „Als ich 1989 das erste Mal im Westen war, hatte auch ich meine Probleme mit der äußeren Erscheinung der Menschen. Oft konnte ich Mädchen von Jungen, Frauen von Männern nicht unterscheiden, beide Geschlechter bevorzugten kurze Haare, Ohringe, Jeans und Pullover. Selbst die Sprache und Sprechweise gibt häufig nicht sofort Aufschluß, die Tonlage ist bei beiden Geschlechtern gleich. Ist das gut oder schlecht?“ (Lissjutkina 1998: 180f.).

richtung der Geschlechtsunterschiede. Rußland brauche zwar einen *Feminismus*, aber in eigener Form und in russischer Prägung. Und einen solchen habe es in Rußland eigentlich immer gegeben. (Cheauré 1997: 160-161, Hervorh. i.Orig.)

Russland hat nach diesen Auffassungen einen *feminizm*, der sich nicht in westliche Schemata fügen lässt. Können „wir“ den Begriff *feminizm* fassen? Und wenn ja, wie? Gibt es Anknüpfungspunkte und sogar Gemeinsamkeiten zwischen West und Ost? Kann es *feminizm* ohne Feminismus geben?

Die Ausgangslage der feministischen Tradition divergiert also anscheinend zwischen Ost und West. Doch dies ist ein Trugschluss. Die westliche wie die russische feministische Bewegung wurzelt schließlich in der Frauenbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

2.3. DIE FRAUENBEWEGUNG ALS WIEGE DER FEMINISTISCHEN IDEE

Die Meinung, dass der russische Feminismus unter anderen Umständen entstanden sei und sich vor allem schon dadurch vom westlichen Feminismus unterscheide, trifft auf deutliche Widersprüche in seiner Entstehung und seinen theoretischen Ansätzen. Wichtig ist in diesem Kontext die Unterscheidung zwischen den Begriffen der „Frauenbewegung“ und der „feministischen Theorie“.

На начальном этапе движение не продуцировало никаких идеологических установок. Оно работало за улучшение жизни женщин в рамках традиций и культуры русского общества и не ставило своей целью их изменение. Поэтому этот этап определен как *женское движение*. [...] Появление идеологии движения на рубеже XIX-XX веков стало знаком его перехода на новый качественный уровень. Идеология теоретически обосновывала женские требования гражданских прав в полном объеме и этот ‚идеологический‘ этап движения определен как *феминистский*. (Jukina 2007: 8, Hervor. i. Orig.)

Der Feminismus wird hier als eine ideologische Bewegung begriffen, die die Frauenbewegung auf ein „intellektuelles Niveau“ hebt.²⁰

Irina Jukina weist nach, dass bereits 1905 bis 1917 eine feministische Ideologie in Russland existierte. Sie widerspricht damit der Auffassung, dass sich der Feminismus in Russland aus anderen Umständen entwickelt habe und dort erst nach

²⁰ Nach Meinung einiger russischer Kommentatoren tritt diese ideologische Komponente oftmals erst in den 1980er Jahren in den Vordergrund und bleibt bis in die Gegenwart präsent. Der Zeitraum bis zur rechtlichen Gleichstellung 1917 wird zur Frauenbewegung gerechnet und fällt aus der Feminismus-Diskussion heraus (Adlam 2010: 155-158).

der europäischen Entwicklung anzutreffen gewesen sei. Die feministische Bewegung sei ihr zufolge die direkte Folge der Frauenbewegung und damit das Resultat ihrer Entwicklung (Jukina 2007: 8).²¹ Zudem stellen Carol Nechemias und Norma C. Noonan in der *Encyclopedia of Russian Women's Movements* (2001) fest, dass die Erfahrung der ersten russischen Frauenbewegung für das Verständnis der heutigen Situation in Russland ausschlaggebend sei. Und auch Brigitta Godel betont die Gemeinsamkeiten, die die feministische Bewegung seit den 1980er Jahren mit der ersten russischen Frauenbewegung habe (Godel 2002: 300f.). Begeben wir uns also zurück zu den Anfängen der russischen Frauenbewegung und damit auf die Suche nach einer Antwort auf die Frage, ob es *feminizm* ohne Feminismus geben kann.

2.3.1. DIE RUSSISCHE FRAUENBEWEGUNG UND DIE ANFÄNGE DER FEMINISTISCHEN THEORIE IN RUSSLAND

В 1857 – первой половине 1858 года в стране начало оформляться либеральное движение, в рамках которого зародилось женское движение. В это время формулировались идеи русского либерализма [...] Цель либералов – мирный переход России на путь постепенной модернизации. (Jukina 2007: 52)

1998 wurde auf dem *Zweiten Allrussischen Frauenkongress* an den 1908 in Petersburg stattgefundenen *Ersten Allrussischen Frauenkongress* erinnert. Russische Frauenrechtlerinnen stellten damit einen klaren Bezug ihrer Arbeit zur ersten Frauenbewegung her und schrieben sich damit in die Tradition der ersten Frauenbewegung ein (Noonan/Nechemias 2001: 198).

Die russische Frauenbewegung entstand wie ihr westliches Pendant im 19. Jahrhundert und wurde maßgeblich von europäischem Gedankengut beeinflusst.²²

²¹ Svetlana Aivazova beschreibt in ihrem Aufsatz „Feminism in Russia: Debates from the Past“ (1994), wie erste Ansätze feministischer Ideen und das Erscheinen „anderer Frauentypen“ in Westeuropa auf die russische Gesellschaft Einfluss nahmen. Eine frühe „Feminisierung“ setzte nach Aivazova bereits mit Puškin ein (vgl. Zigeuner-Gedichte), der unter anderem von Madame de Staël fasziniert gewesen sein soll: “She was won over by her amazing ability to ‘influence public opinion’, by her ‘bold mind and soul’ and her ‘patriotism’ in the loftiest sense of the word. These can all be viewed as indications of the new female consciousness.“ (Aivazova 1994: 155). Zudem verweist sie auf Černyševskijs *Čto delat’?* (1863) und auf die Sophiologie Bloks und Berdjajevs, die nach Meinung der Autorin spätere Weiblichkeitskonzepte nachhaltig beeinflussten. In diesem Kontext wären unter anderem Karamzins *Poslanie k ženščinam* (1795) sowie die Salons seiner Ehefrau Ekaterina Karamzina, der Fürstin Zinaida Volkonskajas oder der Gräfin Evdokija Rostopčina (Städtke 2002: 121, 123-124) erwähnenswert, die alle für eine „frühe Feminisierung“ sprächen.

²² Richard Stites unterteilt die erste Phase der russischen Frauenbewegung in drei Typen: Erstens strebte die „feministische Bewegung“ nach Bildung und Beschäftigungsmöglichkeiten für Frauen. Zweitens lehnte sich die „nihilistische“ gegen das System auf, um sich gegen bestehende Normen

Den historischen Kontext der russischen Frauenbewegung bildet die russische Freiheitsbewegung. Diese Bewegung begriff die Reformen Zar Alexander II. als Möglichkeit zur Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Es kam zu einer, wenn auch begrenzten, Öffnung der Gesellschaft, die eine Diskussion über den zukünftigen Weg Russlands und seine Rolle in der Welt auslöste. Wie Irina Jukina in *Русский феминизм как вызов современности* (2007) beschreibt, waren es vor allem liberale Ideen, die in diesem neuen Raum Fuß fassen konnten. Sie wurden von einer neuen Schicht getragen, der sogenannten Intelligencija. Sie waren

[...] ‚люди живой общественной деятельности‘ по выражению XIX века, или просто общественность, напрягали все силы, чтобы взять социальную инициативу на себя, создать свое новое независимое положение. Делалось это за счет культурной работы, нацеленной на [...] утверждение идеалов справедливости, прогресса и терпимости, принятие и адаптацию достижений западной цивилизации к национально-историческим условиям [...] (Jukina 2007: 53)

Wie bereits der Titel ihres Buches verrät, zeigt Jukina, wie sich die von der Intelligencija getragene russische Freiheitsbewegung in die Tradition westlichen Gedankenguts einschreibt und somit den Weg einer Modernisierung nach westlichem Vorbild zu beschreiten versucht. Die konstitutiven Elemente dieser neuen „gesellschaftlichen Mitte“ bildeten ein publizistischer Diskurs, eine professionalisierte Intelligenz, die nicht im Staatsdienst stand, sowie freie Vereine und eine selbstständige kulturelle Tätigkeit; aus denselben Quellen schöpfte auch die Frauenbewegung. Die Frauen der neuen Mitte entstammten dem Adel. Sie hatten unter anderem in ihren Familien, wenn diese unter Reformeinflüssen standen, und durch die Lektüre bedeutender emanzipatorischer Romane (s. Černyševskijs *Čto delat’?*), ein ‚neues Selbstbewusstsein‘ erlangt, das sie nun selbst durch ihr gesellschaftliches Engagement zum Ausdruck bringen konnten (Pietrow-Ennker 1999: 355-358).

Es handelte sich um eine kleine Elite, die versuchte, westliche Modelle in den russischen Kontext zu übersetzen. Der Begriff des „neuen Menschen“ war für die liberale Bewegung von zentraler Bedeutung, stand er doch für eine Kritik an der be-

selbst verwirklichen zu können. Dabei wurden neue Modelle der Beziehungen zwischen Männern und Frauen diskutiert. Drittens verschrieb sich die „radikale Bewegung“ dem Terrorismus und stellte die Frauenfrage nicht. Die zweite Phase setzt Stites von 1905 bis 1917 an. In dieser ging es ihm zufolge vordergründig um das Frauenwahlrecht, um die internationale Vernetzung sowie die Professionalisierung und die Institutionalisierung der Frauenbewegung (vgl. Erster Allrussischer Frauenkongress). (Vgl. Stites 1991).

stehenden Ordnung und für ein Signal des Aufbruchs in eine neue Gesellschaft. Die Idee des *citoyen*, zudem der Individualität auf der Grundlage naturrechtlicher Gleichheit sowie die Forderung nach Bildung und ein Interesse am Allgemeinwohl gestalten auch das Bild der „neuen Frau“. Diese Gegenkultur zum bestehenden Wertesystem bot den Raum, in dem eine Emanzipation der Frau aus traditionellen Bindungen befürwortet wurde (Pietrow-Ennker 1999: 363). Russische Frauenrechtlerinnen unterhielten enge Verbindungen zur westlichen Frauenbewegung und nahmen sich diese zum Vorbild. Die Intelligencija

[trug] bei der Herausbildung autonomer gesellschaftlicher Räume die Initiative [...] In diesem Prozess kam auch der Frauenbewegung ihre wesentliche historische Funktion zu. Sie konnte sich als eine spontane soziale Bewegung entwickeln, die eine aufkeimende bürgerliche Öffentlichkeit in Form einer kritischen Presse und eines Kulturlebens im städtischen Milieu zur Voraussetzung hatte, das sich abseits von Staat und Adelsgesellschaft entwickelte. [...] [Die] Bewegung [nahm] zunächst die Gestalt einer Berufs- und Bildungsbewegung an. (Pietrow-Ennker 1999: 364)

Einflussreich für die Intelligencija und damit auch für die Frauenbewegung waren westliche Literatur und Philosophie. Neben John Stuart Mills *The Subjection of the Women* (1869) waren auch Romane französischer, englischer und deutscher SchriftstellerInnen von großer Bedeutung für die Ausbildung feministischer Ideen.

Zur täglichen Geistesnahrung der sogenannten gebildeten russischen Frau gehörte damals unbedingt der französische Roman. Da drangen die Romane George Sands in Russland ein, die ungeachtet vieler Überschwänglichkeiten Wahrheiten enthielten, die geeignet waren, die russische Frau zu ihrem Menschheitsbewusstsein zu erwecken. (Bessmertny 1901: 339)

Die Romane wurden teils im französischen Original, größtenteils jedoch in der russischen Übersetzung gelesen. George Sand wurde durch ihre intellektuelle Arbeit, ihren neuen Lebensstil, der mit den tradierten Normen brach, und ihre Tätigkeit als Schriftstellerin zu einem Beispiel für die „neue Frau“ (Jukina 2007: 73).²³

Der russische Staat fürchtete zunächst diese neue gesellschaftliche Mitte. Er musste sich aber im Laufe der Zeit eingestehen, dass der damit einhergehende Wandel nicht mehr aufzuhalten war. Die fortschreitende Emanzipation der Frau der Intelligencija und des Adels schockierte letztlich nicht mehr. Deshalb wurde ihre ge-

²³ Aleksandr V. Amfiteatrov betonte die einflussreiche Rolle George Sands auf die Konzeption von Weiblichkeit für die russische Frauenbewegung, wenn er schreibt: „Нигде знамя женской свободы, поднятое вдохновенной Жорж Санд, не было встречено с такой радостью как в России.“ (Amfiteatrov 1905: 39).

staltende Rolle, die sie in der Gesellschaft in der Kultur- und Sozialarbeit leistete, nicht mehr als Bedrohung empfunden. Zu den bekanntesten Frauenrechtlerinnen dieser Zeit zählen unter anderem Mar'ja Trubnikova, Evgenija Konradi, Sof'ja Kova-levskaja und Nadežda Suslova.

Wir können festhalten, dass die westliche wie die russische Frauenbewegung des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts für eine Teilhabe der Frau am öffentlichen und wirtschaftlichen Leben eintrat und neben dem Recht auf Bildung und auf Ausübung eines Berufs auch das Recht auf Teilhabe am öffentlichen Leben forderte. Die damit einhergehenden, teilweise radikalen Entwürfe einer ‚neuen‘ Weiblichkeit kollidierten mit konservativen Vorstellungen – auch innerhalb der Frauenbewegungen. Es kam zur Ausbildung eines feministischen Diskurses, der über Zeitungen und Zeitschriften, in Salons – und in Westeuropa auch in Vereinen – geführt wurde. Russland orientierte sich in der Gestaltung seiner Bewegung deutlich an westeuropäischen Ideen, integrierte diese in den eigenen Diskurs und unterhielt enge Verbindungen zu westlichen Feministinnen. Die russische Frauenbewegung und ihr feministischer Diskurs galten zeitweise als fortschrittlichste und einflussreichste weltweit (Pietrow-Ennker 1999: 12). Kurz darauf traf die westeuropäische wie russische Bewegung ein jähes Ende. Dies geschah einerseits durch die instabile innen- wie außenpolitische Lage in Europa, andererseits durchlief Russland mit der Revolution von 1917 eine substantielle gesellschaftliche und politische Transformation.²⁴

2.3.2. “HOW CAN YOU BE A FEMINIST? YOU HAVE A FIANCÉ!”²⁵ – ZUR ENTWICKLUNG NACH 1917

*“[T]here was no all-pervasive female identity in socialism.”
(Gohrisch et al. 2001: 16)*

Die Oktoberrevolution brachte tiefgreifende Veränderungen mit sich, die heute im Gespräch mit russischen Frauen, bei der Lektüre feministischer Literatur oder im Alltag spürbar werden (s. dazu Lipovskaja 1993, Arbatova 1997, Posadska-

²⁴ Problematisieren könnte man in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass über die russische Frauenbewegung im Westen vor allem von amerikanischen WissenschaftlerInnen wie Richard Stites und Barbara Alpern Engel geforscht wurde. Man könnte also konstatieren, dass es sich dabei ebenfalls um eine ‚koloniale‘ Lesart aus westlicher Perspektive handelt, die – entsprechend westlicher Vorstellungen – die russische Frauenbewegung in den Kontext einer westlichen einschreibt. Sie integriert sie in den westlichen Diskurs beziehungsweise macht sie für ihn zugänglich.

