



„На нас приготовлены ножи...“¹: Judenverfolgung in der Ukraine in der historischen Fiktion von Daniil L. Mordovcev

Nicolas Dreyer (Bamberg)

„Ненависть к евреям — нехристианское чувство. Христиане должны относиться к евреям по-христиански.“²

Das Oeuvre des ukrainisch-russischen Schriftstellers Daniil Lukič Mordovcevs (1830–1905) ist von einer enormen Anzahl an literarischen Werken geprägt, vor allem von historischer Belletristik, aber auch von Erzählungen, Reiseliteratur, historiographischen und publizistischen Werken. Einige dieser Werke, fiktionale wie diskursive, setzen sich intensiv mit jüdischer Geschichte und Gegenwart auseinander. Es lassen sich darin bestimmte Perspektiven auf das Judentum und seine Geschichte ableiten, die auch Rückschlüsse zur Motivation des Schriftstellers nahelegen, sich mit dem Judentum zu beschäftigen. Der nachstehende Beitrag beabsichtigt, zu einer Neubewertung von Mordovcevs Oeuvre beizutragen, vor allem durch die Analyse jüdischer Spuren in einzelnen seiner Werke. Es werden dazu bestimmte Aspekte eines historischen Romans untersucht, beispielhaft für eine Reihe weiterer Werke, die von verwandten Themen, ähnlichen motivischen Schwerpunkten und vergleichbarer Semantik geprägt sind.³ Es ergibt sich ein Bild, das von enormen Sympathien des Autors mit dem Judentum und seinem Schicksal von der Antike

¹ „Messer sind gegen uns gewetzt...“ Aussage des Protagonisten Isaak Kohen in Mordovcevs Roman *Meždu Scilloj i Charibdoj* (Zwischen Skylla und Charybdis), 568. Mordovcev (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom vtoroj*. „Terra“ Moskva. 543–630.

² „Der Haß wider die Juden ist eine nichtchristliche Empfindung. Die Christen müssen sich gegen die Juden christlich verhalten.“ Nikolaj Berdjaev (1969²). In: *Smysl istorii: opyt filosofii celjvečeskoj sud'by*. YMCA Press Paris. 127; Berdjaev (1950). *Der Sinn der Geschichte: Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*. Otto Reichl Verlag Tübingen. 159.

³ Dazu gehören z.B. die Romane *Idealisty i realisty* (Idealisten und Realisten, 1876), *Poslednjaja iudejskaja carica* (Die letzte jüdische Königin, *Voschod* 1896:2 - 8), *Meždu molotom i na-*

bis in die Gegenwart und sogar darüber hinaus zeugt. Solche in Mordovcevs Werken ausgedrückte Sympathien scheinen auch das Interesse der jüdisch-russischen Presse Ende des 19. Jahrhunderts motiviert zu haben, einige von diesen zu reproduzieren und ihrer spezifischen, jüdisch-russischen Leserschaft zugänglich zu machen.⁴ Möglicherweise geschah dies in der Absicht, das populäre Genre des historischen Romans dieser Leserschaft durch historisch und geographisch verfremdete Reflexionsmöglichkeiten über die großen jüdischen Fragen der Zeit im Russischen Reich – Aufklärung, Emanzipation, Akkulturation, Assimilation, Verfolgung, Auswanderung und Zionismus – anzubieten.

Mordovcevs Familie gehörte zu den Zaparoženkosaken; Mordovcev wurde 1830 in Danilovka im Rostover Gouvernement bei Volgograd geboren, verbrachte seine Kindheit in der Sloboda-Ukraine und erlernte das Russische in der Schule. Seine schriftstellerische Tätigkeit begann in der Mitte der 1850er Jahre mit Werken in ukrainischer Sprache. Zu dieser Zeit studierte er in St. Petersburg Geschichte und Philologie; 1854 schloss er das Studium ab. Dem folgten in den späten 1860er Jahren gesellschaftskritische Romane sowie in den 1860ern und frühen 1870ern um-

koyal'nej (Zwischen Hammer und Amboss, 1891), *Irod* (Herodes, 1897), *Poslednie dni/Pogibel' Ierusalima* (Die letzten Tage/Der Untergang Jerusalems, 1898), *Za što že* (Wozu nur, 1884), die Reisememoiren *Naši Piramidy* (Unsere Pyramiden) und *Grustnoe vospominanie: rasskaz turista* (Traurige Erinnerung: Erzählung eines Touristen, 2. Aufl. 1895). Mehr Details zu Mordovcevs literarischen Werken mit jüdischer Thematik und seiner philosemitischen Publizistik bietet z.B. den Eintrag zu Mordovcev in der russischsprachigen *Elektronischen Jüdischen Enzyklopädie WORLD ORT*: <https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/12844/> (letzter Aufruf 04.08.2021); vgl. Dan Unguriano (2001): „Daniil Lukich Mordovtsev“. In: Ogden, Alexander J. und Kalb, Judith E.: *Russian Novelists in the Age of Tolstoy and Dostoevsky*. Dictionary of Literary Biography 238. 214–215, 219.

⁴ Die Zeitschrift *Voschod* veröffentlichte u.a. die Romane *Meždu molotom i nakoval'nej* (1891; nur die ersten neun von 17 Kapiteln), *Poslednjaja iudejskaja carica* (1896:2 - 8) und die Reisememoiren *Naši Piramidy* (1888–1889). Einige russischsprachige Werke von Mordovcev wurden seinerzeit auch ins Jiddische, Hebräische und in unserer Zeit ins Ukrainische übersetzt, was ein solides Interesse einer historischen jüdischen Leserschaft, nicht nur einer akkulturierten russischsprachigen, vermuten lässt, aber auch ein Interesse heutiger ukrainischer Leser. Siehe z. B. *Ben ha-pašish yeha-sedan: sipur histori mi-yeme ha-Hidomakim* (1898), übers. A.L. Bereznjak (Žitomir' Tipografija I. Kesel'mana), und *Miž Scilloju i Charibdoju: novela* (2017), übers. V.V. Ševčuk (Uman'' VPC „Vizavi“). Vgl. ‚Mordovcev‘, *WORLD ORT*, <https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/12844/>.

fangreiche historische Studien und Werke über verschiedene Freiheitsbewegungen und Aufstände im Russischen Reich des 17. und 18. Jahrhunderts. Seine historiographischen Werke wurden weit rezipiert, besonders in wissenschaftlichen Kreisen, so dass an der Universität in St. Petersburg erwägt wurde, ihm eine Professur anzubieten. Ab Mitte der 1870er Jahre verfasste Mordovcev über 30 historische Romane und Erzählungen und wurde zu einem herausragenden Vertreter dieser Gattung.⁵ Als Vertreter der westlichen russischen Literaturwissenschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts wertet Dan Ungurianu Mordovcevs historische Belletristik als offen tendenziös und sozialkritisch. Er beschreibt sein Geschichtsbild als geprägt von einer Spannung und antithetischen Beziehung zwischen einem harschen imperialen und zentripetalen Regierungshandeln und dem sich daraus ergebenden Leiden des Volkes. Das Volk – und damit auch die unterschiedlichen russländischen Völkerschaften, unter anderem die Ukraine – repräsentiert dabei die zentrifugalen Kräfte, die für den historischen Fortschritt notwendig seien. Ein besonderes Beispiel hierfür sei der Roman *Idealisty i realisty* (Idealisten und Realisten, 1876), der die Zeit der Petrinischen Reformen behandelt. Mordovcevs spätere Romane, besonders jene zahlreichen mit ukrainischem, aber auch mit historisch russischem Bezug, sind von einem ähnlichen Geschichtsbild geprägt: Sie bringen die Unterstützung für den ukrainischen Nationalismus und ‚kleinrussische‘ Freiheitsbestrebungen sowie Kritik an der Zentralmacht in Moskau zum Ausdruck.⁶ Mordovcevs Werke zeugen von einer großen Vertrautheit mit zahlreichen historischen Quellen und umfangreichen Recherchen, aber auch von philologischen Bemühungen, die Protagonisten durch Stilisierung in ihr linguistisches Umfeld einzuordnen. Sie weisen aber auch diverse ästhetische Schwächen auf. Dazu gehört das Unterbrechen des Erzählers mit auktorialen Kommentaren, die historische Umstände und Quellen im Fließtext wie in Fußnoten erklären. Ungurianu erklärt diese und weitere literarische Schwächen, wie sehr komplexe

⁵ Dan Ungurianu (2007): *Plotting History: The Russian Historical Novel in the Imperial Age*. University of Wisconsin Press Madison, WI. 129.

⁶ Ungurianu, *Plotting History*, 129–131; vgl. Ungurianu, „Daniil Lukich Mordovtsev“, 215–218.

Handlungsstränge, mangelnde Struktur, Wortfülle, „unbeholfener Lyrizismus“ sowie formelhafte und „archetypische“ Darstellungen, mit Improvisation sowie einem schlampigen und hastigen Verfassen der Werke.⁷

Mordovcevs Œevre hat jenseits seiner eigenen Zeit nur geringe wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhalten. Dies ist vermutlich durch die geringere literarische Qualität seiner Werke im Vergleich zu denen seiner Zeitgenossen Aleksandr Puškin (1799–1837), Nikolaj Gogol' (1809–1852), Lev Tolstoj (1828–1920) oder Taras Ševčenko (1814–1861) bedingt. Dennoch wurde sein Œevre in den 1980er Jahren von der sowjetischen Literaturwissenschaft unter marxistisch-leninistischer ‚Linse‘ aufgegriffen. So beschrieb Viktor Momot⁸ die Inhalte in Mordovcevs Werken als „liberal-demokratische“, „revolutionäre“, „humanistische“ Kritik⁹ sowie seine öffentliche Tätigkeit als Bemühung um eine „Annäherung“ der zwei „Brudervölker“ – des russischen und des ukrainischen Volkes¹⁰; dieser Sprachgebrauch könnte als sowjetische Umschreibung der panslawischen Ideen des Schriftstellers gedeutet werden.¹¹ Obgleich Momot darauf verweist, dass Mordovcevs Werke auch die Liebe zu Russland, seiner Geschichte und Kultur vermitteln, scheint er dessen ausdrückliche Ablehnung revolutionärer Ideen nicht zu beachten.¹² Momot schreibt seinen Werken großes Interesse an der sozialen, politischen und wirtschaftlichen Situation des Volkes und der Völker an den Peripherien des Imperiums zu sowie ein dominantes Interesse an der Idee und Geschichte des Volkes, einschließlich seiner Massenbewegungen, d.h. am Volk als Subjekt der Geschichte, im Gegensatz zur Geschichte der Mächtigen. Mordovcevs analytischer

⁷ Ungurianu, *Plotting History*, 131. Vgl. Ungurianu, „Daniil Lukich Mordovtsev“, 219 und Il'inskaja, N.G. (1999): „Mordovcev“. In: *Russkie pisateli 1800-1917: bibliografičeskij slovar'*, 4:M-P. Hrsg. Nikolaev, P.A. Naučnoe izdatel'stvo „Bol'shaja Rossijskaja Enciklopedija“ Moskva. 129.

