

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І.Ф. Кураса

ЄВРЕЙСЬКА НАЦІОНАЛЬНА СПІЛЬНОТА
В КОНТЕКСТІ ІНТЕГРАЦІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Монографія



Київ – 2014

УДК 323.1 (=411.16) (477)

ББК 63.3 (4 Укр=Євр)

Є 22

Рекомендовано до друку вченою радою Інституту політичних і етнонаціональних досліджень імені І.Ф.Кураса НАН України (протокол № 2 від 5 червня 2014 р.)

Рецензенти:

Бережна С.В., доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Харківського національного педагогічного університету ім. Г.С.Сковороди

Римаренко С.Ю., доктор політичних наук, провідний науковий співробітник Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

Авторський колектив:

М. І. Михальченко, член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук,

А. Ю. Подольський (керівник авторського колективу), кандидат історичних наук,

О. В. Заремба, кандидат історичних наук,

О. В. Козерод, доктор історичних наук,

І. В. Туров, доктор історичних наук,

А. Г. Венгер, кандидат історичних наук,

М. М. Гон, доктор політичних наук,

О. Ф. Іванова, доктор психологічних наук,

О. М. Каковкіна, кандидат історичних наук,

Ф. Л. Левітас, доктор історичних наук.

Є 22 Єврейська національна спільнота в контексті інтеграції українського суспільства: Монографія. – К.: ІПіЕНД ім.І.Ф.Кураса НАН України. – 376 с.

ISBN 978-966-02-7291-0

Пропонована наукова праця розглядає проблематику розвитку єврейської національної спільноти в сучасному українському соціумі та українській державі. Досліджуються стан та рівень єврейської громади в контексті інтеграції українського суспільства, історико-політичний аспект цієї наукової проблеми. Колективна монографія розрахована на політологів, істориків, студентів гуманітарних спеціальностей, усіх, хто цікавиться дослідженнями в царині української юдаїки.

УДК 323.1 (=411.16) (477)

ББК 63.3 (4 Укр=Євр)

ISBN 978-966-02-7291-0

© Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, автори, 2014

З М І С Т

Передмова (М.І. Михальченко)	5
Розділ 1. Євреї України в умовах тоталітаризму ХХ століття. Історичний досвід і проблематика сучасності	
1. 1. Гендерні аспекти українського єврейства: історія та сучасність (О.В.Козерод)	7
1. 2. Діяльність єврейських політичних партій на Західноукраїнських землях у контексті політичних процесів початку ХХ століття (М.М.Гон).....	43
1. 3. Єврейська аграрна спільнота Півдня України: господарська та соціокультурна адаптація (А.Г.Венгер, О.М.Каковкіна)	68
1.4. Євреї України в умовах авторитарних/тоталітарних режимів: досвід історичного минулого для розуміння сучасних етнополітичних процесів (М.М.Гон).....	115
Розділ 2. Українська єврейська громада перед викликами сучасності	
2.1. Єврейська національна спільнота в контексті суспільних перетворень: проблеми та перспективи (О.В.Козерод)	127
2.2. Єврейська думка у політичних процесах в Україні (ХХ – початок ХХІ століття) (О.В.Заремба, Ф.Л.Левітас).....	185
2.3. Сучасні вітчизняні та зарубіжні підходи до проблематики Голокосту на теренах України (А.Ю.Подольський)	287
2.4. Хасидський цадик як новий тип суспільно-політичного лідера єврейської громади на сучасному етапі в Україні (І.В.Туров)	303

**Розділ 3. Національна ідентичність євреїв
у сучасній Україні**

3.1. Пам'ять про жертви Голокосту – як один з чинників
єврейської ідентичності в Україні (А.Ю.Подольський)..... 344

3.2. Соціально-психологічні аспекти
українсько-єврейських взаємин: проблеми
та перспективи сучасних досліджень (О.Ф.Іванова) 361

Післямова 370

ПЕРЕДМОВА

Протягом тисячоліть єврейська спільність прямувала шляхом глобалізації, виступаючи джерелом світових релігій, конфліктів, духовних сплесків. Вивчення історії цієї спільності в цілому і в кордонах окремих країн, ролі євреїв окремих країн у політичному і економічному житті, в розвитку культури – є предметом дослідження багатьох наук.

Автори монографії, представлені читачам, зосереджують увагу на ролі єврейської громади на різних етапах української історії, особливо на сучасному етапі. Навколо участі цієї громади в політичному і економічному житті України «накручено» багато міфів, дезінформації, вигадок. Реальність дещо інша. В роботі акцентуються теперішній стан та політичний і культурний розвиток єврейської національної спільноти в Україні, історично-політичний аспект інтеграції єврейської громади в соціально-політичні, культурні процеси, що відбуваються тепер в модерному українському і світовому суспільстві, а також аналізуються сучасні тенденції розвитку громадської та політичної діяльності євреїв України.

Важливою складовою колективної монографії стало вивчення методологічних підходів та історіографії діяльності сучасної єврейської національної спільноти в Україні. Авторський колектив проаналізував головні соціальні та політичні аспекти розвитку та інтеграції єврейської громади в українське суспільство, базуючись на історичному контексті життя українського єврейства протягом минулого століття. В монографії проаналізовані проблематика єврейської національної ідентичності на сучасному етапі в Україні, розвиток єврейської громадської думки на початку ХХІ століття, також розглянуті проблеми гендерних студій у сучасній юдаїці, єврейська релігійна думка, хасидизм, а також дослідження з формування пам'яті про історію Голокосту в сучасній Україні. Всі ці аспекти розглянуті авторами у розділах цієї колективної монографії, яка стала плодом роботи творчого колективу провідних українських фахівців з юдаїки.

Питання історії та культури східноєвропейського, у тому числі українського єврейства залишаються на сьогодні у світовій історичній та політичній науці одними з найбільш дискусійних.

Це, насамперед, пов'язано з активним обговоренням проблем розвитку сучасної ідеології єврейських громад, яка базується на біблійних цінностях, а отже, тісно пов'язана із єврейською спадщиною Старого Завіту. Протягом останніх років учені різних наукових шкіл світу були активно задіяні у процеси дослідження питань взаємовпливу християнської, ісламської та юдейської традицій, розвитку єврейської філософії та культури євреїв Східної Європи – регіону, який є колискою сучасного світового єврейства. Тому в умовах інтеграції України до європейського співтовариства участь вітчизняних учених у цій дискусії є важливим та актуальним завданням.

Мультикультурні підходи на сьогодні є важливим інструментом політологічного аналізу. Без урахування досвіду історії національних меншин неможливо створити умови для функціонування сучасної політичної влади, яка, спираючись на різні національні еліти, організує та контролює життя суспільства. Вітчизняна політологія та юдаїка мають великі перспективи у розвитку та відкривають нові, ще недосліджені комплекси проблем та напрямів. Вивчення зазначених проблем на стику цих дисциплін є важливим та актуальним завданням, яке потрібно вирішувати, враховуючи останні досягнення світової політичної та історичної наук. Тому проаналізовано досягнення і лакуни у цих галузях та найкращі напрацювання вітчизняних учених. Пізнання історичної і політичної ролі єврейських громад цікавить не тільки євреїв, але й представників усіх націй і національних громад, особливо у світлі останніх подій в Україні і навколо неї.

РОЗДІЛ 1 ЄВРЕЇ УКРАЇНИ В УМОВАХ ТОТАЛІТАРИЗМУ ХХ СТОЛІТТЯ. ІСТОРИЧНИЙ ДОСВІД І ПРОБЛЕМАТИКА СУЧАСНОСТІ

1.1. Гендерні аспекти українського єврейства: історія та сучасність

Вивчення гендерних аспектів історії України є на сьогодні одним з найбільш перспективних напрямів її дослідження.

Участь єврейських жінок у суспільному житті країни в період ХХ століття та в сучасний період є важливою частиною соціальної історії України і темою, яка практично не розглядалася радянською історіографією. Поряд з цим становище єврейських жінок у Радянському Союзі в такі важливі історичні періоди, як міжвоєнний період, є однією з важливих проблем соціально-економічної історії країни. Важливим чинником, який дозволяє інтенсифікувати вивчення цієї теми, є сучасні умови вільного розвитку історичної науки в Україні, які дають можливість розвивати дослідження з гендерної історії.

Зазначена проблема не порушувалася фахівцями в період розквіту радянської історіографії через низку причин, пов'язаних із загальною заборонаю на вивчення єврейської історії. Вивчення національного питання і національної політики, яке розвивалося в Радянському Союзі, не включало історію і культуру євреїв, які становили другу за чисельністю національну групу України, в поле своєї уваги. Це створювало вигадливу картину «негласної присутності єврейської історії» у радянській історичній науці. Безумовно, все це наклало відбиток на стан дослідженості теми і дало можливість констатувати відставання у вивченні цієї проблеми від західної історіографії.

Участь єврейських жінок України у сіоністському русі у 1921–1929 рр.

Проблема участі єврейських жінок у політичному житті України взагалі й у сіоністському русі зокрема є важливою дослід-

ницькою проблемою. Період 1920-х років був одним з важливих періодів у історії євреїв України. Він став початком масового сіоністського руху, який охопив значну частину єврейської молоді, та був пов'язаний із подіями у Палестині, яка отримала британський мандат та надію на створення єврейської держави.

Тему участі єврейських жінок у сіоністському русі протягом ХХ століття розглядали в основному ізраїльські та американські дослідники. Зокрема, у 1963 році на івриті за редакцією Йосефа Недави вийшла книга «Жінка очима Жаботинського». У книзі було відображено ставлення одного з провідних лідерів сіонізму до місця жіноцтва у відродженні єврейської національної ідеї. Так, Жаботинський вважав, що будь-який рух, і в тому числі сіонізм, стає скам'янілим, якщо у ньому не беруть участь жінки. Робота Йосефа Недави була перевидана російською мовою через 30 років – у 1993 році вона вийшла у видавництві «Гешарім» за назвою «Шовк і сталь»¹.

Важливою роботою, присвяченою історії єврейського жіноцтва в Україні 1920-х років, стала книга Наомі Шеперд «Ціна нижча, ніж у рублів: єврейські жінки як повстанці і радикали», яка вийшла друком у 1993 році у видавництві Гарвардського університету. Американська дослідниця аналізує закономірності розвитку сіоністського руху у Східній Європі, гендерні аспекти політичного життя у різних країнах цього регіону. Наомі Шеперд також досліджує життя та діяльність відомих єврейських громадських діячок, у тому числі таких, як Мані Шохат, Берта Паппенхайм, Емма Голдман та інші².

Участі єврейських жінок у розвитку сіоністського руху та історії переселення їх до Палестини були присвячені збірки «Піонери і домогосподарки: єврейські жінки в Ізраїлі до створення Держави» за редакцією Дебори Бернштейн, яка містила історію розвитку робітничих жіночих колективів у Палестині, та «Великі єврейські жінки» за редакцією Елінора та Роберта Слатер – про участь видатних жінок у створенні нової єврейської культури на Святій Землі. Збірки з'явилися у першій половині 1990-х років та стали важливим внеском у розвиток історіографії проблеми³.

Основні тенденції розвитку жіночого сіоністського руху в Східній Європі у 1920-х роках були розглянуті у статті Далі Єлеазар «Двигуни акультурації: останнє політичне покоління єврейських жінок у міжвоєнній Східній Європі», опублікованій у

«Часописі історичної соціології» у грудні 2002 році. Автор вважає, що у цей період єврейські жінки значно впливали на розвиток політичної культури, асиміляції та процвітання світського образу життя у своїх країнах. Але це ніяк не обмежувало участь жінок у сіонізмі, який базувався на принципах месіанізму та прагнення до створення єврейської національної держави⁴.

Загалом період 1920-х став періодом досить активного розвитку сіоністського руху. Ідея еміграції в Палестину стала популярною серед євреїв практично усіх країн світу, де проживали євреї, і євреї Радянської України не стали винятком. У пропаганді ідеї повернення до історичної батьківщини серед євреїв брали участь не тільки чоловіки, але й жінки. Слід зазначити, що роль «гендерного фактора» у сіоністському русі була завжди досить велика. Так, один з ідеологів сіонізму Зеєв Жаботинський відзначав у одній зі своїх промов: «Я ніколи не дивився на жінку як на доповнення до чоловіка, як на «супутницю». Зрозуміло, вона – подруга, а в житті єврея – й того більше. Протягом століть єврейська жінка була не тільки опорою і підтримкою, але і рівним партнером чоловікові ... Коли говорять про «Білу», мають на увазі чоловіків. Але в усякому разі переселенський рух є таємниця, про яку мало хто знає. Доля поселенської роботи – успіх або провал – залежать не від чоловіка, а від жінки... Лише вона здатна налагодити на новому місці сімейний побут»⁵.

Приклад єврейським жінкам Радянської України подавали жінки інших країн. Так, починаючи з 1914 року у Палестині працювала організація «Моецет ха-поалот» («Рада трудящих жінок») – перша жіноча організація на Святій землі, яка готувала своїх членів до землеробської праці та участі у громадській діяльності нарівні з чоловіками. Серед її основних активістів були такі відомі жінки Ізраїлю, як Г. Сольді, М. Шохата, Рахель Янаїт Бен-Цві та інші⁶.

«Найважливіша частина поселенської діяльності – домашнє господарство, – зазначав Зеєв Жаботинський, підкреслюючи роль жінки в розвитку сіонізму. – У роки моєї молодості прогресивні жінки ненавиділи все, що пахло домоведенням. Це було, напевно, природною реакцією на домостроївську філософію, згідно з якою єдине призначення жінки – домашнє господарство. Але в наш час, коли рівноправність жінки визнано повсюдно, немає жодного сен-

су жити ненависть до сфери діяльності, на якій ґрунтується сім'я і суспільство»⁷.

Важливою частиною підтримки політичного сіонізму стала консолідація єврейських жінок світу, що реалізувалася в проведенні двох Конгресів єврейських жінок. Доля єврейських жінок в Україні хвилювала західну громадськість протягом 1920-х років. Так, у 1923 році становище, в якому перебували єврейські жінки в Україні, а також ситуація з єврейськими біженками розглядалася на 1-му Всесвітньому конгресі єврейських жінок, який відбувся у Відні в травні 1923 року. Консолідація єврейських жінок Європи стала можливою завдяки допомозі американських діячок єврейського жіночого руху. Так, у 1920 році єврейські організації США послали до Європи групу делегаток на чолі з відомою діячкою Ребеккою Когут, яка повинна була вивчити проблеми європейського єврейства в період після Другої світової війни та шляхи допомоги їм.

Відома своїми організаторськими якостями, Ребекка Когут, яка є засновницею американської єврейської організації, відомої за назвою «National Council of Jewish Women in America» (NCJW), об'єднала навколо себе активісток єврейського жіночого руху, створивши нову організацію за назвою «Reconstruction Committee». На порядку денному Віденського конгресу питання про становище єврейських жінок в Україні та інших країнах Східної Європи стояло досить гостро. Делегатки вислухали доповідь, в якій свідчилося про десятки тисяч єврейських жінок, що постраждали від кривавих погромів в Україні, а також десятки тисяч жінок, які жили в хостелах і тимчасових притулках, що належали єврейським громадам у різних європейських країнах, у тому числі в Німеччині, Австрії, Бельгії та Нідерландах. Ця доповідь викликала шок серед учасниць конгресу. Він був настільки сильним, що конгрес на деякий час перервав свою роботу. Лише після того, як делегатки впоралися зі своїм хвилюванням, конгрес продовжив обговорення ситуації про катастрофічну нестачу місць у притулках і соціальних будинках для біженок з громад Росії та України.

Загалом, у ході 1-го Всесвітнього конгресу єврейських жінок (First Congress of Jewish Women) ця проблема стала однією з найбільш актуальних і широко обговорюваних. Учасниці конгресу також порушили такі теми, як становище єврейських жінок у суспільстві, допомога в еміграції в країни Європи нужденним, про

підтримку палестинського ішуву, проблеми бездомних дітей і сиріт. Загалом, у резолюції Всесвітнього конгресу переїзд єврейських жінок до Палестини був визнаний одним із шляхів вирішення нагальних питань знедолених жінок Росії і України.

Слід зазначити, що проблема погромів об'єднала єврейських жіночих активісток Наддніпрянської та Західної України. Так, спеціальну делегацію, яка збирала кошти на допомогу погромленим жінкам і дітям України, в Англію, Францію, Швейцарію та Нідерланди очолювала у 1919 – 1920 роках Роза Мельцер – одна із засновників руху єврейських жінок Галичини. Мельцер, яка заснувала у Львові спеціальний притулок для дітей, чії батьки загинули під час погромів, була також керівником сіоністської організації Східної Малополющі, засновником першої єврейської жіночої організації «Юдита» у Львові, однією з провідних єврейських жіночих активісток періоду Східної Європи періоду 1920-х років. Інтереси єврейських жінок Мельцер захищала у період 1920-х років, будучи членом першого Польського Сейму (1922–1927 рр.), в якому представляла населення Станіслава. Вона стала засновницею в 1925 році притулку для глухих та сліпих дітей в Боянова, а також описала проблеми єврейських жінок і дітей 1920-х років у своїй роботі на ідиш «Значення жінок у національному єврейському житті» («Die Bedeutung der Frau im nationalen jüdischen Leben»), яка стала програмною роботою для єврейського жіночого руху в Західній Україні у міжвоєнний період.

Слід зазначити, що сіоністські партії в Україні приділяли жіночому питанню велику увагу. Так, зокрема, на початку 1920-х років керівництво партії «Поалей-Ціон» розпочало формування жінвідділів за аналогією з жінвідділами Комуністичної партії. Зокрема, в Циркулярі Полтавського губкому «Поалей-Ціону» від 29 жовтня 1920 року до повітових партійних комітетів зазначалося: «Шановне товариство! У Полтаві організований губжінвідділ Полтавщини. Жінвідділ ставить собі за мету згуртування в організації на Полтавщині цілої низки жінвідділів ЄКП і ЄКСМ, а також створення постійного українського органу на Полтавщині, який би керував роботою жінвідділу. Негайно по отриманню цього партком виділяє завжінвідділу, до якого на загальних зборах добираються два члени до складу бюро жінвідділу. Після його обрання, розпочавши ро-

боту, зв'язуйтеся із губжінвідділом, при чому кожні два тижні повинні надсилатися звіти про Вашу діяльність. Для більш продуктивної праці намагайтеся зв'язуватися з жінвідділом КПУ, для чого ви надсилайте одного товариша із правом дорадчого голосу на засідання жінвідділу КПУ, а також охорону дитинства і материнства, охорону праці. Товариші, після того, як пройшов рік, ми на Полтавщині стоїмо перед фактом повної відірваності і занедбаності наших жінвідділів, або абсолютної відсутності їх. Так продовжуватися не може. Нам необхідно у найкоротший строк створити жінвідділи по всій губернії. Докладіть до цього усі зусилля. Член парткому М.Ефраїм, завгубжінвідділом Давидовня»⁸.

Улітку 1921 року сіоністська партія «Поалей-Ціон» з метою консолідації зусиль жінок щодо активізації жіночого руху розповсюджувала серед жіночих організацій спеціальну анкету, у якій були такі питання:

- «кількість членів жіночої організації, кількість робітниць, домогосподарок, вчительок, медперсоналу тощо;
- скільки жінок приймає активну участь у роботі організації;
- чи приймають участь жінки у керівних органах організації, жінвідділі, бібліотеці, драмгуртку, культурному, правлінні клубу;
- скільки з них можуть виступити на співбесідах, лекціях, мітингах і на якій мові, єврейській або російській;
- хто з них може співробітничати з пресою (загальною і партійною);
- хто з них може вести роботу серед жінок;
- хто з них може виїхати з міста без збитку для організації;
- чи працюють вони за фахом;
- у яких установах єврейських: євсекції, євпрацьшколі, єврейських дитячих майданчиках, інтернатах для малолітніх робітників;
- чи є в місті підприємства з великою кількістю єврейських робітників;
- чи працюють в них наші товариші;
- чи є серед них безпартійні;
- під чим впливом вони знаходяться?»⁹.

На підставі проведених опитувань пізніше був складений план заходів, спрямованих на пропаганду ідей «Поалей-Ціон» серед єврейського жіноцтва. Ця робота мала великий успіх, зокрема,

на Полтавщині, де ідеї сіонізму та ця партія мали традиційно велику кількість прихильників.

Активістки сіоністського руху України серйозно постраждали під час антисіоністських репресій, які були розпочаті радянською владою в середині 1920-х років.

Зокрема, у ніч на 2 вересня 1924 року більш як у 150 містах і містечках радянської держави, і в першу чергу УСРР, було заарештовано понад 3 000 сіоністів-представників усіх партій, серед яких було багато жінок. Від заарештованих вимагали підписку про припинення сіоністської діяльності, а тих, хто відмовлявся, виселяли у віддалені місцевості центральної Росії, а також на Урал, у Киргизію, Сибір, у «політізолятори» терміном до п'яти років і в особливих випадках – на Соловки.

У цей час виникає категорія «відмовленців», що змушені були під тиском ДПУ підписувати документи про відмову від теорії і політики сіонізму. Це було однією з умов амністії сіоністських (особливо молодих) активістів і призводило до численних особистих трагедій. Так, в Одесі вісімнадцятирічна С. Драновська підписала декларацію про відмову від сіоністських поглядів за умови, що вона не буде опублікована у пресі. Але декларацію все-таки надрукували, після чого Драновська написала заяву-протест у ДПУ і покінчила життя самогубством¹⁰.

Більшість євреїв на Заході, оцінюючи політику більшовицької партії в Україні, пов'язували репресії і переслідування сіоністів зі змінами і невдачами в розвитку економіки. В одному із повідомлень Єврейського телеграфного агентства зазначалося: «Вислана з Росії член Центрального Комітету «Цейре-Ціон» Залковер заявила: «Економічне становище євреїв в Україні у зв'язку з новим поворотом в економічній політиці, пов'язаним із ліквідацією вільної торгівлі, катастрофічно погіршується». Тим часом репресії проти сіоністів тривали. Протягом вересня 1924 року було заарештовано 107 осіб в Одесі і 116 – в основному в Херсонській і Миколаївській округах. Унаслідок цієї операції чисельність активу одеських сіоністських організацій практично зменшилася вдвічі»¹¹.

2-й Всесвітній конгрес єврейських жінок відбувся в 1929 році в Гамбурзі. У конгресі взяли участь представниці 14 країн світу, найбільш представницькою була делегація жінок з Німеччини.

У ході конгресу розглядалися такі питання, як боротьба з антисемітизмом, роль єврейських жінок у розвитку освіти, ситуація навколо змішаних шлюбів, розлучень тощо. Проблема підтримки ішуву в Палестині на 2-му Конгресі стала ще більш актуальною. Делегатки обговорили досягнення «Єврейської Агенції» та інших організацій у справі створення ядра майбутнього єврейської держави. Було прийнято рішення про розвиток політичного сіонізму в Європі і світі та розвиток благодійних організацій, завданням яких була підтримка справи переселення єврейських родин до Палестині.

Однією з відомих сіоністських діячок, які відстоювали ідеї фемінізму і прав трудящих жінок, була уродженка України Беба Ідельсон (Трахтенберг). Беба Ідельсон народилася в 1895 році в Катеринославі (нині – Дніпропетровськ) у багатодітній єврейській сім'ї. Освіту здобула у російській гімназії, яку вона закінчила в 1912 році. У той період в цьому місті працювали такі всесвітньовідомі сіоністські діячі, як Менахем Усишкін (1863–1941) і Єхіл Членів (1863–1918). Поштовхом до громадської діяльності Беби Ідельсон став процес Бейліса, якого звинуватили в 1913 році в ритуальному вбивстві і який активізував антисемітські процеси в царській Росії. Свою громадську діяльність Беба розпочала в період Першої світової війни, вона вступила в групу сіоністської молоді «Цейре-Ціон», один з лідерів якої був Ізраїль Ідельсон (пізніше Бар Егуда, 1895–1965), у той час – студент Геологічного інституту і майбутній чоловік Беби.

У 1917 році члени «Цейре-Ціон» у Катеринославі вступили до лав сіоністсько-соціалістичної партії. У 1919 році Ізраїль Ідельсон уже став відомою політичною фігурою в Україні, молода сім'я переїхала до Харкова, де Беба продовжила свою освіту в Харківському університеті. Однак у період 1922 – 1923 років активна діяльність сіоністськи налаштованої родини стала предметом уваги НКВС. Ізраїля і Бебу заарештували і заслали до Сибіру. Тільки в 1924 році за клопотанням дружини Максима Горького Катерини Пешкової Ізраїля і Бебу звільнили і замінили термін ув'язнення на висилку до Палестини. З такою ж революційною енергією вони долучилися до політичного та громадського життя Палестини.

Беба Ідельсон заснувала жіноче бюро з працевлаштування в Тель-Авіві, допомагала залучати жінок до роботи в профспілковому об'єднанні Гістадрут, багато робила для поліпшення умов жіно-

чої праці в Ізраїлі. У підсумку Беба стала одним з лідерів жіночого робітничого руху, одним з лідерів партії МАПАЙ і, в майбутньому, віце-спікером Кнесету Ізраїлю.

Важливим моментом біографії Беби Ідельсон стала її зустріч з Левом Троцьким, яка сталася в Мехіко в 1937 році. Як писала надалі Беба Ідельсон: «Я розповіла йому, хто я така, згадала, що була вигнана з Росії як сіоністка-соціалістка. Якщо його це цікавить, запропонувала я, я можу розповісти про Палестину... У мене не було відчуття, що я говорю з чужим. Мені здавалося, що переді мною єврей-блукач, людина без батьківщини. Це наближало мене до нього, народжувало впевненість, що моя розповідь звернена до людини, здатної мене зрозуміти... Моя розповідь про нашу боротьбу за єврейську імміграцію погрузила його в глибоку задуму. Я сказала: «Ось країна, готова прийняти Вас, може, і Ви приїдете в Палестину?». Я відчула, як мурашки пройшли по його спині. Але він опанував себе і запитав уже спокійно: «А Ви не боїтеся взяти мене?» Я відповіла: «Ні, ми не побоїмося, наша ідея – сильніша страху перед будь-якою людиною, навіть таким, як Ви». Троцький піднявся, підійшов до мене, потиснув мені руку і сказав: «Спасибі. Я давно не відчував себе так добре. Але Ви повинні знати, що у мене є друзі в усьому світі і ми не зреклися наших поглядів, хоч мене і відкинули Сталін і його опричники. І моїх друзів теж переслідують»... Його дуже цікавило становище жінок у Палестині. Він поставив мені і особисте запитання: як я потрапила до Мексики, яка моя місія... Я бачила перед собою не чоловіка, який піднісся над усім національним, а людину, захоплену нашою великою ідеєю»¹².

У 1930 році Беба Ідельсон стала секретарем «Ради трудящих жінок» – організації, яка об'єднувала велику кількість жіночих структур у Палестині. У 1930-х роках Беба Ідельсон стає одним з членів Ради директорів організації World Women's International Zionist Organisation (World WIZO) – жіночої організації, заснованої в 1920 році, яка була у ХХ сторіччі однією з провідних єврейських жіночих організацій світу. Цю посаду Беба Ідельсон обіймала 16 років.

Протягом багатьох років Беба проводила активну діяльність за рівні права жінок Ізраїлю, яка стала прикладом для єврейських громад багатьох країн світу. Завдяки їй були сформульовані і ухвалені такі закони Ізраїлю, як Закон «Про вік вступу в шлюб» (1951), Закон «Про працю жінок» (1953), Закон «Про шлюб і розлучення» (1953). Беба Ідельсон, будучи віце-спікером парламенту Ізраїлю – Кнесету, –

докладає усіх зусиль для створення судів у сімейних справах, в яких жінки могли б мати змогу викласти суть своїх проблем, нарівні з чоловіками. Проте ця її ідея не була втілена в життя.

Проте доля багатьох сіоністок, що вийшли з сіоністського руху в Україні, не була настільки успішною. Багато хто з них так і залишився відбувати тривалі терміни в сталінських таборах, не отримавши ніколи можливості покинути межі СРСР і реалізувати свої надії на вільне сіоністське майбутнє. Ось як описує своє становище на засланні в Алма-Аті одна з активісток руху «Ха Шомер Ха Цаїр» в Україні Това Перельштейн: «...правда була страшна: контрреволюціонерка, сіоністка...Одна стара єврейка відвела нас на квартиру, де жили сіоністи – засланці, які прибули раніше. Це були люди старшого віку, які вже пережили ізолятори і кілька термінів висилки і були впевнені, що руху сіоністів в Союзі більше не існує. Нас вони прийняли радо, дали деякий одяг та ознайомили з життям на засланні. У понеділок ми пішли в ОДПУ. У цей день всі засланці повинні були з'явитися туди на «позначку», і ми зустріли масу людей з різних партій та угруповань: соціал-демократів (есдеків) і соціалістів-революціонерів (есерів), сіоністів правого і лівого спрямування, бундівців, троцькістів, анархістів і так званих «синдикалістів» ... Мені запам'яталася одна цікава сценка. До старої жінки, есерки, як мені сказали товариші, підійшов молодий чоловік і сказав: «Маріє Іванівно, Ви ще тут? Пам'ятаєте, як я Вас заарештував?» «Так, – відповіла жінка. – І Ви вже тут? Я дуже рада»¹³.

Відомою активісткою єврейського жіночого руху на Буковині була Клара Клінгер, яка у 1920-х роках, по суті, відновила та організувала активну діяльність Асоціації єврейських дівчат і жінок «Дебора». Основним завданням організації, яка була заснована ще в 1905 році, був випуск літератури, в тому числі періодичних видань для жінок, проведення лекцій з наукових і суспільних проблем, питань сіонізму. У приміщенні Асоціації єврейських дівчат і жінок «Дебора» була багата бібліотека релігійної та сіоністської літератури. Популярна до Першої світової війни організація, першим президентом якої була Сесілія Блюм, була закрита в 1914 році. Приміщення було зруйновано, серйозно постраждала бібліотека. І тільки в 1919 році «Дебора» знову стала функціонувати під керівництвом Клари Клінгер, яка стала найбільш відомим і останнім пре-

зидентом цієї організації. У 1920-ті роки приміщення Асоціації єврейських дівчат і жінок «Дебора» стало центром розвитку руху халуцїзм на Буковині. Молоді дівчата навчалися навичкам сільськогосподарської праці і готувалися до виїзду в Палестину. Багато сотень нових переселенців вирушили в Єрец-Ізраель протягом 1920-х років, де стали активними діячами й учасниками сїонїстського руху. Клара Клінгер брала активну участь у діяльності таких структур, як WIZO та молодїжного крила WIZO («Young WIZO») і за свою активну громадську діяльність була відзначена низкою громадських нагород. Клінгер була директором притулку для єврейських сирїт, розташованого в районї Вагнергассе у Чернівцях (у радянський перїод – на вулицї Івана Богуна). Згодом Клара Клінгер виїхала до Палестини, де продовжувала активну діяльність з розвитку жїночих єврейських організацїї. Вона померла в 1957 році в Тель-Авівї.

У перїод 1920-х років у Чернівцях також діяв «Гурток жїночої сїонїстської молодї», який об'єднував багато єврейської молодї регіону та в якому заняття вели відомї на Буковинї сїонїсти – доктор Вейх, Френкель, Крафт, Канюк та інші¹⁴.

Слїд зазначити, що для багатьох єврейських жїнок України сїонїстські погляди та переконання, врештї, допомогли спастися від сталїнських репресїй та кривавих подїй Голокосту. Вихїдцї з України стали відомими діячами культури, науки і мистецтва спочатку Палестини, а потїм й майбутньої незалежної держави Ізраїль.

Сїонїстський рух в Україні був частиною всесвітнього процесу переселення євреїв до Палестини у 1920-ті роки. У той перїод еміграцїя відбувалася не тїльки з держав Східної Європи, євреї яких постраждали від погромів та економічних труднощїв, але й з економічно стабільних країн Західної Європи та Америки. Розвиток сїонїстського руху, інтелектуальна дискусїя в єврейській громаді, пов'язана з появою в країні великої кількості сїонїстської лїтератури, призвів до створення серед єврейської молодї великої кількості організацїй та структур відповідної спрямованості. Це викликало в партїйному та державному керївництвї СРСР жорстку протидїю.

Доктрина зовнїшньої полїтики країни Рад та полїтика «зачинених кордонів СРСР», сформована вищим керївництвом країни, потребували протидїї еміграцїйним настроям єврейської молодї, якї могли призвести до масштабної еміграцїї членів єврейської громади України – найбільшої за чисельнїстю у Європі та другї у свїті.

Це призвело до початку репресій проти сіонізму та виникнення антиєврейських постанов та заходів влади. Найбільш ефективними на той час були такі заходи, як арешти, контроль видавничої діяльності, обшуки помешкань сіоністів, валіз тих, хто навідувався за кордон, заборона на видання закордонних паспортів, обмеження на виїзд за кордон на постійне місце проживання тощо.

Загалом, можливо припустити, що радянська влада, починаючи з другої половини 1920-х років, проводила на сіоністах своєрідний експеримент з придушення інакомислення, спрямований проти ідеології сіоністського руху, їх закордонних контактів, котрий пізніше став правилом та своєрідною технологією боротьби із некомуністичними партіями та рухами, характерною для радянської епохи «залізної завіси».

Незважаючи на це, сіоністський рух в Україні в період 1920-х років тривав і надалі, молодіжні та дитячі організації та сіоністські загони існували у підпіллі та сприяли піднесенню національного духу серед єврейського населення та еміграції певної кількості радянських євреїв до Палестини. Це призвело до того, що кількість єврейського жіноцтва, порівняно із чоловіками у період 1920-х років, зросла. Так, за даними дослідниці Шуламїт Рейнхарц, якщо у складі Другої Алії (1904–1918) було 83 відсотки чоловіків і 17 відсотків жінок, то у складі Третьої Алії (1919–1923) – 64 відсотки чоловіків та 36 відсотків жінок¹⁵.

Слід зазначити, що єврейське жіноцтво відіграло важливу роль у розвитку сіоністського руху в Україні, у пропаганді серед єврейської молоді справи масової еміграції євреїв з України, переходу до землеробської праці та створення центрів поселення в Палестині. Єврейські жінки України брали активну участь у політичному житті України в період 1920-х років, були палкими прихильниками сіоністського руху і сприяли його розвитку у міжнародних масштабах, багато з них стали відомими суспільними і культурними діячами майбутньої Держави Ізраїль.

Участь єврейських жінок у розвитку народного господарства у 1920-х роках

Залучення жіночої праці до процесу масового виробництва було одним з важливих чинників розвитку економіки Радянської держа-

ви в 1920-х роках. Героями країни стають жінки-стахановки, жінки-пілоти, трактористки різних національностей. Доктрина радянської влади щодо жінок передбачала спроможність жіночого населення «боротися з ворогом самостійно, своїми власними руками, якщо ворожі сили змусять їх стати на захист їхньої чудової країни»¹⁶. Щоб бути здатними до виконання цієї вимоги, жінки повинні були мати добре здоров'я і високий рівень фізичної підготовки. Відповідно, протягом 1920-х років велику увагу було приділено розвитку спорту і фізкультури. Жіночі журнали наполегливо стверджували, що фізична культура особливо важлива для жінок з естетичних причин, бо «вона робить жінку здоровою, стрункою і красивою»¹⁷.

«Готовність до праці і оборони» стало одним з основних гасел 1920 років, що повторювалося майже в кожній газетній або журнальній статті, присвяченій проблемам спортивних досягнень. Навіть спортивні паради на Червоній площі у Москві організовувалися як демонстрація радянської індустріальної та військової потужності. Фотографія одного такого параду була надрукована в журналі «Робітниця». Вона супроводжувалася написом: «105 000 спортивних чоловіків і жінок демонструють їх готовність до праці і оборони»¹⁸.

Деякі спортивні змагання мали явно виражений мілітаристський характер. «Достатня кількість статей у пресі стосовно недавно проведених стрільб та створення льотних клубів для жінок пояснювалася тим, що жінки свідомо обирали ці види спорту з тим, щоб стати захисниками Радянської країни», – зазначала британська дослідниця жіночої історії Лінн Атвуд¹⁹.

Однією з важливих проблем залишалася нерівність жінок на підприємствах, зокрема, щодо оплати праці. «Радянський закон обіцяв рівність жінок, – зазначала Катаріна Кац, – у тому сенсі, що якщо вони виконували ту ж саму роботу, що і чоловіки, то вони повинні були отримувати таку саму плату за це. Радянські джерела та політика влади стосовно заробітної плати підкреслювали, що роль заробітної плати полягала в тому, щоб розподіляти її відповідно до кількості праці, а не згідно з потребою»²⁰.

Протягом 1920-х років у Радянському Союзі поступово запроваджувалися соціальні закони, які давали жінкам-робітницям, особливо матерям, специфічні права і захищеність у разі народження дитини та необхідності догляду за нею. Це було досить важливо для єврейської спільноти у зв'язку зі зростанням престижності

серед євреїв України робітничих професій. Процеси індустріалізації 1920 – 1930 років і поява на економічній карті країни нових промислових зон і підприємств супроводжувалися зростанням робітничого класу. У єврейському середовищі одним із джерел його поповнення є містечка колишньої смуги осілості, де для молоді не було достатньої можливості для самореалізації. Існували різні стимулюючі мотиви для молоді, що залишала містечка: гарантована можливість отримання роботи, придбання нової спеціальності, можливість безкоштовної освіти, регулярного заробітку.

У цілому, при чисельності 2,4% від населення країни, євреї становили 7% робочого класу. У 1920 – 1930 роках зросло нове покоління євреїв індустріальних робітників. Їм, разом з іншими народами СРСР, належало захищати у майбутньому країну зі зброєю в руках у роки Другої світової війни та створювати цю зброю на заводах²¹.

При тому, соціальна «захищеність» жінок перед роботодавцем у 1920-х роках була ще досить химерною, наявність дітей та родини робило жінок менш привабливими для підприємців та віддаляло їх від добре оплачуваних робочих місць. У цей період не було державної системи виплат та компенсацій жінкам у разі виходу їх у декретну відпустку.

Жінки несли на собі «подвійний тягар», вага якого не змінилася в період становлення радянської влади. «Жінка не могла працювати так як і чоловік, – наголошувала Катаріна Кац, – і це було само собою зрозумілим. І що б вона не робила, дискримінація все ще мала значний вплив на неї»²².

Участь єврейської жінки у розвитку приватних підприємств у період НЕПу, зокрема, в кустарній промисловості, стало чинником у розвитку економіки країни, хоча і не набула значних масштабів. «Відсоток жінок, зайнятих у кустарній промисловості, відносно невеликий.., – зазначав відомий статистик Л. Зінгер. – В Україні і Білорусії кількість жінок не досягає і 20% загальної кількості зайнятих у цій галузі. Необхідно зазначити, разом з тим, що відсоток жінок серед кустарів значно варіюється по окремих професіях. Найбільше зайнятих жінок серед швейників, трикотажників і текстильників. Навпаки, серед металістів, шкіряників і деревообробників участь жінки не перевищує 2%»²³.

Розподіл загальної кількості євреїв, зайнятих у кустарно-ремісничій промисловості, за статевим складом мало такий вигляд:

	<i>Жінок</i>	<i>Чоловіків</i>
УРСР	19,6%	80,4%
БРСР	18,2%	81,8%
Москва	22,6%	77,4%

В абсолютних цифрах кількість єврейок становила – по УРСР – 30373 чол., по БРСР – 8012, місту Москві – 200724.

«Нова економічна політика не тільки стимулює відродження кустарної промисловості, але дає і всі необхідні передумови її подальшого розвитку, – зазначав публіцист Іван Данішевський. – Насамперед жінвідділам належить уже зв'язатися з органами Радянської влади, покликаними організувати кустарну промисловість. Вводячи своїх представниць у куспроми, жінвідділи зможуть увійти в курс їх роботи, зможуть впливати на напрям їх діяльності, забезпечуючи необхідну частку уваги організації жіночого кустарництва. У той же час організаційний апарат жінвідділів і куспромів має бути використаний для всебічного сприяння жінці в її перших кроках до кустарного виробництва»²⁵.

Основними галузями, в яких жінки були представлені в найбільшій кількості, були насамперед ті, в яких праця жінки була найбільш ефективною. Це стосувалося перш за все тих галузей виробництва, які розвинулися з домашніх жіночих рукоділь. В'язання мережив і вишивка, обробка їх і прядильно-ткацька справа були на першому місці, слідом за ними йшли, в порядку послідовності, виробництво килимів, плетіння рибальських сіток, мотузок, різьба по дереву, плетіння виробів з лози та соломи, гончарний промисел, нарешті, шовківництво та меблево-столярні роботи.

«Зароджуючись і розвиваючись у рамках селянської чи міської ремісничої сім'ї, – зазначав Іван Данішевський, – кустарна промисловість втягувала жінку-матір, дружину, дочку в процес виробництва. При цьому форми цього залучення були надзвичайно строкаті і різноманітні. Якщо в більшості виробництв жінка не піднімається вище підмайстра, а то й просто чорнороба, то в цілій

низці галузей кустарної промисловості вона стає гегемоном, досягаючи вищих ступенів кваліфікації»²⁶.

Слід зазначити, що вся текстильна промисловість, по своїй суті і за характером роду виробництва, є промисловістю суто жіночою. З давніх часів, коли не було кустарних або механічних фабрик, жінці добре була відома справа обробки волокнистих речовин, сотні тисяч жінок були зайняті розведенням і обробкою льону, вовни і шовку в Україні.

У ситуації, коли в Україні в 1920 роках почалося будівництво великих механічних фабрик, жінка й біля механічного верстата зайняла належне їй місце.

У 1923 році у вовняній промисловості в Україні, як найбільш технічно відсталій, що вимагало робітників вищої кваліфікації, робітниць було зайнято 45,2%. У лляній промисловості, з кращими механічними верстатами, відсоток робітниць піднявся в тому ж році до 58,6%. У змішаному текстильному виробництві відсоток жінок становив 32,5%, в середньому у всій текстильній промисловості України досягав до листопада цифри 51%.

Важливим завданням у 1920-х роках було кооперування жінок-кустарів. Це стало одним з важливих напрямів діяльності жінвідділів. «Товариш Ленін вказував, що «за умови повного кооперування ми б вже стояли обома ногами на соціалістичному ґрунті», – зазначала М.Карагодська в одній зі статей часопису «Комунарка України». – Тим часом, у нас поряд з недостатнім охопленням робітників і робітниць ще спостерігаються такі випадки, коли жінка не вважає потрібним ставати пайовиком кооперації, бо пайовиком є її чоловік. Це – неприпустима омана для свідомої пролетарки, яка повинна і сама активно брати участь у роботі кооперації і тягнути за собою інших. Ряд найважливіших своїх завдань кооперація не зможе виконати без активної участі жінок»²⁷.

Торгівля в цей період займала велике місце в житті єврейських жінок України. Загалом в Україні відсоток зайнятих жінок у 1920-ті роки був таким²⁸:

<i>Всього в УРСР</i>	<i>Всього працівників</i>	<i>Відсоток жінок серед них</i>
Вся торгівля	220412	30,4
Місто	138624	40,2
Село	81788	13,8

Розподіл за національністю серед працівників торгівлі в країні в 1920-ті роки був таким²⁹:

<i>Загальна кількість працівників</i>		<i>У відсотках від загальної кількості</i>		
		<i>Українці</i>	<i>Росіяни</i>	<i>Євреї</i>
Держторгівля	56830	34,1	14,9	46,1
Кооперація	118739	64,4	7,9	12,6
<i>Вся торгівля</i>				
Місто	138624	42,8	16,9	35,4
Село	81788	78,9	5,8	8,8
<i>Всього</i>	220412	56,2	12,8	25,5

«Робітниця все ще страждає від того, що господарство в сім'ї робітника ведеться відсталим способом, – зазначалося в одній зі статей у журналі «Робітниця» за 1923 рік. – Пора позбавити жінку від теперішньої кабали. Працівниці зараз, крім своєї обов'язкової і важкої роботи на фабриці, доводиться возитися з горщиками, пекти хліб, прати білизну, пелюшки і т. д. Але ж є спосіб від усього цього звільнити працівницю. Варто тільки краще метикувати. Спосіб цей – кооперація. До чого працівниці будинки, піч, калачі, коли це може зробити кооперація. Так само з готуванням обідів. Обід у громадській їдальні можна зробити корисніше і дешевше, ніж удома. Кооперативні пральні можуть зняти з плечей працівниці важку роботу з прання. Розвиток кооперативних ясел, дитячих будинків дасть можливість дітям робітників проводити день у стерпних умовах»³⁰.

Керівництво жінвідділів спеціально наголошувало на необхідності проведення ідеологічної роботи серед єврейських робітниць. «Тепер у нашу партію вливається комуністичний Бунд, організація єврейських робітників, заявляла М.Фрумкіна. – Треба цим скористатися і залучити нових діячок до роботи серед єврейських робітниць. Адже єврейських робітниць в тих місцях, про які ми говоримо, багато сотень тисяч. Виховати їх, притягти до комуністичного будівництва наш – обов'язок. Треба ще пам'ятати, що різні буржуазні пережитки дуже сильні в єврейському середовищі. Ще дуже поширена клерикальна школа – хедер, яка багато гірше церковно-парафіяльної школи; ще дуже живучі старі обряди, забобони; націоналістичні і всякі інші дрібнобуржуазні організації користуються ще більшим впливом. Тільки Комуністична партія може перевиховати єврейську робітницю

і вивести її на новий шлях. Єврейська працівниця давно довела свою здатність до революційної боротьби. Треба зібрати всіх єврейських робітниць під прапор Комуністичної партії»³¹.

Єврейські жінки України в культурі, літературі і мистецтві у період 1920-х років

Діяльність та досягнення представниць єврейського жіноцтва України у період 1920-х років у сфері культури, літератури і мистецтва є однією з невивчених тем у сучасній українській історіографії. Надання після закінчення громадянської війни у радянській Україні представницям національних меншин, які до 1920-х років були позбавлені будь-яких громадянських прав, умов для безперешкодного здобуття відповідної освіти та професійного розвитку, дозволило реалізуватися багатьом представницям єврейського жіноцтва. Деякі з них навіть увійшли до складу відомих у світі митців та зробили значний внесок у розвиток світової культури, літератури та образотворчого мистецтва ХХ століття.

Важливим дослідницьким завданням є вивчення ролі єврейських жінок у процесі розвитку культури, літератури і мистецтва в Україні у період 1920-х років, а також аналіз творчого шляху найвидатніших представниць єврейського жіноцтва України у цих галузях. Це неможливо без ретельного дослідження різних аспектів діяльності та творчих біографій видатних представниць єврейського жіноцтва, які працювали у період 1920-х років та стали відомими у сфері культури, літератури та мистецтва.

Проблема історії єврейського жіноцтва періоду 1920-х років є мало вивченою у зв'язку із загальною заборонаю на вивчення єврейської історії, яка існувала у СРСР протягом багатьох десятиліть. Радянські дослідники, вивчаючи питання національної політики влади, не зосереджували окремої уваги на проблемах історії євреїв, які становили значну частину населення Радянської України у цей період. Але все ж таки деякі питання життя єврейського жіноцтва були висвітлені. Так, аспекти участі єврейських жінок у розвитку культури розглядалися у статтях М.Фрумкіної «Среди еврейских женщин» та «О работе среди еврейских работниц», які опубліковані у часописі «Коммунистка» – органі відділу ЦК РКП з питань роботи серед жінок у 1921 році. У них обґрунтовувалася необхі-

дність ідеологічного впливу на єврейських жінок в умовах їх емансипації та надання рівних громадянських прав із чоловіками³².

У 1930-ті роки виходять друком документальні матеріали, які відображували реалії життя єврейських жінок та їх участь у культурному будівництві, зокрема, збірка «Жінки у соціалістичному будівництві», яка була створена на матеріалах Народи жінок – членів ЦВК та ВЦВК з питань становища жінок в СРСР у 1933 році³³.

На цій дослідницькій проблемі зосереджували свою увагу також представники західної історіографії. Так, різні аспекти життя єврейського жіноцтва у період 1920-х років розглядалися у роботах Джесіки Сміт «Жінка у Радянській Росії», яка вийшла друком у Нью-Йорку у 1928 році, та Фаніни Хол «Жінки у Радянській Росії», яка вийшла у Лондоні у 1943 році³⁴.

Об'єктом пильної уваги дослідників жіноча історія СРСР стала у 1970-ті роки. Так, у збірці «Набуття видимості. Жінки у європейській історії» за редакцією Ренати Брайденталь і Клаудії Кунз у статті за назвою «Любов на тракторі. Жінки в російській революції і після» була дана періодизація радянської жіночої історії, проаналізований внесок жінок у розвиток культури, науки країни Рад³⁵.

У Сполучених Штатах у 1977 році вийшла друком важлива робота «Дослідження радянської родини в СРСР та на Заході» за редакцією Стівена та Етель Дунн, в якій аналізувалося становище жіноцтва у 1920-ті роки та участь жінок у розвитку науки, культури і економіки країни³⁶.

Дослідження жіночої історії активно розвивалося протягом наступних років. Зокрема, у 1993 році у Мічигані була видана збірка за редакцією Джудіт Баскін «Єврейська жінка в історичній перспективі», у статтях якої розглядалися питання духовної емансипації єврейського жіноцтва та відображення цього процесу у творчості митців³⁷. У 1994 році за редакцією тієї самої дослідниці вийшла збірка, присвячена творчості відомих єврейських жінок-літераторів. У цій роботі за назвою «Жінки слова: єврейські жінки і єврейські письменниці», яка вийшла за редакцією тієї самої Джудіт Баскін, були розглянуті питання особливостей розвитку єврейської жіночої літератури ХХ століття тощо³⁸.

Важливим джерелом для вивчення місця єврейських жінок України у розвитку світової культури, літератури і мистецтва стали матеріали виданої у 2006 році в електронному варіанті Енцикло-

педії, підготованої за допомогою співробітників Єврейського жіночого архіву (Jewish Women's Archive) у Нью-Йорку та колективу авторів видання «Єврейські жінки: загальна історична енциклопедія», до якого увійшли біографічні матеріали щодо видатних жінок-єврейок, ім'я яких було пов'язано із Україною³⁹.

На початку 1920-х років після закінчення громадянської війни основним завданням у галузі культури було збереження творчих кадрів та підготовка нових спеціалістів у сфері культури та образотворчого мистецтва. Досить велику частину на цей період, зокрема у київському регіоні, серед музикантів становили жінки-єврейки. Так, у документах Київської консерваторії зазначалося: «Посвідчення, 11 лютого 1920, № 166. Видано Тілло Ірині для надання до житлово-реєв'їзійної комісії в тому, що вона є ученицею консерваторії по класу гри на фортепіано та її рояль необхідний їй для занять. Директор Консерваторії». Такі самі посвідчення були видані Раї Гутман та Гішліновській Розалії. Без цих довідок інструменти інколи відбиралися численними революційними реєв'їзиторами, і ці довідки були важливими документами, які дозволяли продовжувати заняття музикою. Також посвідчення видавалися й тим, кого хотіли використовувати на різних громадських роботах. Як зазначалося в одній із довідок тієї самої консерваторії: «1 березня 1920, цим Київською державною консерваторією засвідчується, що учениця Сігал-Вігдорівіч Цірля закінчує навесні поточного року курс консерваторії і їй необхідно посилено займатися музикою для підготовки до випускних випробувань, тому вона ніяк не може виконувати жодних громадських робіт, як через брак часу, так і з огляду шкоди робіт для її рук»⁴⁰.

У період 1920-х років єврейські жінки відігравали важливу роль у розвитку не тільки музики, але й театру та образотворчого мистецтва. У цей період з'явилася ціла плеяда єврейських жінок – артисток, які, зокрема, прославили київську школу театру. Так, у складі трупи І. Файнля довгі роки виступала актриса Роза Брін (Шклярж). Одними з найбільш відомих актрис єврейського театру «Унзер-Вінкл» були Сарра Фібіх, Естер-Рохл Камінська та Іда Камінська. На сцені іншого єврейського київського театру – «Кунст-Вінкл» – починала одна з найбільш талановитих єврейських актрис у Радянському Союзі Лея Бугова (1900 – ?). Після організації в столиці Радянської України – Харкові Всеукраїнського єврейського

художнього театру малих форм «Гезкульт» у 1929 році однією з основних виконавиць жіночих ролей стала молода Ревека Руфіна. Оформлення постановок театру «Гезкульт» виконувалося за ескізами Ніни Айзенберг (1902–1974), однієї з майстринь своєрідного стилістично сценографії – «Синьої блузи».

Єврейські художники зробили великий внесок у розвиток образотворчого мистецтва у період 1920-х років. Однією з відомих художниць цього періоду була Надія Хазіна-Мандельштам, яка була дружиною знаменитого поета Осипа Мандельштама. Багато молодих художниць працювали у галузі плакатного напрямку мистецтва, вони оформляли вулиці міст під час проведення різних радянських свят та заходів. Ось як описує у своїх спогадах один з таких заходів київський критик С.Юткевич: «Художники С. Вишневецька, Л.Козінцева-Еренбург, М. Хазіна... і ще ціла плеяда зовсім молодих підмайстрів об'єдналися і перетворили Київ на нечуване і неповторне карнавальна видовище. Фасади всіх будинків Хрещатика і трамвайні стовпи розквітли полотнами, гаслами та емблемами. Вийшла гігантських масштабів вулична виставка з переважанням авангардистських тенденцій. Художники щиро і натхненно намагалися, використовуючи прийоми народного лубка і національної орнаментики, пропагувати революційну тематику»⁴¹.

Відзначаючи основні характерні особливості творчого життя художників 1920-х років, Н.Хазіна-Мандельштам, зокрема, зазначала: «Вечорами збиралися в... нічному клубі художників, артистів, музикантів. У ті дні я бігала в одному табунці з кількома художниками. У нас були жорсткі малярські пензлі, ми розмазували... неймовірні полотна, які потім простягали впоперек вулиці, щоб під ними пройшла демонстрація»⁴².

Жінки-художниці мали змогу працювати в основних установах, які формували політику в галузі образотворчого мистецтва в країні, вільно влаштовувати виставки, проводити збори та інші заходи. Це надавало їм особливого натхнення та творчих сил. Ось як описує роботу зі створення виставки на Хрещатику робіт жінок-художниць їх колега Климент Редько: «Взяти участь у створенні плакатів запрошені всі художники Києва. Як центр використовується приміщення Академії мистецтв. Завідувач господарської частини доставляє нам скільки завгодно фарб, пензлів і стоси білого полотна.

Робота кипить, творча уява розгоряється. Боротьба за комуністичний ідеал людства запалює почуття ентузіазмом»⁴³.

Надія Мандельштам стала відомою не тільки завдяки своїм картинами, але й цінними спогадам щодо подій тієї епохи, єврейського життя Києва, загальних суспільних змін.

Важливий внесок у 1920-ті роки жінки-єврейки зробили у розвиток літературного процесу. Однією з найбільш відомих з них є Ольга Зів (Віхман, 1904–1963), журналістка і письменниця, яка розпочинала з поетичної студії М. Гумільова, працювала з середини 1920 років редактором низки літературних видань та створила відомий роман «Гаряча година». Серед найбільш відомих письменниць-єврейок, які зробили внесок у розвиток радянської літератури, також такі майстри художнього слова, як: Єлизавета Ауербах (нар. 1912 р.), Агнія Барто (1906–1981), Клара Беркова (1881–1938), Діна Бродська (1909–1941), Ірина Вовк (нар. 1913 р.), Емма Вигодська (1899–1949), Тамара Габбі (1903–1960), Ганна Гарф (Гарфункель, народ. у 1908 р.), Ізабелла Грінберг (1898–1956), Євгенія Жуковська (Лейбович) (1909–?), Софія Зак (1896–?), Олена Сегал (1905–?, дружина С. Маршака), Лідія Тинянова (1902–1984, дружина В. Каверіна) та інші. Одним з відомих літераторів періоду 1920 років була Раїса Азарх (1897–1971), яка створила популярну в Україні художньо-документальну хроніку за назвою «Боротьба триває» (1929). Письменниця написала свій твір на основі особистого досвіду участі у воєнних діях. Вона була військовим комісаром у період громадянської війни та однією з перших жінок, нагороджених орденом Бойового Червоного Прапора в 1928 році⁴⁴.

«Жінки вміють відмінно писати, – зазначав Зеєв Жаботинський в 1931 році в статті «Жіноча» література». – Це не новина, ми знаємо це принаймні з часів грецької поетеси Сафо. Втім, ще до Сафо був створений, можливо, кращий поетичний текст Танах – пісню віщунки Дебори. Але ніколи до цих пір, здається, жінки не були провідною силою у світовій літературі»⁴⁵.

Однією з небагатьох івритомовних письменниць Східної Європи, чие життя нерозривно було пов'язане з Україною, була Хава Шапіро, яка народилася в 1878 році в Славуті на Волині. З самого дитинства Хава Шапіро була оточена світом біблійного мови, її

мати добре володіла івритом, як і її батько, який був підприємцем, власником виробництва паперу. Він любив давньоєврейську мову, наполягаючи на тому, щоб його діти вели з ним листування тільки на івриті.

Прищеплена любов до івриту дала багаті сходи. Хава Шапіро стала автором понад п'ятдесят літературних робіт на івриті, в тому числі літературної критики, журналістики, які вийшли в низці періодичних видань, а також короткі наукові нариси. Хава зростала разом зі своїми трьома братами, завдяки своєму інтересу до єврейської культури вона вивчала Талмуд і Тору у рабинів Славути. Ще в дитинстві вона стала членом так званого «клубу любителів івриту» (Hovevei Sefat Ever), який збирався щотижня в Славуті і на якому читалися і обговорювалися твори літератури єврейською мовою⁴⁶.

У 1909 році у Варшаві вийшла друком перша книга Хави – збірка коротких оповідань «Ковез зіурім». Як підкреслювала сама авторка, вона втомилася від невдалих спроб авторів-чоловіків зобразити жінок, їх реальне життя, психологію. Тому, на її думку, лише жінки-письменниці зможуть надолужити цей недолік «чоловічої літератури на івриті». Крім цього, Хава стала досить відомою журналісткою, її статті часто з'являлися у провідних виданнях на івриті, що виходили у світі. Вона писала про творчість Мартіна Бубера (1878–1965), про російську літературу, події в Ізраїлі тощо.

Хава написала низку статей про розвиток сіоністських організацій в Україні, про трагічні випробування для українського єврейства в період Першої світової війни. Як кореспондент івритомовного видання «Ха-Олам» в Чехословаччині вона брала інтерв'ю у новообраного президента країни Томаса Масарика (1850–1937), писала статті про життя східноєвропейського єврейства. У період революційних змін і громадянської війни в Україні Хава Шапіро курсувала між Києвом і Славутою, відвідуючи свою хвору матір і беручи участь у революційній діяльності.

Восени 1919 року в період масових погромів в Україні Хава Шапіро покинула Україну, щоб жити в Чехословаччині, незважаючи на вмовляння класика івритомовної літератури Хаїма Нахмана Бялик залишитися в Одесі і стати частиною літературного життя міста. Вона проживала у Празі, її єдиний син від першого шлюбу жив разом з нею і вчився у Політехнічному інституті, а вона після розставання з Рувим Брайнін, який виїхав до США, присвятила

себе літературі та сіоністській діяльності, беручи участь в 12-му і 13-му сіоністському конгресі.

У 1935 році у Празі побачила світ біографічна книга про Масарика Хави Шапіро. Після початку Другої світової війни її спіткала доля багатьох чехословацьких євреїв, вона була депортована до концтабору Терезін, де загинула 28 лютого 1943 року.

200 листів на івриті Хави Шапіро – листування письменниці зі своїм другом і наставником Рувим Брайнін до сьогодні вважаються зразком епістолярного жанру в івритській літературі. Загалом, Хава Шапіро увійшла в історію світової літератури принаймні з трьох причин. Її книга «Ковез зіурім» вважається однією з перших в історії івритської літератури робіт, що належать перу жінки. Також її можна вважати піонером феміністської критики на івриті, її концепція «неприйняття чоловічої івритської літератури», описана нею в передмові до свого збірника «Ковез зіурім», з'явилася за десятиліття до подібних робіт, що виходили в США, Англії та Франції. Крім того, щоденник Хави Шапіро, який вона вела на івриті з 1899 по 1943 роки, є першою найбільш вагомим працею в цьому літературному жанрі⁴⁷.

Однією з видатних постатей в ідишистській літературі ХХ століття була Рохл Корн (1898 –1982). Письменниця народилася на хуторі Суха Гора поблизу села Подліскі у Східній Галичині 15 січня 1898. Її родина володіла і управляла декількома сільськогосподарськими фермами. Так сталося, що Рохл росла в ізоляції від інших дітей і не спілкувалася зі своїми однолітками та іншими членами єврейської громади, що з самого дитинства виховало у ній філософський погляд на життя. Вона рано почала писати вірші на ідиш, щоб побороти свою самотність, однак її вірші майже відразу ж отримали відгук та стали популярними серед інтелігенції Галичини.

Як відзначали критики, саме завдяки раннім роботам Рохл Корн набула репутації блискучого оповідача у віршах і прозі. Вона володіла характерним стилем символізму, медитативного викладу своїх ідей. Рохл здобула освіту польською мовою та ідиш, багато років викладала в сільськогосподарській колонії. Її перший вірш було опубліковано в 1919 році в ідишистському виданні *Lemberger Tageblatt*, що виходив у Львові. Протягом 1920-х років Рохл була постійним автором ідишистських літературних журналів. Її першою

книгою стала збірка поезії «Дорф» (Село), що вийшла в 1928 році, і «Ройтер мон» (Червоні маки), що побачила світ у 1937 році. Ці дві книги принесли популярність Рохл Корн, яка отримала своє прізвище після шлюбу з Гершем Корном (1895–1943).

Поезію Корн характеризували безпосередність її образів, драматичність сюжетів і глибоке знання сільського життя, а також наявність любовних сцен. Усе це було новим для ідишистської літератури періоду 1920-х років. Після приєднання Західної України Рохл Корн отримала радянське громадянство і вступила до Спілки письменників. Червень 1941 Корн пережила у Львові, звідки їй вдалося разом з дочкою Іриною, яка народилася в 1922 році, перебратися до Кисва, а потім – до Узбекистану та зберегти собі життя. Її чоловік, мати, брати та їх сім'ї були знищені фашистами. У 1946 році Рохл переїхала до Польщі, а потім до Канади, де і прожила до кінця свого життя, видавши ще шість літературних збірок⁴⁸.

Іншою представницею Галичини, яка зробила великий внесок у розвиток світової літератури на ідиш, була письменниця і літературний критик Двойра Фогель (1902–1942). Народилася вона у 1902 році в Бурштині в Галичині в сім'ї відомого гебраїста, директора місцевої школи барона де Гірша в Бурштині. Її мати була сестрою Маркуса Еренпрайса, головного рабина Швеції, і працювала директором єврейської трудової школи під Львовом. Двойра закінчила єврейську гімназію Львова, брала участь у сіоністському молодіжному русі «Га-Шомер Гацаір» і вивчала філософію і польську літературу.

У 1920-ті роки Фогель брала участь у створенні літературного журналу «Цушауер» на ідиш, який виходив у Львові з 1929 по 1931 роки. Вона захистила в 1926 році дисертацію по темі впливу естетики Гегеля на погляди Йосипа Кремера (1806–1875) – філософа і фахівця з естетики та історії мистецтва. У той період Фогель опублікувала цілу низку творів, есе про творчість Марка Шагала, огляди єврейського мистецтва, вірші. Вона, по суті, створила новий поетичний напрям, намагаючись поєднати сучасне мистецтво і поезію в новий стиль, який вона назвала «поезією білих слів», прагнучи, на її думку, пристосувати поезію до темпів міського життя. Її творчість не містила традиційних єврейських мотивів, властивих, практично, для всіх ідишистських письменниць періоду 1920–1930 років, а також гендерних мотивів. Вона нама-

галася замінити мелодійність і динамізм поезії ритмом повторення і математично вивіреною побудовою рядків. Фогель опублікувала книги поетичних творів на ідиш, які були досвідом модернізму в літературі – «Тог фігурним» (День-цифра) в 1930 році і «Манекен» (Манекени) у 1934 році. Також її проза та есе видавалися протягом 1930-х років у Нью-Йорку в щомісячному журналі «Інзікх» і в щоквартальному «Бодня». Одночасно Фогель викладала філософію в єврейському коледжі у Львові⁴⁹.

Дебора Фогель залишилась у історії літератури ХХ століття також як «муза» відомого письменник Бруно Шульца. Їх зустріч відбулася випадково влітку 1930 р. на гірському курорті в Закопане в майстерні відомого вже тоді художника Станіслава Ігнація Віткевича. Як, зокрема, описує їхні відносини Єжи Фіцовський, перший і тривалий час беззмінний біограф Бруно Шульца: «Вона була доктором філософії, автором книги віршів, ентузіасткою сучасного живопису. У Деборі Шульц побачив інтелектуально близьку собі людину, і випадкове знайомство з часом перетворилося на тривалу дружбу. З тих пір він бував у Дебори – її називали Дозей – у Львові і проводив багато часу, гуляючи, спілкуючись і дискутуючи з нею. Незабаром обоє впевнилися в тому, що їх багато що об'єднує і що натхнення, яке виникає завдяки їхньому спілкуванню, переконливе і взаємне. Вони почали обмінюватися листами і близько року потому, після початку листування, в листах Шульца стали з'являтися фрагменти блискучих міфічних історій, з яких потім виникла відома книга «Динамонові крамниці»⁵⁰.

На жаль, відносини Фогель та Шульца не закінчилися шлюбом через заборону її матері. У 1932 році вона вийшла заміж за львівського архітектора Баренбліта, в 1937 році народився її син Аншель. Разом з усією родиною Фогель була вбита фашистами в 1942 році у Львівському гетто.

Відомою радянською поетесою, яка писала російською мовою, була Віра Михайлівна Інбер (1890–1972 рр.). Вона народилася в Одесі у відомій у культурному середовищі міста родині, її батько – Мойсей Шпенцер був власником одеської друкарні і засновником наукового видавництва «Матезіс», її мати – Фанні була викладачем російської мови і завідувала Казенним єврейським дівочим училищем. Батьки Віри Інбер виховували у своїй родині двоюрідного брата Мойсея Шпінцера – майбутнього всесвітньо відомого революціонера Льва Троцького – під час його навчання в училищі Святого

Павла в Одесі. Інбер здобула освіту на Вищих жіночих курсах в Одесі. У цей період вона почала писати російською мовою. Спочатку її твори друкувалися у газетах Одеси, одним з найбільш відомих серед них став вірш «Севильские дамы», згодом вийшли її перші збірки «Печальное вино» (1914), «Горькая услада» (1917) та «Бренные слова» (1922). Першою книгою, яка була видана у Державному видавництві у Москві, стала збірка віршів «Цель и путь» (1925). Друга половина 1920-х років стали періодом розквіту таланту поетеси, її твори стали широко відомими у країні Рад, вона входила до творчої групи поетів і прозаїків «Літературний центр конструктивістів». Протягом 1920-х років Віра Інбер також працювала журналістом, багато мандрувала Радянською країною та на деякий час виїжджала за кордон, жила в Парижі, Брюсселі і Берліні, де була кореспондентом радянських видань.

Віра Інбер двічі була у шлюбі, перший раз, з 1910 року, – з Натаном Інбером, другий – з 1920 року – з відомим радянським електрохіміком академіком АН СРСР професором Олександром Фрумкіним.

Великої популярності у 1920-ті роки набула її автобіографічна повість «Місто під сонцем» (1928), в якій точно відтворювалися картини з життя непманівської країни Рад. У 1920-ті роки Інбер опублікувала декілька оповідань, присвячених життю євреїв України, зокрема, «Соловей і роза» (1924), «Печінка Хаїма Єгудовича» (1924), «Бувають винятки» (1925), «Рівняння з одним невідомим» (1926) та інші. Темі зростання антисемітизму у період 1920-х років вона присвятила оповідання «Часник у валізі» (1926), окремий твір – «Паралельне і основне» (1929) вона написала на спогадах про історію погромного руху в Україні.

Справжнім класиком радянської літератури Віра Інбер стала завдяки своїм поетичним збіркам, які вона створила, перебуваючи у блокадному Ленінграді. Її збірка віршів «Душа Ленінграда (1942)», поема «Пулковський меридіан» (1943) та блокадний щоденник «Майже три роки» (1946) стали джерелом для мужності та натхнення в сурові часи Великої Вітчизняної війни для багатьох радянських громадян. Інбер також підготувала нарис «Одеса» для «Чорної книги», яка була написана на основі документальних матеріалів та свідчень про події Голокосту у післявоєнні роки Єврейським антифашистським комітетом та видана в Єрусалимі у 1980 році.

Інбер цінувала мову ідиш та добре її знала, вона перекладала вірші з ідиш відомих письменниць Рахіль Баумволь та Шифри Холденко⁵¹.

Однією з дуже небагатьох режисерів-жінок, яка досягла популярності і високого становища в кінематографічному мистецтві, була уродженка Чернігівщини Есфір Шуб. Вона була прибічницею жанру документального фільму. Зокрема, у її роботах періоду 1920-х років відобразилися ідеї нового літературно-художнього об'єднання ЛФМ (Лівий фронт мистецтв), який відкидав ігрову кінематографію як буржуазний пережиток. Як зазначала сама Есфір Шуб у одній зі своїх статей: «Нам не потрібні ательє, не потрібні актори, нам не потрібні декоратори і бутафорські майстерні, не потрібні сценарії. Нас нічому не навчила художня література, кольорові і композиційні прийоми живописних майстрів»⁵².

Шуб розпочала свою кар'єру як редактор фільму, що сформувався на унікальному методі радянського кіно – метод «компіляції». Її першим таким і найбільш успішним був фільм «Падіння династії Романових» (1927), який вона створила за рахунок монтажу численних документальних матеріалів з московських архівів. Це, по суті, стенограма подій, яка описує Росію періоду перед Лютневої революцією – реалії царського суду, релігійні ритуали православної церкви, контраст між багатством і бідністю землевласників і селян.

Вона повторно збирала старі послідовності фільму таким способом, що «контрреволюційний матеріал» був перетворений в революційну заяву. Наприклад, сцена, яка ілюструє веселощі царя на яхті, супроводжується показом важкої праці селян.

Першою ізраїльською жінкою-скульптором була уродженка України Баття Лічанські, яка увійшла до плеяди відомих майстрів, які оспівали боротьбу єврейського народу за створення своєї держави на території Палестини. Баття Лічанські народилася в 1901 році в містечку Малині під Києвом, вона була молодшою з чотирьох дочок. У дитинстві Баття разом з матір'ю переїхала до Палестини. Після закінчення Першої світової війни вона вступила до Інституту образотворчих мистецтв Бецалель, в якому осягала ази професії у відомих ізраїльських майстрів – Б. Шаца (1866–1932), Абеля Панна (1883–1963) і Зева Рабана (1890–1970). Після навчання на історичній

батьківщині Баття переїхала до Європи, де навчалася в Академії мистецтв у Римі. Коли в 1921 році в Італії почалися заворушення, Лічанські повернулася в Палестину, де в 1922 році вступила в кібуц Ен-Харод. Через рік вона поїхала до Берліна, де вивчала скульптуру протягом трьох років. По закінченні цього терміну вона проводить ще три студентські роки в Академії витончених мистецтв у Парижі. Художній стиль її еволюціонував у двох напрямках – реалістичному і натуралістично-експресіоністському⁵³.

Поступово Баття Лічанські стає піонером сіоністського напрямку в скульптурі, чия творчість відображає прагнення єврейського ішува до створення повноцінної держави на території Святої Землі. Через свої твори скульптури, рельєфи, пам'ятники з каменю, дерева та бронзи Баття Лічанські висловлювала своє ставлення до Ізраїлю, його боротьбу за існування. Період 1920 – 1930 років став одним з плідних у житті скульптора. У період з 1923 по 1935 роки вона створила безліч скульптурних мініатюр, ескізів, в яких зображала різні людські емоції, почуття, жести. Протягом усього життя жінка-майстер залишалася вірною своєму стилю. Лічанські все життя залишалася пов'язаною зі своїм корінням в Україні. Так, однією з найбільш сильних її робіт став Меморіал жертвам масових українських погромів початку ХХ століття, який вона створила в Ізраїлі в середині 1950-х років. У цій роботі відображені страждання єврейського народу, у пам'ятнику зображені перелякані євреї-чоловіки, жінки і діти, що рятуються від неблаганних погромників.

Одним з основних напрямів творчості митця було увічнення простої праці сіоністів-переселенців з України, Молдови та інших країн у сільськогосподарських поселеннях-кібуцах по всій території Ізраїлю. Першою з таких скульптур – Меморіал за назвою «Робота та захист» створювався майстром протягом семи років – з 1930 по 1937 – і був розташований на території кібуці Хулда. У ньому відображено боротьбу поселенців за свою землю в період англійського мандату, зображені фігури молодих людей, які віддали свої життя в боротьбі за право на створення єврейської держави. Трьома її фундаментальними роботами стали пам'ятники героям війни за Незалежність Ізраїлю. Над кожною з цих скульптурних композицій Баття Лічанські працювала протягом кількох років. На сьогодні ці пам'ятники розміщені в кібуцах Кфар-Єгошуа (1949–1953), Бейт-Кешет (1956–1958) і Кадурі (1957–1960)⁵⁴.

Важливим напрямом діяльності майстра стало створення скульптур відомих особистостей – культурних і державних діячів Держави Ізраїль. Найбільш відомими з них є скульптури поетеси Йохевет Бат-Мір'ям, художниці Енні Нейман (1943), а також Йосипа Бреннера (1936), президентів Держави Ізраїль Іцхака Бен-Цві (1955), Хаїма Герцога (1985), прем'єр-міністрів країни Давида Бен-Гуріона (1960), Менахема Бегіна (1979), Голди Меїр (1986). Творчі досягнення та заслуги скульптора не були обійдені увагою громадськості. У 1944 і 1957 роках вона двічі отримала премію імені Дізенгоф, що вручається в Тель-Авіві. У цьому місті Бат'я Лічанські прожила решту свого життя і померла в 1992 році⁵⁵.

Видатним українським митцем, яка стала відомою як представниця напряму художнього авангарду, була Сара Марківна Шор. Художниця народилася в українському містечку Дубно 30 березня 1897, закінчила гімназію, у вільний час брала уроки живопису і малюнка. У 1911 році вона вступила до Київської школи образотворчих мистецтв, де познайомилась із відомими прогресивними митцями – у майбутньому класиками художнього авангардизму – Ісааком Рабиновичем, Іссахаром Бер Рибакон, Олександром Тишлером тощо. 1914 році молода художниця Сара Шор брала участь у авангардистській виставці за назвою «Кільце», яка була організована видатними майстрами – Олександром Екстер (1882–1949) і Олександром Богомазовим (1880–1930).

Після закінчення школи образотворчих мистецтв у 1915 році Сара Шор переїхала до Петербурга, де вступила до Академії мистецтв. Революція 1917 року застала Шор у Закавказзі, на відпочинку. Вона змушена була затриматися там на цілий рік через громадянську війну і прибула в 1918 році в містечко Ходорків в Україні, де жили її батьки. У 1919 році в період, коли в містечках України відбувалися масові погроми, Сара Шор переїхала до Києва, де стала активною учасницею художньої секції «Культур-Ліги», організації, метою якої був розвиток ідишистської культури і мистецтва, яка об'єднала найвідоміших єврейських художників України, а також Москви, Петербурга та інших міст. До цієї організації входили такі видатні майстри, як Марк Шагал, Натан Альтман, Абрам Маневич та інші. У той період творчий стиль Сари Шор зазнає ряд змін. Якщо у своїх ранніх роботах – в період 1912 – 1919 років – вона

намагалася поєднати стиль модерну і класичного європейського мистецтва, то в київський період художниця зробила остаточний вибір на користь кубізму-футуризму і експресіонізму.

З 1919 по 1923 роки Сара Шор створює декорації для ряду п'єс для українського авангардистського театру, разом з Марком Епштейном ілюструє книжки відомого письменника на ідиш Іцка Кіпніса. Однак у 1923 році художниця стає тісно в рамках ідеологізованої «Культур-Ліги» і вона вирішує виїхати до Москви. «Сара Марківна Шор – талановита художниця, яка, як все талановите, вирішила залишити Київ. Прошу, якщо можна, не відмовити їй у допомозі», – писав у 1923 році в своєму листі київський художник В. Вайсблат відомому колекціонеру та мистецтвознавцю П. Еттінгеру⁵⁶.

Сарі Шор вдалося влаштуватися в столиці країни Рад, вона не тільки працювала, але й навчалася в студії графіки художника Олексія Кравченка з метою вивчення техніки афорту. До кінця 1920-х років у художниці виробився власний, унікальний і органічний стиль імпресіонізму. У 1930-ті роки художниця працювала як живописець, театральний художник, ілюстратор, дизайнер у галузі легкої промисловості. Проте найбільш вдалим плодом таланту Сарі Шор стали її ілюстрації до книг і графіка. Книги з ілюстраціями Сарі Шор завоювали безліч нагород як в СРСР, так і за кордоном. Незважаючи на період забуття і репресій, які художниця зазнавала в період «боротьби з космополітизмом», вона зберегла свій інтерес до єврейських мотивів у своїй творчості та стала однією з відомих художниць ХХ століття. Сара Шор померла у 1981 в Москві⁵⁷.

Загалом процес емансипації єврейських жінок України і створення радянською владою рівних умов доступу до освіти та кар'єри для представників обох статей сприяли значному внеску єврейських жінок у розвиток культури, літератури і мистецтва. Суспільні реформи, які відбувалися в Україні в період 1920-х років, мали позитивний вплив на розвиток творчої особистості та зумовили активну участь представниць національних меншин країни у процесі розвитку культури в країні. Завдяки цьому багато жінок єврейської національності, які народилися в Україні, починали або продовжували свою кар'єру в цей період, увійшли до плеяди всесвітньо відомих майстрів ХХ століття, створили свої школи, художні напрями, які існують і донині.

Висновки. Історія жіночого питання була протягом ХХ століття невід'ємною частиною західної советології. У радянській історичній науці в ситуації закритості інформація про економічні та соціальні умови життя в СРСР була в основному недоступною. Це стосувалося насамперед інформації, що суперечить офіційній картині. Згідно з радянською офіційною концепцією, яка всіляко відстоювалася історіографією, «жіноче питання» було дозволене в 1930-ті роки.

«З початку 1930-х років жінки розглядалися як такі, що «усвідомили» важливість праці на виробництві і одночасно, розуміючи всі труднощі та пріоритетні завдання соціалістичного будівництва, – зазначала Юлія Градскова, – погодилися почекати зі звільненням їх від тягот побуту до того часу, коли будуть вирішені «більш важливі» завдання. Ця офіційна інтерпретація стосовно політичних змін приховувала фактичне позбавлення жінки права вибору не тільки між становищем непрацюючої домогосподарки або працівниці, а й часто права вибору місця роботи і професії. Робота перестає бути чинником звільнення для жінок, жінка тепер зобов'язана працювати за наймом для блага соціалістичної держави.

Таким чином, можна стверджувати, що радянський тоталітарний варіант «визволення» жінки може розглядатися лише як ідеологічна конструкція. Права практично всіх категорій жінок постійно порушувалися. Всі нові риси, придбані жінками в період державного соціалізму, не виключали елементів традиційного (доіндустріального) товариства, а сама ідентичність характеризувалася високим рівнем відсутності жіночої суб'єктивності»⁵⁸.

Альянс фемінізму з марксизмом, який став однією з найбільш помітних і стійких тенденцій суспільного розвитку в ХХ столітті, сприяв швидкій емансипації радянських жінок після Жовтневої революції. Радянські жінки першими в світі отримали у 1917 році виборчі права. Одночасно було введено загальну початкову освіту і усунуто всі формальні обмеження для жінок у професійній освіті та професійній діяльності. Індустріалізація і мілітаризація радянського суспільства, з якою б позиції ми їх не оцінювали, об'єктивно потребували жіночої продуктивної праці і сприяли тим самим емансипації жінок. Перші радянські уряди цілеспрямовано проводили політику, спрямовану на емансипацію жінки, руйнування традиційної сім'ї та патріархальних стереотипів. Слід сказати, що це дало очікувані ре-

зультати і активна участь жінок значною мірою забезпечила успіх економічної та соціальної політики, зокрема, дозволила радянській владі за короткий термін ліквідувати масову неписьменність і здійснити широкомасштабну індустріалізацію.

Сьогодні вивчення місця єврейської жінки в суспільному житті країни в період становлення соціалістичного ладу в Україні є однією з актуальних наукових тем. Сучасна історична наука переживає період становлення гендерних досліджень як наукової галузі. Гендерна історія – одна з вузлових тем, дослідження якої дозволить збагатити соціальну історію ХХ століття. У зв'язку з цим подальше вивчення питання історії єврейських жінок України наукою Східної Європи має велике значення.

Гендерні підходи є важливим інструментом політологічного аналізу. Без врахування досвіду жіночої історії неможливе створення умов для функціонування сучасної політичної влади, яка, спираючись на еліти, організує та контролює життя суспільства. Вітчизняна політологія та гендерні дослідження є новими галузями гуманітарної науки, які розвиваються лише протягом останніх десятиріч. Тому вивчення проблем на стику цих дисциплін є важливим та актуальним завданням. Період 1920-х років добре ілюструє, як формувався жіночий рух на території України, який був унікальним суспільним явищем ХХ століття в країні, яка після сталінських репресій занурилася у темряву тоталітаризму. Це був унікальний період, коли між двома тоталітарними системами – царату та радянського режиму вільно розвивалася культура, а жінки та національні меншини, зокрема єврейська, отримали громадянські права. Ретельне вивчення цього періоду дає можливість правильно розуміти процеси, які відбуваються в демократичній Україні, та знайти в історичному досвіді найкращі моменти, які заслуговують на врахування та використання їх цим та майбутніми поколіннями. Гендерні аспекти політології активно дискутуються сьогодні у західній історіографії. Так, згідно з думкою дослідниці Джоан Скотт, гендер трактується як частина системи владних відносин. У своїй статті «Гендер: корисна категорія історичного аналізу» Скотт формує нову характеристику поняття «гендер» як – «первісного засобу визначення відносин влади». На жаль, цей взаємозв'язок не стає об'єктом спеціальних досліджень, у більшості підручників з

політології взагалі не порушується гендерна тематика, але при тому враховується вплив класових, національних, територіальних, вікових чинників тощо. Нові історико-політологічні дослідження на цю тематику дозволяють закрити ці «білі плями». Слід підкреслити, що багато питань, які досліджувалися у нашому розділі, зокрема, історія формування жіночих організацій на виробництві, створення законодавчих актів щодо захисту жіноцтва, наявність квот для жінок у органах влади різних рівнів є актуальними для сьогодення. Усім відомо, що наявна система виділення квот для жінок у кадровій політиці урядів багатьох держав світу дає свої позитивні результати. Загалом вивчення таких проблем, як історія єврейського жіноцтва України у міжвоєнний період, дозволяє врахувати історичний досвід у формуванні політики з гендерного питання на сучасному етапі розвитку суспільства та відновити спадкоємність найкращих традицій гендерної та національної рівності, які завжди були властиві українському народу.