²⁵ Sperling 1999: 63.

ja/Rimaševskaja/Zacharova 1989). Die rechtliche Befreiung und Gleichstellung der Frau, im Zuge derer es zu „groß angelegten Initiativen zur Alphabetisierung und Politisierung insbesondere der weiblichen Landbevölkerung“ kam (Garstenauer 2010: 80)²⁶, kollidierte mit einer Realität, in der die Frauen mit einer doppelten Belastung konfrontiert waren: Die „Lösung der Frauenfrage“ unter Stalin 1930²⁷ brach mit den kontroversen Diskussionen der zwanziger Jahre (Scheide 2007: 265) und bewirkte im Gegensatz zur zuvor geforderten Veränderung eine Aufwertung der Familie, die bedeutete, dass „trotz der gleichzeitigen Propagierung der Gleichheit von Mann und Frau sich ein traditionelles Rollenverständnis [fortsetzte], da es den alltäglichen Erfahrungen und Vorstellungen entsprach.“ (Scheide 2007: 69).²⁸ Die gesellschaftliche Umstrukturierung, die eine Erziehung zu einem „neuen Menschen“ (*homo sovieticus*) anstrebte, sich in der Umdeutung des Privaten zugunsten des Kollektivs niederschlug, und infolge derer eine Einbindung der Frau in den Produktionsprozess forciert wurde, drängte die Frauen paradoxerweise aus dem öffentlichen Raum in den Raum des Privaten zurück.²⁹ Zwar waren Frauen im öffentlichen Raum sichtbar – man denke beispielsweise an die *obščestvennica*-Bewegung, das Komitee der Sowjetfrauen (*komitet sovetskich ženščin*) oder die Frauenräte (*žensovety*) –, dennoch war ihr Einfluss auf Repräsentation und Engagement für den Sowjetstaat ‚begrenzt‘ (Garstenauer 2010: 81f.).³⁰ „Many women, in fact, maintain that they prefer to leave the ‘duty business of politics’ to men, confining their energies to the more ‘authentic’ spheres of family and intimate circles of friends.“ (Goscilo 1993: 238).

²⁶ „Некультурность‘ и ‚отсталость‘ в текстах 1920-1930-х годов относилась не только к населению бывших колоний, но и к женскому населению России в целом.“ (Gradszkova 2011: 6).

²⁷ „As Stalin said, ‘The Soviet woman has the same rights as the man, but that does not free her from a great and honorable duty which nature has given her: she is a mother, she gives life. This is not a private affair, but one of great social importance.’“ (Chatterjee 2002: 151).

²⁸ Carmen Scheide analysiert in ihrem Aufsatz „Rückständige Frau – *obščestvennica* – kul’turnaja ženščina: Frauenrollen in der frühen Sowjetunion im Wechselverhältnis zwischen Diskurs und Erfahrung“ Arbeiterinnenbiographien und zeigt, dass es einen offiziell angepassten Lebensentwurf gab, der „sich an die sowjetischen, eher typisch männlichen Erwerbsbiographien“ anlehnte (Scheide 2007: 269), wobei in den Biographien nicht erwähnt wird, „wer auf die Kinder während ihrer Abwesenheit aufpasste, wie sie die Doppelbelastung von Familienarbeit und Lohnarbeit bewältigte[n]“. (Scheide 2007: 269). Chatterjee schreibt dazu: „Although women privately acknowledged that the double shift was overwhelming, in public discourse the progressive efficiency of Soviet women was used to valorize the Soviet state.“ (Chatterjee 2002: 153, siehe auch Parnell 2010:47).

²⁹ Siehe Ritter (2006) „Präsidenten, Prinzen, Patriarchen – zur Bedeutung der Frauenbewegung für die Zivilgesellschaft in Russland“.

³⁰ Hana Havelková spricht in diesem Zusammenhang von einem „statist feminism“. Mit diesem Wortspiel versucht sie die Rolle des Staates sowie die Statistenrolle des Feminismus in diesem Gefüge abzubilden. (Garstenauer 2010: 88; Havelková 2000: 118-138).

Die *propagierte* geschlechtliche Indifferenz in der Sowjetzeit gipfelte in einem eklatanten Widerspruch zwischen rechtlicher Gleichstellung auf dem Papier und der sozialen Realität der Frau. Diese Situation förderte bereits in den späten 1970er Jahren erste Ansätze eines feministischen Diskurses³¹, der seinen Zugang zu Frauenfragen nicht ausdrücklich als feministisch bezeichnete (Garstenauer 2010: 89):

Gewöhnlich nennen wir uns nicht ‚Feministinnen‘. Unsere Frauenbewegung besteht im Grunde aus Frauen, die tief und wahrhaft glauben. [...] Aber wir protestieren auch nicht besonders, wenn man von uns sagt, wir seien ‚Feministinnen‘. Wir fürchten keine Worte, umso weniger, als das Wort ‚Feminismus‘ nichts anderes als ‚Frauen‘ bedeutet. (Goričeva 1982: 86f., zitiert nach Garstenauer 2010: 89)

Während in Westeuropa im Zuge der 1960er und 1970er Jahre eine zweite feministische Welle anbrach, kam diese in Russland erst später auf. Der Historiker David Ransel bemerkt dazu:

‘Feminism’ is a thoroughly discredited notion in Soviet thought; the socialists of revolutionary Russia bound that signifier so tightly to bourgeois class interest that it has been virtually impossible to pry it loose and use it more creatively. Then the Stalinists destroyed the socialist program for women’s rights, declared that the ‘woman problem’ had been solved, and reimposed patriarchal authority with vengeance. *The resulting confusion of discourse and action left Soviet women without a language to discuss their grievances.* (Ransel 1990: o.S., zitiert nach Goscilo 1993: 252³², Herv.v. K.K.)

Diese „Sprachlosigkeit“ im Sinne Spivaks führte dazu, dass sich ein dezidiert feministischer Diskurs erst im Kontext der Glasnost’ und Perestrojka unter Gorbačev etablieren konnte, als ein Angebot an Theorien und Termini in den russischen Raum eindrang.³³ Erst in den späten 1980er Jahren tat sich hier ein Raum auf, der unter anderem an die Tradition der russischen Frauenbewegung und damit an den westlichen Kontext anknüpfte. Zugleich entwickelten sich jedoch Gegenstimmen, die dieses

³¹ Die Autorinnen des im Selbstverlag erschienenen Almanachs *Ženščina i Rossija* (1979) Tat’jana Mamonova, Tat’jana Goričeva, Julija Voznesenskaja und Natal’ja Malachovskaja “covered the details of grisly abortion procedures in the USSR, the conditions in maternity hospitals, and many other themes previously publicly ignored.” (Sperling 1999: 101). Ein Teil der Gruppe spaltete sich ab und entwickelte einen Zugang zu Frauenfragen, der sich stark am christlich-orthodoxen Glauben orientierte und von einer Selbstverwirklichung der Frau entsprechend ihrer „wahren Natur“ ausging. (Garstenauer 2010: 82). Aufgrund ihres Engagements mussten sie die UdSSR verlassen.

³² Leider konnte auch in diesem Fall nicht mehr auf das Original zurückgegriffen werden.

³³ „Принято считать, что гендерные исследования начали развиваться в России в конце 80-х - начале 90-х годов, когда стали возникать первые феминистские группы и независимые женские организации, а в журналах появились первые публикации и переводы статей по гендерной проблематике.“ (Chotkina 2000: 21).

Ideengut zurückwiesen und nach einer eigenen Sprache im feministischen Diskurs suchten.

2.3.3. PERESTROJKA UND GLASNOST' – GORBAČEV UND DIE „FRAUENFRAGE“

Während viele RussInnen noch an Bilder arbeitender Frauen im Blaumann gewöhnt waren, räckelten sich in den 1990er Jahren zunehmend schlanke Models auf Motorhauben oder warben für die neuesten Kreationen aus Paris. Durch den Kontakt mit dem Westen im Kontext der Glasnost' entwickelten sich in Russland ‚neue‘ Vorstellungen darüber, was das ‚gute Leben‘ auszumachen habe: Die Sehnsucht nach materiellem Wohlstand ging Hand in Hand mit „neuen“ Vorstellungen über Frauen und Männer. Zugleich bedeutete der Zusammen- und Umbruch des Systems eine tiefgreifende Krise, die sich in Rationierungen, wachsender Arbeitslosigkeit und dem Wegfall sozialer Dienstleistungen, wie beispielsweise der Kinderbetreuung, niederschlug. In Folge kam es zu einer „Feminisierung der Armut“ (Engel 2004: 259), sodass die Politik hier auf den Plan gerufen wurde. Als Konsequenz erstarkte ein „back to the home movement“ (Engel 2004: 253), das gezielt Frauen aus dem Berufsleben an den Herd führen wollte, um damit den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen begegnen zu können. Gorbačev selbst lobte in *Perestrojka i novoe myšlenie dlja našej strany i dlja vsego mira* aus dem Jahr 1988 noch die Errungenschaften der Sowjetzeit, sprach aber zugleich von einem Versagen des Systems, den „специфические права и потребности женщины, связанные с ее ролью матери, хозяйки семьи, ее незаменимой функцией по воспитанию детей.“ (Gorbačev 1988: 117). Sein Aufruf „вернуть женщине ее истинно женское предназначение“ (Gorbačev 1988: 117) sowie die wachsenden Probleme und Gefahren für Frauen während der Perestrojka gaben unter anderem den Anstoß für eine neue Welle der Frauenbewegung in Russland:

The women's movement activists in Russia who began women's organizations of various types between 1987 and 1994 possessed a well-developed sense of women's oppression, a consciousness transformed from seeing women's problems as being individual or personal to seeing them as political or social – as *shared* injustices. (Sperling 1999: 54; Herv. v. K.K.)

In Folge bildeten sich zahlreiche Frauenorganisationen, dazu zählen u.a. Berufsvereinigungen, Selbsthilfegruppen, politische Parteien oder feministische Gruppen, die

von einem (theoretischen) feministischen Diskurs in der Öffentlichkeit und in der Wissenschaft begleitet wurden (Garstenauer 2010: 83-87).

Doch was bedeutet(e) „Feminismus“ für die russische Frauenbewegung, und wie reagiert(e) die Öffentlichkeit auf feministische Konzepte und Theorien?

3. DER FEMINISMUS IN RUSSLAND HEUTE – VON PERESTROJKA ZU NOVOSTROJKA?

“Whenever I address Western readers, I feel I must clarify the meaning of the concepts used.” (Posadskaja 1994: 164).

Die russische Öffentlichkeit und Wissenschaft ist gespalten: Der Begriff des Feminismus ist auch in Russland trotz der gemeinsamen historischen Erfahrung der Beteiligten Kontroversen ausgesetzt. Dabei prallen gegensätzliche Meinungen aufeinander, die als unvereinbar erscheinen. Von liberal bis radikal, von orthodox bis westlich – all diese Ansätze finden sich im russischen Diskurs wieder und weisen auf ein diffuses Verständnis von Feminismus hin (Sperling 1999: 59-61).

3.1. DIE RUSSISCHE ÖFFENTLICHKEIT UND ‚IHR‘ FEMINISMUS

Die ersten Feministinnen fanden durch ihre gemeinsame Erfahrung der Diskriminierung und Verdrängung aus dem öffentlichen Raum zusammen. Sie entwickelten ein gemeinsames „weibliches“ Bewusstsein für ihre prekäre Lage in der Transformationszeit und fanden darin die Quelle für gegenseitige Unterstützung (Sperling 1999: 55-59). Während der gemeinsame Erfahrungshorizont ein geeignetes Mittel zur Gruppenbildung darstellte, fehlte ihnen jedoch der ideologische ‚Überbau‘ – und genau diese Rolle sollte ‚der Feminismus‘ für die Frauenbewegung erfüllen.³⁴ Andererseits wurden feministische Ideen und Theorien zurückgewiesen, und es folgten abwertende Äußerungen und harsche Kritik (vgl. Sperling 1999: 59-64).³⁵ Die diskursi-

³⁴ “They need some type of ideology to link them with one another, an ideology that frames their experience as a collective one, and that motivates them to take action. In women’s movements, this role is often played by ‘feminism’, an ideology (or range of ideologies) that, at base, views women as an oppressed group, one that deserves equal rights and treatment.” (Sperling 1999: 59).

³⁵ “I’m not a feminist myself. Maybe I’m wrong, but to be a pure feminist – it’s a sick person [...] I think they’re fanatics, who want to separate themselves from society [...]” (Sperling 1999: 61, Interview mit Larisa Nazarova, 4. April 1995).

ve Erzeugung eines eigenen Feminismus, der sich grundlegend von allen ‚anderen‘, westlichen Erscheinungen unterscheidet, ist dabei von zentraler Bedeutung.

3.1.1. AUS *PEREXODY* WERDEN *PORNO-XODY*³⁶ – SEXISMUS UND KOMMERZIALISIERUNG

Mit der Perestrojka und der damit einhergehenden Öffnung der Gesellschaft traten zunehmend Themen in den Mittelpunkt der öffentlichen Diskussion, die zuvor tabuisiert und verdrängt worden waren. Körper und Sexualität wurden ‚wiederentdeckt‘ und stellten nicht nur eine Quelle des Vergnügens dar, sondern ermöglichten zudem große ökonomische Gewinne (Goscilo 1993: 240). Auch wenn es schon während der Sowjetzeit eine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts gab, so zeigte sich insbesondere in den 1990er Jahren ein ‚neuer‘ Sexismus, der mit einer Kommerzialisierung des weiblichen Körpers und seiner Verbreitung durch pornographisches Material einherging. Während kurz zuvor noch Stalin und Lenin angehimmelt wurden, so waren es jetzt Cindy und Nataša:

Within one social category at least, the politics of erogenous commitment has ousted earlier political idols: truck drivers have replaced the medal-laden portraits of Stalin that they used to display routinely on the windshields with coyly pouting pin-ups free of any and all decoration. (Goscilo 1993: 241)

Begleitet wurde die Kommerzialisierung und ‚Profanisierung‘ der Körper von traditionell-konservativen Vorstellungen der Geschlechter. Die familiären Realia änderten sich nach 1989 kaum, aber der öffentliche Diskurs näherte sich an sie an, wurde ihnen gegenüber offen apologetisch. Die Reduzierung der Frau auf Heim und Herd wurde durch ihre „natürliche Vorherbestimmung“ begründet (Sperling 1999: 73), eine Rückkehr zu einem patriarchalen Familienmodell sowie zu einer geschlechterspezifischen Arbeitsteilung befürwortet.

Die Massenmedien taten ihr Übriges um stereotype Ansichten über Frauen und Männer sowie die erstarkte „back to the home“-Bewegung zu unterstützen. Neben groß angelegten Kampagnen gegen den westlichen Feminismus betonte man die Gefahren, die aus einer Emanzipation der Frauen erwachsen würden.

³⁶ Um den spielerischen Charakter sowie die ‚Lässigkeit‘ des Begriffs betonen zu können, wird hier ein umgangssprachlicher Schreibstil (der Transliteration) verwendet, d.h. an die Stelle des „ch“ tritt „x“.

Страницы газет и журналов запестрели статьями на ‚женскую‘ тему, причем печатались только мнения сторонников патриархальных ценностей. Даже ‚Домострой‘, в котором, как известно, лучшим средством воспитания жены и детей считаются побои, стал пропагандироваться как памятник национальной культуры. Смысл подавляющей массы публикаций был один - во всем виноваты женщины и их эмансипация. (В. Распутин, например, утверждал, что ‚эмансипация – это нравственная мутация, моральная деградация слабого пола‘). Все чаще подчеркивалось, что настоящие женщины страдают от сверхэмансипации и ее издержек. (Voronina 1993: 206)

Einen kritischen Blick auf diese Entwicklung sowie auf die prekäre Situation vieler Frauen gab es zunächst nicht. Auch wenn diese stereotypen und pornographischen Bilder kein obligatorisches Identifikationspotenzial für Frauen und Männer darstellten, so hinterließen sie unweigerlich Spuren in den Vorstellungen über Geschlechterrollen, Körperlichkeit, Sexualität und Partnerschaft (Sperling 1999: 78).

3.1.2. DIE ‚NEUE‘ WEIBLICHKEIT

Um nicht westlich-feministisch zu sein, ist man russisch-weiblich. Das Konzept der Weiblichkeit betont neben der weiblichen Erscheinung auch innere Werte wie Emotionalität, Passivität und Geduld. Weiblich sein steht auch in enger Beziehung zu einer Form des respektvollen Miteinanders: Ritterliche Tugenden des Mannes spiegeln dabei die Würdigung der Frau in der Gesellschaft wider. Die Wurzeln der diskursiven Verbindung von Frau und Weiblichkeit in Russland verortet Oleg Rjabov im 19. Jahrhundert. Diese Verbindung entstamme einem philosophischen, literarischen und historischen Diskurs, der Frauen mythologisiert und sakralisiert habe und sie zu Retterinnen der Nation stilisierte. Darüber hinaus spiele die Orthodoxie eine wichtige Rolle bei der Konstitution von Weiblichkeitskonzepten (Salmenniemi 2008: 80 u. Rjabov 1999). Heute wird hingegen die Individualität über das Geschlecht definiert, ein Vorgang, der unter der propagierten sowjetischen Gleichheitsideologie nicht möglich gewesen wäre (Sperling 1999: 68).