⁸ Viktor Semenovič Momot (1984): „D.L. Mordovcev: pisatel'-demokrat“: avtoreferat disertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk, Moskovskij ordena Lenina i ordena trudovogo krasnogo znamenii gosudarstvennyj pedagogičeskij institut im. V.I. Lenina Moskva. 1–16.

⁹ Momot 7, 15.

¹⁰ Momot 8.

¹¹ Vgl. Il'inskaja 128.

¹² Momot, 15; Il'inskaja 128.

Fokus habe auf der Ausweglosigkeit der kleineren russländischen Völker gelegen und auf dem Gegensatz zwischen dem Ausbeuter und den Ausbeuteten. Die erste Gruppe seien die „[п]редставители силы правительственной или экономической – помещики, чиновники, все богатые люди [...]“¹³ gewesen, und die zweite Gruppe das arbeitende Volk, das den Protest wählte und dessen Freiheit und moralische Gefühle der Schriftsteller unterstützte. Aus diesen Gründen drückten seine Werke ein großes Interesse an Folklore sowie an der sozialen und intellektuellen Rückständigkeit des Volkes aus.¹⁴ Diese spätsowjetische literaturwissenschaftliche Behandlung Mordovcevs scheint keinen Bezug auf die jüdischen Spuren in Mordovcevs Werk zu nehmen, was im Kontext der komplexen und widersprüchlichen sowjetischen Nationalitätenpolitik gegenüber den Juden, die diese zu tabuisieren suchte, verständlich ist.¹⁵

Slavistische Untersuchungen, die sich eingehend mit dem jüdischen Fokus in Mordovcevs Werken beschäftigt haben, scheint es bisher kaum zu geben. Mikhail Weisskopf ordnet in seiner Untersuchung über die jüdische und biblische Thematik in der russischen Romantik Mordovcev in einer kurzen Erwähnung dem „philosemitischen Trend“ in der literarischen Entwicklung nach der Romantik zu. Dieser minoritäre Trend entstammte der Aufklärung und religiösen Überzeugungen. Er sollte Anfang des 20. Jahrhunderts seinen Höhepunkt in der Literatur von Schriftstellern wie Maksim Gor’kij (1868–1936), Leonid Andreev (1871–1919) und Vladimir Korolenko (1853–1921) erleben. Demgegenüber steht die überwiegend judäophile russische Literatur und Publizistik seit der Romantik, die die Entwicklung zum rassistischen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts vorauszeichneten.¹⁶

¹³ „Die Vertreter der politischen oder wirtschaftlichen Macht: die Gutsherren, die Beamten, alle reichen Menschen [...]“. Momot 11.

¹⁴ Momot 9–16.

¹⁵ Mikhail Weisskopf (2012): *The Veil of Moses: Jewish Themes in Russian Literature of the Romantic Era*. Studia Judaoslavica 5. Brill Leiden / Boston. xi.

¹⁶ Weisskopf xvii, 318–319.

Myroslav Shkandrij macht in seiner Forschungsarbeit über die Repräsentation der Juden in der ukrainischen Literatur¹⁷ keine Erwähnung des eben auch ukrainischen Schriftstellers Mordovcev.¹⁸ Dieser war nicht nur seit 1851 mit dem russischen Intellektuellen Nikolaj Černyševskij (1828–1889), sondern auch seit 1858 mit dem ukrainischen Nationaldichter Taras Ševčenko¹⁹ persönlich bekannt, organisierte 1898 in St. Petersburg eine Ševčenko-Gesellschaft und veranstaltete Ševčenko-Abende. Er wurde darüber hinaus 1887 von einem weiteren ukrainischen Schriftsteller und Kritiker, Ivan Franko (1856–1916), rezipiert.²⁰ Shkandrij legt dar, dass die ukrainische Literatur des ausgehenden 19. Jahrhunderts mit der unterdrückten jüdischen Bevölkerung sympathisierte, ihr Bestreben nach kultureller Selbstbehauptung unterstützte und Juden als biblische, moderne und zeitgenössische Figuren repräsentierte; dies diente auch als Metapher für die eigenen Bestrebungen, die ukrainische Identität zu stärken.²¹ Während die Literatur in der Ukraine und in Russland in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts überwiegend antijüdisch geprägt war und in Russland so blieb, wurde sie in den letzten zwei Jahrzehnten in der Ukraine philosemitisch.²² Diese unterschiedlichen Entwicklungen hingen möglicherweise damit zusammen, dass Juden und Ukrainer im Siedlungsrayon auf engem Raum Kontakt und Erfahrungen miteinander hatten, während es in Russland selbst kaum Juden gab, da sie sich dort nicht ansiedeln durften.²³ Es wird gezeigt werden, dass Mordovcevs Werke sich auf zweierlei Wegen in diese unterschiedlichen Trends einfügte. Zum einen fügten sie sich mit ihren jüdischen Themen in das literarische und publizistische Interesse an jüdischen und biblischen Motiven ein, das von der vorhergehenden russischen Romantik geschaffen worden war. Zum anderen fanden sie Anschluss an die Faszination für jüdische Geschichte und Gegenwart, die sich in der Ukraine, bedingt durch die ukrainische Sehnsucht nach Unabhängigkeit, entwickelte.

¹⁷ Myroslav Shkandrij (2009): *Jews in Ukrainian Literature: Representation and Identity*. Yale University Press New Haven / London.

¹⁸ Il'inskaja 126–127.

¹⁹ Mordovcev verfasste auch einen Text über Ševčenko: „Vospominanija o Ševčenko“. In Mordovcev (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom dvenadcatyj*. „Terra“ Moskva. 335–396.

²⁰ Il'inskaja 127–129; Momot 8.

²¹ Shkandrij 55–56.

²² Shkandrij 3.

²³ Shkandrij 9–11, 49–55; Weisskopf 6–7.

Die Rolle des jüdischen historischen Romans im deutschsprachigen Raum wurde von Jonathan Hess und Jonathan Skolnik eingehend als Mittel der Popularisierung jüdischer Geschichte und der Vermittlung einer modernen jüdischen Identität beschrieben. Zu einer Zeit, in der das religiöse jüdische Zugehörigkeitsgefühl nachließ, boten jüdische Geschichte und der jüdische historische Roman den jüdischen Lesern fiktionale Möglichkeiten, durch die Konfrontation mit jüdischem Leben und Überleben in der Vergangenheit über ihr eigenes Selbstverständnis als deutscher Jude bzw. deutsche Jüdin im 19. Jahrhundert zu reflektieren.²⁴ Die Bedeutung und Funktion von Mordovcevs jüdischen historischen Romanen und Erzählungen sowie das Interesse der jüdisch-russischen Presse an ihnen scheint sich mit einer vergleichbaren, wenn auch etwas anders gelagerten Intention beschreiben zu lassen: Möglicherweise dienten sie in noch stärkerem Maße ebenfalls der Absicht, ihrer nichtjüdischen russischen und ukrainischen Leserschaft das Judentum und seine Geschichte, besonders in Russland und der Ukraine, verständlich zu machen.

Caryl Emerson schlägt vor, Michail Bachtins (1895-1975) Konzept der *vnenachodimost'* ('Extralokalität') in Bezug zum formalistischen Konzept der *ostranenie*²⁵ (Verfremdung) zu setzen: Beide Konzepte verlangen von einer Kreativität die Schaffung von Distanz zum künstlerischen Objekt. Bachtin war der Überzeugung, dass ein Autor zu seinen fiktiven Helden Distanz wahren und eine direkte Identifikation vermeiden müsste, damit der Inhalt bzw. das Anliegen eines Werkes unvoreingenommen wahrgenommen werden könnten. Der Formalist Viktor Šklovskij (1893–1984)

²⁴ Jonathan Skolnik (2014): *Jewish Pasts, German Fictions: History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*, Stanford University Press Stanford, CA; Jonathan Hess (2010): *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*, Stanford University Press Stanford, CA. Vgl. Yosef Hayim Yerushalmi (1996): *Zakhor: Jewish History and Memory*. University of Washington Press Seattle / London. 77–103.

²⁵ Caryl Emerson (2005): „Šklovsky's *ostranenie*, Bakhtin's *vnenakhodimost'* (How Distance Serves an Aesthetic of Arousal Differently from an Aesthetics Based on Pain)”. In: *Poetics Today* 26. 637–664.

vertrat den Ansatz, dass der Prozess der Wahrnehmung eines künstlerischen oder literarischen Werkes verlängert bzw. verstärkt werden sollte.²⁶ Das Konzept der historischen literarischen Verfremdung und Relokalisierung jüdischer Erfahrungen der Gegenwart kann unserer Diskussion helfen, Mordovcevs Werk ähnlich der jüdisch-deutschen Werke als „nutzbare fiktionale Vergangenheit“²⁷ zu betrachten, d.h. als eine Vergangenheit, die genutzt werden möchte, um imaginativen Raum für eine neue jüdische Identität, aber im Kontext von Mordovcevs Werk auch besonders für bessere zwischenethnische Beziehungen zu schaffen. Der Schriftsteller selbst beschrieb 1881 in der Zeitschrift *Istoričeskij Vestnik* (Historischer Bote, 1880–1917) sein Verständnis historischer Belletristik als ein Unterfangen, das der Gegenwart nutzen solle: „исторический роман не может не служить задачам современности“²⁸. Ein solcher Ansatz wird durch die nun folgende textbasierte Diskussion und der darin vorgeschlagenen impliziten Semantik unterstützt und verdeutlicht.

Der Roman *Meždu scilloj i charibdoj*²⁹ (Zwischen Skylla und Charybdis) behandelt das Massaker von Uman' im Jahr 1768.³⁰ Unter der Führung von Maksim Železnjak und Ivan Gonta metzelten die Hajdamaken die polnische und jüdische Bevölkerung in Gebieten der rechtsufrigen Ukraine nieder und nahmen als Höhepunkt ihres Feldzuges die Stadt Uman' durch die List ein, eine Ergebung durch Zusicherung der Sicherheit für die Bevölkerung zu erwirken. Die Abmachung wurde jedoch gebrochen,

²⁶ Ulrich Schmid (2008): „Der philosophische Kontext von Bachtins Frühwerk“. In: Michail M. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*. Hrsg. Rainer Grübel, Edward Kowalski und Ulrich Schmid. Übs. Hans-Günter Hilbert, Rainer Grübel, Alexander Haardt und Ulrich Schmid. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 13–15 (7–32).

