



Herausgegeben
von Yvonne Kleinmann
und Achim Rabus

Aleksander Brückner
revisited
*Debatten um
Polen und Polentum
in Geschichte
und Gegenwart*

Wallstein

Aleksander Brückner revisited

POLEN: KULTUR – GESCHICHTE – GESELLSCHAFT
POLAND: CULTURE – HISTORY – SOCIETY

Herausgegeben von / Edited by
Yvonne Kleinmann & Achim Rabus

Band 1 / Volume 1

Aleksander Brückner revisited

Debatten um Polen und Polentum
in Geschichte und Gegenwart

Herausgegeben von
Yvonne Kleinmann und Achim Rabus

WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit Unterstützung der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung, der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Emmy Noether-Programm, Geschäftszeichen KL 2201/1-1) sowie der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Friedrich-Schiller-Universität Jena e.V.

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

© Wallstein Verlag, Göttingen 2015

www.wallstein-verlag.de

Vom Verlag gesetzt aus der Garamond und der Frutiger

Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf

© SG-Image unter Verwendung eines Fotos von Aleksander Brückner von 1895

Druck und Verarbeitung: Hubert & Co, Göttingen

ISBN (Print) 978-3-8353-1771-0

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-2881-5

Inhalt/Contents

Über die Buchreihe / About the series	7/9
Yvonne Kleinmann und Achim Rabus Aleksander Brückner revisited oder Zur Aktualität eines vernachlässigten Gelehrten	11
Gelehrsamkeit, Polonität und Politik bei Aleksander Brückner	
David Frick History and Philology: Making Archives Tell Tales	33
Michael G. Müller Der ungehörte Vermittler. Aleksander Brückner als polnischer Slawist im deutschen akademischen Milieu.	47
Achim Rabus Brückners Werk revisited: Zensierte Polonität?	60
Yvonne Kleinmann Situative Polonität – Die Verfassungsreform im späten 18. Jahrhundert und ihre Deutungen bei Aleksander Brückner	77
Brückner als Sprachwissenschaftler – Sprachwissenschaft nach Brückner	
Marek Łaziński Das Wort <i>kobieta</i> (Frau; Weib) und seine Bewertung in der Geschichte des Polnischen.	103
Anna Piechnik Cultural Self-Description of the Inhabitants of Polish Villages: An Ethnolinguistic Perspective	116

**Polonität und andere (Selbst-)Zuschreibungen
in Geschichte und Gegenwart**

Mirja Lecke

Polonität als Problem in Mickiewicz's Russischer Periode. 127

Katrin Steffen

Umstrittene jüdische Polonität: Sprache und Körper
als Unterscheidungsmythen in der polnischen Kultur 143

Olena Duć-Fajfer

Die schwierige Ethnogenese der lematischen
Gemeinschaft in Polen. 168

Agnieszka Halemba

Not Looking through a National Lens?
Rusyn-Transcarpathian as an *Anational* Self-Identification
in Contemporary Ukraine 197

Ewa Dzięciel

The Polish Language and the Polish Minority in Ukraine:
National Identity in the Face of Multilingualism and
Loss of a Native Language 221

About the authors 233

Über die Buchreihe

Dieser Band steht am Anfang der Buchreihe *Polen: Kultur – Geschichte – Gesellschaft / Poland: Culture – History – Society*. Sie ist eine Initiative des Aleksander-Brückner-Zentrums für Polenstudien, das im Herbst 2013 als kooperatives Projekt der Universitäten Halle und Jena eröffnet wurde. Das Zentrum widmet sich der interdisziplinären Erforschung historischer und gegenwärtiger Formationen polnischer Staatlichkeit, Gesellschaft, Sprache und Kultur. Darüber hinaus trägt es durch den Master-Studiengang *Interdisziplinäre Polenstudien* zur universitären Lehre bei, und es wirkt durch ein populärwissenschaftliches und kulturelles Programm in die breitere Öffentlichkeit hinein.

Wie lässt sich heute die Erforschung des historischen und gegenwärtigen Polen konzipieren? – Wir bedienen uns eines Kunstgriffs und verstehen Polen, inspiriert von jüngeren Entwürfen der Regionalstudien (Area Studies), als eine Region, die sich je nach historischem, kulturellem oder politischem Zusammenhang immer wieder neu konstituiert oder in anderen Regionen aufgeht: So kann Polen mal Teil der mittelalterlichen westlichen Christenheit sein, mal für die frühneuzeitliche Staatenunion Polen-Litauen mit ihren vielen Völkern, Sprachen und religiösen Bekenntnissen stehen, mal zu expandierenden Imperien gehören, mal globale Diaspora sein oder gegenwärtig Mitglied der Europäischen Union.

Verknüpft mit den vielfältigen Optionen der Zugehörigkeit ist die Frage danach, wer wann und wo als polnisch wahrgenommen wird oder sich selbst als polnisch begreift. Es ist unser Anliegen, Polen jenseits nationaler Paradigmen im Plural zu denken – in ethnischer, religiöser, sprachlicher, sozialer und rechtlicher Hinsicht. Die Reihe nutzt unterschiedliche fachliche Zugänge, um zu erkunden, was im einzelnen Fall polnische Gesellschaft und Kultur(en) ausmachte bzw. ausmacht. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei politischen Umbrüchen, Grenzverschiebungen und Migrationen. Darüber hinaus sollen durch gezielte Perspektivwechsel – orientiert an Kategorien wie Sprache, Klasse, Gender oder Religion – neue Erkenntnisse gewonnen werden.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen reicht das Profil der Reihe – ohne jegliche revisionistische Intention – geographisch weit über das heutige Staatsterritorium Polens hinaus. Die einzelnen Beiträge gelten auch jenen Ländern und Völkern, die historisch und gegen-

wärtig eng mit Polen verbunden sind und eigene Forschungsperspektiven entwickelt haben. Aus diesem Zugang resultiert ein internationaler wissenschaftlicher Austausch, der in eine multiperspektivische Betrachtung Polens in seinen europäischen und internationalen Verflechtungen mündet.

Im Sinne der Internationalisierung wird die Reihe zumindest teilweise auf Englisch erscheinen; deutschsprachige Beiträge zielen darauf ab, einem breiteren deutschen Publikum neueste geistes- und gesellschaftswissenschaftliche Forschung zu Polen zugänglich zu machen. Um einen hohen Standard zu gewährleisten, werden alle Texte vor der Veröffentlichung von externen GutachterInnen kommentiert und auf dieser Grundlage überarbeitet. Ein wissenschaftlicher Beirat ist im Aufbau begriffen.

Wir danken der Stiftung für deutsch-polnische Zusammenarbeit, der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung und dem Deutschen Akademischen Austauschdienst für die Initiative, ein neues Zentrum für Polenstudien ins Leben zu rufen.

Michael G. Müller und Joachim von Puttkamer verdienen unseren größten Dank für die Energie, die sie in seine Verwirklichung gesteckt haben.

Dem Wallstein Verlag danken wir für das Vertrauen in die neue Buchreihe.

Halle und Jena, im August 2015

Die HerausgeberInnen

About the series

The present volume marks the beginning of the series *Poland: Culture – History – Society / Polen: Kultur – Geschichte – Gesellschaft*. It is an initiative by the Aleksander Brückner Center for Polish Studies that was inaugurated in fall 2013 as a cooperative project of the Universities of Halle-Wittenberg and Jena. The Center is involved in the interdisciplinary research of both historical and present-day developments in Polish politics, society, language, and culture. Moreover, it is responsible for the Master's program *Interdisciplinary Polish Studies*, and it reaches out into the broader public with a popular academic and cultural program.

How can we nowadays conceptualize research on historical and present-day Poland? Inspired by recent developments in area studies, we understand Poland as a region that repeatedly constitutes itself anew, depending on historical, cultural, or political conditions. Thus, Poland can be understood as part of medieval Western Christianity, or as the early modern Polish-Lithuanian Commonwealth with its numerous ethnic groups, languages, and religious denominations. It can also be part of expanding empires, be found in the global diaspora, or currently as a member of the European Union.

The question as to what, when, and where Poland and all things Polish have been in the past and are today is closely connected with these multiple options of affiliation. It is our aim to transgress national paradigms and to think of Poland in the plural – in ethnic, religious, linguistic, social, and legal terms. The series strives to integrate methodological approaches and modes of thinking from a variety of disciplines in order to explore what exactly determines Polish society and culture(s) in each case. Special attention is paid to shifts in political rule, the redrawing of borders, and periods of migration. The reflection on, and integration of, alternative narrative categories such as class, gender, religion, and nation is also of importance to this end.

As a result of these considerations, the series geographically transcends the current territory of Poland – without any revisionist intentions. Thus, the contributions of the series are also devoted to those countries and people that are historically and presently closely connected with Poland and have developed their own research perspectives. We therefore aim at an international academic exchange and a

multi-perspective investigation of Poland in its European and international entanglements.

In that sense, the series will appear – at least partly – in English; contributions in German aim at making accessible current research on Poland from the Humanities and the Social Sciences to a wider German public. To maintain a high standard, all texts are peer-reviewed. An international and interdisciplinary editorial board will be established soon.

We would like to thank the Foundation for Polish-German Cooperation, the Polish-German Research Foundation, and the German Academic Exchange Service for their initiative to establish a new Center for Polish Studies in Germany.

Michael G. Müller and Joachim von Puttkamer deserve our greatest thanks for their commitment and energy to make the Center a reality.

We would also like to express our gratitude to Wallstein Publishing House for the confidence placed in this new book series.

Halle and Jena, August 2015

The editors

Yvonne Kleinmann und Achim Rabus

Aleksander Brückner revisited oder Zur Aktualität eines vernachlässigten Gelehrten

Mehrsprachigkeit, transnationale Orientierung und Interdisziplinarität – in diesen Stichworten bündeln sich Leben und Werk von Aleksander Brückner (1856-1939). Ihre wissenschaftliche Aktualität hat dazu beigetragen, dass im Jahr 2013 ein neues Forschungszentrum nach ihm benannt wurde und wir ein Jahr später eine Konferenz dazu genutzt haben, um Brückners Schaffen unter den genannten Gesichtspunkten neu zu betrachten. Zunächst sollen sie näher ausgeführt werden.

Als Aleksander Brückner im Mai 1939 im Alter von 83 Jahren in Berlin starb, hinterließ er ein umfangreiches wissenschaftliches Werk, das biographisch im Habsburgerreich wurzelte und sich unter wechselnden sprachlichen und politischen Bedingungen in verschiedenen europäischen Bildungszentren entfaltet hatte. Brückner war 1856 in Tarnopol (ukrain. Ternopil) im habsburgischen Galizien in eine deutschstämmige, doch seit mehreren Generationen polonisierte Beamtenfamilie geboren worden (Widajewicz 1971). Wie vielen Angehörigen der Landeselite waren ihm die polnische und die deutsche Sprache gleichermaßen vertraut, im Alltag sicher auch das Ukrainische. Diese Mehrsprachigkeit ermöglichte es ihm, zunächst das deutsche Gymnasium in Lemberg (ukrain. Lviv) zu absolvieren und anschließend ein Studium der klassischen, indoeuropäischen und polnischen Philologie an der dortigen polnischen Universität aufzunehmen.

Sein weiterer akademischer Weg orientierte sich an den bedeutendsten Slawisten seiner Zeit: Franz Miklosich (slow. Franc Miklošič), August Leskien und Vatroslav Jagić. Zunächst wechselte er an die Universität Wien, wo er 1876 auf Grundlage der Dissertation *Die slavischen Fremdwörter im Litauischen* die Doktorwürde erlangte und sich damit gleichzeitig als Slawist und Baltist profilierte (Weisswasser 2007, 52). Anschließend setzte er seine slawistischen Studien in Leipzig und Berlin fort und habilitierte sich schon zwei Jahre später wiederum in Wien mit der Studie *Die slavischen Ansiedelungen in der Altmark und im Magdeburgischen*. Nach kurzer Lehrtätigkeit in Lemberg erhielt er 1881 den Ruf als außerordentlicher Professor für Slawistik an die Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität; 1892 avancierte er dort zum Or-

dinarius. Dass er diese Position in so jungem Alter erlangte, verdankte er dem Umstand, unter den noch nicht fest etablierten Slawisten der einzige zu sein, der sich mit mehreren slawischen Sprachen und Kulturen befasste und auch historische Forschung betrieb. Aufgrund seines breiten Horizonts war er vielfältig einsetzbar und stand im polenfeindlichen Preußen weniger als andere unter dem Verdacht, für die polnische Nationalbewegung zu agitieren (Scholze 1991, 2-3; Gladrow 2001, 22-27; Kośny 2009, 216).

In Berlin forschte und lehrte Brückner bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1924; die folgenden 15 Jahre waren seine produktivste Publikationszeit. Seine Lehrtätigkeit seit 1881 ebenso wie seine Veröffentlichungen belegen, dass die breite fachliche Streuung seiner Themen keine Karrierestrategie gewesen war, sondern wissenschaftliches Credo. Seine Vorlesungen, Seminare und Forschungsarbeiten umfassten Literatur- und Sprachwissenschaft, Archäologie, Ethnologie und Geschichte mit Schwerpunkten in Lexikographie, Etymologie, Onomastik, Paläographie, Literatur-, Religions- und Kulturgeschichte sowie Mythologie. Geographisch erstreckten sich seine Interessen neben Polen vor allem auf Russland, das Baltikum, die Ukraine und Weißrussland (Barycz 1947; Scholze 1991, 7; Nagórko 2001a, 8; Weisswasser 2007, 53-55). Bis heute werden vor allem seine enzyklopädischen sprach-, literatur- und kulturgeschichtlichen Arbeiten als Standardwerke zitiert – etwa die *Geschichte der polnischen Literatur* von 1901, *Dzieje języka polskiego* (Geschichte der polnischen Sprache) von 1906, *Słownik etymologiczny języka polskiego* (Etymologisches Wörterbuch der polnischen Sprache) von 1926/1927, *Dzieje kultury polskiej* (Polnische Kulturgeschichte) aus den Jahren 1930 bis 1932 und die *Encyklopedia staropolska* (Altpolnische Enzyklopädie), die Brückner von 1937 bis zu seinem Tod veröffentlichte (Scholze 1991, 4; Nagórko 2001a, 7; Weintraub 2006, 197, 206-207). Darüber hinaus erfreuen sich insbesondere seine zahlreichen Editionen polnischer Quellen aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit kontinuierlicher Anerkennung (Barycz 1947, 8-9; Ulewicz 1974, 10-11; Puzynina 2001, 12).

Ungeachtet dieses beeindruckenden Spektrums scheint die Auseinandersetzung mit der Person Aleksander Brückners und mit seinem Werk Probleme aufzuwerfen. Schon vor über 20 Jahren haben sowohl Władysław Berbelicki (1989, 6) als auch Dietrich Scholze bedauert, dass es keine Biographie Brückners gibt (Scholze 1991, 9). Dabei ist es bis heute geblieben. Ebenso wenig gibt es eine auf Vollständigkeit angelegte Werkausgabe, obwohl dies mehrfach eingefordert wurde (u. a. Ulewicz 1974, 16-18). Anfänglich war es ohne Zweifel die dramati-

sche historische Entwicklung, der Beginn des Zweiten Weltkrieges durch den deutschen Einmarsch in Polen, die Brückner in Vergessenheit geraten ließ und eine Beschäftigung mit Person und Werk verzögerte. So erschien der ausführliche Nachruf auf Brückner von Henryk Barycz aus dem Todesjahr 1939, der bis heute sicher den differenziertesten Blick auf sein Werk wirft, erst 1946 im *Kwartalnik Historyczny* (Historische Vierteljahresschrift). Baryczs kritische Betrachtung von Brückners Schriften deutet aber auf weitere Gründe, die die Auseinandersetzung mit Werk und Person erschwerten: So habe Brückner zu unbelegten Hypothesen und flüchtigen Skizzen geneigt, sei durch viele Abschweifungen von einer systematischen Darstellung abgewichen und habe in einer schwer zugänglichen, von altpolnischen Quellen geprägten Sprache geschrieben (Barycz 1947, 10, 14, 16). Darüber hinaus habe er zur Lösung historischer Fragestellungen vor allem aus sprachlichen und literarischen Quellen geschöpft und sich intuitiv der Methoden unterschiedlicher Disziplinen bedient (ebd., 22, 26-27). Schließlich verweist Barycz darauf, dass Brückner weder aus einer wissenschaftlichen Schule hervorgegangen sei noch an seinem relativ isolierten Berliner Standort eine eigene gegründet habe (ebd., 24, 29-30).

Diese Einschätzungen finden sich später vielfach bestätigt (u. a. Puzynina 2001, 16), doch lassen sie sich aus der historischen Distanz neu einordnen und ergänzen. Zuerst zu Brückners Status in Berlin: Nach 1918 geriet er aufgrund seines Engagements für einen neuen polnischen Staat im Ersten Weltkrieg zunehmend ins gesellschaftliche Abseits (Kośny 2015). Andererseits entschied er sich trotz mehrfacher Einladungen – wohl aus persönlichen und gesundheitlichen Gründen – gegen den Wechsel an eine polnische Universität und kannte die junge Polnische Republik nicht mehr aus eigener Anschauung (Ulewicz 1974, 7; Weintraub 2006, 198). Von jungen polnischen WissenschaftlerInnen wurde er aufgrund seines umfangreichen Werks ikononähnlich verehrt, und sie suchten ihn auf ihren Deutschlandreisen immer wieder auf, doch akademisch waren sie an anderen Orten verwurzelt. Beide Perspektiven laufen in dem kurzen Bericht einer jungen polnischen Germanistin zusammen, die Brückner 1936 in Berlin besuchte. Nur gut zehn Jahre nach seiner Emeritierung hatte sie Mühe, seine Adresse ausfindig zu machen (Ciechanowska 1971, 157-158).

Zum Zweiten zur Frage nach dem wissenschaftlichen Profil: Brückner selbst betrachtete sich am Ende seines wissenschaftlichen Weges als einen der letzten Slawisten im umfassenden sprach-, literatur- und kulturwissenschaftlichen Sinne und sah für diesen Typus in seinem zunehmend spezialisierten Berliner Umfeld keine Perspektive (Gladrow

2001, 29). Und tatsächlich entwickelte sich die Slawistik in Deutschland und Polen, beginnend mit den Junggrammatikern, die die Entwicklung der gesprochenen Sprache in den Mittelpunkt stellten und positivistisch die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze postulierten, in eine andere Richtung (Weintraub 2006, 198-199). Alicja Nagórko, eine spätere Nachfolgerin Brückners auf dem Berliner Lehrstuhl, hat es rückblickend für die Nachkriegsslawistik auf den Punkt gebracht:

Meine Generation tut sich schwer mit dem Nachlass von Aleksander Brückner. Der Beginn unserer akademischen Laufbahn fiel auf den Höhepunkt des Strukturalismus mit seiner Forderung nach einer autonomen Sprachwissenschaft, die nichts anderes als das synchrone Sprachsystem im Auge haben sollte. Der subjektive, stark emotionale Schreibstil Brückners, sein lockerer Umgang mit Fakten und Quellen, die Fokussierung auf das Vergangene wirkten damals befremdlich. (Nagórko 2012, 169)

War der Universalgelehrte Brückner für nachkommende Sprach- und Literaturwissenschaftler zu historisch, so war er für die nächste sozialgeschichtlich orientierte Historikergeneration zu kultur- und sprachwissenschaftlich. Sein interdisziplinärer und enzyklopädischer Zugang, der zwangsläufig auf Kosten der wissenschaftlichen Genauigkeit gehen musste (Weintraub 2006, 203; Urbańczyk 1991, 68), wurde angesichts der fachlichen Spezialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg kaum wertgeschätzt. In der Folge nahm jede Disziplin und Subdisziplin das universal angelegte Werk nur noch selektiv wahr; zudem teilte sich die wissenschaftliche Auseinandersetzung während des Kalten Krieges vor allem zwischen Polen, Ost- und Westdeutschland auf. Aus diesem Grund schwand auch das Verständnis für Brückners transnationalen Lebensweg, der sich vor imperialem Hintergrund entwickelt und Orte wie Lemberg, Wien, Berlin, Warschau, Krakau, aber auch St. Petersburg selbstverständlich integriert hatte. Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis 1989 nahmen WissenschaftlerInnen an diesen verschiedenen Orten fast nur noch getrennt voneinander zu Brückner Stellung. Die Wege zwischen ihnen waren ›weiter‹ geworden, und die transnationale Biographie ebenso wie die komplexen Entstehungszusammenhänge seiner Forschung gerieten aus dem Blick.

In Polen erfuhr Brückner 1949 zu seinem zehnten Todestag die erste ausführliche Wertschätzung durch Jan Otrębski, einen Spezialisten der Lituaniistik und Indoeuropäistik (Otrębski 1949). Darin betonte Otrębski vor allem Brückners Bedeutung für die Zukunft der slawi-

schen Philologie, insbesondere der Polonistik, und reklamierte sein Werk als nationales Erbe Polens. Darüber hinaus regte er eine Gesamtausgabe der geographisch verstreuten und in unterschiedlichen Sprachen verfassten Schriften Brückners an (ebd., 45-46). Danach verstrich viel Zeit, bis die Philologische Fakultät der Krakauer Jagiellonen-Universität 1969 eine Jubiläumskonferenz zu Brückners 30. Todestag ausrichtete. Die Initiative ging von jungen Philologen aus, die Brückner nicht mehr persönlich gekannt hatten und unverblümt darauf zu sprechen kamen, dass er sich mit seinen Kollegen in der Krakauer Polonistik heiße Debatten über die geographischen Wurzeln der polnischen Literatursprache geliefert hatte und von ihnen für den kulturgeschichtlichen Zugang seiner Geschichte der polnischen Sprache scharf kritisiert worden war. Dies habe – so Witold Taszycki im Vorwort des Konferenzbandes – darin gegipfelt, dass die Krakauer Sprachwissenschaftler 1926 die Verleihung der Ehrendoktorwürde an Brückner vereitelt hätten (Taszycki 1971, 7-9). Die Krakauer Konferenz des Jahres 1969 begriffen ihre Initiatoren daher als eine Art Rehabilitation und nachträgliche Wertschätzung Brückners, die sie jedoch über die Sprachwissenschaft hinaus ausdehnten. So fanden sich unter den veröffentlichten Vorträgen auch Beiträge zu Brückners kulturgeschichtlicher, literaturwissenschaftlicher und komparatistischer Forschung (Ulewicz 1971, 5). Außerdem unterzog Władysław Berbelicki Brückners Beziehungen zum Krakauer Wissenschaftsmilieu einer kritischen Evaluation und legte mit einer Bibliographie seiner Schriften seit 1926 eine wichtige Grundlage für die weitere wissenschaftliche Auseinandersetzung (Berbelicki 1971a, 107-138; 1971b, 159-196).

Die Krakauer Konferenz bildete den Übergang zu einer konkreten, wenn auch nicht opulenten Beschäftigung mit Brückners Leben und Werk. Zum einen erschien 1974, diesmal zum 35. Todestag des Wissenschaftlers, eine Auswahl seiner Schriften, deren Schwerpunkt auf schwer zugänglichen Arbeiten zur Kulturgeschichte sowie zur Methodologie der Polonistik und Volkskunde lag (Brückner 1974). Weitere kleine Editionen folgten, und 1988 legte Barbara Domańska eine erste kleine Monographie zu Brückners Werk im Kontext der polnischen und europäischen Kulturwissenschaften der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor (Domańska 1988). Darin hob sie Brückners Kulturbegriff deutlich von aufklärerischen, romantischen und positivistischen Kulturvorstellungen ab (ebd., 7-39) und befasste sich auf dieser Grundlage intensiv mit Brückners Sicht auf die »Volkskultur« im Zusammenhang der nationalen Kultur. Beispielhaft analysierte sie Brückners Forschungen zu Sitten und Bräuchen (ebd., 79-100). Einen neuen

Akzent setzte Władysław Berbelicki 1989, indem er eine Sammlung mit Erinnerungen an Brückner präsentierte (Berbelicki 1989), die als erster Baustein zu einer Biographie begriffen werden kann.

In der alten Bundesrepublik setzte die wissenschaftliche Beschäftigung mit Aleksander Brückner viel später ein, was sicherlich darauf zurückzuführen ist, dass sein ehemaliger Wirkungsort unter dem neuen Namen Humboldt-Universität nach 1945 Teil des sozialistischen Systems wurde und damit jegliche institutionelle Kontinuität fehlte.

Die erste Wortmeldung zu Brückner im Jahr 1953 war politischer Natur und versuchte, seine Biographie und seine Schriften ausgerechnet in einem revisionistischen Sinne zu vereinnahmen: Der Freiheitsbund Deutsch-Polnische Freundschaft veröffentlichte die programmatische Schrift *Die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen im Lichte Aleksander Brückners* (Freiheitsbund Deutsch-Polnische Freundschaft 1953), die eine polemische Einleitung des Nationalisten und ehemaligen NSDAP-Anhängers Bolko von Richthofen sowie eine deutsche Übersetzung von Brückners Aufsatz *Polska i Niemcy* (Polen und Deutschland) aus dem Jahr 1934 enthielt. Darin hatte Brückner, möglicherweise unter dem Druck des deutsch-polnischen »Nichtangriffspaktes« vom Januar desselben Jahres, eine stark geschönte Skizze der deutsch-polnischen Beziehungen seit dem Mittelalter gezeichnet, die vor allem darauf angelegt war, die gemeinsame Geschichte von Polen und Deutschen gegen Russland abzugrenzen. Mit der gleichen Intention versuchte von Richthofen, Brückners Skizze zu Beginn des Kalten Krieges einzusetzen: In seiner Einleitung berief er sich auf die Statuten des 1951 »auf einen Vorschlag von exil-polnischer Seite« gegründeten Freiheitsbundes, dessen Ziel das »Schaffen eines geeinten Europas auf freiheitlich-demokratischer Grundlage« sei. Konkret wolle er sich der Pflege der deutsch-polnischen Beziehungen widmen. Wenig dazu angetan war jedoch von Richthofens Bemerkung, die Beziehungen seien »seit 1939 durch schwerste Schuld von *beiden* Seiten« zerrüttet, und der Freiheitsbund erkenne »Zwangentscheide über Grenzfragen ohne Rücksicht auf den Willen der alteinheimischen Bevölkerung« nicht an (ebd., 4-5). Auf den zweiten Blick entpuppte sich von Richthofen also als Kriegsschuldleugner und Grenzrevisionist. Brückners Text riss er aus seinem ursprünglichen politischen Zusammenhang, um ihn im antisowjetischen Kampf gegen einen marxistisch begründeten »Imperialismus« (ebd., 18) einzusetzen. Ein Echo auf diese »Entwürdigung« Brückners blieb aus.

Erst 1978 kam in Bonn eine Tagung »zum ehrenden Gedenken an Alexander [!] Brückner« unter Beteiligung polnischer und westdeut-

scher WissenschaftlerInnen zustande, nachdem das Auswärtige Amt vor dem Hintergrund einer neuen, versöhnlichen Ostpolitik eine gemeinsame Konferenz deutscher und polnischer Polonisten angeregt hatte (Olesch und Rothe 1980a, VII). Sicher aufgrund des vielfältigen wissenschaftlichen Profils Brückners versammelten sich »Germanisten, Slavisten, Latinisten, Romanisten, Historiker, Kunsthistoriker, Theologen« (ebd., VIII), das heißt, die Organisatoren knüpften bewusst an Brückners interdisziplinäres Verständnis geisteswissenschaftlicher Forschung an. Darüber hinaus entschieden sie sich gegen eine klassische Tagung zu Leben und Werk; stattdessen konzentrierten sie sich im ersten Teil auf die polnische Geschichte und Kultur im 16. Jahrhundert, ein prominentes Arbeitsgebiet Brückners, und setzten sich so intensiv mit seinen Thesen auseinander. Die einzelnen Beiträge befassten sich mit der Aufarbeitung von Brückners wissenschaftlichem Œuvre, beispielsweise mit seinen Beiträgen zur slawischen Altertumskunde oder zur Erforschung des polnischen Wortschatzes, aber auch mit seiner Korrespondenz. Der zweite Teil der Begegnung galt der aktuellen Lage der Polonistik in Polen und Deutschland sowie neuen polonistischen Forschungsfragen im Hinblick auf die polnische Kultur im 20. Jahrhundert. Folglich bezog er sich nur indirekt auf Brückner, der knapp hundert Jahre zuvor vor vergleichbaren Fragen gestanden hatte (Olesch und Rothe 1980b). Ungeachtet ihrer ernsthaften wissenschaftlichen Diskussion erfüllte die ausgedehnte Konferenz auch die politische Vorgabe, die Kooperation zwischen westdeutschen und polnischen Wissenschaftlern zu intensivieren.

Auch in der Deutschen Demokratischen Republik stand die Auseinandersetzung mit Aleksander Brückner und seinem Werk unter politischem Vorzeichen: dem der Völkerfreundschaft. Schon 1960 bemühte Max Vasmer, Brückners Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl, das Narrativ von Brückner als »Vermittler zwischen deutscher und polnischer Wissenschaft« (Vasmer 1960/1982, 13). Wie in Polen setzte die erneute Beschäftigung mit Brückner spät ein, und die weitere Diskussion konzentrierte sich als eine Art Höflichkeitsgeste hauptsächlich um die Jubiläen von Brückners Todestag. Beides zeugt von deutlichen ideologischen Vorbehalten ostdeutscher Wissenschaftsfunktionäre gegenüber dem Erbe des »bürgerlichen« Berliner Slawisten (Nagórko 2001a, 8).

Erst 1979 nutzte die Humboldt-Universität zu Berlin, die Nachfolgeinstitution von Brückners Alma Mater, seinen 40. Todestag, um »dem XXXV. Jahrestag der VR Polen und dem 30. Jahrestag der DDR« (Hermann 1980a, 160) durch eine Konferenz zu Aleksander Brückner

feierlich zu gedenken. Die Beiträge der ostdeutsch-polnischen Begegnung erschienen ein Jahr später in einem Sonderheft der *Zeitschrift für Slawistik* (25/2). Sie würdigten in erster Linie Brückners Forschung und sein »Vermächtnis« als Hochschullehrer, das nach Ansicht von Alois Hermann in einer »völkerverbindenden Slawistik« lag (1980b, 165). Unabhängig von der politischen Inszenierung knüpften die Konferenzbeiträge an unterschiedliche Forschungsfragen Brückners an, so unter anderem an seine literaturwissenschaftlichen Arbeiten oder jene zur slawischen Mythologie. Ein Schwerpunkt kristallisierte sich in der Sprachwissenschaft heraus, insbesondere in der Etymologie und Namensforschung. Dabei wurde Brückner einerseits euphorisch gelobt und die Leistung des »hervorragenden Etymologen« hervorgehoben (Zwoliński 1980, 282), andererseits gingen einige Beiträge durchaus kritisch auf die Schwachpunkte in seiner Arbeit ein, beispielsweise auf fehlerhafte Etymologien in seinem Wörterbuch (Lewaszkiwicz 1980, 248).

Der politische Umbruch des Jahres 1989 ging mit einer Erneuerung der Brückner-Forschung einher. Zwar bezog sich Dietrich Scholze noch im Mai 1989 auf Brückners Werk als »Völker verbindende Wissenschaft« (Scholze 1991, 9), doch forderte er damit zu diesem Zeitpunkt die polnischen, ost- und westdeutschen Kollegen auf, seinem Beispiel durch gemeinsame Forschung zu folgen. Der Anlass seines Vortrags war eine Jubiläumskonferenz zu Brückners 50. Todestag an der Freien Universität Berlin, die kurz vor dem Mauerfall Wissenschaftler aus Polen, der DDR und der BRD versammelte. Scholze widersprechend, äußerten sich andere Autoren im Hinblick auf Brückners Möglichkeiten skeptischer. So betonte Witold Kośny, der Herausgeber des Konferenzbandes, dass Brückners wissenschaftliches Wirken sich »in einem nationalen und politischen Spannungsfeld« vor dem Hintergrund des preußischen Kulturkampfes und des wachsenden deutschen Revisionismus gegenüber Polen nach 1918 entfaltet habe (Kośny 1991b, 12). Schon im Vorwort interessierte er sich für Brückner ausdrücklich als »auf moderne Literatur reagierender Kritiker und sich auf politisch brisante Fragen einlassender Publizist«. Klaus-Dieter Seemann wiederum betrachtete Brückners deutschsprachigen Beitrag zur Geschichte der russischen Literatur aus der großen Distanz einer mehrfach erneuerten Slawistik, die u. a. eine positivistische Sicht auf abgrenzbare Nationalliteraturen nicht mehr teilen kann (Seemann 1991, 100-103). Damit stand der »Jubiläumsband« von 1991 am Anfang einer erneut historisch-kritischen Auseinandersetzung mit Brückner und seinen Schriften.

Der zehn Jahre später von Alicja Nagórko zusammengestellte Band zum 60. Todestag des Gelehrten (Nagórko 2001a) führt eine differenzierte »Brücknerologie« (Puzynina 2001, 11) weiter, ohne jedoch eine leitende Fragestellung zu verfolgen. Neben bewundernden Worten zu Brückners Produktivität und der Vielfalt seiner Interessen finden sich auch Anmerkungen zu seinen charakterlichen Stärken und Schwächen (ebd., 13-14). Von profunder Quellenkenntnis zeugen zwei Beiträge zu Brückners Arbeitsbedingungen und Lehrtätigkeit in Berlin (Gladrow 2001; Burkhardt 2001). Über die deutsch-polnischen Wissenschaftsbeziehungen hinaus weisen Hans Rothes Aufsatz zu Brückner als Autor der *Russischen Literaturgeschichte*, in der er Brückners Arbeit vor dem Hintergrund des deutschen Russlandbildes beleuchtet (Rothe 2001), sowie Antonín Měšťans kritische Revision der Brückner'schen Schriften zur tschechischen Literatur (Měšťan 2001). Philologische Einzeluntersuchungen (u. a. Nagórko 2001b) beschließen den Band.

In den letzten Jahren ist es um die Brückner-Forschung trotz der unbegrenzten Kommunikationsmöglichkeiten zwischen ihren verschiedenen Standorten recht still geworden. Dennoch gibt es Ansätze, die Auseinandersetzung mit Aleksander Brückner im Zusammenhang der jüngeren Biographieforschung in neue Bahnen zu lenken: Witold Kośny hat sich am Beispiel von Brückners politischem Engagement im Ersten Weltkrieg wesentlich stärker als in früheren Arbeiten dem »politischen Brückner« zugewandt und damit das verbreitete Bild vom naiven Wissenschaftler revidiert (Kośny 2015). Maria Rhode hat – ebenfalls konzentriert auf die Jahre 1914-1918 – Brückners Situation als Pole und Untertan »eines nichtpolnischen Staates« beleuchtet (Rhode 2006, 329). Damit wirft sie substantielle Fragen im Hinblick auf die Verflechtung von Wissenschaft und Politik, auf Loyalitätskonflikte und die Entstehungsbedingungen wissenschaftlicher Arbeit in der langen Teilungszeit Polens auf.

Die Idee dieses Buches und seine Beiträge

Wenn Aleksander Brückner und seine Schriften auf die skizzierte Weise historisiert und politisiert werden müssen – wie lässt sich dann heute eine »unhöfliche« Auseinandersetzung mit Person und Werk gestalten? Wie könnte Brückners ungeschriebene, Person, Werk und Lebensorte integrierende Biographie aussehen? Alles Gesagte spricht dafür, nicht mehr den wissenschaftlichen Wert der einzelnen Arbeiten zu evaluieren, da sie etwa hundert Jahre nach ihrer Entstehung zwangsläufig in vielen

Punkten überholt sind. Heute interessieren vielmehr ihre Entstehungszusammenhänge und die intellektuelle Biographie eines polnischen Gelehrten im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert. Damit tritt Aleksander Brückner als Wissenschaftler in bestimmten historischen Zeiten und Räumen in der Vordergrund, wobei seine mehrsprachige Sozialisierung im Habsburgerreich, seine transnationale Orientierung und die politischen Kontexte, in denen seine (nicht nur) wissenschaftlichen Schriften entstanden, besondere Aufmerksamkeit verdienen. Auch die Widersprüchlichkeit seiner Analysen und Aussagen zu bestimmten Themen gilt es in Abhängigkeit von ihrer jeweiligen Entstehungszeit zu untersuchen. Bislang wurde Brückner vor allem im Rahmen der deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte betrachtet. Eine andere Option wäre, ihn in eine europäisch verflochtene Wissens- und Wissenschaftsgeschichte einzubetten. Seine »imperiale Biographie« (Kappeler 2012; Buchen und Rolf 2015) begänne im Habsburgerreich, hätte Preußen als Hauptschauplatz, führte aber auch immer wieder ins Russländische Reich.

Über den biographischen Aspekt hinaus bleibt Brückners wissenschaftliches Werk sowohl quantitativ als auch in seiner inhaltlichen und methodischen Breite beeindruckend. Neue Wertschätzung verdient seine konsequent interdisziplinäre Denkweise, welche die breite Kontextualisierung sprachlicher und kultureller Phänomene ermöglichte, die heute immer noch trag- und ausbaufähig ist. Der Universalgelehrte Aleksander Brückner dient uns als Ausgangspunkt für eine Erforschung Polens, die nach einer möglichst umfassenden geistes- und sozialwissenschaftlichen Betrachtung ihres Gegenstandes strebt. Anders als zu Brückners Zeiten kann ein solches Forschungsprogramm nicht mehr Sache einer einzelnen Person sein, sondern muss sich auf die intensive Kommunikation zwischen WissenschaftlerInnen aus verschiedenen Disziplinen stützen.

Das vorliegende Buch ist aus der Konferenz »Brückner revisited – Diskurse um Polonität in Geschichte und Gegenwart: Mikro- und Makroperspektiven« hervorgegangen, die vom 23. bis zum 24. Mai 2014 in Jena stattfand. Es vereint ausgewählte, überarbeitete Beiträge dieser Begegnung, die Brückners vielfältige Arbeit in den Feldern Literatur- und Sprachwissenschaft, Kulturgeschichte und Ethnologie in den Blick nehmen und gleichzeitig nach Anknüpfungspunkten für eine neue interdisziplinäre Erforschung Polens fragen.

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich mit ausgewählten Forschungsfeldern und Werken Aleksander Brückners. Die einzelnen AutorInnen fragen danach, welches seine erkenntnisleitenden Prinzipien und Methoden waren, wie er als Wissenschaftler in unterschied-

lichen akademischen Milieus agierte und welchen politischen Zwängen und Konjunkturen seine Arbeit ausgesetzt war. Auf diese Weise zeichnen sie ein differenziertes Bild von der Werkstatt eines polnischen Gelehrten in Deutschland vom späten 19. Jahrhundert bis zum Vorabend des Zweiten Weltkriegs. Teilweise greifen sie Brückners Methoden und Interpretationen kritisch auf, um sie für die eigene Forschung produktiv zu machen.

DAVID FRICK nimmt den Essay »Historia a filologia« (Geschichte und Philologie) aus dem Jahr 1907 als Ausgangspunkt, um Brückners Impulse für die interdisziplinäre Forschung herauszuarbeiten. Brückners Interesse – so seine These – sei genuin historisch gewesen, doch hätten nur seine Mehrsprachigkeit und seine philologische Ausbildung ihn befähigt, den ihn beschäftigenden Forschungsfragen nachzugehen. Er habe die Philologie in den Dienst der Geschichte gestellt. Im Folgenden geht Frick einen Schritt weiter, indem er anhand seiner eigenen Arbeiten die Interdependenz von Geschichte und Philologie veranschaulicht: So sei sein erstes Buch über theologische Kontroversen zu den ersten polnischen Bibelübersetzungen in der Reformationszeit eine philologische Arbeit gewesen, die jedoch grundlegende historische Kenntnisse über Kulturen und Konfessionen voraussetzte. Umgekehrt fuße sein jüngstes Buch über die interkonfessionellen Beziehungen im Wilna des 17. Jahrhunderts, dessen Gegenstand das Überschreiten religiöser und kultureller Grenzen ist, auf intensiven sprachlichen Analysen, etwa der Rhetorik von Gerichtsakten und Testamenten.

MICHAEL G. MÜLLER hinterfragt die verbreitete Einschätzung, Brückner habe in Berlin zwischen dem deutschen und dem polnischen Wissenschaftsmilieu vermittelt und beide zusammengeführt. Zwar attestiert er Brückners deutschsprachigen kulturgeschichtlichen Studien einen unvoreingenommenen quellenkritischen Blick auf das östliche Europa sowie das Bemühen, ein weitgehend uninformiertes deutsches Publikum aufzuklären. Diese Haltung habe jedoch in scharfem Kontrast zum kolonialen Blick deutscher Wissenschaftler auf die slawischen Nachbarn gestanden, so dass die Etablierung einer politisch neutralen Slawistik chancenlos gewesen sei. Seinen eigenen wissenschaftlichen Anspruch habe Brückner unter anderem in der Darstellung der Teilungen Polens aufgeben müssen, die er zunächst in Anlehnung an die antipolnische preußische Rhetorik auf den vermeintlich ineffektiven adligen Parlamentarismus zurückführte, während er die aggressive Rolle Preußens ausblendete. Im Ersten Weltkrieg wiederum habe er unter preußischem und polnischem Druck Russland für den staatlichen Niedergang Polens verantwortlich gemacht.

Auch ACHIM RABUS beschäftigt sich unmittelbar mit einem Teil von Brückners Œuvre. Aus sprachwissenschaftlicher Perspektive vergleicht er verschiedene Auflagen von Brückners Monographie über die Geschichte der polnischen Sprache (*Dzieje języka polskiego*), die zu unterschiedlichen Zeiten in verschiedenen politischen Konstellationen erschienen sind. Dabei diskutiert er insbesondere Brückners Position gegenüber Fremdwörtern und entlehnten Konstruktionen. Außerdem geht er darauf ein, wie sich aus Brückners Ansichten über die polnische Sprache Fragen nach ihrem Verhältnis zu den Sprachen der benachbarten Völker im Osten und Westen ableiten lassen. Für den Autor der *Dzieje języka polskiego* – so Rabus – hätten die Unterschiede zu den Nachbarsprachen, je nach der politischen Formation, innerhalb welcher Polnisch in den Jahren 1906 bis 1925 funktionierte, eine unterschiedliche Rolle gespielt. Daher habe er sie von Fall zu Fall auch unterschiedlich bewertet. In der Volksrepublik Polen wiederum hätten die Herausgeber 1960 in der postumen Auflage negative Aussagen über die ostslawischen Nachbarn und allzu deutliche Einschreibungen in die westliche Kultur getilgt. Unabhängig von diesem externen Eingriff sieht Rabus in Brückners relationaler Polonitätskonzeption wichtige Anknüpfungspunkte für die aktuelle Polenforschung.

YVONNE KLEINMANN widmet sich zunächst den verschiedenen, teilweise widersprüchlichen Interpretationen Brückners, die er zu unterschiedlichen Zeiten zur polnischen Souveränitätskrise und Staatsreform im späten 18. Jahrhundert anbot. Vor allem geht sie der Frage nach, was Brückner in seinen einzelnen Arbeiten – insbesondere in der kurzen Streitschrift »Wie ging Polen zugrunde?« aus dem Jahr 1916 und im dritten Band seiner *Dzieje kultury polskiej* (Geschichte der polnischen Kultur) aus dem Jahr 1931 – jeweils unter »Polen« und »polnisch« verstand. Aus der Analyse der einzelnen Arbeiten, die in unterschiedlichen politischen und fachlichen Zusammenhängen entstanden, leitet sie die Schlussfolgerung ab, dass Brückner – je nachdem, ob er von politischen, staatlichen oder kulturellen Zusammenhängen schrieb – einen situativ unterschiedlich gefüllten Polonitätsbegriff verwendete. In einem zweiten Schritt versucht sie, sich einen politisch unabhängigen Brückner vorzustellen, der seiner eigenen Forderung, philologische Methoden bei der historischen Analyse einzusetzen, ungehindert nachgehen kann. In diesem Sinne unterzieht sie die polnische Verfassung vom 3. Mai 1791, das Schlüsseldokument der Staatsreform, einer begriffsgeschichtlichen Analyse, die sich auf das Wort *naród* (Volk/Nation) konzentriert, und kommt auf diese Weise einer

Antwort auf die Frage, wie die adlige und bürgerliche Elite am Ende des 18. Jahrhunderts Polonität auffasste, ein Stück näher.

Im zweiten Teil des Bandes wird die Frage aufgeworfen, welchen Einfluss Brückners sprachwissenschaftliches Werk, insbesondere seine etymologischen Studien, längerfristig hatten und wie diese heute kritisch zu revidieren sind. Zwei Aufsätze führen vor, welche Wege die sprachwissenschaftliche Erforschung des Polnischen heute geht und wie sie aus anderen Disziplinen schöpft.

MAREK ŁAZIŃSKI setzt sich mit dem Bedeutungswandel des Wortes *kobieta* (Frau; Weib) auseinander. Zuerst zeigt er auf, wie Brückners negative etymologische Deutung – trotz vieler weiterer konkurrierender Erklärungen – bis heute fortwirkt. Der Hauptteil seiner Ausführungen ist dem Prozess der Neutralisierung gewidmet, den das Wort *kobieta* im Wandel der Zeit durchlief. Ausgehend von Nüblings Überlegungen zur fortschreitenden Pejorisation von Worten verwandter Bedeutung im Deutschen – etwa *Weib*, *Magd* und *Dirne* – zeichnet er unter Berücksichtigung verschiedener Primärquellen den entgegengesetzten Entwicklungsweg des Wortes *kobieta* nach, den er als »Depejorisation« bezeichnet. Somit schließt Łazińskis Beitrag an jene genderlinguistischen Überlegungen an, die auf eine spezifische Entwicklung der polnischen Sprache hinweisen.

ANNA PIECHNIK setzt sich aus ethnolinguistischer Perspektive mit kulturellen Selbstbeschreibungen der polnischen Landbevölkerung in den Bergregionen des heutigen Kleinpolens auseinander. Ihre Analyse, die sich auf eigene Feldforschung in ausgewählten Dörfern stützt, führt sie zu der Erkenntnis, dass eine Selbstidentifikation als Polen in der untersuchten Gruppe zunächst nicht vorkommt. Die Bewohner der genannten Bergregionen, so ihre Beobachtung, operieren in erster Linie mit den Kategorien »wir« und »die Fremden«, was sich in ihrer jeweiligen dialektalen Lexik äußert. Die Selbst- und Fremdwahrnehmung sei dabei vor allem durch den eigenen Katholizismus, die Tradition der Landwirtschaft, die jeweiligen Bräuche und das historische Gedächtnis der jeweiligen Dorfbevölkerung geprägt, was Piechnik anhand von Aussagen der Bewohner belegt. Eine Identifizierung mit der polnischen Nation erfolge erst in Abgrenzung von den ferneren Völkern der Deutschen und Russen sowie in Abgrenzung von Minderheiten im eigenen Umfeld, insbesondere Juden, Sinti und Roma.

Die Beiträge des dritten Teils befassen sich, an ein großes Thema Brückners anknüpfend, aus unterschiedlichen fachlichen Perspektiven mit historischen und gegenwärtigen Debatten um Polen und Polonität, aber auch um alternative Konzepte. Sie untersuchen Sprachen, Litera-

turen, religiöse, ethnische und nationale Zuschreibungen, um analytisch genau auf die Frage zu antworten, was im jeweiligen Zusammenhang unter »polnisch« zu verstehen ist. Gleichzeitig geht es darum, zu reflektieren, was Auseinandersetzungen um den Platz von Gruppen wie den Juden, Lemken oder Russinen, die aus eigenem oder fremdem Antrieb als »nichtpolnisch« deklariert werden, über unterschiedliche Konzepte von Polonität aussagen.

MIRJA LECKE beginnt mit dem vermeintlichen Zentrum des Polentums, mit dem Schaffen des Nationaldichters Adam Mickiewicz. Sie befasst sich gezielt mit jenen Werken, die aus Mickiewicz's »russischer Periode«, der Zeit seiner Verbannung ins russische Kernland zwischen 1824 und 1829, hervorgegangen sind, und stellt damit das nationale Deutungsparadigma auf den Kopf. Im Mittelpunkt steht die literaturwissenschaftliche Analyse der *Krimsonette*, des Poems *Konrad Wallenrod* und der *Abnenfeier*, deren Entstehungszusammenhänge, literarische Kontexte und Rezeptionsgeschichte sie präzise nachzeichnet. Im kommunikativen Zusammenhang des Russländischen Reichs, wo Mickiewicz Französisch als Literatursprache nutzte, erfahren die Texte eine Umdeutung: Die *Krimsonette* erscheinen als romantische Auseinandersetzung mit dem Orient, die in Moskauer Literatenkreisen besser aufgenommen wird als unter den Warschauer Klassizisten. Der Litauer Konrad Wallenrod wird in Moskau als tragischer Held gefeiert, in Warschau hingegen von konservativen Kritikern als »unpolnisch« abgelehnt; erst nach dem Aufstand von 1831 – so Lecke – habe er eine nationalpolnische Umdeutung erfahren. Die *Abnenfeier* wiederum hätten die Moskauer Zeitgenossen als herrschaftskritischen, anti-imperialen Text in russischer literarischer Tradition gedeutet. Durch die konsequente Historisierung der einzelnen Werke gelingt es Lecke, ein neues Licht auf Mickiewicz als polnisch-litauische Stimme im Russländischen Imperium zu werfen. Am seinem Beispiel plädiert sie dafür, die Entstehung nationaler Literaturen als performativen Prozess zu begreifen.

Auch KATRIN STEFFEN prüft die Substanz des Polentums. Sie verfolgt den Weg jener jüdischen Intellektuellen und WissenschaftlerInnen, die vom späten 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg »jüdische Polonität« für sich reklamierten. Gemeint war damit ein Sowohl-als-auch: die Zugehörigkeit zu Polen und die Verbundenheit mit der jüdischen Tradition. Steffen macht diesen Entwurf an zwei von Juden und Nichtjuden geführten Diskursen fest, jenem über die Sprache und jenem über den Körper. Mit der polnischen Sprache hätten Juden sozialen Aufstieg, Solidarität mit der geteilten polnischen Nation und

die Hoffnung auf Gleichberechtigung verbunden. Nach 1918 hätten manche Juden Polnisch auch als legitimes Kommunikationsmittel betrachtet, um sich über jüdische Kultur und Politik zu verständigen, womit sie Sprache von Nationalität lösten. Aus der Perspektive polnischer Nationalisten seien solche Aneignungen einer »Verunreinigung« der polnischen Sprache gleichgekommen. Die organische Terminologie – so Steffen – markiere den Übergang zum eugenischen Diskurs über den »gesunden Volkskörper«, der um 1900 vielerorts in Europa geführt wurde. In Polen sei die Frage, ob sich der »jüdische Körper« für die »gesunde Nation« eigne, nach der Staatsgründung besonders intensiv debattiert worden. Der zunehmende biopolitische Antisemitismus habe dazu geführt, dass jüdische WissenschaftlerInnen eigene Forschungseinrichtungen gründeten, um einerseits Gegenargumente aufzubauen und andererseits die Gesundung des »jüdischen Körpers« voranzutreiben. Diese Entwicklung verdeutliche, dass jüdische und nichtjüdische Ärzte in denselben Wissensräumen agierten.

OLENA DUĆ-FAJFER widmet sich in ihrem Aufsatz der Ethnogenese der Lemken, einer ostslawischen Minderheit in der Karpatenregion des südöstlichen Polen. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht verfolgt sie die Entwicklung von lemckischen Selbst- und Fremdzuschreibungen, unter anderem den Wandel von einer mythischen, ethnisch undifferenzierten altruthenischen hin zu einer ethnisch russinischen Option. Zunächst erörtert sie in einem historischen Überblick die Faktoren, die bewirkten, dass trotz zum Teil widriger Bedingungen keine Assimilation, sondern eine erfolgreiche Herausbildung lemckischer Identität stattfand. Dabei geht sie vor allem auf Bestrebungen der Polonisierung und Ukrainisierung ein und diskutiert die in der lemckischen Gemeinschaft diesbezüglich wahrgenommenen Gefahren. Große Aufmerksamkeit richtet sie auf die Umsiedlungs- und Assimilierungsmaßnahmen, die der Schaffung einer monoethnischen Volksrepublik Polen galten, insbesondere die Zwangsumsiedlung von Lemken im Rahmen der sogenannten »Aktion Weichsel«, und auf die Bemühungen der Lemken um die Anerkennung als ethnische Minderheit nach 1989. Im zweiten Teil ihrer Untersuchung beschreibt sie die lemckische Identität vor dem Hintergrund von Hybridität und Multioptionalität und geht auf spezifische Prozesse und Entwicklungsfaktoren ein, zum Beispiel auf die teilweise zu beobachtende Tendenz hin zu einer oberflächlichen, folklorebasierten lemckischen *Light*-Kultur.

In vergleichender Absicht befasst sich AGNIESZKA HALEMBA mit der ebenfalls russinischen Bevölkerung in der heutigen Karpatenukraine, einer benachbarten Region, deren Geschichte durch viele unterschied-

liche staatliche Zugehörigkeiten geprägt ist. Nicht Polonisierung, sondern Ukrainisierung stehe hier zur Debatte. Auf Grundlage ethnologischer Feldforschung unter jenen Teilen der ländlichen Bevölkerung, die nicht in identitätspolitische Debatten involviert sind, versucht Halemba, den Wandel regionaler Selbstzuschreibungen im Laufe der letzten 20 Jahre zu ergründen. Die empirischen Erhebungen ergeben, dass sich die Bewohner der Region gegenüber nationalen Zuschreibungen überwiegend gleichgültig verhalten und ihre Staatsangehörigkeit vor allem als administrative Kategorie betrachten, ohne sich mit der ukrainischen Kultur zu identifizieren. Die Wahl zwischen dem Russinischen und dem Ukrainischen sei oft situativ bedingt und daher keine Aussage über ein nationales Bekenntnis. Erstrebenswert – so die These – sei für die meisten ihrer Gesprächspartner ein friedliches »gutes Leben«. Diese »anationale«, auf das Regionale konzentrierte Haltung habe es den Bewohnern der Karpatenukraine schon in der Vergangenheit ermöglicht, sich der Vereinnahmung durch Imperien und Nationalstaaten zu entziehen. In den letzten Jahren beobachtet Halemba jedoch ein Nachgeben gegenüber dem wachsenden Nationalisierungsdruck, der vor allem von galizischen Ukrainern, Angehörigen der orthodoxen Kirche sowie von ukrainischen politischen Parteien und Vereinigungen ausgehe.

Auch EWA DZIĘGIEL widmet sich einer Minderheit in der heutigen Ukraine. In historischer Perspektive untersucht sie die sprachliche Entwicklung der polnischen Bevölkerung in den alten polnischen Ostgebieten (*kresy wschodnie*). Zunächst ruft sie die kulturelle Vormachtstellung des Polnischen unter der Habsburger Herrschaft seit 1867 und in der Polnischen Republik der Zwischenkriegszeit in Erinnerung. Im Weiteren geht sie auf die Grenzverschiebung und Sowjetisierung nach dem Zweiten Weltkrieg ein, in deren Folge sich die sprachliche Hierarchie zugunsten des Ukrainischen und des Russischen verschob. Im mehrsprachigen Umfeld habe die polnische Bevölkerung ihre Muttersprache weitgehend abgelegt. Unabhängig davon – so die These der Autorin – habe sich ein polnisches Nationalbewusstsein erhalten, das sich vor allem über die Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche definiere. Die Diskrepanz zwischen nationalem Selbstverständnis und genutzter Alltagssprache vergleicht Dzięgiel mit der aktuellen sprachlichen Situation in anderen Regionen der Ukraine und in Weißrussland. Auch dort, betont sie, seien Identitätskonzeptionen nicht zwangsläufig an die Muttersprache gekoppelt, sondern viel eher an eine bestimmte Konfession. Individuelle Mehrsprachigkeit sei ein häufig anzutreffendes Phänomen, wohingegen individuelle Multikonfessionalität nicht vorkomme.

Literatur

- Barycz, Henryk. 1947. *Aleksander Brückner*. Kraków: Wydawnictwo zakładu narodowego im. Ossolińskich (zuerst in *Kwartalnik Historyczny* 53, 1946).
- Berbelicki, Władysław. 1971a. »Powiązania A. Brücknera z krakowskim środowiskiem naukowym.« In *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa w Auli Collegium Novum UJ w Krakowie, 31 maja 1969 r.*, hrsg. von Tadeusz Ulewicz, 107-138. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- , 1971b. »Bibliografia Aleksandra Brücknera (za lata 1927-1970).« In *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa w Auli Collegium Novum UJ w Krakowie, 31 maja 1969 r.*, hrsg. von Tadeusz Ulewicz, 159-196. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- , Hg. 1989. *Aleksander Brückner 1856-1939*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Buchen, Tim und Malte Rolf, Hg. 2015. *Eliten im Vielvölkerreich. Imperiale Biographien in Russland und Österreich-Ungarn (1850-1918)*. Berlin: De Gruyter.
- Burkhardt, Hanna. 2001. »Aleksander Brückner und die Lehrtätigkeit der slawischen Sprachen und Literaturen an der Berliner Universität.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag. Beiträge der Berliner Tagung 1999*, hrsg. von Alicja Nagórko, 103-114. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Brückner, Aleksander. 1974. *Kultura, piśmiennictwo, folklor. Wybór prac*, hrsg. von Władysław Berbelicki und Tadeusz Ulewicz. Warszawa: PWN.
- Ciechanowska, Zofia. 1971. »Moje wspomnienie o Brücknerze.« In *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera*, hrsg. von Tadeusz Ulewicz, 157-158. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Domańska, Barbara. 1988. *Aleksander Brückner jako badacz kultury*. Bydgoszcz: Pomorze.
- Freiheitsbund Deutsch-Polnische Freundschaft, Hg. 1953. *Die Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen im Lichte Aleksander Brückners*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen durch Bolko von Richthofen. München: Freiheitsbund Deutsch-Polnische Freundschaft.
- Gladrow, Wolfgang. 2001. »Aleksander Brückner und die Berliner Slawistik.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag*, hrsg. von Alicja Nagórko, 21-31. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Hermann, Alois. 1980a. »Zum Geleit.« *Zeitschrift für Slawistik* 25/2: 160.
- , 1980b. »Aleksander Brückner – Vermächtnis und Verpflichtung.« *Zeitschrift für Slawistik* 25/2: 161-165.
- Kappeler, Andreas. 2012. *Russland und die Ukraine. Verflochtene Biographien und Geschichten*. Wien: Böhlau.

- Kośny, Witold, Hg. 1991a. *Aleksander Brückner: ein polnischer Slavist in Berlin*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1991b. »Slaven und Deutsche – ›Zur Unzertrennlichkeit verurteilte siamesische Zwillinge«. Aleksander Brückners Polentum zwischen Wissenschaft und Politik.« In *Aleksander Brückner: ein polnischer Slavist in Berlin*, 11-28. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2009. »Aleksander Brückner als Dolmetscher der Geister.« In *Amicus Poloniae. Festschrift für Heinrich Kunstmann*, 215-234. Wrocław: Via Nowa.
- . 2015. »Aleksander Brückners patriotische Mobilmachung 1914-1918.« *Zeitschrift für Slawistik* 60 (voraussichtlich Heft 4).
- Lewaszkiwicz, Tadeusz. 1980. »Zur etymologischen Praxis Aleksander Brückners.« *Zeitschrift für Slawistik* 25/2: 244-248.
- Měšťan, Antonín. 2001. »Brückners Ansichten über die tschechische Literatur.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag*, hrsg. von Alicja Nagórko, 53-64. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Nagórko, Alicja, Hg. 2001a. *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag. Beiträge der Berliner Tagung 1999*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2001b. »Zur Etymologie des polnischen Substantivs *kobieta* (anknüpfend an das etymologische Wörterbuch von Aleksander Brückner).« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag*, hrsg. von ders., 115-122. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- . 2012. »Aleksander Brückner – ein polnischer Slawist in Berlin oder die Einsamkeit der Grenzgänger.« *Ling Varia* 7/13: 169-181.
- Olesch, Reinhold und Hans Rothe, Hg. 1980a. *Fragen der polnischen Kultur im 16. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen der Tagung zum ehrenden Gedenken an Alexander Brückner, Bonn 1978*, Bd. 1. Gießen: Wilhelm Schmitz Verlag.
- . 1980b. *Fragen der polnischen Kultur im 20. Jahrhundert. Vorträge und Diskussionen der Tagung zum ehrenden Gedenken an Alexander Brückner, Bonn 1978*, Bd. 2. Gießen: Wilhelm Schmitz Verlag.
- Otrębski, Jan. 1949. *Aleksander Brückner: w dziesiątą rocznicę śmierci*. Poznań: Nakładem IZS UP.
- Rhode, Maria. 2006. »Aleksander Brückner und Jan Baudouin de Courtenay. Wissenschaft, Nation und Loyalitäten polnischer Gelehrter in Berlin und St. Petersburg.« In *Kollegen – Kommilitonen – Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg*, hrsg. von Trude Maurer, 329-340. Stuttgart: Franz Steiner.
- Rothe, Hans. 2001. »Aleksander Brückner als Historiker der russischen Literatur.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag*, hrsg. von Alicja Nagórko, 33-51. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Puzynina, Jadwiga. 2001. »Aleksander Brückner als Forscher und als Mensch.«

- In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag*, hrsg. von Alicja Nagórko, 11-20. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Scholze, Dietrich. 1991. »Aleksander Brückner: Leben – Werk – Vermächtnis.« In *Aleksander Brückner. Ein polnischer Slavist in Berlin*, hrsg. von Witold Kośny, 1-10. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Seemann, Klaus-Dieter. 1991. »Aleksander Brückner als Historiker der russischen Literatur.« In *Aleksander Brückner. Ein polnischer Slavist in Berlin*, hrsg. von Witold Kośny, 97-112. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Taszycki, Witold. 1971. »Przedmowa.« In *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa w Auli Collegium Novum UJ w Krakowie, 31 maja 1969 r.*, 7-10. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ulewicz, Tadeusz, Hg. 1971. *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa w Auli Collegium Novum UJ w Krakowie, 31 maja 1969 r.* Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- . 1974. »Słowo wstępne.« In *Aleksander Brückner. Kultura, piśmiennictwo, folklor. Wybór prac*, hrsg. von Władysław Berbelicki und Tadeusz Ulewicz, 5-20. Warszawa: PWN.
- Urbańczyk, Stanisław. 1991. »Aleksander Brückner als Namensforscher.« In *Aleksander Brückner. Ein polnischer Slavist in Berlin*, hrsg. von Witold Kośny, 67-82. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Vasmer, Max. 1960/1982. »Die slavische Philologie an der Friedrich-Wilhelms-Universität Berlin.« In *Materialien zur Geschichte der Slavistik in Deutschland*, Bd. 1, hrsg. von Hans-Bernd Harder, 11-17. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Weintraub, Wiktor. 2006. »Aleksander Brückner (1856-1939).« In *Nation and History. Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War*, 197-212. Toronto: University of Toronto Press.
- Weisswasser, Katharina. 2007. *Die Geschichte der Polonistik an der Universität Wien von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Wrocław: Oficyna ATUT/Dresden: Neisse-Verlag.
- Widajewicz, Józef. 1971. »Skąd pochodzi Prof. Aleksander Brückner?« In *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera*, hrsg. von Tadeusz Ulewicz, 151-156. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zwoliński, Przemysław. 1980. »Der Namensforscher.« *Zeitschrift für Slavistik* 25/2: 279-282.

Danksagung

Das vorliegende Buch wäre durch die Arbeit der AutorInnen und HerausgeberInnen allein nicht zustande gekommen. Wir danken den externen GutachterInnen, die die einzelnen Beiträge kritisch kommentiert und auf diese Weise substantiell verbessert haben. Bedanken möchten wir uns auch bei Kai Witzlack-Makarevich, der den Beitrag von Olena Duć-Fajfer aus dem Polnischen übersetzt hat, sowie bei Ewa Krauß, Andrea Priebe, Kay Schmücking und Agnieszka Weißwange, die sich mit großem Engagement und der nötigen Genauigkeit an der Textredaktion beteiligt haben.

Für die Finanzierung der Drucklegung danken wir der Deutsch-Polnischen Wissenschaftsstiftung, der DFG sowie der Gesellschaft der Freunde und Förderer der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

**Gelehrsamkeit, Polonität und Politik
bei Aleksander Brückner**

David Frick

History and Philology: Making Archives Tell Tales

In the course of his astonishingly productive career as a scholar of Polish philology, literature, culture, and history, Aleksander Brückner produced a number of large works that still arouse general admiration and enjoy constant use; and they still amaze for the simple fact of their breadth and scope: his four-volume *History of Polish Culture*, his *History of the Polish Language*, his *History of Polish Literature*, his *Etymological Dictionary of the Polish Language*; or his discovery and edition of unknown and practically unknown works and authors: one thinks of the fragments of the medieval *Holy Mountain Sermons* or the Sarmatian volubility of the massive and until then neglected manuscripts of Waclaw Potocki. And then there is one of those works about which one asks »How did he do it?« – his two-volume *Old Polish Encyclopedia*. Naming just a portion of these major works omits the incredible number of smaller ›contributions‹, many of them still full of discoveries and insights that scholars cannot afford to ignore in the twenty-first century. A *Collected Works*, or at least a multivolume edition of these less readily available articles, reviews, and notes remains a major *desideratum*.

Brückner's central focus was things Polish – Polish language and Polish culture, and through them, Polish history. But he understood from the beginning of his career that to fully comprehend, to get at the core of these things, one had to be attuned to a broader linguistic, cultural, and geographic context; hence the prominence in his work of things Ruthenian/Ukrainian, Belarusian, Lithuanian, and German – to name only the most important of the border cultures; and this ignores his forays into areas such as Sanskrit and Gothic. German was, of course, crucial. Brückner was born in Galicia, had his first schooling in German, among other places in Lwów and Vienna, held the prestigious Chair in Slavic Languages and Literatures at the Friedrich-Wilhelms-Universität of Berlin, a position he occupied from his first calling to the post in 1881 at the ripe old age of 25 – as successor to, and with the recommendation of, none other than the eminent Croatian philologist Vatroslav Jagić – to his retirement in 1924 at age 68.

He remained in Berlin in a highly active retirement – the *Old Polish Encyclopedia*, to name only one work, but what an important work, was produced in that period; he died as the war was on the horizon in the very late spring of 1939 at age 83. But although he was very much a part of the German scholarly world and certainly looked closely at the German-Polish cultural interactions, he remained particularly sensitive to the importance of Poland's East, especially – for the periods most interesting to him – Kievan Rus' and Ruthenia/Ukraine, pre-Christian Lithuanian culture, and that of the pagan and then Christian Grand Duchy of Lithuania. His awareness of the importance of these cultural contacts, and the eventual formation of boundaries between them, but also of the intimate interconnectedness across quite porous borders, most likely stemmed and drew inspiration from his childhood, youth, and early adulthood spent in multi-ethnic late nineteenth-century Galicia.

Further, Brückner was also keenly aware of the importance of the use of multiple scholarly disciplines in answering the questions his subjects posed. Central for him were philology and history. This was in fact the title of an article-length review essay of 1907 prompted by his reading of Professor of History at the Jagiellonian University Wiktor Czermak's *Ilustrowane dzieje Polski*, vol. 1: *Od początków do X wieku* (Czermak 1905), in other words what might be termed Poland's 'pre-history'. Brückner began his remarks in his typically pithy, somewhat archaizing, somewhat Sarmatian-folksy style with a proverb: »Nowe sitko na kołek, stare pod ławę« (literally: [put] the new sieve on the peg, the old one under the bench), which means: what's new is best. Czermak had argued that, especially for the earliest period of Polish history or pre-history, »today, the greatest hopes are offered by archeology.« »And so,« Brückner concluded his first paragraph, with a sarcastic flourish, »put philology under the bench, archeology on the peg!«

The precise title of Brückner's essay was »Historia a filologia« (History and Philology). He purposefully chose the conjunction *a* rather than *i*, both of which we have to translate as »and,« but by writing *a* rather than *i*, Brückner was expressing much more, something like »What Philology Has to Say about History.« He then immediately and forcefully introduced his counter-argument:

And so, we protest against this most solemnly and we defend the old principle: history [...] has two main helpers – philology and sociology; it is to their hands that it [history] surrenders the torch when it begins to lose the light. It is only when those torches go out as

well that archeology and anthropology assume their rights, and with their dull or erroneous little glimmer scholars attempt to shine light on the impenetrable darkness. (Brückner 1974, 21)

Archeological material, Brückner argued, is »anonymous«; it does not tell us to whom it is to be ascribed: the Finns, the Germans, or the Slavs? He then proceeded to uncover the baselessness of all of Czermak's suggestions, hypotheses, theories, and conclusions, armed solely with the light of his philological torch. The argument was always *ad rem*, not *ad hominem*, but the intensity of the investigation, coupled with the Old Polish, Sarmatian effusiveness of Brückner's style must have made Czermak wince.