¹ Недава Й. Шелк и сталь / Й. Недава. – Иерусалим: Гешарим, 1993. – С.194.

² A price below rubies: Jewish women as rebels and radicals by Naomi Shepherd. – Cambridge: Harvard University Press, 1993. – 336 p.

³ Pioneers and Homemakers: Jewish Women in Pre-State Israel by Deborah Bernstein. – NY: State University of New York Press, 1992; Great Jewish Women, edited by Elinor and Robert Slater. – NY: Jonathan David Publishers, Inc, 1994.

⁴ Elazar D. S. Engines of Acculturation: The Last Political Generation of Jewish Women in Interwar East Europe / D. S. Elazar // Journal of Historical Sociology, Vol.15, Issue 3, December 2002. – p. 366–394.

⁵ Недава Й. Шелк и сталь. – С.194.

⁶ Jewish women and Women's Issues in the Yishuv (Palestine) and Israel: A Timeline of People, Places and Ideas, 1880–1998 by Shulamit Reinharz // Hadassah International Research Institute on Jewish Women at Brandeis University. – Working Paper No.2 (September 1999). – P.12.

⁷ Недава Й. Шелк и сталь. – С.194.

⁸ Центральний державний архів громадських організацій України (ЩДАГО України). – Ф.41. – Оп. 1. – Спр. 177. – Арк.22.

⁹ Там само. – Спр. 209. – Арк. 14.

¹⁰ Див.: Марголин Ю. Как было ликвидировано сионистское подполье в Советской России / Ю.Марголин. – Иерусалим, 1968. – С. 13.

¹¹ Сообщение ЕТА // Еврейская трибуна. – 1924. – 30 сентября. – С. 6.

¹² Див.: Недава Й. Вечный Комиссар / Й. Недава. – Иерусалим, 1989.

¹³ Перельштейн (Рубман) Т. Помни о них, Сион... / Т. Перельштейн (Рубман). – Иерусалим, 2003. – С.25.

¹⁴ History of Jews in Czernowitz by Dr. Manfred Reifer // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.jewishgen.org/yizkor/bukowinabook/buk2_028.html

¹⁵ Jewish women and Women's Issues in the Yishuv (Palestine) and Israel: A Timeline of People, Places and Ideas, 1880–1998 by Shulamit Reinhartz // Hadassah International Research Institute on Jewish Women at Brandeis University. –Working Paper No. 2 (September 1999). – P. 7, 17.

¹⁶ Creating the New Soviet Woman. Women's Magazines as Engineers of Femaly Identity, 1922–1953. by Lynne Attwood. – London,1993. – P.127.

¹⁷ Creating the New Soviet Woman. Women's Magazines as Engineers of Femaly Identity, 1922–1953 by Lynne Attwood. – London,1993. – P.127.

¹⁸ Там само. – P.126.

¹⁹ Там само. – P.127.

²⁰ Gender, Work and Wages in the Soviet Union. A legacy of Discrimination.by Katarina Katz.-London,2001. – 282 p.

²¹ Див.: Мининберг Л.Л. Советские евреи в науке и промышленности СССР в период Второй мировой войны (1941–1945 гг.) / Л.Л.Мининберг. – М.,1996.

²² Gender, Work and Wages in the Soviet Union. A legacy of Discrimination.by Katarina Katz. – London, 2001. – P.125.

²³ Зингер Л.Г. Евреи в СССР / Л.Г.Зингер. – М., 1928. – С.8.

²⁴ Там само.

²⁵ Данишевский Ив. Женщина в кустарной промышленности / Ив. Данишевский. – Коммунарка Украины. – 1921. – № 7–8. – С.17–18.

²⁶ Там само.

²⁷ Карагодская М. Надо помочь кооперации / М. Карагодская // Коммунарка Украины. – № 19. – С. 3– 4.

²⁸ Корочкин С. Кооперация и работница / С. Корочкин // Работница. – 1923. – № 12. – С.24.

²⁹ Там само.

³⁰ Лантух В. Торговля в Україні в 1921–1925: дис. ... д. і. н. / В. Лантух. – Харків, 1999. – С.399.

³¹ Там само.

³² Корочкин С. Кооперация и работница / С. Корочкин // Работница. – 1923. – № 12. – С.24.

³³ Фрумкина М. О работе среди еврейских работниц / М. Фрумкина // Коммунистка. – 1921. – № 10–11. – С.35.

³⁴ Halle F. Women in Soviet Russia / Fannina Halle . – London, 1943; Smith J. Woman in Soviet Russia / Jessica Smith. – New York, 1928.

³⁵ Becoming Visible. Women in European History. Ed.by Bridenthal R., Koonz C./ Renate Bridenthal, Claudia Koonz . – London-Boston: Houghton Mifflin Company, 1977. – 493 p.

³⁶ The Study of the Soviet Family in the USSR and in the West by Dunn S., Dunn E. / Stephen and Ethel Dunn. – Columbus: American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1977. – 102 p.

³⁷ Jewish woman in historical perspective by Baskin J. / Judith Baskin. – Detroit: Wayne State University Press, 1999. – 384 p.

³⁸ Women of the word: Jewish women and Jewish writing by Baskin J. / Judith Baskin. – Detroit: Wayne State University Press, 1994. – 382 p.

³⁹ Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia, by Hyman P., Ofer D. / Paula Hyman, Dalia Ofer / . – Shalvi Publishing Ltd., 2006.

⁴⁰ Зильберман Ю. Киевская увертюра Владимира Горовица / Ю. Зильберман, Ю. Смилянская // Егупец. – 2000. – № 6. – С.287.

⁴¹ Горбачев Д. Еврейские художники в Киеве (первая треть XX века) / Д. Горбачев, А. Павлов // Егупец. – № 6. – С.338.

⁴² Там само.

⁴³ Там само.

⁴⁴ Краткая еврейская энциклопедия. Под редакцией Орена И., Прата Н. – Иерусалим: Еврейский университет в Иерусалиме, 1996. – Т. 8. – 880 с.

⁴⁵ Шелк и сталь: женская тема в жизни и творчестве Зеева Жаботинского Под ред. Недавы Й. – Москва–Иерусалим: Гешарим, 1993. – С. 216.

⁴⁶ Havvah Shapiro (1878–1943). Jewish Women’s Archive [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://jwa.org/encyclopedia/article/shapiro-havvah>

⁴⁷ Hava Shapiro’s letters to Reuven Brainin by Zierler W./Wendy Zierler // Nashim: A Journal of Jewish Women’s Studies and Gender Issues. – 2008. – 4 September.

⁴⁸ Выдающаяся писательница Рохл Корн // Газета «Достижения» (1927). – 2011. – № 1. – С.6.

⁴⁹ Фогель Дебора. Письма Бруно Шульцу. Перевод Даны Пинчевской / Дебора Фогель // Новая Польша. – 2013. – № 2

[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.novpol.ru/index.php?id=1816>

⁵⁰ Там само.

⁵¹ Краткая еврейская энциклопедия. – Том 3. – Кол. 735–736.

⁵² Шуб Эсфирь Ильинична. Электронная еврейская энциклопедия / Эсфирь Ильинична Шуб [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.eleven.co.il/article/14953>

⁵³ Becoming Visible. Women in European History. Ed. by Bridenthal R., Koonz C. / Renate Bridenthal, Claudia Koonz. – London-Boston: Houghton Mifflin Company, 1977. – 493 p.

⁵⁴ Первая израильская женщина-скульптор Батья Личански // Достижения. – 2010. – 16 апреля. – С.4.

⁵⁵ Там само.

⁵⁶ Классик украинского импрессионизма Сара Шор // Достижения. – 2010. – 16 апреля. – С. 5.

⁵⁷ Там само.

⁵⁸ Градскова Ю. Женщина и политическая система советского государства / Ю. Градскова [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.owl.ru/win/research/gradskova.htm>

1.2. Діяльність єврейських політичних партій на Західноукраїнських землях у контексті політичних процесів початку ХХ століття

Діяльність єврейських партій у час українського державотворення осені 1918 – літа 1919 рр. на західноукраїнських землях – проблема, яку не можна зарахувати до тих, котрі активно розробляються вітчизняними чи західними вченими. Це зумовлено щонайменше двома причинами. Перш за все тим, що розвиток і робота єврейських політичних партій на західноукраїнських землях зазвичай розкривалися вченими Заходу в контексті історії Польщі – наслідок поразки українських держав, нетривалого часу їх існування й входження значної частини регіону до складу Другої Речі Посполитої. Стосовно ж українського ракурсу історіографії проблеми, то, незважаючи на певний інтерес до проблеми діяльності єврейських політичних партій та громадських організацій міжвоєнного періоду впродовж двох останніх десятиліть, де-факто вона досі залишається на маргінесі. Такий стан справ – наслідок того, що вітчизняна історія, як це можна судити зі студій останніх років,

постала як етнічна за своєю суттю. За цим закономірним фактом як для держави, що налічує лише два десятиліття суверенітету, криється тенденція мінімалізму дослідницької уваги до минувшини національних меншин. На наш погляд, студії з історії єврейських політичних партій на українських теренах сьогодні для сучасної гуманітарної науки в Україні важливі, щонайменше, з двох причин. По-перше: для розуміння політичних та соціальних процесів, що відбуваються в єврейській громаді України на сучасному етапі розвитку цієї спільноти, на початку ХХІ століття. По-друге: дослідження єврейських політичних партій та перипетій боротьби за владу на українських землях першої чверті минулого століття сьогодні нам, можливо, допоможе розібратися в складній етнополітичній ситуації в модерній Україні, зокрема, в українсько-єврейських взаєминах у нашому суспільстві сьогодні.

Саме в такій узагальнюючій науковій «матриці» постала перша з праць вітчизняних дослідників, у якій здійснено спробу узагальнення основних тенденцій суспільно-політичного життя євреїв Західної України в період між двома світовими війнами. Вона вийшла з-під пера львівського професора Я.Хонігсмана, який відобразив окремі аспекти діяльності партій у добу української революції¹. В одній зі статей учений дослідив позицію єврейської громадськості в час існування Західноукраїнської Народної Республіки (ЗУНР)². Він звертає увагу на декларації «Поалей-Ціон» та Єврейської соціал-демократичної партії** стосовно підтримки новоутвореної української держави³. Прокраїнська позиція цих політичних сил відображена в статті Я.Хонігсмана й Ю.Опельбаума⁴.

Окремі аспекти діяльності єврейських партій, створеної їх представниками Єврейської Національної Ради Східної Галичини, проаналізовані Ж.Ковбою⁵. Робота цієї представницької інституції, як почасти й окремих політичних сил, котрі входили до її складу,

* Програма «Єврейської соціал-демократичної партії Поалей-Ціон» (Робітники Сіону) ухвалена 1907 р. Її засадничі позиція – відродження єврейської держави в Палестині – поєднувалася з плеканням соціалістичних ідеалів.

** Єврейська соціал-демократична партія виникла в 1905 р. внаслідок відокремлення від польських соціал-демократів. Новоутворена партія озброїлася програмою австрійської соціал-демократії, прийнятою останніми в 1901 р. ЄСДП послугувалася засадою класової боротьби, вимагала запровадження загального виборчого права та національно-персональної автономії євреїв.

проаналізована представником української діаспори М. Стахівим⁶. Діяльність єврейських партій періоду українського державотворення в Галичині⁷, робота І. Вальдмана⁸ як представника єврейської громадськості в уряді Західноукраїнської Народної Республіки досліджувалася й автором цієї статті. Ця колоритна постать у середовищі сіоністів, позиція різних політичних сил періоду українського державотворення привернула увагу польського вченого В. Вежбенца⁹. Проте найбільш повну картину історії євреїв у ЗУНР, їхню боротьбу за запровадження національно-персональної автономії відтворив західний дослідник Н. Гелбер¹⁰.

Перше листопада 1918 р. посідає чільне місце в історії українського народу. Цього дня спрага державотворення дала потужний імпульс початку боротьби національних сил за форпост Галичини – місто Львів. На західноукраїнських землях розпочалася національно-демократична революція, що мала за мету створити українську національну державу в цьому регіоні.

Політична мобілізація українців та поляків, яка спостерігалася наприкінці Першої світової війни, усвідомлення того, що суспільно-політичне життя в краю означається новими реаліями (зокрема, імовірним крахом Австро-Угорської імперії) спонукало єврейську громадськість висунути до створених ними партій категоричну вимогу: припинити полеміку й взаємну конкуренцію, сформувати монолітний національний фронт. Досягнення єдності й взаєморозуміння трактувалося єврейською громадськістю запорукою успішного врегулювання актуальних для неї завдань у нових суспільно-політичних реаліях.

Ідея національного ренесансу об'єднувала зусилля різних партій. Наприклад, 26 жовтня 1918 р. у Львові відбувся спільний похід представників Сіоністської партії*, ортодоксів, поалей-сіоністів та єврейських соціалістів, яких об'єднала вимога надання євреям національних прав¹¹. В ухваленій резолюції окреслені

* «Партія сіоністів Галичини» виникла наприкінці 1895 р. З утворенням у лоні Всесвітньої сіоністської організації правого («Мізрахі») та лівого («Поалей-Ціон») крил у ній сформувалася позафракційна більшість, яка прибрала назву «Загальних сіоністів». Вони сповідували мету побудови єврейської держави в Ерец-Ізраїль, обстоювали принцип першості інтересів нації над ідеологією класів чи інших соціальних груп. У Західній Україні фракцію «Загальних сіоністів» часто називали Сіоністською партією.

жадання єврейської громадськості: Палестина – євреям, визнання єврейської національності (в Австро-Угорській імперії їх виокремлювали лише за релігійною належністю), надання їм прав національних меншин, забезпечення представництва в Союзі Народів (Лізі Націй) та їхня репрезентація на світовому мирному конгресі¹².

Євреї вітали державотворчі прагнення українців і поляків. Тисячолюдне віче студентської молоді 20 жовтня 1918 р. у Львові висловило надію, що обидва народи визнають єврейство за рівноправну націю і забезпечать умови для вільного розвитку їхніх національно-культурних чинників.

З початком національно-демократичної революції у Східній Галичині перед євреями постала проблема визначення своєї позиції у польсько-українському протиборстві. Внаслідок цього вже 1 листопада 1918 р. представники усіх національних партій (за винятком асиміляторів) та кагалу* утворили Єврейський комітет громадської безпеки. У своїй першій постанові він схилив євреїв до нейтралітету¹³.

Така орієнтація була логічним наслідком оцінки ситуації, що склалася в регіоні. Зокрема, у другій декаді жовтня 1918 р. «Загальні сіоністи» вже визначили свою позицію. Сіоністська газета «Nowy Dziennik», зокрема, повідомляла про недвозначну тактику членів цієї партії, які збиралися продовжувати політику останніх років: «Політики відверто єврейської і винятково єврейської – без відігнання ролі посіпак у польсько-руським (українському – М.Г.) спорі ані з того, ані з іншого боку»¹⁴.

Обрання єврейським партійно-політичним представництвом тактики нейтралітету обумовлювалося декількома факторами. По-перше, євреї не бажали протистояти ані українському, ані польському народам; по-друге – дотримання політики невтручання в їхнє протиборство мало відвести загрозу можливої помсти з боку переможців. Вагомим фактором було й те, що конфронтація двох народів була наслідком конфлікту за територію. Євреї ж не мали права і не висували територіальних претензій, а керувались ідеєю здобуття національно-персональної автономії. Головним аргументом проголошеної Єврейським комітетом громадської безпеки позиції

* Кагал (буквально – община) – форма організації самоуправління євреїв. Представники общини здійснювали функцію посередника поміж нею й владою.

нейтралітету видається сам привід конфлікту – територія. Для єврейської релігійної традиції й сіоністської ідеї (а саме вони визначають головні цінності для переважної частини єврейського населення) цей критерій сягав рівня універсального ідеалу, де роль третього судді сприймалась як небезпечна.

У час, коли Українська Національна Рада декларувала утворення Української держави, євреї Львова вимагали прав на власне національне самовизначення – відродження національного осередку в Палестині. Саме це завдання претендує на роль стратегічної мети тих політичних сил, які прагнули відродження єврейської держави. Водночас усвідомлення віддаленості перспективи повернення на землю предків актуалізувало завдання убезпечити спільноту в умовах українсько-польського протиборства. З огляду на це маємо підставу констатувати дуалізм у стратегії євреїв: зовнішнього – для палестинофілів та внутрішнього – для цієї національної меншини загалом.

Намагаючись уникнути інтеграції в польсько-українську війну, що розпочалася, представники сіоністів від імені львівського Комітету громадської безпеки 14 листопада 1918 р. підтвердили дотримання обраної на початку місяця позиції. У зверненні до президента США В. Вільсона та Копенгенського сіоністського бюро Юлій Айслер та Ізраель Вальдман заявили: «Жиди проголошують у Львові як і в цілій Східній Галичині найострійший нейтралітет»¹⁵. Вони висловили протест проти дій поляків, які насильно рекрутували до боротьби з українцями чоловіків-євреїв у тих районах Львова, якими оволоділи.

Політична ситуація в Галичині наприкінці жовтня – на початку листопада 1918 р. вимагала від єврейської громадськості утворення представницького органу, здатного репрезентувати інтереси нації. Така практика була поширеною у Центральній та Східній Європі, зокрема, на території колишньої Австро-Угорщини.

Перша спроба створення Єврейської Національної Ради Східної Галичини, що відбулася за ініціативи виконкому партії «Загальних сіоністів» та посла до австрійського парламенту Г. Райцеса, датується 15 жовтня 1918 р. Мета діяльності Ради окреслена як забезпечення прав та інтересів єврейського народу в Східній Галичині¹⁶.

Однак Єврейська Національна Рада (ЄНРада) не змогла взяти на себе роль провідника в національному таборі. З часу

початку української національно-демократичної революції лідером єврейства став коаліційний блок – Єврейський комітет громадської безпеки. Саме він визначив позицію євреїв у перші дні українсько-польського протистояння.

Створення єврейських національних рад наприкінці 1918 р. відбувалося в різних субрегіонах Західної України. Це був логічний доказ національної єдності, в ході якої формувались органи загальнонаціонального представництва. Наприклад, Єврейська Національна Рада Буковини утворилася вже 14 жовтня 1918 р. У зверненні до єврейського народу вона заявила: «В усьому світі, і передусім у Східній Європі, постає новий лад. Усі народи вимагають самовизначення і запевнення вільного національного розвитку. У час, коли всі народи будують свій власний дім, не можна народові єврейському залишатись бездіяльним. Пробила година, коли і ми мусимо вибороти наші національні права...»¹⁷. Серед вимог буковинської ЄНРади – гарантування євреям прав національних меншин, громадянського рівноправ'я, прав на національно-персональну автономію в усіх новоутворених державах Східної Європи, а поряд з цим – вільної еміграції до усіх держав і, зокрема, Палестини¹⁸.

Невдовзі після перемоги у Львові українська влада була проголошена на Буковині та Закарпатті. Однак втримати її не вдалося. 11 листопада 1918 р. Північна Буковина була окупована румунськими військами, а в січні 1919 р. Закарпаттям оволоділи чеські підрозділи. Як наслідок – під владою Української Національної Ради залишилася тільки Східна Галичина, що охоплювала близько 45 тис. кв. км з чотирма мільйонами населення.

Поступ українсько-польської війни в Східній Галичині вимагав від єврейських партійно-політичних сил створення дієвого загальнонаціонального органу. 20 листопада 1918 р. поновлено спробу організації Єврейської Національної Ради. Цього разу вона утворилася не внаслідок дій окремої організації, а як ініціатива діючих у краю національних партій: Сіоністської, «Мізрахі»*, «Поалей-Ціон» та Єврейської соціал-демократичної партії.

* Назва партії «Мізрахі», яка виникла внаслідок популяризації сіоністських ідей серед релігійних євреїв, походить від «Мерказ рухані» (Духовний центр). Головні програмні засади цієї партії – поширення релігійної свідомості, знань Талмуду, підтримка переселення євреїв до Ерец-Ізраель задля відродження національної держави.

Утворена ними Тимчасова Єврейська Національна Рада головним своїм завданням визначила скликання Установчих зборів євреїв Східної Галичини¹⁹, де, вірогідно, і мав бути створений постійно діючий загальнонаціональний орган. Проте через потужний українсько-польський конфлікт у Галичині одним з головних завдань ЄНРад – поряд із визначенням політичного курсу євреїв та репрезентацією їхніх інтересів перед політичними чинниками – стало піклування про безпеку єврейської громадськості в атмосфері збуджених суспільних емоцій, міжнародного протистояння²⁰.

Єдності у поглядах на стратегію євреїв у конфлікті двох націй серед членів ЄНРади Східної Галичини не було. Окремі вчені, як, наприклад, Г. Абрамсон, вважають, що делеговані до ЄНРади сіоністи (Л. Райх, М. Рінгель, д-р Шрейбер, д-р Вашіц, Я. Ейслер та Г. Розмарін²¹) були полонізовані, що й визначало, очевидно, їхні політичні симпатії. Водночас, зауважує вчений, на формування їхньої позиції суттєво впливала ліберальна національна політика українського уряду. Як наслідок – проголошення євреями позиції неутручання в польсько-українське протиборство²².

Інше бачення подій подає представник української діаспори М. Стахів. Він стверджує, що протягом кінця жовтня – початку листопада 1918 р. позиція ЄНРади Східної Галичини еволюціонувала від підтримки української держави до нейтралітету. Датою зміни позиції ЄНРади М. Стахів вважає 11 листопада 1918 р.²³

Позицію нейтралітету проголосила не лише Єврейська Національна Рада Східної Галичини, а й ті представницькі органи, що постали в різних містах краю. Так, наприклад, ЄНРаду Станіславського повіту (м. Станіслав – нині Івано-Франківськ) створили «Мізрахі», «Поалей-Ціон», Єврейська соціалістична партія, партія ортодоксів та сіоністи. Останні домінували в раді. Її очолювала президія в складі К. Гальперна, який позиціонував себе незалежним політиком, та сіоніст Р. Йонас²⁴. Визначаючи позицію в польсько-українській війні, виконавчий комітет ЄНРади Станіславського повіту 4 листопада 1918 р. проголосив: «З народом українським і польським бажаємо повної згоди на основі «рівні з рівними» і на порозумінню в усіх справах, які всі три народи спільно обходять. У спорі обох цих народів участі не беремо і придержуємося софтвершенної неутральности»²⁵. Представники Національної Ради стверджували, що прагнення євреїв Станіславського

повіту визначалися настроями якомога швидшої стабілізації суспільно-політичної ситуації в краю, початком відбудови Галичини, яка зазнала значних руйнувань у час світової війни, й об'єднання сил у реалізації цього завдання трьох націй, що жили пліч-о-пліч.

На територіях, що залишалися під контролем українських військ, ЄНРади утворились у Бориславі, Дрогобичі, Калуші, Надвірній, Станіславі, Стрию, Тернополі, Чорткові та інших містах. Створені внаслідок взаємодії різних політичних партій, ці органи стали центрами єврейського суспільно-політичного життя. Домінуючі позиції у ЄНРадах посідали сіоністи.

Створення ЄНРад відбувалось у порозумінні усіх верств єврейської громадськості, що забезпечувало представництво у них усіх діючих у цій місцевості політичних сил. Таку ситуацію спостерігаємо в Дрогобичі. Показово, що кагал в цьому місті добровільно передав правління національній раді, яка утворилася в перші дні листопада 1918 р. На чолі 60-ти її членів стояв д-р Танненбаум.

Виконавчий комітет ради (15 членів) не ставив перед собою завдань політичного характеру, концентруючи увагу на забезпеченні нормального ритму життя мешканців міста. Увійшовши в контакт з місцевим магістратом, депутати-євреї утворили спільну з українцями продовольчу комісію. Завдяки порозумінню з владою у місті утворено підрозділ єврейської міліції, що перебрав на себе завдання гарантування безпеки мешканців єврейських кварталів²⁶. Такий діапазон дій загалом відображає ті сфери, в яких намагалися реалізувати свої ініціативи єврейські національні ради і в інших містах Галичини.

ЄНРади співпрацювали з українською владою. Наприклад, у перші дні листопада 1918 р. делегація сіоністів у складі Зусмана, Ляндау та Лярмана у Станіславі заявила про визнання євреями нової влади. Українська преса констатувала сумлінне виконання доручень Єврейською Національною Радою в Городенці (голова ЄНРади Лявфайер)²⁷. Українська влада в Коломиї доручила місцевому відділу безпеки, що складався з 150 чоловік, охорону вокзалу, газового заводу та інших об'єктів²⁸.

Успіхи поляків у війні з Українською Галицькою Армією листопада – грудня 1918 р. призвели до встановлення двовладдя в краю, зумовили відмінні суспільно-політичні процеси в різних частинах Східної Галичини. Оскільки нейтралітет єврейської гро-

мадськості трактувався поляками як вияв ворожої щодо них політики, у грудні 1918 р. вони завдали удару по єврейському національному проводу. В ніч з 10 на 11 грудня 1918 р. були заарештовані провідні діячі «Загальних сіоністів». Серед них голови виконавчого комітету Леон Райх та Міхель Рінгель, яких як заручників вивезли до Перемишля²⁹. Вони повернулися додому завдяки втручанням міжнародних чинників, які виступили на їхній захист.

18 грудня 1918 р. у Станіславі розпочав роботу Установчий з'їзд ЄНРад тієї частини Східної Галичини, що контролювалася українськими військами. З цього часу у краю паралельно діяли дві ЄНРади Східної Галичини: одна на території, де встановилася польська влада, друга – де діяла українська.

У з'їзді ЄНРад, що відбувався 18–20 грудня 1918 р. у м. Станіславі, брали участь близько тридцяти делегатів. Вони представляли 22 місцеві національні ради. У порядку денному цього форуму головними стали питання утворення ЄНРади Східної Галичини та вироблення політичної платформи євреїв³⁰.

Доповідь з останнього з названих питань на цьому форумі виголосив Леон Райх. Він – лідер сіоністів, знаний у краю політик, який разом з делегацією євреїв Польщі згодом братиме участь у роботі Версальської мирної конференції.

Народжений 1879 р. у міщанській родині Дрогобича, Л. Райх, спільно з Н. Апфелем, Ф. Лаутербахом, Я. Левенталем та ін., ще в юнацькі роки заснував у місцевій гімназії сіоністське товариство. Як згодом згадував сам Леон Райх, який упродовж першого десятиліття після закінчення світової війни був незаперечним лідером євреїв Східної Галичини, «...тлумачення проблем було досить наївним, але інтуїтивно опирав свої висновки на міркування, джерело яких пізніше відкрив у світовому сіонізмі»³¹. Якщо ж бути лаконічнішим, можна стверджувати так: «уражений» переживаннями за долю спільноти, він з юнацтва став лідером, вплив якого на єврейську громадськість Галичини зростав синхронно з набуттям політиком віку й досвіду захисту її інтересів.

Виступаючи на засіданні ЄНРади в Станіславі, Л. Райх обстоював продовження євреями обраної першого листопада 1918 р. тактики нейтралітету в польсько-українській війні. У дебатах, що розгорілися навколо цієї пропозиції, представники «Поалей-Ціон»

та Єврейської соціалістичної партії критикували запропоновану доповідачем стратегію. Вони радили Єврейській Національній Раді підтримати ЗУНР. Тим часом їхні опоненти з-поміж інших політичних сил, зокрема – сіоністи, протиставлялися перспективі зміни політичної позиції євреїв Галичини. Це зумовлювалося як небезпекою їхньої підтримки однієї зі сторін в умовах міжнаціонального конфлікту, так і врахуванням інтересів євреїв Польщі³². Адже, зважаючи на антисемітські прояви в цій країні восени 1918 р., підтримка євреями українського державотворення могла бути сприйнята польськими патріотичними силами як протиставлення процесу відродження їхньої держави, а отже – загрозувало погромами.

У резолюції, яка була ухвалена в останній день роботи з'їзду ЄНРад Східної Галичини (20 грудня 1918 р.), його учасники задекларували намір керуватися правом євреїв на самовизначення, звернулися з проханням до учасників мирної конференції гарантувати його та висловилися за запровадження в Галичині єврейської національно-персональної автономії. Стосовно ж позиції в українсько-польській війні, Єврейська Національна Рада Східної Галичини проголосила: «Єврейський народ буде й надалі дотримуватися беззастережного нейтралітету в державі, котра складається з двох слов'янських націй, які проживають у цій країні»³³.

Упродовж листопада 1918 – січня 1919 рр. євреї Східної Галичини послідовно дотримувалися самостійного політичного курсу. Так, на територіях, що контролювалися УГА, дотримуючись засад нейтралітету, вони, як і німці, не брали участі у виборах до Української Національної Ради (22–26 листопада 1918 р.). Таку саму позицію зайняли євреї і в тій частині Галичини, що контролювалася польськими військами: напередодні виборів до варшавського сейму (згодом за рішенням уряду вибори у Східній Галичині відмінено) львівські євреї через часопис сіоністів «Chwila» 26 січня 1919 р. заявили про відмову обирати послів³⁴. Згодом урядовий часопис ЗУНР «Республіка» констатував, що євреї аргументували свою позицію відмовою від ролі «бути язичком у ваги й тягарем своєї крові намагання перехилити побіду на один бік»³⁵.

Воєнні перемоги Польщі призвели до встановлення її контролю над частиною Східної Галичини, зокрема – Львовом. 2–7 лютого 1919 р. тут відбулися дебати з питання про права та обов'язки

євреїв у Польщі, які проводилися за ініціативи тимчасового урядового комітету міста. Під час публічної дискусії представники Сіоністської партії (Д. Шрейбер), «Поалей-Ціон» (А. Рейс) та Бунду* (К. Ейнауглер) уникали офіційних заяв. Тільки представник ортодоксів (С. Блюменкранз) беззастережно вітав польську державність. Представник «Агудас-Ізраель»** керувався положенням про аполітичність цілей цієї організації, що фактично означало не протиставлення будь-якій владі.

Тим часом показовими є виступи в час львівських дебатів представників сіоністів та Єврейської соціал-демократичної партії. Зокрема, сіоніст Д. Шрейбер декларував відсутність претензій євреїв до будь-яких територій, окрім Палестини, де мала постати їхня національна держава. Передумовою визнання обов'язків єврейської громадськості Галичини перед Польщею репрезентант партії сіоністів вважав надання їй національно-персональної автономії. Тим часом домінантою в позиції представника протисіоністської ЄСДП була перевага класових інтересів над національними³⁶.

Незважаючи на розбіжності в сповідуваних ідеалах, які визначалися відмінними пріоритетами різних партій, вони взаємодіяли в реалізації тих чи інших проектів. Це, наприклад, створення єврейських національних рад, єврейської міліції в містах і містечках Галичини. Така співпраця поміж єврейськими громадсько-політичними чинниками була налагоджена й після погрому у Львові, який відбувся відразу ж після встановлення контролю над містом поляків (22 листопада 1918 р.). Задля надання допомоги жертвам у місті постав Єврейський комітет порятунку.

Він утворився 28 листопада того ж року з ініціативи всіх існуючих у Львові єврейських політичних партій та кагалу, отримавши назву «Єврейський комітет для надання допомоги жертвам

* Бунд (Загальноєврейський робітничий союз), що діяв у Галичині, визначив своєю метою повалення капіталістичного устрою, домагався гарантування прав національних меншин та права народів на самовизначення.

** «Агудас Ізраель» («Об'єднання Ізраїлю») – партія ортодоксальних євреїв, яка визначила своєю метою влаштування й захист життя євреїв згідно з засадами юдаїзму та національних традицій, сподівалася на відродження єврейської держави за велінням Месії. «Агудас Ізраель» протиставлялася сіонізму, а водночас і політичним партіям лівого крила єврейського національного табору через нехтування ними релігійних засад та послугування ідеями класової боротьби.

безпорядків і пограбувань у листопаді 1918 р. у Львові»³⁷. До першого складу комітету увійшло 50 членів на чолі з тодішнім головою кагалу Емілем Парнасом.

Незважаючи на представництво у ньому різних політичних сил, ця інституція мала позапартійний характер, що було визначено її статутом.

Досвід співжиття євреїв Галичини з українцями й поляками в час становлення їхніх національних держав виявився різним. Це, зрозуміло, впливало на визначення чи корекцію їхньої позиції часів української революції на західноукраїнських землях. Своєрідним символом початку польсько-єврейського співжиття в Галичині став львівський погром. До того ж антиєврейські акції відбувалися і в західній її частині, про що була широко поінформована громадськість періодичними виданнями. Тим часом масштабних виступів проти євреїв на територіях, які контролювалися УГА, не відбулося. Вагомо й те, що Українська Національна Рада послідовно намагалася налагодити конструктивні взаємини з євреями.

Зростанню симпатій частини з них до ЗУНР, зміні позиції окремих єврейських політичних сил у час української революції на західноукраїнських землях сприяла діяльність українських законодавців. Досліджуючи єврейський фактор у війні 1918–1919 рр. у Галичині, сучасний польський вчений В. Вєжбєнец зауважує: «Поляки у той час не запропонували євреям подібних прав у межах створюваної держави, розраховуючи тільки на їхню лояльність до Польщі, що опиралася на багатівікове співіснування»³⁸. Натомість, аналізуючи перші кроки українських законодавців у розв'язанні проблем національних меншин, особливо значимим видається надання євреям національно-персональної автономії. Це був крок назустріч реалізації однієї з заповітних мрій сіоністів – право на існування євреїв як окремої, самобутньої нації³⁹.

За короткочасний період перебування Львова в руках українців були здійснені подальші кроки до українсько-єврейського порозуміння. Оволодівши містом, Українська Національна Рада опублікувала відозву до українського народу, в якій підтвердила засади громадянської, віросповідної та національної рівності усіх громадян держави. Одночасно національним меншинам пропонувалося вислати своїх представників до УНРади. Показово, що

перші декларації нової влади були надруковані не тільки українською та польською, а й мовою їдиш⁴⁰. Уже 18 листопада 1918 р. Українська Національна Рада вирішила створити інститут державних секретарів для польських, німецьких та єврейських справ⁴¹.

Згідно з Тимчасовим основним законом про державну самостійність українських земель, ухваленим 13 листопада 1918 р., владу в республіці «виконує весь її народ через своє заступництво, вибране на основі загального, рівного, безпосереднього таємного і пропорційного права голосування». Згідно з Законом про громадянство ЗУНР (8 квітня 1919 р.) воно надавалося всім, хто постійно проживав у краю не менше 5 років.

Подальші законодавчі акти, що були ухвалені взимку – навесні 1919 р., гарантували євреям, поряд із громадянськими, широкі національні права. Зокрема, в середині лютого 1919 р. за ними, як і іншими національними меншинами в ЗУНР, визнано право на шкільництво рідною мовою⁴² та її використання у зносинах з державною владою⁴³. Постановою Державного секретаріату освіти і віросповідань від 26 березня 1919 р. надано дозвіл на вивчення у середніх навчальних закладах єврейської мови та історії⁴⁴.

Ще одним вагомим кроком української влади, який засвідчив визнання повного громадянського і національного рівноправ'я євреїв у ЗУНР, було запрошення їхніх представників обійняти посади віце-прем'єра судочинства та віце-міністра закордонних справ в українському уряді. Однак, дотримуючись стратегії нейтралітету, єврейські політики цими пропозиціями не скористалися⁴⁵.

На початку 1919 р. серед єврейських політичних діячів Галичини почав формуватися проукраїнський табір. Провісником його постановя стала, очевидно, всесвітня конференція єврейства (початок 1919 р.), на якій окремі делегати зі Східної Галичини виступали за співпрацю з українцями. Наприклад, Вальдман та Векслер визнали бажаною роботу євреїв у будівництві української держави. М. Рінгель вважав, що євреї повинні служити в українській армії (ЗУНР у той час не рекрутувала євреїв) за умови їхнього використання на будь-якому фронті, окрім антипольського⁴⁶. Згодом, після витіснення поляками УГА за р. Збруч, тісний контакт з екзильним урядом ЗУНР встановив сіоніст Генріх Рейзес, за непохитну проукраїнську позицію був інтернований сіоніст Макс Бененсток⁴⁷. Лідером проукраїнського табору став І. Вальдман⁴⁸.

І. Вальдман народився 10 березня 1881 р. у Чорткові. Вже в юнацькі роки він визначився з політичними симпатіями: на початку ХХ ст. виступав на захист національних прав євреїв, віддавав свої симпатії сіоністським ідеалам. Перебуваючи в епіцентрі галицького суспільно-політичного життя, спостерігаючи за розвитком діалогу в міжнаціональному трикутнику українці – євреї – поляки, І. Вальдман тверезо оцінював реальний стан справ. Ще молодим політиком концентрував увагу на завданні нормалізації українсько-єврейських стосунків. Його бачення шляхів реалізації цієї мети схоже з міркуваннями В. Жаботинського. Останній, висвітлюючи взаємини двох націй у статті «Non multum, sed multa» (1906 р.), стверджував: «ідучи кожний своїм шляхом, вони (українці та євреї – *М.Г.*) сьогодні можуть один одному допомогти»⁴⁹. Нормалізація взаємин двох спільнот, за В. Жаботинським, – самостійний, без огляду на польські інтереси, політичний курс євреїв.

Такі ж погляди висловлював й І. Вальдман у середовищі однопартиївців-сіоністів. Оцінюючи події початку ХХ ст., він згодом стверджував: «...я стояв непохитно на становищі, що краса політика ведена жидами тут (у Галичині – *М.Г.*) повинна йти рука в руку з українською політикою. Перш за все я вважав, що лежить в інтересі жидів, як меншини, допомогати українцям в їх змаганнях до досягнення автономічного існування і що вслід за тим жиди не повинні в ніякий спосіб підпирати (підтримувати – *М.Г.*) колонізування областей краю, що їх замешкають в більшості українці»⁵⁰.

Така політична позиція І. Вальдмана зблизила його з українськими державниками. З часу утворення ЗУНР він підтримував зв'язок з Державним секретаріатом і, очевидно, був добре поінформований у його поточних справах⁵¹.

Позиція невтручання в польсько-українське протистояння євреїв послідовно піддавалася критиці їх соціал-демократичними силами. Останні критикували ті політичні сили, які обстоювали принцип нейтралітету навіть тоді, коли терези перемоги поступово почали схилитися на польський бік. Так, наприкінці лютого – на початку березня 1919 р. статті, в яких озвучувалася незгода з тактикою самоусунення євреїв від участі в конфлікті українців і поляків, оприлюднювалися соціал-демократами на шпальтах газети «Дер їдіше арбайтер» («Єврейський робітник»). Позиція її дописувачів відобразила зміни в ставленні «Поалей-Ціон» до української державності.

Іншу позицію на початку 1919 р. репрезентувала Єврейська соціал-демократична партія. Тим часом як одні члени партії (як, наприклад, д-р Зайнфельд) вважали, що українці ведуть справедливу війну⁵², ліве крило ЄСДП хоча й не протиставлялося ЗУНР, обстоювало компромісну позицію. Так, на січневій партійній конференції стверджено: «Політична структура та етнографічний склад країни робить неможливим її об'єднання з Польщею. Так само й русини (українці – *М. Г.*), які є майже виключно сільським населенням, не вправі висувати претензії на зайняття панівного становища в містах, що складаються з єврейського і польського населення»⁵³. Абсолютизуючи класові ідеали, ліве крило ЄСДП вважало, що справедливо вирішити питання про державно-правовий статус Східної Галичини можуть лише представники робітничих і селянських рад⁵⁴.

Ті сили, які в дилемі орієнтації на польську чи українську державність зробили ставку на останню, вітали акт Злуки – об'єднання ЗУНР з Українською Народною Республікою (з того часу ЗУНР перейменовано на ЗОУНР – Західну Область Української Народної Республіки). У січневі дні 1919 р. сіоністський тижневик «Тогблат» писав: «Об'єднання східних і західних земель України – справедливий акт, що відповідає інтересам євреїв, оскільки лише сильна і демократична Україна здатна захистити євреїв від погромів»⁵⁵.

Акт Злуки схвально зустріли єврейські робітничі верстви, які, за оцінкою відомого громадсько-політичного діяча С. Гольдельмана, «реагували на нові обставини (утворення ЗУНР – *М. Г.*) більш щиро, ніж політики...»⁵⁶. 1 травня 1919 р. єврейський пролетаріат Станіслава вийшов на вулиці під штандартами «Хай живе соборна, вільна Українська Народна Республіка!»⁵⁷.

Провідники «Поалей-Ціон» – партії, яка з-поміж єврейських організаційно структурованих сил уособлювала найпоследовнішого речника українсько-єврейської взаємодії, усвідомлювали складність практичного втілення в життя акту Злуки. Тому запорукою успіху вони вважали концентрацію влади в руках наддніпрянських провідників. Такі настанови були обумовлені соціал-демократичною доктриною «Поалей-Ціон», яка фактично збігалася з настроями керманічів Директорії. Так, у середині травня 1919 р. партійний орган представників пролетарського сіонізму констатував, що серед українського загалу в Східній Галичині домінує вимога дійової співпраці з Директорією. Єврейським робітникам і куста-

рям пропонувалося всіляко підтримувати «об'єднання обох частей України та передати урядування східноукраїнській владі, яка є почасти соціалістичною»⁵⁸.

Наведена цитата яскраво свідчить, що члени «Поалей-Ціон» ідеалізували соціалістичний устрій. В інтерпретації партійних керівників він ставав панацеєю навіть для розв'язання польсько-українського конфлікту: «соціалістичний лад – це найкращий спосіб закінчити війну. Він покаже польському робітникові, що він є лише інструментом шляхецького імперіалізму, коли йде нищити молоду українську самостійність»⁵⁹.

Весна 1919 р. ознаменувалася зміною позиції єврейських соціал-демократів у польсько-українському протистоянні. Першим від позиції нейтралітету відійшов «Поалей-Ціон». 23 березня 1919 р., у час дискусії з питання про політичну ситуацію в краю, була ухвалена резолюція: «Партійний Секретаріат стоїть на становищі свободної, самостійної і з'єднаної Української Народньої Республіки і попіратиме (підтримуватиме – *М. Г.*) усі змагання до її будови, скріплення і осягнення повної самостійности у її етнографічних кордонах»⁶⁰.

Наведена постанова партійного секретаріату «Поалей-Ціон» має принципове значення, оскільки знаменувала початок відмови соціал-демократів від позиції нейтралітету, яку реалізовувала Єврейська Національна Рада.

Естафету розриву із уже усталеною тактикою перейняв Загальноєврейський робітничий союз. Наприкінці березня 1919 р. у заяві, виголошеній на з'їзді українського Селянсько-робітничого союзу, Бунд сповістив про зміну в ставленні до ЗУНР⁶¹. У той же час про співпрацю з українським урядом заявив представник Єврейської соціал-демократичної партії. Це відбулося на крайовому з'їзді Української радикальної партії⁶².

На другому етапі польсько-української війни у Східній Галичині свою позицію була змушена переглянути й Єврейська Національна Рада у Станіславі. В той час, коли єврейські соціал-демократи змінили своє ставлення до ЗУНР внаслідок внутрішньої еволюції, для місцевої ЄНРади визначальним виявився чинник зовнішній. С. Гольдельман, який весною 1919 р. перебував у Галичині, зазначав, що коли Українська Національна Рада розпочала обговорення проекту закону про вибори до сейму Західної Облaсті Української Народньої Республіки, «...жидівське населення стояло пе-

ред небезпекою обмеження його політичних прав, яко льогичного висновку відмови від виконання першого громадянського обов'язку – захищати державні кордони від нападу завойовника»⁶³.

Тому вже у перші дні квітня 1919 р. ЄНРада Східної Галичини обговорила законопроекти про вибори, запропоновані українським урядом. Вона не погодилася з проектами, оскільки не бажала брати участь у міжнаціональній боротьбі, що була б неминучою під час виборів. Натомість запропоновано створити єврейську національну виборчу кюрію.

З ініціативи Єврейської Національної Ради 7 квітня 1919 р. відбулася зустріч її членів з представниками уряду ЗОУНР. Від імені єврейської делегації виступив представник «Загальних сіоністів», голова станіславської ЄНРади К. Гальперн, який виклав вироблені Радою пропозиції. Наслідком переговорів стало введення чотирьох представників ЄНРади до виборчої комісії Української Національної Ради, що працювали у ній з правом дорадчого голосу.

Побажання євреїв були враховані: вони отримали 27 місць (пропорційно до своєї чисельності) у сеймі ЗОУНР, що мали обиратися у п'яти виборчих національних єврейських округах.

День проведення переговорів між національними радами з питання виборів до сейму знаменував початок відкритої співпраці євреїв з ЗОУНР. Завершився процес визнання єврейськими політичними партіями української державності на тому терені Східної Галичини, який контролювався українськими військами.

Підтвердження цьому – проведення виборів до Єврейської Національної Ради під егідою ЗОУНР. Напередодні їх проведення, весною 1919 р., український уряд визнав ЄНРаду Східної Галичини (місцезнаходження центрального осередку – Станіслав) за найвищий орган єврейського представництва в краю⁶⁴.

Вибори до ЄНРади відбулися 18 травня 1919 р. Їх учасники висунули шість списків кандидатів, які конкурували за здобуття представництва в цьому представницькому органі.

Переважаючим виявилось представництво сіоністів: список № 1 – ніночо-сіоністський, № 4 – «Загальних сіоністів», яких підтримувала партія «Мізрахі», та № 5 – приватно-сіоністський.

За представництво в ЄНРаді боролися й соціал-демократи: під номером 3 фігурував список кандидатів від «Поалей-Ціон», а під номером 6 – Єврейської соціал-демократичної партії. Ще однією си-

лою в конкуренції за мандати виступала Єврейська Народна партія («Фолкспартай»)* – список № 2.

Виборча кампанія 1919 р. до ЄНРади позначилася активним протиборством між соціалістичними партіями та їхніми опонентами – з одного боку, та між Сіоністською партією і «Фолкспартай» – з другого. Останніх розмежовували численні протиріччя, головним з яких було ставлення до перспективи відродження єврейської національної держави.

Одночасно гасло соціал-демократів опанувати єврейські громади незалежно від того, хто з них буде домінувати в них, створювало підґрунтя для альянсу ЄСДП та «Поалей-Ціон».

Вибори до ЄНРади відбулися за високої активності електорату. У Станіславі, що від початку 1919 р. став столицею ЗУНР, з 12 тис. уповноважених виборців голосувало 9 тис. 310 чоловік. Перемогу у виборах здобули «Загальні сіоністи» (15 мандатів) та ЄСДП (12 мандатів). Третє місце за кількістю отриманих голосів посів список жіночо-сіоністський (9 мандатів), а далі, відповідно, «Поалей-Ціон» (7 мандатів), «Фолкспартай» (6 мандатів) та приватно-сіоністський (1 мандат)⁶⁵.

Оскільки Сіоністську партію підтримувала «Мізрахі», результати виборів свідчать про їхню безсумнівну перевагу над опонентами. Показовою є й майже подвійна перевага сіоністських партій над тими політичними силами, які протиставлялися перспективі відродження єврейської національної держави (ЄСДП та «Фолкспартай»).

Зміна позиції Єврейської Національної Ради та єврейського партійно-політичного представництва була належно оцінена українцями. Їх речники стверджували, що учасники виборів до Єврейської Національної Ради опосередковано задекларували відмову від позиції нейтралітету, продемонстрували бажання євреїв брати участь у будівництві української держави⁶⁶.

Отже, на початку української національно-демократичної революції на західноукраїнських землях єврейські політичні партії не робили категоричної ставки на користь української чи польської державності. Головним для них у той час було кардинальне за-

* Єврейська Народна партія («Фолкспартай») трактувала євреїв автохтонами тих земель, на яких вони проживали. Це визначало особливість її ідеології, зокрема, причини неприйняття сіонізму.

вдання – не стати жертвою моменту, коли головним аргументом у суспільно-політичному житті залишалася сила. Історія не давала євреям забути того, що вони часто ставали «громовідводом» чи то для переможців, чи то для переможених. Відтак єврейські політичні партії торували власний політичний курс, що й яскраво засвідчено офіційно проголошеною Єврейською Національною Радою Східної Галичини позицією.

Таке позиціонування єврейських політичних партій змінилося навесні 1919 р. на тих територіях, що контролювалися українськими військами. Коло тих партійних сил, які виступили на підтримку ЗУНР, є незначним з об'єктивних причин. Адже чимало євреїв, особливо з ортодоксального табору, дивилися на війну, що йшла в краю, як на боротьбу двох християнських націй. Слід врахувати й те, що як ортодокси, так і сіоністи пов'язували своє майбутнє не з Україною (чи Польщею), а з Палестиною. Надії останніх на побудову національної держави посилила декларація Бальфура* (листопад 1917 р.). Отже, сприяти утвердженню української влади могли, вірогідно, лише ті партійні структури, що бачили майбутнє євреїв у країнах їхнього проживання.

Декларації Єврейської соціал-демократичної партії й Бунду про підтримку української держави пов'язані, ймовірно, із загальним полівінням суспільних настроїв, що простежувалось у Галичині весною 1919 р. Воно знайшло свій вияв у внутрішньопартійних процесах у середовищі української радикальної, національно-демократичної партій, Селянсько-робітничого союзу. Показово, що час декларацій єврейських партій про підтримку ЗОУНР (березень 1919 р.) у часовому просторі збігається з партійними форумами названих українських партій, на яких і було яскраво засвідчено зростання ролі соціального фактора. Імовірно, саме через це «Поалей-Ціон», на відміну від інших сіоністських партій, переорієнтувався на підтримку ЗОУНР.

Показовим є й те, що з 1 листопада 1918 р. єврейські соціал-демократи входили до коаліційного органу (Єврейського комітету громадянської безпеки), який закликав євреїв не втручатися у польсько-українську війну. Декларації лівих партій та «Поалей-

* Декларація британського міністра іноземних справ лорда Артура Джеймса Бальфура від 2 листопада 1917 р. про доброзичливе ставлення Великобританії до сіоністських прагнень євреїв.

Ціон» про симпатії і підтримку ЗОУНР від того часу розмежовує майже піврічний період. Вони не відіграли вирішальної ролі для коригування політичного курсу східногалицьких євреїв. Бунд та «Поалей-Ціон» вагомо поступалися впливами Єврейської соціал-демократичної партії. Однак остання з початку 1919 р. зазнала внутрішньої кризи, бо праве крило захищало засади парламентаризму, а ліві обстоювали принцип диктатури пролетаріату. Тому ЄСДП не змогла перебрати лідерства.

Симптоматичними є пропонувані ними шляхи розв'язання українсько-польського конфлікту. На січневій конференції 1919 р. члени ЄСДП пропонували передати право вирішення питання про державно-правову належність Східної Галичини представникам робітничих і селянських рад. Отже, в основі проголошеної підтримки ЗОУНР бачимо не стільки орієнтацію на українську національну державу, скільки своєрідний романтизм, зрощений на плеканні класових інтересів. В умовах полівіння громадської думки така переорієнтація від нейтралітету до підтримки знаходить своє обґрунтування. Водночас, незалежно від причин зміни тактики єврейських соціал-демократів, їхню підтримку українського державотворення правомірно оцінювати як таку, що наповнює й збагачує палітру позитивів українсько-єврейських взаємин. Головне, на нашу думку, вивчення цих надто складних взаємин єврейських політичних партій з українськими політичними силами того періоду має на сучасному етапі слугувати певним історичним уроком чи уроками, з яких ми повинні зробити правильні висновки, будуючи сьогодні сучасну етнополітичну ситуацію в нашій державі.

ДОДАТКИ

Додаток А

РЕЗОЛЮЦІЇ

західно-українського партійного Секретаріату
жидівської соціал-демократичної партії «Поалей-Сіон»

В неділю 23/III [1919 р.] партійний Секретаріат мав довшу нараду над політичною ситуацією і одногolosно прийняв слідуєчі резолюції:

«Партійний Секретаріат стоїть на становищі свободної, самостійної і з'єднаної Української Народної Республіки і попитатиме

усі змагання до її будови, скріплення і осягнення повної самостійності у її етнографічних границях. Парти́йний Секретарі́ят заявляє, що метода теперішнього правительства західної України, як цензура і заказ зборів, через що всяка політична діяльність у більших рамах є виключена, що даліше практики державних органів є перепоною до скріплення української державності у широких мас населення і шкодять краєви.

Для жидівського народу домагається парти́йний Секретарі́ят повних горожанських прав. Парти́йний Секретарі́ят заявляє, що буржуазні жидівські партії компрометують ідею національної автономії через своє вороже відношення до народної мови і фальшивий гебраїзм, за яким криється чужа народіві асиміляція і що вони тому винні, що примітивні домагання національної автономії – національна школа – досі не здійснені. П[оалей]-С[іон] звиває жидівську трудову клясу до боротьби з жидівською буржуазією.

У рами нашої національної автономії, крім культурних потреб жидівських мас, мають увійти: урегулювання еміграції, соціяльна поміч, лікарська поміч і праці, які мають на цілі заснування здорового жидівського центру в Палестині.

П[оалей]-С[іон] констатує, що ми живемо у моменті, коли у всіх краях трудові маси захоплюють владу у свої руки і що недалекий є час, коли у з'єднаній Українській Республіці владу візьмуть у свої руки соціялістичні партії.

П[оалей]-С[іон] звиває всіх робітників без ріжниць національності до зорганізування у соціялістичних партіях, до відновлення і скріплення фахових організацій, які мають обрати класово усвідомлених робітників без ріжниць на парти́йну принадлежність у один виборний союз, щоби негайно розпочати боротьбу з безробіттям і пануючою нуждою.

Нове життя. – 1919. – 3 цвітня. – С. 2.

Додаток Б

ВІДОЗВА

До мешканців м. Станіславава і Станисл[авівського] повіту!

Всі партії і групи зарибкові жидівського народу станиславівського повіту утворили «Тимчасову Жидівську Раду Національну» станиславівського повіту.

Аж до покликання Жидівської Національної Ради на основі загального, пропорційного права голосування «Тимчасова Національна Рада» становить єдину і найвищу інстанцію жидівського народу ві всіх національно-політичних справах.

Тимчасова Рада Національна з одної сторони стереже справ політичних, культуральних, економічних і безпеченства життя і майна загалу жидівського народу і заступає его у властей і напротив політичних організацій народу польського і українського, є она виключно покликана до складання заяв в его імени в справах прилюдних і до руководства всіми вспільними виступленнями жидівського загалу.

«Тимчасова Жидівська Рада» рішила основи програми загально-національної політики жидівської, яка буде предложена світовій мирній конференції.

На поли політики внутренної бажаємо для Жидів автономії персональної в справах культурно-національних і курії національної при виборах у всі законодальні тіла.

З народом українським і польським бажаємо повної згоди на основі «рівні з рівними» і на порозумінню в усіх справах, які всі три народи спільно обходять.

В спорі обох сих народів участи не беремо і придержуємося совершенної неутральности. Нашим одиноким бажанням щоби той нещасний Край, який з причин війни так много страдав, знайшов в кінци спокій, щоби ми спільними силами вилічили рани війською йому нанесені.

В нашій праці руководити буде нами основна гадка: **відродженє нашого народа під взглядом національним, політичним, фізичним і моральним.**

Стремимо до того, щоби наш нарід станув в черзі цивілізованих і по великій війні сподіваємося відроджених народів як рівноправний союзник в борбі о великі ідеї науки, культури і етики.

Всіх Жидів взиваємо, щоби кріпко станули під нашим прапором, а всіх людей доброї волі просимо о поміч в сій праці для добра Всего чоловічества.

Станіславів, 4 падолиста 1918.

Комітет виконавчий «Тимчасової Жидівської Національної Ради станіславівського повіту».

Центральний державний історичний архів у Львові, колекція листівок, № 4911.

¹ Хонігсман Я. Евреи Западной Украины под властью Польши (1919–1939 гг.) // Евреи Украины. (Краткий очерк истории) / Я. С. Хонігсман, Ф. Я. Горовский, А. Я. Найман, С. Я. Елисаветский / Под ред. Ф. Я. Горовского: В 2-х ч. – К., 1995. – Ч. 2. – С. 26–34; 71–74.

² Хонігсман Я. Східногалицькі євреї і Західно-Українська Народна Республіка / Я. Хонігсман // Хонігсман Я. Люди, годы, события. Статьи из нашей давней и недавней истории. – Львов, 1998. – С. 64–70.

³ Хонігсман Я. Східногалицькі євреї і Західно-Українська Народна Республіка. – С. 66–67.

⁴ Хонігсман Я. Східногалицькі євреї і Західноукраїнська Народна Республіка / Я. Хонігсман, Ю. Опельбаум // Шофар. – 1995. – № 11. – С. 5–6.

⁵ Ковба Ж. Преса Західної України як джерело вивчення єврейсько-українських міжтнічних взаємин (на матеріалах періоду 1918–1920 рр.) / Ж. Ковба // Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції. Київ, 22–23 листопада 1993. – К., 1994. – С. 62–67.

⁶ Стахів М. Західна Україна. Нарис історії державного будівництва та збройної і дипломатичної оборони в 1918–1923 рр.: У 4-х т. / М. Стахів. – Скрентон, 1960. – Т. IV. – С. 121–126.

⁷ Погребинська І. М. Євреї в Західноукраїнській Народній Республіці (до проблеми українсько-єврейських взаємин) / І. М. Погребинська, М. М. Гон. – К., 1997. – С. 35–56.

⁸ Гон М. Израель Вальдман / М. Гон // Західно-Українська Народна Республіка. 1918–1923. Уряди. Постаті / Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України; гол. ред. ради Ярослав Ісаєвич; упоряд.: Микола Литвин, Іван Патер, Ігор Соляр. – Львів, 2009. – С. 72–80.

⁹ Вежбенец В. Євреї та польсько-український конфлікт у Східній Галичині після першої світової війни / В. Вежбенец // Українсько-польські відносини в Галичині у ХХ ст. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції (21–22 листопада 1996 р.). – Івано-Франківськ, 1997. – С. 140–147.

¹⁰ Gelber N. M. The national autonomy of Eastern-Galician Jewry in the West-Ukrainian Republik, 1918–1919 / N. M. Gelber // A History of Polish Jewry during the revival of Poland. – New-York, 1990. – P. 221–232.

¹¹ Nowy Dziennik. – 1918. – 27 października. – S. 1.

- ¹² Діло. – 1918. – 29 жовтня. – С. 3.
- ¹³ Chwila. – 1919. – 12 stycznia. – S. 1.
- ¹⁴ Nowy Dziennik. – 1918. – 24 października. – S. 1.
- ¹⁵ Діло. – 1918. – 22 листопада. – С. 3.
- ¹⁶ Nowy Dziennik. – 1918. – 25 października. – S. 1; Діло. – 1918. – 27 жовтня. – С. 3.
- ¹⁷ Nowy Dziennik. – 1918. – 29 października. – S. 3.
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Діло. – 1918. – 22 листопада. – С. 3.
- ²⁰ Mendelsohn E. Żydzy Europy Środkowo-Wschoniej w okresie międzywojennym / E. Mendelsohn. – Warszawa, 1992. – S. 79; Wierzbieniec W. Społeczność żydowska Przemysła w latach 1918–1939 / W. Wierzbieniec. – Rzeszów, 1996. – S. 171.
- ²¹ Nowy Dziennik. – 1918. – 14 grudnia. – S. 3.
- ²² Abramson H. A. Prayer for the Government: Ukrainians and Jews in Revolutionary Times, 1917–1920 / H. A. Abramson. – Cambridge, 1999. – P. 153.
- ²³ Стахів М. Назв. праця. – Т. IV. – С. 121.
- ²⁴ Gelber N. M. The national autonomy of Eastern-Galician Jewry in the West-Ukrainian Republik, 1918–1919 / N. M. Gelber // A History of Polish Jewry during the revival of Poland. – New-York, 1990. – P. 245.
- ²⁵ Центральний державний історичний архів у Львові, колекція листівок, № 4911.
- ²⁶ Nowy Dziennik. – 1918. – 23 grudnia. – S. 6.
- ²⁷ Новини. – 1919. – 19 березня. – С. 2.
- ²⁸ Chwila. – 1919. – 18 stycznia. – S. 4.
- ²⁹ Републіка. – 1919. – 5 березня. С. 2.
- ³⁰ Chwila. – 1919. – 10 stycznia. – S. 4.
- ³¹ Nowy Dziennik. – 1926. – 11 czerwca. – S. 3.
- ³² Gelber N.M. The national autonomy of Eastern-Galician Jewry in the West-Ukrainian Republik, 1918– 1919. – P. 246.
- ³³ Там само. – P. 247.
- ³⁴ Chwila. – 1919. – 26 stycznia. – S. 2.
- ³⁵ Републіка. – 1919. – 5 березня. – С. 2.
- ³⁶ Mroccka L. Przyczynek do kwestii żydowskiej w Galicji u progu Drugiej Rzeczypospolitej / L. Mroccka // Żydzi w Małopolsce. Studia z dziejów osadnictwa i życia społecznego. Praca zbiorowa pod redakcją F. Kiryka. – Przemysł, 1991. – S. 305–306.
- ³⁷ Chwila. – 1919. – 4 maja. – S. 3.
- ³⁸ Вежбенец В. Євреї та польсько-український конфлікт у Східній Галичині після першої світової війни/ В.Вежбенец. – С. 141.
- ³⁹ Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2-х томах / І. Лисяк-Рудницький. – К., 1994. – Т. 1. – С. 128.

- ⁴⁰ Центральний державний історичний архів у Львові, бібліотека, колекція листівок, № 4911.
- ⁴¹ Левицький К. Діяльність уряду ЗУНР / К. Левицький // Українська Загальна Енциклопедія. – Львів–Станіславів–Коломия, s.a. – Т. 3. – С. 724; Діло. – 1918. – 21 листопада. – С. 1.
- ⁴² Вістник Державного Секретаріату освіти і віросповідань. – Станіславів, 1919. – 1 березня. – Ч. 1. – С. 3.
- ⁴³ Вістник державних законів і розпоряджень Західної Области Української Народньої Республіки. – Станіславів, 1919. – 2 березня. – Випуск 3. – С. 8.
- ⁴⁴ Вістник Державного Секретаріату освіти і віросповідань. – Станіславів, 1919. – 1 квітня. – Ч. 2. – С. 23–24.
- ⁴⁵ Стахів М. Назв. праця. – Т. IV. – С. 122.
- ⁴⁶ Там само. – Т. IV. – С. 122–123.
- ⁴⁷ Держаний архів Львівської області. – Ф.1. – Оп.57. – Спр. 531. – Арк. 6, 15.
- ⁴⁸ Abramson H. Назв. праця. – С. 154; Вежбенец В. Євреї та польсько-український конфлікт у Східній Галичині після першої світової війни. – С. 145.
- ⁴⁹ Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання / В. Жаботинський. – К., 1991. – С. 43.
- ⁵⁰ Нова зоря. – 1938. – 17 лютого. – С. 3.
- ⁵¹ Chwila. – 1925. – 11 grudnia. – S. 6.
- ⁵² Республіка. – 1919. – 3 травня. – С. 2.
- ⁵³ Коммунистический интернационал. – 1919. – № 4. – С. 562.
- ⁵⁴ Piasecki H. Sekcja Żydowska PPSD i Żydowska Partja Socjalno-Demokratyczna. 1892– 1919/1920 / H. Piasecki. – Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź. – S. 327.
- ⁵⁵ Евреи Украины (Краткий очерк истории). – Т. 2. – С. 31.
- ⁵⁶ Гольдельман С. Листи жидівського соціал-демократа про Україну. Матеріали до історії українсько-жидівських відносин за час революції / С. Гольдельман. – Відень, 1921. – С. 27.
- ⁵⁷ Там само. – С. 39.
- ⁵⁸ Дер ідішер арбайтер. – 1919. – 16 травня. – С. 1.
- ⁵⁹ Там само.
- ⁶⁰ Нове життя. – 1919. – 3 квітня. – С. 2.
- ⁶¹ Гольдельман С. Назв. праця. – С. 30.
- ⁶² Хонігсман Я., Опельбаум Ю. Назв. праця. – С. 6.
- ⁶³ Гольдельман С. Назв. праця. – С. 30.
- ⁶⁴ Chwila. – 1919. – 22 kwiecniа. – S. 2.
- ⁶⁵ Народ. – 1919. – 21 травня. – С. 3.
- ⁶⁶ Там само. – С. 2–3.

1.3. Єврейська аграрна спільнота Півдня України: господарська та соціокультурна адаптація

З-поміж яскравих та, водночас, драматичних сторінок історії єврейського народу не зовсім виразним був пласт єврейської історії, пов'язаний з існуванням протягом півтора століття єврейських землеробських поселень на Півдні Російської імперії, а згодом у СРСР. Між тим, єврейська землеробська культура стала унікальним сегментом історії східноєвропейського єврейства. Єврейські землеробські поселення, як феномен, відійшли у минуле наприкінці першої половини ХХ ст., ставши історичним фактом. Причини цього – і державна політика СРСР, і ментальні пріоритети євреїв, і, безперечно, трагічні роки Голокосту. Саме такі студії та наукові розвідки сприяють висвітленню історії українського єврейства, єврейської національної спільноти на теренах України в її цілісності, допомагають представити палітру українсько-єврейських взаємин, етнополітичну ситуацію, взаємини єврейської громади та українського суспільства в повному обсязі. Також цей аспект історії євреїв, єврейської землеробської культури на українських землях сприяв розумінню історичного минулого єврейської української спільноти та формуванню сучасної історичної пам'яті про долю євреїв України як складову власне української національної історії.

Маловивченість та відсутність цілісного розуміння єврейської землеробської культури демонструють наукові розвідки, представлені різними історіографічними періодами, які визначалися політикою влади стосовно євреїв-землеробів. Одними з перших увагу на цю тему звернули єврейські дослідники у Російській імперії І. Епхарт¹, І. Оршанський², Ш. Дубнов³ та О. Лернер⁴. Останнім двом належать роботи-узагальнення, присвячені історії єврейської спільноти імперії з оцінками землеробської її частини з точки зору урядової політики. З-поміж публікацій цього часу відзначимо єврейську енциклопедію⁵ та роботу С. Станіславського⁶, у якій подано комплексну характеристику початку колонізації, охарактеризовано політику уряду щодо колоністів, відносини колоністів і уряду.

Новим етапом у розвитку єврейської проблеми став радянський період: політика коренізації та створення нових єврейських зе-

млеробських поселень та районів спричинили появу окремих праць з історії єврейської колонізації попереднього століття. Відзначимо статтю Н. Полонської-Василенко⁷, у якій авторка розглянула проблему єврейського соціуму в Речі Посполитій через її поділи, проаналізувала політику уряду Росії стосовно євреїв. Величезний внесок у дослідження аграризації євреїв зробив С. Боровий⁸, розкривши період єврейського землеробства в XIX ст. на базі опрацьованого комплексу джерел з Москви, Санкт-Петербурга, Одеси, Катеринослава. У комплексній характеристиці історії Південної України розкрив роль єврейського сільського елемента Д. Багалій⁹.

Пропагандистськими гаслами сповнені публікації Я. Кантора та І. Сапова 1928 р., які наголошували на успіхах єврейського землеробства XIX ст.¹⁰, поряд з доволі скептичною статтею А. Шліхтера¹¹. Власне, осмисленню єврейських національних районів присвячена праця Б. Кагана, голови райвиконкому Сталіндорфського національного району, ювілейне видання «Сталіндорф», присвячене святкуванню п'ятиріччя району¹². Публікація є певним чином унікальною, зважаючи на авторство та використання значної кількості документальних та усних свідчень.

Розгортання антисемітських настроїв у СРСР у 50-х рр. XX ст. спричинили фактичне знищення «єврейського питання» з дослідницького поля на десятиліття. Лише у роботі І. Дружиніної «Южная Украина 1800–1827 гг.»¹³ було проведено повноцінний аналіз усього процесу колонізації і вивчено єврейську складову як одну з важливих її елементів.

Безперечно, переломним періодом у дослідженні теми стала друга половина 80-х рр., коли єврейська історія повернула собі право бути повноцінним предметом дослідження. Історія єврейських землеробських громад починає студіюватись у кількох напрямках – загальноісторичному, аграрній історії, історії окремих народів Російської імперії та СРСР, міжетнічних взаємин.

З'являються публікації аматорського характеру, наприклад. М. Горловського¹⁴, Л. Кругліна¹⁵, І. Шайкіна¹⁶, присвячені єврейським колоніям Дніпропетровщини, які не претендують на науковість та містять значну кількість різноманітних свідчень, враховуючи родинний зв'язок деяких авторів з історією колоній. У зв'язку із цим варто відзначити створений у 2003 р. сайт одним з нащадків єврейської сільської родини Я. Пасиком, громадянином Ізраїлю,

який розгорнув широку пошукову роботу, зокрема архівну, покликану відтворити життя єврейської аграрної спільноти на Півдні України¹⁷. Вдалим прикладом аматорських починань є розлога історія однієї з єврейських колоній – Сейдеменухи – у баченні Б. Фельдмана та Д. Панова¹⁸.

Першими спробами наукового осмислення теми стали нариси І. Самарцева¹⁹, розвідка Н. Бочарової та С. Бобилевої²⁰. У 1995 р. перевидасться українською мовою монографія І. Клейнера про В. Жаботинського, написана ще на початку 1980-х рр., де йдеться, зокрема, про ставлення В. Жаботинського до переселення євреїв на землю²¹.

Важливим етапом у вивченні історії єврейських національних районів стала докторська дисертація В. Орлянського (2002 р.)²², яка стала підсумком кількарічних досліджень та у якій розглянуто радянську політику коренізації стосовно єврейського землеробського населення у 20–30-х рр. ХХ ст. Зауважимо, що основну увагу автор акцентував на Калініндорфському та Новозлатопольському районах, побіжно говорячи про становище у Сталіндорфському районі. Науковець вважає, що шляхом переселення євреїв на землю радянська влада хотіла розв'язати щонайменше дві проблеми: пом'якшити «єврейське питання» та зміцнити соціальні основи своєї влади на селі, позаяк у надійності і відданості комунізму українського селянства мала великі сумніви.

Нові архівні джерела з історії єврейських колоній охарактеризовано у розвідках І. Артюха²³, В. Павленко та К. Землянської²⁴, О. Шмід²⁵. У 2009 р. вийшла вже третя редакція (перша – 2005 р.) «Нарисів історії та культури євреїв» (упорядники Л. Фінберг та В. Любченко)²⁶, де у статті В. Любченка з традиційних підходів висвітлюється історія єврейського землеробства.

Питання історії єврейських національних районів знайшли фрагментарне висвітлення у працях, присвячених національній політиці радянської влади, функціонуванню національних адміністративно-територіальних одиниць (наприклад, Л. Якубової²⁷, В. Чеховича²⁸).

У запропонованому історіографічному огляді відзначені роботи, які характеризують загальні тенденції у дослідженні проблеми, передусім в Україні. Загалом, єврейська землеробська культура, діставши вкрай негативну оцінку сучасників з точки зору економічної рентабельності, майже випала з поля зору дослідників, залишившись поза можливістю її аналізу у широкому контексті аграрних, етнічних, соціальних, ментальних явищ нової та новітньої доби.

Сформований свого часу стереотип протягом століття взагалі не підлягав сумніву та не ставав предметом роздумів. Між тим, існувала тривала у часі практика державного регулювання єврейського землеробського компонента. Саме влада, спочатку Російської імперії, потім СРСР, штучно сформувала єврейський землеробський компонент у соціально-економічному просторі держави. Питання витоків ідеї єврейських землеробських поселень, їх «вписування» у практику державного регулювання потребує уваги з погляду розуміння «якості» економічної, зокрема, аграрної політики влади, її розуміння потреб країни і суспільства, засобів вирішення складних етнічних, національних взаємин таких поліетнічних держав, як Російська імперія та СРСР. Поряд з цим, не менш нагальною видається проблема господарської та соціокультурної адаптації єврейської землеробської громади до нетрадиційного способу існування, дослідження якої дозволить, на наш погляд, переглянути сталі стереотипи і подолати дещо упереджене ставлення до історії єврейських сільських громад, значення яких не обмежується питанням ефективності господарської діяльності.

Отже, після поділів Речі Посполитої у складі Російської держави опинилася велика кількість єврейського населення. Хоча розвиток законодавчої практики регулювання життя євреїв на теренах Російської імперії розпочинається раніше, та саме з цього часу проблема набула державного рівня, а приєднані території зберігали ті протиріччя та проблеми, що не були розв'язані попередньою владою. Однією з таких проблем стало «єврейське питання»: міста були переповнені «єврейським елементом», а у сільській місцевості євреї займали нішу шинкарів та орендарів, продовжуючи польську практику господарської стратифікації суспільства. Уряд прийняв рішення переселити останніх до міст, спричинивши цим нові проблеми, оскільки переселені євреї ставали конкурентами як єврейським, так і неєврейським торговцям і купцям. Тому поступово визрів план переселення частини євреїв на Південь Росії, включивши їх до загального колонізаційного потоку, який нещодавно розпочався.

Ключовим у розв'язанні єврейського питання виявилось «Положення для євреїв» 1804 р.²⁹, де вперше на законодавчому рівні стало питання про переведення частини євреїв до стану землеробів. Це був не перший прецедент такого плану: свого часу у Речі Посполитій порушувалося питання, як із злиденної єврейської маси зро-

бити платоспроможне населення, і під впливом ідей фізіократів народилася думка зробити з євреїв землеробів.

Для переселенців було виділено 310 тис. рублів, асигнованих із розрахунку по 125 рублів на будівництво кожного дому і по 5 коп. добових кормових коштів. Найбільш бідним сім'ям виділяли, окрім кормових грошей, підводи і по 5 коп. у день³⁰.

Важливим стимулюючим фактором до переселення виявилася система пільг, які отримували євреї, як і загалом іноземні колоністи: звільнення на 10 років від податків, право на позику, яку можна повертати через 10 років, а більш заможним пропонували купувати землю у власність³¹. До того ж, при заселенні євреї отримували 40 десятин землі на двір, з яких скоро відрізали 10 десятин для утворення допоміжного капіталу єврейським поселенцям³². Окрім того, передбачалась земля під рілля – 10 десятин, сінокіс – 5 десятин, вигін – 15 десятин, лісну плантацію – 1/4 десятин, під садибу і огород – 3/4. На будівництво господарських приміщень кожна сім'я отримала допомогу по 170 рублів. Крім цього була надана пільга від сплати рекрутської повинності на 25 років³³. Така ситуація сформувала думку, що євреї переходили у землеробство не для хліборобства, а для пільг³⁴.

Ці, загалом сприятливі, умови не могли залишити байдужими масу злидених євреїв, які хоч і не мали практики землеробства, але намагалися вирватися з бідного оточення. У колоністи євреї переходили також через жорстку урядову політику щодо міського єврейства, а головним чином через рекрутські набори, від яких на певний час рятував стан землероба, внаслідок чого до колоністів часто потрапляли маргіналізовані верстви, не зацікавлені у економічному розвитку родини.

Та найважливішою передумовою формування єврейської аграрної культури держави було те, що євреї не були землеробами і не мали цієї традиції протягом багатьох століть. До цього Росія лише одного разу зіткнулася з переселенцями неземлеробами, коли за Маніфестом Катерини II від 1763 року у перші німецькі колонії брали майже усіх без перебору, більшість прибулих німецьких родин до Росії взагалі не займалася землеробством. Їх залучення до цієї сфери відбувалося надзвичайно складно, а затрати держави були фантастичними – 1304 карб. 55 коп. на родину німців³⁵. Після цього невдалого досвіду уряд проводив жорсткий відбір колоністів.

Потенційні труднощі єврейської колонізації були зрозумілими, але не зупинили уряд, що можливо пояснити прагненням влади вирішити для себе одразу кілька завдань: виселити євреїв із білоруських сіл; «виправити» їх, привчивши їх до землеробства; заселити землі Новоросії. Однак програма переселення мала обмежений характер: для її реалізації зі скарбниці було виділено 300 000 рублів і 30 000 десятин землі, що забезпечувало поселення тільки 750 родин (400 рублів на родину), а у сільських районах Західних губерній мешкало приблизно 60 тис. єврейських родин. Таким чином, програма забезпечувала переселення до Новоросії не більше 1,25 % потенційних колоністів.

Спеціальні зазивачі, що виїздили до Польщі, вербували різних людей у переселенці, розписуючи начебто райське, звільнене від податків, життя, родючий ґрунт і усі блага³⁶. У 1806 р. 36 єврейських родин із Могильовської губернії через своїх представників звернулися до губернатора М. Бакуніна з проханням переселити їх до Новоросійського краю, щоб займатися землеробством, що, зрештою, зумовило розпорядження уряду взяти єврейських переселенців під контроль підпорядкованої йому Контори опікунства новоросійських іноземних поселенців. Місцевій владі, відповідальній за колонізацію, було наказано заснувати колонії, які мали розташовуватися на певній відстані від християнських поселень, а єврейським колоністам заборонялося купувати там землю. Будь-яка економічна діяльність поза сільським господарством була заборонена³⁷.

Успіх групи могильовських євреїв, які отримали дозвіл на поселення, дав поштовх появі нових колоністів. Слідом за ними, з тим же проханням, звернулися до уряду євреї Вітебської, Чернігівської і Подільської губерній – близько семи тисяч осіб. Переселення євреїв почалося у 1806 р., а у 1807–1809 рр. переселенці утворили у Херсонській губернії перші дев'ять колоній: Бобровий Кут, Ізраїлевка, Добра, Велика Сейдеменуха, Кам'янка, Великий і Малий Нагартав, Єфенгар та Інгулець³⁸.

Для євреїв-переселенців, які не мали досвіду селянської праці, першочерговим було питання про набуття певних знань. Брак досвіду та знань можна було б компенсувати через спілкування з місцевими селянами, але ситуація ускладнювалася ізольованістю єврейських колоній від місцевого населення. Для того, щоб

навчити євреїв орати землю, посіву, збору і охороні врожаю, херсонськими урядовцями були найняті російські селяни. Та запропонована урядом система навчання виявилася неефективною, що підтверджується незначними успіхами, досягнутими євреями у галузі землеробства у першій половині XIX століття. У ролі вчителів землеробської справи іноді ставали особи, які знаходили притулок у колоніях, кріпосні селяни-втікачі із внутрішніх губерній. Деякі з них приймали юдаїзм, що викликало негативну реакцію влади, і у 1820 р. євреям було заборонено приймати християн на службу.

Протягом усього 1808 р., у час активного переселення євреїв із сіл західних губерній, кількість бажаючих переселитися у колонії неухильно зростала. Губернатори цих губерній вимагали від міністра внутрішніх справ допустити у Новоросію щонайбільшу кількість переселенців, але урядовий план не міг забезпечити усіх бажаючих переїхати. Влада не була готова до масового переселення, а надані кошти були розкрадені або не використовувалися за призначенням. Великі зловживання відбулися на становищі колоній. Від Опікунського комітету і Новоросійського генерал-губернатора до Рішельє у Петербург спрямовувалися доноси про необхідність загальмувати потік переселенців до 200-300 родин на рік, тому що і перші колоністи тяжко влаштувалися, а для нових немає ані будинків, ані сільського реманенту³⁹.

За три роки влада витратила менше половини засобів, виділених на переселення євреїв, і каса залишалася пустою. Указом від 6 квітня 1810 р. уряд розпорядився тимчасово припинити переселення євреїв до Новоросійського краю. У той же час було припинено і примусове виселення євреїв із сіл західних губерній, що загрожувало економічною катастрофою та переходом євреїв на бік Наполеона у районі майбутніх бойових дій⁴⁰.

До цього часу у єврейських землеробських колоніях Херсонської губернії вже налічувалось 600 родин з 3640 душами населення, а ще чекали влаштування декількох тисяч самостійно прибулих переселенців⁴¹.

Першим недругом колоністів виявився клімат – багаторічний режим погоди, що значно відрізнявся від клімату західних губерній. Д. Багалій у своїй роботі «Південна Україна» стосовно цього зазначає, що першою ж зимою вмерло дуже багато колоністів⁴².

До того ж, степ виявився не таким і привітним, яким був в описах вербувальників. На думку російського кліматолога І. Бучинського, у першій половині ХІХ ст. у досліджуваному регіоні у теплу пору року максимальна температура коливалася у невеликих межах від плюс 30° до 41° за Цельсієм, дощі переважали зливного характеру, які давали по 100-160 мм опадів за добу, іноді вони мали катастрофічний характер⁴³. Внаслідок відсутності обробітку земля затверділа як камінь і не давала врожаю навіть сіна, хоча по балках невеликих річок усе-таки траплялася густа трав'яна рослинність, яку можна було заготовляти⁴⁴. Більшість колоністів опинилися у стані відчаю, оскільки окремої адаптації вимагали природні умови.

Наступною проблемою стали епідемії, що вирували з неабиякою частотою, забираючи продуктивні сили та життя колоністів. На вересень 1810 р. в окремих колоніях ситуація була такою: у колонії Кам'янка з 549 осіб 85 хворих, у колонії Інгупець 50 хворих, у колонії Бобровий Кут хворих 180 осіб з 215⁴⁵. Як правило, причиною хвороб виступали антисанітарні умови та відсутність імунітету до місцевих хвороб. Спостерігачі відзначали у більшості колоністів лихоманку та ознаки дизентерії⁴⁶. Зрозуміло, що втрати були значними, але визначити навіть приблизну цифру досить складно, можна було б застосувати спосіб порівняння даних за декілька місяців по кількості населення, але цьому заважають дві речі. Насамперед, кількість колоністів збільшувалася за рахунок механічного приросту, а по-друге, С. Контеніус, який через декілька місяців проїздив у колонії і залишив записки, зауважив, що у таблицях, поданих Конторою, і записках, зроблених ним, є вагома невідповідність, і він припускає, що це є наслідком шахрайства спостерігачів колоній⁴⁷. Отже, говорити про втрати досить складно, зважаючи і на те, що частина колоністів втікали до міст.

Та найскладнішою проблемою, яка ламала існуючі у єврейській громаді життєві цінності та пріоритети, була господарська діяльність, а саме – землеробство. Переорієнтуватися виявилось досить складно. У минулому економічному житті ніхто з переселенців не мав справу із сільським господарством, і тому психологічна адаптація також була неминучою, хоча і очікуваною. У минулому чоботарі, склярі, кравці, як свідчать спостерігачі колоній, без особливого завзяття взялися до землеробської справи⁴⁸.

Сербський колоніст Пищевич з певною іронією описує, як євреї-колоністи намагались орати землю: «Збереться кучка євреїв, стануть довкола плуга, поганяють воли, а плуг не орас, вони посідають зверху, він перекинеться, так і день минає»⁴⁹. Неосвіченість у землеробській справі затягувала процес економічної адаптації, а рентабельність господарства взагалі не обговорювалась.

Щоб хоч якось сприяти прискоренню економічної адаптації, Контора опікунства вирішила привчати євреїв до землеробства шляхом дидактики. 18 червня 1809 року на засіданні Контори ставилося питання «Про приучення євреїв до землеробства». Але зміст рішень з цього питання був значно ширшим: «1 – направити у кожную колонію, за кількістю будинків, столярів 4-6 осіб, щоб прискорити зведення помешкань, 2 – для ведення статистичного обліку у кожную колонію направити по одному писарю, 3 – для землеробської праці направити по дві особи, які б показали їм, як обробляти землю, ці самі особи мали навчити будувати будинки з м'ятої глини та лампачу»⁵⁰.

Та були певні винятки щодо можливостей пошуку господарської ніші – природні умови та відносна простота справи спричинили розвиток тваринництва.