Doch auch die ‚neue‘ Weiblichkeit steht auf dem Prüfstand, denn „sex sells“. Auf gesellschaftlicher Ebene steht nun das „respektvolle Miteinander“ in krassem Kontrast zu einer andauernden Diskriminierung von Frauen aufgrund ihres Geschlechts und einem „neuen“ Sexismus, der die Frau zu einem sexuellen, „genitalen“ (Žerebkina 1999: o.S.) Objekt degradiert (Sperling 1999: 73).

3.1.3. SOWJETIDEOLOGIE UND FEMINISMUS

Der Feminismus wird zudem in den Mantel sowjetischer Ideologie gehüllt: Die noch aus Sowjetzeiten stammenden Vorurteile, der westliche Feminismus sei bourgeois, männerfeindlich, aggressiv und ein „Lesbenverein“, werden wieder aufgegriffen und fließen in die Diskussion um die russische Frau mit ein. Die Kategorie „Geschlecht“, anhand derer gesellschaftliche Entwicklungen und Machtverhältnisse analysiert werden, erinnert zudem viele Russen an die Klassen-Ideologie der Sowjetzeit. Westliche feministische Ideen beinhalten für sie daher eine Nachahmung der „worst methodological excesses of Soviet ideology“ (Adlam 2010: 154):

К сожалению, сплошь и рядом в ходе борьбы за подлинное равноправие феминистки пытаются представить женщину как класс и создать какое-то высшее существо. Таким образом, подобный феминизм восстает против законов природы, так как борется в сущности за отмену разницы между полами. (Bestuževa-Lada 1997: o.S.)

Es findet hier eine Vermischung von traditioneller Sowjetrhetorik mit Antisowjetismen statt: Einerseits dienen aus der Sowjetzeit bekannte Argumentationsmuster dazu, den Feminismus zu diskreditieren, andererseits wird er aber auch auf Grund von Reminiszenzen an sowjetische Argumentationsmuster negativ betrachtet. Dahinter verbirgt sich folglich eine paradoxe Logik, nach der alle Argumente so ‚gedreht‘ werden, damit sie sich gegen ‚den Feminismus an sich‘ richten (können).

3.1.4. EINMAL *PORNO-XODY* UND ZURÜCK? – SPUREN DES FEMINISMUS IN DEN MASSEN MEDIEN

Die Massenmedien boten neben den „klassischen“ Frauenmagazinen wie *Cosmopolitan* oder südamerikanischen *soap operas* auch Freiräume, in denen sich einige kritische Stimmen Gehör verschaffen konnten. Zeitschriften wie *Delovaja Ženščina* (gegründet 1990, Auflage um 1992 ca. 100 000) oder *Novaja Ženščina* (gegründet 1992) widmeten sich zum ersten Mal den Themen, die von der restlichen Presse ignoriert worden waren. Darunter fallen beispielsweise häusliche Gewalt, sexuelle Ausbeutung von Frauen sowie die Frage nach der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern. 1991 entstand *Moskviča* (Auflage bei ca. 175 000 Stück im Großraum Moskau), eine Zeitschrift, die neben Statistiken auch Artikel feministischer WissenschaftlerInnen wie Ol’ga Lipovskaja veröffentlicht(e). Aufgrund finanzieller Schwierig-

keiten konnten sich viele dieser Zeitschriften nicht lange auf dem Markt behaupten und wurden von ihren ‚großen Schwestern‘ verdrängt (Sperling 1999: 80-83).

Obwohl feministische Themen und Projekte nur Randerscheinungen waren, bestehen einige von ihnen noch heute und sind deshalb eine wichtige Quelle für die Analyse des postfeministischen Diskurses. Die *Nezavisimaja Gazeta* beispielsweise startete 1995 eine Beilage zu Frauenthemen, die zweimal im Monat erschien, und aus der unter anderem einige der hier verwendeten Artikel stammen.³⁷

3.1.5. WIR KÖNNEN FEMINISMUS! – UNABHÄNGIGE MEDIEN UND ‚IHR‘ FEMINISMUS

Vse ljudi – sestry (1993-1996) oder *Vy i My* (1990-2011) sind Zeitschriften, die sich explizit mit feministischen Themen und Theorien befassen. Sie waren und sind nur durch internationale Finanzierung und Unterstützung realisierbar. Mittels heimischer Geldgeber konnten auch Projekte wie *Preobraženie* (1993-1998) oder *FemInf* (1992-1994) ins Leben gerufen werden. Diese Zeitschriften erscheinen in kleiner Auflage³⁸, sodass ihr Einfluss auf die breite Bevölkerung eher als gering einzuschätzen ist. Sie widmen sich hauptsächlich Definitionen zentraler Begriffe der feministischen Theorie und Übertragungsversuchen westlicher feministischer Konzepte in den russischen Kontext (Sperling 1999: 86f.). Ihr wissenschaftlicher Anspruch hat die Aufmerksamkeit internationaler WissenschaftlerInnen auf sich gezogen, weshalb eine Rezeption insbesondere außerhalb Russlands stattfindet. Diese Zeitschriften präg(t)en das Bild der *russischen* Feminismus-Rezeption im Westen und geben Aufschluss darüber, auf welche Weise russische WissenschaftlerInnen sich mit dem „westlichen“ Feminismus, insbesondere in Abgrenzung zur „eigenen“ Wissenschaftstradition, auseinandersetzt(en).

Zudem bietet das Internet grundsätzlich eine Vielzahl an Möglichkeiten für die Vernetzung von Frauengruppen und die Verbreitung feministischer Texte und Theo-

³⁷ Es stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage, warum sich gerade andere feministische Zeitschriften nicht auf dem Markt behaupten konnten. Lag es an der Themenwahl, dem Lesepublikum oder dem Preis? Warum setzten sich gerade ‚klassische‘ westliche Projekte wie *Cosmopolitan* durch und nicht ihr russisch-feministisches Pendant? Vielleicht deshalb, weil sie in die Diskussion, die sich um ein neues und besseres Leben drehte, passten. Sie waren frei von politischen Implikationen, und boten damit einen Raum, der losgelöst war von einer sonst omnipräsenten sowjetischen Vergangenheit, in der die politische Öffentlichkeit sogar den privaten Raum durchdrungen hatte.

³⁸ *Vse ljudi – sestry* beispielsweise erschien in fünf Auflagen, wobei jede Auflage 1000 Kopien umfasste; auch *Preobraženie* oder *FemInf* zirkulierten in geringer Anzahl von ein paar hundert (*FemInf*) oder tausend (*Preobraženie*) Stück (Sperling 1999: 86).

rien: Neben der *Open Women Line*, sind feministische Forschungszentren online vertreten. Außerdem gibt es Foren und Netzwerke, die das Internet als Ort der Gegenöffentlichkeit(en) (Fraser 1992, zit. n. Lenhard 2003) nutzen. Als problematisch erweist sich die Kurzlebigkeit einiger Projekte, die dadurch sichtbar wird, dass die Seite nicht mehr gehostet wird oder dadurch, dass das letzte Update einige Jahre zurückliegt.³⁹

3.2. DER WISSENSCHAFTLICHE DISKURS UM FEMINISMUS UND FEMINIZM

Der wissenschaftliche Diskurs spiegelt an vielen Stellen das, was bereits in der dargestellten öffentlichen Diskussion zur Sprache kam. Der stark polarisierende Gegensatz zwischen „westlichen“ Feministinnen und „russischen Frauen“ schreibt sich in diesem Kontext fort.

3.2.1. DER WESTLICH-ORIENTIERTE FEMINISMUS – ODER DAS *FREMDE* ALS DAS *ANDERE*

Der westlich-orientierte Feminismus, das heißt eine feministische Denkrichtung, die westliche Theorien integriert, sich mit diesen auseinandersetzt und in der Sprache des westlichen Diskurses kommuniziert, findet sich vor allem in den Forschungszentren und an den Universitäten in Moskau und Sankt Petersburg wieder. Auslandsreisen, Seminare und Publikationen mit Unterstützung meist amerikanischer Stiftungen ermöglichen es den dort tätigen WissenschaftlerInnen Teil des westlichen Diskurses zu sein (vgl. Sperling 1999: 222-232). Englisch ist die *lingua franca*, und Entlehnungen aus dem Englischen sollen dazu dienen, Lücken bezüglich der *gender*-Terminologie im russischen Wortschatz zu schließen. Die Forschungszentren beschäftigen sich darüber hinaus mit Übersetzungen von Beauvoir bis Foucault, um einen westlichen Grundstock an feministischer Theorie zu erschließen. Sie geben auch oben genannte Zeitschriften heraus wie *Preobraženie* oder *Vse ljudi –sestry*, die über eine Internetplattform, der sogenannten *Open Women Line*⁴⁰, teilweise ver-

³⁹ Es wäre sicherlich interessant, die Rolle des Internets und seiner Möglichkeiten für die Frauenbewegung näher zu untersuchen, jedoch kann dies in diesem Rahmen nicht geleistet werden. Verweisen möchte ich in diesem Kontext auf Lenhard (2003) *Netzöffentlichkeit in Russland. Die Nutzung des Internet durch die russländische Frauenbewegung*.

⁴⁰ Die *Open Women Line* (<http://www.owl.ru>, [01.07.2011]) ist eine Plattform, über die unter anderem die Forschungszentren in Moskau und St. Petersburg ihre Publikationen und Ankündigungen veröffentlichen können. Sie bietet zudem Zugriff auf feministische Zeitschriften und ermöglicht Diskussionen über Foren. Die Plattform wird – so wie es bei vielen (russischen) Internetprojekten der Fall ist – nicht regelmäßig aktualisiert, und auch Anfragen oder Beiträge werden nicht zeitnah beantwortet.

füßbar sind. Über Lesungen und Seminare versuchen sie außerdem einen größeren Kreis an Interessenten zu gewinnen (Adlam 2010: 155). Wie auch schon im 19. Jahrhundert gelingt über westliche Literatur die Identifikation mit Frauenfiguren, welche für die „westlichen“ Feministinnen zu Vorbildern werden. Ol'ga Lipovskaja, Leiterin des Genderzentrums in Sankt Petersburg, beschreibt ihre ‚feministische Bewusstseinswerdung‘ wie folgt:

А когда началась взрослая жизнь, тут и пошли несоответствия: все время сталкивалась с ситуациями, где меня оценивали не как человека, личность вообще, а как нечто вторичное по отношению к главному человеку – мужчине. Это не осознается и не понимается сначала, но потом, где-то в 80 году попалась мне в руки первая книга по феминизму двух британских писательниц Беатрис Кемпбелл и Энн Кут, называлась она ‚Сладкая Свобода‘. И я просто счастлива была узнать, что многое, о чем я думала, уже обдуманно, напечатано, читается тысячами женщин (правда, пока только на Западе). (Lipovskaja 1993: o.S.)

Unter Feminismus verstehen Vertreterinnen dieser Richtung die Chance, so zu sein, wie man ist, einen eigenen Weg gehen (Zabadykina 1993: 5) und eigene Entscheidungen treffen zu können (Lipovskaja 1993: 4). Ol'ga Lipovskaja schreibt dazu:

Надеюсь, и для нас, феминисток, теория феминизма – это постоянное расширение и развитие знания, а феминистская практика – это жизнь, проживаемая в соответствии с убеждением, что люди должны быть равны в правах и возможностях независимо от пола. И одним из главных критериев принадлежности к феминизму я лично считаю факт его изучения и развития, а не интерпретация. (Lipovskaja 1997: o.S., Hervorh. v. K.K.)

Feminismus sei eine „neue“ Erscheinung, die es in dieser Form in Russland zuvor nicht gegeben habe (vgl. Stepanjanc 1993: 6 u. Žukova 1996: 4). Er ermögliche es, demokratische Strukturen in die russische Gesellschaft einzuführen, und die gesellschaftliche Lage dahingehend zu verändern, dass „главным были ценности добра, ненасилия, сотрудничество.“ (Lipovskaja 1993: 4). Das Interesse am Feminismus rühre von einer persönlicher Betroffenheit her, die aus einer Unzufriedenheit aufgrund der prekären Lage der Frau erwachse: Gewalt gegen Frauen, eingeschränkte Entscheidungsfreiheit, männliche Dominanz in vielen Bereichen des alltäglichen Lebens sowie Benachteiligungen in der Berufswelt motivierten einige der hier zu Wort kommenden Vertreterinnen dazu, sich aktiv für eine feministische Agenda zu engagieren (Popova 1993: 3 u. Lipovskaja 1993: 4). Das Verhältnis zu den westlichen

Theorien steht dabei in einem Spannungsverhältnis zur eigenen historischen Erfahrung.

Im gemeinsamen Vorwort der Herausgeberinnen des Tagungsbandes *Feministskaja teorija i praktika: vostok i zapad* zur gleichnamigen Konferenz aus dem Jahr 1995 am Petersburger Zentrum für Genderforschung wird die Problematik einer Dichotomie von „West“ und „Ost“ thematisiert. Die globalen Veränderungen nach dem Zusammenbruch der UdSSR hätten den Anstoß dafür gegeben, die Entwicklung des Feminismus in den ehemaligen Ostblockstaaten mit der im Westen zu vergleichen und diese kritisch zu hinterfragen. Die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Ost und West sowie die Frage nach Divergenzen in der Entwicklung der ehemaligen Sowjetstaaten begleiteten die WissenschaftlerInnen:

За последние 5 лет произошел интенсивный рост общения между Востоком и Западом – хорошо ли мы понимаем друг друга? Как мы чувствуем друг друга? Далеки мы от того, чтобы воспользоваться опытом наших западных сестер, и чем он может быть полезен? (Žukova 1996: 3)

Damit zeigen sich bereits hier Unterschiede innerhalb der westlich-orientierten Position: Während Lipovskaja fordert, den westlichen Feminismus anzunehmen, ihn sich zu *Eigen* zu machen (vgl. 3.2.3.), so ist das Resultat dieser Konferenz und der nachfolgenden wissenschaftlichen Arbeiten „die Bewahrung einer respektvollen Distanz zum *Fremden* als dem *Anderen*“ (Zvereva 2002: 86, Hervorh. i. Orig.). Anna Temkina schreibt beispielsweise, dass es äußerst wichtig sei zu verstehen, „какие культуры воздействуют на формирование феминистского дискурса и проблем в современной России, какую историю они имеют за своей спиной.“ (Temkina 1996: 10). Sie erläutert im Folgenden, dass der amerikanische Feminismus nicht dafür geeignet sei, die russische Situation angemessen zu erklären. Er rühre schließlich von einer amerikanischen Hausfrauen-Mentalität und -problematik her, die wenig mit der sowjetischen Vergangenheit gemein habe. Im Gegensatz dazu stelle die skandinavische Idee einer „starken Frau“ ein geeigneteres Äquivalent dar, mithilfe dessen man die Lage der Frauen in Russland theoretisch greifbar und erklärbar machen könne (Temkina 1996: 10f.). Jedoch leide auch dieser Ansatz an „Schwächen“:

Мужские же роли вызовут у нас скорее всего улыбку. Совсем не редкость увидеть на лекции мужчину с грудным ребенком, а университетские профессора жалуются на сложности с молодыми отцами: они так много времени проводят со своими детьми, что им некогда учиться и работать. (Temkina 1996: 11)

Voraussetzung für eine kritisch-reflektierte Haltung, wie sie von westlich-orientierten Feministinnen praktiziert wird, sind grundlegende Kenntnisse der westlichen Theorien und Methoden. Zugleich belegen diese kritischen Selbstreflexionen der WissenschaftlerInnen die fundamentalen Schwierigkeiten, die bei der Übertragung feministischer Konzepte in den russischen Kontext entstehen (Zvereva 2002: 87):

Не трудно увидеть, насколько сильно данные условия отличаются от современных российских, где не стоят вопросы права женщины на труд, на политическое участие, свободы аборт, разводов. Проблемы здесь имеют совсем иной характер. (Temkina 1996: 13)

Darüber hinaus tritt in den Texten deutlich hervor, dass man sich sprachlicher Differenzen und Übersetzungsproblemen und sich dadurch auch einer „*anderen* soziokulturellen und historischen Erfahrung, die in der *fremden* Theorie mittelbar zum Ausdruck kommt“ bewusst ist (Zvereva 2002: 89, Hervorh. i. Orig.). Džurdža Knežević äußert sich wie folgt dazu: „Разговаривая друг с другом, все мы, феминистки Запада и Востока, употребляем один и те же термины, очень часто подразумевая под ними совершенно различные вещи.“ (Knežević 1996: 24).