Historians of today might object to Brückner's denigration of the use of other ancillary disciplines – especially anthropology – in historical investigations, but I would argue, along with Brückner, that they ignore the tools of philology at their peril. My own path to this conviction is, I suppose, somewhat unusual, perhaps backwards. My recent book, *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno* (Frick 2013), is very much a work of historiography.

Wilno was then home to five Christian confessions – Roman Catholic, Lutheran, Calvinist, Orthodox, and Uniate – all of whom shared power in the city's multi-confessional corporations, such as the magistracy and the guilds; it was also home to Jews and Muslim Tatars. The questions I sought to answer in that work were these: To what extent did Vilnans (i.e., inhabitants of Wilno) live in neighborhoods and form human networks – through marriage, choice of guardians and other legal representatives, enlistment of godparents and witnesses, professional association, etc. – that were confessionally and culturally bounded? In what circumstances did they cross those boundaries? What sorts of cross-confessional constellations were more likely than others, and under what circumstances?

But if this book is placed by its publisher in the category of *History/Eastern Europe*, my career and my training began elsewhere, in a Department of Slavic Languages and Literatures, and my professorial appointment has always been in such an institution. I was taught, moreover, to hold philology – a denigrated term in American academic circles – in high esteem by a European of a somewhat older school, an Italian scholar by the name of Riccardo Picchio, who, as a devoted Polonist (among his many fields of interest), first introduced me to the writings of Aleksander Brückner.

Work on my first book – *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation* (Frick 1989) – taught me that »philologia ancilla theologiae,« that philology [is] the handmaiden of theology. I did not know yet – but my training with Picchio must have planted the seeds of a suspicion – that the ancients had also called philology the handmaiden of other disciplines: philosophy and, most importantly here, history. And it certainly retains importance for a number of areas of the humanities and social sciences that had not yet been delineated at the time those phrases were coined. That book focused on the philological debates conducted primarily in the prefaces and commentaries to the many translations of Holy Scripture produced in Poland-Lithuania over the years 1551-1632 by the entire range of confessions then present in the Commonwealth, from the Roman Catholics to the most radical of Anti-Trinitarians. It sought answers to purely philological questions that were nonetheless at the heart of the discord between the confessions. They were fundamentally these: whether Scripture should be translated into Polish; if so, from which languages; should the bare text be offered, i.e., is Scripture »perspicacious«, self-interpreting, or does the reader need to be led to a correct understanding by extensive commentaries, or also by a trained clergyman; who has the right to interpret Scripture, for whom, and with what tools? Were I to rewrite that book today, I would certainly seek to place those philological debates more firmly in the religious, cultural, and social histories of the time.

I did not follow the usual path of turning my dissertation into a first book. The topic of my dissertation had dealt with the works of Meletii Smotrytskyi (ca. 1577-1633) – grammarian, confessional polemicist, Archimandrite of the Orthodox Holy Spirit Monastery in Wilno, Orthodox Archbishop of Połock (both offices from 1620), and ultimately (ca. 1627) convert from Orthodoxy to the Uniate Church. I subsequently returned to Smotrytskyi with a quite different book (Frick 1995), which now moved distinctly in the direction of historical studies. Here I reexamined the contemporary polemical pamphlets – those of Smotrytskyi and the responses of his contemporaries – in an attempt to uncover aspects of the convert's identity. As I sought in them subtle and necessarily indirect indications of the archbishop's religious and ethno-political beliefs and programs, I came to understand that the strategies I had been developing bore a resemblance to those employed by the so-called microhistorians – the works of Carlo Ginzburg, among the many practitioners of this approach, were those that first drew my attention. By the time I had finished that work, I

realized more clearly that the questions that drew my more urgent attention were those that historians ask of their materials, and not only those posed by the philologists.

My work on seventeenth-century Wilno arose out of a period of searching for a new, broader topic in the histories of the Reformation, Counter-Reformation, and Orthodox Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth. It also grew out of a certain frustration with the existing, often highly sophisticated literature on the period; more specifically, out of frustration with the preponderant focus on intellectual history, the history of ideas, and the cultures of the elites – political, intellectual, and religious. No one can fail to be impressed by the work of several generations of Polish, Lithuanian, Ukrainian, and Belarusian scholars on these topics; we all continue to learn and to draw inspiration from them. What I was coming to feel was missing was a sense of localities, of places, and of the variety of experience among them. What did the Age of Reform look like in smaller and larger royal and private towns and cities, in villages and on the estates of greater and lesser nobles? I began by sampling what work had been done on some of these places, making notes in the course of my preliminary ventures into the literature on Gdańsk, Toruń, Poznań, Cracow, Lwów, and Wilno, among other places. It was Wilno that most attracted my attention, and since about 1997 I became ›stuck‹ in that city.

But along this scholarly path that has led from philology to history, I have been grateful for having been trained first in philology. I think that my approach to historical questions often reflects the eye and ear of the philologist for the language, especially the rhetoric, of documents that most students of literature find unbearably prosaic, quotidian, unliterary; by the same token, those trained in history sometimes overlook the rhetorical quality of the documents they are dealing with and fail to note that lively stories can be pieced together from quite disparate archival materials.

I will offer a few examples: One of the basic arguments in my book on Meletii Smotrytskyi was that his conversion from Orthodoxy to the Uniate Church had nothing to do with his Ruthenian identity, or rather, that it had everything to do with that identity: that is, one of the reasons he converted from Orthodoxy to the Uniate Church was motivated by clear-eyed realism, at least as he saw things. If Ruthenian difference from the Polish norm was to be maintained, that Ruthenian identity – given the current conditions and trends in the Commonwealth – would have to be Uniate. In other words, as Smotrytskyi came to see it, the choice was between full Polonization and the

maintenance of Ruthenian difference by adopting the Uniate version of that identity, which was becoming the only one accepted in the confessional politics of the surging Counter-Reformation in Poland-Lithuania. I made this argument using what were basically the tools of the microhistorian as I reread the polemical pamphlets for hints and indirect indications about the nature of his life and conversion. But I also included a chapter on Smotrytskyi's language in making this historical argument.

For several years I had been working on an English translation of a sizable selection of Smotrytskyi's works (Frick 2005). In the course of that kind of close scrutiny of his language, I came upon usages that deviated from standard Polish – and Smotrytskyi, like other Ruthenian polemicists by this time, wrote mostly in Polish. What I found was that, contrary to the standard argument most forcefully and elegantly made in Antoine Martel's still fundamental work *The Polish Language in the Ruthenian Lands* (Martel 1938), the abandonment of Ruthenian for Polish was not quite the same as accepting Polonization. Smotrytskyi's deviations from the norm were not those we have come to expect and accept as a sort of standard Polish, across regions and individual writers of the Sarmatian period. They were explicit, intentional ›Orthodoxisms‹, the introduction of usage from the realm of Church Slavic – of which Smotrytskyi was, and would remain until the early nineteenth century, the premier grammarian – in a conscious attempt to remake one version of the Polish of the time into a distinct carrier of Ruthenian difference. In other words, Smotrytskyi sought to co-opt Polish for the Ruthenians, rather than to see Ruthenian usage and culture simply polonized.

I offer only one example here that happens to occur in both his Orthodox and his Uniate writings (my general argument is based on a range of such observations): Latin has an accusative of remorse or surprise: »O tempora, o mores« – constructions that Smotrytskyi often rendered with the Polish vocative, which was probably the widespread standard: »O niesłychana śmiałości« (Oh, the unheard of audacity). Greek had, on the other hand, and probably in imitation of the Greek model, Church Slavic allegedly had, a genitive of remorse or surprise. I say »allegedly,« because I am not certain it was used much, or at all, by other writers of the language. But it is enshrined in Smotrytskyi's grammar of the language: »On the syntax of the interjection. Rule 1. ›Ole‹ and ›O‹ of remorse and ›O‹ of surprise require the genitive,« and he proceeds to give examples, which, as far as I can tell, he made up (Smotryckyj, 1618). Smotrytskyi introduced the usage in his

Polish polemical pamphlets on occasion: for instance »O, nieznośnego praeiudicium« (Alas the unbearable damage) from an Orthodox work, his *Verification of Innocence* (Wilno, 1621; Frick 2005, 226); or »O, skarania Bożego! o ślepoty tych ludzi!« (Alas for God's punishment! Alack for the blindness of these people!) from a Uniate work, his *Paraenesis* (Lwów, 1628; Frick 2005, 650). This is an example of clearly intentional non-Polish usage, an ›Orthodoxism‹, and philological evidence for a historical argument: that Smotrytskyi was concerned with maintaining Ruthenian difference from Polish norms, both from the Orthodox and from the Uniate sides, even as he accepted Polish as one of the main Ruthenian languages.

In another, somewhat similar move, Smotrytskyi peppered his polemical pamphlets with Latin and Polish proverbs and proverbial sayings – most of which I have been able to identify; as well as with a few Ruthenian sayings – most of which I have been unable to identify. We might say that Brückner was doing something similar by beginning his polemic with Czermak with proverbial language. In some cases, Smotrytskyi would find Polish equivalents for the Latin proverb. In a Polish-language polemical work, his *Protestation* (Lwów, 1628), the Uniate Smotrytskyi, who – he would come to feel – had been lured into attending a synod of the Orthodox in Kiev in August of that year, complained of his treatment at the hands of lesser clergy, whom he considered unqualified to take part in the Ruthenian debate. Smotrytskyi wrote that after much back-and-forth with his opponents, he had ridden to the Monastery of the Caves for vespers, thinking that there, in a group, and »especially since it would be in the church, in a peaceful place, I would beseech them to drop their childish game with me. But, as they say, *Aethiopem dealbare difficile; wilkiem orać trudno.*« – It is difficult to whiten an Ethiopian; it is difficult to plow with a wolf (Frick 2005, 589).

The Latin sayings, including this one, were pan-European and can be found with explanations of usage, for example, in Erasmus's *Adagia*. The Polish sayings, including this one, had broad currency, and the history of their usage can be traced in the modern standard dictionary of proverbs and proverbial sayings edited by Julian Krzyżanowski. But the important point in all this is that, in using Latin and Polish proverbs, Smotrytskyi was claiming them for a specifically Ruthenian rhetoric. In his usage, for example, it is not the Pole who is »mądry po szkodzie« (wise after the harm), that is, wise when it is too late, but the Ruthenian.

In fact, the polemical literature drew heavily on the forensic genre known mostly as the *protestacja* (protestation), sometimes *manifestacja*

(manifestation), or simply *żałoba* (complaint). The *acta* (i. e., the official record books) of all the legal jurisdictions of the Commonwealth are full of these complaints, which could be about pretty much anything: an otherwise anonymous furrier complained that his wife and parents-in-law had twice tried to poison him and his children from a previous marriage, once in his bigos and once in his vodka (Frick, ed. 2008, 361); a mother complained that, in revenge for being denied her daughter's hand in marriage, one of her subletters had worked acts of witchcraft against them (Frick, ed. 2008, 118). People complained of sometimes general, sometimes quite specific harm to property, body, and honor.

One of Smotrytskyi's polemical pamphlets was entitled simply *Protestacja*, and his works and those of other contemporary confessional polemicists, were full of turns of phrase and rhetorical devices taken directly from the court documents. In fact, Brückner began his rebuttal of Czermak with a sly borrowing from the standard beginning of a protestation. He wrote: »we protest against this [the rejection of philology for archeology] most solemnly« (Brückner 1907). Some historical litigants had added urgency to their complaints with phrases like »with great and inconsolable lamentation,« but most simply complained and protested »solenissime«, or »quam solenissime«, which were Latin versions of Brückner's »najsolenniej« (most solemnly), and the Polish word also shows up on occasion in introductions to these legal complaints. In other words, Brückner was positioning his scathing rebuttal of Czermak's book in the genre of the forensic protestation – at least for those who were prepared to understand the reference.

The early modern Polish-Lithuanian Commonwealth was a highly litigious place, and its historians – like those working on other societies – frequently use court documents such as the protestation as a window on daily life in the early modern period. In fact, these texts often make for some lively reading, interspersed as they are in the *acta* with drier materials such as inventories, deeds of sale, agreements between neighbors about rain run-off from roofs, and similar documents. They seem to tell stories about real lives, and they can indeed be made to do so. But historians sometimes forget that, among the forensic documents, especially the protestations were subject to a highly-developed, and at that time widely recognized set of rhetorical norms. The protestations seem to offer a window on conditions and circumstances of individual lives, and on how people interacted with one another – and, used cautiously, they are indeed rich sources. But the contemporary reader must be fully attuned to stock turns of speech, accepted modes of storytelling, in short, to the full rhetoric of legal complaint in order

to separate out the particular, the reflections of lived lives from the rhetorically required locutions, which may also contain glimpses of reality, but require more careful evaluation. Think only of instances where the *dramatis personae* of the protestation step on stage. He or she is almost invariably made to speak in something close to standard seventeenth-century Polish. Was this really the case? Were they perhaps speaking German, or Ruthenian, or Yiddish, or Lithuanian? And even if they were speaking Polish, was it not the local variant, which differed markedly in intonation, articulation, even word choice, from the more standard language of the written document, and from the spoken language of the Crown lands (Frick 2013, 105-106, 113-116, 274-289)?

Finally, one of the standard ways of concluding a protestation was to leave the door open to further litigation. This was reflected in *formulae* such as »Chcąc o to wszystko *criminaliter* czynić« (Wishing to bring criminal charges about this entire matter), which would be followed by the information that the plaintiff asked that his protestation be entered into the *acta* of the jurisdiction in question (e.g., Frick, ed. 2008, 113, 132, 200, 309, 322, 566). There are several issues here. At least in the books of the courts of seventeenth-century Wilno, which are the ones I have studied most closely, the protestation often seems to have been a sort of preemptive strike, a putting of the »facts« – as the complainant saw them – on paper, just in case he or she might be counter-sued. And in fact, we do encounter a few, very few »re-protestations« in which the originally accused party registers a slightly or completely different story and brings countercharges (see, for example, Frick, ed. 2008, 175-178). But in the overwhelming majority of cases, we find no record of a second act in the drama. Which does not mean that there never was one.

Keeping close track of the names of seemingly insignificant individuals while reading the archival material sometimes makes it possible to piece together a somewhat fuller story. Recall our long-suffering furrier who complained in December 1676 that his wife and parents-in-law had attempted to poison him. He, too, had registered his protestation in case of further litigation. I have not found any further litigation, but twenty-three years later, in a document preserved in the third thick succeeding volume of *acta*, at least according to the current inventory system, in September 1689, that same furrier registered his last will and testament, in which he offered thanks to his »current wife« for her »diligence, care, and effort.« That current wife was the same one who had allegedly attempted to poison him more than two decades earlier (Frick, ed. 2008, 361-364).

The last will and testament, another document favored for use by historians of various sub-disciplines, is itself governed by a similarly strict set of rhetorical rules (Frick 2013, 359-364). Here, again, I am most familiar with those produced by Vilnans. The remarkable thing is that, across the five confessions it is nearly impossible to guess to which of the five Christian confessions the testator belonged until he or she specified in which cemetery and according to which rite the burial was to take place. And sometimes even that was left for the reader to surmise: it was something taken as a given – everyone knew which local church was in question; it is only modern readers who have to reconstruct this. A close reading beyond the highly rhetorical preambles gives clues to the testator's beliefs about the proper ritual that was to accompany a death, what was expected in the way of pomp, bell ringing, prayers of intercession, funeral processions, etc., which, after all, should have differed significantly across the confessions. But these aspects have to be carefully elicited from things like inventories, lists of expenses, specific requests about procedures.

A catalog of an ideal type of testamentary rhetoric might go something like this: an invocation to God; an acknowledgment that while all are mortal, no one knows the time and circumstances of death; a declaration that things not committed to writing will eventually sink into oblivion; a statement of purpose – typically to avoid conflict between the survivors; a dispensation of one's soul to God, with requests for forgiveness of sins, and of one's body to the earth. All of these set the stage for detailed provisions for bequests of property to individuals and institutions and the naming of guardians, curators, executors, and witnesses. This second part, of course, was quite different in each individual case, and usually much longer than the prologue. And it is here that doctrinal differences on death and funerals across the confessions sometimes began to make themselves felt.

But the reader is struck more by sameness than by difference in the often quite detailed prologues. In fact, if we skip over the hints provided by the names of the ›author‹ of the testament (most of the dying were aided by a notary, which complicates the question of authorship), these texts arouse a certain suspense in the reader as to the confession – indeed, sometimes as to the religion – of the testator. In rare instances a separate statement of religious belief was inserted between provisions for the soul and for the body. But in most cases we discover confessional allegiance only in a laconic instruction that the deceased be interred, »according to Christian rite, honorably and fittingly,« in a particular Wilno church.

The reader of an imaginary anthology of the prologues to testaments of Vilnans of all five confessions would be struck first by the rhetorical regularity: variation only within narrowly defined generic boundaries and little or no indication of confessional allegiance. This rhetorical uniformity across the confessions is no doubt partially due to shared visions of the transitory nature of life on earth, the ubiquity of death, the necessity to provide for surviving family members, and to prevent disputes among them, the desire for a proper funeral, and the need to prepare one's soul for the journey into eternity. But that sameness is also due to the use of a limited pool of trained notaries – most likely themselves of a range of confessions – who provided legal aid to Vilnans as they prepared for death. And yet those notaries were apparently sensitive to differences in the attitudes of their clients, which they tried to reflect in the wills they drafted.

In fact, we can also use the last will and testament of a local Muslim Tatar to convey a sense of the rhetorical norms of the genre. I cite from a testament of 6 April 1687 registered in the *acta* of the Troki Land Court:

Knowing that the life of man, based on an eternal decree of God, having been born, must die and come to the inexorable end [...] I, Miłoczia Baranowszczanka Ismailowa Adzikiczowa, wife of the mullah of Gudziany [make the following provisions]. [...] And when the Eternal Lord, in time, by His will, should deign to summon me from this miserable vale of the world to His holy glory, I commend my sinful soul, which was given to me by the Lord God, unto the merciful hands of that same Lord and His holy Providence, having the certain veritable hope that He, as my Lord and merciful Creator, having forgiven my sins, will deign to receive me to His glory and will count me among His chosen saints; my sinful body, when it will be separated by divine decree, I commend to the earth, as it is made of earth, and it is to be buried by my dear husband according to the Mussulman rite in the tombs at the mosque in Gudziany. (Frick 2013, 363-364)

The testament was written in Polish, and the witnesses also signed in Polish (the testator seems to have been illiterate), but as was often the case in the Land and Castle Court jurisdictions, the prologue and the colophon were in Chancery Ruthenian. Again, the point is that it is philology, and especially its rhetorical sub-branch, that offers the historian the key to unlocking the bits of testimony about life and death in the past that we can glean from forensic sources.

In answering the questions I had posed in my work on the multi-confessional society of seventeenth-century Wilno, my goal was to piece together stories – stories of individuals, families, social groups, as they faced life moments such as birth and baptism, courtship and marriage, work, poverty and old age, death and funerals. The challenge was that practically no story could be told relying on one document, or even one set of documents in a single archive. The chief repositories were scattered across the region: Vilnius, Cracow, Warsaw, Berlin-Dahlem, Moscow.

My work began with surveys of the city done in the 1630s for visits of King Władysław IV, from which I made a detailed data base of names and characteristics of houses. As I worked through the various archival materials for seventeenth-century Wilno, I produced further, similar databases: of baptisms with separate fields for dates, names of child, whether legitimate or illegitimate, parents, where they were from, godparents, comments on their confession; of offerings to the Lutheran church including dates, names of heads of households, amounts given; of residents of Wilno who had sought asylum in Königsberg in 1655 in the wake of the Muscovite occupation of the Lithuanian capital and signed an oath of loyalty to the Prussian elector; and, as I worked through the court documents of the various jurisdictions, one master database of »Vilnius names,« with any information the documents provided, such as title, estate, profession, family relationships, place of residence, nature of the court case, etc. (Frick 2013, 9-15).

These databases are, of course, nothing more than aids to a faulty memory, but they are of crucial importance to the researcher who wishes to piece together such things as patterns of choice of godparents, spouses, work associates, and other aspects of the formation of neighborhoods and inter-personal networks. Linking names, some of them otherwise quite anonymous, sometimes scattered across a range of sources in several archives, in various cities, located in various countries, became one of the guiding principles of my project.

The cross-referencing of names facilitated by these databases was the strategy I resorted to over and over again in telling the stories of Vilnans as they formed neighborhoods and networks at key moments – baptisms, education, marriage, work, poor relief, funeral practices. Although a few sources could be enlisted for fuller narrations about individuals, much of my work resembled comparing telephone books of various sorts in order to place people in their several contexts.

Whether I was acting here as a philologist or as an historian is hard for me to say. Both specialists are interested in telling stories about the past. I suspect that even in something as seemingly dry as cross-listing

names, the philologist's pleasure in dealing with language, with names, with bits of stories comes through; and the desire to tell a story is certainly not foreign. I would put it this way: every philologist is part historian, wishing to engage in certain aspects of the discussion involved in telling stories about certain aspects of the past; and historians in most of the branches with which I am familiar benefit from applying the philologist's tools to their sources bases, whatever kinds of stories they wish to tell about the past. So not exactly *philologia ancilla historiae*, »philology [is] the handmaiden of history,« but »history and philology« should be seen as partners in a common project, something to which Alexander Brückner might have given, even in an acerbic evaluation, a nod of approval.

References

- Brückner, Aleksander, ed. 1891. »Kazania świętokrzyskie.« *Prace filologiczne* 3.
- . 1903. *Dzieje literatury polskiej w zarysie*. 2 vols. Warszawa: Gebethner i Wolff.
- . 1925. *Dzieje języka polskiego*. Warszawa: Instytut wydawniczy »Biblioteka polska«.
- . 1927. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Krakowska spółka wydawnicza.
- . 1931. *Dzieje kultury polskiej*. 3 vols. Kraków: Krakowska spółka wydawnicza.
- . 1939. *Encyklopedia staropolska*. 2 vols. Warszawa: Księgarnia Trzaski, Everta i Michalskiego.
- . 1974. *Kultura, piśmiennictwo, folklor. Wybór prac*. Edited by Władysław Berbelicki and Tadeusz Ulewicz. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.
- Czermak, Wiktor. 1905. *Ilustrowane dzieje Polski*, vol. 1: *Od początków do X wieku*. Wiedeń: Franciszek Bondy.
- Frick, David. 1989. *Polish Sacred Philology in the Reformation and the Counter-Reformation*. Berkeley: University of California Press.
- . 1995. *Meletij Smotryc'kyj*. Cambridge/MA: Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute.
- , transl. and ed. 2005. *Rus' Restored: Selected Writings of Meletij Smotryc'kyj, 1610-1630*. Cambridge/MA: Harvard University Press for the Harvard Ukrainian Research Institute.
- , ed. 2008. *Wilnianie. Żywoty siedemnastowieczne*. Warszawa: Studium Europy Wschodniej Uniwersytetu Warszawskiego.
- . 2013. *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno*. Ithaca, London: Cornell University Press.

- Krzyżanowski, Julian, ed. 1969-1972. *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*. 4 vols. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Martel, Antoine. 1938. *La langue polonaise dans les pays ruthènes: Ukraine et Russie blanche, 1569-1667* (Travaux et mémoires de l'Université de Lille, no. 20).
- Smotryc'kyj, Meletij. 1618 (1979). *Hrammatiki slavenskija pravilnoe Syntagma. Vievis* (Facsimile edition: V.V.Nimchuk. Kyiv: Naukova Dumka).
- Trembecki, Jakub Teodor. 1910-1911. *Wirydarz poetycki*. 2 vols. Ed. by Aleksander Brückner (Zabytki piśmiennictwa polskiego, vols. 4 and 5). Lwów: Towarzystwo dla popierania nauki polskiej.
- Weintraub, Wiktor. 1946. »Aleksander Brückner, 1856-1938.« *The Slavonic and East European Review* 25: 122-133.

Michael G. Müller

Der ungehörte Vermittler. Aleksander Brückner als polnischer Slawist im deutschen akademischen Milieu

Aleksander Brückners großes polnisches und deutsches Œuvre legt zunächst einmal nahe, das anzunehmen, was Max Vasmer 1960 über ihn gesagt hat und nach ihm viele andere auch: Er sei im klassischen Sinn ein »Vermittler zwischen deutscher und polnischer Wissenschaft« gewesen, habe die beiden nationalen Wissenschaftsmilieus zusammengeführt – so gut das in Zeiten scharfer deutsch-polnischer Konfrontationen eben ging (Kośny 1991, 11). Wenn man Brückners Arbeiten im Detail liest, stellen sich aber Zweifel ein, ob der Begriff seine Position im deutschen akademischen Feld angemessen beschreibt. Oft scheint es eher, als habe Brückner sich in zwei akademischen Parallelwelten bewegt, ohne der einen oder der anderen ganz anzugehören und auch ohne große Illusionen in Bezug auf die Möglichkeit zu hegen, diese Welten zusammenzuführen. Diesem Eindruck soll hier etwas genauer nachgegangen werden, und zwar in der Auseinandersetzung mit einigen seiner deutschsprachigen Schriften zu kulturgeschichtlichen Themen.

Interessant erscheint zunächst die Frage, wie Aleksander Brückner sich in die deutschsprachige Wissenschaft eingeschrieben hat, nämlich mit seiner Habilitationsschrift von 1878 über die slawischen Ortsnamen in der Altmark und im Magdeburgischen (Brückner 1879/1984). Zur Erinnerung: Die im 18. Jahrhundert durch den polnischen Aristokraten Józef Aleksander Jabłonowski in Leipzig gegründete Gelehrtenengesellschaft *Societas Jablonoviana* hatte 1877, als Brückner sich in Leipzig aufhielt, dieses sehr spezielle Thema für eine Preisschrift ausgeschrieben. Brückner ging also offenbar pragmatisch-planvoll vor, indem er in sehr kurzer Zeit seine gut neunzigseitige Studie verfasste, diese in Lemberg als Habilitationsschrift verteidigte und sie gleichzeitig bei der Leipziger *Societas* einreichte; ein Jahr später wurde ihm dafür der Preis der *Societas* zuerkannt. Brückner strebte schon danach, so muss man schließen, in dem akademisch-intellektuellen Feld der deutschen bzw. deutschsprachigen Philologie heimisch zu werden. Das gelang, als er 1881 auf Empfehlung von Vatroslav Jagić als dessen Nachfolger auf die Berliner Professur für Slawistik berufen wurde (Ulewicz 1971; Scholze 1991).

Bei der Habilitations- bzw. Preisschrift handelt sich um eine akribische Untersuchung, gestützt auf die bekannten, klassischen mittelalterlichen Quellen zur Geschichte der *Germania Slavica*. Methodisch souverän handhabte Brückner das Handwerkszeug der modernen Namenskunde, das er bei Franz Miklosich in Wien gelernt hatte und dann selbständig weiterentwickelte. Er erwies sich damit als kritischer Philologe im modernen Sinn – explizit kritisch übrigens auch gegenüber jenen Eiferern unter den Fachkollegen, welche die slawische bzw. germanische Altertumskunde in vorwiegend nationaler Perspektive betrieben, das heißt sich bei ihren namenkundlichen Einsichten nicht selten von ihren nationalen Meistererzählungen leiten ließen (Urbańczyk 1991). Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang eine ironische Bemerkung Brückners aus dem Jahr 1935:

Die Forscher geben sich die größte [...] Mühe, aber was kommt dabei heraus, wenn jeder zu anderen Ergebnissen kommt! Einer beansprucht alles für die Slaven, ein anderer für die Germanen, ein dritter für die Kelten, Illyrer oder auch für die Etrusker, wieder ein anderer für die Preußen; unwillkürlich verlieren wir jedes Vertrauen in eine solche Forschung. (Brückner 1935, 19)

Auch Brückners spätere mediävistische Arbeiten – bis hin zu dem kleinen Band über die vorchristliche Religionsgeschichte der Slawen von 1926 (Brückner 1926) – sind von diesem Zuschnitt. Mit gutem Grund hat Norbert Reiter Brückner im Hinblick auf seine umfangreichen Forschungen über die slawischen Religionskulturen bescheinigt, dass er durch sein Beharren auf etymologischer Präzision »unter den slawischen Göttern gewütet« habe (Reiter 1991, 45). Für Brückner standen die skrupulöse Quellenkritik und eine peinlich genaue Auseinandersetzung mit der Forschungsdebatte im Vordergrund. Seine Texte eigneten sich daher wenig dafür, nationale Großerzählungen zu bedienen bzw. zu illustrieren.

Warum ist dieser Umstand besonders hervorzuheben? Als Brückner bei seiner Berufung auf die Professur in Berlin durch den mit den Berufungsverhandlungen betrauten Beamten des preußischen Kultusministeriums vorsorglich ermahnt wurde, sich als Professor der Friedrich-Wilhelms-Universität jeder nationalpolnischen Agitation zu enthalten, antwortete er bekanntlich folgendermaßen:

Sollte mir wirklich die Ehre zuteil werden, die Lehrkanzel für slawische Philologie in der Universität Berlin zu vertreten, so würde

ich darauf zu achten haben, dieselbe nie zu der bloßen Lehrkanzel eines slawischen Dialekts herabsinken zu lassen [...]. Heranziehen der Politik, etwa Förderung nationaler Operationen vom Katheder aus, soll mir immer fern bleiben. (Zit. nach Kośny 1991, 14; s. auch Kośny 2009; Pohrt 1970)

Das war, wie man aus der Lektüre seiner Arbeiten schließen kann, mit Sicherheit keine bloße Schutzbehauptung, keine opportunistisch motivierte Loyalitätserklärung, sondern ein durchaus authentisches Plädoyer für eine verwissenschaftlichte deutsche Osteuropaforschung im Rahmen des ja noch ganz neuen Fachs Slawistik. Mit einer solchen Einstellung lief man übrigens im akademischen Berlin dieser Zeit durchaus Gefahr, bei den Kollegen anzuecken, und zwar auch dann, wenn man nicht ausdrücklich nationalpolnische Positionen vertrat. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

Unter dem Aspekt des ›Sich-Einschreibens‹ in die deutsche, oder hier vielleicht besser: deutschsprachige, Wissenschaft ist auch kurz auf Brückners deutschsprachige Arbeiten zur polnischen Literaturgeschichte einzugehen, speziell auf seine umfangreiche *Geschichte der polnischen Litteratur*, an der er seit 1885 gearbeitet hatte und die 1901 in Leipzig erschien (Brückner 1901/1922). Die Reihe, in der der Band erschien, *Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen*, war in den Bänden, welche die slawischen Literaturen behandelten, ein Unternehmen deutsch schreibender Slawisten, aber auf keinen Fall ein Projekt, das dem *mainstream* des Osteuropa-Diskurses im Kaiserreich gefolgt wäre. Es ging bei der ganzen Reihe gerade nicht um eine koloniale Sicht auf die osteuropäischen und außereuropäischen Literaturen aus der Perspektive des Deutschtums, sondern, im Gegenteil, um einen unvoreingenommenen Blick auf das wenig bis gar nicht Bekannte. Beteiligt waren deutsche, österreichische und schweizerische Philologen, aber auch solche, die in Paris oder Tokyo lehrten.

Man wollte den bis zur Peinlichkeit ignoranten deutschen Lesern nahebringen, dass es auch im europäischen – wie im außereuropäischen – Osten qualitätsvolle literarische Traditionen gab, und diese Botschaft sollte möglichst behutsam vermittelt werden. Entsprechend spöttisch vermerkte ein polnischer Rezensent 1902 in der *Biblioteka Warszawska*, dass Brückner für ein Publikum schreibe, für das »polnische Geschichte und Kultur *tabula rasa* sind, auf der die barbarische teutonische Hand Bismarcks die Worte geschrieben hat ›die Polen haben keine Literatur‹.« (Kośny 1991, 15-17). Dem versuchte auch Brückner Rechnung zu tragen, nicht zuletzt dadurch, dass er

eine ›entschärfte‹ Schreibweise polnischer Namen einführte – z.B. »König Mieschka«, »Ignaz Krasizki«, »Stanislaw Staszic«, »Adam Mizkiewicz«¹ usw. Das erscheint heute als eine geradezu rührende Geste des Entgegenkommens, musste diese Lösung doch für den streng akademischen Philologen Brückner grotesk sein; sicher hat er dabei intellektuell gelitten. Gleichzeitig war Brückners große Synthese jenseits aller didaktischen Absicht auch ein mehr als gewichtiger Beitrag zur polnischen und internationalen polonistischen Forschung – und wurde so auch rezipiert. In den beiden akademischen Feldern hatte das Buch je sehr unterschiedliche Funktionen: In Deutschland sollte es eine Auseinandersetzung mit der Kultur des Nachbarlands erst in Gang setzen; in Polen wurde es als engagierter Beitrag zu den laufenden, lebhaften Debatten über die großen Fragen der polnischen Literaturgeschichte verstanden und diskutiert.

Aufschlussreich erscheint aber auch, wie Brückner die polnische Literaturgeschichte in diesem Fall entworfen hat. Sein Entwurf erscheint sehr stark geprägt durch ein spezifisches Konzept von polnischer Nationalgeschichte. So geht es Brückner eben nicht nur um die literarischen Denkmäler an sich, sondern ausdrücklich auch – und vielleicht vor allem – um eine Gesamterzählung von polnischer Geschichte. Dabei fällt auf – was schon öfter konstatiert wurde –, dass er Polens Geschichte seit der Teilungsepoche in dezidiert antirussischer Perspektive gedeutet (Kośny 1991, 16) und dass er einen beträchtlichen Teil seiner historischen Erzähltopoi aus dem Repertoire der außerpolnischen, westlichen, zum Teil auch der preußisch-deutschen Polen-Historiographie bezogen hat:

Die polnische Frühgeschichte erzählt Brückner ganz im Stil Herders, das heißt, unter Betonung des friedlichen und sich selbst bescheidenen Charakters der Slaven:

Abgeschnitten vom Meere und das Gebirge meidend [...], lebten die Polen genügsam, mäßig und froh, in slavischer Freiheit und Gleichheit, fernab von den Einfallsstraßen der Ostvölker, wie von den Hauptadern alten Verkehrs, unbehelligt und niemanden behelligend, durch Jahrhunderte, ohne epische Überlieferungen und Sagen [...]. Jahrhunderte verflossen weiter in slavischer Lässigkeit und Trägheit. (Brückner 1922, 1-2)

1 Gemeint sind der Piastenkönig Mieszko I., Ignacy Krasicki, Stanisław Staszic, Adam Mickiewicz.

Die kulturelle Diversifizierung Polens in den Jahrhunderten seit der ersten polnisch-litauischen Union des 14. Jahrhunderts, der Union von Krewo, wird explizit als Belastung oder sogar Gefährdung polnischer nationaler Kulturentwicklung gesehen. Dabei war für Brückner die Inkorporation griechisch-orthodoxer Bevölkerung, auch Eliten, in das polnische politische Gemeinwesen wie auch die Entstehung einer jüdischen Parallelgesellschaft in der vormodernen polnisch-litauischen Staatenunion in diesem Sinn ausdrücklich negativ konnotiert (Brückner 1922, 6-8). Freilich: Für die spätere Zeit hebt Brückner den jüdischen Beitrag zur literarischen Kultur der polnischen Moderne dann wieder positiv, geradezu emphatisch, hervor, da für ihn der substantielle Beitrag polnisch-jüdischer Autoren zum polnischen literarischen Leben des 19. Jahrhunderts schlicht nicht zu leugnen war.

Das negative Urteil über die ›sarmatische‹ Epoche der polnischen Geschichte, also die Zeit der später so apostrophierten ›Adelsdemokratie‹ mit ihrer vermeintlich exotischen, ›orientalisierenden‹ Elitenkultur, hätte nicht drastischer ausfallen können. Brückner stellt den polnisch-litauischen Staat der Frühen Neuzeit und dessen Gesellschaft als einen inzwischen von Europa fundamental getrennten, exotischen Ort mit exotischen Sitten und Gebräuchen dar (Brückner 1922, 42-76): das Wahlkönigtum – eine Absurdität; der Adelsparlamentarismus – ein politisches System, das von den Ordnungsprinzipien Demokratie und Oligarchie nur die je schlechtesten Züge übernommen habe; das »schmarotzende Judentum« – von der allgemeinen Krankheit der Gesellschaft angesteckt, weit entfernt von seiner Hochkultur des 16. Jahrhunderts. Auch und gerade die beiden sächsischen Wahlkönige aus dem Haus Wettin in den Jahren 1697-1733 und 1736-1763 waren in ihrer behaupteten Indolenz und ihrer Gleichgültigkeit gegenüber den polnischen Angelegenheiten demnach Teil der polnischen Misere.

Für Brückner bildete die Sachsenzeit eine Periode der »ägyptischen Finsternis«, während derer »das adlige Volk [...] auf den Tiefpunkt seiner kulturellen, politischen, moralischen Bedeutung« gesunken sei (Brückner 1922, 68). Besonders hier bedient sich Brückner einer Sprache, die den Eindruck erweckt, als sei sie direkt aus der antisächsischen und antipolnischen Rhetorik des friderizianischen Preußen bzw. der borussischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts entlehnt. Über Preußens und Friedrichs II. aggressive Rolle bei den Teilungen Polens äußert sich Brückner dann bezeichnenderweise mit keinem Wort. Seine Erzählung besagt hier: Zwar habe die Nation mit den großen Reformen seit dem Regierungsantritt Stanisław August Poniatowskis den großen Sprung in die europäische Moderne getan.

Die Krönung des »geistigen Umbruchs« sei die polnische Mai-Verfassung von 1791 gewesen. Aber auch die Aufklärer hätten nicht verhindern können, dass die rückwärtsgewandten ›Sarmaten‹ dann doch wieder ihr Haupt erhoben und das Erneuerungswerk zunichtegemacht hätten (Brückner 1922, 97-99). So konnte Brückner mit einiger Mühe und einigem Geschick erklären, warum Polen den eigenen Untergang letztlich doch selbst verschuldet hatte – und Preußen, so musste man schließen, kausal damit wenig zu tun gehabt hätte.

Etwas andere Akzente setzte Brückner freilich nach Beginn des Ersten Weltkriegs, als er unter massiven Druck geriet, sich politisch zu positionieren. In Berlin erwartete man von ihm eine klare Parteinahme für Deutschlands Kriegsengagement; von polnischer Seite wurde die Erwartung an ihn herangetragen, sich in Berlin für Piłsudskis politische Konzepte einzusetzen. In dieser Lage schrieb Brückner dann doch dem äußeren Feind, nämlich Russland, die Verantwortung sowohl für Polens Untergang als auch für die aktuelle Gefährdung Europas zu. Dank Witold Kośny wissen wir inzwischen genau, unter welchen Pressionen der Berliner Fakultät Brückners Beitrag zur »geistigen Mobilmachung«, seine Vorlesung zum Thema »Der Weltkrieg und die Slaven« vom 5. März 1915, zustande kam, wie er in enger Zusammenarbeit mit Wilhelm Feldman und den *Polnischen Blättern* zeitweise zu einem kämpferischen öffentlichen Verfechter des Projekts einer Wiederherstellung Polens im Verbund mit Deutschland und gegen Russland wurde – und schließlich auch, wie und mit welchen persönlichen Konsequenzen für Brückner dieses Engagement scheiterte (Kośny 2015).

So oder so aber war Brückners Deutung der polnischen Geschichte auch schon vor 1914 das Angebot eines Kompromisses mit der deutschen, eigentlich kompromisslos antipolnischen Sichtweise des Kaiserreichs. Dieses Angebot bestand im Schweigen über all diejenigen Aspekte der preußisch- bzw. deutsch-polnischen Beziehungsgeschichte seit dem 18. Jahrhundert, die Klaus Zernack unter dem Stichwort »negative Polenpolitik« gefasst hat (Zernack 1974). Schon zu Brückners Zeit wurden sie von Historikern in Polen und im außerdeutschen Ausland sehr wohl diskutiert. Hier könnte man vielleicht schon darüber spekulieren, dass auch Brückner gelegentlich, wenn auch sozusagen nur in der Not, zu einer politikgeleiteten Deutung seiner wissenschaftlichen Einsichten tendierte, wie er sie bei seinen Kollegen immer wieder harsch kritisierte.

Kein Wunder also, dass polnische Rezipienten und Rezensenten seiner Arbeiten sich manchmal fragten, warum Brückner eigentlich auf dem preußischen Auge sozusagen blind schien – so als gebe es über-

haupt keine preußisch-polnische Konfliktgeschichte, von den Teilungen Polens bis zu Bismarck und den Realitäten der deutsch-polnischen Beziehungen seiner Gegenwart (Rhode 2006). Das ›Dabei-Sein‹ im deutschen akademischen Feld – auch um den Preis der Entfernung vom polnischen akademischen Feld, in dem er sich mit ganz anderen Deutungen zu Wort meldete – scheint ihm doch wichtig gewesen zu sein. Dass ihm seine Kompromissangebote in Sachen deutsch-polnischer Geschichtserzählungen letztlich nicht dazu verholfen haben, ›dabei zu sein‹, also aufgenommen zu werden in die Berliner akademische Gemeinschaft, ist eine andere Sache.

Noch ein Blick auf ein weiteres Arbeitsgebiet Brückners: die Literatur- und Kulturgeschichte Russlands (Brückner 1905; Brückner 1908). Sie war für ihn natürlich Teil der Aufgaben professioneller Slawistik in Deutschland, und er kannte sich, soweit man sehen und nachlesen kann, in ihr sehr gut aus. Bedient hat er mit seinen einschlägigen Publikationen natürlich das deutsche Bedürfnis, Russland ›erklärt zu bekommen‹. Man wollte verstehen, was Russland als das sozusagen ganz Andere, das Fremde in Europa ausmachte. Zugleich musste der Tatsache Rechnung getragen werden, dass Russland ein Gegenstand permanenter deutscher Faszination war. Diese Faszination speiste sich einerseits aus der Vorstellung, dass es sich bei den Russen um die (guten oder gefährlichen) ›jungen Wilden‹ in Europa handelte, andererseits aus der kollektiven Überzeugung, dass Deutschland und Russland als die großen Akteure der europäischen Politik über die Zukunft des Kontinents entscheiden und deshalb auch konzertiert handeln müssten.

Auf den ersten Blick passt sich Brückners Russland-Deutung in das kollektive ›Wissen‹ der Deutschen über das Zarenreich durchaus ein. Er zieht eine sehr klare Grenze zwischen der ›orientalischen‹, uneuropäischen Kultur Russlands vor Peter I. und den – wie auch immer unzulänglichen – Bemühungen seit dem 18. Jahrhundert, Russland an Europa heranzuführen, sich in die europäische Kultur einzuschreiben. Brückner war in diesem Sinn ein erklärter, auch durchaus dogmatischer ›Westler‹. Relativ umstandslos übernahm er die Selbst- und Fremddeutung der russischen Geschichte in der Russland-Literatur seit der Aufklärung, wonach es keine nennenswerte europäische Kultur in Russland vor Peter I. gegeben habe. Erst der Reformers-Zar und nach ihm Katharina II. hätten Russland »vom Nicht-Sein ins Sein«, das heißt auf den Weg der Verwandlung in eine zivilisierte Gesellschaft geführt. Welche Strecke dieses Wegs Russland bis ans Ende des 19. Jahrhunderts zurückgelegt haben mochte, bleibt offen.

Liest man Brückners Russland-Deutungen vor dem Hintergrund seiner Arbeiten über die polnische Kultur und Literatur, die er als eindeutig die reifste slawische Literatur im Hinblick auf ihre Europäizität identifizierte, dann wird aber auch eine Art subversiver Diskurs erkennbar. Tatsächlich nahm Brückner in gewisser Weise die Narrative von Oskar Halecki in dessen einflussreichem Buch *Borderlands of Western Civilization* (Halecki 1952) sowie Haleckis Nachfolger vorweg: Russland wurde zwar als großes Innovationspotential, aber zugleich als Bedrohung für Europa identifiziert. Da Russlands zivilisatorische Westlichung immer wieder prekär, bedroht schien, blieb Europa, auch Deutschland, vermeintlich auf das eigentliche europäische *Antemurale*, also auf Polen, angewiesen. Die Ostgrenze Mitteleuropas unterlag so gesehen zwar historischem Wandel; aber sie verlief immer dort, wo die russische Machtsphäre im Westen endete (u.a. Pomiań 1994).

Das ist denn auch der Hintergrund für Brückners mehrfach, in verschiedenen Kontexten, entworfene Leiterzählung über die Konstanten in der Beziehungsgeschichte zwischen Deutschen, Polen und Russen. Von Russland habe nicht nur Polen, sondern auch Deutschland und den Westen überhaupt bis in Brückners Gegenwart eine fundamentale Unvereinbarkeit der Strukturen und Zivilisationen getrennt. Deutsche und Polen dagegen seien einer dem anderen zwar oft »schlimmster Feind« gewesen, doch bildeten sie nach Brückner objektiv, in der Vergangenheit wie in der Zukunft, das, was deutsche Zeitgenossen Brückners eine »Schicksalsgemeinschaft« genannt hätten. Brückner selbst bezeichnete Polen und Deutsche – in seinem Aufsatz aus dem Jahr 1900 »Słowianie i Niemcy« (Slawen und Deutsche) – in diesem Sinn als »wahre siamesische Zwillinge, zur Unzertrennlichkeit verurteilt«. Diese Formulierung hat Witold Kośny 1991 zum Motto seines sehr klugen Aufsatzes über Aleksander Brückner gemacht (Kośny 1991).

An dieser Stelle ist zu fragen, wie kompatibel Brückners Arbeiten mit den zeitgenössischen Diskursen der deutschsprachigen Osteuropa-Forschung eigentlich waren. Hier sind die Überlegungen, die Kośny in seinem oben genannten Aufsatz angestellt hat, wichtig und wahrscheinlich zutreffend. Sollte Brückner darauf gehofft und gesetzt haben, dass sich in Deutschland, und auch in Berlin, eine strikt wissenschaftliche, allein an den wissenschaftsimmanenten methodischen Anforderungen an das Fach orientierte Slawistik durchsetzen könne, dann hat er sich sicher geirrt. Die neue, moderne Slawistik, für die Brückner stand, u.a. als Schüler von Miklosich, war zwar eine überwiegend deutschsprachige Disziplin, aber eine in verschiedenen deutschsprachigen Ländern beheimatete. Zu der entstehenden reichsdeutschen

Osteuropaforschung als *Ostkunde*, welche die östlichen Nachbarländer nur mehr in der Perspektive deutscher Interessen und Herrschaftsansprüche betrachtete, gab es da aber kaum kommunikative Brücken. Die verwissenschaftlichte, jenseits von nationalen Optionen argumentierende deutschsprachige Osteuropa-Forschung, in die Brückner sich einschreiben wollte, galt hier wenig – mit der Zeit immer weniger. So wichtig er die Aufgabe nahm, die deutschsprachige Wissenschaft über die Produktion der polnischen Philologie, Geschichtswissenschaft und Kulturhistorie zu informieren, und so viel Zeit und Kraft er in die Erfüllung dieser Aufgabe investiert hat – er erreichte immer nur die ohnehin Aufgeschlossenen, aber natürlich nicht die große Schar derjenigen, die es aus Prinzip ablehnten, polnische Wissenschaft, oder überhaupt nur die Existenz einer intellektuellen Kultur in osteuropäischen, nichtdeutschen Milieus – außer vielleicht des russischen –, zur Kenntnis und vor allem ernst zu nehmen.

Man denke an Brückners Berliner Fakultätskollegen Otto Hoetzsch, seit 1913 Professor für Osteuropäische Geschichte und Landeskunde an der Friedrich-Wilhelms-Universität (Liszkowski 1987). Der gebürtige Leipziger hatte zuvor an der Posener Königlichen Akademie und an der Preußischen Kriegsakademie gelehrt und sich früh im militant antipolnischen Deutschen Ostmarkenverein engagiert. Später tat er sich auch als Mitglied des Reichstags, Abgeordneter der Deutschnationalen Volkspartei (DNVP), mit seiner polenfeindlichen Rhetorik hervor – so etwa in seiner berühmten, von Martin Broszat zitierten Reichstagsrede von 1920, in der er erklärte, dass zwischen Deutschen und Polen nach den Versailler Verträgen »Todfeindschaft« herrsche und dass er deshalb das russische Streben, Polen im Zuge des polnisch-sowjetischen Kriegs auf seine ethnischen Grenzen zurückzudrängen, aus vollem Herzen unterstütze (Broszat 1972, 209).

Der Osteuropa-Historiker Karl Schlögel hat sich 2005 in einem Artikel unter dem Titel »Von der Vergeblichkeit eines Professorenlebens. Otto Hoetzsch und die deutsche Russlandkunde« übrigens auf bemerkenswerte Weise mitfühlend über Hoetzsch geäußert (Schlögel 2005) – im Hinblick darauf, dass dieser mit seinen Visionen von einer politisch konstruktiv zu gestaltenden deutsch-russischen Gemeinsamkeit geradezu tragisch gescheitert sei. Dabei erwähnt Schlögel Hoetzschs antipolnisches Engagement durchaus, scheint es aber als Ausdruck des Zeitgeistes hinnehmen zu wollen: Am Verlust der preußischen Ostprovinzen habe Hoetzsch – den persönlich mit diesen Provinzen eigentlich nur die Posener Berufserfahrung in den Jahren 1906 bis 1913 verband – aus »nachvollziehbaren Gründen« gelitten.

Tatsächlich wird man Hoetzschs Antipolonismus aber wohl kaum als einen bloßen Nebenaspekt seines akademischen und politischen Wirkens abtun können, war er doch eine Schlüsselfigur bei der Hervorbringung eben jenes ›Zeitgeistes‹, der Persönlichkeiten wie Brückner die vollberechtigte Teilhabe in der *academic community* der Berliner Osteuropa-Wissenschaft unmöglich machte. Der ironische Umstand aber, dass Brückner als in der Stille arbeitender Emeritus auch nach 1933 nicht zur Zielscheibe direkter politischer Angriffe wurde, während Hoetzsch wegen seiner intensiven Sowjetunion-Kontakte als angeblicher »Kulturbolschewist« bei den Nazis in Ungnade fiel und seine akademischen Rechte einbüßte, war wohl einfach auf die ›Unsichtbarkeit‹ des Ersteren bzw. die Prominenz des Letzteren zurückzuführen.

Dennoch bleibt es eine komplizierte Frage, ob Brückners allseits bekannte Isolation innerhalb des Berliner Wissenschaftsbetriebs vor allem eine selbst gewählte war oder das Ergebnis seiner Ausgrenzung durch das Milieu. Einer von Brückners Fakultätskollegen, der Germanist und zeitweilige Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität Gustav Rothe, hat gegenüber Max Vasmer einmal geäußert: »Er ging uns immer aus dem Weg, nicht wir ihm« (zit. nach Kośny 1991, 22). Andere deutsche Kollegen haben das wohl ähnlich wahrgenommen. Aber auch im Kontakt mit Repräsentanten des offiziellen Polen, etwa der Polnischen Botschaft in Berlin, konnte sich Brückner offenbar sehr reserviert zeigen. Nur: War Brückners demonstrativ zelebrierte Selbstisolation nicht ihrerseits nur eine Reaktion auf die allseits spürbare Ausgrenzung? Innerhalb der Berliner Fakultät war die Mehrheit derjenigen, die Hoetzschs Positionen teilten und Brückners Angebote für einen deutsch-polnischen Dialog ebenso wie seine Einladung zum akademischen Dialog im Zeichen von Verwissenschaftlichung kategorisch ablehnten, sicher erdrückend.

Bezeichnend für diese Konstellation: Als der polnische Botschafter in Berlin Brückner 1933 eine Ehrenmedaille für seine wissenschaftlichen Verdienste verlieh, war der einzige deutsche Gast bei der Verleihungszeremonie sein Nachfolger auf dem Berliner Lehrstuhl für Slawistik, Max Vasmer (Kośny 1991, 22). Dieser war mit seiner russischen Lebens- und Bildungskarriere und seinen klar bekundeten Loyalitäten natürlich selbst immer ein Exot im akademischen Feld Berlins, und er blieb es (Reiter 1987). In diesem Zusammenhang erscheint es eher unerheblich, ob andere ehemalige Fakultätskollegen nicht erscheinen wollten oder ob – was durchaus wahrscheinlich ist – Brückner selbst sich verboten hatte, diese überhaupt einzuladen. Im einen wie im anderen Fall war die Abwesenheit der Kollegen kein Zufall.

Öffentliche akademische Anerkennung ist Brückner dennoch von deutscher wie von polnischer Seite reichlich zuteilgeworden. Wahrscheinlich geschah das nicht bei jeder Gelegenheit zum Gefallen des Geehrten selbst; man denke an die kaiserliche Auszeichnung mit dem Verdienstkreuz für Kriegshilfe im Ersten Weltkrieg (Scholze 1991, 6). Doch scheint ihn das Gratulationsschreiben der Berliner Fakultät anlässlich seines 60. Doktorjubiläums im Oktober 1936 gefreut zu haben (Scholze 1991, 8). Dass der Berliner Senat ihn später mit einem Ehrengrab gewürdigt hat, erscheint bemerkenswert.

In Polen wiederum erhielt Brückner 1926 die Ehrendoktorwürde der Universität Wilna. Eine entsprechende Initiative an der Krakauer Universität war kurz zuvor am Einspruch derjenigen gescheitert, die Brückner sein Engagement im Ersten Weltkrieg verübelten, doch wetzten die Krakauer Kollegen die Scharte mit einer Festschrift für Brückner zu dessen 70. Geburtstag wieder aus. Es folgten Ehrenmedaillen und ein Preis der Krakauer Akademie (Kośny 2015).

Freilich galten die Auszeichnungen nicht eigentlich Brückners akademischem Vermittlungswerk zwischen Polen und Deutschland, vielmehr seinen sehr unterschiedlichen bzw. unterschiedlich wahrgenommenen Verdiensten in den je besonderen akademischen Milieus. Den Vermittler und akademischen Brückenbauer konnten wir in Brückner wohl erst später erkennen – obgleich auch heute noch manchmal gilt, dass man beim vermeintlichen Brückenbauen einfach zwischen den Stühlen sitzt.

Literatur

- Broszat, Martin. 1972. *Zweihundert Jahre deutsche Polenpolitik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brückner, Aleksander. 1879/1984. *Die slavischen Ansiedlungen in der Altmark und im Magdeburgischen*. Leipzig: Hirzel; Neudruck: Köln, Wien: Böhlau.
- . 1901. *Geschichte der polnischen Litteratur*. Leipzig: Amelang; stark überarbeitete Fassung: 1922 *Geschichte der polnischen Literatur*. Leipzig: Amelang.
- . 1905. *Geschichte der russischen Literatur*. Leipzig: Amelang.
- . 1908. *Russlands geistige Entwicklung im Spiegel seiner schönen Literatur*. Tübingen: Mohr.
- . 1926. *Die Slaven. Religionsgeschichtliches Lesebuch*. Tübingen: Mohr.
- . 1935. *O nazwach miejscowych*. Kraków: Nakł. Polskiej Akad. Umiejętności.
- Halecki, Oskar. 1952. *Borderlands of Western Civilization. A History of East Central Europe*. New York: Ronald Press.

- Kośny, Witold. 1991. »Slaven und Deutsche – ›Zur Unzertrennlichkeit verurteilte Siamesische Zwillinge«. Aleksander Brückners Polentum zwischen Wissenschaft und Politik.« In *Aleksander Brückner, ein polnischer Slavist in Berlin*, hg. v. dems., 11-28. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2009. »Aleksander Brückner als Dolmetscher der Geister.« In *Amicus Poloniae. Teksty ofiarowane Profesorowi Heinrichowi Kunstmannowi w osiemdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, hg. v. Krzysztof Ruchniewicz, 215-234. Wrocław: Via Nowa.
- . 2015. »Aleksander Brückners patriotische Mobilmachung 1914-1918.« *Zeitschrift für Slawistik* 60 (voraussichtlich Heft 4).
- Liszkowski, Uwe. 1987. *Osteuropaforschung und Politik. Ein Beitrag zum historisch-politischen Denken und Wirken von Otto Hoetzsch*. Berlin: Spitz.
- Pohrt, Heinz. 1970. »Beitrag zum Wirken des Slawisten Aleksander Brückner in Berlin, 1881-1939.« *Zeitschrift für Slawistik* 15: 90-102.
- Pomiań, Krzysztof. 1994. »L'Europe Central. Essai de définition.« *Revue Germanique Internationale* 1: 9-23.
- Reiter, Norbert, Hg. 1987. *Max Vasmer zum 100. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 1991. »Aleksander Brückner und die Götter der Slaven.« In *Aleksander Brückner, ein polnischer Slavist in Berlin*, hg. v. Witold Kośny, 43-65. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rhode, Maria. 2006. »A. Brückner und J.B. de Courtenay. Wissenschaft, Nation und Loyalitäten polnischer Gelehrter in Berlin und St. Petersburg.« In *Kommilitonen – Kollegen – Kämpfer. Europäische Universitäten im Ersten Weltkrieg*, hg. v. Trude Maurer, 329-340. Stuttgart: Steiner.
- Schlögel, Karl. 2005. »Von der Vergeblichkeit eines Professorenlebens. Otto Hoetzsch und die deutsche Russlandkunde.« In *Osteuropa* 55/12: 5-28.
- Scholze, Dietrich. 1991. »Aleksander Brückner: Leben – Werk – Vermächtnis.« In *Aleksander Brückner, ein polnischer Slavist in Berlin*, hg. v. Witold Kośny, 1-10. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Seemann, Klaus-Dieter. 1991. »Aleksander Brückner als Historiker der russischen Literatur.« In *Aleksander Brückner, ein polnischer Slavist in Berlin*, hg. v. Witold Kośny, 97-112. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Ulewicz, Tadeusz, Hg. 1971. *W trzydziestolecie śmierci Aleksandra Brücknera. Sesja rocznicowa w Auli Collegium Novum UJ w Krakowie, 31 maja 1969 r.* Kraków: UJ.
- Urbańczyk, Stanisław. 1991. »Aleksander Brückner als Namensforscher.« In *Aleksander Brückner, ein polnischer Slavist in Berlin*, hg. v. Witold Kośny, 67-82. Wiesbaden: Harrassowitz.

Zernack, Klaus. 1974. »Negative Polenpolitik als Grundlage deutsch-russischer Diplomatie in der Mächtepolitik des 18. Jahrhunderts.« In *Russland und Deutschland*, hg. v. Uwe Liszkowski, 144-159. Stuttgart: Klett.

Brückners Werk revisited: Zensierte Polonität?

Aleksander Brückner nimmt in seinen Publikationen vielfach auf die Frage nach sprachlicher und kultureller Polonität Bezug. Ausgehend von seiner beispielsweise in den *Dzieje języka polskiego* (Geschichte der polnischen Sprache) vom Beginn des 20. Jahrhunderts verfochtenen Konzeption einer äußeren Sprachgeschichte (Dubisz 2010, 46) referiert er in zahlreichen Beiträgen, wie zu unterschiedlichen Phasen und Epochen der polnischen Schriftsprache Fragen der Polonität diskutiert und ausgehandelt wurden. Darüber hinaus nimmt Brückner auch selbst zu konkreten Fragen Stellung und hebt seiner Meinung nach originär polnische sowie entlehnte, nichtpolnische Phänomene der polnischen Sprache hervor. Weiterhin macht er, ganz der Tradition der äußeren Sprachgeschichte folgend, zahlreiche Ausführungen zu den Verbindungen der polnischen Sprache mit der polnischen Kultur, der Bedeutung der polnischen Sprache für die polnische Kultur, nicht zuletzt vor dem Hintergrund anderer Sprachen und Kulturen. Hierbei äußert er sich nicht selten polemisch, was Letztere angeht.

Im vorliegenden Beitrag sollen ausgewählte Studien Brückners herangezogen und auf die genannten Themen und Diskurse hin untersucht werden. Besonders vielversprechend ist in diesem Zusammenhang die Betrachtung unterschiedlicher Auflagen seiner oben erwähnten, erstmals 1906 erschienenen *Dzieje języka polskiego*: Die Unterschiede zwischen der zweiten Auflage von 1913 und der dritten von 1925 seien, wie Brückner im entsprechenden Vorwort deutlich macht, auf die »historischen Umwälzungen der letzten Jahre« zurückzuführen und schlugen sich »auch in unserer Sprache« nieder. Daher unterscheidet sich diese neue Auflage von der vorhergehenden »bedeutend, nahezu auf jeder Seite« (Brückner 1960, 14). Hieraus wird deutlich, dass Brückner die Wiedererlangung der polnischen Staatlichkeit auch für die polnische Sprachgeschichte als zentrales veränderndes Moment versteht, was die enge Verbindung von Sprachuntersuchung und außersprachlichen Ereignissen zeigt. Diesbezüglich ergeben sich interessante Untersuchungsperspektiven. Zu beachten ist jedoch, dass er gemäß Taszycki (ebd., 8) trotz dieser klaren Formulierung auch in der dritten, letzten zu Brückners Lebzeiten erschienenen Ausgabe nicht

die neuesten sprachlichen Entwicklungen thematisiert und trotz vielfältiger Neuformulierungen faktisch über das Jahr 1906, das Erscheinungsjahr der ersten Auflage, nicht hinausgeht.

Die vierte Auflage, die 1960 postum von Witold Taszycki herausgegeben wurde, entspricht grundsätzlich der dritten Auflage. Neben Druckfehlern wurden jedoch durch die Redaktion verschiedene sogenannte »heute nicht mehr aktuelle Äußerungen des Autors« entfernt und die Auslassungen mit [...] markiert (ebd., 14). Auch die Analyse dieser entfernten Abschnitte ist vor dem Hintergrund der Brückner-Rezeption und der sprachlich-ideologischen Gemengelage der Zeit von großer Bedeutung. Die vergleichende Untersuchung dieser Auflagen sowie konkreter Aussagen Brückners aus diesem und anderen seiner Werke ermöglicht einen Einblick in seine Position – und die Position anderer Akteure – bezüglich des Status, der Gestalt, der Situation und der Bedeutung des Polnischen zu unterschiedlichen Zeiten und stellt dar, ob und inwieweit Brückners Polonitäts-Konzeption einer postumen Zensur unterworfen war.

Brückners Polonitäts-Konzeption: Grundlagen

In verschiedenen Publikationen Brückners kommt eine klare sprachpflegerische und auch puristische Attitüde zum Vorschein. Es wird deutlich, dass Brückner Sprache als wichtigste Manifestation der Kultur betrachtet, die auch im von ihm als solchen betrachteten Wettstreit der Völker eine wichtige Rolle spielt. So erwähnt er in *Z dziejów języka polskiego* (Aus der Geschichte der polnischen Sprache) von 1903, einem eindeutig subjektiv, teilweise polemisch geschriebenen und im Hinblick auf den Polonitätsdiskurs höchst aufschlussreichen Text, gleich zu Beginn, wie wichtig und wie wahrhaftig Sprache sei:

Nie myślimy przedstawiać całego bilansu tej [polskiej] kultury; weźmy z niego tylko jedną [!] pozycję, pozycję najważniejszą, która się sfalszować nie da, której ani umniejszać ani powiększać nie można. Tą pozycją, którą się oblicza z największym spokojem, z pewnością niby matematyczną, jest właśnie język, język naturalnie nie jako abstractum, lecz w związku nierozzerwalnym z kulturą, jako środek i narzędzie kultury i literatury. (Brückner 1903, 4-5)

Wir haben nicht vor, die Gesamtbilanz dieser [polnischen] Kultur darzustellen; wir wollen daraus nur ein Element aufgreifen, das

wichtigste, das nicht verfälscht werden kann, das sich weder vergrößern, noch verkleinern lässt. Dieses Element, das man mit größter Gelassenheit, gewissermaßen mit mathematischer Sicherheit berechnen kann, ist eben die Sprache, selbstverständlich nicht als eine abstrakte Größe gemeint, sondern in ihrer unlösbaren Verbindung mit der Kultur, als Mittel und Werkzeug der Kultur und Literatur.

Für den konkreten Fall des Polnischen in der Teilungszeit beklagt er die mangelnde Berücksichtigung des Faktors Sprache als Vehikel der Kultur. Dies wiederum führe zu Nachlässigkeiten im Umgang mit der Sprache, die sich in gotteserbärmlicher Orthographie äußere. Bezeichnend ist auch die Metaphorik in den direkt darauffolgenden Äußerungen, nämlich die Gleichstellung der Sprache mit einem zur Schlachtbank geführten Opferlamm (ebd., 5), was einen interessanten linguistischen Aspekt des polnischen Messianismus darstellt. Dies führe nahezu zur sprachlichen Selbstaufgabe, da es alteingespielte Politik sei, »das Eigene wegzwerfen, das Fremde aber willkommen zu heißen« (Brückner 1903, 10).

Als Folge der hohen Relevanz der polnischen Sprache für die nationale Kultur sowie als Reaktion auf den nachlässigen Umgang mit ihr ruft Brückner dazu auf, die Sprache gebührend zu würdigen. Hieraus folgt eine grundsätzlich puristische Haltung, die sich gegen die Verwendung nichtpolnischer Elemente richtet. Brückner fordert beispielsweise, den »schwülstigen Akkusativ« anstelle des originär polnischen Genitivus negationis – etwa in »ja ja nie widziałem« (ich habe sie nicht gesehen, ebd., 7) – ebenso wie Fremdwörter zu vermeiden. Hiermit zeigt sich Brückner als Kind seiner Zeit. Bemerkenswert sind die zahlreichen puristischen Sprachratgeber in der Spätphase der Teilungszeit, beispielsweise Karłowicz (1984) oder Krasnowolski (1920).

Sprachliche Polonität bedeutet bei Brückner in dieser Phase also die Abkehr von fremden Einflüssen, wobei diese naheliegende und wenig spektakuläre Position in späteren Publikationen differenziert wird. In *Z dziejów języka polskiego* erwähnt Brückner jedoch die trotz der genannten Problematik unbestreitbaren Vorzüge des Polnischen. So bildet seiner Ansicht nach das Polnische – sowie das Siedlungsgebiet der Polen – den Mittelpunkt der gesamten Slavia (Brückner 1903, 8). Auch lobt Brückner überschwänglich die Lautgestalt des Polnischen, insbesondere den Vokalismus mit den noch vorhandenen Nasalvokalen; die lautliche Harmonie und Euphonie des Polnischen gehe auf ihren meisterhaften Bau zurück und hebe es im Vergleich zu allen anderen slawischen Sprachen hervor (ebd., 9-10).

Die Schönheit und Reinheit des Polnischen galt nach Brückner insbesondere für die frühe Zeit. Diesbezüglich lobt er den Reichtum des Polnischen, der durch den unerbittlichen Druck vor allem des Lateinischen und Deutschen zerstört worden sei, weshalb alte, autochthone slawische Lexeme verdrängt wurden:

Na każdym kroku odnależymy takie przykłady, jak bogatym był ten język i jak pod wpływem literatury, pod wpływem przede wszystkim łaciny, która przynosiła nielitościwie w szkole i urzędzie nasz język, dalej pod wpływem niemieczyzny, panoszącej się po miastach, cechach, targach, zapominano o starych, słowiańskich wyrazach. (Ebd., 27-28)

Auf Schritt und Tritt finden wir Beispiele dafür, wie reich diese Sprache war und wie man alte, slawische Wörter unter dem Einfluss der Literatur, vor allem unter dem Einfluss des Lateinischen, das in der Schule und im Amt unsere Sprache unbarmherzig unterdrückte, weiter unter dem Einfluss des Deutschen, das sich in Städten, Zünften oder auf Märkten breit machte, vergaß.

Hieraus wird unbestritten eine gewisse Nostalgie deutlich, ein vor dem Hintergrund der Entstehungszeit der Studie 1903 zu verstehendes Sich-Sehnen nach besseren Zeiten der polnischen Sprache, Kultur und Nation.