Не менш важливим фактором, котрий значно впливав на життя євреїв-колоністів та їх самосвідомість, виявилася зміна «сцени та декорацій», коли місто чи містечко з його укладом були змінені на село. Зрозуміло, що не варто забувати про ту частину євреїв, що мешкала у селах до указу 1804 року. Місцем їх проживання було село, але спосіб їх виробництва був слабко пов'язаний зі сільським господарством, і вони зберігали свою ідентифікацію з міським єврейством. Ситуація з колоністами виявилася свого роду феноменом, адже єврейська біднота, яка тіснилася по міських будиночках, вузьких вуличках, живучи практично один на одному, отримала, у прямому розумінні, простір. На початковому етапі вони перенесли з собою окремі елементи міської культури. Ніхто й не очікував, що урбаністичне коріння приживеться на сільському ґрунті. Говорячи про побут, специфіку мислення, то вони відповідали міським, і тому колонія нагадувала село, хіба що за зовнішніми ознаками.

Географічні та економічні умови змусили колоністів поступово переорієнтуватися на сільський стиль життя, який, без сумніву, був забарвлений національним колоритом. Сільський устрій, з одного боку, вирвав євреїв з міського, а з іншого – повноцінно не інтегрував їх у власний, колоністи опинилися у проміжному становищі – вони вже вийшли з міста, але так і не прийшли у село.

Основною одиницею адаптації виступала, як правило, не особа, а родина, що є особливо актуальним для розуміння єврейського буття родини та громади. Якою ж була єврейська родина колоніста? Реконструювати її структуру можливо на основі відомостей про господарський стан євреїв, які перебували на власному забезпеченні Бобрового Кута і які, зокрема, містять назви родин станом на 1811 рік⁵¹. Автори вважають запропоновану вибірку репрезентативною для характеристики родини, оскільки матеріали цієї таблиці демонструють комплексну групу переселенців. Крім того, використане дослідження у галузі демографії щодо типології родин, зокрема поняття про нуклеарну та господарську родину, господарську групу, що дозволяє класифікувати єврейські родини та визначити можливості адаптації до нових умов життя кожного типу родини. Отже, родини можна розділити на три групи:

- нуклеарна родина – до 6 осіб: мати, батько, діти;
- господарська група – шість і більше осіб з наявністю у родині родичів (неодружених, старших 16 років);
- господарська родина – більше шести осіб з наявністю декількох родин, як правило, два і більше покоління.

Відзначимо, що нуклеарна родина не є одиницею виробництва у сільському господарстві, вона більше характерна для міського населення або ж народів, економіка яких не тісно пов'язана з сільським господарством, які займаються рибальством чи полюванням⁵². У Російській імперії була поширена насамперед господарська родина, особливо у сільській місцевості. Для єврейської нуклеарної родини характерним є те, що вона дещо більша за чисельністю за класичну нуклеарну.

Загальна кількість родин на власному забезпеченні у колонії Бобровий Кут – 31, з них нуклеарних – 19, господарська група – 5 родин і господарська родина – 7.

Структура єврейської родини

	<i>Господарські родини (3 покоління)</i>	<i>Господарські групи (2 покоління)</i>	<i>Нуклеарні сім'ї (2 покоління)</i>
<i>Господарі чоловіки:</i>			
19–30 років	2	3	8
31–40 років	1	1	7
41–50 років	3	1	3
Понад 50 років	1	-	1
<i>Жінки-господарі:</i>			
18–30 років	2	4	10
31–40 років	2	1	7
41–50 років	2	-	1
Понад 50 років	1	-	1
<i>Діти:</i>			
1–10 років	12	6	30
11–19 років	8	5	16
<i>Інші члени родини, чоловіки:</i>			
Менше 19 років	1	-	-
19–30 років	6	4	-
31–40 років	2	-	-
41–50 років	-	-	-
Понад 50 років	1	-	-
<i>Інші члени родини, жінки:</i>			
Менше 18 років	2	1	-
18–30 років	5	-	-
31–40 років	-	-	-
41–50 років	-	-	-
Понад 50 років	2	-	-
<i>Всього</i>	53	26	84

Єврейська родина не могла швидко трансформуватися у сільськогосподарській системі. Найбільш поширена нуклеарна родина виявилась і найбільш численною: на 19 господарів припадало 84 їдаків (включаючи господарів). За відсутності у більшості випадків реманенту колоністи змушені були терпіти скруту. Переважно це були молоді родини з великою кількістю дітей віком до 10 років, що передбачало проблему браку харчів та коштів до формування родини господарської, але через 10-15 років. У середньому єврейська родина мала від 6 до 9 дітей, відповідно, зростали витрати, а продуктивні сили залишалися сталими.

Існування таких родин засвідчує збереження міської традиції, адже одній такій родині у місті легше прохарчуватися, аніж господарській. Об'єктивно на таку структуру більшості родин вплинуло те, що до колонізаторської справи бралися молоді люди.

Наступна група родин – це так звані господарські групи, які були проміжною ланкою між нуклеарною та господарською родиною. Вона виявилася більш пристосованою до умов господарювання. Кількість продуктивних сил зростала за рахунок підростаючих дітей, незважаючи на народжуваність, а також родичів у шлюбному віці, що спричиняло механічний приток продуктивних сил. За віковою характеристикою – це родини молодого і середнього віку з домінуванням продуктивних сил до 30 років.

Найбільш вдалою щодо можливостей виявилася господарська родина, яка відповідала вимогам господарювання. Ця родина не була створена шляхом еволюції (нуклеарна родина – господарська група – господарська родина), це була, як правило, випадковість, зумовлена рішучістю переселенців, вік яких був солідним, тому їй переїздило декілька поколінь однією родиною. За віковою характеристикою це, як правило, середня та стара родини, що і зумовлює можливість господарського типу, але не у всіх випадках голова родини є чоловік старшого віку (батько). Якщо вік батька понад 50 років, то головами родини були сини, а батьки фіксувалися як члени родини.

Адаптація родини як соціальної структури стала одним з головних чинників процесу «вживання» єврейської громади у нові умови життя, зокрема, господарські, оскільки зміни у родині відбувалися поступово, через десятиліття. Уряд Російської імперії, так би мовити, прорахувався у тому, що не виставив «родинних» критеріїв для колоністів.

Процес повноцінного вживання у нове середовище ускладнювало і те, що фінансування на облаштування колоністів затримувалось, а за ним і затримувалося будівництво будинків, купівля реманенту, худоби, хліба тощо⁵³. За планом на проживання єврейська громада отримувала від товариша головного судді Новоросійського, радника Івана Миколайовича Ланового кошти, які колоністи розподіляли на сьогоденні потреби: купівля ярового зерна, насіння акації та інших речей⁵⁴. Катастрофічною виявилася ситуація зі зведенням будинків для колоністів, тому що вони будувалися по мірі надходження цільових коштів. Але велика частина цих сум використовувалася не за призначенням, а найперше на нагальні потреби – придбання харчів. Тому більшість колоністів протягом 2-5 років мешкали у землянках чи в напівзведених будинках. Наприклад, у колонії Інгулець за 1807 р. на 92 господаря будинків: розпочатих – 6, недобудованих – 71, закінчених – 4⁵⁵. За даними 1810 р. у колонії Інгулець нараховано 87 родин, 5 завершених будинків та 63 незавершених⁵⁶. Виникає питання, а де ж 13 будинків, про які свідчить звіт 1807 р.? Вони могли бути фіктивними: для звітності у Контору опікунства, або ж за відсутністю будівельних матеріалів, недобудовані будинки розбирались і матеріал йшов на будівництво решти. Така ситуація характерна для усіх колоній⁵⁷, що ускладнювало процес переселення нових бажаючих, невирішеність цих проблем гальмувала решту проєктів.

Протягом переселення сформувалося дві групи колоністів, які перебували у нерівноцінних умовах. Основний потік становили ті, що селилися за державний кошт («іждивенці»), значно менш чисельною групою колоністів були ті, хто переселявся власним коштом, тобто добирався до місця переселення самотужки, без фінансової підтримки, і заводив господарство теж самотужки, при цьому отримуючи статус колоністів. Наприклад, у колонії Бобровий Кут мешкало за державні кошти 250 осіб, а за власні – 164 особи⁵⁸. Переселяючись власним коштом, євреї, звісно, розраховували на власні матеріальні заощадження, які мали стати першим капіталом у їх землеробській справі, тому вони подекуди випереджали тих колоністів, що очікували на допомогу держави. Уряд планував, що становлення єврейських поселень, незважаючи на наявність цих двох груп, буде відбуватись одночасно. Насправді ж ситуація була іншою. У зазначеній вище колонії Бобровий Кут спостерігалася така картина:

<i>Майно</i>	<i>Державні колоністи</i>	<i>Самостійні колоністи</i>
Будинки	17	7
Землянки	10	5
Вози	42	17
Борони	3	3
Плуги	5	3
На кількість родин	54	32

Як бачимо з таблиці, ситуація не вирішилася на користь тих чи інших колоністів. Умови проживання пропорційно впливали і на продуктивність праці, яка не могла бути високою. До того ж кількість реманенту була мізерною, що засвідчує незабезпеченість колоністів виробничою базою. Тому поділяти колоністів на окремі групи є недоцільним, оскільки вони практично не відрізнялися за матеріальним становищем. Становлення євреїв як землеробів, звісно, мало відбуватися через плуг та рілля, які необхідно було опанувати у короткі терміни, адже основною ознакою землероба були знаряддя праці. Оскільки забезпечення колоністів реманентом було неповним, вимагати від них високої продуктивності праці теж ніхто не міг, питання стояло хоча б про забезпечення власних потреб зерном.

Станом на 1810 рік у колоніях була така ситуація з реманентом та тягловою худобою, посівами врожаю:

Села	Родини	Чоловіки	Жінки	Особи обох статей	Плуги	Борони	Вози	Воли	Посіви (четверті)	Врожай (четверті)
1. Єфенгар	41	154	110	264	5	4	23	37	53 1/2	163 ½
2. Нагартав	118	437	405	842	17	6	64	68	150	243 ½
3. Сейдеменуха	127	342	298	640	12	4	72	72	-	-
4. Бобровий Кут	88	239	215	454	8	10	58	45	56	255

Продовження Табл.

5. Інгулець	89	333	262	595	15	5	38	40	71	89
6. Кам'янка	143	577	459	1036	5	8	23	19	193/4	97
Разом	606	2082	1749	3831	62	37	278	пар 281	350 1/4	848

У 606 господарів названих шести колоній дефіцит був таким: плугів – 89,7%, борон – 93,8%, возів – 54% та 53,6% пар волів. Ці показники доводять неможливість досягти успіхів у землеробстві через брак реманенту та тяглової худоби, навіть за умови старанного ставлення до справи.

Для розв'язання проблеми С. Контеніус запропонував, щоб господарі кооперувалися (наприклад, два господаря мали власний плуг, волів, борони та брички), та нестача реманенту і тяглових тварин була такою значною, що кооперування не мало успіху⁵⁹.

Звідси і посіви колоністів були доволі скромними. Таблиці звітів спостерігачів майже порожні, а ті посіви, які були зафіксовані, не могли задовольнити потреби колоністів, не говорячи вже про перспективу продажу.

Виходячи з низького рівня забезпечення колонії, злиденне становище колоністів виявилось нормою їх життя, а що найгірше, це стало нормою для спостерігачів колоній, які не докладали практично жодних зусиль для зміни ситуації. Наприклад, у колонії Інгулець за відсутності хліба декілька тижнів жителі мусили харчуватися шавлем, а коли його з'їли, то забили декілька волів для харчування, декілька осіб померло з голоду⁶⁰. До усього цього додавалась і крадіжка худоби у колоністів, падіння поголів'я худоби за рахунок епідемії. Для виробництва борошна необхідні були млини, яких у колоніях не було, що створювало значні проблеми для колоністів, заважаючи їм повноцінно інтегруватись у землеробське середовище.

Стосунки із сусідніми поміщиками виявлялися не завжди мирними. Так, поміщик Кахов, зі слів колоністів, постійно їх утискав, забирав їхню худобу, коли та переходила через межу⁶¹.

З'ясовуючи причини фактичного провалу єврейської землеробської колонізації, варто назвати гальмівні чинники, серед яких і нетрадиційність заняття і усього устрою сільського життя для єв-

реїв, специфіка типу родин у єврейській громаді, тісно пов'язаній з міською культурою, і, безперечно, політика держави та запропоновані механізми «аграризації» євреїв, позбавлені економічного прагматизму та фінансової підтримки. На думку Н. Венгер, «...суттєве значення у цьому мали органічні історико-економічні, а також правові умови життєдіяльності, які забезпечувались урядом для конкретної історичної групи»⁶². Власне, за таких умов і формувався образ єврея-землероба-злидаря, нездатного до землеробства.

Єврейські колонії разуче відрізнялися від сусідніх німецьких чи шведських, насамперед, зовнішнім виглядом чи специфікою занять колоністів. Сучасники, які описували зовнішній вигляд та устрій колоній, зауважували, що у колоніях, насамперед, було помітно дім наглядача, який, як правило, був менонітом і докладав значних зусиль у роботі з євреями, показуючи на власному прикладі переваги сільського господарства над «бродінням» – тим способом життя і заробітку, до якого вдавалися євреї-переселенці, прагнучи вижити. Часто наглядачі сприяли наростанню антагонізму між сільською культурою побуту та містечковою етнічно забарвленою єврейською культурою, яка неохоче вписувалась у рамки, встановлені урядом. Тому більшість господарств поступово звертали з хліборобського шляху господарювання чи добровільно, чи через розорення, і автоматично вибували зі стану колоністів, втрачаючи усі пільги⁶³. Зазнавши невдачі у перших спробах землеробства, вони доводили, що не можуть жити без торгівлі. І продовжували митарствувати, шукаючи шляхи найменшого опору для збагачення. Коли єврейство у переважній більшості зрозуміло, що землеробство не кращий шлях для заробітку, до того ж досить трудомісткий, то варто було робити вибір: чи орієнтуватися на сільськогосподарський ринок (дрібною торгівлі), чи займатися «бродінням» по сусідніх містах, долучаючись до міської торговельної та ремісничої громади.

Частина колоністів почала орієнтуватися на «бродіння», або, як зазначали наглядачі колоній, «в отлучку по городам» у сусідніх містах та заможних селах, колоніях, пропонуючи власні послуги чи вступаючи до дрібноі комерції.

Так, у колонії Єфенгар станом на 24 грудня 1810 року налічувалось 264 особи обох статей. Наводимо узагальнену інформацію про кількість мешканців, які залишили колонію з метою пошуку заробітку у містах:

<i>Міста</i>	<i>Чоловіки</i>	<i>Жінки</i>
Миколаїв	18	7
Херсон	4	-
Єлисаветград	5	-
Одеса	1	-
Златополь	1	-
Усього:	29	7

Частина колоністів органічно вписувалась у місцеву торговельну систему, полишаючи власні колонії. Дрібна торгівля продукцією сільського господарства заохочувала частину колоністів до розведення городів, які давали сезонний прибуток. Та у цій галузі було важко конкурувати з болгарами, і прибуток від городництва був нестабільним, тому колоністи не зупинялися на ньому як на основному джерелі збагачення, перебуваючи у постійних пошуках варіантів господарської діяльності.

Значна частина колоністів обрала тваринництво як більш прибуткове сільськогосподарське заняття. Численні звіти наглядачів колоній до Контори опікунства іноземними поселенцями, говорячи про господарську структуру єврейських дворів, відзначали високу кількість великої рогатої худоби, яка припадала на одну родину. Це можна пояснити, певним чином, невибагливістю догляду за худобою, адже річкові пойми та плавні краю були щедро вкриті травою для випасу та сінокошу. Хоча на перших кроках адаптації наглядачі відмічали, що євреї не вміють косити сіно⁶⁴ та, враховуючи, що зими були не холодні і худоба взимку не випасалась лише один місяць, її утримання було значно легшим. Велика рогата худоба доволі часто ставала одним з головних джерел існування для колоністів.

<i>Село</i>	<i>Кількість родин</i>	<i>Корови</i>	<i>Телята</i>	<i>Однолітки</i>
Єфенгар	41	66	58	31
Нагартав	181	75	70	53
Сейдеменуха	127	107	150	
Бобровий Кут	88	152	76	-
Інгулець	89	90	99	-
Кам'янка	143	103	89	39

Та частина колоністів, яка не знайшла себе у землеробській чи тваринницькій справі, не скористалася лояльністю уряду щодо «бродіння» по містах, поступово розорилась і була виключена зі стану землеробів.

У пошуках господарського самовираження гальмувався і процес адаптації, який базувався на методі постійних проб і помилок. Більшість учасників процесу протягом усього століття малювала похмуру картину майбутнього єврейських колоній, починаючи з наглядачів Контори опікунства іноземними поселенцями, представників влади та науки (Павловича⁶⁵, С. Станіславського⁶⁶), які не могли зрозуміти, у якому економічному руслі буде розвиватись єврейське господарство. Напевно, відсутність власних традицій зумовила той факт, що єврейські колонії за типом господарства відрізнялись одна від одної, сприймаючи впливи сусідніх колоністів, вимоги ринку та особисте бажання розвивати господарство. І, водночас, їх об'єднувала проблема пошуку господарських орієнтирів, які, на жаль, не були вироблені урядом, а зводилися до примусових акцій.

Джерела свідчать, що, зберігаючи етнічне забарвлення, незважаючи на зміну способу життя із міського на сільсько-землеробський, євреї-колоністи залишалися такими самими, як одноземці у західних губерніях, і своїми звичаями, рівнем освіти не відрізнялися від євреїв-міщан.

Здобувши негативний досвід облаштування першої хвилі євреїв-землеробів, могло скластися враження, що уряд не повернеться до такого експерименту, принаймні у найближчі десятиліття, доки не буде видно результатів від перших переселень. Але поступово визрівала так звана друга хвиля переселення, яка мала відмінності від попередньої як внутрішнього, так і зовнішнього характеру. Насамперед, це було пов'язано з політикою колонізації Півдня Росії, а також із гостротою єврейського питання у містах західних губерній.

Наприкінці 1819 р. Комітет іноземних поселенців, що знаходився в Одесі, отримав листа від князя Голіцина, у якому повідомлялося, що в Мигильовській губернії 34 єврейські родини із Шклова звернулись з проханням переїхати у Херсонську губернію до своїх єдиновірців. У цьому листі Голіцина містяться його роздуми з приводу такого явища, як євреї-землероби. Зокрема, він апелює до записок С. Контеніуса 1813 р., а особливо до слів, пов'язаних з тим, що

діти колоністів побачили вигоду з землеробства, і робить висновок, що прибулі колоністи переберуть приклад у єдиновірівців⁶⁷.

Держава відмовила переселенцям у підтримці щодо переселення, і весь тягар переїзду ліг на їх плечі. Для забезпечення себе від вимог колоністів, уряд взяв з них розписки про те, що держава не надаватиме їм підтримки ані у дорозі, ані після прибуття на місце, і що вони ніяких претензій не матимуть. Поряд з тим, у розписках містилася умова, фактично – заборона – переїздити і залишати колонії⁶⁸.

Із згаданих вище єврейських родин зі Шклова з 1819 по 1822 рр. переселилося лише 10 родин. Ситуація з цими родинами склалася досить драматична: це були ті сімейства, що підписали розписки, а отже, були прив'язані до землі, ще й без державної підтримки. Наглядачі колоній у своїх звітах вказують: нещодавно прибулі євреї звертаються до них з проханням фінансової підтримки або ж з тим, щоб їх відпускали у міста на заробітки, а деякі йшли на крок значно рішучіший і вимагали виключити їх зі стану землеробів. У 1822 р., 7 грудня, білоруська влада надала список 1786 родин, що виїхали для колонізації, але з них прибуло лише 483 родини⁶⁹.

Така ситуація стурбувала міністра внутрішніх справ Кочубея, який розробив проект заселення євреями-землеробами деяких південних регіонів, що був втілений у спеціальному циркулярі. Він складався з декількох пунктів, які мали розв'язати проблему переселенців. Основний зміст полягав у тому, що допомогу переселенцям мали надавати єврейські громади, а бажаючі переїхати мали зробити одноразовий внесок у розмірі 400 рублів. Невиконання цієї умови припиняло процес переселення. Так цей циркуляр поклав край другій хвилі колонізації⁷⁰.

Однією з особливостей другої хвилі переселення була її розтягнутість у часі. Адаптація цих переселенців виявилася швидшою, адже вони були позбавлені необхідності створювати «новий світ», основи якого створили їх попередники. Та, на відміну від першопрохідців, вони не очікували «манни небесної» – приклад перших колоністів розкрив позитивні та негативні моменти у сільському господарстві. Той, хто виявляв бажання, з новоприбулих, міг навчатися землеробству у вже більш-менш заможних колоністів шляхом найму на роботу. Та таких колоністів виявилось обмаль, тому

пропозиція ринку праці змушувала частину колоністів переїздити до міст і займатися різного роду промислами.

Великою проблемою у адаптації до нових умов життя залишалася велика смертність колоністів, що зумовлювало відсутність приросту населення.

Окрім того, розвиток єврейських колоній гальмувався низкою інших причин. Так, війна з Туреччиною 1828 – 1829 рр. лягла тягарем на весь Південь країни, видалися неврожайними 1834 – 1835 господарські роки. Але, попри негаразди, єврейське господарство з критичного стану перейшло до стабільного, що викликало задоволення у керівництва колоній. Вагомим фактором цього задоволення було збільшення врожаїв, що пояснювалося більшою ефективністю землеробства та зменшенням кількості євреїв, що займались «уходництвом» по містах.

Не уніфікована політика уряду стосовно переведення євреїв на землі викликала бурхливе обговорення не лише у владних кулуарах, а й в єврейській громаді, яка пропонувала альтернативи існуючим проектам, які, як було сказано, не були орієнтовані на економічний результат. У зв'язку із цим привертає увагу проект трьох молодих євреїв: сина кременчуцького купця першої гільдії Давида Зеленського, павлоградського купця третьої гільдії Йосипа Рабіновича та уманського міщанина Якова Гольденвейзера, які звернулись 15 листопада 1840 року до графа М. Воронцова про виділення землі для зразкової єврейської колонії і запропонували назвати її Міхаїлсдорфом, на честь графа Воронцова: «...Пусть она, нося дражайшее имя высокого своего ходатая, сохранил для потомства одну из блестящих деяний Вашего Сиятельства»⁷¹.

Проект видавався добре осмисленим та виваженим, у якому враховувались особливості єврейського середовища «зсередины», та пропонувались адекватні шляхи виведення частини міщан євреїв в землероби. Свої думки автори виклали у руслі підтримки царської політики і заявили, що самі перейдуть у стан землеробів з вкладанням у цю справу власних капіталів. Зокрема, вони визначили ключові проблеми невдач державних проектів у політиці осадження євреїв на землю, при цьому апелюючи до ідей фізіократів. Найперше, відзначаються причини ганебного, з їхнього погляду, стану землеробства у країні. Також підкреслювалася віддаленість коло-

ній від межі осілості та нерозбірливе рекрутування, яке призвело до того, що більшість поїхало тільки через пільги. Автори запропонували набирати у колоністи не тих, хто йде через безвихідь, а тих, хто робить цей крок осмислено і цього бажає, випускаючи з уваги масштабність тих причин, що штовхали євреїв до переселення.

Нагадаємо, що всі хвилі колонізації відбувалися у пік криз у єврейському середовищі. Проект містив юридичні норми з правами та обов'язками колоністів, окреслював економічні шляхи, якими може розвиватися сільське господарство у колонії: землеробство, конярство, скотарство, вівчарство, бджолярство, враховував ідеальну кількість родин, які мали мешкати на перших етапах у колонії (їх кількість обмежувалась 50). Пропонувалося ввести стартовий майновий ценз у 450 рублів, з тим щоб за 20 років виплатити вартість землі. Такий підхід дозволив би колоністам орієнтуватися на підвищення їх зацікавленості у результатах праці, що було відсутнім у діючому урядовому проекті.

Важливе значення приділялося також організації системи управління у колонії. Була запропонована система управління, яка мала складатися не з одного державного спостерігача, який був, по суті, чиновником від влади. Передбачалося виборне управління – ратгауз, який складався із бурмістра з помічником, рабина, казначея та урядового наглядача. Запропонований підхід, на думку авторів, дозволив би швидшій організації та ефективнішому функціонуванню єврейської громади, адже керівництво з громади могло б реагувати на проблеми одразу, а не так, як державні наглядачі, які лише констатували проблеми у колоніях⁷². Один раз на рік до ратгаузу колоніст, родина якого є економічною виробничою одиницею, має здавати звіт про своє господарство за рік із вказаними проблемами, успіхи та плани на майбутнє.

Найбільше уваги у проекті було відведено сільському господарству, яке, у баченні авторів, мало бути системою, а не розкиданими локальними острівцями непов'язаних між собою господарств. На чолі виробничого процесу повинен був стояти агроном для вдосконалення виробництва, регламентувалося відлучення у міста.

У проекті присутні і моменти аскетизму, які планувалося вводити у колонії – заборона дорогого ошатного одягу та прикрас.

Безперечно, цей проект, який нагадує «Утопію» Томаса Мора, зважаючи на зміст відносин імперської влади до євреїв, було відхилено, а причиною вказана відсутність землі.

У 1844 р. уряд видав нове Положення про євреїв-землеробів, за яким усі витрати, що стосувалися колонізації, відносилися на рахунок «коробкового збору» (казенного єврейського громадського податку). Подальше переселення євреїв (фактично третя хвиля колонізації) здійснювалося винятково за власні кошти. Положення надавало євреям право перші три роки наймати християн для навчання господарству. Цим побічно визнавалося, що методи навчання євреїв селянській праці, що використовувалися раніше, виявилися неефективними. Безумовно, найнятий досвідчений селянин міг за три роки багато чому навчити починаючого землероба, та проблема була у тому, що бідний єврей-землероб не мав засобів для найму⁷³. Та траплялися випадки, коли колоніст, який міг собі дозволити найняти сусіднього селянина для виконання якоїсь роботи, ставав жертвою власного незнання справи, і робота виконувалася погано.

Євреям, як і державним селянам, дозволялося займатися ремеслом і торгівлею без торгових свідоцтв (за них треба було платити) на землях своєї колонії. Вони могли заводити при своїх будинках лавки, комори, майстерні, малі фабрики, розміщувати переправи і поштові станції тощо. Колоністи, що мали влаштоване господарство і достатню кількість рук для заняття хліборобством, мали право записуватися, на загальній підставі, в гільдії і торгувати за встановленими свідоцтвами, але без виключення їх із землеробського звання. У колоністів з'явилися нові можливості діяльності і заробітку.

На базі відрахувань з «коробкового збору» у 1847 р. граф Кисельов, міністр державних маєтностей, створив єврейський поселенський капітал як фонд для фінансування переселення євреїв на землю і розпорядився, щоб під новостворювані колонії виділялося на кожну родину (з 6 ревізьких душ) по 40 десятин. Та насправді відводилося тільки 30, а 10 десятин поступали до запасного земельного фонду, «доходи з якого йшли на поповнення мирського капіталу колоній». У 1849 р. були утворені ощадні і допоміжні каси для євреїв-колоністів⁷⁴.

У 1847 р. у Херсонській губернії було засновано ще чотири колонії: Ново-Житомир, Ново-Подольськ, Ново-Ковно, Ново-Вітебськ. Останніми у 1860 р. були створені колонії Вольна і Громокля. Окрім казенних, у Херсонській губернії були створені приватні (власницькі) єврейські колонії: у Олександрійському повіті – Писарівка; у Єлисаветградському – Мар'янівка, Мартиновичева, Веріна і Моргуновка; у Тираспольському – Балашовка. Їх утворили євреї, викупивши або орендувавши на тривалий термін поміщицькі землі. У 1840-х роках колонії були створені у Катеринославській губернії.

Проте у середині 1860-х рр. у Новоросії більше не було необхідності у штучній колонізації. Крім того, колонізація, яка велася винятково за рахунок надходжень з «коробкового збору», обтяжувала єврейські общини, позбавляла їх можливості влаштувати у себе училища і ремісничі школи. Тому законом від 30 травня 1866 р. було припинене переселення євреїв до землеробських колоній. Уряд також вжив заходів до часткового розширення прав євреїв-землеробів, дозволивши їм переходити в інші стани. Ті, хто так і не зміг освоїти селянську працю, дістали можливість безперешкодно залишити колонії.

Отже, внаслідок трьох хвиль колонізації сформувалося декілька груп євреїв, які були заселені на різних правах. Перша група колоністів була забезпечена повними пільгами, наступна – існувала на власному утриманні з невеликою та непостійною підтримкою держави, третя користувалася пільгами, як і перша, але на час третьої хвилі колонізації у перших строк пільг закінчувався, а в останніх лише розпочинався. Дві перші групи не були позбавлені звільнення від кантоністського набору. Життя цих груп регулювалося різними нормами права, що ускладнювало їх взаємодію між собою. Поповнення рядів колоністів тривало протягом десятиліть, що можна пояснити різними причинами. Так, в окремих родин, що виїхали для колонізації, шлях до місця призначення розтягувався не на один рік, оскільки дорогою у колонії вони потрапляли у міста, і ті, кому не вдалося влаштувати там своє життя, згадували, що мають можливість стати землеробами. Інші ж родини, що прибували із сусідніх губерній, затримувалися через те, що не встигли розпродати своє майно.

З 1905 р. єврейські колоністи перейшли у ведення губернських і повітових управлінь і установ селянських справ. Колоніальне управлін-

ня було остаточно скасовано. Колонії офіційно стали селами, хоча в ужитку і в офіційних документах їх, як і раніше, називали колоніями.

Наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст. основним заняттям євреїв-колоністів було землеробство і, перш за все, вирощування озимої і ярової пшениці. У менших кількостях вирощували жито, ячмінь, кукурудзу, соняшник. На початку ХХ століття почався розвиток садівництва, виноградарства і баштанництва, які мали другорядний характер. Зазвичай фруктовий сад і городи, на яких вирощували цибулю, картоплю, кавуни, знаходилися біля будинку⁷⁵.

Зберігало своє значення тваринництво. У кожному дворі тримали коней, корів, овець і велику кількість свійської птиці, худоба і птахи використовувалися для задоволення власних потреб, надлишки реалізовувалися на місцевих ринках. Незважаючи на досягнуті успіхи в господарській діяльності, життя основної маси євреїв-землеробів було складним. Важким тягарем лягали на їхні плечі податки, повинності і збори. Великою бідою була засуха, яка в Херсонській губернії траплялася в середньому один раз на три роки, наслідком чого були часті неврожаї. Особливо неврожайними були 1891 і 1892 рр., що призвело до масового голоду.

У колоніях діяло місцеве самоврядування. Усі важливі питання (вибори адміністрації колонії, прийом нових поселенців і звільнення старих, призначення опікунів, розділ і переділ громадських земель і т.д.) розв'язувалися на сільському сході, де кожен господар двору мав один голос. До складу адміністрації, за зразком німецьких колоній, входили шульц (місцевий старшина, староста) і два бейзіцери (помічники-засідателі), що обиралися на два роки з-поміж запропонованих Попечительством осіб, визнаних начальством здатних посідати на ці посади. До обов'язків шульца входило збір сходу колонії, виконання його рішень і розпоряджень адміністрації зверху, нагляд за порядком у колонії. Посадовцями, окрім шульців і бейзіцерів, вважалися старійшини, опікуни і писарі. З посадовців жалування одержували тільки шульци і писарі. Для вирішення важливих для колонії справ від суспільства обиралися уповноважені або довірені особи. Вони брали участь у межуванні земель, придбанні насінневих матеріалів і ін.⁷⁶

Невдачі перших десятиліть єврейської колонізації закріпили думку про марність зусиль уряду та нездатність євреїв до земле-

робської праці, економічну неспроможність єврейських сільсько-господарських колоній. Та ця думка відверто суперечить відомостям статистики кінця ХІХ – початку ХХ століття⁷⁷. Попередній важкий етап адаптації мав, зрештою, наслідком появу єврейських сільських громад з певним рівнем економічного розвитку, хоча ментальні пріоритети залишалися традиційними і за найменшої можливості нащадки євреїв-колоністів залишали села.

Принципово новий етап у житті єврейської сільської громади Півдня України, власне, як і всіх мешканців Російської імперії, розпочався із революційних подій 1917 р. Нетривалість та нетривкість урядів на теренах України протягом доби революції та громадянської війни зумовили неможливість реалізації послідовної політики стосовно не тільки євреїв-землеробів, а взагалі селян. Натомість, Радянська держава, ствердившись на значних просторах колишньої імперії, запропонувала своє бачення національного питання, втілюючи його у політиці коренізації.

Ця політика зумовила, з одного боку, появу низки соціальних конфліктів у поліетнічному просторі України, з іншого – сформувала нове бачення національної свідомості та толерантності у взаєминах народів. Особливо виразно ці явища відбилися в історії національних районів, зокрема, єврейських. На території України були створені Златопольський, Сталіндорфський і Калініндорфський єврейські райони. З 1924 р. почалося переселення євреїв з міст і консолідація їх в окремих населених пунктах.

Прослідкуємо особливості адаптації єврейської громади Півдня України до нових реалій на прикладі Сталіндорфського єврейського національного району – найбільшого за територією і чисельністю населення з-поміж єврейських районів, який почасти «успадкував» досвід попереднього століття у розвитку єврейського землеробства.

Сприйняття урядової політики населенням було доволі неоднозначним, що зумовлювало кілька чинників. Насамперед, нещодавні події громадянської війни, відгомін яких був відчутним ще довгі роки, коли степові ватаги тривалий час тримали у страху місцеве населення, особливо «банда» Іванова та його прихильників⁷⁸. Невдоволені політикою воєнного комунізму селяни з недовірою ставилися до нових широкомасштабних реформ з боку радянської влади, авторитет якої після голоду 1921–1922 рр. був невисоким.

Перебіг коренізації, задекларованої владою у 1923 р., викликав значні суперечності у суспільстві. Частина євреїв, які потрапили до коренізаційного потоку, спрямованого на формування національних районів, не виявила бажання переїжджати з міст та містечок до сіл. Та пропозиція, яку робила держава щодо переїзду, була безвідмовною. Використовуючи прямий чи завуальований примус, через партійні органи, направлялись молоді пари, юнаки, дівчата до степових районів Криворізького округу, де вони були змушені будувати нове культурне, яскраве, етнічно виразне життя. Ситуація нагадувала ту, що склалася щодо євреїв у XIX ст., коли їх з міст переводили в стан хліборобів, даючи привілеї колоністів, а саме –16 десятин землі на родину, пільгові кредити на придбання реманенту, худоби, будинків, податкові пільги⁷⁹.

Такі заходи щодо євреїв суперечили тенденціям розвитку індустріалізації, яка потребувала притоку населення із села в місто, а не навпаки.

Починаючи з 1924 року за комсомольськими путівками, направленнями райкоматів та обкомів хлинув потік переселенців-євреїв з Чернігівської, Вітебської, Київської, Одеської та інших губерній до Криворізького округу, де існували єврейські національні сільські ради⁸⁰. Довкола них почали розташовувати переселенців, які привезли з собою лише робочі руки та гасла, сповнені оптимізму щодо побудови у близькому майбутньому комунізму.

Як зустрічали новоприбулих поселян місцеві мешканці, чого очікували вони та переселенці від коренізації? Будь-які протидії радянській владі розцінювались як контрреволюція, і тому коренізацію вітали дружніми обіймами, обіцянками допомоги. Та насправді ситуація складалася по-іншому. Усні свідчення, зібрані одним з авторів розвідки, А. Венгером, протягом 2003–2006 рр. у мешканців колишнього Сталіндорфського району, розкривають особливості його розвитку та надають можливість з'ясувати адаптаційні стратегії єврейського населення.

Основним багатством селянина є земля, а точніше, її наявність у власному користуванні, і чим більше, тим краще. Під нові села виділяли значні масиви земель – 65 тис. десятин, у тому числі 28 тис. у Криворізькій окрузі, де виник Сталіндорфський район⁸¹. В основному надавали цілину, де до того пасли худобу й полювали, а

враховуючи аграрне спрямування району, збільшення щільності населення призводило до обмеження земельних ресурсів. Це викликало незадоволення у німецьких колоніях та українських селах, жителі яких активно використовували ці простори у власних цілях, до того ж це руйнувало плани заможних селян та колоністів, які намагалися розширити власні господарства. Позиція місцевого єврейства теж не була однаковою: більшість від щирого серця раділи поповненню і намагалися дати максимум підтримки⁸², більш заможне населення, в якого склалися сталі, хоча перервані подіями 1917–1921 рр., економічні відносини з сусідніми селами та колоніями, – відверто негативно, адже кожен мав власну економічну та соціальну нішу, на які зробила замах коренізація. Заможне єврейство, розуміючи неминучість змін, не поспішали розкривати обійми новопритулим.

Починаючи з 1924 до 1930 р. було утворено 30 нових єврейських сіл, жителі яких доклали багато зусиль, щоб перетворити їх у «квітучі сади» нової радянської держави, адже помилок та прорахунків «суворе та справедливе керівництво» не пробачало. Перші роки утворення та існування були скрутними, адже відсутність умінь у господарській роботі, брак коштів на будівництво ставили поселенців у глухий кут. Маючи національні права, населення не мало елементарних умов для існування. У допомогу активно включилася американська організація «Агро-Джойнт», яка фінансово підтримувала проект створення національного району⁸³. Нові села значно відрізнялися від сусідніх: вони забудовувалися за планом з рівними та симетричними вулицями, будинки були більш якісними і витонченими за формою, хоча і однотипні. Зводили будинки спеціальні бригади, до яких наймали місцеве населення⁸⁴.

Будучи міськими жителями й ідентифікуючи себе, у першу чергу, з міською культурою, переселенці почали культивувати саме її. Почали займатися ремеслами та кустарювати як у місті, не проявляючи особливого завзяття до хліборобської справи. Це викликало непорозуміння і дратувало жителів сусідніх сіл та колоній, які не розуміли, нащо держава витрачає кошти і земельні ресурси. Загалом, процес адаптації був полегшений тим, що з боку держави були створені сприятливі умови, а поруч в колоніях жили вже досвідчені євреї-землероби.

Юнакам, які направлялися за комсомольськими путівками «на будівництво», керівництво процесу коренізації радило одружитися у коротший термін і осідати на землю у цих краях, а хто відмовлявся, того чекали незбудовані об'єкти, яких у державі було вдосталь. Тому, беручи коротку відпустку, хлопці поверталися до рідних сіл і там в короткий термін одружувалися, та не всі шлюби були успішними і розпадалися через деякий час⁸⁵.

У 20-х роках була налагоджена система освіти, відкривалися національні школи, де освіту здобували єврейські діти. Та говорити про повне задоволення тим, що освіта була на ідиші, не доводиться. Для традиції євреїв гарна освіта була певним культом. А після закінчення національної школи шансів вступити до вузу було небагато. У вузівській системі єврейські юнаки та дівчата реалізовувалися, як правило, у фізико-математичній та природничій галузях, а специфіка наукової термінології на різних мовах вибивала з наукової та освітньої колії. До того ж, у містах спостерігалася тенденція, коли батьки відправляли дітей не до національної школи, а до російськомовної, щоб забезпечити подальшу освіту. В селах цієї можливості не було, тому всі відвідували національні школи, хоча у перші роки, коли в новозбудованих селах не було шкіл, єврейські діти навчалися у сусідніх українських⁸⁶.

До початку 30-х рр. економічний стан у селах стабілізувався, життя почало набирати стабільного ходу. Тому керівництвом країни було прийнято рішення про створення третього єврейського національного району (на цей час існували Ново-Златопольський та Каліндорфський райони).

На його створенні наполягали Центральна комісія національних меншин, республіканська рада та партійні органи. У їхніх аргументах переважали здебільшого політичні аспекти та очікування цієї події місцевим населенням. За висновком Центральної адміністративної територіальної комісії, президії УЦВК від 31 серпня 1929 р. прийнято рішення про створення Сталіндорфського єврейського національного району.

Адміністративним центром створеного району стало село Сталіндорф (нині с. Жовтневе Софіївського району Дніпропетровської області). Офіційне відкриття відбулось у 1930 р. До 1931 р. районний центр знаходився в с. Излучисте, а в 1931-му він був перенесений до с. Сталіндорф, яке до 1930 р. називалось Чемеринське⁸⁷.

Район був організований на базі старих єврейських колоній, 33 нових переселенських селищ, декількох українських і німецьких сіл. У 1933–1941 рр. район складався з 23 сільрад, з них 16 єврейських, 5 українських і 2 німецьких. У 1939 р. в районі при МТС обслуговували 91 колгосп, за якими було закріплено 100 тис. га землі, в тому числі 71 тис. орних земель. Діяли 71 школа, 60 клубів, 68 бібліотек, 17 стаціонарних і 12 пересувних кіноустановок, 3 лікарні, 1 пологовий будинок, 5 амбулаторій.

Активно сприяла розростанню району американська організація «Агро-Джойнт», яка допомагала у будівництві будинків, лікарень, шкіл, адміністративних споруд, а найголовніше – сприяла розвитку сільського господарства, яке було провідною галуззю району⁸⁸. Формуючи національні осередки, радянська влада дозволила надання цільової допомоги єврейським поселенцям зі США, що сприяло механізації виробництва, а відтак – зростанню продуктивності праці.

Створення окремого району сприяло формуванню ідентифікації місцевих жителів, і з цього часу на шпальтах обласних газет з'явилася назва «Сталіндорфщина». Усе це легітимізувало домінування національної єврейської культури і поширювало її вплив на єврейські села. До нового адміністративного центру почало приїздити керівництво та місцева інтелігенція. Тож частина населення, зайнятого в сільськогосподарській сфері, почала відділятися, займаючи соціально нижчий щабель. Це проявлялося, зокрема, в тому, що колгоспники мали окремі ясла для дітей, оскільки робочий день, на відміну від службовців, був ненормованим, окрему череду худоби. Починається якщо не майнова, то потужна соціальна диференціація⁸⁹. В інших селах району соціальна стратифікація виявлялася слабше, хоча у старих колоніях було присутнє майнове розшарування внаслідок економічних традицій. До початку колективізації єврейські новостворені села у більшості випадків були мононаціональними, чого не можна сказати про старі колонії, де міжетнічні стосунки набули родинного забарвлення⁹⁰. До того ж, колонії довкола були рясно всіяні українськими хуторами, які знаходились на відстані до 500 м⁹¹. Тому такі контакти були досить тісними, а шлюби між євреями та українцями стали навіть своєрідною модою. Таким чином, не євреї, а все ж члени єврейської родини, долучалися до домінуючого загалу і мали вищий соціальний статус.

Політика згортання непу і запровадження суцільної колективізації в Сталіндорфському районі мала особливе забарвлення, яке, з одного боку, пов'язане з ментальною особливістю євреїв, а з іншого – етнічною строкатістю населення.

Для переселенців колективізація була черговою забаганкою вождя, яка б вела до побудови комунізму, тому переселенці здебільшого відгукувалися на заклик партії та Батьківщини. Зрозуміло, що частина переселенців, не маючи великих статків від землеробства, стали добровільними її учасниками. Колективізація викликала невдоволення та обурення місцевих жителів, які знали ціну власної землі та власного господарства, тому опір колективізації був відчутним і виявився у псуванні реманенту, забої худоби та псуванні споловілих ланів⁹². Реакцією влади району стали репресивні заходи щодо тих, хто, «затьмарений духом індивідуалізму», не бачив усіх переваг колективізації.

Не менш важко колективізація проходила у старих єврейських та німецьких колоніях, адже втрачати власне добро було болісно усім, незалежно від національності. Та подальший шлях розвитку колективного господарства значно вирізнявся в українців та інших національних груп. Цьому сприяли ментальні особливості. В українських селах активістами були економічно незаможні, часом – маргіналізовані елементи, що зумовлювало значні протиріччя та протидію колгоспному ладу⁹³. Стосовно єврейських та німецьких поселень, для яких було притаманне проблемне сприйняття колективізації, то вони виявили стійкість соціальної групи, для котрої колгосп був свого роду общиною, яка не терпіла асоціальних елементів, і тому більшість працювала на благо цієї структури. Вважаємо, що саме через це їхні колгоспи були заможнішими за сусідні українські.

Збільшення притоку українського населення до району відбулося під час та після голодомору 1932–1933 рр. Ситуація виявилася класичною: у березні 1932 р. в окремих селах відбувалися крадіжки насінневого матеріалу, зерна з полів. Усі справи щодо розкрадання хліба розслідувалися та розглядалися судом негайно, лише з тією особливістю, що загони комсомольців та інших добровольців, що вилучали хліб для держави, діяли з меншою пильністю, ніж деякі українські⁹⁴. Тому дещо вдалося сховати. Окрім цього, діяла система торгзінів, де під час голоду масово з'являлися обручки, серезки, ланцюжки⁹⁵. На території району розгорнула

гуманітарну допомогу «Агро-Джойнт», яка створювала кухні, де можна було харчуватися⁹⁶. Це значно пом'якшило перебіг голоду. Така картина виявилася привабливою альтернативою для голодуючих із сусідніх районів. Багато хто полишив свої домівки і перебивався до Сталіндорфського району, розбавляючи тим самим його етнічний склад⁹⁷. Тепер у новостворених єврейських селах з'явилося українське населення, вдячне за врятоване життя.

По закінченні голоду до району почали з'їжджатися розкуркулені. Ці особи не мали при собі документів, часто були втікачами з таборів. За відсутності документів їм відмовляли у наймі на роботу по всіх колгоспах, а в Сталіндорфському районі цю бюрократичну ноту ігнорували⁹⁸. Таким чином, створювалася нова соціальна група, становище якої було дещо хитким. Це сприяло тому, що під час найму на роботу до колгоспу та оплати праці вони отримували відсоток на трудовень. Та це їх не зупиняло, тому що за рік можна було заробляти до 500 трудовнів, розрахунок за які був солідним. Траплялися випадки, що зароблене зерно, яке складали на дахах, завалювало горище⁹⁹. Окрім зерна, отримували також вино, оскільки виноградарство було давньою традицією єврейських колоністів і швидко культивувалось у нових поселеннях¹⁰⁰.

Відповідно до традицій, єврейські жінки із заможних родин не працювали у колгоспах, вони брали участь лише у сезонних роботах по збору врожаю винограду¹⁰¹. Це викликало невдоволення неєврейського жіноцтва. До того ж, українських жінок наймали домашніми прибиральницями, кухарками та на різні господарські роботи, що зумовлювало появу жартів та анекдотів, які ширилися за закритими дверима («В тьоті Беті у буфеті продається газ-вода», «Умный, как у Бети Фима», «тумбала-тумбала-тумбалалайка – порвані чоботи, драна куфайка» тощо)¹⁰².

Ще одна приваблива обставина виявилася для українців-переселенців: як говорили респонденти, «у районі було тихо, не вирували репресії поміж селян». Вони пояснюють це дружністю євреїв, які не писали один на одного анонімних листів, що практикувалося в українських селах¹⁰³. Репресії зачепили здебільшого членів партії, партійне та районне керівництво, яке не витримувало прискіпливих партійних чисток. На січень 1936 р. налічувався 201 член партії та 124 кандидати на членство. В період перевірки документів з партії

було виключено 20 осіб. З них отримали вирок: 2 – «шпигуни», 12 – «білогвардійці та куркулі», 3 – «троцькісти», 6 – «шахраї».

За 1936 р. з партії виключили ще 11 осіб: 5 – як троцькістів, 3 – кар'єристів, 1 – класово ворожий елемент, 1 – в минулому дезертир з Червоною Армією, 2 – за аморальну поведінку. Це не було винятком для політики, спрямованої на пошук ворогів. Чистки проходили тихо, без зайвого галасу. Про це попереджало світло фар автомобіля, який приїздив з боку Дніпропетровська. Лише вранці люди дізнавалися, що когось забирали до в'язниці, і роздивлялися, кого ж не вистачало¹⁰⁴.

Цікаво складалася ситуація у культурному житті району: зростала кількість шкіл, будинків культури, бібліотек, виходило дві газети, одна – українською, а друга – на їдиш, так що гасло «Газету в кожную родину!» було виконано. На території району діяло 3 повні, 16 неповних, 5 початкових шкіл, налічувалося 6738 учнів, 271 вчитель, 39 будинків культури, 5 стаціонарних кіноустановок¹⁰⁵. У клубах діяли драматичні гуртки, зорієнтовані на єврейського глядача. Така ситуація залишила певною мірою відстороненою ту частину населення, яка не знала їдиш. Що стосується освіти, то відсоток дітей у єврейських селах був невисоким, і тому до школи більшість не ходила, тим паче була можливість працювати в колгоспі «за відріз на плаття»¹⁰⁶. Це не означало, що геть усі українські діти залишилися без шкільної освіти, хоча такі були. Ті, хто переїхав у підлітковому віці і мав декілька класів освіти, ходили за декілька кілометрів до українських сіл. Часом ця відстань сягала 10 і більше км¹⁰⁷. Дехто з батьків наважувався віддати дітей до школи, де вони навчалися єврейською.

Місцем, де найбільше проявлявся весь колорит Сталіндорфщини, був районний базар. Сюди місцеві та мешканці довколишніх сіл звозили продукцію на продаж. Саме тут відбувалася найактивніша культурна дифузія. Євреї торгували дрібним крамом, українці – насінням, квасолею, птицею, німці – продукцією тваринництва. Усе це розмішувалося на вузьких прилавках і кожного базарного дня торгівлю відкривали суперечки та лайки за торгові місця¹⁰⁸. Між собою єврейське населення «жиркотіло» на їдиш, а щойно підходило до українських продавців, плавно переходило на російську. Це часто викликало сміх, адже словниковий запас російської мови не завжди дозволяв дослівний переклад на українську мову.

Формування економічних контактів супроводжувалося появою конкуренції: порівняно з українцями, євреї визначалися більш вдалим торговим хистом.

1935 року район відзначив свій п'ятирічний ювілей. До цього свята в райцентрі було збудовано чудовий будинок культури, який було відкрито у день святкування. Щоб свято відчув кожен, усім родинам, за бажанням, видали по одній корові¹⁰⁹, щоб підвищити рівень життя. На свято прибув М. Хатаєвич, який вітав будівників району, тих, хто вчора був за межами бідності, а тепер мав статок і добробут. В обласній газеті «Зоря» було надруковано ряд статей та фотографій, що сповіщали жителів області про успіхи району, який гордо іменувався Сталіндорфщина¹¹⁰.

Без сумніву, святкування п'ятиріччя району було знаковою подією в житті кожного, оскільки справжніх свят за суворими буднями мешканцям не вистачало. Для багатьох респондентів це одні з найяскравіших спогадів дитинства та юності, коли усі разом – українець, єврей, німець, росіянин, сиділи за спільним столом, співали спільних пісень. Приспів однієї з таких і зараз часто наспівує мешканка с. Жовтневе К. А. Лебедин, пораючись по господарству: «Avder leben naver Stalin ay-a-ya».

Із згортанням коренізації у 1938 р. з району було виключено єврейські колонії Ново-Вітебськ та Ново-Ковно і передано їх до Софійського району. Така трансформація відбулась і з іншими селами, які були на межі із сусідніми районами. Та все ж неохоче, якщо не з опором, жителі цих сіл вважали себе членами Сталіндорфського району і з власними потребами зверталися саме туди. Так, у справах періоду тимчасової окупації, які містяться у Державному архіві Дніпропетровської області, підбиваючи підсумки страт, автори записок, жителі сіл Ново-Вітебськ, Ново-Ковно наголошували, що в минулому ці села належали до Сталіндорфського району. Таке незгасиме бажання мати власний адміністративний центр жило довгі роки у жителів сіл, які колись входили до району.

Згортання коренізації призвело також до змін в освіті. Школи було переведено на російську мову, що викликало незадоволення частини жителів. Але тепер, здобувши освіту російською мовою, можна було продовжувати навчання в містах, а здобувши вищу освіту, не повертатися до сіл¹¹¹.

Стосовно ж позиції українського населення, то вона була не-виразною, бо цей крок мало на що впливав у господарському розвитку. З іншого боку, для українців майже нічого не змінилося і в адміністративному плані, адже керівництво залишилося колишнім. Зміни торкнулися хіба що культурних пріоритетів, коли українці отримали можливість здобувати освіту у середній школі російською мовою, а разом з цим і шанс на подальше навчання.

Після початку війни 22 червня 1941 року, як і скрізь, була оголошена масова мобілізація, усе чоловіче населення призовного віку було призвано до лав Червоної армії, окрім тих, хто мав бронь. Але і частина з них виявила бажання захищати Батьківщину. У районі залишилася незначна кількість працездатного населення. З початком війни цивільне населення було впевнене, що вона протриває не більше двох тижнів – і, зрозуміло, перемогу блискавично здобуде Червона армія. Так, К. О. Лебедин згадує, як проводжали її ровесників на фронт і як вони вірили, що війна триватиме зовсім недовго: «...Як почалась війна, хлопців забрали в солдати, так один казав: «Не плачте, дівчата. Я вам через два тижні голову Гітлера на палці принесу», а ми ж йому вірили»¹¹². Тому певний час вважали, що німецька армія до їх села не дійде. Коли розпочалась евакуація районних установ, стало зрозуміло, що зустріч із німцями є невідворотною. З огляду на більшу інформованість та можливості, першими евакуйовувалися керівництво та більш заможне населення. Про евакуацію іншого населення не йшлося. Так, О. С. Лобов, тоді мешканець новоствореного села Ботвино, згадує момент евакуації: «...Вскоре почалась евакуація населення ... Я пошѐл к председателю Ласевичу, чтобы нам выдали справку на эвакуацию, он мне отказал, сказал: «Ты русский, тебя немцы не тронут», для меня это был большой удар»¹¹³.

Основна частина єврейського населення залишилася. Причинами цього були відсутність транспорту та слабка інформованість стосовно політики Німеччини щодо євреїв. Якщо окремі особи знали про це, то не вірили, адже в їх уявленні німці були сусідами, до того ж був ще живим спомин про німецьких солдатів періоду Гетьманату. Та ж частина євреїв, що забарилася з евакуацією, була повернута німцями назад, оскільки було зірвано міст через Дніпро і шляхи до евакуації були відрізані. Зі слів К. М. Тепер, було зірвано не міст, а людські долі, оскільки були розлучені сім'ї¹¹⁴.

Загалом, поширений образ німців не дозволяв вірити в очевидні речі. Образ «доброго сусіда» брав гору, тому очікування не були тривожними. Незаможна частина єврейського населення вважала, що вбивати їх немає за що, адже вони прості працівники. Ф.Г. Маченко наводить аргументи свого сусіда-єврея, що працював колгоспним конюхом і відмовився від евакуації, тому що пам'ятав прихід німців у 1918 році, коли ті захищали євреїв від погромів¹¹⁵.

За період існування Радянського Союзу у селі накопичилася маса протиріч. Одним з найбільш вагомим було співіснування у межах колгоспної системи розкуркулених та тих, хто розкуркулював. Треба відзначити, що це явище було притаманне не лише українським селам, хоча в окремих селах, як в українських, так і єврейських, прояви таких явищ були мінімальними. Ці протиріччя існували на побутовому рівні: розкуркулені спостерігали, як їх житла, худобу, одяг, взуття, предмети домашнього вжитку використовували ті, хто їх розкуркулював. Це викликало природну злість та обурення. Саме ця частина населення вбачала у німцях визволителів від існуючих порядків. І одразу ж після утворення правового вакууму відчайдушно пройшли по хатах «комбідівців» та відібрали свої речі. К.О. Лебедин описує це явище: «...Тіки пішли брати [радянська влада], то вони [розкуркулені] кинулись забирати свої скрині, платки, жупани, вообще, все те, що у них в 30-х годах забрали»¹¹⁶.

Це явище не мало етнічно вираженого характеру, воно мало економічне підґрунтя. Поміж розкуркулених були представники усіх національностей. Саме тому в основу їх позитивного уявлення про німців як визволителів лягла не стільки образа на радянську владу, як на своїх односельців-сусідів. Звідси і впливає образ німця, як такого, хто дозволить повернути справедливість. Тому окремі представники з них зустрічали прихід німецької армії хлібом, сіллю та квітами, про що свідчать спогади Р. М. Корсунської¹¹⁷, О. С. Немченко¹¹⁸, Й. Б. Талалаївського¹¹⁹, К. М. Філіпева¹²⁰, Г. П. Чорнобай¹²¹. Зокрема, Й. Б. Талалаївський згадує: «...Та там, в Новоукраїнці, зустрічали німців хлібом-сіллю, я їх фамілій не скажу, бо діти досі в нас живуть. Но таке було і по других селах»¹²². Колишні ж активісти прихід німецької армії зустріли з острахом, і не тому, що боялися німців, вони з острахом чекали на реакцію вчорашніх класових ворогів, і їхні побоювання виявилися не марними.

Після вступу німецьких військ у район з 14 по 20 серпня 1941 р. була встановлена нова влада. Одразу ж було виділено привілейовану частину місцевого населення, це були місцеві німці, та повністю безправну – євреї. Районний центр було перейменовано зі Сталіндорфа на Фрізендорф.

Єврейське населення було розчароване, оскільки починало розуміти антиєврейський характер нової влади, і німці 1918 р. аж ніяк не були схожі на німців 1941-го. Після створення місцевих гетто євреї стали повністю безправними. О. С. Лобов згадує: «...В нашем поселке [Ботвино] да, наверное, также и в Сталиндорфе, появились оккупанты. Началось становление фашистских порядков. Вот тогда и определилось, кто есть кто, стали появляться в поселке заезжие гости, которые отбирали у евреев отдельные продукты и лучшие вещи. Где-то в конце августа 41-го года из Сталиндорфа ... приехали в поселок какие-то чины от фашистской власти, и без каких-то поводов взяли трёх пожилых мужчин: Германа, Бурдмана, Маргулиса, увезли и где-то там расстреляли»¹²³. Такі акції залякування були, як правило, одноразовими. Подальша дискримінація євреїв виявилась у мізерній заробітній платі, що призводило до їх напівголодного існування. Допомогати євреям було категорично заборонено, та окремі мешканці порушували ці заборони. На перших етапах вони вважали, що це заходи тимчасові і скоро усе зміниться. Та поступово образ «доброго сусіда» – німця зник.

Устрій сільського господарства німецька влада залишила незмінним, адже для армії було потрібне зерно, худоби в господарствах майже не лишилося. За свідченням очевидців, її було вигнано у запорізькі плавні, де вона була знищена під час бомбардувань¹²⁴. Незважаючи на очікування, що нова влада поверне землю, знявдя праці, – цього не сталося. Повертати їх було економічно недоцільно, адже в родинях працездатних чоловіків майже не залишилося. Це б звело господарство нанівець. Тому у цій верстві розчарування теж відбулося досить швидко. Але існуюча система господарювання виявилася неефективною, що було пов'язано з опором, який чинили працівники. Як правило, це були жінки, люди похилого віку та молодь. К. Ф. Каперко, працюючи свинаркою, заковувала в землю новонароджених поросят¹²⁵. Під кінець окупації, коли стало зрозумілим, що доведеться відступити, нова влада вирішила змінити форми господарювання. Розпочалося розпаювання

колгоспного майна за принципом – хто де працював, той те і отримував: конюх – коней, птахівник – курей та качок, виноградар – ізюм і т. д.¹²⁶

«Культурне життя» під час окупації не зупинялось, але суттєво змінилось. 1 вересня у Фрізендорфі була відкрита школа, у якій викладали українською мовою, що було незвичним, адже до цього викладання велося на ідиші та російською¹²⁷. До неї ходило мало дітей, оскільки єврейське населення було евакуйовано, як і вчителів, яких катастрофічно не вистачало. Молодь, що залишилася, продовжувала збиратися вечорами, співала пісень та влаштовувала танці. Говорити про повну автономність окупантів у культурному плані не доводиться, адже мовного бар'єра практично не було, оскільки частина місцевого, неєврейського населення, володіла мовою ідиш. Тому контакти були безпосередніми, німці на губних гармошках підігравали мотиви українських пісень жінкам, що їх співали, і навпаки, місцеве населення знало мотиви німецьких пісень, чим значно дивувало німців¹²⁸. Такі стосунки не були поширеними, адже німці у багатьох випадках зверхньо ставилися до слов'янського населення.

Частину молоді району забирали на роботу до Німеччини. Як правило, це супроводжувалось опором, адже мало хто хотів їхати в невідомість, незважаючи на солодкі обіцянки вербувальників. Трикуль Валентина так згадує ці події: «...Молодих людей стали забирати на роботу в Німеччину. Всім селом прощались з ними. Був у нас красень – Микола Олійник. Узяв він гітару і заспівав. Я, звичайно, тої пісні не пам'ятала, але згодом мама згадала кілька рядків:

«Прощайте, папаша и мама, прощай дорогая семья.

И ты, черноглазая девочка, порой вспоминай про меня.

Прощайте, зеленые парки, мне больше по вам не гулять.

Прийдется в Германии хмурой свой век молодой доживать»¹²⁹.

Справжнім випробуванням для мешканців району та їх взаємин виявилось «остаточне вирішення єврейського питання». До весни 1942 р. масових каральних акцій стосовно населення, зокрема єврейського, не проводилось. У травні 1942 р. розпочалися масові розстріли єврейського та циганського населення, хоча цигани не були жителями району, оскільки вели кочовий спосіб життя. Перші розстріли виявились абсолютно несподіваними та стали шоком.

Коли в одному з сіл зібрали неєврейське населення та сповістили, що ведуть дивитись як б'ють «жидів», то вони думали, що їм покажуть, як німці стріляють в горобців, бо горобців називали «жидами». Коли ж на місці стало зрозуміло, що буде відбуватися насправді, частина приведених втекла, а інші не могли повірити, що таке відбувається, згадує К. М. Філіпева¹³⁰. В. Трикуль так описує ці події: «Не можу забути того, як в німецьку колонію Мариндорф позганяли євреїв та циганів, а потім зганяли людей з ближніх сіл, щоб ті дивилися, як смертники самі для себе копали рів... Ми з мамою дивитися на той жах не пішли. А сусідка була. І прийшовши, ридаючи, розповіла, як одне дитя у поліцая питало, чи знімати йому черевики. Той кинув автомат, а другий одразу ж підхопив зброю і довгою чергою прошив і поліцая, і дівчинку...»¹³¹.

Масові розстріли розпочались у травні 1942 р. Ті, кому вдалося втекти, намагалися переховуватись у неєврейського населення. Не всі погоджувалися переховувати євреїв, адже це було практично неможливо, оскільки степова зона не давала можливості робити схованок, побутових та господарських приміщень було обмаль. Тому в багатьох випадках втікачів переховували день-два, адже їх метою було вибратись у сусідній район чи в місто, щоб розчинитися поміж незнайомого населення.

Але були випадки, коли люди не змогли переступити через почуття відповідальності за долю іншої людини і переховували незнайомих євреїв, які просто одного разу постукали вночі до хати. Так, О. С. Немченко згадує, як її мати, незважаючи на незгоду батька, який переймався безпекою родини, переховувала єврейську родину: «Маленького ж Льоню мати забрала у хату, але у нього був єврейський ніс і зразу видно, що не наш, тоді мати взяла роздерла собі ясна і кров'ю змочила платок і ним перев'язала йому обличчя ніби він розбив собі носа. Так він у нас і сидів, доки вони не пішли в город»¹³². Обшуки будинків та нелюдське ставлення до українського та російського населення, яке розпочалося зі знищенням євреїв, значно загостило ворожнечу місцевих жителів до окупантів. Частина з них інтуїтивно здогадувалася, що вони можуть бути наступними після євреїв. Так вважали і деякі євреї. Вони висловили таку думку: «Нами вчиняють, а ними місить будуть!»¹³³, яка фактично розкриває сутність нацистської національної політики.

Були випадки, які вражають своїм цинізмом. Так, місцевий німець після приходу окупантів обійняв посаду в поліції, а був одружений з єврейською жінкою і мав двох дітей. Після початку розстрілів він власноруч відігнав дружину на розстріл, а згодом розстріляв дітей. Він же зразу одружився з місцевою німкенею¹³⁴.

Проблема адаптованості єврейського громади визначилася із розвитком подій Голокосту на рівні прийняття її як «своєї» чи «чужинної» для неєврейського населення. Якщо у мирному повсякденні спостерігався певний баланс інтересів на основі відносно нетривалого співіснування, то кризовий час різко змінював ситуацію, загострюючи відносини у суспільстві, що було властивим, безперечно, і для міського середовища. Зазначимо, що радянський уряд продовжив практику переселення євреїв на землю, використовуючи примусові методи, а формування мережі національних районів супроводжувалося загальнодержавними тенденціями в аграрній сфері: згортанням НЕПу та початком колективізації. Згортання колективізації поклато край лояльній політиці до єврейства загалом.

«Невкоріненість» сільськогосподарської традиції, політика влади, трагічний спадок часів війни, оскільки події Голокосту змінили умови розвитку єврейської сільської спільноти, зумовили неможливість її відтворення ані з історичних, ані ментальних причин.

Стратегії та механізми адаптації єврейської сільської, землеробської спільноти протягом півтора століття у господарському та соціокультурному зрізі поєднували певним чином прагнення знайти компроміс із урядовою політикою (яка від імперської до радянської мала, по суті, характер обмежувальної), із прагненням зберегти традиційність громади. Історію єврейського землеробства, зокрема на теренах України, варто не обмежувати питанням його ефективності у економічному просторі певної держави (тут актуальним видається питання про рентабельність українських господарств поряд з німецькими чи менонітськими), а реконструювати та осмислити її як невід'ємну, органічну складову принаймні вітчизняної історії.

¹ Епхарт И. Формы земледельческого труда в еврейских колониях / И. Епхарт // Восход. – 1890. – № 6. – С. 15–18.

² Оршанский И. Евреи в России. Очерки из истории / И. Оршанский. – СПб.: Тип. М. Хана, 1872. – 154 с.

³ Дубнов Ш. Судьбы евреев в России в эпоху западной «первой эмансипации (1789–1852) / Ш. Дубнов // Евреи в Российской империи XVIII–XIX веков: Сборник трудов еврейских историков. – М., Иерусалим, 1995. – С. 265–301.

⁴ Лернер О. М. Евреи в Новороссийском крае. Исторические очерки / О. М. Лернер. – Одесса: Тип. Г. М. Левенсона, 1901. – 239 с.

⁵ Еврейская энциклопедия. – Т. XII. – СПб.: Общество для Научных Еврейских Изданий, изд-во Брокгауз-Эфрон, 1906–1913. – 345 с.

⁶ Станиславский С. К истории еврейской колонизации Новороссии / С. Станиславский // Сб. статей Екатеринославского научного общества изучения края. – Екатеринослав, 1905. – С. 123–156.

⁷ Полонська-Василенко Н. Перші кроки єврейської колонізації в Південній Україні / Н. Полонська-Василенко // Збірник праць єврейської історичної археографічної комісії / під голов. ак. А. Є. Кримського. – П. т. – К., 1929. – С. 83–95.

⁸ Боровой С. Я. Еврейская земледельческая колонизация в старой России / С. Я. Боровой. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1928. – 200 с.

⁹ Багалій Д. Південна Україна / Д. Багалій. – К.: Союз, 1929. – 250 с.

¹⁰ Кантор Я. Єврейське хліборобство на Україні / Я. Кантор // Більшовик України. – 1928. – № 11. – С. 39–49; Сапов І. Єврейський національно-територіальний район // Більшовик України. – 1928. – № 14. – С. 89–102.

¹¹ Шліхтер А. Правда про єврейське переселення (Із звітної доповіді про результати обслідування єврейських колонізаційних висілок) / А. Шліхтер // Більшовик України. – 1927. – № 9. – С. 18–33.

¹² Каган Б. Я. 5 лет Сталиндорфского района / Б. Я. Каган. – М.: Радянське будівництво та право, 1935. – 48 с.

¹³ Дружинина И. Е. Южная Украина 1800–1825 гг. / И. Е. Дружинина. – М.: Наука, 1970. – 260 с.

¹⁴ Горловський М. Колонія на Інгульці / М. Горловський // Червоний гірник. – 1991. – 9 травня. – С. 3; Горловский М. История еврейской земледельческой колонии Ингулец / М. Горловский // Шалом-Алейхем. – 2005. – № 2. – С. 10–11.

¹⁵ Круглин Л. М. Евреи Сталиндорфского района / Л. М. Круглин // Шабат Шалом. – 1993. – № 3. – С. 5.

¹⁶ Шайкин И. М. Еврейские колонии Днепропетровщины / И. М. Шайкин // Шабат Шалом. – 1993. – № 4 (16). – С. 2; Шайкин И. М. Нацисткий геноцид еврейских земледельческих колоний Юга Украины / И. М. Шайкин, Н. Н. Зябка // Катастрофа и Спротивление украинского еврейства (1941–1944). – К., 1999. – С. 134–171.

¹⁷ Пасик Я. История еврейских земледельческих колоний Юга Украины и Крыма [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // <http://www.evkol.nm.ru>

¹⁸ Фельдман Б. Бурные годы «Тихого поля» в Новороссии: Два века еврейской колонии Сейдеменуха / Б. Фельдман, Д. Панов. – М.: Древнехранилище, 2009. – 272 с.

¹⁹ Самарцев І. Євреї в Україні ХІХ – початок ХХ ст.: історико-етнографічний аналіз / І. Самарцев // Віче. – 1993. – №11. – С.120–132; Самарцев І. Євреї в Україні (19-те – початок 20-го ст.): історико-економічний аналіз // Віче. – 1993. – ХІ. – С.132–141.

²⁰ Бочарова Н. В. Еврейские земледельческие колонии Юга Украины: начало истории / Н. В. Бочарова, С. И. Бобылева // Регіональне і загальне в історії. Тези Міжнар. наук. конф., присв. 140-й річниці від дня народження Д. І. Яворницького та 90-ліття ІІІ археологічного з'їзду. – Д.: Промінь, 1995. – С.256–257.

²¹ Клейнер І. Владімір (Зеєв) Жаботинський і українське питання / І. Клейнер. – Київ–Торонто–Едмонтон, 1995. – С.55–75.

²² Орлянський В. С. Реалізація політики коренізації по відношенню до єврейського населення Півдня України в 1920–1930-ті рр.: дис. ... д. і. н. / В. С. Орлянський. – З., 2002. – 406 с.

²³ Артюх І. Переселение евреев на территории Запорожского округа в 20-х гг. ХХ в. (по документам Госархива) / І. Артюх // Еврейское население Юга Украины: Исследования, воспоминания, документы. Ежегодник: Сб. науч. тр. – Харьков–Запорожье, 1998. – С.147–153.

²⁴ Павленко В. Єврейські землеробські колонії на Півдні України в кінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст. / В. Павленко, К. Землянська // Південний архів. Історичні науки. – Херсон, 2002. – С.44–52.

²⁵ Шмід О. Здобутки та невдачі єврейського землеробства у Волинській губернії (ХІХ – початок ХХ ст.) / О. Шмід / Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії: зб. наук. пр. Наукові записки Рівненського гуманітарного державного університету. – Рівне, 2009. – Вип. 17. – С. 83–90.

²⁶ Нариси з історії та культури євреїв України / упоряд.: Л. Фінберг, В. Любченко. – К.: Дух і літера, 2009. – 440 с.

²⁷ Якубова Л. Д. Етнічні меншини УСРР і влада: динаміка соціально-економічних, політичних і культурних перетворень (1921–1935 рр.): автореф. дис.... д. і. н. / Л. Д. Якубова. – К., 2007. – 35 с.

²⁸ Чехович В. А. Проблеми національно-державного будівництва України в роки НЕПу / В. А. Чехович. – Х., 1995. – 150 с.

²⁹ Положение для евреев высочайше утвержденное 9 декабря 1804 г. // ПСЗРИ. – Собр. І. – т. ХХ. 1800–1805. – СПб., 1830. – С.732.

³⁰ Венгер А. Г. Проблеми вибору шляху економічного розвитку єврейських колоній Півдня України в ХІХ ст. / А. Г. Венгер // Історична наука на початку ХІХ ст.: проблеми, минуле, сучасність, перспективи. – Херсон, 2007. – С.15.

³¹ Павлович. Материалы для географии и статистики России (собранные офицерами генерального штаба) / Павлович. – СПб., 1862. – С.62.

³² Там само. – С.64.

³³ Спогади Куш М. І. Записані 15.08.2004. Архів А. Венгера. – С.66.

³⁴ Чубинский П. П. Труды этнографической статистической экспедиции в Западно-Русский край, отправленной императорским географическим обществом Юго-Западный отдел, материалы исследования, собранные д.чл. П. П. Чубинским. – Т. VII. – Вып. 2 (с III картами) изданный под наблюдением д.чл. П. А. Гильтенбранда / П. П. Чубинский. – СПб., 1877. – С.84.

³⁵ Дружинина И. Е. Южная Украина 1800–1825 гг. / И. Е. Дружинина. – М.: Наука, 1970. – С.150.

³⁶ Полонська-Василенко Н. Перші кроки єврейської колонізації в Південній Україні / Н. Полонська-Василенко // Збірник праць єврейської історичної археографічної комісії / під голов. ак. А. Є.Кримського. – П т. – К., 1929. – С.84.

³⁷ Пасик Я. История еврейских земледельческих колоний Юга Украины и Крыма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.evkol.nm.ru>

³⁸ Боровой С. Я. Еврейская земледельческая колонизация в старой России / С. Я. Боровой. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1928. – С.256.

³⁹ Павленко В. Єврейські землеробські колонії на Півдні України в кінці ХVІІІ – на початку ХІХ ст. / В. Павленко, К. Землянська // Південний архів. Історичні науки. – Херсон, 2002. – С.44–52.

⁴⁰ Пасик Я. История еврейских земледельческих колоний Юга Украины и Крыма [Електронний ресурс]. – Режим доступу: // <http://www.evkol.nm.ru>

⁴¹ Епхарт И. Формы земледельческого труда в еврейских колониях / И. Епхарт // Восход. – 1890. – № 6. – С. 17.

⁴² Багалій Д. Південна Україна / Д. Багалій. – К.: Союз, 1929. – С. 68.

⁴³ Бучинский И. Е. Климат Украины / И. Е. Бучинский. – Л.: Гидрометеиздат, 1960. – С.235; Бучинский И. Е. Климат Украины в прошлом, настоящем и в будущем / И. Е. Бучинский. – К.: Гидрометеиздат, 1963. – 102с.

⁴⁴ Венгер А. Г. Проблеми вибору шляху економічного розвитку єврейських колоній Півдня України в ХІХ ст. / А. Г. Венгер // Історична наука на початку ХІХ ст.: проблеми, минуле, сучасність, перспективи. – Херсон, 2007. – С.105.

⁴⁵ Ведомости о числе еврейского народа с показанием, сколько именно в каждой деревне семей. Учинённая сентября 22 дня 1810 г. // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 268. – Арк.105.

⁴⁶ Ведомость о движении поселенцев колоний Бобровый Кут и Сейдеменухи с 1 января по 25 сентября 1810 г. с данными о количестве больных // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1 – Спр.270. – Арк.111.

⁴⁷ Самуил Христианович. Контениус об иностранной колонизации Южной России. Сб. док. (1801–1829) / под ред. О. В. Айсфельд. – О.: Астория, 2003. – С.222.

⁴⁸ Квитанция 1812 г. июня 3 дня дано сия старшему товарищу главного судьи надворному советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Бобрового Кута // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.336.

⁴⁹ Багалій Д. Південна Україна / Д. Багалій. – К.: Союз, 1929. – С.80.

⁵⁰ Сведения с заседания конторы опекунства иностранными поселенцами. Копия из журнала // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.226. – Арк. 4.

⁵¹ О хозяйственном состоянии евреев, находящихся на собственном иждивении Бобрового Кута с наименованием их семейств // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.285. – Арк.57.

⁵² Мердок Дж. П. Социальная структура [пер. с англ. А. В. Коротавая] / Дж. П. Мердок. – М.: ОГИ, 2003. – С.19.

⁵³ Квитанция 1812 г. июня 12 дня дана сия господину старшему товарищу главного судьи Новороссийского советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Ингульца // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.336; Квитанция 1812 г. июня 3 дня дано сия старшему товарищу главного судьи надворному советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Бобрового Кута // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.336; Квитанция 1812 г. июня 27 дня дана сия господину старшему товарищу надворному советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Сейдеменуха // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 336.

⁵⁴ Квитанция 1812 г. июня 12 дня дана сия господину старшему товарищу главного судьи Новороссийского советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Ингульца // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.336.

⁵⁵ Список деревни Ингульца о числе семейств, скота, домах (не ранее 1807 г.) // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.36. – Арк. 14.

⁵⁶ Самуил Христианович Контениус об иностранной колонизации Южной России. Сб. док. (1801–1829) / под ред. О. В. Айсфельд. – О.: Астория, 2003. – 530 с.

⁵⁷ Ведомости о хозяйственном обзаведении евреев, находящихся на собственном иждивении в Бобровом Куте. Наименования их семейств // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 268. – Арк.76; Именной список о выдаче за 1812 г., к. Камянка // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 336; Именной список о выдаче за 1812 г., к. Ингулец // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 336; Сведения об хозяйственном состоянии еврейской колонии Ингулец, списки

исключённых из земледельческого звания, 1810 г. // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.238. – Арк. 54; Список деревни Ингульца о числе семейств, скота, домах (не ранее 1807 г.) // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.36. – Арк. 14.

⁵⁸ О хозяйственном состоянии евреев, находящихся на собственном иждивении Бобрового Кута с наименованием их семейств // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.285. – Арк.57.

⁵⁹ Предложения С. Х. Контениуса с замечаниями о состоянии еврейских колоний Херсонского уезда, сделанные им во время их осмотра в сентябре 1810 г. // Контениус С. Х. Об истории иностранной колонизации Южной России. Сб. док. (1801–1829) / под ред. О. В. Айсфельд. – О.: Астория. – 2003. – С. 34–42.

⁶⁰ Самуил Христианович Контениус об иностранной колонизации Южной России. Сб. док. (1801–1829) / под ред. О. В. Айсфельд. – О.: Астория, 2003. – С. 217.

⁶¹ Там само. – С. 219.

⁶² Венгер Н. В. Меноніти – підприємці Катеринослава / Н. В. Венгер // Вісник Дніпропетровського національного університету. – 2004. – №5. Серія «Історія та археологія». – С. 53.

⁶³ Примечания к деревне Ингулец // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.238. – Арк.54; Сведения об хозяйственном состоянии еврейской колонии Большой Нагартов, списки исключённых из земледельческого звания, 1810 г. // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.238. – Арк. 19.

⁶⁴ Сведения об хозяйственном состоянии еврейской колонии Большой Нагартов, списки исключённых из земледельческого звания, 1810 г. // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.238. – Арк. 19.

⁶⁵ Павлович. Материалы для географии и статистики России (собранные офицерами генерального штаба) / Павлович. – СПб., 1862. – 116 с.

⁶⁶ Станиславский С. К истории еврейской колонизации Новороссии / С. Станиславский // Сб. статей Екатеринославского научного общества изучения края. – Екатеринослав, 1905. – С.123–156.

⁶⁷ Боровой С. Я. Еврейская земледельческая колонизация в старой России / С. Я. Боровой. – М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых, 1928. – С. 111.

⁶⁸ Там само. – С. 91.

⁶⁹ Там само. – С. 93.

⁷⁰ Оршанский И. Евреи в России. Очерки из истории / И. Оршанский. – СПб.: Тип. М. Хана, 1872. – С.89.

⁷¹ О проекте учреждения образцовой еврейской колонии Михаилсдорф, 15 ноября 1840 г. // Державний архів Одеської області (далі – ДАОО). – Ф.1. – Оп. 215. – Спр.16. – Арк.1–4.

⁷² Квитанция 1812 г. июня 12 дня дана сия господину старшему товарищу главного судьи Новороссийского советнику И. Н. Лановому о получении денег евреями к. Ингульца // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.336.

⁷³ Отзыв министра внутренних дел на докладную записку М. С. Воронцова. О преобразовании еврейского народа в России. 9 августа 1844 г. // ДАОО. – Ф.1. – Оп.153. – Спр.128. – Арк.16–17.

⁷⁴ Оршанский И. Евреи в России. Очерки из истории / И. Оршанский. – СПб.: Тип. М. Хана, 1872. – С. 119.

⁷⁵ Лернер О. М. Евреи в Новороссийском крае. Исторические очерки / О. М. Лернер. – Одесса: Тип. Г. М. Левенсона, 1901. – С. 69.

⁷⁶ Горловский М. История еврейской земледельческой колонии Ингулец / М. Горловский // Шалом-Алейхем. – 2005. – № 2. – С. 10.

⁷⁷ Ведомости о хозяйственном обзаведении евреев, находящихся на собственном иждивении в Бобровом Куте. Наименования их семейств // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр. 268. – Арк.76.

⁷⁸ Спогади Чорнобай Г. П. Записані 05.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Чуприни Л. І. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера; Спогади Шацької Н.Є. Записані 17.07.2004. Архів А. Венгера.

⁷⁹ Жовтневое // История городов и сел Украинской ССР (Днепропетровская область). Ин-т истории АН УССР. – К., 1977. – С. 712.

⁸⁰ Рапорт смотрителя с приложением ведомостей о количестве колонистов и об их хозяйственном состоянии. Д. Ингулец, полученного сентября 1810 г. // ДАДО. – Ф.134. – Оп.1. – Спр.270. – Арк.69; Спогади Брусьнік К. І. Записані 3.02.2004. Архів А. Венгера; Спогади Возулі Т. Л. Записані 26.03.2005. Архів А. Венгера.

⁸¹ Жовтневое // История городов и сел Украинской ССР (Днепропетровская область). Ин-т истории АН УССР. – К., 1977. – С. 712.

⁸² Спогади Корсунської Р. М. Записані 8.08.2004. Архів А. Венгера; Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Наточного П. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера; Спогади Чуприни Л. І. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера.

⁸³ Спогади Демченко В. Г. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Одноволенко Г. В. Записані 22.07.2006. Архів А. Венгера; Спогади Тепер К. М. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.

⁸⁴ Спогади Чуприни Л. С. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера.

⁸⁵ Спогади Талалайського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера.

⁸⁶ Спогади Піддубцева Г. Записані 13. 07. 2002. Архів А. Венгера; Спогади Філіп'євої К. М. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера.

⁸⁷ Жовтневое // История городов и сел Украинской ССР (Днепропетровская область). Ин-т истории АН УССР. – К., 1977. – С. 712.

⁸⁸ Бочарова Н. В. Еврейские земледельческие колонии Юга Украины: начало истории / Н. В. Бочарова, С. И. Бобылева // Регіональне і

загальне в історії. Тези Міжнар. наук. конф., присв. 140-й річниці від дня народження Д. І. Яворницького та 90-ліття III археологічного з'їзду. – Д.: Промінь, 1995. – С.256–257.

⁸⁹ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Піддубцева Г. Записані 13. 07. 2002. Архів А. Венгера; Спогади Талалаївського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера.

⁹⁰ Спогади Маценко Ф. Г. Записані 22.07. 2004. Архів А. Венгера.

⁹¹ Спогади Каперко К. Ф. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Немченко О. С. Записані 19.07.2004 Архів А. Венгера.

⁹² Спогади Чуприни Л. С. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера.