²⁷ Skolnik 27; vgl. Ungurianu 31.

²⁸ „Der historische Roman kann nicht anders, als den Aufgaben der Gegenwart zu dienen“. Mordovcev (1881): „K slovu ob istoričeskom romane i ego kritikach“ (Zum historischen Roman und seinen Kritikern). In: *Istoričeskij Vestnik* No. 9, S. 649, zitiert nach Il'inskaja 128 und Ungurianu: „Daniil Lukich Mordovtsev“ 217.

²⁹ Daniil Lukič Mordovcev (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom vtoroj*. „Terra“ Moskva. 543–630. Die ersten neun Kapitel desselben Romans erschienen als *Meždu molotom i nakoval'nej* (Zwischen Hammer und Amboss) in *Voschod* 1896.

³⁰ Zum historischen Hintergrund des Hajdamakenaufstandes von 1768 siehe Andreas Kappler (2019; 5. Aufl.): *Kleine Geschichte der Ukraine*. C.H.Beck München. 103–104.

und danach ca. 2.000 Polen und Juden in der Stadt ermordet.³¹ In die Erzählung um das historische Geschehen eingebettet ist das Schicksal einer reichen jüdischen Händlerfamilie in Uman' und in geringerem Umfang das Schicksal der jüdischen Gemeinde. Aus den Dialogen der verschiedenen Protagonisten, jüdischer Charaktere, polnischer Adelige sowie der ukrainischen Hajdamaken ergeben sich unterschiedliche Perspektiven auf das Judentum und die jüdische Bevölkerung. Die Unterschiedlichkeit der ethnisch-kulturellen Sichtweisen wird durch eine gezielt linguistische Markierung hervorgehoben: Die Rede von polnischen Protagonisten ist mit Latinismen und Polonismen gefärbt, die Rede von ukrainischen Charakteren ist durchzogen von ukrainischer Sprache und die Rede von jüdischen Handelnden von jiddischen und hebräischen Wörtern und Redewendungen. Zum Großteil werden diese fremdsprachlichen Elemente in kyrillischen Schriftzeichen transliteriert wiedergegeben, teilweise aber auch mit lateinischen. Dies kann auch als Dialogizität und soziale Redevielfalt im Sinne Bachtins betrachtet werden,³² die eine heterogene Darstellung von konfliktgeladenen Weltansichten und kulturellen wie ethnischen Positionen unterstützen.

Die Romanhandlung gliedert sich in einige der Charakteristika des historischen Genres des 19. Jahrhunderts ein: Es wird ein Konflikt unterschiedlicher Völker und sich gegenüberstehender Lager dargestellt – Juden, Polen und Ukrainer – und es gibt einzelne Protagonisten, die sich zwischen den Lagern bewegen und Zugang zu den verschiedenen Konfliktparteien haben³³: der Kosakenführer in polnischen Diensten Ivan Gonta, das jüdische Mädchen Rachel, der ukrainische Angestellte im jüdischen Haushalt Choma. Dazu kommt der Aspekt auktorialer Interpolationen, sowohl im Fließtext als auch in Fußnoten, in denen der Autor den

³¹ Kappeler 103. Von Kappeler abweichende Angaben sprechen von insgesamt 20.000–30.000 getöteten Juden und Polen während des Aufstandes in Uman' und möglicherweise in der Umgebung von Uman'. „Uman“, WORLD ORT. <https://eleven.co.il/diaspora/communities/14213/> (letzter Aufruf 22.08.2021); Eugene Kogan, „Jüdisches Leben in Uman“. In: *David: Jüdische Kulturzeitschrift*. Heft 98, 07/2011.

³² Michail M. Bachtin (1979); „Das Wort im Roman“. In: *Die Ästhetik des Wortes*. Hrsg. Rainer Grübel. Übs. Rainer Grübel und Sabine Resse. Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M. 154–157 (154–300).

³³ Vgl. Ungurianu 15.

historischen Erzählrahmen verlässt und auf Quellen seiner eigenen historischen Recherchen, wie z.B. auch seiner Monographie *Gajdamačina*³⁴ (Der Hajdamakenaufstand, 1870) über die Massaker von Uman', verweist und sogar daraus zitiert. Der Wunsch des Autors, seine sorgfältige historische Recherche zu dokumentieren und den historischen Rahmen und entsprechende historische, ethnische und folkloristische Realia als wahrheitsgetreu zu präsentieren, mag dem als Motivation zugrunde liegen, genauso wie mangelnde ästhetische Prioritäten.³⁵ Zwei Motive, die in der europäischen und besonders der deutschsprachigen jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts verbreitet waren und derer sich auch Mordovcev bediente, sind das Judith-und-Holofernes-Motiv³⁶ wie auch das der schönen Jüdin;³⁷ auf beide wird noch näher eingegangen werden.

Die wichtigsten direkten und indirekten Perspektiven ergeben sich aus einer Analyse der Aussagen von Charakteren aus drei verschiedenen Gruppen bzw. Beschreibungen des Erzählers über Angehörige dieser Gruppen. Diese Gruppen sind vor allem eine jüdische Familie und die jüdische Gemeinde in Uman', die Hajdamaken und der polnische Adel. Die erste Gruppe, die Juden in Uman', werden vom Erzähler mit sehr viel Sympathie beschrieben und repräsentieren vor allem die Werte der Treue am Glauben und des aufopferungsvollen Heldenmutes. Das Handeln der Hajdamaken ist geprägt von tiefem Hass und grenzenloser Gewalt gegen

³⁴ Daniil L. Mordovcev: *Gajdamačina: istoričeskaja monografija*. Izdanje knigoprodavca K.N. Plotnikova Sankt-Peterburg. In Mordovcev (1870): *Političeskija dviženija ruskogo naroda*. V tipografii M. Chana Sankt-Peterburg, Bolotnaja No. 5. In den Gesammelten Werken (Sobranie sočinenij 1996, Bd. 7) wird der Titel mit *Gajdamatčina* wiedergegeben.

³⁵ Vgl. Ungurianu 131.

³⁶ Siehe z.B. die Erzählungen „Judith in Bialopol, 1675“ von Leopold von Sacher-Masoch (1886: *Sabbathai Zewy; Die Judith von Bialopol: zwei Novellen*. R. Jacobsthal Berlin. Sacher Masochs Erzählung wurde als „*Judif iz Belopol'ia*“ in *Voschod* 1886:11 (S. 67–87) von E.K. Watson übersetzt veröffentlicht) und „Judith die Zweite“ von Leopold Kompert (1848; 2018: Geschichten aus dem Ghetto. Hrsg. Theodor Borken. Henricus Edition Deutsche Klassik Berlin. 100–118). Für eine wissenschaftliche Abhandlung des Motivs, siehe Marion Kobelt-Koch (2005): *Judith macht Geschichte: Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16.–19. Jahrhundert*. Wilhelm Fink Verlag München.

³⁷ Siehe z.B. Florian Krobb (1993): *Die schöne Jüdin: Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Conditio Judaica 4. Max Niemeyer Tübingen; vgl. Alina Polonskaya (2013): „Evropejskij sjužet o „prekrasnoj evrejke“ v literature na idiše“. *Tiroš. Trudy po iudaikie*. Judaica Rossica. Vypusk No. 13. Moskva, „Sefer“, 2013. 143–164.

Polen und Juden gleichermaßen. Der polnische Adel wird in seinen Einstellungen gegenüber dem Judentum als ambivalent dargestellt. Ein Vergleich der unterschiedlichen Haltungen gegenüber den Juden wird es erlauben, implizite auktoriale Positionen zu erkennen.

Die Romanhandlung beginnt mit einer Beschreibung des Lebens der wohlhabenden jüdischen Familie Kohen (Kogen) in Uman' zu Beginn der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Die Familie des über sechzigjährigen Isaak Kohen besteht aus seiner Frau Leah (Lija) und ihren Kindern, den Söhnen Samson, Mosche und Ephraim und den Töchtern Rachel (Rachil') und Sarah (Sarka). Die Familienmitglieder, die zum feierlichen Schabbatmahl am Freitagabend versammelt sind, hören von draußen die traurige Melodie des ukrainischen Frühjahrsstanzes *vesnjanki* hereindringen. Sie vergleichen dieses und anderes ukrainisches heidnisches und christliches Brauchtum, wie die *rusal'nye* und die *kupal'skie* Lieder – die einen Bezug zu Feiern zu Ehren der Vorfahren bzw. der Sommersonnenwende haben – mit der Trauer des jüdischen Psalmgesanges „An den Strömen Babylons saßen wir und weinten“.³⁸ Den historischen Ortsbezug weitet Isaak auf die gesamte jüdische Geschichte und Gegenwart von der ägyptischen, römischen und iberischen Diaspora bis hinein in die ukrainische aus:

„На реках вавилонских – там мы сидели и плакали...‘ А разве мало пришлось плакать народу Божьему? И на берегах Нила он плакал еще больше, еще ранее этого... А на берегах мутного Тибра сколько выплакано еврейских слез! А на берегах Мансанареса и Гвадалквивира, на берегах Днепра, Тьясьмина и Роси!³⁹

Rachel dagegen identifiziert sich mit der Ukraine als ihrem Heimatland und bringt Unverständnis ihrem Vater Isaak und ihrem Bruder Samson

³⁸ Psalm 137.