Zu diesen besseren Zeiten sei die polnische Sprache die Speerspitze der kulturellen Expansion nach Norden und Osten gewesen und habe einen regelrechten Triumphzug angetreten. Dabei sei sie effektiver als territoriale, militärisch gestützte Expansionsbewegungen gewesen und habe die Polonisierung benachbarter Kulturen nachhaltig vorangetrieben:

I tak np. już w XII wieku dotarł język polski, jako wyraz i pośrednik kultury polskiej, do pierwszej etapy pochodu tryumfalnego na północ w języku staropruskim, który przesiąkł elementami polskimi. [...] C]zego miecz polski nie dokonał, albo dokonywał tylko chwilowo, na poły, tego dokonała kultura polska. (Ebd., 32-33)

Und so gelangte die polnische Sprache bereits im 12. Jahrhundert als Ausdruck und Mittler der polnischen Kultur in die erste Etappe des Triumphzuges gen Norden, ins Altpreußische, das von polnischen Elementen durchdrungen wurde. [...W]as das polnische Schwert

nicht zu vollbringen vermochte beziehungsweise nur vorübergehend oder zur Hälfte vollbrachte, das vollbrachte die polnische Kultur.

Dies beziehe sich insbesondere auf die benachbarten ostslawischen Gebiete; Brückner sieht in der »Kultivierung« der ostslawischen Gebiete die bedeutendste Leistung des Polnischen (ebd., 34), wie er generell den Wert und die Bedeutung einer Kultursprache daran bemisst, inwieweit sie über ihr angestammtes Territorium hinaus wirkt (ebd., 31). Die genannte kultivierende Wirkung und Expansion des Polnischen in den ostslawischen Gebieten wird von Brückner aus der Perspektive eines Polen der Teilungszeit als vergangener und verlorener Idealzustand angesehen. Im Hinblick auf diesen Einfluss hebt er besonders denjenigen auf das »Kleinrussische« hervor und begründet ausführlich und mit durchaus polemischer bis despektierlicher Wortwahl, weshalb er den Terminus »Ukrainisch« nicht verwendet. Die despektierliche Haltung gegenüber kleineren, mit dem Polnischen verwandten Varietäten setzt sich auch anderweitig fort. So erwähnt Brückner (1960, 165) »eine Kostprobe der kaschubischen ›Sprache«, wobei die Setzung der Anführungszeichen im Hinblick auf den Sprachen-Charakter des Kaschubischen Brückners Position eindeutig zum Ausdruck bringt.

Der Einfluss auf das »Kleinrussische« hänge mit der »niższoś[ć] kultury ruskiej« (Minderwertigkeit der ruthenischen Kultur) zusammen. Der gebildete Ruthene der Zeit der frühneuzeitlichen Staatenunion Polen-Litauen, dachte – so Brückner –, auch wenn er auf Ruthenisch schrieb, auf Polnisch (ebd., 36). Jenseits der naheliegenden Beeinflussung des »Kleinrussischen« durch das Polnische, die mit der damaligen machtpolitischen Gemengelage und der daraus folgenden Dominanz Polens und des Polnischen zu erklären und so tiefgreifend sei, dass das »Kleinrussische« lediglich eine »Hülle« für das Polnische darstelle, verweist Brückner aber auch auf die Beeinflussung des (Groß-)Russischen durch das Polnische. Hierzu führt er aus, dass das großrussische Territorium niemals über einen längeren Zeitraum polnisch besetzt war, so dass hieraus deutlich wird, dass gemäß Brückner nicht machtpolitische oder territoriale, sondern kulturelle Faktoren für die Expansion des Polnischen die entscheidende Rolle spielten.

Während der polnische Einfluss auf das Russische insbesondere im lexikalischen Bereich durchaus sichtbar ist (Kochman 1975, Rabus 2013), ist es deutlich übertrieben zu sagen, dass im Vergleich zur Situation im Ukrainischen die Situation bezüglich des Großrussischen ähnlich sei (Brückner 1903, 36). Insbesondere im strukturellen Bereich, d.h. im Bereich der Morphosyntax oder auch im Hinblick auf ver-

schiedene Lauterscheinungen, haben die Polonismen im Ukrainischen eine andere Qualität (Rabus 2013). Überdies verkennt Brückner, dass der polnische Einfluss auf das Großrussische nur schwer vom ruthenischen differenziert werden kann (Moser 1998), so dass verschiedene Beeinflussungen höchstens indirekt auf das Polnische zurückgeführt werden können.

Doch wird aus dieser sicherlich von Brückner bewusst verkürzt dargestellten Passage deutlich, dass er die vorwiegend in der Sprache manifeste Kulturexpansion als zentrale Errungenschaft der polnischen Zivilisation begreift. Deutlich wird darüber hinaus, dass Brückner eine Ideologie des Ost-West-Gefälles vertritt, die besonders die Überlegenheit des Polnischen gegenüber den ostslawischen Sprachen und Kulturen hervorhebt. Polonität als hervorragendste und ureigene Manifestation von Slawität – hierzu gehöre auch die Verbindung mit dem römischen Katholizismus (Brückner 1903, 42) – erhebe sich über andere Manifestationen von Slawität, beeinflusse diese, stelle aber gleichzeitig ein mehr oder weniger gleichberechtigtes Glied der westlichen Kulturen dar und grenze sich damit – trotz des Einflusses – von den slawisch-orthodoxen Kulturen ab. Diese selbstbewusste Haltung steht in *Z dziejów języka polskiego* in merkwürdigem Gegensatz zur Klage über die übermäßige Überfremdung der Sprache, wobei unterschiedliche Wirkungsepochen zu differenzieren sind. Darüber hinaus sieht Brückner in der Gesamtgestalt des Polnischen trotz der genannten altruistischen Selbstaufgabe einen guten Kompromiss im Vergleich zu den Kontaktgepflogenheiten in anderen Sprachen:

My się złotego środka trzymamy; nikomu specjalnie w niewolę się nie oddaliśmy, czerpiemy z wszelakich zasobów obcych, nie tracąc nigdy pod nogami własnej ziemiicy [...]. (Ebd., 16-17)

Wir halten uns an den goldenen Mittelweg, haben uns insbesondere niemandem unterworfen, schöpfen aus den Vorräten der Fremden, ohne den eigenen Boden unter den Füßen zu verlieren [...].

In weiteren Publikationen spitzt Brückner seine Konzeption der zentralen Bedeutung der polnischen Sprache für die polnische Kultur und identitäre Zuschreibungen weiter zu. So betont er in *Cudzoziem-szczyzna* (»Ausländischkeit«) von 1916 – nach einer Rechtfertigung der Beschäftigung mit Sprache in Kriegszeiten –, dass der Verlust der Sprache neben dem Verlust des Territoriums die Vernichtung eines Volkes bedeute:

Naród stoi ziemią, którą włada i uprawia, i językiem, co go wyodrębnia od sąsiadów bliższych i dalszych. Zrzeczenia, którym obojga niedostaje, twórczą wyznanie lub stan, nie naród; co oboje utracił, skazał się na zagładę. (Brückner 1916, 3)¹

Ein Volk steht auf dem Grund und Boden, über den es verfügt und den es bestellt, und es verfügt über eine Sprache, die es von den näheren und entfernteren Nachbarn unterscheidet. Gemeinschaften, denen es an beidem mangelt, bilden eine konfessionelle Gemeinschaft oder einen Stand, kein Volk; ein Volk, das beides verloren hat, ist zur Vernichtung verurteilt.

Insofern wird deutlich, dass die Bewahrung der Sprache laut Brückner in der Zeit der Staatenlosigkeit hohe Priorität haben muss. In den Publikationen, die zur Zeit des Ersten Weltkriegs entstanden, argumentiert Brückner jedoch nicht mehr mit der oben zitierten Neigung zur sprachlichen Selbstaufgabe und der Opferrolle des Polnischen, sondern mit der Bewahrung der Eigenständigkeit des Polnischen, insbesondere auch im Vergleich mit anderen ›kleinen‹ Slavinen, die unter fremdem Einfluss standen:

Proza bułgarska, nowela ukraińska trącą tak silnie rosyjskim zapachem, że mimowoli je czytasz jako dosłowny przekład, że wydają się nie rzeczą samoistną, lecz raczej przelewem na gware. Naszego języka przeciwie z żadnym innym nie pomieszasz; nigdy samoistności jego nic nie zagrażało i wpływy obce tylko powierzchni dotykały, w głąb nie szły; na tej to odrębności urosło piśmiennictwo dawne i nowe i nic jej nie podważyło. (Brückner 1917a, 29)

Die bulgarische Prosa oder die ukrainische Novelle riechen so stark nach dem Russischen, dass man sie unwillkürlich als eine wörtliche Übersetzung liest, dass sie einem nicht als selbständige Werke vorkommen, sondern eher als mundartliche Übertragungen. Unsere Sprache lässt sich dagegen mit keiner anderen vermischen; ihre Eigenstän-

¹ Der den Absatz enthaltende Beitrag wird fast wörtlich in *Walka o język* von 1917 wiederholt (Brückner 1917a, 12). Der zitierte Satz und die puristischen, sprachpflegerischen Implikationen wurden im Übrigen unlängst in einem Blog des konservativen Philosophen Piotr Jaroszyński aufgenommen und zitiert (<http://www.piotrjaroszynski.pl/felietony-wywiady/611-wiat-i-pies>, 25.4.2015), womit auch heute noch auf Brückners puristische Positionen Bezug genommen wird.

digkeit war niemals bedroht und die fremden Einflüsse berührten lediglich ihre Oberfläche und drangen nicht in die Tiefe; aus dieser Eigenart, die nie in Frage gestellt wurde, erwuchs sowohl das alte als auch das neue Schrifttum.

Auf diese Weise konstruiert Brückner eine positive Ausnahmesituation des Polnischen.

Bemerkenswert ist auch die auf Deutsch erschienene Publikation *Das Wesen des Polentums* (Brückner 1917b). Hier beklagt Brückner, dass viele Zeitgenossen »noch heute polnisches Wesen nach seinem Unwesen« (ebd., 251) beurteilten. Dies betreffe die allgemeine Nicht-Beachtung der historischen Verdienste und der früheren Größe Polens und das anstelle dessen übermäßige In-den-Blick-Nehmen seiner aktuell problematischen Situation. Doch sei gerade die historische Größe und Kultur Polens beachtlich und dem »eigentlichen polnischen Wesen« entsprechend; so »eröffneten sich ihm schier unbegrenzte Möglichkeiten im Osten« (ebd., 254), was sich nachvollziehbarerweise auf die Zeit nach der Union mit Litauen seit dem 14. Jahrhundert bezieht. Hier spielt wiederum der Topos einer friedlichen kulturellen Durchdringung anstelle der kriegerischen Eroberung eine Rolle: »Also keinerlei Eroberungspolitik, wohl aber friedliche Verständigungspolitik, gehörte zum alten echt polnischen Wesen« (ebd., 255). Dies sei eine paradigmatische Vorgehensweise für die künftige Entwicklung der Menschheit.

Brückner nimmt bei der Betonung der Überlegenheit der polnischen Kultur gegenüber den östlichen Nachbarkulturen kein Blatt vor den Mund:

Die absolute Kulturlosigkeit des noch unlängst heidnischen litauischen Bauers und die starke Zurückgebliebenheit, Einseitigkeit, des nur byzantinisch schwach geschulten Russen erleichterten mächtig dieses Eindringen des polnischen, abendländischen Elementes, das durchaus nicht allein seit jeher von den Deutschen seine europäische Kultur eingesogen hatte, das in direkter Verbindung nicht nur mit Nürnberg und Prag, sondern auch mit Flandern und Italien stand. (Ebd., 254)

Die Einordnung Polens in die abendländische Kultur und die unverhohlene Verachtung der Kultur des Erbfeindes Russland (ebd., 259) sprechen eine deutliche Sprache. Teilweise trägt der sprachliche Duktus Brückners rassistische Züge, wenn er von »Entartungen des al-

ten polnischen Wesens« (Brückner 1917b, 258) oder vom Polentum als »Herrennation« (ebd., 262) schreibt. Die Identifikation Polens mit der westlichen Kultur und die Abgrenzung von Russland können als Konstanten der Polonitäts-Konzeption Brückners betrachtet werden.

Die Entwicklung und Zensur von Brückners Polonitäts-Konzeption in den verschiedenen Auflagen der *Dzieje języka polskiego*

Brückners monographische Darstellung der *Dzieje języka polskiego* hat den Anspruch, für einen breiten Leserkreis die Entwicklung der polnischen Schriftsprache zu schildern. Damit begegnete Brückner einem zur Entstehungszeit bestehenden Desiderat (s. Vorwort zur ersten Auflage). Inwieweit dieses erfüllt wurde, kann angesichts der teilweise durchaus komplexen Gedankengänge Brückners hinterfragt werden. Das Erscheinen der Publikation rief eine rege, kontroverse Debatte zwischen Brückner und Fachkollegen wie Jan Baudouin de Courtenay und Henryk Ułaszyn hervor, die in der Veröffentlichung verschiedener Polemiken gipfelte (Skarzyński 2010; Brückner 1908, 3).

Aufgrund der Fokussierung auf die äußere Sprachgeschichte und aufgrund seiner vielen Exkurse finden sich zahlreiche Aussagen Brückners, die im Hinblick auf seine Polonitäts-Konzeption interpretiert werden können. Diesbezüglich gibt es einerseits klare Anschlüsse an bereits genannte Positionen. Andererseits kommen allerdings auch neue Aspekte ins Spiel. Interessant sind diesbezüglich die Ausführungen zu Entlehnungen und die Bewertung derselben.

Die Diskussion der Germanismen im Polnischen beispielsweise erfolgt differenziert und nicht immer einheitlich und widerspruchsfrei. Einerseits behauptet Brückner, dass Germanismen ins Polnische im Vergleich beispielsweise zum Tschechischen, Sorbischen oder Polabischen nur oberflächlich eingedrungen seien. Auch hier übernimmt er wie beim oben erwähnten ruthenischen Fall eine gleichsam vortheoretisch-psycholinguistische Position und erwähnt, dass Vertreter dieser Sprachen insbesondere beim Verfassen schriftlicher Texte deutsch dachten und das Deutsche lediglich in slawischem Gewand wiedergaben:

Co sądzić od dzisiejszych germanizmach? Nie ma ani śladu u nas stosunków, jakie zapanowały w czeskim i słowieńskim, nie mówiąc o łużyckich narzeczach albo o dawnym załabskim. Te języki wystawiono na wiekowe, całkiem jednostronne i tak silne działanie niemczyzny, że mówiący, ale głównie piszący w tych językach,

mysłał po niemiecku i niemiecki zwrot, szyk, składnię, wyrazy same po słowiańsku oddawał. Czytając dzisiejszą nawet czeszczyznę, dziennikarską szczególnie, tłumaczysz sobie jej zwroty na powrót na niemieckie, abyś zrozumiał o co właściwie chodzi. (Brückner 1960, 159)

Was soll man von den heutigen Germanismen halten? Es gibt bei uns keine Spur von den Verhältnissen, die im Tschechischen oder Slowenischen herrschen, ganz zu schweigen von den sorbischen Dialekten oder dem alten Polabischen. Jene Sprachen waren über Jahrhunderte einer vollkommen einseitigen und so starken Wirkung des Deutschen ausgesetzt, dass derjenige, der sie sprach oder vor allem schrieb, Deutsch dachte und anschließend deutsche Redewendungen, die deutsche Wortfolge und Syntax und auch deutsche Wörter im Slawischen wiedergab. Wenn man sogar heute das Tschechische, insbesondere in journalistischen Texten, liest, muss man einzelne Wendungen ins Deutsche zurückübersetzen, um zu verstehen, worum es eigentlich geht.

Hier schwingt eine gewisse despektierliche Haltung gegenüber den anderen stark vom Deutschen beeinflussten Slavinen mit. Andererseits sieht Brückner die seiner Meinung nach im Vergleich zu den genannten Slavinen quantitativ geringen Germanismen im Polnischen kritisch, da er ihnen das Potenzial zuschreibt, das Polnische zu entstellen und zu beschädigen. Im Gegensatz dazu seien Entlehnungen aus dem Tschechischen unvergleichlich harmloser (Brückner 1960, 116-118, 160; Brückner 1913, 86). Somit erkennt er trotz der gemachten Aussagen den spürbaren, auch strukturellen Einfluss des Deutschen auf das Polnische an. Diesbezüglich erwähnt er unter anderem das Suffix *-unek* (Brückner 1960, 94), das in der Tat im Polnischen überaus erfolgreich war.

Im Zusammenhang mit Brückners Diskussion der Nachhaltigkeit des deutschen Einflusses ist ein interessanter Unterschied zwischen den unterschiedlichen Auflagen festzustellen. So führt er – in gewissem Widerspruch zu den oben genannten Äußerungen, in welchen er den deutlichen Unterschied zu anderen vom Deutschen beeinflussten Slavinen hervorhebt – aus, dass es zwar nicht zu einer Germanisierung des Polnischen wie im Sorbischen gekommen sei, es aber durchaus dazu hätte kommen können. In den beiden nach der Wiederherstellung der polnischen Eigenstaatlichkeit erschienenen Auflagen, der dritten von 1925 und der vierten, postumen von 1960, findet sich die

relativierende Ergänzung, dass sich das Polnische nicht ganz von den deutschen Spuren befreien konnte (Brückner 1960, 95). Der in allen Auflagen zu findende Satz »Nie uległ jednak tej skazie i otrząsł się z niej ostatecznie« (Es unterlag aber nicht diesem Makel und befreite sich von ihm endgültig) wurde durch »choć śladów jej licznych a ważnych nie zatarł« (obwohl es seine zahlreichen und gewichtigen Spuren nicht verwischt hatte) ergänzt. Die Aussage, das Polnische habe sich nicht ganz von deutschen Spuren befreien können, findet sich nicht in den beiden zur Teilungszeit publizierten Auflagen. Auch wenn aus der Ergänzung eines Halbsatzes selbstredend keinerlei fundierte, allgemeingültige Aussagen getroffen werden können, ließe sich die entsprechende Stelle möglicherweise dahingehend interpretieren, dass die unbedingte Selbständigkeit des Polnischen argumentativ in Zeiten der wiedererlangten polnischen Staatlichkeit für Brückner nicht mehr oberste Priorität hatte. Unterstützt wird diese Hypothese durch eine scharfe Formulierung im Zusammenhang mit Germanismen und Bohemismen, in der deren niedrige stilistische Position hervorgehoben wird (Brückner 1906, 124; Brückner 1913, 93). Diese Wertung findet sich nur in den ersten beiden Auflagen, nicht in den späteren.

Auch gegenüber dem Lateinischen finden sich deutliche Aussagen, in denen die Einmütigkeit des Überfremdungswillens beklagt wird:

regalista i anarchista, katolik i protestant podawali sobie dłonie, gdy szło o tłumienie języka narodowego. Tylko kazalnica [...] i poezja, co o czystość językową dbać musiała, przechowały polszczyznę ginącą w prozie nie tylko uroczystej, ale już i poufnej [...]. (Brückner 1960, 137-138)

Royalist und Anarchist, Katholik und Protestant reichten einander die Hände, wenn es um die Unterdrückung der Volkssprache ging. Lediglich die Kanzel [...] und die Poesie, die sich um die sprachliche Reinheit kümmern musste, bewahrten das Polnische, das dabei war, nicht nur in der festlichen, sondern auch in der alltäglichen Prosa unterzugehen [...].

Doch versucht Brückner paradoxerweise, rhetorisch aus der Not eine Tugend zu machen und den explizit mit deutlichen Worten beklagten und kritisierten fremdsprachlichen Einfluss als positiv umzudeuten. Hierzu nimmt er die Position ein, dass das Polnische wohl diejenige Sprache sei, die kreativer als alle anderen Sprachen der Welt mit Entlehnungen umgehe und vielfältige, interessante Dinge durch sie zu erkennen gebe (Brückner 1960, 140).

Eine klare Fortsetzung findet auch Brückners Position der Betonung der kulturellen Überlegenheit Polens gegenüber den östlichen slawischen Nachbarn. So erwähnt er explizit die Asymmetrie der gegenseitigen Einflüsse des Polnischen und des Ostslawischen:

Wpływ ruski [...] jest w języku polskim bardzo drobny, jeśli go porównamy z wpływem, jaki polszczyzna na ruskie wywarła.
(Brückner 1960, 142)

Der ruthenische Einfluss [...] auf die polnische Sprache ist im Vergleich mit dem Einfluss, den das Polnische auf das Ruthenische ausübte, zu vernachlässigen.

Auch die Position, dass ruthenisch schreibende Ruthenen ausschließlich auf Polnisch gedacht hätten, wird an dieser Stelle wiederholt (Brückner 1960, 145). Die oben angedeutete Überlegenheit der polnischen Kultur nicht nur gegenüber dem Ruthenischen, sondern auch gegenüber dem (Groß-)Russischen wird noch deutlicher dargestellt (ebd., 146): Zwar habe Polen gegen das autokratische Moskau verloren, allerdings besitze die Sprache der Sieger unvergleichlich mehr Polonismen als das Polnische Russismen. Diese Aussage wurde jedoch in der vierten, postumen Auflage deutlich gekürzt und entschärft. Insbesondere die Bezeichnung Moskaus als autokratisch (Brückner 1925, 259), aber auch die Nennung der *kresy* als polnisches Gebiet mit deutlichem ostslawischem Einfluss, fehlen hier.

Im Hinblick auf Brückners Aussagen über die ostslawischen Gebiete wurden in der postumen Auflage auch weitere Dinge ausgelassen. Dies betrifft beispielsweise knapp zwei Seiten am Ende eines Kapitels, auf denen Brückner »über die Grenzen der polnischen Sprache« spricht (97 in der 4., 166 in der 3. Auflage), also über einen zentralen Aspekt der Polonität. Diese Seiten sind bereits in der zweiten Auflage enthalten, wurden von dort in die dritte übernommen, aber dann in der vierten entfernt. Auf diesen Seiten diskutiert Brückner mit dem Rotburgenland (*ziemie czerwieńskie*) ein historisches Territorium zwischen der Ost- und der Westslavia und damit zwischen den Einflussphären Polens und Russlands. Diesbezüglich erwähnt er die ursprüngliche Polonität dieser Gebiete. Gleichzeitig kritisiert er die Expansionswut der Ostslawen – Brückner verwendet hier den Begriff *Rusini* ohne weitere Spezifikation – und beklagt den Verlust polnischer Territorien. Somit wendet er – wie verschiedene Zeitgenossen – sprachwissenschaftliche Methoden zur Rechtfertigung territorialer Ansprüche an.

Dieser Topos der territorialen Verluste Polens, implizit zurückzuführen auf die gewaltsamen Ausdehnungsbestrebungen des östlichen Nachbarn, findet sich auch noch an anderer Stelle in den *Dzieje*, wo Brückner schreibt, dass die polnische Sprache bis zum 16. Jahrhundert »stetig an Boden unter den Füßen verloren« habe (Brückner 1960, 144). Die Expansion Polens ab dem 16. Jahrhundert wird wiederum dieser aggressiven ostslawischen Expansion explizit gegenübergestellt: Polen habe langsam und gewaltlos expandiert. Dies sei ein einmaliger Vorgang gewesen, der vielleicht nur mit der freiwilligen Romanisierung des Englischen verglichen werden könne:

I szerzyła się odtąd polska mowa, pismo, książka wraz z polskimi urządzeniami, duchem, kastowością, hen aż za Dźwinę, Niemen i Dniepr, docierała w zwycięskim pochodzie do Rygi, Smoleńska, Kijowa, Czernichowa, Chocimia. Nie od razu do najdalszych tych kończyn dotarła; stopniowo, pokojowo całkiem, bez szczęku oręża, bez wysiłków i ograniczeń sztucznych, bez przymusu i drażnienia jakiegokolwiek odbywała się ta wielka polonizacja, jedyna w swoim rodzaju w Europie, przypominająca chyba zfrancuszczenie dobrowolne w Anglii w średnich wiekach. (Brückner 1925, 255-256)

Und so verbreiteten sich die polnische Rede, Schrift, das polnische Buch zusammen mit den polnischen Institutionen, dem polnischen Geist und dem hierarchischen System bis jenseits der Düna, Memel und des Dnjepr, sie gelangten in einem Siegeszug bis nach Riga, Smolensk, Kiew, Tschernihiw, Chotyn. Nicht sofort gelangte man an diese entferntesten Ränder; allmählich, ganz friedlich, ohne Säbelrasseln, ohne Kraftanstrengung und künstliche Einschränkungen, ohne Zwang und ohne jedwede Erregung vollzog sich diese große Polonisierung, die einzigartig in Europa war und wohl nur an die freiwillige Übernahme der französischen Kultur in England im Mittelalter erinnert.

Diese Aussage der gewaltlosen Ausbreitung des Polnischen – implizit: in die ostslawischen, d.h. ruthenischen Gebiete – wurde in der vierten Auflage gestrichen. Gleiches gilt für die Erwähnung der Heerführer Żółkiewski und Batory (Brückner 1925, 260).

Besonders auffällig ist die Entfernung kritischer Aussagen ganz zum Schluss der Monographie: Brückner lässt sich mit kaum verhohlener Verachtung über die Kulturlosigkeit der Ostslavia aus, deren Sprache zwar von sehr vielen Menschen gesprochen werde, die aber – explizit

im Gegensatz zum Polnischen – keine Tradition hätten. Die alten Jahrhunderte seien für gewisse andere Slawen einer Wüste gleich gewesen:

Nasz język nie jest tylko językiem dwudziestu milionów – są nawet między słowiańskimi języki, które mówią nierównie więcej. Ale te języki nie mają tradycji, ci, co nimi mówią, do własnej przeszłości nie mają się poco udawać – tam znajdą chyba, coby ich odrażać mogło. U nas inaczej. (Brückner 1960, 169)

Unsere Sprache ist nicht nur die Sprache von zwanzig Millionen – sogar unter den slawischen Sprachen gibt es solche, die weit mehr Menschen sprechen. Aber diese Sprachen haben keine Tradition, jene, die sie sprechen, haben in der eigenen Vergangenheit nichts, wohin sie sich begeben können – sie würden dort lediglich Abstoßendes finden können. Bei uns ist das anders.

Ganz zum Schluss tilgten die Herausgeber der vierten Auflage auch noch die durch den Satz »złączeniśmy nim [językiem polskim] z zachodem na zawsze« (durch sie [die polnische Sprache] sind wir für immer mit dem Westen verbunden) beschworene ewige Westverbindung Polens.

Aus dem Geschilderten wird deutlich, dass die Entfernung subjektiver, teilweise polemischer Einlassungen Brückners, die vorwiegend am Ende der jeweiligen Kapitel zu finden sind, in der 4. Auflage von 1960 systematisch erfolgte. Jenseits dieser Tilgungen wurden jedoch nicht wie angekündigt »heute nicht mehr aktuelle Äußerungen des Autors« entfernt. So bleibt in der Auflage von 1960 der die polnische Staatenlosigkeit zur Teilungszeit thematisierende Halbsatz »choć od półtora wieku przewagę państwową polską złamano i zniesiono [...]« (obwohl vor über einem Jahrhundert die polnische Staatlichkeit gebrochen und abgeschafft wurde) stehen und wurde lediglich mit einer redaktionellen Fußnote versehen, in der auf die Entstehungszeit der Erstauflage um 1906 verwiesen wird (Brückner 1960, 145). Interessant ist in diesem Zusammenhang nicht nur die wenig gründliche postume Überarbeitung der nicht mehr aktuellen Aussagen Brückners, sondern bereits die Tatsache, dass dieser Satz in die dritte, zu Lebzeiten Brückners entstandene Auflage Eingang fand. Dies ist deshalb ungewöhnlich, weil Brückner selbst, wie eingangs erwähnt, im Vorwort zur dritten Auflage die soziohistorischen Unterschiede in Bezug auf die Erlangung der polnischen Staatlichkeit nach dem Ersten Weltkrieg als zentral ansieht. Weiterhin ist klar ersichtlich, dass die genannten Entfernungen in der

Regel dazu dienten, Brückners klar despektierliche Haltung gegenüber den ostslawischen Nachbarn angesichts der offiziellen sowjetfreundlichen Ideologie in der Volksrepublik Polen deutlich abzuschwächen.

Die Unterschiede zwischen der dritten und der postumen vierten Auflage sind in diesem Zusammenhang, also im Zusammenhang mit der Frage nach Polonität, der Kultur des Polnischen und der ›Unkultur‹ des benachbarten Ostslawischen, größer als die zwischen der zweiten und der dritten Auflage, für die Brückner aufgrund außersprachlicher Entwicklungen signifikante Änderungen angekündigt hatte. Zwar finden sich in der Tat zahlreiche Unterschiede zwischen der zweiten und der dritten Auflage, doch haben diese überwiegend den Charakter inhaltlicher Überarbeitungen, wie sie im Rahmen von Überarbeitungen für Neuauflagen nicht ungewöhnlich sind. So fügt Brückner einen ausführlichen Abschnitt über Etymologie und Lehnwörter ein (Brückner 1960, 21-44) oder ergänzt seine Ausführungen zum *Mazurzenie* (Brückner 1960, 164). Nicht verschwiegen werden soll indes die oben erwähnte tendenziell größere Toleranz gegenüber der Nicht-Eigenständigkeit des Polnischen nach der Wiedererlangung der Eigenstaatlichkeit. Hierdurch wird die besondere Bedeutung der Sprache bei fehlender Staatlichkeit deutlich. Die zensierende Absicht im Hinblick auf Brückners Polonitäts-Konzeption in der postumen Auflage ist jedoch nicht von der Hand zu weisen.

Fazit

Brückners Polonitäts-Konzeption ist insgesamt vielschichtig und teilweise uneinheitlich. So wechseln sich (kultur)pessimistische und xenophob-puristische, die Angst vor Überfremdung betonende Aussagen mit überschwänglichen ab, in welchen Brückner das Polnische als ästhetische Sprache lobt und seine kulturellen Errungenschaften hervorhebt. Dies geht häufig einher mit despektierlichen Äußerungen über die ostslawischen Nachbarn und der klaren Einordnung des Polnischen in das (west)europäische Kulturkonzert. Gerade dieser Aspekt war in der zu sozialistischer Zeit erfolgten Neuauflage der *Dzieje języka polskiego* nicht opportun und wurde demgemäß zensiert.

Abschließend einige Bemerkungen dazu, wie wir heute an Brückners Polonitäts-Konzeption anknüpfen können: Zentral sind die Fragen nach dem Verhältnis zu den östlichen Nachbarn sowie nach dem Verhältnis zum Deutschen. Dies schließt die Frage nach Purismus beziehungsweise Antipurismus ein. Brückner zeigte, dass sich Polonität

nur relational verstehen lässt und dass – insbesondere in historischer Perspektive – plurale Polonität anzusetzen ist. Er legte in seiner polemischen Art den Finger in die Wunde und thematisierte neuralgische Punkte der Polonität. Auch wenn man heute sicherlich verschiedentlich anders Position beziehen würde, sind die von ihm gestellten Fragen nach wie vor aktuell. Es liegt nun an nachfolgenden Generationen, aktuelle Antworten auf diese Fragen zu finden.

Literatur

- Brückner, Aleksander. 1960. *Dzieje języka polskiego*. 4. Aufl., durchgesehen und eingeleitet von Witold Taszycki. Wrocław, Kraków: Zakład narodowy im. Ossolińskich.
- . 1925. *Dzieje języka polskiego*. 3., vollständig überarbeitete Aufl. Warszawa: Instytut Wydawniczy »Biblioteka Polska«.
- . 1917a. *Walka o język*. Lwów.
- . 1917b. »Das Wesen des Polentums.« *Polnische Blätter. Zeitschrift für Politik, Kultur und soziales Leben* 8: 251-263.
- . 1916. *Cudzoziemszczyzna*. Kraków.
- . 1913. *Dzieje języka polskiego*. 2., veränderte und um 70 Zeichnungen im Text und auf zwei Bildtafeln erweiterte Aufl. Lwów: Nakładem Towarzystwa Nauczycieli Szkół Wyższych we Lwowie.
- . 1908. *Filologia i lingwistyka: Szkic polemiczny*. Lwów: Nakładem Księgarni H. Altenberga.
- . 1906. *Dzieje języka polskiego: z 121 ilustracjami*. Lwów.
- . 1903. *Z dziejów języka polskiego: Studja i szkice*. Lwów: Nakładem Towarzystwa Wydawniczego.
- Dubisz, Stanisław. 2010. »Historia języka polskiego – wczoraj, dziś i jutro.« *LingVaria* V (2/10): 45-52.
- Karłowicz, Jan. 1984. »Podręcznik czystej polszczyzny dla Litwinów i Petersburszczan: do druku przygotowała Elżbieta Smułkowa.« In *Studia nad polszczyzną kresową*, Bd. III, hg. von Janusz Rieger und Wacław Werenicz, 33-81. Wrocław et al.
- Kochman, Stanisław. 1975. *Polsko-rosyjskie stosunki językowe od XVI do XVIII w.* Opole: Opolskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział II Języka i Literatury.
- Krasnowolski, Antoni. 1920. *Najpospolitsze błędy językowe zdarzające się w mowie i piśmie polskiem*. 4. Aufl. Warszawa et al.
- Moser, Michael. 1998. *Die polnische, ukrainische und weißrussische Interferenzschicht im russischen Satzbau des 16. und 17. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M.: Lang.

- Rabus, Achim. 2013. *Die Rolle des Sprachkontakts für die slavischen (Standard-) Sprachen (unter besonderer Berücksichtigung des innerslavischen Kontakts)*. Habilitationsschrift. Freiburg i. Br.
- Skarżyński, Mirosław. 2010. »Jan Baudouin de Courtenay and Henryk Ułaszyn in Light of their Correspondence.« *Studia Linguistica Universitatis Iagellonicae Cracoviensis* 127: 79-100.

Yvonne Kleinmann

Situative Polonität – Die Verfassungsreform im späten 18. Jahrhundert und ihre Deutungen bei Aleksander Brückner

Anfang 1916 meldete sich Aleksander Brückner in den *Polnischen Blättern* mit einer kurzen Streitschrift zum Verlust der staatlichen Souveränität Polens im späten 18. Jahrhundert zu Wort, die unter dem Titel »Wie ging Polen zugrunde?« stand. Gleich eingangs behauptete er: »Polen ist an seiner geographischen Lage zugrunde gegangen, d.h. die Republik, eingekeilt zwischen drei Militärstaaten, ohne Bundesgenossen, musste deren Tendenzen erliegen« (Brückner 1916, 106). Das Thema der Teilungen Polens griff Brückner 1916 keineswegs zufällig auf: Im Laufe des Ersten Weltkrieges zeichnete sich die Chance ab, Polen als souveränen Staat zu restituieren – sei es durch die Legionen Józef Piłsudskis, durch Unterstützung Österreichs und Preußens oder mit Unterstützung der Westmächte (Borodziej 2010, 74-87). Brückner selbst bezeichnete die Frage nach den Ursachen des polnischen Souveränitätsverlusts im späten 18. Jahrhundert als eine »Frage, die heute aktueller scheint als je« und positionierte sich damit klar politisch (Brückner 1916, 106). Seine Streitschrift ist als ein Versuch zu begreifen, ein neues, unabhängiges Polen historisch zu legitimieren.

Rhetorisch spannt Brückner den Bogen zwischen der außenpolitischen Eingangsthese, allein die Teilungsmächte seien für den staatlichen Niedergang Polens verantwortlich, und der innenpolitischen Schlussese, Polen habe schon vor dem Verlust der staatlichen Souveränität über eine zweckmäßige Verfassung verfügt:

Der Inhalt der gesamten polnischen Geschichte des 18. Jahrhunderts lässt sich in dem Kampf um das Reformprogramm zusammenfassen; man [...] endigt mit einer grundlegenden Reform des gesamten Staatswesens, einer Reform, die die Befähigung der Polen zu modernem Staatsleben glänzend erwiesen hat. (Ebd., 110-111)

1916 schrieb Brückner der über hundert Jahre zurückliegenden Staatsreform, die sich in der Verfassung vom Mai 1791 bündelt, eine Schlüs-

selbste zu. Sie stand für ihn quasi zeitlos für ein Polentum, das er mit staatlicher Integrität gleichsetzte. In dieser Vorstellung von Polonität sollte er jedoch nicht verharren.

Im Folgenden nehme ich Brückners Streitschrift als Ausgangspunkt für eine Reflexion über neue Perspektiven auf die polnische Verfassungsreform im späten 18. Jahrhundert. Zuerst werde ich Brückners Darstellung aus dem Jahr 1916 vor dem Hintergrund ihrer Referenztexte betrachten und Ambivalenzen in seiner Argumentation aufzeigen. Im nächsten Schritt gilt es, seine Position zu historisieren. Brückner griff das Thema der historischen Staatsreform in späteren Veröffentlichungen wieder auf und präsentierte je nach politischem und wissenschaftlichem Zusammenhang durchaus unterschiedliche Interpretationen, die wiederum mit unterschiedlichen, wesentlich komplexeren Auffassungen von Polonität zusammenhängen. Dieser Fährte werde ich am Beispiel von Brückners *Geschichte der polnischen Literatur* aus dem Jahr 1922 und der *Dzieje kultury polskiej* (Geschichte der polnischen Kultur) aus dem Jahr 1931 nachgehen.

In Brückners verschiedenen Darstellungen der historischen Staatsreform fällt auf, dass er seinem interdisziplinären Anspruch entgegen auf den Einsatz philologischer Analysemethoden gänzlich verzichtete. Dies trifft bis heute auf die meisten Interpretationen der Maiverfassung des Jahres 1791 zu; nur vereinzelt wurden kommunikationstheoretische und diskursanalytische Fragen an sie herangetragen (Tereškinas 1996, 291, 294; Malinowska 2012, 7-9). Umso dringlicher stellt sich – will man die wissenschaftliche Aktualität Brückners prüfen – die Frage, welches philologische Instrumentarium sein Werk für eine textkritische Analyse bereitstellt. Ins Auge stechen Brückners Analysen historischer Terminologie. Auf sie werde ich mich stützen, um die polnische Verfassung vom 3. Mai 1791 einer begriffsgeschichtlichen Analyse zu unterziehen. Mit Blick auf die Frage, was die Autoren der Verfassung unter »Polen« und »polnisch« verstanden, konzentriert sich die Untersuchung vor allem auf den Begriff *naród/Nation*, der in der Verfassung eine ebenso prominente wie vieldeutige Rolle spielt.

Doch zunächst zurück zu Brückners Streitschrift »Wie ging Polen zugrunde?« – Der Text, der sich zwischen den genannten Thesen entfaltet, zeugt davon, dass Brückner offensiv gegen konkurrierende Erzählungen vom staatlichen Niedergang Polens im 18. Jahrhundert anscrieb: Einerseits richtet er sich – angesichts der politischen Interessenlage während des Ersten Weltkriegs jedoch nicht explizit – gegen die preußische Geschichtsschreibung, die seit den Teilungen dar-

auf ausgerichtet war, die Wahlmonarchie, das Liberum Veto¹ und die schwache Zentralgewalt als Belege für die vermeintliche Regierungsunfähigkeit Polens zu präsentieren und so die Annexion polnischer Gebiete zu legitimieren (Brückner 1916, 108). Andererseits wendet er sich ausdrücklich gegen die von Joachim Lelewel geprägten demokratischen Vertreter des polnischen Exils. Sie – so Brückner –

machten für Polens Untergang den Adel, seine Tyrannei und seinen Anarchismus verantwortlich, die Unterdrückung des Volkes durch den Adel, die des Geistes durch die Jesuiten. (Ebd., 108)

Der Versuch, beide Kritiken zu widerlegen und damit Polens »eminente staatliche Befähigung« unter Beweis zu stellen, will Brückner jedoch nicht recht gelingen und dies aus einem einfachen Grund: Sein aktuelles politisches Interesse läuft seinen profunden historischen Kenntnissen über das politische System des frühneuzeitlichen Polen-Litauen zuwider. Er selbst charakterisiert die Wahlmonarchie als destabilisierendes Element und räumt im Hinblick auf die politische Elite ein:

In der Tat verlor der Adel jegliche politischen Ziele aus dem Auge, ein Quietismus zehrte seine Energie auf, die sich persönlichen und Familienangelegenheiten allein zuwandte [...]. So verlor man jeglichen Kontakt mit der europäischen Politik; da man keine äußeren Ziele verfolgte, die Hände im Schoß gefaltet hielt, [...] schied man förmlich freiwillig aus dem europäischen Konzert aus. (Ebd., 109)

Aus diesen Zeilen wird deutlich, dass Brückner die zuvor verworfene preußische und demokratische Kritik zumindest partiell teilte. Der grundlegende Unterschied in seiner Darstellung bestand in der Schlussthese, die Verfassung des Jahres 1791 habe die Schwächen des politischen Systems auf einen Streich beseitigen können.

Andere Zeiten – andere Texte.

Brückners widerstreitende Deutungen der Verfassungsreform

Es überrascht nicht, dass Brückner 1916 angesichts der unsicheren politischen Perspektive Polens in seiner Deutung der Staatsreform vor

1 Das umstrittene Recht eines jeden Adligen, Beschlüsse des Reichstages durch ein Veto außer Kraft zu setzen.

allem versuchte, die Funktionsfähigkeit des frühneuzeitlichen Gemeinwesens zu belegen. Da er aber als Slawist an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität auch in philologischen und kulturhistorischen Werken immer wieder auf die Verfassungsreform des späten 18. Jahrhunderts zurückkam, lohnt es zu ermitteln, welche Aspekte er in diesen Zusammenhängen in den Vordergrund rückte. Im Zentrum des Interesses stehen solche Arbeiten, die Brückner nach der Wiedererlangung der polnischen Staatlichkeit seit 1918 veröffentlichte, da die neue politische Konstellation auch neue Schwerpunkte in der Darstellung ermöglichte. Gegenstand der exemplarischen Untersuchung sind die Präsentation der Staatsreform in Brückners 1922 veröffentlichter zweiten Auflage der *Geschichte der polnischen Literatur* (Orig. 1902) sowie in *Dzieje kultury polskiej* (Geschichte der polnischen Kultur) aus dem Jahr 1931.

In der *Geschichte der polnischen Literatur*, die Brückner gegenüber der ersten Auflage schon um historische und literaturgeschichtliche Details gekürzt hatte (Brückner 1922, V), fällt zunächst die Dominanz des historischen Narrativs auf. Die Literatur des späten 18. Jahrhunderts wird unter der positiv wertenden Überschrift »Wiedergeburt der Geister« abgehandelt (ebd., 76). Gemeint ist damit die Regierungszeit des letzten polnischen Königs Stanisław August Poniatowski von 1764 bis 1795, nicht etwa eine nach ästhetischen Kriterien definierte literarische Epoche. Dementsprechend bestimmen die Reformen in Bildung, Wirtschaft, Militär und Steuerwesen das Bild, die nach Brückner »in den Paragraphen der glorreichen Konstitution vom 3. Mai 1791« gipfeln. Das gesamte Reformwerk sei eine »Ansammlung eines geistigen und moralischen Kapitals, wovon die Nation auch dann zehrte, als sie ihres Selbstbestimmungsrechts beraubt [...] werden sollte« (ebd., 77-78). Wiederum stellt Brückner den symbolischen Wert der Verfassung in den Vordergrund, ohne ihre Inhalte genauer zu betrachten, und bleibt bei seiner Schuldzuweisung an die Teilungsmächte.

Dennoch lässt sich aus dem weiteren Verlauf des Kapitels ein gegenüber 1916 deutlich differenziertes Verständnis von Polonität ableiten: Einerseits wertet Brückner die Abwendung vom Sarmatismus, der Verherrlichung der adligen Freiheiten, als positiv. Ebenso zieht er den agilen polnischen König Poniatowski den passiven »fremden« Sachsenkönigen vor. Andererseits lastet er ihm an, Geliebter der russischen Zarin, ein »polnischer Franzose« und Verschwender gewesen zu sein (ebd., 76-77). Kurz: Brückner geht es um das Abwägen zwischen der wohltuenden Inspiration durch die französische Kultur der Aufklärung und dem Bewahren eigener, polnischer Traditionen. In diesem Sinne bejaht er die Systematisierung von Bildung und die Institutiona-

lisierung des kulturellen Lebens im späten 18. Jahrhundert; die Inhalte jedoch sollen polnische sein:

Man geizte nicht nach Originalität und ging doch nicht in blinder Nachahmung unter; man trug Rechnung den eigenartigen Verhältnissen der Heimat und suchte in fremde Formen nationalen Inhalt zu bringen; man verwarf nicht, zerstörte nicht mit einem Male das Alte [...]. (Ebd., 78)

Brückners auf die Epoche Stanisław Augusts projiziertes Ideal von Polonität ist also die »goldene Mitte«. Für sie steht die Verfassung von 1791, die sowohl aus der französischen Philosophie der Aufklärung schöpfte als auch den »Respekt vor der Kirchenautorität«, die »politischen und sozialen Institutionen und Gewohnheiten« (ebd., 78-79) des alten Polens bewahrte.

Eine einzige Komponente von Polonität ist in Brückners Literaturgeschichte erwartungsgemäß philologisch besetzt: die polnische Sprache. So ist die Verwurzelung des weltgewandten jungen Königs im Französischen als Sprache der europäischen Königshöfe ein Grund, ihn kritisch zu zeichnen (ebd., 76-77). Der polnischen Literatur des späten 18. Jahrhunderts hingegen hält Brückner zugute, der »sprachlichen Barberei; der Mengerei von Latein und Polnisch« ein Ende gesetzt zu haben. In der folgenden Porträtierung einzelner Autoren, die keineswegs auf intensive Werkanalysen nach künstlerischen Kriterien zielt, kommt der Verwendung des Polnischen eine prominente Rolle zu. So lobte Brückner Ignacy Krasicki dafür, die »Salonfähigkeit des polnischen Verses und Gedichtes« erwiesen zu haben (ebd., 80). Den Dramatiker Franciszek Zabłocki ehrte er als »Hauptförderer des polnischen Repertoires« und den Komödienschreiber Franciszek Bohomolec wegen der »Pflege eines reineren Polnisch« (ebd., 88-89).

Neben dem sprachlichen Kriterium bemaß Brückner die Qualität eines Werks vor allem daran, ob es als Sprachrohr der gemäßigten Staatsreform taugte. Daher nahmen Autoren, die auch politisch in die Reformen des Vierjährigen Reichstags involviert waren, einen besonders hohen Rang ein. So schrieb Brückner über den Dramatiker Julian Niemcewicz anerkennend:

Dem Verfasser genügte nicht seine eigene parlamentarische und publizistische Tätigkeit; von der Bühne herab sollte das Reformwerk des langen Reichstages (1788-1791) empfohlen und gefördert werden, und die edle Absicht wurde trefflich ausgeführt. (Ebd., 91)

Ähnlichen Rang hatte für Brückner die politische Publizistik des Bildungsreformers und katholischen Geistlichen Hugo Kołłątaj, die er als Spiegel der Reformdebatte betrachtete (ebd., 96). Es ist daher Wiktor Weintraub zuzustimmen, der behauptet, Brückner habe historische Fragen meist über philologische gestellt (Weintraub 2006, 202). Die Literaturgeschichte in der Fassung des Jahres 1922 weist jedoch weit über historisches Interesse hinaus. So endet das analysierte Kapitel mit einer politischen Vision:

Nun konnte die erlauchte Republik aus der Reihe europäischer Staaten gestrichen werden, aber Nation und Kultur blieben bestehen. Polnische Sitte und polnische Sprache hatten sich ausgedehnt, soweit der staatliche Rahmen gereicht hatte, weit über die eigene, ungleich engere ethnographische Basis, wenn auch nicht überall gleichmäßig; in den weiten russisch-litauischen Gebieten waren Adel und Bürgerschaft, und auch diese nicht überall, vollständig polnisch und größtenteils katholisch; das untere Volk blieb in seiner ethnographischen Besonderheit, oft auch im Glauben unangetastet [...]. (Ebd., 100)

In diesen Zeilen bekennt sich Brückner zu einer frühneuzeitlichen Staatenunion, die er als ethnisch-religiös heterogenes Reich unter polnischer und römisch-katholischer Dominanz imaginiert. Perspektivisch überdauert dieses elitenorientierte Verständnis von Polonität als »mission civilisatrice« die Teilungszeit und reicht als Ideal eines neuen polnischen Staates bis in Brückners Gegenwart hinein.

Nochmals zehn Jahre später nahm die Staatsreform des späten 18. Jahrhunderts in Brückners Meisterwerk *Dzieje kultury polskiej* (Geschichte der polnischen Kultur) einen prominenten Platz ein. Im dritten Band, der 1931 erschien, figurierte sie unter der Überschrift »Die Zeiten Stanisławs«, also des letzten Königs der Staatenunion, den Brückner in seiner Literaturgeschichte so kritisch betrachtet hatte.

Vorab stellt sich die grundsätzliche Frage, was Brückner im kulturgeschichtlichen Zusammenhang unter »polnischer Kultur« verstand. Ersten Aufschluss geben die Unterpunkte des Kapitels (Brückner 1931, 777-778), das sich in die Abschnitte *Ludzie* (Menschen), *Państwo* (Staat), *Życie* (Leben), *Szkoła i nauka* (Schule und Wissenschaft) sowie *Życie kresów wschodnich* (Das Leben in den östlichen Grenzgebieten) untergliedert. Der Abschnitt *Ludzie* gilt vor allem der Darstellung der ständischen Gesellschaft, doch auch der jüdischen Bevölkerung, den Beziehungen zu den übrigen slawischen Ländern, insbesondere zu Russland, und den Fremden in Polen. Unter der Überschrift *Państwo*

versammelt Brückner die Staatsreform, die Beschreibung der Reichs- und Landtage, des Gerichtswesens, der Staatsfinanzen, des Heeres sowie von Handwerk und Handel. Unter *Życie* werden das Familienleben, das städtische Leben, Verschwendungssucht, Hygiene, Glaube, die religiösen Dissidenten und das Freimaurertum behandelt. Die Abschnitte *Szkoła i nauka* und *Literatura i sztuka* enthalten Beschreibungen der wichtigsten Bildungsinstitutionen bzw. der einzelnen Kunst-Genres und kulturellen Zentren. Gegenstand des Abschnitts *Życie kresów wschodnich* sind die ukrainischen Länder, die aufständischen Haidamaken sowie die Beziehungen zwischen der griechisch-katholischen (unierten) und der griechisch-orthodoxen Bevölkerung.

Schon dieser Auflistung lässt sich entnehmen, dass Brückner unter »polnischer Kultur« die gesamte Bevölkerung auf dem Territorium des frühneuzeitlichen Polen-Litauen, ihre politischen, ökonomischen, religiösen und kulturellen Belange subsumiert. Die Darstellung der Verfassungsreform vom Mai 1791 findet sich daher verteilt auf mehrere Abschnitte, am ausführlichsten im Unterabschnitt *Reformy* (Reformen). Dort geht Brückner – im Gegensatz zu seinen Veröffentlichungen der Jahre 1916 und 1922 – recht ausführlich auf die Inhalte der Maiverfassung ein. Zunächst fasst er in sachlichem Ton die wichtigsten Reformen des Regierungsstatuts (*Ustawa rządowa*), des Kerndokuments der Verfassungsreform, zusammen. Bemerkenswert ist aber, dass er in seiner Wertung der Reform über das Regierungsstatut hinausgeht, indem er ein erst im Herbst 1791 beschlossenes Abkommen zwischen dem polnischen und dem litauischen Teil der Staatenunion einbezieht:

Das Statut führte eine Einigung herbei, indem es einen einheitlichen Staat schuf, aber gesonderte litauische Minister, [getrennte] Finanzen und ein höchstes Gericht auf Grundlage des Litauischen Statuts beließ. (Ebd., 231)

Dieser Formulierung ist zu entnehmen, dass Brückner – anders als 1922 – den Schwerpunkt seiner Darstellung nicht auf polnische Hegemonie, sondern auf Konsens in der frühneuzeitlichen Staatenunion legte. Wirft man einen Seitenblick auf die Nationalitätenpolitik der Polnischen Republik seit den späten 1920er Jahren, so findet die polnisch-litauische Einigung des Jahres 1791 eine Entsprechung in dem Bemühen der Regierung Józef Piłsudskis um eine Einigung mit den Ukrainern in Galizien (Stach 2014, 292–308). So spielte die aktuelle politische Entwicklung Polens, die Brückner stets aufmerksam beobachtete, erneut in seine Darstellung der historischen Staatsreform hinein.

Die Betonung von Integration, Einigung und Konsens prägt auch andere Abschnitte des Kapitels, etwa jenen über die bäuerliche Bevölkerung, in dem Brückner auf die Unzulänglichkeiten der Staatsreform hinweist:

Das alte Polen rührte also die wichtigste und heikelste Angelegenheit nicht an, obwohl Fremde und Einheimische zu Recht behaupteten, dass es keine Aussicht auf Verteidigung des Staates gebe, wenn man nicht das Bauernvolk für sich gewinnt. Die Maiverfassung tat die Sache mit Phrasen ab; sie gab nicht einmal Auskunft darüber, wer jenen [den Bauern] versprochenen Rechtsschutz ausüben solle [...]. (Brückner 1931, 196-197)

Wie schon 1916 konzentriert Brückner sein Interesse auf die staatliche Integrität, doch richtet er sich in seiner Kulturgeschichte nicht gegen den äußeren Feind, sondern wendet den Blick nach innen auf das – wenn auch nur historische – Potential, das Gemeinwesen zu stärken. Wie die ausgebliebene Emanzipation des Bauernstandes bedauert er, dass die brennende Frage, »wie die Juden einzubürgern, wie die Mauer zwischen den beiden Völkern durchbrochen werden könne« (ebd., 200), weder von der adligen noch von der jüdischen Elite ernsthaft in Betracht gezogen worden sei. Auch hierfür ließe sich eine Analogie zu Polen im Jahr 1931 finden.

Brückner beim Wort genommen:

Eine begriffsgeschichtliche Analyse der Verfassung vom 3. Mai 1791

In einem polemischen Essay unter dem Titel »Geschichte und Philologie« (»Historia a filologia«) aus dem Jahr 1907,² in der Brückner die Relevanz philologischer Methoden für den historischen Erkenntnisprozess hervorhebt, findet sich der bemerkenswerte Satz »In jedem Volk wechselt doch in jeder Epoche ein und derselbe Begriff oft sogar mehrfach seine Bedeutung.« (Brückner 1974, 29). Brückner selbst hat sein begriffsgeschichtliches Interesse nie auf die Verfassung von 1791 gerichtet, wohl weil sie für ihn mehr nationales Symbol als konkreter Text war. Dies trifft bis heute auf den Großteil der umfangreichen Forschung zur Verfassung vom 3. Mai zu, die vor allem zu deren runden Jubiläen größte Aktivität entfaltet hat (u. a. Barszczewska-Krupa 1991;

2 Siehe hierzu ausführlich den Beitrag von David Frick in diesem Band.

Czaja 1992; Kocój 1989; Jaworski 1993). Einerseits gibt es in der polnischen Gedenkkultur kaum einen wichtigeren Erinnerungsort (Kałużny 2012), andererseits ist dem Verfassungstext selbst, seiner Sprache und Rhetorik, nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden.

Im Folgenden greife ich Brückners Beobachtung der sich verändernden Bedeutung von Begriffen auf und untersuche, was eine sprachliche Analyse der Maiverfassung im Hinblick auf ihre zentralen Begriffe ergibt. Vor allem interessiert die Frage, wie die Verfassung und eine Reihe von Texten in ihrem Vor- und Umfeld die Zugehörigkeit zum polnischen Staat, zur polnischen Kultur oder auch kleineren Einheiten in der polnisch-litauischen Union beschrieb. Kurz: Welche Erkenntnisse lassen sich anhand dieses Rechtsdokuments über das zeitgenössische Verständnis von Polonität erlangen? Damit verschiebt sich die Perspektive von einer Funktionalisierung der Verfassung für wechselnde politische Zwecke zu einer Kontextualisierung in ihrer Entstehungszeit. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die Begriffe *naród* (Volk/Nation), *wolność* (Freiheit) und *polski* (polnisch).

Vorab seien zur Erinnerung die Entstehungsumstände und die Hauptneuerungen der Maiverfassung skizziert: Die Motivation, das frühneuzeitliche Staatswesen grundlegend zu reformieren, wurzelte in der ersten Teilung Polen-Litauens durch Preußen, Österreich und Russland im Jahr 1772, die die existentielle Bedrohung der Staatenunion durch die absolutistischen Nachbarstaaten deutlich vor Augen führte (Michalski 1997, 252). Gelegenheit zur Umsetzung ergab sich jedoch erst 1787, als das Osmanische Reich Russland den Krieg erklärte und kurz darauf auch Österreich und Preußen auf unterschiedlichen Seiten in diesen Krieg eintraten. Deshalb verloren die Teilungsmächte Polen vorübergehend aus dem Blick (Łojek 1988, 52-56), so dass zwischen 1788 und 1792 ein ständiger Reichstag – später der Vierjährige oder auch Große Reichstag genannt – wichtige Reformen zur Stabilisierung des Staates verabschieden konnte (Kleinmann 2014a). Unter hohem Zeitdruck erarbeitete schließlich der engste Beraterkreis des Königs eine Verfassung, die per Staatsstreich unter dem Titel *Ustawa Rządowa* (Regierungsstatut) am 3. Mai 1791 proklamiert wurde. Durch sie wurde die Wahlmonarchie durch die Erbmonarchie abgelöst, anstelle des Adelsaufgebots ein stehendes Heer etabliert, Gewaltenteilung zum Regierungsprinzip erklärt, die Zentralverwaltung gestärkt, das Mehrheitsprinzip in der parlamentarischen Entscheidungsfindung implementiert, Bekenntnisfreiheit für Nichtkatholiken garantiert sowie die politische Nation als Gemeinschaft der Besitzenden neu definiert (*Ustawa rządowa* 1889, 220-225).

Die Verfassung blieb nur bis zum Juli 1792 in Kraft, als Stanisław August Poniatowski unter dem militärischen Druck Russlands dem Lager der Reformgegner beitrug (Łojek 1986, 377-379; Rostworowski 1966, 307-318). Das Nachleben der Verfassung ist ungleich länger. Wie das Beispiel Brückner zeigt, eignet sie sich als unverwirklichte politische Vision für die Mythen- und Legendenbildung (Kusber 2004) sowie als politisches Argument in Debatten um die Gestaltung eines zukünftigen polnischen Staatswesens (Michalski 1997, 281; Tereškina 1996, 303-304).

Um der Frage auf den Grund zu gehen, welches Verständnis von Polonität die Autoren der Verfassung vertraten, genügt es, einzelne Passagen und Artikel im Hinblick auf die genannten Begriffe zu untersuchen. Schon die *Intitulatio* legt in wenigen Strichen die politische und ethnische Struktur des alten Polen-Litauen offen:

Im Namen Gottes des Allmächtigen!

Stanislaus August, von Gottes Gnaden und kraft des Willens der Nation König von Polen, Großherzog von Litauen, Reußen, Preußen, Masowien, Samogitien, Kiew, Wolhynien, Podolien, Livland, Smolensk, Sewerien und Czernigow, gemeinschaftlich mit den konföderierten Ständen, die in gedoppelter Zahl versammelt sind, die polnische Nation zu repräsentieren. (Verfassung Polens 1791)

Schlüsselt man die Begrifflichkeiten in ihrem jeweiligen Kontext auf, ergibt sich folgendes Bild: Es spricht Stanisław August Poniatowski, der letzte König des unabhängigen Polen-Litauen, kein Erbmonarch, sondern ein durch den Adel gewählter König. Sein Herrschaftsgebiet wird untergliedert in die verschiedenen Regionen, die seit dem späten Mittelalter in unterschiedlich starke Abhängigkeit von Polen gekommen waren und 1791 allesamt zur polnisch-litauischen Staatenunion gehörten. Deren Namen geben preis, dass sie von einer ethnisch-religiös gemischten Untertanenschaft besiedelt waren, die neben Polen auch Litauer, Ruthenen, Deutsche, Juden, Tataren und viele kleinere Gemeinschaften umfasste. Hinter den »konföderierten Ständen« wiederum verbergen sich die Adelskonföderation der polnischen Krone und jene des Großfürstentums Litauen, zwei unabhängige Adelsparlamente, die sich 1788 im Warschauer Königsschloss zu einer gemeinsamen Versammlung vereinigten, um das politische System Polen-Litauens grundlegend zu reformieren und seit 1790 zur Beschleunigung dieser Reform in doppelter Zahl tagten. Gemeinsam mit dem König verkünden sie die Verfassung.

USTAWA RZĄDOWA
W IMIĘ BOGA W TROJCY
ŚWIĘTEY JEDYNEGO.

STANISŁAW AUGUST

z Bożey Łaski i woli Narodu

KRÓL POLSKI,

WIELKI XĘ LITEŃSKI, RUSKI, PRU-
SKI, MAZOWIECKI, ŻMUDZKI, KIIOWSKI,
WOŁYŃSKI, PODOLSKI, PODLASKI, IN-
FLANTSKI, SMOLEŃSKI, SIEWIERSKI,
Y CZERNIECHOWSKI,

wraz

Z STANAMI SKONFEDEROWANEMI

w Liczbie podwoyney,
NAROD POLSKI REPREZENTUJĄCEMI.

Uznając, iż los Nas wszystkich od
ugruntowania i wydoskonalenia Kon-
stytucyi Narodowey iedynie zawisł,
długim doświadczeniem poznawłzy
zadawnione Rządu Naszego wady, a
ohcąc korzystać z pory, w iakicy się

A 2

Abb. 1: Ustawa
Rządowa. Prawo
Uchwalone. Dnia
3. Maia, Roku
1791. Wars-
zawa: Gröll (Ja-
giellonen-Bib-
liothek Krakau,
Sign. 3906341).

Der Begriff *naród*/Nation kommt in der kurzen Passage gleich zwei Mal vor: Zuerst steht er für den ethnisch nicht näher differenzierten Adel, der den König gewählt hat, also für die Nation der politisch Berechtigten; dann für das gesamte polnisch-litauische Staatswesen, das durch den König und die Adligen im Reichstag repräsentiert wird. In dieser Doppeldeutigkeit fährt die Präambel fort, die die »äußere Unabhängigkeit und innere Freiheit der Nation«, das heißt, die staatliche

Souveränität und die Privilegien der adligen Elite – im frühneuzeitlichen Polnisch als *wolności* (Freiheiten) bezeichnet – über alles stellt. Wiederum der Willenserklärung der Nation, dem Kreis der politisch Berechtigten, wird das Recht zugestanden, die Verfassung nach einer bestimmten Frist zu ändern.

Auf die religiöse Gemengelage der frühneuzeitlichen Staatenunion geht explizit nur Artikel 1 des Regierungsstatuts ein:

Die Herrschende Nationalreligion [*Religią narodową panującą*] ist und bleibt der heilige römisch-katholische Glaube mit allen seinen Rechten. Der Übergang von dem herrschenden Glauben zu irgend einer andern Confession wird bei den Strafen der Apostasie untersagt. Da uns aber eben dieser heilige Glaube befiehlt, unsern Nächsten zu lieben; so sind wir deshalb schuldig, allen Leuten, von welchem Bekenntnisse sie immer auch seyn mögen, Ruhe in ihrem Glauben und den Schutz der Regierung angedeihen zu lassen. Deshalb sichern wir hiemit, unsern Landesbeschlüssen gemäß, die Freiheit aller religiösen Gebräuche und Bekenntnisse in den polnischen Landen. (Verfassung Polens 1791)

Durch die Formel »Herrschende Nationalreligion« wird zunächst Einheit suggeriert, doch ergibt sich aus dem Kontext der voranstehenden Präambel, dass sich die Forderung der Glaubenseinheit allein auf die adlige Elite bezieht, deren politische Partizipation seit dem 17. Jahrhundert immer stärker von der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche abhängig gemacht worden war (Müller 2000, 167–170). Im Weiteren geht es um die übrigen Einwohner der Staatenunion, denen unter Berufung auf die christliche Nächstenliebe Ritus- und Bekenntnisfreiheit eingeräumt wird. Die Verfassung differenziert also zwischen dem Zwang zur religiösen Einheit der politisch Berechtigten und der Duldung religiöser Heterogenität derer, die nicht an den Staatsgeschäften teilhaben und in diesem Sinne nicht »zählen«. Polnisch ist also die adlige Elite, weil sie das Land regiert und römisch-katholisch ist; als polnisch gilt auch das Staatsterritorium, die »polnischen Lande«, unabhängig davon, ob sie ethnisch polnisch, litauisch oder ruthenisch besiedelt sind. Auf die breite Untertanenschaft der unterschiedlichen Regionen wird das Kriterium der Polonität hingegen nicht angewendet.

Artikel 2, der den Status des Adels bestimmt, berücksichtigt sämtliche Interessen der traditionellen Elite: Er garantiert »dem Adelsstande aufs feierlichste alle seine Gerechtsame, Freiheiten und Prä-

rogativen, und den Vorrang im Privatleben und öffentlichen Leben« (Verfassung Polens 1791), insbesondere Besitz, persönliche Sicherheit und Freiheit. Auffälligerweise kommen die Begriffe *naród/Nation* und *polski/polnisch* in dieser Passage nicht vor; stattdessen dominiert der Begriff *wolność/Freiheit*, was als sprachliche Adaption an die frühneuzeitliche Adelskultur zu begreifen ist, die den historisch gewachsenen adligen Freiheiten – im Sinne von Privilegien – höchste Priorität einräumte (Grzeškowiak-Krwawicz 2006). Hingegen spielte die Nation im Sinne des gesamten Staates für eine föderalistisch orientierte Elite eine zweitrangige Rolle, und ethnisch-kulturell verstandene Polonität konnte der Einheit des Adelsstandes, der auch Litauer und Ruthenen umfasste, nur schaden. Dennoch unternahmen die Autoren der Verfassung den Versuch, selbst die vehementesten Anhänger des Föderalismus auf die Integrität des Gesamtstaates zu verpflichten, wenn sie schrieben: »Den Adel erkennen wir für die erste Stütze der Freiheit« (Verfassung Polens 1791). In diesem Falle war keine adlige Freiheit gemeint, sondern die staatliche Freiheit von Fremdherrschaft, für die sich der Adel einsetzen sollte.

Aus gutem Grund folgt Artikel 3 über die Städte und Stadtbewohner unmittelbar auf den Artikel über den Adel. Zunächst inkorporiert er das *Gesetz über die freien königlichen Städte* vom 18. April 1791 in die Verfassung. Dies bedeutete, dass zumindest die wohlhabendsten christlichen Bürger der Städte unter königlicher Verwaltung künftig begrenztes politisches Mitspracherecht haben sollten, was auf eine gemäßigte Erweiterung der politischen Nation hinauslief. Im Grunde ist daher der legitimierende Satz, es sei ein Gesetz, »welches dem freien polnischen Adel zur Sicherheit seiner Freiheiten, und Erhaltung des gemeinschaftlichen Vaterlandes eine neue, zuverlässige und wirksame Macht und Hülfe giebt« (Verfassung Polens 1791), an die adlige Elite gerichtet.

Ein neues, wesentlich breiteres Verständnis von Nation zeichnet sich in Artikel 4 ab, der den Rechtstatus der bäuerlichen Bevölkerung regelt. Zunächst werden die Bauern als »fruchtbarste Quelle der Reichtümer des Landes« (*najobfitsze bogactw krajowych źródło*) gepriesen und so ihre ökonomische Bedeutung für den Staat hervorgehoben. Diese Aussage wird noch gesteigert durch die Feststellung, dass sie der »zahlreichste Teil der Nation« (*najliczniejsza w narodzie stanowi ludność*) seien (Verfassung Polens 1791; Ustawa rządowa 1889). Ungeachtet dessen werden die alten Ansprüche der Grundbesitzer gegenüber den Bauern fast vollständig bestätigt. Neu ist lediglich die Einführung eines Vertragsmoments: Dorfgemeinden und einzelne Bauern

werden berechtigt, mit den Grundeigentümern Vereinbarungen über Abgaben und Dienste zu treffen, die für beide verbindlich sind. Künftig soll die Regierung die Einhaltung dieser Vereinbarungen ebenso wie die Rechtsprechung der Grundherren über die Bauern kontrollieren. Diese perspektivischen Neuerungen sind jedoch keineswegs mit einer Aufhebung der Leibeigenschaft zu verwechseln und bleiben weit hinter den politischen Rechten zurück, die die radikale Publizistik der Zeit für die bäuerliche Bevölkerung einforderte (Gierowski 1996, 255-256). Der Duktus der Passage suggeriert, dass mit Nation nun alle Einwohner des Landes gemeint sind und alle am politischen Gemeinwesen partizipieren sollen, doch bleibt eine konsequente Umsetzung angesichts der in Artikel 2 formulierten Vorrangstellung des Adels aus.