⁹³ Спогади Коваль А. А. Записані 22.06.1999. Архів А. Венгера; Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

⁹⁴ Спогади Наточного П. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.

⁹⁵ Спогади Талалаївського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера.

⁹⁶ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

⁹⁷ Спогади Наточного П. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера; Спогади Немченко О. С. Записані 19.07.2004 Архів А. Венгера.

⁹⁸ Спогади Чуприни Л. С. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера.

⁹⁹ Спогади Возулі Т. Л. Записані 26.03.2005. Архів А. Венгера.

¹⁰⁰ Спогади Тепер К. М. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера. ¹⁰¹ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера;

Спогади Філіп'євої К. М. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера.

¹⁰² Спогади Коваль А. А. Записані 22.06.1999. Архів А. Венгера;

Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

¹⁰³ Спогади Наточного П. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.

¹⁰⁴ Спогади Лосінської Р. М. Записані (нею) 08.05. 1996. Архів А. Венгера.

¹⁰⁵ Шайкин И. М. Еврейские колонии Днепропетровщины / И. М. Шайкин // Шабат Шалом. – 1993. – № 4 (16). – С.2.

¹⁰⁶ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

¹⁰⁷ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера; Спогади Піддубцева Г. Записані 13. 07. 2002. Архів А. Венгера.

¹⁰⁸ Спогади Бруснік К. І. Записані 3.02.2004. Архів А. Венгера;

Спогади Маценко Ф. Г. Записані 22.07. 2004. Архів А. Венгера; Спогади Однволоенко О. В. Записані 22.07.2006. Архів А. Венгера.

¹⁰⁹ Спогади Коваль А. А. Записані 22.06.1999. Архів А. Венгера.

¹¹⁰ Спогади Куц М. І. Записані 15.08.2004. Архів А. Венгера; Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

¹¹¹ Спогади Чуприни Л. І. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера;

Спогади Чуприни Л. С. Записані 12.01.2003. Архів А. Венгера.

¹¹² Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.

¹¹³ Спогади Лобова О. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.

- ¹¹⁴ Спогади Тепер К. М. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹¹⁵ Спогади Маценко Ф. Г. Записані 22.07. 2004. Архів А. Венгера.
- ¹¹⁶ Спогади Лебедин К. А. Записані 19.07.2004. Архів А. Венгера.
- ¹¹⁷ Спогади Корсунської Р. М. Записані 8.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹¹⁸ Спогади Немченко О. С. Записані 19.07.2004 Архів А. Венгера.
- ¹¹⁹ Спогади Талалаївського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²⁰ Спогади Філіп'євої К. М. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²¹ Спогади Чорнобай Г. П. Записані 05.07.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²² Спогади Талалаївського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²³ Спогади Лобова О. С. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²⁴ Спогади Корсунської Р. М. Записані 8.08.2004. Архів А. Венгера;
- ¹²⁵ Спогади Одноволенко О. В. Записані 22.07.2006. Архів А. Венгера.
- ¹²⁶ Спогади Каперко К. Ф. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²⁷ Спогади Куш М. І. Записані 15.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²⁸ Спогади Талалаївського Й. Б. Записані 05.08.2004. Архів А. Венгера;
- ¹²⁹ Спогади Тепер К. М. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.
- ¹²⁸ Спогади Коваль А. А. Записані 22.06.1999. Архів А. Венгера.
- ¹²⁹ Трикуль В. Таке не забувається / В. Трикуль // Естафета пам'яті: Збірник нарисів, зарисовок і документальних розповідей до 50-річчя перемоги у Великій Вітчизняній війні 1941–1945 рр., за матеріалами авторів Софіївського району Дніпропетровської області / В. С. Куликовський, М. П. Глоба, Т. Ф. Шрамет, М. В. Гавриш та ін. // Бібліотека газети «Сільське Криво-ріжжя». – Вип. 5. – Кривий Ріг, 1995. – С. 54.
- ¹³⁰ Спогади Філіп'євої К. М. Записані 22.07.2004. Архів А. Венгера.
- ¹³¹ Трикуль В. Таке не забувається / В. Трикуль // Естафета пам'яті: Збірник нарисів, зарисовок і документальних розповідей до 50-річчя перемоги у Великій Вітчизняній війні 1941–1945 рр., за матеріалами авторів Софіївського району Дніпропетровської області / В. С. Куликовський, М. П. Глоба, Т. Ф. Шрамет, М. В. Гавриш та ін. // Бібліотека газети «Сільське Криво-ріжжя». – Вип. 5. – Кривий Ріг, 1995. – С. 54–55.
- ¹³² Спогади Немченко О. С. Записані 19.07.2004 Архів А. Венгера.
- ¹³³ Спогади Бруснік К. І. Записані 3.02.2004. Архів А. Венгера.
- ¹³⁴ Спогади Возулі Т. Л. Записані 26.03.2005. Архів А. Венгера;
- Спогади Тепер К. М. Записані 19.08.2004. Архів А. Венгера.

1.4. Євреї України в умовах авторитарних/тоталітарних режимів: досвід історичного минулого для розуміння сучасних етнополітичних процесів

Розгляд проблематики життя єврейської громади в умовах тоталітарних режимів, на нашу думку, є досить важливим для розуміння політичних процесів, що відбуваються сьогодні в модерній Україні. Сучасна українська історія, в тому числі неоднозначні українсько-єврейські взаємини протягом минулого століття в умовах злочинних режимів, повинна враховувати уроки минулого. На нашу думку, такі дослідження історичного минулого допомагають нам оцінити сучасну політичну ситуацію в Україні. Оскільки обрані нами хронологічні рамки включають три періоди (останні роки існування Другої Речі Посполитої, радянізацію 1939–1941 рр. та час, коли західноукраїнські землі окуповано нацистськими загарбниками), визначена в назві розвідки проблема не вписується в традиційний історичний дискурс. Однак такий ракурс прийнятний для політологічного осмислення, оскільки створює продуктивну для наукового пізнання ситуацію міжпредметного «прикордоння». Перетинання історії й етнополітології дозволяє, наприклад, визначити основні тенденції в зайнятій євреями Західної України політичній позиції впродовж другої половини 1930-х – на початку 1940-х рр. Водночас, запропонована постановка питання сприяє з'ясуванню особливостей у ставленні різних держав, які встановлювали свій політичний контроль над західноукраїнськими землями, до однієї з національних меншин. Цей аспект і визначає завдання наших роздумів.

Означені проблеми досліджені у вітчизняній історії й етнополітології недостатньо. Серед поодиноких праць, які безпосередньо чи опосередковано торкаються обраного нами предмета дослідження, комплексністю аналізу виділяється монографія Я. Хонігсмана¹. Що ж до доробку іноземних учених, то основний його комплекс формують роботи, які присвячені Голокосту. Автор однієї з найвідоміших з них – Ш. Спектор². Що ж до робіт, які з'явилися останніми роками й фокусують увагу на різних аспектах проблеми в досліджуваному хронотопі, то серед них назвемо книгу ізраїльського вченого Ш. Редліха. Значний комплекс наведеного в ній нарративу – результат польових досліджень вченого, який народився в Галичині³.

Проблема, що досліджується нами, тією чи іншою мірою аналізується й науковцями Польщі. Для прикладу – розвідка Т. Снайдера, який зосередив увагу на позиціонуванні євреїв та їхній долі в час встановлення в Західній Україні радянської влади та німецької окупації⁴. Контрверсійність першої з названих проблем висвітлена в роздумах Ч. Гжеляка⁵ та інших публікаціях польських учених.

Завдяки активному дослідженню долі українців у Другій Речі Посполитій на сучасному етапі, власне – зосередженню уваги вчених на національній політиці Варшави протягом двадцятиліття між світовими війнами, її стратегію в цій сфері суспільного життя можна вважати на сьогодні загальновідомою. Зазвичай вітчизняні дослідники небезпідставно звертають увагу на такі її компоненти, як осадництво, спроби денационалізації українців, реалізацію пілсудчиками стратегії «державної асиміляції» тощо. Водночас розширення об'єкт-предметного поля іншими суб'єктами дозволяє стверджувати, що ті чи інші заходи, які суперечили інтересам інших національних меншин, здійснювалися польським урядом фактично повсякчас. Це зумовлено тим, що він, як і сейм і сенат (завдяки чисельному домінуванню в ньому етнічних поляків), перетворився в засіб для створення преференційного режиму, який мав задовольнити інтереси й сподівання титульної нації.

Усвідомлення цього факту важливе передусім з теоретичної точки зору. Він – один із тих значимих аргументів, який спонукає відомого американського соціолога Р. Брюейкера сформулювати гіпотезу про «держави, які націоналізуються».

Така постановка питання не в останню чергу зумовлена тим, що впродовж існування Другої Речі Посполитої її центральна влада намагалася нав'язати національним меншинам стандартизовані культурні елементи. Цим, зрозуміло, польська політична еліта порушила паритет інтересів останніх і титульної нації. Це й зумовило відхід від моделі «громадянської держави». Згідно з Р. Брюейкером, в ній завдяки сповідуваним представниками влади ліберальним цінностям і визнання національності категорією індивідуальних прав громадянина самість «чужих» не перетворюється в об'єкт державної політики⁶. Натомість відмова від такої практики, концентрація уваги центру на особливостях культури й свідомості громадян з-поміж національних меншин – шлях, який завершує виникнення «держави, яка націоналізується».

У цьому контексті важливим є твердження вченого стосовно того, що такий процес характерний не тільки Польщі, але й іншим новоутвореним країнам. Відправною точкою для нього в конструванні цього висновку слугує той факт, що націоналізм став альфою й омегою тих з них, які постали після завершення Першої світової війни⁷. Враховуючи це, вчений констатує очевидне: націоналізми характерні не тільки титульним націям, але й національним меншинам. Разом з тим Р. Брюбейкер звертає увагу на те, що проходило повз увагу інших дослідників: «...націоналізм нових незалежних (або нових переформованих) держав»⁸.

Це міркування слід вважати знаковим. Держава, за Р. Брюбейкером, це не просто політичний інститут. Вона постає виразником інтересу тих новопосталих титульних націй, що виникли після падіння Османської, Російської імперій та Австро-Угорщини. Їхній націоналізм набуває нового ества. Він, сказати б, універсалізується, оскільки стає ідеологією не тільки партій чи іншого роду громадських об'єднань, але й перетворює державу в заручника, наповнює її безпосереднім змістом. Такі держави є виразниками інтересів не усіх націй, які проживають у ній, а лише однієї з них, тієї, що привласнює цей політичний інститут.

Серед елементів, які, згідно з теоретичними узагальненнями Р. Брюбейкера, демонструють відмежування від держави національних меншин та її націоналізацію, найважливішими, на нашу думку, є наступні. По-перше, «ідея, що центральна нація за законом «володіє» політичним утворенням, що це політичне утворення існує як політичне утворення цієї центральної нації і для неї»⁹. По-друге, переконання титульної нації в тому, що для забезпечення її інтересів в усіх сферах суспільного життя, її незаперечної гегемонії над національними меншинами необхідно реалізувати комплекс заходів. По-третє, мобілізація з цієї метою держави та недержавних організацій¹⁰.

Діяльність урядів Другої Речі Посполитої та багатьох польських партій підтверджують ці міркування як їхньою стратегією щодо українців, так і євреїв. При цьому зауважимо, що останні, не маючи власної національної держави, були потенційними союзниками титульною нації в розбудові Польської Республіки. Промовистим для підтвердження цієї тези є пафос єврейської газети «Волинер Найес», яка з приводу 16-ї річниці Другої Речі Посполитої

писала: «Незалежність у кордонах, які визначені трактатами, недоторканність найменшого клаптика землі, що знаходять в цих межах, становлять найвище право, яке визнають святим всі громадяни держави без різниці політичних переконань, визнання і національності... Єврейський народ об'єднується з іншими громадянами в своєму патріотизмі, готовності до жертвності й активного захисту кордонів Польщі. Народ єврейський пишається іменами своїх синів, які боролися за незалежність Польщі й постраждали, оскільки сьйво незалежності є запорукою громадянської свободи, спокою і гармонійної співпраці на добро Речі Посполитої Польської»¹¹.

Така позиція євреїв не була чимось винятковим. Скоріше навпаки. Адже станом на другу половину 1930-х рр. в їхньому середовищі усталилася ідеологія двох патріотизмів. «Велика» його модифікація – трансдержавний корпоративізм, така їхня взаємодія, що дозволяла б завдяки об'єднанню сил у рамках організації на кшталт «Єврейського світового конгресу» захищати інтереси нації в тих державах, де її представники потерпали від свавілля влади чи співгромадян. Натомість «малий патріотизм» розумівся як любов до країни проживання¹².

Ймовірно, теорія «малого патріотизму» (яка, зауважимо, на сучасному етапі трактується вченими в іншому дискурсі, ніж це робилося політиками 1930-х рр.) – похідна ідеології євреїв-інтеграціоналістів. Виникнувши в Європі наприкінці ХІХ ст., вона мала за мету «злиття» євреїв з титульними націями за збереження їхньої самобутності¹³. Примарність створення власної держави, як і фактор незвіданості майбутнього в землі Обітованій, спонукав бажання більшості євреїв Центральної та Східної Європи залишатися в країнах проживання¹⁴. Це, в свою чергу, актуалізувало завдання соціально-економічної й громадсько-політичної інтеграції в «чужі» держави на правах їх рівноправних громадян. Твердження на кшталт висловлених взимку 1937 р. Й. Менакером у містечку Городенка Станіславського воеводства: «Євреї є польськими громадянами, в Польщі народилися і в Польщі прагнуть жити»¹⁵, – можна вважати в цьому контексті аксіоматичними.

Така інтеграційна політика євреїв, як і інших націй, не влаштувала багатьох поляків. У 1920 – 1930 рр. вони опинилися в прокрустовому ложе суспільно-політичних ідей доби, стали їх заручниками. Центр, як і більшість польських партій, не виявляв

готовності застосовувати владу як інструмент для задоволення потреб усіх націй, що проживали в країні. Національний егоїзм призвів до того, стверджував у 1938 р. один з представників титульної нації, що «...польський патріот уже здавна не відрізняє державного апарату від тих польських національних чинників, які поза національністю польською та її інтересами дня будь-яких інших інтересів і жодних інших цілей держави не бачать...»¹⁶.

Такий світогляд притаманний з-поміж інших політичних течій ендекам, які до того ж демонстрували найбільш непримиренну позицію щодо євреїв. Детальну стратегію в єврейському питанні вони виробили в другій половині 1920 – 1930 рр. Її стрижнем стало завдання послабити позиції євреїв в економіці. Від часу світової економічної кризи широко застосовуваним методом у боротьбі з ними стали акції економічного бойкоту. У Львові, наприклад, організація «Вшехпольська молодь», копіюючи методи боротьби з євреями в нацистській Німеччині, організувала блокаду магазинів, власниками яких були євреї, давши тим самим старт акції в межах усієї Польщі¹⁷. Загалом, стверджує сучасний польський учений Є. Гольцер, у роки економічної кризи гасло боротьби з євреями перетворилося на епіцентр у сповідуваному національними демократами діапазоні ідей¹⁸.

Активізація бойкоту євреїв мала на меті не тільки економічні цілі, а й розглядалася як необхідна передумова для досягнення кінцевої мети – примусити їх емігрувати з Польщі. Своєрідним кредо на цьому шляху можна вважати назву серії статей одного з молододендєцьких часописів, що оприлюднив їх під заголовком «Хай польська земля обпікає їм стопи»¹⁹.

Поміж двома визначальними цілями «народових демократів» – витіснення євреїв на маргінес економічних процесів та стимулювання їхньої еміграції з країни – низка, сказати б, проміжних засобів, які мали сприяти досягненню завдання-максимум. Серед них – запровадження відсоткової норми (т.зв. *numerus clausus*) для євреїв у вищих навчальних закладах. Уперше вимогу її введення національні демократи висунули на зламі 1922– 1923 рр. Згодом ідея *numerus clausus* доповнилася вимогами запровадження т.зв. лавкового гетто, тобто навчання євреїв у вищих навчальних закладах за окремими від християн партами.

В останньому передвоєнному десятилітті завдання усунення євреїв з різних сфер суспільно-політичного життя реалізовувалося шляхом запровадження так званих арійських параграфів у статuti товариств. Першим на початку 1937 р. його ввів Союз асистентів вищих шкіл у Львові, унеможлививши тим самим членство в ньому євреїв. Згодом, 9 травня того самого року, аналогічні статутні нововведення запроваджено з'їздами адвокатів і лікарів у Варшаві²⁰.

Важлива роль у планах витіснення євреїв з країни припадала на стратегію позбавлення їх політичних прав. Цього домагалася, наприклад, «Стронніцтво народове», яке прагнуло заборонити їхню участь у роботі національних зборів. Водночас партія артикулювала вимоги усунення євреїв з війська, освіти, державних органів та органів самоврядування, економічного й культурного життя тощо²¹.

Зазначений елемент ендецького тиску на євреїв, стимулювання їхньої еміграції з країни – курс на ополячення міст. Ця акція на теренах Західної України мала відбуватися в рамках національного солідаризму: мешканці історичної Польщі заради підтримки поляків у Галичині й на Волині повинні були безпосередньо прилучитися до витіснення євреїв з міських анклавів південно-східних воєводств Речі Посполитої²². При цьому здобуття домінуючих позицій у них трактувалося як одна з панацей задля ліквідації безробіття поляків як на селі, так і в містах.

Ситуація, в якій перебували євреї Західної України, докорінно змінилася восени 1939 р., коли нацистська Німеччині та СРСР знищили Другу Річ Посполиту. Так званий четвертий поділ Польщі призвів до встановлення на територіях, що входили до її складу, тоталітарних режимів.

Не вдаючись до детального аналізу позиції євреїв у час агресії супроти Польщі, що виходить поза предмет цієї розвідки, обмежимося констатацією наступного: чимало євреїв поставилися до приходу Червоної армії на західноукраїнські землі позитивно. Визначальним для них у ставленні до подій вересня 1939 р. виявилось усвідомлення загрози подальшої експансії Німеччини в Європі. На фоні махрового антисемітизму третього Рейху інший тоталітарний (радянський) режим, очевидно, видавався меншим злом. Принаймні він не загрожував обмеженням громадянських прав, переслідуванням на національному ґрунті й вигнанням з країни – реалії Німеччини другої половини 1930-х рр. Це й зумовило процес

соціальної мімікрії: ті з євреїв, як і представників інших націй, які засуджували акт агресії СРСР супроти Польщі, не сприймали здійснюваних ним змін у різних сферах суспільного життя на окупованих територіях, змушені були заради уникнення репресій вдавати схвалення щодо дій нового режиму²³.

Суспільно-політичні ідеали, які принесла в Західну Україну радянська влада, суттєво скоригували становище євреїв. На попеліщі держави, що націоналізувалася, постала влада, яка прагнула реалізувати свій проект соціальної рівності й, як стверджували її пропагандисти у вересні 1939 р., захистити місцеве населення від національного гніту «буржуазної» Польщі. З відстані років розуміємо, що паралельно, а можливо й передусім, йшлося про розширення територій СРСР та експорт назовні класових ідеалів правлячої в ньому партії. Принаймні можна бути категоричним у висновку стосовно того, що тенденція монополії влади в Другій Речі Посполитій однією нацією, створення всеосяжного режиму преференцій для неї з одночасною практикою врегулювання важливих для поляків завдань коштом національних меншин відійшла в минуле. Замість атмосфери домінування ідеалів нації поступово поставала інша, що сакралізувала соціально-економічний фактор та втілювала в суспільну практику безперспективну ідею класової диктатури.

Наслідки цих змін для євреїв – неоднозначні. Передусім тому, що в плинні становлення в Західній Україні тоталітарного режиму комуністичного зразка ліквідовано стрижень громадянського суспільства – багатопартійну систему. Численні політичні інституції – українські, польські, єврейські – припинили свою діяльність. Подекуди, як це сталося з останніми, вони припиняли роботу з власної ініціативи в перші ж дні радянської окупації. Так, наприклад, вчинили сіоністи Західної Волині, які були добре поінформовані стосовно ставлення до сповідуваної ними ідеології радянської влади²⁴.

У час ліквідації багатопартійної системи основний удар репресій НКВС спрямував супроти поляків: лише протягом останніх місяців 1939 р. у Західній Україні заарештовано 5406 чол. з-поміж представників колишньої титульної нації. До червня 1941 р. ув'язнено ще понад 16,5 тис. поляків²⁵.

Жорна репресій не оминули й інших народів. Упродовж вересня 1939–червня 1941 рр. заарештовано понад 10,5 тис. українців й 2,5 тис. євреїв. Для останніх найстрашнішою виявилася перша

хвиля арештів: за кілька місяців 1939 р. за ґратами опинилося майже 1,5 тис. представників їхньої суспільної еліти²⁶. Загалом, за підрахунками сучасних українських учених, євреї становили 30 % серед загальної кількості депортованих із Західної України в час її радянізації 1939 – 1941 рр. Аналогічний показник серед поляків становив 50 %, українців – 20 %²⁷.

Оскільки радянська влада керувалася тими ідеологічними принципами, які ґрунтувалися на засадах класового, єврейська візія здійснених нею соціально-економічних перетворень є опосередкованою. Вони реалізовувалися за апробованим раніше в СРСР кліше. Національні ж аспекти інновацій, що реалізовані новою владою, визначаються тими позиціями, які в час існування Польської республіки посідали конкретні спільноти.

Конфіскація завдала удару передусім полякам та євреям – тим, хто володів значними земельними володіннями, фабриками й осередками дрібнотоварного виробництва, закладами торгівлі. Колишні приватні власники працевлаштовувалися на одержавлених підприємствах і в кооперативах²⁸.

Разом з тим, завдяки запровадженню радянською владою командно-адміністративної системи їй вдалося розв'язати проблему безробіття. Протягом року на Рівненщині, наприклад, працевлаштовано 18 тис. чол., які до вересня 1939 р. так і не змогли знайти свого місця на ринку праці²⁹. Серед них було й чимало євреїв. Їхня молодь отримала нові можливості для вступу в університети. Частина євреїв працевлаштувалася в органах влади³⁰. Щоправда, як і за Польщі, євреї не здобули пропорційного своїй чисельності представництва в міських радах³¹. Водночас здобутком для них стало те, що вони працевлаштовувалися на залізниці, в міліції – сферах, які за часів Другої Речі Посполитої були недоступними для національних меншин³².

Суттєві зміни сталися й у духовній царині. Серед очевидних негативів у діях радянської влади – закриття тих шкіл, у яких навчальний процес здійснювався на івриті, припинення діяльності єврейських кагалів³³, які становили епіцентр їх громадського життя, грубе порушення закону про закриття молитовних будинків і вилучення їх приміщень. Лише на Волині, зокрема в Дубно, перестали функціонувати три синагоги й костел, у с. Вовниче Демидівського району Рівненської області, містечках Володимир-Волинську, Ковелі, Луцьку. Вилучені з власності єврейської громади сакральні

споруди використано під господарські та культурні установи³⁴. Не додало авторитету радянській владі й закриття єврейських періодичних видань. На цьому тлі заснування у Львові й Станіславі єврейських театрів, організація єврейських шкіл, де діти навчалися на їдиш, випуск цією ж мовою єдиної на Західну Україну газети та трансляція єврейською мовою один раз на тиждень радіостанції у Львові³⁵ – дешифрація здобутків, які відверто губилися в переліку втраченого.

Окупація німецько-фашистськими загарбниками України відкрила нову, страхітливу сторінку в її історії. Принесені сюди окупантами расистські ідеї стали фатальними для євреїв. Розмірковуючи над їх роллю в Голокості, ізраїльський учений Дж. Тененбаум стверджує: нацисти зробили теорію еволюції тваринного світу невід'ємною частиною своєї ідеології. «Їхній політичний словник був насичений такими словами, як простір, боротьба, відбір і викорінення... Вони не приховували наступного силогізму своєї логіки: світ – це джунглі, в яких різні народи ведуть боротьбу за територію. Виграє сильніший, натомість слабший гине чи його вбивають. Чужі раси є загрозою безпеці. Євреї – це чужий елемент, і до них має бути застосований закон джунглів, котрий є законом божественним. Якщо такі визначальні постулати, то яка місія може бути більш високоморальною, ніж знищення євреїв? Тут закінчується силогізм – і відкриваються двері газових камер»³⁶.

Фізичному знищенню більшості євреїв Західної України передувало їх обмеження в правах, примус носити спеціальні знаки, відмежування від «арійського» світу й концентрація в гетто, пограбування й поневіряння...

Досліджена в цій розвідці проблема дозволяє висновувати:

1. Політика Польщі й Німеччини в єврейському питанні свідчить, що в умовах держав, які націоналізуються, та в реаліях тоталітарного режиму «чужий» трактується перепоною в реалізації омріяних титульними націями проєктів майбутнього. Звідси й популярний у Другій Речі Посполитій еміграційний варіант вирішення єврейського питання та геноцид, що реалізований нацистською Німеччиною та її союзниками. Різниця в цих намірах і діях, звичайно ж, принципова. Передусім тому, що польський варіант прощання з іншістю не був реалізований, натомість Голокост став реальністю. Однак два варіанти вирішення єврейського питання мають спільний знаменник: прагнення розпрощатися з «чужими». Стратегія польського авторита-

ризму в реалізації цієї мети базувалася на засадах примусу, нацистського варіанта тоталітаризму – на фізичному знищенні нації.

2. Емпірика досліджуваних подій засвідчує, що національний фактор здатний перетворюватися в альфу й омегу мотивації дій авторитарних і тоталітарних режимів.

3. Хоча з часу агресії СРСР проти Польщі частина євреїв вбачала порятунок від національної дискримінації в радянській владі, остання не виявила зацікавленості в них. Це, з-поміж іншого, зумовлено тим, що авторитарні / тоталітарні режими якщо й потребують легітимації влади на анексованих територіях, то намагаються здобути її завдяки компромісу з чисельно домінуючою нацією. Що ж до євреїв, то, ліквідувавши систему їх (як і інших національних меншин) дискримінації, радянська влада встановила такий порядок, який відповідав не стільки принципам збереження національнокультурних підсистем та громадянського суспільства, скільки її баченню оптимальної моделі національних відносин.

¹ Хонигсман Я. Катастрофа єврейства Западной Украины / Я. Хонигсман. – Львов, 1998. – С. 68–131.

² Spector Sh. The Holocaust of Volhynian Jews 1941–1944 / Sh. Spector. – Jerusalem, 1990. – P. 37.

³ Редліх Ш. Разом і нарізно в Бережанах; [пер. з англ.] / Ш. Редліх. – К., 2002.

⁴ Snyder T. Żydzi wołyńscy pod rządami polskimi oraz w okresie okupacji sowieckiej i nazistowskiej 1939–1944 / T. Snyder // Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku / Praca zbiorowa pod redakcją K. Jasiewicza. – Warszawa, 2004. – S. 275.

⁵ Grzelak Cz. Wokół postaw Żydów wobec agresji sowieckiej na Polskę w 1939 r. / Cz. Grzelak // Świat NIEpożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku / Praca zbiorowa pod redakcją K. Jasiewicza. – Warszawa, 2004. – S. 881.

⁶ Дунаева Ю. В. Проблемы национализма и этнической идентичности в странах Центрально-Восточной Европы (Обзор) / Ю. В. Дунаева // Политическая наука. – 2002. – № 4. – С. 139.

⁷ Брюбейкер Р. Переобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання в новій Європі; [пер. з англ.] / Р. Брюбейкер. – Львів, 2006. – С. 14–15.

⁸ Там само. – С. 16.

⁹ Там само. – С. 120.

¹⁰ Там само. – С. 120.

¹¹ Державний архів Рівненської області. – Ф. 33. – Оп. 4. – Спр. 69. – Арк. 278 зворот.

¹² С.Д. Жидівський Світовий Конгрес // Новий час. – 1936. – 31 серпня. – С. 4.

¹³ Mendelsohn E. Reflections on East European Jewish Politics in the Twentieth Century / E. Mendelsohn // YIVO Annual. – 1991. – Vol. 20. – P. 26.

¹⁴ Лакер В. История сионизма; [пер. с англ.] / В. Лакер. – М., 2000. – С. 582.

¹⁵ Державний архів Івано-Франківської області. – Ф. 2. – Оп. 1. – Спр. 1463. – Арк. 106.

¹⁶ S.S. Kto decyduje, wykonuje i odpowiada w sprawach polityki narodowościowej? // Biuletyn Polsko-Ukraiński. – 1938. – 8 maja. – S. 200.

¹⁷ Rudnicki Sz. Obóz Narodowo-Radykalny. Geneza i działalność / Sz. Rudnicki. – Warszawa, 1985. – S. 114.

¹⁸ Holzer J. Mozaika polityczna Drugiej Rzeczypospolitej / J. Holzer. – Warszawa, 1974. – S. 362.

¹⁹ Majchrowski J. M. Problem żydowski w programach głównych polskich obozów politycznych (1918– 1939) / J. Majchrowski // Znak. – 1983. – Marzec (№ 2–3). – S. 389.

²⁰ Протижидівські ухвали з'їздів адвокатів і лікарів у Варшаві // Новий час. – 1937. – 12 травня. – С. 3.

²¹ Протиставитися змаганням українського табору до територіальної автономії // Новий час. – 1938. – 7 грудня. – С. 7.

²² Bergmann O. Narodowa Demokracja wobec problematyki żydowskiej w latach 1918–1929 / O. Bergmann. – Poznań, 1998. – S. 120.

²³ Archiwum Ringelbluma. Konspiracyjny Archiwum Getta Warszawy. – Warszawa, 2001. – Т. 3. – S. 808.

²⁴ Spector Sh. The Holocaust of Volhynian Jews 1941–1944 / Sh. Spector. – Jerusalem, 1990. – P. 37.

²⁵ Мазур Г. Політика радянської влади щодо населення Західної України в 1939–1941 рр. : суть і наслідки / Г. Мазур // Україна–Польща: важкі питання. Т. 4. Матеріали IV Міжнародного семінару істориків «Українсько-польські відносини під час Другої світової війни». – Варшава, 8–10 жовтня 1998 року. – Турса, 1999. – С. 95.

²⁶ Там само. – С. 95.

²⁷ Гуляй В. Репресивна політика сталінського тоталітарного режиму щодо єврейського населення Західної України (1939–1941 рр.) /

В. Гуляй // Голокост в Україні у регіональному і загальнолюдському вимірі: Матеріали Міжнародної наукової конференції. Збірник наукових праць. – Львів, 2005. – С. 36.

²⁸ Редліх Ш. Разом і нарізно в Бережанах; [пер. з англ.] / Ш. Редліх. – К., 2002. – С. 141.

²⁹ Центральний державний архів громадських об'єднань України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 7379. – Арк. 12.

³⁰ Spector Sh. The Holocaust of Volhynian Jews 1941–1944 / Sh. Spector. – Jerusalem, 1990. – P. 32.

³¹ Snyder T. Żydzi wołyńscy pod rządami polskimi oraz w okresie okupacji sowieckiej i nazistowskiej 1939–1944 / T. Snyder // Świat Niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku / Praca zbiorowa pod redakcją K. Jasiewicza. – Warszawa, 2004. – S. 275.

³² Spector Sh. The Holocaust of Volhynian Jews 1941–1944 / Sh. Spector. – Jerusalem, 1990. – P. 32.

³³ Snyder T. Żydzi wołyńscy pod rządami polskimi oraz w okresie okupacji sowieckiej i nazistowskiej 1939–1944 / T. Snyder // Świat Niepożegnany. Żydzi na dawnych ziemiach wschodnich Rzeczypospolitej w XVIII–XX wieku / Praca zbiorowa pod redakcją K. Jasiewicza. – Warszawa, 2004. – S. 275.

³⁴ Національні відносини в Україні. Збірник документів і матеріалів / Упоряд. М. І. Панчук та ін. – К., 1994. – С. 249–250.

³⁵ Хонигсман Я. Катастрофа єврейства Западної України / Я. Хонигсман. – Львов, 1998. – С. 92, 97.

³⁶ Михман Д. Историография Катастрофы. Еврейский взгляд: концептуализация, терминология, подходы и фундаментальные вопросы; [пер. с англ.] / Д. Михман. – Днепропетровск, 2005. – С. 36.

РОЗДІЛ 2

УКРАЇНСЬКА ЄВРЕЙСЬКА ГРОМАДА ПЕРЕД ВИКЛИКАМИ СУЧАСНОСТІ

2.1. Єврейська національна спільнота в контексті суспільних перетворень: проблеми та перспективи

Висвітлення проблем єврейської ідентичності у світі: сучасна англомовна історіографія

Проблема розвитку громадської ідентичності є однією з найбільш дискусійних тем сучасної світової єврейської спільноти. Процеси асиміляції та впливів з боку різних культурних середовищ є на сьогодні реальними загрозами для збереження єврейської самосвідомості. В зв'язку з цим вивчення проблем єврейської ідентичності є важливим дослідницьким завданням, яке може допомогти у вирішенні конкретних завдань культурно-національного розвитку єврейської спільноти, окремих єврейських громад, у тому числі в Україні. Важливим завданням є дослідження процесу вивчення єврейської ідентичності представниками англомовної історіографії в період з кінця 1990-х до початку 2010-х років, у тому числі його характерних особливостей та основних досягнень.

Історіографія вивчення проблем єврейської ідентичності практично не розглядалася представниками як зарубіжної, так і української науки. Деякі аспекти розвитку історіографії вивчення єврейської ідентичності, які, зокрема, стосуються проблем впливу на неї подій Голокосту, були розглянуті у роботі Давида Банкіра і Дана Міхмана¹. Основні загальні питання розвитку сучасної історіографії юдаїки були розглянуті у статті Майкла Мейера «Нові роздуми про єврейську історіографію», яка вийшла у 2007 році².

Однією з важливих робіт періоду останніх десятиліть стала збірка, яка вийшла за редакцією відомих ізраїльських вчених Стівена Коена і Габріеля Горенчука під назвою «Національні варіації в єврейській ідентичності: наслідки для єврейської освіти». Автори збірки – відомі у світі дослідники в галузі юдаїки – підкреслюють невідомість питання щодо основних елементів єврейської ідентичності та погоджуються з відомим англійським дослідником Дж. Вебером,

який зазначав, що на сьогодні неможливо говорити про наявність єдиної єврейської ідентичності у світі, яка була практично повністю розмита внаслідок масових міграцій, подій Голокосту, заміни релігійної ідентичності євреїв на етнічну ідентичність³. Констатуючи наявність проблеми єврейської ідентичності взагалі, автори дослідження зосереджують свою увагу, навпаки, на відмінностях, які мають місце в сучасному світовому єврействі та пов'язані з впливами національних середовищ, в яких проживають єврейські громади різних країн. Саме такий підхід «від зворотного» дозволив авторам монографії досить вдало поставити та розв'язати проблему впливу європейської культури на єврейську ідентичність, основною серед інших вони вважають мову та зовнішній вигляд, зокрема одяг. Автори збірки підкреслюють, що тільки єврейська освіта на сьогодні є цементуючим елементом єврейської ідентичності, розвиток якої у світі дозволить значно її укріпити. Але, на жаль, вони не дають конкретних рекомендацій щодо шляхів розвитку єврейської освіти та ідентичності, обмежуючись аналізом понятійного апарату та основних подій єврейської історії ХХ століття, пов'язаних з розвитком ідентичності⁴.

Тему невизначеності єврейської ідентичності у сучасному світі продовжує дослідник Майкл Коріналді у своїй книзі «Єврейська ідентичність: випадок ефіопських євреїв». Вчений зазначає, що, зокрема, тема ефіопського єврейства та його інтеграції до ізраїльського суспільства була і є, починаючи з періоду 1980-х років, дуже важливою для національної ідеї єврейської держави та її ідентичності. Поява громади ефіопських євреїв в Ізраїлі стала можливою завдяки евакуаційним операціям «Мойсей» у 1984–1985 роках та «Соломон» у 1991 році. Вчений підкреслює, що прибуття 70 тисяч євреїв-фалашів до Ізраїлю викликало велику дискусію у суспільстві щодо тих норм з визначення єврейства, що окреслює існуючий у державі «Закон про повернення», який регулює процес репатріації євреїв з інших країн до Ізраїлю. Автор зазначає, що поява репатріантів з Африки значно розширила розуміння ідентичності єврейства та зробила більш широким її трактування⁵.

Проблему розвитку ідентичності найбільш впливової та можливої єврейської громади світу – американської – порушено у монографії «Єврей зсередини: самосвідомість, родина, громада в Америці». В основу її лягли матеріали інтерв'ю двох авторів-

соціологів – професора Стенфордського університету Ейзенаха і професора Єрусалимського університету Коена. Робота стала підсумком соціологічного опитування, присвяченого проблемі єврейської ідентичності, в рамках якого були проаналізовані матеріали 60 інтерв'ю та дані, отримані за допомогою 1005 опитувальних листів, які заповнювали американські євреї. Автори створюють завдяки репрезентативності своїх опитувань єдину та актуальну картину розвитку змін єврейської ідентичності у Сполучених Штатах Америки. В рамках дослідження ідентичності автори роботи особливо виділяють питання ставлення представників єврейської громади до Держави Ізраїль. Як свідчать дані дослідників, основними тенденціями розвитку американської єврейської ідентичності на сьогодні є зниження прихильності до держави Ізраїль та мінімальна участь у житті єврейських організацій країни. Як з'ясувалося, свою ідентичність американські євреї виявляють у своїй родині, перш за все шляхом участі у проведенні єврейських свят, разом з тим, відвідування синагог та общинних центрів є для більшості вторинним. Автори дослідження у підсумку висловлюють своє занепокоєння щодо майбутнього єврейської громади, лідери якої втрачають свій вплив на громаду країни. Але релігійний індивідуалізм, на думку авторів, має також позитивні риси, які загалом відповідають тенденціям розвитку світової цивілізації⁶.

Тему розвитку американської єврейської громади продовжує збірка, яка вийшла за редакцією директора Центру вивчення іудаїки у штаті Мічіган Дебори Мур. Збірка, яка складається з есе, написаних провідними американськими фахівцями у галузі іудаїки, зокрема, Артуром Грінном, Алвіном Розенфельдом, Егоном Майєром, стосується декількох періодів розвитку єврейської ідентичності після Другої світової війни. Автори збірки виділяють такі складові американської політики зі збереження єврейської ідентичності, як релігійний плюралізм, захист прав іудейських громад, збереження пам'яті про геноцид євреїв, прийняття законів, спрямованих проти заперечення Голокосту та на захист релігійних свобод. Автор аналізує вплив подій Другої світової війни на розвиток політичної системи Сполучених Штатів Америки та ролі єврейської громади у ній. Він розглядає вплив Голокосту на єврейську свідомість членів громади, розвиток релігійного плюралізму протягом ХХ століття,

єврейської самобутності та спадкоємності, а також проблему змішаних шлюбів та їх вплив на розвиток єврейської самосвідомості. На жаль, автори аналізують лише історичні аспекти такої політики, зокрема події періоду 1970–1980-х років, та не концентрують свою увагу на не менш актуальних проблемах сучасного впливу держави на формування єврейської ідентичності її громадян⁷.

Історичним аспектам формування та розвитку єврейської ідентичності присвячена монографія Кристини Хайєс за назвою «Домішки язичників і єврейська ідентичність. Змішані шлюби і конверсія від Біблії до Талмуду», яка вийшла у 2002 році у Нью-Йорку. У книзі аналізуються свідчення щодо переходу до іудаїзму представників інших релігій, які наводяться у текстах Біблії та рабиністичній літературі. Дослідниця вивчає питання про те, яку роль відіграли представники інших народів у розвитку єврейської релігії у різні періоди її розвитку. Вона зазначає, що саме ставлення до інших народів, яке регулюється іудейським правом, та конверсія зробили єврейську ідентичність такою, якою вона є сьогодні. Автор стверджує, що вплив язичництва в період Другого Храму був значно відчутнішим, порівняно з більш пізнім періодом, коли основні питання релігії євреїв регулював рабинський іудаїзм⁸.

Збірка робіт дослідників єврейської філософії за редакцією Катерини Суслофф, присвячена взаємозв'язку єврейського мистецтва і самоідентифікації, вийшла у видавництві університету Каліфорнії у 2010 році. Книга, до якої увійшли статті одинадцяти дослідників щодо сфери історії філософії, стала першим у англомовній історіографії дослідженням, у якому висвітлюється формуюча роль єврейської свідомості у розвитку мистецької культури на різних етапах її становлення. Разом з тим, автори статей досліджують роль мистецтва для письменників, художників, зокрема, пов'язані з іконоборством, вигнанням, антисемітизмом. Вони містять нариси про Ансельма Кіфера, Теодора Адорно, Мейєра Шапіро, Клементя Грінберга, Абу Варбурга, Джуді Чикаго, Елеонору Антон, Морріса Готліб та інших діячів єврейської культури⁹.

Тему історії формування єврейської ідентичності розвиває монографія Адієля Шремера «Брати відчуження. Єресь, християнство та єврейська ідентичність у пізній античності», яка вийшла у 2010 році у США. Автор пропонує новий підхід до вивчення взаємозв'язку між християнством та іудаїзмом у перші

століття початку християнської ери. Адіель Шремер стверджує, що політична ворожнеча, яка мала місце між євреями та Римом, суттєво вплинула на формування нової єврейської ідентифікації. Один з розділів книги присвячений правовому становищу категорії людей, яких на івриті називали «мінім», або «люди, які не визнають наявність єдиного Б-га», як характеризували іудеї еретичний рух, яким було на першому етапі свого розвитку християнство. Робота Шремера стала однією з робіт, в якій відтворена картина відокремлення християнства від іудаїзму та розвитку єврейської ідентичності протягом перших століть нашої ери¹⁰.

Проблемі відновлення національної ідентичності євреїв у період Першої світової війни присвячена монографія Марші Розенблїт «Реконструкція національної ідентичності», яка вийшла друком у видавництві «Оксфорд Юніверсіті Прес» у 2001 році. Дослідниця аналізує національну ідентичність євреїв у багатонаціональній Габсбурзькій імперії та період Першої світової війни. Вона зазначає, що представники єврейської громади з ентузіазмом сприйняли військові операції та перемогу Австрії, тому що мали австрійську ідентичність і були солідарні з євреями інших країн, які потрапили у зону військових дій. Але після того, як імперія зазнала краху, єврейська громада зіткнулася з серйозною кризою своєї ідентичності, яка потребувала нових оцінок та підходів до питань національної самосвідомості та ставлення до влади та реалій міжнародних відносин у суспільстві. В цілому, ця книга стала однією з найбільш цікавих робіт, присвячених проблемам національної і єврейської ідентичності, які виходили у Європі протягом останніх років¹¹.

Збірка за назвою «Ізраїль, діаспора та єврейська ідентичність» за редакцією Данні Бен-Моше і Зохар Сеgev вийшла у 2007 році та була присвячена аналізу ролі, яку відіграє сучасна єврейська держава у розвитку єврейської ідентичності у світі. Автори статей збірки проаналізували стан ідентичності у єврейського населення семи країн світу, зокрема Канади, Росії, Великої Британії, Франції, Австралії, Південної Африки, США, і порівняли з єврейською ідентичністю, яка є у самому Ізраїлі, а також з ідентичністю ізраїльської діаспори, яка мешкає у різних країнах світу. На думку авторів, членам єврейської громади допомагає бути євреями перш за все підтримання зв'язку з Ізраїлем, а також

розвиток національної освіти, дотримання релігійних правил і обрядів та участь у релігійних святах. Особливе місце у книзі приділяється «новому антисемітизму», якому присвячений перший розділ цієї збірки. Автори збірки доходять досить дискусійного висновку про те, що саме Державі Ізраїль належить центральне місце у формуванні єврейської ідентичності у сучасному світі¹².

Тему єврейської ідентичності порушує у своїй роботі професор Міжнародного інституту соціології при Тель-Авівському університеті Еліезер Бен Рафаель. Дослідник ставить питання щодо сучасної єврейської ідентичності та останніх тенденцій її розвитку на підставі аналізу так званих «50 відповідей щодо єврейства», які були запропоновані прем'єр-міністром Держави Ізраїль Бен-Гуріоном у 1958 році єврейським інтелектуалам з усього світу, у тому числі вченим, письменникам, митцям, рабинам. Усі питання та відповіді стосувалися питання – хто є євреєм і як його можна ідентифікувати у ситуації, коли у багатьох частинах світу колір шкіри, зовнішність, мова у євреїв є різними. Серед відповідей є есе на тему сутності єврейства таких відомих філософів та письменників ХХ століття, як Ісайя Берлін, Йосеф Соловейчик, Шмуель Агнон, Авраам Хешель тощо¹³.

Книга Ернеста Крауча та Гітта Тулеї «Єврейське виживання: проблема ідентичності наприкінці двадцятого століття» присвячена феномену збереження своєї самобутності та розвитку єврейського народу, який зумів пронести свої основні характерні риси та норми релігії протягом століть, починаючи з часів Біблії до цього часу. Автори зупиняються на періоді кінця ХХ століття, який став часом зростання сіоністських настроїв у світі, масової еміграції євреїв країн СНД та Східної Європи до Ізраїлю та зростання кількості релігійних громад і єврейських громадських структур¹⁴.

Американська дослідниця Елеонора Маллет аналізує феномен відтворення єврейської релігійної ідентичності, який мав місце у світі наприкінці ХХ століття. Вона робить спробу зрозуміти, чому саме онуки «покоління Тев'є-Тевеля» повернулися до свого коріння, своєї культури, мови та зробили багато корисного для відтворення релігійної свідомості серед представників наступного покоління. Елеонора Маллет описує, зокрема, шлях до усвідомлення єврейством членів своєї родини. Так, вона була світською амери-

канською єврейкою, яка асимілювалася та була частиною «успішного американського середнього класу». Але вже її сини, які здобули абсолютно світську освіту та виховання, зуміли виховати у собі релігійну іудейську самосвідомість. Інтерес молодих людей до єврейства та його витоків привів їх до вивчення мови іврит, книг Біблії, єврейської історії, подорожі до Ізраїлю. Дослідниця, вивчаючи феномен зростання ідентичності та інтересу до всього єврейського, доходить висновку, що на сьогодні у світі відбувається історичний перелом у сфері єврейської ідентичності, який в найближчому майбутньому приведе до зменшення асиміляційних процесів та посилення контактів між єврейською громадою США та Державою Ізраїль. Але при цьому дослідниця зазначає, що формування особливої американської єврейської ідентичності, яка має свої відмінні риси, порівняно з іншими, не обов'язково пов'язане з Державою Ізраїль та взагалі процесами, які відбуваються останні роки на Близькому Сході¹⁵.

Монографія Аарона Хьюджеса присвячена темі перекладів Біблії, що були у різні часи всесвітньої історії, та впливу процесу перекладу Священих текстів на розвиток єврейської ідентичності. Як зазначає автор, саме Біблія є ідеологічною основою для єврейської релігійної та світської ідентичності. Аарон Хьюджес прослідковує процес адаптації текстів Біблії до життя єврейської громади у період від середньовіччя до ХХ століття, зосереджуючи особливу увагу на перекладах і коментарях до Біблії, які були створені такими філософами, як Саадія Гаон, Мойсей ібн Езра, Єгуда Месер Леон, Мойсей Мендельсон, Мартін Бубер і Франц Розенцвейг. Основним завданням дослідника, яке він уміло ставить та виконує, є розуміння того, як мовні і концептуальні ідіоми змінювали та розвивали уявлення у представників єврейської громади про себе¹⁶.

Проблему взаємозв'язку єврейської ідентичності та прав громадян в Америці розкрив дослідник Кеннет Маркус у своїй монографії, яка вийшла друком у 2010 році у видавництві Кембриджського університету. На думку вченого, одним з основних чинників єврейської свідомості є антисемітизм, що має поширення, зокрема, у кампусах американських університетів, які є центрами виховання еліти американської нації. Професор Маркус зазначає, що на сьогодні боротьба з антисемітизмом тісно пов'язана з правами націо-

нальних меншин та правами людини. Це, на його думку, є важливою правовою проблемою у сучасній Америці, тому що федеральні органи влади повинні мати узгоджену концепцію щодо єврейської ідентичності та чинники визначення того, хто є американським євреєм. Автор констатує, що на сьогодні керівництво американських університетів не має достатньої правової бази та можливості захистити єврейських студентів від проявів знущання, залякування та заподіяння травм. У книзі розглядаються різні політичні та правові нюанси, які стосуються захисту громадянських прав єврейських студентів. Автор дослідження є колишнім високопосадовцем уряду США, який вивчав ці питання та очолював офіс громадянських прав при Міністерстві освіти уряду Сполучених Штатів¹⁷.

Збірка «Межі єврейської самосвідомості» вийшла за редакцією Сьюзан Гленн та Наомі Соколофф у видавництві Вашингтонського університету у 2010 році. Книга яка стала однією з небагатьох теоретичних робіт, пов'язаних з проблемами єврейської ідентичності. Як зазначають автори збірки, питання єврейської ідентичності є однією з найбільш гострих і спірних тем сучасної єврейської історії та досліджують її на підставі останніх досягнень галузей права, антропології, історії, соціології, літератури і популярної культури. Десять авторів статей розглядають, зокрема, соціальний і політичний аспекти єврейської ідентичності. Вони досліджують, чи наявні біологічні або фізичні аспекти єврейської ідентичності, чи єврейство – це лише релігійні переконання. Вчені також з'ясовують питання про те, чи вважається євреєм той, хто перейшов у іншу релігію?¹⁸.

Книга професора соціології Академічного коледжу у Тель-Авіві Натана Шнайдера присвячена проблемам ролі космополітизму у сучасній єврейській ідентичності. Дослідник аналізує історію єврейської пам'яті та ідентичності на європейському континенті після Голокосту. Велику увагу автор приділяє єврейській інтелігенції та її ролі у розвитку єврейської ідентичності та самобутності єврейської нації у цілому. Професор Шнайдер у своїй роботі підкреслює, що такі космополітичні явища, як міжнародне право, політика, геноцид, права людини, впливають на життя сучасного єврейства. Автор відзначає важливість та універсалізм біблійних принципів, які були закладені завдяки внеску єврейської нації у розвиток моралі сучасної цивілізації. У підсумку автор робить важливий висновок про те, що

єврейська ідентичність та універсалістські права людини виникли разом, вони розроблялися спільно та були і є на сьогодні фундаментально пов'язаними. Останній розділ монографії «Від Дрогобича до Нью-Йорка» присвячений особливій єврейській ідентичності, яка зародилася в Україні та базувалася на мові їдиш та культурі містечка, пройшла трансформацію у американську ідентичність та вплинула на розвиток усєї єврейської цивілізації¹⁹.

Автор книги «Єврейська ідентичність у посткомуністичній Росії та Україні: невизначена етнічність» – відомий у світі єврейський історик, ізраїльський професор Цві Гітельман – аналізує співвідношення поняття єврейська ідентичність та етнічна належність. Він порушує та досліджує питання про те, яким чином і чому євреї вирішили, хто є представником єврейської національності. За даними професора Гітельмана, обстеження понад 6000 євреїв, проведене на початку і наприкінці 1990-х років, показують, що російські і українські євреї мають глибоке розуміння свого єврейства, але інколи не можуть його чітко сформулювати. Вони, зокрема, не бачать зв'язку між іудаїзмом та єврейською ідентичністю, що легко пояснити періодом відсутності у СРСР можливості вільно сповідувати іудаїзм²⁰.

Проблема міжнаціональних шлюбів та асиміляції єврейської громади США порушується у роботі Керен МакГініті, яка вийшла у видавництві Університету Нью-Йорка. Дослідження базується на аналізі серії інтерв'ю з єврейськими жінками, які перебували у змішаних шлюбах, а також аналізі того, як вони були відображені у засобах масової інформації, а також у єврейській світській та релігійній літературі. Дослідниця вивчає динаміку розвитку і характерних закономірностей міжнаціональних шлюбів в американському суспільстві та доходить висновку, що єврейські жінки наприкінці ХХ століття виховували своїх дітей від змішаних шлюбів у більшому зв'язку з іудаїзмом, ніж на початку ХХ століття. Крім того, Керен МакГініті підкреслює, що, на відміну від жінок, які перебувають у шлюбі з представником своєї національності, єврейські жінки у змішаному шлюбі мають інколи більшу національну ідентичність, що пов'язано з тими викликами, які несе у собі міжконфесійний шлюб²¹.

Дисертаційна робота «Віртуальна спадщина: генеалогія, Інтернет і єврейська ідентичність» Рейчел Яблон присвячена розши-

ренню єврейської ідентичності за допомогою глобалізації, Інтернету та різних соціальних мереж. Як зазначає дослідниця, інтерес євреїв до своєї генеалогії та історії своєї родини на сьогодні може бути легко задоволений завдяки численним генеалогічним сайтам, форумам, програмам публікації генеалогічних документів у мережі Інтернет, які швидко розвиваються у більшості архівних установ Заходу. Завдяки новим можливостям мережі Інтернет представники різних єврейських громад можуть знайти єврейських родичів, місця поховання жертв Голокосту, вивчати іврит та ідиш, здобувати релігійну освіту під керівництвом рабинів тощо. На думку дослідниці, мережа Інтернет на сьогодні є своєрідним аналогом віртуальної ідентичності світового єврейства, яка традиційно, протягом багатьох поколінь, базувалася не на географічному принципі, а на ідеологічних переконаннях та дотриманні приписів іудаїзму²².

Монографія, присвячена унікальній ідентичності російських євреїв, які на сьогодні проживають у різних країнах трьох континентів після масової еміграції з країн СРСР періоду 1990-х років, вийшла у Нью-Йорку. Дослідниця Лариса Ременнік робить спробу проаналізувати ідентичність російських євреїв, які емігрували до Ізраїлю, Канади, США, Німеччини та інших країн. Вона вивчає процес взаємин представників російської єврейської ідентичності та громад країн, до яких вони емігрували. Як підкреслює авторка, російські євреї, які сформувалися в період існування радянської влади під впливом світської освіти і асиміляції, спочатку сподівалися посісти гідне місце у громадах країн прибуття. Але їх очікування не завжди збувалися, що інколи породжувало конфлікти та протистояння між російськомовними євреями та єврейськими громадами інших країн.

Пострадянська єврейська ідентичність разом з ідентичністю інших груп, зокрема ефіопських євреїв, є мало зрозумілою для представників інших громад. Але вона має суттєвий вплив на сучасне життя єврейської громади світу. Як зазначає дослідниця, свій негативний вплив на інтеграцію представників російськомовного єврейства у національні громади мають також міфи щодо її зв'язку із кримінальним життям, моральними устоями, антирелігійними настроями та бажанням жити за рахунок соціальної допомоги²³.

У цілому, проблема єврейської ідентичності є на сьогодні однією з основних тем юдаїки, яка досить інтенсивно розробляється

протягом останніх років представниками різних наукових шкіл Заходу. Інтерес науковців до питання єврейської ідентичності зумовлений перш за все трансформацією фундаментальних принципів західної цивілізації, які були побудовані на біблійних нормах моралі та єврейських текстах. Зростання рівня толерантності у західному суспільстві, поява великої кількості питань, які стосуються зростання впливу ісламізму у Європі і США, феміністичні тенденції та розвиток прав і свобод зумовлюють необхідність переосмислення біблійних норм та правил, які були закладені представниками єврейського етносу в основу західної цивілізації протягом останніх століть. Тому дослідження єврейської ідентичності є одним з найбільш перспективних напрямів у сучасній історіографії. Важливим при цьому буде дослідження таких недостатньо вивчених тем, як розвиток єврейської релігійної свідомості, шляхів та методів збереження єврейської ідентичності в умовах глобалізації та загострення конфліктів у різних регіонах сучасного світу.

Проблеми історії та розвитку єврейської думки: найновіша англомовна історіографія: 2011–2012

Питання історії та сучасності єврейської думки залишається у світовій історіографії одним з найбільш популярних. Це, насамперед, пов'язано із активною дискусією навколо проблем розвитку сучасної теології, поступ якої є неможливим без всебічного аналізу іудейських релігійних текстів, які є базисними для Біблії та інших джерел розвитку релігієзнавства. Протягом останніх двох років учені різних наукових шкіл світу були активно задіяні в процесі дослідження питань взаємовпливу християнської та іудейської традицій, розвитку єврейської філософії в період XVIII–XXI століть, вивчення робіт представників сучасної єврейської думки.

Важливим завданнями є виявлення та аналіз змісту найбільш важливих робіт, присвячених питанням єврейської думки, які вийшли протягом 2011 року у Сполучених Штатах Америки і Великій Британії, а також визначення основних напрямів розвитку єврейської думки протягом наступних років.

Єврейська думка є одним з найбільш популярних напрямів світового іудаїзму, його характерними рисами є універсалізм, космополітизм, наявність великої кількості джерел, які пов'язані з

утворенням монотеїзму, текстів Тори, коментарів на неї, які створювалися як у часи Мойсея, так і в наші дні. Розвиток єврейської думки у сучасному світі має унікальний характер, зокрема, практично у кожній країні світу є фахівці, які переосмислюють біблійну або єврейську історію, Голокост, сіонізм, події на Близькому Сході та майбутнє Святої Землі. Це приводить до створення щораз нових напрямів розвитку єврейської думки, нових шкіл тощо. Зокрема, у період останніх двох років великі успіхи у дослідженні єврейської думки робить Китайська Народна Республіка, де було відкрито відразу 10 наукових центрів з вивчення єврейської історії та культури. На думку британських експертів у галузі єврейських досліджень, наявністю десяти академічних центрів у галузі юдаїки можуть похизуватися лише деякі країни світу, отже, КНР може стати провідною країною з цього напрямку у світі²⁴.

Але все ж таки станом на 2011 рік провідну роль у розвитку єврейської думки у світі відіграють представники академічних установ англослов'янських країн світу, зокрема США і Великої Британії. Тому саме на роботах представників англослов'янської історіографії ми зупинимо нашу увагу.

Однією з останніх важливих робіт, присвячених критичному осмисленню історії єврейської філософської думки, стала книга відомого нью-йоркського рабина Аубрі Глейзера «Новий підхід до єврейського мислення: критична теорія після Адорно», яка вийшла друком у видавництві «Контіnum»²⁵.

На підставі аналізу робіт Адорно, філософів Франкфуртської школи, представників сучасної філософської науки дослідник формулює нові духовні й інтелектуальні керівні принципи нового способу мислення – «єврейського мислення». Автор вважає це поняття – «єврейське мислення» – таким, яке дозволяє поєднати критицизм та метафізичний підхід та дає змогу охарактеризувати сутність «єврейського підходу» до питань сучасної філософії. На думку дослідника, саме аналіз робіт Адорно має активізувати розвиток єврейської думки у XXI столітті. Рабин Аубрі Глейзер пропонує також застосовувати критичний підхід до «єврейського мислення», спираючись на роботи таких представників єврейської думки, як Вітгенштейн, Гедель, Хайдеггер, Адорно і Целан. Він також робить спробу аналізу основних концепцій сучасної єврейської думки, оцінки внеску єврейських філософів у світову філософську думку,

вирішення питання щодо закономірностей розвитку єврейської філософії та історії²⁶.

Книга дослідниці Леора Батницької «Як іудаїзм став релігією: введення до сучасної єврейської думки» вийшла у видавництві Принстонського університету. Леора Батницька розглядає питання про те, чи є іудаїзм релігією, культурою чи національною ознакою, або він є синтезом усього цього. Дослідниця стверджує, що це питання було одним із ключових у працях провідних представників єврейської думки починаючи з XVIII століття, у тому числі воно розглядалося Авраамом Гейгером, Германом Коеном, Мойсеєм Мендельсоном, Мартіном Бубером, Цві Єгудою Куком, Теодором Герцлем і Мордехаєм Капланом. Єврейські філософи робили спробу вирішити питання про те, чи може іудаїзм, який є, в основному, чітко визначеною релігійною практикою, вписатися у існуючі протестантські концепції релігії. Леора Батницька робить висновок, що зіткнення між визначенням релігії та розвитком іудаїзму становить велику частину питань, які дискутуються у сучасній єврейській думці. Разом з тим, вона аналізує історію сучасної релігії іудаїзму, у тому числі німецько-єврейського відродження, єврейської релігії після Голокосту, зародження єврейського націоналізму й поширення єврейської релігії у Америці²⁷.

Вплив робіт періоду раннього іудаїзму на сучасну релігійну культуру став об'єктом уваги відомого філософа Гербема Оегеми, монографія якого вийшла у видавництві «Ердманс паблішинг». Учений робить спробу довести, що роботи періоду раннього іудаїзму є актуальними для сучасної практики іудаїзму та життя єврейської громади. В них порушуються проблеми етики, політики, гендерних відносин, міжрелігійного діалогу – ті самі, з якими стикаються представники сучасного суспільства. Оегема пропонує своїм читачам оцінити яскраві і передові ідеї світу раннього іудаїзму та підкреслює у своєму дослідженні, що зміст цих робіт є чимось більшим, ніж предмет академічної цікавості, але вони мають реальне значення для сучасної єврейської духовності і суспільства в цілому. Ці неканонічні роботи є, на думку автора, важливими для сучасних дискусій в іудаїзмі, розуміння витоків християнства, міжконфесійного діалогу²⁸.

Проблемі месіанізму в іудаїзмі була присвячена монографія британського дослідника Саймона Дейна «Любавицький месіанізм: що насправді відбувається, коли пророцтво не здійснюється».

Автор розглядає основні ідеї та сутність руху послідовників Любавицького ребе, його психологічного, теологічного і соціологічного аспектів. Дослідник вивчає погляди різних представників любавицького руху, включно тих, які вважають, що Ребе був Месією, та тих, хто не визнають цього. Саймон Дейн, який вивчав протягом 15 років релігійні громади послідовників Любавицького Ребе в Сполучених Штатах Америки та Великій Британії, робить соціально-психологічний аналіз цього напрямку іудейського месіанства, порівнює месіанський іудейський рух із раннім християнством та оцінює внесок сучасних єврейських релігійних мислителів у сучасну світову філософію²⁹.

Розвитку іншого іудейського релігійного напрямку – кабалістичної філософії – присвячена робота американського дослідника Якова Двека. Ця монографія була створена на основі його докторської дисертації, захищеної у Принстонському університеті, та стала першою роботою, в якій досліджується історія протистояння між кабалістами та їх критиками на початку сучасної Європи. Спираючись на низку раніше не досліджуваних джерел, Яков Двек аналізує роботи філософа Леона Модени, присвячені критиці Кабали, яка відбувалася під час дискусій у єврейській громаді Венеції в 1630-ті роки. Особливу увагу автор приділяє життю і діяльності першого європейського критика вчення Кабали – Ари Нохема. Він критикував венеціанське єврейство, котре сприйняло Кабалу як давню форму езотеричної єврейської думки, яка зробила це вчення центральним елементом єврейського життя. Модена доводив венеціанцям, що Кабала виникла недавно та закликав своїх читачів повернутися до раціоналізму праць Маймоніда, який був кодифікатором єврейського релігійного закону³⁰.

Тему дослідження Кабали продовжує ізраїльський дослідник Моше Ідель. Він звертає увагу на існування і розвиток конкретних центрів Кабали в період середньовіччя та досліджує основні ідеї та літературу, присвячену існуванню кабалістичної думки на території Італії. Моше Ідель стверджує, що саме Італія була важливим центром розвитку кабалістичної думки, чому сприяло прибуття до країни великої кількості вчених, які репрезентували школи іспанської та візантійської Кабали. Професор Єврейського університету в Єрусалимі Моше Ідель аналізує роботи трьох основних кабалістів Італії – Абраама Абулафії, Менахема Реканаті і Йоханана

Алеманно, які презентують три різні школи кабалістичної думки – екстатичну, теософсько-теургічну і астремагічну. Професор Ідель аналізує взаємовплив цих шкіл між собою та діяльність їх лідерів. Дослідник розглядає багату на події історію єврейської кабалістичної думки в Італії, її великий вплив на християнську Кабалу та європейський окультизм у цілому³¹.

Збірка філософських есе за редакцією професора Джонатана Джейкобса була присвячена дослідженню іудейської філософії як джерела основних європейських західних моральних і політичних ідей та ідеалів. Автори збірки фокусують свою увагу на центральному місці в релігійній системі іудаїзму моральних цінностей, зокрема, тих, які регулюють відносини одних людей з іншими, людей та Б-га. У збірці «Іудейські джерела і західна думка: постійна присутність Єрусалима» розглядається роль Єрусалима, як Святого міста, уособлення справедливої влади, небесного царства тощо. Наявність цього символу в період формування «іудейсько-християнської традиції» сприяла формуванню багатьох цінностей та увійшла в історію моральної та політичної думки. Важливими частинами збірки стали підрозділи Кеннета Сескіна «Іудаїзм й ідея майбутнього», Девіда Новака «Природне право і єврейська філософія», Едварда Хальпера «Тора і політична філософія: Маймонід і Спіноза у релігійному законі»³².

Збірка робіт «Романтизм/іудаїзм: конвергенція культур», присвячена проблемі взаємовпливу філософії романтизму та єврейської філософії, вийшла у видавництві «Ашгейт паблішинг» за редакцією Шейли Спектор. У філософських есе провідних фахівців з історії романтизму у Англії досліджується відображення проблеми націоналізму і діаспоризму у англійській романтичній літературі. Особливо розглядаються питання антисемітизму та їх відображення у роботах Соломона Маймона й Іммануїла Канта, особливості і періоди розвитку так званого «єврейського ренесансу Англії». Особливу увагу автори приділяють розвитку англо-єврейської літератури в період романтизму, внесок єврейської релігії і культури у розвиток англійської культури останніх віків³³.

Важливою особливістю монографії американського дослідника Майкла Моргана, присвяченої творчій спадщині Е.Левінаса, став історизм. Майкл Морган розглядає систему мислення Левінаса у контексті масових політичних потрясінь ХХ століття, зо-

крема, гітлеризму і сталінізму, а також розвитку такого важливого для долі єврейського народу явища, як сіонізм. У першому розділі своєї роботи Левінас осмислює та філософськи інтерпретує події роману-епопеї Василя Гроссмана «Жизнь и судьба», в якому описуються Сталінградська битва та інші знакові епізоди Другої світової війни. Майкл Морган звертається до сцен людського страждання, моральних та фізичних жертв Другої світової війни, аналізує проблеми тоталітаризму та кризи західної цивілізації³⁴.

Американський дослідник Алік Ісаак у своїй книзі «Світ пророцтва: іудаїзм, релігія і політика» робить спробу філософського осмислення сучасних подій на Близькому Сході. Автор розглядає питання політики Ізраїлю і його сусідів і ті політичні протиріччя, які виникли у цьому регіоні після Другої Ліванської війни. Він інтерпретує різні релігійні пророцтва, які стосуються приходу єврейського народу на Землю Обітовану, релігійні підстави щодо виникнення сіоністського руху наприкінці XIX століття, закони іудаїзму, які стосуються релігійної війни, встановлення миру тощо. Автор спирається не тільки на біблійні пророцтва та іудейське законодавство, але й на праці таких відомих мислителів, як Людвіг Вітгенштейн, Жак Дерріда, Авраам Джошуа Гешель і Мартін Бубер. Дослідник стверджує, що іудаїзм не містить концепцій війни та помсти стосовно інших народів та робить висновок, що саме міжрелігійний діалог може привести у майбутньому до встановлення миру у близькосхідному регіоні. Загалом робота дослідника може вважатися однією із вдалих спроб осмислення політичних подій на Близькому Сході з погляду біблійних пророцтв та класичних філософських текстів³⁵.

Книга, присвячена традиційній філософській проблемі – єдності добра і зла, а також осмисленню ролі останнього в єврейській класичній релігійній літературі, вийшла друком у вересні 2011 року у видавництві Пенсильванського університету. У роботі професора Ішая Розен-Цві «Демонічні бажання: «ецер-ара» та проблема зла у пізній античності» розглядається концепція «злого начала у людини» та її еволюція у біблійних та більш пізніх іудейських теологічних працях. Іудейська концепція «ецер-ара» стверджує природність наявності у будь-якої людини злих думок та прагнень та дає шляхи їх подолання внаслідок самовдосконалення. Він аналізує 150 проявів «злого начала» людини, які описуються у рабиністи-

чній літературі періоду пізньої античності та дає характеристику «доброго начала», або «ецер-атов». У книзі розглядається вплив релігійної концепції «ецер-ара» на християнську літературу періоду пізньої античності, у тому числі на роботи відомих теологів – від Клементя до Антонія і Євагріуса³⁶.

Відома дослідниця єврейської літератури на ідиш Харріет Мурав у своїй книзі «Музика з прискороного потягу: єврейська література у післяреволюційній Росії» досліджує історію створення та розвитку єврейського культурного простору, існуючого за умов ідеологічних обмежень періоду радянської культурної системи. Дослідниця вперше у світовій історіографії проаналізувала увесь радянський період розвитку єврейської літератури на ідиш і російській мові. Вона розглядає роботи тих поетів та письменників, які були в період обмеження та заборони традиційних єврейських релігійних інститутів єдиними виразниками єврейської думки в радянській імперії. У книзі ілюструється участь єврейських письменників у розвитку модернізму, соціалістичному реалізму та інших новаторських літературних напрямів³⁷.

Збірка «Філософізм в історії» стала першим у своєму роді оглядом явища філософізму, яке являє собою позитивне ставлення до єврейського народу та іудаїзму. В ній простежується історія цього явища від античності до наших днів, особливу увагу автори збірки приділяють впливу філософізму на розвиток західної культури. У 14 есе розглядаються такі напрями філософізму, як: середньовічний філософізм, сіонізм християнських євангелістів, афро-американський філософізм тощо. У обширному вступному розділі робиться спроба аналізу відносин євреїв і не-євреїв, антисемітизму та філософізму як протилежних явищ³⁸.

Монографія Алана Міттлемана за назвою «Коротка історія єврейської етики: поведінка і характер домовленості» вийшла друком у грудні 2011 року у Нью-Йорку. Алан Міттлеман створив оригінальний огляд історії єврейської етики від біблійних часів до сьогодення. Він аналізує, як синтез біблійної думки та грецької філософії привів до виникнення елліністичної єврейської думки. Професор єврейської думки у Єврейській теологічній семінарії у Нью-Йорку класифікує та описує основні єврейські моральні поняття та цінності, які описані у талмудичних трактатах та інших канонічних текстах. Він робить акцент на основних роботах єв-

рейських мислителів, присвячених морально-етичним проблемам, у тому числі Е.Левінаса і М.Мендельсона³⁹.

Книга Ентоні Крафтона і Джоанни Вейнберг «Я завжди любив Святу мову: Ісаак Касабон, євреї і забутий розділ у вивченні Ренесансу» вийшла друком у видавництві «Белкнеп прес». У роботі на підставі аналізу великої кількості матеріалу з британських архівів розглядається творча спадщина одного з видатних філософів XVI століття – Ісаака Касабона, який був одним з перших представників християнської гебраїстики у світі. Французький протестантський філософ Ісаак Касабон (1559–1614) усе життя збирав та вивчав роботи з юдаїки, залишивши після себе велику кількість філософських праць, зокрема, присвячених герменевтиці, близько трьох тисяч листів та велику кількість щоденників. Аналіз цих джерел дав змогу авторам книги дійти висновку про природу симпатії гугенотів до євреїв. Філософ Касабон, зокрема, стверджував, що життя Ісуса та процес народження християнства повинні розглядатися у контексті його єврейського походження, в той час як католики ставилися до єврейської Біблії вкрай негативно. Понад те, Касабон, аналізуючи роботи кодифікатора єврейського закону Моше Маймоніда «Мішне Тора», доходить висновку, що, у зв'язку з тим, що у списку релігійних різновидів смертної кари розп'яття не фігурує, вина євреїв за страту Ісуса є досить спірною⁴⁰.

Книга рабина Бартона Висоцького «Сказки саги: мудрість і чудо рабинів Талмуду» вийшла друком у видавництві «Джуїш лайтс». У книзі досліджується мудрість єврейських рабинів, які жили серед перших поколінь після руйнування Єрусалимського Храму у 70-му році нової ери. Рабин Висоцький доводить, що їхні давні історії зберегли актуальність до нашого часу та що з їх допомогою можна відповісти на важливі питання сьогодення, зокрема таких, як: чи можливо людині знайти радість у своєму житті; як впоратися з трагедією у житті, будь-то руйнування Єрусалима або події 11 вересня у США; як знайти свій шлях у житті тощо. У першому розділі автор досліджує іудейську концепцію пророка Іллії, її вплив на сучасну єврейську думку. У другому розділі він розглядає роботи основних єврейських мудреців періоду руйнування Храму. У третьому розділі робить акцент на аналізі змісту збірки «Піркей Авот» – аналогу джерела грецької філософії «Одісея», та його доповнення – «Авот де рабі Натан»⁴¹.

Книга, присвячена аналізу основних новаторських ідей, які містяться у єврейському Святому Письмі – Торі, вийшла друком у жовтні 2011 року у видавництві «Скайлайт патс». Автор книги – доктор Реубен Хаммер – презентує чотирнадцять радикальних ідей, які містяться у Торі та які, на його погляд, найбільше вплинули на розвиток світової філософської думки. Він аналізує процес народження монотеїзму, який був революційним для свого часу. Доктор Хаммер відмітив актуальність морально-етичної системи іудаїзму для оцінки сучасних реалій життя світу, в тому числі таких актуальних проблем, як: свобода та рабство, непомірне збагачення і бідність, справедливість і зло. Вчений доводить, що успішний розвиток суспільств, заснованих на принципах справедливості та свободи особистості, які були закладені у єврейському монотеїстичному законодавстві, може привести до революційних змін у цивілізації взагалі та виробити більш досконалі правила для життя усього людства⁴².

Книга Алана Левінсона «Створення сучасної єврейської Біблії: як вчені у Німеччині, Ізраїлі та Америці трансформують стародавній текст» вийшла друком у видавництві «Роуман і Літтелфілд паблішерс» у серпні 2011 року. Автор монографії робить висновок, що завдяки працям десяти єврейських мислителів Біблія не тільки стала центром єврейської ідентичності, але й найпопулярнішою книгою світу, джерелом філософських та соціальних ідей та дискусій. Алан Левінсон також аналізує роботи таких відомих філософів, як Спіноза, Мендельсон, Бубер, Лейбовиц тощо.

Аналізуючи ставлення населення та еліт до Біблії у тих країнах, де єврейське життя є значним, а дослідження з юдаїки набувають найбільшого розвитку, автор стверджує, що протягом світової історії німецькі євреї створили сакральну Біблію, ізраїльські євреї – національну Біблію, а американські – етнічну Біблію. Єврейські вчені, які працювали у кожній з цих країн, на думку Алана Левінсона, мали враховувати у своїй творчості вимоги неєврейського середовища та особливості ставлення до єврейського народу, єврейських релігійних текстів. Автор також розглядає особливості духовного сучасного життя Ізраїлю та пояснює, чому і як сіоністи і ізраїльтяни зробили єврейську Біблію центром національного життя та ідентичності⁴³.

У вересні 2011 року вийшла монографія Ренді Рашковер «Свобода і право: єврейсько-християнські апологетики», присвячена ак-

туальним питанням міжрелігійного діалогу та аналізу дискурсу іудейського і християнського розуміння відносин між Б-гом і людиною у сучасній світовій філософії. У роботі дослідниці враховані останні тенденції теології, етики, соціальних наук, політології щодо свободи і права. Професор Рашковер досліджує праці відомих філософів ХХ століття, зокрема – Якоба Таубеса, Джорджо Агамбена, Славоя Жижека, які вважають єврейське право джерелом активної полеміки між представниками двох світових релігій. Перший розділ її роботи за назвою «Логіка ексепціоналізму» присвячений проблемам взаємовпливу монотеїзму і ексепціоналізму, а також впливу цього напрямку філософії на сучасний іудаїзм та право. Другий розділ монографії за назвою «Логіка права» містить аналіз біблійної етики та права. Третій розділ – «Обґрунтування у праві та єврейсько-християнські апологетики» містить аналіз християнського розуміння права та моралі, яке міститься у текстах Євангелія⁴⁴.

Збірка праць відомих фахівців у галузі єврейської філософії за редакцією американського професора теології Зева Гарбера за назвою «Єврейський Ісус: одкровення, відображення, повернення» вийшла у видавництві «Пурдуе юніверсіті прес». До збірки увійшли декілька есе, присвячених проблемі єврейської ідентичності засновника християнської релігії. Вивчення особистості Ісуса, з точки зору контексту іудаїзму, стало основною ідеєю багатьох есе збірки, автори яких намагалися розглянути літературні, історичні, філософські, релігійні і соціальні питання, пов'язані з єврейським походженням Ісуса. Слід зазначити, що в умовах розвитку сучасного західного мультикультуралізму та міжрелігійного діалогу об'єднання зусиль єврейських та християнських філософів у вивченні спільних духовних джерел, релігійного та культурного середовища, в яких відбувалися події з участю Ісуса, прикладом чого є збірка «Єврейський Ісус: одкровення, відображення, повернення», може бути корисним для продуктивного діалогу між представниками іудаїзму, християнства, а можливо, й ісламу⁴⁵.

Слід зазначити, що вивчення історії та сучасності єврейської думки є важливою складовою світової англомовної юдаїки. Дослідження особливостей розвитку єврейської думки у Сполучених Штатах Америки, Великій Британії та інших англомовних країнах значно поживалося в останні роки, про що свідчить велика

кількість робіт учених, які репрезентують основні провідні університети світу.

Разом із дослідженням традиційних питань щодо виникнення християнства, взаємовпливу іудаїзму й інших світових релігій, релігійних коренів антисемітизму з'являються нові оригінальні роботи, присвячені невідомим єврейським філософам та їх працям, вводяться до наукового обігу нові оригінальні концепції, точаться активні філософські дискусії, що свідчить про перспективність вивчення єврейської думки у сучасній світовій англомовній історіографії.

* * *

Дискусія навколо питань єврейської філософії і культури протягом останнього року стала однією з важливих подій у сучасній галузі гуманітарних наук. Тісний зв'язок єврейської філософської думки та досліджень біблійних текстів впливає на актуальність багатьох дослідницьких питань, зокрема, пов'язаних із розвитком сучасної системи моральних цінностей, шляхів міжконфесійного діалогу між християнством і іудаїзмом.

Актуальним завданням є виявлення та аналіз змісту найбільш важливих робіт, присвячених проблемам історії та сучасності єврейської думки, які вийшли англійською мовою впродовж 2011–2012 років у провідних наукових видавництвах світу.

Однією з важливих праць, присвячених сучасним процесам, які відбуваються у галузі вивчення єврейської релігійної думки, стала збірка «Іудаїзм і криза: криза як каталізатор у єврейській культурній історії», яка вийшла у 2011 році за редакцією Арміна Ланге, Дітхарда Ромхельда і Маттіаса Вейгольда. Книга стала першою збіркою, у якій досліджується проблема впливу сучасних світових процесів та викликів, зокрема суспільно-політичних криз, на розвиток єврейських громадських інститутів. Автори відповідають на низку актуальних питань, зокрема: чому єврейська світова громада мала змогу подолати великі випробування, які випадали на її долю, у світовій історії, зберегти свою ідентичність, на відміну від багатьох інших народів, які виникали та зникали на етнічній мапі світу.

У збірці порушується питання про те, як політичні, соціальні, культурні та релігійні кризи, які виникали у житті єврейського народу протягом його багатотисячолітньої історії, впливали

на розвиток єврейської культури, думки та формування релігійних норм іудаїзму. Автори стверджують, що саме дотримання релігійних обрядів та наявність дискусії з питань іудаїзму надавало громаді стійкості та призводило до збереження ідентичності її членів. Автори збірки також досліджують різні кризові моменти у єврейській історії та вивчають, до яких трансформацій у ідентичності вони призвели⁴⁶.

Книга відомого ізраїльського професора Яіра Лорбербаума «Безправний король: монархія в класичній єврейській літературі» вийшла друком у британському видавництві «Континуум». Монографія присвячена концепції єврейської монархії та її відображенню у класичній єврейській літературі і філософії. Автор дослідив основні особливості єврейської державності, зокрема, такі її складові, як статус держави, її повноваження, ідеологія, її відображення у талмудичній літературі. Автор проаналізував різні підходи до єврейської монархії у Біблії та політичних поглядах єврейських діячів періоду Римської імперії. Він розглядає біблійну концепцію так званого «безправного короля» у єврейській державі, яка передбачає відмову народу від монарха як політичного інституту в зв'язку з тим, що єдиним, хто має право керувати обраним народом, є Б-г.

Професор Лорбербаум у своїй монографії порівнює цю концепцію ще з двома концепціями єврейської монархії. Згідно з однією, так званою «королівською теологією», яка базується також на біблійних текстах, постать монарха має сакральний характер, згідно з іншою – Б-г є далеким від політики, а єврейський монарх немає жодного сакрального виміру, тому що він є звичайною людиною. В цілому, дослідження професора Лорбербаума стало однією з найбільш популярних у науковому світі останніх років робіт, присвячених проблемі філософії влади у біблійному вимір⁴⁷.

Книга відомої дослідниці єврейської історії Ніни Рове за назвою «Євреї, церква і середньовічне місто: синагога та еклезія у XIII столітті» вийшла друком у видавництві Кембриджського університету. Дослідниця розглядає цікаву історичну епоху – період XIII століття, коли скульптурне зображення синагоги і еклезії – персоніфікація поразки іудаїзму і перемоги церкви стало улюбленим мотивом на фасадах соборів у Франції, Німеччині та інших країн Європи. Доктор Ніна Рове досліджує період початку єв-

рейсько-християнського філософського та культурного діалогу у Європі. Вона знаходить витoki мотиву синагога-еклезія у християнських текстах і аналізує прояви цього діалогу у елементах архітектури соборів Реймса, Бамберга і Страсбурга. У підсумку дослідниця доводить, що монархічні і церковні політики стримували розвиток релігійного, соціального і економічного життя євреїв, свідченням чого є візуалізація приниження синагоги у суспільній свідомості на центральних площах великих міст Європи⁴⁸.

Тему християнсько-іудейського діалогу продовжує збірка фахівців з проблем історії та сучасності єврейської думки «Свята незгода: єврейська і християнська містика у Східній Європі», яка вийшла за редакцією Глена Дінера 2011 року у видавництві державного університету Вейна. У книзі розглянуті найбільш суттєві прояви єврейської думки протягом останніх століть, зокрема, духовна спадщина рабі Дувіда Тверського, рабі Ізраєля Баал Шем Това, представників практичної Кабали тощо.

Автори аналізують відмінності та спільні риси таких понять та їх проявів, як «мудрість» – «хохма» та «думка» – «махшавах», у тому числі у їх кабалістичному розумінні, яке проявляється завдяки використанню нумерологічного підходу. У другому розділі книги за назвою «Християнізація іудаїзму, іудаїзація християнства» розглядаються такі філософські течії єврейської думки, як сабатіанство, франкізм, суботництво ті інші у різні періоди історії Російській імперії. Окремий розділ дослідження, написаний доктором Сергієм Жуком, присвячений конвергенції єврейського та українського селянства у пізній Російській імперії⁴⁹.