³⁹ „An den Flüssen Babylons, da saßen wir und weinten...‘ Musste das Volk Gottes nicht wenig weinen? Und am Ufer des Nils hat es noch mehr geweint, davor noch... Und am Ufer des schlammigen Tibers, wie viele jüdische Tränen sind vergossen worden! Und an den Ufern des Manzanares und Guadalquivir, an den Ufern des Dnjepr, Tjasmin und Ros!“ Mordovcev, *Meždu Scilloj i Charibdoj* 547f. Diese und folgende Übersetzungen aus dem Russischen sind eigene.

gegenüber zum Ausdruck, die die Ukraine als „Land der Vertreibung“ bezeichnen: „Страна изгнания, – задумчиво, как бы сама с собой, тихо говорила Рахиль, – я так люблю эту страну изгнания, эту милую Украину, ее песни, эти высокие вербы у воды... Я ведь и родилась в стране изгнания.“⁴⁰ Bei einer späteren Gelegenheit, als der noch nicht als solcher erkannte Hajdamaken-Hetman Šilo zu Gast bei den Kohens weilt, als blinder Kobzar, d.h. als ukrainischen Volkssänger auftritt und das ukrainische Freiheitslied *Nevolnickij plač*⁴¹ (Klagelied eines Sklaven) vorträgt, nehmen die Frauen des Hauses großen Anteil daran und sehen gewisse Parallelen zwischen der ukrainischen Sehnsucht nach der Freiheit ihrer Heimat und der jüdischen Sehnsucht nach dem Ende der Verbannung aus ihrer eigenen fernerer historischen Heimat.⁴²

Das familiäre Festessen zu Beginn des Romans wird von einer Nachricht unterbrochen, die von draußen vernommen wird, dass am übernächsten Tage fünf Hajdamaken für ihre Verbrechen hingerichtet werden sollen und nur durch ukrainische Frauen, die die Verurteilten zum Ehemann wählen dürfen, von ihrem Schicksal gerettet werden können. Die Eröffnungsszene des Romanes stellt bereits die zentralen Gegensätze dar, die den Leser weiterhin begleiten werden und die ebenfalls andere, hier nicht besprochenen Werke Mordovcevs prägen: Der Gegensatz zwischen der nichtjüdischen, heidnischen und christlichen ukrainischen Kultur und der Identifikation mit der Ukraine als Heimatland auf der einen Seite, und dem jüdischen Monotheismus mit seiner Kultur und der Erinnerung sowohl an die Heimat der Väter als auch an Verfolgungen in der Diaspora von der Antike bis ins 17. Jahrhundert, einschließlich in der Ukraine, auf der anderen Seite.

⁴⁰ „Das Land der Vertreibung“, sagte Rachel ruhig und nachdenklich, wie zu sich selbst, „ich liebe dieses Land der Vertreibung, diese liebliche Ukraine, ihre Lieder, diese hohen Weiden am Wasser... Ich wurde doch im Land der Vertreibung geboren.“ 547.

⁴¹ Den folkloristischen Quellen des *Nevolnickij plač* in Mordovcevs Werken ist Ju. V. Grin' (2018) nachgegangen: „Duma ‚plač nevol'nykiv‘ u chudožnij systemi tvoriv D. Mordovceva (na materialu romanu ‚Sagajdacnyj‘ ta povisti ‚Krymskaja nevolja‘)“. In: *Priorytety sučasnoji fiologiji: teorija i praktyka: rosijis'ka mova ta literatura* (Kyjiv), 21–22 veresnja 2018 r., 34–39.

⁴² Ebd., 582–586.

Eine der wichtigsten Fragen zum historischen Schicksal der Juden in der Ukraine stellen sich der Autor-Erzähler sowie Isaak in einem Abschnitt erlebter Rede zu Beginn des zweiten Kapitels. Der Autor scheint involviert zu sein, indem er die zeitliche Distanz seiner Autorenschaft zum historischen Rahmen des Romangeschehens erläutert. Die darauf folgenden Gedanken über den Chmel'nieckj-Aufstand von 1648 und den polnisch-ukrainischen Zusammenstoß infolge der Abspaltung des Kosakenhetmanats 1649⁴³ schreibt der Erzähler seinem Protagonisten Isaak zu, als dieser beim Schlafengehen und aufgewühlt durch die Neuigkeiten von neuen Grausamkeiten der Hajdamaken über den Sinn der Judenverfolgungen in Vergangenheit und Gegenwart grübelt und dabei auch den metaphorischen Romantitel erläutert:

„А оказывается, что в этой братоубийственной борьбе более всего пострадал один третий элемент – посторонний, непрichастный этой борьбы. Жестокий исторический фатум [...] бросил этот третий, мирный элемент между молотом и наковальной. [...] Этот третий, мирный элемент – евреи польской Украины. Войны Хмельницкого были для них этим ужасным молотом. Много лет дикий религиозный и национальный фанатизм купался в крови избранного народа. А за что? За чьи вины?“⁴⁴

Der religiöse und nationale Fanatismus, den Isaak für Judenverfolgung verantwortlich macht, wird uns im Laufe der weiteren Diskussion noch beschäftigen. Zuvor begegnet dem Leser noch eine zusätzliche jüdische Perspektive auf die lange Geschichte des Leidens. Isaak und Ephraim Kohen begeben sich auf die Reise nach Berdičev und Polonnoe in der Hoffnung, am Zielort Isaaks Cousin Jakob-Joseph Kohen zu treffen. In ihrer

⁴³ Für einen historischen Überblick über die Chmel'niecky-Aufstände, siehe Kappeler 60–71.

⁴⁴ „Aber es stellt sich heraus, dass in diesem brudermörderischen Kampf ein drittes Element am meisten gelitten hat: ein Außenseiter, der nicht in diesen Kampf verwickelt war. Ein grausames historisches Schicksal [...] warf dieses dritte, friedliche Element zwischen Hammer und Amboss. [...] Dieses dritte, friedliche Element waren die Juden der polnischen Ukraine. Chmel'nieckij's Kriege waren für sie dieser schreckliche Hammer. Viele Jahre lang badete ein wilder religiöser und nationaler Fanatismus im Blut des auserwählten Volkes. Wofür? Wegen wessen Schuld?“ Mordovcev, *Meždu Scilloj i Charibdoj* 549.

Pferdekutsche unterhalten sie sich über die uralte Erfahrung der Verfolgung und die neue Gefahr, die von den Hajdamaken ausgeht. Tatsächlich kommt ihnen eine jüdische Kutsche mit Jakob-Joseph entgegen. Jakob-Joseph hatte als Rabbiner von Šargorod in Podolien 1747 den Gründer der ketzerischen Sekte des Chassidismus, den Besch“t⁴⁵ aus Medziboz getroffen, folgte ihm nach, wurde ein bedeutender „Apostel des Chassidismus“ and Rabbiner in Polonnoe in Volhynien.⁴⁶ Isaak erhofft von seinem Cousin ein Errettungswunder für die Juden, wie zu alttestamentlichen Zeiten vollbracht von Moses und Josua. Er beschreibt ihm eindringlich die Gefahr, der sich die Juden seitens der Hajdamaken ausgeliefert sehen: „[...] на нас приготовлены ножи...“⁴⁷ Jakob-Joseph reagiert darauf mit einer Rede aus den Worten des Besch“t, in der dieser beschrieben hat, wie sehr die Juden trotz ihrer Auserwähltheit und der Freiheit ihres Geistes durch die Geschlechter hindurch verfolgt und versklavt worden sind. Die Juden hätten sich jedoch durch die Zeiten hindurch ihren Überlebenswillen und Glauben erhalten: von den Pharaonen, über die Babylonier, die Römer und die Inquisition. Letztendlich habe keines dieser Reiche und Mächte das jüdische Volk überlebt: „Мы одни уцелели, хотя и рассеялись по лицу земли, унося с собой наш дух, нашего Бога ...“⁴⁸ Der Rabbiner ist auch von der Lernfähigkeit der Ukrainer überzeugt in dem Land – Polen –, das einige Jahrhunderte zuvor den Juden vor der Verfolgung aus Mitteleuropa Zuflucht gewährt hat:

„Великодушная страна, приютившая изгнанников! [...] Да, брат, нам не привыкать к гонениям, – сказал он, пережили худшее, переживем и это.

⁴⁵ Akronym für Ba‘al Schem Tov (hebr. „Besitzer des guten Namens“; Israel ben Elieser, ca. 1700–1760), den Begründer des Chassidismus. Siehe Susanne Talabardon (2016): *Chassidismus*. Mohr Siebeck Tübingen. Jüdische Studien 2. 39–58, für eine Exposition zu seinem Leben und Wirken.

⁴⁶ Für eine Darstellung der historischen Figur des Jakob Josef ben Zvi ha-Kohen Katz von Połonne und seine theologische Bedeutung, wie auch zum Chassidismus generell, siehe Talabardon 59–74.

⁴⁷ „Messer sind gegen uns gewetzt...“ Mordovcev, *Meždu Scilloj i Charibdoj*, 568.

⁴⁸ „Wir allein haben überlebt, und obwohl wir über die Erde zerstreut wurden, haben wir unseren Geist, unseren Gott mitgenommen...“, 570.

Прежде против нас шли цари и полководцы, и то мы устояли, а теперь только хлопы. А придет время, и хлопы поумнеют.“⁴⁹

Nachdem Isaak und Ephraim ihm von der Heldentat des am Vortage zum Tode verurteilten Hajdamaken Charko Rozbij-Glek berichtet haben, der an seinem Exekutionspfahl überlebt und dabei noch Pfeife geraucht habe, ruft der Geistliche voller Verzweiflung über den moralischen Zustand der Ukrainer aus: „О Господи! [...] Что за народ! И отчего Всеблагому не направить этот народ на доброе! Но я верю, что придет и это время, хотя не скоро: часто тьма упорнее света и зло нередко царствует над добром.“⁵⁰ Diese fatalistische Perspektive des chassidischen Geistlichen, die für vergangenes und bevorstehendes jüdisches Leiden eine theologische Erklärung und Sinnhaftigkeit sucht, bietet keine Hilfestellung für die aktuelle Notlage der Juden und nicht das erhoffte Wunder der Rettung an. Diese Perspektive ist aus verschiedenen Gründen von Bedeutung. Zum einen drückt sie eine Haltung im Judentum aus, die typisch ist für den Chassidismus und sein Bestreben, den betroffenen osteuropäischen Juden Hoffnung und dem menschlich nicht nachvollziehbaren Leiden einen höheren Sinn zu verleihen.⁵¹ Gleichzeitig drückt sie eine moderate Überzeugungslinie im Judentum aus, nach der man einen bewaffneten Widerstand gegen Verfolgung vermeiden sollte und noch Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben hegt.⁵² Der vorliegende Roman wird auch noch eine konträre Position zu der chassidischen anbieten können.

⁴⁹ „Ein großherziges Land, das die Vertriebenen beherbergt hat! [...] Ja, Bruder, Verfolgung ist uns nicht fremd“, sagte er, „wir haben das Schlimmste erlebt, auch das werden wir überleben. Vorher zogen Könige und Heerführer gegen uns aus, und gegen sie haben wir uns gewehrt, aber jetzt sind es nur noch (ukrainische) Bauern. Aber es wird die Zeit kommen, in der sogar die Bauern klüger werden.“, 570.

⁵⁰ „Oh mein Gott! [...] Was für ein Volk! Und warum sollte der Allgütige diese Menschen nicht zum Guten lenken! Aber ich glaube, dass auch diese Zeit kommen wird, wenn auch nicht so bald: oft ist die Dunkelheit hartnäckiger als das Licht und das Böse herrscht oft über das Gute.“, 571.

⁵¹ Dovid Katz (2004). *Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish*. Basic Book New York. 154-155; Talabardon 34, 55.