Der Gedanke, unter der Nation das politische Gemeinwesen Polen-Litauen zu verstehen, taucht erneut in Artikel 7 auf, der die Kompetenzen des Königs umreißt. Dort heißt es: »Das Glück der Nationen hängt von gerechten Gesetzen, die Wirkung der Gesetze von ihrer Vollziehung ab« (Verfassung Polens 1791). Der nun als Erbmonarch definierte König steht also nur für eine Säule der Gewaltenteilung, die Exekutive, während dem Reichstag in Artikel 6 die Legislative gesichert ist. Die Verfassungsgeber greifen zu einer politiktheoretischen Legitimation: Sie erklären den Monarchen zum »Vater und Haupt der Nation«, der allein in deren Interesse handelt. An die Stelle der königlichen Verantwortlichkeit tritt nach dem englischen Modell die Verantwortlichkeit der Minister (Butterwick 1998, 275-309). Dergestalt wird das in der altpolnischen Verfassung, den *Articuli Henriciani*, verankerte adlige Widerstandsrecht gegen den Monarchen ausgehebelt (Gierowski 1996, 256). Die ideale polnische Nation ist folglich ein mehrgliedriges, das innere Gleichgewicht der Kräfte wahrendes Gemeinwesen.

Im elften und letzten Artikel über die Armee verwenden die Verfassungsgeber den Begriff *Nation/naród* wiederum in einer anderen, nicht gänzlich zu klärenden Bedeutung:

Die Nation ist es sich selbst schuldig, sich gegen Überfälle zu vertheidigen, und ihre Unverletzlichkeit zu bewahren; folglich sind alle Bürger Vertheidiger der Unverletzlichkeit und Freiheit der Nation. Die Armee ist nichts anderes, als eine aus der Gesamtmacht der Nation gezogene, bewaffnete und geordnete Macht. (Verfassung Polens 1791)

Zunächst erscheint die Nation als der souveräne, verteidigungswillige Staat. Im nächsten Schritt werden alle *Bürger/obywatele* zur Verteidigung dieses Staates verpflichtet. Nach den vorangehenden Artikeln über den Adel und die Städter zu urteilen, kann man unter Bürgern im Sinne von mündigen Staatsbürgern die adlige und stadtbürgerliche Elite verstehen. In diesem Fall würden staatsbürgerliche Rechte durch staatsbürgerliche Pflichten aufgewogen. Auf Grundlage des Artikels über die bäuerliche Bevölkerung hingegen könnte mit Bürgern auch die Gesamtheit der wehrfähigen männlichen Bevölkerung gemeint sein. Letztere Lesart erscheint vor dem Hintergrund der militärischen Bedrohung Polen-Litauens durch seine Nachbarstaaten plausibler, doch gibt der Verfassungstext selbst keine eindeutige Antwort.

Folgendes vergleichende Resümee lässt sich aus der begrifflichen Analyse der Einzelartikel ziehen: *naród/Nation* und *wolność/Freiheit* sind immer wieder verwendete Begriffe, doch wäre es ein Trugschluss, ihnen in jedem Fall eine identische Bedeutung zuzuschreiben. Vielmehr leitet sich die Bedeutung aus der jeweiligen Situation und aus dem jeweiligen Adressatenkreis ab. In der Präambel und im Artikel über den Adel meint Nation den souveränen Staat oder die adligen Träger exklusiver politischer Rechte; im Artikel über die Städte und im *Gesetz über die freien königlichen Städte* wird die Nation des Geburtsadels zum Besitzbürgertum hin geöffnet; im Artikel über die Bauern steht die Nation für die gesamte Bevölkerung. Der Artikel über die Armee wiederum schwankt zwischen einer Nation der Staatsbürger und einer Nation aller wehrfähigen erwachsenen männlichen Einwohner.

Hinter der Mehrdeutigkeit des Begriffes *naród/Nation* verbirgt sich eine ausgefeilte rhetorische Strategie: Durch die Verwendung ein und desselben Begriffs in unterschiedlichen Zusammenhängen erwecken die Autoren der Verfassung den Anschein, als sprächen sie im Interesse aller Stände, ohne jedoch allen Ständen gleiche Rechte einzuräumen. Dies verdeutlicht die Verwendung des Begriffes *wolność/Freiheit*: In der Präambel bedeutet Freiheit ganz allgemein die staatliche Unabhängigkeit; hingegen im Artikel über den Adel ist Freiheit ein Synonym für die alten adligen Privilegien, und im Artikel über die Bauern bedeutet Freiheit lediglich das Recht, mit dem Grundherrn Verträge abschließen zu dürfen. Somit dienen die in variierender Bedeutung gleich bleibenden Begriffe der Konstruktion eines noch nicht existenten Kollektivs und müssen als Teil einer Integrationsstrategie betrachtet werden. Perspektivisch steht der fluktuierende Nationsbegriff auch für das Werden einer modernen polnischen Nation selbst, einer Nation von Staatsbürgern. Mit ähnlicher Intention wie *naród* verwen-

den die Autoren den Begriff *polski* bzw. *Polska*: In Passagen über den Adel meint *naród polski* schlicht den Adel Polen-Litauens als politische Nation. Sprich: es kommt auf die Zugehörigkeit zum Adelsstand an, nicht auf jene zu einer bestimmten Ethnie. *Ziemia polska* hingegen bezieht sich auf alle Länder unter Herrschaft der polnischen Krone, und *Polska* umreißt immer das polnisch-litauische Staatswesen.

Das Regierungsstatut zielte zum einen darauf ab, der europäischen Öffentlichkeit ein regierbares, politisch und militärisch gestärktes Staatswesen zu präsentieren. Das mediale Echo auf die Proklamierung des Regierungsstatuts belegt, dass dieser Versuch gelang (Kleinmann 2014b, 582-586). Nur politisch versierte Zeitgenossen waren in der Lage, die Doppeldeutigkeiten der Verfassung zu erkennen und bewusst ausgesparte Themen zu identifizieren. Zum andern strebten die Autoren der Verfassung innenpolitisch danach, möglichst großen politischen Konsens im Land zu herzustellen. Schon in der Präambel zeichneten sie in großer sprachlicher Dramatik die prekäre Lage Polens in Europa und verwiesen auf den »günstigen Augenblick« für eine zügige Staatsreform.

Zu betonen ist, dass die Verfassung des Jahres 1791 ungeachtet der gekonnten öffentlichen Inszenierung nicht durch einen einzigen Staatsakt abgeschlossen war. Vielmehr gliederte sie sich in drei Bestandteile: Gesetze, die schon vor der Verabschiedung der Verfassung vom Reichstag erlassen, aber erst am 3. Mai in diese inkorporiert wurden – nämlich das genannte *Gesetz zur Reorganisation der Landtage* und das *Gesetz über die Städte betreffend unsere freien königlichen Städte in den Staaten der Republik*; das Regierungsstatut – die *Ustawa Rządowa* – vom 3. Mai 1791 selbst und schließlich jene Reformen, die im Regierungsstatut als Teil der Verfassung angekündigt wurden, aber zum Zeitpunkt seiner Verabschiedung noch nicht umgesetzt waren. In diesem kompilativen Verfahren spiegeln sich sowohl die äußeren Begleitumstände der Verfassungsentstehung wider als auch die Absicht, die Verfassung sukzessive zu erweitern (Rostworowski 1966, 239; Łojek 1988, 93-111).

Die Frage nach dem Verständnis von Polonität um 1791 muss daher auch an jene Projekte herangetragen werden, die lediglich in das Regierungsstatut inkorporiert wurden, und jene, die zum Zeitpunkt der Verabschiedung der Maiverfassung noch nicht abgeschlossen waren. Vor allem innenpolitisch kontroverse Themen, insbesondere die Aushandlung der Realunion mit Litauen, die Debatten um die Verbesserung des Rechtsstatus der orthodoxen Bevölkerung und die kontroversen parlamentarischen und publizistischen Diskussionen über die Integration

der Juden in eine allgemeine städtische und staatliche Ordnung blieben in der Verfassung ausgespart. Sie in den Verfassungstext zu integrieren, hätte zum einen wesentlich mehr Zeit gekostet, zum andern wäre das Bild der »polnischen Nation«, auf deren einheitliche Darstellung es das Regierungsstatut anlegte, wesentlich heterogener ausgefallen.

An erster Stelle ist das *Gesetz zur Reorganisation der Landtage* zu nennen, das durch Artikel 6 des Regierungsstatuts unauffällig zum Teil der Verfassung erklärt wurde. Entgegen der im Regierungsstatut formulierten Intention, möglichst breiten Rückhalt für die Staatsreform zu erlangen, hatte das Gesetz schon am 24. März 1791 verfügt, den besitzlosen Adel von den politischen Rechten auszuschließen (Seymiki 1889, 233-241). Auch wenn sein Ziel war, der Klientelbildung entgegenzuwirken, verstieß es gegen den jahrhundertealten Gleichheitsgrundsatz des polnisch-litauischen Adels und verkleinerte die politische Nation. Eine entgegengesetzte Stoßrichtung hatte das *Gesetz über die Städte betreffend unsere freien königlichen Städte in den Staaten der Republik* vom 18. April 1791: Es ließ die wohlhabendsten Stadtbürger als Bevollmächtigte in städtischen Angelegenheiten zum Reichstag zu; darüber hinaus versprach es dem städtischen Patriziat die Nobilitierung (Urządzenie 1889, 215-219). Folglich zielte es auf eine allmähliche Erweiterung der politischen Nation. Gemeinsam mit dem *Gesetz zur Reorganisation der Landtage* löste es das alte Kriterium Herkunft durch die neuen Kriterien Besitz und Befähigung als Voraussetzung für politische Partizipation ab (Müller 2000, 177-178). Diese fundamentale Reform als gesonderten Artikel in das Regierungsstatut aufzunehmen, hätte den schwer errungenen Konsens mit dem Adel stark gefährdet (Lawaty 2007, 106, 113).

Aufschluss über die weitere Aushandlung der Zugehörigkeit zur polnischen Nation geben die Debatten des Vierjährigen Reichstags nach dem 3. Mai 1791 sowie die Arbeit seiner Sonderkommissionen. In einer programmatischen Rede unterbreitete Hugo Kołłątaj am 28. Juni 1791 einen Entwurf weiterer sukzessive auszuarbeitender Verfassungsbausteine. Dazu zählte er auch eine »moralische Verfassung«, die politische Grundrechte im Sinne der amerikanischen *Bill of Rights* und der französischen Deklaration der Menschen- und Bürgerrechte formulieren sollte (Kołłątaj 1791). Auf diese Weise signalisierte er, dass die Frage, wer ein polnischer Staatsbürger sei, weiterer Klärung bedurfte.

Im Regierungsstatut sucht man ebenso vergeblich eine Antwort auf die Frage, welche Rolle dem litauischen Teil der 1569 etablierten Realunion zwischen der polnischen Krone und dem Großfürstentum Litauen zu-

kommen sollte. Lediglich aus der zitierten *Intitulatio* geht indirekt hervor, dass auch die litauischen Abgeordneten zu den Verfassungsgebern zählten. Die Staatenunion – das hatte Brückner richtig erkannt – erlosch mit der Maiverfassung keineswegs, vielmehr war der polnisch-litauische Dualismus nur vorübergehend zugunsten der zügigen Verabschiedung der Verfassung und der einheitlichen Außenpräsentation ausgeblendet worden. Strukturell blieb er dem Reichstag in Gestalt der zwei Konföderationen eingeschrieben, und schon die Deklaration der versammelten Stände vom 5. Mai, mit der das Regierungsstatut Gesetzeskraft erlangte, bediente sich der üblichen Terminologie der Realunion – der Differenzierung in die *zwei Nationen* (*Ustawa Rządowa 1792, 29-32*).

Die Klärung der polnisch-litauischen Beziehungen trieb vor allem Kazimierz Nestor Sapieha, der Marschall der litauischen Sejm-Konföderation, voran, der dem Reichstag am 20. Oktober 1791 einen Resolutionsentwurf unter dem Titel *Zaręczenie wzajemne obu narodów* (Wechselseitige Garantie der beiden Nationen) vorlegte. Dieser zielte darauf, eine gleichberechtigte Vertretung des Großfürstentums in den zentralen Regierungsorganen zu garantieren und zugleich seine institutionelle Eigenständigkeit aufrechtzuerhalten (*Zaręczenie 1932, 398-399*). Die Abgeordneten der Krone lehnten diesen Vorstoß zunächst ab, doch bewog das Plädoyer Stanisław August Poniatowskis, das reformierte politische System auf eine möglichst breite soziale Basis zu stellen und eine weitere Intervention Russlands abzuwenden (Bardach 1997, 369-373), die polnischen Abgeordneten dazu, die Wechselseitige Garantie am 22. Oktober einstimmig anzunehmen (*Zaręczenie 1889, 316-317*). Somit stand das reformierte Staatswesen für Polonität *und* Litanität.

Eine weitere Gefährdung der Verfassungsreform ging von der griechisch-orthodoxen Bevölkerung in den östlichen Landesteilen aus, die seit den Bauernunruhen in Wolhynien und Podolien im Jahr 1789 unter dem Verdacht der Kollaboration mit Russland stand. Infolgedessen war ihre Geistlichkeit teilweise ihrer Ämter enthoben worden, was weitere Opposition hervorrief. Nach der Verabschiedung der Maiverfassung stellte sich daher die Frage, wie der Rückhalt der orthodoxen Bevölkerung für den reformierten Staat zu gewinnen sei. Die prinzipielle Anerkennung der orthodoxen Kirche und die Rehabilitierung ihrer Geistlichkeit – so die Erwägung – würde der russischen Teilungsmacht die Möglichkeit nehmen, unter dem Vorwand, ihre Glaubensbrüder zu schützen, erneut militärisch zu intervenieren. In diesem Sinne hatte schon die im Oktober 1790 eingesetzte, aus Senatoren, Landboten und orthodoxen Repräsentanten bestehende Son-

derkommission des Reichstags agiert und empfohlen, die alte Hierarchie wieder einzusetzen und eine von Moskau unabhängige orthodoxe Kirchenorganisation zu etablieren. Vor diesem Hintergrund berief der Reichstag für den 15. Mai eine Generalsynode der orthodoxen Geistlichkeit ein, die jedoch wegen der Verfassungsfeierlichkeiten verschoben werden musste (Ćwikła 2006, 287-290).

Umso dringender stellte sich das Problem der orthodoxen Kirchenorganisation nach dem 3. Mai. Als die Synode schließlich am 15. Juli zusammentrat, votierte sie mit großer Mehrheit für einen Kompromiss: Sie etablierte vier Diözesen und setzte einen Erzbischof als Kirchenoberhaupt ein. Organisatorisch sollten die Bischöfe unabhängig sein, in dogmatischen Fragen jedoch dem Patriarchen in Konstantinopel unterstellt. Dies bedeutete die Autokephalie der orthodoxen Kirche in Polen-Litauen und die Loslösung vom Moskauer Patriarchen. Aus pragmatischen Gründen setzte der Reichstag die Synodalbeschlüsse in einer Resolution vom 21. Mai 1792 gegen den Widerstand des römisch-katholischen und des unierten Klerus um. Damit trat neben die katholische »Nationalreligion« der orthodoxe Glaube als offiziell anerkannte, im Rahmen des polnisch-litauischen Staatswesens »nationalisierte« Religion (Mironowicz 2006, 448-453; Ćwikła 2006, 291-292).

Weitgehend erfolglos blieb hingegen eine andere Sonderkommission des Reichstags unter Leitung des königlichen Sekretärs Scipione Piatoli, die seit dem Sommer 1791 den Versuch unternahm, den Rechtsstatus der Juden und ihrer Gemeinden zu reformieren. Sie berief etwa 120 jüdische Repräsentanten zu Beratungen nach Warschau und zog die christlichen Bevollmächtigten der königlichen Städte im Reichstag sowie adlige Standesvertreter hinzu. Die Kommission wurde damit beauftragt, christliche und jüdische Städter in einer Verwaltung zusammenzuführen, die autonomen jüdischen Gemeinden staatlicher Kontrolle zu unterstellen, die Vollmachten der adligen Grundherren über ihre jüdischen Untertanen einzuschränken und das jüdische Schulsystem im Sinne der Aufklärung zu reformieren. Diese Vorgaben widerstrebten sowohl den adligen Standesinteressen als auch den Autonomieansprüchen der christlichen Städter und der jüdischen Gemeinden. Folglich hielt der Kompromiss, den die Kommission innerhalb eines Jahres erarbeitete, am standesähnlichen Status der jüdischen Bevölkerung fest. Die Reformen beschränkten sich auf eine Entmachtung des *Kahal*, der oligarchisch organisierten Gemeindeverwaltung, und die Einführung staatlicher Kontrolle über die jüdischen Gemeinden. Die Privilegien des Adels und der christlichen Städter blieben nahezu unangetastet (Zienkowska 1991, 160-164; Zienkowska 1997, 345-352). Zu einer Be-

ratung über den Kompromiss durch den Vierjährigen Reichstag sollte es nicht mehr kommen, doch ist unabhängig davon erwiesen, dass eine integrierte christlich-jüdische Stadtgemeinschaft und eine jüdische Staatsbürgerschaft nur von vereinzelt christlichen und jüdischen Repräsentanten erwünscht war (Materiały do dziejów Sejmu 1969; Hundert 2004, 214-231).

Fazit

Dem Aufsatz zugrunde lag die Frage, auf welche Weise sich heute an die philologische und historische Forschung Aleksander Brückners anknüpfen lässt. Als konkretes Untersuchungsfeld habe ich seine unterschiedlichen Darstellungen der polnischen Staatsreform im späten 18. Jahrhundert gewählt und die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen von Polonität beleuchtet. Aus der Analyse der Streitschrift »Wie ging Polen zugrunde?« aus dem Jahr 1916, aber auch der relevanten Passagen der *Geschichte der polnischen Literatur* und der *Dzieje kultury polskiej* aus den Jahren 1922 bzw. 1931 geht hervor, dass Brückner die historische Staatsreform, insbesondere die Verfassung vom 3. Mai 1791 in erster Linie als nationales Symbol und Beleg für Polens staatliche Funktionsfähigkeit betrachtete. Darüber hinaus nutzte er sie als Folie, auf die er eigene Vorstellungen neuer polnischer Staatlichkeit, zum Teil auch kultureller Hegemonie projizierte. Die Interpretation der Verfassung richtet sich folglich nach Brückners situativ unterschiedlichen, politisch geprägten Auffassungen von Polonität und einem »guten Staatswesen«. Hingegen kam sein eigentliches methodisches Instrumentarium, die philologisch-sprachliche Analyse, nicht zum Tragen.

Abwägend, wie eine solche, bis in die heutige Forschung zur Verfassungsreform fehlende philologische Analyse aussehen könnte, habe ich mich eines Aufsatzes Brückners zur frühslawischen Etymologie bedient, in dem er für die vergleichende Erforschung historischer Begrifflichkeiten plädiert. Dies ist der Schlüssel für eine begriffsgeschichtliche Analyse der Maiverfassung, der ich mich, anknüpfend an Brückner, zugewandt habe. Im Mittelpunkt standen die Begriffe *naród/Nation*, *wolność/Freiheit* und *polski/polnisch*, deren Verwendung wichtige Rückschlüsse auf widerstreitende Konzepte von Polonität im späten 18. Jahrhundert zulässt. Die Analyse des Regierungsstatuts sowie der Gesetze, Projekte und Debatten in seinem Kontext ergibt, dass jeder der genannten Begriffe bewusst mit unterschiedlichen Bedeutungen

besetzt war. So wurde der Begriff *naród/Nation* für die staatliche Souveränität, die politische Nation des Adels, die neue Staatsbürgernation, das reformierte politische Gemeinwesen sowie für die gesamte Bevölkerung verwendet. Die begriffliche Unschärfe war rhetorisches Mittel, um der skeptischen europäischen Öffentlichkeit, insbesondere den Teilungsmächten, ein einträchtiges Gemeinwesen zu präsentieren und innenpolitisch möglichst viele Kräfte an die Staatsreform zu binden. In diesem Sinne blieben alle Elemente, die das harmonische Bild störten – sei es das litauische, das orthodoxe oder das jüdische –, im Regierungsstatut ausgespart. Umso dringender mussten sie nach dem 3. Mai 1791 im Interesse der politischen Stabilität in das reformierte Staatswesen integriert werden, das sich auf diesem Wege zu seinem Unionscharakter und seiner ethnisch-religiösen Heterogenität bekannte.

Aus der begriffsgeschichtlichen Analyse folgt, dass weder die Autoren der Maiverfassung, geschweige denn der größere Kreis des Vierjährigen Reichstags oder die zeitgenössische Publizistik ein einheitliches Konzept von Polonität vertraten. Vielmehr konkurrierten in den politischen Debatten zwischen 1788 und 1792 staatliche, ständische, staatsbürgerliche, kulturelle und religiöse Konzepte des Polnischen. Das Regierungsstatut ist deshalb als ein ›document de passage‹ zu begreifen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Brückner, Aleksander. 1974. *Kultura, piśmiennictwo, folklor. Wybór prac*, hg. von Władysław Berbelicki und Tadeusz Ulewicz. Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe.
- . 1916. »Wie ging Polen zugrunde?« *Polnische Blätter* 2/13: 106–111.
- . 1922. *Geschichte der polnischen Literatur*. Leipzig: C.F. Amelangs Verlag.
- . 1931. *Dzieje kultury polskiej. Tom 3: Czasy nowsze do roku 1931*. Kraków: W.L. Anczyc i spółka.
- Koźłataj, Hugo. 1791. »Ökonomika – Konstitution moralna i kodyfikacja prawa sądowego. Mowa na sejmie dnia 28 czerwca 1791 r.« In *Mowy ks. Hugona Koźłataja* [...]. Warszawa.
- Materiały do dziejów Sejmu Czteroletniego*. 1969. Bd. 6, hg. von Artur Eisenbach u. a. Wrocław: Zakład im Ossolińskich.
- »Seymiki.« 1889. In *Volumina Legum*. Bd. 9, 233–241. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.

- »Ustawa rządowa.« 1889. In *Volumina Legum*. Bd.9, 220-225. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- Ustawa Rządowa. Prawo uchwalone. Dnia 3 Maia, Roku 1791 w Warszawie.* 1792. Warszawa: P. Dufour.
- »Urządzenie wewnętrzne miast wolnych Rzeczypospolitey w Koronie i w Wielkim Xięstwie Litewskim. Prawo uchwalone dnia 24. Czerwca 1791.« In *Volumina Legum*. Bd. 9, 215-219. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.
- »Verfassung Polens (Ustawa Rządowa = Gesetz über die Regierung) vom 3. Mai 1791.« 1833. In *Die europäischen Verfassungen seit dem Jahre 1789*, Bd. 3, hg. von K.H.L.Pölitiz. Leipzig: F.A.Brockhaus. <http://www.verfassungen.eu/pl/verf91-i.htm>.
- »Zaręczenie wzajemne obojga narodów.« 1932. In *Akta unji Polski z Litwą 1385-1791*, hg. von Stanisław Kutrzeba und Władysław Semkowicz, 398-399. Kraków: Nakładem PAU i Towarzystwa Naukowego Warszawskiego.
- »Zaręczenie wzajemne obojga narodów.« 1889. In *Volumina Legum*. Bd.9, 316-317. Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.

Forschungsliteratur

- Bardach, Juliusz. 1997. »The Constitution of 3 May and the Mutual Guarantee of the Two Nations.« In *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland*, hg. von Samuel Fiszman, 357-378. Bloomington: Indiana University Press.
- Barszczewska-Krupa, Alina, Hg. 1991. *Konstytucja 3 Maja w tradycji i kulturze polskiej*. Łódź: Wydawnictwo Łódź.
- Borodziej, Włodzimierz. 2010. *Geschichte Polens im 20. Jahrhundert*. München: C.H.Beck.
- Butterwick, Richard. 1998. *Poland's Last King and English Culture: Stanisław August Poniatowski, 1732-1798*. Oxford u.a.: Clarendon.
- Ćwikła, Leszek. 2006. *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Xięstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga narodów w latach 1344-1795*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Czaja, Aleksander. 1992. *Lata wielkich nadziei. Walka o reformę państwa polskiego w drugiej połowie XVIII w.* Warszawa: Książka i Wiedza.
- Gierowski, Józef A. 1996. *The Polish-Lithuanian Commonwealth in the XVIII Century. From Anarchy to Well-Organised State*. Kraków: PAU.
- Grześkowiak-Krwawicz, Anna. 2000. *O formę rządu czy o rząd dusz? Publicystyka polityczna Sejmu Czteroletniego*. Warszawa: IBL.
- . 2006. *Regina libertas. Wolność w polskiej myśli politycznej XVIII wieku*. Gdańsk: Słowo/Obraz terytoria.

- Hundert, Gershon D. 2004. *Jews in Poland-Lithuania in the Eighteenth Century. A Genealogy of Modernity*. Berkeley u. a.: University of California Press.
- Jaworski, Rudolf, Hg. 1993. *Nationale und internationale Aspekte der polnischen Verfassung vom 3. Mai 1791*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Kałużny, Jerzy. 2012. »Paulskirchenverfassung von 1848/49 und Verfassung vom 3. Mai 1791. Finis coronat opus? Gescheiterte Verfassungen, die die Zukunft gestalten.« In *Deutsch-Polnische Erinnerungsorte, Bd. 3: Parallelen*, hg. von Hans Henning Hahn und Robert Traba, 287-310. Paderborn: Schöningh.
- Kleinmann, Yvonne. 2014a. »Der Vierjährige Sejm – Von der Adelsrepublik zur Staatsbürgergesellschaft?« In *Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden, Bd. 3: Frühe Neuzeit*, hg. von Hans-Jürgen Bömelburg, 529-566. Stuttgart: Hiersemann.
- . 2014b. »Die Verfassung vom 3. Mai 1791 – Inhalt, Kontroversen, nationale und europäische Bedeutung.« In *Polen in der europäischen Geschichte. Ein Handbuch in vier Bänden, Bd. 3: Frühe Neuzeit*, hg. von Hans-Jürgen Bömelburg, 567-605. Stuttgart: Hiersemann.
- Kocój, Henryk, Hg. 1989. *Pierwsza w Europie. 200 rocznica Konstytucji 3 maja 1791-1991*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kusber, Jan. 2004. »Vom Projekt zum Mythos – Die polnische Maiverfassung 1791.« *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 8: 685-699.
- Lawaty, Andreas. 2007. »Polen und Europa in der Aufklärung.« In *Europas Platz in Polen. Polnische Europa-Konzeptionen vom Mittelalter bis zum EU-Beitritt*, hg. von Claudia Kraft und Katrin Steffen, 105-130. Osnabrück: fibre.
- Łojek, Jerzy. 1986. *Geneza i obalenie konstytucji 3 maja. Polityka zagraniczna Rzeczypospolitej 1787-1792*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- . 1988. *Ku naprawie Rzeczypospolitej. Konstytucja 3 Maja*. Warszawa: Wydawnictwo Interpress.
- Malinowska, Ewa. 2012. *Konstytucja jako gatunek tekstu prawnego*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- Michalski, Jerzy. 1997. »The Meaning of the Constitution of 3 May.« In *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland*, hg. von Samuel Fiszman, 251-286. Bloomington: Indiana University Press.
- Mironowicz, Antoni. 2006. *Kościół prawosławny w Polsce*. Białystok: Białoruskie Tow. Historyczne.
- Müller, Michael G. 2000. »Die alte Republik: Polen-Litauen in der Frühneuzeit (1569-1795).« In *Eine kleine Geschichte Polens*, von dems., Rudolf Jaworski und Christian Lübke, 143-245. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rostworowski, Emanuel. 1966. *Ostatni król Rzeczypospolitej. Geneza i upadek Konstytucji 3 Maja*. Warszawa: Wiedza powszechna.
- Stach, Stephan. 2014. *Nationalitätenpolitik aus der zweiten Reihe. Konzepte und Praktiken zur Einbindung nationaler und ethnoreligiöser Minderheiten*

in Piłsudskis Polen (1926-1939). Phil. Diss. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg.

Tereškinas, Artūras. 1996. »Reconsidering the Third of May Constitution and the Rhetoric of Polish-Lithuanian Reforms, 1788-1792.« *Journal of Baltic Studies* 27/4: 291-308.

Weintraub, Wiktor. 2006. »Aleksander Brückner (1856-1939).« In *Nation and History. Polish Historians from the Enlightenment to the Second World War*, hg. von Peter Brock, John D. Stanley und Piotr J. Wróbel, 197-212. Toronto u. a.: University of Toronto Press.

Zienkowska, Krystyna. 1991. »Obywatele czy mieszkańcy? Nieudana próba reformy statusu Żydów polskich w czasie Sejmu Czteroletniego.« In *Sejm Czteroletni i jego tradycje*, hg. von Jerzy Kowecki, 152-166. Warszawa: PWN.

—. 1997. »Reforms Relating to the Third Estate.« In *Constitution and Reform in Eighteenth-Century Poland*, hg. von Samuel Fiszman, 329-355. Bloomington: Indiana University Press.

**Brückner als Sprachwissenschaftler –
Sprachwissenschaft nach Brückner**

Marek Łaziński

Das Wort *kobieta* (Frau; Weib) und seine Bewertung in der Geschichte des Polnischen

Kobieta gehört zu den polnischen Wörtern mit der geheimnisvollsten Herkunft. In der Literatur sind mehr als 20 etymologische Interpretationen bekannt, von denen nur einige hier zusammengefasst werden. Das Hauptziel dieses Beitrags ist nicht, die bestehenden Interpretationen zu bewerten oder eine neue zu schaffen, sondern zum einen zu zeigen, welche negative Bewertung das Wort von Anfang an mit sich brachte, zum anderen nachzuzeichnen, wann und wie diese Bewertung verschwand. Im Prozess der Neutralisierung werden besonders referenzielle Mechanismen hervorgehoben.

Heute ist *kobieta* zweifellos ein stilistisch neutrales Wort, das frei von Bewertungen und die Hauptbezeichnung jedes zweiten Menschen in der Welt ist. Im Sprachbewusstsein der Polen ist auch der »sündige« Ursprung – die beleidigende, abwertende Wirkung dieses Wortes in statu nascendi – enthalten. Für die Verbindung der Genese des Wortes mit sexueller Unzüchtigkeit ist vor allem Aleksander Brückner und sein monumentales Etymologisches Wörterbuch (*Słownik etymologiczny*) verantwortlich.

Kobieta in Wörterbüchern vor und nach Brückner

Die abwertende Bedeutung von *kobieta* in der mittelpolnischen Sprachepoche war schon vor Brückner bekannt. Samuel Linde vergleicht das Wort in seinem Wörterbuch der polnischen Sprache (*Słownik języka polskiego*, 1807) mit dem deutschen *Kebsweib* und bezeichnet es als »pierzwiastkowo wzgardliwie« (ursprünglich beleidigend); auch andere polnische Wörterbücher vor Brückner erwähnen die ursprünglich abwertende Bedeutung von *kobieta*. Im Wilnaer Wörterbuch (SJPWil. 1861) gibt es nur den Eintrag *kobiéta* – mit geschlossenem é – gekennzeichnet als »veraltet« und »beleidigend«. Erst das Warschauer Wörterbuch (SJPWar. 1902) betrachtet das Wort als neutral und schlägt die Etymologie von slawisch *kob₁* (Wahrsagung) vor.

Im Jahre 1927 führt Aleksander Brückner in seinem etymologischen Wörterbuch einige mögliche etymologische Interpretationen des Wortes auf: von *kob*₂ (Schweinestall) als am wahrscheinlichsten oder von *koba* (Stute):

dwa nasuwają się dla słowa wywody, albo od koby, »kobyły«, albo od kobu, »chlewu«, bo chów świni należał do obowiązków gospodyni. (Brückner 2000)

Zwei Etymologien liegen nahe: entweder von *koba*, »Stute«, oder von *kob*, »Schweinestall«, weil die Schweinzucht zu den Frauenpflichten gehörte.

Die Etymologie ist eindeutig abwertend und ignoriert den Vorschlag des Warschauer Wörterbuchs. Warum?

Die Antwort auf die Frage muss sich leider auf Vermutungen stützen. Eine mögliche Interpretation lautet, dass die Schweinestall-Etymologie gut zum schon in der Tradition verwurzelten Bewusstsein einer untergeordneten sozialen Rolle der Frauen in der Geschichte gepasst hat. In einer zweiten Interpretation wird die Etymologie durch die Autorenstrategie des berühmten Wörterbuchs begründet: Brückner wollte nicht nur die Geschichte der Wörter, sondern auch die des sozialen Denkens und des »Nationalcharakters« der Gesellschaft schildern. Er wollte – und erreichte dies auch –, dass sein Hauptwerk nicht nur zum Nachschlagewerk, sondern zu einem kulturhistorischen Non-Fiction-Bestseller wird. Zu dieser Strategie passt eine sozialpsychologische Begründung der Etymologie am besten. Beispiele einer solchen sozialpsychologischen Einstellung sind im *Słownik etymologiczny* leicht zu finden. Ein ausdrucksstarkes und oft zitiertes Beispiel (siehe Hansen 2000) ist das Verb *musieć* (müssen). Diese westslawische Entlehnung aus dem Deutschen wird dergestalt erklärt, dass die anarchisch gesinnten Slawen kein eigenes Wort für *müssen* hatten (Brückner 2000).

Brückner schuf sein Werk mit dem Ziel, seinen Inhalt durchschnittlichen Lesern ohne linguistisches und etymologisches Vorwissen verständlich zu machen. Obwohl er sich selbst als »Skaven der Tatsachen« bezeichnete, der sich mehr um reine Tatsachen als um Interpretationen und linguistische Prozesse kümmert, führte er nicht nur sichere oder geprüfte Tatsachen an, sondern verlockende oberflächliche soziologische Erklärungen. Er war sich auch des folgenden Sachverhalts bewusst:

sobald eines von meinen Werken im Druck erscheint, ist es für mich veraltet [...]. Ich bin immer in Eile; aber ich habe keine Skrupel, wenn ich mal strauchele, etwas nicht zuende bringe, nicht bis zum letzten i-Tüpfelchen untersuche. Das lässt sich später nachholen. Besser ist es, rasch neues Material in die Welt zu werfen. (Briefe an Łopaciński, übersetzt von Gladrow 2001, 27-28, poln. Orig.: Starnawski 1971, 275)

Deswegen ist es kein Wunder, dass dieses »rasch in die Welt geworfene« Material sorgfältiger Nachinterpretation bedarf. Bei *musieć* ist es nur die Frage der Interpretation, weil die deutsche Etymologie keine Zweifel zulässt, bei *kobieta* ist nicht nur die Interpretation, sondern auch die Etymologie an sich zweifelhaft.

Autoren populärwissenschaftlicher Bücher zum Thema wie Witold Taszyckis *Jak kobieta w niewiaścę się przeobraziła* (Wie sich die Frau in die Jungfrau verwandelte, 1948) und Stanisław Westfals *Teka językowa* (Sprachliche Sammelmappe, 1975), insbesondere das Kapitel »Etymologia nierozstrzygnięta: kobieta« (Eine ungelöste Etymologie: *kobieta*), sind in ihrer Interpretation nicht so entschieden, aber Brückners Name wird da als einziger erwähnt und seine Etymologie als sehr wichtig betrachtet.

Das Buch Westfals, eines Nachkriegsemigranten und Lektors slawischer und baltischer Sprachen an der Universität Glasgow, ist ein interessantes Beispiel polnischer wissenschaftlicher Exilliteratur. Normalerweise wurden im Exil nur politische, historische und belletristische Texte veröffentlicht, die in der Volksrepublik Polen die Zensur nicht hätten passieren können. Westfal hingegen hielt wie Brückner Kultur- und Sprachwissenschaft für unteilbar und richtete sein Schaffen in erster Linie an ein breites Exilpublikum, nicht an Sprachwissenschaftler an polnischen Universitäten, obwohl er mit ihnen im Kontakt blieb. Sein Stil mutet heute oft altmodisch oder simplizistisch an, wie im ersten Satz des Kapitels: »Kobieta jest zjawiskiem codziennym, codziennie jest więc również samo słowo« (Die Frau ist eine alltägliche Erscheinung, und so ist auch das Wort *kobieta* alltäglich; Westfal 1975, 85).

Außerhalb populärwissenschaftlicher Artikel war *kobieta* stets ein Objekt etymologischer Untersuchungen an Universitäten und Akademien. Das etymologische Wörterbuch von Franciszek Sławski (1952-1982) – bis heute wissenschaftlich am besten begründet, aber leider nur bis M geführt – nimmt von Brückners Etymologie deutlich Abstand. Sławski konstatiert, Brückner sah in diesem Wort eine »individuelle

Erfindung eines Antifeministen«, weil dieser der »Schweinstall-Interpretation« vor anderen den Vorrang gegeben habe.

Der Vollständigkeit halber sollen hier noch andere, von Sławski und späteren Etymologen (Bańkowski, Boryś, Długosz-Kurczabowa) angeführte Interpretationsvorschläge genannt werden:

- eine Entlehnung von altdeutsch *Gabetta* – *Gebette* oder *Kebsweib* (wie bei Linde)
- Entlehnung von finnisch *kave* oder estnische *kabe* für »Mutter«
- Entlehnung von altschechisch *kuběna* für »Kebse«
- Entlehnung aus der Roma-Sprache *kab* für »schwanger«
- Entlehnungen aus dem Rumänischen oder Türkischen ohne konkretes Ausgangswort
- einheimisches Nomen Actionis vom hypothetischen Verb *kobietać* wie *szczebiotać* für »schwätzen«
- einheimisches Derivat vom hypothetischen Nomen Actionis *kojba* (*kojiti*) für »stillen«
- Entlehnung aus dem mittelhochdeutschen *kobegeit* für »Ziege aus dem Schweinstall« (Bańkowski), vgl. altpolnisch *kob₂* für »Schweinstall«
- Verwandtschaft mit dem slawischen (nicht polnischen) Stamm *kob₁* für »Wahrsagen«

Die letzte Hypothese hat als einzige – außer Brückners Schweinstall-Etymologie – einen weiteren Bekanntheitsgrad und ist in der heutigen Sprachwissenschaft weiter entwickelt worden. *Kobieta* soll wie schon im Warschauer Wörterbuch mit *kob₁* bzw. »Wahrsagen« verbunden sein oder mit *kobuz*, dem zum Wahrsagen benutzter Falken. Das Wort könnte auch ein Nomen Actionis vom slawischen, aber im Polnischen nicht belegten Verb *kobiti* bzw. »wahrsagen« (Pianka 2008) oder von der Pluralform des Diminutivums *kobię* (von *kobuz*) sein (Westfal 1975).

Wahrsagerinnen waren vor allem Bäuerinnen und Bürgerinnen. Die eindeutige Identifikation mit dem Bauerntum und das starke Misstrauen gegen Wahrsagen und Hexen war wahrscheinlich ausreichend, um dem Wort *kobieta* eine abwertende Bedeutung, jedoch ohne die Konnotation der sexuellen Unzüchtigkeit (Kebsweib) oder Schweinezucht (*kob₂*), zuzuschreiben.

Das Wort *kobieta* in der Geschichte

Das Wort *kobieta* ist in Marcin Bielskis *Satyry* 1567 zum ersten Mal im Polnischen belegt (SP XVI). Immer wieder werden zur Geschichte des Wortes *kobieta* die Zeilen aus dem *Sejm niewieści* (Frauenreichstag) von Bielski (1586), einer Adaptation von Erasmus' Satire *Senatus sive Gynaikosynedrion* zitiert. Schon kurz nach Brückner wurde es in fast allen Texten zu diesem Thema angeführt (z.B. Taszycki 1948, Kurkowska 1949): Die Frauen, deren Männer zu schwach und zu unfähig sind, um über die Sachen des Staates zu reden, gründen in der Satire ihren eigenen Frauenreichstag. Am Anfang beklagt sich eine der Frauen, dass sie alle von ihren Ehemännern *kobiety* genannt werden:

mężę nas ku więszemu zelżeniu – kobietami zową

Um uns stärker zu beleidigen, nennen uns unsere Ehemänner Frauen (*kobiety*).

Zum Trost erwidert ihr eine andere Frau:

*Mogąc oni przezywać żony kobietami
Aleć też nie do końca mają rozum sami
Najdzie więszą stateczność przy naszych kobietach
Niżli przy paniech radnych co chodzą w koletach.
(Bielski, *Sejm niewieści*, 1586)*

Sie können ihre Ehefrauen spottend Mägde (*kobiety*) nennen
Aber es fehlt auch ihnen selbst an Verstand
Man kann mehr Verstand bei unseren Mägden (*kobiety*) finden
Als bei den Ratsherren, die Adelsgewänder tragen.

Das zweite Auftreten von *kobieta* wurde mit *Mägde* übersetzt, weil hier offensichtlich Adelsfrauen ihre weibliche Dienerschaft »nasze *kobiety*« (unsere Mägde) nennen. Die durch soziale Standeszugehörigkeit bedingte Bewertung von *kobieta* im 16. Jahrhundert macht auch die relativ schnelle Rehabilitierung des Wortes leichter nachvollziehbar. In der Sprachgeschichte ist ein entgegengesetzter Prozess typisch: eine im Verlauf der Zeit zunehmende Pejorisation der Bedeutung und der darin enthaltenen Bewertung. Das wird beim Wort *dziewka-dziwka* deutlich, das heute eine Prostituierte bezeichnet, aber noch vor wenigen Jahrhunderten die neutrale Bezeichnung für ein Mädchen war.

Der überraschende Verlust der abwertenden Bedeutung verlief stufenweise. Im Folgenden wird aufgezeigt, in welchen referentiellen Zusammenhängen und in welchen Epochen das Wort *kobieta* abwertend oder neutral benutzt wurde. Schon Mitte des 17. Jahrhunderts findet man Belege für einen völlig neutralen Bezug des Wortes auf eine Gruppe:

Gdzieś jeno zajrzał pełno było kobiet, dzieci. (Pasek: *Pamiętniki*, um 1695)

Wohin man nur schaute, es gab eine Menge Frauen und Kinder.

Pasek nennt auch eine adelige Witwe *kobieta*, mit der er die Ehe schließen will und die auf eine möglichst schnelle Verlobung drängt:

już mi też i żal było owej kobiety, widząc jej wielki afekt ...

ich hatte schon Mitleid mit dieser Frau, als ich ihre Zuneigung sah ...

Im 17. Jahrhundert ist das Wort *kobieta* noch selten. Im Textkorpus zur Untersuchung der Bezeichnungen für Frau im Barockzeitalter (Wiśniewska 2003) gibt es nur 33 Belege für *kobieta* im Sinne von Weib, hingegen 733 für *pani* im Sinne von Frau (auch in der Anrede), 177 für *białogłowa* im Sinne von verheiratete Adlige und 133 für *niewiasta* im Sinne von (unverheiratetes) Weib. In den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts wurde *kobieta* vor allem mit Gruppenbezug verwendet. In der Sittenbeschreibung (*Opis obyczajów*) von Jędrzej Kitowicz, um 1798, tritt *niewiasta* 14 Mal auf, *kobieta* acht Mal. Somit ist die Überzahl nicht so groß wie noch im 17. Jahrhundert. In dieser Zeit erscheint auch das konnotationsfreie Adjektiv *kobięcy* (weiblich). Gleichzeitig veraltet das Wort *białogłowa* eindeutig.

Die Neutralisierung des Wortes *kobieta* und die Erweiterung seiner Verwendung in verschiedenen Kontexten erfolgt erst in der neupolnischen Periode. Als Indiz für die Neutralisierung wird in der Sprachwissenschaft oft ein Zitat von Krasickis *Myszeida* (Mäuseepos, 1775) angeführt:

Mimo tak wielkie płci naszej zalety / my rządzą światem, a nami kobiety. (Krasicki, *Myszeida*, 1775)

Trotz aller Vorzüge unseres Geschlechtes / wir [Männer, M.Ł.] regieren die Welt, aber uns regieren die Frauen.

Wiśniewska meint, dass wir die »vollständige Nobilitierung« von *kobieta* Krasicki verdanken (Wiśniewska 2003), doch ist sein Schaffen kein ausreichender Beleg für die Neutralisierung des Wortes. In seinem Bildungsroman *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki* (Die Abenteuer des Mikołaj Doświadczyński, 1775) – dem ersten polnischen Roman überhaupt – tritt das Wort *kobieta* nur ein einziges Mal in Bezug auf Hofdienerschaft auf, das Wort *niewiasta* ist hingegen sechs Mal belegt. Auch das berühmte Zitat aus der *Myszeida* würdigt Frauen nicht so hoch, wenn man den Kontext erweitert:

pleć ta z pozoru choć zdaje się płocha [...], staje się zdradna, okrutna lub podła, byle, co zechce, do skutku przywiodła. (Krasicki, *Myszeida*, 1775)

Obwohl dieses Geschlecht [der Frauen, M.Ł.] flatterhaft scheint, wird es verräterisch, grausam und gemein, wenn es sein Ziel erreichen will.

Nach Bańkowski (2000) wurde *kobieta* als »komiczne nowostówko« (komische Neubildung) Ende des 18. Jahrhunderts schon fast vergessen und erst durch die polnischen Dichter der Romantik wieder eingeführt. Doch die Frequenz von *kobieta* nimmt im 18. und 19. Jahrhundert stetig zu. Im Wörterbuch der Sprache von Mickiewicz gibt es für das Wort *kobieta* 62 und für das Wort *niewiasta* nur 12 Belege, wobei Letzteres auf den gehobenen Stil beschränkt ist. So verwendet der erste polnische Entwurf der sozialen Gleichberechtigung von Frauen im Manifest der polnischen Legion, die während des Revolutionsjahres 1848/49 gegründet worden war, das damals schon veraltete Wort *niewiasta*:

Towarzyszce żywota, niewieście, braterstwo i obywatelstwo, równe we wszystkim prawo. (Mickiewicz, *Skład zasad*, 1849)

Dem Weibe (*niewiasta*), unserer Lebensgenossin, gebührt Bruderschaft und Bürgerschaft, das gleiche Gesetz in allen Dingen.

Mickiewicz' Vorschlag stieß auf den Protest anderer Dichter der Romantik. Cyprian Norwid lacht in seinem Brief an Józef Bohdan Zaleski über die Emanzipation von *kobieta* (Frau), nicht von *niewiasta* (Weib):

Manifest ten jest przeto jak najzupełniej niedorzeczny – że już emancypację kobiety nawet mijam, która, formalnie pojęta i jak prawo, jest doskonałym głupstwem. (Norwid, *Brief an J. B. Zalewski*, 1848)

Das Manifest ist dann total unsinnig – geschweige denn die Emanzipation der Frau (*kobieta*), die sowohl formal wie als Gesetz ein vollkommener Blödsinn ist.

Bei Juliusz Słowacki und Zygmunt Krasiński, deren Sprache moderner als die von Mickiewicz ist, tritt *kobieta* noch deutlich häufiger als *nie-wiasta* auf; das letztgenannte Wort wird nur im gehobenen Stil verwendet (mehr über das Wort *kobieta* in der Epoche der Romantik: Łazińska, Łaziński 2012).

Die autoprädikative Verwendung des Wortes *kobieta* als Zeichen seiner Neutralisierung im 19. Jahrhundert

Reine Frequenzdaten lassen selbstverständlich die Zeit der Emanzipation des Wortes *kobieta* von abwertenden Konnotationen nicht bestimmen. Als Prüfstein einer solchen Neutralisierung wird hier der Referenzstatus betrachtet.

Jedes abwertende oder beleidigende Wort wirkt am stärksten als Anrede (»Du altes Weib«), in der spezifischen Referenz auf eine konkrete Person (»Ach, dieses alte Weib«) oder als Prädikativum dieser Person zugeschrieben (»Du bist/sie ist ein altes Weib«). In der kollektiven und generischen Referenz ist die pragmatische Kraft der Beleidigung bei *Weiber* verschwommen. Noch weniger – oder gar nicht – abwertend wirkt eine solche Bezeichnung in Derivaten und Komposita: *weiblich*. Nicht zufällig hat der Prozess der Ersetzung des mittelhochdeutschen Wortes *wīp* mit *vrouwe* in der Anrede begonnen.

Das erste Beispiel für die Verwendung des Wortes *kobieta* als prädikative Selbstbezeichnung finden wir in der polnischen Literatur im Nationalepos *Pan Tadeusz*. Telimena macht sich über die astronomische Metapher der Liebe lustig, die ihr unentschlossener Verehrer als Ausrede für die Verzögerung der Verlobung benutzt:

*Dość już tego, przerwała, nie jestem planetą
Z łaski Bożej, dość, Hrabio, ja jestem kobietą.* (Mickiewicz,
Pan Tadeusz, 1834)

Es reicht, unterbrach sie, ich bin kein Planet,
Um Gottes willen, Herr Graf, ich bin eine Frau.

Die autoprädikative Verwendung des Wortes im Munde einer Adligen ist ein ausreichender Beweis der Neutralisierung des Wortes und seiner Akzeptanz in höheren Gesellschaftsschichten. Obwohl eine neutrale Verwendung des Wortes im generischen Bezug schon früher zugelassen war, kann die autoprädikative Verwendung als die letzte Etappe der Neutralisierung betrachtet werden.

Autoprädikativer Bezug schließt die soziale Stereotypisierung der Frauenrolle, wie in den Worten von Zosia, nicht aus: »Jestem *kobieta*, rządy nie należą do mnie« (Ich bin eine Frau. Regieren ist nicht meine Rolle). Aber die Stereotypisierung der untergeordneten Rolle wird in diesem Kontext nicht vom Lexem selbst getragen. Dieser Bezug zeigt, dass die ursprünglich sozial abwertende Bezeichnung eine Position der Autoidentifizierung erreicht.

Die Referenz ist ein innersprachlicher objektiver Mechanismus. Die Anwendung dieses Mechanismus in der Analyse lässt sich auf die Wirkung des Wortes in der Gesellschaft beschränken, statt über die Phantasien der Lexikographen zu reden. Die Frage, wie und wann das Wort *kobieta* neutralisiert wurde, ist wichtiger als die unlösbare Frage nach dem materiellen Ursprung des Wortes. Letztere muss nach heutigem Wissenstand zu lexikographischen Phantasien führen. Diese Phantasien sind vielleicht ein interessantes Objekt einer genderbasierten Analyse. Nagórko schreibt in diesem Kontext über »das Bild der Frau in (männlicher) Lexikographie« (Nagórko 1998, 115-122). Die Geschichte des Wortes *kobieta* im Polnischen ist ein anderes Thema als die lexikographische Widerspiegelung dieser Geschichte.

Die Depejorisierung und die Pejorisierung: Der Spiegel oder der Zerrspiegel der Kulturgeschichte

Die Geschichte der Neutralisierung des Wortes *kobieta* ist eigenartig. Für die Geschichte der meisten Bezeichnungen für Frauen ist in den meisten Sprachen ein entgegengesetzter semantischer Wandel charakteristisch – die Pejorisierung. Nübling (2011) beschreibt die Pejorisierung der deutschen Bezeichnungen für Frauen – *Weib*, *Magd* und *Dirne* – und diskutiert eine Erklärung dieses Prozesses von Keller (1995), »wonach die semantische Abwertung der Frau in Wirklichkeit auf ihre inflationäre (zu häufige) Aufwertung, ihre Verehrung und Er-

höhung zurückzuführen sei« (Nübling 2011, 344). Laut der von Nübling bestrittenen Interpretation war etwa die Pejorisation des Wortes *Weib* schon seit dem späten Mittelalter dadurch bedingt, dass man aus Galanterie in der Anrede und dann auch in anderen Verwendungen statt des gewöhnlichen Wortes *wip* das höherwertige *vrouwe* benutzte (Keller 1990 und Schmid 2009).

Nübling argumentiert, dass die Pejorisation von *Weib*, *Magd*, *Dirne* und anderen Frauenbezeichnungen »direkt den historisch geringen Status der Frau, ihre niedrige gesellschaftliche Stellung und Wertschätzung« reflektiere »und damit ein Spiegel der Kultur« sei (Nübling 2011, 349), nicht ihr Zerrspiegel, wie Keller (1995) meint. Mit Kellers Konzept sei nur eine Art der Pejorisation – die Ausbreitung der alten Hofanrede *Frau* und *Herr* – erklärbar, wobei dieser Prozess laut Nübling geschlechtsindifferent sei. In Wirklichkeit ist hier die Geschlechtssymmetrie nicht vollständig, weil die Inflationierung von *Frau* noch weiter geht als die von *Herr*. In der Öffentlichkeit werden im Deutschen nur Frauen mit dem neuen Titel *Damen* ausgezeichnet.¹ Dasselbe gilt im Tschechischen: *vážené dámy a pánové*, nicht aber im Polnischen oder Französischen, wo in dieser Verwendung die Standard-Anredetitel als Bezeichnungen gelten: *panie i panowie*, *mesdames et messieurs* und im Englischen für beide Geschlechter die gehobene Hofanrede: *ladies and gentlemen*.

Die Geschichte der Bezeichnungen für Frauen kann nicht als direkter Spiegel des Kulturwandels betrachtet werden. Die Inflationierung der Personenbezeichnungen in der deutschen und tschechischen Anrede ist bestimmt nicht geschlechtsindifferent. Die deutsche Diskussion über den sprachlichen Spiegel oder Zerrspiegel der Kultur wird hier als wichtiger Hintergrund angeführt. Im Deutschen hat sich das Wort *Frau* als alte Hofanrede zur Standardbezeichnung des weiblichen Geschlechts und als Standardanrede etabliert, die alte Standardbezeichnung *Weib* gilt heute als beleidigend. Im Polnischen wurde zwar die alte Hofanrede *pani* zu Standardanrede, sowohl frei im Vokativ als auch gebunden als Distanzpronomen der 2. Person, sie wurde aber nicht zur Standardbezeichnung des weiblichen Geschlechts. Vielleicht ist die Anredefunktion von *pani* viel wichtiger als die der deutschen

1 Nübling bemerkt dies, aber interpretiert es erstaunlicherweise als eine symmetrische Verwendung: Nicht nur werden Frauen in der Öffentlichkeit als *Damen* titulierte, sondern ebenso Männer als *Herren* – ohne dass jedoch eine Pejorisation entsprechender Bezeichnungen für Männer eingetreten wäre (2011, 349–350).

Anrede *Frau*. Die Rolle der Standardbezeichnung des weiblichen Geschlechts übernahm im Polnischen das Wort *kobieta* – gegen alle Regeln der Inflationierung von Bezeichnungen für Frauen.

Wenn man die Interpretation des Wandels der Bezeichnungen für Frauen als Spiegel der Kultur ins Polnische importiert, dann könnte die Geschichte des Wortes *kobieta* von einer ständigen Verbesserung der Position der Frauen in der Geschichte zeugen. Dieser These widerspricht aber die deutliche Pejorisierung anderer Bezeichnungen für Frau: etwa *dziwka* – heute für Dirne, früher für Mädchen. In der zweiten Interpretation begrenzt sich die Depejorisierung des Wortes *kobieta* vor allem auf die soziale Standeszugehörigkeit. *Kobieta* konnte die Rolle der standesneutralen Bezeichnung für Frau auch deswegen übernehmen, weil die adelige Bezeichnung für Frau und Anrede *pani* sich als Standardanrede in allen Sozialschichten etabliert hat. Im Deutschen, wo beide Rollen homonym sind, muss in der Öffentlichkeit die Bezeichnung für Frau noch weiter gehoben werden (*Damen*), so dass die alte Bezeichnung aus derselben Zeit wie *kobieta* – *Weib* heute beleidigend ist.

Beide Prozesse, die Standarisierung von *pani* als Anrede und die Depejorisierung von *kobieta*, erreichten im Polnischen im 19. Jahrhundert ihre entscheidenden Phasen: Für *kobieta* war es die letzte Etappe der Depejorisierung, für *pani* die erste Etappe eines sozial- und zivilstandsneutralen Gebrauchs. Hierfür stehen der Verzicht auf die *wy-*Anrede gegenüber nichtadeligen Frauen und der graduelle Verzicht auf *panna* gegenüber unverheirateten Frauen. Das Zeichen einer vollen Neutralisierung für das Wort *kobieta* war dessen autoprädikative Verwendung; für *pani* erscheint ein solches Zeichen der vollen Standardisierung erst Ende des 19. Jahrhunderts. Es ist die Verwendung von *pani* (und *pan*) als Pronomen der 2. Person in der gebundenen Anrede, wobei ein völlig universales Anredemodell *pan/pani*, gefolgt vom Nachnamen (siehe Łaziński 2006, 23–51) sich bis heute nicht entwickelt hat.

Literatur

- Bańkowski, Andrzej. 2000. *Etymologiczny słownik języka polskiego*. Bd. 1–2. Warszawa: PWN.
- Boryś, Wiesław. 2005. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wyd. Literackie.
- Brückner, Aleksander. 2000 (1927). *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

- Gladrow, Wolfgang. 2001. »Aleksander Brückner und die Berliner Slawistik.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag. Beiträge der Berliner Tagung 1999*, hg. von Alicja Nagórko, 21-32. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Hansen, Björn. 2000. »The German Modal Verb *müssen* and the Slavonic Languages – The Reconstruction of a Success Story.« *Scando-Slavica* 46: 77-93.
- Keller, Rudi. 1995. »Sprachwandel, ein Zerrspiegel des Kulturwandels?« In *Kulturwandel im Spiegel des Sprachwandels*, hg. von Karl-Leon Löne, 207-218. Tübingen: Francke.
- Kurkowska, Halina. 1949. »O zmianach znaczeń wyrazów.« *Poradnik Językowy* 3: 10-15.
- Łazińska, Barbara und Marek Łaziński. 2012. »Jeszcze o kobiecie w dawnej polszczyźnie. Wartościowanie i referencja.« In *Sprache im Kulturkontext. Festschrift für Alicja Nagórko*, hg. von Hanna Burkhardt, Robert Hammel und Marek Łaziński, 89-98. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Łaziński, Marek. 2006. *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytułowe i ich asymetria rodzajowo- płciowa*. Warszawa: PWN.
- Nagórko, Alicja. 2001. »Zur Etymologie des polnischen Substantivs *kobieta*.« In *Aleksander Brückner – zum 60. Todestag. Beiträge der Berliner Tagung 1999*, hg. von Alicja Nagórko, 115-122. Frankfurt a.M.: Peter Lang.
- Nübling, Damaris. 2011. »Von der ›Jungfrau‹ zur ›Magd‹, vom ›Mädchen‹ zur ›Prostituierten‹: Die Pejorisierung der Frauenbezeichnungen als Zerrspiegel der Kultur und als Effekt männlicher Galanterie?« In *Historische Semantik. Jahrbuch für Germanistische Sprachgeschichte*, hg. von Hans-Ulrich Schmid und Arne Ziegler, Bd. 1, 344-362. Berlin, New York: De Gruyter.
- Pianka, Włodzimierz. 2009. »Polskie wyrazy ›kobieta‹ i ›mężczyzna‹ w aspekcie etymologicznym i kulturoznawczym na tle słowiańskim.« *Studia z Filologii Polskiej i Słowiańskiej* 44: 153-173.
- Schmid, Hans-Ulrich. 2009. *Einführung in die deutsche Sprachgeschichte*. Stuttgart, Weimar: Metzler.
- Sławski, Franciszek. 1952-1982. *Słownik etymologiczny języka polskiego. 5 Bde.* (A-Łżywy). Kraków: IJP PAN.
- SJAM = Górski Konrad und Stefan Hrabec, Hrsg. 1961-1983. *Słownik języka Adama Mickiewicza*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- SJPWar. = Karłowicz, Jan, Adam Kryński und Władysław Niedźwiedzki. 1900-1927. *Słownik języka polskiego*. Warszawa: Nakładem prenumeratorów.
- SJPWil. = Zdanowicz, Aleksander et al. 1861. *Słownik języka polskiego*. Wilno: Maurycy Ogelbrand.
- SP XVI = Mayenowa, Maria Renata, Hrsg. 1966-1994. *Słownik polszczyzny XVI wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Starnawski, Jerzy. 1971. »Czterdzieści listów Aleksandra Brücknera do Hieronima Łopacińskiego.« *Slavia Occidentalis* 28/29: 273-297.

- Taszycki, Witold. 1948. *Jak kobieta w niewiaścę się przeobraziła*. Warszawa: Czytelnik.
- Westfal, Stanisław. 1975. *Teka językowa*. Glasgow: Krystyna Westfalowa.
- Wiśniewska, Halina. 2003. *Świat płci żeńskiej baroku zaklęty w słowach*. Lublin: Wyd. UMCS.

Cultural Self-Description of the Inhabitants of Polish Villages: An Ethnolinguistic Perspective

This article delves into the cultural self-description of contemporary inhabitants of Polish villages and the way they build their national and local identity. It is mainly based on the language material gathered through direct talks with the eldest inhabitants of villages located in the south of Poland: oral histories and expressive vocabulary describing people – both appellative and anthroponymic expressions. In terms of linguistics, the area is associated with the dialect of Lesser Poland and, more specifically, with the group of local dialects of the Highlands. It is a mountainous area, inhabited mainly by farmers owning small farms. The information was given by the older inhabitants of villages – over 60 years of age. Such people are rather poorly educated and – at this age – are generally non-migrating and settled in a particular place.

As dialectological and ethnolinguistic research shows, the inhabitants of villages use sharp oppositions in the conceptualization and visualization of reality. Also, one may notice certain ›emotional coldness‹, as a result of which they avoid expressing positive evaluation directly and use much more negatively evaluating expressions than affirmative ones. Positive models functioning in the language and culture of the village may be reconstructed on the basis of the set of features, modes of behaviour, and attitudes that are criticized or condemned. The image of what is ›one's own‹, both on the global and local scale, may only be reconstructed after analyzing who is seen as a ›stranger‹ – by comparing the oppositions. The question of what the inhabitants of villages categorize as ›theirs‹ and what they see as ›strange‹ is the same question concerning the self-description included in the title of this article.

Sociologists distinguish between two kinds of identity: individual (subjective – setting the ›self‹ against other people and looking for one's own uniqueness on this basis) and social. The latter includes contrasting the whole social group or category to which the person belongs with people who do not belong to this group or category. Such an opposition, i.e. the opposition between ›us‹ and ›them‹ (Szacka 2003, 150), is what I am interested in here. Social identity is first and foremost built on memory. In the case of the linguistic and cultural

community of the village, the memory that builds social identity may include the tradition of soil cultivation, animal husbandry, living close to nature, a specific axiological system, a set of customs or rituals and magical beliefs, as well as the local dialect. As a tool for providing information on the contents of collective memory, the local dialect is crucial to the issue of the self-description of villagers as it illustrates

the whole sphere of folk traditions, rituals and beliefs, which is strongly connected with folk religiosity and with the system of Christian values. Also, the local dialect, which is passed from generation to generation, constitutes people's knowledge, their worldly wisdom [...], the way the village inhabitants function and behave in everyday life. Not only is the local dialect an element of the regional identity, but it makes people feel at home, giving them the sense of being rooted and having their place on Earth. (Pelcowa 2010, 66)¹

Social identity is based on the individual's sense of identification within the group, which includes acceptance of the group's norms and values. Traditionally, the culture of the village was contrasted with the culture of the city. As a result of numerous ethical, social, and technological changes, the language and culture of the village started to change rapidly. The characteristics that distinguished the rural type of culture from the culture of the city became blurred and began to be seen – by members of the village communities as well – as worse than the language and culture of the city (comp. Kurek 2003, 25). This clear upgrading of elements related to the city has been accompanied by the devaluation of the elements connected with the traditional village – its material culture, customs, beliefs, axiology, and, of course, its language.

Emphasizing the identification of one's self with one's own local environment as opposed to people from outside that environment underlines the contrast between ›one's own‹ and the ›strange‹, which is a typical way of perceiving, categorizing, and interpreting the world by the members of the linguistic and cultural community of the village. That which is one's own is valued in a positive manner and whatever is strange is considered to be negative. This way of thinking about the world is characteristic not only for Polish villagers or the Poles, but for people in general.

The most integrative element of the village community is a sense of attachment to its immediate surroundings. This may be treated as an unchanging feature of all village micro-communities. Describing the

1 Citations used in this text are translated by the author.

culture of the Polish village of the 19th century, the anthropologist Ludwik Stomma wrote that the inhabitants of the village used to describe themselves paying attention to three matters: their origins – »I live here«, working on the farm – »I'm a farmer«, and religion – »I'm a Catholic« (Stomma 2002).

The eldest villagers think that it is important to know who is native and who moved to the village from elsewhere. In the south of Lesser Poland people use specific expressions describing natives: *pniok* (Pol. *pniak* – »trunk«) – a person »rooted« in a given place and *krzok* (Pol. *krzak* – »bush«) – a person »replanted« from another place. Speaking the local dialect is an inseparable aspect of being a »rooted« person while a lack of knowledge of the local dialect is treated as proof of being »replanted«. The oldest local dialect speakers perceive the language they have been speaking all their life as natural. While they are often aware that it is different than the standard code, however, this difference seems to pertain only to the aesthetic level for them. Dialectal code is often evaluated as inferior to the standard one. This unfavourable evaluation of local dialect may result from the lack of ethnographic autonomy in the area in question, namely of differing material or spiritual culture. In a comparative perspective it has to be stressed that the devaluation of certain elements of rural reality in contrast to the appreciation of most elements of the urban world is typical for many cultures.

Identifying one's self with reference to religion, as was characteristic of the Polish village a few centuries ago, is still in use. Asked to describe themselves – given the question: »Who are you? How would you introduce yourself?« – villagers often identify themselves with a specific Roman Catholic parish:

Mówiłem, że Paleśnicok, chłociż fakycznie miyszkom w Olszowy, ale chodzemy do kościoła w Paleśnicy.

I told you I'm from Paleśnica although I actually live in the village of Olszowa, however, we go to church in Paleśnica.

Or another statement:

Zakliczyniok – tak godom, jak sie mie kto zapyto, ale miyszkom na Wesołowie, ino mamy parafię w Zakliczynie, a to woźniejsze.

Zakliczyniok (an inhabitant of Zakliczyn) – this is what I say when somebody is asking, but I live in Wesołów. It is because our parish is in Zakliczyn, which is more important.

The sense of belonging to a particular place, village, parish, and – more broadly – a district or region of Poland and the Polish nation is, at the same time, an indication of the boundaries of what is one's own. The place of residence often determines the categorization resulting in the creation of unofficial anthroponyms. In mountainous areas this usually includes the division of people into those ›from this side‹ and others ›from that side‹. The identity of villagers is also expressed in the form of the opposition: center – outskirts. The center of the village consists of the houses located in the oldest area, and the outskirts include places which are inconvenient from a transportation point of view, e.g. *Paryjorze* – the inhabitants of Olszowa village living in a bumpy area; *w paryjach*, *Chołpioki* – the inhabitants of the part of Mętkowo in which the oldest houses are located.

Topographical and mental boundaries are also marked by larger rivers – in this region: the Vistula and Dunajec. The inhabitants of the part of the region, e.g. the district, hamlet or village in which the administrative center is located perceive people living on the other bank of the river as strangers, e.g. *Zawodzioki* (living beyond the water), *te zzo wody* (those from beyond the river), *te zzo Wisły* (those from beyond the Vistula), *te zzo Dunajca* (those from beyond the Dunajec), *Zawiśluki* (living beyond the Vistula).

Jerzy Bartmiński underlines that self-description includes a procedure of affirmation or – as a derivative – of contrasting (Bartmiński 2007, 22). What is affirmed is the culture of one's own community, which is treated by the interviewees as better than other cultures – one that establishes a certain standard. Idealizing one's own group is related to the pejorative evaluation of the inhabitants of other villages. They are described as having bad features, attitudes, ways of behaviour, and even appearance, e.g.

- Tatary*: the inhabitants of the village named Żarki (Chrzanów district), to whom godlessness, aggression, and offensiveness is ascribed – with reference to the stereotype of a Tatar as a human being of animal nature;
- Scyzoryki*: the inhabitants of Dzierżaniny (Tarnów district) and Babice (Chrzanów district), who are supposed to be prone to fighting – derived from *scyzoryk* – penknife;
- Gordziele*: the inhabitants of Zakliczyn who are said to have big swollen necks – *gardła* – that indicate greediness and meanness

The way people affirm and idealize their own linguistic and cultural community through the devaluation of neighbouring villages is illustrated by the utterance of a dweller of Olszowa village (Tarnów district):

Jaszczemioki to so Gordziele, strąśnie skompe i niezycliwe, rudzoki – Pitroki, to wiadomo, do roboty sie nie nadajo, jamnioki – Dziuroki, na Dzierzaninach – Sczoryki. A tolszowioki zawsze uchłodziły za zgłodnych. I jak sie czeba buło skrzyknońc do roboty przy kłóściele, czy downi do czynu, czy do robienio ołtarzy na Błóże Ciało – tolszowioki piyrsze. I żonnych klótni przy tem my ni mieli.