Die westlichen feministischen Theorien werden als „diskursives Ideal“ betrachtet (Žerebkina 2003b: 239), das in einem Gegensatz zur russischen Situation steht:

Возможно, парадокс развития постсоветских гендерных исследований и состоит в том, что ‚мы‘ – в то же время – не хотим быть неструктурированными, номадическими, обладать ‚множеством полов‘ и.т.п. [...] В этом и состоит наш *антифеминистский* по ‚западным‘ меркам и *феминистский* по ‚нашим‘ меркам противоречивый порыв трансформации академии.(Žerebkina 2003b: 240)

Žerebkina zufolge werden diejenigen feministischen Bewegungen, die nicht dem westlichen Modell entsprechen, vom Westen als „Andere“ im feministischen Diskurs positioniert. Selbst wenn es zu einer offenen und kritischen Auseinandersetzung mit westlichen Konzepten und Ideen seitens westlich-orientierter Feministinnen kommt, und hier ein Interesse an einer internationalen Zusammenarbeit besteht, so stellt sich unter anderem für Žerebkina die Frage, inwieweit ein Austausch zwischen westlichen und nicht-westlichen, „lokalen“ Frauenbewegungen überhaupt möglich sein könne. (Žerebkina 2003b: 246). Sie fordert daher die Anerkennung regionaler bzw. „lokaler“ Feminismen, die innerhalb eines westlichen Feminismus-Diskurses gleichberechtigt

zu diesem existieren könnten. Dabei erscheint ihr die Frage, ob und inwiefern diese Feminismen dem westlichen diskursiven Ideal entsprechen, zweitrangig. Vielmehr gehe es ihr um die Möglichkeit grenzüberschreitender Kooperationen, die zudem eingebunden sein sollten in eine „neue Weltordnung“, in der Multikulturalismus sich eben nicht in einer Logik der hierarchischen Zweiteilung der Welt niederschlägt: hier in das Vorbild des „Westens“ und dort in die „Anderen“:

Одна из основных фантазий либеральной теории – это фантазия ‚другого‘, который подлежит спасению [...] Подлинное беспокойство в либеральной логике вызывает тот факт, когда виктимизированный [sic] ‚другой‘ отказывается признавать себя ‚другим‘ [...]. (Žerebkina 1999: o.S.)

Die Problematik des kulturellen Transfers sowie der Anwendbarkeit westlicher Konzepte zur Beschreibung der eigenen Realität führten zu einer „neuen russischen feministischen Diskursivität, die aus der Ablehnung des Fremden, seiner Aneignung und Umwandlung“ bestehe (s. Zdravomyslova/Temkina 2002, zitiert nach Zvereva 2002: 88).

Darüber hinaus wirke der Wissenskorpus der westlich-orientierten WissenschaftlerInnen heterogen und fragmentarisch: Es entstünden „Autoren-Cluster“, die als Wissen vorausgesetzt werden, wobei zudem in kurzen Schlagwörtern beispielhaft Theorien und Ansätze präsentiert würden, um das Bild abzurunden (Zvereva 2002: 90). „Die Lesenden erweisen sich oft nicht in der Lage, von sich aus die *fremden* Konzepte in Konkurrenz zu eigenen traditionellen Vorstellungen zu stellen, so daß sie mitwirken könnten, die eigenen Erkenntnisnormen umzuwerten.“ (Zvereva 2002: 90).

Damit man ‚den Feminismus‘ und seine Möglichkeiten in der heutigen russischen Kultur realistisch einschätzen könne, müsse man besonders auf die sowjetische Geschichte und die „tausendjährige Tradition der Orthodoxie“ in Russland eingehen (Poljakov 1993: 157). Der russische Feminismus sei aus anderen Umständen geboren worden, sodass er eine eigene Form annehmen müsse, um diesen gerecht zu werden:

В этой ситуации феминистическое сознание невозможно как реакция на ‚мачизм‘ и ‚мужской шовинизм‘. Будучи интегральной частью общего освобождения от тоталитаризма, феминизм, как мне представляется, должен был принять в нашей стране несколько своеобразную форму. (Poljakov 1993: 159)

Die westlich-orientierte Position zeichnet sich durch einen engen Kontakt zu international tätigen WissenschaftlerInnen aus, zugleich aber zeigt sich im Diskurs die Problematik des kulturellen Transfers „fremder“ feministischer Konzepte in den „eigenen“ Kontext. Die fließenden Übergänge zwischen den so gegensätzlich erscheinenden Strömungen werden spürbar: Die russischen feministischen Positionen der Gegenwart stehen von daher nicht mehr nur in ‚starkem‘ Kontrast zu den westlich-orientierten.

3.2.2. FEMINISMUS ALS „ОХОТА НА ЗАПАДНЫЕ ДЕНЬГИ“ – ODER DAS *FREMDE* ALS DAS *FERNE*

Neben Vorzeigefeministinnen wie Maša Arbatova, die den Feminismus als westliches Importgut von sich weist und ihre Unabhängigkeit von und Eigenständigkeit gegenüber amerikanischen Geldgebern betont (Arbatova 1997: o.S.), gibt es zahlreiche weitere Positionen und antiwestliche Strömungen zu verzeichnen. Besonders deutlich zeige sich in diesem Kontext, dass der

народный феминизм, представленный активными женщинами, руководящими своими семьями, и академический феминизм, представленный ничтожным количеством исследовательниц, не совпадают. [...], [д]овольно часто рафинированные исследовательницы из больших городов и те же солдатские матери не могут найти общего языка. (Ažgichina 2000: 166)

Das „Nicht-artikulierbare“ der eigenen Position (Aktuganova 1999: 14) wird zum Gegenstand einer künstlerischen Praxis. Der Versuch, ein „russisches Weibliches“ in der Kunst zu etablieren, scheitert aber daran, dass der „Grundwortschatz“ dafür noch nicht entwickelt sei (Bredichina 2000: 216): „Бесконечный же ряд вербальных экспликаций ‚чужого‘ знака не дает возможности достаточно близко подойти к денотату.“ (Bredichina 2000: 216).

Versuche, das „Eigene“ im Kontext des „Anderen“ äußern zu können, zeigen sich nach Cheauré (1997) in einer religiös-orthodoxen, einer religionsphilosophischen und in einer naturrechtsphilosophischen Interpretation des Feminismus, wobei die Grenzen zwischen den Positionen fließend seien.

3.2.2.1. MARIJA – DER RELIGIÖS-ORTHODOXE ANSATZ

Scheinbar haben wir es mit der natürlichsten (und vielleicht sogar noch mehr: der göttlichen) Aufteilung der Rollen zu tun, die nun von hirnlosen Feministenweibern überdacht wird (aus Langeweile? Oder aus plötzlicher Unzufriedenheit?). Sie haben sich zusammengefunden, um plötzlich dies alles zu zertrümmern und etwas Neues zu gestalten, wo der Mann kein Mann mehr sein wird und die Frau keine Frau, sondern wer weiß was! (Sajalin 1997: o.S.)

Der *Klub Marija* beispielsweise propagierte bereits in den 1980er Jahren einen „einzigartig russischen, einen orthodoxen“ Feminismus. Die Emotionalität der Frau, die durch die Leidenschaft und das Mitgefühl der Jungfrau Maria zum Ausdruck komme, wurde für sie zur Quelle der Inspiration und schrieb sich in ihre feministischen Arbeiten über die Rolle der Frau und Mutter in der Gesellschaft ein (Kolchevska 2001: 157). Viktorija Tokareva betont in einem gemeinsamen Interview mit Zoja Boguslavskaja, dass die „natürliche“ oder „göttlich gewollte“ Zweiteilung der Geschlechter einem höheren Sinn folge:

Бог раздел человечество на две половины. [...] Задача творца в том, чтобы продолжить род человеческий. [...] Библейские женщины восходят к Богу через мужа. Мне кажется, что это тот идеал, к которому должны стремиться все, и феминистки в том числе. (Tokareva 1993: 53)

Die Aufgabe der Frauen sei es daher, ihre Umgebung für sich, ihre Familien und für die, die ihnen nahestehen, harmonisch zu gestalten, denn „[б]ез строительство своей, личной гармонии ни один женский характер не состоится.“ (Boguslavskaja 1993: 54). In dieser Harmonie könne ein fruchtbares Zusammenleben der Geschlechter gelingen, das seinen Beitrag zu Erhaltung des Menschengeschlechts leiste. Und selbst in tragischen Momenten sollte der Frau bewusst sein, dass Gott ihr nicht gleichgültig gegenüberstehe. Tokareva verweist im Gespräch auf das Schicksal einer Mutter, die ihren kranken Sohn aufopfernd wieder gesund gepflegt habe: „Она даже Бога воспринимает, как мужчину, который к ней не равнодушен, потому что весь мир для нее наполнен страстью.“ (Tokareva 1993: 54). Russische Frauen seien darüber hinaus „von Natur aus“ religiöser als Männer, weshalb

[...] русская женщина восприняла свое угнетенное положение покорно, как должное, не пытаясь бороться с ним. И это, возможно, оказалось главной причиной того, что патриархатные тенденции в России всегда были сильны, и феминизм никогда не был свойственен русской женщине. (Sokolova 1995: 23)

Ihre Stärke sei also ihre Schwäche, durch die sie verzaubere (Mikušević 1993: 37).

Moralität, Harmonie, Unterwürfigkeit, Sanftmut, Ruhe und Ausgeglichenheit werden zu Merkmalen der „russischen Frau“. Feminismus wird, wenn er in diesem Kontext genannt wird, als Möglichkeit verstanden, sich seiner Weiblichkeit nicht schämen zu müssen, sondern mit ihr „glücklich“ werden zu können (Temkina 1995: 14)⁴¹. Es sei von daher bedeutsam, sich selbst anzunehmen, damit *frau* zum Subjekt werden könne (Jakovleva 1994: 11).

3.2.2.2. SOFIJA – DER RELIGIONSPHILOSOPHISCHE ANSATZ

Der religionsphilosophische Ansatz schöpft vor allem aus der Sophienmythologie der Symbolisten des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts (Cheauré 1997: 155): Vladimir Solov'ev führte das Mythologem der „ewigen Weiblichkeit“, das unter anderem auf Goethe und auf Schellings Konzept der „Weltseele“ zurückgeht, ins russische Denken ein (Kling 2009: 438). In seinen *Čtenija o Bogočelovečestve* erklärt er, dass Sophia die „stufenweise Verwandlung (Transfiguration) des Weltlichen ins Geistige“ und „schließlich die Vereinigung des Menschen mit Gott im Gottmenschentum“ verkörpere (Kissel 2002: 245). Solov'evs Schriften und Konzepte zur Sophiologie wurden vor allem von den Dichtern der zweiten Symbolistengeneration intensiv rezipiert. Ein paradigmatisches Beispiel für diese Rezeption sind die *Stichi o Prekrasnoj Dame* von Aleksandr Blok.

Ähnlich wie bei Aleksandr Blok erscheinen Weiblichkeit und weibliche Schönheit in den Texten russischer Feministinnen als Ahnung höherer Werte, als Form geistiger Erkenntnis (vgl. Kissel 2002: 245). Darüber hinaus vollzieht sich hier eine Verschiebung des Diskurses um *Sophia*: Aus der „Weltseele“ wird durch die Verknüpfung mit dem „russischen Volk“ eine „weibliche Volksseele“, die an bestimmte traditionelle Wertvorstellungen anknüpft und in enger Verbindung zu einem ‚Neo-Nationalismus‘ steht:

Meiner Ansicht nach existiert weibliche Kultur in den verschiedenen Ländern und zu allen Zeiten [...]. Weibliche Kultur stellt in jeder Gesellschaft ein Aufnahmereservoir dar, eine *Schatzkammer* und zugleich *Übermittler* allgemeinemenschlicher moralischer

⁴¹ Wie an den Autoren sichtbar wird, beziehen sie eine jeweils unterschiedliche Position und brechen damit die starre Gegenüberstellung der zwei ‚Lager‘ auf.

Werte: der Geheimnisse der Bewahrung der Familie, der Gattung, der nationalen Eigenheiten, mit einem Wort: der Seele des Volkes. (Kajdaš 1996: 23, Hervorh. i. Orig.)

Die „weibliche Kultur“⁴² schreibe „allgemeinmenschliche“ Werte und Symboliken (Kajdaš 1996: 25) fort, die zugleich der Nation als Ganzes zugeschrieben werden. Die Fürsorge der Frau für Ehe, Familie und den ihnen Nahestehenden sei, wie auch im religiös-konservativen Bereich, von großer Bedeutung und werde, trotz „wie auch immer existierender Konzeptionen von Weiblichkeit“ (Kajdaš 1996: 25), fortbestehen. Zugleich könne man an „der Frau“ ablesen, wenn die Nation an etwas kranke. Die Frau funktioniere „как сейсмограф каждого общества“ (Boguslavskaja 1993: 53). Die Rettung Russlands könne nach Tatarinova dann gelingen, wenn man „das Wesen ewiger Weiblichkeit“, „die vollkommene Verkörperung des Weiblichen im Antlitz der Sophia“, also die „göttliche Weisheit“ erkenne (Tatarinova 1993: 60).

Sophia wird zur Retterin der Nation – in dieser Apotheose und Hypostase des Weiblichen kann man zugleich eine subtile Form der Misogynie lesen (Cheauré 1997: 165): Nach Mikuševič errette die Liebe, die die Frau lebe und nach der sie handele, die Menschheit. Darum sollten Frauen nicht in „männlicher“ Manier handeln, aggressiv für ihre Rechte eintreten und sich „wie Männer“ organisieren, da sie sonst das System, gegen das sie ankämpften, bestätigten (Mikuševič 1993: 38). Die Betonung der Emotionalität sowie die Annahme, die Frau habe ‚übermenschliche‘ Fähigkeiten, enthebt sie der Realität und macht sie unmündig. Ihr wird die Fähigkeit, rationale Entscheidungen treffen zu können, die einen konkreten Bezug zur Realität haben, abgesprochen. Sie wird zu einem Wesen, das ‚über den Dingen‘ steht und darum ‚den Boden unter den Füßen‘ verloren hat.

3.2.2.3. JEAN-JACQUES – DER NATURRECHTSPHILOSOPHISCHE ANSATZ

Der naturrechtsphilosophische Ansatz geht zurück auf die von Jean-Jacques Rousseau propagierte Geschlechterdichotomie des 18. Jahrhunderts (Cheauré 1997: 155). Die Vorstellung von einer „natürlichen“ Zweiteilung der Geschlechter durchzieht

⁴²„Женская культура‘ – это творчество жизни, которое свойственно практически любой женщине, и одновременно наследование традиции. ‚Женская культура‘, сохраняя фольклор, рецепты национальных блюд, узоры вышивок, секреты воспитания детей, оберегает моральные и этические ценности, передает свое понимание добра и зла, народную космологию, словом, сохраняет душу народа.“ (Kajdaš 1993: 198).

den gesamten russischen feministischen Diskurs und ist Ausdruck dessen, dass „Männlichkeit und Weiblichkeit [...] weitgehend unreflektiert als ontologische Kategorien begriffen werden.“ (Cheauré 1997: 164).⁴³

Die Literatur funktioniere im russischen Kulturraum als Leitmedium und schreibe diese Geschlechterdichotomie fort. Sie stelle als handlungsleitendes System Männlichkeits- und Weiblichkeitsentwürfe bereit, die eine bedeutende Rolle bei der Konstruktion von individuellen und kollektiven Identität(en) spielten (Cheauré/Napp/Vogel 2007: 187). Sie verdichte gesellschaftliche Realität und sei ein Symbolsystem, das „als Knotenpunkt vielfältiger diskursiver Fäden“ aufgefasst werden könne (Cheauré/Napp/Vogel 2007: 186). Die Arbeiten Oleg Rjabovs und Ol'ga Zdravomyslova zeigen auf, dass die „russische Idee“ und die Lage der Nation über die Geschlechterdifferenz verhandelt werde (Cheauré/Napp/Vogel 2007: 184), wobei

unausgesprochen von scheinbar ontologisch gegebenen Merkmalen von ‚Männlichkeit‘ und ‚Weiblichkeit‘ ausgegangen [wird], die für *die* Frau, insbesondere für *die russische Seele*, oder gar für *Russland* Eigenschaften wie Passivität, Unterwürfigkeit, Weichheit, [...] als geschlechts- bzw. nationaltypisch festschreiben. (Cheauré/Napp/Vogel 2007: 185, Hervorh. i. Orig.)