⁵² Eine typologisch vergleichbare Position kann der Leser z.B. auch Mordovcevs Roman *Poslednaja iudejskaja carica* (*Voschod* 1896:2-8) und dem darin behandelten historischen Jüdischen Krieg gegen die Römer entnehmen, in dem es ebenfalls gegensätzliche jüdische Positionen zur Frage des Widerstandes gegen die Römer gegeben hat.

Wichtig ist natürlich die Perspektive der Hajdamaken, aus der Eigenperspektive genauso wie auch aus jüdischer und aus Erzählerperspektive. Die Umriss einer jüdischen Perspektive auf die Hajdamaken, abgesehen von der bereits eingeführten chassidischen Sicht, lassen sich bereits im ersten Kapitel erkennen, in dem Mosche ihr Handeln als „furchtbare Übeltaten“⁵³ bezeichnet. Etwas später, noch bevor neuerliche Gräueltaten stattfinden, werden sie von jüdischen Protagonisten in Dialogen oder inneren Monologen mehrmals mit Raubvögeln wie dem Falken oder Würgern wie dem Neuntöter verglichen, die sich unbarmherzig auf ihre Beute stürzen oder diese auf Stacheln aufspießen, womit die Brutalität der Verbrechen des Hajdamaken bereits bildlich vorgezeichnet wird.⁵⁴ Der Erzähler beschreibt die Hajdamaken ebenfalls noch vor den Massakern, aber deren Ergebnis schon darstellend, als „verfluchte Mörder“.⁵⁵ Später im Romangeschehen, als die ersten Massaker in Žabotin in der Umgebung von Uman' stattfinden, findet der Erzähler noch härtere Worte, indem er sie als „Bestien“ bezeichnet. Insgesamt ergibt sich ein Bild der Unmenschlichkeit und Grausamkeit der Hajdamaken, genährt von religiösem und ethnischen Hass auf Polen wie Juden:

„ – На ляхов, панове!

– На жидов! На христопродавцов! – подхватили другие.

И вот с этого момента полилась кровь: раз произнесены были слова «лях» и «жид» – зверскому опьянению уже не было конца. Прежде всего толпа разбила шинки, выкатила бочки с вином, перепилась, и началась резня. Разгромив и вырезав «до-ноги» все, что было польского и еврейского в Жаботине, звери-люди запалили самое местечко и двинулись дальше, к другому имению Любомирских, к местечку Смилой. [...]

– Танцуйте, детки, чтобы просушить чоботы от панской и жидовской крови! Танцуйте!“⁵⁶

⁵³ „А еще страшнее злодейства, которые они, эти гайдамаки, совершают...“ Mordovcev, *Meždu Scilloj i Charibdoj*, 548.

⁵⁴ Ebd., 562, 576.

⁵⁵ „[...] проклятиями убийцам!“, 576.

⁵⁶ „Auf die Ljachen, meine Herren!‘ ‚Auf die Jidden, die Christusverkäufer!‘ übernahmen andere. Und von diesem Moment an floss das Blut. Sobald die Worte ‚Ljach‘ und ‚Jid‘ ausgesprochen waren, nahm der brutale Rausch kein Ende. Zuerst zerschlug die Menge die Tavernen, rollte die Weinfässer aus, betrank sich und das Massaker begann. Nachdem sie

Repräsentanten des polnischen Adels werden ambivalente Perspektiven auf das Judentum zugeschrieben. Der Roman beschreibt vor allem vier Protagonisten, durch deren Aussagen und Handeln teils positive, teils negative Gefühle gegenüber den Juden zum Vorschein kommen. Auf der Seite mit Vorbehalten gegenüber den Juden stehen der Statthalter von Uman', Rafail Despot Mladanovič, sowie der junge Adlige Stas' (Stanislav) Rogaševskij. Mit Sympathien für das jüdische Schicksal dagegen ausgestattet sind Mladanovičs Tochter und Rogaševskijs Freundin, Panna Veronika – die spätere Schriftstellerin und Historikerin der Massaker Veronika Krebs (ca. 1750–1832) – und der Landvermesser Ksaverij Šarfanskij, der unter „König Fritz“ – Friedrich dem Großen (1712–1786) – im preußischen Heer gedient hatte. Aufgrund seiner kompetenten militärischen Erfahrung organisiert Šarfanskij die Verteidigung der Stadt, nachdem diese durch den Verrat des dem Uman'er Statthalter unterstehenden Kosakenheeres unter Gonta weitgehend schutzlos bleibt. Als die Massaker in der Uman'er Umgebung, in Čerkassy, Smila und Lisjanka bekannt werden, trifft sich die jüdische Gemeinde in der Synagoge zum Fastengebet. Das Gebet findet im Gedenken an die zigtausende Opfer der Chmel'nieckij-Aufstände hundert Jahre zuvor statt, deren vergossenes Blut der Kantor mit einem Weihrauchopfer vor dem Altar des Allmächtigen vergleicht, gemäß der theologischen Idee, das jüdische Leiden diene der Verherrlichung des Namens Gottes („Kiddusch HaSchem“) ⁵⁷, und an die Zerstörung eines blühenden jüdischen Lebens in drei hundert Städten der galizischen Rus' – in der Ukraine, Podolien, Litauen und Volhynien. Die Gebetszeit wird mit der Bitte an Gott um Ruhe für die Seelen der Märtyrer ergänzt, die ihren Glauben nicht aufgegeben haben, wie auch sie selbst ihn heute nicht verraten würden. ⁵⁸

Darauf folgend begeben sich die drei Ältesten der Gemeinde, darunter auch Isaak Kohen, zum Gouverneur, um sich dort nach den Schutzmaßnahmen für die Stadt zu erkundigen, und berichten ihm von ihrem Gebet für die Sicherheit der Stadt. Mladanovič gibt sich darüber belustigt und

in Žabotin alles, was polnisch und jüdisch war, zerschlagen und bis auf die Knochen aufgeschnitten hatten, steckten die menschlichen Bestien die Schtetl in Brand und zogen weiter, zu einem anderen Anwesen der Lubomirskijs, in das Schtetl Smila. [...] Tanzt, Kinder, um die Stiefel vom Blut der Pans und Jidden zu trocken! Tanzt!'" ⁵⁷

⁵⁷ z.B. Katz, 154.

⁵⁸ Mordovcev, *Mezdu Scilloj i Charibdoj*, 596–598.

antwortet hochmütig, dass er keine Hilfe von „Jehova“ benötige, da die Stadt mit Eichenpalisaden, zwei Wehrtürmen sowie seinem „Kapitol“ – dem ebenfalls mit Palisaden umgebenen Schloss – gut gesichert sei. Darüber hinaus verfüge er über das Kosakenheer Gontas mit 2.000 berittenen Kämpfern, über eine Hundertschaft Schützen in der Stadt, Artillerie sowie 200 mutige Konföderaten der polnischen Krone und damit über ausreichende militärische Stärke. Das Hoffen der Juden, den Abkömmlingen des Josua, der die Sonne still stehen ließ, auf göttlichen Schutz, habe er nicht nötig. Er vergleicht zuversichtlich seine Stadt mit Troja und Gonta mit Achilles und versichert den jüdischen Repräsentanten, Uman' hätte seine eigenen Helden wie Hektor und Patrokles. Mit diesem Vergleich mit dem zu selbstsicheren historischen Troja wird bereits der bevorstehende Untergang der Stadt angedeutet, ebenso wie mit dem Irrtum, Achilles sei ein trojanischer Held gewesen. Die Rolle Gontas' als Achilles wird damit unbeabsichtigt als die desjenigen beschrieben, der durch eine List die vermeintlich unbesiegbare Stadt einnehmen wird. Im weiteren Romanverlauf wird durch Gontas' Verrat Mladanovičs Sicherheit zertrümmert. Als Gerüchte und Vermutungen über den Verrat Gontas zunehmen, streitet dieser diese hoch und heilig zeremoniell ab, lässt sich von der Kirche für den Kampf gegen die Hajdamaken unter Železnjak segnen und zieht schließlich zum Kampf aus der Stadt aus. Auf dem Felde vor der Stadt allerdings vereinigt er sich mit den feindlichen Truppen. Währenddessen organisiert Šarfanskij die Verteidigung der Stadt, die aber wegen Mangels an Wasser und Truppen, die übergelaufen sind, wie auch an Munition, bald keine Aussicht auf Erfolg mehr hat. Gonta fordert durch einen Parlamentär den Zugang zur Stadt und dem Gouverneursschloss unter Zusicherung der Sicherheit für die polnischen Adligen und die ganze Stadt, und zusammen ziehen sie vor die Tore der Stadt. Mladanovič schickt eine Delegation vor die Stadt, die Gonta als Zeichen der Gastfreundschaft Brot und Salz anbietet und den Kosakenführer anflehen, die Lunte des Aufstand zu löschen, was Gonta jedoch beides ablehnt: „вы з панамі-ляхамі та ксендзамі доўго гасілі хлопскую душу та пили кровь нашу; а теперь – годі!“⁵⁹ Nach dem triumphalen Einmarsch der Aufständischen unter Gonta, Šilo, Neživij und Švačka in

⁵⁹ „Ihr und Eure Pans und Ljachen und Pfaffen habt schon lange die Seele der (ukrainischen) Bauern ausgelöscht und unser Blut getrunken; und jetzt los!“, 628.

die Stadt, mit dem Gonta das ganze Uman'er Land unter seine Herrschaft gebracht hat, wird über das brutale Handeln der Hajdamaken und den Bruch ihres Versprechens, die Stadt zu verschonen, vom Erzähler nicht mehr viel berichtet, außer der beiläufigen Andeutung: „Далеко за полночь гуляли гайдамаки.“⁶⁰ Mladanovič ist die Gottesfürchtigkeit der Juden fremd; seine Haltung zu den Juden und dem Judentum ist von Arroganz und irrläufigem Vertrauen in seine militärischen Möglichkeiten geprägt. Mordovcev stellt literarisch die Idee des „Geistes“ des Judentums mit der des „Eisens“ weltlicher Macht gegenüber, wie er es auch in anderen Werken wiederholt tut.