The inhabitants of Jastrzębia are *Gordziele* – very mean and unfriendly, the inhabitants of Ruda Kameralna are *Pitroki* because, as everyone knows, they are unfit for any kind of work, the inhabitants of Jamna are *Dziuroki* (uncivilised and backward), and those of Dzierżaniny *Sczoryki*. And those who live in Olszowa have always been seen as agreeable. If it was necessary to do some work in the church, some social work in the past, or to make altars for the Corpus Christi procession – the inhabitants of Olszowa were the first to volunteer. And we have never had any quarrels doing that.

The mechanisms of discovering one's identity are strongly correlated with the images of others and the cognitive potential included in such images. From a sociological point of view, in order to shape one's own identity in general, the presence of the stranger is necessary. The ›strange‹ makes it possible for a person to understand the familiar. The sense of belonging to the cultural circle of the village is expressed in the nicknames used to criticize city dwellers, e.g. *Gulony* (Highlands of Ciężkowice-Rożnów) and *Cabany* (Highlands of Chrzanów). Giving the inhabitants of cities one common nickname results in perceiving them as a coherent group in opposition to the community of villagers. Such nicknames suggest that each inhabitant of the city is lazy and knows nothing about work – which, in accordance with the ethos of the traditional village, is understood as physical work, especially farm work.

In relations with ethnically foreign people, the opposition is particularly striking. Foreigners who appear in the stories of the eldest village dwellers are nearly always members of nations which neighbour Poland or which are strongly connected with Polish history and culture, such as Germans, Russians, Jews, and Gypsies:

Żyd to do roboty nie. Handylek. Jo im nie dawata zarobić. Weźciez się do roboty taki, jak i my; Żydy szwargotajo jak Niemcy. (Cf. Piechnik-Dębiec 2010)

A Jew is not fit for work. He's a petty trader. I did not give them the opportunity to make money. It is better to start working just as we do; the Jews talk just like the Germans.

Giermon bedzie porządku pilnował. Jak tu Niemcy we wojne miysz-kali, to mama godaly, ze zawsze »Tag« jej odpowiadali, jak przechodziła koło dworu z dziećmi. Schludni, porządni, ale raczy wódki nie pijo, a na służbie to juz na pewno nie. Ino strach było patrzeć, bo zawsze taką samą minę mieli: czy zadowolone, czy złe.

A *Giermon* [German] keeps order. My mum used to say that when the Germans were living here during the war, they always replied »Tag« to her while she was walking near the manor-house with the children. Neat, clever, but they didn't drink vodka; surely not during work. Only it was frightening to look at them, because they always had the same face – whether glad or angry.

Ruskie majo młotno głowe, jak Poloki, abło i lepi. Ho, ho, ile wpić płotrafio! Ale strasnie nietoblycalne przy tem.

The Russians hold their liquor, just like the Poles or even better. They can drink oh so much. But they are completely unpredictable.

It is remarkable that the vocabulary relating to the representatives of these nations appears in villages in all parts of Poland as the most extensive of such lexical groups. It is typical of the view of each foreigner that elements of their appearance, personality, and culture are very different from the features of those describing them. This is a characteristic feature of human perception in general, not only of Polish village dwellers. As Adam Seiffert wrote,

[...] most of such remarks refer to those groups of foreigners which were the most different from the Poles in terms of clothes, traditions, value systems, rituals, religion, language etc., and functioned in the native community [...] as closed groups, and, on the other hand, the contacts with whom were very relatively frequent and varied for different reasons. (Seiffert 2006, 94)

Anna Tyrpa, in her book entitled *Obcokrajowcy i obce kraje w dialektach polskich* (Foreigners and foreign countries in Polish dialects), in which she shows the Polish villagers' relations with and opinions on foreigners, pays attention to the fact that, as far as numbers are concerned, a third of the vocabulary related to foreigners are words referring to Germans (ca. 12% of the collected words), Jews (ca. 11%), and Gypsies (8%). The vocabulary that refers to Germans or is motivated by German names or Germany is so popular because Germans have a strong historical presence in Poland, whether in terms of harmonious coexistence or in terms of occupation and violence. Jews and Gypsies are treated as »domestic foreigners«, whose culture is significantly different to the Polish one, and are often described in the vocabulary and in songs, usually accompanied by an »astonishment with otherness«. Moreover, the Jewish population constituted an important element of the Polish village's economic life (Tyrpa 2011, 280).

Polish villagers are ambivalent about ethnically foreign people. This is related to the mechanism described by Adam Herz: »While laughing at the stranger, we strengthen our own sense of meaning; we declare our superiority over the foreigner. It is especially important when we feel scorned or threatened by the stranger« (Herz 1983, 431). The vocabulary and stories referring to foreigners, namely Jews and Gypsies, clearly reveal a sense of superiority, or – on the contrary – a sense of fear in relation to Germans and Russians. Such opposition is also noticeable in the comments on the inhabitants of other regions, neighbouring villages, or even those located in another part of the speaker's own village. This is because strangeness is a category that is non-homogeneous and gradable.

Conclusion

The self-description of elder village inhabitants occurs through reference to the »small homeland« – one's place of residence, village, parish, possibly the commune. Larger territorial units like districts and regions are usually not recalled during the description of one's identity. The names of regions characteristic in terms of language, culture, and ethnography appear only as functional elements. For example, in the utterances referring to the local dialect used by the interviewees, the dialect is set against the speech of the Silesians or the inhabitants of Podhale. Polish identity understood as the sense of belonging to the nation is only emphasized in opposition to the strangeness of foreigners.

References

- Bartmiński, Jerzy. 2007. *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Herz, Adam. 1983. »Obraz Żyda w świadomości Polaków.« *Znak* 339-340: 429-452.
- Kurek, Halina. 2003. *Przemiany leksyki gwarowej na Podkarpaciu*. Kraków: Universitas.
- Pelcowa, Halina. 2010. »Specyfika i tożsamość gwarowa regionu.« In *Studia Dialektologiczne IV*, ed. by Halina Kurek, Anna Tyrpa, and Jadwiga Wronicz, 63-70. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Języka Polskiego PAN.
- Piechnik-Dębiec, Anna. 2010. »Językowo-kulturowy obraz Żyda na Pogórze Ciężkowickim.« In *Silva rerum philologiarum. Studia ofiarowane Profesor Marii Strycharskiej-Brzezynie z okazji Jej jubileuszu*, ed. by Stanisław Gruchała, and Halina Kurek, 265-274. Kraków: Biblioteka LingVariów.
- Seiffert, Adam. 2006. »Polacy a przejawy obcych kultur w tzw. przysłowiaach geograficznych.« In *Język a kultura 18. Wielokulturowość w języku*, ed. by Anna Dąbrowska, and Anna Burzyńska-Kamieniecka, 91-105. Wrocław: Wiedza o Kulturze.
- Stomma, Ludwik. 2002. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź: Piotr Dopierała.
- Szacka, Barbara. 2003. *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Tyrpa, Anna. 2011. *Cudzoziemcy i obce kraje w dialektach polskich*. Kraków: Wydawnictwo Lexis.

Polonität und andere (Selbst-)Zuschreibungen in Geschichte und Gegenwart

Polonität als Problem in Mickiewiczs Russischer Periode¹

Die Polonität (polskość) des Nationaldichters Adam Mickiewicz erscheint als etwas vollkommen Natürliches, wurde das Polentum doch in einem über Jahrhunderte prägenden Diskurs geradezu als Mickiewiczs eigentliches Wesen kanonisiert, das in poetischem Wort und politischer Tat Ausdruck gefunden habe. So soll auch mit dem Titel dieses Beitrags Mickiewicz Polonität nicht etwa abgesprochen werden. Ich will vielmehr gezielt das nationale Paradigma überschreitende Eigenheiten von Mickiewiczs Werk und Wirkung in den Blick nehmen und essentialistische Konzeptionen von Nation, in denen das Nationale als unveränderlicher, kulturell oder biologisch kodierter Wesenskern aufgefasst wird, verabschieden. So soll deutlich werden, dass Nationalität, in diesem Fall die Polonität Mickiewiczs, in einem komplexen kommunikativen Prozess verhandelt wurde und wird. Gerade dieser Aushandlungsprozess ist für das Verständnis von Mickiewiczs Werk in und über Russland von besonderer Bedeutung, weil sich seine Nationalität vor allem in Auseinandersetzung mit dem russischen Hegemon konstituiert.

Wenn Nationalität etwas ist, das immer der Verhandlung bedarf, so ist dies für ›Polen‹ und ›Russland‹ im 19. Jahrhundert in besonderer Weise evident, was schon an Mickiewiczs Lebenslauf exemplarisch deutlich wird. Es kursiert das Bonmot, Adam Mickiewicz habe nie einen Fuß auf polnischen Boden gesetzt. In der Tat: Streng genommen lebte er die ganzen ersten 30 Jahre seines Lebens im Russischen Reich, zu dem sein Geburtsort im heutigen Weißrussland und sein litauischer Studienort Wilna seit der ersten Teilung Polens 1772 gehörten. Mickiewicz wurde also nach seinem Engagement in libertären Kreisen nicht von Polen nach Russland verbannt oder strafversetzt, sondern von einem Gouvernement des Russischen Reichs in mehrere andere. Von Petersburg aus reiste er dann 1829 auf dem Seeweg nach Westeuropa

1 Dieser Beitrag ist die gekürzte und auf das Thema dieses Bandes zugespitzte Version eines Kapitels aus meinem Buch *Westland. Polen und die Ukraine in der russischen Literatur von Puškin bis Babel*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2015.

aus. Mickiewicz's Lebensweg führte zwar während des Novemberaufstands 1831 noch einmal an die Grenze Kongresspolens, aber in Polen im Sinne eines überwiegend von Menschen polnischer Nationalität besiedelten und als eigene politische Einheit bezeichneten Landes hielt sich der Nationaldichter tatsächlich nicht auf (Koropeckyj 2008, 163), denn schließlich gehörte sein Aufenthaltsort dort zu Preußen.

Es muss also weiter präzisiert werden, was genau hier als Mickiewicz's ›russische Periode‹ in den Blick genommen werden soll. Es geht vor allem um die Zeit seiner zwangsweisen Umsiedlung aus Wilna ins Innere des Russischen Reiches zwischen 1824 und 1829, wobei wieder differenziert und eingeschränkt werden muss: Mickiewicz's einschlägige, äußerst kritische Russlandtexte entstanden erst nach seiner Ausreise aus dem Russischen Reich unter dem Eindruck des niedergeschlagenen Novemberaufstands. Das in diesen Texten vermittelte Bild seines ›Verbannungsorts‹ entsteht maßgeblich durch die Gegenüberstellung des leidenden Individuums, eines durchaus im Sinne postkolonialer Konzepte ortslosen Pilgers (Gall 2010), mit Russland als einem sich in feindlicher Natur und autoritärer, verlogener Kultur manifestierenden Unrechtsstaat. Dieses literarisch vermittelte Bild steht in einem gewissen Spannungsverhältnis zu Zeugnissen von Mickiewicz und seinen Zeitgenossen über seinen Russlandaufenthalt. In Petersburg und Odessa, wo Mickiewicz einen längeren Aufenthalt verbrachte, insbesondere aber in Moskau, erlebte Adam Mickiewicz durchaus Solidarität und Gemeinschaft; er wurde in den großstädtischen Salons freundlich aufgenommen und sogar gefeiert.

Mickiewicz's spätere künstlerische Verarbeitungen seines Lebens in der Fremde müssen – für autobiographische Werke eine ebenso selbstverständliche wie schwierig zu erfüllende Forderung – als in höchstem Maße ästhetisch überformte und zudem als Selbstdeutung ex post gelesen werden. Ich beziehe mich hier auf die jüngere Autobiographie-Forschung, die die Unzuverlässigkeit menschlichen Erinnerns und seine kommunikative Einbettung in soziale Zusammenhänge im Moment der Erinnerungspräsentation, etwa durch politische Opportunitäten, und ästhetische Gestaltungszwänge hervorhebt (Wagner-Egelhaaf 2005). Ihre Erkenntnisse mahnen beim Gebrauch autobiographischer Texte, in welcher textuellen Gestalt sie auch immer erscheinen mögen, als historische Quelle zu höchster Vorsicht.

Im Folgenden will ich an drei Werken und ihren jeweiligen Entstehungszusammenhängen und literarischen Kontexten zeigen, wie Mickiewicz in Texten, die in Russland entstanden oder seinen Aufenthalt dort direkt thematisieren, Polonität verhandelt. Es wird sich dabei

zeigen, dass sein Polentum auch das Ergebnis performativer Aspekte und fremder Zuschreibungen ist. Die drei Werke, die im Zentrum der Untersuchung stehen, sind die *Sonety krymskie* (Krimsonette, 1826), das Poem *Konrad Wallenrod* (1828) und der »Ustęp« (Die Digression) des dritten Teils der *Dziady* (Die Ahnenfeier, 1832).

Die *Krimsonette* – Fremdheit als romantische Grunderfahrung

Zwei Sonett-Zyklen, in denen Mickiewicz eine Reise nach Odessa, eine dortige Liebschaft und eine Expedition auf die Krim verarbeitete, waren die ersten Werke, die er in Russland veröffentlichte. Insbesondere der zweite Zyklus, die *Sonety krymskie*, machten Mickiewicz schlagartig berühmt. Er nutzt das Sonett, die frühneuzeitliche Form der Liebesaussprache, auf revolutionär innovative Art und gestaltet in den *Krimsonetten* die Erfahrung des Orients als emotional ergreifenden Dialog mit dem Fremden. Mickiewiczs Dichter-Ich nimmt die Pose eines Pilgers an, der in der Ferne nicht nur über das ihm gegenwärtige Fremde, Orientalische, reflektiert, sondern gerade in der Konfrontation mit dem Fremden, z.B. in Gestalt des Mirza (Kalinowska 2004, 38-47), auch seine eigene »Exotik« im Sinne seiner Distanz von der eigenen Heimat, Litauen, thematisiert.

Izabela Kalinowska fasst die dialogisch gestaltete Auseinandersetzung mit dem Fremden in den *Krimsonetten* unter Berufung auf Michail Bachtins Überlegungen zum Ich als Prozess dialogischer Abgrenzung vom Anderen als dichterische Selbstwerdung auf (2004, 45) – im Dialog mit dem Orient wird die eigene Herkunft verhandelt. Roman Koropecy (2001) betont hingegen die Aspekte der *Krimsonette*, die an von Edward Said als kolonialistisch analysierte Binarismen (Zivilisation – Wildheit, Sprechen – Stummheit etc.) anschließen und sich in den russisch-imperialen Aneignungsdiskurs über die Krim und den Kaukasus als russischen Orient einfügen. Er präsentiert Mickiewicz damit gewissermaßen als russischen Imperial-Apologen. Auch Skórczewski 2013 betont die Stummheit der Orientalen im Zyklus und die Abwesenheit etwa krimtatarischer Figuren. Sicher haben die Verbindungslinien zum russischen Orientalismus Mickiewiczs Rezeption in Russland nicht geschadet, der Vorwurf der Teilhabe am Imperialismus ist gleichwohl übertrieben. Ein in Edward Saims Sinne orientalistischer Diskurs der zivilisatorischen Mission europäischer Großmächte im als irrationales, weibliches, wildes »Anderes« konzipierten Orient (Said 1978) liegt Mickiewicz fern. Sein Hauptanliegen

ist die Auseinandersetzung mit dem Problem der Subjektivität, in deren Kontext das Fremde und seine Wirkungen auf das Ich zu sehen sind. Zu fragil und subaltern ist zudem die eigene Sprecherposition.

Das wichtigste zeitgenössische kulturelle Paradigma, an dem sich Adam Mickiewicz in den *Krimsonetten* orientiert, ist der Byronismus. Seine Kennzeichen sind die pseudoautobiographische, individualistische Sprecherinstanz, die stark emotionalisierte Auseinandersetzung mit dem Orient und vor allem das Freiheitspathos. Lord George Byron, der englische Dichter, Verfasser von düsteren Verspoemen und als Freiheitskämpfer in Griechenland engagiert, wurde im frühen 19. Jahrhundert in ganz Europa, insbesondere aber im Osten des Kontinents, kultisch verehrt. Deswegen war der intertextuelle Bezug auf ihn für Mickiewiczs Leser evident (Izmajlov 1975, 153; Lednicki 1928, 62), natürlich auch für die russischen, von denen es nach einer lobenden Rezension und einer Reihe von Übersetzungen der Texte ins Russische sehr viele gab (Vjazemskij 1982, 124-125). Die *Krimsonette* passten mit ihrer neuen Formensprache und ihrem modischen Orientalismus hervorragend in die ästhetische Landschaft in Russland, was Dmitrij Ivinskij zur These bringt, die *Krimsonette* seien für das russische literarische Publikum zwar in einer fremden *natürlichen* Sprache (auf Polnisch), aber in einer vertrauten *künstlerischen* Sprache geschrieben (Ivinskij 2003, 98).

Diese These Ivinskij's ist – gegen den Strich gelesen – auch für die Mickiewicz-Rezeption in Polen durchaus erhellend. Hier gab es viele Kritiker, die Mickiewiczs künstlerische Sprache, die ungewöhnliche Sonett-Thematik, die Dialogisierung der Dichtung und die kühnen Metaphern ganz grundlegend als Geschmacksverirrung ablehnten. Und selbst bei der natürlichen Sprache, dem Polnischen, war man sich nicht ganz sicher: Man warf Mickiewicz vor, es kämen zu viele fremd klingende Ortsbezeichnungen und türkische Begriffe in den Gedichten vor, es sei dies gar kein poesiefähiges Polnisch. So schrieb Kajetan Koźmian in einem Brief an Franciszek Morawski: »das alles ist von der Krim, türkisch, tatarisch, aber nicht polnisch« (zit. nach Billip 1962, 334).²

Mickiewicz registrierte die ihm entgegenschlagende Ablehnung und beklagte sich bitter über die Rückständigkeit der polnischen Literatur,

2 Ganz anders begreift heute Heinrich Kirschbaum die eigenwillige Wortwahl Mickiewiczs: Er deutet die Aneignung von ukrainischen Begriffen für die dichterische Sprache der *Krimsonette* als kolonialen Gestus, mit dem sich der Exilant des polnisch-litauischen geopolitischen Erbes bemächtigt (Kirschbaum 2009, 4).

den spätklassizistischen Geschmack und die fehlende Rezeption moderner Dichtung im Land. An Russland hingegen lobte er die große Offenheit und gute Kenntnis neuer Literatur, insbesondere auch beim Lesepublikum (Živov 1954, 183). In diesem Sinne veröffentlichte er 1829 einen offenen Brief »Über die Warschauer Kritiker und Rezensenten« (O krytykach i recenzentach warszawskich, Mickiewicz 1993, V, 180-198), denen er im Grunde hoffnungslose Rückständigkeit vorwarf. Vor diesem Hintergrund erscheint der zwangsweise Aufenthalt in Russlands Innerem eher als Aufstieg von der literarischen Provinz in die Metropole, denn als Exil.

Die Auseinandersetzung mit den Warschauer klassizistischen Kritikern, denen Mickiewicz als Wilnaer Romantiker entgegentritt, zeigt jedoch noch eine andere Facette von Mickiewiczs verhandeltem Polentum auf: Für Mickiewicz ist immer auch seine litauische Identität von großer Bedeutung, in seinen Werken wird ein formal offenes, ländliches, oft hybrides Polen bzw. Litauen entworfen, das dem des Warschauer Klassizismus entgegensteht. Und so ist auch das in den *Krimsonetten* anklingende Polentum gänzlich unklassisch, litauisch, gebrochen. Diesen Aspekt stellte auch Aleksander Brückner ins Zentrum seines Textes über die Romantik in der *Polnischen Literatur*:

Das Bollwerk der Klassik, Warschau, unterlag nicht allein diesem Angriff von ›Litauen‹ her; wie in der Union von Lublin 1569, so vereinten sich jetzt mit Polen und Litauen die russischen Provinzen zu poetischem Schaffen. [...] Diesem konzentrischen Angriff von Litauen und der Ukraine her erlag ohne Kampf die schlecht verteidigte, von der Zeit ganz ausgehöhlte, daher trotz ihres Rationalismus völlig phantastische, un reale Warschauer Klassik. (Brückner 1922, 36-37)

Konrad Wallenrod – Identifikationen im Wandel

Das vor allem für die künftigen Beziehungen zwischen Polen und Russland wichtigste literarische Werk Mickiewiczs aus der russischen Periode ist das Poem *Konrad Wallenrod*, an dem Mickiewicz seit Mitte der 1820er Jahre arbeitete.

Konrad Wallenrod (Mickiewicz 1993, II, 67-137) erzählt die ›mittelalterliche‹ Geschichte des gleichnamigen Großmeisters des Deutschritterordens, der dem Ritterorden durch eine absichtlich verlorene Schlacht gegen die Litauer großen Schaden zufügt. Wallenrod ist geborener Litauer, wurde aber als Kind von Ordensrittern entführt und in ihrem

Geiste erzogen. Der litauische Barde Halban verhindert jedoch Wallenrods vollkommene Assimilation und schürt in ihm Hass gegen seine Ziehväter. In der ersten Schlacht läuft Wallenrod zusammen mit Halban zu den Litauern über, verliebt sich in die Fürstentochter Aldona und heiratet sie, nachdem er sie zum Christentum bekehrt hat. Angesichts der drohenden endgültigen militärischen Niederlage der Litauer opfert Wallenrod sein Liebesglück und lässt sich nach einem langen Aufenthalt als Ritter im Ausland zum Großmeister des Ordens wählen. Seine Gattin Aldona hat sich inzwischen in einen Turm nahe der Burg des Ritterordens einmauern lassen, wo Wallenrod abends mit ihr durch die Mauern spricht. Er zögert, den Verrat am Ritterorden zu begehen, und erst der Auftritt des Sängers Halban bei einem Festmahl bewegt ihn, den verhängnisvollen Schritt zu vollziehen. Nach der Niederlage halten Wallenrods Ordensbrüder Gericht über ihn, allerdings kommt er ihrem Urteil durch einen Selbstmord zuvor. Auch Aldona stirbt, einzig Halban lebt weiter und wird von der Geschichte beider in Litauen singen.

Wieder steht ein Byron'sches literarisches Modell Pate: *Konrad Wallenrod* ist ein byronistisches Verspoem. Die Darbietung der Ereignisse erfolgt nicht chronologisch, sondern ist durch vielfache Wechsel von Erzählperspektiven, Zeit und Ort der Handlung, Digressionen sowie Namenswechsel der Hauptfigur gekennzeichnet. Der jähzornige, finstere und undurchsichtige Wallenrod ist ein byronistischer Held (Janion 1990, 414).

Inwiefern wird aber in diesem Text Polonität verhandelt? Der dargestellte Konflikt spielt sich zwischen dem Ritterorden und dem heidnischen Litauen ab. Polen kommt im Poem nicht vor, außer in Paratexten und natürlich in der Sprache des Textes selbst. Gleichwohl wird *Konrad Wallenrod* bis heute als Text über ein spezifisch polnisches Problem aufgefasst (Janion 1990). Der Verrat Wallenrods wird als Rollenvorbild für polnische Helden im nationalen Freiheitskampf aufgefasst, und so wird das ethische Fehlverhalten des Helden sublimiert: In einer Position der militärischen Schwäche sei selbst schändliches Verhalten wie der Verrat erlaubt. Während des Novemberaufstands 1830-1831 gegen die russische Herrschaft verstanden die Aufständischen Mickiewicz's Text als Legitimation für ihr militärisches Aufbegehren gegen die Zarenherrschaft (Janion 1990, 198).

Aber wie bei den *Krimsonetten* gab es auch in Bezug auf die identifikationsstiftende Wirkung des *Konrad Wallenrod* abweichende Stimmen aus dem ästhetisch und politisch eher konservativen Lager. Der Warschauer Klassizist Kajetan Koźmian verurteilte *Konrad Wallenrod* künstlerisch wie moralisch als verdorben und stellte in seiner schar-

fen Kritik immer wieder die litauische Identität des Helden und seines Autors ins Zentrum. Zumindest implizit spricht Koźmian in seinen Briefen an Morawski aus dem Jahr 1828 dem »verrückten Säufer« und »ehrlosen Verräter« (zit. nach Billip 1962, 353; Janion 1990, 205, 208) damit seine Polonität ab. *Konrad Wallenrod* ist jedoch wesentlich dunkler und ambivalenter als die Wirkungsgeschichte des Poems nahelegt. Mickiewicz selbst hat in seinen Pariser Vorlesungen die Komplexität seines Helden herausgestellt, ihn stärker in die literarische Tradition der Tragödie gestellt denn als macchiavellistisches »alles ist erlaubt« gedeutet; Mickiewicz sagte über seinen Helden, er »weinte, um morden zu können« (Janion 1990, 658-660).

Die »polnische« Verratslegitimation ist Ergebnis historischer Neukontextualisierungen und performativer Effekte. Seine umstürzlerische Bedeutung bekam *Konrad Wallenrod* erst nach 1831. Sie ist zwar im Werk angelegt, war aber vorher nicht dominant. Darauf weist Ivinskij hin, der zwischen der Wahrnehmung des Poems Ende der 1820er Jahre in Russland und späteren Deutungskontexten unterscheidet. Das Werk wurde als weitere Manifestation von Mickiewicz's romantischem Byronismus wahrgenommen, und damit eben nicht als politischer Text gegen Russland, sondern als literarisches Kunstwerk mit einem romantisch-modernen tragischen Helden (Ivinskij 2003, 187). Die vom zarischen Beamten Nikolaj Novosil'cev vorgelegte erste politisch-ideologische Deutung des Poems, die den Text als allegorisch camouflierten Aufruf zum Verrat brandmarkte, wurde von vielen russischen Zeitgenossen als unbedeutend und kleinlich wahrgenommen, zumal der Verfasser als notorischer Polenfeind galt (Koropec'kyj 2008, 96). So gelang es dem Petersburger Polen Faddej Bulgarin, den von Novosil'cev gesäten Verdacht zu zerstreuen. Er verfasste ein Gegengutachten, in dem er Mickiewicz's *Konrad Wallenrod* eine politische Dimension absprach. Bulgarin's Gutachten halten jedoch manche Forscher selbst für politisch propolnisch motiviert (Bazyłow 1984, 167). Eine zweite Auflage des inkriminierten Textes erschien im Druck, noch bevor Mickiewicz aus Russland ausreiste.

Für die abweichende russische Rezeption des Textes ist folglich der performative Kontext des Werks bedeutend: *Konrad Wallenrod* war den russischen Eliten, insbesondere Puškin und dem Moskauer *Ljubomudry*-Kreis, den sogenannten Freunden der Weisheit,³ bei seinem

3 Die *Ljubomudry* waren eine Gruppe (»kružok«) von philosophisch und literarisch interessierten jungen Männern, die sich um Nikolai V. Stankevič versammelten. Sie rezipierten in den 1820er Jahren als erste in Russland den deutschen Idealismus (Karenovics 2015).

Erscheinen bereits bestens bekannt (Mocha 1975, 134, Ivinskij 2003, 79). Mehrfach hatte Mickiewicz mit seinen russischen Freunden über die Handlung gesprochen, und vor allem hatte er in Salons auf Französisch in Prosa aus *Konrad Wallenrod* improvisiert. Mickiewicz war mit diesen Improvisationen die Attraktion der Abendgesellschaften; alle hielten ihn für ein inspiriertes Genie aus dem Westen und waren entzückt vom an Walter Scott gemahnenden Stil seines Werks. Die gemeinsame Sprache – Französisch – und die gemeinsamen literarischen Ideale machten den Text folglich in Russland »unpolnisch«. Erst in gedruckten polnischen Versen, von einem politisierten Publikum gelesen, wurde das allegorische Sinnpotential realisiert, wurde der litauische Ritter Konrad Wallenrod zu einem gegen Russland aufbegehrenden Polen.

Die »Digression« in der *Ahnenfeier* – Polnische Identität und russische Diskurse

Ein weiteres Beispiel für die Problematik eines diskursiv verhandelten Polentums bei Mickiewicz ist die »Digression« (Ustęp), ein Zyklus von epischen Skizzen in Versen (Fieguth 1998, 95), den Mickiewicz an den dritten Teil seiner *Ahnenfeier* (1832) anfügte. Den semantischen Kern des Zyklus bildet die Kritik an Russlands politischem System, als dessen Stein gewordener Ausdruck die Stadt Sankt Petersburg präsentiert wird.

Die Hauptbewegung, die dem Text zugrunde liegt, ist von der Peripherie des Russischen Reichs in sein Zentrum gerichtet. Zunächst wird der Weg aus Wilna nach Russland zum Gegenstand eines Abschnitts, dann fährt das erzählende Ich durch die leere Sommerresidenz der Zaren, worauf es Sankt Petersburg erreicht. Es folgt ein Textstück über das Reiterstandbild Peters des Großen, das für die imperiale Repräsentation Russlands wichtigste Denkmal. Im daran anschließenden Abschnitt »Die Heeresschau« tritt der Zar selbst auf, und dem Erzähler offenbart sich bei einer Militärparade der zynische Funktionsmechanismus des politischen Systems Russlands. Danach folgt ein Text über den Seher Oleszkiewicz, der den Untergang des zuvor verurteilten politischen Systems in einer Flut prophezeit und die beschriebenen Vorgänge dadurch in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang einordnet.

Den Schluss bildet das Widmungsgedicht an die Moskauer Freunde, in dem ein autornaher Sprecher über seine politische und gesellschaftliche Rolle in Russland reflektiert. Dieser letzte Abschnitt steht nur

noch in lockerer Verbindung zum Rest des Zyklus. Ging es dort um die Bedeutung Sankt Petersburgs für Russland und dessen Rolle in der Weltgeschichte, wird im Widmungsgedicht nicht zufällig mit der Erwähnung der »Moskali« (Moskowiter) ein konservatives Gegengewicht zu Petersburg konstruiert. Mickiewicz greift so die in der russischen nachpetrinischen Kultur fundamentale Opposition zwischen Petersburg und Moskau auf. Damit präsentiert er sich nicht nur als litauischer Pole und imperialer Untertan gegenüber dem Petersburger Zentrum, sondern nimmt auch eine Position innerhalb des russischen Diskurses über das Wesen Russlands und seiner »Hauptstädte« ein.

Mit der »Digression« – darauf hat erstmals Marta Zielińska hingewiesen (1998, 117-118) – begründet Mickiewicz die Tradition der kritischen literarischen Auseinandersetzung mit Petersburg, deren russischsprachigen Zweig Vladimir Toporov als Petersburg-Text bezeichnet. Toporov hatte bekanntlich auf die zeit- und medienübergreifende Konstanz des Petersburg-Bildes in der russischen Kultur hingewiesen, die er an der Stadt zugeschriebenen Charakteristika wie dem Trügerischen, der Liminalität im Sinne einer Randstellung zwischen Leben und Tod, starker apokalyptischer und eschatologischer Symbolhaftigkeit sowie bestimmten Organisationsmustern der Sichtachsen festmachte (Toporov 2003).

Viele von diesen Charakteristika finden sich schon bei Mickiewicz. Ich werde mich hier auf einige wenige Beispiele beschränken: Petersburg wird in der »Digression« als lediglich von Menschen errichtete und geplante Stadt den »natürlichen«, organisch gewachsenen, religiös eingebundenen Städten gegenübergestellt, wobei immer wieder die Ähnlichkeit Petersburgs mit dem biblischen Babel beschworen wird (275, V. 56-58). Die Gleichsetzung Petersburgs mit Babel, das ebenfalls architektonischer Ausdruck von Hybris war, wurde immer wieder zum Angelpunkt von Interpretationen der »Digression«. So etwa bei Ryszard Przybylski (1993, 235-278), der damit die messianistische, religiös-historiosophische Dimension des Textes gegenüber seinen im engeren Sinne literarischen Kontexten betont. Städtebaulich wird Petersburg in der »Digression« wegen des dominanten Klassizismus abgelehnt. In den konstruierten, breiten, geraden Straßen fühle sich der Mensch nicht wohl (275, V. 50-55). Mickiewicz präsentiert die Natur weitgehend im Rahmen einer religiös aufgeladenen Symbolik, als apokalyptisch – z.B. das Hochwasser als Sintflut – oder eschatologisch – das Tauen der Eiszeit unter der Sonne der Freiheit.

Petersburg ist zudem eine Täuschung, ein Trugbild, etwas Irreales, eine Fata Morgana. Die Idee der Wandlung, Täuschung, auch der Theatralität und Inszenierung steht insbesondere im Textstück »Przełęcz

wojska« (Die Heeresschau) im Zentrum, wo der Zar und seine karriéristische Umgebung beim Manöver spielerisch ihre gesellschaftliche Rangordnung verhandeln, dabei aber Unschuldige sterben müssen. Hier, wie auch in vielen anderen charakteristischen Szenen, erscheint Petersburg als Mittelpunkt einer verkehrten Welt, wo »ein gutes Pferd gute Reitkunst ausmacht« (86, V. 79-80). Alles scheint, oberflächlich betrachtet, geordnet und transparent zu sein, doch bei näherem Hinsehen zeigt sich eine zynische Umkehrung der Ordnungsverhältnisse oder das nackte Chaos. Der in dieser Passage formulierte Vorwurf, in Russland manifestiere sich der bloße Schein von Ordnung, wird auf die gesamte nachpetrinische russische Kultur ausgeweitet. Die kurzen Uniformen, rasierten Bärte etc. sind in Russland nicht äußeres Anzeichen einer inneren Europäisierung, sondern sie sind bloßes Surrogat, sie treten an die Stelle der inneren Haltung.

Wir finden bei Mickiewicz folglich viele derjenigen Charakteristika der Zarenhauptstadt, die Toporov als Petersburg-Text beschrieben hat, wobei Toporov seine literatur- und kulturgeschichtliche Darstellung allerdings mit Aleksandr S. Puškins *Mednyj vsadnik* (Der Eherne Reiter, 1834) beginnt, einem Text, den Puškin u. a. als Reaktion auf Mickiewicz's »Digression« verfasste (Ivinskij 2003, 287-315). Zwar erwähnt Toporov Mickiewicz, aber auf die Tatsache, dass der Petersburg-Text in seiner herrschaftskritischen, antiimperialen Spielart zunächst nicht in der *russischen*, sondern in der *polnischen* Literatur mit einem Litauer als sprechendem Subjekt entsteht, geht Toporov nicht ein. Dies mag man mit Toporovs russistischem Forschungsinteresse erklären. Bei dieser Betrachtung gerät aber die Tatsache aus dem Blick, dass die literarische Petersburg-Kritik einen imperialen Diskurs darstellt, der eben nicht nur in russischsprachigen, sondern auch in literarischen Texten auf Polnisch, Ukrainisch oder Litauisch geführt wurde, zwischen denen Motive wanderten und in denen zum Teil ähnliche Argumentationsstrategien gebraucht wurden.

Ich möchte zeigen, dass Mickiewicz's Petersburg-Bild, obwohl auf Polnisch geschrieben, durchaus als ›russisch‹ gelten kann, ist es doch motivisch und ideengeschichtlich eng an russische Diskurse angebunden. Zutreffend ist damit in gewisser Weise auch Toporovs Beobachtung, es seien vor allem Moskauer gewesen, die den Petersburg-Text schufen (Toporov 2003, 25): Schließlich hatte der Wilnaer Mickiewicz in Moskau gelebt und enge Kontakte zum Kreis der Moskauer *Ljubomudry* gepflegt, bevor er seinen Petersburg-Text schrieb.

Die erste russische Quelle für Mickiewicz ist die russische Volksüberlieferung, nach der Gott die Überflutung Petersburgs als Strafe für

die Hybris der Stadtgründung inmitten eines Sumpfes schickt (Zielińska 1998, 117-118). Als weiterer wichtiger Kontext für Mickiewicz's Petersburg-Bild kommen seine Moskauer Kontakte zu den Brüdern Polevoj und den genannten *Ljubomudry* in Frage. Die Mickiewicz-Forschung (z.B. Gomolicki 1950, 73) weist darauf hin, dass einige slawophile Ideen, die Mickiewicz auch auf der Grundlage der »Digression« in seinen Pariser Vorlesungen entwickelte, schon in Gesprächen mit den frühen Moskauer Slawophilen aus diesem Kreis, etwa Ivan Kireevskij, geäußert worden sein könnten. Schließlich stellt die Ablehnung Petersburgs als Manifestation der petrinischen Politik durch die Slawophilen um die Mitte des 19. Jahrhunderts eine auffällige Parallele zu Mickiewicz's Argumentation in der »Digression« dar. Ein Blick in die Schriften dieses Kreises aus der Zeit, in der Mickiewicz vor Ort in Moskau war, lässt jedoch keine kritische Auseinandersetzung mit Petersburg erkennen. Michail Pogodins historische Interessen richteten sich in dieser Periode auf die sehr frühe Geschichte der Slawen, in seinen späteren Schriften äußert er sich apologetisch über die Petrinischen Reformen. Nikolaj Polevojs *Istorija russkogo naroda* (Geschichte des russischen Volks, ersch. ab 1829) behandelt die Petrinischen Reformen nicht. Ein Gedicht von Petr Ševyrev mit dem Titel *Petrograd* (1829), das Mickiewicz gekannt haben könnte, schöpft gerade aus der imperial-panegyrischen Tradition der Petersburg-Beschreibung, die Mickiewicz ablehnt.

Mickiewicz nimmt in seiner »Digression« jedoch durchaus Bezug auf die noch in die petrinische Zeit zurückreichende »Moskauer« Tradition der Kritik an Peter I. und seinen Reformen sowie der Verlegung der Hauptstadt. Peter I. wurde von seinen Gegnern, vor allem aus dem Klerus, als »falscher Zar« gesehen, als Inkarnation Satans, weil er eine spezifische Säkularisierungspolitik betrieb, sich mit ausländischen »Häretikern« umgab und religiöse Bräuche missachtete. Auch die Apokalypse-Erwartung der frühen Neuzeit spielte für die Deutung Peters als Antichrist eine wichtige Rolle (Hughes 1998, 333-334, 449), was sich leicht mit Mickiewicz's geschichtsphilosophischen Überlegungen über das erhoffte Ende der Unfreiheit verbinden lässt.

Besonders augenfällig sind Mickiewicz's Bezüge auf russische mesianistische Diskurse jedoch bezüglich des Diktums von Moskau als *Drittem Rom*, auf das bereits Peter I. bei seiner Stadtgründung 1703 anspielte. Peter präsentierte seine Stadt als Nachfolgerin Roms, der alten Stadt Peters, und degradierte dadurch Moskau, das in frühneuzeitlicher Selbstdeutung nach dem zweiten Rom, Konstantinopel, das dritte Rom war (»und ein viertes wird es nicht geben«). Dass die neue »unheilige« Stadt dabei auch noch seinen Namen trug, machte die

Sache nicht besser, ließ Peter als hoffärtigen Demiurgen erscheinen, dessen Stadt kein spirituelles Zentrum sein konnte, ja nicht einmal wirklich existierte (Lotman, Uspenskij 1994). Zentral dafür, dass dieser Moskauer Argumentationszusammenhang bei Mickiewicz funktionieren kann, ist die Nichterwähnung Moskaus und seiner Rolle für das russische messianistische Denken.

Die genannten Argumente selbst kann Mickiewicz in der »Digression« aufgreifen und deutet sie im Sinne seiner Kritik am Russischen Imperium um, indem er Petersburg stets als Gegenteil antiker Städte, insbesondere aber Roms, präsentiert. Während diese an heiligen Orten gegründet wurden und immer eine religiöse Dimension hatten (274, V. 1-5), geht die Gründung Petersburgs auf einen despotischen Entschluss zurück. Die Stadt ist nicht für ihre Bürger gebaut worden, sondern für einen Tyrannen, auf den Knochen seiner Untertanen. In Mickiewicz's *Pomnik Piotra Wielkiego* (Das Denkmal Peters des Großen) steht der weise, volksnahe, gute Imperator Marc Aurel dem national entwurzelten Knutenschwinger Peter I. gegenüber. In diesem Textabschnitt durchdringen sich – darauf hat Rolf Fieguth hingewiesen – das Polnische und das Russische ganz: Die Petersburg-Kritik äußert ein russischer Dichter, der aber die Gedanken seines polnischen Dichterfreundes ausspricht (Fieguth 1997, 225).

Bei den genannten kritischen Argumenten gegen Petersburg ist bisher unklar, wie und wo Mickiewicz genau diese innerrussischen Debatten rezipiert hat. Es muss jedoch mit dem Städtelob noch ein weiterer russischer Kontext für seine Petersburg-Kritik genannt werden, dessen Vertrautheit für Mickiewicz sich leicht erklären lässt. Als studierter Altphilologe bestens mit der antiken Tradition vertraut, greift er die klassische Gattung des Städtelobs auf und transformiert sie in ihr Gegenteil, in einen Städtetadel.

Riccardo Nicolosi nennt in seiner Arbeit über die Petersburg-Panegyrik Topoi, die Feofan Prokopovič in petrinischer Zeit in Anknüpfung an lateinische Muster in seine Poetik und Rhetorik übernahm (Nicolosi 2002, 135). Nach Prokopovič ist eine Stadt für ihre Lage in einer lieblichen, fruchtbaren Gegend zu preisen. Bei Mickiewicz wird über Petersburg, bezeichnenderweise mithilfe negierender und einschränkender Ausdrücke, gesagt:

*Tu grunt nie daje owoców ni chleba,
Wiatry przynoszą tylko śnieg i stoty;
Tu zbyt gorące lub zbyt zimne nieba, [...].*
(Mickiewicz 1993, III, 274, V. 17-19)

Hier trägt der Boden weder Früchte noch Korn,
 Der Wind bringt nur Schnee und Regen;
 Hier ist es entweder zu heiß oder zu kalt, [...].
 (Übers. von Schamschula 1991)

Des Weiteren ist nach Prokopovič der Stadtgründer für seine Taten und Tugenden zu würdigen; in der »Digression« hingegen wird Peter der Große als Despot und Werkzeug des Teufels verurteilt. Das Städtelob enthält eine positive Schilderung der Leistungen der städtischen Verwaltung; in Mickiewicz's Abschnitt »Petersburg« werden die Verwalter der Stadt als lächerliche Kollaborateure eines korrupten Regimes karikiert. Außerdem fragt der Verfasser eines Städtelobs nach der architektonischen Schönheit der besungenen Stadt; im Kontrast dazu steht Mickiewicz's bereits besprochene Aburteilung des Petersburger Klassizismus.

Neben diesen Topoi des Städtelobs greift Mickiewicz wichtige Elemente aus der späteren russischen panegyrischen Tradition auf. In dieser wird Petersburg und dem nachpetrinischen Russland der Status der Ordnung bzw. des Kosmos zugewiesen, während die Abweichung von der petrinischen Kultur bzw. der »richtigen« politischen Ordnung als chaotisch gebrandmarkt wird (Nicolosi 2002, 70). Bei Mickiewicz ist die Ordnung nur ein Trugbild; darunter verbirgt sich das Chaos. Ebenso ist die immer wieder neue Interpretation der Pose Peters I. auf Falconets Reiterstandbild ein wichtiger Bestandteil der Petersburger Dichtungstradition (Ebbinghaus 2004, 419). In *Das Denkmal Peters des Großen* hat Mickiewicz durch seine Deutung der Statue auch an dieser Interpretationskultur teil, weicht durch seinen kritischen Standpunkt jedoch von früheren Interpretationen ab.

Zwei Vorgaben aus der russischen Tradition des dichterischen Sprechens über Petersburg behandelt Mickiewicz in der »Digression« affirmativ. Zum einen die Konstruktion des Herrschers als symbolischer Mittelpunkt der Stadt (Nicolosi 2002, 69), die vor allem im Abschnitt »Heeresschau« aufgenommen wird. Der zweite Diskurs, den Mickiewicz in emphatischer Weise aufgreift, ist das Mythologem der Sintflut, das sinnbildlich für die in der Odendichtung nur vorübergehende Abwendung Gottes von Petersburg als Strafe für moralischen Verfall steht (ebd., 74).

Ein einziger Topos der Petersburg-Panegyrik, und zwar einer der einflussreichsten, wird von Mickiewicz nicht aufgegriffen: die Gegenüberstellung des öden Zustands vor der Stadtgründung mit dem glänzenden Nachher. Diese erlangt in der Einleitung zu Puškins *Ehernem*

Reiter eine zentrale Funktion, wird aber von Mickiewicz wohl vor allem deswegen beiseitegelassen, weil sie in der Konsequenz seiner Stadtkritik eine zivilisationskritische Argumentation nahegelegt hätte, die sich mit seiner Kontrastierung von zarischer Barbarei mit antiker Zivilisation nicht in Einklang hätte bringen lassen. Mickiewiczs »Digression« erscheint so, vor dem Hintergrund der Petersburg-Panegyrik gelesen, trotz der mächtigen Präsenz einer polnisch-litauischen Stimme als gewissermaßen ›russischer‹ Text.

Die imperiumskritische, und später dann als national-polnisch gedeutete, Aussage von Mickiewiczs »Digression« erklärt sich also formgeschichtlich als eine kritische Umdeutung imperialer kultureller Muster, als etwas, das in der postkolonialen Literaturkritik als »writing back« bezeichnet wird. Konkret geht es um die gegen die Unterdrückerkultur gerichtete Destabilisierung der russischen Odentradition, die, wie Harsha Ram gezeigt hat, über das »imperial Erhabene« aufs Engste mit dem russischen Staat verknüpft ist (Ram 2003). Der Litauer bemächtigt sich des imperial-russischen Diskurses, eignet ihn sich so weit an, dass er in einer im Reich verständlichen kulturellen Sprache protestieren kann. Dies geht mit der Behauptung eines alternativen Erhabenheitsideals und einer geschichtsphilosophischen Kontextualisierung einher. Der leidende Subalterne wird zur Identifikationsfigur und erlangt durch seinen religiös-geschichtsphilosophisch begründeten Widerstand gegen das Imperium seine Individualität und Erhabenheit. Er kann zur Gründungs- und Projektionsfigur des polnischen Messianismus werden.

Fazit

Die drei Beispiele aus dem Werk des polnischen Nationaldichters Adam Mickiewicz zeigen, in welchem hohem Maße seine Polonität kontextabhängig war und ist. Außerdem machen sie deutlich, dass die Sprache, in der ein literarisches Werk verfasst ist, nur einen Teil seiner Zugehörigkeit zu einer nationalen Tradition ausmacht. Dies gilt nicht nur für die literarische Produktion einer kleinen unterdrückten Nation, wie es Polen im 19. Jahrhundert war. Auch das Bild der russischen Literatur ändert sich grundlegend, wenn sie als imperiale Erscheinung aufgefasst wird, die neben der russischen auch in anderen Sprachen verfasst wurde. Sie wäre so von einer russischen (russkaja) zu einer russländischen (rossijskaja) Literatur umzudeuten und hätte die kulturelle Erfahrung von Untertanen zum Gegenstand, die in Russland

lebten und sich zu ihrem Ausdruck symbolischer Formen bedienten, die sie zumindest teilweise mit anderen Untertanen teilten. Im komplexen performativen Prozess, den wir russische oder polnische Literatur nennen, wurde ihnen Nationalität attribuiert, und diese konnte sich im Zeitverlauf durchaus ändern, wobei der diskursive Standpunkt des Autors ein wichtiger, aber nicht der einzige entscheidende Faktor war und ist.

Literatur

- Bazyłow, Ludwik. 1984. *Polacy w Petersburgu*. Wrocław et al.: Ossolineum.
- Billip, Witold. 1962. *Mickiewicz w oczach współczesnych. Dzieje recepcji na ziemiach polskich w latach 1818-1830. Antologia*. Wrocław et al.: Ossolineum.
- Brückner, Alexander. 1922. *Polnische Literatur*. Jedermanns Bücherei. Abteilung Literaturgeschichte. Breslau: Hirt.
- Ebbinghaus, Andreas. 2004. *Puškín und Rußland: Zur künstlerischen Biographie des Dichters*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fieguth, Rolf. 1997. »Mickiewicz's Russland – Anhand der Sonette und des ›Epi-schen Abstands‹ von Dziady III.« *Wiener Slavistischer Almanach* (Sonderband 44): 211-236.
- . 1998. »Zur Poetik der Komposition bei Mickiewicz: Am Beispiel des ›Ustęp‹ der *Dziady III*.« In *Schweizerische Beiträge zum XII. Internationalen Slavistenkongress in Krakau, August 1998*, hg. v. Peter Locher, 89-127. Bern et al.: Lang.
- Gall, Alfred. 2010. »Konfrontacja z Imperium: Mickiewicz (*Dziady*, cz. III) i Puszkín (Jeździec Miedziany) w perspektywie postkolonialnej.« *Słupskie prace filologiczne. Seria Filologia Polska* (8): 145-164.
- Gomolicki, Leon. 1950. *Mickiewicz wśród Rosjan*. Warszawa: Książka i wiedza.
- Hughes, Lindsey. 1998. *Russia in the Age of Peter the Great*. New Haven, London: Yale University Press.
- Ivinskij, Dmitrij P. 2003. *Puškín i Micevič: Istorija literaturnych otnošenij*. Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.
- Izmajlov, Nikolaj V. 1975. *Očerki tvorčestva Puškina*. Leningrad: Nauka.
- Janion, Maria. 1990. *Życie pośmiertne Konrada Wallenroda*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kalinowska, Izabela. 2004. *Between East and West: Polish and Russian Nineteenth-Century Travel to the Orient*. Rochester: University of Rochester Press.
- Karenovics, Ilja. 2015. *Weisheitsfreunde: Der Kreis der »Ljubomudry« 1820-1830 und die Entstehung der russischen Philosophie*. Berlin: Ripperger und Kremers.
- Kirschbaum, Heinrich 2009. »Revision und (Auto-)Mimikry in Adam Mickie-

- wicz' Russland-Konzeption.« *Kakanien Revisited*. 10.03.: 1-10. Zugriff: 12. Februar 2015. <http://www.kakanien.ac.at/beitr/jfslo8/HKirschbaum1.pdf>.
- Koropeczyj, Roman. 2001. »Orientalism in Adam Mickiewicz's Crimean Sonnets.« *The Slavic and East European Journal* 45 (4, Winter): 660-678.
- . 2008. *Adam Mickiewicz: The Life of a Romantic*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- Lednicki, Venceslas. 1928. *Pouchkine et la Pologne: à propos de la trilogie antipolonaise de Pouchkine*. Paris: Leroux.
- Lotman, Jurij und Boris Uspenskij. 1994. »Otzvuki koncepcii ›Moskva – tretij Rim‹ v ideologii Petra Pervogo.« In *Izbrannye trudy*, Bd. 1, 60-74. Moskva: Gnozis.
- Mickiewicz, Adam. 1993. *Dzieła*. Wydanie rocznicowe 1798-1998. Warszawa: Czytelnik.
- Mocha, Frank. 1975. »Pushkin's ›Poltava‹ as a Reaction to the Revolutionary Politics and History of Mickiewicz's ›Konrad Wallenrod‹ and Ryleev's ›Vojnarovskij.« *Antemurale* (XIX): 91-147.
- Nicolosi, Riccardo. 2002. *Die Petersburg-Panegyrik: Russische Stadtliteratur im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. et al.: Lang.
- Przybylski, Ryszard. 1993. *Słowo i milczenie bohatera Polaków: Studium o ›Dziadach.«* Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Ram, Harsha. 2003. *The Imperial Sublime: A Russian Poetics of Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- Schamschula, Walter. 1991. *Adam Mickiewicz ›Die Abnenfeier‹: Ein Poem. Zweisprachige Ausgabe*. Köln et al.: Böhlau.
- Skórczewski, Dariusz. 2013. *Teoria – literatura – dyskurs: Pejzaż postkolonialny*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Toporov, Vladimir. 2003. *Peterburgskij tekst russkoj literatury*. Moskva: Iskusstvo-SPB.
- Vjazemskij, Petr A. 1982. *Sočinenija v dvuch tomach: Tom vtoroj. Literaturno-kritičeskie stat'i*. Moskva: Chudožestvennaja literatura.
- Wagner-Egelhaaf, Martina. 2005. *Autobiographie*. Stuttgart: Metzler.
- Zielińska, Marta. 1998. *Polacy. Rosjanie. Romantyzm*. Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Živov, Mark S. 1956. *Adam Mickevič: Žizn' i tvorčestvo*. Moskva: Goslitizdat.

Katrin Steffen

Umstrittene jüdische Polonität: Sprache und Körper als Unterscheidungsmythen in der polnischen Kultur

Der Begriff der jüdischen Polonität (*żydowska polskość*) stammt aus einer Selbstbeschreibung eines der bekanntesten polnischsprachigen jüdischen Journalisten und Theaterkritiker der Zweiten Polnischen Republik, Jakób Appenzlak, aus dem Jahr 1946 (YIVO Archives, RG 732, B 2, F 24). Damals lebte er in New York, wohin er im August 1939 von Genf aus aufgebrochen war, wo er den 21. Zionistischen Kongress beobachtet hatte. Die Rückkehr nach Warschau war ihm nach dem deutschen Überfall auf Polen im September 1939 verstellt, so dass er gemeinsam mit einer Gruppe von Zionisten nach New York fuhr, um dort eine Spendenkampagne für die polnischen Juden zu initiieren. In New York verblieb er während des Krieges, aber auch danach ging er nicht nach Polen zurück, weil die Nachrichten, die ihn vom dortigen Antisemitismus erreichten, nicht dazu ermutigten. Dies gilt besonders für die Zeit nach dem Pogrom von Kielce im Jahr 1946 (Steffen 2011, 140-153).

In dem Brief, in dem Appenzlak die Selbstbeschreibung der jüdischen Polonität verwendete, versuchte er, die sentimentalischen Gefühle für Polen, die er an sich selbst und an anderen polnischen Juden im Exil beobachtete, zu erklären. Er bekannte, von seinem Gefühl der Zugehörigkeit zu Polen nicht loskommen zu können und erklärte diese Konstellation damit, »wie tief ein Teil unserer Intelligenz in die Polonität hineingewachsen war, oder in diese spezifische *jüdische* Polonität« (YIVO Archives, RG 732, B 2, F 24). Obwohl nicht eindeutig ist, was genau Appenzlak mit »Polonität« meinte und ob er diesen Ausdruck auf den polnischen Staat, die Nation, ihre Geschichte oder ihre Kultur bezog, benannte er doch immer wieder einen, wenn nicht den wichtigsten Bestandteil der jüdischen Polonität: die polnische Sprache, derer er sich zeit seines Leben in seinen Artikeln, Gedichten und in einem Roman bedient hatte. Er war der Ansicht, sich am besten auf Polnisch ausdrücken zu können und erklärte seine andauernde Sehnsucht nach Polen im Jahr 1947 damit, dass eine solche Sehnsucht Juristen und Schriftsteller in einem besonderen Maß verspürten, weil sich ihr Leben viel stärker als jenes anderer Berufsgruppen auf die polnische Sprache gestützt habe (YIVO Archives, RG 732, B 3, F 27).

Im vorliegenden Aufsatz untersuche ich daher zunächst die Bedeutung der polnischen Sprache im Diskurs über den Ort von Juden in der polnischen Kultur und Gesellschaft. Dabei berücksichtige ich Diskussionen und Polemiken, die sowohl Juden als auch Nichtjuden über Polnisch als jüdische Sprache in Polen führten. Im Anschluss wird ein weiterer Bestandteil dieses Diskurses zur Sprache kommen – der »jüdische Körper«, der sich ebenfalls zu kollektiven Projektionen und Vorstellungen über die Juden in Polen eignete. Das Interesse an jüdischen und anderen Körpern war weltweit seit dem 19. Jahrhundert beständig angewachsen, weil sich mit Körpern prinzipiell Fragen von Zugehörigkeit oder Andersartigkeit verbanden und scheinbar »wissenschaftlich« geklärt werden konnten. Körper wurden inszeniert und vermessen, und sowohl jüdische als auch nichtjüdische Gesellschaften und Gruppen identifizierten sich über die Vorstellung davon, wie ein Körper zu sein hat. Körper wurden auf diese Art und Weise im Sinne von Foucault zu einem Ort, in den sich Diskurse, kulturelle Praktiken und Macht einschreiben konnten. Am Ende sollen beide Bestandteile der Debatte – die Sprache und der Körper – in einer vergleichenden Betrachtung zusammengeführt werden.

Sprachwandel im Rahmen von Mehrsprachigkeit

Das Leben der Juden war seit ihrer Niederlassung im mittelalterlichen Polen mehrsprachig: Neben dem im Alltag gesprochenen Jiddisch waren Polnisch, aber auch Deutsch, Russisch, Weißrussisch oder Ukrainisch Sprachen, die von Juden in Polen verstanden und verwendet wurden. Hinzu kam das Hebräische, zunächst als Sprache des Ritus, bevor es im frühen 20. Jahrhundert zu einer Sprache wurde, die von einigen Juden, insbesondere Zionisten, als Alltagssprache propagiert und verwendet wurde (Steffen 2013a, 580). Die polnische Sprache nahm vor allem in der Folge der Aufklärung und im Verlauf des 19. Jahrhunderts für eine weltlich gebildete jüdische Elite an Bedeutung zu. Dieser Prozess war aber von Anfang an umstritten: Als im Jahr 1855 Absolventen der Warschauer Rabbinerschule die erste polnische Inschrift auf dem Grabstein für Antoni Eisenbaum (1791-1852), dem langjährigen Direktor dieser Schule, auf dem Jüdischen Friedhof planten, stieß dieses Vorhaben noch auf entschiedenen Widerstand. Die orthodoxen Gemeindeglieder sahen diese Sprachwahl als Profanierung des Friedhofes an. Die Widerstände mussten zunächst überwunden werden, um den Verstorbenen und damit auch sein Ziel zu ehren, die

Kenntnis der polnischen Sprache unter den Juden in Polen zu erweitern (Polonsky 2010, 311-312).

Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert gingen allmählich größere Teile der jüdischen Bevölkerung dazu über, Polnisch als Sprache des alltäglichen Umgangs zu wählen. Diese Entwicklung intensivierte sich in den 1860er Jahren, als es in der patriotisch aufgeladenen Atmosphäre im Vorfeld des Januaraufstands im Königreich Polen zur sogenannten polnisch-jüdischen »Verbrüderung« kam. In ihrem Zuge entstand eine neue jüdische Zeitschrift, *Jutrzenka* (Morgenröte), um die sich 1861-1863 die sogenannten Integrationisten in Warschau gruppierten, eine sich als progressiv verstehende Gruppe, die sich statt an der deutschen oder russischen stark an der polnischen Sprache und Kultur orientierte, aber gleichzeitig an der jüdischen Religion festhielt (Wodziński 2004, 25; 35-36). Etwas später gründeten sie die Wochenzeitung *Izraelita* (1866-1913).

In der Welt der orthodoxen Juden wurden andere Sprachen als Jiddisch und Hebräisch kaum verwendet (Datner 2007, 56), doch auch in diesen Kreisen kam es zu einer Annäherung an die polnische Sprache. So gab der Rebbe aus Góra Kalwaria, dem größten chassidischen Zentrum Polens, im Jahr 1863 einen Aufruf an die polnischen Juden heraus, die traditionellen Dokumente zum Verkauf des *Chometz* (Gesäuertes), des vor dem Pessachfest aus dem Haus zu entfernenden gesäuerten Brots, auf Polnisch zu verfassen (Wodziński 2004, 28). Ohnehin kann man davon ausgehen, dass auch Angehörigen der Orthodoxie die polnische Sprache mehr oder weniger vertraut war. Im Jahr 1932 hielt der Sprachwissenschaftler Mosze Altbauer fest: »[...] natürlich kannten sie sie, die einen besser, die anderen schlechter, weil sie sie für die Beziehungen zu den Christen kennen mussten.« (Altbauer 2002, 134)

In das ausgehende 19. Jahrhundert fällt auch die Entstehung von Literatur, die von Juden in Polen auf Polnisch verfasst wurde und mit Namen wie Aleksander Kraushar, Julian Klaczko und wenig später Alfred Nossig, Wilhelm Feldman, Antoni Lange und Zygmunt Bromberg-Bytkowski verbunden ist (Polonsky 2010a, 266-267). Außerdem wurde in der neu errichteten Großen Synagoge an der Warschauer *Źłomackie-Straße* seit 1878 auf Polnisch gepredigt. In diesem Milieu bewegten sich die »Polen mosaischen Glaubens«, so die gängige Bezeichnung für eine Elite von kulturell und national akkulturierten Juden. Wie viele Juden in Polen von der sprachlichen Polonisierung erfasst wurden, lässt sich nur schwer in exakte Zahlen fassen. In der ersten reichsweiten Volkszählung der zarischen Verwaltung im Jahr

1897 gaben in Warschau von 210.526 Juden 13,7 Prozent Polnisch als Muttersprache an; das waren etwa 28.000 Personen (Datner 2007, 93). Im Zuge des Sprachenwandels konvertierten aber nur wenige Juden zum katholischen Glauben, d.h. die Verwendung der polnischen Sprache war nicht gleichbedeutend mit einer vollständigen Identifizierung mit der polnischen Nation oder gar der katholischen Religion (Datner 2007, 94).

Ähnliches galt auch für das habsburgische Galizien, wo viele Juden im Verlauf des 19. Jahrhunderts ihre deutschsprachige Orientierung aufgaben. Ein sich nach Polen richtender Akkulturationsprozess hatte besonders nach der Gewährung des Autonomiestatus im Jahr 1867 an Gewicht gewonnen. 1880 deklarierten sich 5,4 Prozent der jüdischen Bevölkerung als deutschsprachig, 1910 nur noch 1,1 Prozent. Dies waren 26.000 Personen im Vergleich zu 808.000, die als Religion Jüdisch und als Muttersprache Polnisch angaben – allerdings fehlte in der Zählung die Möglichkeit, Jiddisch anzugeben, so dass die Zahlen für Polnisch als überhöht gelten müssen (Polonsky 2010a, 139). Im preußischen Teilungsgebiet hingegen orientierten sich die Juden in erster Linie an der deutschen Sprache und Kultur.

Insgesamt bildeten sprachlich polonisierte Juden im 19. Jahrhundert innerhalb der polnischen *Inteligencja* ein wichtiges Element; sie waren aber in der polnischen Gesamtgesellschaft eine Minderheit. Für die Mehrheit blieb das Jiddische bis in die Zwischenkriegszeit die Sprache, die im Alltag gesprochen wurde. Die Aufwertung von Polnisch als Umgangssprache erlebte zweifellos in der Polnischen Republik von 1918 bis 1939 ihren Höhepunkt, besonders in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, als eine Generation ins Berufsleben eintrat, die bereits überwiegend mit der polnischen Sprache aufgewachsen war. Mit knapp drei Millionen Juden war Polen damals das Land mit dem größten jüdischen Bevölkerungsanteil in Europa, gefolgt von der Sowjetunion. Die jüdische Bevölkerung war sehr heterogen: Zwischen Akkulturation und *Yidishkeit*, zwischen Zionismus und Sozialismus, zwischen säkularisierter Identität und religiöser Orthodoxie gab es erhebliche Unterschiede jüdischen Selbstverständnisses (Steffen 2004, 13). Gleichzeitig war diese Bevölkerung de facto von Mehrsprachigkeit geprägt: Neben Jiddisch, Polnisch und Hebräisch waren zum Teil auch Russisch und Deutsch verbreitet (Shmeruk 1989).

In der Volkszählung von 1921 wurde neben der Religionszugehörigkeit auch nach der Nationalität gefragt – 72,2 Prozent derjenigen Juden, die sich dem mosaischen Glauben zugehörig erklärten, identifizierten sich auch mit der jüdischen Nationalität. In der folgenden Zähl-

lung von 1931 entfiel die Frage nach der Nationalität, stattdessen sollte die Bevölkerung ihre Muttersprache deklarieren. 79,9 Prozent der Bevölkerung, die sich der jüdischen Religion zugehörig erklärten (3,2 Millionen) gaben Jiddisch an, etwa 12 Prozent Polnisch und 7,8 Prozent Hebräisch. Letztere, überraschend hohe Zahl ging auch darauf zurück, dass die jüdische Presse im Vorfeld der Volkszählung dazu aufgerufen hatte, eine der beiden jüdischen Sprachen Jiddisch oder Hebräisch anzugeben, um jüdische Nationalität zu demonstrieren.

In der Volkszählung sind auch regionale Unterschiede zu beobachten: Während 1931 in Warschau 88,9 Prozent der Juden Jiddisch als Muttersprache angaben, waren es in Lemberg nur 67,8 Prozent und in Krakau lediglich 41,3 Prozent. Der Anteil der polnischsprachigen jüdischen Bevölkerung lag in Galizien weitaus höher als in Warschau oder in Wilna, den beiden Zentren der jiddischen Sprache und Kultur. Wie weit die sprachliche Polonisierung konkret vorangeschritten war, ist anhand dieser Zahlen kaum rekonstruierbar. Aber es gibt andere Anhaltspunkte: Für das Schuljahr 1936 erhobene Daten zeigen, dass bereits 64 Prozent der 500.000 jüdischen Kinder in Polen eine polnische und ausschließlich polnischsprachige Grundschule besuchten (Shmeruk 1989, 292). Und im Jahr 1938 hielt der Soziologe Arieh Tartakower fest, dass circa 750.000 Juden im Alltag Polnisch sprachen, eine Zahl, die als zeitgenössischer Annäherungswert zu verstehen ist (Tartakower 1938).

Das Phänomen der sprachlichen Polonisierung war somit kein marginales mehr, obwohl es im Kontext von Mehrsprachigkeit und regional unterschiedlich auftrat. Es hatte auch Einzug in die Hochburgen der jiddischen Sprache wie die Stadt Wilna oder das jüdische Viertel rund um die Warschauer Nalewki-Straße gehalten, wo der Publizist Szmuel Lejb Sznajderman beobachtete, dass

die Kinder der Buchhändler in der Nalewki-Straße bereits kein Jiddisch mehr [können]. Mit dem Geld aus dem Verkauf der jiddischen Bücher haben sie die ausgesuchtesten Worte von Mickiewicz und Wyspiański gelernt und verwenden sie selbst dann, wenn es um ganz alltägliche Dinge geht. Immer häufiger räumen sie die Bücher jiddischer Schriftsteller aus den Fenstern und an ihrer Stelle erscheinen zum Beispiel polnische Schulbücher für Arithmetik. (Sznajderman 1934)

Auch Issac Bashevis Singer erinnerte sich, dass »es ein ungeschriebenes Gesetz unter den Ehefrauen der jiddischen Schriftsteller gab, die

Kinder so zu erziehen, dass sie Polnisch sprechen« (Singer 1984, 187). Der Sprachwissenschaftler Mosze Altbauer bestätigte 1931, die polnische Sprache sei die Umgangssprache für die jüdische *Inteligencja* in Polen, aber auch unter den weniger Gebildeten verbreite sich ihre Kenntnis (Altbauer 2002, 124). Nebenbei bemerkte Altbauer aber auch, er halte die »jüdische *Inteligencja* in Polen« für ein relativ junges Phänomen – eine *Inteligencja* in der dritten Generation gebe es kaum unter den polnischen Juden, weil diese vom Judentum abgefallen sei. Daher habe auch die polnische Sprache bei den Angehörigen derjenigen *Inteligencja*, die sich als jüdisch definierte, noch keine lange Tradition aufzuweisen. Ihre Aussprache würde sich daher teilweise noch auf eine nichtpolnische Grundlage stützen.

Mit dieser Beobachtung könnte auch erklärt werden, dass im 19. Jahrhundert keine umfangreiche polnischsprachige Literatur von Juden über die polnische Judenheit entstand – ein Umstand, den der Historiker Joachim Lelewel 1860 mit den Worten beklagte: »In Deutschland schreiben Juden über ihre Geschichte und ihre Gegenwart selbst. Warum beschäftigen sich unsere nicht ebenso damit in der polnischen Sprache?« (Lelewel 1860, 4-5). Die erste Generation der jüdischen *Inteligencja*, die sich der polnischen Sprache bediente, interessierte sich im 19. Jahrhundert offenbar nur noch wenig für Jüdisches – es war die Generation, die auf eine vollständige Integration in die polnische Gesellschaft gehofft hatte.