Die Kategorie *gender* wird mit der Nation verknüpft, und die „травматический кризис идентичности (национальной, культурной и пр.) рефлегируется через гендерные категории“ (Savkina 2005: 471). Es handelt sich um ein Verfahren, das Russlands ‚Eigenart‘ und Besonderheit zu erklären versucht, jedoch – entgegen russischer Meinungen – auch in anderen Ländern anzutreffen ist (s. Rohdewald 2008, Cheauré/Nohejl/Napp 2005, Edmondson 2003, Rjabov 2007, Goscilo/Lanoux 2006).⁴⁴

⁴³ Davon zeugt auch die sehr geringe Anzahl an Artikeln, die zum Thema „Homo- oder Bisexualität“ unter anderem in den *Gendernye issledovanija* erschienen sind. Zu nennen wäre neben Ol'ga Gurovas „Tatu‘ (ili reprezentacija ženskoj gomoseksual'nosti v sovremennoj rossijskoj massovoj kul'ture)“ aus dem Jahr 2003 auch Marija Maerčiks Artikel „Vtorženie gomoseksual'nosti“ (2009). Der Frage, inwieweit und wie sich Gender bzw. Queer Studies in Russland etablieren konnten, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Es gibt sicherlich *queer*-Forschungsansätze, jedoch wurde ich während meiner Recherchen für diese Arbeit selten damit konfrontiert.

⁴⁴ Auf den Themenkomplex „Gender und Nation“ sowie auf neue Schlüsselkonzepte der russischen Kultur wie *glamur* (vgl. Kreß 2010) soll in dieser Arbeit nicht weiter eingegangen werden, da sie für die in der Einleitung aufgeworfene Fragestellung keine neuen Erkenntnisse bereitstellen.

3.2.3. FEMINOLOGIE UND CYBERFEMINISMUS – ODER DAS *FREMDE* ALS DAS *EIGENE*

Neben diesen Ansätzen finden sich noch weitere Rezeptions- und Umdeutungsversuche in der russischen Kultur, die sich das „Fremde“ zu *eigen* gemacht haben. Die Suche nach dem „unmittelbaren Nutzen“ für Russland und „der Wunsch, etwas Eigenes zum feministischen Diskurs beizutragen“, führe zur Entstehung „hybrider Konzepte“. Diese seien die Folge einer vereinfachten Lektüre bzw. einer Nacherzählung feministischer Theorien, deren Wissen man vor allem aus dem Internet schöpfe (Zvereva 2002: 78-80).

Der Versuch „to speak out in their own voice“ (Posadsakya 1994: 169), die Suche nach einer eigenen Sprache, kommt durch die Konzeption der *feminologija* zum Ausdruck. *Feminologija* ist eine Wissenschaft, die sich mit den politischen, gesellschaftlichen, soziokulturellen und wirtschaftlichen Dimensionen der Geschlechterverhältnisse, vor allem aber mit der Lage der Frauen, auseinandersetzt. Die Forschungsrichtung ist an Universitäten anzutreffen und wird als russisches Pendant zum westlichen Feminismus gefeiert. Der Begriff oszilliert zwischen reflektierten Weiblichkeitsentwürfen und teleologischen Konzeptionen von der besonderen Rolle der Frau in der Geschichte Russlands (s. Žižko 2002). Es ist der Versuch, der Unübersetzbarkeit des westlichen Diskurses in den russischen Kontext zu begegnen (Adlam 2010: 167). *Feminologija* ist jedoch kein russischer Begriff, sondern eine Entlehnung aus dem westeuropäischen Raum, wo Feminologie als Alternative zu Frauen- und Geschlechterforschung verwendet wird. Der Ausdruck „Feminologie“ wurde erstmals Ende des 19. Jahrhunderts zur Bezeichnung von höheren Frauenkursen in Paris als „cours de féminologie“ verwendet und später von der Bibliothekarin der Königlichen Bibliothek in Kopenhagen Nynne Koch für die Bezeichnung der gesamten neuen feministischen Wissenschaft gebraucht. Er sollte eine leichte Übersetzbarkeit in andere Sprachen garantieren und den neuen Wissenschaftszweig als einen eigenständigen, ernstzunehmenden Bereich markieren (Boxer 1989: 145).

Darüber hinaus ermöglicht der *Cyberfeminismus*⁴⁵ eine neue Erfahrung der Weiblichkeit, die durch den Austausch in einer virtuellen Welt den gewohnten Raum

⁴⁵„Cyberfeminismus ist keine Bewegung, sondern eher ein identifikationsstiftender Sammelbegriff, unter dessen Dach sich verschiedenartige, vorrangig künstlerische, aber auch politische Ansätze vereinigen, die sich im weitesten Sinne mit den Möglichkeiten und Auswirkungen technologischer und medialer Entwicklungen auf die Situation von Frauen befassen. Die Entstehung des Begriffs an sich,

aufbricht. Er lässt neue, vielfältige Gestaltungsmöglichkeiten der „Weiblichkeit“ im Bereich der Kunst, aber auch in Form politischer, mitunter subversiver, Aktionen zu:

Mit dem Cyberfeminismus stützen wir uns auf etwas, was für unsere Kultur Nonsens und Leere ist. Er ist nicht diskursiv und unbestimmbar. Für uns, die wir den Tod der Sprache erlebt haben (Worte bedeuten nichts), ist er eines der Pseudonyme (aber nicht der Name) für die Realität, die wir, dank unserer vorherigen Erfahrung, aus den kulturellen Hüllen und Interpretationen herausgeschält haben. Die echte russische Cyberfeministin ist eine, die für sich etwas von Cyber, von Feminismus, von Gender und von Liberalisierung verstanden hat, und der so langweilig geworden ist, daß sie einfach nur noch anfangen wollte zu leben [...]. (Aktuganova 1999: 14f.)

In den Massenmedien konnte zudem die Idee eines „eigenen“ Feminismus durch die Erfolgssendung *Ja sama* überzeugen. Die sich großer Beliebtheit erfreuende Talk-Show besticht durch persönliche Gespräche, die auf die ‚wahre‘ Realität der russischen Frau eingehen. Feminismus wird zum Gespräch unter Frauen, die ähnliche Erfahrungen im Alltag gemacht haben und sich darüber austauschen. Neben Ratschlägen teilt Arbatova auch gern gegen die westlichen Feministinnen aus, die ihre „гражданские убеждения“ verraten hätten, da sie sich mit Geldern aus dem Westen hätten kaufen lassen (Arbatova 1997: o.S.). Arbatovas Selbstbewusstsein speist sich aus der Überzeugung, dass die „ни на что претендующее женское ток-шоу в результате сделало для легитимации понятия ‚феминизма‘ в сто раз больше, чем все гендерные центры вместе взятые.“ (Arbatova 1997: o.S.).

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass sich die Feminismus-Diskurse überlappen und ineinander verschränken. Eine systematische Aufgliederung in zwei einander konträre Lager von „westlich-orientierten“ und „russischen“ Feministinnen ist kaum haltbar. Divergenzen innerhalb des eigenen Lagers sowie Konvergenzen zwischen den Lagern treten deutlich hervor. Nicht nur beziehen dieselben Autoren unterschiedlich Stellung und lassen sich in beiden Lagern antreffen, auch der Verweis auf Autoritäten – seien diese Freud, Foucault, Butler oder Gott – sowie die Suche nach einer gemeinsamen Sprache ist beiden Richtungen gemein. Es findet zudem keine kritische Auseinandersetzung mit der diskursiven Verfasstheit von Geschlecht statt – man denke beispielsweise an Homo- oder Bisexualitäts-Diskurse, die im russischen *gender*-Diskurs selten vorzufinden sind.

datiert auf das Jahr 1992, wird unabhängig voneinander der Theoretikerin Sadie Plant, sowie der Künstlergruppe „VNS Matrix“ zugeschrieben.“ (Dittrich 2005: o.S.).

Cheauré meint daher, dass der Feminismus-Diskurs nicht als „Möglichkeit zum Paradigmenwechsel in den Wissenschaften wahrgenommen wurde“ (Cheauré 1997: 175). Zvereva widerspricht ihr jedoch in diesem Punkt. Nicht nur sei der Paradigmenwechsel seit dem Zusammenbruch der UdSSR zentral für die russische Diskursivität, er habe zudem dazu beigetragen, „eigene“ Wissenschaftstraditionen im Kontrast zu den „westlichen“ zu betrachten, sich mit diesen und den „eigenen“ auseinanderzusetzen und sie zu hinterfragen. Als Resultat ergeben sich die aufgezeigten divergierenden Rezeptionsversuche.⁴⁶

In der Öffentlichkeit wie auch in der Wissenschaft zeigt sich, dass die russische Position Antworten auf Frauenfragen sucht. Sie besitzt dazu jedoch keine eigene Sprache, um diese zu formulieren, und ist Problemen bei der Übersetzung westlichen Ideenguts in ihre Kultur ausgesetzt. Sie passt entweder Fremdes an Eigenes an, oder sie sucht in ihrer kulturellen Tradition nach Lösungsmöglichkeiten und Antworten und weist das als westlich Erscheinende von sich. Ist also die Übersetzungsleistung das eigentlich russische Element des Feminismus? Gibt es nichts als Übersetzung und sind vielleicht die Traditionen, auf die zurückgegriffen wird, auch nur ein Produkt von Übersetzungen?

4. DER RUSSISCHE FEMINISMUS ALS *INNERE KOLONISIERUNG*

Nuancen und Bedeutungsverschiebungen von Termini wie „Kultur“, „Feminismus“, „Demokratie“ entstehen bei der Kommunikation ‚über‘ kulturelle Grenzen hinweg. Sie verweisen darauf, dass der Kontext, in dem sie verwendet werden, auf sie und ihre Bedeutung zurückwirkt. Ihre Relationalität offenbart sich dadurch, dass die Alterität nie unabhängig vom Standpunkt des Sprechenden zu denken ist (vgl. Tippner 1997:15).

⁴⁶ Zvereva setzt voraus, dass der Feminismus-Diskurs als „westliches“ Produkt in den russischen Raum eindrang. Christina Parnell geht jedoch davon aus, dass dieses Differenzbewusstsein und dessen Dekonstruktion bereits von einer, ich würde sagen, ‚post-postfeministischen Position‘ zeuge: „Wir hätten also Differenzbewußtsein *und*, nicht aber versus, dessen Dekonstruktion im Verbund; ein Verständnis, zu dem sich die westliche feministische Diskussion erst hinbewegt.“ (Parnell 2002: 50, Hervorh. i. Orig.). In Russland existiere ihr zufolge darüber hinaus keine originäre feministische Theorie, darum sei der theoretische Diskurs lediglich eine Selbstverständigung *über* westliche feministische Positionen (Parnell 2002: 39).

Wenn es Anknüpfungspunkte zwischen den Räumen Ost und West gibt, wie können wir dann die ständige Suche nach dem Eigenen im Fremden beschreiben, die die russische Situation gestaltet? Ist das Fremde überhaupt fremd? Die Frage gestaltet sich noch grundlegender: Ist die russische Kulturphilosophie das Produkt von Übersetzungen? Und wenn ja, sind die Übersetzungen erkennbar und semantisch adäquat, oder können wir nur feststellen, dass es eine Anschlussstelle geben muss, nach der Übersetzung aber kontingent Anderes entsteht (Uffelman 1999: 333)?

4.1. ZUR THEORIE DER KULTURELLEN ÜBERSETZUNG – DAS FREMDE EIGENE ODER DAS EIGENE FREMDE?

Übersetzungen von einer Sprache in eine andere sind zwar unmöglich, aber es gibt sie (Derrida 2005: 104). Übersetzen (oder Über-setzung als Übersetzung von nicht-sprachlichen Formen (s. Uffelman 1999: 319)) bedeutet, Fremdes verständlich zu machen – eine Sinnadäquanz zwischen Übersetzung und Übersetzung herzustellen (Uffelman 1999: 326). Man setzt einen Inhalt aus einem Zeichensystem in ein anderes über. Wir gehen dabei davon aus, dass es sich hierbei um voneinander getrennte Systeme handelt, zwischen denen eine Transferleistung, ein Brückenbau geschehen muss. Fremdes, eine andere Zuschreibung von Signifikant und Signifikat, können wir erst dann als fremd begreifen, wenn wir keine Entsprechungen dazu in unserer Sprache finden. Dieser „Widerwillen“, sich zu entsprechen, erfordert Anstrengungen: Die Übersetzer müssen Entsprechungen im eigenen System suchen, gleiche formale Schemata verwenden (Rusch 1987: 369), damit sie Sinn neu schaffen können – und damit Verstehen gelingt. Wenn wir davon ausgehen, dass es kein Original der Übersetzung gibt, so ist der Prozess des Übersetzens eine nicht-identische Wiederholung, eine differente Verschiebung. „Das Ursprungslose kann sich fortschreiben und so in seiner Exteriorität wiederholen.“ (s. Uffelman 1999: 327 u. Miller 1996: 223 „mis-translations of mistranslations“).

Jeder hat nur eine Sprache, die nicht die seine ist (Derrida 1997: 22). Im „freien Spiel der Zeichen“ ergeben sich willkürliche Ordnungssysteme, die Sprachen konstituieren. Wenn man nur eine Sprache hat und diese nicht die eigene ist, so meint Derrida damit, dass man als Kind sprechen lernt und dabei ein System über-

nimmt, das man nicht selbst geschaffen hat. Sprache wird weitergegeben, *übergeben* – von Generation zu Generation.

„Weil es kein natürliches Eigentum der Sprache gibt, ist die Gewalt, die sie veranlasst, allein die der Aneignung.“ (Derrida 1997: 22). Wir werden Frau oder Herr über die Sprache, wir machen sie uns zu Eigen. Einsprachigkeit im Derridaschen Sinne meint nicht, dass man nicht fähig ist, mehrsprachig zu sein. Im Gegenteil, man kann auch andere Sprachräume bewohnen – doch auch in der Mehrsprachigkeit zeigt sich, dass man immer auf eine Sprache, die noch „unerhört“ ist, verweist. „Unerhört“ meint, dass es zwar eine Sprache gibt; „aber eine Sprache *ist* nicht, sie ist gegeben worden, sie muß noch gegeben werden, sie bleibt nur unter der Bedingung, daß sie immer gegeben zu werden bleibt.“ (Derrida 1997: 38, Hervorh. i. Orig.). „Sprache gehört dem Anderen, sie kommt vom Anderen, sie ist *das* Kommen des Anderen.“ (Derrida 1997: 39, Hervorh. i. Orig.). Das Eigene ist immer auch das Andere, denn das Eigene wird aus dem Anderen, es bezieht sich auf das Andere und wird immer durch das Andere werden. Es geht um Bewegung, um Offenheit, um *dif-férance* – es ist die Suche nach einer Identität oder nach einem Ursprung, aber sie kann in einem freien Zeichenspiel kein festes Zentrum verorten. Die Suche nach dem Ursprung ist die Suche nach dem Anderen, dem „Unerhörten“.