Antagonistische Perspektiven auf das Judentum werden ebenfalls durch den polnischen Protagonisten Stas' Rogaševskij verkörpert. Rogaševskij und Veronika befinden sich zusammen auf dem Weg in die Stadt und erleben den Strom von Flüchtlingen, die aus der Umgebung, in der schon Massaker stattgefunden haben, in die vermeintlich sichere Stadt fliehen. Veronika äußert ihr Mitleid mit den Flüchtlingen und ihre Sorge um deren Zukunft. Rogaševskij hat dafür nur wenig Verständnis und erlebt die Not der Juden als unnötiges Ärgernis: „Панне всех жаль, даже жидов. [...] панна знает, что черные не в моем вкусе. [...] Ах, как пылят эти жидаы!... Нигде от них места не найдешь. [...] Хлоп – все же хозяин в своей земле; а они – пришельцы.“⁶¹ Demgegenüber hat seine Gesprächspartnerin viel Sympathie für die Juden und ihre benachteiligte gesellschaftliche Stellung. Sie bedauert die weit verbreitete Armut vieler Juden, die viel Böses seitens der Ukrainer erfahren haben, und fragt Rogaševskij, wie er sich nicht für seine verachtenden Worte schämen könne, angesichts des Elends der Flüchtlinge:

⁶⁰ „Die Hajdamaken trieben sich noch bis weit nach Mitternacht herum.“, 629.

⁶¹ „Der Panna tun Alle leid, sogar die Juden. [...] Panna weiß, dass die Schwarzen nicht mein Typ sind. [...] Oh, was für einen Staub diese Jidden machen!... Man kann nirgendwo einen Ruheplatz vor ihnen finden. [...] Der (ukrainische) Leibeigene ist immer noch der Herr in seinem eigenen Land; aber sie sind nur Besucher.“ 602, 604.

„Ах, пан! Как вам не стыдно говорить это: *даже жидов!*.. – вспыхнула девушка. – Это «даже»- возмутительно! [...] Красота не в масти, [...] а в чем-то ином... Как пану не стыдно это! [...] Они, наверное, бегут от смерти, бросили свои дома, свое хозяйство на произвол разбойников; они не знают, где голову преклоняют; они, быть может, голодны; а нам, праздным и сытым, не нравится, что они пылят! [...] Вздор! Тот не умеет любить, кто не умеет жалеть несчастных.“⁶²

Nach ihrer Rückkehr in die Stadt begegnen sie Rachel und Samson und tauschen sich über die Neuigkeiten, die beide Seiten mitbringen, aus: Veronika die Gerüchte seitens der flüchtenden Juden, dass der Hundertschaftsführer Gonta zu den Hajdamaken übergelaufen sei und der Hetman Šilo sich heimlich als Blinder in die Stadt eingeschleust habe. Rachel berichtet davon, dass sie mit ihren Geschwistern beim Spielen im „griechischen Wald“ (Grekovyj les) einen ukrainischen Jungen und einen alten blinden Kobzaren getroffen hat, die sich verloren hatten, und denen sie zu Hause Herberge angeboten hat. Veronika und Rachel kommen zu dem Ergebnis, dass es sich dabei um Šilo gehandelt haben muss. Nach der Begegnung mit den jüdischen Geschwistern fahren Stas‘ und Veronika an gemeinsam spielenden jüdischen, polnischen und ukrainischen Kindern vorbei, eine kurze Szene, die dem Erzähler aus zwei Gründen wichtig zu sein scheint. Zum einen als Vision eines friedlichen Miteinanders dieser Völker. Zum anderen geben sowohl das Erscheinungsbild von Rachel und Samson als auch der spielenden jüdischen Kinder Veronika und Stas‘ Anlass zu Kommentaren über deren „biblische Schönheit“. Dem folgt ein Monolog Veronikas über bestimmte ethnische und ästhetische Qualitäten der Juden, von deren historischer Standhaftigkeit bis zu hin zu körperlichen Vorzügen: „Удивительное племя! Не вырождается ни под какими солнцами, ни под какими ударами... Непостижимое

⁶² „Ах, Пан! Schämen Sie sich nicht, dass Sie das sagen: *sogar* die Juden!..“ Das Mädchen errötete. „Dieses „sogar“ ist unverschämt! [...] Schönheit liegt nicht im Mantel, [...] sondern in etwas anderem [...] Pan sollte sich schämen! [...] Sie fliehen wahrscheinlich vor dem Tod, haben ihre Häuser verlassen, ihren Haushalt den Räubern ausgeliefert; sie wissen nicht, wohin sie ihre Köpfe legen werden; sie sind vielleicht hungrig; und uns, müßig und wohlgenährt, gefällt es nicht, dass sie Staub hinterlassen! [...] Dummes Zeug! Wer die Unglücklichen nicht bemitleiden kann, der kann auch nicht lieben.““ 602, 604 (Hervorhebung wie im Original).

племя! Если б я не была полька, я бы жалела, что я не еврейка. Непостижимая раса!“⁶³ Sie führt weiter aus, dass während aus den ukrainischen Kindern Hajdamaken würden, die jüdischen Kinder von besonderer Schönheit geprägt seien:

„Какая прелесть чистоты расы лежит на личках еврейских детей! Ведь они же родились здесь же, где родились и эти хохлята. [...] И при всем том – что у них за глаза, какой блеск, какая ясность зора! А чистая матовая кожа – ведь это точно изваяние, античный мрамор, потемневший от времени. Эта античная смуглота – прелестна. [...] А еврейские девочки – они восхитительны! И рядом с ними – эти хохлята. Растут они в сравнительном довольстве, питаются в изобилии, никто их не обижает; [...] И при всем том ни природа, ни история не выработали на их лицах даже профиля: носы большей частью картофелиной, кожа нечистая [...] глаза – без блеска, без выражения. Ну, и как, чем пан все это объяснит?“⁶⁴

Veronikas Ausführungen werden von Stas‘ in seinen Gedanken als „Phantasterei“ und „Enthusiasmus“ abgetan. Ihre Begeisterung von „jüdischer“ Schönheit wird uns allerdings später noch beschäftigen.

Einen ebenfalls positiven Bezug zu den Juden wird von der Figur des Šarfanskij verkörpert, möglicherweise weil er als Soldat unter dem aufgeklärten Preußenkönig „Fritz“ gedient hat, doch dies bleibt Spekulation. Šarfanskij war auch ein erfahrener Architekt und hatte im Auftrag des polnischen Magnaten Graf Stanislaw Feliks Potockij⁶⁵ (1745–1805) in

⁶³ „Was für ein erstaunlicher Stamm! Er lässt sich nicht vom Einfluss jedweder Sonnen noch jedweder Schläge entarten... Ein unbegreiflicher Stamm! Wenn ich keine Polin wäre, würde ich es bedauern, keine Jüdin zu sein. Eine unbegreifliche Rasse!“ 606–607.

⁶⁴ „Welch schöne Reinheit der Rasse liegt in den Gesichtchen der jüdischen Kinder! Genauso wie diese kleinen Chocholen- (Ukrainer-)kinder wurden sie hier geboren [...] Und trotzdem: Was für einen Glanz doch ihre Augen haben, welche Klarheit des Blicks! Und ihre reine, matte Haut, die so klar ist wie eine Skulptur aus antikem Marmor, der mit der Zeit nachdunkelt. Diese antike dunkle Haut ist wunderschön. [...] Und die jüdischen Mädchen sind bezaubernd! Und neben ihnen sind diese Chocholenkinder. Sie wachsen relativ zufrieden auf, essen reichlich, niemand tut ihnen Böses; [...] Und trotzdem vermochten es weder die Natur noch die Geschichte, ihren Gesichtern ein Profil zu verpassen: sie haben meist Kartoffelnasen, unreine Haut [...] und ihre Augen sind glanz- und ausdruckslos. Also, wie wird Pan das alles erklären?“ 607.

⁶⁵ Siehe Mordovcev, *Gajdamačina*, 207.

Uman' eine Festung und städtische Gebäude errichtet. Šarfanskij, von aller Unterstützung selbst seitens der polnischen Adligen verlassen, die sich dem Alkohol hingeben, übernimmt die Verteidigung zusammen mit den militärisch unerfahrenen Juden mit Mosche und Samson als Anführer und lehrt sie das Schießen sowie andere militärische Fähigkeiten. Er behandelt sie gleichwertig, und der Erzähler beschreibt den Heldenmut sowie den Kampfesgeist der jüdischen Verteidiger, mit Verweis auf historische polnische Quellen sowie Mordovcevs eigene Monographie zum Hajdamakenaufstand. Im Roman formieren sich die jüdischen Männer als „jüdische Legion“, sehen sich in der Tradition der israelitischen Heerführer und homonymen Helden Moses, Josua, Salomo, Judas Makkabäus, Samson und kämpfen entsprechend heroisch. Sie machen sich Mut damit, den „verachteten Philistern“ zu beweisen, dass sie auch heute, wie die Israeliten im Land der Pharaonen und an den Strömen Babylons, und wie die Juden auf den Scheiterhaufen der Inquisition, niemals ihre Ehre und Tapferkeit aufgeben.⁶⁶

Tapfer und mutig sind jedoch nicht nur die jüdischen Männer, sondern auch die Frauen. Bei der Darstellung weiblicher Stärke bedient sich Mordovcev in diesem Roman und anderswo des Motivs der apokryphen Erzählung der Judith, die die israelitische Bevölkerung ihrer Stadt rettet, indem sie den Heerführer des babylonischen Königs Nebukadnezar, Holofernes, der die Stadt belagert, durch weibliche List und Reize besiegt: Sie besucht ihn mit Weinkrügen in seinem Zelt, macht ihn betrunken, kann ihn enthaupten und dadurch den Israeliten den Sieg schenken. Auch in diesem Kontext scheint sich Mordovcevs „jüdische“ historische Belletristik in die Gepflogenheiten, den „Habitus“ jüdischer Literatur seiner Zeit eingefügt zu haben. Im vorliegenden Roman möchte Rachel es der historischen Gestalt der Judith gleichtun und schleicht sich wie ein Schatten in der Dunkelheit und dem Schutze der Nacht, unbemerkt von den Wächtern, aus Uman' in das Lager der Hajdamaken, direkt zum Hauptzelt. Bevor sie dort eintreten kann, begegnet ihr jedoch ein anderer Schatten, der sich schnell als der ehemalige ukrainische Hausangestellte der Familie Kohen, Choma Nezačipa, herausstellt. Der als gutmütig, jung und gutaussehend beschriebene Choma hatte die Familie, bei der er lange

⁶⁶ Mordovcev, *Meždu Scilloj i Charibdoj*, 616–617.