У монографії викладача Американського університету у Вашингтоні Герсона Грінберга «Сучасні єврейські мислителі: від Мендельсона до Розенцвейга» досліджується сучасний стан розвитку єврейської думки. Автор аналізує роботи видатних єврейських філософів, які були перекладені англійською мовою вперше, зокрема, праці Реджіо, Крохмаля, Маймона, Семюеля Гірша, Формштехера, Штейнхема, Ашера, Айнхорна, Семюеля Луццатто та Германа Коена. Залучення нових текстів дозволило автору більш повно дослідити особливості зародження ідей діалектики у єврейській філософії наприкінці XVIII століття та проаналізувати з точки зору біблійних підходів та іудейської традиції такі філо-

софські поняття, як одкровення, раціоналізм, мислення, національна ідентифікація, історизм та загальнолюдська мораль⁵⁰.

Книга Мімі Леві Ліпіс «Символічний дім в іудаїзмі» вийшла друком у видавництві «Ашгейт». Дослідниця розглядає метафору та іконологію понять: «родина», «дім» та їх відображення у єврейських філософських текстах. Автор розглядає дві групи домів: ритуальні доми та метафори домів (порівняння домів з громадами, єврейським народом, іудаїзмом у цілому). Книга містить аналіз багатьох історичних та сучасних артефактів, які є частиною єврейської спадщини Європи, США та Ізраїлю. У роботі висвітлюється роль жінки у створенні єврейської родини та дотриманні єврейської духовної традиції. В цілому, робота Мімі Ліпіс є вдалою спробою вперше у світовій історіографії розглянути та охарактеризувати основні характерні риси єврейського дому⁵¹.

Нова монографія, присвячена одному з видатних філологів мови ідиш та громадських діячів, який народився в Україні, Ноах Прилуцькому, вийшла друком у серпні 2011 року у видавництві університету Торонто. Автор книги – канадський дослідник історії та культури євреїв Східної Європи Калман Вайзер дослідив творчу спадщину Ноаха Прилуцького та його політичну діяльність як лідера угруповання фолькізму, який діяв у Польщі у 1910–1920 роках. Ноах Прилуцький був одним з ініціаторів створення ліберально-демократичної єврейської партії Польщі за назвою «Фолькспартай» та був редактором газети «Фольк» (1916–1925 рр.). Завдяки підтримці широких кіл єврейського населення Ноах Прилуцький був обраний у 1922 році до польського Сейму, де брав активну участь у політичному житті країни. У монографії «Єврейські люди, ідишитська нація: Ноах Прилуцький та фолькісти у Польщі» розглядається громадська діяльність Ноаха Прилуцького, спрямована на підтримку єврейської громади України. Так, під час свого візиту до США у 1921–1922 роках Прилуцький проводив зустрічі з представниками українських «ландсманшафтн» – земляцтв, у тому числі у Нью-Йорку, Чикаго, Сент-Луїсі, Канзас Сіті та Сан-Франциско.

Під час перебування у Нью-Йорку Прилуцький допоміг у організації фонду допомоги для бездомних українських євреїв, яка була створена за підтримки Федерації українських євреїв Америки. Прилуцький виступив як адвокат українського єврейства, під час

свого візиту до Держдепартаменту США він закликав розширити можливість для еміграції до цієї країни єврейських біженців з України. Прилуцький також зустрівся з президентом США Хардінгом та розповів йому про ситуацію у колишньому єврейському штетлі та важливість організації допомоги єврейським братам і сестрам. Під час цієї 35-хвилинної зустрічі вчений відзначив несправедливість ситуації, коли американські родичі постраждалих українських євреїв не можуть запросити їх до себе. Президент Хардінг висловив симпатію до єврейських біженців та підкреслив, що міграційні правила діють однаково для різних категорій біженців. Слід зазначити, що в період укріплення тоталітарної системи у Радянському Союзі Прилуцький став одним з небагатьох лобістів інтересів єврейського населення України, яке постраждало від погромів та наслідків громадянської війни, у керівних органах США, Канади та європейських країн.

Після розколу у «Фольксспартай» та приходу до влади у Польщі Пільсудського Прилуцький почав відходити від політичної діяльності. У 1920–1930 роки він займається науковою діяльністю, написавши багато книг про єврейський театр, літературу й історію культури. Після окупації Варшави нацистами професор виїхав до Вільнюса, де працював завідувачем кафедри мови та літератури на їдиш. Після окупації Литви вчений був заарештований, його колега з Берліна доктор Готтард доручив йому скласти список єврейських інкунабул та рукописів, які зберігалися у «Страшун»-бібліотеці. Щоранку професора привозили з гестапо до бібліотеки, де він складав каталог книг. Після завершення роботи та від'їзду спеціаліста з німецької їудаїки доктора Готтарда до Берліна професора Прилуцького було вбито гестаповцями. Найбільш відомими роботами Ноаха Прилуцького стали книги про діалекти та фонетику мови їдиш, які вплинули на сучасну орфоепію цієї мови.

Професор Кальман Вейзер на підставі невідомих архівних джерел, мемуарів, матеріалів польської та єврейської преси досліджує ліберально-демократичні ідеї євреїв України, рух їдишизму, який сприяв ствердженню світської їдишистської культури як базису для єврейської колективної ідентичності ХХ століття⁵².

Книга професора університету Джорджа Вашингтона Роберта Ейзена «Мир та насильство в їудаїзмі: від Біблії до сучасного

іудаїзму» присвячена філософії ненасильства та її відображенню у єврейських джерелах. У ній вперше всебічно аналізується єврейський погляд на світ, на насилля через вивчення класичних іудейських текстів. Автор розбирається у питанні, наскільки релігійне насильство відображено у Біблії, рабинському іудаїзмі, середньовічній єврейській філософії, кабалі і сучасному сіонізмі. Вчений розглядає тексти, в яких міститься заклик до насильства щодо представників язичництва та прагнення до миру. Роберт Ейзен демонструє, як ті та інші тексти відображають концепцію іудаїзму. Ця робота є актуальною в зв'язку з появою у світових релігіях деяких релігійних концепцій, які передбачають насильство, зокрема, щодо представників інших релігій. Так, у деяких з них пропагується нав'язування своєї релігії будь-якими шляхами, у тому числі насильством. Автор аналізує основні релігійні тексти іудаїзму та робить висновок про мирний характер усіх його напрямів та відсутність релігійних концепцій, які б підштовхували до терористичних та інших насильницьких дій щодо представників інших релігій та ідеологій⁵³.

Стаття Єліона Шварца «Навколишнє середовище: єврейська освіта настільки важлива, як і планета» стала однією з важливих досліджень, присвячених проблемам ролі єврейської освіти у сучасному світі та її впливу на найбільш важливі виклики сучасного світу. Єліон Шварц переглядає традиційне тлумачення сутності поняття «єврейська освіта». Автор доходить висновку, що єврейська освіта є більш широким поняттям, ніж просто галузь знань про єврейську культуру, історію та традицію. Автор підкреслює, що єврейська освіта є частиною системи цінностей, духу та культури єврейського народу. Вона є центральною частиною системи цінностей західного світу, а тому має впливати на усі актуальні проблеми, які мають місце у західному суспільстві. Дослідник підкреслює, що біблійні цінності та мораль мають відіграти ключову роль у теорії і практиці екологічної освіти⁵⁴.

Книга Джонатана Гарба «Шаманський транс у сучасній кабалі» присвячена різним формам єврейського містичного досвіду, ритуалам і методикам, які містять у собі елементи шаманізму і трансу. На підставі єврейських текстів, які не були введені до наукового обігу у англомовній історіографії, Джонатан Гарб аналізує основні методи, які використовуються основними кабали-

стичними авторитетами та розглядає образи, які виникали під час трансів та були описані у роботах кабалістів. Автор монографії порівнює досвід єврейських містиків та таких відомих психологів, як Мілтон Еріксон і Карл Юнг. Джоанатан Гарб розглядає діяльність єврейських кабалістів у контексті життя і діяльності єврейської громади, розкриваючи роль кабалістичного шаманізму у відновленні та збереженні єврейської традиції, що є корисним для розвитку самосвідомості членів єврейської громади⁵⁵.

Стаття «Єврейська ідентичність і світські досягнення американських єврейських чоловіків і жінок» надрукована у «Часописі наукового вивчення релігії» у 2011 році. Автори статті Харріет та Моше Хартман розглядають три питання, які стосуються співвідношення єврейської ідентичності та світських досягнень членів єврейської спільноти, зокрема: «Чи пов'язані світські досягнення американських євреїв із рівнем їх єврейської ідентичності?», «Які чинники прагнення до світських досягнень, релігійної або етнічної єврейської ідентичності?», «Чи є обов'язки членів громади, а також приватні, особисті аспекти ідентичності сильнішими за прагнення до світських досягнень?». Автори статті аналізували дані «Національного опитування євреїв» за 2000–2001 роки, які містили інформацію щодо розвитку єврейської ідентичності американського євреїства у цей період та давали багато інформації щодо рівня освіти, професіонального досвіду, річного доходу, сімейного стану, зайнятості, престижу роботи.

Унаслідок регресійного аналізу було з'ясовано, що єврейська ідентичність пов'язана з рівнем освіти як у чоловіків, так і жінок. Також зазначена ідентичність була меншою мірою пов'язана у жінок з їх меншою участю у виробництві, меншою кількістю робочих годин, більшими досягненнями у сферах бізнесу, управління, значно вищим річним доходом та більш престижним професійним статусом.

Єврейська ідентичність у чоловіків була пов'язана з професійними досягненнями, професійним престижем і річним доходом. Для перевірки цього використовувався регресійний аналіз для прогнозування освіти, участі у виробництві, показник зайнятості жінок, їхні професійні досягнення, річний дохід, професійний престиж для чоловіків і жінок. Автори пов'язали наявність єврейської

ідентичності, зокрема, зі збереженням у родині таких елементів іудаїзму, як дотримання дієтичних правил кашруту, запалення Суботніх свічок, наявність друзів-євреїв, навчання дітей іудаїзму, належність до будь-якої єврейської організації⁵⁶.

Стаття «Тео-політика Святої Землі: християнський сіонізм та єврейський релігійний сіонізм» Карло Альдрованді надрукована у часописі «Релігійний компас» у 2011 році. У роботі розглядаються існуючі у Сполучених Штатах Америки «тео-політичні ідеології» – християнський сіонізм та єврейський релігійний сіонізм. Автори досліджують, як поширення цих ідеологій на політичний істеблішмент країни впливає на прийняття рішень державних органів Сполучених Штатів щодо палестинської проблеми, взаємовідносин з Іраном та іншими державами, які загрожують безпеці держави Ізраїль. Автори простежують, як процеси «сакралізації політики» та «політизації релігії» проявили себе протягом останніх століть політичної історії світу. Вони зазначають, що християнський та єврейський релігійний сіонізм є унікальними явищами у політичній історії світу, чинниками, які тривалий час ще впливатимуть на міждержавні та міжконфесійні відносини у світі⁵⁷.

Стаття Шаї Черрі «Іудаїзм, дарвінізм і типологія страждання» надрукована у часописі «Зігон» у 2011 році. Автор намагається дослідити, як єврейські мислителі ставилися до дарвінізму та як невід’ємна частина єврейської філософії – «теодіцея» співіснувала з теорією розвитку людини Дарвіна. Автор стверджує, що ідеї радикальної іманентності, стриманості, які були властиві містичній космогонії Ісака Лурії, були реабілітовані та перероблені за допомогою єврейських мислителів у період епохи Дарвіна та знаходили багато спільного⁵⁸.

Тему ідентичності американського єврейства продовжує стаття «Чи відчувають себе євреї аутсайдерами в Америці? Вплив антисемітизму, дружні відносини та релігійна географія», яка надрукована у «Часописі наукового вивчення релігії» у грудні 2011 року. Ця наукова стаття також ґрунтується на матеріалах «Національного опитування євреїв» за 2000–2001 роки. Автори статті Бека Альпер і Даніель Ольсон зазначають, що, незважаючи на те, що більшість євреїв США не вважають себе аутсайдерами у суспільстві, на відміну від колишніх поколінь, ця проблема є важли-

вою для вивчення сучасного становища найбільшої у світі єврейської громади.

Автори досліджують чинники, які відрізняють тих, хто відчуває себе аутсайдерами, та тих, хто цього не відчуває. Як з'ясувалося внаслідок дослідження, ті, хто почував себе аутсайдерами, значною мірою пов'язували це з впливом антисемітизму з боку оточуючих. Як з'ясувалося, євреї відчувають себе меншими аутсайдерами, коли живуть у місцях компактного поселення⁵⁹.

Книга відомого ізраїльського політолога Єяль ЧOVERC «Політична філософія сіонізму: як єврейське слово перетворилося на єврейську землю» вийшла у видавництві Кембриджського університету у січні 2012 року. Монографія стала оглядом історії політичного сіонізму, який виникнув наприкінці XIX століття у відповідь на зростання антисемітської ідеології у Європі. Книга демонструє, що сіонізм став набагато більшим чинником, ніж національна політична ідеологія і практика. Відродження мови іврит, створення цілої окремої культури зробили сіонізм унікальним явищем в політичній історії світу. Простежуючи витoki сіонізму в контексті європейської історії ідей та розглядаючи праці провідних єврейських письменників і мислителів XIX і XX століть, книга пропонує абсолютно новий філософський погляд на сіонізм як унікальний рух, який був оснований на інтелектуальній сміливості і вірі в людську діяльність. Автор підкреслює, що давньоєврейська країна, яка була обіцяна згідно з Біблією євреям, повинна розвиватися відповідно до сіонізму, що є основною ідеологією ізраїльської політики, яка розвивається та має вплив на усі галузі життя країни⁶⁰.

Монографія «Запорука єврейської вірності: конверсія, право та політичний процес у ортодоксальних респонсах XIX–XX століть» Девіда Єленсона, Данієля Гордіса вийшла друком у січні 2012 року у видавництві Стенфордського університету. Книга американських дослідників стала результатом унікального дослідження процесу розвитку єврейського релігійного права протягом останніх двох століть. Автори розглядають процес політизації єврейської громади та її емансипацію.

З кінця 1700-х років єврейська громада перестала бути автономною політичною одиницею у Західній Європі і Сполучених Штатах Америки. Окремі євреї стали культурно, соціально та політично інтегрованими в більш широке суспільство. Питання, що

стосуються статусу та єврейської ідентичності, посіли чільне і спірне місце в єврейському правовому дискурсі. У цій книзі розглядається широкий спектр юридичних висновків ортодоксальних рабинів Європи та США, датованих ХІХ–ХХ століттями, які стосувалися переходу в іудаїзм представників інших релігій. Автор монографії пояснює механізм винесення рабинських рішень, їх правових наслідків тощо⁶¹.

Стаття «Сучасна єврейська думка і єврейський фемінізм: незвичайна розмова» дослідниці Дейдрі Батлер надрукована у січні 2012 року у часописі «Релігійний компас». Незважаючи на те, що феміністський напрям єврейської філософії ще тільки формується, автор вважає його одним з найбільш перспективних і аналізує роботи таких відомих представниць єврейського фемінізму, як Джудіт Пласков і Рейчел Адлер.

Дейдрі Батлер зазначає, що, аналізуючи єврейський фемінізм, можна застосовувати такі самі методи, як й у сучасній єврейській думці. Крім того, він досліджує ті самі теми, які аналізує й сучасна світова єврейська філософська думка, зокрема, теми розвитку єврейської самосвідомості, збереження традиції та єврейського закону, статус та авторитет священних текстів, різноманітність єврейських громад у світі, існування та майбутня доля держави Ізраїль, месіанські ідеї та течії. Але Дейдрі Батлер розглядає деякі теми, які мають висвітлюватися єврейською феміністичною думкою, зокрема – сексуальність в іудаїзмі, місце єврейської жінки у релігійній громаді, проблема трансексуалів та одностатевих шлюбів у релігійному праві тощо⁶².

Дослідження єврейської думки є одним з важливих процесів, які становлять основу сучасної західної іудаїки. У Великій Британії, США і Канаді протягом 2011 – 2012 років з'явилася велика кількість робіт, які заклали основу для розвитку цієї галузі науки. Особливу увагу дослідники приділяли зв'язку біблійних цінностей з сучасністю, перспективам розвитку єврейської освіти, культури, мови.

Характерною особливістю останніх робіт у галузі вивчення єврейської думки було введення до наукового обігу великої кількості робіт мовою іврит, використання нових, у тому числі кількісних методів дослідження, а також порівняльного аналізу. Разом з тим, залишається велика кількість нерозв'язаних проблем, зокрема, пов'язаних з впливом єврейської думки на формування та збере-

ження єврейської ідентичності членів громад, міжрелігійним та міжконфесійним діалогом, новими філософськими концепціями, які виникають у сучасному науковому середовищі.

Гендерні аспекти історії українського єврейства періоду 1920-х років: історіографія проблеми

Дослідження гендерних проблем єврейської історії і культури у сучасний період є одним з найбільш перспективних напрямів цієї галузі науки. Процес відродження юдаїки, який стартував у Східній Європі у 1990-ті роки, на сьогодні перебуває на етапі впровадження нових підходів та застосування нових методів дослідження. Одним з таких нових напрямів є використання гендерного підходу до історії українського єврейства. Всебічне вивчення цієї проблеми неможливе без дослідження її історіографічного аспекту. Тому аналіз особливостей розвитку процесу історіографії історії єврейських жінок України в період 1921 – 1929 років є важливим дослідницьким завданням.

Місце і роль єврейської жінки у суспільно-політичному житті Радянської України періоду 1920-х років завжди хвилювали істориків і публіцистів. Перші роботи, присвячені цій темі, з'явилися ще на початку 1920-х років.

Так, різні аспекти суспільно-політичної активності єврейських жінок-робітниць у 1920-ті роки були розглянуті, зокрема, в статтях М. Фрумкіної «Серед єврейських жінок» і «Про роботу серед єврейських робітниць», які з'явилися у часописі «Комуністка» – органі відділу ЦК РКП з питань роботи серед жінок – у 1921 році. У статтях, які мали пропагандистський характер, обґрунтовувалася необхідність поширення серед єврейських жінок ідей атеїзму, впровадження у свідомість єврейських жінок антисіоністських і соціалістичних ідей⁶³.

У статті З. Хейфеца «Релігія та єврейка», яка вийшла в світ у 1926 році, розглядалася роль єврейської жінки в іудейській релігії. Автор на основі знову ж є таки атеїстичних підходів пояснював, чому традиційний спосіб життя єврейської жінки є антиреволюційним, та підкреслив необхідність проведення активної антирелігійної пропаганди, щоб відірвати жінку від релігійної громади.

У своїй статті, яка вийшла українською мовою, автор підкреслив, що становище єврейської жінки за часів радянської влади було повністю безправним, але вбачав у тому вини саме релігії⁶⁴.

У першій половині 1920-х років проблема ролі жінки в суспільстві порушувалася деякими єврейськими мислителями і громадськими діячами і, зокрема, Зеєвом Жаботинським. Так, в одній зі своїх промов, виголошеній у 1923 році, Жаботинський, зокрема, зазначав: «Жінки гідні не тільки рівноправності з чоловіками, але і в справі управління державою жінці належить навіть більше місце, ніж чоловікові... Справжня арена дипломатичної діяльності – не міжнародні відносини, а обідній стіл»⁶⁵.

Ця думка була розвинена З. Жаботинським у його статті «Вона», надрукованій в англійській єврейській газеті «Джуїш кро-нікл» 23 лютого 1923 року. Як, зокрема, наголошував у цій статті автор: «Сфера діяльності жінки обмежена, звичайно, стінами будинку. Чоловік або працює в полі, або одягнений у стройову форму...Проте робота її, хоч і не виставлена на загальний огляд – творча. Чоловік і Жінка будують єврейську Ерец Ізраель разом. І я не можу з упевненістю сказати, чия частка в цій справі більша...»⁶⁶.

Однією з перших наукових статей, присвячених єврейським жінкам, що вийшли друком у 1920-х роках, була стаття Т. Семєнова за назвою «Єврейское население СССР по полу, возрасту, родному языку и грамотности», яка була частиною збірки «Євреї в СССР». У статті узагальнені численні дані про кількість, професійний і віковий склад жінок-єврейок, досліджений стан єврейської жінки в суспільстві, проаналізовані основні соціальні чинники, які впливали в 1920-ті роки на дітонародження, освіту та умови життя єврейських жінок⁶⁷.

Іншою роботою, у якій соціальні аспекти життя єврейських жінок України були розглянуті на підставі даних статистики, була книга І.Вейцблота «Рух єврейської людності в Україні», яка вийшла друком у столичному видавництві «Пролетарій» в Харкові в 1930 році. Автор зосередив свою увагу на еміграційних, демографічних процесах, які вплинули на зміну кількості єврейських жінок в Україні в період після Жовтневої революції⁶⁸.

У 1930-ті роки виходить кілька збірок документальних матеріалів, які висвітлюють життя жінок у СРСР. Серед них – документальний збірник «Жінки в соціалістичному будівництві», до якого

увійшли цікаві з погляду дослідника стенограми нарад жінок-членів ЦВК і ВЦВК з питань становища жінок у СРСР, який відбувся у Москві 22–23 січня 1933 року⁶⁹.

Натхнені ідеєю гендерної рівності, радянські жінки у той час звернулися до вищого керівництва країни з проханням організувати вивчення жіночої історії країни. Зокрема, жінки-робітниці різних підприємств Ленінграда наголошували у своєму листі Йосипу Сталіну, надісланому до Кремля у 1934 році: «Незрозуміло нам, чому це в книгах з історії нашої революції так мало розповідають про працівниць, а ось ми – усі 200 жінок, які зібралися для того, щоб тобі листа написати»⁷⁰.

Проте у керівництва СРСР була інша думка щодо феміністських теорій і вивчення жіночої історії. Починаючи з другої половини 1930-х років роботи, присвячені різним аспектам єврейської жіночої історії, стали піддаватися суворій партійній цензурі, а потім взагалі зникли в зв'язку із забороною на розвиток усієї юдаїки.

Так, у 1930-ті роки під заборону потрапили не тільки «чужі» за духом сіоністські та релігійні жіночі організації, а й структури, створювані самою Комуністична партія для «вирішення жіночого питання в СРСР». Так, будь-яка згадка про жіночі відділи і жіночі делегатські збори та їх діяльність були видалені з будь-яких енциклопедій і підручників історії.

Перші підсумки процесу розвитку історіографії єврейського життя досліджуваного нами періоду було підбито у 1933 році у статті Й. Хінчіна «Завдання єврейської марксівської історіографії і архівна справа», яка була надрукована у журналі «Архіви Радянської України». Критично оцінюючи досягнення зарубіжної історіографії, Й. Хінчін, зокрема, зазначав: «Так звана єврейська наука (Wissenschaft des Judentums) на всіх етапах свого розвитку, починаючи від буржуазного «просвітництва» (Haskala)... завершуючи сучасним соціально-фашистським «їдишизмом» на чолі з пілсудчиківським єврейським науковим інститутом у Вільні, відображала інтереси та прагнення... єврейської буржуазії»⁷¹.

Згідно з концепцією, висунутою радянською історичною наукою, єврейська буржуазна юдаїка в СРСР була тісно пов'язана з буржуазною зарубіжною наукою. Вона не лише «ідеологічно орієнтувалася на західноєвропейську єврейську буржуазію», але й мала

організаційний зв'язок «з буржуазно-клерикальними науковими установами». Ця стаття мала свій вплив на подальшу долю наукових досліджень з юдаїки і їх повного згорання у 30-х роках ХХ століття. Заборона на вивчення єврейської історії і культури тривала не одне десятиліття, аж до розпаду СРСР.

Після 1930-х років радянська історіографія практично не розглядає діяльність жіночих організацій і обмежується виданням праць, в яких констатується повна рівність прав чоловіків і жінок у період перемоги соціалізму.

Таким чином, центр вивчення теми єврейських жінок в Україні переміщується за кордон. Взагалі, ця ситуація в радянській історіографії контрастувала з ситуацією в інших країнах, наприклад, у Польщі, де єврейський жіночий рух безперешкодно розвивався, а його насущні проблеми обговорювалися як у пресі, так і в науковому середовищі. У період 1920–1930 років у Польщі виходили два спеціалізовані жіночі видання на їдиш – щотижневє «*Di Froyn*» («Жінка») і щомісячне – «*Froyen Shtim*» («Жіночий голос»). Ініціаторами створення та друку цих видань були відомі у Східній Європі діячки єврейського жіночого руху – Пуа Раковські, Рохл Штейн і Лея Прошанські. «*Froyen Shtim*» також був офіційним органом Єврейської жіночої асоціації у Варшаві – провідної структури єврейських жінок у Східній Європі.

На сторінках цих видань регулярно публікувалися матеріали талановитих єврейських письменниць з країн Східної Європи, і в тому числі України, в ньому висвітлювалися основні проблеми життя польського, радянського єврейства, зокрема антисіоністські процеси, репресії проти єврейських націоналістичних партій і релігійних організацій тощо.

У 1930-ті роки в сіоністських колах Європи точиться дискусія, присвячена рівноправності жінок і чоловіків у майбутній єврейській державі, яка згодом буде створена в Палестині. Деякі її учасники висловилися за створення в сіоністському русі своєрідного «культу жінки». Так, на 3-му Всесвітньому з'їзді «Бейтара» у Варшаві, який проходив у 1938 році, той же Зеєв Жаботинський підкреслив унікальний характер, який має жінка в процесі заселення Ерец Ізраель. Він порівняв взаємовідносини у єврейській родині з кодексом практичних постанов юдаїзму «Шулхан Арух», створеним у XVI столітті кодифікатором єврейського релігійного

права Йосипом Каро, а також відзначив необхідність особливо дбайливого ставлення до єврейських жінок, яке повинно мати «церемоніальний» характер. «Церемонія – «Шулхан Арух» – зазначав, зокрема, Жаботинський, – кодифікація відносин між людьми – це те, що відрізняє людину від худоби. Що відрізняє людину від дикуна культурного? Манери, церемонії. Увесь світ – церемонії»⁷².

Об'єктом пильної уваги жіноча історія СРСР стала в 1970-ті роки, у тому числі в Європі, зокрема, з появою збірки «Придбання видимості. Жінки в європейській історії», яка вийшла за редакцією Ренати Брайденталь і Клаудії Кунз. В одній зі статей «Любов на тракторі. Жінки в російській революції і після» була дана періодизація радянської жіночої історії, проаналізовано внесок жінок в економіку, науку, підвищення освітнього рівня жінок у країні Рад⁷³. Американські дослідники Р. Стайтс і Г. Лапідус присвятили кілька статей діяльності жінвідділів і їх впливу на самосвідомість радянської жінки⁷⁴.

Слід зазначити, що в цілому становлення гендерних досліджень у світовій історичній науці належить до 1970-х років. Спочатку світове наукове співтовариство поставилося до виникнення «жіночої історії» (або «історичної фемінології») з великою часткою скепсису. Спроби надати феміністській свідомості історичної ретроспективи викликали критику з боку вчених-традиціоналістів. До кінця 1970-х років гендерні дослідження набули поширення тільки в США і лише в певних академічних колах. Однак незабаром автори робіт з гендерної історії – представники різних країн досить переконливо довели, що завдання «зробити видимими» всіх невідомих статисток світової історії необхідне і актуальне питання для науки.

Деякою мірою можна вважати, що історична фемінологія «повернула» жінок історії. На Заході згадане «повернення» виразилося в появі спеціальних глав у розділах підручників, а також в офіційному визнанні особливої спеціалізації «жіночі дослідження» у вузах Європи та США.

Проведення наукових конференцій з жіночої історії, а згодом – створення наукових центрів і шкіл було розпочато в 1973 році у французькому місті Жюсью, де відбулася перша конференція на тему «Чи є у жінок своя історія?» У 1977 році у місті Пуатьє (Франція) відбулася наукова зустріч медієвістів, які обговорювали особливості жіно-

чої історії Середніх віків, а в 1979 року – Міжнародний круглий стіл (Париж) на тему «Історична демографія і жінка».

Початковий період розвитку даної галузі мав свої труднощі. «Десятиліття невизнання» жіночої історії «зумовило виникнення духу кастовості університетських та інших наукових об'єднань, які ставили на меті вивчення жіночої теми, – зазначала Наталя Пушкарьова. – До кінця 70-х рр. прихильниці нового напрямку утворили якусь євро-американську субкультуру, щось подібне до «сестринства вчених-істориків», з властивими жінкам заявами про взаємну підтримку, частими зустрічами з одностудниціями і жвавим листуванням»⁷⁵.

Проблема проституції серед єврейок в Східній Європі була порушена у монографії Едварда Брістова «Проституція і забобони», яка вийшла друком в Оксфорді в 1982 році⁷⁶. В окремій главі, присвяченій Росії, автор розглядає історію використання «білих рабинь» на чорних ринках і дає аналіз боротьби з цим явищем у 1900–1920 рр.⁷⁷.

Цікавою біографічною роботою, присвяченою життю та діяльності Олександри Коллонтай, стала монографія Каті Портер, що вийшла в Лондоні в 1980 році⁷⁸.

Радянська історіографія відгукнулася на цей сплеск інтересу західних істориків до проблем гендерної історії СРСР збіркою «Досвід КПРС у вирішенні жіночого питання», який вийшов у 1981 році і містив здебільшого переможні реляції з приводу успішного вирішення жіночого питання в Радянському Союзі. Питанням історії жінвідділів і становлення гендерної політики радянської держави в період 1920-х років була присвячена одна зі статей збірника, написана М.Дубініною⁷⁹.

Уже у другій половині 1980-х рр. дослідження жіночої історії в СРСР набувають на Заході великої популярності. Так, виходять дві збірки «Жінки в революційній Росії» за редакцією Каті Портер і «Російські жіночі дослідження» за редакцією Тетяни МамонОВОЇ. У них розглядалися питання участі єврейок у революції і створення жіночих організацій в 1920-ті рр., особливості єврейських жіночих образів у творі О. Купріна «Пісня пісень» тощо⁸⁰.

Важливе місце в англомовній історіографії 1990-х років посідають такі фундаментальні роботи, як монографія Венді Гольдман «Жінки, держава і революція. Радянська сімейна політика та со-

ціальне життя, 1917–1936» і книга Лінн Атвуд «Червоні жінки на срібному екрані. Радянські жінки і кінематограф з початку і до кінця ери комунізму», які вийшли друком у 1993 році в Лондоні та Кембриджі. Перша книга була присвячена аналізу проблеми безпритульності та дитинства, участі жінок у соціальних перетвореннях періоду непу⁸¹. Друга робота – культурній політиці радянської влади щодо жінок та образу жінки в роботах Ейзенштейна та інших майстрів кінематографії⁸².

Джерелознавчий характер мала інша монографія Лінн Атвуд за назвою «Створення нової радянської жінки. Жіночі журнали як творчі жіночої ідентифікації, 1922–1953», яка вийшла у світ в 1999 році. У своїй роботі Лінн Атвуд зосередила увагу на радянських журнальних виданнях, що мали в 1920-ті роки не тільки інформативну, а й пропагандистську спрямованість⁸³.

Важливою роботою, присвяченою вивченню історії єврейських жінок України в період 1920-х років, стала монографія Наомі Шеперд «Ціна нижча, ніж у рубінів: єврейські жінки як повстанці і радикали», яка вийшла друком у 1993 році у видавництві Гарвардського університету. Американська дослідниця описує життя і діяльність відомих жінок-радикалів, у тому числі тих, які вплинули на розвиток єврейського жіночого руху в Україні. Однією з таких діячок була Естер (Марія) Фрумкіна, яка починала політичну діяльність як член партії Бунд, а в період 1920-х років була провідною радянською діячкою та пропагувала радикальні ідеї щодо справи вирішення єврейського жіночого питання в Україні. В роботі розглядається також діяльність таких діячок, як Мані Шохат, Берта Паппенхайм, Емма Голдман та інших представниць радикальних організацій і рухів єврейської національності⁸⁴.

Серед робіт, присвячених історії жіночого питання в СРСР, які вийшли друком у 2000-ті роки, слід відзначити монографію Катаріни Кац «Гендер, праця і заробітна плата в Радянському Союзі», надруковану у 2001 році, і книгу Венді Гольдман «Жінки біля воріт. Гендер та індустрія у сталінській Росії», яка побачила світ у 2002 році⁸⁵.

Діяльність Естер Фрумкіної щодо запровадження у життя концепції «червоного іудаїзму» та перебіг подій, пов'язаних із гендерною політикою радянської держави, була відображена також у довідковому виданні «Біографічний словник єврейських рухів та

фемінізму у Центральній, Східній та Південно-Східній Європі, XIX та XX століття», яка вийшла друком у 2006 році у видавництві Центральноєвропейського університету в Будапешті⁸⁶.

На сьогодні гендерний аспект єврейської історії та культури залишається актуальною дослідницькою проблемою. Так, першою монографією, в якій висвітлені проблеми нової методології єврейських досліджень, яка будується з урахуванням гендерного аспекту, стала книга професора Арізонського університету Хави Тірош-Самуельсон. Автор роботи спробувала інтерпретувати роботи єврейських філософів, істориків, мислителів, які вважаються в сфері єврейських досліджень класичними з точки зору феміністичного підходу. Робота складається з тринадцяти оригінальних есе і стосується застосування феміністичних ідей до таких галузей людського знання, як єврейська історія, гносеологія, етика, політична теорія та теологія⁸⁷.

На сьогодні єврейська гендерна історія активно розвивається. Проблеми історії єврейських жінок вивчають провідні наукові центри в Ізраїлі. Так, співробітники Центру вивчення жінок в іудаїзмі імені Фані Готтсфельд-Геллер, який працює при Бар-Іланському університеті, фокусують свою увагу на вивченні ролі, яку відіграли жінки в історії іудаїзму в XX столітті, розвитку руху Хабад в Україні, вивченні гендерних аспектів сучасної єврейської філософії, релігії та культури⁸⁸. Крім того, в Ізраїлі працюють незалежні дослідники цієї теми, одним з яких є В'ячеслав Константинов. Його книга «Єврейське населення колишнього СРСР у 20-му столітті», яка вийшла у світ у Єрусалимі у 2007 році, містить аналіз гендерного складу єврейського населення в міжвоєнний період, ролі єврейських жінок у розвитку освіти, медичного обслуговування. Окремі параграфи роботи доктора Константинова присвячені проблемі гендерних відмінностей у соціально-професійній сфері у Радянському Союзі, гендерній структурі єврейської еміграції та іншим важливим науково-дослідницьким проблемам⁸⁹.

У 2007 році у Сполучених Штатах була видана унікальна історична енциклопедія, присвячена різним аспектам життя єврейських жінок. До неї увійшли статті, які стосуються історії єврейського жіноцтва України, в тому числі участі жіноцтва у сіоністському русі, емансипації жінок у 1920-ті роки тощо. Видання, до якого увійшло 1 698 біографічних нарисів, 330 статей і більш ніж 1 200 фотографій і ілюстрацій, було створено колективом фахівців за редакцією Паули Нуман і Далії Офер. Книга охоплює історії та досягнення відомих

єврейських жінок, починаючи з біблійних часів до сьогодні, вона містить науково-довідковий матеріал та іменний покажчик⁹⁰.

Трагічним сторінкам історії українського єврейського жіноцтва періоду 1920-х років був присвячений автобіографічний роман аргентинського прозаїка Едгаро Козаринського «Молдавський сутенер», який вийшов у видавництві «Харвіл секер» у 2007 році. В книзі від імені головного героя – вже літнього єврея Самюеля Варшауера розповідається про події 1927–1928 років, коли з єврейських містечок Бессарабії та України вивозили до Аргентини тисячі єврейських молодих жінок. Сутенери обіцяли жінкам єврейських містечок України розкішне життя за океаном, а після прибуття до Америки продавали їх у рабство. Цей твір письменника Козаринського викликав дискусію у американському суспільстві щодо історії єврейського містечка у 1920 роках та був оцінений американською критикою як одна з найбільш вдалих спроб відтворення картини життя євреїв України⁹¹.

Нова книга, яка вийшла у світ у вересні 2008 року у видавництві Мічиганського університету, була присвячена темі, яка практично не була розглянута впродовж усієї історіографії ХХ століття, а саме – участі єврейських жінок у процесі розвитку літератури на їдиш. Книга «Ствердження буревієм: історії єврейських їдишистських письменниць», стала збіркою перекладених та проаналізованих робіт єврейських письменниць. Вона була написана дослідницями Реї Трегєбов і Кетрен Хелерштейн на підставі аналізу поетичних та прозаїчних творів письменниць-єврейок, які писали на їдиш⁹². Усі переклади з їдишу на англійську мову популярних творів свого часу, у тому числі Сари Хамер-Жаклін, Бріни Беркович, Ганни Відерман, Малки Лі, Фруми Гальперн, Рочел Брухес, Паули Франкель-Зальцман, Хави Розенфарб і Рикуди Поташ, були виконані вперше. Усього збірка містила аналіз 14 творів 9 письменниць. Більшість цих перекладів англійською мовою було виконано професором поезії і перекладу Університету Британської Колумбії у Канаді Реї Трегєбов. У творах зображуються численні випробування українського єврейства, страждання від нестатків та необхідності боротьби за власне виживання. Особливо виразними є такі твори, як новела Малки Лі «Яблуко її очей», про важке життя переселенців з країн Східної Європи до Нью-Йорка у 1920-ті роки, а також повість Рочел Брухес «Маленький Абрахам» про те, як єв-

рейські діти думали про постійний голод, ізоляцію євреїв у штетлі і зубожіння у далекій Росії. Письменниця Ганна Відерман у оповіданні «Скрипка» відобразила трагічні життєві історії єврейських музикантів у маленьких українських містечках⁹³.

Письменниця Бріна Беркович у своїй новелі розповідає про створення єврейських господарств у районі Херсона, участь євреїв у загонах Червоної Армії в період утвердження радянської влади в Україні та пізніше – у 1920-ті роки. Моральній проблемі – справедливості Голокосту – присвячені «Листи до Б-га» найбільш відомої з-поміж авторів цієї збірки – ідишистської письменниці з Канади Хани Розенфарб. У творі відображені проблеми шляху євреїв світу до Голокосту, його справедливості та наслідків.

Назва усієї збірки походила від одного з творів – «Ствердження буревієм», який взято із вірша про вдову, яка бореться з буревієм, що загрожує знищити її врожай. Цей вірш, на думку авторів збірки, став метафорою до історії довоєнної доби та наступних подій Голокосту, «темною хмарою, що насувалася на єврейський народ». Загалом у книзі відображена боротьба єврейських жінок Східної Європи за емансипацію, рівні права у суспільстві, досягнення у сфері мистецтва і культури, намагання зберегти єврейські традиції й звички⁹⁴.

Стаття Йозефа Гласса, що стосується аналізу причин еміграції єврейських жінок до Палестини в міжвоєнний період, вийшла друком у складі збірки «Єврейські жінки в період до створення Держави Ізраїль». Автор робить порівняльний аналіз еміграції до Палестини у 1920–1930 роки представників східноєвропейських єврейських громад та американського єврейства. Отже, як, зокрема, підкреслює автор статті: «Міграційний рух американських євреїв до Палестини характеризувався як «вільний», на відміну від «вимушеної» міграції з інших єврейських громад. Така єврейська міграція була результатом політичного та економічного переслідування та антисемітизму після Першої світової війни, східноєвропейське єврейство страждало від спустошення, хвороб та громадянської війни. До цього ж долучилися й погроми. Усі ці фактори викликали масову еміграцію з України, Білорусії, Росії та Польщі... Американські євреї ж, навпаки, не були суб'єктом антисемітизму або економічного пригнічення... Багато американських жінок виїхало до Палестини згідно

із власним переконанням, у складі їхніх родин – вслід за батьками або чоловіками...»⁹⁵.

У книзі наводяться численні приклади, в тому числі з американських періодичних видань на ідиш, котрі стосувалися переїзду єврейських сімей у 1920-ті роки до Палестини. Проводиться аналіз кількісного та якісного складу переселенців та поселень у Палестині (ішуву) в міжвоєнний період, а також участь єврейського жіноцтва у сіоністських рухах та організаціях в ті часи.

У березні 2010 року в США стартувала громадська кампанія «Нанеси єврейську історію жінок на карту», організована групою фахівців-істориків, у рамках якої в інтерактивному режимі кожен бажаючий міг відзначити події з історії єврейських жінок на карті США та інших країн. Унаслідок кампанії матеріали багатьох сімейних архівів євреїв, які емігрували з України, та інших країн Європи та на сьогодні проживають в США, стали надбанням громадськості. Багато з цих матеріалів, зокрема які стосуються української жіночої історії, на цей час є доступними на сайті «Єврейської жіночої енциклопедії» в режимі онлайн⁹⁶.

Слід зазначити, що становлення та розвиток жіночої історії як частини сучасної юдаїки вже, безумовно, відбулося, і має як в усьому світі, так і в Україні великі перспективи. Велике значення для подальшого розвитку цього наукового напрямку матиме розвиток методології та джерелознавства досліджень, а також вивчення персоналій найбільш відомих єврейських жінок України, які жили та працювали в Україні у 1920-ті роки. Подальше наукове дослідження цих питань дозволить заповнити пробіл, що є в сучасній вітчизняній історичній науці.

Історико-політичні аспекти розвитку єврейської спільноти України: найсучасніша англomовна історіографія (2012–2013 рр.)

Проблема історико-політичних аспектів розвитку єврейської спільноти України є однією з важливих тем сучасної етнології. Територія України була колыскою світової єврейської цивілізації, історія країни тісно пов'язана з історією єврейського народу, тому протягом останніх десятиріч інтерес до цієї тематики тільки зростає. Завданням цієї статті є виявлення та аналіз змісту найбільш важливих робіт, присвячених проблемам історії та сучасності єврейської

спільноти країни, які вийшли протягом 2012–2013 років у різних країнах світу, а також визначення основних напрямів розвитку єврейських досліджень протягом майбутнього.

Об'єктом нашого дослідження є англomовна найсучасніша історіографія проблем історико-політичних аспектів єврейської спільноти України. Предметом дослідження є найбільш актуальні питання, порушені у роботах англomовних спеціалістів, які стосуються єврейської спільноти України.

Метою дослідження є вивчення на підставі наукових публікацій, присвячених єврейській історії і культурі України, які вийшли у провідних наукових центрах та університетах світу, основних тенденцій та досягнень західної англomовної історіографії проблеми.

Тема розвитку найсучаснішої світової історіографії українського єврейства на сьогодні мало досліджена. Деякі її аспекти були висвітлені у дисертаційній роботі Людмили Сухаревої, яка дослідила та порівняла досягнення української та англomовної історіографії⁹⁷. Проблемам історіографії українського єврейства була присвячена стаття ісландського вченого Романа Захарії, який зробив акцент на геоетнічному аспекті її розвитку⁹⁸.

Характерною особливістю процесу розвитку найсучаснішої історіографії єврейської історії та культури стала поява нових дисертаційних досліджень, які створюються представниками різних наукових шкіл Європи. Одна з таких робіт – дисертація «Офіційна політика і місцеві реакції: євреї Вроцлава і Львова: порівняльна перспектива з 1945 по 1970-ті роки» Ізабелі Казеджак – була захищена у червні 2012 року. У роботі досліджується історія поступового відновлення діяльності єврейської громади після Голокосту, яке відбувалося одночасно у польському місті Вроцлаві та українському Львові. Дослідниця порівнює відмінності та подібності двох комуністичних режимів у ставленні до єврейського населення у післявоєнні часи.

Вона доходить висновку, що спроба відновити єврейське життя у цих містах значною мірою була вдалою, та пояснює, чому радянська влада замовчувала сторінки історії процесу масового знищення євреїв. Дисертантка також аналізує антисемітизм, який мав місце у повоєнній Польщі та призвів до масової еміграції євреїв у інші країни світу. У першому розділі дисертації розгляда-

ються сторінки довоєнної історії та процес масового знищення єврейських громад у Вроцлаві і Львові. У інших – історію повоєнного життя єврейських родин, які пережили Голокост та не скористалися можливістю еміграції до інших країн, залишившись у своїх містах та відновивши в них єврейське життя.

Дисертантка розглядає історію єврейської громади Вроцлава до 1968 року та Львова до 1970-х років та проводить їх порівняння у декількох аспектах. Зокрема, вона вивчає постанови, інші урядові документи та конкретні заходи уряду Польської Народної Республіки і Української Радянської Соціалістичної Республіки щодо єврейського населення. Дослідниця зазначає, що не завжди рішення центральної влади виконувалися на місцях, та аналізує причини поширення антисемітських ідей у Польщі та Україні і спроби влади боротися з цим явищем. Поява такої роботи, написаної на підставі вдалого використання порівняльного аналізу, стала позитивним кроком у процесі вивчення цієї теми⁹⁹.

Проблема розвитку джерелознавства єврейської історії України була розглянута у статті Єфима Меламеда «Доля архівів Київського Інституту єврейської пролетарської культури: загадки та відкриття». Ця установа була однією з провідних науково-дослідних структур, яка проводила дослідження у галузі юдаїки у міжвоєнний період. У ній працювали такі видатні дослідники, як Мойсей Береговський, Шимен Добін, Ізраїль Мітельман, завдяки чому була проведена колосальна робота у галузі єврейської історіографії, бібліографії, дослідженні єврейської літератури та фольклору. Ця установа проіснувала з 1930 по 1936 роки та стала одним з провідних центрів вивчення єврейської історії та культури ХХ століття у світі. У статті Єфима Меламеда розглядається доля безцінного архіву установи, який сильно постраждав від раптового закриття Інституту єврейської пролетарської культури у 1930-х роках і під час нацистської окупації столиці України та був розвіяний по різних колекціях світу¹⁰⁰.

Стаття, присвячена розвитку єврейської громади одного з найбільш мультикультурних міст світу – Чернівців, вийшла у румунському часописі «Кодрул Косминулуй» у 2012 році. Автор статті – викладач одного з румунських вузів Даніель Хренсіуч – досліджує історію «Буковинського Єрусалима», як називали місто Чернівці, та робить порівняльний аналіз внеску румунського та єв-

рейського населення у його розвиток. Він аналізує частину єврейського та румунського населення серед чиновників, політиків, професорів, медиків, підприємців того часу та доходить висновку про те, що єврейська громада цього регіону України була протягом ХХ століття домінуючою за показниками економічного, фінансового, духовного та освітнього розвитку серед усіх національних меншин мультикультурної Румунії¹⁰¹.

Стаття за назвою «Обговорення, заплутування і розслідування Голокосту: пострадянський історичний дискурс щодо ОУН-УПА та інших націоналістичних рухів» польського дослідника Россолінські-Лібе надрукована у «Часописі східноєвропейських єврейських досліджень» у 2012 році. Дослідник на підставі нових архівних документів, які стали відкритими після розпаду Радянського Союзу, вивчає історію націоналістичних та радикальних правих організацій та військових угруповань, які під час Другої світової війни брали участь у Голокості та інших злочинах. Автор окремо зупиняється на одній з таких військово-політичних сил – Організації українських націоналістів. Як відзначає дослідник, радянська історіографія була необ'єктивною щодо цієї структури та вважала представників ОУН-УПА шпигунами західних держав. Але він не оцінює як об'єктивну інтерпретацію української історіографії, яка сформувалася, на думку дослідника, під впливом націоналістичних та ксенофобських ідей, які, зокрема, стосувалися оцінки подій Голокосту. Автор робить спробу розібратися, чому в Україні і Польщі в останні роки розвивається радикально правий історичний дискурс та як деякі досить відомі історики реабілітують націоналізм, фашизм та військові злочини у сучасній Східній Європі¹⁰².

Цікаве дослідження за назвою «До суду Нюрнберга: Голокост в Україні і нацистські військові злочини», присвячене трагічним подіям Голокосту у Східній Україні, вийшло у 2012 році у Кембриджі. Автор книги зазначає, що першим судом над військовими злочинцями, які розстрілювали євреїв, став трибунал у Харкові, коли, задовго до Нюрнберзького процесу, три нацистські офіцери та їх українські помічники були повішені на центральній площі міста. Книга має частково автобіографічний характер: родина автора монографії – американського журналіста Грега Доусона – тісно пов'язана з Україною.

Його мати – відома американська піаністка Жанна Аршанська – походить з родини Дмитра Аршанського – українського виробника цукерок з Бердянська. Коли Жанні було вісім років, родина переїхала до Харкова. Дівчина активно займалася музикою завдяки німецькому піаніно, яке купив її батько, та вже давала невеликі концерти. У 1941 році практично усі євреї Харкова, а їх було більше 16 тисяч, були вбиті фашистами у Дробицькому Яру. Батько Жанни викупив її життя, віддавши охоронцю золотий годинник, завдяки чому дівчині дозволили втекти. Жанна разом зі своєю сестрою потрапили до дитячого будинку у місті Кременчузі, де стали Ганною і Мариною Морозовими та були змушені виконувати твори на фортепіано для німецьких офіцерів. Наприкінці Другої світової війни вони потрапили до табору біженців Організації Об'єднаних Націй та виїхали до Сполучених Штатів Америки, де оселилися у Штаті Індіана. Автор книги – Грег Доусон – відвідав у 2006 році Харків та побачив імена усієї родини Аршанських, у тому числі Жанни та Фріни, які, як вважалося, загинули у числі 16 тисяч жертв Дробицького Яру. Розповідь про долю родини Аршанських є спробою персоніфікувати трагедію українського єврейства періоду 1940-х років та значним внеском у сучасну англомовну історіографію проблеми¹⁰³.

Книга, присвячена проблемам екстремізму, антисемітизму та ксенофобії за назвою «Відображення вкрай правих поглядів у сучасній Європі» вийшла у видавництві «Роутледж» в Оксфорді. Ця колективна монографія стала одним з найповніших оглядів проблеми антисемітизму, расизму, фашизму та ксенофобії у сучасній англомовній історіографії за останні кілька років. У роботі розглядаються сучасні виклики та загрози, які несуть із собою праві екстремісти у політичному та соціально-економічному житті таких країн, як Австрія, Бельгія, Боснія і Герцоговина, Хорватія, Франція, Німеччина, Греція, Італія, Мальта, Португалія, Румунія, країни Скандинавії, Сербія, Іспанія, Швейцарія, Туреччина й Україна. 14 розділ книги, написаний дослідником Пер Андерсом Рудлінгом з Університету Лунда у Швеції, присвячений проблемі антисемітизму в сучасній Україні. Історик зазначає, що корені сучасного українського антисемітизму сягають періоду 1920-1930 років, коли активно формувалася ідеологія українського націоналізму. На сьогодні, на його

думку, антисемітизм в Україні підживлюється більшою мірою міфами, які тиражуються в країні у періодичних та наукових виданнях. Рудлінг характеризує український антисемітизм як «антисемітизм без євреїв», підкреслюючи, що існує тенденція зростання його рівня при тому, що зростає і кількість євреїв, що емігрують з країни. Дослідник наголошує, що розвиток сучасного антисемітизму в Україні нерозривно пов'язаний з його підтримкою представниками української еліти, відзначаючи, що в антисемітських форумах брало участь багато відомих у країні політиків, включаючи першого посла України в Канаді Левка Лук'яненка та інших. Автор розділу окремо досліджує проблему зв'язку організацій, що пропагують антисемітизм і расизм з політиками та фінансовими структурами Ірану, Саудівської Аравії, Сирії та інших держав¹⁰⁴.

Присвячена історії єврейсько-українських взаємин дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії була захищена у вересні 2012 року у Гарвардському університеті. Робота за назвою «Шолом Шварцбард: біографія єврейського вбивці» Келлі Джонсон стала першою в англomовній історіографії біографічною роботою, присвяченою життю та діяльності Шварцбарда, який був членом анархістського руху, поетом та залишився у історії як вбивця одного з провідних лідерів українського національного руху Симона Петлюри. Дисертантка проводить аналіз іміжду Петлюри як погромника в Україні, аналізує стан українсько-єврейських відносин та вплив вбивства Петлюри на них, що є новим та позитивним для сучасної історіографії проблеми. У роботі розглядається київський період життя Петлюри, його роль у подіях громадянської війни, відношення до єврейських погромів тощо. Але, на жаль, дуже слабкою є джерельна база дослідження, яке було створено без використання жодного українського джерела¹⁰⁵.

Збірка статей «Візуалізація та демонстрація єврейського Космосу та історії» за редакцією Річарда Коена вийшла у видавництві Оксфордського університету у 2012 році. У роботі розглядається феномен «візуальної революції» у єврейській історії, яка мала місце протягом ХХ століття та привела до створення великої кількості музейних експозицій у країнах Європи після подій Голокосту та падіння комунізму у Західній та Східній Європі. Ця тенденція є характерною й для України, де за роки незалежності у багатьох великих та малих містах були створені музеї єврейської історії та культури.

Автори відзначають, що духовний світ народу Біблії є Космосом, який неможливо вивчити повністю, як і зрозуміти усі аспекти біблійного Слова, а тому важливим завданням на сьогодні є лише візуалізація та популяризація єврейської історії та культури. Автори розглядають шість музейних виставок, які були створені в Ізраїлі протягом 2000-х років, присвячені 60-м рокам Держави Ізраїль і стали взірцем музейної справи, та відобразили тісний взаємозв'язок, який є між мистецтвом, культурою, політикою. Окрема стаття у збірці, яка написана Рут Грубер, присвячена такій цікавій дослідницькій проблемі, як розвиток єврейських музеїв в Європі в комуністичний період після Голокосту¹⁰⁶.

Проблемі сучасного стану єврейської музичної культури присвячена збірка за редакцією Йель Штрем «Шпіль: мистецтво гри клезмерів», яка вийшла друком у січні 2013 року у Сполучених Штатах Америки. Редактор збірки є одним з найбільш авторитетних спеціалістів з проблем єврейської музики, який проводить етнографічні польові дослідження на території Східної Європи починаючи з 1981 року. У книзі простежується процес розвитку клезмерської народної побутової музики євреїв, яка зародилася на території Східної України й, зокрема, України. Автори статей збірки відзначають, що музична культура є невід'ємною складовою сучасного життя єврейської громади та сприяє збереженню національної ідентичності світового єврейства. Мистецтво клезмерів було відроджене у Сполучених Штатах у 1970-х роках. Пісні та мелодії клезмерів стали одним зі складових відновлення інтересу до ашкеназійської культури в усьому світі. Завдяки саме популяризації музичної культури у англомовному світі зріс інтерес до сучасного життя євреїв, історії та культури народу Біблії. Після Сполучених Штатів клезмерська музика набула великої популярності в усьому світі. Книга «Шпіль: мистецтво гри клезмерів» являє собою нарис історії клезмерської культури від середньовічних витоків до наших днів. Вона містить глосарій, дискографію та інший унікальний матеріал, який дає уявлення про сучасну історію і культуру східноєвропейського та українського єврейства¹⁰⁷.

Монографія, присвячена життю і діяльності одного з видатних діячів сіоністського руху Натана Бірнбаума (1864–1937), вийшла друком у січні 2013 року у видавництві Стенфордського університету. Автор монографії – випускник Оксфордського центру

гебраїстики та єврейських досліджень, нині – американський історик і викладач іудаїки Yeshiva University Джесс Олсон розкрив основні віхи великого життєвого шляху видатного громадського діяча, філософа, письменника. Натан Бірнбаум народився у Відні і залишився в історії як один із засновників ідеології сіонізму, а також автор терміна «сіонізм». Бірнбаум широко відомий єврейським історикам як організатор відомої Конференції по мові і культурі ідиш в Ченівцях, яка пройшла 30 серпня – 3 вересня 1908 року. У цій конференції взяли участь видатні ідишистські письменники, журналісти, діячі культури, театру, в тому числі І.Л.Перец, Ш.Аш, Н.Прилуцький, М.Фрумкіна, О.Рейзен і інші. Після закінчення форуму, на якому були визначені основні шляхи розвитку культури ідиш у ХХ сторіччі, чернівецький адвокат М. Діамант подав у 1909 році петицію імперського суду у Відні з вимогою надати мові ідиш статусу національної мови євреїв, проте у результаті суд відмовив єврейській громаді через те, що «мова ідиш є розмовною мовою, а не національною, тому що євреї користуються й іншими мовами».

Автор монографії зупиняється на періоді віденського єврейського націоналізму в житті Бірнбаума – з 1882 по 1890 роки. Окремі глави присвячені захоплюючій історії єврейського відродження початку ХХ століття, процесу становлення релігійної свідомості філософа і діяльності «лицаря тшуви» як одного з лідерів руху ортодоксального іудаїзму¹⁰⁸.

Дисертація Тули-Ханнеле Іконен за назвою «Доньки Юдолі сліз. Етнографічний підхід до соціально-історичного та релігійного аспекту благополуччя родини у месіанському єврейському русі в Україні» була захищена у лютому 2013 року в університеті Тампере. Дослідження присвячене гендерним проблемам єврейського месіанського руху, який був заснований у 1990-ті роки та став одним з основних течій іудо-християнства. Дослідниця створила досить об'єктивну картину історії життя єврейської громади у 1990-ті роки після проголошення незалежності України. В цей період представники єврейської громади дістали можливість шукати та знаходити свої етнічні та культурні коріння. Дисертантка проаналізувала роль єврейського жіноцтва у пошуку ідентичності, процес формування єврейської громади, який відбувався досить складно та призводив інколи до відходу її членів від іудаїзму під впливом месіанської ідеології. Робота фінської дослідниці базується на серії

інтерв'ю з представниками руху «Євреї за Ісуса», спостереження та вивченні великої кількості літератури, яка виходила у європейських країнах. Вона порівнює такі явища, як сіонізм та месіанізм, і доходить висновку, що зменшення ролі жіноцтва у суспільстві після розпаду СРСР призвело до соціальної нерівності, розчарування та пошуків його місця у релігійному та суспільно-політичному житті країни. Релігія, на думку дослідниці, дала можливість реалізації представницям багатьох національних громад України й, зокрема, єврейської¹⁰⁹.

Питання знищення єврейського населення України та інших радянських республік в період Голокосту порушується у збірці есе «Голокост, фашизм та пам'ять», яка вийшла друком у лютому 2013 року у Великій Британії. Автор філософських есе – відомий британський історик та професор Лондонського університету Дан Стоун робить спробу проаналізувати Голокост не як акт масового знищення євреїв, а як процес протистояння фашистської та антифашистської ідеологій. На думку автора, саме такий шлях приведе не тільки до осмислення подій Голокосту, але й до відповіді на сучасні виклики, які стоять перед суспільствами Західної та Східної Європи. Це є важливим завданням, враховуючи те, що фашистська ідеологія існує у Європі й сьогодні. Книга професора Стоуна містить аналіз робіт таких відомих авторів, як Рольф Гардінер, Жюль Моннерот, Саул Фрідлендер, Ханна Арендт тощо.

Автор зазначає, що на сьогодні ідеї постфашистських партій є реальною загрозою для європейського суспільства. Так, зокрема, він зазначає, що від впливу фашистської ідеології не позбавлені провідні політичні сили та партії Європи. Дослідник наводить приклад коаліційного об'єднання у Європейському Парламенті правлячої нині у Великій Британії партії Девіда Камерона з ультраправими «Європейськими консерваторами і реформістами» (ECR). На думку професора Стоуна, основною проблемою цього союзу є позиція лідера цієї партії Міхаля Камінського, який є прибічником застарілої концепції «іудо-комунізму» та пропагує ідеї жидокомунізму як агресора у Східній Європі. Така позиція цього політика є дуже популярною серед представників ревізійністської школи істориків, які стверджують, що Гітлер лише випередив Сталіна, розпочавши Другу світову війну, та розглядають історію радянської влади як «історію єврейського панування». Автор осмислює такі

події, як знищення єврейського населення південних регіонів України, події на фронтах Другої світової війни під час Голокосту тощо. Як зазначає британський учений, «думка Адама Кржемінського про те, що Друга світова війна ще ведеться, є слушною, мало того, вона ведеться з найбільшою інтенсивністю, ніж будь-коли за останні 70 років»¹¹⁰.

Слід зазначити, що заборона на проведення єврейських досліджень, яка існувала в період радянської влади, потребує на сьогодні активної роботи над «білими плямами», які є в українській юдаїці. Це важливе завдання неможливо розв'язати без врахування вітчизняними дослідниками основних досягнень західної історіографії, яка безперешкодно та успішно розвивалася у багатьох країнах світу протягом останніх десятиріч.

Висновки. Проблема становлення і розвитку єврейських обшинних структур в СРСР протягом довгих десятиліть залишалася поза увагою істориків. Тому вивчення історії євреїв є актуальним та важливим для вирішення багатьох дослідницьких та науково-практичних завдань. Історія українського єврейства в період 1920-х років неподільно пов'язана з історією єврейської громади Східної Європи та є складовою частиною загальної історії єврейського народу.

Важливість дослідження історії єврейської громади України полягає також в тому, що Україна в ХХ столітті була місцем проживання великої єврейської громади. Єврейська громада України була найбільш чисельною в Російській імперії до 1917 року та найбільшою в СРСР. Крім того, в період 1920-х років єврейська громада Радянської України була найбільша за чисельністю в усій Європі. Розроблення тем, пов'язаних з історією 20-х років ХХ століття і єврейським питанням, яке почалося в постперебудовний період, має свої характерні риси, несе на собі відбиток історичної епохи. Воно відбувалося в умовах необхідності формування нових підходів до цієї проблематики та розвитку нових шкіл сучасної української історичної науки.

Свій вплив на історіографію справляє також зовнішній фактор – становище справ у Палестині, основні напрями розвитку світової історіографії та джерелознавства єврейського питання у ХХ столітті тощо. У цілому, оцінюючи результати розвитку історіографії єврейської історії та культури, слід зазначити таке:

– Важливим напрямом розвитку історіографії єврейських досліджень є вивчення проблем єврейської думки, яка має тісний зв'язок з біблійними текстами та коментарями до них. Слід зазначити, що дослідження єврейської думки у світі в період 2000-х років набуло нового імпульсу, пов'язаного із публікацією нових текстів та появою нових робіт з аналізу єврейських класичних творів. Особливого значення у цей період набувають гендерні та феміністичні дослідження, що є частиною загальної тенденції у світовій історіографії.

– Вивчення історико-політичних аспектів єврейської спільноти України є однією з важливих складових сучасної світової гуманітарної науки. Дослідники з різних країн світу зосереджують свою увагу на соціально-політичній історії українського єврейства, осмисленні подій Голокосту, сучасного розвитку народу Біблії, відродження єврейської культури тощо. Важливою позитивною рисою розвитку сучасної англомовної історіографії є велика кількість дисертаційних досліджень, присвячених цій тематиці.

– Важливим напрямом розвитку історіографії єврейської історії та культури є вивчення історії євреїв України в період 1920-х років. Саме в цей період євреї радянської України були найчисельнішою єврейською громадою в Європі, яка відіграла важливу роль у розвитку світової єврейської культури. Важливість вивчення цієї теми зумовлена тим, що більшість євреїв, котрі становили єврейську громаду України у 1920-ті рр., пізніше загинули в період Голокосту.

– Історіографії історії євреїв України періоду 1920-х років радянського періоду були властиві, передусім, обмежена джерельна база, схематизм, тенденційність у висвітленні політичних аспектів. Починаючи з другої половини 1930-х років у країні Рад виникла суцільна заборона на вивчення історії євреїв України. В той же час питання єврейської історії стало об'єктом уваги українських емігрантських дослідників. Починаючи з 1990-х років історія євреїв в Україні періоду 1920-х років професійно вивчається багатьма українськими дослідниками.

– Тема історії та культури євреїв України протягом ХХ століття безперешкодно та активно розроблялася дослідниками Ізраїлю, країн Європи та Америки. В західній науці склалися наукові школи з вивчення східноєвропейського єврейства, до яких залучаються молоді вчені.

Слід зазначити, що ізоляція українських дослідників від загальносвітової науки, яка мала місце в період радянської влади в Україні, призвела до появи великої кількості розбіжностей між українською та іншими науковими школами, а також до появи «білих плям», які існують у сучасній українській іудаїці. Важливе завдання розвитку єврейських досліджень в Україні потрібно вирішувати спільно із західними дослідниками, через створення колективних робіт, присвячених цій тематиці, проведення спеціалізованих наукових форумів за участю представників різних країн світу, залучення кращих західних науковців до роботи над матеріалами та документами, які зберігаються в українських архівах. Продовження дослідження єврейської історії та культури має бути тісно пов'язане з вивченням останніх досягнень нових наукових шкіл, які вивчають культурну спадщину українського єврейства у різних країнах світу.

¹ Holocaust Historiography in Context. Emergence, Challenges, Polemics and Achievements. Edited by David Bankier, Dan Michman. – New York, 2009. – 614 p.

² New Reflections on Jewish Historiography by Michael A. Meyer // Jewish Quarterly Review. – 2007. – Vol.97, № 4. – P.660–672.

³ Webber J. Jewish Identities / J. Webber // Jewish Identities in the New Europe. – 1994. – P. 75.

⁴ National Variations in Jewish Identity: Implications for Jewish Education by Steven Cohen, Gabriel Horenczyk. – New York: State University of New York Press, 1999. – 288 p.

⁵ Jewish identity: the case of Ethiopian Jewry by Michael Corinaldi. – Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1998. – 260 p.

⁶ The Jew within: self, family and community in America by Steven Cohen, Arnold Eisen. – Bloomington: Indiana University Press, 2000. – 256 p.

⁷ American Jewish Identity Politics by Deborah Dash Moore. – Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2008. – 344 p.

⁸ Gentile Impurities and Jewish Identities. Intermarriage and Conversion from the Bible to the Talmud by Christine E. Hayes. – New York: OUP, 2002. – 324 p.

⁹ Jewish identity in modern art history by Catherine Soussloff. – Berkeley: University of California Press, 1999. – 249 p.

¹⁰ Brothers Estranged. Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity by Adel Schremer. – New York, 2010. – 294 p.

¹¹ *Reconstructing National Identity. The Jews of Habsburg Austria During World War I* by Marsha Rozenblit. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 272 p.

¹² *Israel, the Diaspora, and Jewish identity* by Danny Ben-Moshe, Zohar Segev. – Eastbourne: Sussex Academic Press, 2007. – 353 p.

¹³ *Jewish identities: fifty intellectuals answer Ben Gurion* by Eliezer Ben Rafael. – Boston: Brill Academic Pub, 2002. – 420 p.

¹⁴ *Jewish Survival: the identity problem at the close of the twentieth century* by Ernest Kraucz, Gitta Tulea. – Piscataway: Transaction Publishers, 1998. – 269 p.

¹⁵ *Tevye's Grandchildren: Rediscovering a Jewish Identity* by Eleanor Mallet. – Pilgrim Press, 2004. – 224 p.

¹⁶ *The invention of Jewish identity: Bible, philosophy, and the art of translation* by Aaron W. Huges. – Bloomington: Indiana University Press, 2010. – 202 p.

¹⁷ *Jewish Identity and Civil Rights in America* by Kenneth L. Marcus. – Cambridge: Cambridge University Press, 2010. – 224 p.

¹⁸ *Boundaries of Jewish Identity* by Susan A. Glenn, Naomi B Sokoloff. – Washington: University of Washington Press, 2010. – 240 p.

¹⁹ *Jewish Memory and the Cosmopolitan Order* by Natan Sznajder. – Cambridge: Polity, 2011. – 200 p.

²⁰ *Jewish Identities in Postcommunist Russia and Ukraine: An Uncertain Ethnicity* by Zvi Gitelman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 384 p.

²¹ *Still Jewish: A History of Women and Intermarriage in America* by Keren McGinity. – New York: NY University Press, 2009. – 325 p.

²² *Virtual Legacies: Genealogy, the Internet, and Jewish Identity* by Jablon Rachel Leah. Dissertation, Digital Repository at the University of Maryland. University of Maryland, 2012.

²³ *Russian Jews on Three Continents – Identity, Integration, and Conflict* by Larissa Remennick. – New York: Transaction Publishers, 2012. – 425 p.

²⁴ *Китай вырывается вперед в области еврейских исследований / Jewish News*. – 8 августа 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://jn.com.ua/Diaspora/china_0908.html

²⁵ *New Physiognomy of Jewish Thinking: Critical Theory after Adorno as Applied to Jewish Thought* by Aubrey L. Glazer. – New York: Continuum, 2011. – 224 p.

²⁶ Там само.

²⁷ *How Judaism became a Religion: An Introduction to Modern Jewish Thought* by Leora Batnitzky. – Princeton: Princeton University Press, 2011. – 224 p.

²⁸ Early Judaism and Modern Culture: Literature and Theology by Gerbem Oegema. – Grand Rapids: Wm B.Eerdmans Publishing Company, 2011. – 252 p.

²⁹ Lubavitcher Messianism: What Really Happens When Prophecy Fails? Simon Dein. – New York: Continuum, 2011. – 192 p.

³⁰ The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice by Yaacob Dweck. – Princeton: Princeton University Press, 2011. – 296 p.

³¹ Kabbalah in Italy, 1280–1510: A Survey by Moshe Idel. – New Haven: Yale University Press, 2011. – 512 p.

³² Judaic Sources and Western Thought: Jerusalem's Enduring Presence by Jonathan A. Jacobs. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 272 p.

³³ Romanticism / Judaica: a convergence of cultures by Sheila A.Spector. – Farnham: Ashgate Pub Co, 2011. – 242 p.

³⁴ The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas by Michael Morgan. – New York: Cambridge University Press, 2011. – 259 p.

³⁵ A Prophetic Peace: Judaism, Religion, and Politics by Alick Isaacs. – Bloomington: Indiana University Press, 2011. – 224 p.

³⁶ Demonic Redires: Yetzer Hara and the Problem of Evil in Late Antiquity by Ishay Rosen-Zvi. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. – 280 p.

³⁷ Music from a Speeding Train: Jewish Literature in Post-Revolution Russia by Harriet Murav. – Palo Alto: Stanford University Press, 2011. – 416 p.

³⁸ Philosemitism in History by Jonathan Karp, Adam Sutcliffe. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 356 p.

³⁹ A Short History of Jewish Ethics: Conduct and Character in the Context of Covenant by Alan Mittleman. – NY: John Wiley & Sons, 2011. – 224 p.

⁴⁰ «I have always loved the holy tongue»: Isaac Causaubon, the Jews and a Forgotten Chapter in Renaissance Scholarship by Anthony Grafton, Joanna Weinberg. – Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2011. – 392 p.

⁴¹ Sage Tales: Wisdom and Wonder from the Rabbis of the Talmud by rabbi Burton Visotzky. – Woodstock: Jewish Lights Pub, 2011. – 240 p.

⁴² The Torah Revolution: Fourteen Truths that Changed the World by Reuben Hammer. – Woodstock: Skylight Paths Pub, 2011. – 250 p.

⁴³ The Making of the Modern Jewish Bible: How Scholars in Germany, Israel and America Transformed an Ancient Text by Alan Levenson. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2011. – 252 p.

⁴⁴ Freedom and Law: a Jewish-Christian Apologetics by Randi Rashkover. – NY.: Fordham University Press, 2011. – 288 p.

⁴⁵ The Jewish Jesus: Revelation, Reflection, Reclamation by Zev Garber (editor). – West Lafayette, Purdue University Press, 2011. – 528 p.

⁴⁶ Judaism and Crisis: Crisis as a Catalyst in Jewish Cultural History by Armin Lange, Diethard Romheld, Matthias Weigold. – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. – 288 p.

⁴⁷ Disempowered King: Monarchy in Classical Jewish Literature by Yair Lorberbaum. – London: Continuum, 2011. – 232 p.

⁴⁸ Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagoga and Ecclesia in the in the Thirteenth Century by Nina Rowe. – Cambridge: Cambridge University Press, 2011. – 300 p.

⁴⁹ Holy Dissent: Jewish and Christian Mystics in Eastern Europe by Glenn Dynner. – Wayne State University, 2011. – 406 p.

⁵⁰ Modern Jewish Thinkers: From Mendelson to Rosenzweig by Gershon Greenberg. – Brighton: Academic Studies Press, 2011. – 496 p.

⁵¹ Symbolic Houses in Judaism: How Objects and Metaphors Construct Hybrid by Mimi Levy Lips. – Farnham: Ashgate, 2011. – 264 p.

⁵² Jewish People, Yiddish Nation: Noah Prylucki and the Folkists in Poland by Kalman Weizer. – Toronto: University of Toronto Press, 2011. – 416 p.

⁵³ The peace and violence of Judaism: from the Bible to modern Zionism by Robert Eisen. – NY: Oxford University Press, USA, 2011.

⁵⁴ Environment: Jewish Education as if the Planet Mattered by Elion Schwartz // International Handbook of Jewish Education. – 2011. – Volume 5, Part 2. – P. 389–406.

⁵⁵ Shamanic Trance in Modern Kabbalah by Jonathan Garb. – Chicago: University of Chicago Press, 2011. – 288 p.

⁵⁶ Jewish Identity and the Secular Achievements of American Jewish Men and Women by Harriet Hartman, Moshe Hartman // Journal for the Scientific Study of Religion. – Volume 50, Issue 1, pages 133–153, March 2011.

⁵⁷ Teo-Politics in the Holy Land: Christian Zionism and Jewish Religious Zionism by Carlo Aldrovandi // Religion Compass. – Volume 5, Issue 4, pages 114–128, April 2011.

⁵⁸ Judaism, Darwinism, and the Typology of Suffering by Shai Cherry// Zygon. Journal of Religion & Science. – Volume 46, Issue 2, pages 317–329, June 2011.

⁵⁹ Do Jews Feel Like Outsiders in America? The Impact of Anti-Semitism, Friendships, and Religious Geography by Becka Alper, Daniel Olson // Journal for the Scientific Study of Religion. Volume 50, Issue 4, pages 822–830, December 2011.

⁶⁰ The Political Philosophy of Zionism: Trading Jewish Words for a Hebraic Land by Eyal Chowers. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 267 p.

⁶¹ Pledges of Jewish Allegiance: Conversion, Law, and Policymaking in Nineteenth- and Twentieth-Century Orthodox Responsa by David Harry Ellenson, Daniel Gordis. – Stanford University Press, 2012. – 216 p.

⁶² Modern Jewish Thought and Jewish Feminist Thought: An Uncommon Conversation by Deidre Butler // Religion Compass. – Volume 6, Issue 1, pages 51–71, January 2012.

⁶³ Див.: Фрумкіна М. Среди єврейських жінок / М. Фрумкіна // Коммунистка. – 1921. – № 12–13. – С. 56–57; Фрумкіна М. О роботі среди єврейських робітниць / М. Фрумкіна // Коммунистка. – 1921. – № 10–11. – С. 34–35.

⁶⁴ Хейфець З. Релігія та єврейка / З. Хейфець // Безвірник. – 1926. – № 2 (14). – С. 11.

⁶⁵ Шехтман І. Шелк и сталь / І. Шехтман. – Ієрусалим, 2000. – С. 11.

⁶⁶ Там само. – С. 177.

⁶⁷ Семёнов Т.И. Еврейское население СССР по полу, возрасту, родному языку и грамотности / Т.И. Семёнов // Евреи в СССР. – М.: Издательство ОРТа, 1929.

⁶⁸ Вейцблїт І. Рух єврейської людності на Україні / І. Вейцблїт. – Харків, 1930.

⁶⁹ Женщины в социалистическом строительстве. – М.: Власть Советов, 1933. – 83 с.

⁷⁰ Письмо старых ленинградских работниц тов. Сталину. – Ленпартиздат, 1934. – С. 5.

⁷¹ Хінчїн Й. Завдання єврейської марксівської історіографії і архівна справа / Й. Хінчїн // Архіви Радянської України. – 1933. – № 7–8. – С. 171–182.

⁷² Шехтман І. Шелк и сталь / І. Шехтман. – Ієрусалим, 2000. – С. 11.

⁷³ Becoming Visible. Women in European History. Ed. by Renate Bridenthal and Claudia Koonz. – London–Boston: Houghton Mifflin Company, 1977. – 493 p.

⁷⁴ Див., наприклад: Lapidus G.W. Women in Soviet Society: Equality, Development and Social Change / G.W. Lapidus. – Berkeley: University of California Press, 1979; Stites R. The Women's Liberation Movement in Russia / R. Stites. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978; Stites R. Revolutionary Dreams / R. Stites. – Oxford: Oxford University Press, 1989.

⁷⁵ Пушкарёва Н.Л. История женщин и гендерный подход к анализу прошлого в контексте проблем социальной истории / Н.Л.Пушкарёва // Социальная история. Ежегодник. – М., 1998. – С.186.

⁷⁶ Prostitution and Prejudice. The Jewish Fight against White Slavery: 1870–1939 by Edward J. Bristow. – Oxford: Clarendon Press, 1982. – 340 p.

⁷⁷ Там само.

⁷⁸ Див.: Kollontai Alexandra. A biography by Cathy Porter / Alexandra Kollontai. – London: Virago, 1980. – 537 p.

⁷⁹ Дубинина Н. И. Победа великого Октября и первые мероприятия партии в решении женского вопроса / Н. И. Дубинина // Опыт КПСС в решении женского вопроса. – М.: Мысль, 1981. – С. 14–34.

⁸⁰ Women in Revolutionary Russia by Cathy Porter. – Cambridge: Cambridge University, 1987. – 48 p.; Russian Women's Studies. Essays on Sexism in Soviet Culture by Tatyana Mamonova. – London: Pergamon Press, 1989. – 179 p.

⁸¹ Див.: Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917–1936 by Wendy Z.Goldman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 351 p.

⁸² Див.: Red Women on the Silver Screen. Soviet women and cinema from the beginning to the end of the Communist era. Ed by Lynne Attwood. – London: Pandora Press, 1993. – 272 p.

⁸³ Creating the New Soviet Woman. Women's Magazines as Engineers of Female Identity, 1922–1953 by Lynne Attwood. – London, 1999. – 213 p.

⁸⁴ A price below rubies: Jewish women as rebels and radicals by Naomi Shepherd. – Cambridge: Harvard University Press, 1993. – 336 p.

⁸⁵ Див.: Gender, Work and Wages in the Soviet Union. A legacy of Discrimination by Katarina Katz. – London, 2001. – 282 p.; Women at the gates. Gender and industry in Stalin's Russia by Wendy Z. Goldman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 294 p.

⁸⁶ Biographical dictionary of women's movements and feminisms in Central, Eastern and South Eastern Europe, the 19th and 20th Centuries by Francisca de Haan, Krasimira Daskalova, Anna Loutfi. – Budapest and New York: Central European University Press, 2006. – 683 p.

⁸⁷ Women and gender in Jewish philosophy by Hava Tirosh Samuelson. – Bloomington: Indiana University Press, 2004. – 364 p.

⁸⁸ Див.: [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hellercenterforjewishwomen.org/>

⁸⁹ Константинов В. Еврейское население бывшего СССР в XX веке. – Иерусалим: Лира, 2007. – 309 с.

⁹⁰ Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia by Paula Hyman, Dalia Ofer. – N-Y.: Jewish Publication Society, 2006.

⁹¹ The Moldavian Pimp by Edgardo Cozarinsky. – Harvill Secker, 2007. – 112 p.

⁹² Arguing with the Storm: Stories by Yiddish Women Writers by Rhea Tregebov. – N-Y.: The Feminist Press at CUNY, 2008. – 128 p.

⁹³ Там само.

⁹⁴ Там само.

⁹⁵ Glass J. American Jewish Women and Palestine / Joseph Glass // Jewish Women in Pre-State Israel Edited by Ruth Kark, Margalit Shilo, Galit Hasan-Rokem, Shulamit Reinharz. – Hanover, New Hampshire: University Press of New England, 2008. – 432 p.

⁹⁶ Див.: Putting Jewish Women On The Map by R.Ghert-Zand // [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://truthpraiseandhelp.wordpress.com/2010/03/10/putting-jewish-women-on-the-map/>

⁹⁷ Narratives of Glory and Suffering: A Comparative Analysis of Ukrainian and Jewish Historiography by Lyudmyla Sukhareva // Central European University, Nationalism Studies Program, Master of Arts Thesis, Budapest, 2011. – 63 p.

⁹⁸ New geo-ethnic and national identities: Jewish historiography in Ukraine by Roman Zakharii // Central European University. Paper abstract, 2012 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.personal.ceu.hu/students/97/Roman_Zakharii/cv.htm

⁹⁹ Official policy and local responses: Jews in Wrocław and L'viv: a comparative perspective, 1945 to 1970s by Kazejak Izabela // European University Institute. Ph.D. theses, 2012. – 164 p.

¹⁰⁰ The fate of the archives of the Kiev Institute of Jewish Proletarian Culture: puzzles and discoveries by Efim Melamed // East European Jewish Affairs. – Volume 42. – Issue 2. – 2012. – P. 99–110.

¹⁰¹ Czernowitz: the Jerusalem of Bukovina by Daniel Hrenciuc // Codrul Cosminului. – № 2. – 2012. – P. 361–380.

¹⁰² Debating, obfuscating and disciplining the Holocaust: post-Soviet historical discourses on the OUN–UPA and other nationalist movements by Grzegorz Rossolinski-Liebe // East European Jewish Affairs. – Volume 42. – Issue 3. – 2012.

¹⁰³ Judgment Before Nuremberg by Greg Dawson. – Cambridge: Pegasus Books, 2012. – 336 p.

¹⁰⁴ Mapping the Extreme Right in Contemporary Europe: From Local to Transnational. Edited by Andrea Mammon, Emmanuel Godin and Brian Jenkins. – Oxford: Routledge, 2012. – 361 p.

¹⁰⁵ Sholem Schwarzbard: Biography of a Jewish Assassin by Kelly Johnson // Harvard University. Graduate School of Arts and Sciences. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012. – 263 p.

¹⁰⁶ Visualizing and Exhibiting Jewish Space and History Edited by Richard I. Cohen. – Oxford: Oxford University Press, 2012. – 384 p.

¹⁰⁷ Shpil: The Art of Playing Klezmer Edited by Yale Strom. – Scarecrow Press, 2013. – 164 p.

¹⁰⁸ Nathan Birnbaum and Jewish Modernity: Architect of Zionism, Yiddishism and Orthodoxy by Jess Olson. – Palo Alto: Stanford University Press, 2013. – 375 p.

¹⁰⁹ Ikonen, Tuula-Hannele Daughters of the Vale of Tears: Ethnographic Approach with Socio-Historical and Religious Emphasis to Family Welfare in the Messianic Jewish Movement in Ukraine, 2000. – Tampere: Tampere University Press, 2013. – 238 p.

¹¹⁰ The Holocaust, Fascism and Memory: Essays in the History of Ideas by Dan Stone. – Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013. – 264 p.

2.2. Єврейська думка у політичних процесах в Україні (XX – початок XXI століття)

1. Часовий проміжок, що відділяє нас від радянської доби, вже дозволяє дати оцінки ще недавньому минулому і переконатися в тому, що нинішня ситуація не повністю ним детермінована. Спокуса шукати усі об'єктивні причини в минулому – політичні, економічні, ментальні – часто призводить до збіднення сенсу того, що відбулося, зводячи його лише до наслідків. Але наскільки досвід XX сторіччя буде засвоєно – питання тяглості поколінь та культурної спадщини. Усвідомлення цього факту суспільством – показник його зрілості і його актуальність диктують виклики XXI сторіччя.

Центральне місце у цій проблематиці належить історичній пам'яті і своєрідності пострадянської дійсності в Україні. Символіка історичних міфів культивується владою і використовується у політичних цілях (політика пам'яті). Саме у цьому форматі ідеологія дістає право на існування, адже вона найчастіше пов'язана з політикою і світ політичний неможливо уявити без ідеології. Від самого свого виникнення державна влада, пов'язані з нею форми правління та політичний курс владних еліт потребували обґрунтування та виправдання. Ідеологія – не важливо як вона називалася у різні історичні епохи – і була призначена виконати це завдання.