Für diese und die folgenden Generationen dürfte die Übernahme der polnischen Sprache als ein Ausdruck des Wunsches nach sozialem Aufstieg, der Partizipation am höheren Bildungswesen und letztlich eines kulturellen Verbürgerlichungsprozesses gewertet werden. Diese Entwicklung wurde durch das öffentlich finanzierte polnischsprachige Schulwesen und die polnischsprachige öffentliche Verwaltung erheblich befördert (Cohen 2003, 164-171). Dennoch lässt sich die zunehmende Verwendung der polnischen Sprache nicht allein auf den Wunsch nach sozialem Aufstieg und Bildung reduzieren. Während der Teilungszeit im 19. Jahrhundert hatte vor allem eine neue jüdische Elite versucht, die Sprache und die Normen einer Gesellschaft zu übernehmen, die keinen eigenen Staat hatte. Diese Gruppe war durch einen idealistisch-romantischen Charakter und insbesondere die Schriften von Adam Mickiewicz und anderen Literaten geprägt und identifizierte sich mit der Befreiung der geteilten polnischen Nation (Mendelsohn 1981, 143-145; Steffen 2004, 125-143).

Die polnische Sprache erlangte auf diesem Weg für viele Juden einen hohen emotionalen Wert und verband sich für viele vor allem mit der



Abb. 1: Standartenträger jüdischer Organisationen zur Wehrerziehung am Grab des Unbekannten Soldaten in Warschau, 1930 (Foto: Narodowe Archiwum Cyfrowe, Sign. 1-W-2389), leicht retouchiert.

Hoffnung auf Gleichberechtigung für alle Staatsbürger in einem neu zu bildenden Staatswesen. Als zum Ende des 19. Jahrhunderts immer deutlicher wurde, dass sich diese Hoffnungen nicht erfüllen würden, weil Juden trotz ihrer sprachlichen Akkulturation nicht als gleichberechtigte Polen akzeptiert wurden, wandten sich zahlreiche Juden von einer weitreichenden Assimilierung an Polen ab. Stattdessen schlossen sie sich dem Zionismus oder anderen jüdischen politischen Bewegungen an und entdeckten zum Teil ihre jüdische Herkunft von Neuem. Das Interesse an jüdischer Kultur nahm daher im Vergleich zum 19. Jahrhundert unter den polnischsprachigen Juden der Zwischenkriegszeit erheblich zu.

Die Verbundenheit mit der polnischen Sprache und Kultur blieb dennoch bestehen, nicht nur aus den genannten sozialen Gründen, sondern auch, weil das polnische Erbe der frühneuzeitlichen, multi-konfessionellen Republik und der geteilten Nation im 19. Jahrhundert, der Kampf um die Unabhängigkeit und die jüdische Teilhabe daran weiterhin als ein Bindeglied zwischen Polen und Juden gesehen wurden (Steffen 2004). Darüber hinaus erfüllte der Befreiungskampf der Polen eine wesentliche Vorbildfunktion für diejenigen Juden, die

ebenfalls von der Verwirklichung einer eigenen Nation in Palästina träumten (Shavit 1985). Die polnische Sprache war zu einem legitimen Mittel geworden, jüdische Kultur und Politik auszudrücken.

Die polnische Sprache im Widerstreit

Die sprachliche Polonisierung führte in der Folge immer wieder zu Debatten darüber, wie und ob sie sich mit jüdischen Identitätswürfen verbinden lasse. Zahlreiche jiddischsprachige Juden in Polen waren davon überzeugt, dass mit dem Rückgang des Jiddischen zwangsläufig ein Niedergang von jüdischer Kultur verknüpft sei. Der Journalist Szmuel Stupnicki lehnte die Aneignung der polnischen Sprache 1930 als ersten und wichtigsten Schritt zu »wahrhafter Assimilation« ab und meinte, die Judenheit in Polen hätte ihren Kampf verloren, wenn alle Juden in Polen Polnisch sprächen (Hirszhorn 1930). Die sprachliche Adaption betrachtete er als notwendigen Übergang der Juden zum polnischen Nationalismus und in letzter Konsequenz auch zum Katholizismus – eine sehr weitreichende Annahme, die bis 1939 weder durch Konversionszahlen noch durch die Inhalte polnischsprachiger Texte von Juden gestützt wurde. Anzuzweifeln ist auch die Annahme, die Gemeinsamkeit von Sprache sei bereits ein universal anwendbares Kriterium von Nationalität, obwohl dieses Denken weit verbreitet war (Steffen 2004, 91). Das Thema aber, die zunehmende Polonisierung, blieb unter Juden in Polen ein umstrittenes. Der hebräische Schriftsteller Alter Druyanov kommentierte im Jahr 1932 die Situation so:

Die sprachliche Assimilation nimmt unter den Juden in Polen in einem derartigen Maße zu, dass es scheint, dass sie vor unseren Augen die Sprache vergessen, die seit Hunderten von Jahren ihre war [...] Wer weiß, ob es in der nächsten oder der übernächsten Generation noch möglich sein wird, die jüdische Öffentlichkeit in Polen mit Jiddisch zu erreichen, so wie es schon nicht mehr möglich ist, Jiddisch zu den Juden in Deutschland zu sprechen. (Zit. nach Polonsky 2012, 133)

Einen anderen Konfliktherd um die polnische Sprache entfachten polnische Nationalisten und Antisemiten. Sobald Juden angefangen hatten, in der polnischen Sprache zu schreiben, galten sie vielen als Vertreter »typisch semitischer« Literatur. Der Schriftsteller Stanisław Pieńkowski hatte bereits im Jahr 1912 angemerkt:

Die Juden in ihrer ganzen millionenhaften Masse strömen in die polnische Sprache, in unsere Kultur, in eine Mitbürgerschaft von Gefühlen und Geist mit uns! Kann man sich eine schrecklichere, eine satanischere Gefahr in dieser Frage ausdenken? (Zit. nach Prokop-Janiec 1992, 131)

Und der Dichter und Dramaturg Karol Hubert Rostworowski war der Ansicht, ein polnischer Autor könne nur derjenige sein, der in einem ›rein polnischen‹ Milieu aufgewachsen sei. Wer nur die polnische Sprache meisterhaft beherrsche, sei noch lange kein polnischer Autor (Rostworowski 1929). Diese Konstellation fasste der jüdische Dichter, Publizist und Übersetzer Izydor Berman im Jahr 1937 in der polnischsprachigen jüdischen Zeitung *Nasza Opinia* (Unsere Meinung) so zusammen:

Ein jüdischer Dichter und Schriftsteller hat hier nichts zu sagen. Wer er ist und wer er sein sollte, darüber entscheiden andere, maßgebliche: die Hausherren. Und so trifft man auf die folgenden Ansichten: 1. Ein Jude kann kein polnischer Schriftsteller sein, weil er eine wertlose, ›gewisse‹ Literatur erschafft. 2. Ausnahmsweise und nur in seltenen Fällen kann ein Jude ein polnischer Schriftsteller sein und in kultureller und nationaler Hinsicht wertvolle Werke schaffen. Solche Juden erkennen wir an. 3. Es kommt vor, dass Juden gute Polen und gute Schriftsteller sind, aber das ist eine Tatsache, die wir bedauern. Man kann ohne diese Juden auskommen. (Berman 1937)

Fast obsessiv ging die nationaldemokratisch geprägte Presse und Öffentlichkeit – aber nicht allein sie – der Frage nach, inwieweit Juden überhaupt in der Lage seien, Polnisch zu sprechen. Es war ein gängiges Vorurteil, dass Juden, die ohnehin als ›Fremde‹ oder ›Gäste‹ galten, die polnische Sprache niemals so beherrschen könnten wie ›wahre‹, sprich christliche Polen. Dies hing unter anderem mit der ideologisierten und oftmals überhöhten Bedeutung von Sprache zusammen, die ihr im Prozess der Nationswerdung nicht nur in Polen zugesprochen wurde (Walicki 1994, 240). Gerade weil die nationale Existenz in Polen durch die Teilungen des Staatswesens über ein Jahrhundert in Frage gestellt worden war, spielte das Polnische als Mittel nationaler Identifikation eine herausragende Rolle. Das schwer zu übersetzende Wort *Polszczyzna* (das Polnische, die polnische Sprache) konnotiert eine enge Verbindung von Sprache und Vaterland (*Ojczyzna*), und es war vielleicht nicht zufällig der bekannte Schriftsteller jüdischer Her-

kunft Julian Tuwim, der das Wortspiel von *Ojczyzna-Polszczyzna* geprägt hat (Kurc 1996, 309; Schreiner 1994, 53). Es waren eben auch Juden oder Polen mit einem jüdischen Hintergrund, für die die polnische Sprache einen hohen Wert besaß; einen Wert, den sie aber in den Augen ihrer Gegner nicht besitzen durfte.

Im selben Zusammenhang hielten vor allem Journalisten und Schriftsteller Juden vor, ihre »asiatische Psyche« würde es ihnen schwer machen, die Sprache eines europäischen Volkes zu verstehen, wie es in der Zeitung *Gazeta Warszawska* (Warschauer Zeitung) vom 30. September 1933 hieß. Darüber hinaus würden sie die polnische Sprache durch den sogenannten Jargon, also das Jiddische, verderben. Gängig war der Vorwurf, Juden und besonders jüdisch-polnische Schriftsteller würden der polnischen Sprache Gewalt antun, sie »verjüdeln«, »verstümmeln«, »vergiften«, »verseuchen«, »verderben«, »beschmutzen« oder »zersetzen« (Hirschhorn 1933; Kamińska-Szmaj 1994, 128).

Mit der Verwendung dieser organisch-biologistischen Terminologie erweiterte sich der Diskurs über die Sprache hinaus – Sprache wurde mit der fiktiven Reinheit des Nationskörpers identifiziert und ethnisiert. Sie wurde in einen Diskurs eingefügt, in dem die polnische Ethnizität als dominierendes Element der Zugehörigkeit zur polnischen Nation und letztlich auch zum polnischen Staatswesen galt (Brykczynski 2010, 19). In jener sehr populären Konzeption, vertreten durch die Nationaldemokraten und ihren Anführer Roman Dmowski, zählte Ethnizität alles, Staatsbürgerschaft oder Loyalität hingegen nichts. Diese Konzeption bedeutete, dass Juden niemals zum polnischen Nationskörper gehören konnten, denn verwendeten sie das Polnische, so »zersetzten« sie angeblich die vermeintlich gesunde Nation.

Jüdische Körper – polnische Körper

Die ›Gesundung der Nation‹ aber genoss nach 1918 eine hohe Priorität. Dies war beileibe kein polnisches Spezifikum. Diskurse um den sogenannten »gesunden Volkskörper«, um die Verbesserung des Menschen im Rahmen der Eugenik und um Fragen der Humandiversität – zeitgenössisch eher Rassenfrage genannt – wurden seit dem 19. Jahrhundert transnational geführt (Turda 2007, Steffen 2013b). Auch in Polen war man seit der Nationalstaatsgründung von 1918 bemüht, einen ›neuen Menschen‹ zu schaffen, wie es der erste Gesundheitsminister der jungen Republik Polen, der Arzt Tomasz Janiszewski, der ein vehementer Anhänger der Eugenik war, im Jahr 1921 proklamierte

(Janiszewski 1921). Die Eugenik entwickelte sich in Polen dabei aber sehr heterogen und weniger völkisch als zum Beispiel in Deutschland, wo sie sich als »Rassenhygiene« mit rassistischen Zielen verband und in Zwangsmaßnahmen wie Sterilisierung umgesetzt wurde. In Polen fand sie Anhänger auch in sozialistischen und liberalen Kreisen; dennoch war sie auch dort nicht frei von einem nationalistischen Denken über ein sozial, national oder ethnisch konstruiertes ›Anderes‹, das auf dem Weg der vermeintlichen Verbesserung der Bevölkerung als nicht integrierbar, weil unveränderbar, dargestellt wurde.

›Neue Menschen‹ sollten in den Vorstellungen polnischer Wissenschaftler und Politiker längst nicht alle Staatsbürger sein. Vor allem ›jüdische Körper‹ eigneten sich in mancher Augen nicht für die Teilhabe am nationalen Aufbauprojekt, am Projekt der Gesundung, der sogenannten *Sanacja*, wie das politische Regierungslager in Polen seit 1926 genannt wurde. Der bekannteste Anthropologe Polens, Jan Czekanowski, drückte dies im Zusammenhang mit einer anthropologischen Reihenuntersuchung von Soldaten in Polen so aus:

Wir wissen doch alle, dass sich die Juden physisch am schlechtesten präsentieren und dass sie die schlechtesten Soldaten sind. Und wir wissen auch, dass der Typus des Nordisch Blonden das beste Material für die Armee darstellt, sowohl physisch als auch mental. (Czekanowski 1925, 146)

Ein weiterer Anthropologe und Schüler Czekanowskis, Karol Stojanowski, kam im Jahr 1927 nach der Lektüre deutschsprachiger Anthropologen zu dem Schluss: »Die deutsche Wissenschaft sieht übrigens in den Juden nicht zu Unrecht einen bedrohlichen Konkurrenten für den nordisch-europäischen Typus [...].« Stojanowski meinte, dass die deutschen Gelehrten in ihren Feststellungen »ganz und gar recht haben« – und davon müsse man keinen Polen überzeugen. Er schloss daraus: »Die Assimilation der Juden ist unter eugenischen Gesichtspunkten unerwünscht. Sie müssen entweder emigrieren, oder ihren natürlichen Zuwachs begrenzen, oder einfach aussterben.« (Stojanowski 1927, 68) Stojanowski zählte die Juden demnach auch nicht zu den nationalen Minderheiten in Polen. Ganz im Sinne der »Hausherren«-Rhetorik, die der erwähnte Kritiker Berman angesprochen hatte, meinte Stojanowski:

Sie sind lediglich Ausländer, unsere Gäste. Aus einem für beide Völker tragischen Zwang heraus halten sie sich zeitweise bei uns auf [...] Sie können bei uns ruhig und bescheiden bis zum Zeitpunkt ihrer

Emigration leben. Sie können allerdings keinerlei politische Rechte haben und damit auch keine Möglichkeit, auf das Schicksal Polens Einfluss zu nehmen. (Stojanowski 1934, 137)

Zu einem solchen, auch biopolitisch motivierten Antisemitismus gehörte in Polen unter anderem die Propaganda gegen jüdische Ärzte, die in den 1930er Jahren einen vehementen Charakter annahm. Da medizinische Berufe für Juden und andere minderprivilegierte Gruppen in ganz Europa eine einzigartige Möglichkeit boten, auf der sozialen Leiter nach oben zu steigen, waren auch in Polen zahlreiche Juden und Jüdinnen in den medizinischen Berufen vertreten: 1931 stellten sie 46 Prozent aller Ärzte in Polen und 55 Prozent aller frei praktizierenden Ärzte. In der Ärztekammer von Lwów/Lemberg betrug ihr Anteil 65 Prozent (Polonsky 2012, 61; Einhorn 2008, 60). Im Staatsdienst wurden sie kaum beschäftigt, viele von ihnen arbeiteten in eigenen Praxen. Einige nichtjüdische Ärzte und Politiker konstruierten daraus ein veritables Problem, forderten einen Numerus clausus für jüdische Medizinstudenten und setzten 1937 einen sogenannten Arier-Paragrafen im Verband der Ärzte des Polnischen Staates durch, so dass in der Folge kein Jude mehr Mitglied in dieser Berufsvereinigung werden konnte (Einhorn 2008, 58).

An den medizinischen Fakultäten Polens tobte in den 1920er und 1930er Jahren über die Frage des Numerus clausus hinaus ein publizistischer und handfester Kampf darum, ob es jüdischen Studenten erlaubt sein sollte, ihre pathologischen Studien an christlichen Leichen durchzuführen. Das jüdische Religionsgesetz verbot es Juden, jüdische Leichen zu sezieren. Christliche Studenten wiederum forderten ein ums andere Mal, Juden den Zugriff auf ›ihre‹ Leichen zu verweigern, denn selbst verstorbene Christen könnten von Juden noch »kontaminiert« bzw. »profaniert« werden (Aleksiun 2011). Auch hier ging es um das Eindringen der vermeintlich fremden und unreinen Juden, des »inneren Feindes«, in den polnischen Nationalkörper – dies musste in der Logik von Antisemiten, die von einem fiktiven, reinen Volkskörper träumten, unter allen Umständen verhindert werden.

Jüdische Mediziner, Anthropologen, Schriftsteller, Journalisten und Autoren nahmen diesen Ausgrenzungsdiskurs sehr unterschiedlich auf – sowohl im Hinblick auf die Sprache als auch auf die Körper. Auf der institutionellen Ebene schufen sie eigene Strukturen, etwa die polnischsprachige jüdische Presse als Forum für polnischsprachige Literaten und Journalisten und den jüdischen Verlag *Cofim* für polnischsprachige Werke. Die Entstehung der polnisch-jüdischen Presse

wurde ausdrücklich auch mit der Krisenerfahrung des Antisemitismus und der damit einhergehenden Ausgrenzung von Juden aus den Medien der Mehrheitsgesellschaft begründet:

Zu einer Zeit, als jüdisches Leben sich entwickelte, als Juden in das allgemeine politische Leben einbezogen wurden, stellte sich heraus, dass ein Jude, der herausfinden wollte, was in der Welt passiert, wie auch ein Nichtjude, der wissen wollte, was bei den Juden passiert, ganz einfach keine Möglichkeit hatte, dies zu tun, weil fast die gesamte polnische Presse reaktionär, katholisch, antisemitisch war [...].

So fasste ein Journalist die Lage am 14. Juni 1928 in der jüdischen Zeitung *Nasz Przegląd* (Unsere Rundschau) zusammen. Er stellte fest, dass die polnische Presse nahezu »judenrein« (im Original deutsch) sei, die Gründung der polnisch-jüdischen Presse daher ein Akt »nationaler Selbstverteidigung«.

Auch im Gesundheitswesen schufen jüdische Mediziner und Anthropologen eigene Strukturen. So entstand 1921 die Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit der jüdischen Bevölkerung in Polen (*Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Polsce*, kurz: TOZ), eine Schwesterorganisation der europaweit agierenden Gesellschaft für Gesundheitsschutz der Juden (*Obščestvo Zdravoochranenija Evreev*, kurz OSE). Die Gesellschaft TOZ konzentrierte sich zunächst auf Propaganda, Beratungsmaßnahmen und Präventivmedizin, weitete im Verlauf der Zwischenkriegszeit aber ihre Ziele auf den gesamten Gesundheitsschutz und die Sozialhygiene für die Juden in Polen aus (Wulman 1931, 3; Einhorn 2008, 75).

Als ein weiterführendes Ziel wurde ebenfalls die Schaffung eines »neuen Menschen« angestrebt. Der Mediziner und das langjährige Vorstandsmitglied der Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit, Leon Wulman, definierte die Aufgabe jüdischer Gesundheitsvorsorge im Januar 1931 in Warschau während eines Vortrags zum jüdischen Krankenhauswesen: Sie habe »die Ursachen der körperlichen Unterwertigkeit der jüdischen Massen und der Wege zur Hebung der biologischen Tauglichkeit der jüdischen Bevölkerung« zu erschließen. Für Wulman war die »körperliche Unterwertigkeit« von Juden dabei zunächst einmal eine Tatsache (Wulman 1931, 3). Dennoch engagierte sich die Gesellschaft nicht allein für die Gesundheit von Juden; so forderte Wulman, dass das jüdische Spitalwesen in Polen der »gesundheitlichen Erstarkung« der jüdischen wie der nichtjüdischen Bevölkerung dienen sollte (Wulman, 1931, 9).



Abb. 2: Ärztin mit Kindern in einem TOZ-Sommerlager in Jarosówka bei Białystok, 1930er Jahre (Foto: I. Rendel. From the Archives of the YIVO Institute for Jewish Research, New York, ID: RG 120 / yarg120poalbum14_7721).

Zu einer ähnlichen Einschätzung des Gesundheitszustandes der polnischen Juden kam der Direktor der inneren Abteilung des jüdischen Krankenhauses in Berlin, Hermann Strauß, der Polen im Jahr 1930 bereiste und den Ärztekollegen in Berlin seine Eindrücke schilderte: »Wer aus Deutschland nach Polen kommt, findet alle Vorstellungen, die er sich nach den Schilderungen über das Elend der jüdischen Massen in Polen gebildet hat, durch die Wirklichkeit weit übertroffen.« Allerdings zeigte sich Strauß zuversichtlich, dass es den Juden in Polen gelingen werde, eine »völlige Umgestaltung der körperlichen und psychischen Beschaffenheit der jüdischen Massen in Polen« zu erreichen. Auch er ging also erst einmal davon aus, dass mit der körperlichen – und in seinen Augen auch mit der psychischen – Beschaffenheit der Juden in Polen etwas »nicht stimmte« und umgestaltet werden müsse (Strauß 1930).

Es ist schwer einzuschätzen, ob an dieser Stelle möglicherweise die Voreingenommenheit eines Berliner Juden gegenüber den Juden in Osteuropa die Aussage bereits vorstrukturierte. Dies ist angesichts des in der Weimarer Republik herrschenden Diskurses über die »Ostjuden« jedenfalls nicht ausgeschlossen. Andererseits waren Stimmen, die sich verächtlich über die traditionell lebenden Juden in Osteuropa äußerten, auch in Polen selbst keine Seltenheit. Der erwähnte

Journalist Appenzlak etwa appellierte am 23. Juli 1939 in der Zeitung *Nasz Przegląd* in einer Glosse unter dem Titel »Bärte und Schläfenlocken« an die orthodoxen Juden in Polen, für die Modernisierung ihrer Kleidung und ihres Aussehens sprächen doch vor allem »hygienische Gründe«.

Wie die Mitglieder der Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit eine solche Umgestaltung erreichen wollten, legten sie theoretisch immer wieder in ihren eigenen Zeitschriften auf Polnisch und Jiddisch dar, außerdem in populären Darstellungen wie der 1929 erschienenen jiddischsprachigen Broschüre *Kumendike dojres – oreinfir in eugenik* (Kommende Generationen – eine Einführung in die Eugenik). Daneben gründeten sie Beratungsstellen, unterhielten Krankenhäuser und Sommerlager für jüdische Kinder und führten unterschiedliche Untersuchungen an der jüdischen Bevölkerung durch, um Spezifika ihres Gesundheitszustandes zu erforschen.

Im Juni 1928 berief die Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit einen Ärztekongress zum wissenschaftlichen und praktischen Austausch zwischen den verschiedenen Landesteilen in Warschau ein: Etwa 250 jüdische Ärzte und Ärztinnen aus 58 Städten versammelten sich und hörten insgesamt 46 Vorträge über Tuberkulose, ansteckende Krankheiten, Sozialhygiene und Eugenik sowie die medizinische Versorgung von Kindern und Schulhygiene (Księga 1929). Auch einige Beobachter aus Deutschland wie der erwähnte Mediziner Strauß sowie der Leiter der OSE in Berlin, der aus Palanga (Gouv. Kurland) im Russländischen Reich stammende Julius Brutzkus, waren zu dem Kongress angereist. Die meisten Vorträge wurden von Ärzten und Praktikern gehalten, die aus ihrer täglichen Arbeit berichteten; es waren aber auch theoretisch arbeitende Wissenschaftler und Anthropologen unter den Referierenden.

Der langjährige Vorsitzende der Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit, Gerszon Lewin, sprach über »Die Rolle des Rassefaktors in der größeren Widerstandsfähigkeit der Juden gegen die Tuberkulose«. Daneben wurden »Die Aufgaben der Eugenik unter den Lebensverhältnissen der jüdischen Massen« ebenso verhandelt wie die Eugenik in der Bibel und im Talmud, Sterblichkeits- und Geburtenraten der Juden, auch Fragen der Geburtenkontrolle, der Gesundheit der jüdischen Jugend und der Hygiene der Beschneidung. Ebenso wurde auf dem Kongress die Frage gestellt, warum bestimmte Krankheiten unter Juden häufiger auftreten als unter Nichtjuden, wie es für die Schizophrenie Rafał Becker, Arzt und Direktor eines Heims für psychisch Kranke in Otwock in der Nähe von Warschau, postulierte (Becker 1929).

Insgesamt spielten Fragen der Eugenik auf dem Kongress eine prominente Rolle, und am Ende forderten die Anwesenden die Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit auf, eine breite eugenische Arbeit unter der jüdischen Bevölkerung in Polen zu beginnen. Dazu sollten theoretisch-wissenschaftliche Arbeiten ebenso gehören wie praktische Untersuchungen der Biologie, der Anthropologie und der Pathologie der jüdischen Bevölkerung, Beratungstätigkeit für angehende Ehepaare sowie Aufklärung und Prophylaxe. Der erwähnte Rafał Becker trat als einer der entschiedensten Anhänger eugenischer Maßnahmen auf. Er hatte, bevor er sich in Warschau niederließ, unter anderem in Zürich an der Psychiatrischen Klinik Burghölzli gearbeitet. Deren Direktor war der Schweizer Psychiater Eugen Bleuler, der als Anhänger von eugenischen und auch rassistischen Ideen galt.

Becker sorgte sich nun in Polen darum, dass es mit der »Höherzüchtung des Menschen bei uns nicht besonders gut bestellt sei« (Becker 1928, 15). Er wollte daher alle »minderwertigen Elemente aus der Fortpflanzung« ausschalten. Als minderwertig sah er dabei nicht nur »Geisteskranke« an, sondern auch chronische Alkoholiker und Morphinisten, Taubstumme und Blinde, Sadisten, Masochisten und Homosexuelle – ihnen allen sollte die Ehe verboten werden. Entsprechend bedauerte es Becker in einem Artikel aus dem Jahr 1928 unter dem Titel »Die Bedeutung der Rassenhygiene für die jüdische Familie«, dass die jüdische Gesellschaft keine Möglichkeit habe, diesbezügliche Gesetze einzuführen, sondern »nur« eine »energische Propaganda« betreiben könne, um die breite jüdische Bevölkerung mit den Grundprinzipien der Eugenik vertraut zu machen (Becker 1918, 16).

Becker, der letztlich davon überzeugt war, die jüdische Bevölkerung könne sich nur in einem eigenen jüdischen Staat auch eugenisch fortentwickeln, wollte sich also zunächst vor allem der Aufklärung unter der jüdischen Bevölkerung widmen. Diese Forderung teilten viele andere jüdische Ärzte, Biowissenschaftler und Anthropologen in Polen wie etwa der Arzt Henryk Higier, für den es ausgemacht war, dass ein »gutes Bevölkerungsmaterial« entscheidend für die weitere günstige Entwicklung einer Nation sei. Higier rief dazu auf, »namentlich bei uns in Polen« eugenische Einrichtungen ins Leben zu rufen – er begründete dies mit den Lebensverhältnissen der »jüdischen Massen« und daraus erwachsenden Unterschieden zwischen der jüdischen und der nichtjüdischen Bevölkerung etwa in Fragen der Körpergröße oder des Brustumfangs. Wie Higier gingen zahlreiche andere Autoren dabei in spezifischen biohistorischen Narrativen wie selbstverständlich da-

SEKCJA NAUKOWA TOZ^U ODDZIAŁ LWÓW
 URZĄDZA CYKL WYKŁADÓW P. T.

RASA i RASIZM

KTÓRY WYGLÓSI

Dr. S. CZORTKOWER

W SALI IZBY PRZEMYSŁOWO-HANDLOWEJ UL. BOURLARDA 5.

I	ŚRODA 20 STYCZNIA 1937	Zagadnienia rasowe
II	ŚRODA 27 STYCZNIA 1937	Profil rasowy ludności europejskiej
III	ŚRODA 3 LUTEGO 1937	Podłoże rasowe Żydów
IV	ŚRODA 10 LUTEGO 1937	Oblicze rasizmu w świetle nauki

POCZĄTEK WYKŁADÓW O GODZ. 19:30 WSTĘP 50 GR. DLA MŁODZIEŻY 25 GR.

Abb. 3: Ankündigung einer Vortragsreihe von S. Czortkower zum Thema »Rasse und Rassismus«, Lwów/Lemberg 1937 (From the Archives of the YIVO Institute for Jewish Research, New York, ID: RG 28P / RG 28/P/186).

von aus, dass, solange Juden in Polen in ihren sogenannten »Ghettos« lebten und – in Higiers Worten – in den »jämmerlichsten, übervölkerten Schlupfwinkeln« hausten, so lange werde ein negativer Einfluss auf den »jüdischen Körper« festzustellen sein. Allerdings zeigen statistische Erhebungen, dass die Wohnbedingungen vieler Juden, z.B. in Warschau, nicht viel schlechter waren als jene von Nichtjuden. Die Wohnbedingungen waren eher für alle schlecht, weil das Land insgesamt arm war (Marcus 1983, 184-189).

Zudem belegten zahlreiche Vorträge und Abhandlungen, dass der Gesundheitszustand der polnischen Juden im Vergleich zu den nicht-jüdischen Polen sogar relativ gut war: Die Sterblichkeit unter Juden war generell geringer als unter Nichtjuden. Sie erkrankten seltener an Syphilis und zeigten eine höhere Widerstandskraft gegen ansteckende Krankheiten wie Tuberkulose und Typhus. Zudem war Alkoholismus unter Juden bei weitem nicht so verbreitet wie unter Nichtjuden. Viele Ärzte und Anthropologen waren davon überzeugt, dass für diese Konstellation nicht »rassische Merkmale«, sondern die Lebensverhältnisse sowie kulturelle und soziale Gründe verantwortlich seien. Aber es gab auch Mediziner und Anthropologen, die explizit mit der Existenz von spezifischen jüdischen Rassemerkmalen argumentierten. So erklärte

der Arzt Gerszon Lewin, dass die dunkle Pigmentierung der »Haut, der Haare und der Augen, die 85 Prozent der jüdischen Bevölkerung besitzt, ein sehr wichtiger Rassenfaktor im Kampfe gegen die Tuberkulose ist« (Lewin 1929, 27).

Um solche »Feststellungen« treffen zu können, wurden seit dem späten 19. Jahrhundert Körper von Juden wie Nichtjuden vermessen, wobei die Wissenschaftler wiederholt eine geringere Körpergröße, ein geringeres Gewicht und einen geringeren Brustumfang konstatierten. Solche Merkmale wurden – meist im Vergleich mit der nichtjüdischen polnischen Bevölkerung – als Defizite bewertet, die aber nicht als unveränderbar eingeschätzt wurden. Massenuntersuchungen dieser Art wurden nach 1918 in Polen und zahlreichen weiteren Ländern im östlichen Europa durchgeführt, obwohl ihr Erkenntnisgewinn bereits in den 1920er Jahren in der Kritik stand.

In Polen war etwa der Czekanowski-Schüler Salomon Czortkower aus Lemberg auf diesem Gebiet sehr aktiv. Er versuchte mit seinen Untersuchungen über die Juden in Polen, die er selbst in Troki bei Wilna durchgeführt hatte, zu belegen, dass etwa die geringere Körpergröße im Vergleich zur Mehrheitsbevölkerung keine Folge irgendwelcher »Rassemerkmale«, sondern infolge der sozioökonomischen Lage der Juden entstanden sei (Czortkower 1932). Damit stimmte er – wie andere jüdische Anthropologen in Polen auch – dem US-amerikanischen Autor Maurice Fishberg zu, der behauptete, bei Juden seien sehr verschiedene »Rasseelemente« zu finden, aber keine »reine jüdische Rasse«.

Zum gleichen Ergebnis kam Czortkowers Kollege Henryk Szpidbaum, der im Anthropologischen Laboratorium des *Towarzystwo Badań Stanu Fizycznego i Psychicznego Żydów* (Gesellschaft zur Erforschung des physischen und psychischen Zustandes der Juden) in Warschau arbeitete. Er hatte sich besonders auf die sogenannten »hellfarbigen jüdischen Typen in Polen« spezialisiert, die er mit nichtjüdischen Polen kontrastierte. Anhand von 5079 untersuchten Jüdinnen und Juden aus zehn polnischen Wojewodschaften ging er der Frage nach, woher die sogenannten »blonden Juden« kamen, ohne diese Frage abschließend klären zu können. Auch er kam zu dem Schluss, es gebe keinesfalls eine »jüdische Rasse«, und wagte die zu jener Zeit unpopuläre These, unter den Juden seien besonders dort viele Hellhäutige und Blonde vertreten, wo sie sich auch vermehrt unter den nichtjüdischen Polen finden lassen. Er parallelisierte also dieses »Merkmal« und schloss die Möglichkeit einer biologischen Vereinigung von Juden und Polen nicht aus (Szpidbaum 1930).

Auch auf dem erwähnten Ärztekongress der Gesellschaft für den Schutz der Gesundheit wurden Untersuchungen diskutiert, bei denen bestimmte Parameter des jüdischen Körpers wie die Form von Nasen, Gesichtern und Schädeln mit jenen der nichtjüdischen Polen verglichen wurden. So wollte man spezifische »rassische Eigenschaften der Juden« feststellen und bestimmen, ob sie vererbt seien oder aus Umweltbedingungen resultierten. Solche Untersuchungen – so die Warschauer Anthropologin Donatella Lipcówna – dienten zum einem prophylaktisch im Kampf um den Schutz der Gesundheit von Juden, zum anderen dem Kampf um die »Verbesserung der Rasse« (Lipcówna 1929, 48). Sie hatte 500 Warschauer Juden anthropometrisch untersucht und deren Eigenschaften mit denen nichtjüdischer Polen verglichen, um die »rassischen Unterschiede zwischen Juden und Polen« (Lipcówna 1929, 49) aufzuzeigen. In 20 von 28 vermessenen Eigenschaften wie Größe, Gewicht, Brustumfang und Armlänge, die als einzige Vergleichsparameter herangezogen wurden, stellte sie dabei eine »Überlegenheit« der nichtjüdischen Polen fest.

In all diesen Untersuchungen argumentierten jüdische Anthropologen ebenso wie Biologen und Mediziner, die sich für eugenische Maßnahmen aussprachen oder die vermeintlichen »rassischen« Eigenschaften von Juden analysierten, mit einer ausgesprochen biologischen Terminologie. In den Debatten übernahmen jüdische Ärzte und Publizisten – sei es bewusst oder unbewusst – antisemitische Deutungsmuster, wovon sie sich angesichts der Obsessionen ihrer Zeit kaum freimachen konnten. In diesen Zusammenhang gehört die erwähnte Vorannahme einer körperlichen Minderwertigkeit von Juden ebenso wie die Feststellung, es lebten zu viele Juden in Polen, überdies mehrheitlich unter unhygienischen Bedingungen. Es schien dann, als seien solche »Feststellungen« spezifische jüdische und unveränderbare Merkmale und nicht soziale Probleme, die unter polnischen Bauern ebenso anzutreffen waren. Viele jüdische Wissenschaftler versuchten, komplexe Antworten auf die Minderwertigkeitsvorwürfe der Mehrheitsgesellschaft zu finden. Daher bilden ihre sehr heterogenen und auch ambivalenten eugenischen Vorstellungen von Juden die biologischen Vorstellungen des eigenen sozialen Umfelds ab (Lipphardt 2009, 164). Schließlich agierten jüdische und nichtjüdische Ärzte und Anthropologen in Polen in denselben Wissensräumen und kannten einander schon aus Zeiten der Ausbildung oder der praktischen Arbeit.

Vergleichende Schlussbetrachtung

Ähnlich wie in der Rezeption des Körperdiskurses nahmen jüdische Autoren auch die antisemitische Behauptung auf, sie seien physisch oder psychisch unfähig, die polnische Sprache zu beherrschen. Davon zeugen wiederholte Appelle jüdischer Schriftsteller und Publizisten, auf eine dialektfreie polnischen Sprache und die vollkommene Beherrschung der Grammatik zu achten. So verwahrte sich der Journalist Samuel Hirschhorn am 14. Dezember 1933 in der Zeitung *Nasz Przegląd* dagegen, dass der sogenannte *Schmonzes* (jidd. für Unsinn, Blödsinn) –, womit jiddische Wendungen gemeint waren – Eingang in die polnische Kabarettssprache fände. Hirschhorn meinte, weder Juden noch Polen könne an einer solchen »Verstümmelung« der polnischen Sprache gelegen sein; daher sollten sowohl Juden als auch nichtjüdische Polen dagegen protestieren. Er müsse in diesem Zusammenhang auch betonen, dass die Juden in sechzehn Jahren Unabhängigkeit richtig Polnisch zu sprechen gelernt hätten und empfand das, was der Beustigung der Zuschauer dienen sollte, als Beleidigung.

Auch Jakób Appenzlak protestierte im *Nasz Przegląd* am 11. Mai 1925 dagegen, dass in der polnischsprachigen Aufführung des jiddischen Stückes *Dybbuk* einige Schauspieler einen Akzent nachahmten, den Juden hätten, die schlecht Polnisch sprechen. Dies hielt er für einen kardinalen Fehler, da auf diese Weise die polnische Sprache verstümmelt werde. Er nahm somit die Reinheitsphantasie der nationalen Sprachbewahrer auf, der Eingang von jiddischen Wendungen in die polnische Sprache könne tatsächlich als »Verstümmelung« bewertet werden. Der Verweis auf möglichst dialektfreie Sprache und die Beherrschung der Grammatik war für die Autoren der polnisch-jüdischen Presse ein wichtiger Bestandteil ihrer eigenen Polonität. Zudem bedeutete die Beherrschung des Polnischen einen Schritt auf dem Weg zu kultureller Verbürgerlichung, in deren Zuge die Autoren die Sprachnormen der Mehrheitsgesellschaft vollständig übernehmen wollten, wenn auch – die Vielstimmigkeit der Juden in Polen berücksichtigend – auf diesem Weg keine annähernd so starke Verwerfung des Jiddischen stattfand wie etwa in Westeuropa. Ungeachtet dessen wurde die vollkommene Beherrschung der polnischen Sprache als so wichtig erachtet, dass sie zu einem der empfindlichsten Orte für Kritik und Angriffe gegen Juden werden konnte. Die polnische Sprache war für Juden in Polen zu einem Kommunikationsraum geworden, in dem sie, die von manchen anderen Orten des öffentlichen Lebens ausgeschlossen waren, sich als Journalisten, Schriftsteller und Historiker

verwirklichen konnten. Dieser Raum konnte ihnen weder in Polen noch im Exil genommen werden.

Kritik und Angriffe zielten ebenso auf jüdische Körper, die – im Vergleich zu nichtjüdischen – oftmals als defizitär angesehen und beschrieben wurden, von Nichtjuden wie von Juden. Hier offenbart sich ein Dilemma: Indem sich Juden an der polnischen Hegemonialkultur orientierten – und das beinhaltete das Konzept der jüdischen Polonität eindeutig –, sahen sie sich zwangsläufig auch mit deren antisemitischen Zuschreibungen konfrontiert. Zwar wurde mit der jüdischen Polonität gerade versucht, einen Gegenentwurf zur nationalen Homogenität zu schaffen, aber dieser Gegenentwurf vermochte es nicht immer, sich von der Rhetorik des nationalistischen Projekts oder – in der Frage der Körper – von seiner biologistischen und teilweise rassistischen Terminologie zu lösen. Jüdische Wissenschaftler mussten sich einerseits mit den Mitteln der vorherrschenden medizinischen Kultur in der Gesellschaft behaupten und andererseits gleichzeitig in der Lage sein, Vorwürfen der Minderwertigkeit zu begegnen (Gilman 2011, 31).

Die jüdische Polonität, die eine Verbundenheit mit der polnischen Sprache und Kultur beinhaltete, sich aber gleichzeitig jüdischen Traditionen und jüdischer Nationalität verpflichtet fühlte, war in dieser Konstellation ein von Anfang an uneindeutiges und umstrittenes Konzept. Es wurde sowohl von Juden angegriffen als auch von Nichtjuden, weil es sich der Homogenität und der einfachen Zuordnung versperrte, nach der verschiedene nationale Gruppen strebten. Der programmatische Ausruf: »Polen – das sind auch wir!«, mit dem der jüdische Journalist und Politiker Abraham Insler einen seiner Leitartikel in der Zeitung *Nasza Opinja* im Jahr 1936 überschrieb, verkörperte eine Haltung, die sowohl Rechte als auch Pflichten im polnischen Staat beinhaltete und mit der sich zahlreiche Juden in Polen identifizieren konnten.

Nicht identifizieren konnte sich mit dieser Haltung aber ein großer Teil der polnischen Bevölkerung, der Journalisten, der Politiker und auch Wissenschaftler. Sie verschrieben sich einem nationalen Reinheitsdiskurs, in dem der Antisemitismus nationalen Denkern wie dem Nationaldemokraten und Publizisten Zygmunt Wasilewski als eine natürliche Reaktion des Organismus galt, der bemüht ist, eine von eingedrungenen Fremdkörpern verursachte Infektion zu heilen. Die Frage der Polonität der Juden – also ihr Verwurzelte sein in der polnischen Kultur, ihre Verehrung der polnischen Sprache und Literatur, und die Tatsache, dass sie selbst diese Literatur mit erschaffen hatten und weiterhin schufen – wurde dabei immer wieder mit den angeblichen pathologischen Eigenschaften des jüdischen Körpers und der vermeint-

lichen Sprechunfähigkeit in Verbindung gebracht. Keineswegs zufällig hatte der Dichter und Dramaturg Karol Hubert Rostworowski im Jahr 1929 die »Gesundung« der polnischen Literatur ausgerufen, womit er den Ausschluss sämtlicher Polnisch schreibender Juden aus der imaginierten »rein polnischen« Gemeinschaft von Schriftstellern meinte (Rostworowski 1929). Hier wurden Unterscheidungsmythen geschaffen, die mit ihrer biologistischen Terminologie suggerieren sollten, es handele sich um naturgegebene, determinierte und somit unveränderliche Merkmale, die es Juden verunmöglichen sollten, Polonität für sich zu beanspruchen. Dies lehnten weite Teile der jüdischen Bevölkerung in Polen bis 1939 und auch darüber hinaus ab, doch waren auch sie in ihrem Denken und Handeln von diesen Mythen geprägt.

Literatur

Archivalien und gedruckte Quellen

- Becker, Rafael. 1928. »Die Bedeutung der Rassenhygiene für die jüdische Familie.« *OSE-Rundschau* 3/5: 13-16.
- Becker, Rafał [Ders.]. 1929. »Umysłowo chorzy-Żydzi w Polsce i opieki nad nimi.« In *Księga pamiątkowa I Krajowego Zjazdu Lekarskiego »Toz-u«* (24.-25. czerwca 1928), 112-117. Warszawa: Centrala Tozu w Warszawie.
- Berman, Izydor. 1937. »Dyskusje literackie.« *Nasza Opinia* 92.
- Czekanowski, Jan. 1925. »Nauki antropologiczne.« *Nauka Polska* V: 144-157.
- Czortkower, Salomon. 1932. »Anthropologische Struktur der Juden. Übersicht der Untersuchungsergebnisse.« *Anthropologischer Anzeiger* 9/3-4: 250-263.
- Hirschhorn, Samuel. 1930. »Czy istotnie asymilacja triumfuje?« *Nasz Przegląd* vom 4. Januar.
- Janiszewski, Tomasz. 1921. »The Versailles Treaty and the Question of Public Health.« *International Journal of Public Health* 2: 140-151.
- Lelewel, Joachim. 1860. *Sprawa żydowska w roku 1859 w liście do Ludwika Merzbacha*. Poznań.
- Lewin, Gerszon. 1929. »Rola czynnika rasowego w większej odporności Żydów przeciw gruźlicy.« In *Księga pamiątkowa I Krajowego Zjazdu Lekarskiego »Toz-u«* (24.-25. czerwca 1928), 19-27. Warszawa: Centrala Tozu w Warszawie.
- Lipcówna, Donatella. 1929. »Rezultaty badań antropologicznych na 500 żydach woj. Warszawskiego.« In *Księga pamiątkowa I Krajowego Zjazdu Lekarskiego »Toz-u«* (24.-25. czerwca 1928), 48-70. Warszawa: Centrala Tozu w Warszawie.

- Prokop-Janiec, Eugenia. 1992. »Międzywojenna literatura polsko-żydowska.« Kraków: Universitas.
- Rostworowski, Karol Hubert. 1929. »O uzdrowienie literatury polskiej.« *Polonia* 1876.
- Stojanowski, Karol. 1927. *Rasowe podstawy eugeniki*. Poznań: Księgarnia M. Arcta.
- . 1934. *Rasizm przeciw Słowiańszczyźnie*. Poznań: Głos.
- Strauß, Hermann. 1930. »Medizinisch-soziale Reiseeindrücke in Polen. Vortrag, gehalten in der von dem Deutschen Landesverband ›OSE‹ veranstalteten Versammlung der Berliner Jüdischen Ärzteschaft am 12. Juni 1930.« *OSE-Rundschau* 7: 1-4.
- Sznajderman, Szmuel Lejb. 1934. »Smutna geografia Nalewek.« *Literarysże Bleter* 37/540: 604-606; 38/541: 623-624. Zit. nach: http://www.varshe.org.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=20%3Asmutna-geografia-nalewek&catid=10%3Ao-miejscach&Itemid=49&lang=pl. (Zugriff am 15.2.2015.)
- Szpidbaum, Henryk. 1930. »Hellfarbige jüdische Typen in Polen.« *OSE-Rundschau* 5/6: 1-12.
- Tartakower, Arieh. 1938. »Język żydowski i hebrajski.« *Nasza Opinja* 145.
- Wulman, Leon. 1931. »Das jüdische Krankenhauswesen in Polen. Vortrag, gehalten auf der ersten jüdischen Krankenhaustagung in Warschau, am 17. Mai 1931.« *OSE-Rundschau* 6: 3-9.
- YIVO Archives New York, Record Group (RG) 732, Papers of Jakób Apenszlak.

Forschungsliteratur

- Aleksiu, Natalia. 2011. »Christian Corpses for Christians! Dissecting the Anti-Semitism behind the Cadaver Affair of the Second Polish Republic.« *East European Politics & Societies* 25/3: 393-409.
- Altbauer, Mosze. 2002 (zuerst 1932). »Polszczyzna Żydów.« In *Wzajemne wpływy polsko-żydowskiej w dziedzinie językowej*, ausgew. und bearb. von Maria Brzezina, 121-163. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Brykczynski, Paul. 2007. »A Poland for the Poles? Józef Piłsudski and the Ambiguities of Polish Nationalism.« *Pravo. The North American Journal for Central European Studies* 1: 2-21.
- Cohen, Nathan. 2003. »The Jews of Independent Poland – Linguistic and Cultural Changes.« In *Starting the Twenty-First Century. Sociological Reflections and Challenges*, ed. by Ernest Krausz, and Gitta Tulea, 161-175, New Brunswick, London: Transaction Publishers.

- Datner, Helena. 2007. *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny.
- Einhorn, Ignacy. 2008. *Towarzystwo Ochrony Zdrowia Ludności Żydowskiej w Polsce w latach 1921-1950*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Gilman, Sander. 2011. »Der jüdische Körper und die Integration der Juden.« In *Sport. Jüdischer Almanach der Leo Baeck Institute*, hg. von Gisela Dachs, 24-33. Berlin: Suhrkamp.
- Kamińska-Szmaj, Irina. 1994. *Judzi, zohydza, ze czci odziera. Język propagandy politycznej w prasie 1919-1923*. Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
- Kurc, Alexandre. 1996. »Język, kultura a tożsamość żydowska.« In *Literackie Portrety Żydów*, hg. von Eugenia Łoch, 305-315. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Lipphardt, Veronika. 2009. »Jüdische Eugenik? Deutsche Biowissenschaftler mit jüdischem Hintergrund und ihre Vorstellung von Eugenik, 1900-1935.« In *Wie nationalsozialistisch ist die Eugenik? Internationale Debatten zur Geschichte der Eugenik im 20. Jahrhundert*, hg. von Regina Wecker, 151-165, Wien: Böhlau.
- Marcus, Joseph. 1983. *Social and Political History of the Jews in Poland 1919-1939*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Mendelsohn, Ezra. 1981. »A Note on Jewish Assimilation in the Polish Lands.« In *Jewish Assimilation in Modern Times*, ed. by Bela Vago, 141-149. Colorado: Westview Press.
- Polonsky, Antony. 2010. *The Jews in Poland and Russia, Vol. I: 1350-1881*. Oxford, Portland: Littman Library of Jewish Civilization.
- . 2010a. *The Jews in Poland and Russia, Vol. II: 1881-1914*. Oxford, Portland: Littman Library of Jewish Civilization.
- . 2012. *The Jews in Poland and Russia, Vol. III: 1914-2008*. Oxford, Portland: Littman Library of Jewish Civilization.
- Schreiner, Stefan. 1994. »Die Säkularisierung der messianischen Idee. Jüdischer und polnischer Messianismus im 19. Jahrhundert.« *Evangelische Theologie* 54: 45-60.
- Shavit, Yaacov. 1985. »Between Pilsudsky and Mickiewicz: Policy and Messianism in Zionist Revisionism.« *Studies in Zionism* 6: 229-246.
- Shmeruk, Chone. 1989. »Hebrew – Yiddish – Polish: A Trilingual Jewish Culture.« *The Jews of Poland between Two World Wars*, ed. by Israel Gutman, Ezra Mendelsohn, and Chone Shmeruk, 285-311. Hanover, London: Brandeis University Press.
- Singer, Issac Bashevis. 1984. *Love and Exile. An Autobiographical Trilogy*. New York: Farrar Straus Giroux.
- Steffen, Katrin. 2004. *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der*

polnischsprachigen jüdischen Presse 1918-1939. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- . 2011. »Żydowska polskość« jako koncepcja tożsamości w polsko-żydowskiej prasie okresu międzywojennego i jej dziedzictwo w »Naszej Trybunie« w latach 1940-1952.« *Żydowski Polak, polski Żyd. Problem tożsamości w literaturze polsko-żydowskiej*, hg. von Alina Molisak und Zuzanna Kołodziejska, 140-153. Warszawa: Elipsa.
 - . 2013a. »Polnisch.« In *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*, hg. von Dan Diner, Bd. 4 (Ly-Po), 580-585. Stuttgart, Weimar: J.B.Metzler.
 - . 2013b. »Experts and the Modernization of the Nation – the Arena of Public Health in Poland in the First Half of the 20th Century.« *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 61/4: 574-590.
- Walicki, Andrzej. 1994. *Philosophy and Romantic Nationalism: The Case of Poland*. Notre Dame/IND.: University of Notre Dame Press.
- Wodziński, Marcin. 2004. »Language, Ideology and the Beginnings of the Integrationist Movement in the Kingdom of Poland in the 1860s.« *East European Jewish Affairs* 34: 21-40.

Die schwierige Ethnogenese der lemksischen Gemeinschaft in Polen

Die Herausbildung der lemksischen Identität

Mit dem Ethnonym *Lemken* wird seit etwa Mitte des 19. Jahrhunderts die Volksgruppe bezeichnet, die bis 1945 kompakt im Gebiet der Niederen und Sandezer Beskiden siedelte (Lemkengebiet, poln. *Lemkowszczyzna*). Diese Bezeichnung überlagerte die ursprüngliche (Selbst-)Bezeichnung *Russinen/Rusnaken* und wird heute synonym zu diesen verwendet. Im vorliegenden Beitrag soll geschildert werden, wie sich die lemksische Identität in Beziehung zu diesem Ethnonym herausbildete. Hierzu sollen verschiedene kulturelle Modelle und ethnische Optionen innerhalb der lemksischen Gemeinschaft vorgestellt und zu den dominanten Diskursen ins Verhältnis gesetzt werden. Dabei erfolgt auch eine Interpretation der relevanten Prozesse und Entwicklungsfaktoren aus anthropologischer Sicht.

Die scheinbar einfache Frage, wer die Lemken eigentlich sind, bedarf einer ausführlichen Antwort. Bei dieser ist zu berücksichtigen, dass jede Gruppenidentität Ergebnis eines Entwicklungsprozesses ist und sich auf der Grundlage bestimmter Faktoren herausbildet, entweder in Konfrontation zu diesen oder durch eine mehr oder weniger ausgeprägte Identifikation.

Meiner Auffassung nach waren im Zuge der Herausbildung der lemksischen Identität mindestens fünf Faktoren dafür verantwortlich, dass die Ethnogenese der Lemken erfolgreich verlief – im Sinne einer Anerkennung als ethnische Gruppe – und keine Assimilation im Sinne eines Aufgehens in einer größeren Gruppe stattfand, wobei es zu einem Verlust der spezifischen Andersartigkeit und Eigenständigkeit der Gruppe gekommen wäre (Duć-Fajfer 2013, 29-30):

1. Durch die spezifischen Siedlungsgegebenheiten in den kargen Bergregionen, wo die lokale Bevölkerung im Allgemeinen durch Siedlungsprivileg, die *wolnizna* –, von Frondiensten befreit war (Samsonowicz 1981, 517-518; Pieradzka 1939), bildete sich sowohl innerhalb der lemksischen Gemeinschaft als auch bei deren

- einzelnen Vertretern eine Mentalität der Eigenverantwortung in den grundlegenden Alltagsfragen heraus.
2. Die sich aus der *wolnizna* ergebenden wirtschaftlichen Vorteile – wie zusätzliche Einnahmen aus Handwerk, Handel oder Nebengewerbe wie Mühlen, Walkmühlen, Sägereien, Ölpresen – und das Wissen, über die Geschicke der eigenen Kinder selbst entscheiden zu können, führten zu einem höheren Anteil von Kindern mit Schulbildung unter der Landbevölkerung (Adamczyk 1989; Duć-Fajfer 2006), womit der Grundstein zur Entstehung einer ländlichen Intelligenz gelegt wurde. Diese war in konfessioneller Hinsicht hauptsächlich griechisch-katholisch und aufs Engste mit ihrer Herkunftsregion verbunden (Šach 1960). Als dann ein günstiger Moment in der historischen Entwicklung eintrat, konnte sie einen zentralen Beitrag zur Herausbildung identitätsprägender Projekte leisten (Duć-Fajfer 2001).
 3. Die Lage in der Grenzregion ermöglichte die Herausbildung einer neuen kulturellen Qualität infolge einer wechselseitigen Durchdringung gegenläufiger kultureller Strömungen.
 4. Bei der Markierung einer deutlichen konfessionellen, kulturellen und später auch ethnischen Grenze sowie für die Beständigkeit identitärer Mythen spielte die orthodoxe bzw. griechisch-katholische Kirche eine herausragende Rolle (Krochmal 2007; Osadczy 2007; Wójtowicz-Hubner 2008; Dudra 2013).
 5. Seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert konkurrieren in diesem Gebiet verschiedene politische Konzepte um Einflussnahme, was insbesondere durch Abgrenzungsbemühungen von diesen zur Herausbildung eigener Identitäten geführt hat (Zięba 2007; Zięba 2008; Mazur 2014).

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann man das Lemkengebiet als eigenständigen folkloristisch-ethnographischen Raum aufzufassen. Dabei wurden die Lemken als westlichste ethnische Gemeinschaft innerhalb der Dreiergruppe Lemken – Bojken – Huzulen eingestuft. Das Lemkengebiet war eine unter vielen anderen Regionen, die von den unter dem Eindruck der Romantik stehenden Aktivisten bei ihrem »Gang ins Volk« beschrieben wurden. Daraufhin erhielt es eine eigene Bezeichnung, vermutlich auf der Grundlage pejorativer Bezeichnungen, die von den benachbarten Gemeinschaften verwendet wurden (Strumins'kyj 1988). So wurde die Grundlage für eine Kulturlandschaft gelegt, und ab 1850 begann die lokale Intelligenz langsam mit der Entwicklung eines eigenen ethnischen Programms (Duć-Fajfer

2001a). Dabei orientierte sie sich mit ihren Maßnahmen zur Festigung der lemckischen Identität am Vorbild zahlreicher anderer europäischer Gemeinschaften während des Völkerfrühlings, vor allem an den slawischen Serben, Slowaken, Tschechen und Ukrainern (Duć-Fajfer 2001a, Duć-Fajfer 2013). Zunächst standen die Vertreter der geistlichen Intelligenz vor der schwierigen konzeptionellen Aufgabe, eine ganze Reihe ambivalenter Auffassungen miteinander in Einklang zu bringen. Insbesondere betrachteten sie es als ihre Mission, die Grenzen zwischen dem Eigenen und dem Fremden – Bedrohlichen, Dominierenden, Oppositionellen – zu ziehen (Duć-Fajfer 2001a, Duć-Fajfer 2013).

Die erste dieser Ambivalenzen bestand darin, dass keine Einigkeit darüber bestand, ob die althergebrachte mythenbeladene Ordnung aufrechterhalten, umgebaut oder sogar beseitigt werden sollte. Die lemckische Intelligenzschicht identifizierte sich mit diesem identitätsbildenden Raum, der als ruthenisch oder galizisch-ruthenisch bezeichnet wurde, was zu den Bezeichnungen »ruthenische Sprache«, »ruthenischer Glaube«, »ruthenisches Land« und »ruthenisches Volk« führte (Osadczy 2007; Duć-Fajfer 2014).¹ Das Bekenntnis zur Ruthenität, das damit von der Intelligenz im Gebiet der Lemken akzeptiert und übernommen wurde, erfuhr zwar keine nähere ethnische Präzisierung, gestattete jedoch eine klare Abgrenzung vom Polentum, auch wenn dies einige Vertreter des Klerus nicht davon abhielt, sich in der Binnenkommunikation des Polnischen zu bedienen.

In der Mitte des 19. Jahrhunderts setzten bekanntlich bewusstseinsbildende Prozesse ein, die auf der Grundlage philologischer Konzepte unter Nutzung von authentischem oder gefälschtem historischen, folkloristischen oder sprachlichen Material zu einer zunächst schriftlichen Konstruktion nationaler Projekte führten (Jedlicki 1987, 52). Bei den galizischen Ruthenen entstanden solche Konzepte zwar bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, aber es dauerte noch etwa bis zum Ausscheiden Galiziens aus der Habsburger Monarchie 1918, ehe sie sich schließlich gegen konkurrierende Modelle durchsetzen

1 A.d.Ü.: Die von *Rus'* abgeleiteten Begriffe sind im Polnischen und Deutschen nicht deckungsgleich. Das Adjektiv *ruski* sowie das Abstraktum *ruskość* bezeichnen grundsätzlich eine breit verstandene Einheit der Ostslawen, die im Deutschen am besten mit *ruthenisch* und *Ruthenität* wiedergegeben werden. Dem stehen die Begriffe *rusiński* sowie *rusińskość* gegenüber, die enger sind und dem deutschen *russinisch* bzw. *Russinität* entsprechen. Problematisch ist das Ethnonym *rusiny*, das auf Deutsch sowohl mit *Ruthenen* als auch mit *Russinen* wiedergegeben werden kann; hier muss in der Übersetzung also eine Präzisierung vorgenommen werden.

konnten. Bis dahin rangen verschiedene Konzepte miteinander: die altruthenische Option, die zumindest in der Anfangsphase der Ethnogenese der Russinen klar dominiert hatte und die auf die Beibehaltung der Einheit aller Ruthenen abzielte; weiterhin die russophile Option, deren Anhänger Russland bei der ethnischen Wiedergeburt der Russinen eine Führungsrolle zusprachen; sowie die ukrainophile Option, die vorsah, dass die Ruthenen aus den ukrainischen Gouvernements des Russischen Imperiums, die Ruthenen aus Galizien und der Bukowina sowie die ungarischen Ruthenen eine Nation bilden.

Außerdem gab es eine polnische Option, die sich jedoch unter etwas anderen Voraussetzungen entwickelte, da es hier eher um die Entscheidung für einen möglichen gesellschaftlichen Aufstieg ging. Doch auch in dieser Hinsicht vollzogen sich tiefgreifende Veränderungen: Das alte Modell des *gente Ruthenus, natione Polonus* erfuhr unter dem Eindruck der ethnischen Emanzipation der Ruthenen eine zunehmend negative Bewertung. Vertreter dieser Richtung wurden als Bedrohung für die ruthenische Identität wahrgenommen und als Abtrünnige bezeichnet. Ihnen sprach man die Zugehörigkeit zu den Ruthenen ab und warf ihnen Verrat an der ruthenischen Sache vor.

Im Grenzgebiet der Karpaten, wo die Ruthenität stark mystifiziert und geradezu sakralisiert war, wurde auf ähnliche Weise auch das Konzept der Ukrainität interpretiert, dessen Popularität etwa ab 1870 zunahm und im Laufe der Zeit in Ostgalizien die Oberhand gewann. Die Russinen aus den Karpaten lehnten diese Ukrainität jedoch ab und fassten sie als eine separatistische Idee auf, die gegen die Einheit aller Ruthenen gerichtet war. Diese Ablehnung stellte im Grunde die einzige Möglichkeit dar, ein eigenes ethnisches Bewusstsein zu entwickeln, denn dieses Konzept beruhte auf der Annahme der kulturellen, territorialen, administrativen und historischen Nähe des Lemkengebietes zu den russinischen/ukrainischen Gebieten. In Anlehnung an die These von Jan Kieniewicz, wonach sich die Ruthenen in Galizien nur in Abgrenzung zu den Polen als eigenständige Ethnie konsolidieren konnten (Kieniewicz 2008, 216), lässt sich feststellen, dass die Lemken, ebenso wie die übrigen russinischen Gemeinschaften in den Karpaten, nur durch Abgrenzung von den Ukrainern ein eigenes ethnisches Bewusstsein entwickeln konnten.

Zu Anfang distanzierte sich die im Lager der Altruthenen verwurzelte Intelligenz aus den Beskiden von den Ukrainern, wobei konservative Prinzipien zum Tragen kamen und Neuerungen abgelehnt wurden. Als dann dieses tradierte, breit gefasste und eher auf Mythen denn auf ethnischen Grundsätzen beruhende Modell des Ruthenentums

vollständig zerfiel, musste sie ihre Entwicklungsrichtung in einer neuen Welt abstecken, in der die Existenz eines ukrainischen Volkes nicht mehr infrage gestellt wurde. Hierbei kam es zu einem mühsamen Prozess der Abkoppelung vom traditionellen Ruthenentum, das aufgrund seiner ethnischen Undifferenziertheit nicht in der Lage war, mit den Vereinnahmungsbestrebungen des sich radikalierenden ukrainischen Diskurses zu konkurrieren. Andererseits diente letzterer, wie auch andere ethnische Programme, in gewisser Weise als Vorbild für den lemkeischen bzw. karpatorussinischen Diskurs. Der Versuch, die alten und neuen Widersprüche miteinander in Einklang zu bringen, äußert sich in der allmählichen Überführung des Konzepts der lemkeischen Rus', die auf einem patriarchalisch und religiös geprägten kulturellen Modell beruhte (Osadczy 2007), in ein modernes Verständnis von Lemkentum mit deutlicher ethnischer Ausrichtung sowie einem eigenen Territorium, eigener Geschichte und eigener Symbolik.

Im Zuge der Konstruktion dieses ethnischen Projekts der Lemken mussten noch weitere Widersprüche überwunden werden, etwa die sozialen Unterschiede. In der überwiegend aus Bauern und Vertretern des Klerus – die ihrerseits selbst im Wesentlichen aus dem Bauernstand stammten – bestehenden Gesellschaft war man gezwungen, diese beiden sozialen Schichten zu einem funktionierenden Ganzen zusammenzufügen. Das Verhältnis zwischen ihnen sollte während der gesamten Ethnogenese der Lemken von großer Bedeutung sein. Das romantische nationale Modell berief sich auf die Volkskultur als Quell familiärer Werte und Voraussetzung für die Eigenständigkeit eines Volkes.

Dem konservativen Klerus gelang es nur unter großen Anstrengungen, sich vollständig mit der einfachen Bevölkerung zu identifizieren, die von Ethnographen und Folkloreforschern in ihren Arbeiten als *Lemken* bezeichnet wurde. Sie musste als Trägerin der eigenen unveräußerlichen kulturellen Werte anerkannt werden und darüber hinaus als Ursprung des Ethnonyms, das auf alle Russinen in den Beskiden ausgedehnt wurde. Die lemkeischen literarischen Texte aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeugen dann auch von den Bemühungen, das umzudeuten, was in den Skizzen von Toron'skij aus dem Jahr 1860 unter dem Begriff »lemko-russinisch« noch als »verwandtes Volk« verstanden wird (Toron'skij 1860). Zu Beginn des 20. Jahrhunderts war dann bereits von einem aus den verschiedenen sozialen Schichten zusammengefügt ethnischen »wir« die Rede. Dieser Prozess führt dann 1911 zu der in lemkeischer Sprache erscheinenden Zeitschrift *Lemko*, die sich als »Zeitung für das Volk« im Sinne der gesamten ethnischen Gruppe begreift.

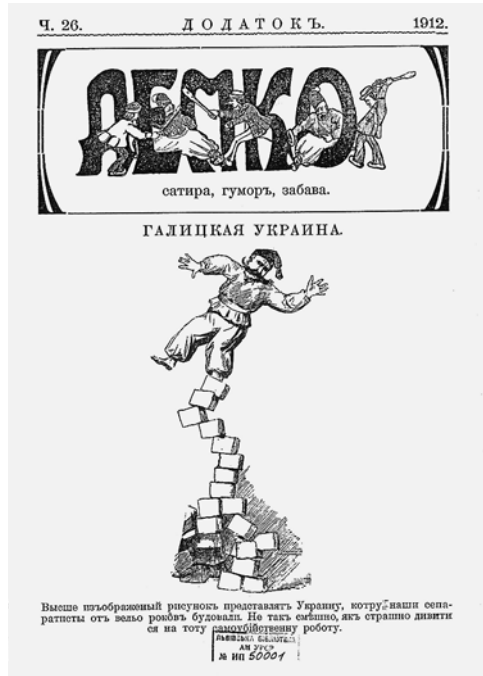


Abb. 1: Satirebeilage zur Zeitschrift *Lemko* aus dem Jahr 1912 (Foto: Olena Duč-Fajfer).

Dieses neue lemckische Wir-Gefühl nahm zwischen 1918 und 1921 einen politischen Charakter an (Horbal 1997a), als sich nach dem Zerfall des Habsburgerreichs alle ethnischen Gemeinschaften, die über eigenständige politische Ambitionen verfügten, das Motto Woodrow Wilsons vom Selbstbestimmungsrecht der Völker zu eigen machten. So wurde in Florynka die Lemkisch-Russinische Republik (*Lemko-Rusyns'ka Respublika*, auch: *Rus'ka Narodna Respublika Lemkiv*) ausgerufen, deren Protagonisten vor allem ein politisches Zusammengehen mit den Karpatorussininnen aus dem Süden anstrebten und damit ein Gegengewicht zu den Ansprüchen Polens und Ungarns bildeten (Horbal 1997a, 43-46). Damit wurden im Zuge der Emanzipationsbestrebungen auch ukrainische Ansprüche auf diesen Landstrich angefochten, womit gleichzeitig die Vereinnahmungstendenzen der Ukrainer konterkariert wurden. Dennoch entstand am östlichen Rand des Lemkengebiets eine politische Bewegung, die die Vereinigung mit der Westukrainischen Volksrepublik anstrebte. Diese Bewegung bestand allerdings nur für sehr kurze Zeit und konnte kaum Einfluss ausüben (Szpylka 1967; Moklak 1993; Horbal 1997a, 114-131).

Nach dem Ersten Weltkrieg war die ethnische Konsolidierung der Lemken bereits weit vorangeschritten, was insbesondere zu einem Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Russinen aus den Karpaten führte. Dabei war man sich der aktuellen politischen Sachlage – des Umstandes, dass sich ihr ethnisches Kernland innerhalb der Grenzen der Polnischen Republik befand – durchaus bewusst. Ferner kollidierten die eigenen Emanzipationsbemühungen mit den auf eine Schärfung des ethnischen Bewusstseins abzielenden politischen Vorstellungen der ukrainischen Parteien, Institutionen und Organisationen. In der Zwischenkriegszeit formulierten die Lemken dann ihre zentralen Forderungen nach einer eigenständigen und gleichberechtigten ethnischen Identität, die das Gemeinschaftsgefühl stärken sollten. Sie wurden auf verschiedenen Ebenen erhoben und können als Reaktion auf Ansprüche anderer Nationen auf ihren Siedlungsraum verstanden werden (Moklak 1997; Zięba 2008; Mazur 2010).

In politischer Hinsicht waren die Lemken allerdings eine dem polnischen Staat gegenüber loyale gesellschaftliche Gruppe, die eher nach kulturellen, sozialen und wirtschaftlichen Rechten strebte und sich weniger in der politischen Opposition sah oder gar Sezessionsansprüche stellte. Die Regierung der Polnischen Republik bescheinigte den Lemken daher ein gutes Assimilationspotential; gleichzeitig förderte sie ihre distinktiven kulturellen Merkmale, um den ukrainischen Einfluss in der Region zurückzudrängen (Moklak 1996). Auf einer bestimmten Etappe ihres Emanzipationsprozesses trafen die Lemken so auf einen Staat, der ihnen aus politischen Gründen gewogen war. Unabhängig davon, dass diese Unterstützung den Weg für eine Polonisierung ebnen sollte, nutzten die Lemken diese zur Festigung ihrer ethnischen Position sowie zur Entfaltung ihrer Kultur und Sprache. So verlangten sie von den Behörden mehr Freiheiten und erhielten in der Regel die Zustimmung der staatlichen Stellen.