Jahre lebte und für seine treuen Dienste sehr geschätzt wurde, ohne Mitteilung verlassen, um sich dem Aufstand anzuschließen, da er sich mit den Kosaken identifizierte und das Gefühl der Kränkung, als Ukrainer durch die polnischen Herrscher und wohlhabende Juden unterdrückt zu werden, teilte. Dennoch ist Choma in seiner Loyalität hin- und hergerissen und nicht ganz frei von Gefühlen für seine ehemaligen jüdischen Brotgeber und besonders für die Tochter Rachel, die er verehrt. Bei der unerwarteten Begegnung vor dem Zelt Železnjaks erklärt Rachel Choma, dass sie Železnjak erstechen möchte. Choma kann sie aber nach einigem Widerstand von der Zwecklosigkeit ihrer Mission überzeugen: Es gäbe genügend Kosakenanführer, die weitermachen würden, sie selbst würde umgebracht werden und Uman' sei sowieso verloren. Auf Rachels Frage, warum er als guter Mensch die Familie verlassen und sich den Hajdamaken angeschlossen habe, erklärt dieser, er habe nicht anders gekonnt, weil alle Kosaken den Aufstand unterstützen würden. Bei dieser Erklärung kommen ihm jedoch selbst Zweifel und er erwähnt, dass dies vielleicht gelogen sei, womit er zugibt, dass er trotz allen Gruppenzwangs Möglichkeiten einer individuellen moralischen Freiheit gehabt hätte, aber zu schwach gewesen sei, diese zu nutzen: „Не можно було, панночко, нейти: вси йдуть, и я пишов. Та, може, воно сему ще й брехня, – както беспомшно проговорил Хома, разводя руками.“⁶⁷ Dieser kurze Dialog ist von Bedeutung, da er die Frage der individuellen Verantwortung für die Teilnahme an kollektiv begangenen Verbrechen anreißt, eine Frage, die später noch aufgegriffen wird. Choma führt das Mädchen zurück zu den Palisaden der Stadt und wird erschossen, nachdem er ihm auf die andere Seite hilft. Rachel, die dies mitbekommt, reagiert sehr bekümmert auf den Tod Chomas und auf ihre Dummheit, Judith verkörpern zu wollen.⁶⁸ Für Choma aber bedeutet sein frühzeitiges Ende, dass er durch die Teilnahme am Gemetzel in Uman' keine Schuld mehr auf sich laden wird.

⁶⁷ „‘Es war unmöglich, junge Panna, nicht mitzugehen: alle gingen, und ich ging mit. Ja, vielleicht ist es dafür gelogen’, sagte Choma irgendwie hilflos und breitete die Arme aus.“, 623.

⁶⁸ Vgl. 597.

Rachels Entschluss, zusammen mit ihrer Familie und ihrer Gemeinde den Heldentod zu wählen, bewahrheitet sich trotzdem noch: Nach Einnahme der Stadt durch die Hajdamaken will der Hetman Šilo sich Rachel, die er im Hause der Familie Kohen kennengelernt hat, als die Kinder ihn als verstellten Blinden gerettet haben, und die ihm sehr gefällt, zur Frau nehmen. Rachel beschließt eine List, die sie durch ihren Tod vor der Vermählung mit Šilo retten soll. Der Heirat soll ihre Taufe vorangehen. Vor der Taufe möchte sie ihrem Verlobten ein Geheimnis von einem Zauberwort verraten, mit dem Gewehrkugeln ihre Wirkung verlieren. Sie fordert den abergläubigen Hetman zum Versuch heraus, es an ihr auszuprobieren, und lässt ihn auf sich schießen, ohne dabei aber das frei erfundene, schützende Zauberwort von sich zu geben. Sie fällt tot um und entgeht damit sowohl ihrer Taufe als auch der Heirat mit dem Hajdamaken.⁶⁹ Dieses tragisch-heroische Ende legt den Schwerpunkt des Romans auf den jüdischen Kampfesgeist ob der drohenden Gefahr, bestärkt durch zahlreiche Präzedenzfälle jüdischen Überlebens aus der Geschichte. Genauso wird die Bereitschaft zu einem Märtyrertod um des Überlebens des Judentums willen betont. Das Überleben des Judentums als kollektiver Glaube ist den Juden wichtiger als das eigene persönliche Überleben, das in bestimmten Fällen durch die Aufgabe des jüdischen Glaubens möglich wäre. Eine solche Haltung wird im Roman faktisch durch die verschiedenen judenfeindlichen Überzeugungen und Massaker seitens der Ukrainer erzwungen wie auch durch die aus Überheblichkeit geborene Fehleinschätzung der polnischen Herrschaft. Das unbeirrbare Festhalten am Glauben der Väter scheint den stärksten Eindruck beim Leser zu hinterlassen. Die Suche nach theologischen Erklärungen und einem tieferen Sinn für das jüdische Leiden ergänzen diesen Eindruck.

Die gesellschaftspolitischen und wirtschaftlichen Hintergründe der ukrainischen Aufstände werden zwar nicht ausführlich und explizit dargestellt, sind aber im Bewusstsein der Protagonisten präsent, wie sich in verschiedenen Dialogen erkennen lässt. Aus dem ‚Chor‘ der dargestellten unterschiedlichen Perspektiven ergibt sich das antithetische Bild eines moralisch orientierten Judentums im Gegensatz zur Herrschaft der Gewalt und der Machtpolitik der Ukrainer und Polen. Es gibt jedoch auch

⁶⁹ Ebd., 629–630.

leisere Zwischentöne einer soliden Sympathie mit den Juden seitens polnischer Charaktere, die entweder den Kampfesmut oder die darüberhinausgehende Überlebensfähigkeit der Juden bewundern. Ebenso gibt es jüdische ‚Töne‘, die mit dem Leiden der Ukrainer ob ihrer Unterdrückung sympathisieren. Zu den bewundernden Perspektiven auf das Judentum gehört z.B. Veronika Krebs. In der Gegenüberstellung ihrer Perspektive zu der anderer Ethnien im Kontext des Romans und der Zeit bedeutet sie eine positive Zeichnung des Judentums. Aus heutiger Sicht müsste man sie allerdings etwas vorsichtiger als ambivalent betrachten, da sie gewisse Stereotypen über jüdisches Aussehen, die Ästhetik und Physiognomie jüdischer Charaktere als rassistisch bedingt verortet. Genau solche Stereotypen haben bekanntermaßen den rassistischen Antisemitismus des 20. Jahrhunderts begünstigt, der den deutschen Holocaust, aber auch den Antisemitismus in Osteuropa und der Sowjetunion mit gefördert hat. Ähnliche Stereotypen wie in Veronikas Monolog über „antike“ und „biblische“ jüdische körperliche Ästhetik – besonders, aber nicht ausschließlich bei Frauen – finden sich ebenfalls in anderen jüdischen Werken Mordovcevs, teils in noch intensiverer Ausprägung.

Auf ein weiteres traditionelles antijüdisches Stereotyp, das des jüdischen Reichtums, wurde in dieser Diskussion kaum eingegangen, weil es im vorliegenden Werk von nachrangiger Bedeutung und eher positiv konnotiert zu sein scheint. Es ist jedoch präsent durch einige Anmerkungen, die den Wohlstand der Familie Kohen bewusst schildern und ihn, zum Beispiel in Kommentaren von Veronika, mit der Armut der Mehrheit der Juden vergleichen.⁷⁰ Die implizite Perspektive des Autors scheint von Bewunderung für jüdisches händlerisches Geschick und wirtschaftliche Möglichkeiten geprägt zu sein, was durch die positive Darstellung jüdischen Wohlstandes in anderen seiner Werke, fiktionalen wie publizistischen, teilweise bestätigt wird. Dennoch sollte auch diese Faszination, vielleicht sogar Obsession des Autors für bestimmte ‚jüdische‘ Eigenschaften mit Vorsicht betrachtet werden, da selbst eine wohlgemeinte Popularisierung solcher Stereotype sich fördernd auf den Antisemitismus ausgewirkt haben könnte.

⁷⁰ Ebd., 602.

Auch inmitten des ukrainischen Judenhasses gibt es Perspektiven des menschlichen Miteinanders, wie z.B. die Szene der friedvoll spielenden Kinder aller drei Ethnien. Eine Stimme ukrainischer mitmenschlicher Sympathie ist die Figur des Choma, auch wenn diese sehr gedämpft erscheinen mag. Choma steht im Loyalitätskonflikt zwischen der Familie Kohen und seiner Zugehörigkeit zu den Kosaken, fühlt sich gezwungen, sich für die Kosaken zu entscheiden, ist sich aber bewusst, dass es nicht die einzige mögliche Entscheidung gewesen und sie moralisch zweifelhaft ist. Der Leser erfährt nicht, welche Konsequenzen Choma seitens der Kosaken erwartet hätten, und der Roman entlässt ihn durch seinen frühzeitigen Tod aus der ultimativen Entscheidung, die Juden mit den Kosaken zusammen zu töten oder ihnen doch noch zu helfen. Dennoch wird in dieser kurzen Szene ein Gewissenskonflikt und die Frage nach individueller moralischer Verantwortung inmitten einer Dynamik des kollektiven ethnischen und religiösen Hasses gestellt. Damit wird auch die ‚utopische‘ Möglichkeit aufgezeigt, sich einer solchen Dynamik zu entziehen.

In der Gesamtanalyse des besprochenen Romans ergeben sich implizite fiktionale Perspektiven auf das Judentum und seine historische Situation in Russland, die Rückschlüsse auf die implizite Perspektive des Autors erlauben. Der implizite Autor ist fasziniert vom Überleben des jüdischen Volkes über Jahrhunderte hinweg. Er leidet mit am Verlust des jüdischen Heimatlandes seit der Antike und an der unbefriedigenden gesellschaftlichen Stellung in der Diaspora, besonders in Russland, sowie am Hass und den Verfolgungen, die die Juden erleben. Er sorgt sich ob der ethnischen Antipathien zwischen den Völkern und der Unterdrückung der kleineren Völker in Russland, besonders in der Ukraine. Er sieht trotz allen Hasses Möglichkeiten des Zusammenlebens. Dies geschieht vor allem, wo Einzelne bereit sind, sich gegen den Hass zu stellen, und wo sie Gemeinsamkeiten im geteilten Schicksal eines unterdrückten Volkes erkennen. Er scheint, sich damit eine individuelle und kollektive Übernahme von Mitverantwortung für das Schicksal der anderen Ethnie zu wünschen. Er positioniert wiederholt die mangelnde politische Bedeutung der Juden und ihre herausragende zivilisatorische – kulturelle, geistige und geistliche – Bedeutung als wahre Größe gegenüber der politi-

schen und militärischen Macht der herrschenden christlichen bzw. nicht-jüdischen Völker. Ebenso ist er von der Schönheit jüdischer Menschen und ihrem wirtschaftlichen Potenzial fasziniert. Mit diesen Positionen und Werten, die sich wie rote Fäden auch durch andere literarische und publizistische Werke des Autors ziehen, nahm er, fast schon auf prophetische Weise, Stellung gegen Entwicklungen der Vergangenheit und seiner Tage, die in der Zukunft zu noch furchtbareren Judenverfolgungen und ethnischem Hass führen sollten. Dadurch drückt er indirekt ähnliche Überzeugung christlicher Verantwortung für das jüdische Schicksal aus, wie es einige Jahrzehnte später der russische Religionsphilosoph Nikolaj Berdjajev tun sollte, der im Epigraph zu diesem Beitrag zitiert wird. Möglicherweise war es eine solche Semantik, die das Interesse der jüdisch-russischen Presse – sowohl derjenigen, die sich der Akkulturation und Emanzipation verschrieben hatte, wie z.B. die Zeitschrift *Voschod*,⁷¹ als auch einer zionistisch ausgerichteten wie die spätere *Razsvet*⁷² – motivierte, Mordovcevs Werke abzdrukken. Vielleicht halfen diese mit, ihrer jüdischen Leserschaft neue Perspektiven auf jüdisches Selbstverständnis und die jüdische Rolle im russländischen Vielvölkergemisch zu entwickeln und unter nichtjüdischen Lesern Sympathien für das jüdische Schicksal zu gewinnen.