Sprache ist zudem der ‚Ausdruck‘ einer Kultur – und Kultur konstituiert sich erst durch Sprache. Wenn Sprache nicht das Eigene ist, so ist auch die Kultur nicht die eigene. „Jede Kultur ist ursprünglich kolonial – und nicht nur die Etymologie lehrt uns das. Jede Kultur wird erst durch die Gewalt einer Sprachpolitik eingesetzt.“ (Derrida 1997: 27). Kultur könnte ein Feld der Streuung von Sprachen (Barthes 2005: 104) sein. Sie ist somit ein dichtes Netz von Texten und Zeichen und selbst nicht eins, sondern – wie die Sprache – immer das eigene Andere, aus dem Anderen kommend und in Beziehung zum Anderen stehend. Michail Ryklin sagt im Gespräch mit Jacques Derrida, dass

[...] es für mich nicht so einfach ist, meine Position zu bestimmen im Verhältnis zu dem, was Sie machen, eine Situation der Vergleichbarkeit herzustellen zwischen dem Kontext, in dem ich mich befinde – ich meine den intellektuellen Kontext –, und der davon äußerst verschiedenen kulturellen wie intellektuellen Situation, die in ihrer kreativen Arbeit [Dekonstruktion] vorausgesetzt wird. (Ryklin 2005: 105)

Ryklin verweist auf eine zentrale Frage: Wie kann man Entsprechungen im Nicht-Eigenen (im Derridaschen Sinne) finden, um das Andere verstehen zu können. Wie also funktioniert die Über-setzung/Übersetzung von A nach B?

4.2. RUSSLAND ALS ÜBERSETZUNGSKULTUR ODER DAS SELBST ALS NEGATION DES ANDEREN?

Bei der Übersetzung der feministischen Theorien in den russischen Kontext beobachten wir Umdeutungsvorgänge und Anpassungsversuche. Das als eigen, als „russisch“ Erscheinende ist stets im Bezug zu einem westlichen Kontext definiert, abgegrenzt und etabliert worden. Klaus Städtke spricht in diesem Zusammenhang von der russischen Kultur als „Übersetzungskultur“, denn „schon an ihren Ursprüngen steht die Prozedur einer sprachlichen und kulturellen Übersetzung.“ (Städtke 1999: 172). Boris Groys präzisiert den Übersetzungsvorgang folgendermaßen:

[...] die russische Kultur [erfindet sich] immer wieder neu als ‚andere‘ des Westens, indem sie oppositionelle, alternative Strömungen der westlichen Kultur selbst, die einen integralen Teil dieser Kultur bilden, übernimmt, aneignet, transformiert – und dann gegen den Westen als Ganzes richtet. (Groys 1995: 8)

Russland, das auf dem europäischen und asiatischen Kontinent liegt und weder das eine noch das andere zu sein scheint, wird „zu einer Art leerem Experimentierfeld dazwischen, auf dem immer neue Experimente inszeniert und dann wieder abgebrochen werden.“ (Groys 1999: 7). Die geografische Grenze wird zu einer semiotischen, an der sich ein Raum eröffnet, in dem Neues entsteht.

Das Land erlebte bereits in seiner frühen Geschichte einen bedeutenden Einschnitt. Mit der Christianisierung wurde Russland zu einem „neuen Land“ und der Russe zu einem „neuen Menschen“ (Lotman/Uspenskij 1977: 4). Durch sie erfuhr es einen Austausch der alten heidnischen Kultstätten und Traditionen mit den neuen christlichen Orten und Riten. Dieser Austausch von Alt und Neu erzeugte eine neue Wertorientierung, wobei das Neue als eine eschatologische Ablösung des Ganzen begriffen wurde (Lotman/Uspenskij 1977: 3). Das Neue entstand dabei aber nicht als die radikale Negation des Alten, sondern als dessen Umkehrung. Das neue Wertesystem verleibt sich das Alte bei der Konstitution des Neuen mit umgekehrten Vorzeichen ein. Dieser Dualismus von Alt und Neu wurde konstitutiv für die russische Kulturgeschichte.

Die Möglichkeit einer fortschreitenden Entwicklung bei einer solch konsequenten und sich zyklisch wiederholenden ‚Negation der Negation‘ ist dadurch gegeben, daß auf jeder neuen Etappe infolge der sich ändernden historischen Verhältnisse und insbesondere der äußeren kulturellen Einflüsse eine je neue Perspektive der kulturellen Entwicklung entdeckt wird, die unterschiedliche semantische Parameter aktualisiert. Letztlich können sich in Abhängigkeit vom jeweiligen Ausgangspunkt der Entwicklung dieselben Begriffe auf jeder Etappe mit einem neuen Inhalt füllen. (Lotman/Uspenskij 1977: 4)

Die Negation eines Anderen wird zur Bestimmung des Selbst, wobei das Selbst aus dem Anderen kommt. Das Andere ist aber nicht immer gleich, nicht identisch mit sich und damit ist auch seine Negation nicht identisch mit sich selbst. Denn das Selbst sowie das Andere unterliegen äußeren Einflüssen und historischen Veränderungen. Der Dualismus konstituiert das, was als russisch erscheint. Um russisch zu sein, ist man nicht nicht-russisch. Das, was den Prozess der Selbstdefinition bestimmt, *ist* der Prozess der Selbstdefinition – die Suche nach einer „unerhörten“ Identität durch Abgrenzung. Selbstdefinition erfolgt durch Aneignung in einem Prozess kolonialen Handelns: Die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem ist so groß, dass sie überwunden werden muss, aber nicht überwunden werden kann.

4.3. ÜBERSETZUNGSLEISTUNG ALS INNERE KOLONISIERUNG⁴⁷

Diese Übersetzungsleistung erfolgte in Russland durch Eliten, die sich das „Andere“ aneigneten und *den Anderen* näher brachten, wobei sie einen Weg suchten, die neue Sprache zu kommunizieren. Sie eröffneten einen neuen Raum, behielten aber die Inhalte der alten Sprache bei.

Die kulturelle Übersetzung bedeutete aber auch eine Mitreflexion der Differenz von Original und Übersetzung. [...] Die Entwicklung einer überaus differenzierten metaphorischen Übersetzungskultur mit immer neuen Überbietungsformeln gehört zu den wesentlichen Verfahren der Anpassung Rußlands an die westliche Modernisierung bei gleichbleibender Wahrung der Distanz zum ‚Original‘. (Städtke 1999: 173)

Während Lotman und Uspenskij behaupten, dass der Westen nicht als Bezugspunkt für die innere Konstitution Russlands diene und Russland sich durch die Wiederholung der Ablösung von Altem und Neuem aus sich selbst heraus als *Selbst* beschreiben lasse, spielen westliche Ideen, westliche Sprache und Kultur genau in diesem

⁴⁷ Ich verwende den Begriff der „inneren Kolonisierung“ als Metapher (s. Liu 2000: 1361).

Dualismus eine entscheidende Rolle. Das dualistische Modell ist konstitutiv für die russische Kulturgeschichte, doch genauso ist es die Übersetzung westlichen Ideenguts in den russischen Kontext. Durch diese Integration des „Westlichen“ wird das Andere/Neue verändert, es wird um diese Transferleistung *verschoben* – es wird ein neuer Sinn im Bestehenden generiert. Das Andere öffnet sich nach außen. Das Eigene, was sich gegen das Andere abgrenzt, kommt aus dem Anderen, wird aus ihm kommen und wird aus ihm gekommen sein, so dass das westliche Moment auch das Eigene *ist*.

Die gegenwärtige feministische Diskussion offenbart, wie die Pole *Alt* und *Neu*, das Eigene und das Andere, aufeinanderprallen. Der westlich-orientierte Diskurs, der sich im Rahmen der Perestrojka formierte und sich deutlich auf den westeuropäischen und amerikanischen Diskurs bezog, steht für das Neue/Andere. Die kleine Gruppe derjenigen, die sich dafür öffneten, erlernte die fremde Sprache. Sie übertrugen das System in ihr System, um es anschließend an die restliche Bevölkerung weiterzutragen. Die Differenz zwischen der akademischen Elite und der übrigen russischen Gesellschaft war immens. Nicht nur machten Feministinnen lediglich einen geringen Prozentsatz der akademischen Elite aus, auch war der Zugang zu feministischer Literatur während der Sowjetzeit weitestgehend unterbunden worden. Die Kommunikation der fremden Sprache des Feminismus – und damit seiner kulturellen Implikationen – geschah über Publikationen (Zeitschriften, Zeitungen), allerdings nur in so geringer Auflage und geringem Verbreitungsgrad, dass sie wenige Teile der Bevölkerung erreichten. Zudem führten die unterschiedlichen Sprachen des akademischen Diskurses und großer Teile der Bevölkerung zu Missverständnissen zwischen Elite und „Volk“. Zwar gibt es keine ethnischen Unterschiede zwischen den in den Zentren zu verortenden Eliten und dem Volk, doch implizieren die eben genannten Faktoren eine koloniale Situation. Damit ist nicht nur die Aneignung der Sprache und Kultur ein kolonialer Prozess, sondern auch die Kommunikation nach innen.

Alexander Etkind beschreibt die russische Situation als *innere Kolonisierung*: “Westernized Russian intellectuals produced Oriental(izing) knowledge and practices that were directed at their own people. They thereby created an Orientalism of the Orient, internalized and projected onto the national body.” (Etkind 2003: 25). Die zentralen Aspekte der inneren Kolonisierung finden wir im Kontext der feministischen Tradition in Russland wieder. Der gegenwärtige feministische Diskurs ist einerseits

ein Produkt von Übersetzungen und Verschiebungen, er ist “the recognizable Other, as a subject of a difference that is almost the same, but not quite.” (Bhabha 1994: 122, Hervorh. i. Orig.). Gleichzeitig veränderte sich der feministische Diskurs in der Transformationszeit und produzierte eine Negation des westlichen Anderen. Das neue Eigene, das sich gegenwärtig noch im Prozess der Entstehung befindet, verkörpert das dualistische Moment der russischen Entwicklung. Die Ablösung des Alten-Anderen erfolgt durch seine Negation. „Immer dann, wenn sich das System nach außen einigermaßen angepaßt hat, wechselte das politische System von der Reformwilligkeit zu einer das System absichernden Repression.“ (Städtke 1999: 175). Das Neue/Eigene kommt aus dem Alten und *wird* das Neue. Der Feminismus in Russland zeigt sich für westliche Wissenschaftler als kontingent Anderes. Wird der westliche Forscher mit russischen feministischen Ideen konfrontiert, so erkennt er zwar noch, dass es etwas Gemeinsames gegeben haben muss – eine Anschlussstelle zwischen West und Ost – das Produkt jedoch, das ihm begegnet, kann er nicht einordnen. Auch er muss das Phänomen für sich übersetzen.

Im Inneren wird die Abwendung vom Anderen als Hinwendung zu einem eigenen Weg aufgefasst. Der Prozess der Suche nach einer eigenen Sprache in einem kolonialen Diskurs ist der Versuch, einen Weg aus diesem Verhältnis heraus zu finden. Doch wie kann man etwas sagen, ohne die Sprache des Diskurses zu verwenden? Diese „Sprachlosigkeit“ (Spivak 1994: 104) provoziert als Grenzerfahrung etwas Neues: Durch Nachahmung und bewusste Inszenierung gelingt die Subversion des „westlichen Originals“ (Butler 1991: 61). Marina Nosova versucht es wie folgt zu beschreiben: „Наш голос не принадлежит хору голосов женщин третьего мира, мы обнаруживаем себя деколонизованными, не испытав ига колонизации. Мы слышим феминизм, но не можем говорить на его языке.“ (Nosova 2004: 235).

5. SCHLUSSBETRACHTUNG

Der russische Feminismus ist eine Grenzerfahrung, eine Übersetzung, eine Nachahmung und doch etwas kontingent Anderes. Es gibt ihn, er *ist* aber nicht. Er setzt sich stets als das Eigene durch Negation des Anderen, wobei das Eigene in der ständigen Wiederholung eine differente Verschiebung des Anderen ist. Im Prozess der Konstitution des Eigenen spielen von außen kommende Übersetzungen eine

entscheidende Rolle, denn auch sie werden integriert, verschoben und verschieben das aus dem Anderen kommende Eigene.

Der russische Feminismus in seiner gleichzeitigen Ungleichzeitigkeit ermöglicht den westlichen sowie russischen WissenschaftlerInnen eine Reflexion über die eigene feministische Diskursivität – und darüber hinaus. Denn nicht nur der Feminismus-Begriff, sondern auch analoge ‚Problemfelder‘ wie der Demokratie-Begriff, die Stellung von Minderheiten in der Gesellschaft oder die Rolle der Zivilgesellschaft geraten zunehmend in den Fokus transnationaler Aktionen und Bündnisse und fordern die eigene Position heraus. Reflexion wird zum Schlüsselwort und Paradigma nach der Transformation. Die These eines Eigenen, das losgelöst von allen Anderen existiert, ist nicht (mehr) haltbar. Im Moment des Aufeinanderprallens gegensätzlicher Auffassungen, schälen sich durch selbstreflexives Denken und Handeln zunehmend Verflechtungsgeflechte und Strukturen heraus, die als Anknüpfungspunkte zwischen den Positionen gelesen werden können. Sie verdeutlichen somit, dass das Eigene auch immer etwas vom Anderen in sich trägt. Ein wissenschaftlicher Austausch wird dann möglich, wenn man in diesem Zusammenhang den Anderen als ein *alter* anerkennt, der nicht als *alius* zum Eigenen steht. Die Rede ist nicht von einer „Multikulti-Salad bowl“, die dazu einlädt, gezielt nach „Gemeinsamkeiten“ zu suchen, damit eventuell alles im nächsten Schritt zu einer Globalkultur verschmelzen könnte. Nein, ganz im Gegenteil. Es geht es darum, in diesen ‚kolonialen Wissenschaftsbeziehungen‘ einander zuhören zu lernen, einander als *alter* anzuerkennen.

Feminismus, Demokratie, Zivilgesellschaft sind Gradmesser anhand derer ‚der Westen‘ ‚die Anderen‘ beurteilt und eigenes Handeln in diesen Räumen rechtfertigt. Was würde beispielsweise in Russland passieren, wenn der Bezugspunkt anstelle des „Westens“ ein anderer wäre? Kann es ein anderes „Anderes“ überhaupt geben? Wodurch würde es sich auszeichnen und was würde mit dem „russischen“ Eigenen geschehen, wenn es einen neuen Gegenpol hätte? Worüber würde sich dann der Westen definieren, denn auch er ist auf das Ost-West-Paradigma angewiesen?⁴⁸

⁴⁸ Meiner Meinung nach wäre es in einem nächsten Schritt produktiv, nach der diskursiven Verfasstheit von „Mann“ im russischen Kontext zu fragen. Dabei könnte man analog zum Feminismus-Diskurs thematisieren, ob es in der/den Männer-Diskussion(en) ähnliche Abgrenzungs- und Reglementierungssystematiken als Verfahren der Konstitution einer eigenen Diskursivität gibt, wie wir sie im Rahmen dieser Arbeit im feministischen Diskurs kennen gelernt haben. Die Männlichkeitsforschung ist ein Forschungsbereich, der bisher selten im Bezug zu Russland Anwendung fand (vgl. Scholz/Willms 2008 oder Kay 2006).