Zwischen 1934 und 1939 konnte der Schulunterricht in den neun griechisch-katholischen Dekanaten der Apostolischen Verwaltung des Lemkengebiets (*Apostolska Administracja Lemkowszczyzny*) in der eigenen, offiziell als Lemkisch bezeichneten Sprache durchgeführt werden. Die Lemken sollten nunmehr vor der aggressiven ukrainischen Vereinnahmungspolitik, die von der Führung der griechisch-katholischen Kirche – insbesondere von den Bischöfen von Przemyśl – ausging, durch die Apostolische Verwaltung geschützt werden. Diese wurde vom Vatikan nach Zustimmung durch die polnischen Behörden eingerichtet (Ryńca 2001). Mit dem Bund der Lemken (*Lemko-Sojuz*) gründeten die Lemken ferner eine eigene gesellschaftliche Organisation

und gaben in ihrer Sprache die Wochenzeitung *Naš Lemko* (1934-1939), Kalender und Almanache sowie Grundschulbücher heraus.

Versuche zur Polonisierung der Lemken erfolgten unter anderem durch Agitation in der Presse, wie etwa in der 1928 in Krakau erscheinenden propolnischen katholischen Wochenzeitschrift *Lemko*, die in Latinica in polnisch-lemckischer Sprache gedruckt wurde und programmatisch antiukrainisch, antirussisch und antiorthodox ausgerichtet war. 1928 fanden Wahlen zum polnischen Sejm statt. Die Zeitung sollte die Lemken auf die polnische Seite ziehen und rief zur Wahl polnischer statt ukrainischer oder russinischer Kandidaten auf. Im Schulsystem kam es zu einer allmählichen Ablösung lemckischer Lehrer durch polnische, und die bereits geplante Herausgabe lemckischer Schulbücher wurde unterbunden. Diese, wie etwa der *Bukvar* (Lwów 1933) und die *Perša lemckivs'ka čytanka* (Lwów 1934) von Metodij Trochanovskij, wurden umgehend durch polnischsprachige Lehrbücher ersetzt. Die Polonisierung der Lemken sollte auch mithilfe populärwissenschaftlicher Schriften vorangetrieben werden, am bekanntesten ist die Broschüre *Lemkowie – zapomniani Polacy* (Lemken – die vergessenen Polen) von Aleksander Bartoszczuk aus dem Jahr 1939. Um den Lemken ihre Zugehörigkeit zum Polentum vor Augen zu führen, wurden zum Beispiel auch die Pfadfinder instrumentalisiert und patriotische Feiertage begangen. Es kann jedoch festgehalten werden, dass die Lemken fest im Ruthenentum verwurzelt waren und zumeist konservative Einstellungen vertraten, was sich etwa in der Beibehaltung tradierter Denkweisen und -muster und ethnischer Endogamie äußerte. So waren die Lemken wenig anfällig für Polonisierungsversuche, blieben dabei aber loyale Staatsbürger, die ihre ethnische Andersartigkeit bewusst lebten.

Bei den Ukrainisierungsprogrammen und -maßnahmen lagen die Dinge jedoch anders. In der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg gab es innerhalb der lemckischen Intelligenz kaum Ukrainophile. Dies bestätigen auch ethnische Einstellungen im lemckischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts, wie auch das Schicksal der 1912 von ukrainischen Aktivisten aus Sanok begründeten Zweiwochenzeitschrift *Pidbirs'kyj Dzvyn* (1911-1914), die das Gegenstück zur Wochenzeitung *Lemko* bilden sollte. Der Beschluss, sie einzustellen, den die Redaktion in der 21. Ausgabe verkündete, wurde wegen des vollständigen Desinteresses und sogar feindlicher Äußerungen der Lemken gegenüber dieser Zeitschrift gefasst (Duć-Fajfer 2001a, 294-300).

In der Zwischenkriegszeit hingegen fanden sich selbst im lemckischen Kernland eifrige Verfechter der ukrainischen nationalen Idee. Dabei

handelte es sich vor allem um Geistliche, Lehrer und Politiker, die von der in politischen Fragen sehr engagierten griechisch-katholischen Kirche sowie von Organisationen und Institutionen wie *Prosvita*, *Ukrajins'kyj Bank* oder *Maslo-Sojuz* in das Gebiet der Lemken entsandt wurden. Lemkische Jugendliche erhielten von ihnen Stipendien für ukrainische Schulen, im Zuge ukrainischer Propagandamaßnahmen wurden Bücher und Zeitschriften verteilt und lemckischen Bauern attraktive wirtschaftliche Anreize geboten. Damit konnten diese Aktivisten, die nicht zuletzt die Kirche als Institution hinter sich hatten, den ukrainischen Einfluss auch über jenes östliche Teilstück des Lemkengebiets hinaus ausdehnen, das sich 1918 für die Westukrainische Volksrepublik ausgesprochen hatte. Die meisten von ihnen hatten allerdings gar keine lemckischen Wurzeln und sie traten bei ihren Propagandamaßnahmen sehr radikal auf, was zu heftigen Konflikten mit Vertretern der alteingesessenen Intelligenz führte, die (alt-)ruthenische Auffassungen vertraten und sich infolge der Auseinandersetzungen noch vehementer für die lemckische oder karpatorussinische Option einsetzten. Diese Konflikte hatten in der Zwischenkriegszeit weitreichende Auswirkungen auf die Ethnogenese der Lemken. Russophile Auffassungen wurden weitestgehend zurückgedrängt, auch wenn die Bezeichnung *Rusnak* weiterhin Verwendung fand. Es kam bei diesem Begriff jedoch zu einer Bedeutungsverschiebung: Mit Rusnaken waren Karpatorussininnen gemeint, also sämtliche Russinnen aus den Karpaten, die aus ähnlichen Gründen wie die Lemken im Norden kein ukrainisches, sondern ein spezifisches eigenständiges ethnisches Bewusstsein herausgebildet hatten.

Der Zweite Weltkrieg bestärkte die Identitätssituation im Lemkengebiet. Die Lemken verhielten sich ablehnend gegenüber den Ukrainern, die in ihrem Gebiet im Auftrag der deutschen Besatzer die polizeiliche und militärische Gewalt ausübten, nahmen keine Kennkarten mit dem Buchstaben »U« an und unterstützten weder die Ukrainische Aufstandsarmee (UPA) noch sonstige ukrainische Organisationen (Dons'kyj 1989, 27-28; Horbal 1997b). So ist es eine Ironie des Schicksals, dass infolge des Abkommens zwischen dem Polnischen Komitee der Nationalen Befreiung und der Regierung der Ukrainischen Sozialistischen Sowjetrepublik über den Austausch der in den Grenzregionen ansässigen Bevölkerung in den Jahren 1944 bis 1946 rund 70% der Lemken ausgerechnet in die Ukraine umgesiedelt wurden (Miśiło 1996; Miśiło 1999). Jene, die von diesem Transfer über die Grenze verschont wurden, siedelte die polnische Regierung 1947 im Zuge des Maßnahmenpakets zur Zwangsassimilation unter dem

Decknamen »Aktion Weichsel« (Misiło 2011) zusammen mit polnischen Umsiedlern in den ehemals deutschen Gebieten an. Dies geschah unter militärischer Aufsicht, da die Lemken angeblich den nationalen ukrainischen Untergrund unterstützten.

Diese internen und externen Umsiedlungsmaßnahmen waren Teil der Maßgabe, eine monoethnische Volksrepublik Polen zu schaffen. Deshalb betrafen sie nicht allein die Lemken, sondern noch weitere Minderheiten, etwa Deutsche, Juden, Ukrainer, Masuren (Duć-Fajfer 2001b). Da es unmöglich war, sämtliche Vertreter der nationalen Minderheiten jenseits der Landesgrenzen auszusiedeln, wurden die in Polen verbliebenen Personen Gegenstand umfassender Assimilierungsmaßnahmen. Im Falle der Lemken, denen nachgesagt wurde, sie hätten mit dem ukrainischen Nationalisten Stepan Bandera gemeinsame Sache gemacht, bestand diese Zwangsassimilation in der Umsiedlung in die ehemals deutschen Gebiete unter Vermeidung kompakter lemckischer Siedlungsstrukturen. Weitere Schritte bestanden in der Aberkennung des eigenständigen ethnischen Charakters der Lemken, indem ihnen etwa eine Identifikation mit dem Ukrainertum aufgezwungen wurde. Den polnischen Behörden war vollkommen klar, dass die Lemken dies ablehnen würden, womit der Weg zu ihrer Polonisierung geebnet werden sollte. Die 1956 ins Leben gerufene ukrainische Gesellschaft *Ukraińskie Towarzystwo Społeczno-Kulturalne* (UTSK), mit der die ukrainische Minderheit gleichermaßen gefestigt und kontrolliert werden sollte, war nicht in der Lage, der Erwartungshaltung der Lemken in ethnischer Hinsicht gerecht zu werden. Nach ersten Enttäuschungen über fehlende Möglichkeiten, innerhalb der UTSK ihre Rechte und Eigenständigkeit durchzusetzen – insbesondere nach der negativen Antwort der UTSK bezüglich der Forderungen über eine Rückkehr in ihre angestammten Gebiete und den Unterricht der lemckischen Sprache –, wandten sich die Lemken von dieser Gesellschaft ab und versuchten mehrfach, eigene Strukturen zu bilden (Pudło 1992; Duć-Fajfer 2001b; *Dokumenty* 2013). Dennoch führte die Tätigkeit der UTSK dazu, dass sich ein gewisser Anteil lemckischer Aktivisten mit den Ukrainern identifizierte.

Erst im Zuge der politischen Wende in Polen im April 1989 gelang es den Lemken, mit dem *Stowarzyszenie Lemków* (Gesellschaft der Lemken) eine eigene Organisation zu gründen. Nur wenige Monate später entstand in Form des *Zjednoczenie Lemków* (Vereinigung der Lemken) eine Gegenstruktur, die aus Anhängern des *Związek Ukraińców w Polsce* (Bundes der Ukrainer in Polen) bestand und die Tätigkeit der Gesellschaft der Lemken behinderte. Durch oppositionelle



Abb. 2: Innenraum der griechisch-katholischen Kirche von Królik Wołoski, der während der »Aktion Weichsel« zerstört wurde (Foto: Jarosław Mazur).

Maßnahmen sollte unter Ausschöpfung propagandistischer Mittel der Eindruck erweckt werden, die Lemken hingen mehrheitlich der ukrainischen Identitätsoption an. Diese Auffassung ist in polnischen Regierungskreisen und innerhalb der polnischen Mehrheitsgesellschaft bis heute weit verbreitet. Hiervon zeugen etwa Formulierungen, die nach wie vor in Bezug auf die Gemeinschaft der Lemken benutzt werden. Immer wieder wird pauschal die Behauptung wiederholt, ein Teil der Lemken sehe sich als Ukrainer, während der andere sich als eine eigenständige Ethnie betrachte.

Seit 2005 sind die Lemken nun als ethnische Minderheit anerkannt (Gesetz 2005, Abschnitt 1, Artikel 2.3, 2.4). Dieser Status wurde durch das *Gesetz über nationale und ethnische Minderheiten und Regionalsprachen* vom 6. Januar 2005 bestätigt. Gemäß diesem Gesetz, das den Status und die Rechte der ethnischen Minderheiten in Polen regelt, wird zwischen ethnischen und nationalen Minderheiten nur dahingehend unterschieden, dass die Vertreter einer ethnischen Minderheit sich nicht mit einem Volk identifizieren, das in einem eigenen Staatswesen organisiert ist. Trotz der Anerkennung werden weiter Versuche unternommen, den Lemken diesen Status abzuerkennen und ihnen eine eigene Kultur und Identität aus ideologischen Gründen abzusprechen, was als Spätfolge historischer Prozesse und Ereignisse betrachtet werden kann.

Stellvertretend hierfür sollen die Probleme genannt werden, Vertreter der Lemken in den gemeinsamen Ausschuss von Regierung und nationalen und ethnischen Minderheiten (*Komisja Wspólna Rządu i Mniejszości Narodowych i Etnicznych*, KWRiMNiE) zu berufen. Infolge mehrfacher Proteste ukrainischer Aktivisten gegen die Anerken-

nung der Lemken als ethnische Minderheit wurde in den Durchführungsbestimmungen zum Minderheitengesetz präzisiert, dass allein solche Lemken als Angehörige der lemckischen ethnischen Minderheit anerkannt werden, die über keinerlei Verbindungen zur ukrainischen Minderheit verfügen. Zum Vertreter der Lemken im KWRiMNiE wurde 2005 ein Mitglied von immerhin acht lemckischen Organisationen gewählt, während – trotz zahlreicher Proteste dieser Organisationen – ein zweites von nur einer proukrainischen Organisation entsandt wurde, die die Lemken nicht als eigenständige Ethnie anerkennt. Im Jahr 2013 kam es zu einer weiteren Verschlechterung der Lage. Durch einen inneren Konflikt um Einfluss und die Sicht auf die eigene Identität unter den lemckischen Aktivisten wurden die Lemken per Regierungsbeschluss der Unterstützung durch jene Organisationen beraubt, die zuvor für die Gemeinschaft der Lemken die offizielle Anerkennung als ethnische Minderheit und eine Vertretung in der KWRiMNiE erkämpft hatten.

Obwohl sich nur 283 Lemken bei der Volkszählung 2011 (Spis 2011) gleichzeitig auch als Ukrainer deklarierten, also nicht einmal 3 % der etwa 10.000 Mitglieder dieser Gemeinschaft, fahren ukrainische Organisationen und Institutionen mit ihren Ukrainisierungsbemühungen unter den Lemken fort.

Die Identität der Lemken heute – Hybridität, Multioptionalität und Entwicklungen

Nach dieser kurzen historischen Darstellung der lemckischen Ethnogenese kann die zentrale Frage formuliert werden, ob es gegenwärtig innerhalb der Gemeinschaft der Lemken tatsächlich zu einer Hinwendung zur lemckischen Ethnie kommt, oder ob hier lediglich eine Abgrenzung zu Propagandazwecken erfolgt. Die meisten Ergebnisse und Kommentare hinsichtlich der Option der Lemken für eine bestimmte Identität werden auf der Grundlage systematischer Feldforschungen formuliert, die seit Beginn der 1980er Jahre bis heute in Form von Interviews, Fragebögen und Tests in der lemckischen Gemeinschaft durchgeführt wurden – sowohl in ihrem ursprünglichem Siedlungsgebiet als auch in den Umsiedlungsgebieten. Ferner werden zu diesem Zweck verschiedene Dokumente, Texte zu kulturellen Fragen, Rituale, Feierlichkeiten der Gemeinschaft, Demonstrationen und Aktionen, Forderungen und ethnische Bekenntnisse ausgewertet. Bis zu einem gewissen Punkt können hierzu statistische Angaben zurate gezogen werden.

Bei der letzten verlässlichen Volkszählung aus der Zeit vor den Umsiedlungen im Jahr 1931 (*Statystyka Polski* 1938, 32-45, 26-35) gaben im Gebiet der Lemken 130.121 Personen griechisch-katholisch oder orthodox als Religion an. Unter Berücksichtigung der ethnischen Besonderheiten dieses Gebiets handelt es sich hierbei um Lemken. Nach der Zwangsumsiedlung von 70% der Lemken in die Ukraine verblieben in Polen noch knapp 40.000 Personen. Unter Berücksichtigung der positiven demographischen Entwicklung und unter Voraussetzung einer kontinuierlichen Selbstidentifizierung kann also davon ausgegangen werden, dass die lemksische Gemeinschaft in Polen heute etwa 60.000 bis 70.000 Angehörige zählt. Diese Zahlen wurden bei den Volkszählungen der Jahre 2002 bis 2011 nur teilweise bestätigt. In der ersten bekannten sich 5.850 polnische Staatsbürger zum Lemkentum (*Mniejszości* 2002), in der zweiten hingegen schon 9.640 (*Mniejszości* 2011). Bei der Volkszählung im Jahr 2011 bestand allerdings die Möglichkeit einer doppelten Deklaration der ethnischen Zugehörigkeit. Nach einer ersten Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit folgte eine zweite Frage, bei der eine weitere Ethnie angegeben werden konnte. Dabei stellte sich heraus, dass von den 9.640 Lemken 5.600 ausschließlich die lemksische ethnische Zugehörigkeit angegeben hatten, 283 die lemksische und die ukrainische, rund 3.000 die lemksische und polnische und knapp 1.000 die lemksische und eine sonstige weitere (*Mniejszości*. Wikipedia), meist die russinische. Die polnische und russinische Identität sind also die häufigsten Komponenten der hybriden Identität der Lemken, wobei zwischen beiden allerdings große Unterschiede bestehen.

Im Folgenden werde ich einige Thesen und Vermutungen im Zusammenhang mit der aktuellen Identität der Lemken vorstellen.

Vereinbarkeit von polnischer und lemksischer Identität

Nach der einhelligen Auffassung der Befragten bei der letzten Volkszählung sind polnische und lemksische Identität miteinander vereinbar. Diese Ansicht vertraten auch die Teilnehmer der Untersuchung, die von Ewa Michna (1995) in einer der lemksischen Ortschaften im Kreis Gorlice durchgeführt wurde. Auf der Grundlage ihrer Untersuchungsergebnisse führte Michna die Kategorie *Lemko-Polak* (polnischer Lemke) ein. Obwohl diese Option im lemksischen Diskurs nachdrücklich ausgeschlossen wurde, stellt sie eine Tatsache dar, womit sich die Frage nach den Merkmalen dieser Identität aufdrängt.

Es kann mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit davon ausgegangen werden, dass es sich bei den vielen Tausend Lemken, die in den Ergebnissen der Volkszählungen im Vergleich zu den geschätzten Zahlen »fehlten«, um polonisierte bzw. zu einem weit geringerem Teil um ukrainisierte Lemken handelt. Auf diesen Umstand wies Jarosław Huńka bereits 1980 in seiner Arbeit *Lemkowie – dzisiaj* (Die Lemken heute) hin. Darin machte er darauf aufmerksam, dass die ukrainische Option im Gegensatz zur polnischen für die Lemken wegen ihrer geringen Attraktivität keine Bedrohung darstelle (Huńka 1980). Möglicherweise konnte ein Teil dieser »fehlenden Lemken« dann bei der Volkszählung im Jahr 2011 durch die Möglichkeit der Option einer hybriden polnisch-lemckischen bzw. lemckisch-polnischen Identität »zurückgewonnen« werden. Es muss jedoch diskutiert werden, ob hier tatsächlich eine hybride – also zusammengesetzte, mehrschichtige, bivalente – Identität vorliegt oder eher eine doppelte bzw. parallele Identität, bei der sich die einzelnen Komponenten also nicht durchdringen, sondern nebeneinander bestehen.

Auf dem Lemckischen Forum in Gorlice im Jahr 2012 versuchten die Vertreter der verschiedenen lemckischen Organisationen, den aktuellen Stand der lemckischen Kultur festzuhalten und künftige Maßnahmen abzustecken. Als ich ihnen die Frage stellte, welches Assimilationsmodell denn als die größere Gefahr wahrgenommen werde – das polnische oder das ukrainische –, wurden zwei gegensätzliche Einschätzungen deutlich:

- Eine polnische Assimilierung sei bedrohlicher, wohingegen die Annahme der ukrainischen Identität nicht als ernstzunehmende Gefahr betrachtet werden könne. Diese bedeute nämlich immer noch die Wahrung des kulturellen Umfelds, also die fortwährende Zugehörigkeit zur byzantinischen Kirche, ihrem Ritus und Schriftsystem sowie ihren symbolischen und kulturellen Werten. Die Annahme der polnischen Identität hingegen bedeute einen Ausschluss aus diesem System. Sie zerstöre somit die Gemeinschaft deutlich stärker und verursache eine völlige Ablösung von der ursprünglichen Kernidentität. Daher sei sie die stärkste Bedrohung für die lemckische Kultur.
- Bedrohlicher sei eine ukrainische Assimilierung. Dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, dass ein Übergang zum Polentum keine Missionierungsmaßnahmen nach sich ziehe. Ein Lemke entscheide sich aus pragmatischen, gesellschaftlichen oder auch psychischen Erwägungen bewusst für das Polentum. Dabei gehe er nicht da-

von aus, dass seine Entscheidung für eine andere Nationalität bzw. Kultur, Sprache oder Religion ein Modell für andere darstelle. Eine Polonisierung bedeute demnach einzig eine Verringerung der Mitglieder der Gemeinschaft, also einen zahlenmäßigen Verlust und keine Identitätszerstörung. Eine existenzielle Bedrohung sei hingegen ein Lemke, der sich für die ukrainische Option entscheide und fortan zum Ausdruck bringe, dass er nun das einzig wahre nationale Bewusstsein vertrete. Über dieses verfügten die übrigen Lemken, entweder aufgrund ihrer Rückständigkeit oder unter dem Einfluss des antiukrainischen Diskurses, noch nicht. Er sehe es folglich als seine Aufgabe an, Aufklärungsmaßnahmen innerhalb der lemkschen Gemeinschaft durchzuführen, welche üblicherweise auf der Bekämpfung und Negierung der emanzipatorischen Errungenschaften der Lemken beruhen. Dadurch richte sich die ukrainische Option sowohl ideell als auch faktisch gegen die Lemken. Sie trage zu der Auffassung bei, die lemksche Kultur sei minderwertig und erfordere von Menschen höherer sozialer Stellung ihren Ausbau zu einer höheren, d.h. der ukrainischen Kultur sowie die Erlangung der ukrainischen Identität als die logische nächsthöhere Bewusstseinsstufe. Eine solche Vereinnahmung sei seitens der polnischen bzw. polonisierten Lemken in der Regel nicht feststellbar.

Innerhalb der lemkschen Gemeinschaft herrscht die Meinung vor, dass diese beiden Assimilationswege eng miteinander verbunden sind. So ist etwa auch bei den Russinen in der Slowakei die Auffassung verbreitet, dass die Zwangssukrainisierung der Russinen, bei der die gleichen Methoden angewandt wurden wie bei der Ukrainisierung der Lemken in der Volksrepublik Polen nach 1945, ihrer Slowakisierung Vorschub leistete. Eine meiner Gesprächspartnerinnen – eine über 60-jährige Frau mit Hochschulabschluss in Wirtschaft –, die durch Sprache, Bräuche und griechisch-katholische Konfessionszugehörigkeit fest in der Kultur der Lemken verwurzelt ist, bekannte sich in der Volkszählung dennoch zum Polentum. Sie entschloss sich dazu, nachdem ein Priester die Gläubigen zu überzeugen versucht hatte, es gäbe keine eigenständige lemksche Nationalität. Er hatte die Lemken aufgefordert, sich als Ukrainer zu bekennen, denn schließlich seien die Lemken ja Ukrainer. Da sich die Befragte aber nicht als Ukrainerin fühlte, gab sie in der Zählung der polnischen Nationalität den Vorzug, da sie ja in Polen lebe. Solche Beispiele sind keine Ausnahmen. Diese und ähnliche Gründe werden oft als Begründung angeführt, wenn sich ein Lemke für die polnische statt für die lemksche Identität entscheidet.

Welche Gründe gibt es für die hybride polnisch-lemksche Identität? Die Untersuchung der verschiedenen Formen hybrider Identität unter den Lemken, die mit der Selbstbezeichnung »lemkscher Pole« oder »polnischer Lemke« in den Angaben der Volkszählung im Jahr 2011 zum Ausdruck kommt, gestattet es, einige Ursachen für ihr Entstehen und ihre Beibehaltung herauszuarbeiten, wobei diese bei den Trägern dieser Identität in der Regel austauschbar sind. Hier lassen sich etwa anführen:

- Der Verweis auf den Wohnort: Ich wohne in Polen und demnach bin ich Pole. Wenn ich aber über lemksche Wurzeln verfüge, bin ich folglich lemkscher Pole. In solchen Aussagen wird die Staatsangehörigkeit häufig mit der Nationalität verwechselt oder von ihr überlagert.
- Der Verweis auf gemischte polnisch-lemksche Familien, d.h. Blutsbande, Verwandtschaft, Primordialität: Ich bin Pole väterlicherseits und Lemke mütterlicherseits oder umgekehrt.
- Der Verweis auf rationale und pragmatische Erwägungen: Es sei nicht sinnvoll und zweckmäßig, die lemksche Identität in Form von Sprache, Brauch und Religion auszuleben. Es sei besser, die dominante Kultur anzunehmen, um sich nicht von deren Vertretern zu unterscheiden und damit diesen gegenüber auch keine Benachteiligungen zu erfahren, was Voraussetzung für den sozialen Aufstieg ist. »Die lemksche Sprache taugt nur für den Stall.« – Diese Worte hörte ich von einer älteren Lemkin, die keinen Sinn darin sah, ihre Sprache an ihre Enkel weiterzugeben. Dennoch hätten diese gewisse Verpflichtungen gegenüber ihren Ahnen, weshalb sie ihre lemksche Herkunft nicht vergessen sollten.

Welches sind die häufigsten Formen hybrider Identität? Hybride polnisch-lemksche Identitäten entstehen nicht allein unter dem Einfluss verschiedener Faktoren, sondern sind auch auf verschiedene kulturelle Verhaltensweisen und ethnische Bekenntnisse zurückzuführen. Dabei können folgende Ausprägungen einer hybriden Identität unterschieden werden:

- Verwendung des Lemkschen als Familiensprache. Dieses Modell ist vor allem in den älteren Generationen verbreitet, wobei mit den Kindern Polnisch gesprochen wird. Es werden sowohl orthodoxe bzw. griechisch-katholische als auch römisch-katholische Gottesdienste besucht, familiäre und volkstümliche Bräuche gepflegt. Man sieht sich als Pole mit lemkschen Wurzeln. Da es Lemken



Abb. 3:
Lemkische
Kinder als
Starnsin-
ger in Ruska
Bursa (Foto:
Olena Duć-
Fajfer).

- offiziell ja eigentlich gar nicht gibt, gebe es auch keinen Grund, sich zum Lemkentum zu bekennen.
- Überwiegende Verwendung des Polnischen als Familiensprache. Werden dann aber mit den Kindern die Großeltern im Lemken-Gebiet besucht, singt man bei festlichen Anlässen schon einmal zusammen lemkyische Lieder, ohne dass aber die lemkyische Kultur konsequent gepflegt würde.
 - Nüchtern-rationale Sichtweise. Formale Hybridität durch die bloße Erinnerung an die eigene Herkunft, die allein aus dem Stammbuch abgeleitet werden kann.

Vereinbarkeit von lemkyischer und russinischer Identität

Dieser Identitätstyp unterscheidet sich grundsätzlich von dem vorherigen und wird von vielen Lemken als natürlich und für die Gemeinschaft als vorteilhaft betrachtet. Hier spielen nicht allein historische Gesichtspunkte eine Rolle – im Laufe ihrer im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklungsgeschichte bezeichneten sich die Lemken immer auch als Rusnaken/Russin – , sondern auch geographische, also das Gefühl der Zugehörigkeit zu den Karpatorussin, für die die Bezeichnung Russine/Rusnake bis heute das einzige Ethnonym darstellt.

Als ich in den 1980er Jahren im Rahmen der Forschungen für meine Magisterarbeit *Konflikt i współdziałanie – analiza stosunków polsko-lemkowskich* (Konflikt und Kooperation – Eine Analyse der polnisch-

lemckischen Beziehungen), die ich 1985 am Institut für Psychologie der Jagiellonen-Universität Krakau verteidigte, Feldforschungen in einem Dorf unternahm, waren die Bewohner nicht in der Lage, mir die Häuser der Lemken zu zeigen. Die Häuser der Russinen erkannten sie hingegen sofort. Vor allem seit der politische Wende von 1989, die eine erneute Zusammenarbeit aller russinischen Gruppen in den Karpaten ermöglichte, werden die Bezeichnungen russino-lemckisch oder lemko-russinisch häufig verwendet. So finden etwa Weltkongresse der Russinen/Rusnaken/Lemken, Kongresse der russinischen Sprache und die Kulturbienale der Lemken/Russininen in Krynica statt. An der Pädagogischen Universität in Krakau werden seit 2001 russinisch-lemckische Sprachkurse angeboten.

Nach über einhundert Jahren unterscheidet sich die Bindung an die Kategorie Russine/Rusnake als Basis der Identität der Lemken inzwischen beträchtlich von der Bindung an eine mythisch-sakrale Ruthenität. Dennoch sind in ihr Parallelen zur Aufrechterhaltung zentraler Werte und einer Opposition gegen ukrainische Dominanz unverkennbar. Die Identität der Lemko-Russininen/Rusnaken unterscheidet sich beträchtlich von der Identität der Lemko-Polen oder Lemko-Ukrainer. Während es im ersten Fall zu keiner Hierarchisierung kommt, ein Lemke also gleichzeitig Russine/Rusnake ist (einschließlich des Lemckischen als kodifizierter Variante der russinischen Sprache), liegt in den übrigen beiden Fällen eine dominierende und eine dominierte Kategorie vor. Die lemckische Komponente wäre etwa der ukrainischen untergeordnet, womit ihre Träger zur ukrainischen Ethnie gehören würden und ihre Sprache lediglich als ein Dialekt oder eine Mundart der ukrainischen Hochsprache aufgefasst würde. Bei den Lemko-Polen wäre wiederum von einem stark asymmetrischen Verhältnis auszugehen, da die polnische Komponente mit dem polnischen Volk, seiner Kultur und der dominanten Stellung des Polnischen als Amtssprache assoziiert wird – einschließlich sämtlicher Einrichtungen einer institutionalisierten Dominanz –, dem Kultur und Sprache einer Minderheit gegenüberstehen.

Lemken, Russinen und Rusnaken bilden eine Identitätsgemeinschaft, die innerhalb verschiedener Staaten – der Slowakei, Polen, Ukraine, Ungarn, Rumänien, Serbien und Kroatien – als symbolische Gruppe auftreten, indem sie lokale und transkarpatische Ruthenität/Russinität miteinander verknüpfen. Damit grenzen sie sich von den beiden ethnisch und national vereinnahmenden Gravitationszentren ab, dem ihres jeweiligen Staates und dem Ukrainischen – mit Ausnahme der in der Ukraine lebenden Russinen, bei denen sich die Gravitationszentren überlagern.

Faktoren im Diskurs über Identifikation bzw. Nichtidentifikation der Lemken mit dem Polentum

Die lemksische Gemeinschaft hat zur Erhaltung ihrer Eigenständigkeit und Verhinderung eines völligen Aufgehens in der dominanten Mehrheitsgesellschaft wie jede andere Minderheit auch über die Jahre hinweg einen Diskurs gegenüber dem Polentum entwickelt, mit dem die Grenzen der eigenen Ethnie und Unterschiede zur polnischen Kultur abgesteckt werden. Dabei wird die Eigenständigkeit und Andersartigkeit insbesondere durch folgende Faktoren betont:

- Religion – Die Unterteilung der Welt in eine polnische und eine russinische wurde vor allem auf der Grundlage religiöser und damit gesellschaftlicher und kultureller Unterschiede vollzogen. Die Lemken stehen bis heute fest zu ihrem »ruthenischen Glauben« und unterscheiden praktisch nicht zwischen orthodoxem und griechisch-katholischem Bekenntnis, die beide eine Abgrenzung zum lateinischen bzw. römisch-katholischen Glauben ermöglichen – und dies unabhängig davon, dass griechischer und römischer Katholizismus eine konfessionelle Einheit bilden und sich allein im Ritus unterscheiden. So gehen die Polen in die katholische Kirche und die Russinen/Lemken in die orthodoxe oder griechisch-katholische, ohne dass zwischen diesen beiden immer genau unterschieden würde.²
- Geschichte – Prägend ist der Diskurs über die von Polen ausgehende Gewalt infolge der gesellschaftlichen und politischen Vormachtstellung Polens, z. B. die Umwidmung lemksischer Kirchen in polnische (Bendza 1982, 73-75), die Union von Brest von 1596 und die danach einsetzende Latinisierung (Bendza 1980; Bendza 1982), die Grausamkeiten während der Konföderation von Bar (Anonim 1882), der polnisch-katholische Patriotismus gegen Russland und die ruthenischen »Schismatiker« (Chiljak 1872), die propolnische Deutung der Vergangenheit in den polnischen Schulen (Rusenko 2010) – und der Faktor mit der gegenwärtig größten Relevanz: die »Aktion Weichsel« des Jahres 1947 und ihre Folgen. Im literarischen Diskurs nach der Zwangsumsiedlung wird diese mit dem

2 A.d.Ü.: Im Polnischen werden die Kirchengebäude des ostkirchlichen Ritus mit einem anderen Wort (*cerkiew*) bezeichnet als römisch-katholische Kirchen (*kościół*). Da das Deutsche diese Möglichkeiten nicht kennt, muss zur korrekten Wiedergabe die entsprechende Konfession ergänzt werden.



Abb. 4: Lemckische Landschaft (Foto: Jarosław Mazur).

- Verlust von Heimat, Landschaft, Besitztümern, Gemeinschaft, Kultur und Identität assoziiert (Antolohija 2002).
- Vermeintliche Mentalitätsunterschiede – Im Alltag, aber auch in Literatur und Folklore dominiert das Bild, die Polen seien faul, schlecht im Wirtschaften, verfressen, streitsüchtig, angeberisch, den Russinen gegenüber feindlich gesinnt und brächten diesen nur Verachtung entgegen. Dies wird anschaulich in einer der zahlreichen Agitationsschriften aus der Zwischenkriegszeit – den Erzählungen in dem Band *Za Sjan!* von Ivan Fylypčak – geschildert, die von der Lemkenkommission innerhalb des ukrainischen Kulturvereins *Prosvita* herausgegeben wurden (Fylypčak 1928, 1929).

Es drängen sich Vergleiche mit antikolonialen Diskursen und Kompensationsmodellen auf (Duć-Fajfer 2004). Die Opposition gegen die Dominanz der Kolonialmächte basierte darauf, dass diesen bestimmte Werte abgesprochen wurden. So verhält es sich auch bei der Haltung vieler Polen gegenüber den Russen, deren Zivilisation als minderwertig betrachtet wird. Die Lemken ihrerseits betrachten sich den Polen gegenüber als »geistig überlegen«. Allgemein werden den Lemken im lemckischen Diskurs ein höheres Bildungsniveau, bessere wirtschaftliche Kompetenzen und eine höherstehende Kultur zugeschrieben, was typisch für Minderheitendiskurse ist.

Die Sprache der Lemken – russinische Wurzeln und polnischer Einfluss

Wenn man die lemksische Sprache hört, drängt sich der Eindruck eines polonisierten Russinischen auf. Unter Berücksichtigung des hier geschilderten Identitätsdiskurses und der grenznahen Position der lemksischen Sprache könnte man diesen Eindruck sowohl verneinen als auch bestätigen. Vom strukturellen Standpunkt aus (*langue*) verfügt das Lemkische über eigenständige Strukturen innerhalb der ostslawischen Sprachen (Rusyn'skŷj jazŷk 2004), die sowohl synchron als auch diachron beschrieben werden können. Auch wenn es sich auf sämtlichen strukturellen Ebenen vom Ukrainischen unterscheidet, wird das Lemkische diesem oft zugerechnet. Hinsichtlich der *performance* und des Sprachusus (*parole*) ist das moderne Lemkische hingegen stark polonisiert, auch in struktureller Hinsicht, also phonetisch, grammatisch, syntaktisch und lexikalisch und immer öfter auch graphisch. Auf dem Zweiten Kongress der russinischen Sprache in Prešov kam es 1999 zu einer großen Auseinandersetzung um den Schutz der Kyrillica, da zur Schreibung der russinischen bzw. russinisch-lemksischen Sprache vor allem im Internet immer öfter lateinische Buchstaben verwendet werden.

In aktuellen Forschungsarbeiten und im Zuge der Revitalisierungsmaßnahmen des Lemksischen (Revitalizing – Lemko; Masljana 2014) werden dessen ostslawische Strukturen betont. Dabei bemüht man sich um eine Wiederherstellung des Sprachzustandes der Zeit vor den Zwangsumsiedlungen. Dabei kommt es infolge der Notwendigkeit, das Lemkische funktional auszuweiten und an die sich verändernde Gegenwart anzupassen, insbesondere zur Bildung von Neologismen, wobei auf archaische Wörter und Wortbildungsmuster zurückgegriffen wird. Diese Form des Sprachausbaus läuft dem verbreiteten Trend entgegen, neue Lexik ausschließlich aus dem Polnischen zu entlehnen.

Sein oder nicht sein – lemksische Sprache und Nationalität in der Zukunft

Gerade einmal zwei Jahre nach dem Lemksischen Forum 2012, auf dem die aktuellen Bedrohungen für die Eigenständigkeit der lemksischen Kultur analysiert wurden, deuten aus heutiger Sicht verschiedene kulturelle und identitätsbezogene Faktoren darauf hin, dass die damaligen Prognosen zutreffen. Dies gilt insbesondere für die Polonisierungstendenzen. Während 2012 noch die Auffassung vorherrschte, die Polonisierung schließe jene Personen aus der Gemeinschaft der Lemken aus,



Abb. 5: »Bukvar« (lemckische Fibel) von Petro Murianka (Foto: Tymoteusz Fajfer).

die sich für die dominante Kultur entscheiden, zeichnet sich 2014 immer deutlicher eine Einstellung zur eigenen Identität ab, die dieses Assimilationsmodell infrage stellt. In der jüngsten Zeit lässt sich vielfach beobachten, dass zahlreiche Bestandteile der lemckischen Kultur Eingang in die Populär- und Massenkultur finden, wodurch die kulturelle Welt der Lemken ein attraktives, leicht verfügbares und gepriesenes Konsumgut und Unterhaltungsprodukt wurde.

Diese Umdeutung veränderte insbesondere die Haltung derjenigen Lemken, die sich von ihrer Kultur und Identität losgesagt hatten, da ihnen diese im Vergleich zur dominanten polnischen Kultur mit ihren vielfältigen Partizipationsmöglichkeiten nicht attraktiv genug erschien. Als die lemckische Kultur immer attraktiver wurde, fanden auch jene zu ihr zurück, die dieser aus freien Stücken den Rücken gekehrt hatten. Die Rückbesinnung auf die eigene Kultur erfolgte allerdings nur, soweit dies problemlos ohne Mühen, Verpflichtungen oder Eigeninitiative bei der Wahrnehmung von Bildungs- und Entwicklungsangeboten möglich war. Deshalb wurden vornehmlich in Gesprächen, aber auch in Foren und Diskussionen im Internet Ansichten geäußert, die typisch für diese neue lemckische *Light*-Kultur sind. Man solle endlich von »rufschädigenden« Maßnahmen abrücken, wie etwa dem Erlernen der lemckischen Sprache und Veröffentlichungen in dieser – noch dazu

in Kyrillica! Denn damit würden jene Lemken, die des Lemkischen nicht mächtig sind, aus ihrem Kulturkreis ausgeschlossen und das Bekenntnis zu ihrer Ethnie werde ihnen unmöglich gemacht. Diese Erscheinung lässt sich gleichzeitig auch in Bezug auf die missionarischen Vereinnahmungsbestrebungen durch die Ukrainer feststellen, was ebenfalls auf dem Lemkischen Forum zur Sprache gebracht wurde.

Die geschilderte Entwicklung ist für die symbolische Welt der Lemken ungemein bedrohlich, denn die leichte Verfügbarkeit der lemki-schen Kultur kann sich schnell in eine Negierung der zentralen Merkmale der lemki-schen kulturellen Eigenständigkeit verkehren und an den Grundlagen des Fortbestandes der Lemken als ethnische Minderheit rütteln (Duć-Fajfer 2002; Duć-Fajfer 2012). Eine weitere Bedrohung erwächst aus der aktuellen Regierungspolitik gegenüber nationalen und ethnischen Minderheiten. Obwohl das *Gesetz über nationale und ethnische Minderheiten vom 6. Januar 2005* Versuche zur Assimilierung von Minderheiten untersagt, macht eine Analyse der Beschlüsse des Referates für Konfessionen sowie nationale und ethnische Minderheiten deutlich, dass dessen Mitarbeiter eine Vorliebe für »Integrationsprojekte« zu haben scheinen, bei denen es sich tatsächlich um Assimilationsprojekte handelt, mit denen »universelle« Werte verbreitet werden, die in der Regel der Massenkultur entnommen sind.

Das Fördersystem des zuständigen Ministeriums für Verwaltung und Digitalisierung, mit dem der Erhalt und die Entwicklung der Kulturen und Sprachen von Minderheiten unterstützt werden sollen, basiert nicht auf einer gewissenhaften sachlichen Untersuchung der zu fördernden Maßnahmen, sondern auf formalen Förderkriterien. Es werden bevorzugt Projekte finanziert, die sich an eine breite Zielgruppe richten, ohne Rücksicht auf deren sprachliche, kulturelle oder ästhetische Qualität und deren Auswirkungen auf den Erhalt der lemki-schen Identität. Viele dieser Projekte sollen vor allem unterhalten und dabei die gestiegene Nachfrage nach Andersartigkeit und Abgrenzung befriedigen, und dies für die gesamte Zielgruppe, ohne dass deren Vertreter Eigeninitiative an den Tag legen oder über kulturelle Kompetenzen verfügen müssten. Aus kulturwissenschaftlicher Sicht wird damit dem Verlust kultureller oder sprachlicher Eigenständigkeit Vorschub geleistet, weil dadurch ehrgeizige und anspruchsvolle Projekte verdrängt werden, die von den Teilnehmern einen gewissen Vorbereitungs-, Bildungs-, Entwicklungs- und Wissensstand erwarten.

Zusammenfassung

Die »Aktion Weichsel« sowie die gesellschaftlichen Prozesse, die sich unabhängig von ihr vollzogen, haben zu einer gezielten Assimilation der Lemken geführt. Die durch Zwangsumsiedlung dezimierte Gemeinschaft der Lemken hat sich kulturell offenbar weitgehend in der dominanten polnischen Mehrheitsgesellschaft aufgelöst. Dennoch hat sie auch nach der Umsiedlung versucht, sich nicht vollständig zu verlieren, und besinnt sich wieder auf ihre Wurzeln (Duć-Fajfer 2012, 191-192). Die lemckischen Eliten, zu denen wie in früheren Zeiten insbesondere Schriftsteller und Publizisten, Wissenschaftler, Schauspieler und Journalisten gehören, bemühen sich um eine ethnische Revitalisierung. Die mythische Kraft dieser ethnischen Neubesinnung, durch welche die über ganz Polen zerstreute Gemeinschaft über 60 Jahre lang zusammengehalten werden konnte, erfährt ähnlich wie auch die Kontinuität der Eliten, die sich zu ihrer eigenen Gruppe bekennen, unter dem Einfluss der Moderne eine erhebliche Schwächung. Die Bewertung dieser Prozesse darf jedoch nicht einseitig ausfallen. Heute sind unter den Lemken Formen einer hybriden Identität in verschiedenen Ausprägungen anzutreffen. Im postkolonialen Diskurs hat sich gezeigt, dass hybride Identitäten schwieriger zu erfassen sind, da sie sich eindeutigen Zuordnungen und Kategorisierungen oft entziehen (Skurczewski 2013). Dem muss in künftigen Forschungsprojekten Rechnung getragen werden.

Die vorliegende Untersuchung einer Kultur, die sich als eine unter vielen seit Jahrhunderten asymmetrisch zur polnischen Mehrheitskultur entwickelt, kann als Beispiel einer tiefen Reflexion über eine Identität herangezogen werden, bei der die hybride Dynamik von Kulturlandschaften in Grenzregionen umfassend berücksichtigt wird. Die damit verbundenen Prozesse und Widersprüche stehen in einem engen Verhältnis zur Polonität sowie kulturellen und politischen Einflüssen, die einerseits sicherlich einer Assimilierung Vorschub leisteten, andererseits aber auch eine ethnische Emanzipation ermöglichten. So konnte bis in die Gegenwart ein »Identitätskern« konserviert werden, der als Möglichkeit verstanden werden kann, das kollektive Gedächtnis der Gemeinschaft im Einklang mit dauerhaften Mechanismen zur Schaffung kultureller Eigenständigkeit mit neuen Elementen anzureichern.

Die sich in den letzten Jahrzehnten abzeichnende Aufwertung von Unterschieden, Differenzen und Kontrasten zu einem multikulturellen Projekt kam den Lemken und anderen Minderheiten sehr zugute. Mo-

dernen, attraktiven und populären Modellen wird dabei der Vorzug gegeben gegenüber einem ethnisch antagonistisch geprägten Verhältnis zur dominanten Mehrheitsgesellschaft. Diese fördern Globalisierung und Homogenisierung und zerstören tradierte oppositionelle Mechanismen. Immer öfter wird die lemckische Kultur als überholt betrachtet und häufig nur noch gelegentlich zu festlichen Anlässen sowie im Familienkreis gepflegt. Damit wirkt die lemckische Lebenswelt oft gestellt und findet nur noch sporadisch am Rande der Alltagskultur statt, was die ethnische Assimilierung der Gruppe beschleunigt. Ob ein institutionalisierter Schutz der lemckischen Kultur und Identität geeignet ist, traditionelle Formen der Weitergabe zwischen den Generationen, insbesondere der Sprache, so zu ersetzen, dass die Eigenständigkeit der Lemken als ethnische Gruppe fortbesteht, bleibt abzuwarten.

Aus dem Polnischen von Kai Witzlack-Makarewicz

Literatur

- Adamczyk, Marcin. 1989. »Unici w Kolegium i Gimnazjum Podolinieckim.« *Rozprawy z dziejów oświaty* XXXI: 3-34.
- Anonim, Ieronim [Chiljak, Vladimir]. 1882. »Šybeničnij Verch.« In ders. *Pověsti i razskazy*. T. I. L'vov: Stavropihijskij Institut.
- Antolohija. 2002. *Cy to lem tuha, cy nadija. Antolohija povyšelenčoj lemckivskoj literatury v Pol'sščy*, hg. von Olena Duć-Fajfer. Lignycja: Stovaryšynja Lemkiv.
- Bartoszczuk, Aleksander. 1939. *Łemkowie – zapomniani Polacy*. Kraków: Komitet do Spraw Szlachty Zagrodowej na Wschodzie Polski.
- Bendza, Marian. 1982. *Prawosławna diecezja przemyska. W latach 1596-1681. Studium historyczno-kanoniczne*. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.
- 1980. »Sytuacja wyznaniowa na terenie klucza muszyńskiego w XVII wieku.« *Rocznik Teologiczny ChAT* 22 (1): 137-146.
- [Chiljak, Vladimir]. 1872. »Pol'skij patriot. Napisał po rozkazu někoho ruskoho svjaščennika V. Neljach.« *Slovo*: 38-51, 53-58.
- Dokumenty*. 2013. Hg. von Bogdan Gambal. *Rocznik Ruskiej Bursy*: 30-63.
- [Dons'kyj, Mychajlo]. 1989. »Povernuty ljudjam jichni prava. Rozmova z Mychajlom Dons'kym – holovoju lemckiv'koji sekciji HP USKT.« *Zustriči* 19: 26-40.
- Duć-Fajfer, Helena. 2014. »Ulokować tożsamość – wobec, przeciw, ponad, wbrew. Łemkowskie stawanie się w Galicji.« Vortrag auf der internationalen

- Konferenz *Galicyska polifonia. Miejsca i głosy* der Universität Warschau und des Österreichischen Kulturforums, Warschau, 6.-8. Mai (im Druck).
- 2013. »Tożsamość narodowa i język Łemków w XIX i XX wieku.« In *Łemkowie*, hg. von Beata Machul-Telus, 29-60. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
 - 2012. *Pomiędzy bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i lemckowskiej w Polsce*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
 - 2006. »Szkolnictwo na Łemkowszczyźnie.« *Rocznik Ruskiej Bursy*: 51-67.
 - 2004. »Między kompensacją a projekcją. Rola literatur mniejszościowych w konstituowaniu tożsamości etnicznych.« In *Narracja i tożsamość. Antropologiczne problemy literatury*, hg. von Włodzimierz Bolecki, Ryszard Nycz, 202-213, Warszawa: Instytut Badań Literackich.
 - 2002. »Powysiedleńcza literatura lemcka w Polsce jako etos trwania.« In *Antolohija. 2002. Cy to lem tuha, cy nadija. Antolohija powyšelenčoj lemckivskoj literatury v Pol'sčy*, hg. von Olena Duć-Fajfer, 26-40. Lignycja: Stovaryšynja Lemkiv.
 - 2001a. *Literatura lemcka w drugiej połowie XIX i na początku XX w.* Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
 - 2001b. »Być Lemkiem w PRL-u.« *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego MCCXLVII. Prace Etnograficzne 36 (PRL z pamięci)*, hg. von Czesław Robotycki): 141-172.
- Dudra, Stefan. 2013. »Integracyjna i kulturotwórcza rola Cerkwi w życiu prawosławnych Łemków.« In *Łemkowie*, hg. von Beata Machul-Telus, 61-77. Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe.
- Fylypčak, Ivan. 1928, 1929. *Za Sjan! Istoryčne opovidannja dlja molodi z kincja X. i počatku XI. wiku, na tli zemli i narodu lemckiv'skoho*. 2 Bde. Kolomyja: OKA.
- Horbal, Bohdan. 1997a. *Działalność polityczna Łemków na Łemkowszczyźnie 1918-1921*. Wrocław: Wydawnictwo Arboretum.
- 1997b. »Ukraińska Powstańcza Armia na Łemkowszczyźnie.« In *Łemkowie i lemckoznawstwo w Polsce*, hg. von Andrzej A. Zięba, 45-59. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.
- Huńka [Horoszczak, Jarosław]. [1980]. *Łemkowie – dzisiaj*. [Warszawa]: SKPB.
- Jedlicki, Jerzy. 1987. »O narodowości kultury.« *Res Publica* 2: 46-56.
- Kieniewicz, Jan. 2008. *Ekspansja, kolonializm, cywilizacja*. Warszawa: DiG.
- Krochmal, Anna. 2007. »Rola Religii w kształtowaniu się tożsamości Łemków w XIX i XX w.« *Rocznik Ruskiej Bursy*: 113-120.
- Łapski, Ostap. 2000. *Ostap Łapski – poeta niewygodny* (film), Regie Olga Hryńkiw, Waldemar Janda. Kraków: U siebie.
- Magočij, Pavlo Robert. 1994. »Starorusynstvo i rusofil'stvo. Novi konceptual'ni naprjamy dlja analizu nacional'nych ideolohij.« In *Halyčyna (istoryčni ese)*, hg. von Paul Robert Magocsi, 156-184. L'viv: Fond i. Ivana Bondarčuka.

- Masljana, Anna. 2014. »Ochorona i revitalizacija jazŷkovocho didyctva i lem-kivskoj kul'turŷ: rekonstrukcija ridnoj leksykŷ i muzykŷ.« *Rocznik Ruskiej Bursy*: 167-170.
- Mazur, Przemysław. 2010. »Działalność ukraińskich środowisk nacjonalistycznych wśród Łemków w latach trzydziestych XX wieku.« In *Łemkowie, Bojkowie, Rusini. Historia, współczesność, kultura materialna i duchowa*, hg. von Stefan Dudra, Bohdan Halczak, Roman Drozd, Iryna Betko, Michal Šmigel', 125-133. Głogów: Wydawnictwo »DRUK-AR«.
- Mazur, Przemysław. 2014. »Sukces nurtu rusofilskiego i starorusińskiego wśród Łemków w kontekście teorii elit Vilfredo Pareto.« *Rocznik Ruskiej Bursy*: 85-100.
- Michna, Ewa. 1995. *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród*. Kraków: Nomos.
- [Misiło, Eugeniusz]. [2011]. *Akcja »Wisła«*. *Dokumenty i materiały*, hg. von Eugeniusz Misiło. Warszawa: Archiwum Ukraińskie & Management Academy Group.
- 1996. *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USSR 1944-1846*, Bd. 1: *Dokumenty*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza »Archiwum Ukraińskie«.
- 1999. *Repatriacja czy deportacja. Przesiedlenie Ukraińców z Polski do USSR 1944-1846*, Bd. 2: *Dokumenty*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza »Archiwum Ukraińskie«.
- Mniejszości, 2002. *Mniejszości narodowe i etniczne oraz społeczność posługująca się językiem regionalnym w świetle danych Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2002*. <http://demografia.stat.gov.pl/BazaDemografia/NSP2002.aspx>. Zugriff am 29. 12. 2014.
- Mniejszości 2011. *Mniejszości narodowe i etniczne oraz społeczność posługująca się językiem kaszubskim wg Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011 – liczebność*. <http://mniejszosci.narodowe.mac.gov.pl/mne/mniejszosci/wyniki-narodowego-spis/6999,Mniejszosci-narodowe-i-etniczne-oraz-spolecznosc-poslugujaca-sie-jezykiem-kaszub.html>. Zugriff am 29. 12. 2014.
- Mniejszości. Wikipedia. *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce*. http://pl.wikipedia.org/wiki/Mniejszo%C5%9Bci_narodowe_i_etniczne_w_Polsce#Narodowy_Spis_Powszechny_2011. Zugriff am 29. 12. 2014.
- Moklak, Jarosław. 1997. *Łemkowszczyzna w Drugiej Rzeczpospolitej. Zagadnienia polityczne i wyznaniowe*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze »Historia Iagellonica«.
- 1996. »Asymilacja państwowa czy narodowa? Wybrane aspekty polityki narodowościowej Drugiej Rzeczpospolitej wobec Łemkowszczyzny.« *Studia Historyczne* 39 (3): 327-340.
- 1993. »Republiki łemkowskie 1918-1919.« *Wierchy*: 63-77.

- Osadczy, Włodzimierz. 2007. *Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Pieradzka, Krystyna. 1939. *Na szlakach Łemkowszczyzny*. Kraków: Komitet do spraw szlachty zagrodowej na wschodzie Polski.
- Pudło, Kazimierz. 1992. »Dzieje Łemków po drugiej wojnie światowej (Zarys problematyki).« In *Łemkowie w historii i kulturze Karpat*. Bd. 1, hg. von Jerzy Czajkowski, 351-379. Rzeszów: Editions Spotkania.
- Revitalizing Endangered Languages – Lemko. <http://www.revitalization.al.uw.edu.pl/eng/Lemko>. Zugriff am 27.12.2014.
- Rusenko, Ivan. 2010. »Pan Kjerovnik i »Syla.« In *Rusenko. Vybrane*, hg. von Petro Trochanovskij, 93. Krynycja-Lignycja: Stovaryšynja Lemkiv.
- Rusyns'kyj jazyk*. 2004. Hg. von Paul Robert Magocsi. Opole: Uniwersytet Opolski.
- Ryńca, Mariusz. 2001. *Administracja Apostolska Łemkowszczyzny w latach 1945-1947*. Kraków: Towarzystwo Wydawnicze »Historia Iagellonica«.
- Šach, Stepan. 1960. *Miž Sjanom i Dunajcem. Spomyn*. Teil 1. München: Vydavnyctvo »Chrystyjans'kyj holos«.
- Samsonowicz, Henryk. 1981. *Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1954 roku*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Skurczewski, Dariusz. 2013. »Hybrydy w polsko-ukraińskim tygłu.« In ders., *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, 247-287. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- [Spis]. 2011. *Wyniki Narodowego Spisu Powszechnego Ludności i Mieszkań 2011. Podstawowe informacje o sytuacji demograficzno-społecznej ludności Polski oraz zasobach mieszkaniowych*, Opracowanie przygotowane na Kongres Demograficzny w dniach 22-23 marca 2012 r., Warszawa, marzec 2012 rok. http://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/lu_nps2011_wyniki_nsp2011_22032012.pdf. Zugriff am 28.12.2014.
- Špyl'ka, Pantelejmon. 1967. »Vyzvol'ni zmahannja Schidn'oji Lemkivščyny u 1918 r.« *Lemkiv'skyj kalendar na 1967 rik*: 19-45. Toronto: Passaik.
- Statystyka Polski 1938*. GUS RP. 68: 32-45, 88: 26-35. Warszawa.
- Strumins'kyj, Bohdan. 1988. »Nazva ljudej i kraju.« In *Lemkivščyna. Zemlja – ljudy – istorija – kul'tura*, hg. von Bohdan Strumins'kyj. Bd. I, 11-22. New York, Paris, Sydney, Toronto: Orhanizacija Oborony Lemkivščyny v ZSA Peršyj Viddil u N'ju Jorku.
- Toron'skij, Aleksij I. 1860. »Rusiny-Ljemki.« In *Zorja Halyckaja jako Al'bum na hod 1860*. L'viv: Tipom Stavropihijskoho Instituta: 389-428.
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz. U. Nr 17, poz. 141, z późn. zm.)*. <http://mniejszosci.narodowe.mac.gov.pl/mne/prawo/ustawa-o-mniejszosciac/6492,Ustawa-o-mniejszosciach-narodowych-i-etnicznych-oraz-o-jezyku-regionalnym.html>. Zugriff am 28.12.2014.

- Wendland, Anna Veronika. 2001. *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848-1915*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Wójtowicz-Huber, Bernadetta. 2008. »*Ojcowie narodu*«. *Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów Galicyjskich (1967-1918)*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Zięba, Andrzej A. 2007. »Tożsamość etniczna jako obiekt manipulacji politycznej: przykład Rusinów łemkowskich XVIII-XX w. (część pierwsza)«. *Rocznik Ruskiej Bursy*: 59-94.
- Zięba, Andrzej A. 2008. »Tożsamość etniczna jako obiekt manipulacji politycznej: przypadek Rusinów łemkowskich XVIII-XX w. (część druga)«. *Rocznik Ruskiej Bursy*: 59-71.

Agnieszka Halemba

Not Looking through a National Lens? Rusyn-Transcarpathian as an *Anational* Self-Identification in Contemporary Ukraine

In the conclusion to his 2006 article comparing the cases of Lemkos in Poland and Lazi in Turkey, Chris Hann suggested that the analysis of the history of such groups, their relations with respective states and, above all, identity formations, should caution scholars against the very idea of classifying persons into ethnic groups. The article was published in a collection prepared in honor of Paul Robert Magocsi, a scholar who had written extensively about the Rusyns and their neighbors. Hann shares Paul Robert Magocsi's view that the era of nation-states as the most effective social and economic units is probably coming to an end. Hann also suggests that recent attempts in the European Union to support strong regional and supranational identities should be seen not as a radically new development but rather as a return to the pluralist identities typical of the pre-national age, which probably persisted throughout the age of nationalism among the groups he had studied (Hann 2006, 199-200).

I agree with Hann's warning against the practice of classifying people into distinct groups with more or less clear boundaries, a tendency which Rogers Brubaker calls »methodological groupism« i.e. an inclination to treat various categories of people as if they were internally homogenous and externally bounded groups, or even collective actors with common purposes, and to understand ethnic and racial groups and nations as the basic constituents of social life, as the chief protagonists in social conflicts, and as fundamental units of social analysis (Brubaker 2009: 28). I also agree that many Slavic-speaking people living in contemporary Transcarpathian Ukraine may not see ethno-cultural (i.e. understood in terms of shared language, customs, traditions), or national categorizations as the basis for their self-identifications. However, I do not think that one can say with any confidence that the forms of identity that such people develop can be equated with those in the pre-nationalist era. Instead, those identities, rather than corresponding with a survival of the pre-nationalist past, are a reaction to living in a part of the world in which the idea of the nation-state has

become the most dominant principle of organizing social life – a reaction that fully takes on board the existence of nation-states and their governing powers but tries to work around those powers rather than to surrender to them. These identifications are *anational* in the sense that they both take on the nation in its various implications as a fact of the social world but refuse to follow at least some of those implications and to play along with the national rules.

The argument in this essay is based on field research that I conducted in the Transcarpathia administrative unit (*Zakarpatska Oblast*) in Ukraine between 2006 and 2011 as a member of collaborative research team at the Centre for History and Culture of East Central Europe of the University of Leipzig.¹ Similar to the case of Chris Hann's research among Lemko and Lazi (Hann 2006, 186), while identity politics was not the main theme of my work, it did have direct relevance to my analysis of changes in contemporary religious life among Greek Catholic priests and lay believers in Transcarpathia. There is an important methodological consequence to that fact. Although I conducted several interviews with activists of the Rusyn organizations in Transcarpathia as well as their opponents, who claim that Transcarpathians are Ukrainians, I have seldom actively searched for such political and cultural activists and spent most of my time in the field with Slavic-speaking inhabitants of Transcarpathia who were neither personally nor directly involved in identity politics at any organized level. This, I believe, may be a source of my particular view on those matters. If I had searched for people who saw the world through a national lens (Brubaker et al. 2004), I would have probably found them. As I did not, I found out that the overwhelming majority of Transcarpathians do not readily put on such a lens, but rather try hard to avoid it.

The notion of »seeing through a national lens« has been borrowed from an article by Rogers Brubaker, Mara Loveman, and Peter Stamatov. In their assessment of cognitive approaches to the study of race, ethnicity, and nationalism, they claim that the main suggestion of such approaches is that »race, ethnicity and nation are not things in the world but ways of seeing the world. They are ways of under-

1 Project *Religious Tradition, Communism, and Cultural Reevaluation: Transnationalism in post-1989 East European Cultures of Remembrance*, carried out under the supervision of Stefan Troebst. The project was financed by the German Research Foundation (DFG) between 2006 and 2008, and by the Federal Ministry of Education and Research in Germany (BMBF) between 2008 and 2011.

standing and identifying oneself, making sense of one's problems and predicaments, identifying one's interests, and orienting one's actions« (Brubaker et al. 2004, 47). Yet, if we treat ethnicity and nationality as they suggest the question remains: How compelling in fact are these categories?

When I present results of my work at interdisciplinary conferences, the questions that are asked most frequently concern the identity of the inhabitants of Transcarpathia: Do they have a Ukrainian self-identification or do they feel that Rusyns are a separate nation? Or do they perhaps feel more affinity with Slovaks or even Hungarians? How is their attitude towards Russia and Russianness? Regardless of details, all those questions are implicitly based on the assumption that national identity is important to the inhabitants of Transcarpathia. On a yet deeper level, those questions seem to be based on the assumption that choice of national identification has to be compatible with political aspirations, in line with Ernest Gellner, who claimed that modern nationalism presupposes congruence of culture and polity (Gellner 1983, 6). However, for many Transcarpathians, nation, understood as an ethnic and cultural community, is not the lens through which they look at the world, even as state and citizenship are important points of reference for them.

Transcarpathia, Subcarpathia, and the Greek Catholic Church

Zakarpatska Oblast is the official Ukrainian name of an administrative unit within the Ukrainian state. The historical and geographic region that roughly corresponds to this territory is called *Zakarpattia*. There are still other names of areas that also partly encompass Ukrainian Transcarpathia, such as *Karpatska Ukraina*, *Pidkarpatska Rus*, and *Pidkarpattia*. In English the most common name for this region is Transcarpathia, the land *beyond* or *on the other side* of the Carpathian Mountains, which is a loose translation of *Zakarpattia* (literally, *behind* the Carpathian Mountains). If we look from Lviv or Kyiv toward Uzhhorod, Mukachevo, or other Transcarpathian towns, we are clearly looking beyond, or to the other side, of the Carpathian Mountains. The other common English name for the region, Subcarpathia, is the literal translation of *Pidkarpattia* and is most often used in publications by Hungarian authors or authors writing about the Hungarian minority in Ukraine (e.g., Pusztai and Pilipko 2008; Ferenc and Tóth 2013). From this perspective, it is the land on the same side of

the Carpathian Mountains as Budapest, Vienna, and Prague, the land *under* or *at the foot* of the Carpathian Mountains. These two designations represent the two most important partial interpretations of this region's place in contemporary European history: it is either an integral part of Ukraine whose inhabitants struggled for centuries for national and state independence (Vehesh et al. 2009), or it is a part of a multinational Central Europe (Dobaev and Chernous 2010; Pop and Pop 2005; Pop and Voloshin 2010).

In terms of state administration, Transcarpathia was under the strong influence of the Hungarian Kingdom from the second half of the 11th century, which itself underwent several phases of political rule, most importantly Ottoman dominance since the 16th century and inclusion into the Habsburg Empire at the beginning of the 18th century. This was later transformed into the Austro-Hungarian dual monarchy, and Habsburg Hungary ruled over the region until 1918 (Magocsi and Pop 2002, 179). After the collapse of the Austro-Hungarian Empire, Transcarpathia became part of newly established Czechoslovakia. Despite the fact that the region was not granted full autonomy within the state, Czechoslovakian rule is perceived as a time of relative affluence and cultural freedom in the social memory of contemporary Transcarpathians.

In 1938, Czechoslovakia became a federal state as a result of the Munich Conference. Subsequent decisions within the Vienna Arbitration process strengthened the position of Hungary in the region as a supporter of Nazi Germany and, at the same time, led to the destabilization and eventual dissolution of Czechoslovakia. One part of the so-called *Subcarpathian Rus* was transferred to Hungary, while the other became the Autonomous Region of Carpatho-Ukraine (Magocsi 1996, 614). The latter did not exist for long, however. On March 16, 1939, Hungarian troops attacked Carpatho-Ukraine and largely destroyed its military units. During World War II, Transcarpathia was part of Hungary, while after World War II it became a part of Soviet Ukraine.

The long Hungarian dominance over the region has had important effects in terms of identity politics. Keith Darden (2008) who has recognized significant differences in the strength of support for the Ukrainian Insurgent Army (UPA) in Transcarpathia and other parts of Western Ukraine during World War II, interprets them in terms of the different national policies in the two parts of the Austro-Hungarian Empire to which they belonged – Transcarpathia to Hungary and Western Ukraine to Austria. In Hungary, nationality policy focused on the assimilation (Magyarization) of the elites, while most of

the population remained unschooled (Darden 2008, 16; Molnar 2008). In Galicia, the focus was on management through differentiation: the Austrian government supported Ukrainian national identity as a counterbalance to Polish and later also to Russian influences. From these developments Darden derives:

In sum, the notion of an ancient and distinct Ukrainian nation, with its own racial, linguistic and historical heritage, was brought together in a new constitutive story in the late nineteenth century in Galicia, and therefore only in Stanislaviv² and not Transcarpathia. (Darden 2008, 19)

The history of the Greek Catholic Church in Transcarpathia in relation to the rest of Ukraine is especially instructive in terms of national politics. While Transcarpathia is now an integral part of the Ukrainian state administrative structure, the Mukachevo Greek Catholic Eparchy in Transcarpathia is not a part of the Ukrainian Greek Catholic Church with a seat in Kyiv. The bishops of Mukachevo are directly subordinated to the Holy See, mediated only by the Apostolic Nuncio to Ukraine. In a sense, this administrative division within the Greek Catholic Church in Ukraine embodies the distinction between Transcarpathia and the rest of the country in ways that are not present at other levels of governance. While all attempts to grant Transcarpathia political autonomy have failed so far, the structure of the Greek Catholic Church presents an opposite case as all attempts to bring about the structural integration of Transcarpathian Greek Catholic Church with the Ukrainian one have remained unsuccessful.

The two Greek Catholic Church units were established as results of two union agreements between the Vatican and a number of the local Orthodox bishops and priests in the sixteenth and seventeenth centuries. While today's Ukrainian Greek Catholic Church traces its history back to the Union of Brest, signed in 1596, the Greek Catholic Eparchy of Mukachevo traces its origins to the 1646 Union of Uzhhorod. Until the early nineteenth century, the Mukachevo Greek Catholic Eparchy included more than 800 parishes in the Kingdom of Hungary, covering territories that now belong to Ukraine, Romania, Hungary, and Slovakia (Magocsi and Pop 2002, 143-145). It became significantly smaller in 1818 with the establishment of the separate Eparchy of Preshov. Further parishes were reassigned to other eparchies in the

2 Presently Ivano-Frankivsk.

following years so that, by the outbreak of World War I, the Eparchy of Mukachevo was basically limited to the territory of present-day Transcarpathian Ukraine and far eastern Slovakia, with approximately 320 parishes and 450,000 church members (Pekar 1997; Pronin 2005).