Про обґрунтованість цієї тези свідчить, зокрема, і той факт, що XX сторіччя відоме як «Сторіччя ідеології» тому, що воно минуло під знаком безкомпромісної війни різних ідеологічних систем, що

яскраво позначилося на долі радянського єврейства та єврейської думки у контексті політичних процесів. Пророцтво Ф. Ніцше стосовно ХХ сторіччя, яке стане сторіччям боротьби різних чинників за світове панування, що відбуватиметься від імені філософських парадигм, виявилось пророчим лише з тією різницею, що вся багатоманітність та складність світоглядного була замінена ідеологічним виміром. У сфері політики ідеологічні засади взяли гору над філософськими, у т.ч. політико-філософськими. Світ політичного набув ідеологічний вимір, що виявилось у домінуванні як політичних, так і культурних еліт у тій чи іншій ідеологічній течії або ідейно-політичній думці. В історії радянської єврейської думки ступінь і масштаб заангажованості і тенденційності виявився у пошуках «ухилів», викритті «націонал-шовіністичних проявів», сіонізму і т.д. Відмінність від ідеології, зокрема, від філософії полягає в тому, що вона виражає певні групові інтереси або декларує подібну заангажованість («єврейська пролетарська культура»). У сучасному світі політика як арена зіткнення різних конфліктуючих інтересів не лишилася без ідеології. У випадку незалежної України йдеться не про нову деідеологізацію, а про утвердження плюралізму ідейно-політичних течій, підходів, методологічних засад їхнього співіснування, толерантності та відкритості.

На відміну від політичної філософії, ідеологія орієнтована на безпосередні політичні реалії та дії, на політичний процес і керується міркуванням найбільшої підтримки конкретного політичного курсу. Усі ідеології, незалежно від змісту, торкаються проблем авторитету влади, владних взаємин і т.д. і визнають певні моделі суспільства та політичної системи, шляхи та засоби практичної реалізації цієї моделі.

Саме в ідеології у найбільш радикальній формі знаходить своє практичне відображення, виправдання і обґрунтування конфліктний потенціал світу політичного і характерна для нього дихотомія «друг» – «ворог». Зовнішній ворог має для консолідації ідеології не менше значення, ніж єдність інтересів її носіїв. Тут він слугує кристалізації цих інтересів. Якщо ворога немає, то його штучно створюють, зокрема, у радикальних ідеологічних моделях. У 1920 – 1970 роках у радянській єврейській громадській думці сама її сутність виявилася через відмежування від внутрішніх ворогів. О. Ламберг (Німеччина) зауважив, що ефективність ідеології у

цьому аспекті виявляється у тих випадках, коли навколишній світ (наприклад, за межами Радянського Союзу) все більшою мірою розглядається як ворожа сила, а ідеологічна конструкція містить у собі розгорнуте уявлення про антипода чи супротивника. Від образу ворога значною мірою залежить ступінь інтегрованості групи. Характерним прикладом може бути стаття редактора «Ратнбл-дунг» та працівника Наркомату освіти А. Макогона «Про націоналістичні ухили» (1928), де він звинувачує у фашизмі М. Хвильового, або наукова робота Е. Розенталь-Шнайдерман, присвячена «фашистській педагогіці Бунду».

Ідеологію можна визначити як певний будівний проект або ескіз, на основі якого конструюється політична стратегія тих чи інших соціально-політичних сил, уособлених партіями, організаціями, об'єднаннями, урядами і т. ін. Ідеологія має надати значущість інституційним взаєминам між людьми як суб'єктами політики, обґрунтовувати або відкидати політичні реальності у конкретних суспільно-історичних умовах (наприклад, створення і ліквідація євсекцій). Певна частина ідеологій має в своїй основі конкретний ідеал, який, незалежно від його автентичності чи хибності, протиставляє дійсність, яка має бути альтернативою реальній дійсності, що існує. Можна висловити припущення, що серед радянського єврейства існували три такі ідеали (в офіційному дискурсі) – асиміляція, «пролетарська культура» та «хемшехайт» (продовження традиції, адаптованої до радянської дійсності). В альтернативному дискурсі – релігійних громад, підпільних сіоністських та інших «антирадянських» організацій існували, зрозуміло, альтернативні ідеали.

У 1920 – 1930 роках з формальної точки зору СРСР залишався країною, де офіційною ідеологією був марксизм-ленінізм, а влада належала комуністам. Однак уже за правління Й. Сталіна курс щодо єврейської інфраструктури еволюціонував від найширшої підтримки до повної ліквідації єврейських дошкільних закладів, середніх шкіл, середніх спеціальних навчальних закладів та єврейських відділень вищих навчальних закладів національних районів на території Радянської України. Перед початком Другої світової війни на території Радянської України зникає постать єврейського радянського викладача. Разом з тим на відміну від подій 1948 р. єврейську культуру на території України не було тотально знищено – залишалася преса,

театри, видавалися книги мовою їдиш, працювали письменники, Кабінет єврейської культури і т. ін.

Ліквідація інфраструктури єврейської освіти в Радянській Україні наприкінці 1930-х років виявилася остаточною, однак саме напередодні Другої світової війни у низці публікацій було легітимізовано сторінки давньої історії єврейського народу, а ґрунтовна праця Е. Фальковича «Їдиш», видана у Москві, мала гриф Наркомосвіти РРФСР від 1940 р. як навчальний посібник, а її фрагменти використовувалися у 1960-х роках у часописі «Советіш Геймланд» з навчально-методичним цілями.

Таким чином, ліквідацію усіх ланок інфраструктури єврейської культури в Радянській Україні можна зрозуміти як вияв певних політичних змін без радикальної відмови від засадничих цінностей радянської ідеології. Це спонукає до глибшого аналізу теоретико-методологічного аспекту природи політичних змін – політичних процесів. У таких поняттях, як «політичний процес» і «політичні зміни і розвиток», «типи і форми політичних змін виявлено теоретичний концепт природи «політичних змін». Поняття «політичний процес» є однією з основних категорій політичного дискурсу, яке попри постійне використання у політичній науці не має досі однозначного пояснювального трактування. Західні науковці, прихильники процесуального підходу, вважаючи, що за своїми масштабами політичний процес збігається з усією політичною сферою, ототожнюють його або з політикою в цілому (Р. Доуз), або зі всією сукупністю акцій суб'єктів влади, зміною їхніх статусів та впливів (Ч. Меріам). Прихильники ж інституційного підходу пов'язують політичний процес з функціонуванням і трансформацією інститутів влади (С. Гантінгтон). Д. Істон розуміє його як сукупність реакцій політичної системи на виклики навколишнього середовища. Р. Дарендорф робить акцент на динаміці суперництва груп за статуси і ресурси влади, а Дж. Мангейм і Р. Рич трактують його як складний комплекс подій, що визначають характер діяльності державних інститутів та їхній вплив на суспільство¹. М. Ільїн інтерпретує політичний процес як синхронно-діахронний зріз політики².

О. Соловйов акцентує динаміку у політичних явищах, а І. Кравченко підкреслює просторово-часову локалізацію політичного процесу³. Автори колективної збірки «Політичний процес:

основні аспекти і способи аналізу» наполягають на використанні діяльності як базового концепту⁴.

Усі ці підходи так чи інакше характеризують найважливіші джерела, стани і форми політичного процесу. Однак їхні найсуттєвіші відмінності від інших базових трактувань світу політики полягають у тому, що вони розкривають постійну мінливість різних рис та характеристик політичних явищ. Орієнтуючись на розглянуті підходи, можна вважати, що категорія «політичний процес» диктує та розкриває ту реальну типову домінуючу стану політичних об'єктів як відповідно до свідомих намірів суб'єктів, так і внаслідок багатоманітних стихійних впливів. У цьому сенсі політичний процес виключає будь-яку заданість або визначеність наперед у розвитку подій і робить акцент на практичних змінах явищ. Таким чином, політичний процес розкриває рух, динаміку, еволюцію політичних явищ, конкретну зміну їхніх станів у часі та просторі.

У зв'язку з цим постає питання: якщо поняття «політичний процес» фіксує зміни політичних явищ, чи треба створювати нове? У нашому випадку – так. Політична реальність, у якій ми знаходимося і яку переживаємо, ніби розбивається на цілу серію дискретних станів, що слідує один за одним. Кожен із них можна описати цілком раціонально, розділити на елементи і на структурно-функціональні зв'язки між ними. Аналогічно може бути встановлено діатропну відповідальність між елементами та структурно-функціональними зв'язками різних часових зрізів політичної реальності, тому політичний процес можна визначити як зміну станів політичної системи, її функціонування у режимі реального часу. В усій своїй повноті політична система виявляє себе лише після закінчення усього циклу свого самовідтворення, що позначається на рефлексіях політичного майбутнього пострадянської України. За цих умов найважливішою характеристикою політичного процесу стає спосіб чи режим відтворення (функціонування) політичної системи, тобто режим у вузькому сенсі (наприклад, у контексті нашого дослідження «сталінський режим» чи «доба застою»). Слід підкреслити, що кожна політія – це живий організм, який виходить з логіки саморозвитку і реагує на стимули і виклики, що він отримує як з боку суспільства, так із зовнішнього середовища. Витоки динаміки політичних систем, таким чином, полягають у діалектиці розвитку, у розв'язанні внутрішніх суперечностей та у відповідях на зовнішні стимули. Зокрема, ра-

дянська система існувала у ситуації, коли вона мала реагувати на імпульси, що походили від геополітичних суперників СРСР у 1930-х роках, під час Другої світової та «холодної війни» за умов біполярного світу.

Політичні зміни є постійними, тому що немає незмінних, тобто повністю статичних політичних систем, а також зовсім застиглих у певному стані суспільств, що не розвиваються. Однак усе ж слід вирізняти два види змін – динамічні, що спираються на потреби постійного руху, що диктується логікою індустріального суспільства, і стаціонарні, що підживлюються слабкими соціальними імпульсами, які не виведено з гомеостазу структури традиційного типу. У цьому контексті слід розглянути дискурс «модерну» як антитезу «традиційного» у суспільно-політичних процесах, а також проблематику європоцентризму у суспільствознавстві, що має безпосередній зв'язок з питанням про характер російського/радянського суспільства як європейського/неєвропейського, а також про характер взаємин між владними структурами у Російській імперії/СРСР та єврейською спільнотою як носієм певної системи цінностей. Цікаво, що асиміляція та акультурація євреїв упродовж тривалого періоду пояснювалася і як «європеїзація» традиційної єврейської спільноти, і як пригноблення євреїв як представників Заходу в Росії/СРСР. Прикметно, що остання теза поширювалася у прямій відповідності від міграційних процесів та інтеграції євреїв у політичному просторі західних країн – Західна Європа, США, Канада, Австралія тощо. Принциповою є критика модерну багатьма представниками західної інтелектуальної традиції – В. Біньюміна, М. Горкгаймера, Т. Адорно, Ж. Дерриди та інших філософів та політологів, які проаналізували деструктивний потенціал модерну через призму виживання євреїв Заходу.

У роботі «Діалектика просвітництва» (1948) М. Горкгаймер та Т. Адорно акцентують на явищі просвітництва як на спробі втекти від сил долі та звільнитися від її влади. Т. Адорно та М. Горкгаймер визнали Марксову критику ідеології вичерпаності; вони більше не вірили в те, що обіцянка критичної теорії суспільства можна виконати засобами суспільних наук. Частина праці марксистських ідеологів Франкфуртської школи Т. Адорно та М. Горкгаймера, присвячена питанням антисемітизму («Елементи антисемітизму»), тор-

кається відповіді на питання відповідальності еліт за антисемітизм. Саме просвітництво після вдосконалення і самооцінки свого владного потенціалу може вийти за межі Просвітництва.

У свою чергу, В. Біньюмін перевертає співвідношення між обрієм політичних очікувань та простором досвіду, що дозволяє зблизити дві ідеї: переконання, що неперервність зв'язку традиції рівною мірою виникла через варварство та культуру, а також ідею, що будь-яке нове покоління несе відповідальність не лише за долю майбутніх поколінь, а також за долю інших поколінь, що страждали невинно.

Що стосується дихотомії «західне – незахідне», то варто підкреслити, що теорія політичної думки на початку 1980-х років з точки зору Г. Дж. Віарди прагнула підкреслити однолінійний «прогресивний» розвиток у напрямі «сучасності», який має мало спільного з країнами Третього світу. Попри те, що політичні еліти Ізраїлю робили неодноразово наголос на належності євреїв до азійсько-африканського світу та антиколоніальній боротьбі, таким сіоністським мислителям, як Дж. Магнес та М. Бубер, не вдалося завоювати симпатії провідних політиків Азії та Африки, зокрема, М. Ганді (Індія).

Г. Дж. Віарда виступив з критикою ролі юдейсько-християнської традиції, яка поряд з античною на початку 1980 року виступала як єдина гідна викладання в університетах Заходу. Науковець дійшов висновку, який нині є на Заході загальноприйнятим серед дослідників політичної думки: «Навіть у рамках західної традиції наші курси з історії політичної думки можуть бути піддані критиці за вибірковість у наголошенні на певних ідеалах та концептах на шкоду іншим. Серед «прогресивних» виступають такі цінності, як «секулярність», «плюралізм», «демократія», «раціоналізм», «прагматизм», «рівність» та інші (...) Але теорія не повинна бути представлена як певний набір бажаних цінностей, що є універсальним, закономірним, до яких усі нації повинні прагнути. Навіть той факт, що ми усвідомлюємо явні відмінності між традиційним і сучасним, означає, що ми і досі діємо у рамках нашого західного історичного досвіду, оскільки межу між традиційним і сучасним не так легко провести в іншому культурному контексті»⁵.

Отже, сучасна політична думка має тенденцію до релятивізації відмінностей між традиційним і модерним, політичними практиками Сходу і Заходу.

Структура політичних змін у радянському/пострадянському просторі може бути описаною за допомогою аналізу взаємодій між різними політичними акторами, а також через вияв динаміки (основних фаз політичного процесу, зміни цих фаз та ін.) цього явища.

Велике значення має також виявлення чинників, що впливають на політичний процес. Таким чином, цю структуру можна визначити як сукупність взаємодій між акторами, а також їхньої логічної послідовності («сюжету» політичного процесу). Політична зміна, взята окремо, має свою власну структуру і, відповідно, свій власний «сюжет». Актори – політичні системи, політичні інститути (держава, громадське суспільство, політичні партії та ін.), організовані та неорганізовані групи людей, а також індивіди – сукупність їхніх взаємодій, послідовність, динаміка або сюжет, часові одиниці виміру, а також чинники, що впливають на політичний процес, як правило, мають назву «параметри політичних змін». Слід також підкреслити, що існують різні способи існування політичних змін які визначаються їхньою структурою, різноманітністю типів, видів та форм – функціонування, розвиток та занепад, за першого способу політичних змін, традиції і наступність мають пріоритети перед будь-якими інноваціями.

Другий спосіб політичних змін – це розвиток, який має власну ритміку (циклічність, повторювальність), сполучення стадій та взаємодій суб'єктів, структур, інститутів. За такого характеру політичних змін удосконалюється використання гнучких технологій та стратегій владарювання, беручи до уваги ускладнення інтересів різних соціальних груп та громадян, що підвищує адекватність політичної системи до змін в інших сферах суспільного життя. Цей спосіб політичних трансформацій найбільше відповідає поняттю «політична реформа».

Третій спосіб – це спадок, трансформація базових форм та відносин, яка передбачає негативну перспективу еволюції політичного явища, або, як образно висловився П. Струве, занепад є «регресивна метаморфоза» політики. У стані занепаду політичні зміни характеризуються наростанням ентропії та домінуванням центробіжних тенденцій перед інтеграційними. Тому занепад є, по суті, розпадом

політичної цілісності, що склалася. У масштабах суспільства (наприклад, СРСР) такі зміни можуть свідчити про те, що рішення, які приймаються режимом, все менше допомагають йому ефективно управляти і регулювати соціальними взаєминами, через що режим втрачає достатні для свого існування стабільність та легітимність.

Відбиваючи реальні зміни, що практично склалися у політичних явищах, політичний процес неодмінно включає у свій зміст також відповідні технології та процедури дій, а крім того – конкретні форми теоретичного осмислення та ідеологічної презентації. Іншими словами, політичний процес демонструє той характер змін, який пов'язано з діяльністю конкретного суб'єкта, що використовує у той чи інший час або в тому чи іншому місці звичні для нього способи і прийоми пізнання та дій. Без цієї ланки політичні зміни набувають абстрактного характеру, втрачаючи свою конкретно-історичну специфічність та ідейно-теоретичну оформленість.

Особливе значення для сучасності мають зміни за типом розвитку. Ці зміни пов'язані з визначенням якісної спрямованості еволюції політичних систем і передбачають те чи інше трактування політичного процесу, визначення цільових стратегій політичних режимів, якісну ідентифікацію організації влади. Якщо процес змін охоплює будь-які об'єкти, то процес розвитку – далеко не будь-яку зміну об'єкта, а лише ту, яка пов'язана з перетвореннями у внутрішній структурі об'єкта, що є сукупністю функціонально пов'язаних між собою елементів, відносин та залежностей. Розглядаючи його з цієї точки зору, доходимо висновку, що він є певного роду взаємозв'язком між сукупністю елементів, що створюють системи, які беруть участь у процесі. Одні з цих елементів сприяють перебігу процесу, а інші – передбачають його умови. Формоутворюючі елементи процесу, визначаючи які слід відповісти на питання, «що розвивається?», є результатом політичного процесу. Якщо механізм розвитку уподібнити сукупності рівновеликих та різноспрямованих сил, то відрізок, що пов'язує висхідний пункт з результатом процесу, і буде підсумком, сумою усіх цих сил і одночасно вектором, що вказує напрям цих політичних перетворень. Умови процесу – це ті складові об'єкта, які забезпечують перетворення вихідного пункту на результат, сприяючи або заважаючи такому перетворенню. Як частини механізму розвитку, їх слід відрізняти від конкретно-історичних умов політичного процесу, які пов'язані з

зовнішніми обставинами «життя» об'єкта і визначають зовнішню форму перебігу розвитку.

Політичний розвиток означає не будь-яку, а лише якісну зміну в структурі об'єкта. Якщо виходити з загальнотеоретичного положення про те, що будь-яка структура характеризується трьома параметрами: кількістю їх складових частин, порядком їхнього розташування і характером залежностей між ними, то політичний розвиток буде означати перехід від структури однієї якості (з однією кількістю, порядком і типом залежності складових) до структури іншої якості (з іншою кількістю, порядком і типом залежностей складових).

Процеси політичного розвитку характеризуються великою різноманітністю конкретних видів і форм. Це зумовлено як загальною природою об'єктів, що розвиваються (наприклад, соціальною), так і більшою чи меншою складністю їхньої структури. На гранично високому рівні генералізації серед усіх процесів розвитку традиційно вирізняють дві взаємопов'язані форми: еволюцію та революцію. Перша означає поступові зміни у рамках певної «структури», а друга – розвиток, що виходить за рамки певної міри чи якості, тобто корінний переворот, що веде від однієї якості до принципово іншої. Характерно, що у китайській та японській мовах «революція» передається двома ієрогліфами, що означають буквально «зміна долі».

До основних ідеальних типів політичних змін (процесів) звичайно відносять політичну реформу і революцію. Політична реформа відбиває насамперед еволюційний і мирний характер перебудови у способі діяльності та у складі інститутів, закладів, що не знищують основ наявної політичної структури. Реформа, як правило, проводиться у законодавчому порядку і «згори» з метою удосконалення здатності політичної системи до адаптації за умов змін політичного розвитку. Здатність конкретної політичної системи пристосовування до все більш багатоманітних інтересів та вимог національного співтовариства, нових структурних чинників, враховування впливів зовнішнього середовища веде до підвищення її стійкості. Стабільність будь-якої політії впродовж значного періоду – зовсім не ознака відсутності змін, а свідчення гнучкого системного реформування ненавільницькими методами, передбачення проблемних ситуацій, налаштування політико-нормативних механізмів на мирні зміни. Стабілізуючий та стійкий характер реформи яскраво виявляє себе у її взаємозв'язку з традицією. На думку багатьох дослідників, зокрема,

Є. Шацького, П. Штомпки, О. Ширинянця та інших, традицію можна насамперед трактувати як спосіб буття і відновлення елементів соціально-політичної спадщини, яка фіксує стійкість та спадкоємність у рецепції досвіду минулого. Використання традиції як продуктивного ресурсу політичної реформи стає можливим, якщо її розглядати у контексті більш загального поняття розвитку. За такого підходу будь-яка традиція стає рівноправним учасником процесу розвитку (політичного процесу), діалогу «нового» зі «старим», що забезпечує не лише аспект спадкоємності, але також життєвої повноти, багатства самого процесу, змін і оновлення дійсності. Як показує практика, модернізація відбувається успішніше там, де рахуються з традиціями суспільства, що реформується, а традиції, в свою чергу, зберігають свою життєву силу, відповідаючи на потреби часу і врастаючи у нові форми життєустрою, тобто оновлюються. Політична проєкція майбутнього немислима без «тіні», яку створює традиція. На відміну від реформи, революція є найбільш концентрована, максимально швидке оновлення політичної влади, що відбиває їй небувалі перед тим можливості самоствердження, самобутності. Політологи по-різному трактують поняття «політичної революції». Однак за всіх відмінностей їх об'єднує визнання того, що цій політичній зміні притаманні насильство, новизна, загальність перетворень, надактивність акторів, а також надзвичайно висока динаміка революційних перетворень. Головним при цьому є зміна типу влади. «Єврейські сюжети» політичних процесів, зокрема у ХХ сторіччі, значною мірою потребують деміфологізації, особливо у трикутнику «традиція – еволюція – революція». Єврейська думка України зробила внесок у науковий аналіз міфологем щодо участі євреїв у революційних змінах. Зокрема, член-кореспондент ВУАН професор Й. Ліберберг у статті, присвяченій участі масонів у Великій французькій революції і опублікованій у часописі «Прапор марксизму» (1927), на основі репрезентативної джерельної бази доводить, що участь євреїв у революції та масонському русі була мінімальною. На думку Й. Ліберберга, гасло революції «Свобода, рівність, братерство» висунули саме масони, однак владні повноваження під час революції масони не отримали.

Французький політичний філософ Х. Словес у монографії «Радянська єврейська державність» (1979) доводить, що доля єврейства після Французької і Жовтневої революції розвивалася у

протилежних напрямках: у Франції євреї здобували все більші права на колективному та індивідуальному рівнях, а у Радянському Союзі – від повного визнання цих прав одразу у 1917 р. процес розвивався до повного табу на все єврейське в епоху Брежнєва. Така еволюція, однак, навряд чи може бути неочікуваною, якщо зважити, що більша частина провідних єврейських революціонерів відкидала власну ідентичність. Єврейська традиція виявилася несумісною з революційними перетвореннями у Радянському Союзі. А. Тойнбі, як відомо, розглядав єврейство як свого роду релікт, «скам'янілість», не здатну до політичного життя, і на цій підставі заперечував легітимність Ізраїлю. Однак і апологети єврейської держави вдавалися до ненаукових інтерпретацій її існування. Зокрема, відомий ізраїльський науковець і дипломат, прихильник єврейсько-християнського діалогу П. Лапіде вказував у своїй промові у 1974 р. в Швейцарії про чотири ізраїльські дива – відродження мови іврит, появу селянства, армії та єдиного народу з багатьох етнічних груп. Однак в реальності революційні зміни були підготовлені довгою еволюцією у XIX – першій половині XX сторіччя – землеробськими поселенцями на Півдні України, службою євреїв у багатьох арміях світу та використанням івриту у модерній літературі та пресі ще до сіоністського проекту. Формування нації з багатьох етнолінгвістичних груп взагалі є скоріше типовим явищем, а не ексклюзивом. Отже, роль євреїв у політичних процесах, у тому числі в Україні, є надто складною темою, зокрема і тому, що демографічний потенціал українського єврейства значно скоротився. Мішані шлюби, «ножиці» між даними перепису і реальною соціальною поведінкою євреїв, їхніх нащадків та неєврейських родичів («розширене єврейське населення») перетворюють єврейський чинник в Україні, до певної міри, на віртуальний. Найявність численних груп євреїв, що проживають одночасно в Україні та за її межами, феномен «месіанських євреїв» та паломництва з-за кордону також сприяють розмиванню меж між євреями та неєвреями. Роль головного Іншого в Україні, яка коштувала життя мільйонам євреїв за доби Голокосту, більше не є актуальною, що продемонструвала невдача конспірологічних інтерпретацій політичних процесів в Україні. Найяскравішою ініціативою у цьому контексті виявилася діяльність МАУП, однак слід зауважити, що також інші актори виявили достатнє бажання побачити

«єврейській слід» у діяльності Д. Табачника, Ю. Тимошенко чи А. Яценюка. Виникає питання – а в чому полягає, власне, єврейська думка України? Це питання нині – попри існування держави Ізраїль, імпозантні інфраструктури єврейських організацій та релігійні свободи – залишається і усвідомлюється як надзвичайно складне, що показують польові дослідження єврейських громад у регіоні Київської та Черкаської області, проведені авторами на різних рівнях*.

Відтак, вивчення єврейської думки в контексті політичних процесів України через свою складність привертає обмежену кількість дослідників. 1980-ті роки, як відомо, стали початком проведення дискурсивного аналізу політичного процесу, аналізу з позицій неоінституціоналізму, «груп інтересів» та «груп тиску», згодом – мереж, неокорпоративізму та ін. О. Зарецький запровадив поняття «альтернативного» та «офіційного» дискурсу для вивчення політичного процесу радянської доби та в пострадянській Україні. Виникає питання, якою мірою ці дослідження торкаються теми єврейської думки? Значною мірою можна говорити про антисіоністський дискурс Радянської України, офіціозу «Советіш Геймланд» і єврейський «тамвидав» і «самвидав». Однак аналогії між українським і єврейським дискурсом доби 1950 – 1980 років видаються сумнівними, якщо зважити, що в цей період в Україні була відсутня будь-яка єврейська інфраструктура, яка була б відповідником українського офіціозу – школа, ЗМІ, клуби, театри, бібліотеки і т. д.

Отже, вивчення політичних процесів у середовищі «євреїв мовчання», як Елі Візель слушно називав євреїв у Радянському Союзі доби Хрущова – Брежнєва, перетворюється на дослідження історичної ретроспективи з певними екскурсами у пострадянську добу, коли поняття «єврейська думка України» стає надто розмитим.

Саме тому у центрі нашої уваги є три десятиріччя – від 1918 до 1948 років, коли в Україні існувала належна інфраструктура – ресурс єврейської спільноти, що і дозволяє вважати існування єврейської думки у цей період реальністю у рамках історичного політичного процесу. Теоретико-методологічні засади дослідження єврейської громадської думки у політичних процесах в Україні розроблялися в інновативній праці С. Кальяна «Єврейська спільнота у політичному

* Інтерв'ю з членами єврейських громад у 2010 – 2013 рр. в архіві авторів.

процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.)». Науковець запропонував власний алгоритм для вивчення «минулих політик», історичного політичного процесу.

На думку С. Кальяна, по-перше, слід вивчити середовище (відповідно до настанов Д. Істона, а також Г. Роггера та Р. Пайпса), у якому розгортався процес та проживало єврейство. Йдеться насамперед про єврейське середовище, а у вужчому сенсі – про Радянський Союз і нинішню незалежну Україну.

Слід звернути увагу на особливості політико-правового, економічного та соціально-культурного стану суб'єктів та об'єктів політичного процесу в оцінках представників інтелектуальної еліти етносів, з якими була пов'язана історична доля єврейства.

По-друге, на думку С. Кальяна, яку ми поділяємо, доцільно звернути увагу на ресурсний потенціал (методологічна настанова Д. Трумена, Г. Ласвелла), яким володіла громада (політичні, освітні, людські, інформаційні складники). При цьому як важливу ресурсну складову розглядаємо також ідейний багаж єврейських еліт, рівень їхніх прагнень, політичних стратегій.

По-третє, нас цікавить динаміка причин та наслідків політизації єврейського руху (навіть у таких своєрідних формах, як євсекції), форм участі у політичному процесі – наприклад, під час подій 1917 – 1920 років безпосередньо у політичних партіях, а у 1940-х роках – під егідою ЄАК. Нас цікавить також еволюція політичних цінностей та інтересів єврейських еліт у контексті бурхливих процесів інтеграції, акультурації та асиміляції, зміни мовних пріоритетів, ціннісних розколів зокрема і з таких питань, як ставлення до українсько-єврейських взаємин і вироблення політики історичної пам'яті.

С. Кальян запропонував для вивчення специфіки політичного процесу використовувати наукові розробки зарубіжних дослідників, радянських вчених, а також сучасних українських науковців, які оперують такими категоріями, як «політичні зміни», «політична ситуація», «політичні субпроцеси», «політична криза», «політичне насилля», «ідентичність», «політичні актори», «панівний політичний процес», «політична суб'єктивність» та деякі інші.

С. Кальян запропонував дослідницький алгоритм, доцільний для розуміння історичного політичного процесу. Він виявив пер-

ший рівень, що передбачав аналіз середовища, другий – ресурсів безпосередньо досліджуваного учасника, третій – причин та наслідків політизації, форм участі у політичному процесі, еволюції політичних інтересів та цінностей тощо⁶.

У нашому дослідженні ми використовуємо дещо інший алгоритм. У цьому – першому параграфі ми спираємося на концептуальних підходах та інструментах дослідження політичного процесу. При цьому ми розглядаємо історичну ретроспективу участі єврейства у політичному процесі в Україні через призму нинішнього стану українського єврейства, з притаманними йому ціннісними розколами, що мають яскраво виражений цивілізаційний контекст. Отже, другий параграф буде присвячено саме цивілізаційній проблематиці. Враховуючи, що Україна була центром розвитку культури на івриті та їдиші, у 1930 – 1940 роках – центром єврейської радянської культури, а після втрати українським єврейством цих традиційних надбань стала ареною складних процесів у російсько-українському мовно-культурному континуумі, третій параграф присвячено мовній проблематиці у політичному процесі. Нами використана теоретико-методологічна спадщина Ж. Дерриди, зокрема, його настанова щодо пріоритетів письмових форм над усними серед єврейства у рамках концепції «граматології».

Нарешті, враховуючи, що орієнтиром для єврейської ідентичності в Україні стала трагедія Голокосту, у четвертому параграфі буде приділено увагу проблематиці історичної пам'яті.

Оскільки незалежна єврейська думка лівого напрямку, у фокусі якої перебували події в Україні, могла у 1940-х роках розвиватися насамперед у США та Канаді, ми приділили певну увагу єврейсько-українському середовищі у США («Спілка українських євреїв США»), попри те, що, як уже підкреслювалося, ми орієнтуємося насамперед на реалії Європи.

На завершення першого параграфа дозволимо собі кілька теоретико-методологічних зауваг щодо процесу розвитку в його історичній ретроспективі та можливостей його оцінки через призму стану на початок XXI сторіччя.

Структури об'єкта (політичної системи в цілому або її окремих фрагментів) у висхідному та результативному пунктах розвитку – це певні стани об'єкта, що розвивається, і які обмежені у

часі, тобто історичні стани. Таким чином, процес розвитку, розглянутий з погляду його механізму, в цілому передбачає низку історичних станів об'єкта у їхніх переходах від одного до іншого, від попереднього до наступного. Це означає, що політичний процес відбувається у часі, а перехід від одного стану до іншого не є безкінечним повторенням пройденого, не є рухом по колу попри наявність у пізніших етапах життя об'єкта багатьох моментів, притаманних попереднім етапам. Можна говорити про прогресивний та регресивний розвиток об'єкта, про адекватність використаних моделей лінійного розвитку у царині історичної політології, де ми звертаємося до моделей політичної модернізації. Враховуючи ідеологічний початок змін, ця модель орієнтується насамперед на формальні підстави розвитку та критерії його оцінки.

Навіть дескриптивний теоретико-методологічний аналіз вказує на те, що природа політичних змін має об'єктивні основи і когнітивну складову. Субстанцію політичного процесу становить конкретно-історичний політичний процес. Як наукові методи його дослідження виступають структурно-функціональний та інституціональний підходи, що дозволяє з достатньою глибиною виявити статистику і динаміку політичних змін. Як основний методологічний інструмент використовуємо поняття «системна модель». З її допомогою розкривається суб'єктно-об'єктна природа політичних змін, що створює основи їхнього теоретичного осмислення, дозволяє предметно артикулювати відповідний понятійний апарат, взаємозв'язок та взаємообумовленість його елементів.

2. Питання європейської інтеграції, європейського цивілізаційного вибору України давно перетворилося на одне з найважливіших у зовнішній та внутрішній політиці України. Європейський чинник також розглядається у цьому контексті, але насамперед в аспекті історичної пам'яті про Голокост, потребу толерантності та діалогу з іншими, уособлюваних саме євреями через трагічні події ХХ сторіччя.

Однак історія контактів Німеччина – Україна мала також інші, драматичні, але плідні для обміну ідей сторінки. Йдеться про контакти між євреями обох країн у 1914 – 1933 роках. Ще на початку ХХ сторіччя єврейські студенти та інтелігенти українських земель проклали стежку до німецьких вищих шкіл, наукових установ, бібліотек, музеїв та ЗМІ. У період війни, за доби Гетьманату,

євреї України безпосередньо зіткнулися з німецькою військовою адміністрацією та євреями Німеччини. Після поразки національно-визвольних змагань Веймарська республіка на кілька років прихистила біженців з України, насамперед інтелігенцію, частина якої повернулася до Радянської України, приваблена перспективами розвитку національної культури. Ці процеси супроводжувалися створенням інституцій, які мали військово-адміністративні та політичні (Комітет захисту євреїв Сходу), філантропічні (Гільфсфєрайн), економічні та соціальні (товариство колонізації «Гезерд»), наукові цілі (Інститут ІВО). У їхньому створенні співпрацювали німецькі та українські євреї. Розвиток радянських єврейських наукових установ в Україні, видавництв, кооперативів та підприємств у 1920-х роках також відбувався під певним впливом ідей та уявлень, які реемігранти з Німеччини винесли зі свого життєвого досвіду. Західні науковці – Й. Рейнхарц, С. Адер-Рудель, Е. Цехлін, З. Шайковські, Е. Гурвич та інші присвятили монографії, статті та джерелознавчі праці цій проблематиці, а в останні роки численні розвідки Г. Естрайха та М. Крутікова відкрили чимало нового у дослідженні культурних взаємовпливів між євреями Німеччини та України.

Ми ставимо за мету лише попередній огляд проблематики взаємовпливів у геополітичному, цивілізаційному та інституційному контекстах. На нашу думку, єврейська тематика відбиває також деякі загальні тенденції у сприйнятті в Німеччині українського культурно-цивілізаційного простору.

Не можна не погодитися з тим, що завдяки Брест-Литовську більшовики оволоділи Україною пізніше і єврейське політичне і культурне життя, приватна економічна ініціатива могли розвиватися у Києві довше, ніж у Москві. В. Солдатенко, С. Троян, В. Яровий та І. Ветров детально розглядають ідеї «Міттельойропа» (Mitteleuropa) – центральноєвропейського простору з домінуванням Німеччини та Австрії, зокрема, їхнім культурно-історичним виміром і проблемою використання українських національно-визволених змагань⁷.

Для єврейської спільноти України зустріч з німецькими військами мала амбівалентне значення: німці підсилили антисемітські стереотипи, які набули нового життя за Веймарської республіки, що мало для українських євреїв фатальні наслідки під час Другої світової війни. З іншого боку, інтерес до Ostjuden (східних євреїв) значно

посилився серед євреїв Німеччини, зокрема просіоністськи налаштованої інтелігенції (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, А. Фрідман, М. Боденгаймер та інші).

На думку О. Крейчі, словацького політолога, автора монографії «Геополітика Центральної Європи», найбільш відомою моделлю Центральної Європи, об'єднаної навколо Німеччини, є книга депутата парламенту та лютеранського священика Фрідріха Наумана (1860 – 1919) «Центральна Європа» (Mittleuropa). О. Крейчі вважає, що книга Ф. Наумана є найбільш методологічно об'єктивним поглядом на Центральну Європу як геополітичну одиницю на чолі з Німеччиною. Науман вірив у можливість позбутися воєн шляхом створення світової держави⁸.

Світова війна була для Ф. Наумана не германською війною, а історичною перевіркою Центральної Європи. Батьківщина центральноєвропейського духу, Міттельойропа як економічна наддержавка ніколи не повинна втручатися у проблеми церкви, освіти, мовних питань.

Ф. Науман вважав, що німці молодші за інші великі нації, вони є «історичним напівфабрикатом» і що антисемітські гасла не набудуть поширення у Німеччині. Він вказував на те, що єврейські підприємці – інтеграційний чинник Центральної Європи.

Логіка формування Mittleeuropa призводила до двох зовсім відмінних ліній мислення і поведінки:

- по-перше, теорія і практика німецького нацизму, що випливала з деяких гілок пангерманізму, імперіалізму та расизму;
- по-друге, концепція євроінтеграції випередила деякі неофункціоналістські ідеї виникнення сучасної Європейської спільноти.

О. Крейчі зазначає, що перший напрям приніс свої плоди раніше, ніж другий. Однак Г. Коген, видатний німецький філософ, що помер у 1918 р., та його учень Ф. Розенцвейг, що помер у 1929 р., бачили у концепції Центральної Європи втілення усїєї повноти німецько-єврейського синтезу.

Ф. Розенцвейг значною мірою, так само як Ф. Науман, якому він присвятив одне з політичних есе, де зроблено спробу інтерпретувати війну через універсальну історію («Вісник концепту Mittleeuropa»), до 1917 року вважав, що Німеччина переможе і що німецький імперіалізм – це етичний імперіалізм, що має культурну місію, національні зобов'язання, відкритість розуму до «універсаль-

ного народу» (Weltvolk), який вірить у свою універсальну історичну значимість. Він вважав, що втручання Німеччини у справи Східної Європи – це універсальне поширення західної культури, а не звичайна боротьба за владу і територію. Самі німці будуть звільнені від колишньої пруської бюрократичної держави через участь у таких епохальних зверненнях. М. Бубер – видатний філософ підтримував війну, могутню німецьку культуру з її авторитетом. Центральним словом для нього було «Erlebnis» (Переживання), що поєднувало людей, зокрема євреїв, які у траншеях живуть реальним життям.

Утім, саме у період Першої світової війни – вважає Є. Рейнгарц, який досліджував тему «Східноєврейські євреї у світогляді німецьких сіоністів» – відбулася зустріч, уперше, обох груп. Німецькі сіоністи вважали Ostjuden кращими євреями, ніж самі вони, а не об'єктом філантропії. Вони перетворилися на цінних політичних та ідеологічних партнерів, які не мають тих недоліків, що призвели до морального та національного занепаду євреїв Заходу. Ідеалізація Ostjuden та їхньої східноєвропейської культури стала відповіддю на суттєві потреби молодих сіоністів.

Відомий дослідник взаємин євреїв Німеччини та Східної Європи Стівен Е. Ашхейм у статті «Східні євреї, німецькі євреї та політика Німеччини на Сході під час Першої світової війни» наводить факти, які свідчать про суттєву коректуру з німецького боку питань інтеграції «східних, тобто українських, євреїв»⁹.

Упродовж сучасної німецько-єврейської історії присутність східних євреїв «гетто», і як міф, і як реальність, слугували для того, щоб підтримувати життєздатність цих старих уявлень про Ostjuden. Дійсно, Ostjuden перетворилися на головну турботу для німецьких євреїв і для неєвреїв. Усі напрями німецько-єврейської думки, зокрема ідеології, мали рахуватися з цим чинником. У той час як німці мали різні погляди щодо бажаності інтеграції німецьких євреїв у німецьке суспільство, існувала, по суті, одноголосність у тому, що не заохочується в'їзд «чужих східних» євреїв. Інфільтрація східних (у першу чергу українських євреїв) – як реальність і як міф – стала однією з турбот німецьких властей, а привід Ostjuden відіграв центральну роль у антисемітській пропаганді.

У серпні 1914 р. об'єднане командування німецької та австро-угорської армії звернулося з прокламацією до євреїв, зображуючи

німців як визволителів від російської неволі і закликаючи євреїв підтримати німецькі війська.

Як відомо, російські окупанти в Галичині депортували євреїв з прифронтової смуги, зруйнували обшинне життя і виявили нечуваний для Австро-Угорщини антисемітизм. Єврейська еліта втекла до Відня та Кракова, а такі єврейські літератори-українофіли, як С. Анський, Я. Местл, М. Найгрешл, Б. Горовіц та інші, зобразили цей період у мемуарах. Зокрема, Я. Местл, пізніше один з керівників «Спілки українських євреїв США», виступив з мемуарами «Спогади австрійського офіцера».

Однак ідеться про представників середнього класу, що попри свої демократичні симпатії та проукраїнські настрої належали до акультурованої еліти Галичини. Зустріч зі звичайними мешканцями Галичини та Наддніпрянщини була для багатьох німців справжнім шоком, зустріччю з іншою цивілізацією.

Східні євреї завжди вважалися смердючими і брудними, і один німецький майор заявив, що не може навіть йтися про політику, доки східні євреї залишатимуться серед бруду і безкультур'я: «Мило. Тільки коли населення навчиться митися, можна думати про політичні заходи»¹⁰. Ліберальні німецькі євреї були здатні боротися за права східних євреїв на основі чітко проведеної межі між обома цивілізаційно різними єврейськими групами. Тоді можна було б виконати обов'язок і перед «Deutschtum» (німецькістю) і щодо «Judentum» (єврейством). Таке посередництво було як в інтересах самозахисту німецьких євреїв, так і для просування інтересів східноєвропейських євреїв, які нагадували пруських євреїв за 100 років до цього. Можливо, війна надала Німеччині шанс передати культуру і свободу нещасним мільйонам євреїв на Сході.

У ширшому політичному контексті Німеччина, окупувавши польські, литовські, білоруські та українські землі, встановила контроль над більшою частиною європейських євреїв, тому у МЗС було відкрито спеціальний відділ з єврейських справ¹¹. Першою спробою вплинути на німецьку політику було створення ветераном – консервативним сіоністом Максом Боденгаймером «Німецького комітету звільнення російських євреїв», який у 1914 р. отримав назву Komitee für den Osten (KfdO)¹². Імперські інтереси розглядалися як ідентичні з національними східноєвропейськими, тому

Ostjuden розглядалися як окрема і автономна (хоч і прони́мецька) національність. KfdO дотримувався засад культурної і національної автономії євреїв Східної Європи.

Серед членів KfdO попри сіоністський характер (однак не радикальний) були і керівники ліберальних організацій. KfdO вважав, що між західними і східними євреями – прірва і право на єврейську національність торкалося лише Східної Європи як національної автономії, що стосувалося лише географічних меж Східної Європи. Розуміння розбіжностей між німецькими і східними євреями було основним кредо євреїв-державників, що відрізняло їх від радикальних асиміляторів та сіоністів. Останні не бачили відмінностей між німецькими та українськими євреями. Нині Ostjuden – «Інші євреї» могли бути представлені як дуже важливі для політичного успіху на Сході Німеччини.

Позиція KfdO попри свій консерватизм насправді була новою, порівняно з передвоєнними настроями, що робили акцент на культурній дисоціації. Нині східні євреї виступали як піонери німецької культури та комерції на Сході, природними партнерами і союзниками, що слугували інтересам східної політики Німеччини.

Слід зауважити, що, по суті, Ostjuden були об'єктом політики, пішаком у політичній грі, засобом для досягнення німецьких політичних цілей, які отримували б гуманітарну допомогу від берлінських патронів-філантропів. Пропаганда KfdO постійно підкреслювала природний симбіоз *Deutschtum* і *Ostjudentum*, що мало згодом значний вплив на духовну атмосферу України та Веймарської Німеччини, розвиток їдишизму, наукових установ в Україні. У безлічі статей популяризувалася ця подібність. Їдиш став тепер виявом близькості і лояльності до німецької культури, а не феноменом лінгвістичного бастардизму, дегенеративності мови.

Учорашні культурні та лінгвістичні хиби перетворилися на політичні цінності. KfdO надсилав військовій адміністрації листи та літературу, покликану змінити ставлення до українських євреїв.

Відома книга І. Ольшвангера «Родзинки і мигдаль» (Базель, 1918), що стала першою антологією східноєвропейського фольклору і фактично посібником у вивченні східноєвропейської єврейської культури, відбила складний процес інтеграції євреїв Східної Європи у загальноєвропейський культурний простір.

Члени KfdO реально хотіли, щоб євреї України мали автономний національний статус, тому що «єврейська автономія – найкращий спосіб германізувати Схід», адже політичні інтереси були фундаментальними, а не тактичними. Про ціннісний розкол між німецькими та східними євреями відверто сказав орієнталіст професор Ойген Мітвок на засіданні KfdO 23 березня 1915 року: «Лише через пруську дисципліну (у рамках спільноти під пруським протекторатом) євреї розвиватимуться нормально і можуть досягти рівня, якого німецькі євреї досягали упродовж 100 років. Сіоністський діяч Ф. Опенгеймер писав у 1915 році генералу Людендорфу: «Прусська дисципліна і справедливість» матимуть оздоровчу дію на несимпатичні якості мешканців гетто. Цю трансформацію викиче велика гуманітарна місія Німеччини»¹³.

KfdO, визначаючи автономію євреїв, відійшов від ідеології емансипації XIX сторіччя, яка передбачила емансипацію на ліберальному та індивідуальному рівні, а не на колективному, національному.

Зіткнення Сходу і Заходу під час Першої світової війни продовжувалося у Берліні 1920 – 1930 років, який став потужним центром івритської та їдишитської культури. Участь радянської єврейської інтелігенції у культивуванні ідеї «всесвітньої єврейської нації» важко уявити без десятиріччя плідних контактів доби Веймарської республіки. Берлін став центром бурхливої діяльності єврейських видавництв, що покинули Київ, зайнятий більшовиками. Видатні соціологи та економісти С. Бруцкус та Я. Лещинський продовжили свою діяльність у Берліні. На книзі Балмахшовеса (Ельяшева) «Єврейська література на Півдні Росії» позначено «Видавництво Квал. Київ – Берлін, 1920». Слід підкреслити, що книга Балмахшовеса є піонерським дослідженням особливостей єврейської літератури в Україні, де йдеться про історичну, психологічну і, в кінцевому рахунку, цивілізаційну специфіку українського єврейства. Така праця є результатом національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років, при чому своє уявлення про Україну як про суб'єкта не лише політичного, але також культурно-історичного процесу розкриває сіоністський діяч Балмахшовес, «друг мови їдиш». У тій чи іншій формі у перше десятиріччя радянської влади в Україні була запитана спадщина Х. Бялика, М. Бердичевського, Д. Фришмана та інших діячів гебраїстської культури, які на початку 1920-х років проживали у

Берліні, навіть спадщина «антирадянського» історика С. Дубнова, чия праця «Історія єврейського народу» була видана у перекладі їдишем Н. Штіфом і переклад прокоментовано у 1927 р. часописом Катедри єврейської культури ВУАН «Ді їдише шпрах». Як відомо, С. Дубнова було вигнано з Радянської Росії у 1922 р. разом з іншими бунтівними діячами культури і науки. Що стосується Д. Бергельсона і Л. Квітка, які теж мешкали у Німеччині, то вони, як і М. Кульбак, стали основоположниками радянської єврейської культури, її знаковими фігурами і мучениками через вірність ідеї світової єврейської нації. Як відомо, Н. Штіф та група єврейської інтелігенції саме в Берліні створила науковий інститут ІВО, і з цією традицією пов'язана історія Катедри єврейської культури в Києві, заснованої і керованої Н. Штіфом, яка започаткувала відродження їдишистської традиції Культур-Ліги. Саме деякі науковці та літератори, близькі до «Київської групи», розпочали до Першої світової війни пошуки стародавніх рукописів, які змінили уявлення про історію і традицію літератури їдиш, продовживши її до XIV сторіччя, епічного твору «Шмуель-Бух», традицій єврейських шпільманів і трубадурів середньовічної Європи. Ця ініціатива була підхоплена німецькими інтелектуалами, набула загального схвалення і офіційної санкції. Варто підкреслити, що Веймарська республіка також вважала Ostjuden у Палестині ресурсом для поширення німецьких впливів на Близькому Сході, адже вважалось, що євреї – вихідці з України та Білорусії – швидко оволодівають німецькою мовою¹⁴.

А. Паукер у коментарі до меморандуму Карла Вольфскеля «Німецько-єврейська бібліотека», що датується 10 лютого 1928 року, підкреслював: «Документ, що ми публікуємо, є доказом пробудження і (упродовж 1920-х років) все більшого усвідомлення багатьма інтелігентами потреби відродити пам'ять про єврейське минуле. Від Першої світової війни, коли багато євреїв, що служили у німецькій армії, увійшли в контакт з Ostjuden, що говорили на їдиш, взаємини з єврейським життям і літературою стали тісними і було висунуто багато проєктів, що ставили своєю метою повернення забутих скарбів і зміцнення історичних зв'язків»¹⁵.

Авангардний поет К. Вольфскель, який випередив свій час, пропонував видати від 15 до 20 томів зазначених рукописів обсягом близько 200 сторінок кожен, що було пізніше підтримано у діяльності Н. Штіфа у Києві. Однак реально ці плани почали

здійснюватися лише нині, коли більшість євреїв Німеччини становлять вихідці зі Східної Європи, насамперед України, які цікавляться інтеграцією у суспільство Німеччини і Європи в цілому і прагнуть знайти своє коріння, крім містечок в Україні та далекої Палестини, також у Центральній Європі, на що вони, з історично-культурної точки зору, мають повне право. Нині більшість університетів Німеччини мають програми з мови їдиш, історії євреїв України, єврейської наукової думки Східної Європи, проблематики «civilisation clash» (зіткнення цивілізації), де питання ролі євреїв як Іншого, цивілізаційних розколів серед самих євреїв набувають особливого значення.

Берлін відіграв у інтеграційних процесах 1920-х років не останню роль, хоч вони залишилися, зокрема для російських євреїв, достатньо поверховими. С. Дубнов зауважував у «Петроградському щоденнику» у травні 1921 року: «Ми є свідками грандіозного виходу еміграції. Багато хто обирає Берлін. Берлін – це єдине місце у Всесвіті, де я міг би завершити свою літературну працю упродовж кількох років»¹⁶. Втеча з Росії була природним результатом перемоги більшовизму, однак спроби залучити багатьох російськомовних єврейських інтелігентів до івритської/їдишської культури виявилися примарними.

Традиційно німецькі євреї протиставляли своє благородне походження з Близького Сходу вульгарним антисемітським образам єврейства. Імпозантні синагоги у мавританському стилі на Фазаненштрассе та романи Маркуса Лемана про життя євреїв у доісламському Ірані («Бустенаї» та інші), мистецькі твори у орієнтальному стилі (школа «Бецалель»), нарешті, статті про Палестину у сіоністському органі «Юдіше Рундшау» – усі ці ознаки втечі від дійсності були притаманні для німецько-єврейського сприйняття Орієнту. Мартін Бубер, видатний сіоністський філософ, знайшов себе не лише в українському хасидизмі, популяризатором якого він став, але і знавцем у «Форте-Крайс» (Гуртку «Форте») китайських проблем, зокрема і боротьби китайського народу під керівництвом Сун Ятсена. Типовим прикладом є випадок єврейського журналіста Артура Голішера. На 1928 рік він знав три великі рухи у прагненні людини до свободи: більшовизм, рух за свободу Китаю і палестинський сіонізм. Однак починаючи з 1928 р. він став прибічником «Гезерд» («сіонізм програв свого героїчну фазу і був приречений на невдачу»).

На відміну від сіонізму, Радянський Союз зміг підтримати свій соціалістичний і пролетарський запал, у той час у Палестині тріумфували капіталізм і безплідна юдейська релігія¹⁷. Спонсорами «Гезерд» були скоріше «попутники», а не члени партії, і вони включали багато євреїв. Це відповідало технології розширення впливу цих організацій завдяки тому, що партійний контроль залишався «за кордоном». Немає сумніву, що загальний ентузіазм щодо Радянського Союзу відіграв велику роль у отриманні підтримки «Гезердом». Наприклад, вітання Ернста Талера цій організації містять звеличення Радянського Союзу, але ідея поселення навіть не згадується. Але для інших, зокрема для Курта Гіллера, Радянський Союз виступав як альтернатива сіонізму у період посилення дискримінації євреїв.

«Гезерд» видавав літературу, але насамперед він спонсорував відкриті дискусії і курси для робітників. У дискусіях йшлося про протистояння комунізму і сіонізму, але пізніше, після 1930 року, йшлося також про загальну боротьбу з фашизмом. Радянський Союз цікавився, як групи «Гезерд» працювали у загальних рамках антифашистської діяльності. Все-таки єврейське питання було головною причиною існування «Гезерд».

Важливе значення мала позиція Альфреда Канторовича та Віллі Мюнценберга. З одного боку, обидва підтримували концепцію Леніна та Сталіна про те, що євреї не були територіальною меншиною і, отже, не були також нацією, що могла претендувати на окремі політичні права. З іншого – не можна було ігнорувати єврейську колонізацію Біробіджана, яка викликала інтереси і приваблювала увагу в усьому світі. З цієї точки зору, традиційне негативне ставлення до сіонізму залишилося і фактично зміцніло, у цьому питанні не могло йтися про будь-які зміни.

Слід зупинитися на фігурі Віллі Мюнценберга та Отто Геллера, які втілювали пропагандистський інтерес німецьких комуністів до Біробіджанського проекту. На відміну від Х. Майера, який реально працював над розвитком Біробіджана, втілюючи свої погляди на архітектуру*, Віллі Мюнценберг свої організаційні здібності віддав пропаганді Біробіджанського проекту. Але лише пропаганді.

* Архітектурну школу Баухаус, яку заснував Х. Майер, нацисти називали «жидівською» і розглядали як неарійський мистецький напрям поряд з абстракціонізмом та джазом.

Він творив «Гезерд» для того, щоб ця організація стала головним комуністичним форумом для обговорювання єврейських питань. Понад те, швидко обсяг її діяльності розширився і вийшов не лише за межі Біробіджанської тематики, але навіть поза межі антисіоністської полеміки і став включати агітацію і пропаганду, дотичну до всіх політичних цілей партії*. Тема Біробіджана втратила конкретний зв'язок з територією і перетворилася на привід для поширення радянського досвіду у «розв'язанні єврейського питання». Секретарем «Гезерд» було призначено Отто Геллера, який закінчив Празький університет і прибув до Берліна у 1925 р., де привернув увагу В. Мюнценберга. О. Геллер неодноразово їздив до СРСР, виступав з лекціями і апологетичними репортажами про життя у державі робітників і селян**.

Справжня «слава» прийшла до нього у 1931 р. з публікацією книги «Загибель єврейства» (*Untergang des Judentums*), яку вважали «маніфестом» «Гезерд», однак реально ця книга стала одразу «класичним» твором. Цьому сприяв той факт, що вона виявилася єдиною німецькомовною комуністичною книгою з єврейського питання. Частина книги мала б бути для нас відомою: євреї як євреї завжди у злагоді з капіталізмом; їхній товарний фетишизм не вроджена риса, а походить з їхнього середовища; єврейська релігія виходить з потреби винайдення правил для комерційної діяльності; це – «мертва церемоніальна релігія»¹⁸. Врешті-решт, плагіат Геллера обмежувався першою частиною книги. Його розв'язання єврейського питання виходило за межі обґрунтування асиміляції, оскільки він взяв до уваги єврейські поселення у Радянському Союзі.

Геллер досяг цього, обмежившись захистом асиміляції західноєвропейських євреїв. Східноєвропейські єврейські маси мали інші потреби – заявив він, хоч це означало визнання «неіснуючої» єврейської національності. Це спонукало його до психологічних вправ, свого роду ментальної гімнастики. Виявляється, Біробіджан

* Віллі Мюнценберг виступав як головний пропагандист КПН. Подібно до Г. Медем, він брав участь у Громадянській війні в Іспанії. Йому присвячено багато статей, розділів у монографіях і кілька монографій, серед яких найкращою вважається монографія Бабет Грос «Віллі Мюнценберг» (Stuttgart, 1967).

** Під час Другої світової війни О. Геллер брав участь у Русі опору і загинув у 1945 р. (концтабір Маутхаузен).

був не єврейською державою, а пролетарською колонією, де євреї могли розвивати свою культуру і мову (їдиш). Оскільки це був Радянський Союз, то саме через живу культуру, а не мертву релігію, можна було асимілювати єврейський пролетаріат у російському. Події 1948 р. можна витлумачити саме як таке «творче застосування» підходів Отто Геллера. Адже, як видно з матеріалів Біробіджанської справи, саме акцент на «єврейській радянській державності» вважався згубним. Судячи з подальших подій, Радянський уряд доклав зусиль, щоб євреї у Біробіджані таки були асимільовані. У колективній праці «Російський народ у національній політиці ХХ сторіччя» автори, які вважають, що найбільше постраждали від радянської політики саме росіяни, усе ж віддають данину реаліям епохи і наводять слова класика єврейської радянської літератури Л. Квітко, сказані ним в ув'язненні, в очікуванні присуду, який виявився смертельним (у 1952 р.): «Єврейська культура була потрібна, як і література всіх національних меншин, для того, щоб до певного визначеного періоду підготувати маси їх рідною мовою до асиміляції»¹⁹. Слід зауважити, що, виходячи з інтересів зовнішньополітичної пропаганди, зокрема, ізраїльського чинника, Радянський Союз і надалі обігрував карту єврейської державності на Далекому Сході, але у 1960 – 1980 роках це було важче зробити, ніж на початку 1930-х років, коли М. Альбертон у своєму творі, який німецькою називався «Біробіджан, республіка євреїв», посилався на В. Леніна щодо необхідності націоналізму. Пропаганда «Гезерду» час від часу віддавала належне чиннику державності. Інтелектуальна пастка для Геллера полягала в тому, що євреї Заходу мали асимілюватися, а на Сході вони все ж зберігали ідентичність, не впадаючи в націоналізм.

У 1932 р. видавництво Компартії Німеччини видало книгу «В. І. Ленін про єврейське питання» з передмовою, де було вказано, посилаючись на О. Геллера, що в його праці конкретно показано, як радянська влада змогла розв'язати єврейське питання.

О. Геллер поширював тези своєї книги у численних поїздках з лекціями по німецькомовних країнах та у книгах і статтях з описами поїздок до Радянського Союзу. Часопис КПН «Вельт ам Абенд» («Світ увечері») опублікував довгі витяги з «Загибелі єврейства» для масового читача, причому вважалося, що вперше в сучасній літературі єврейську проблему було розглянуто з марксистської точки зору.

Орган ліберальної антисіоністської громадськості «ЦВ Цайтунг» виступила проти теми занепаду єврейства на Заході. Напади комуністів на сіонізм не припинялися після виходу книги О. Геллера чи з діяльністю «Гезерд». У книзі сіоністського автора Елі Страуса «Чи гине єврейство?» тези О. Геллера піддають гострій критиці²⁰.

Фелікс Велг слушно зауважив, що О. Геллеру, в принципі, байдужі будь-які «єврейські» проблеми. Все, що його цікавить – це партійні догми та Радянський Союз. Ліві інтелектуали з часопису «Вельтбюне» (Світова сцена) також відгукнулися на книгу О. Геллера, у статті Бруно Фрея вказувалося, що колапс буржуазної цивілізації означає також зникнення євреїв. Цікавою також є позиція німецько-єврейських письменників: Арнольд Цвейг так само як Карл фон Осецький вважали, що розв'язання єврейського питання полягає не у створенні окремого Біробіджану, а у злитті євреїв з потужним і переможним пролетаріатом.

Ліон Фейхтвангер, який у книзі «Москва, 1937» позитивно відгукнувся про Біробіджанський проект, закінчив тим, що розчарувався у комунізмі, і це відбилосся у його повоєнній книзі «Зброя для Америки». Три томи «Юдейської війни» (Трилогії Йосипа), що вийшли друком у 1932, 1935 та 1945 роках, ілюструють поступову еволюцію та сумніви лівого інтелектуала, який був одним з прихильників і дописувачів «Вельтбюне». Слід зауважити, що питання про роль лівих сил Німеччини у здійсненні Біробіджанського проекту опинилося у центрі уваги наукової думки Заходу лише у 1970-х роках. Навіть у монографії Ганса-Гельмута Кнюттера «Євреї і німецькі ліві у Веймарській республіці, 1918 – 1933» не згадується «Гезерд» і не аналізується важливість для Німеччини єврейської колонізації у Радянському Союзі²¹.

Невідомими залишаються і обставини допомоги єврейській колонізації у Радянському Союзі, зокрема в Україні та Біробіджані, з боку організації «Гільфсферайн» (Спілка для допомоги), яку очолював Пауль Натан, відомий німецько-єврейський філантроп, що заснував цю організацію у 1901 році. Пауль Натан ще у 1903 р. вів переговори зі Столипініним з приводу допомоги євреям після погрому в Києві. Пауль Натан передав допомогу голодуючим євреям України, що опинилися у зоні німецької окупації під час Першої світової війни в Україні. Як німецький патріот, він вів велику роботу в Палестині, яка призвела до відкриття вищого навчального закладу

Техніон (у Хайфі), перших івритських дитячих садків та шкіл з навчанням на івриті. Він вважав, що іврит відповідає національним інтересам євреїв у Палестині більше, ніж англійська чи французька мови. Пауль Натан ставив мету поєднати інтереси євреїв та Німеччини і не підтримував британську окупацію Палестини. Він заявляв: «Великі плани, які «Гільфсферайн» мав на Сході щодо поєднання єврейського Сходу з німецькою культурою і з німецькою економікою, що було лише природним і логічним для емігрантів-ашкеназі, на разі неможливо здійснити».

Відтак у 1921 – 1926 роках Пауль Натан працював у Радянському Союзі, зокрема, він брав участь у відомому з'їзді ОЗЕТ у листопаді 1926 року у Москві. Його портрет, як він виявив, висів на стінах тисяч домівок в Україні, оскільки ще у 1913 р. він отримав від євреїв Києва адрес у зв'язку з закінченням справи Бейліса: «Ми усвідомлюємо, що Ваша праця в Києві – це лише частина великої гуманітарної допомоги, і ми маємо не більше права дякувати Вам за неї, ніж тоді, коли дякують митцю за його мистецтво»²².

Українсько-єврейський науковець і громадський діяч Марк Вішніцер, що мешкав у 1920-ті роки (як і багато українських євреїв) у Німеччині, зазначав, що П. Натан невтомно працював на з'їзді ОЗЕТ у СРСР.

У науковому дослідженні М. Вішніцера, присвяченому історії єврейської міграції, стверджується, що «Гільфсферайн» допоміг 210 771 з 700 000 мігрантів, які у 1905 – 1914 рр. покинули країни Східної Європи через Бремен, Гамбург та інші порти, і допоміг у різних формах ще кільком десяткам тисячам мігрантів, і їхні нащадки становлять значну частину теперішньої єврейської популяції в Америці.

П. Натан вважав, що «в політиці слід у світлі нових обставин забувати і забувати повністю»²³. Тому він прагнув знайти порозуміння з радянськими владними очільниками, оскільки і раніше прагнув координації дій між сіоністами і несіоністами, східними і німецькими євреями, єврейськими громадами і владними структурами.

На думку Х. Словеса, з'їзд ОЗЕТ став взагалі поворотним пунктом у розвитку сільськогосподарської колонізації в СРСР напередодні Біробіджанського проекту при тому, що на ньому М. Калінін поставив питання про єврейську державність у Радянському Союзі²⁴.

У подальшому зв'язки між Веймарською Республікою та Радянським Союзом поглиблювалися, Україна відігравала в них важливу роль. Попри вбивство міністра закордонних справ Німеччини Вальтера Ратенау, що уклав угоду в Рапалло і поклав край ізоляції Радянського Союзу, контакти між Радянською Україною та Веймаром розвивалися, єврейська участь у них була значною з обох сторін і потребує дослідження для поглиблення, уявлень про історію українсько-європейської інтеграції²⁵.

Висновки, які можна зробити з «веймарського епізоду» в історії єврейської думки у Україні, полягають у наступному:

1. Доба 1914 – 1933 рр. в історії українсько-німецьких взаємин була періодом драматичних процесів модернізації, у тому числі створенні під німецьким впливом низки єврейських інституцій.

2. Україна в цілому і українські євреї сприймалися німецькою елітою як архаїчні явища, що потребують модернізації та філантропічної допомоги ззовні.

3. Учасники вищезгаданих подій, їхні мотиви та результати їхньої праці потребують глибшого вивчення, оскільки образ України як потенційного учасника європейської інтеграції та «молодшого партнера» Німеччини з часів Веймарської республіки радикально не змінився.

У подальшому спадщину контактів євреїв України та Німеччини слід розглядати у контексті сучасних дискусій щодо «цивілізаційного вибору» та «ціннісних розколів» серед українських євреїв.

Аналіз дискусій з питань стану і статусу євреїв України вказує на те, що автори статей на ці теми у єврейських ЗМІ – друкованих виданнях «Хадашот», «Єврейский обозреватель», «Эйникайт» та інших цікавляться не лише демографічними прогнозами (невтішними!) щодо кількості євреїв України або питаннями міграційних процесів, що втратили актуальність, порівняно з 1990-ми роками. Коло актуальних питань пов'язане з системою цінностей, ідентифікаційними ознаками сучасного єврейства, що спираються на певні цінності, норми, ідеали та правила. Яку роль відіграє традиційна культура євреїв України (мова їдиш, фольклор, література тощо) і чи можлива єврейська ідентичність без основного акценту на цих цінностях? Щодо цього існують різні погляди, як і щодо засад розбудови общини, зрештою, про те, кого взагалі можна вважати єв-

реєм, яку роль мають відігравати нащадки від мішаних шлюбів євреїв та неєвреїв, численні неєврейські родичі²⁶. Пристрасті вирують навколо спроб визначити українсько-єврейську ідентичність. Попри аналіз прикладів Росії, Польщі та Угорщини питання, чому «український єврей – це як рідкісний птах», поставлене В. Портніковим 20 років тому, залишається відкритим і нині. І. Дзюба вважає, «що основна маса євреїв насправді причетна до України лише формально, їм бракує тої вкоріненості, про яку писала Симона Вейль»²⁷.

Між тим Симона Вейль представляла Францію, країну, де існував потужний середній клас зі своїми цінностями. Сучасні дискусії виявляють також ціннісний розкол серед світового єврейства та ізраїльтян у питаннях щодо перебігу єврейсько-арабського діалогу та характеру Ізраїлю як єврейської держави²⁸.

Як правило, не артикулюється наявність ціннісного розколу у єврейській громадсько-політичній та науковій думці України щодо «примирення» («Versöhnung») між євреями та неєвреями. Концепція «примирення» набула поширення в Німеччині, а впродовж останніх десятиріч і в інших країнах Європи та у США. «Примирення» поступово сприймається як одна з найбільших суспільних і політичних цінностей у ЄС і передбачає покаєння християн перед євреями не лише за Голокост, а також і за інші лиха, заподіяні євреям упродовж двох тисяч років існування християнства. Під гаслом «примирення» ведуть свою діяльність в Україні неурядові організації (зокрема, протестантські групи) не лише з Німеччини, але також з інших країн Європи та США. Слід зауважити, однак, що інтерпретація Голокосту викликає аж ніяк не однозначні філософські та політичні «рефлексії». Як вважає Дж. Агамбен, «знищення євреїв слід помістити не у правовий і не у релігійний, а у біополітичний вимір»²⁹. Застереження викликає і бажання поставити на одну дошку режими Сталіна та Гітлера. Але особливо двозначними можна сприймати зусилля протестантських фондаций Європи та США спрямувати потік євреїв до Ізраїлю, де вони з часом «можуть визнати Ісуса Христа як свого спасителя». Громади іудео-християн («месіанських євреїв») надають активну допомогу у проведенні акцій «примирення». Постає питання – чи мають євреї України вітати такі висновки з «уроків Голокосту»? Чи не є примирення в інтерпретації протестантських місій лише більш вишуканою формою навернення на християнство, що суперечить онтологічним основам єврейства?

Таким чином, сучасні дискусії з проблематики суспільно-політичних цінностей українського єврейства торкаються екзистенціальних основ єврейської громади.

Проблеми цивілізаційної належності єврейства можуть здатися занадто абстрактними. Тим не менш, уявлення про «зіткнення цивілізацій» як неминуче майбутнє світу, декларації американських «неоконсерваторів» про те, що «США та Ізраїль воюють за західні цінності і живуть на Марсі, а розніжена пацифістська Європа – на Венері» (Р. Кейген), що Ізраїль та євреї в цілому захищають ліберальні цінності «юдейсько-християнської цивілізації» – усі ці постулати словацький політолог Оскар Крейчі називає «страшним пророцтвом», викликаним «політичним» нарцисизмом США.

О. Крейчі вважає: «У сучасних концепціях Заходу існують три явно тенденційні елементи інтерпретації історії: а) спроби видати за традицію позитивну частину минулого і не розглядати європейську традицію як суперечливу; б) поняття єврейсько-християнської традиції; в) ідея «цивілізаційної протилежності та культурної вищості католицизму над Візантією, що, як наслідок, пов'язане з натяками на нецивілізованість православ'я».

Слушним є зауваження науковця про те, що «співпраця християнських та єврейських фундаменталістів – це факт уже другої половини ХХ сторіччя, коли в США наприкінці 1970-х років піднялася нова хвиля консерватизму з явною антикомуністичною та «антиатеїстичною спрямованістю»³⁰.

Отже, цивілізаційний фундаменталізм Заходу викликає закономірні питання і щодо цивілізаційної належності єврейства. Слід зауважити, що крім «цивілізаційного фундаменталізму» існує і «цивілізаційний релятивізм». Зокрема, М. Членов (Росія) висунув тезу щодо існування «єврейської цивілізації», яка складається з різних спільнот, відмінних за мовою та іншими цінностями, але об'єднаних спільною релігією. Однак подібний релятивізм викликав заперечення українського сходознавця О. Бубенка, який дійшов висновку, що, наприклад, Хозарський каганат став периферією двох цивілізацій, тому що «пануючою релігією став іудаїзм, що був складовою частиною як східнохристиянської, так і мусульманської цивілізацій»³¹.

О. Бубенок зазначає: «Вже на початку 90-х років минулого століття в Україні і в інших державах колишнього СРСР намітилася

тенденція розглядати розвиток людства не з позицій марксистського формаційного підходу, а на основі цивілізаційного». Науковець критикує використання у цьому контексті термінів на кшталт «тюркська цивілізація», «монгольська цивілізація» тощо.

Важливо підкреслити, що якою б не була доля традиційних єврейських цінностей у Радянському Союзі, «передова» європейська соціал-демократична думка не готувала для євреїв як окремої спільноти світлого майбутнього. Вважалося, що євреї є живою «скам'янілістю», залишком народу поза історією, уся онтологія якого пояснювалася економічною доцільністю.

К. Каутський вважав, що євреї не були расою, нацією чи етнічною спільнотою, а «кастою» з деякими квазінаціональними атрибутами. У своїй роботі «Раса і єврейство», вперше опублікованій у «Нойє Цайт» (1914), Каутський заперечував цінність єврейської культури як такої і не вважав, що її зникнення людство буде оплакувати, подібно до загибелі культури тасманійців, австралійських аборигенів чи червоношкірих індіанців Північної Америки³². Вже тоді ці погляди знаходили підтримку багатьох інтелігентів єврейського походження, а з ходом асиміляції також поширювалися серед народних мас не лише в СРСР. Це створювало основу для подальшого ціннісного розколу в єврейському середовищі, коли відомий радянський діяч С. Диманштейн називав іврит «мовою готтентотів», сіоністські інтелектуали відкидали їдиш, а завершилося це в наші дні відторгненням мільйонів євреїв від цінностей єврейської культури. Символічна ідентифікація з Державою Ізраїль або з трагічним минулим Голокосту має якимось чином заповнити ціннісний вакуум.

Слід віддати належне тим єврейським та українським інтелектуалам 1920 – 1930 років, що поборювали постулати «люксембургіанства», носіями яких були такі непересічні представники асимільованого єврейства, як Р. Люксембург. Остання не лише відкидала самоцінність, суб'єктність єврейської ідентичності, але також суб'єктність України. Аргументи «червоної Рози» нагадують ті, що відомі нині від найбільш радикальних adeptів «Русского мира». На думку Р. Люксембург, українська ідея була лише «примхою», «позою» кількох десятків дрібнобуржуазних інтелігентів. Політичне значення українського питання, на думку Р. Люксембург, пов'язане

з «доктринерством» Леніна, його «українським хобі» та захопленням «реакційно-романтичною поезією Шевченка»³³.

Французький філософ Х. Словес у монографії «Єврейська державність у Радянському Союзі» (1979) віддає належне М. Скрипнику, П. Любченку, М. Хвильовому та іншим українським комуністам, що поборювали ідеї «люксембургіанства», виступали за розвиток української нації в СРСР. На думку французького філософа, «їдишизація» в Україні була «побічним продуктом» «українізації», тому що прибічникам радянської єврейської культури бракувало не лише політичної ваги українських комуністів, але «українського запалу боротьби ідеологій», яку вони щиро сповідували.

«Євсекції» входили організаційно до компартійних осередків України, і для єврейських діячів, що мали якусь політичну вагу, «їдишизація» була лише даниною політичній кон'юктурі. Українці більшою мірою, на думку Х. Словеса, поділяли цінності «коренізації», ніж євреї, серед яких верхівка прагнула беззастережно до асиміляції, тоді як національні цінності «радянського єврейства» поділяли учительство, частина молоді, творчої інтелігенції – політично не впливові категорії населення. Ціннісний розкол серед радянських євреїв, вважає Х. Словес, набув набагато драматичнішого характеру, ніж серед українців.

Таким чином, євреї в Україні так і не знайшли свою модель акультурації через відсутність критичної маси україномовного міського населення та добре організованого україномовного середнього класу, що є, на думку багатьох науковців, передумовою акультурації та асиміляції єврейства. Разом з тим, український чинник суттєво впливав – хоч і непрямо – на ціннісні орієнтації євреїв України уже в першій половині ХХ сторіччя.

Доказом цього є матеріали збірників, що їх публікувала у Нью-Йорку «Спілка євреїв США», до складу якої входила низка інтелектуалів – вихідців з України – А. Бик, Н. Майзель, М. Хмельницький, З. Вайнпер, М. Кац, А. Дженовський, П. Новік та інші. Матеріали збірників (1944, 1948) та інші твори членів спілки доводять, що для «українських євреїв» зовсім не обов'язково говорити чи творити українською, підтримувати національно-визвольні змагання українців чи навіть мешкати в Україні.

«Українськість» полягала у спільній цивілізаційній спадщині, у досвіді колонізацій Дикого Поля, любові до української

природи з її «тихими водами, ясними зорями», до простих людей України, цінності яких зрозумілі євреям. Єврейські науковці та літератори з кола «українських євреїв» підтверджували, між іншим, тезу про «соборність українських земель». Вони вважали, що між українцями та євреями різних регіонів існує природний зв'язок. Така точка зору притаманна М. Найгрешлу (Галичина), А. Бику (Чернігівщина), З. Вайнперу (Західна Волинь), А. Дженовському (Вінниччина), Н. Майзелю (Київ) та іншим. Духовною основою ціннісної системи українського єврейства вважалася спадщина хасидизму, українських цадиків – Бешта, Нахмана Брацлавського, Леві-Іцхока Бердичівського та інших, які виступали з гаслами соціального рівноправ'я. Попри прорадянські симпатії, до кола видатних українських євреїв, на думку «Спілки українських євреїв США», входили також М. Зільберфарб (міністр УНР) та сіоністський лідер З. Жаботинський. А. Бик виступив з низкою праць, де критично висловився щодо цивілізаційної теорії А. Тойнбі та місця євреїв у ній. Інтерес єврейських інтелектуалів, вихідців з України, до теоретико-методологічних питань цивілізаційного розвитку України та її цивілізаційної цілісності свідчить про реальність існування «української регіональної цивілізації» (М. Михальченко) – специфічної ціннісної системи. Узагальнюючи наші рефлексії щодо ціннісного розколу єврейської спільноти України, доходимо таких висновків:

1. В європейській політичній думці початку ХХ сторіччя були поширені уявлення про відсутність єврейської етнічності як цінності.

2. Прагнення до асиміляції поділяли і численні представники єврейської еліти в Україні, причому як на початку ХХ сторіччя, так і за радянської доби, у відвертій і більш завуальованій формі, що не виключало кон'юнктурної підтримки розвитку єврейської радянської культури – «національної за формою і соціалістичної за змістом».

3. Збереження певною частиною єврейської громадськості пієтету до традиційних цінностей, психологічні травми доби Голокосту та державного антисемітизму призвели до глибокого ціннісного розколу і навіть аномії серед єврейства, де все одно існувала потужна тенденція до асиміляції.

4. Як вихід з глухого кута сприймалася ідентифікація з Ізраїлем і, пізніше, з долею єврейського народу під час Голокосту.

5. Акультурацію до українства ускладнювала відсутність/недостатня присутність в Україні україномовного середнього класу.

6. «Українське єврейство» у низці джерел, зокрема 1930 – 1940 років, розумілося як геоцивілізаційна спільнота, пов'язана з етнічними українцями певними базовими цінностями.

Алгоритм нашого дослідження передбачає пріоритет ресурсу етнічної спільноти, який є первинним щодо тих цінностей, які виступають на передній план у рефлексіях єврейських інтелектуалів. Впадає в око парадоксальна ситуація: у той час як за радянської доби ресурс єврейської спільноти різко скоротився, серед багатьох євреїв України живе ностальгія за радянським періодом, на відміну, наприклад, від азербайджанців чи туркменів.

За СРСР чисельність цих тюркських народів значно зросла, підвищився рівень національної свідомості, кадровий потенціал, було стандартизовано і впроваджено у всі сфери життя національні мови – однак ностальгічні прояви значно слабші, ніж серед євреїв. Деякі дослідники пояснюють цю ситуацію заангажованістю євреїв у соціалістичному русі, який сприяв відходу від національних традицій.

Однак Х. Словеса підкреслює, що власне єврейський соціалістичний рух, навіть «Бунд», залишав простір для плекання національного. Скоріше, на думку Х. Словеса, можна говорити про надмірну заангажованість євреїв у тих напрямках соціалістичного руху – не лише в СРСР, а також у Німеччині, США, Франції, Великобританії, Польщі і країнах Латинської Америки, які принципово робили наголос на асиміляції євреїв, відкидали поняття єврейської національності.

У резолюції з'їздів Бунду за всієї обережності формулювань і спроб відмежування від «роздутого національного почуття» йшлося про єврейський народ, єврейську національність і єврейську націю – поняття, які для соціалістичного руху тієї доби були чужими і неприйнятними.

У низці статей, зокрема, «Чи потребує єврейський пролетаріат самостійну партію» («Іскра», № 34 від 15 січня 1903 року) та «Становище Бунду» в партії («Іскра», № 51 від 22 жовтня 1903 року) Ленін заперечував, що єврейський пролетаріат має суто національні інтереси, і стверджував, що майбутнє єврейського народу – у асиміляції. У книзі Х. Словеса «Єврейська радянська державність» автор

звертає увагу на те, що на V з'їзді Бунду деякі делегати також висловлювали упевненість у майбутній асиміляції. Однак, на думку Х.Словеса, «Бунд» подолав цей «наївний механічний космополітизм» і вже на VI з'їзді у 1905 р. майже одночасно було підтримано гасло національно-культурної автономії³⁴.

Після Жовтневої революції у праці «Дитяча хвороба лівизни комунізму» Ленін вніс деякі корективи, які належать до сфери тактики, в інтересах «світової революції». Надалі «злиття народів» і «ліквідація національних особливостей» перетворилася з негайного, з явища, що відбувається на очах, на справу далекого майбутнього. Підхід до процесу змішування народів набуває суттєвих відмінностей, але зовсім не змінився підхід Леніна до єврейського питання. Уже після Жовтневої революції, у 1919–1920 роках Ленін повторив Ш. Діманштейну, який оголосив це *Urbi et Orbi* (Місту і світу), що «євреї не є нацією». Однак на цей раз і на відміну від довоєнної доби йшлося не про партійну полеміку чи про науково-історичні дискусії, а про політичну доктрину, яка перетворилася на державну доктрину.

Євреї почали розглядатися (зокрема, у резолюціях 10-го з'їзду ВКП(б) у березні 1921 р.) у рамках категорії «національних меншин», що не мають своєї території у Радянському Союзі, але мають її за кордоном (як поляки, латиші, естонці та інші)!

Однак євреї не мали своєї державності за межами СРСР і були приречені разом з радянськими поляками, латишами та іншими «fluid nationalities» (народи, що не мають «твердої» форми)* на асиміляцію, на статус групи, а не нації, що має право на історичну тяглість («доєр» на їдиші).

Для того, щоб влитися у компартію, залишкам Бунду та інших єврейських партій довелося знищити всі національні програми. Колишній лідер Бунду в Україні, представник Бунду у Центральній Раді, писав про київську конференцію, на якій було засновано «Комбунд» 1 березня 1919 року. «Коли 1 березня 1919 року було створено організацію «Комуністичного Бунду», то ця організація вже не мала ніякої особливої ідеології»³⁵. У квітні 1920 р. на XII конференції Бунду у Москві вже констатували втрату сенсу «національно-культурної автономії» в умовах радянської влади. Отже, упродовж

* Тобто розселенні дисперсно, не мають значних компактно заселених територій.

20 років дискусія Бунду з Леніним завершилася через зникнення суб'єкта – «Бунду». У атмосфері очікувань «світової революції» здавалося, що революція почнеться у Німеччині, і не лише там. У 1920 році представники Поалей Ціон прибули на II Конгрес Комінтерну у Москву і висловили упевненість, що скоро Палестина стане радянською республікою, і К. Радек підтвердив ці очікування. Вважалося, що починається нова цивілізація, нова віра, що нагадувало «часи перших християн». Невипадково, Ш. Діманштейн так описував діяльність «першого емісара» Єврейського комісаріату Ш. Агурського: «Він був, – писав Діманштейн, – Йоаном Хрестителем, він їздив з гарячими промовама про те, що настала нова доленосна епоха єврейського робітництва. Єврейський комісаріат означав комунізм, у який мусять повірити усі і до якого прагнуть усі народи»³⁶.

У месіаністському євангельському дусі, якщо вже не в есхатологічному, виступав і М. Рафес на мітингу у Київській міській раді: «Нині, – закликав він, – коли соціальна революція нарешті відбулася, слід залізним віником вимести усіх Менделе разом з Перецами і Шолом-Алейхемами». Старий товариш Рафеса, як згадує А. Голомб, при цьому заплакав³⁷.

Це був «новий початок», який заперечував історичну єврейську ідентичність на користь універсалістських ідей, подібно до того, як Савл розірвав з єврейською ідентичністю і перетворився на апостола Павла.

Чи були спроби у цій ситуації загального «оновлення» створити «єврейську комуністичну партію»? Такі плани були оприлюднені у брошурі, виданій у білоруському Вітебську³⁸. А пізніше, у лютому 1919 р., у Вітебську за згодою ЦК Компартії Білорусі було створено «Єврейську комуністичну партію», яка провела у Мінську 28 лютого 1919 р. першу і останню партійну конференцію. Потім вона змінила назву на «Єврейську комуністичну спілку Білорусі та Литви», а згодом влилася до загальної партійної організації.