6. BIBLIOGRAFIE

- Achmatova, Anna 1988. „Epigramma“. In: *Gedichte*. Frankfurt am Main, 94.
- Adlam, Carol 2010. „Feminism, untranslated. Russian Gender Studies and Cross-Cultural Transfer in the 1990s and Beyond“. In: *Critical Theory in Russia and the West*. 60. Ausgabe. Hrg. v. Alastair Renfrew u. Galin Tihanov. New York, 152-172.
- Aivazova, Svetlana 1994. „Feminism in Russia: Debates from the Past“. In: *Women in Russia. A New Era in Russian Feminism*. Hrg. v. Anastasija Posadskaja. Aus d. Russ. v. Kate Clark. London/New York, 154-163.
- Aktuganova, Irina 1999. „Feminizm kak točka opory“. [„Feminismus als Stützpunkt“]. In: *Granicy gendera. Katalog vystavki 17-31 ijulija v Galeree 21 (Kiber-Femin-Klub) [Gendergrenzen. Ausstellungskatalog, 17. bis 31. Juli in der Galerie 21 (Kiber-Femin-Klub)]*. Aus d. Russ. v. Carolin Heyder u. Kathrin Chachanidze. Sankt-Peterburg, 14-15.
- Al'čuk, Anna 2009. *Protivostojat' na svoem*. [Auf dem Eigenen widerstehen]. Sankt-Peterburg.
- Amon, Karoline 2011. „Deutsche Frauen sagen nie das, was sie wirklich denken“. In: *Süd-deutsche Zeitung Magazin* Nr. 28. 15. Juli 2011.
- Arbatova, Maša 1997. „Konec prekrasnoj chaljavny“. [„Die fetten Jahre sind vorbei“]. In: *Nezavisimaja Gazeta* Nr.147, 09.08.1997.
- Ažgichina, Nadežda 2000. „Interv'ju“. [„Interview“]. In: *Ženščina i vizual'nye znaki. [Die Frau und die visuellen Zeichen]*. Hrg. v. Anna Al'čuk. Moskva, 160-167.
- Barthes, Roland 2005. *Das Rauschen der Sprache*. A. d. Frz. v. Dieter Hornig. Frankfurt am Main.
- Baasner, Rainer u. Zens, Maria 2005. *Methoden und Modelle der Literaturwissenschaft. Eine Einführung*. Berlin.
- de Beauvoir, Simone 1961. *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*. A. d. Frz. v. Eva Rechel-Mertens u. Fritz Monfort. München et al..
- Becker-Schmidt, Regina u. Knapp, Gudrun-Axeli 2000. *Feministische Theorien zur Einführung*. Hamburg.
- Bergman, Solveig 2006. „Gibt es einen ‚nordischen Feminismus‘ und eine ‚nordische Frauen- und Geschlechterforschung‘?“. In: *Das Jahrhundert des Feminismus. Streifzüge durch nationale und internationale Bewegungen und Theorien*. Hrg. v. Anja Weckert u. Ulla Wischermann. Königstein/Taunus, 185-192.
- Bessmertny, Marija 1901. „Die Geschichte der Frauenbewegung in Russland“. In: *Handbuch der Frauenbewegung. Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern Teil I*. Hrg. v. Gertrud Bäumer u. Helene Lange. Berlin, 338-349.
- Bestuževa-Lada, Svetlana 1997. „O posledstvijach vymiranija mamontov. Feminizm – rasplata obščestva, orientirovannogo na mužskie cennosti“. [„Was passiert, wenn Mammuts aussterben? Der Feminismus als Rache an einer Gesellschaft, die sich an männlichen Werten orientiert“]. In: *Nezavisimaja Gazeta* Nr.155, 21.08.1997.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York.
- Bitten, Natalia 2011. „Über Genderzensur und den Feminismusbegriff in Russland – Interview mit Ol'ga Voronina“. Aus d. Russ. v. Hartmut Schröder. [http://www.gwi-boell.de/web/internationale-dialoge-100-jahre-frauentag-russland-woronina-feminismus-3117.html, 17.Juli 2011].
- Boguslavskaja, Zoja 1993. „Otnošenje k feminizmu v Rossii“. [„Das Verhältnis zum Feminismus in Russland“]. In: *Preobraženie. Russkij feminističeskij žurnal. [Verwandlung]*.

- Russische feministische Zeitschrift*]. (1). Moskva, 53-56.
- Boxer, Marilyn J. 1989. „Feminology“. In: *Women's Studies Encyclopedia Volume I. Views from the Sciences*. Hrg. v. Helen Tierney. Westport, 145.
- Butler, Judith 1991. *Gender Trouble*. Dt. *Das Unbehagen der Geschlechter*. A. d. Amerik. v. Kathrina Menke. Frankfurt am Main.
- Černyševskij, Nikolaj G. 1975. *Čto delat'?* *Iz rasskazov o novych ljudjach*. [Was tun? Erzählungen von neuen Menschen]. Hrg. v. T.I. Ornatskaja u. C. A. Rejser. Leningrad.
- Chatterjee, Choi. 2002. *Celebrating women. Gender, Festival Culture and Bolshevik Ideology, 1910-1939*. Pittsburgh.
- Cheauré, Elisabeth 1997. „Feminismus à la russe. Gesellschaftskrise und Geschlechterdiskurs“. In: *Kultur und Krise. Rußland 1987-1997*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré. Berlin, 151-178.
- 2000. „Eine Frau ist eine Frau... Beobachtungen zur russischen Feminismus-Diskussion“. In: *Frauen in der Kultur. Tendenzen in Mittel- und Osteuropa nach der Wende*. Hrg. v. Christine Engel u. Renate Reck. Innsbruck, 129-140.
 - 2002. „Vorwort“. In: *Russische Kultur und Gender Studies*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré u. Carolin Heyder. Berlin, 9-13.
- Cheauré, Elisabeth, Nohejl, Regine u. Napp, Antonia (Hrg.) 2005. *Vater Rhein und Mutter Wolga. Diskurse um Nation und Gender in Deutschland und Russland*. Würzburg.
- Cheauré, Elisabeth, Napp, Antonia u. Vogel, Elisabeth 2007. „Gender in Nation und Bild. Zu russischen Identitäts- und Alteritätskonstruktionen im frühen 19. Jahrhundert“. In: *Kultur in der Geschichte Russlands*. Hrg. v. Bianka Pietrow-Ennker. Göttingen, 184-202.
- Choluj, Božena 2006. „Taktiken und Strategien der zweiten polnischen Frauenbewegung“. In: *Das Jahrhundert des Feminismus. Streifzüge durch nationale und internationale Bewegungen und Theorien*. Hrg. v. Anja Weckert u. Ulla Wischermann. Königstein/Taunus, 127-138.
- Chotkina, Zoja A. 2000. „Gendernym issledovanijam v Rossii – desjat' let“. [„Die Genderforschung in Russland wird zehn Jahre alt“]. In: *Obščestvennye nauki i sovremennost'*. [Gesellschaftswissenschaften und Gegenwart]. Nr. 4, 21-26.
- Derrida, Jacques 1997. „Die Einsprachigkeit des Anderen und die Prothese des Ursprungs“. A. d. Frz. v. Barbara Vinken. In: *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Hrg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt am Main, 15-41.
- 2005. „Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida“. A. d. Russ. v. Dirk Uffelmann. In: *Rückkehr aus Moskau*. Hrg. v. Peter Engelmann. Wien, 87-137.
- Dittrich, Carola 2005. „Cyberfeminismus“. [<http://userpage.fu-berlin.de/~glossar/de/view.cgi?title=Feminismus,15.07.2011>].
- Ebert, Christa 1999. „Alte neue Weiblichkeitsbilder in der postsowjetischen Literatur. Zur Übersetzung des feministischen Diskurses in die russische Kultur“. In: *Kultur als Übersetzung. Festschrift für Klaus Städtke zum 65. Geburtstag*. Hrg. v. Wolfgang Stephan Kissel, Franziska Thun u. Dirk Uffelmann. Würzburg, 307-318.
- Edmondson, Linda 2003. „Putting Mother Russia in a European Context“. In: *Art, Nation and Gender*. Hrg. v. Tricia Cusack u. Síghle Bhreathnach-Lynch. Aldershot et al., 53-64.
- Engel, Barbara Alpern 2004. *Women in Russia, 1700-2000*. Cambridge.
- Etkind, Alexander 2003. „Internal Colonization and Russian Cultural History“. In: *Uibandus. The Slavic review of Columbia University*. 7. Ausgabe. Hrg. v. Jonathan Brooks Platt. New York, 17-25.
- 2010. „The Shaved Man's Burden. The Russian Novel as a Romance of Internal Col-

- onisation“. In: *Critical Theory in Russia and the West*. 60. Ausgabe. Hrg. v. Alastair Renfrew u. Galin Tihanov. New York, 124-151.
- Foucault, Michel 2003. *Die Ordnung des Diskurses*. Aus d. Franz. v. Walter Seitter. Frankfurt am Main.
- Franz, Norbert P. (Hrg.) 2002. *Lexikon der russischen Kultur*. Darmstadt.
- Fraser, Nancy 1992. „Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy“. In: *Habermas and the Public Sphere*. Hrg. v. Craig Calhoun. Cambridge/Massachusetts, 109-142.
- Frye, Marilyn 2000. „Feminism“. In: *Encyclopedia of Feminist Theory*. Hrg. v. Lorraine Code. London/ New York, 195-197.
- Garstenauer, Therese. 2010. *Geschlechterforschung in Moskau. Expertise, Aktivismus und Akademie*. In: *Wiener Studien zur Zeitgeschichte*. Bd. 2. Hrg. v. Gerhard Botz u. Thomas Lindenberger. Wien.
- Gerhard, Ute, Link, Jürgen u. Paar, Rolf 2001. „Diskurs und Diskurstheorien“. In: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorien*. Hrg. v. Ansgar Nünning. Stuttgart/Weimar, 115-117.
- Godel, Brigitta 2002. *Auf dem Weg zur Zivilgesellschaft. Frauenbewegung und Wertewandel in Rußland*. Frankfurt/New York.
- Gohrlich, Jana et al. 2001. „Gender in Transition – Introduction“. In: *Gender in Transition in Eastern and Central European Proceedings*. Hrg. v. Gabriele Jähnert et al.. Berlin, 11-20.
- Gorbačev, Michail S. 1988. *Perestrojka i novoe myšlenie dlja našej strany i dlja vsego mira*. [Die Perestrojka und ein neues Denken für unser Land und für die ganze Welt]. Moskva.
- Goričeva, Tatjana 1982. *Die Rettung der Verlorenen*. Wuppertal.
- Goscilo, Helen u. Lanoux, Andrea (Hrg.) 2006. *Gender and National Identity in Twentieth-Century Russian Culture*. Illinois.
- Gradskova, Julia [2012]. „„Ugnetennye ženščiny otstalych narodov’ i sovetskie politiki kul’turnosti – postkolonial’naja perspektiva“. [„Die unterdrückten Frauen rückständiger Völker und die sowjetische Kulturpolitik – eine postkoloniale Perspektive“]. In: *Vnutrennaja Kolonizacija Rossii*. [Die innere Kolonisierung Russlands]. Hrg. v. Aleksandr Etkind, Il’ja Kukuljin u. Dirk Uffelman. Moskva. (Im Druck, voraussichtlich 2012).
- Groys, Boris 1995. *Die Erfindung Rußlands*. München.
- Gurova, Ol’ga 2003. „„Tatu’ (ili reprezentacija ženskoj gomoseksual’nosti v sovremennoj rossijskoj massovoj kul’ture)“. [„Tatu’ (oder die Repräsentation weiblicher Homosexualität in der zeitgenössischen russischen Massenkultur)“]. In: *Gendernye issledovanija*. [Zeitschrift für Genderforschung]. Nr. 9, o.S.. [<http://www.gender.univer.kharkov.ua/gurnal/gurnal-09-16.pdf>, 17. Juli 2011].
- Harris, Jane Gary 2001. „Women’s Periodicals in Early Twentieth-Century Russia“. In: *Encyclopedia of Russian Women’s Movements*. Hrg. v. Norma C. Noonan u. Carol Nechemias. Westport, 109-114.
- Havelková, Hana 2000. „Abstract Citizenship? Women and Power in the Czech Republic“. In: *Gender and Citizenship in Transition*. Hrg. v. Barbara Hobson. London, 118-138.
- Jakovleva, Anna 1994. „Ženščina v maskulinnoj kul’ture: vozmožen li dialog?“. [„Die Frau in der maskulinen Kultur: Ist ein Dialog möglich?“]. In: *Preobraženie. Russkij feministiskij žurnal*. [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]. (2). Moskva, S. 3-12.

- Jähnert, Gabriele et al. (Hrg.) 2001. *Gender in Transition in Eastern and Central Europe Proceedings*. Berlin.
- Jukina, Irina 2007. *Ruskij feminizm kak vyzov sovremennosti*. [Der russische Feminismus als Herausforderung der Gegenwart]. Sankt-Peterburg.
- Kajdaš-Lakšina, Svetlana 1993. „O ,ženskoj kul'ture“ [„Über die ‚weibliche Kultur‘“]. In: *Feminizm. Vostok. Zapad. Rossija*. [Feminismus. Osten. Westen. Russland.]. Hrg. v. Marietta T. Stepanjanc. Moskva, 189-204.
- 1996. „Weibliche Kultur und die Formierung von Weiblichkeitskonzeptionen in Rußland“. In: *Frauenbilder und Weiblichkeitsentwürfe in der russischen Frauenprosa*. Hrg v. Christina Parnell. Frankfurt am Main, 15-26.
- Karamzin, Nikolaj M. 1966. „Poslanie k ženščinam“. [„Sendschreiben an die Frauen“]. In: *Polnoe sobranie stichotvorenij*. Hrg. v. Jurij M. Lotman. Moskva, 169-179.
- Kay, Rebecca 2006. *Men in Contemporary Russia – the Fallen Heroes of Post-Soviet Change?*. Aldershot et al..
- Kissel, Wolfgang 2002. „Dekadenz und Neubeginn: Die janusköpfige Moderne (1892-1905)“. In: *Russische Literaturgeschichte*. Hrg. v. Klaus Städtke. Stuttgart/Weimar, 226-247.
- Klawitter, Arne u. Ostheimer Michael 2008. *Literaturtheorie. Ansätze und Anwendungen*. Göttingen.
- Kling, Oleg 2009. „Mifologema ‚ewige Weiblichkeit‘ (večnaja ženstvennost') v gendernom diskurse russkich simvolistov i postsimvolistov“. [„Das Mythologem ‚ewige Weiblichkeit‘ im Genderdiskurs der russischen Symbolisten und Postsymbolisten“]. In: *Pol, Gender, Kul'tura*. [Geschlecht, Gender, Kultur]. Hrg. v. Elisabeth Cheauré, Carolin Heyder u. Galina Zvereva. Moskva, 438-452.
- Knežević, Džurdža 1996. „Ženščiny Zapada i Vostoka“. [„Die Frauen des Westens und des Ostens“]. In: *Feministskaja teorija i praktika: Vostok – Zapad* [Feministische Theorie und Praxis: Osten – Westen]. Hrg. v. Julija Žukova. Sankt-Peterburg, 21-25.
- Kolchevskaja, Natasha 2001. „Mariia (aka Maria) (1980-1983)“. In: *Encyclopedia of Russian Women's Movements*. Hrg. v. Carol Nechemias u. Norma C. Noonan. Westport, 157-158.
- Kreß, Beatrix 2010. „Schlüsselkonzepte der russischen Kultur und geschlechtliche Stereotypisierung: *стеревизм* und *эламур*“. In: *Zeitschrift für Slawistik*. Band 55. Berlin, 127-143.
- Landwehr, Joachim 2008. *Historische Diskursanalyse*. Frankfurt am Main.
- Lenhard, Monika 2003. „Netzöffentlichkeit in Russland. Die Nutzung des Internet durch die russländische Frauenbewegung“. In: *Forschungsstelle Osteuropa Bremen. Arbeitspapiere und Materialien*. Nr.47. Bremen.
- Lipovskaja, Olga 1997. „Eva ezdit v cirk na kone. Ešče raz o feminizme, diletantizme i kon"junktore“. [„Eva reitet zu Pferde in den Zirkus. Noch einmal über den Feminismus, Dilettantismus und die Konjunktur“]. In: *Nezavisimaja Gazeta*. Nr.135, 24.07.1997
- 1993. „Otečestvennaja mysl' – čto takoe feminizm“. [„Russische‘ Gedanken zur Frage: Was ist Feminismus?“]. In: *FEMINF* Nr.3, o.S..
- 1993. „Naš feminizm. Govorjat sotrudnicy Gendernogo Centra“. [„Unser Feminismus. Es sprechen die Mitarbeiterinnen des Genderzentrums“]. In: *Vse ljudi – sestry*. [Alle Menschen sind Schwestern]. (1-2). Sankt-Peterburg, 4.
- Liu, John 2000. „Towards an Understanding of the Internal Colonial Model“. In: *Postcolonialism: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Hrg. v. Diana Brydon. Band 4.