The history of the two Eastern Catholic churches on the territory of present-day Ukraine in many ways reflects the political history of the region. In the eighteenth and nineteenth centuries, the Greek Catholic Church in western Ukraine became one of the most important avenues for the formation of a Ukrainian national identity (Himka 1988; 1998; Hvat 1984), while in Transcarpathia the Greek Catholic Church became an avenue for the strengthening of the Hungarian presence in the region. Atanazii Pekar, a Basilian monk and historian, devotes an entire chapter of his book on the history of the Greek Catholic Church in Transcarpathia to the »attempt at the magyarization of the church in Transcarpathia« (Pekar 1997, 88). He sees such attempts in the repeated struggles over the legal status of the Mukachevo Eparchy, the relations between church and state, the support for the Hungarian liturgical language, the establishment of a separate Eparchy of Hajdúdorog, and the introduction of a number of church reforms – such as attempts to introduce the Gregorian calendar and Latin as the language for liturgical books (Pekar 1997, 101). Hence, while the Ukrainian Greek Catholic Church contributed to the rise of a Ukrainian national consciousness in Galicia, questions of the national identity of the population in general remained of no immediate interest in Transcarpathia, while the Catholic religious elites became Magyarized. Most importantly, the Greek Catholic Church was not established as the Ukrainian national church in Transcarpathia to the same degree that it was in Galicia.

The Greek Catholic Church was banned in the Soviet Union. While most priests and believers either turned to Orthodoxy or stopped attending religious services altogether, there was a small, but very active minority of underground priests and believers who continued to meet for Greek Catholic religious services in secret. In my recent book (Halemba 2015) I argue that the activities of the latter greatly influenced and changed the local politics of national identification in Transcarpathia at least for Greek Catholics. In brief, the underground church in Transcarpathia operated in two, fairly independent currents: one group of underground priests, led mainly by the future bishop Ivan Marhitych, built links with the underground Greek Catholic hierarchy in Galicia, while the other one relied mainly on internal Transcarpathian networks as well as the support of exiled Transcarpathian bishops, who managed to visit Transcarpathia periodically from exile.

When the Greek Catholic Church in the Soviet Union was re-legalized in 1989, the issue of the administrative division of the Greek Catholic Church in Ukraine became a matter of fierce debate. Two basic options were considered: The *sui iuris* option, with Bishop Ivan Semedii as its leader, presented the Mukachevo eparchy as a multi-ethnic land, which – before World War II – had never been a part of Ukraine and which should also have a separate church administration today. The Ukrainian option, with Bishop Ivan Marhitych as the leader, argued that Transcarpathia should be seen as an integral part of Ukraine and that there was no need for two separate church administrations in one independent country.

The Ukrainian-unity option has now lost the battle; the Mukachevo eparchy is at present a *sui iuris* one. However, the option supporting the unity of the Greek Catholic Church in Ukraine remains strong, especially among those priests who cooperated with or were educated during the Soviet era by Bishop Ivan Marhitych (1921-2003). Presently, the highest hierarchs of the Eparchy prefer to underline the historical continuity between the present administrative unit and the much larger pre-Second World War Eparchy of Mukachevo. However, there is a strong fraction within the Church that would like to see Mukachevo Eparchy as part of the Ukrainian Greek Catholic Church with its seat in Kyiv. In April 2011 several activists, both lay and clergy, established the Ivan Marhitych Greek Catholic Association in Uzhhorod, which declared changing the administrative structure of the Greek Catholic Church in Ukraine as one of its principal goals. The first general assembly of the association decided to

approach the hierarchs of the Ukrainian Greek Catholic Church and the Mukachevo Greek Catholic Eparchy with a call to begin the process of their integration into one Ukrainian Greek Catholic Church. The very existence of the Mukachevo Greek Catholic Eparchy in the independent Ukrainian state is an anachronism and the cause of an artificial divide among the Greek Catholics of Ukraine. This contradicts the long-term Vatican policy of adapting the borders of individual churches to coincide with the existing state borders that are accepted by the international community.³

3 Resolution of the General Assembly, April 6, 2011.

Supporting Ukrainian national identity in Transcarpathia

The starting point of my field research was an apparition site of the Virgin Mary at a spring called Dzhublyk, located in the Irshava District of Transcarpathia. During one of the first apparitions, which started in 2002 and continue to this day, the visionaries reported that the Virgin Mary said that she had come to help reinstitute the authority of priests among the people, to unite the church, and to unite the divided people. In my recent work (Halemba 2015) I took this initial message of the Virgin Mary as an entry gate that enabled me to reflect on changes in religious life in Transcarpathia, including intersections between religious and national politics. At present, the Greek Catholic Church in Transcarpathia can be seen as one of the places where issues related to various forms of identity are being discussed.

From the perspective of those among my interlocutors who consider themselves to be Ukrainians in a sense of cultural and not only political unity with Ukraine, the contemporary hierarchy of the Mukachevo Greek Catholic Eparchy is dominated by Rusyns and their supporters. The first head of the Eparchy after re-legalization was Bishop Ivan Semedii, who was an opponent of ecclesiastical unification of Transcarpathia with the Ukrainian Church. At present the Eparchy is led by Milan Šašik, who is a Slovak, and who was initially Roman Catholic but was retrained to conduct the Byzantine liturgy. Still, if we take a look at organizations that support Rusyn identity and/or political claims in Transcarpathia, they are linked more to the Orthodox and not to the Greek Catholic Church in terms of religious attachments. In the following sections I argue that many of those who are called Rusyns within the Mukachevo Greek Catholic Eparchy by the pro-Ukrainian activists employ this identification in a specific, anational sense.

What happens at the apparition site at Dzhublyk can be read at one level as an attempt to turn the lens of Transcarpathians onto the Ukrainian nation. Many of the transmitted messages of the Virgin Mary at Dzhublyk and their interpretations, as expressed in material objects and narratives that developed around the site, concern the place of Transcarpathia and its inhabitants in contemporary Ukraine (Halemba 2008a, 2008b, 2011, 2015). In brief, the apparition site has been used to provide support for an interpretation of Transcarpathia as an integral part of the Ukrainian state and its Slavic-speaking inhabitants as Ukrainians. For example, one of the visionaries stopped the priest conducting a liturgy at the site in Church Slavonic and requested that he switch into Ukrainian – she said that it was an explicit wish

of the Virgin Mary. The priest, who was stopped in this way reported this event to me as follows:

It was Sunday, the Divine Liturgy, there were 10,000 people there if not more, the whole forest was full of people. It was shortly after the [first] apparition. I went there directly from my own parish church, just after our divine liturgy had finished, it was around 2 or 3 o'clock in the afternoon. I brought everything from my church: the Gospels, gonfalons, everything that was needed. I was reading the Gospels and then [...] they snatched the Gospels from my hands and he told me that the Virgin Mary had just said that she only understands Ukrainian! Where are we heading to? This is just pure nationalism. The Galician people have always been nationalistic, and they still are. Nothing is sacred to them except nationalism. They have the Ukrainian coat of arms in their churches. I have nothing against Ukraine. I am Ukrainian. Still, one should not confuse issues that should be separate, otherwise it is all just politics.

Although the apparition site of Dzhublyk reflects and shapes the religious life of Transcarpathian Greek Catholics at many levels that go far beyond the question of national identity, it is evident that it also has a clear national message. Since 2003 the site has been linked to Lviv through a 300-kilometer-long Stations of the Cross route, along which most of the pilgrimages to Dzhublyk take place. The construction of the route was initiated by supporters from Galicia, who also take care of its maintenance. The buses full of pilgrims from Lviv, Ivano-Frankivsk, and Ternopil also provided support for the site in the initial months after the first reported apparition.

The reported apparitions involve not only the Virgin Mary but also other historical and holy figures, whose appearances are read locally as supporting Transcarpathia's belonging to the Ukrainian state. Since 2009, the young people who come to Dzhublyk for the annual youth gathering that starts on August 24, the Ukrainian Independence Day, travel together to Krasne Pole to commemorate the fighters who died in defense of Carpatho-Ukraine, a very short-lived independent Transcarpathian state of 1938-1939. To this day, those few months of Carpatho-Ukraine are frequently invoked in discussions concerning the national identity of the Slavic-speaking inhabitants of Transcarpathia. For some, the very existence of Carpatho-Ukraine is a proof that Ukrainian identity had gained considerable traction among the local population. Vehesh et al. comment on the subject:

[...] thanks to the activities of Ukrainian political parties and associations, and some cultural and social activists, the national consciousness of the local population grew. The local people actually underwent an evolution from being Hungarian Rusyns to Transcarpathian Ukrainians, through the self-realization of their identity and towards the idea of political unity with all of the Ukrainian people. (Vehesh et al. 2009, 6)

On the other hand, for some Rusyn historians, Carpatho-Ukraine was an example of an aggressive nationalist action organized by Ukrainians from Galicia with some initial backing from Nazi Germany, and had nothing to do with the identity claims of the local inhabitants (Pop and Pop 2005, 199-201).

However, in the messages and visions delivered at Dzhublyk, Carpatho-Ukraine features exclusively as a hub of Ukrainian national consciousness. On the Dzhublyk website, one of the monks of the newly established monastic order explains that it is important to commemorate those who were rarely remembered as fighters for an independent Ukraine. He also describes his trip to Krasne Pole with members of the local Children of the Holy Family youth organization in 2010: When he asked the young people on the bus to sing a few patriotic or religious songs, the children chose to sing the Ukrainian National Anthem – with their hands on their hearts. He followed the song by saying, »Glory to Ukraine!« and the children replied, »Glory to the heroes!« On the way back from Krasne Pole to Dzhublyk, they again joined in songs that, according to the monk, showed the

patriotic, Ukrainian spirit of our Transcarpathian children. We know that there were some powers, the Hungarian nationalists for example, who tried to prove that we are not Ukrainians but someone else. [...] But the *Sich* fighters died proving that this is indeed Carpatho-Ukraine, that was united with the whole Ukrainian land, and that our mother tongue is the Ukrainian language.⁴

The supporters and managers of the apparition site have been also active participants in more recent Ukrainian events – the Orange Revolution in 2004 and the Majdan events in 2014. Pilgrimages from Dzhublyk to Kyiv were organized on both occasions, and in October 2014 a monument to the people killed in the recent conflict and known

4 See <http://djublyk.at.ua/index/0-7> (accessed June 12, 2012).

in Ukraine as *Nebesna Sotnya* (Heavenly Squad) was erected at the apparition site. The priests celebrating liturgies at Dzhublyk carry liturgical vestments embroidered in a Ukrainian (or rather Galician) style and the site operates according to the Kyiv time zone, while other Catholic parishes and most of the watches of local churchgoers are set to Central European Time.

There is no doubt that this type of Ukrainian national sentiment is strong in some parts in Transcarpathia; Dzhublyk can be seen as an example. In this understanding, being Ukrainian is defined as much more than declaring loyalty to the Ukrainian state. As is clear from the quotation from an interview with the priest, who was advised to read the liturgy in Ukrainian, his declaration of being Ukrainian was not enough because he refused to take on the cultural and symbolic markers of this identity.

Politics of language and identity within a religious field

In her excellent article on language ideologies in Transcarpathia, Jennifer Dickinson (2010) identifies three basic language ideologies according to which the same conversation between two speakers can be interpreted as a meeting of people using different dialects of one language, different languages, or just regional variations. The first ideology Dickinson calls the »ideology of lingua francas«. It emphasizes the social and material benefits of promoting communication through mutually intelligible language usage. The second ideology she calls »Ukrainian nationalist ideology«, which in her opinion contrasts Ukrainian from Russian with no attention given to differences between local dialects. The third ideology she refers to as exclusivist, wherein any difference is noticed and underlined, sometimes as a hallmark of the Transcarpathian linguistic landscape, as summarized by a phrase »every village in Transcarpathia speaks its own dialect«.

Dickinson conducted most of her fieldwork in two far eastern districts of Transcarpathia, Tiachiv and Rakhiv, whose inhabitants, as she says, largely developed a Ukrainian self-identification. I worked mainly in the district of Irshava in central Transcarpathia, with frequent visits to Uzhhorod and Mukachevo, a part of Transcarpathia where a clear self-identification as Ukrainian is less present. Dickinson says that in her view the »Ukrainian nationalist language ideology« should not be seen as a valorization of »a linguistically pure form of Ukrainian as a commitment to the nationalist project« (Dickinson

2010, 71). In my research experience, however, this ideology tends exactly towards such a position. As it could be seen from the example of Virgin Mary's message concerning liturgical language, it can be even directed against any use of language that is identified as non-Ukrainian.

In 2011, I participated in a conference organized by the Greek Catholic seminary in Uzhhorod, devoted to the life and work of Bishop Theodore Romzha, the Mukachevo Eparchy's most prominent priest-martyr of Soviet times. Although the question of liturgical language was not the main topic of this conference, it would still evolve into a prominent subject. At present, various patterns of liturgical language use can be found in Transcarpathian Greek Catholic parishes, resulting mostly from negotiations between parish priests of various convictions and diverse factions of local parishioners. While in some parishes, liturgies are all celebrated in Church Slavonic, others use Ukrainian, while still others offer both Ukrainian and Church Slavonic services at different times. There are even parishes in which the priest speaks Ukrainian and the people answer in Church Slavonic, or where the vespers are celebrated in Church Slavonic and the Divine Liturgy in Ukrainian. When the matter was brought up by one of the pro-Ukrainian priests at the otherwise calm and friendly conference, the emotions of many of the participants ran high. The fierce discussions ended with the rector of the seminary declaring loudly that he would never pray in Ukrainian because it was not what he was taught by his mother at home. To this a member of the audience retorted, almost shouting, that the rector could think whatever he wanted, but there would come a day when everyone would pray in Ukrainian because they were now in the independent Ukrainian state. The organizers had to use a great deal of diplomatic skills to convince both sides to calm down and allow the next speaker to present her work.

It is symptomatic that, in their conversations with me, priests who opposed the introduction of Ukrainian as liturgical language very rarely argued from a position of supporting a vernacular language. They always underlined that they were not against introducing Ukrainian in principle, but rather argued that such an introduction would be premature at the present stage, as Ukrainian had not yet established itself as the dominant language in Transcarpathia, although it could evolve as such in the future. When I met one priest, who tried to preach in a dialect typical for the village he worked in, he was scolded for doing so both by other priests of various self-identification, as well as by his own parishioners, who wanted the liturgies to be in Church Slavonic and sermons in Ukrainian. My interpretation of this situation, which I

develop further below, is that both the rector of the seminary, as well as other priests defined as Rusyns by supporters of a Ukrainian identity for Transcarpathia, are not in a process of developing a Rusyn identity distinct from the Ukrainian identity, but are trying, as much as they can, to opt out of the national discourse altogether, instead promoting an identification which should be understood as anational. In doing so, they seek to avoid any national identification in an environment that is deeply shaped by nationalistic discourses.

When Catherine Wanner recently wrote about the present crisis in Ukraine, she claimed that it stemmed from the fact that people were forced to choose between political alliances to either Russia or to the European Union, which were often conflated with a choice of national identification (Wanner 2014, 427). Through her ethnographic research Wanner found out, however, that not all Russian speakers in eastern Ukraine consider themselves to be Russian compatriots (*otchestvenniki*), whose alleged protection was an explicit concern for Russian undercover intervention in Ukraine in 2014. She provides the example of Tatiana, who is a Russian-speaking Ukrainian citizen, using Ukrainian and Russian in different social situations without any political or national thought attached to her choices (Wanner 2014, 430). She also quotes Laada Bilaniuk, who calls language use in Ukraine a »non-accommodating bilingualism«, referring to situations when a person uses his/her language of preference regardless of the language spoken by his or her conversational partner (Bilaniuk 2005). Behind such a practice stands the implicit assumption that exposure to Russian and Ukrainian in some parts of Ukraine is so strong that everybody at least understands them both. Mutual comprehensibility, at least at a basic level, is likely a much broader phenomenon, applicable to different degrees to all Slavic languages. Still, language can clearly be a political tool and national marker. When language is not seen as a manner of communication but as a political matter, it can suddenly be deemed incomprehensible.

What Wanner described as part of Russia's politics, i.e. making language preference a proxy for political preference, took place among Ukrainian nationalists in Transcarpathia in recent years. They consider the refusal to speak Ukrainian to be a lack of loyalty to the Ukrainian nation-state, much to the dismay of those Transcarpathians who regard Ukraine as their state but not necessarily as their nation in cultural terms.

»Political« and other Rusyns

There is no doubt that for some activists who consider themselves to be Rusyns in contemporary Transcarpathian Ukraine, the recognition of the Rusyns as a nation with rights equal to other nations of modern Europe and respective political claims may be an important goal. There were also people among my interlocutors, especially from the activists of Rusyn organizations, who were convinced that Rusyns are a separate nation and should be recognized as a national minority in Ukraine. However, I agree with Taras Kuzio (2005), who claims that both the Ukrainian activists' fears of Rusyn identity claims as well as the scope of the Rusyn movement itself have been exaggerated in the available literature. My observations are in accord with Kuzio's claim that in Transcarpathia »people on the ground do not see the need to make hard decisions as to whether they are Rusyns, Ukrainians or both« (Kuzio 2005, 9).

It is significant however, that the Ukrainian activists call their Slavic-speaking opponents in Transcarpathia *madiarony*⁵ or *politychne Rusyny* – political Rusyns (Skrypnyk 2013; Panchuk 1995). The first term discursively constructs those opponents as an ethno-national group (Hungarians), which in structural terms would correspond to Ukrainians, thereby framing the ensuing discussions in terms of two national groups fighting for dominance. In this vein, they can discuss history, culture, national heroes, and the erection of monuments, arguing that Transcarpathia is either Ukrainian or Hungarian. However, not many non-Ukrainians in Transcarpathia express support for the Hungarian national cause, so coining the term »political Rusyns« can be seen as a way of lumping a very diverse group of opponents into a single category that fits into the same type of cognitive schema using a national lens. Here, Rusyns are construed by Ukrainian activists to be a kind of illegitimate national group. The adjective »political« suggests that those who declare themselves to be Rusyns pursue exclusively political goals – independence or autonomy – without cultural foundations (distinctiveness in terms of history, culture, and language) that would render their claims legitimate within the nationalist discourse. In this way, Rusyns are both placed within the national framework of categorization while being denied a legitimate place there. Other inhabitants of Transcarpathia – whether Hungarians, Romanians, Slovaks, or Ger-

5 A term with derogative slant, used locally for Hungarians and their alleged supporters.

mans – unquestionably fit better into a vision of a world divided into national groups with political aspirations.

For the Transcarpathian Ukrainian nationalists, the biggest cognitive problem is not posed by those few Rusyn activists who actively argue for the existence of a separate Rusyn nation or even for some kind of autonomy. The most serious challenge comes from those who do not want to look at the social world through a national lens:

Moia kbata s kraiu; ya nichego ne znaiu [My house is at the edge, so I know nothing]. Do you know that Russian saying? Why do we need politics? It is all stupid and dirty. [...] Why should we fight for a nation? One can fight for a good life but should one fight for a nation? Here, in our Transcarpathia we have always had good managers, even during communist times. All was normal. [...] We do not know how to walk with all those [national] flags and for what, what is the purpose of this all. [...] We just like to work quietly and I think this is right.

This quotation originates from an interview that I conducted in 2011 with a Greek Catholic priest in Ukrainian Transcarpathia, who was referred to by pro-Ukrainian priests as a Rusyn. What he expressed during the interview, I do not however interpret as an embracement of Rusyn identity as opposed to Ukrainian identity in terms of seeing the world through a national lens, but as a refusal to put on such a lens in the first place. In another part of the same interview the priest confirmed that he obviously is Ukrainian because he lives in Ukraine. Nevertheless, he drew conclusions from this fact that differed from those drawn by supporters of a Ukrainian national identity. His Ukrainian self-perception referred to the state that happened to be Ukrainian at that historical moment but not to the Ukrainian nation as a kind of ethnically or culturally imagined community.

I have frequently heard the following humorous commentary, both from native Transcarpathians and from Galician newcomers to the area. Sometimes it is just a sentence, sometimes a longer narrative, and – if my interlocutor realizes that I have already spent a considerable amount of time in Transcarpathia – sometimes just a movement of the hand as if to turn a cap and a visor around. The anecdote goes as follows: First the Czechs came, and the visor is turned to the front; then the Hungarians came, and the visor is again turned to the back; then the Soviets came, and again we turn the cap; and now the Ukrainian state, and the cap is turned once again. This is a telling commentary

on the perception of relations between Transcarpathians and changing state authorities. Most Transcarpathians can easily imagine being citizens of any particular state, but not as members of any titular nation. For them the state is a resource that should help make their lives better, but not further the aims of a national political struggle. As the priest quoted above suggested, national symbolism does not seem to have much resonance in Transcarpathia. The Slavic-speaking opponents of the Ukrainian national option do not see themselves as members of the Hungarian or Rusyn nation. While they are aware that Europe is divided into nation-states, they see themselves as strategically positioned between them.

Katarzyna Kościesza, in her recent MA thesis, states that a majority of the Slavic-speaking inhabitants of Transcarpathia responded to her questions regarding national belonging with confusion or indifference. The question of national belonging was often answered with words along the lines of »according to my passport, I am Ukrainian« (Kościesza 2010, 65-66), which, as Kościesza notes, is

an expression of acceptance of an administrative decision that closed the borders of Transcarpathia in the south and west and opened them in the north and east. However, it also shows that the inhabitants of this land (either still or as yet) do not accept the myths and symbols of the Ukrainian state as their own. They do not imagine the Ukrainian nation as one clearly defined whole. (Kościesza, 66)

The author claims that the concept of nation is not one of the basic categories that shape and define social life in Transcarpathia, but nevertheless adds »either still or as yet«, suggesting that this concept will be important for their self-identification sooner or later. Is such an approach justified?

Transcarpathians do not readily use national categories in self-reference, despite the fact that, in the Soviet Union, the question of national belonging was institutionalized in at least two ways: first, most of the major administrative units of the Soviet Union were named after their so-called titular nationalities or nations, reinforcing the view that there was a crucial link between national groups and precise national territories; and second, nationality (i.e. ethnic affiliation) was marked in the passport of every individual citizen. An individual's nationality was inherited from one of his or her parents regardless of where the people actually lived (Brubaker 1994). This two-pronged institutionalization of national belonging, with each prong based on

different assumptions concerning the nature of the nation (one as a political-territorial community, the other as an ethnic community based on inheritance), subsequently led to a variety of conflicts but also contributed to the development of a feeling that national identity, national pride, and national culture were of great importance for the identity of the group and the individual (Brubaker 1994, 55-57). After World War II, Transcarpathia became a part of Soviet Ukraine. Rusyns were not recognized as a separate nation but were considered to be Ukrainian, which was the official nationality written in the passports of most indigenous Slavic-speaking inhabitants of Transcarpathia. Therefore, one may well suppose that the double institutionalization of national belonging would result in a strong sense of Ukrainian identification by the end of the Soviet era. This, however, did not happen. Instead of becoming conscious Ukrainians, the Transcarpathians seem to have become anational. Soviet national policies did not thus bring about the same results in Transcarpathia as in other parts of the Soviet Union.

The issue of national indifference surfaced frequently in my interviews. Yuri and Mykhailo⁶ are best friends and Greek Catholic priests. Yuri clearly identifies with the Ukrainian nation. He was himself born in Mukachevo, but his parents had come there from Galicia. He is slowly but steadily introducing Ukrainian into his liturgical practice. When I told him that I would like to talk to a Rusyn priest, he gave me the phone number of his friend Mykhailo, who was born close to Mukachevo. Mykhailo referred to himself primarily as Transcarpathian but, if asked directly, he would also confirm that he was Rusyn, although he did not like to use this term, because, as he said, it had become too politicized.

Mykhailo liked and respected Yuri as an intelligent and good person, but claimed that his friend did not understand the sentiments of Transcarpathians, who did not really care about national symbols and national histories. He told me the usual story again about Czechoslovakian rule as the golden age for Transcarpathia. In this context he talked about the Ukrainian commemorations of the *Holodomor*⁷ of the 1930s, which are promoted by the Ukrainian government as part of school education, for example. For Transcarpathians – he stressed – these commemorations are difficult to accept, as their own grandparents referred to the 1930s as the best time of their lives. He also ad-

6 All names have been changed.

7 The great famine of 1932-1933 in Ukraine, which resulted from Soviet policies of agricultural collectivization and led to the death of millions of people.

mitted that it was difficult for him to share Yuri's love for Ukrainian national symbols, considering the difficult material conditions of life in Ukraine: »How can you shout ›Glory to Ukraine‹ if the Ukrainian state does not return property to its people?«

I talked to Mykhailo – as well as to Yuri – in 2011 and have been in touch with both of them by social media ever since. Until the Majdan events of 2014 and 2015 and the subsequent conflict in eastern Ukraine, Mykhailo's Facebook posts contained many references to specific Transcarpathian cultural events. In brief, he was an enthusiastic consumer of local popular cultural products which bolster local Transcarpathian identity (Dickinson 2010, 72). Yuri's posts were, by contrast, full of Ukrainian national symbolism and stories referring to historical events interpreted by him as depicting the greatness of the Ukrainian nation. However, the discrepancy between Yuri's and Mykhailo's Facebook posts has changed quite dramatically since the Majdan events. Although their posts still do not match, they have definitely moved closer to each other. While Mykhailo's posts still reveal his love for underlining Transcarpathian distinctions – when he, for example, posts messages concerning misunderstandings based on linguistic differences between Transcarpathian and other soldiers fighting in eastern Ukraine – he does not shy away from Ukrainian national symbols, most importantly the Ukrainian flag and anthem. However, it would be premature to say that Mykhailo and Yuri now identify as Ukrainians in the same way. The influence of the recent conflict on identifications within Ukraine still awaits investigation. I can only hypothesize that Mykhailo has decided that at this particular historical moment it is the Ukrainian state that is more likely to help him and his fellow Transcarpathians to lead a good life – to use an expression employed by the priest quoted earlier. Hence, his identification is positively pragmatic and strategic.

Let me offer another example of such a case, this time of a lay person, whom I will call Ivan, an inhabitant of one of the Transcarpathian villages of Irshava District. He graduated in history and has a great interest in the traditions of Transcarpathia. I met him for the first time in 2008 and immediately perceived him as a Ukrainian patriot: the background picture on his computer desktop was the Ukrainian coat of arms (*tryzub*), he wore a Ukrainian flag pin on his lapel, and he openly expressed his Ukrainian patriotism. He knew that his village was described in academic literature as one of the settlements of the Boyko ethnic group, located within the border zone to the Dolyniany, with both regarded as Rusyn groups. Ivan was a lover of local history and invited me a few days after our first meeting to a concert of a folk en-

semble featuring traditional Boyko dances. Still, he also stressed that the activities of Rusyn organizations in the area in the 1990s misrepresented the attitude of the local people as, in his view, the people identified as Ukrainians. In our conversation he used the term »political Rysyns«.

It was therefore to my great surprise that I heard Ivan characterize himself as Rusyn during one of our many subsequent conversations in 2011. Seeing my surprise, he explained to me that, in 2008, he had still been full of hope concerning the Ukrainian Orange Revolution. He was proud to see the direction in which his country, Ukraine, was developing – closer to the European Union, with more state support for small entrepreneurs and salary rises in the public sector. However, by 2011, one year after Viktor Yanukovych had been elected president, all such enthusiasm for the Ukrainian nation had dissipated. He had considerable doubts about the future of Ukraine and was quite confused by his own feelings. On the one hand, he spoke about this change with a certain sense of shame and expressed his admiration for the Ukrainians from Galicia, who continued to be loyal to the Ukrainian state as they felt Ukrainian regardless of changing political configurations. As a Transcarpathian, however, he was no longer capable of wholeheartedly calling himself Ukrainian in a state which, in his opinion, was ridden by corruption and did not support its citizens in their endeavors.

Ivan's position changed again during the Majdan events. He again started to express Ukrainian national feelings – as in the case of the two priests described above, I could follow his commentaries on Facebook and through telephone conversations. It seems that hopes for a good life within the Ukrainian state were reactivated and with them Ivan's Ukrainian national self-perception. However, his commitment does not seem to be very stable. Most recently he expressed disappointment with the new Ukrainian government and it remains to be seen whether and how future politics will influence his identification.

Concluding remarks

In the available literature, discussions concerning the Rusyn question in Transcarpathia concentrate most often on three national options for the Rusyns: according to them they are either on the way to becoming national Ukrainians, Russians, or Rusyns (Michna 2006). In other parts of Carpathian Rus other options such as Slovakization,

Polonization, or Madyarization are also being considered. This tendency to frame Rusyn identity in national terms has nevertheless already lasted for a very long time. Is it possible that national identity does not have to be a must but only an option in Central and Eastern Europe? Many of those who use the word »Transcarpathian« or even »Rusyn« for their self-identification do not see their choice as a commitment to an ethnic nation. To describe oneself as Rusyn can be also seen as opting out of the national lens and as giving oneself the right to freely adapt to changing political situations. Is it then possible that national identity does not have to be a universal phenomenon, as Chris Hann suggested almost ten years ago (Hann 2006)? Although the activities of Ukrainian and Rusyn activists in Transcarpathia seem to present model cases of national construction (or using nationalist language »national awakening«) the situation today is different from that at the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries when the modern nations of Eastern and Central Europe emerged. Although the notions of nation, nationalism, and nation-state are well rooted in the consciousness of Transcarpathia's inhabitants, they do not seem to look at the world through a national lens.

However, the most recent Ukrainian events have encouraged many Transcarpathians to reconsider their position on national self-identification – most of the people I have traced over many years have now moved closer towards viewing themselves as Ukrainians. In their understanding this identification brings them closer to the European Union, which they perceive as a place that offers a better life. If their dreams are justified and if they can be fulfilled is another question. While discussing recent events with my Transcarpathian interlocutors I understood that they perceive the Majdan as a clearly pro-European and anti-corruption movement. They seem to have a very down-to-earth attitude towards the European Union's involvement in the region and understand that this involvement will always be cautious. In this situation Ukraine remains, from their perspective, the only option to build the state in which they would like to live. It may be that the call of the Virgin Mary of Dzhublyk will be heard in the end and at least the Greek Catholics of Transcarpathia will start to speak Ukrainian at church and beyond.

This does not have to happen, however. Chris Hann writes that »location and history created several possibilities for the Rusyns, but these do not include kinship with, say, Germans, even though German influence in this region was not negligible in certain periods« (1999, xxix). This is a position clearly from within the model in which the

national lens dominates. In my opinion it may actually be possible for Transcarpathians to develop an identification that would be defined by attachment to political structures that, although built on the basis of nation-states, cannot be accommodated within this framework – such as the European Union. Paul Magocsi's statement that »Carpathian Rus has historically been within political and cultural spheres that are firmly part of central Europe« (Magocsi and Pop 2002, 179) is shared by many of my interlocutors. At least some from among the Slavic-speaking population of Transcarpathian Ukraine have developed a peculiar *anational* type of identity, partly based on a feeling of unity with other, not necessarily Slavic speaking peoples of the region. Paul Robert Magocsi was, in my opinion, right, when he wrote that »for Rusyns nationalism has a negative connotation and is often associated with state peoples, who have ruled them in the past or present« (Magocsi and Pop 2002, 332). The national idea and related political claims do not form a driving power behind the actions and choices of Transcarpathians but are seen as potential resources, which can be mobilized for specific purposes. To declare oneself to be Rusyn in contemporary Transcarpathia is not necessarily to declare oneself to be a member of a nation aspiring to some kind of political autonomy. On the contrary, declaring oneself to be Rusyn or, as is now the case, even more often Transcarpathian, can be read as a refusal to participate in the history of Europe seen through a national lens. It can be seen as a way to say that states as polities should not be expressions of national aspirations but resources which people use in order to shape their lives according to their everyday needs and priorities.

Aradhana Sharma and Akhil Gupta observe that the existing literature has connected the notion of the state so thoroughly with the notion of the nation that it is almost impossible to think one without the other (Gupta and Sharma 2005, 8). In a sense, such approaches reproduce the main features of nationalism as analyzed by Gellner, where state and nation seamlessly flow into each other and eventually become conflated. This is especially true for research conducted in Europe, where the relationship between states as apparatuses of power and nations as communities of culture is especially entwined. This renders the Transcarpathian case especially interesting – in the very midst of a continent which seems to be dominated by thinking in terms of a conflated relationship between states and nations, there are people who, for many years, have been subjected both to changing state powers as well to nation-building projects and yet seem to find ways that enable them to see the world not through but around the national lens.

References

- Bilaniuk, Laada. 2005. *Contested Tongues: Language Politics and Cultural Correction in Ukraine*. Ithaca/NY: Cornell University Press.
- Brubaker, Rogers. 1994. »Nationhood and the National Question in the Soviet Union and Post-Soviet Eurasia: An Institutional Account.« *Theory and Society* 23 (1): 47-78.
- . 2009. »Ethnicity, Race, and Nationalism.« *Annual Review of Sociology* 35: 21-42.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov. 2004. »Ethnicity as Cognition.« *Theory and Society* 33 (1): 31-64.
- Dickinson, Jennifer. 2010. »Languages for the Market, the Nation, or the Margins: Overlapping Ideologies of Language and Identity in Zakarpattia.« *International Journal of the Sociology of Language* 201: 53-78.
- Dobaev, I.P., and I.P. Chernous, eds. 2010. *Rusiny Karpatskoj Rusi: Problemnye voprosy istorii i sovremennost'*. Novocherkassk: Lyk.
- Ferenc, Victoria, and Norbert Tóth. 2013. »Autonomy ambitions in Subcarpathia.« http://bgazrt.hu/npki/kiadvanyok_en/autonomies_in_europe_en/
- Gellner, Ernest. 1982. *Nations and Nationalism*. Ithaca/NY: Cornell University Press.
- Gupta, Akhil, and Aradhana Sharma. 2005. Introduction to *The Anthropology of the State: A Reader*, ed. by Akhil Gupta and Aradhana Sharma, 1-41. Hoboken/NJ: Willey-Blackwell.
- Halemba, Agnieszka. 2008a. »From Dzhublyk to Medjugorje: The Virgin Mary as a Transnational Figure: Transnationalism and the Nation State.« *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 57 (3): 329-345.
- . 2008b. »Virgin Mary and the Border: Identity Politics of the Greek Catholic Church at the Ukrainian/Slovak Borderland.« *Sociológia* 40 (6): 548-565.
- . 2011. »National, Transnational or Cosmopolitan Heroine? The Virgin Mary's Apparitions in Contemporary Europe.« *Ethnic & Racial Studies* 34 (3): 454-470.
- . 2015 *Negotiating Marian Apparitions. Religion and Politics in Transcarpathian Ukraine*. New York, Budapest: Central European University Press.
- Hann, Chris. 1999. »Foreword: on nation(alitie)s in general, and one potential nation(ality) in particular.« In *Of the Making of Nationalities There is No End*, ed. by Paul Robert Magocsi, xiii-xxxvii. New York: Columbia University Press.
- . 2006. »Peripheral Populations and the Dilemmas of Multiculturalism: The Lemkos and the Lazi Revisited.« In *Carpatho-Rusyns and Their Neighbours; Essays in Honor of Paul Robert Magocsi*, ed. by Bogdan Horbal, Patricia A. Krafcik and Elaine Rusinko, 185-202. Fairfax/VA.: Eastern Christian Publications.

- Kościeszka, Katarzyna. 2010. »Tożsamość narodowa na pograniczu – Zakarpaccy Rusini.« MA thesis, University of Warsaw.
- Kuzio, Taras. 2005. »The Rusyn Question in Ukraine: Sorting out Fact from Fiction.« *Canadian Review of Studies in Nationalism* 32: 1-15.
- Magocsi, Paul Robert. 1996. *A History of Ukraine*. Seattle: University of Washington Press.
- Magocsi, Paul Robert, and Ivan Ivanovich Pop. 2002. *Encyclopedia of Rusyn History and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.
- Markus', Vasył', and Vasył' Khudanych, eds. 1995. *Za Ukraïns'ke Zakarpattja*. Uzhhorod.
- Michna, Ewa. 2006. »Pomiędzy Wschodem a Zachodem: Europa i europejskość w karpatorusińskim dyskursie narodowościowym.« In *Carpatho-Rusyns and Their Neighbours. Essays in Honor of Paul Robert Magocsi*, ed. by B. Horbal, P. A. Krafcik and Elaine Rusinko, 257-279. Fairfax/VA: Eastern Christian Publications.
- Molnar, Eleonora. 2008. »The Conditions of Functioning of Denominational Educational Institutions in Ukraine.« In *Region and Education III. Education and Church in Central and Eastern Europe at First Glance*, ed. by Gabriela Pusztai, 85-100. Debrecen: Center for Higher Education Research and Development, University of Debrecen.
- Motyl, Alexander J. 2001. *Encyclopedia of Nationalism*. Vol. 1. San Diego: Academic Press.
- Myshanych, Oleksa. 1991. *Vid Pidkarpats'kykh Rusyniv do Zakarpats'kykh Ukraïnciv*. Uzhhorod: Karpaty.
- . 2012. *Rusyny: polityka, istoria, kul'tura*. Uzhhorod: Grazhda.
- Panchuk, Mai. 1995. »Politychne Rusynstvo v Ukraïni.« *Politychna dumka* (2-3): 117-124.
- Pekar, Atanasii. 1997. *Narysy istorii cerkvy Zakarpattia*. Rym, L'viv: Misioner.
- Pop, Dmitrii, and Ivan Pop. 2005. *Istoriia Podkarpats'koï Rusy*. Nd: D. Pop.
- Pop, Dmitrii, and Tat'iana Voloshin. 2010. *Istoriia Podkarpatskoï Rusi cherez prizmu christianskikh idei*. Uzhhorod: Pryvatna drukarnia R. Povcha.
- Pronin, Vasilii. 2005. *Istoriia Pravoslavnoi Cerkvi na Zakarpat'e*. Mukachevo: Filokaliia.
- Pusztai, Bertalan, and Erzsébet Pilipkó. 2008. »Religion in Motion: Routes of Identification among Hungarian Greek Catholics in Subcarpathia.« In *Churches in-Between. The Greek Catholic Churches in Postsocialist Europe*, ed. by Stephanie Mahieu and Vlad Naumescu, 273-296. Münster: Lit Verlag.
- Skrypnyk, Hanna A. 2013. *Ukraïncy-Rusyny: etnolinbivstychni ta etnokul'turni procesy v istorychnomu rozvytku*. Kyïv: NAN Ukraïny.
- Vehesh, Mykola, Marian Tokar, and Mykhailo Basarab. 2009. *Karpats'ka Ukraïna v konteksti ukraïns'koho derzhavotvorennia*. Uzhhorod: Karpaty.

Agnieszka Halemba

Wanner, Catherine. 2014. »Fraternal nations and challenges to sovereignty in Ukraine: The politics of linguistic and religious ties.« *American Ethnologist* 41/3: 427-439.

The Polish Language and the Polish Minority in Ukraine: National Identity in the Face of Multilingualism and Loss of a Native Language

The territory of Ukraine was divided in the 19th century into a south-western part, which belonged to Austria – Eastern Galicia and a part of Volhynia, as well as Bukovina –, and the remaining part, which was attached to Russia. In the Galician towns such as Berezhany (Pol. Brzeżany, Ukr. Berezhany) near Ternopil (Pol. Tarnopol, Ukr. Ternopil), where Aleksander Brückner was born in 1856, three nationalities co-existed: Jews, Poles, and Ukrainians, more exactly 4,071 Jews, 3,254 Roman Catholics, and 1,909 Greek Catholics. In Berezhany district statisticians counted 41,818 Greek Catholics, 18,331 Roman Catholics, and 9,051 Jews (Sulimierski, Chlebowski, and Walewski 1880, 417-420). This was a typical situation for many towns, cities, and rural areas in Eastern Galicia – the voivodeships of Lwów, Stanisławów, and Tarnopol.

In a way, the border between Austria and Russia, the southern section of which was drawn along the Zbruch River at the end of the 18th century in the aftermath of the partition of the early modern Polish-Lithuanian Commonwealth, demarcates the cultural division of Ukraine to this day. This became even more apparent after 1921, when the Austrian-Russian border was replaced by the frontier between the Republic of Poland and Soviet Russia. Thus, many historical, sociological, and political studies divide the country into western Ukraine including historical Galicia as opposed to central and south-eastern Ukraine or, in simpler terms, they distinguish between ›two Ukraines‹. It was only after the end of the Second World War that the region underwent a major geopolitical reconfiguration and, as a result, the two parts were reunited to form the Ukrainian Soviet Socialist Republic within the borders of the USSR, and after 1991 the independent state of Ukraine.

One important indicator of the dissimilarities between the Austrian and Russian parts of Ukraine in the 19th century was the different hierarchy of languages co-existing in these territories. The language of the elites was different from that of the majority of society on both



Map 1: Territorial changes of Poland after World War II. Author: Radek.s, 2007 (ed. by Dorota Kowalska; based on: CC BY-SA 3.0; https://commons.wikimedia.org/wiki/Maps_of_Poland#/media/File:Curzon_line_en.svg)

sides of the Austrian-Russian border, and this difference lay in the crucial cultural, political, and social functions fulfilled by the foreign (non-Ukrainian) language rather than in the opposition between the Ukrainian literary language and its dialects. On the western, Austrian side of the border, the Polish and German languages held the highest socioeconomic status, whereas on the Russian side this was the case for the Russian language. However, the tradition of the highly prestigious Polish language, dating back to the days of early modern Poland-Lithuania, remained strong in that area as well. In Eastern Galicia, the status of the Polish language was officially confirmed in the late 1860s, when Polish, alongside German, became an official language and was

introduced into the administrative and educational system. Hence, the use of specific languages (including Polish and Ukrainian) was based on a distinction related to social stratification, i.e. classes or professions rather than being based on ethnic diversity (Szporluk 2000, 383).

The Second World War and, consequently, the political reconstruction of this part of Europe brought about a complete change in demographic proportions as well as in cultural and linguistic attitudes. The prewar eastern Polish territories (*Kresy*) were permanently annexed by the USSR in 1945, and most of their Polish inhabitants were expelled. These territories are part of Belarus, Ukraine, and Lithuania today. The effects of the war and of the shift in the borders on the size of the Polish population in Ukraine can be illustrated using statistics.

According to some demographic estimates, towards the end of the 19th century there were over 900,000 Poles in Austrian Ukraine, whereas over 730,000 Poles lived in Russian Ukraine. In the part of Galicia which lay within the borders of Austria, there were 879,400 Roman Catholics, or 21.1 per cent of the total population, according to the Austrian census of 1900 and 1,286,600 people indicating the Polish language as their mother tongue. In Lviv, the capital of Galicia, Poles formed the majority. The census counted 82,600 Roman Catholics or 51.9 per cent of the inhabitants (Eberhardt 1998, 177-180). The Russian census of 1897 showed that in Ukraine within the Russian borders there were 844,100 Roman Catholics and 387,600 people with Polish as their mother tongue. The largest clusters of people of Polish descent in Russian Ukraine were to be found in Volhynia province – almost 300,000 people or 10 per cent of the inhabitants of the province –, Podolia province – over 260,000 people or 8.7 per cent –, and Kiev province – over 100,000 or 3 per cent (Eberhardt 1998, 172).

About sixty years later, according to the census taken in the USSR in 1959, in all of the Ukrainian Soviet Socialist Republic there were 363,300 Poles or 0.9 per cent of the population (Eberhardt 1998, 200). In the most recent census of 2001, ten years after Ukraine regained its independence, 144,130 Poles were counted, the highest number of whom lived east of the interwar Polish-Soviet border, in Volhynia – 49,000 in Zhytomyr province – and Podolia – 23,000 in Khmelnytskyi province –, with others in the western part of historical Eastern Galicia – 18,900 in Lviv province (Ukrcensus 2001). The respondents to the census were not asked about the language they used at home but about their mother tongue and their knowledge of the Ukrainian language. 12.9 per cent of the people of Polish nationality, or over 18,500 people, declared Polish to be their mother tongue, and another

14.6 per cent, or over 21,000 people, claimed fluency in Polish (Ukr-census 2001). The question of one's mother tongue is ideological in nature and does not account for the actual linguistic diversity of the population. General reservations about the methodology of the census were also voiced by Ukrainian sociologists (Kolodij 2008, 127-132).

The results of the statistical research concerning issues of national identity and language usage within the borderlands, as broadly understood, whose national status has changed over the decades, are quite controversial. The reliability of the data relating to statistics on the Polish population has also been called into question. For instance, the *Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą* (Report on the situation of the Polish diaspora and Poles abroad), published in 2012 by the Polish Ministry of Foreign Affairs, comments on the results of the Ukrainian census of 2001 with the observation that the »activists of major Polish organisations in Ukraine believe that this data is understated and that the Polish minority amounts to between 300,000 and one million people« (Raport 2012, 250). It seems, however, that the crucial argument questioning the credibility of the data on the nationalities and languages of the population involves the methodology of the censuses conducted in Ukraine, claiming that they are not suitable for the study of complex national identities due to the choice of only one nationality and one »mother tongue« (Dzięgiel 2015).

The population of Polish descent, in Ukraine east of the interwar Polish-Soviet border in particular, may have a sense of a double national identity, represented by self-descriptions such as »a Pole from Ukraine« or »a Ukrainian of Polish origin« (Gorbaniuk 2001). The issue is in fact even more complicated due to the escalation in the »blending« of Poles and Ukrainians as mixed marriages become increasingly popular; in some parishes intermarriages account for 100 per cent of all marriages (Babiński 1997, 206). The example of *Kresy* Poles shows that attention should be paid to the term *national minority*. In the case of communities of Polish descent in Ukraine, it is important to emphasize that the term *national minority* is a dynamic and relational concept; *national minority* is not simply the result of ethnic demography (Brubaker 1998, 77).

Historically, the Polish identity in the former Eastern Borderlands was associated with Roman Catholicism and the gentry or noble class. Even today, apart from the criterion of ancestry, Roman Catholicism remains one of the basic indicators of Polish nationality, and the population of Polish descent is unambiguously distinguished from Ukrainians who are Greek Catholics or members of the Orthodox Church.

Historically, Poles represented Western and Latin Christianity, whereas Ukrainians represented Eastern and Byzantine Christianity. In Ukraine, as in widely described Belarusian contexts, the term *Catholic* may be used as a synonym of *Pole*, and the expressions »Catholic faith« and »Catholic language« as synonyms of the expressions »Polish faith« and »Polish language«. The Catholic community has always been treated as not only a religious community but also a cultural and national one. In 19th-century Eastern Galicia, the link between one's faith and one's nationality was, to a certain degree, confirmed by custom. In terms of religion – and by automatic extension nationality – girls in mixed families followed in their mothers' footsteps, while boys followed their fathers. Siblings could therefore belong to different faiths and were officially of different nationalities. This rule survived in part until the 20th century, e.g. in Lviv and Ternopil provinces.

In the former Eastern Borderlands, Catholicism as an important factor of national identity had a cultural and not strictly religious meaning, i.e. it did not have to be necessarily related to one's faith and religious observances. This is also the case with the Orthodox Church. We can quote as an example a famous speech by the President of Belarus, Alexander Lukashenko: »Ja pravoslavnyi ateist« (I am an Orthodox atheist; Smułkowa 2002, 558). The expressions *Polak* (Pole) and *Białorus* (Belarusian), used as a means of expressing one's religious affinity rather than one's nationality, also prove that the notions of *religious identity* and *national identity* are considered equivalent (Engelking 2012, 34). This relation between religion and ethnic identity, i.e. the cultural and national meaning of a religious community, seems to be universal and is present in many studies relating to different areas and minorities (cf. the discussion by Mitchell 2009).

In our times, nobility as a criterion of Polish identity seems anachronistic. However, such attitudes continue to prevail in some Polish communities in Ukraine, especially among descendants of the petty gentry in Volhynia and Podolia. In the 19th century, the Ukrainian nationality and language were associated with the peasantry. The opposition of Polish language vs. Ukrainian language was equated with the opposition of the language of the landlords vs. the language of the peasants. In 1916, Aleksander Brückner wrote in an article entitled *Polacy kresowi* (The Poles of the Borderlands):

Dla szlachty i mieszczaństwa polskiego chłopiec t.j. przerażać się w Litwinów czy Ukraińców, ani pożytku ani potrzeby nie widzimy żadnej. (Brückner 1916, 3)

For the Polish gentry and bourgeoisie to ›become a peasant‹ means to transform into a Lithuanian or a Ukrainian. This is unnecessary and of no use.

Such a differentiation continued to exist in the 20th century.

One of the fundamental issues analyzed, among others, in the research on national minorities is the relation between language and national identity. The issue is discussed quite broadly in the literature on the subject (e.g. Fishman 1989; Smolicz 1989; Anderson 1991 – cf. the discussion by May 2011). With reference to the identity criteria of the Polish minority in Ukraine, the research conducted by Smolicz seems to be particularly interesting since one of the described groups is the Polish minority in Australia. According to Smolicz, for Poles in Australia, the core value is the Polish language, which is not primarily a means of communication but rather an expression of community, a symbolic value (Smolicz 1981). Unlike the Polish community in Australia, the population of Polish descent in the *Kresy* represents an autochthonous minority group and not one which emigrated to the area, and in contrast to the Polish community in Australia, it is their faith – in the above-mentioned cultural understanding – and not their language that constitutes the most significant criterion of their national identity (cf. Rieger 1996, Babiński 1997, Smułkowa 2002, Engelking 2012, Dzięgiel 2012).

In Ukraine, the contemporary linguistic situation of the Polish minority is clearly diversified. The population of Polish descent is either 1) multilingual, namely Polish-Russian-Ukrainian, alternatively Polish-Ukrainian-Romanian, or Polish-Ukrainian-Romanian-German, 2) bilingual, namely Polish-Ukrainian, or Polish-Russian, or 3) monolingual, namely Ukrainian or Russian (Rieger; Cechosz-Felczyk; and Dzięgiel 2002 & 2007; Dzięgiel 2003). During the research conducted at the turn of the 20th and 21st centuries, one could occasionally encounter people, both in Western Ukraine and east of the interwar Polish-Soviet border, whose only language was Polish. The necessity of multilingualism results, among others, from the fact that the population of Polish origin is dispersed. The Polish-speaking populations present until today in Ukraine are spread out in clusters; they are not close to one another, unlike e.g. the Hungarian and Romanian minorities, which are grouped at the border of their historical motherlands.

The pattern of use of particular languages in the Polish populations varies. Most frequently, if the Polish language has been preserved, it

functions as a home language and the language of religion. The Polish language was and partly still is – alongside Latin – the language of the Roman Catholic Church; it also often serves as a language of private prayer. Families in which one speaks different languages with particular relatives, e.g. local Polish with grandparents, Russian or Ukrainian with parents, Polish, Russian, or Ukrainian with siblings and distant family members – an example from the Khmelnytskyi province –, constitute a more linguistically complex group than those mentioned in the previous paragraph (Dzięgiel 2012). The choice of contact language is not random or chaotic, but has become established and habitual in the course of the socialization of subsequent generations of the family. It is significant that even in communities where the Polish language has not survived, the Polish national identity remains in place, based on the criterion of religion. In these situations, one can draw an analogy with the Irish who, despite switching to English, have not lost their national identity. The role of faith as the most significant indicator of nationality is also analogous between the Poles from the Eastern Borderlands and the Irish (Mitchell 2009; Liebkind 2010 – on the Irish, cf. the discussion by May 2011).

The discrepancy between the language of everyday communication and national identity is not only the result of the latest changes in Polish communities. In 1920s Soviet Ukraine, as Mikołaj Iwanow notes, Polish identity was not related to the people's mother tongue:

Władze radzieckie [...] zetknęły się ze swoistym fenomenem polskiej kresowej świadomości narodowej. Ukształtował się on głównie dzięki wielowiekowej wszechstronnej i ofiarnej działalności Kościoła katolickiego na tych terenach. Przez wieki Kościół odgrywał tam rolę głównego ośrodka szerzenia oświaty i kultury, ważnego czynnika cywilizacyjnego. [...] Cechą charakterystyczną owego kresowego stereotypu świadomościowego było wyostrzone poczucie polskości, oparte przede wszystkim nie na odrębności językowej, lecz na odrębności duchowej. [...] Katolicy będący mieszkańcami dalszych Kresów mieli zwiększoną odporność na każdą próbę narodowościowego czy religijnego ucisku. Mieszkańcy tych ziem – Polacy – musieli z trudem, niemal codziennie bronić swojej tożsamości narodowej, przeciwstawiać się antypolskiej polityce władz, a niekiedy także zwalczać wrogie im postawy sąsiadów. (Iwanow 1991, 91)

The Soviet authorities [...] faced the unique phenomenon of the Polish national identity in the Eastern Borderlands. It had been

mainly shaped by the centuries-old, wide-ranging, and devoted activities of the Catholic Church in the area. Throughout the ages, the church had been the main center of promoting education and culture, an important factor of civilizational progress. [...] A characteristic feature of the national stereotype of the Eastern Borderlands was a strong Polish identity, based first and foremost not on a linguistic distinction but on a spiritual one. [...] Catholics living in the more distant parts of the Eastern Borderlands resisted more strongly to any attempt at national or religious oppression. The inhabitants of these areas – Poles – struggled, almost every day, to defend their national identity, to oppose the anti-Polish politics of the authorities and sometimes also fought against the hostile attitudes of their neighbors.

Everyday communication in the Ukrainian language in Polish communities in the first half of the 20th century could sometimes also be observed in the eastern areas of the Republic of Poland, e.g. in Ternopil province, so the situation is not only limited to Soviet Ukraine.

Multilingualism and the not necessarily unambiguous link between language and national identity in Ukraine today – and to an even larger extent in Belarus – applies not only to national minorities. Ukrainians do not necessarily speak Ukrainian at the national level, and much less Belarusians speak Belarusian. According to the survey conducted by the Center for Social and Marketing Research SOCIS (*Tsentr sotsialnykh ta marketingovykh doslidzhen*) in 2000, only about 50 per cent of the country's inhabitants mainly use the Ukrainian language at home (Kolodij 2008, 138-141). This does not, however, mean that language cannot be used as a political declaration, e.g. in the language of Ukrainian and Belarusian politics.

The relationship between language and national identity is understood differently in certain clusters of populations of Polish descent, and by individuals as well. First of all, the local Polish language is distinguished from standard Polish. In the Ukrainian countryside, the ›gentry variant‹ of the Polish language has been preserved – used by the descendants of the petty gentry, similar to the regional (cultural) Polish language of the southern *Kresy*, as well as the ›peasant variant‹, the continuation of dialects of the Polish peasant settlers, whose settlement in Ukraine dates back to the times of the Polish-Lithuanian Commonwealth. The latter have preserved some of the indigenous dialect features differentiating them from standard Polish. Especially in Ukraine east of the interwar Polish-Soviet border, they have assim-

ilated Ukrainian loanwords due to their centuries-old proximity to Ukrainian dialects, and as such are often regarded by the users themselves and their environment – Polish and Ukrainian – as a mixed, incorrect language and therefore not prestigious. Hence, while standard Polish and the ›gentry variant‹ of the Polish language are undoubtedly positively valorized, the peasant dialects of the southern Eastern Borderlands in east Volhynia and Podolia are not valued as highly – as an analogue to the often lower prestige awarded to dialects in Poland in relation to standard Polish. With reference to the Polish language, the emotional attitude of particular persons is also revealed, expressed in aesthetic categories as the language is ›nice‹ and has ›a pleasing sound‹.

Intensive attempts made by many Polish communities immediately following the establishment of the independent Ukrainian state in 1991 to introduce Polish for schoolchildren, even in localities where Polish is no longer spoken, may serve as a confirmation of the symbolic value of the Polish language. Parents want to give their children a chance to learn the language whose intergenerational transmission was interrupted, quite often under the influence of not only unfavorable but even hostile political conditions. This situation echoes another historical moment when there was an opportunity to open schools with Polish as the language of instruction. In the 1920s, as part of ›the Polish experiment‹ in Soviet Ukraine, Polish was allowed as a language of education and for use in the local government administration. At that time, a wave of demands to open Polish schools emerged, even in places where the Polish language was no longer used in everyday communication. This shows that the partial loss of the knowledge of the Polish language was significant for Poles; it was not voluntary but was connected with external constraints, e.g. policies of intensive Russification after the Polish *anti-Russian* insurrection of 1863.

The interpretation of the criteria of Polish identity is diverse among the population of Polish descent in Ukraine, not only in individual or generational dimensions, but also in geopolitical terms, i.e. connected with the division into western Ukraine – historical Galicia and Bukovina – and the part of Ukraine east of the interwar Polish-Soviet border – Podolia and eastern Volhynia. In the second half of the 19th century, in the part of Galicia within the borders of Austria, and in the first half of the 20th century, within those of Poland, the Polish language had advantageous conditions enabling its maintenance and development. On the other hand, in Ukraine within the borders of Russia and later the USSR, only the 1920s, i.e. the period of the Soviet

Korenizatsiia (indigenization) policy, were comparably favorable for the Polish language. These two historical perspectives also influenced the diversification of attitudes toward the role of the Polish language within the set of national identity indicators.

The traditional belief that the Polish *Kresy* identity is connected with characteristic features linked to religion, social status or class, and language is still partly valid. The situation of the population of Polish descent in Ukraine – both in terms of their language and identity – is varied and complex. It is significant that switching to another language does not mean losing one's Polish national identity. It is not unprecedented for the sense of Polish identity being more distinct and multidimensional in Polish communities in which one does not speak the Polish language than in others in which the local Polish language is used on a daily basis. On the other hand, an interest in Polish-language education emerged in many Polish communities the moment it became politically viable, i.e. when independent Ukraine was established in 1991, and it was gradually realized. At the same time, dedicated efforts were made to reconstitute the organization of the Roman Catholic Church, yet again as an expression not only of religious attitudes, but also of cultural and national ones. The position of religion as an indicator of national identity is strengthened by its explicitness – one can be multilingual, but it is unlikely for one to be a follower of multiple religions or belong to different faiths.

References

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. 2nd ed. London, New York: Verso.
- Babiński, Grzegorz. 1997. *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*. Kraków: Nomos.
- Brubaker, Rogers. 1998. *Nacjonalizm inaczej. Struktura narodowa i kwestie narodowe w nowej Europie*. Translated by Jan Łuczyński. Warszawa, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brückner, Aleksander. 1916. »Polacy kresowi.« *Wiadomości Polskie*, II (94): 2-4.
- Dzięgiel, Ewa. 2015. »Problemy badania identyfikacji narodowej i języka mniejszości polskiej na Ukrainie (wobec »pytań etnicznych« w powszechnych spisach ludności).« In *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, edited by Małgorzata Czabańska-Rosada, Ewa Golachowska, Ewa Serafin, Katarzyna Taborska, and Anna Zielińska. Gorzów Wielkopolski: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- . 2012. »Polacy czy cudzoziemcy? Kształtowanie się identyfikacji narodo-

- wej młodzieży polskiego pochodzenia na Ukrainie.« In *Tożsamość wobec wielojęzyczności*, edited by Ewa Golachowska, and Anna Zielińska, 235-246. Warszawa: Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- . 2003. *Polszczyzna na Ukrainie. Sytuacja językowa w wybranych wsiach chłopskich i szlacheckich*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Eberhardt, Piotr. 1998. *Polska ludność kresowa. Rodowód, liczebność, rozmieszczenie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Engelking, Anna. 2012. *Kołochoźnicy. Antropologiczne studium tożsamości wsi białoruskiej przelomu XX i XXI wieku*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Fishman, Joshua A. 1989. *Language and Ethnicity in Minority Sociolinguistic Perspective*. Clevedon: Multilingual Matters.
- Gorbaniuk, Oleg. 2001. »Zachodnia i wschodnia Ukraina: dwa oblicza polskości.« In *Przeszłość, teraźniejszość i przyszłość Polaków na Wschodzie*, edited by Marek Szczerbiński and Tadeusz Wolsza, 377-388. Gorzów Wielkopolski: Światowa Rada Badań nad Polonią.
- Iwanow, Mikołaj. 1991. *Pierwszy naród ukarany: Polacy w Związku Radzieckim w latach 1921-1939*. Warszawa, Wrocław: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kolodij, Antonina. 2008. *Nacional'nyj vymir suspil'nobo buttja*. L'viv: Astro-ljabija.
- Liebkind, Karmela. 2010. »Social Psychology.« In *Handbook of Language and Ethnic Identity. Disciplinary and Regional Perspectives*. Vol. 1, edited by Joshua A. Fishman and Ofelia Garcia, 18-31. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.
- May, Stephen. 2011. *Language and Minority Rights: Ethnicity, Nationalism and the Politics of Language*. 2nd ed. New York: Routledge.
- Mitchell, Claire. 2009. »The Religious Content of Ethnic Identities.« In *Ethnic Conflict*. Vol. 1: Ethnic Identity, edited by Rajat Ganguly, 188-204. Los Angeles: SAGE. Originally published in *Sociology* 40 (6) (2006): 1135-1152.
- Raport. 2012. *Raport o sytuacji Polonii i Polaków za granicą*. <http://www.msz.gov.pl/resource/b8b3993a-2df7-408b-a4c4-20b7ef465d34:JCR>.
- Smolicz, Jerzy J. 1981. »Core Values and Cultural Identity.« *Ethnic and Racial Studies* 4 (1): 75-90.
- . 1996. »Identyfikacja narodowa i religijna Polaków na Ukrainie.« In *Trudna tożsamość: problemy narodowościowe i religijne w Europie Środkowo-Wschodniej w XIX-XX wieku*, edited by Jan Lewandowski, 110-130. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.
- Rieger, Janusz, Iwona Cechosz-Felczyk, and Ewa Dzięgiel. 2002. *Język polski na Ukrainie w końcu XX wieku*, cz. 1. *Stan i status. Cechy charakterystyczne. Polszczyzna w Lwowskim, Tarnopolskim i na Podolu. Teksty*. Warszawa: Semper.

- . 2007. *Język polski na Ukrainie w końcu XX wieku, cz. 2. Polszczyzna w Lwowskiem, Żytomierskiem i na Podolu. Teksty*. Kraków: Lexis.
- Smolicz, Jerzy J. 1989. *Who is an Australian? Identity, Core Values and Resilience of Culture*. Adelaide: Multicultural Education Coordinating Committee.
- Smułkowa, Elżbieta, ed. 2002. *Białoruś i pogranicza. Studia o języku i społeczeństwie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Sulimierski, Filip, Bronisław Chlebowski, and Władysław Walewski (eds.). 1880. *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*. Vol. 1. Warszawa: Druk. »Wiek«.
- Szporluk, Roman. 2000. *Russia, Ukraine, and the Breakup of the Soviet Union*. Stanford: Hoover Institution Press, Stanford University.
- Ukrkensus 2001. *Nacional'nyj sklad naseleennja Ukrajiny ta joho movni oznaky*. <http://2001.ukrkensus.gov.ua/publications/#p4>.

About the authors

OLENA DUĆ-FAJFER is a Lecturer in the Institute of East Slavic Philology, Jagiellonian University, and teaches Lemko-Rusyn language, culture and literature at the Pedagogical University of Cracow. She has authored or co-authored several monographs, among others *Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i lemkowski w Polsce* (2012). Moreover she is the editor of anthologies, series and yearbooks, and the author of numerous research papers. Her research interests include the reflection of ethnicity in literature, discourses of ethnic minorities, cultural and ethnic borderlands, intercultural relations, and the revitalization of endangered languages and cultures.

EWA DZIĘGIEL is Professor in the Institute of the Polish Language, Polish Academy of Sciences, and in the Faculty of the Humanities, Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw. Her research interests include, among others, contemporary Polish language, Polish language in Ukraine, Polish-Ukrainian language contacts, dialectology. Her major publications are *Polska gwara wsi Zielonej na Podolu na tle innych gwar południowokresowych. Fleksja imienna i werbalna* (2001) and *Polszczyzna na Ukrainie. Sytuacja językowa w wybranych wsiach chłopskich i szlacheckich* (2003). Together with J. Rieger and E. Cechosz-Felczyk she is the co-author of *Język polski na Ukrainie w końcu XX w.* (2 vols., 2002, 2007).

DAVID FRICK holds an A.B. in German Literature and in Slavic Languages and Literatures from Indiana University and a Ph.D. in Slavic Languages and Literatures from Yale University, where he studied with Riccardo Picchio and Alexander Schenker. He has been a member of the faculty of the Department of Slavic Languages and Literatures at the University of California, Berkeley since 1982 and an Affiliated Professor in the History Department since 1996. His research focuses on the early modern Polish-Lithuanian Commonwealth and includes topics such as sacred philology, religious, cultural, and social history, as well as urban studies. His most recent book is *Kith, Kin, and Neighbors: Communities and Confessions in Seventeenth-Century Wilno* (2013).

AGNIESZKA HALEMBA is an Associate Professor in the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw, Poland. She specializes in anthropology of religion, with long-term field research conducted in Siberia and Transcarpathian Ukraine. She has written numerous articles on transformations of religious life in post-socialist contexts. In 2006 she published a monograph entitled *The Telengits of Southern Siberia. Landscape, Religion*

and Knowledge in Motion (Routledge). Her second monograph, *Negotiating Marian Apparitions. Religion and Politics in Contemporary Ukraine*, has been published by the Central European University Press in 2015.

YVONNE KLEINMANN is Professor of East European History and Director of the Aleksander Brückner Center for Polish Studies at Halle University. Her research focuses on religion and law in Poland-Lithuania and the multi-ethnic character of the Russian Empire. She has published a monograph on Jewish migration to the Russian capitals in the 19th century (*Neue Orte – Neue Menschen. Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert*, 2006) and edited and co-edited books on religious diversity and political rule in Poland-Lithuania as well as on religious toleration in comparative perspective (2010 & 2013). A new book under the title *Religion in the Mirror of Law* is forthcoming.

MAREK ŁAZIŃSKI is Professor at the Institute of the Polish Language of the University of Warsaw. His research focuses on forms of address, gender asymmetry, Slavic verbal aspect, corpus linguistics and key words of the public discourse. He was a principal investigator in the National Corpus of Polish (nkjp.pl). He is the author of, among others, *O panach i paniach. Polskie rzeczowniki tytułarne i ich asymetria rodzajowo-płciowa* (2006), *Słownik zapożyczeń niemieckich w polszczyźnie* (2008) and over 70 papers.

MIRJA LECKE is Professor of Slavic Literatures at Ruhr-Universität Bochum. Her research interests include Russian literature of the imperial and post-soviet periods in post-imperial and post-colonial perspective. Particularly she focuses on Russian-Georgian, Russian-Polish and Russian-Ukrainian relations, on literary Odessa, as well as on Polish literature of the Enlightenment and the post-communist era. She is co-editor of the series *Postcolonial Perspectives on Eastern Europe*; in this context she has recently published a monograph on the representation of the Western borderlands of the Russian Empire in 19th-century Russian literature (*Westland. Polen und die Ukraine in der russischen Literatur von Puškin bis Babel*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2015).

MICHAEL G. MÜLLER holds the chair for East European History at Martin Luther University Halle-Wittenberg. He studied History and Slavonic Languages, and defended his Ph.D. in History, at the University of Frankfurt a.M. He worked as an assistant professor at the universities of Frankfurt, Gießen and Berlin (Freie Universität) before being appointed as professor in East European History at the European University Institute in Florence/Italy and, subsequently, at Halle University. His major field of research is the social,

constitutional and cultural history of East Central Europe and Russia, 16th-19th centuries.

ANNA PIECHNIK is Assistant Professor in the Department of Cultural Linguistics and Sociolinguistics at the Jagiellonian University, Cracow; she holds a Ph.D. in Linguistics. Her research focuses on the language and culture of the countryside from the perspective of ethno- and sociolinguistics, on folk onomastics and on stereotypes of the rural population in Poland. She is the author of the book *Wizerunek kobiety i mężczyzny w językowym obrazie świata mieszkańców wsi, na przykładzie gminy Zakliczyn nad Dunajcem*, 2009, and of about 40 articles concerning the language and culture of Polish villagers.

ACHIM RABUS is Professor of Slavic Linguistics and Deputy Director of the Aleksander Brückner Center for Polish Studies at Jena University. His research focuses on Slavic socio- and contact-linguistics, language and culture in Poland-Lithuania, Slavic historical linguistics, and Slavic minority languages. He wrote his habilitation thesis on the role of language contact for the Slavic (standard) languages, with a focus on intra-Slavic contacts. He is author of a book on the language of East Slavic religious songs (*Die Sprache ostslavischer geistlicher Gesänge im kulturellen Kontext*, 2008) and co-editor of *Congruence in Contact-Induced Language Change* (2014).

KATRIN STEFFEN is a Faculty Member in History at the Nordost Institute, Lüneburg, connected with the University of Hamburg. She previously held Research Fellowships at the German Historical Institute in Warsaw and the University of Halle-Wittenberg, and taught at several German and Polish universities. She received her Ph.D. from the Free University of Berlin, published in 2004 as *Jüdische Polonität. Ethnizität und Nation im Spiegel der polnischsprachigen jüdischen Presse 1918-1939*. She has published widely on Polish-Jewish relations, the forced resettlement of German populations from East Central Europe after World War II, the politics of memorizing history and the history of science. Her current research focuses on Poland as a space for transnational communication and transfer of knowledge in the late 19th and 20th centuries.