Євсекції мали виконувати суто технічні та пропагандистські функції, до того ж їх ще треба було створити. Слід підкреслити, що всі інші структури – громади, інші установи, бібліотеки, школи і т.п. треба було ліквідувати, а їхнє майно передати євсекціям. Однак найбільші дискусії розпочалися після висунення гасла на I Всеросійській конференції євсекцій 20 жовтня 1918 р. – «Робити

Палестину в Москві». Ідея належала Ш. Діманштейну, комісару з єврейських справ³⁹.

Як зауважив Х.Словес, незалежно від того, чи це була лише «Палестине-меліце» («Палестинська риторика»), звичайний ляпсус або заклик до створення ефективної радянської єврейської державності, це був дійсно перший натяк на таку радянську єврейську державність⁴⁰.

Міністр з єврейських справ УНП М. Зільберфарб, який після перемоги більшовиків мешкав у Варшаві, заявляв з оптимізмом: «Не буде перебільшенням, якщо ми скажемо, що колонізація у Радянському Союзі для євреїв – найдешевша в світі. Тут, у Радянському Союзі, для єврейської колонізації існує дуже сприятлива кон'юнктура, яка полягає в тому, що 1) територія колонізації знаходиться так близько до району, звідки колоністи переселяються, що транспортні витрати можна вважати незначними...; 2) земля надається колоністам цілком безкоштовно; 3) радянський уряд підтримує єврейську колонізацію через свої різні конституції кредитами, які мають тенденцію до зростання»⁴¹.

І от який висновок зробив М. Зільберфарб: «Єврейська колонізація у Радянському Союзі досягла за півдесятиріччя таких колосальних результатів, які ще досі невідомі у єврейській історії. Обсяг і темпи цього руху настільки неочікувані, що починаєш вірити, що план оселити півмільйона євреїв на землі – не мрія і навіть не просто теоретичний постулат, а реальна програма, яку можна за певних умов виконати якщо не до 1930 року, як розраховують, то ще через 10 років»⁴². Зрозуміло, що йшлося про територію України, але ресурси степових районів почали вичерпуватися, міжетнічні взаємини у зв'язку з колонізацією могли погіршитися, на що вказав В. Жаботинський у відомій «Кримській колонізації».

На з'їзді 15 листопада 1926 р., де серед делегатів з 200 осіб було 90 безпартійних, головною подією став виступ М. Калініна, після якого почалося закрите засідання, а після нього – дуже тривалі, гарячі і сповнені драматизму дискусії. Ю. Ларін (голова ОЗЕТ) пішов ще далі, ніж Калінін, перевіривши його декларацію про принцип самовизначення для єврейської нації в Радянському Союзі у конкретну площину розбудови держави. Він заявив, що розв'язання проблеми єврейської бідності – не головна мета. Відповідаючи на

запитання представників євсекцій, він підкреслив, що йдеться саме про національну республіку. Характерно, що його думка нам відома саме з мемуарів українського єврейського державного діяча доби Центральної Ради М. Зільберфарба, оточення якого через Н. Штіфа та Й. Ліберберга, як ми вже зазначили, вочевидь відіграло роль у продовженні традицій державотворення УНР у нових радянських умовах. Згідно з М. Зільберфарбом, комуніст Ю. Ларін сказав: «Наш курс полягає у тому, щоб дати національну республіку кожній національності, що існує у нас у країні, і ми, комуністи, не дозволимо не-свідомим асиміляторам викривати національну політику нашої партії і насадити в уми безпартійних товаришів пояснення, що радянська влада – проти національних республік. Ніякого ухилу щодо національної політики тут немає»⁴³.

З'їзд став поворотною подією в житті євсекцій, оскільки вони зіткнулися з принциповою проблемою, до якої керівництво «Єврейською роботою» мусило знайти підхід.

Партійна лінія на «будівництво соціалізму в одній країні» була реакцією на запізнення «світових революцій», але саме через очікування світової революції єврейський робітничий рух вливався у лави комуністичної партії, відмовившись від своїх національних програм. В універсалізмі світової революції, у цьому «новому початку», національне втратило будь-яке значення, і його позбулися. Зрозуміло, не було можливості передбачити і сказати, насамперед, яких форм після стадії заперечення набере діалектичний синтез між старим і новим розумінням історії, однак все ж було зрозумілим, що синтез буде новим вищим рівнем в історії людства. З цією гіпотезою пов'язав свою долю єврейський робітничий рух. Гіпотеза не була реалізована, але шляху назад вже не було. Частина діячів колишніх єврейських робітничих партій, наприклад, такі як М. Рафес, зробили із ситуації оригінальний висновок – якщо гора не йде до Магомета, то Магомет іде до гори. Якщо світова революція не прийшла до діячів єврейського робітничого руху, то ці діячі єврейського робітничого руху прийшли до світової революції, до її організаційного центру – апарату Комінтерну. На небезпечних місцях вони стали апостолами, професіоналами світової революції. М. Рафес у своїй книзі «Розділи з історії Бунду» знову у кінці пише про «подальші перемоги світової пролетарської революції»

(Книга вийшла друком у Києві у 1929 році). Через 10 років могокани світової революції були ліквідовані Сталіним.

Частина інших колишніх керівників єврейських робітничих партій взагалі покинула «єврейську вулицю» з усією її складною проблематикою і – що було набагато простішим – увійшли у загальний партійний або державний апарат для роботи на відповідальних і престижних постах.

Оскільки «єврейська вулиця» все ж продовжувала існувати – діячам євсекцій слід було визначитися у новій політичній обстановці «побудови соціалізму в одній країні». Однак, з точки зору М. Литвакова та інших провідних діячів євсекцій, можна було, як у випадку вищезгаданого О. Геллера, говорити лише про комунізм, що прикривав справжню оголену сутність питання – асиміляцію. М. Литваков, головний ідеолог євсекцій, який у книзі «На двох фронтах» у параграфі «Київ і Мінськ проти Москви» висловився проти цих «ухилів», у тій самій праці заявив: «їхня єдина кінцева мета – не національна перебудова, а комуністична перебудова – комунізм»⁴⁴.

Через місяць після з'їзду ОЗЕТ, у грудні 1926 р., у Москві відбулася IV «Всесоюзна нарада євсекцій», причому дуже гостро критикувалася промова М. Калініна. Секретар Центрального Бюро євсекцій, Олександр Чемеринський, колишній член ЦК «Бунду», заявив: «Ми перебуваємо на порозі нового тиску дрібнобуржуазної стихії. На цей раз у радянському вбранні: боротьби за збереження єврейської нації через створення національної держави – от форма, під яку маскується цей націоналізм – ця форма може бути радянського чи навіть комуністичного кольору... націоналістична ідеологія впливає також на певні групи комуністів... які фактично капітулюють перед націоналізмом, що виявилось, наприклад, на з'їзді ОЗЕТ чи на московському мітингу проти антисемітизму»⁴⁵.

О. Чемеринський заперечував, що партія виступає за збереження нації, і пожартував, що єврейські дівчата, що приїжджають до Москви, його б підтримали⁴⁶.

Він заявив, що «лише за умови, коли утворять природним шляхом зони компактного заселення (суцільного заселення), буде висунуто лозунг єврейської автономії, але нині до цього ще дуже далеко, і ми проти цього гасла»⁴⁷.

Однак становище євсекцій і далі було складним, оскільки заперечувати М. Калініну вони не могли відверто, і тому було вигадати

дано постулат, що розбіжності між М. Калініним і євсекціями існують лише на рівні стилю, тональності і педагогічного підходу. Внести делегатам наради євсекцій думку про відсутність розбіжностей було доручено ідеологу євсекцій і колишній провідній діячці Бунду – товарищі Естер (Марії Фрумкіній).

Тов. Естер у першу чергу визнала той факт, що «Центральне Бюро (євсекцій) погоджується з тов. Калініним, але все ж не повністю». Але вона у цьому не бачила жодної суперечності. «Не зовсім», на її думку, зводилося до «питань інтернаціонального виховання». «Жодної суперечності у цьому немає», запевнила вона, тому що так вчив Ленін. На її думку, йшлося про те, що не можна порівнювати інтернаціональне виховання серед пригноблених і серед панівних націй. Після цитування уривка з праці Леніна, який не мав найменшого зв'язку з суттю дискусії – про право націй на самовизначення і на розділення пригноблених націй аж до утворення самостійної держави, Е. Фрумкіна обгрунтувала ставлення євсекцій таким чином: «Комуністи нації, що сама пригноблювала, мають підкреслювати право на свободу, на відокремлення колись пригноблених. Комуністи пригноблених націй мають акцентувати момент об'єднання»⁴⁸. На її думку, М. Калінін підкреслює збереження нації саме через це. «Але ми, єврейські комуністи, (...) кажемо, що для нас важливим є не збереження нації, і не лише територіальної, а процес вrostання у соціалізм, разом з робітниками і трудящими всіх народів, усіма шляхами – і через організацію, і через індустріалізацію. Ми підкреслюємо інтернаціональне об'єднання на територіях, де єврейські маси живуть як меншини, а не територіальне відокремлення. Так нас учив Ленін. І я переконана, що тов. Калінін повністю погоджується з нашою точкою зору, вона йому не суперечить»⁴⁹.

Однак у цьому виступі Естер сфальшувала слова Леніна, який говорив не про виділення, а про відділення, про створення окремої держави. Що стосується Калініна, то Фрумкіна перекрутила його слова, зміст яких полягав у «вкоріненні, увічненні, створенні потужної оболонки». Слова М. Калініна «зберегти національність» означали – органічно сплести вчорашній і сьогоднішній день і їх обох проектувати на завтра. У цій історичній концепції, циклі єврейського історичного буття вписується заява Калініна про існу-

вання єврейського народу. Але євсекції відійшли від цього історичного циклу. Йшлося про другий антагоністичний цикл – «про другий початок», тобто про розчинення євреїв. «Таким чином, – зауважує Х. Словес, – концепція єврейської радянської державності ще до того, як вона з'явилася на папері, від початку існування у двох автономних вимірах, які створили постійну внутрішню напругу і органічну суперечність, була досить поширена»⁵⁰.

Це була – як вважав французький науковець – одна з основних рис явища, яке мало загальну назву «євсекізм». Компонент походив зі свого роду комплексу, який можна назвати «комплекс первісного гріха».

Х. Словес підкреслює, що колишні діячі Бунду чи «Поалей Ціону» прагнули перетворитися на найкращих учнів Леніна та коментаторів його творів. М. Литваков, колишній діяч «Фарейнігте», а у радянський час – редактор офіціозу «Емес», постійно повторював: «Ми – учні Леніна» і т.д. Однак попри категоричні заяви євсеків «ми – проти» питання єврейського землеустрою набуло актуальності після декларації Калініна, де йшлося лише про економічне і «соціальне виправлення зруйнованих єврейських народних мас», а Калінін пообіцяв «національне виправлення», «національної консолідації», з природною перспективою – радянської єврейської державності.

Радянські владні структури, замість дотримання обіцянок щодо надання євреям повноцінної державності, фактично використали ресурс єврейської громади для створення потужної квазіімперської держави. Відомо, що чимало євреїв також використало ресурс СРСР попри «добровільно-примусову» лінію асиміляції щодо євреїв. У подальшому це і викликало ціннісний розкол у середовищі «радянських – пострадянських» євреїв.

Виникла ситуація, яку влучно охарактеризував український науковець О.Майборода у праці «Природа етнічних протиріч та конфліктів у сучасній Україні». Проросійська мовна і культурна орієнтація багатьох євреїв, що працюють у творчих галузях, проявляється їхньою особливою активністю у підтримці ідеї державної двомовності, у протистоянні українізації, у критиці політичних сил та політичних діячів, що боролися за незалежність України*.

* Надруковано у збірці аналітичних доповідей ППІЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України «Політичні проблеми сучасної України». – Київ, 2012. – С. 502.

Інший український дослідник – М. Козловець зазначає, що Україна прийняла позицію, що відмінність думок також має бути інституціалізована. У концептуальній статті «Етнонаціональна політика України як спосіб творення національної ідентичності», опублікованій у збірці «Світові війни XX століття та історична пам'ять» (Житомир, 2013 рік) доктор філософських наук М. Козловець зазначає на с. 263: «У нашому випадку така позиція, хоча вона і є гідною схвалення з демократичного погляду, інтерпретується певними групами як запрошення підтримувати незгоду. Вона посилює міжетнічну, міжконфесійну та міжкультурну напруженість, що може становити загрозу ідентифікації з національною державою.

Сьогодні в Україні на глибинному рівні спостерігається зіткнення різних ідентичностей, сформованих навколо етнічних, мовних, політичних, історико-регіональних і ментальних відмінностей, що стало своєрідною реакцією на новий рівень свободи. Суть кризи національної ідентичності полягає не в тому, що втрачено моністичне сприйняття своєї самототожності і запанував плюралізм ідентичностей, а в тому, що відсутній плюралізм як сумісність позицій і домінують суперечливі, не пов'язані між собою елементи саморозуміння, самототожності».

Отже, перед єврейською думкою України стоїть завдання осмислити виклики та дилеми, що стоять перед єврейством України, у контексті загальноєвропейському, де єврейська спільнота виконує роль важливого актора, що має певні інтелектуальні, фінансові та політичні важелі. Певні націоналістичні сили, що прагнуть зберегти європейську ідентичність за умов секуляризації, демографічної кризи та посилення ролі ісламського чинника, розглядають єврейську спільноту як потенційного союзника. Ознайомлення з поглядами лідера данської Партії Свободи Г. Вілдерса, лідера австрійської Партії Свободи Х.-К. Штрахе, члена фламандського парламенту Ф. Девінтера або з точкою зору «саксонських друзів Ізраїлю», що її пропагує часопис «Цум Лебен» («За життя») переконує, що всі вони вважають Ізраїль форпостом боротьби Заходу та ісламського світу. Однак факти засвідчують, що часто за компліментами щодо ролі євреїв як засновників «юдейсько-християнської цивілізації» стоїть банальне прагнення використати ресурс єврейства для власних цілей, про що вже йшлося у цьому параграфі на прикладах Німеччини та Радянського Союзу. Отже, найбільші

єврейські організації в Європі не бажають обслуговувати інтереси правих націоналістичних та фундаменталістських християнських угруповань і активно шукають свою роль у створенні мультикультуралізму нового зразка, розробляють концепцію «безпечної толерантності» (за визначеннями голови Європейської Ради з толерантності та примирення В. Кантора). Офіційна організація британського єврейства «Рада депутатів британських євреїв» послідовно розбудовує відносини з мусульманськими та іншими неєвропейськими організаціями.

Таким чином, єврейство України з його багатим і неоднозначним досвідом участі у діалозі цивілізацій має повний шанс виявити потенціал єврейського народу у збереженні власних цінностей, що сприймаються, можливо, вперше в історії на такому рівні, як універсальні, необхідні Європі та усьому людству.

3. С. Кальян у згаданій монографії, присвяченій єврейській спільноті у контексті політичного процесу, звертає увагу на використання символів, які є «знаряддям політики». У зв'язку з цим С. Кальян згадує дослідження Д. Стоун, де підкреслюється необхідність розуміння «мов для постановки проблеми». На думку Д. Стоун, опанувати ці мови – означає навчитися бачити проблеми з різних позицій і погодитися з припущенням, що політичні визначення звичайно не роблять точними ані факти, ані цінності... Саме за допомогою різних поглядів можна дійти такого розуміння проблем, що розкриває цінності та інтереси вичерпніше, усвідомленіше й точніше за будь-яке визначення.

С. Кальян окреслює значне коло дослідників, які працювали з проблематикою функціонування мови, її здатності впливати на мислення і сприйняття, політизувати їх і слугувати комунікаційним каналом у соціумах. Зокрема, йдеться про Ф. де Сосюра та його послідовників (Ч. Моріса, Р. Карпана, А. Тарського), політичних лінгвістів Дж. Лакорф, М. Джонсон, етнополітологів Д. Армстронга, Е. Сміта та інших.

На нашу думку, найбільше значення для розуміння мовного чинника у контексті політичних процесів, зокрема у тому аспекті, який нас цікавить – єврейському, – має спадщина Ж. Деррида (1930 – 2004). Український науковець О. Шевченко підкреслював, що Ж. Деррида переконливо продемонстрував зв'язок концепту

«присутності» з передумовами онтології Центру/Структури, які виступають основою Буття. О. Шевченко зупинився на критиці Ж. Дерридою «логоцентризму» та «фоноцентризму», які за умов авторитарних режимів реально означали, що Держава була привілейованим Суб'єктом «політичної мови». Руйнація авторитарних режимів веде до втрати Державою та Владою статусу Суб'єкта, який говорить, вимагає та наказує громадянам, формує висловлювання, які мають статус імперативних притивів. О. Шевченко підкреслює актуальність концепту «реконструкції», що має особливе значення у рефлексіях Ж. Дерриди. Український науковець наголошує, що, зокрема, у Росії в «мережевому політичному дискурсі» відбувається реконструкція владного дискурсу⁵¹.

О. Шевченко не акцентує увагу на єврейському корінні Ж. Дерриди та витоках його концепції, що мала претензії на універсалізм, а не єврейський партикуляризм. На відміну від нього, Ю. Габермас, як і більшість німецьких політичних філософів, прагне знати витоки «нонконформізму» Ж. Дерриди саме в іудейських традиціях. Звідси прагнення вписати Ж. Дерриду у суто єврейську філософську традицію. Ю. Габермас цитує Г. Шолома та Е. Левінаса, що зверталися до рабиністської традиції р. Еліезера та р. Менделя. Слід врахувати, що Ж. Деррида, вихований в атеїстичному дусі, поверхово знав навіть Біблію, як і В. Бін'ямін, у поглядах якого Ю. Габермас намагається також знайти «еретичну іудейську екзегезу». Однак можна погодитися з Ю. Габермасом, що у «граматологічних» пошуках Ж. Дерриди існує зв'язок з політичними колізіями єврейства доби Модерну, коли традиційне світосприйняття єврейства зіткнулося з викликами реальності. Можна, звичайно, провести аналогію між Ж. Дерридою, євреєм з французького Алжиру, що зіткнувся з реальністю «арабізації», та, наприклад, низкою німецькомовних культурних діячів Буковини – Р. Ауслендер, П. Целаном та іншими, які зіткнулися з претензіями спочатку авторитарної румунської Держави, а згодом і зі сталінським та гітлерівським «фоноцентризмом», що їх уособлював всюдисущий репродуктор – «чорна тарілка», яка вихлюпувала на голови українців, румунів та євреїв Чернівців набір «незаперечних» істин. Сумніви та непокора щодо них каралися прямо на очах. Можна погодитися з таким висновком Ю. Габермаса, що у катастрофічному контексті

неуважності субстрат письмового знаку – єдине, що не піддається розпаду. Написаний текст забезпечує слову, яке є нетривалим і спирається на слабку основу передачі голосом, довговічність; тлумачення має передувати розшифровці. Часто текст такою мірою ушкоджено і розірвано, що інтерпретаторам наступних поколінь цілком закрито доступ до його захисту. Але навіть від незрозумілого тексту залишається визначення, залишається знак – матерія залишається як слід духу, що зник.

Вочевидь, Дерриду, як і Левінаса, надихала іудейська традиція, що, на думку Ю. Габермаса, далі, ніж християнська, віддалилася від ідеї книги і саме тому сильніше прив'язана до письмової вченості. Програму письмової вченості з претензіями на критику метафізики взято з релігійних джерел.

Яскравою ілюстрацією впливу концепції Ж. Дерриди є діяльність відомого ізраїльського громадського діяча П. Лапіде – поборника іудейсько-християнського діалогу (1922 – 1997). Німецький політолог М. Мертес акцентує у його діяльності «реконструкцію» арамейських текстів Нового Заповіту з метою віднайдення іудейських первнів у особистості Ісуса Христа. Подібні лінгвістичні вправи, на думку М. Мертеса, мали довести реальну світоглядну близькість іудеїв та християн. З цією метою П. Лапіде вдається – у дусі Ж. Дерриди – до реконструкції відомого нам грецького тексту Нового Заповіту і до конструювання штучного «первісного» арамейського тексту. Подібні «єретичні» новації під впливом Ж. Дерриди піддано критичному аналізу М. Крутиковим, який глибоко знав як радянську, так і західну дійсність. На думку М. Крутикова, здатність Ж. Дерриди ставити під знак питання «істини» цивілізації і розкривати приховані механізми комунікації у суспільстві пов'язано з тим, що в його очах єврейство (їдишкайт) неможливо відділити від текстів. Деррида прийшов до висновку, що «єврей обирає письмо, а писемність обирає євреїв»*.

На думку Ж. Дерриди, євреї мають особливе почуття відповідальності за збереження написаного, що зумовлює особливі взаємозв'язки між мовленням та письмом, розкриті Ж. Дерридою у його класичній праці «Про граматику». Попри алюзії до Ваві-

* Статтю М. Крутикова «Жак Деррида – євреї, їдишкайт та їдиш» було опубліковано 24 жовтня 2004 року у газеті «Форвертс» (Нью-Йорк) мовою їдиш.

лонської вежі та мідрашів (тлумачення Танаху), принцип реконструкції, який дозволяє аналітику відкрити у тексті приховані смисли, про які автор, можливо, і не мав уявлення, ми не вважаємо, що єврейський досвід у цій царині є унікальним. Китайський варіант модернізації, як зазначає Г. Естрайх, колишній радянський, а нині англійський науковець, також має аналогії до єврейського. У ХХ сторіччі в'єтнамці та корейці відмовилися від китайських ієрогліфів, а японці значно скоротили їх використання на користь власного фонетичного алфавіту «кана». Однак для Китаю використання ієрогліфів пов'язано з сакральною традицією вшанування письмових знаків, відмова від якої, на думку багатьох політологів, призвела б до розпаду Китаю як єдиної політії. Адже взаєморозуміння між окремими діалектами Китаю на рівні мовлення є утрудненим чи взагалі неможливим. Мовлення є спонтанним, а письмо неможливо відділити від принципів норми і порядку. У Китаї ієроліфічне письмо забезпечує комунікацію і контролюється державними структурами. При цьому прагнення ввести суворі норми у мову стало частиною загальної боротьби за владу у суспільстві. Ненормативне, «дикі мовлення» розглядалося як небезпека для суспільного ладу, оскільки його неможливо контролювати. У китайській та єврейській культурі були на початку ХХ сторіччя тенденції серед критиків, письменників та громадських діячів проаналізувати суспільні функції «високої» та розмовної мови. В Україні ці питання порушені М. Йосеф Бердичівський та Меїр Вінер щодо іврити та їдиш, а у Китаї – Сунь Ятсен, провідні письменники Лу Сін, Мао Дунь та інші щодо функцій класичної мови «веньянь» та розмовних діалектів. Як зазначає М. Крутиков, майже для всіх модерних письменників, що писали їдишем, процес писання цією мовою було неможливо відділити від процесу внутрішнього перекладу і перетлумачення, навіть коли їдиш був їхньою рідною мовою.

Таке розрізнення між розмовною («дикою») і «культурною», письмовою формою прослідковується і у політичній практиці Китаю, Тайваню та Сінгапуру. Зокрема, Мао Цзедун не навчився усної форми державної мови у Китаю – «путунхуа», хоч писав нею політичні та наукові праці. Однак під час перемовин з іноземцями його перекладали з рідного діалекту державною мовою, а потім – іноземною. Творець сінгапурського дива, голова держави Лі Куан Ю використовував англійську як рідну, а державною мовою Китаю, по-

при те, що китайці становили переважну більшість населення Сінгапуру, володів украї обмежено. Однак авторитет двох політичних лідерів залишається надзвичайно високим.

Такі знакові постаті для єврейського політичного дискурсу ХХ сторіччя, як Теодор Герцль, Ілля Еренбург, Ганна Арендт так і не оволоділи єврейськими мовами, як і численні євреї – лауреати Нобелівської премії. Ми можемо навести чимало прикладів, які свідчать про те, що китайці, як і євреї, виявляють пошану до написання текстів навіть тоді, коли вони їх не можуть зрозуміти.

Модернізаційні тенденції початку ХХ сторіччя перебували у суперечності між цими парадигмами єврейської та китайської культур. Найяскравіше це виявилось у Чернівецькій мовній конференції 1908 р. та русі «4 травня 1919 року» у Китаї.

Під час Чернівецької конференції виявилися прагнення унормувати ситуацію в єврейській культурі відповідно до ситуації інших європейських народів, які з часів Мартіна Лютера з успіхом долали явища диглосії – розбіжності між письмовою та усною мовою. М. Мізес, науковець та громадський діяч з Перемишля слушно вказував у виступі на конференції, що їдиш є справді народною мовою, що українська та білоруська мови можуть витіснити їдиш і що зневага до народної мови єврейських мас свідчить про антисемітські стереотипи, засвоєні єврейською інтелігенцією.

У Китаї також було поставлено питання про використання та унормування народної розмовної мови – «байхуа». У подальшому політичні реалії СРСР та «червоного» Китаю сприяли перетворенню мов на експериментальне поле, коли комуністичні владні структури спробували «упорядкувати» їдиш та китайську до своїх смаків.

В Україні діяльність «українізаторів» нинішні дослідники, зокрема С. Величенко (Канада), вважають виявом антиколоніальної думки і знаходять порівняння з відповідними явищами в Азії, у тому числі в Китаї. На думку українського науковця В. Солдатенка, саме українізація стала «життєвим апогеєм» наркома М. Скрипника, під егідою якого впроваджувалася народна мова. Як вважає Х. Словес, саме М. Скрипник очолив процес зближення української та єврейської культури, результатом чого стала залежність розвитку їдишизації від процесів українізації. Далі ми розглянемо деякі основні сюжети їдишизації у контексті політичних процесів, що сприяли «коренізації», а згодом стали причиною занепаду як української, так і єв-

рейської культури в Україні. Головним дискусійним моментом є розбіжності у структурі української та єврейської культури доби радянських перетворень 1920 – 1930 років.

Слід сказати, що наша робота не претендує бути вичерпною та надати систематичне знання про процеси коренізації, які стосувалися єврейської національної меншини у 1920 – 1930 роках, охопити весь період з 1928 по 1937 роки включно та описати усі ті дискусії, які точилися/відбувалися між різними авторами на сторінках єврейської періодики. Ми спробуємо проаналізувати ті теми доби «коренізації», які найчастіше обговорювалися у єврейській публіцистиці. Вони є репрезентативними, бо включають у собі основні сфери, через які впроваджувалася політика коренізації (мовне питання у освіті та промисловій сфері, інтернаціональне виховання, боротьба з класовим ворогом, антирелігійна/ антипесахівська кампанія), а також основні проблеми, які виникали у процесі реалізації цієї політики. Період з 1928 по 1930 рік, як з'ясувалося під час роботи з джерелами (насамперед з часописом «Ратн-бїлдунг»), був часом найбільших дискусій та змін. Його можна назвати «другим диханням» коренізації серед євреїв, тому що аналізуючи номери за 1928 – 1930 роки, бачимо схожу інтенсивність та повернення до тенденцій початку політики коренізації (з 1924 року)⁵². У номерах після 1930 року відчувається поступове згасання коренізації (що є предметом подальшого дослідження), про що свідчать менш жваві дискусії та відсутність «гострих», проблемних тем. Цей час є також початком репресій проти єврейських діячів. Дехто з них були редакторами та дописувачами єврейських журналів. В основу *методологічної бази дослідження* ми поклали загальнонаукові принципи аналізу та синтезу, метод критичного аналізу джерел, порівняльний аналіз, що дозволяє розкрити суб'єктно-об'єктну природу «коренізації», використати як методологічний інструмент поняття «системної моделі».

Ми використовували визначення політики коренізації на основі того, як це поняття трактується у роботі Террі Мартіна⁵³. Методологічна база складається як аналіз фактичного матеріалу, представленого у журналах, та офіційний дискурс – тобто спосіб бачення, інтерпретація реалій культурного життя авторами журналів, а також спосіб формулювання та обґрунтування завдань радянської системи освіти стосовно євреїв, їх освіти на їдиші.

Автори не є першовідкривачами досліджуваної теми. Більшість робіт, присвячених політиці більшовиків щодо національних меншин, містять у собі також єврейські сюжети. Окремо існує кілька десятків робіт, присвячених різним аспектам цієї етнорелігійної групи/національної меншини у Радянському Союзі. Це роботи Ю. Сльозкіна, А. Штерншис, А. Зельцера, Сало Барона, Д. Шніра, Ц. Гітельмана, Б. Пінкуса, Й. Декель-Хена та інших. В основному ці роботи охоплюють історію євреїв від часу розпаду Російської імперії до початку Другої світової війни. Лише невелика кількість з них присвячена окремо періоду 1920 – 1930 років (наприклад, А. Штерншис «Soviet and Kosher», Д. Шнір «Їдиш та створення радянської єврейської культури, 1918 – 1930» та інші). Це невелика кількість порівняно із роботами, які присвячені українізації та загальним роботам з національної політики більшовиків.

Книга Анни Штерншис «Soviet and Kosher» охоплює період 1920 – 1930 років. Авторка розглядає формування єврейської масової культури з 1923 по 1939 роки⁵⁴. І хоча вона торкається таких проблем, як антирелігійна пропаганда та інтернаціональне виховання, її цікавить більш культурні аспекти. Штерншис більше цікавить, як формувалася і що собою являла нова радянська єврейська культура мовою їдиш, ніж власне політика влади. Вона досліджує поширення популярної культури серед простого, малограмотного єврейства. Тим не менш, робота виявляється дуже корисною для нашого дослідження. Перевага книги – у використанні і зіставленні усноїсторичних джерел із офіційними постановами влади та тогочасною пресою.

Книга Юрія Сльозкіна «The Jewish Century» (або «Ера Меркурія» у російськомовному виданні) присвячена детальному і глибокому аналізу єврейства ХХ століття, у тому числі і життя євреїв у Радянському Союзі⁵⁵.

У 1923 році на XII з'їзді партії було проголошено курс на політику нативізації або коренізації. Террі Мартін подає таке визначення коренізації: «Коренізацію найкраще перекладати як нативізацію. Вона не походить безпосередньо від основи «корінь» («корінь» – зі значенням «вкорінення»), але від її прикметникової форми «корінний», яка використовується у фразі «корінний (місцевий, тубільний) народ». Запровадження терміна «коренізація» було частиною більшовицької деколонізаційної риторики, яка системати-

чно задовольняла потреби місцевих народів порівняно з «недавно прибулими елементами»⁵⁶. Мартін наголошує на тому, що у 1923 році на противагу слову «коренізація» перевага надавалася терміну «нативізація», з наголосом на проєкті національного будівництва. У національних республіках ця політика йменувалася за титульною національністю: українізація, узбекизація, ойротизація⁵⁷. Термін коренізація виник пізніше з політики центральної бюрократії національностей, яким первинно послуговувалися на позначення екстериторіальних національних меншин і тому надавали перевагу терміну, який використовувався на позначення місцевих національностей, а не лише титульних національностей. Коренізація почала поступово використовуватися як більш прийнятний термін для змалювання цієї політики.

Назва «коренізація» не випадкова: за задумом влади, ця політика мала сприйматися як «рідна», «близька», «народна», «зрозуміла»⁵⁸. Така назва мала сприяти позитивному сприйняттю радянської влади: «(Неросійські) маси мають побачити, що радянська влада та її органи є втіленням їхніх бажань та прагнень». Радянська влада, яка, по суті, залишалася російською владою (на квітень 1923 року), мала стати не лише російською, а й інтернаціональною та стати рідною для усього селянства колишніх поневолених народів – вважали більшовики⁵⁹.

Найбільш детальною та ґрунтовною працею щодо єврейського населення є книга Террі Мартіна «The Affirmative Action Empire».

Тері Мартін подає таку періодизацію коренізації:

- 1) 1919 – 1923/1924 роки – період розробки і обговорення політики.
- 2) 1923/1924 – 1930 роки – найінтенсивніша стадія.
- 3) 1931 – 1938 роки – відмова від П'ємонтського принципу, коректування решти⁶⁰.

Часопис «Ратнбїлдунг» ми використали як джерело для вивчення політики коренізації: оскільки він був поряд з «Ройте велт» та «Штерн» найбільш авторитетним форумом для обговорення проблем єврейської радянської культури.

Періодик «Ратнбїлдунг (Ratnbildung)» («Радянська освіта») (1928 – 1937) – щомісячник, що видавався мовою їдиш у Харкові

(до 1934 року), а з перенесенням столиці до Києва продовжив виходити там до 1937 року включно. Тираж «Ратнбїлдунгу» становив від 1200 до 1600 примірників.

Спочатку періодик виходив 1 раз в 2 місяці, а пізніші номери виходили рідше, раз на 3 – 4 місяці. «Ратнбїлдунг» видавався Наркомом народної освіти (НКО) УСРР Укрнацменвидаву. У Києві періодик видавався при Президії ВУЦВК УСРР. Періодик не мав постійного складу редакційної колегії. Редакторами у різні часи були одночасно дописувачі журналу. У Києві над номерами працювали Б. Барош, Ш. Гупко, А. Макогон, Л. Мишковська, Д. Мац, Е. Спївак, Ч. Резник. Відповідальний редактор – А. Макогон. Читацька аудиторія «Ратнбїлдунгу» складалася з вчителів, директорів шкіл, технікумів.

Журнал розповсюджувався на території Радянського Союзу. Його читали в Україні та Білорусії. Обсяг номерів з року в рік був різним, від 100 до 150 сторінок. У відділі юдаїки НБУ ім. Вернадського періодик зберігається у підшивках за 10 років. У «Ратнбїлдунгу» коренізація стосовно євреїв іноді фігурує під назвою «їдишизація». Журнал мав рубрики/теми, які обговорювалися з номера у номер. Часто вони збігаються з назвами статей: інтернаціональне виховання, латинізаційна кампанія, боротьба з Песахом, хто такий класовий ворог та як з ним боротися та інші. Існували й такі рубрики/розділи: «Педагогічні практики», «Трибуна», «Бїробїджан», «Хронїка», «Закордонна Хронїка».

Особливу увагу на сторінках журналу було приділено проблемам та досягненням політики коренізації у єврейській освітній системі. Наприклад, яким має бути початкове антирелігійне виховання єврейських дітей (найчастіше обговорюється тема боротьби із найбільш шанованим єврейським святом – Песахом), яким за характером має бути інтернаціональне виховання, серед кого слід проводити просвітницьку роботу на їдиш, а серед кого – російською мовою, яка роль учителя у перевихованні дітей тощо. Обговорювалися й більш широкі питання: хто «винен» у «провалах» коренізації (їдишизації), аргументи за й проти латинізації мови їдиш (як ми знаємо, кампанія з латинізації стосувалася також інших мов, їдиш не був винятком), якою мовою слід проводити агітаційну роботу серед робітників та інші. Хоч «Ратнбїлдунг» торкався питання освіти на всіх рівнях: від дитсадка до професіонального училища,

театрального училища або педагогічного технікуму чи інституту, помітно, що більшу увагу приділено все ж таки початковій освіті. «Виправлення» дітей у початковій школі вважалося одним з головних завдань авторів журналу. У періодику часто зустрічаємо також характерні картини стереотипного образу єврейського містечка, штетлу. Хоча слід зауважити, що змалювання єврейського штетлу відсталим і застарілим не є характерним винятково для радянської пропаганди. Образ брудного єврейського містечка з кривими вулицями, старими будинками характерний для єврейських класиків художньої літератури. Наприклад, такий штетл змальовано у Шолем-Алейхема, Менделе Мойхер Сфоріма. Втім, на сторінках читаємо про штетл як осередок контрреволюції, місце, переповнене колишніми торговцями та іншими ворожими елементами, яких важко радянлізувати.

З огляду на те, що журнал майже не використовувався у вивченні досліджуваного періоду, ми хочемо оцінити, наскільки періодик є цінним/корисним джерелом для вивчення політики коренізації стосовно євреїв у 1920 – 1930 роках у різноманітних її аспектах, зокрема, у боротьбі з релігією, яка була і залишається для євреїв головним етнічним маркером.

Анна Штерншіс у книзі «Soviet and Kosher» пише про так звану «подвійність»: у середині 1930-х років діти у Радянському Союзі вже не знали значення слова «хедер», але при цьому здобували мінімальні релігійні знання вдома⁶¹. Цінності, яким дітей навчали батьки, радикально відрізнялися від того, що вони вивчали у школі. Деякі батьки намагалися віднайти баланс між радянською освітою та релігійною (наприклад, віддавали дітей у нелегальні хедери або наймали вчителів). До того ж, в радянську початкову школу йшли після хедеру (тому не потрібно було обирати між ними). До хедера дітей віддавали у 3-4 роки, а до радянської школи – у 6-7 років⁶².

Хоча переважна більшість істориків пишуть про тривале «співіснування» хедеру та радянської школи, журнал нічого не писав про початкову релігійну освіту. Однією з причин, на нашу думку, може бути те, що більша частина статей «Ратнбілдунгу» описувала конкретне містечко, певну школу. Іншою причиною могло бути те, що у періодику не хотіли згадувати про існування хедеру як про ще один «прокол» влади. У практикуванні юдаїзму вбачали зв'язок з націоналізмом та навіть шовінізмом. Надання розвитку

національній культурі було пріоритетним завданням влади, але при цьому з націоналізмом слід, навпаки, вести активну боротьбу. Школа мала вчасно реагувати на виклики сучасності: «Наша школа та інші... повинні реагувати на усі явища єврейського життя, боротися з *ухилами...*»⁶³.

Як бачимо з деяких статей «Ратнбїлдунгу», не все так гладко й спокійно було у єврейському містечку. «Радянїзація» не давалася легко. Залишки релїгїйностї продовжували жити⁶⁴. Вчителї, батьки, дїти і надалї дотримувалися релїгїйних обрядів, святкували єврейські свята⁶⁵. А це означає, що атеїстичну просвітницьку роботу слід було проводити не тільки й не стїльки серед запеклих традиційних ортодоксів, але й серед робїтничого населення, яке пїддається оманї та пїдпадає пїд вплив релїгїйних експлуататорів.

Не меншим був вплив вулицї (цей сюжет часто повторювався): «Не краще, а у деяких аспектах й гїрше наше становище в рештї, на вулицї й навїть у театрі. У багатьох мїстечках є рїзні комерсанти й артисти, якї годують масу усякою релїгїною халтурою».

Слід зазначити, що коли ми говоримо про антирелїгїйну кампанїю на сторїнках журналу, майже в усїх випадках їдеться про «антипесахївську кампанїю» (так вона називається на його сторїнках). Боротьба с Песахом (як з найважливїшим єврейським святом) розумїлася як одне з найголовнїших завдань антирелїгїйного виховання⁶⁶.

Ситуація у школах поставала неоднозначною: з одного боку, бїльшїсть дїтей продовжували дотримуватися релїгїйних приписів і святкували удома Песах (окрім тих, коли це дїйсно загрожувало кар'єрі батька – партїйного дїяча), з їншого – тї ж самї дїти (у бїльшостї випадків) з великою радїстю та їнїціативою бралися малювати плакати антирелїгїйного змїсту та виявляли блискучї навички їз засвоєння атеїстичного знання на уроках.

Такї шкїльнї дисциплїни, як лїтература, природознавство, суспїльствознавство та їсторїя, вважалися основними, через якї мало впроваджуватися атеїстичне виховання молодї. Елементи антирелїгїйного виховання мали органїчно поєднуватися їз програмою кожного з курсів. Разом їз базовими знаннями з кожного з предметів дитина мусила засвоїти необхїдний набїр навичок та знань, якї б створили «їмунїтет» проти релїгїйної пропаганди⁶⁷. Природознавство мало показати, що природнї процеси обумовленї хїмїчними, бїологїчними, фїзичними процесами, а не «Божою волею». Закони суспїльного роз-

витку мали показати логічний, еволюційний, поступальний розвиток суспільства, у якому релігія доживає останні дні. Та найбільше уваги на сторінках журналу було приділено обговоренню таких предметів, як історія та література.

Література мислилася авторами «Ратнбїлдунгу», більшість з яких були практикуючими шкільними вчителями, як невід'ємна і дуже важлива частина антирелігійної пропаганди. Література мала особливу місію з-поміж інших предметів: дати уявлення про традиційний уклад життя єврейського містечка (за матеріалами статей), та водночас критикувати його.

На сторінках періодичу розгорталися дискусії з приводу уроків літератури. Основними були питання щодо мети та завдань уроків літератури, якими вони мусли бути за характером, яку літературу слід обирати, а яку – відкидати, тощо. І, найголовніше: як через літературу пояснити дітям її антирелігійну спрямованість.

М. Дубілет, літературний критик, у статті «Місце літератури у антирелігійній пропаганді у радянській школі» писав, що: «Антирелігійна робота у школі має дві основні мети: показати протиріччя між релігією та наукою (природознавчі та історичні програми) та показати класовий характер боротьби...». Окремо він виділяв літературу: «Роль літератури у цій роботі (антирелігійній) колосальна. При правильному проведенні уроку вчителем ми можемо виховати в учнів зневажливо-критичне ставлення до релігії, ненависть і здатність опиратися активній політиці духівництва». І в цьому сенсі література була універсальною: «Етичний курс літератури, на якому принципі ми б його не будували (на тематичному, історичному), має багато антирелігійних моментів»⁶⁸.

У стосунках євреїв з неєвреями з давніх часів виробилася стійка традиція взаємного відчуження і ворожості. Сприйняття чужого як ворога веде свій початок ще з часів традиційного суспільства⁶⁹. Антисемітська політика Російської імперії тільки посилила сприйняття євреїв як шкідливих інородців⁷⁰. Тому, як можемо довідатися з журналу, радянська єврейська школа стикнулася з проблемами перевиховання дітей в «інтернаціональному дусі».

Контакти російських та українських дітей з єврейськими дітьми нерідко закінчувалися бійками та образами: «У... районі один російський школяр умовляв побити єврейського піонера-активіста»⁷¹.

З огляду на актуальність проблеми, питання про її вирішення часто бачимо на сторінках журналу.

Наприклад, у підрозділі «Інтернаціональне виховання у першій групі» (з розділу «Питання та бесіди з школярами у групі») обговорювалося питання спростування тези того, що «гої – вороги євреїв». Діти здивовано розповідали, що до такого ставлення до неєвреїв їх удома привчали батьки. Деякі автори писали, що не слід надавати дитячим конфліктам на побутовому рівні неіснуючого націоналістичного забарвлення⁷².

Пануючою на сторінках періодичного була думка тих авторів, які вважали, що зіткнення між дітьми відбувалося саме на національному ґрунті. На підкріплення своєї позиції вони наводили лайливу лексику, якою користувалися діти на означення один одного: «Шовіністичні виступи єврейських дітей проти українських та російських дітей ніби на побутовому ґрунті супроводжуються націоналістичними лозунгами: гой, свине копито і т.п. Таке зустрічається зараз і в єврейській школі»⁷³.

Чому так сталося? Хто впливав на нетолерантну, «націоналістичну», «шовіністичну» поведінку дітей? Тут треба було шукати «класових ворогів», які впливали на дітей, які як несвідомі «...агенти класового ворога» приносили свої «націоналістичні та шовіністичні настрої» до школи. У ролі такого ворога могли виступати вчитель (іноді навіть – з ідеологічно шкідливим минулим), школяр, батьки якого мали сумнівне походження та погляди: «І зрозуміло, чому у класового ворога у школі є свої агенти. Іноді це вчитель – колишній сіоніст, колишній бундівець, іноді – дитина спекулянта та кулака, якого було розкуркулено»⁷⁴. Ситуація ставала небезпечною, коли такі діти «приносять націоналістичні куркульські настрої до школи»⁷⁵. Поступово встановлювався та підкреслювався зв'язок націоналізму з класовою чужістю. Це було ключовим елементом загального радянського підходу до знищення націоналізму⁷⁶.

Отже, інтернаціональне виховання у єврейській школі було спрямоване на побудову дружніх стосунків єврейських дітей з росіянами та українцями. Як бачимо, це не було легким завданням ані для вчителів, ані для самих дітей. Влада намагалася ліквідувати потенційне національне забарвлення, яке могло виникнути під час конфліктів єврейських з неєврейськими дітьми. Осмислення національних конфліктів намагалися показати через наявність класово

ворожих елементів. Школи провадили виховні бесіди на відповідну тематику, «вечори дружби», спортивні змагання між школами тощо. Метою було відволікти дітей від уваги на відмінностях (національних, релігійних) і, натомість, створити сприятливий клімат для налагодження дружніх стосунків між ними.

Найбільшим досягненням їдишизації вважалося впровадження навчання рідною мовою, адже одним з головних завдань коренізації мало стати саме навчання рідною мовою. Кожна національна група повинна була навчатися рідною мовою: українці – українською, євреї – на їдиші. У випадку з євреями це явище дістало назву їдишизації.

Подивимося, якою була ситуація з впровадженням їдишу як мови викладання у єврейських навчальних закладах. Автори журналу говорили про кількісне зростання єврейських культурних та освітніх закладів на їдиші.

М. Левітан пише, що «за останні чотири роки (тобто з 1924 по 1928), розглядаючи зміни у мережі культурних та освітніх закладів на їдиш, ця мережа виросла як за загальною кількістю, так і за кількістю дітей. У середньому мережа їдишомовних закладів більше ніж подвоїлася, а у деяких областях виросла у три-чотири рази. Але, незважаючи на такий великий зріст..., також і зараз стоїть перед єврейським культурним будівництвом питання про подальше кількісне і якісне зростання»⁷⁷.

Перед втілювачами їдишизації стояло дві проблеми: розширення мережі установ та підвищення їхньої ефективності. Третя проблема – це диспропорція. Це означало, що кількість тих, хто розмовляв на їдиші (і/або зазначав підчас переписів їдиш як мову спілкування) не збігалася з кількістю тих, хто дійсно навчався цією мовою. Тому стояла ще одна проблема – ліквідація диспропорції.

Як зазначалося вище, планувалося покращувати їдишомовні заклади не тільки кількісно, але і якісно: «Тому, крім посилення матеріальної бази, слід покращувати якість їх (закладів) внутрішньої роботи та поглиблення соціалістичного змісту». Їдиш відіграв важливу ідеологічну роль: його впровадження у систему навчальних закладів – не самоціль, а засіб для передачі цього «соціалістичного змісту»⁷⁸.

Левітан робить вельми оптимістичні заяви, нібито диспропорція швидко зникне: «Ліквідація розриву між тими, хто говорив на їдиші, та навчальних закладів буде ліквідована через кілька років»⁷⁹.

Але якими могли бути справжні причини диспропорції, про які не написано на сторінках періодику?

В інших статтях журналу наводяться цифри кількості тих, хто спілкувався мовою їдиш. Стає зрозуміло, що справжня проблема, яку називають ліквідацією диспропорції, зовсім в іншому. Проблема не в тому, що кількість навчальних закладів на їдиші не відповідала кількості носіїв мови. Якби так було, то можна було б погодитися з Левітаном: швидко зростання кількості закладів за кілька років ліквідує диспропорцію. Та не все так просто. У журналі прямо про це не пишеться, але чітко простежується, що попри зростання навчальних закладів на їдиші кількість євреїв, які хочуть навчатися рідною мовою, зменшується.

За даними перепису, більшість євреїв вказують рідною мовою їдиш. Але різниця між тими, хто говорив на їдиші, і тими, хто вчився на ньому, справді суттєва. Наголошується, що влада намагається робити все можливе для ліквідації такої диспропорції: «Держава більше виділяє коштів на євреїв, ніж на інші національності. Але більша частина дітей не вчиться рідною мовою...»⁸⁰. Справа в тому, що навіть російськомовні євреї часто вказували їдиш як рідну мову. Така ситуація була характерною і для інших національних меншин, тому що під рідною мовою розумілася не мова спілкування, а мова, характерна для даної спільноти⁸¹. Звідси і незбіжність: «Згідно з переписом 1926 року 76% єврейського населення України вказали їдиш як рідну мову. Ми вважаємо, що цей відсоток завищено. (Навчалосся лише 45% з тих, хто вказав їдиш). Більше 35% дітей навчаються не на рідній мові»⁸².

Тож, попри кількісне і якісне зростання, політика їдишизації виявляє слабкі сторони: частину дітей не віддають до їдишських шкіл. Тому можливо, що швидка ліквідація «диспропорції» відбувається не через те, що зростає кількість навчальних закладів, а тому, що євреї швидко асимілюються, називають рідною мовою російську або іншу (українську, наприклад), і віддають дітей до інших шкіл. На користь такої позиції свідчить наступне. Єврейська інтелігенція, яка у більшості своїй складалася з акультурованих євреїв, що знали як їдиш, так і російську (переважно) або українську, прагнула віддавати своїх дітей у школи з російською/українською мовою навчання. Простежується очевидна тенденція серед аси-

мільованого/акультурованого єврейства, до якого належали батьки цих дітей, віддавати перевагу російським школам⁸³.

Міста переважно продовжували залишатися російськомовними. І тому основною тенденцією є асиміляція у російську культуру. Це було домінуючою тенденцією також і в дореволюційний час. Натомість, позиція влади щодо таких дітей була радикально протилежною від візії батьків: не асимілювати дитину. Це було частиною політики коренізації. Була наступна позиція: «ми не перевчасмо тих євреїв, яких було русифіковано за часів Російської імперії, але при цьому даємо навчання на їдиші тим, у кого рідною мовою продовжував залишатися їдиш»⁸⁴. Якщо дитина знала їдиш, а ще й до цього російську або українську, вона теж мала йти до єврейської школи згідно з логікою того, що «ми не асимілюємо дитину. Тільки якщо ти не знав їдишу взагалі – мав йти до школи з російською або українською мовою навчання. Тому ті, хто не хотів віддавати дітей до єврейської школи, говорили дітям, щоб ті не показували, що знають їдиш»⁸⁵.

Цікаво, що відмова від їдишу спостерігається, як пише періодик, і в групах, які спілкуються виключно на їдиші. Тобто цей вибір не пов'язаний безпосередньо з зовнішньою асиміляцією (середовищем), він продиктований іншими, внутрішніми мотивами. Викликані вони багатьма причинами, які часто не мають жодного відношення до тенденції до асиміляції.

Що це за причини? «Перше, спротив сіоністських та клерикальних угруповань, для яких радянська школа іншими мовами – менше зло, ніж на їдиші».

«Друге, дрібнобуржуазні забобони у ставленні до мови, які ще збереглися. Третє. Те, що мова їдиш у державному апараті не посідає того місця, яке б мала. Четверте. Не дуже міцна матеріальна база. П'яте. Обставини, що єврейська освітня мережа на її вищих ступенях ще недостатньо викристалізувалася»⁸⁶.

Але в устах багатьох авторів звучить оптимізм: «Державні органи усе краще обслуговують єврейські маси рідною мовою, і поступово відмирають єврейські забобони, що мова їдиш ніби неповноцінна». Деякі автори відкидають реальність асиміляційної загрози: «Матеріальна база на їдиш з року в рік стає усе більш міцною, кращі можливості для єврейських освітніх закладів, таким

чином, ми бачимо, що у єврейському середовищі є достатньо тенденцій, які ведуть до протилежного, ніж до асиміляції. Ми навіть не будемо говорити про створення єврейських районів та виділення такого масиву, як Біробіджан...»⁸⁷.

А ті, хто пояснює диспропорцію антисемітизмом, є класовими ворогами, які сповідують націоналізм: дрібнобуржуазні, націоналістичні плакальники, які не можуть змиритися з цими глибокими змінами, будуть, звичайно, пояснювати все, що відбувається, (диспропорцію) як антисемітизм. Той, хто не поклоняється божкам націоналістичної ідеології, не розуміє, що це має дуже маленьке відношення до антисемітизму.

Отже, у зазначений період співіснувало кілька тенденцій. Перша – розширювалася мережа закладів на їдиші. За рахунок цього ліквідовувалася диспропорція між кількістю неакультурованих євреїв та навчальних установ на їдиші. Друга – давно розпочаті процеси акультурації євреїв у російськомовне (переважно) середовище. За таких умов акультуровані євреї (в основному інтелігенція) намагалися виховати своїх дітей у культурі, до якої вони самі належали. І тому відбувалися спроби приховати від влади факт знання дитиною мови їдиш, щоб віддати її до російської або української школи⁸⁸.

Саме через цей факт ми не можемо об'єктивно оцінити масштаби диспропорції – виокремити, який її відсоток ліквідувався за рахунок відкриття нових навчальних і культурних установ, а який – за рахунок акультурації і приховування знання мови їдиш та віддання єврейських дітей до інших шкіл. Відмова від використання мови їдиш, як пише періодик, існувала і всередині неасимільованих груп. З ряду причин вони відмовляються послуговуватися «маме лошн» (рідною мовою).

Більшість авторів вважає, що диспропорція не була настільки критичною, і не слід намагатися її повністю ліквідувати. При цьому підкреслювався добровільний характер вивчення їдишу.

Важко сказати, наскільки реальна ситуація відповідала тому, як її описує журнал. Очевидно, що попри наведений великий відсоток диспропорції, мережа закладів мовою їдиш у цей час переживала нечуваний розквіт⁸⁹.

Серед кого слід проводити просвітницьку роботу на їдиш, а до кого з єврейських трудящих слід звертатися російською мовою і чому? І яким чином це узгоджується з політикою непримиренної

боротьби з асиміляцією? Спробуємо з'ясувати, які аргументи наводять автори періодики.

Левітан пише, що найслабшим місцем у єврейській культурній роботі є культурно-просвітницька робота. Хто ж винен у цьому? Якщо не брати участь у роботі – це позиція їдишизму. Найбільша наша помилка у тому, що ми спираємося на кустарів, а не на велику промисловість. І найбільше відстає Лівобережна Україна. У чому проблема поширення їдишу? «Про ударників та раціоналізацію ніхто не говорить мовою їдиш. Необхідно створити пролетарські кадри, але це не витримує ніякої критики. Квазібільшовицька аргументація виправдовує націоналістичну позицію»⁹⁰.

Періодика поділяє робітників на дві категорії – ті, для кого слід проводити роботу на їдиші, і ті, для кого не слід. Що це за категорії? Перші з них справді погано говорять російською мовою. Для них потрібно вести роботу на їдиш. На спеціальних зібраннях на їдиш слід пояснювати усі питання, які стоять перед робочим класом. Друга категорія: крім єврейської мови, добре володіють українською або російською. Для таких робітників слід проводити агітацію російською або українською мовою. Таке розділення вважається правильною позицією.

Ухили у будь-який бік є недопустимими: «А тепер, коротко, про фальшивих інтернаціоналістів, які виступають проти роботи мовою їдиш на підприємствах. Серед них є не тільки приховані русифікатори, але й єврейські націоналісти «лівої фрази».

Який висновок можна зробити з вищесказаного? Важливий момент, на якому наголошується – не потрібно проводити роботу на їдиш для усіх робітників. Бо найголовніше завдання, яке стоїть на даний момент – це насправді не їдишизація, а радянська, у першу чергу⁹¹. Перехід на іншу мову, українську чи російську, є нормальним, якщо ти лояльний до влади. Як пишуть автори журналу, це відмежує тебе від інших, націоналістично налаштованих євреїв, і таких, що «дрижать» перед їдишем, які б воліли, щоб для усіх євреїв політпросвітницька робота була на їдиші, якщо вони євреї за походженням⁹².

Але влада рішуче виступала проти такої позиції. Вона наголошувала на тому, що соціалістичний зміст важливіший за націоналістичну мовну оболонку, а саме такі заклики лунали від націоналістів: «Націоналістичні протести... що робота на їдиші ведеться

у вузьких рамках... ось ці приховані єврейські націоналісти хотіли б, щоб розширили роботу на їдиш на усіх, хто є євреєм за походженням... якщо не на всіх, то не варто займатися подібною єврейською культурною роботою, тому що ті, хто вчиться на їдиші, за певних умов переходять на іншу мову... І що вся єврейська культурна робота – маячня і нема чого нею займатися... Але для них їдиш є тільки засобом створення єврейської культури як такої і їх цікавить дуже мало її класовий зміст. Тому дайте їм гарантії, що всі, хто вчиться на їдиш, ніколи не покинуть цю мову»⁹³.

Як бачимо, питання, важливіше за мову – це класовий зміст. Більшовики виступали проти представників інших лівих партій, які вважали, що просвітницьку роботу серед тих робітників, які також знають українську або російську мову, слід проводити окремо. Навпаки, єврейські робітники мають слухати лекції разом з російськими та українськими класово рівними собі. Але при цьому відбувалося заохочення робітників до вивчення української мови (бо українізація на часі): «Потрібно боротися серед єврейських робітників та трудящих з русифікаторським ставленням до української мови як до найбільшої не обачності, а також з елементами українського націоналізму, які поширені серед певних прошарків єврейської інтелігенції»⁹⁴.

При цьому – активна боротьба з тим, що автори називають українським та російським націоналізмами у ролі головних союзників єврейського націоналізму та ворогами влади: «Помилково думати, що російський націоналізм та український націоналізм існують серед єврейського населення тільки через асиміляторське ставлення до єврейської культури. У нас є багато фактів, коли серед єврейських культурних діячів і частково інших русифікаторство існує одночасно з їдишським ставленням до єврейської культури. Є також випадки, коли їдишизм поєднується з українським націоналізмом. Найкращим доказом є товариш Фельдман, у якого єврейський націоналізм, так би мовити, літературний бундизм, поєднується з хвильовізмом. У нас є випадки, коли єврейські культурні діячі мріють про націоналістичний блок між єврейською культурою та українською проти російської»⁹⁵. Як бачимо, влада справді бачила загрозу і намагалася запобігти їй: «Таким чином, ведеться боротьба з великоросійським націоналізмом та українським націоналізмом у їх зв'язку з асиміляторським ставленням до

єврейського культурного будівництва, а також з їдишським ставленням. Ми повинні прагнути того, аби переважна більшість єврейських робітників якнайкраще оволоділи українською мовою»⁹⁶. Як зрозуміло з цитат, будь-яке відхилення від лінії партії є неприпустимим. При чому це поєднується зі стратегією того, що усі національності мають розквітати та розвиватися, але без антагонізму на національному ґрунті та відхилень від партійної лінії.

Тож головна ідея наступна: для єврейських робітників, які знають тільки рідну мову, проводимо роботу на їдиші. Для тих, хто володіє ще українською або російською, роботу слід вести цими мовами разом з українськими та російськими робітниками. При цьому заохочується і вітається вивчення трудящими української мови. У процесі вивчення єврейської періодики та аналізу статей нам вдалося виявити ключові теми й підходи до них. Також ми спробували оцінити ступінь розкриття цих питань в історіографії та визначити, наскільки матеріал журналу підкріплює трактування цих питань і якою мірою вносить нове у вже створену картину.

Нам вдалося з'ясувати наступне. Ключовими питаннями культурної політики, які обговорювалися на сторінках періодики у 1920 – 1930 роках, були: ставлення до традиційної єврейської культури, проблеми інтернаціонального виховання, проблеми мовної політики.

1. У ставленні до традиційної єврейської культури як тісно пов'язаної з релігійною радянська влада була налаштована однозначно негативно. Проводилася активна діяльність проти дотримання євреями традицій та обрядів юдаїзму. Саме тому відбувався відрив від єврейської культурної традиції. Проголошувався курс на непримиренну та невпинну боротьбу з залишками відсталих «обрядів Середніх віків», які сповідували євреї. Це відбувалося двома шляхами: як через пряму заборону дотримання обрядів у містечку, так і за допомогою уроків антирелігійного виховання в школі. Коли на сторінках періодики обговорюються питання антрелігійної пропаганди, майже у ста відсотках випадків йдеться про «антипесахівську кампанію» або боротьбу з Песахом як з найбільш шанованим святом євреїв.

Природознавство, суспільствознавство, література, історія були основними дисциплінами, у яких елементи антирелігійного виховання поєднувалися із програмою кожного з курсів. Найбільше

уваги на сторінках журналу приділено обговоренню таких предметів, як історія та література, що мали «загартувати ідеологічний світогляд школярів». Єврейський спадок художньої літератури був не тільки реакційним ворогом, але й другом, як помічник у вихованні критичного атеїстичного мислення. Правильно підібрані та ретельно проаналізовані літературні твори могли попрацювати на користь атеїстичному та матеріалістичному вихованню дитини. У руках здібного радянського вчителя єврейської школи ці твори мали стати (або ж ставали) зручним знаряддям виховання у «дусі радянської доби».

Окрім уроків історії та літератури, на сторінках «Ратнбілдунгу» приділялася увага такому виду роботи з дітьми, як бесіда. Бесіди на антирелігійну тематику давали цінний матеріал для розуміння повсякденного життя євреїв. Як свідчать матеріали періодики, у процесі таких бесід часто з'ясовувалися подвійність дитячої поведінки. Діти говорили, що не дотримуються звичаїв і не святкують свята (бо так їх вдома вчили батьки). Але під час більш прискіпливого опитування виявлялося, що майже усі діти готувалися до Песаху. У таких випадках у процесі бесіди з учнями педагог мав пояснити усю безглуздість єврейських релігійних свят і замінити їх святкуванням революційних свят.

2. У інтернаціональному вихованні бачимо акцент на вихованні класової свідомості та інтернаціоналізму.

Зменшити увагу на відмінностях (національних або релігійних) та налагодження дружніх стосунків між дітьми – ось головна мета виховання «в інтернаціональному дусі». Дітям заборонялося використовувати лайливі слова на означення один одного, які несуть у собі національний зміст. Влада намагалася ліквідувати потенційне національне забарвлення, яке могло виникнути під час конфліктів єврейських з неєврейськими дітьми. Національні конфлікти починали переосмислюватися через концепт класового ворога. Ідея стала зручним способом, що дозволяв зняти інтенсивність міжнаціональних конфліктів та на кінець тридцятих років зменшити вплив антисемітизму.

Вчителі провадили виховні бесіди на відповідну тематику, «вечори дружби», спортивні змагання між школами тощо. Метою було відволікти дітей від уваги на відмінностях (національних, релігійних) і, натомість, створити сприятливий клімат для налагодження дружніх стосунків.

3. Основними проблемами мовної політики, яка обговорювалася на сторінках періодичу, були мовна диспропорція, асиміляція, проєкт латинізації їдишу.

Активно обговорювалася у журналі проблема диспропорції між кількістю дітей, рідною мовою яких за статистикою був їдиш, та набагато меншою кількістю тих дітей, які відвідували школи на їдиші. Така диспропорція була зумовлена тим, що під час перепису населення прийнято було вказувати мову спільноти, а не рідну. Також акультуровані батьки часто не хотіли віддавати дітей до єврейських шкіл (з різних причин).

У ставленні до асиміляції політика радянської влади була двоїстою: єврейську дитину, у якої рідною мовою був їдиш – обов'язково віддати до єврейської школи, навіть якщо вона знала крім цього іншу (російську або українську) й не хотіла (чи її батьки не хотіли) йти до єврейської школи. Право потрапити до школи з українською або російською мовою навчання надавалося дитині, яка доводила, що не знала їдишу (тобто, за умов цілковитої акультурації у інше мовне середовище). У ставленні до робітників спостерігаємо зворотну ситуацію: якщо єврейський трудящий знав, крім їдишу, українську або російську, він мусив слухати лекції на підприємстві разом з російськими та українськими робітниками.

У цілому, матеріали періодичу «Ратнбїлдунг» підтверджують картину, змальовану Анною Штерншис у книзі «Soviet and Kosher», та логічно доповнюють її. Дискусії з питань мовної політики, проблем інтернаціонального виховання на сторінках періодичу подано більш детально, бо авторка віддавала перевагу більш детальному аналізу свідчень усних інтерв'ю, ніж архівних даних. Ми майже нічого не знайдемо у цій книзі про деталі політики асиміляції (чи потрібно асимілюватися, чи ні) у середовищі робітників та у школах. Натомість, у журналі містяться цінні статті з відповідної теми. У той же час, «Ратнбїлдунг» нічого не згадує про «червоні Песахи» та нелегальні хедери. У «Soviet and Kosher» є такий матеріал завдяки свідченням людей – вони згадують свою участь у святах та погрози у боку вчителів щодо відвідання приватних уроків меламедів або нелегальних хедерів.

Це є свідченням того, що журнал є цінним джерелом, яке потребує докладного аналізу. Він не суперечить картині, описаній

Анною Штерншис та рештою істориків (Й. Декель-Хеном, Д. Шніром, Цві Гітельманом), але вносить до неї нові цікаві деталі. Вони пов'язані зі специфікою офіційного дискурсу – категорії макрорівня у дискурс-аналізі, що відбиває особливості офіційної ідеології та механізмів контролю – цензури. Учителство як консервативний сегмент радянського суспільства фокусує специфіку офіціозу особливо яскраво.

Як приклад найбільш характерного матеріалу, що ілюструє аргументи ідеології коренізації, наводимо уривок зі статті Хадосевича «Антирелігійна пропаганда у єврейській школі (Ратнбїлдунг. – 1928. – № 3. – С. 54–55): «Слід чітко сказати, що на антирелігійному фронті у нас не все як треба. Релігійна ідеологія показує ознаки пожвавлення. Паразити духівництва проводять широку релігійну агітацію. У сучасних умовах класової боротьби клерикалізм отримав базу для своєї діяльності. Релігійні громади – найбільш зручна форма боротьби з... буржуазними елементами. У кожному містечку, у нових та старих колективах почали відроджуватися, як і за старих добрих часів, спілкування з рабинами, канторами, проповідниками, шойхетами*, шамесами**, які прагнуть поширити свою діяльність на бідні маси трудящих та затягнути у свої тенета відсталу молодь, що духівництво веде свою темну зловісну роботу достатньо енергійно і не без успіху, тобто вони розуміють, що однією духовністю вони нічого не отримають, і тому вони звертаються до своїх братів по той бік моря, проливають сльози, грають на єврейських почуттях (dos pintele yid) солідарності та отримують певну підтримку, навколо якої крутиться компанія паразитів, яка час від часу затягує у свої тенета душі. Ось настає Песах та починається тарарам, навколо якого гріються рабини, керівники громад, старости та усіякі інші. Що ми робимо у боротьбі з цією клерикальною масою? Нічого. Або майже нічого. Час від часу, від свята, ми шлемо до рабина антирабина з антирелігійною проповіддю. Ми шлемо у газети парочку антирелігійних статей і думаємо, що, таким чином, ми його переможемо. А у школах молодь не отримує антирелігійної просвіти. Необхідно почати активну антирелігійну діяльність. У цій боротьбі необхідно, щоб вчитель вів за собою усіх, який кожного дня сти-

* Різник – людина, яка займається ритуальним забоєм скота.

** Служитель синагоги.

кається із підростаючим поколінням, мусить використовувати як базу природознавство та суспільствознавство. Кожне свято вчитель повинен аналізувати, яким є його справжній характер, особливо Песах. Ці святоші та різні лицеміри намагаються повпливати на трудящих, на незрілу молодь та представляють Песах як свято свободи. Що означає ця дрібничка, що євреї звільнилися від їга фараона? Чим гірше свято Паризької комуни чи Жовтневої революції? Передусім, необхідно пояснити, що уся історія виходу з Єгипту вигадана від початку до кінця, що це не історичний факт, а легенда. Євреї звільнилися для того, щоб пригнобити народи Ханаана. І у свято Песах абсолютно немає мотиву боротьби, усе побудовано на чудесах Бога. Антирелігійна робота також повинна проводитися поза стінами школи. Вона повинна переноситися до клубів і читалень. В залежності від аудиторії, є різні методи агітації. Потрібно пояснити абсурдність звичаїв Песаха».

Наведений текст є яскравим прикладом фоноцентризму, згідно з Ж. Дерридою, коли держава нав'язує згори «єврейську лінгвістичну оболонку», повністю позбавлену традиційного єврейського змісту.

Правда, сучасні дослідження свідчать про націобудівництво як «знизу» (в результаті дії активістів національних рухів), так і «згори» – у рамках «конструювання» державними структурами. На думку тайванського ученого Ву Чже, в КНР таким чином було сконструйовано цілу низку етнічних співтовариств зі своїми територіальними автономіями за зразком СРСР⁹⁷. У Росії виникли «непрошені мешканці в комунальній квартирі» (Дж. Епплбай), тобто рухи на користь визнання ідентичностей, які були відсутні в переліку (номенклатурі) національностей для переписів в СРСР. Чи відповідала ця практика популярній серед науковців теорії М. Гроха, що виникла у 1960-х роках?

Природно, що стосовно євреїв схема М. Гроха також була застосована. Першим, хто зробив це, був Шикл Фішман, який ввів термін «мовне планування» в дослідженнях історії національного руху євреїв Східної Європи. На його думку, як і в деяких країнах Третього світу, а також в Ірландії, Фінляндії і т. д. мобілізація єврейства проходила по декількох культурно-мовних напрямках. Незважаючи на уявну складність проблеми, євреї використали ідиш як єдину стандартну літературну мову (інші народи Росії – нерідко

два і більше варіантів), алфавіт не піддавався таким радикальним змінам, як у інших народів. Тому, міркуючи про новизну «радянського єврейського канону», слід враховувати, що сучасний дослідник може прочитати будь-який радянський єврейський текст 1920 – 1930 років, тоді як татарський – повинен знати три алфавіти: арабський, латинський і кирилицю, до того ж з мов мусульманських народів було вигнано куди більше традиційних термінів з арабської/ персидської мов, ніж з їдиш «гебраїзмів».

Традиційно, створення єврейського радянського культурного канону пов'язано з евсекціями (М. Альтшулер, Цві Гітельман) і розглядається як складова частина негативних, репресивних дій – боротьби з релігією, сіонізмом, івритом, буржуазією, руйнуванням громад, захистом хедерів і т. д.

Між тим єврейські радянські класики П. Маркиш, Д. Гофштейн, Л. Квітко, Дер Ністор, без яких складно уявити собі радянський культурний канон, повернулися з-за кордону саме у зв'язку з тим, що у рамках секулярного єврейського дискурсу їх творчість перебувала в центрі уваги громадськості в СРСР – країні світового рівня. Книги Л. Квітко були видані накладом 6,5 мільйонів примірників на 22 мовах (в період 1926 – 1939 рр.). Д. Бергельсон повернувся з Німеччини вже після ліквідації евсекцій у 1930 р. і незабаром став одним з символів Біробіджанського проекту. Найбільш важливим слід вважати сам процес кристалізації єврейського радянського проекту в 1921 – 1937 роках. Як початковий рік можна вважати встановлення радянської влади в Україні і Білорусії, а останній – початок Великого Терору. Саме в період 1921 – 1937 рр. виросло покоління єврейської молоді, виховане в новому дусі єврейської радянської ідентичності.

Автор вважає доцільним виділити наступні етапи в розвитку єврейського радянського проекту в Україні:

1. 1921 – 1926 роки. Утворення організаційних структур радянського єврейства.
2. 1926 – 1934 роки. Формування єврейського радянського культурного канону і у 1934 – 1937 роках – розвиток структур ЄАО за допомогою України.
3. 1937 – 1941 роки. Ліквідація єврейської культурної інфраструктури в Україні.

Подальший аналіз трьох періодів дозволяє виявити в кожному з них такі зміни:

1. Перехід до комуністів колишніх представників Ком-Бунду Мойше Рафеса (1883 – 1942) і Малки Фрумкіної (Естер) (1880 – 1943), а також представника Ком-Фарейнігте Мойше Литвакова (1875 – 1939), які надалі відігравали важливу роль в євсекціях.

У 1922 році в Україні була створена філологічна комісія, що висунула деякі завдання в галузі лінгвістики, які згодом вирішувалися у рамках наукових установ (кафедри та Інституту), у тому числі:

- публікацію граматики їдиш;
- діалектологічні і фонетичні дослідження;
- бібліографічну роботу в галузі лінгвістики;
- дослідження історії і етимології їдиш.

У 1924 р. був заснований КОМЗЕТ, а рік потому – ОЗЕТ і до 1927 р. були утворені три єврейські національні райони – Калініндорфський, Сталіндорфський і Найзлатопольський. З 1921 року по 1926 рік кількість дітей, що навчалися на їдиш, виросла з 20% до 49% (Україна). З 1921 року стали видавати центральну газету євсекцій «Емес». У 1925 році був заснований у Харкові перший єврейський театр поза Москвою. У 1926 році кількість селян-євреїв досягла в СРСР 141 780 (проти 52 738 в 1917 році).

У 1926 році був проведений перепис населення, який показав досить швидкий процес асиміляції євреїв в Україні. У цей період починає складатися ядро активістів, які згодом відіграли вирішальну роль у реалізації Біробіджанського проекту. Вони прагнули поставити бурхливі соціокультурні процеси в єврейському середовищі під свій контроль. М. Левітан, згодом найближчий співробітник Й. Ліберберга по Інституту єврейської пролетарської культури, зазначав у кінці 1921 р. в «Емес»: «Недооцінка їдиша, яка у єврейських мас внаслідок вікового пригнічення царизмом і єврейською буржуазією була глибоко вкорінена, є сьогодні однією з найбільш серйозних перешкод на шляху культурного зростання єврейських мас і впровадження комуністичної ідеології»⁹⁸.

Якщо врахувати, що в період 1918 –1930 рр. в 70 регіональних відділеннях євсекцій працювало всього 1500 активістів (у тому числі 30 з них в Центральному бюро), а робота їх охоплювала приблизно 3 млн чоловік (загальна кількість євреїв) у величезній державі аж до Ташкента, то можна припустити, що робота таких стру-

ктур, як євсекції, КОМЗЕТ і ОЗЕТ, базувалася на активності обмеженої групи соратників. Можна припустити, що Й. Ліберберг також ставив завдання створити групу однодумців, з якою він збирався вирішувати завдання опору асиміляції і впродовж приблизно 10 років така група була ним створена⁹⁹.

У 1927 – 1933 роках мобілізаційна діяльність набула нового імпульсу. Центром став Інститут єврейської пролетарської культури (з 1930 р.). Й. Ліберберг використав кафедру (створену Н. Штіфом) для формування своєрідного центру національно заангажованої інтелігенції. Подібно до інших етномобілізаторів, Й. Ліберберг використав як механізм мобілізації наукові установи, бібліотеки і музеї. У статті «За партійність в єврейській науковій роботі» (1930 р.) Й. Ліберберг висунув ідею формування особливого комуністичного наукового канону на противагу сіоністському (Єврейський Університет в Єрусалимі), асиміляціоністському в Німеччині, їдишитському (ІВО) в Польщі. У період з 1927 по 1930 рік була видана серія підручників з літератури їдиш, хрестоматій, де уперше була дана марксистська оцінка єврейській культурній спадщині. Єдиним масовим виданням на єврейські теми російською в СРСР залишався журнал «Трибуна» (орган ОЗЕТ), який перестав виходити у 1937 році.

«Дерусифікація» єврейської культури розірвала зв'язок між поколінням російськомовних євреїв та джерелами єврейської духовності у період, коли мовою євреїв СРСР ставала через різні причини саме російська. Тепер, після «дерусифікації» та «дегебраїзації», єдиною основою єврейської культури в СРСР залишався їдиш, але лише як мовний феномен, тому що їдишизм, де мові надавалося сакральне значення (наприклад, у Н. Штіфа) теж не допускався як і у випадку «надмірного» захоплення будь-якою неросійською мовою.

У середині 1920-х і у середині 1930-х років на їдишизацію покладали великі надії. У єврейської громадськості (її національно налаштованої частини) євсекції, що відповідали за «примусову» їдишизацію, викликали захоплення. Зокрема, Г. Винокур та Е. Розенталь-Шнайдерман вважали, що ліквідація євсекцій сприяла надіям на Біробіджан, щоб вийти з «глухого кута» (назва одного з параграфів «Біробіджан зблизька» Шнайдерман). Однак Х. Словес, на нашу думку, ближчий до істини, коли він вважає, що їдишизація була нав'язу-

на самим євсекціям. Х. Словеса важко запідозрити в «українофільстві», судячи з його оцінок українсько-єврейських взаємин. Однак він слушно вважає, що зрозуміти ситуацію з єврейською культурою можна лише у контексті боротьби, яку вели неросійські народи у 1920-х роках за свою ідентичність та національну культуру, а в першу чергу – українці. Х. Словес вважає, що ключовими є два документи, що вказують на взаємозв'язок між українізацією та їдишизацією. Це так звані «Тези Пленуму ЦК та Центральної Контрольної Комісії Компартії України щодо підсумків українізації» у червні 1926 р., а також Звернення ЦК КПУ до Виконкому Комінтерну навесні 1927 року.

Тези Пленуму у червні 1926 року містять історичний огляд національного питання в Україні, які ми наводимо у зворотному перекладі з мови їдиш. Цей матеріал подається у праці Х. Словеса, що є важливим джерелом для розуміння уявлень лівою інтелігенцією Заходу міжетнічних взаємин як на Далекому Сході, так і в Україні за 10 років до розпаду СРСР.

«... Наявність люксембургіанської точки зору на національне питання у деяких товаришів, які керували партією в Україні у перші роки Громадянської війни – це призвело до того, що українська парторганізація спочатку недооцінила значення національного питання. У революційній боротьбі в Україні деякі товариші дійшли до того, що заперечували існування української нації.

Звідси походить нерозуміння ленінського розв'язання національного питання, недооцінка значення української мови і розвитку української культури як потужного засобу для культурного зростання мас, як основний інструмент посилення спілки між робітничим класом і селянством і як обов'язкова умова для будівництва соціалізму»¹⁰⁰.

Хоч українізація у 1926 році досягла великих успіхів, тези Пленуму ставили питання про поширення та поглиблення процесу, проводячи рішучу боротьбу одночасно проти національного нігілізму і російського великодержавного шовінізму. Ці тези КП(б)У, вочевидь, не були сприйняті в Москві, і навесні 1927 р. Виконком Комінтерну отримав спеціальний меморандум від ЦК КП(б)У.

У меморандумі було знову гостро і сміливо засуджено ідеологію великоруських шовінізму в усіх його виявах, серед яких також «пропаганду нейтрального ставлення партії до розвитку процесів в українській культурі» та у «прагненні зберегти усіма засо-

бами перевагу російської мови у державному, суспільному та культурному житті України»¹⁰¹.

За цих умов їдишизація виступила як одна з форм боротьби, яка велася в Україні проти русифікації. Певна аналогія існувала і щодо Білорусії. Місце єврейської дитини мало бути у єврейській школі, навіть примусово. Єврейська дитина – вважав Х. Словес, мала поборювати великоросійську асиміляцію. Ю. Марк у статті «Єврейська школа в Латвії» (ІВО-Блетер, 1967) також наводить різні аргументи, які латиші використовували, щоб єврейська дитина не вчилася у німецьких чи російських школах доби незалежної Латвії. Аналогічно, культурна автономія у Литві в її різних формах мала одну мету – не дати потужним сусіднім націям – росіянам, німцям та полякам – перетворити євреїв на агентів свого культурного впливу у Литві.

Політика євсекції щодо обов'язкової їдишизації була яскравим виявом суперечливості і двозначності радянського єврейського канону. Євсекції в Україні мали висловити свою повну згоду з національною політикою КП(б)У, до якої вони належали організаційно.

Вони повністю солідаризувалися з політичною боротьбою, яку комуністи України та Білорусії вели за свою національну ідентичність, за національну культуру, проти русифікації та нейтралізму. Але ці гасла української національної політики, вважає Х. Словес, ніколи не підтримувало єврейське національне середовище як загал¹⁰².

Євсекції прийняли обов'язкову їдишизацію як зовнішнє, кон'юктурне явище. Звичайно ж, єврейське учительство було в захопленні і сповнене ентузіазму, як і літератори, журналісти і т.д. Перша Всеросійська Єврейська методична конференція у 1926 р. також поставила завдання їдишизувати саму єврейську школу зсередини, включно з учительською та канцелярією. В рішеннях конференції вказується на те, що мовою щоденного спілкування вчителів має бути їдиш, як і все діловодство.

Увесь цей ентузіазм, на думку Х. Словеса, не поділявся керівництвом євсекцій. Їхня їдишизація була суто адміністративною і проводилася без ідеології та принципів лише тому, що українські комуністи – за ідеологією, принципово і за умов важкої політичної боротьби займалися українізацією.

На початку 1930-х років Москва поклала край політиці українізації, яка була затаврована як націоналізм, шовінізм, у найліпшому випадку – як правий ухил. Було засуджено також примусову їдишизацію, але єврейські громадські діячі при цьому не постраждали тією мірою, як українські. Євсеки легко могли довести, що не вони проводили їдишизацію, але самі були їдишизовані. Було вигадано багатозначну формулу: «Їдишизація була об'єктивною».

У Біробіджані не могла існувати «об'єктивна їдишизація». Між поняттям єврейської державності, навіть радянської, і євсекізмом – була прірва. Без культури, «національної за формою», державність втрачала свій сенс. Їдишизація САО – цілеспрямована, національно заангажована – мусила бути «суб'єктивною».

Цікаво, що український науковець О. Калакура також вивчав питання «коренізації» – у випадку поляків України.

На думку науковця, не слід глорифікувати культурницьку діяльність серед українських поляків, перебільшувати реальні здобутки і оцінювати їх як прояв національно-культурного ренесансу¹⁰³. Однак М. Скрипник реально наполягав на навчанні рідною мовою¹⁰⁴. Під час репресій щодо меншин національної культури і національної школи звинувачення в національному ухилі адресувалися як М. Скрипнику, так і В. Затонському та П. Любченку.

У 1938 р. школи національних меншин в Україні було закрито, у т.ч. польські та єврейські. Однак у польському випадку йшлося про культуру, яку визнавали усі політичні сили ще за царату, на відміну від української.

Р. Люксембург заявляла, що «до того, як шахрайство «українського націоналізму з його «карбованцями» та «Універсалами» ще не було вигадано через «хобі» Леніна, який симпатизував «незалежній Україні», Україна була форпостом російського революційного руху»¹⁰⁵. Авторитетна діячка робітничого руху вважала, що через догматизм більшовиків було створено «фантом України», яку реально підтримували німецькі багнети після Брест-Литовського миру. На думку Р. Люксембург, більшовики стали заручниками постулату «права нації на самовизначення» і сприйняли створення України, яка насправді є лише вигадкою і політичною провокацією: «Найкращим доказом є Україна, яка мала відіграти таку лиховісну роль у долі російської революції. Український націоналізм

у Росії був чимось зовсім іншим від, скажімо, польського, чеського чи фінського. Український націоналізм був лише примхою, божевіллям кількох десятків дрібнобуржуазних інтелектуалів без найменшого коріння в економічному, політичному чи психологічному контексті країни, він не мав історичної традиції, оскільки Україна ніколи не мала уряду, не утворювала нації і не мала національної культури, за винятком реакційної-романтичної поезії Шевченка. Це все одно, ніби одного дня люди Північної Німеччини створили б нову – нижньо-німецьку націю і уряд! І це смішна поза кількох університетських професорів і студентів перетворилася на політичну силу завдяки Леніну та його товаришам (...)»¹⁰⁶.