- London, 1347-1364.
- Lissjutkina, Larissa L. 1998. „Matriarchat ohne Feminismus. Ein Essay zu den Rahmenbedingungen der Frauenbewegung im postkommunistischen Rußland“. Überarbeitet v. Wladislaw Hedeler u. Ingrid Oswald. In: *Berliner Debatte Initial*. Heft 2-3. Berlin, 180-188.
- Lotman, Jurij u. Uspenskij, Boris 1977. „Die Rolle dualistischer Modelle in der Dynamik der russischen Kultur (bis zum Ende des 18. Jahrhunderts)“. A. d. Russ. v. Agnes Fiala u. Karla Hielscher. In: *Poetica. Zeitschrift für Sprach- und Literaturwissenschaft*. 9. Band. Amsterdam, 1-40.
- Mae, Michiko u. Saal, Britta (Hrg.). 2007. *Transkulturelle Genderforschung. Ein Studienbuch zum Verhältnis von Kultur und Geschlecht*. Wiesbaden.
- Maerčik, Marija 2009. „Vtorženie gomoseksual'nosti“. [„Die Invasion der Homosexualität“]. In: *Gendernye issledovanija. [Zeitschrift für Genderforschung]*. Nr. 19. [http://www.gender.univer.kharkov.ua/gurnal/19/25.pdf, 17. Juli 2011].
- Miller, Joseph Hillis 1996. „Border Crossing, Translating Theory: Ruth“. In: *The Translability of Cultures*. Hrg. v. Sanford Budick u. Wolfgang Iser. Stanford, 207-223.
- Moura, Jean-Jacques 1992. „L'imagologie littéraire, essai de mise au point historique et critique“. In: *Revue de Littérature Comparée*. Nr. 263. Jg. 66, 271-287.
- Mukušević, Vladimir 1993. „Ženščina i christianstvo“. [„Die Frau und das Christentum“]. In: *Preobraženie. Russkij feminističeskij žurnal [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]*. (1). Moskva, 31-39.
- Noonan, Norma C. u. Nechemias, Carol 2001. *Encyclopedia of Russian Women's Movements*. Westport.
- Nosova, Marina 2004. „Feminizm/postfeminizm: lokal'nye smysly global'nogo diskursa“ [„Feminismus/Postfeminismus: Lokale Bedeutungen eines globalen Diskurses“]. In: *Gendernye issledovanija. [Zeitschrift für Genderforschung]*. Nr.10, 235-241. [http://www.kcgs.org.ua/RUSSIAN/pub/g10/16.pdf, 17. Juli 2011]
- Nosova, Natalija u. Heyder, Carolin. 2000. „Problemy perevoda“. [„Probleme der Übersetzung“]. In: *Pol, Gender, Kul'tura. [Geschlecht, Gender, Kultur]*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré u. Carolin Heyder. Moskva, 15-19.
- Parnell, Christina. 2002. „Differenzfeminismus vs. dekonstruktiver Feminismus. Unmodernes aus Rußland?“. In: *Russische Kultur und Gender Studies*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré u. Carolin Heyder. Berlin, 71-98.
- Pietrow-Ennker, Bianka 1999. *Rußlands „neue Menschen“. Die Entwicklung der Frauenbewegung von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution*. Frankfurt am Main.
- Poljakov, Leonid 1993. „Ženskaja èmansipacija i teologija pola v Rossii XIX veka“. [„Die Emanzipation der Frau und die Theologie des Geschlechts im 19. Jahrhundert in Russland“]. In: *Feminizm. Vostok. Zapad. Rossija. [Feminismus. Osten. Westen. Russland.]*. Moskva, 157-175.
- Popova, Nataša 1993. „Naš feminizm. Govorjat sotrudnicy Gendernogo Centra“. [„Unser Feminismus. Es sprechen die Mitarbeiterinnen des Genderzentrums“]. In: *Vse ljudi – sestry. [Alle Menschen sind Schwestern]*. (1-2). Sankt-Peterburg, 3.
- Posadskaja, Anastassija I., 1994. „A Feminist Critique of Policy, Legislation and Social Consciousness in Post-socialist Russia“. In: *Women in Russia. A New Era in Russian Feminism*. Hrg. v. Anastasija Posadskaja. Aus d. Russ. v. Kate Clark. London/New York, 164-182.
- Posadskaja, Anastassija I., Rimaševskaja, Natalija M. u. Zacharova, Natalija K. 1989. „Kak

- my rešaem ženskij vopros“. [„Wie wir die Frauenfrage lösen“]. In: *Kommunist* Nr.4, 56-65.
- Puškareva, Natalija L. 2001. „U istokov ruskogo feminizma: schodstva i otličija Rossii i Zapada“. [„An den Quellen des russischen Feminismus: Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Russland und dem Westen“]. In: *Rossijskie ženščiny i evropejskaja kul'tura: materialy V. konferencii, posvjaščennoj teorii i istorii ženskogo dviženija*. [Russische Frauen und die europäische Kultur: Materialien der 5. Konferenz zu Theorie und Geschichte der Frauenbewegung]. Sankt-Peterburg, 79-84.
- Ransel, David. 1990. „Review of Tatyana Mamonova: Russian Women's Studies. Essays on Sexism in Soviet Culture“. In: *Women's Studies Newsletter at Indiana University*. Indiana, o. S..
- Ricœur, Paul 1986. *Lectures on Ideology and Utopia*. New York.
- Ritter, Martina 2006. „Präsidenten, Prinzen, Patriarchen – zur Bedeutung der Frauenbewegung für die Zivilgesellschaft in Russland“. In: *Das Jahrhundert des Feminismus. Streifzüge durch nationale und internationale Bewegungen und Theorien*. Hrg. v. Anja Weckert u. Ulla Wischermann. Königstein/Taunus, 113-126.
- Rjabov, Oleg V. 1999. *Russkaja Filosofija Ženstvennosti*. [Die russische Philosophie der Weiblichkeit]. Ivanovo.
- 2007. ‚Rossija-Matuška‘. Nacionalizm, gender i vojna v Rossii XX veka [Mütterchen Russland‘. Nationalismus, Gender und Krieg in Russland im 20. Jahrhundert]. Stuttgart.
- Rohdewald, Stefan 2008. „Mother Bulgaria, Mother Russia and their Sisters: Female Allegories between Nation and Religion as *Histoire Croisée*?“. In: *The Gender of Memory. Cultures of Remembrance in Nineteenth- and Twentieth-Century Europa*. Hrg. v. Sylvia Paletschek u. Sylvia Schraut. Frankfurt/New York, 91-124.
- Rusch, Gerhard 1987. *Erkenntnis, Wissenschaft, Geschichte. Von einem konstruktivistischen Standpunkt*. Frankfurt am Main.
- Ryklin, Michail 2005. « Philosophie und Literatur. Ein Gespräch mit Jacques Derrida“. A. d. Russ. v. Dirk Uffelman. In: *Rückkehr aus Moskau*. Hrg. v. Peter Engelmann. Wien, 87-137.
- Sajalin, Michail 1997. „Pochvala ‚podkablučniku‘. Kakoj feminizm nužen v našem obščestve“. [„Ein Lob dem ‚Pantoffelhelden‘. Was für ein Feminismus in unserer Gesellschaft nötig ist“]. In: *Nezavisimaja Gazeta*, 25.09.1997.
- Salmenniemi, Suvi 2008. *Democratization and Gender in Contemporary Russia*. New York.
- Savkina, Irina 2005. „Gender s ruskim akcentom“. [„Gender mit russischem Akzent“]. In: *Vater Rhein und Mutter Wolga. Diskurse um Nation und Gender in Deutschland und Russland*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré, Regine Nohejl u. Antonia Napp. Würzburg, 457-471.
- Scheide, Carmen 2007. „Rückständige Frau – obščestvennica – kul'turnaja ženščina: Frauenrollen in der frühen Sowjetunion im Wechelsverhältnis zwischen Diskurs und Erfahrung. Zur Diskussion eines lebensweltlichen Forschungsansatzes.“. In: *Kultur in der Geschichte Russlands*. Hrg. v. Bianka Pietrow-Ennker. Göttingen, 265-277.
- Schmid, Ulrich 2010. „Diskurstheorie“. In: *Literaturtheorien des 20. Jahrhunderts*. Hrg. v. Ulrich Schmid. Stuttgart, 246-265.
- Scholz, Sylka u. Willms, Weertje 2008. *Postsozialistische Männlichkeiten in einer globalisierten Welt*. Berlin.
- Sokolova, Ekaterina. 1995. „Feminizm v Rossii: Meždu prošlym i buduščim“. [„Der Feminis-

- mus in Russland. Zwischen Vergangenheit und Zukunft“]. In: *Preobraženie. Russkij feministiskij žurnal*. [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]. (3). Moskva, 22-25.
- Solov'ev Vladimir S. 1978. *Kritik der abstrakten Prinzipien. Vorlesungen über das Gottmenschentum*. In: *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Sołowjew (1)*. Hrg. v. Wladimir Szytkarski et al.. München/Wewel.
- Sperling, Valerie 1999. *Organizing Women in Contemporary Russia. Engendering Transition*. Cambridge.
- Spivak, Gajatri Chakravorty 1994. „Can the Subaltern Speak?“. In: *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*. Hrg. v. Laura Chrisman u. Patrick Williams. New York et al., 66-111.
- Städtke, Klaus 1999. „Fragwürdigkeiten der Rußlandinterpretation“. In: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*. 27. Jahrgang. Heft 2. Hrg. v. Hubertus Buchstein et al.. Wiesbaden, 166-178.
- 2002. „Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Krimkrieg (1853)“. In: *Russische Literaturgeschichte*. Hrg. v. Klaus Städtke. Stuttgart/Weimar, 116-164.
- Stepanjanc, Mariëtta T. 1996. „Predislovie“. [„Vorwort“]. In: *Feminizm. Vostok. Zapad. Rossi-ja*. [Feminismus. Osten. Westen. Russland.]. Moskva, 3-7.
- Stites, Richard ²1991. *The Women's Liberation Movement in Russia. Feminism, Nihilism, and Bolshevism 1860-1930*. New Jersey.
- Świdarska, Małgorzata 2001. *Studien zur literaturwissenschaftlichen Imagologie. Das literarische Werk F. M. Dostoevskijs aus imagologischer Sicht mit besonderer Berücksichtigung der Darstellung Polens*. München.
- Tatarinova, Ol'ga 1993. „Meditacija na temu ‚Prekrasnoj Damy‘“. [„Meditationen über das Thema der ‚Prekrasnaja Dama‘“]. In: *Preobraženie. Russkij feminističeskij žurnal*. [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]. (1). Sankt-Peterburg, 60-63.
- Temkina, Anna 1995. „Feminizm. Zapad i Rossija“. [„Feminismus. Der Westen und Russland“]. In: *Preobraženie. Russkij feministiskij žurnal*. [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]. (3). Moskva, 5-17.
- 1996. „Ženskij vopros segodnja: Vostok – Zapad“. [„Die Frauenfrage heute: Osten – Westen“]. In: *Feministskaja Teoria i Praktika: Vostok – Zapad*. [Feministische Theorie und Praxis: Osten – Westen]. Hrg. v. Julija Žukova. Sankt-Peterburg, 6-20.
- Tippner, Anja 1997. *Alterität, Übersetzung und Kultur. Čechovs Prosa zwischen Rußland und Deutschland*. Frankfurt am Main.
- Tokareva, Viktorija 1993. „Otnošenje k feminizmu v Rossii“. [„Das Verhältnis zum Feminismus in Russland“]. In: *Preobraženie. Russkij feminističeskij žurnal*. [Verwandlung. Russische feministische Zeitschrift]. (1). Moskva, 53-56.
- Uffermann, Dirk 1999. „Interkulturelle Übersetzung in der Postmoderne – akademisch (Derrida) und phantastisch (Pelevin)“. In: *Kultur als Übersetzung. Festschrift für Klaus Städtke zum 65. Geburtstag*. Hrg. v. Wolfgang Stephan Kissel, Franziska Thun u. Dirk Uffermann. Würzburg, 319-334.
- Vatter, Theresa 2009. *Zur Rezeption der Gender Studies in der polnischen Literaturwissenschaft*. [Diplomarbeit]. Passau.
- Zabadykina, Elena 1993. „Naš feminizm. Govorjat sotrudnicy Gendernogo Centra“. [„Unser Feminismus. Es sprechen die Mitarbeiterinnen des Genderzentrums“]. In: *Vse ljudi – sestry*. [Alle Menschen sind Schwestern]. (1-2). Sankt-Peterburg, 5.
- Zdravomyslova, Elena u. Temkina, Anna 2002. „Feministische Übersetzung in Rußland. An-

- merkungen von Koautoren“. In: *Russische Kultur und Gender Studies*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré u. Carolin Heyder. Aus. d. Russ. v. Elisabeth Cheauré. Berlin, 15-33.
- Žerebkina, Irina 1999. „Dvojnaja lovuška demokratii: postsovetskij feminizm meždu universalizmom i lokalizacij“. [„Die doppelte Falle der Demokratie: Der postsowjetische Feminismus zwischen Universalismus und Lokalisierung“]. In: *Gendernye issledovanija*. [Zeitschrift für Genderforschung]. Nr.2. [<http://www.owl.ru/library/014t.htm>, 17. Juli 2011].
- 2003a. „O performativnosti ženskogo, ili literaturnye brigady kak fakt razvitija postsovjetskoj literatury“. [„Über die Performativität des Weiblichen, oder Literaturbrigaden als Faktor der Entwicklung der postsowjetischen Literatur“]. In: *Gendernye issledovanija* [Zeitschrift für Genderforschung]. Nr. 9. [<http://www.gender.univer.kharkov.ua/gurnal/gurnal-09-06.pdf>, 17. Juli 2011].
 - 2003b. *Gendernye 90-e, ili fallosa ne suščestvuet* [Die Gender-90er, oder der Phallus existiert nicht]. Sankt-Peterburg.
 - 2005. „Gendernye 90-e...: o performativnosti gendera v byvšem SSSR“ [„Die Gender-90er...: Über die Performativität von Gender in der ehemaligen UdSSR“]. [<http://www.kcgs.org.ua/RUSSIAN/irina3.html>, 17. Juli 2011].
- Žižkov, Elena V. 2002. *Feminologija: Dlja studentov special'nosti 'Social'naja rabota'. Rabočaja programma*. [Feminologie: Für Studenten der Fachrichtung 'Soziale Arbeit'. Arbeitsprogramm]. Krasnojarsk.
- Žukova, Julija 1993. „O konferencii i ob ètoj knige“. [„Über die Konferenz und über dieses Buch“]. In: *Feministskaja teorija i praktika. Vostok – Zapad*. [Feministische Theorie und Praxis: Osten – Westen]. Sankt-Peterburg, 3-5.
- Zvereva, Galina 2002. „Das Fremde, das Eigene, das Andere...‘ Feministische Kritik und Genderforschung im postsowjetischen intellektuellen Diskurs“. A. d. Russ. v. Carolin Heyder u. Kathrin Chachanidze. In: *Russische Kultur und Gender Studies*. Hrg. v. Elisabeth Cheauré u. Carolin Heyder. Berlin, 71-98.

Internetquellen

Website der *Gendernye issledovanija* [<http://www.gender.univer.kharkov.ua/gurnal.shtml>, 17. Juli 2011]

Anmerkungen

Wie bei fast allen aktuelleren Artikeln aus den *Gendernye issledovanija*, die über das Internetportal <http://www.gender.univer.kharkov.ua/gurnal.shtml> [17. Juli 2011] zugänglich sind, entfallen für die jeweiligen Artikel die Seitenzahlen der Gesamtausgabe, da diese in elektronischer Form selbstständig aufgeführt werden.

Die russische feministische Zeitschrift *Preobraženie* erschien seit 1993 mit unterschiedlichen Untertiteln.

Die Artikel von Žerebkina 2005, Ransel und Goričeva wurden nach den jeweiligen Autoren zitiert, in deren Texten auf sie verwiesen wird.

ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, Katharina Kühn, dass die vorliegende Diplomarbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt wurde, und alle Ausführungen, die wörtlich oder sinngemäß übernommen wurden, als solche gekennzeichnet sind. Des Weiteren erkläre ich, dass die Diplomarbeit nicht bereits in derselben oder einer ähnlicher Fassung an einer Fakultät oder einem anderen Fachbereich zur Erlangung eines akademischen Grades eingereicht wurde.

Ich bin damit einverstanden, dass meine Diplomarbeit öffentlich einsehbar ist und der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung steht.

Passau, im Juli 2011

Katharina Kühn