⁷¹ Die jüdisch-russischsprachige Zeitschrift *Voschod* (Aufgang, Aufstieg) wurde 1881–1906 in St. Petersburg herausgegeben und verfolgte bis zuletzt ein liberales, auf Akkulturation und Emanzipation ausgerichtetes Programm. In ihr ist eine bemerkenswerte Anzahl ausländischer jüdischer historischer Belletristik in russischer Übersetzung erschienen. Der Verfasser hat an anderer Stelle dazu publiziert.

⁷² *Razsvet* (Morgenröte, Morgendämmerung) war eine jüdische Wochenzeitung, die 1879–1883 in St. Petersburg herausgegeben wurde und sich zuerst gegen assimilatorische Tendenzen richtete und die den religiösen und nationalen Charakter des jüdischen Selbstverständnisses zu stärken suchte. Die Pogrome des Jahres 1881 ließen die Zeitung ihre Ausrichtung in Richtung Palästinaophilie ändern und infolgedessen begann die Zeitung die Ausreise der Juden aus dem Russischen Reich und nach Palästina zu ermutigen („Rassvet“, WORLD ORT, “<https://eleven.co.il/jewish-literature/in-russian/13447/#02>). In *Razsvet*, 1882 No. 19 (11. Mai), 733–736, wurde ein offener Brief Mordovcevs zur Judenfrage („Pis’mo Christianina k evrejskomu voprosu“) veröffentlicht, in dem er für die Emanzipation der Juden in Russland sowie für deren Auswanderung nach Amerika und Palästina plädierte. Für ihn war dies die einzig realistische Möglichkeit, dem Juden Hass und Pogromen zu entgehen, die er verurteilte und für die er sich als Christ persönlich – wie auch die gesamte russische Gesellschaft – in der moralischen Mitverantwortung sah.

Literaturverzeichnis

Bachtin, Michail M. (1979): „Das Wort im Roman“. In: *Die Ästhetik des Wortes*. Hrsg. Rainer Grübel. Übs. Rainer Grübel und Sabine Resse. Suhrkamp Verlag Frankfurt a.M. 154–300.

Berdjaev, Nikolaj (1969; 2. Aufl.): *Smysl istorii: opyt filosofii čelijvečskoj sud'by*. YMCA Press Paris.

Berdjaev, Nikolaj (1950): *Der Sinn der Geschichte: Versuch einer Philosophie des Menschengeschickes*. Otto Reichl Verlag Tübingen.

Elektronische Jüdische Enzyklopädie WORLD ORT: <https://eleven.co.il/jews-of-russia/government-society-jews/12844/>; <https://eleven.co.il/jewish-literature/in-russian/13447/#02> (letzter Aufruf 04.08.2021). <https://eleven.co.il/diaspora/communities/14213/> (letzter Aufruf 22.08.2021).

Emerson, Caryl (2005): „Shklovsky's *ostranenie*, Bakhtin's *vnena-khodimost'* (How Distance Serves an Aesthetic of Arousal Differently from an Aesthetics Based on Pain)“. In: *Poetics Today* 26:4. 637–664.

Grin' Ju. V. ' (2018): „Duma ‚Plač nevol'nykiv' u chudožnij systemi tvoriv D. Mordovceva (na materialu romanu ‚Sagajdačnyj' ta povisti ‚Krymskaja nevolja)““. In: *Priorytety sučasnoji fiologiji: teorija i praktyka: rosijjs'ka mova ta literatura* (Kyjiv), 21-22 veresnja 2018 r., 34–39.

Hess, Jonathan (2010): *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford University Press Stanford, CA.

Il'inskaja, N.G. (1999): „Mordovcev“. In: *Russkie pisateli 1800–1917: bibliografičeskij slovar'*, 4:M-P. Hrsg. Nikolaev, N.G. Naučnoe izdatel'stvo „Bol'shaja Rossijskaja Enciklopedija“ Moskva. 126–130.

Kappeler, Andreas (2019⁵): *Kleine Geschichte der Ukraine*. C.H.Beck München.

Katz, Dovid (2004): *Words on Fire: The Unfinished Story of Yiddish*. Basic Book New York.

Kobelt-Koch (2005): *Judith macht Geschichte: Zur Rezeption einer mythischen Gestalt vom 16.–19. Jahrhundert*. Wilhelm Fink Verlag München.

Kogan, Eugene (2011): „Jüdisches Leben in Uman“. In: *David: Jüdische Kulturzeitschrift*. Heft 98, No. 7.

Kompert Leopold (2018): *Geschichten aus dem Ghetto*. Hrsg. Theodor Borken. Henricus Edition Deutsche Klassik Berlin.

Krobb, Florian (1993): *Die schöne Jüdin: Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Conditio Judaica 4. Max Niemeyer Tübingen.

Momot, Viktor Semenovič (1984): „D.L. Mordovcev: pisatel'-demokrat“: avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk, Moskovskij ordena Lenina i ordena trudovogo krasnogo znamenija gosudarstvennyj pedagogičeskij institut im. V.I. Lenina. Moskva: 1984.

– „D.L. Mordovcev: pisatel'-demokrat“: dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata filologičeskich nauk, Moskovskij ordena Lenina i ordena trudovogo krasnogo znamenija gosudarstvennyj pedagogičeskij institut im. V.I. Lenina. Moskva.

Mordovcev, Daniil Lukič (1898): *Ben ha-pa'atish ve'ha-sedan: sipur hištori mi-yeme ha-Hidomaqim*, übers. A.L. Bereznjak. Tipografija I. Kesel'mana Žitomir'.

– (1881): „K slovu ob istoričeskom romane i ego kritikach“ (Zum historischen Roman und seinen Kritikern). In: *Istoričeskij Vestnik* No. 9, S. 649.

– (1870): *Gajdamočina: istoričeskaja monografija*. Izdanie knigoprodavca K.N. Plotnikova Sankt-Peterburg. In: Mordovcev: *Političeskija dviženija russkogo naroda*. V tipografii M. Chana Sankt-Peterburg, Bolotnaja No. 5.

– (2017) *Miš Scilloju i Charibdoju: novela*. Übers. V.V. Ševčuk (Uman“ VPC „Vizavi“).

– (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom vtoroj*. „Terra“ Moskva. *Meždu Scilloj i Charibdoj* 543–630. Die ersten neun Kapitel desselben Romans erschienen als *Meždu molotom i nakoval'nej* in *Voschod* 1896.

– (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom sedmoj*. „Terra“ Moskva. *Idealisty i realisty* 5-222, *Gajdamočina* 223–526.

– (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom dvenadcatij*. „Terra“ Moskva. ‚Vospominanija o Ševčenko‘ 335–396, *Irod* 397–558.

– (1996): *Sobranie sočinenij v 14 tomach. Tom trinadcatyj*. „Terra“ Moskva. ‚Nasi priamidy‘ 293–322, ‚Grustnoe vospominanie‘ 513–542.

– (1907): 1. *Za čto že? Povest' iz epochi evrejskich pogromov*; 2. *Pis'mo Christianina (po evrejskomu voprosu)*; 3. *O „Sionizme“*. Knigoizdatel'stvo „Pravda“ Sankt-Peterburg. Facsimile (1981). University Microfilms International Ann Arbor, MI / London, England.

Polonskaya, Alina (2013): ‚Evropejskij sjužet o ‚prekrasnoj evrejke‘ v literature na idiše‘. *Tiroš. Trudy po iudaïke*. Judaica Rossica. Vypusk No. 13. Moskva ‚Sefer‘. 143–164.

Sacher-Masoch, Leopold von (1886): *Sabbathai Zewy; Die Judith von Bialopol: zwei Novellen*. R. Jacobsthal Berlin.

Shkandrij, Myroslav (2009): *Jews in Ukrainian Literature: Representation and Identity*. Yale University Press New Haven / London.

Schmid, Ulrich (2008): ‚Der philosophische Kontext von Bachtins Frühwerk‘. In: Michail M. Bachtin: *Autor und Held in der ästhetischen Tätigkeit*. Hrsg. Rainer Grübel, Edward Kowalski und Ulrich Schmid. Übs. Hans-Günter Hilbert, Rainer Grübel, Alexander Haardt und Ulrich Schmid. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main. 7–32.

Skolnik, Jonathan (2014): *Jewish Pasts, German Fictions: History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford University Press Stanford, CA.

Talabardon, Susanne (2016): *Chassidismus*. Mohr Siebeck Tübingen. Jüdische Studien 2.

Ungurianu, Dan (2001): ‚Daniil Lukich Mordovtsev‘. In: Ogden, Alexander J. und Kalb, Judith E.: *Russian Novelists in the Age of Tolstoy and Dostoevsky*. Dictionary of Literary Biography 238. 214–220.

– (2007): *Plotting History: The Russian Historical Novel in the Imperial Age*. University of Wisconsin Press Madison, WI.

Voschod: Žurnal učeno-literaturnyj i političeskij. Izdavaemyj A.E. Landau. Tipografija A.E. Landau, Ploščad' Bolšogo Teatra, 2, Sankt-Peterburg.

Vajskopf, Michail (2008): *Pokryvalo Moiseja: Evrejskaja tema v epochu romantizma*. Mosty kul'tury Moskva / Gescharim Jerusalem.

Weisskopf, Mikhail (2012): *The Veil of Moses: Jewish Themes in Russian Literature of the Romantic Era*. Übs. Judith Roby. *Studia Judaeoslavica* 5. Brill Leiden / Boston.

Yerushalmi, Yosef Hayim (1996): *Zakhor: Jewish History and Memory*. University of Washington Press Seattle / London.