Позицію «червоної» Рози поділяє дуже багато сучасних російських істориків, філософів і політологів, далеких від «пролетарської ідеології», зате близьких до збереження традицій «історичної Росії». Наприклад, В. Матвеев в аналізі етнополітичних процесів на Кубані пише про українську ідею як «про надуману просторову конструкцію теоретика українського націоналізму історика М. Грушевського», «плід підривної діяльності Австрії і т.п.»¹⁰⁷. Зрозуміло, що процеси українізації на Кубані В. Матвеев, В. Ратушняк, І. Тхамокова ті їхні однодумці тлумачать у тому самому дусі і дають свої інтерпретації тому факту, що за переписами 1897 р., 1926 р. і 1959 р. українське населення Кубані становило, відповідно, 1271 тис., 3107 тис. та лише 170 000 чоловік. Аналогічно було й на Далекому Сході. Після смерті М. Скрипника російський емігрантський часопис «Возрождение» 9 липня 1933 р. радів, що спробам роз'єднати «руський народ» покладено край. Загальною думкою є те, що на 1935 р. Зелений Клин «почервонів» (М. Траф'як). «Українське слово» надрукувало відповідну статтю В. Гальчинського у № 20 за 2010 рік, О. Мамай, історик національно-визвольних змагань на Зеленому Клині у 1917 – 1922 рр., вважає, що більшовики на Далекому Сході «перші десять років не забороняли видання українських газет; продовжували відкриватися нові українські школи і вузи. По всьому Далекому Сходу (за винятком великих міст) були створені українські райони, де в усіх державних установах використовувалася українська мова»¹⁰⁸. Що стосується єврейської культури, то навіть у часи її розквіту ми можемо припустити: для єврейської культури за умов Радянської України пропонувалася «діста», з якої було виключено релігію, державну мову та традиційну мову єврейської вченості (іврит). За цих умов єврейська

культура не могла розвиватися повноцінно, тому що релігія відіграла в житті євреїв зовсім іншу роль, ніж серед українців – вона була основою етнічної ідентифікації. Відчуження від релігії означало для євреїв України початок асиміляції. Замість тріади «розмовна мова – державна мова – традиційна мова знаків, у розумінні Ж. Дерриди», єврейській молоді пропонувалася лише розмовна мова (ідиш) зі спрощеним правописом. Попри те, що зовні це здавалося продовженням лінії таких політичних діячів, як Бер Борохов, на поширення і стандартизацію масової мови, в реальності подібна мовна стратегія вела до нехтування письма – сакральної гебраїської традиції. Практика ідишизації не враховувала бажання єврейської молоді зробити кар'єру у центральних установах, де акцент робився на використанні російської чи принаймні української мови. Отже, ідишизація не могла бути ефективною і роль держави у новітньому «фоноцентризмі», коли єврейських письменників, журнал «Советіш Геймланд» та інші прояви єврейської творчості контролював держапарат у Москві, була амбівалентною.

Зокрема, прагнення «знизу» у 1960 – 1980 роках розширити поле єврейської культури в СРСР зіткнулося з владою і державою, які поборювали найменші прояви неконтрольованої діяльності, принаймні до 1989 року.

Цікаво, що аналогічні спроби у Китаї доби «культурної революції» контролювати інформаційний простір, ліквідувати діалекти, спростити письменність – також зазнали невдачі. Вочевидь, євреї справді втілюють мовно-культурний плюралізм, непідвладний Центру, і ця особливість притаманна певною мірою також іншим культурам, зокрема, і китайській.

4. За підрахунками відомого українського історика В. Капелюшного, з 1991 по 2002 рр. в Україні було підготовлено понад 500 ґрунтовних наукових праць, присвячених українській національній революції 1917 – 1921 рр. Значний корпус історичних досліджень з'явився і в наш час. Незважаючи на досить строкатий спектр модерних студій, доводиться констатувати, що історико-етнологічним розвідкам за 20 років наукових пошуків присвячено всього кілька узагальнюючих праць. Період революції і громадянської війни був наповнений не тільки політичними, військовими, економічними і соціально-культурними проблемами. Наявність певних прогалів у висвітленні міжнаціональних проблем, перш за все українсько-російських, українсько-польських, українсько-єврейських, спричинена заан-

гажованістю питанням у минулому. Це і сьогодні породжує різноманітні стереотипи і упередження якнайменш на науковому і побутовому рівнях.

Найбільш подразливими в цьому аспекті видаються українсько-єврейські відносини. Сучасні обопільні історіографічні рефлексії щодо цього питання і надалі залишаються досить складними і суперечливими. На початку 90-х років відомий український вчений і правозахисник Леонід Плющ звернув увагу, що фактором є те, що в Україні українці не знають єврейської історії і культури, а євреї – української. Гірше, євреї України не знають своєї, українці – своєї культури. На такому ґрунті тяжко очікувати чогось іншого, ніж мітів, переважно, позитивних, про себе, негативних – про інших. Не секрет, що за 20 років модерної історії незалежної України вистачало дослідників, які вважали правильними поглядами, наприклад, І. Крип'якевича: «Національні меншини вели свою власну національну політику, шукали порозуміння з чужими державами... Боротьбу в українському таборі використали більшовики і, спираючись на жидів та чуже національне робітництво, вдерлися в Україну»¹⁰⁹.

Зазначений дискурс залишає поза увагою роздуми лідера української національної революції М. Грушевського, який вважав національні меншини, в тому числі й євреїв, об'єднаних в демократичні партії, активними учасниками розбудови незалежної української держави. «Маю всяку певність, що на сім ґрунті в українського елементу з єврейським, – писав Михайло Сергійович, – може установитись тверде порозуміння, міцна солідарність і навіть обопільна приязнь»¹¹⁰.

Не треба пояснювати, чому з єврейського боку також вистачає дослідників, які по черзі порівнювали події 1917 – 1921 рр. з Коліївщиною чи з Голокостом, звинувачуючи Головного Отамана Симона Петлюру та Директорію у етнічних чистках єврейського населення в першій чверті ХХ століття. Національна пам'ять залишається досить стійкою, навіть за наявності нової джерельної бази і матеріалів сучасних об'єктивних розвідок.

На початку 1919 р. Українська Народна Республіка опинилася в трикутнику смерті. Раднарком, Денікін і Польща готувалися до великого наступу в Україну. Українська влада встигла провести Трудовий Конгрес, де майже кожний четвертий делегат був представником національних меншин. Конгрес затвердив маніфест та

історичний Акт Злуки між УНР та ЗУНР. Військова хвиля накрила УНР, яка не встигла навіть розгорнути діяльність своїх представницьких органів на місцях. Справжньою трагедією для молодого української державності стали єврейські погроми. Механізми, які спричиняли антисемітську стихію, досить складні і неоднозначні. Адже Директорія УНР після повалення влади гетьмана П. Скоропадського відновила Закон «Про національно-персональну автономію», який, на думку учасника подій і відомого українського історика Д. Дорошенка, відповідав перш за все інтересам євреїв. Були відроджені основні демократичні положення IV Універсалу Центральної Ради та Конституції УНР, де згаданий закон значився VII розділом. 24 січня 1919 р. Рада Народних Міністрів УНР ухвалила Закон «Про карну відповідальність за образу національної чести та гідності». Закон передбачав, що винні в образі громадянина УНР усним чи письмовим словом або вчинком з метою зневаги його національної честі чи гідності караються тюрмою від трьох до восьми місяців. Що стосується порушення прав представника національної меншини у публічній формі чи публічних інституціях, то караються тюрмою від шести місяців до одного року¹¹¹.

Незважаючи на всі заходи Директорії УНР, погромницька стихія (отаманія) і далі набирала обертів. За оцінками В. Винниченка, було два різновиди («сорти») отаманії, що виявила себе в подіях 1919 року. Перший різновид – «це чорносотенна, явно контрреволюційна й провокаторська руська офіцерія, яка складала значний відсоток старшин українського війська. Ця отаманія була, певною мірою, ініціатором і організатором погромів. Їм було корисно й необхідно дискредитувати українську владу. Крім того, в погромах вони тішили свою темну, недалеко від селянської, одбіглу психіку, також набивали собі кишені грабованим погромленим добром»¹¹².

Другий різновид отаманії, за В. Винниченком: «Щиро український. Тут головним чином виступав національний момент. Синки крамарів, куркулів, панів і простого селянства, вони з дитинства були вже отруєні духом антисемізму. Загострення національних конфліктів, прихильність єврейського робітництва до большевизму розв'язала руки цим темним душам»¹¹³.

Продовжуючи свій роздум щодо ролі і значення Єврейських погромів, В. Винниченко у статті «Єврейське питання на Україні» писав: «...найлютіші супротивники національного і соціального ви-

зволення українського народу всіма засобами старалися дискредитувати ідею української революції, української державності, української армії. Єврейські погроми служили для цього надзвичайно ручною зброєю»¹¹⁴.

Серед істориків останнього 20-ліття вистачає тих, хто продовжує ангажування досить стійкого стереотипу. Єврейські погроми – безумовно були злом. У той же час євреї були носіями більшовизму і комуністичних ідей, що об'єктивно викликало лють і ненависть до них. Внаслідок ставлення царату до євреїв як класичних іногородців останні давали дійсно найвищий відсоток вождів революційного руху. Євреїв вистачало не тільки серед більшовиків. Чимало їх було серед соціалістів-революціонерів, анархістів, кадетів та інших опозиційних самодержавству політичних сил. Однак канадський історик єврейського походження Г. Абрамсон небезпідставно стверджує, що основна маса постраждалих від погромів євреїв якраз була мешканцями бідних єврейських містечок, взагалі далеких від політичного життя в країні. Внаслідок своєї малоосвіченості, ментальності, традиційно-релігійного способу життя, а вірніше, виживання населення єврейських містечок взагалі не підтримувало жодної з воюючих сторін. Підстава звинувачувати євреїв у надреволюційності і руйнівництві будь-якої неєврейської державності має своє історичне коріння. Вона зародилася в Росії після вбивства 1881 р. бойовиками організації «Народна воля» російського імператора Олександра II. І хоча серед народовольців євреїв не було, (крім господарки конспіративної квартири Г. Гельман, яка очікувала пологів), країною ширилися чутки (не без участі вірних престолу сил), що євреї вбили царя. Це викликало погромницьку хвилю в Росії 1881 – 1882 рр. З цього часу самодержавство час від часу, коли у цьому була потреба, використовувало антисемітські наклепи для боротьби з революційним рухом, який начебто був не російським, а «жидівським». «Ця провокативна ідея глибоко проникла в народну свідомість, – пише відомий науковець Ізраїль Клейнер, – і була головною засадою ідеології російських чорносотенців на Україні, в період громадянської війни та після неї вона набула форми гасла «всі євреї – більшовики»»¹¹⁵.

Попри всю трагічність долі єврейських громад в Україні взимку – навесні 1919 р. (жахливі погроми в Бердичеві, Житомирі, Проскуріві та інших містах) прийшов час звільнення від стереоти-

пів тоталітарного мислення, що Директорія була організатором єврейських погромів.

В. Винниченко, як лідер Директорії, активно співпрацював з єврейським міністерством і представництвом єврейських партій у подоланні погромницької стихії. Була створена спеціальна державна комісія УНР з протидії погромам, яку очолив В. Кедровський. По можливості учасників погромів заарештовували і віддавали під суд. Активну позицію проти погромників зайняв прем'єр-міністр УНР В. Чехівський. Він попередив керівництво Директорії, що піде у відставку, якщо до погромників не буде вжито рішучих заходів¹¹⁶.

У Бердичеві на захист євреїв намагався стати український полк, але погромники застосували проти нього кулемети броньових машин¹¹⁷. На околицях Житомира протидію погромникам чинили місцеві селяни, які своїми силами протидіяли бандитам і захищали євреїв¹¹⁸. 9 квітня 1919 року до Рівненської єврейської громади і до Міністра єврейських справ звернувся отаман Оскілко: «... маю шану повідомити Вас, пане міністре, що ніяких погромних вибухів проти єврейського населення в м. Рівному не буде і не може бути, що торкнеться погромної агітації, то таке присікається мною в корні»¹¹⁹.

На початок червня 1919 року Директорія УНР займала вузьку смугу Поділля 20 км на 10 км, продовжуючи на всі боки відбиватися від супротивників і відвойовувати захоплені ворогом території. В умовах багатовладдя отаманія володіла значними теренами України, навіть витіснивши більшовиків. На її долю припадає найвищий відсоток єврейських погромів, які в наступному будуть записані на владу Директорії УНР. Тому зрозуміло, чому писав у своїй відомій праці професор І. Нагаєвський: «Коли ж соборна українська армія марширувала на Київ, зберігаючи лад і дисципліну, євреї знову дивились на неї, як на запоруку правопорядку і спокійного життя, оскільки таке життя не було можливе на терені, охопленім пожежею»¹²⁰.

У червні 1919 року в Кам'янці українська влада святкувала другу річницю І Універсалу. В урочистостях брали участь представники демократичних єврейських партій і громади. Напередодні свята газета «Український козак» розпочала дискусію про причини єврейських погромів. У виданні газети за 6 червня 1919 року в рубриці «Лист з фронту» було вміщено публікацію козака Івана С. «Хто погромник». Невідомий автор писав, що євреї самі винні в погромах.

Адже вони всі налаштовані проти української державності, допомагають більшовикам і стріляють у спину українському війську. Відповідь козакові Івану С.¹²¹ дав теж невідомий автор, такий собі Н.Г. Він засудив таке тлумачення українсько-єврейських стосунків. Автор безпосередньо писав: «Серед кожного народу є й бідні і багаті, розумні й дурні, чесні й круті, працьовиті і волоцюги. Серед кожного народу є всякі партії. Коли серед євреїв є більшовики, то є й небільшовицькі партії, які обстоюють самостійну Українську Народну Республіку... Отже, воюючи з більшовиками, треба одрізнити євреїв-більшовиків від небільшовиків». Далі автор статті звернув увагу читачів на неможливість завдавати кривди мирному населенню, жінкам, дітям, старим, незалежно, до якої партії вони належать. Публікація завершувалася зверненням до військ УНР: «Козаки, не забувайте, що євреї є населенням нашої землі. Коли вони будуть на нашому боці, то це для нас велика допомога для вигнання московців і збудування Української Народної Республіки».

Активну роботу щодо українсько-єврейського порозуміння проводило єврейське міністерство. У червні новий народний міністр Пінхос Красний звернувся з закликом до єврейського населення України підтримати визвольну боротьбу українського народу. 13 червня 1919 року цей документ надруковано у газеті «Український козак». У зверненні йшлося про те, що народне «правительство Української республіки» вживає рішучих заходів боротьби з погромами злочинної агітації проти єврейського населення. Міністр засудив чорносотенців як головне джерело єврейських погромів, які мріють поневолити українців і євреїв. Звернувся він персонально і до українців, нагадуючи, що євреї підтримували Українську Народну Республіку і що «нещастя єврейського народу є одночасно і нещастям українського народу», адже «неможливо будувати державу на руїнах розгромлених міст і містечок». Звернення завершувалося щирою надією, що «рука в руку з українським народом боротимемося за перемогу вільної Української Народної Республіки, в якій найдуть собі мирне співжиття два свобідних і рівних народи – українці та євреї».

17 липня 1919 року Головний Отаман Симон Петлюра зустрів у Кам'янці-Подільському делегацію єврейського населення, серед якої були представники релігійної громади, суспільних та політичних організацій. На наступний день у часописі «Трудова

Громада» з'явилося повне комюніке, а український міністр преси та пропаганди видав спеціальну брошуру, яка містила всі промови, виголошені під час прийому делегації. Для розуміння українсько-єврейських відносин вона має неабиякий інтерес. Про що ж спілкувалися представники євреїв та Головний Отаман?

Кам'янець-Подільський рабин Гутман: «Більшовизм, з точки зору святої Тори, – Вавилонське стовпотворіння, покоління якого буде покарано законом... Я даю клятву від імені всіх єврейських святинь, що серед віруючої частини єврейства немає місця для більшовизму». Шановний рабин висловив подяку Головному Отаману, що може звернутися до нього давньоєврейською мовою (іврит – *Авт.*), яку забороняв царизму та переслідують більшовики, що виступають проти релігії.

Представник єврейської партії «Фольксспартай» Альтман: «Ми повністю підтримуємо уряд Директорії... Ми, сіоністи, не можемо виступати за більшовизм. Ми віримо у більшовизм менше, ніж будь-хто взагалі».

Представник партії «Поалей Ціон» Драхлер: «Політику Директорії ми – «Поалей Ціон» – робили разом з вами від Вінниці до Києва і назад від Києва до Вінниці... Наша партія і далі зацікавлена в самостійності вільної України. Я глибоко переконаний, що не тільки ми, але вся єврейська демократія візьме активну участь у боротьбі за визволення України. І в рядах армії Директорії єврейський козак пліч-о-пліч з українським буде воювати і нести свою «кров і життя на оltар визволення України»».

Від єврейських ремісників Крайз: «Більшовизм є згубний для бізнесу, ліквідував приватну власність, підриває економічне життя... Ми цілком підтримуємо Уряд, Міністра єврейських справ Красного, який є виразником волі єврейського трудового народу».

У свою чергу, Симон Петлюра дав тверду обіцянку єврейським представникам, що український уряд буде вести рішучу боротьбу з погромами, які чинять бандити та антиукраїнські елементи. Петлюра звернув увагу на необхідність активної ролі євреїв у боротьбі українського народу, так як це робить єврейське населення Галичина¹²².

20 липня 1919 року за № 69 було видано наказ Головного Отамана Симона Петлюри, який доручав усім командирам частин, а також представникам державного контролю за їх особистої від-

повідальності постійно стежити за тим, щоб в місцях їх дислокації не велося жодної погромної агітації. Головний Отаман наказував сповістити широким верствам населення та козацтву про те, що єврейське населення стало на шлях активної допомоги Директорії УНР у боротьбі з ворогами і в будівництві Української незалежної республіки.

7 серпня 1919 р. побачило світ урядове звернення «До громадян та робітників євреїв України», підписане Головою Ради УНР Б. Мартосом та Міністром єврейських справ П. Красним, які роз'яснювали населенню політику Директорії в боротьбі з погромництвом. Зазначалась особлива роль у цій справі Симона Петлюри. У зверненні підкреслювалася важлива роль євреїв у підтримці змагань УНР за незалежність, засуджувалися чорносотенці, більшовики і денікінці, які несуть українському і єврейському народам колоніальне ярмо¹²³.

26 серпня 1919 р. побачив світ наказ Головної команди військ УНР, підписаний С. Петлюрою, який закликав українське військо, старшин та козацтво рішуче боротися проти злочинців, які розпалюють ненависть до євреїв, закликають до погромів чи чинять насильства над євреями. У наказі Головного Отамана зазначалося: «Найкращі єврейські партії, як ось Бунд, «Об'єднанці», «Поалей Ціон», «Фольксспартай» рішуче стали на бік української самостійної державності й рука в руку з нами працюють на її користь»¹²⁴.

27 серпня 1919 р. серед військ УНР була розповсюджена відозва Головного Отамана С. Петлюри проти погромних дій. У цьому важливому документі йшлося, що армія Української Народної Республіки несе рівність, братерство і визволення українському і єврейському громадянству, бо останнє активно підтримує уряд УНР. Але зупинити погромну стихію уряду Директорії не вдавалося. За неповними підрахунками, з січня по вересень 1919 року в погромах в Україні загинуло понад 50 тис. євреїв і сотні тисяч було поранено¹²⁵.

У відозві єврейської партії Бунд зазначалося: «Хвиля єврейських погромів шириться. Необхідно надати допомогу постраждалим»¹²⁶.

Перебуваючи у скрутні політичних, військових і економічних обставин, Директорія, наскільки це було можливо, надавала допомогу потерпілим від єврейських погромів. Так, єврейським ме-

шканцям Жмеринки була надана фінансова допомога в 50 000 карбованців, Ярмолинців – 140 000 карбованців, Могильова – 850 000 карбованців, Дунаєвців – 150 000 карбованців¹²⁷.

У важких умовах громадянської війни Директорія намагалася відновити законодавчі і представницькі органи Республіки. З цією метою було прийняте рішення про підготовку до скликання 1920 р. Державної Ради УНР. Планувалось обрати до цього своєрідного передпарламенту три представники від Бунду, три – від «Поалей Ціону», три – від «Об'єднаної єврейської соцпартії», три – від «Фолькспартай», чотири – від сіоністів, ще п'ять – від інших єврейських партій – усього 21 депутата (росіянам пропонувалося 6 місць, полякам – 3)¹²⁸.

26 травня 1920 року напередодні вступу військ Директорії УНР і польської армії до Києва щотижнева газета «Україна» надрукувала інтерв'ю з відомим діячем українського визвольного руху С. Єфремовим за назвою «Єврейське питання». Публікація засуджувала ворожнечу між народами і спробу антиукраїнських сил відновити стару репресивну систему. Стаття засуджувала провокативні чутки, що всі євреї – більшовики, і закликала до братерського порозуміння між українцями та євреями. Щоб запобігти погромницьким настроям і провокації під час повернення навесні 1920 року військ Директорії в Україну, 7 липня було видано черговий наказ, підписаний С. Петлюрою, «Про боротьбу з протиеврейською погромною агітацією», який попереджував про відповідальність начальників усіх ступенів за вчинки своїх підлеглих¹²⁹.

Єврейські демократичні партії теж не стояли осторонь суспільно-політичних процесів. Надавали УНР посильну підтримку. 13–17 червня 1920 року у Варшаві, де відбувався Сейм Клубу єврейських партій, Бунд, «Фолькспартай», «Поалей Ціон», представники сіоністів заявили про свою повну підтримку українського визвольного руху і виступили за самостійність Польщі та України¹³⁰.

Зазначені нами факти є епізодами важкої боротьби українського народу за незалежність. Незважаючи на всі зусилля, Уряд Директорії не зміг подолати безладдя, анархії і погромництва, що спричинило масовий перехід євреїв на бік більшовиків. Але вся громадянська війна була єдиним загальним погромом, де страждали як представники титульної нації, так і національних меншин.

Антисемітський стереотип щодо Директорії УНР та Головного Отамана виявив завидну живучість, адже і далі тиражується всіма несимпатиками української державності. Майже 10 % погромів припадають на напівпартизанську частину Червоної армії. За 20 років до Голокосту Добровольча армія Денікіна фактично застосувала етнічні чистки євреїв. У цьому контексті нам видаються цікавими думки свідків подій: єврейського діяча Пасманника та генерала УНР О. Удовиченка. Пасманник зазначає, що головними винуватцями єврейських погромів були Троцький, Антонов-Овсієнко, Дибенко, отамани Махно та Григор'єв, діячі УНР В. Винниченко та С. Петлюра. «З боку військ Денікіна не було жодного єврейського погрому», – констатує єврейський діяч¹³¹.

Іншу думку має військовий керівник УНР О. Удовиченко: «Як війська, так і цивільна, монархічно настроєна адміністрація скрізь по всіх містечках громила жидів»¹³². Жертви військових злочинів усіх учасників громадянського протистояння будуть приписані УНР.

В історії міжнаціональних відносин досить важко залишитися байдужим і об'єктивним. Тому не зайве буде дослухатися до роздумів В. Жаботинського, відомого сіоніста і українофіла: «... ні Петлюра, ні Винниченко, ні решта видатних членів цього українського уряду ніколи не були тими, як їх називають – «погромниками». Хоча я і особисто не знав, все ж таки я добре знаю тип українського інтелігента-націоналіста з соціалістичними поглядами. Я з ними виріс, разом з ними проводив боротьбу проти антисемітів та русифікаторів – єврейських та українських. Ані мене, ані решту думаючих сіоністів Південної Росії не переконують, що людей цього типу можна вважати за антисемітів. І це важливо, бо це веде нас до головного: до глибокої правди, яку небезпечно забути»¹³³.

Можна припустити, що інтерес до конфліктних, трагічних та драматичних подій в історії українсько-єврейських взаємин певною мірою пов'язаний з перебігом політичних процесів в Україні, Ізраїлі, Канаді, Росії та в інших країнах. Варто погодитися з точкою зору М. Андрійчука, який зазначав, що останнім часом в Україні з'явилася значна кількість наукових і публіцистичних праць, що висвітлюють різні сторони українсько-єврейських взаємин. Щоправда, науковців більше цікавлять українсько-єврейські стосунки в драматичні періоди історії – єврейські програми в царській Росії та УНР,

Голокост у роки II Світової війни тощо. Водночас питання українсько-єврейських взаємин у час модернізації Російської імперії після реформ другої половини XIX ст., революції 1905 – 1907 рр. та років перед I Світовою війною залишилися поза увагою дослідників, вони відкриті і потребують нового дослідження.

Слід підкреслити, що йдеться насамперед про відбиття цих взаємин в україномовному дискурсі. Чи можна взагалі ставити питання про використання лише україномовного масиву текстів для потреб і вивчення «українсько-єврейського дискурсу». Адже автор сам підкреслює, що часопис «Украинская жизнь» видавався російською і був, до речі, конкретною філосемітською альтернативою. Однак про значення цього російськомовного часопису для єврейської думки України можна дізнатися насамперед з періодики на їдиш – зокрема, партнерського для «Украинской жизни» часопису «Ді їдише велт» («Єврейський світ»). Зрозуміло, що позитивні сюжети українсько-єврейських взаємин у період панування радянського їдишизму – а цей період тривав від 1918 р. до 1948 р., а згодом також між 1961 та 1991 рр., тобто упродовж 60 (!) років – недоступні для більшості дослідників через банальне незнання мови (їдиш), персоналій, тенденцій та концепцій розвитку єврейської культури. Можна говорити і про очевидне небажання заглиблюватися у подібні «нюанси». На нашу думку, ця ситуація пов'язана з політичною кон'юктурою, коли, зокрема, ізраїльський істеблішмент розглядає «український період» в історії єврейства як просто прелюдію до ізраїльського «хеппі енду». Аналіз сучасних єврейських ЗМІ дає яскраві приклади подібного телеологічного підходу до «українського епізоду» в історії єврейства. Н. Шаранський в інтерв'ю київській газеті «Єврейський обозреватель» не приховував своїх намірів. На запитання «Яким ви бажаєте майбутнє єврейської громади України?» ізраїльський політик висловився однозначно: «Сьогодні громада процвітає. Але майбутнього вона, як власне й усі єврейські громади діаспори, не має. Питання, коли вона зникне – для кожної громади є індивідуальним. Цілком зрозуміло, що майбутнє єврейського народу – в Ізраїлі»¹³⁴. Зрозуміло, що подібне ставлення не сприяє глибині дослідження українсько-єврейських взаємин. Аналогічні зауваження щодо причин неадекватного алгоритму дослідження єврейської проблематики висловлювали

науковці країн діаспори (приреченої на зникнення) зокрема, М. Лєкіс (Литва), А. Малдзіс (Білорусь), Я. Дашкевич (Україна) та інші.

Те, що інтерес до конкретних ситуацій в українсько-єврейських взаємних продиктований політичною кон'юнктурою, свідчать численні публікації радянського періоду, зокрема у 1970 – 1980 роках, що засуджували співпрацю між українським націоналізмом та сїонізмом. Крім відомого публіці роману М. Хенкіної «У резиденції Петлюри», рукопис якого дочекався публікації у 1982 р., тобто 35 років після написання (!), знаковою є доля міфологічної оповіді С. Крейцбах «Живу ще завдяки УПА», що потрапила у центр уваги сучасної української громадськості аж у 2012 році*.

І це після того, як у відомій пропагандистській праці «Тризуб та зірка Давида» ця історія подавалася як аутентична радянською пропагандою ще у 1970-х роках!

Можна погодитися з думкою критиків подібних містифікацій, що їхня популярність у Канаді – центрі української діаспори – пов'язана з реаліями політичного процесу у тій країні – потребами створення мультикультурної держави. На перший погляд, інтерес до «рутинних», а не драматичних періодів українсько-єврейських взаємин зростає, характерно, що ініціаторами у постановці питання про самоцінність українсько-єврейської співпраці, зокрема і у радянський період, стають ізраїльські, американські, німецькі та російські науковці, далекі від радянських симпатій чи ностальгії.

Зокрема, ізраїльський науковець Й. Декель-Хен у низці праць порушив питання про реальність здобутків єврейських національних районів на території України та Криму. Американський дослідник Й. Петровський-Штерн розкрив деякі цікаві моменти українсько-єврейських взаємозв'язків у рамках концепції «антиімперіалістичного вибору». Подібних прикладів можна навести чимало. Однак якщо вважати М. Фішбейна, талановитого поета, справді представником єврейської думки України – не можна заперечити політичної заангажованості та категоричності його тверджень щодо участі євреїв в УПА. Утім, збірники, видані за сприяння міжнародного антифашистського фронту і його співголови Вадима Колісниченка (у 2012 – 2013 рр.),

* Тарас Кирило і Джон-Пол Химка засудили фальшивку ще у 2008 році, однак у збірнику статей П. Пудлінга, Т. Снайдера і Г. Росолінські-Лібе «ОУН и УПА: Исследования о создании исторических мифов» (Київ, 2012) нараховано 9 посилань на Мойсея Фішбейна, який поширював «мемуари» С. Крейцбах.

також відповідають інтересам політичних баталій в Україні, а не об'єктивному, збалансованому дослідженні історичної пам'яті. Збірники, де єврейська тема є однією з провідних, видано у серії з претензійною назвою «Історична правда».

Між тим, як слушно зауважив російський автор В. Смоліна в інновативній статті «Історична пам'ять і самоідентифікація пострадянського суспільства», «історія – царина змін, серед відносного. Її абсолютизація («правда історії») – ознака антиісторизму». Прагнення до чорно-білих оцінок минулого, діаметрально протилежних точок зору, на думку російської авторки, свідчить про консерватизм колективної пам'яті, що живиться страхом перед змінами. При цьому кризовий стан пострадянських суспільств, до яких належить і Україна, характеризується також і кризою історичної пам'яті. Для того, щоб звільнитися від радянської спадщини, її треба спочатку засвоїти. Висновки В. Смоліної щодо складності рецензії власного історичного досвіду безпосередньо стосуються також України. Дослідниця вважає, що у колективній пам'яті продовжують домінувати історичні архетипи у своїй пізній, радянській редакції. В. Смоліна підкреслює, що «розрізнення, оцінка, аналіз, культура історичної рефлексії – умова переходу спогадів у досвід. Визнання свого досвіду відносним означає готовність до сприйняття чужого. Коли такої потреби немає – спрацьовують захисні механізми. Опір демократичним перетворенням, ностальгія за авторитарними формами правління вкорінені в архетипах свідомості. Можливості суспільного діалогу протистоять максималізм оцінок («або» – «або») та апріорне ставлення до опонента («свій» – «чужий»). До радянської спадщини можна також віднести хибне ототожнення інакодумства та вільнодумства. Потреба в тому, щоб рефлексія, яка проводилася від *contra*, стала вже навичкою мислення. Непримиренність позицій пояснюється саме цим (компроміс не є метою). Історичні асоціації супроводжують будь-яку дискусію, однак інтерес до минулого визначається не пошуком істини: лякає, як завжди, складність. Масовій свідомості більше імпонують історіософські концепції, що відволікають від нерозв'язаних проблем, пропонуючи узагальнені квазісмісли*.

* Статтю оприлюднено у часописі «Політэкс». – 2012. – Т. 8. – № 2. – С. 100–109.

Як приклад таких квазіконцепцій, авторка наводить відомі в Україні концепції «Русского мира», зіткнення цивілізацій, неоевразійства, пасіонарну теорію етногенезу тощо. Варто підкреслити, що єврейська думка України також отримує порцію ефективних, але далеких від реальності «брейн вейвз» (мозкових атак) з Москви. Прикладом може бути думка Є. Сатановського про те, що «Палестина повинна отримати статус Пуерто-Ріко», оприлюднена у тижневику «ВСК»¹³⁵. Щоправда, залишається малозрозумілим, навіщо це уподібнення колишньої іспанської колонії і Палестини – регіонів, відмінних у геополітичному, демографічному, соціокультурному та історичному аспектах.

Осмилення історичної спадщини українсько-єврейських взаємин гальмується незнанням історії єврейської культури в Україні, оскільки в Україні, на відміну від США, не читають ґрунтовні академічні курси, коли упродовж кількох років студенти та аспіранти можуть ґрунтовно вивчити їдиш і ознайомитися з періодичними виданнями, що виходили в Україні їдишем, персоналіями та діяльністю єврейських діячів культури та науки. Як відомо, на початку ХХ сторіччя єврейські діячі України постійно друкувалися у США, певна частина єврейських літераторів Західної України продовжили діяльність у СРСР, інші емігрували до США, Франції, Аргентини та інших країн. Нарешті, у 1944 – 1948 роках було завдяки ЄАК відновлено зв'язки між діячами української єврейської культури, що повернулися з евакуації, та Спілкою українських євреїв США на чолі з рабином Авромом Биком, який відвідав Київ у 1945 р. і контактував з керівництвом Київського університету, Кабінетом, очолюваним Е. Співаком, часописом «Штерн», єврейськими діячами театру, релігійними общинами.

У цей період єврейські письменники і діячі культури України неодноразово публікували свої твори у «Їдише культур», «Найлебн», «Моргн фрайгайт» та інших виданнях США. У збірках Спілки українських євреїв США, зокрема «Український єврей в Україні та Америці», «Український єврей», представники українсько-єврейської думки США ділилися своїми рефлексіями щодо радянської доби, Голокосту та перспектив відновлення єврейського життя в Україні. Судячи з усього, це була спроба знайти певний компроміс з радянським режимом і на хвилі піднесення під знаком «зустрічі на Ельбі» вивести радянське єврейство з ізоляції. Як відомо, ця спроба була приречена

на невдачу через реалії «холодної війни». Однак погляди відомих на той час лівих діячів США можуть бути цікавими, оскільки у період «відлиги» та «перебудови», до якої деякі з них дожили (наприклад, А. Бик), вплив «єретичних ідей» Спілки українських євреїв США явно простежується у «Советіш Геймланд» та інших офіційно дозволених єврейських радянських виданнях.

Як відомо, у визволеній Україні владні структури не мали особливого прагнення акцентувати увагу на трагедії Голокосту. Зокрема, на Ювілейній сесії 25–30 вересня 1944 р., присвяченій 25-річчю Академії Наук України, було прийнято звернення «До вчених усього світу», де згадується про звірства німецько-фашистських загарбників, але геноцид євреїв не згадувався. Аналогічно, під час відкриття виставки досягнень наукових підрозділів Академії Наук, у тому числі очолюваного членом-кореспондентом Е. Співаком єврейського кабінету, про трагедію Бабиного Яру не було згадано. В альманасі «Штерн» (редактор – Г. Полянкер) акцент також не робився на стражданнях євреїв України. Головними темами єврейської радянської художньої літератури та публіцистики України були відбудова, дружба народів, а героїка навіть радянського стибу вважалася все ж проявом націоналізму і, як показала справа ЄАК, викликала претензії до авторів-євреїв. На думку А. Грінбаума, ґрунтовний аналіз Е. Співаком «мови ненависті» нацистів привів єврейського науковця на лаву підсудних, став причиною його загибелі.

Після відновлення єврейського періодичного видання «Советіш Геймланд» (1961 – 1991) тема українсько-єврейських взаємин висвітлювалася доволі обережно поза рамками ритуальних фраз про дружбу народів. Беручи до уваги, що часопис призначався до поширення у США та Канаді, де жваво обговорювалися питання українсько-єврейських взаємин, обережність єврейського радянського офіціозу можна легко зрозуміти. «Советіш Геймланд», звичайно, унікав крайнощів радянської пропаганди, що таврувала союз «тризуба» та «зірки Давида», однак лише за доби перебудови було порушено деякі дражливі теми, наприклад, убивство в Тернополі у 1941 р. Алтера Кацизне, автора п'єси «Шлойме Шварцбард», процитовано фрагмент з книги Б. Лекаша «Коли Ізраїль помирає» і т.д. У перші два десятиріччя існування радянського офіціозу журнал обмежився публікацією двох художніх творів, головною

темою яких була участь євреїв у подіях національно-визвольних змагань 1917 – 1920 років та робота єврейських лікарів у повстанчих загонах під проводом С. Бандери. У першому випадку йдеться про роман М. Хенкіної «У резиденції Петлюри», у другому – про оповідання Є. Курбаса «Доктор Карл Абрамов». Слід підкреслити, що М. Хенкіної на час публікації роману вже багато років не було серед живих, а Є. Урбас, письменник з Канади, був слабо пов'язаний з радянською діяльністю. В обох творах петлюрівців та бандерівців показано як жорстоких садистів та бандитів, а реальна поведінка людей, що могла мати складну психологічну мотивацію у контексті неоднозначних політичних подій, явно не цікавила авторів та редакцію «Советіш Геймланд». Якщо судити з майже 400 номерів часопису і багатьох окремих публікацій, участь у національному русі повинна була виключати симпатії українців до євреїв. Таке чорно-біле сприйняття дійсності не сприяло подоланню відчуження між обома народами попри казенні мантри про «дружбу» та «братерство».

Цікаво, що найсміливіший матеріал на ці теми було опубліковано лише в останньому номері часопису, після ГКЧП, у серпні 1991 року, на порозі проголошення незалежності України.

Ідеться про публіцистичну статтю Л. Березницької «Президент України попросив вибачення». Цей матеріал можна вважати перехідним до публікації на теми Голокосту у незалежній Україні. Авторка, віддаючи належне широкому відзначенню 50-ї річниці трагедії Бабиного Яру, розкриває передісторію: коли «Україні знадобилося півсторіччя, щоб визнати правду, яка відома усьому світу».

На думку Л. Березницької, помпезність урочистостей свідчить про те, що у 1991 р. продовжується радянська традиція «святковості», що регулює процеси міжетнічних взаємин згори і що Україні доведеться пройти ще довгий процес покаяння та осмислення Катастрофи. Однак цей процес відповідає політичним інтересам еліти України: «Зрозумілі наміри українського уряду відкинути ідеологічну піну і увійти як рівному до світової спільноти, де, як відомо, однією з ознак цивілізованої держави вважається відсутність антисемітизму».

Серед текстів радянського періоду окреме місце посідають твори учасників Єврейського Антифашистського Комітету. Можна висловити припущення, що саме вони підійшли найближче до ідеї інтеграції та синтезу в українсько-єврейських взаєминах. П'єса Д. Бергельсона «Я хочу жити» (1943), опублікована у «Советіш

Геймланд» у 1968 році, розкриває глибинні мотиви українсько-єврейського зближення. Українці та євреї, що проживають у національному єврейському районі на Півдні України, показані як одна спільнота, що сповідує спільні культурні цінності. «Єретичний» підхід автора до питання спільної боротьби проти нацистів виявляється у відході від ідеологічних кліше дружби народів, інтернаціоналізму, ролі КПРС та Сталіна. Замість цього герої, що розмовляють на колоритній суміші української та їдишу, виявляють надзвичайний інтерес до єврейської культурної традиції. Головний герой Авром Бер-Левітан тлумачить своїй українській невістці Галині, який важливий сенс має ім'я її чоловіка-командира Червоної Армії Бен Ціона – Сина Сіону. Прачка Настя врятувала та виховала єврейського хлопця, батьки якого загинули під час погрому. За це її називають «ребець Настя» та порівнюють з біблійними персонажами-жінками Сарою, Лесею та Рівкою, що дали початок єврейському народові.

П'єса Д. Бергельсона започаткувала в єврейській культурі дискурс примирення, подолання колишнього антагонізму, що сягав доби Хмельниччини. Характерно, що єдиним персонажем, що не поважає прадавніх єврейських традицій, є емігрант Незабудка, якого нацисти привезли з Берліна.

П'єсу сприйняли як символічний «месидж» (послання) Д. Бергельсона, якого вважали на Заході найвидатнішим єврейським літератором національного спрямування в СРСР. П'єсу було поставлено декілька десятків разів у Тель-Авіві та Нью-Йорку у присутності представників єврейської політичної еліти. У 1945 р., коли Україна стала одним із засновників ООН, надії єврейства були спрямовані на потенційну державність у Палестині.

А. Дженовський, один з провідних лівих єврейських діячів США, у статті, присвяченій участі українських євреїв у розбудові єврейської державності в Палестині та Біробіджані, виділяє в українському єврействі таку рису, як інтерес до соціальної активності та землеробської колонізації. Прагнення розпочати діалог з українцями з чистого аркуша найкраще виявилось у діяльності «Спілки українських євреїв США» (1944 – 1948).

Прикметно, що ідентичність «українського єврейства» набула потужного імпульсу для формування саме у США, де, на відміну від Європи, важливим чинником формування ідентичності став просторово-геополітичний, а не мовно-культурний чинник.

Українсько-єврейські діячі США та СРСР поклали надії на мобілізацію єврейських еліт США та зв'язки з адміністрацією Г. Трумена. Відомо, що А. Дженовський надіслав вітального листа президентові США у зв'язку з перемогою на Тихому океані, і Спілка українських євреїв США отримала відповідь, де підкреслювалися заслуги євреїв-громадян СРСР, у тому числі вихідців з України, у спільній перемозі. Той факт, що Н. Майзель, колишній киянин, а згодом редактор і видавець престижного літературно-громадського часопису «Літераріше блетер» (Варшава) нагадував у своїй статті відоме прислів'я «з Києва пішла Тора», сприймався симпатиками Радянського Союзу виявом прихильності прорадянського лобі до єврейської національної справи. Згадуваний образ українки Насті, яку Д. Бергельсон порівняв з Рівкою, Сарою та Леєю, – як прозорий натяк на належність Хеврона – колиски єврейського народу, де поховані ці жінки, до території майбутньої єврейської держави і легітимність прав євреїв на ці землі. Адже у 1929 р., після нападу арабів у Хевроні на мирних релігійних євреїв, радянські владні структури і лояльні до них організації за межами СРСР, а також єврейські письменники Радянської України зайняли проарабські позиції, що спричинило низку конфліктів та розколів. Здавалося, що коли єврейські літератори з України П. Маркіш та І. Фефер звернулися до біблійної та палестинської тематики, симпатії Радянського Союзу однозначно схилилися на бік євреїв. Громадськість США захоплювалася подвигами Героя Радянського Союзу Ізраїля Фісановича, нагородженого американським урядом. Популярний радянський письменник В. Каверін, автор роману «Два капітани», згадував у книжці, виданій у 1944 р., що «батько героя – звичайний єврей, а дід був меламедом (вчителем іврит у релігійній школі – хедері)».

Українсько-єврейський поет Л. Квітко у творах, присвячених І. Фісановичу, підкреслював, що, здійснюючи свої подвиги, І. Фісанович прагнув помститися ворогу за окупований Харків, де залишилася його родина. І. Еренбург, вихідець з Києва, вже восени 1941 року зазначав, що нацисти топили в Києві єврейських дітей, а І. Фісанович у Льодовитому океані – нацистські підводні човни. При цьому І. Фісанович, якого було запрошено на з'їзд до Атлантик-Сіті, де мали розглядатися і питання майбутнього статусу Палестини, не приховував симпатії до української мови та культури.

У роботі з підводниками на човні «Малютка» він читає їм поезії Т. Шевченка. Мотив єврея-воїна, що декламує на фронті українського класика, був присутній у тодішній єврейській літературі, зокрема, у творах М. Талалаєвського, Б. Міллера, Г. Полянкера та інших. Усе це створювало враження серед євреїв США, що часи колишніх українсько-єврейських антагонізмів залишилися у далекому минулому.

У збірниках «Спілки українських євреїв США» тема Голокосту не займає центрального місця*, але не з цензурних міркувань, а через прагнення мобілізувати тих, хто вижив, на основі спільної діяльності з відродження втраченого простору у Східній Європі, яка виступала джерелом поповнення демографічного та культурного ресурсу для єврейства Північної Америки.

Як зауважив Н. Майзель у монографії, присвяченій Й. Перцу (1945), «особливо за останні п'ять років відбулися події, про які раніше неможливо було навіть подумати, про які ніхто не чув і про які не знала така багата єврейська історія. Великі, багаті єврейські громади, де перебігало творче життя упродовж сторіч, опинилися у вогні та крові і в стражданнях та муках були майже стерті з лиця землі: Ми потребуємо нині нового слова підтримки, нової віри, нового горіння, ми повинні на страшних руїнах та за умов спустошення збудувати нове життя.

А. Бик був лаконічнішим: «Чи вдалося Гітлеру знищити 400-річну спадщину євреїв на Україні? В жодному разі (...). Кров пролилася, стіни повністю обвалилися, але основа житиме далі»¹³⁶.

У «Слові до українських земляків» В. Едлін підкреслював: «Немає достатніх слів, щоб змалювати страшні нещастя, які гітлерівські орди принесли українському єврейству. Світ уже знає про це, хоч спочатку багато хто не вірив, але, врешті-решт, після розслідувань усі розумні люди сповнені гнівом. Німці виявили себе як справжні вбивці-людоїди. Жажливі злочини німців на Україні цивілізований світ ніколи не забуде і, звичайно, не забудемо ми, євреї»¹³⁷.

Слід зауважити, що питання про колаборацію у вказаних матеріалах не порушувалося – зазначалося лише, що німці думали знайти тут «квіслінгів», але, в результаті, саме Україна зламала хребет нацизму.

* У бюлетені «Дер українер ід» («Український єврей», 1948, 1) опубліковано текст І. Еренбурга «Бабин Яр» як «фрагмент з більшого твору».

Це не заважало авторам зі «Спілки українських євреїв США» представити всі трагічні події в Україні, починаючи від Хмельниччини і закінчуючи погромами 1917 – 1920 років. Однак М. Перлов, М. Кац та А. Бик, що спиняються на цій проблематиці, не роблять Голокост чи погроми основою для єврейської ідентифікації, як і взагалі «єврейський мартиролог». Водночас у великому за обсягом збірнику «Український єврей в Україні та Америці» (1944) з українських діячів культури згадуються лише М. Лисенко та Б. Лятошинський. Між тим Н. Майзель у редактованому ним часописі «Літераріше блетер» у 1920-х роках вміщував змістовні статті про І. Франка та Т. Шевченка і їхню роль у єврейсько-українській співпраці. Вочевидь, розуміння ролі окремих осіб і подій у контексті історичної пам'яті надто розійшлися в українців та євреїв. Щоправда, у статті «Образ українського єврея» Н. Майзель, що відіграв ключову роль у «Культур-Лізі», згадує як «українських євреїв» не лише міністрів УНР А. Ревуцького та М. Зільберфарба, але також В. Жаботинського, «керівника ревізійністського руху, який останнім часом іде вгору». Однак загалом український народ виступає як стихійна, анонімна сила. А. Бик знаходить ключ до проблеми українсько-єврейського синтезу у «матеріалізмі» українських євреїв, що брали участь у колонізації неосвоєних просторів на межі Дикого Поля. Дійсно, Україна була саме тою країною, де євреї упродовж сторіч прагнули разом з українцями заселити родючі землі на Півдні.

Аналогія з Диким Заходом в Америці була більш, ніж очевидною. Міф про вільне життя на лоні природи серед «тихих вод і ясных зір» та квітучих садів глибоко вкорінився в українській культурі, ставши архетипом мислення. Українська утопія була сприйнята єврейською культурою і знайшла відображення у творчості Й. Перла, Ш. Черніховського, М. Бердичівського, С. Фруга та інших. С. Фруг також порушував теми «сивої старовини» – добу Хмельниччини і повстання гайдамаків. У статті відомого економіста Е. Дижура «Відновити єврейські райони в Україні» С. Фруг виступає як знакова постать, що осмислює питання соціальної свободи для євреїв. Співпраця євреїв та українців у 1930-х роках у національних районах, які Е. Дижур добре знав з власних спостережень, свідчила, на його думку, про потенціал українсько-єврейської співпраці у післявоєнній відбудові. Акцент на такій відбудові і був головним стрижнем публікацій на їдиш як у США, так і в Ра-

дянській Україні у період між 1943 і 1948 роками. Що стосується психологічних особливостей українців, то «магнетизм України, – вважає В. Едлін, – у її природі та людях з народу». З. Вайнпер, учасник звільнення Палестини і кампанії, організованої В. Жаботинським під час Першої світової війни, також вважав, що в Україні як природі, так і людям притаманні «простота і відкритість». Опублікувавши у 1942 р. свої мемуари за назвою «У пісках Самарії та Юдеї» З. Вайнпер у статті «Українсько-єврейська поезія» зазначав, що в Україні «смуток – це смуток, а радість так розгуляється і розспівається, що хочеться взяти в цьому участь».

Використовуючи термін М. Андрійчука, ми можемо назвати рефлексії А. Бика, З. Вайнпера, Н. Майзеля, А. Дженовського та інших літераторів та громадських діячів тієї доби «українсько-єврейським дискурсом» і висловити припущення, що в ньому були присутні паралельно теми України та Ерец-Ізраель (Палестини), відомих авторам з власного досвіду. Про вплив «Спілки українських євреїв США» та осмислення історичної пам'яті євреями Радянської Української свідчать такі факти, як, наприклад, контакти київського письменника Н. Забари з представниками американського єврейства в окупованій Німеччині. Література і періодика зі США стали відомими в Україні у 1944 – 1948 роках і її «Єретичний» вплив позначився на переосмисленні діячами єврейської культури України власної історії. У подальшому вихідці з України у США оплатили поширення в СРСР газети «Фольксштиме» (Польща), яка не була заборонена і з якої сотні представників єврейської інтелігенції в Україні дізналися про замовчувані в СРСР сюжети Голокосту.

Механізм дії зовнішнього впливу на розвиток офіційної та альтернативної єврейської громадської думки в СРСР ще чекає на своє висвітлення, на справжній аналіз політичних процесів цієї доби в історичній ретроспективі. Ми вважаємо, що будь-які гіпотези у цих дослідженнях можуть бути науково виправданими лише за умов ґрунтовного вивчення джерельної бази, врахування мовно-культурного профілю доби, що склався у першу половину ХХ сторіччя.

¹ Политическая наука: новые направления. – М., 1999. – С. 210–219.

² Ильин М. В. Ритмы и масштабы перемен / М. В. Ильин // Полис. – 1993. – № 2. – С. 57.

³ Соловьев А. И. Политология: политическая теория, политические технологии / А. И. Соловьев. – М., 2000. – С. 289.

⁴ Политический процесс: основные аспекты и способы анализа. – М., 2001. – С. 5–6.

⁵ Howard J. Wiarda. Ethnocentrism in Foreign Policy / J. Howard. – Washington and London, 1985. – P.15.

⁶ Кальян С. Є. Єврейська спільнота у політичному процесі на теренах підросійської України (середина XIX – початок XX ст.) / С. Є. Кальян. – Полтава: «Довкілля К», 2008. – С 80.

⁷ Солдатенко В. Соборництво і регіоналізм в українському державотворенні (1917 – 1920 рр.) / В. Солдатенко, І. Курас. – К., 2001. – С. 68–69, 233–234.

⁸ Див.: Крейчи Оскар. Геополитика центральной Европы / Оскар Крейчи. – Москва–Прага, 2010. – С. 110–116.

⁹ Steven E. Aschheim: Eastern Jews, German Jews and Germany's Ostpolitik in the First World War / E. Steven // LBI Year Book XXVIII, 1983. – P. 351–367.

¹⁰ Major Simon. Feldzugaufzeichnungen, 1914 – 1918 / Simon Major. – Stuttgart, 1928.

¹¹ Див.: Zechlin E. Die deutsche Politik und die Juden im Ersten Weltkrieg / E. Zechlin. –Güttingen, 1969.

¹² Bodenheimer M. Prelude & Israel / M. Bodenheimer. – N. Y., 1963. Боденгаймер М. уже у 1898 р. звертав увагу на близькість ідишу та німецької у меморандумі до МЗС і на культурно-політичні можливості такого зв'язку.

¹³ Центральні Сіоністські Архіви. – А 15/VIII/7.

¹⁴ Див.: Francis R. J. Nicosia. Weimar Germany and the Palestine Question / R. J. Francis // Leo Baeck Institute Year Book XXIV, 1979. – P. 321–349.

¹⁵ Pauker A. A Suggestion for a Library of Yiddish Texts / A. Pauker // LBI, Year Book V, 1960. – P. 333.

¹⁶ Hurwicz Elias. When Berlin was a Centre of Hebrew Literature / Elias Hurwicz // LBI, Year Book XII, 1967. – P. 99.

¹⁷ Golischer A. Mein Leben in dieser Zeit / A. Golischer. – P. 238.

¹⁸ Heller Otto. Der Untergang des Judentums / Otto Heller. – Berlin, 1931. – P. 115, 116, 141, 337. Книгу було перекладено французькою у 1933.

¹⁹ Вдовин А.И. Русский народ в национальной политике. XX век. 2-е издание / А. И. Вдовин, В. Ю. Зорин, А. В. Никонов. – Кунгур, 2007. – С. 185.

²⁰ Strauss Eli. Geht das Judentum unter?/ Eli Strauss. – Wien, 1932.

²¹ Knütter Hans-Helmuth. Die Juden und die deutsche Linke in der Weimarer Republik, 1918 – 1933, Bonner Schriften Z. Politik und Zeitgeschichte, 4 / Hans-Helmuth Knütter. –Düsseldorf, 1971.

²² Feder Ernst. Politik und Humanität. Paul Nathan: ein Lebensbild / Ernst Feder. – Berlin, 1929. – P. 128.

²³ Foerder Ludwig. Centralverein und innerjüdische Fragen / Ludwig Foerder. – Breglan, 1927. – P. 11.

²⁴ Jüdische Rundschau, XXXVII. – 1932. – № 9. – 2 лютого. – P. 41.

²⁵ Die Weltbühne, XXVIII. – 1932. – № 1. – 5 січня. – P. 14–17.

²⁶ Что нам стоит общину построить // Еврейский обозреватель. – 8/236. – 2012. – Август.

²⁷ Свой нарратив правомочен для каждой из сторон // Хадашот. – 8(184). – 2012. – Август.

²⁸ Рэувен Дин Эль: «Арабскую весну» задумывали вовсе не идеалисты» / Дин Эль Рэувен // Еврейский обозреватель. – 7 (235). – 2012. – Июль.

²⁹ Агамбен Дж. Homo Sacer / Дж. Агамбен. – Москва, 2010. – С. 148.

³⁰ Крейчи Оскар. Геополитика Центральной Европы / Оскар Крейчи. – Москва–Прага, 2010. – С. 332.

³¹ Бубенок О. Б. Номади і цивілізації Євразії в добу Середньовіччя (методологічний аспект) / О. Б. Бубенок // XVI Сходознавчі читання А. Кримського. Тези доповідей міжнародної наукової конференції. – Київ, 2012. – С. 75.

³² Kautsky K. Rasse und Judentum / K. Kautsky. – Berlin, 1914.

³³ Ratner M. Die Nationale Frage in den jüdischen Sozialistischen Parteien / M. Ratner. – Berlin, 1908.

³⁴ Словес Х. Єврейська радянська державність / Х. Словес. – Париж, 1976. – С. 62 (ідиш).

³⁵ Рафес М. Розділи історії Бунду / М. Рафес. – Київ, 1929. – С. 249 (ідиш).

³⁶ Єврейські комісаріати і євсекції. Протоколи. – Мінськ, 1928. – С. 9 (ідиш).

³⁷ Голомб А. Типи єврейської думки / А. Голомб. – Перец-Фарлаг, Тель-Авів. – С. 340 (ідиш).

³⁸ Агурські Ш. Значення першої єврейської комуністичної конференції. Вітебський комісаріат єврейських справ, 1918 (ідиш).

³⁹ Єврейські комісаріати і євсекції. Протоколи. – Мінськ, 1928. – С. 32.

⁴⁰ Словес Х. Єврейська радянська державність. – С. 27 (ідиш).

⁴¹ Зільберфарб М. (Гезамлте шріфтн). Зібрані твори, т.1 / М. Зільберфарб. – Варшава, 1935. – С. 184 (ідиш).

⁴² Там само. – С. 185.

⁴³ Там само. – С. 193–194.

⁴⁴ Литваков М. (Аф цвей фронти). На двох фронтах / М. Литваков. – Москва, 1931. – С. 8 (ідиш).

- ⁴⁵ IV Всесоюзна нарада євсекцій. – Москва, 1927. – С. 91 (їдиш).
- ⁴⁶ Там само. – С. 106.
- ⁴⁷ Там само. – С. 150.
- ⁴⁸ Там само. – С. 142.
- ⁴⁹ Там само. – С. 143.
- ⁵⁰ Словес Х. Єврейська радянська державність. – С. 110.
- ⁵¹ Див.: Шевченко О. Трансформація суспільних цінностей у пост-соціалістичну епоху / О.Шевченко // Суспільні цінності населення України в теоретичних і практичних вимірах. – К., 2013. – С. 147–150.
- ⁵² Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Terry Martin // Ithaca and London: Cornell University Press, 2001. – P. 2–10.
- ⁵³ Там само. – P. 12–13.
- ⁵⁴ Shternshis Anna. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939 / Anna Shternshis. – Indiana University Press, 2006.
- ⁵⁵ Slezkine Yuri. The Jewish Century / Yuri Slezkine. – Princeton University Press, 2004.
- ⁵⁶ Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939. – P. 17.
- ⁵⁷ Там само. – P. 19–22.
- ⁵⁸ Ro'i Jaakov. Beker Avi Jewish Culture and Identity in the Soviet Union / Jaakov Ro'i. – New York and London: New York University Press, 1991. – P. 50–55.
- ⁵⁹ Carrere Helene. The Nationalities Quiestion in the Soviet Union and Russia / Helene Carrere. – Oslo: Scandinavian University Press, 1995. – P. 124–128.
- ⁶⁰ Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939. – P. 23–24.
- ⁶¹ Shternshis Anna. Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939. – P. 130–132.
- ⁶² Pinkus Benjamin. The Jews of the Soviet Union. The History of a National Minority / Benjamin Pinkus. – Cambridge University Press, 1988. – P. 22–32.
- ⁶³ Conquest Robert. Soviet Nationality Policy in Practice / Robert Conquest. – New York: Frederik A. Praeter, 1967. – P. 115–128.
- ⁶⁴ Slezkine Yuri. The Jewish Century. – P. 44–122.
- ⁶⁵ Хадшевич І. Антирелігійна пропаганда у єврейській школі / І. Хадшевич // Ратнбїлдунг. – 1928. – № 3. – С. 54–55.
- ⁶⁶ Weinberg Robert. Stalin's Forgotten Zion. Birobidzhan and Making of a Soviet Jewish Homeland / Robert Weinberg. – University of California Press, 1998. – P. 25–135.

⁶⁷ Slezkine Yuri. *The Jewish Century*. – P. 120–141.

⁶⁸ Дубілет М. Антирелігійна пропаганда в Єврейській школі. Місце літератури (Анти-релігіозе пропаганде ін дер їдишер шуле. Орт дер літератур) / М. Дубілет // Ратнбїлдунг. – 1928. – № 1. – С. 29–38 (їдиш).

⁶⁹ Gitelman Zvi. *The Century of Ambivalence. The Jews in Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present* / Zvi Gitelman. – New York: YIVO Institute, 1988. – P. 22–29.

⁷⁰ Slezkine Yuri. *The Jewish Century*. – P. 17–19.

⁷¹ Слуцкі Я. Боротьба проти націоналізму (Камф кеґн націоналізм) / Я. Слуцкі // Ратнбїлдунг, 1928. – № 6. – С.18 (їдиш).

⁷² Там само. – С.20.

⁷³ Там само. – С.22.

⁷⁴ Там само. – С.25.

⁷⁵ Там само. – С.26.

⁷⁶ Martin Terry. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939*. – P. 115–225.

⁷⁷ Левітан М. Мовні диспропорції (Шпрахдіспропорцн) / М. Левітан // Ратнбїлдунг. – 1929. – № 7. – С. 54–55.

⁷⁸ Там само. – С. 55.

⁷⁹ Там само.

⁸⁰ Там само. – С. 54.

⁸¹ Estraih Gennady. *Soviet Yiddish. Language Planning and Linguistic Development* / Gennady Estraih. – Oxford: CLARENDON PRESS, 1999. – P. 155.

⁸² Левітан М. Мовні диспропорції (Шпрахдіспропорцн). – С. 54.

⁸³ Миллер А. Империя Романовых и национализм: Эссе по методологии исторического исследования / А. Миллер. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – С. 230–241.

⁸⁴ Gitelman Zvi. *The Century of Ambivalence. The Jews in Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present* / Zvi Gitelman. – New York: YIVO Institute, 1988. – P. 120–132.

⁸⁵ Shternshis Anna. *Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939*. – P. 163–164.

⁸⁶ Левітан М. Мовні диспропорції (Шпрахдіспропорцн). – С. 55.

⁸⁷ Weinberg Robert. *Stalin's Forgotten Zion. Birobidzhan and Making of a Soviet Jewish Homeland*. – P. 54–55.

⁸⁸ Shternshis Anna. *Soviet and Kosher. Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923 – 1939*. – P. 170–172.

⁸⁹ Krutikov Mikhail. *Yiddish and the Left: Papers of the Third Mendel Friedman International Conference on Yiddish* / Mikhail Krutikov, Gennagy Estraiikh. – Oxford: Ledenda, 2001. – P. 30–41.

⁹⁰ Левітан М. Їдиш у виробництві (Їдиш ін дер продукціє) / М. Левітан // Ратнбїлдунг. – 1930. – № 1–2. – С.15–22.

⁹¹ Martin Terry. The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939. – P. 66–80.

⁹² Dekel-Chen Jonatan L. Farming the Red Land. Jewish Agricultural Colonization and Local Soviet Power, 1924 – 1941 / Jonatan L. Dekel-Chen. – New Haven & London: Yale University Press, 2005. – P. 33–35.

⁹³ Левітан М. Їдиш у виробництві (Їдиш ін дер продукціє). – С. 17.

⁹⁴ Там само. – С. 18.

⁹⁵ Там само. – С. 21.

⁹⁶ Там само. – С. 22.

⁹⁷ Ву Чже. Етнічна автономія проти централізації – як Пекін інтегрував регіональну національну автономію в державу в 1950-х роках / Чже Ву // Сучасна історія, 65. – С. 81–136. Academia Sinica, Тайбей, Тайвань (Оскільки на Тайвані поширені різні вимовні норми читання китайських ієрогліфів, назва статті подана в українському перекладі).

⁹⁸ Левітан М. Нагальне питання (А дрингндике ойфаге) / М. Левітан // Дер Емес. – 1921. – 3 грудня. – № 3. – С. 3.

⁹⁹ Див. також: Ліберберг Й. Франкомасонські ложі напередодні Великої французької революції як форма політичної самоорганізації буржуазії / Й. Ліберберг // Прапор марксизму. – 1927. – № 1. У статті проводиться думка про те, що саме масони висунули гасло «Свобода. Рівність. Братерство» і що вони не були представниками або агентами єврейства. Й. Ліберберг вважав себе найбільш відомим дослідником масонства в СРСР. Його глибокий аналіз тактики і стратегії масонів викликає далекосяжні аналогії з суспільно-політичною діяльністю самого Й. Ліберберга.

¹⁰⁰ Гірчак І. Ф. Національне питання та правий ухил / І.Ф.Гірчак. – Харків, 1931. – С. 153.

¹⁰¹ Там само. – С. 159.

¹⁰² Словес Х. Єврейська державність у СРСР. – С. 128.

¹⁰³ Калакура О. Поляки в етнополітичних процесах на землях України у ХХ столітті / О. Калакура. – Київ: Знання України, 2007. – С. 199.

¹⁰⁴ Скрипник М. Перебудовними шляхами / М. Скрипник // УІЖ. – 1989. – № 11. – С. 107.

¹⁰⁵ Luxemburg Rosa. The Russian Revolution / Rosa Luxemburg // Rosa Luxemburg or: The Price of Freedom. Berlin: Karl Dietz Verlag, 2008. – P. 76.

¹⁰⁶ Ibid. – P.78.

¹⁰⁷ Матвеев В. Российский универсализм и этничность на Северном Кавказе (вторая половина XIX в. – 1917 г.) / В. Матвеев. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 15. См. там же: С.23, 35, 107, 131, 135, 137 и 139.

¹⁰⁸ Мамай О. Український національний рух на Зеленому Клині / О.Мамай // Український Університет у Москві. Науковий вісник. Том XIV. – Москва, 2009. – С. 76.

¹⁰⁹ Крип'якевич І. Історія України / І. Крип'якевич. – К., 1992. – С.86.

¹¹⁰ Грушевський М. На порозі нової України / М. Грушевський. – К., 1991. – С.41–42.

¹¹¹ Директорія, Рада Народних Міністрів Української Народної Республіки 1918 – 1920 років. Документи і матеріали у 2-х томах / Упоряд. В. Верстюк. – К., 2006. – Т. 2. – С.448.

¹¹² Винниченко В. Відродження нації. Ч. III / В. Винниченко. – К., 1920. – С.356–366.

¹¹³ Там само. – С.366.

¹¹⁴ Винниченко В. Єврейське питання на Україні / В. Винниченко // Хроніка, 1998. – Вип. 21–22. – С.157.

¹¹⁵ Клейнер І. Владімір (Зеєв) Жаботинський і українське питання / І. Клейнер. – Київ – Торонто – Едмонтон, 1995. – С.139.

¹¹⁶ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр. 126. – Арк. 1.

¹¹⁷ Там само.

¹¹⁸ Там само.

¹¹⁹ Сергійчук В. Погроми в Україні: 1917 – 1920. Від штучних стереотипів до гіркої правди, прихованої в радянських архівах / В. Сергійчук. – К., 1998. – С.263.

¹²⁰ Нагаєвський І. Історія української держави двадцятого століття / І. Нагаєвський. – К., 1993. – С.287.

¹²¹ Український козак. – 1919. – 8 червня.

¹²² Євреї та Українська Республіка (Єврейська делегація у Головного Отамана 17 липня 1919 року в Кам'янці на Подолі). – Кам'янець-Подільський, 1919. – С.1–8.

¹²³ Шульгин О. Україна і червоний жах. Погроми в Україні / О.Шульгин. – К., 2001. – С.78–80.

¹²⁴ Петлюра Симон. Народе українській: вибрані статті, листи, документи / Симон Петлюра. – Х., 1992. – С.87–88.

¹²⁵ ЦАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр.126. – Арк. 1.

¹²⁶ ЦДАГО України. – Ф. 41. – Оп. 1. – Спр.18. – Арк. 2.

¹²⁷ ЦДАВОВ України. – Ф. 2060. – Оп. 1. – Спр.7. – Арк. 6.

¹²⁸ Українське державотворення. Словник-довідник / Упоряд. О. Мироненко, Ю. Римаренко, І. Усенко, В. Чехович. – К., 1997. – С.92, 366.

¹²⁹ Директорія, Рада Народних Міністрів Української Народної Республіки 1918 – 1920 років. Документи і матеріали у 2-х томах / Упоряд. В. Верстюк. – К., 2006. – Т. 2. – С.653–654.

¹³⁰ Україна. – 1920. – 29 червня.

¹³¹ ЦДАГО України. – Ф. 1. – Оп. 20. – Спр.94. – Арк. 1 зв.

¹³² Удовиченко О. І. Україна у війні за державність / О. І. Удовиченко. – К., 1995. – С.130.

¹³³ Жаботинський В. Вибрані статті з національного питання / В. Жаботинський. – К., 1991. – С.112–113.

¹³⁴ К Украине мы испытываем особые чувства // Еврейский обозреватель. – 2013. – № 7/247. – Июль.

¹³⁵ ВЕК. – 2013. – № 37.

¹³⁶ Українер ін Україне ум Америке. – Нью-Йорк, 1944. – С. 12.

¹³⁷ Там само. – С. 10.

2.3. Сучасні вітчизняні та зарубіжні підходи до проблематики Голокосту на теренах України

Зважаючи на соціально-політичний та культурний розвиток єврейської громади та її інститутів у сучасному українському суспільстві та державі, а також на постійні дискусії в середині цієї громади та відкриті публічні дискурси, що перманентно точаться навколо питання єврейської ідентичності в модерний час в сучасній Україні та на європейському континенті загалом, не складно дійти висновку, що пам'ять про жертви Голокосту в добу панування нацизму та в часи Другої світової війни, а відтак вивчення, викладання та дослідження проблематики історії Голокосту є на сучасному етапі фактично одним з головних дискусійних питань сучасної історії України та визначальних чинників національної ідентичності євреїв України в роки суверенності нашої держави. Саме тому розгляд останніх академічних ґрунтовних розробок і публікацій європейських і американських істориків, політологів, що студіюють історію Голокосту на теренах України, та спроба сформулювати певні узагальнення щодо розвитку зарубіжної гуманітарної науки в царині досліджень цієї проблематики буде певним внеском у розуміння політичних та культурних орієнтирів українського єврейства сьогодні, а також стану українсько-єврейських взаємин початку нинішнього століття та, разом з цим, дасть змогу проаналізувати і порівняти досягнення українських науковців, що працюють в царині вивчення історії Голокосту.

Для початку це буде важливо та цікаво зробити на прикладі колективної монографії наших західних колег: «Шоа в Україні:

історія, свідчення, увічнення», українське видання якої зараз готується видавництвом «Дух і літера». Загалом ця книжка вперше побачила світ англійською мовою п'ять років тому завдяки наполегливій праці Рея Брендона та Венді Лауер і цілого колективу авторів¹, що є відомими західними істориками та знаними фахівцями в царині історії Голокосту на теренах Східної Європи і, зокрема, України. Книжка насправді є збірником наукових праць, присвячених різним та важливим аспектам долі українських євреїв за часів нацистської окупації теренів України. Як зазначають у передмові до першого оригінального видання наукові редактори збірника, темою книжки є Голокост в Україні, намагання комплексного дослідження цієї проблематики з боку західної історіографії (європейської та американської), чого раніше фактично не траплялося в академічних студіях з історії Голокосту.

Ідея написання текстів для такої колективної монографії виникла в 1999 році під час Літньої дослідницької школи з Holocaust Studies в Меморіальному музеї Голокосту в Вашингтоні (важливо відзначити, що під егідою саме цієї всесвітньовідомої наукової інституції в останнє десятиріччя публікується більшість праць західних істориків з теми Голокосту в Україні – *А.П.*). Знадобився тривалий час для пошуку авторів і кропіткої роботи з ними та їхніми текстами, перекладу частини матеріалів з німецької мови і, врешті-решт, 2008 року збірник був виданий. Авторами книжки є дослідники історії Східної Європи, Другої світової війни та Голокосту, передовсім з Німеччини та Сполучених Штатів Америки, а також Нідерландів та Великобританії, всього десять авторів. Головною загальною рисою майже всіх авторів є багаторічна (принаймні з початку чи з середини 90-х років минулого століття – *А.П.*) фахова зацікавленість історією України часів її окупації Третім Рейхом, історією та обставинами тотального вбивства українських євреїв під час Голокосту. Про це яскраво свідчать їх наукові праці, присвячені німецькій окупації та Голокосту на українських землях, що з'явилися в останнє десятиріччя². Так, у дослідженнях та наукових розвідках про окупаційну політику та злочини націонал-соціалістів і Голокост на східноєвропейських територіях Дітера Поля, Тімоті Снайдера, Андрія Анґріка Україна посідає центральне місце. В працях Франка Гольчевського та Мартіна Діна, що студіюють між-

етнічні взаємини та проблематику колабораціонізму періоду Голокосту, українські сюжети часто-густо домінують. Для Венді Лауер та Карела Беркгофа дослідження історії нацистської окупації та долі євреїв у роки війни в Україні є взагалі головною темою, фокусом їх наукової роботи. Також слід зазначити, що автори книжки працюють з джерелами українською, російською, польською, румунською мовами, що, звісно, робить рівень досліджень ґрунтовнішим. У збірнику, крім західних істориків, задіяний також один історик з України. Це харківський дослідник Олександр Круглов. Його дослідження присвячені кількості єврейських втрат на теренах України в добу Голокосту, на всіх окупованих українських територіях, розділених на різні зони окупації гітлерівським режимом. Його внесок у збірник матеріалів представників західної історичної науки про Голокост в Україні допомагає реалізації ідеї наукових редакторів книжки про створення більш менш повної картинки про події з історії трагічної долі євреїв за часів нацистської окупації на теренах всієї України, в її сучасних кордонах.

Наскрізною метою книжки «Шоа в Україні: історія, свідчення, увічнення», її редакторів і авторського колективу, на мою думку, є дати якомога ціліснішу картину та уявлення про перебіг історії Голокосту на українських теренах, що входять сьогодні в сучасну державу Україна, поновити чи, скоріше, встановити термін «Голокост в Україні» для історичної науки. Цей термін до повалення Берлінського муру та розпаду Радянського Союзу існував у західній історіографії дуже фрагментарно і тільки для позначення подій стосовно східних та центральних українських областей (за нацистським поділом: Райхскомісаріат Україна та території німецької військової адміністрації), а в українській радянській історіографії й годі було казати про нього. Для абсолютної більшості українських радянських істориків, що студіювали події війни та окупаційний режим, просто не існувало такого терміна, як і не було жажливої та трагічної історії брутального вбивства близько півтора мільйона їх співвітчизників – українських євреїв. З середини 90-х років минулого століття історична наука в Україні та за її межами поступово почала досліджувати особливості історії Голокосту в Україні й формувати у свідомості, передовсім українського суспільства, а також в Європі та світі визнання, що Голокост українського єв-

рейства – це невід’ємна частина історії України та європейської історії ХХ століття. У Вступі до цієї книжки Рей Брендон на Венді Лауер справедливо зазначають, що незалежно від державної належності чи нацистського територіально-адміністративного поділу і на теренах Східної Галичини, Закарпаття, Буковини, Західної Волині, і в східних, центральних, південних областях України головна лінія людських взаємин періоду Голокосту, в екстремальних небезпечних умовах для життя, створених нацистською владою, проходила між українцями та євреями, і сьогодні всі ці землі – держава Україна. Ми не уникнемо, і не варто цього робити, історичних порівнянь перебігу подій Голокосту на теренах Трансністрії та Північної Буковини з Румунією, в Східній Галичині з Польщею, на території Закарпаття з Угорщиною чи дій айнзацгруп СС та Вермахту в Райхскомісаріаті Україна (РКУ) і зоні німецької військової адміністрації з переслідуванням та загибеллю євреїв в інших радянських регіонах: Білорусі, Росії, Литви, Латвії. Такі наукові компаративні студії тільки збагатять наше розуміння історії Голокосту в Україні, про що йдеться в книжці.

Наукові матеріали збірника хронологічно охоплюють життя єврейських громад на українських землях та взаємини євреїв з неєвреями до подій Другої світової війни та німецької окупації, в період окупації та Голокосту, післявоєнний період. У статтях Тімоті Снайдера (розділ II. «Життя і смерть західноволинських євреїв», 1921–1945 рр.) і Франка Гольчевського (розділ III. «Відтінки сірості: рефлексії на тему єврейсько-українських та німецько-українських взаємин у Галичині») йдеться про історію євреїв та їх взаємин з українцями та поляками до війни, що є надто важливим та полегшує розуміння читачем особливостей Голокосту та різної поведінки людей в період окупації в цих регіонах. Матеріал Омера Бартова (розділ X. «Білі плями та чорні діри: минуле та сьогодення Східної Галичини») присвячений в основному питанню збереження культурної спадщини євреїв та пам’яті про Голокост на теренах сучасної Західної України, викликам сьогодення щодо єврейської минувшини цього регіону України. Переважна ж більшість текстів книжки присвячена історії Голокосту і подіям 1941–1944 років, нацистської окупації різних регіонів України. Географічно матеріали збірника охоплюють території центральних областей України, а також Західної Волині, що були під контролем РКУ (цим регіонам присвячені

розділи, написані Д. Полем, Т. Снайдером, А. Ангріком, В. Лауер, М. Діном, К. Беркгофом), східні українські землі під управлінням Вермахту (розділ Д. Поля та частково А. Ангріка), південні терени, що були частиною Трансністрії (розділ Д. Делетанта) та Східну Галічину (розділи Ф. Гольчевського та О. Бартова).

Важливим і цінним у текстах цієї книжки є те, що вони дають нам пізнати та зрозуміти, з одного боку, як діяли під час Голокосту всі інституції Третього Райху (підрозділи СС, Вермахт, поліція, цивільна, військова адміністрації тощо), яке місце в їх обов'язковій співпраці посідало вбивство єврейських чоловіків, жінок, дітей та як вони залучали до цієї злочинної, антилюдської та незбагненої співпраці неєврейське місцеве населення окупованих українських теренів, чи був вибір у тих чи у тих; з другого боку, маємо приклади серед матеріалів збірника вражаючі свідчення очевидців та тих, що пережили Голокост. Завдяки поєднанню величезного обсягу джерел багатьма мовами, як архівних документів, матеріалів судових процесів, так і різноманітних свідчень (це стосується всіх розділів книжки – *А.П.*) автори збірника надають читачеві певну загальну та водночас дуже детальну історію Голокосту в Україні. Варто дещо сказати про внесок в історіографію цього видання. Незважаючи на те, що оригінальний, перший вихід книжки відбувся 2008 року, за цей час, що минув, вона абсолютно не втратила своєї актуальності для істориків, що студіюють проблематику Голокосту в Східній Європі та в Україні. Український переклад «Шоа в Україні: історія, свідчення, увічнення» взагалі надто важливий, тому що відкриває для дослідників теми з України, котрим був недоступний англомовний варіант книжки, багато серйозних матеріалів та напрямів для досліджень. Проте треба враховувати, що рівень української історіографії з історії Голокосту за цей період після виходу книжки (2008–2013 роки) піднявся на новий щабель та з'явилося багато праць, які автори збірника, зрозуміло, не мали можливості використати в своїх текстах. Ідеться частково про деякі нові регіональні дослідження з історії Голокосту в Україні, а також переклад та публікацію спогадів тих, хто пережив Голокост на українських теренах³. Знову-таки маю зробити наголос, що українським історикам, авторам та упорядникам цих нових книжок української історичної науки про Голокост не вистачало текстів і матеріалів цього збірника. Це зайвий раз свідчить про актуальність появи українського видання книжки. Також в останні декілька років в українському гумані-

тарному просторі з'явилися загальні фундаментальні історичні праці, як-от: енциклопедії, ґрунтовні колективні монографії чи університетські підручники з історії геноцидів – де були включені цілі розділи, присвячені історії Голокосту в Україні⁴. Думаю, що цей факт можна відзначити як нову позитивну тенденцію у ставленні до теми Голокосту з боку сучасної української історіографії.

І, нарешті, одне з головних досягнень у вивченні та осмисленні історії Голокосту в Україні, в останні п'ять років, з мого, безперечно, суб'єктивного погляду, – це поява українських перекладів книжок західних істориків, присвячених темі Голокосту та її різним аспектам. І не дивно, що в першу чергу це українські видання наукових праць авторів цього збірника⁵. Також позитивним явищем в Україні для тих науковців, що студіюють різні аспекти та питання історії Голокосту, став періодичний (два рази на рік – *А.П.*) фаховий часопис «Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі», що його видає Український центр вивчення історії Голокосту⁶. Ще одна важлива тенденція останніх років – це публікації доповідей і тез конференцій та круглих столів за участі західних та українських дослідників з драгливих питань історії Другої світової війни, історії геноцидів та Голокосту на теренах України⁷. Вихід у світ українського перекладу книжки «Шоа в Україні: історія, свідчення, увічнення» є очікуваним та важливим для українських гуманітаріїв, дослідників та викладачів, що працюють в царині вивчення історії Голокосту в Україні. Книжка, безсумнівно, буде спонукати до нових досліджень цілої низки сюжетів та аспектів цієї теми, про які написали у своєму Вступі редактори цього ґрунтовного збірника і, врешті-решт, сприяти формуванню культури пам'яті про Голокост у сучасному українському суспільстві, в усіх його прошарках, як органічної частини історії України періоду Другої світової війни та ХХ століття в цілому.

Хотілося б зупинитися детально на такому надто важливому аспекті сучасної історіографії історії Голокосту, про який у цій розвідці вже йшлося, а саме – компаративні студії з історії Голокосту та інших геноцидів минулого століття. На сьогодні загальновідомий факт, що в Україні тоталітарні режими Гітлера і Сталіна протягом ХХ століття скоїли величезні злочини – Голодомор, Великий терор, Голокост. Ця історія важлива і жахлива. На жаль, ми ще недостатньо розуміємо її. Як усе це сталося? Чому? Що повинні знати про ці події громадяни України та інших держав Європи?

Який рівень наукових досліджень цієї проблематики? Як викладати цю тему?

Попри те, що останнім часом серед українських та західних науковців точиться дискусія щодо порівняння злочинів двох тоталітаризмів в історії України минулого століття на сторінках академічних часописів та в інтернет-ресурсах⁸, висновки цих інтелектуальних змагань та наукових спорів поки що не потрапляють до навчальної літератури чи принаймні не публікуються окремими збірками статей. Сьогодні, на превеликий жаль, в університетських підручниках з історіографії для майбутніх українських істориків ми не знайдемо концептуального аналізу академічної вітчизняної та зарубіжної порівняльної літератури з історії Голокосту, Голодомору чи загалом сталінських репресій, що відбувалися на теренах України. Навіть бібліографії таких наукових праць відсутні. Цей факт демонструє підхід (чи, радше, його відсутність) державних інституцій до творення історичної картини минулого України.

Проте в сучасному українському суспільстві серед науковців, освітян, викладачів, студентів є цілковите розуміння необхідності побудови правдивої картини історії України ХХ століття, включення її в європейський контекст, історичної оцінки жахливих геноцидів цього періоду, що стали наслідком ідеології та практики сталінського та гітлерівського режимів. Сьогодні на пострадянському просторі, в тому числі й в Україні, надто повільно відбувається процес «подолання історії», зокрема, визнання і вивчення комуністичного чи сталінського терору. Але цей незворотний та необхідний процес триває. Для модерної України відкрите вивчення злочинів нацизму та комунізму є сьогодні фактором власної ідентичності, викликом колективної пам'яті, фактором конструювання суспільних цінностей⁹.

Нині, досліджуючи історико-політичні, філософські, психологічні контексти злочинів тоталітаризму на українських теренах протягом минулого століття, вибудовується концептуальне для сучасних українців питання: наскільки можливо сьогодні в Україні побудувати правдиву, об'єктивну модель історичної пам'яті про минувшину (зокрема, про ХХ століття), Голодомор, політичні репресії, про Другу світову війну, таку модель, де було б місце не тільки етнічним українцям, а й українським полякам, євреям, росіянам, ромам, кримським татарам тощо. Йдеться про визнання (чи невизнання) Україною, суспільством, державою власної історії та

культури як багатоманітної, поліетнічної – з усіма позитивами та негативами міжнаціональних та міжкультурних взаємин, що впливають звідти. Або, наприклад, згоду на моноетнічну модель пам'яті про історичну минувшину своєї країни, що автоматично вилучає спільну пам'ять різних етнічних спільнот, які багато часу мешкали на тих самих теренах. За такого підходу в процесі творення індивідуальної чи колективної пам'яті в сучасній Україні невідворотно визначатимуться ті історичні контексти, реалії, події, котрі треба забути чи викреслити з історичної пам'яті¹⁰.

Відомий вчений Цветан Тодоров зазначав, що нам нікуди не сховатися від тої дійсності, що минуле століття, крім іншого, стало часом геноцидів та винайдення концентраційних таборів, ми маємо це знати та відповідати на виклики минулого, можливо, заради майбутнього. Зокрема, він писав: «...у ХХ сторіччі європейці стали свідками зла, якого ще не зазнавали взагалі... Зло це виявилось таким важким не лише через кількість смертей, а й через страждання жертв та деградацію катів. Як його пояснити? Я не думаю, що саме зло змінило свою природу. Воно, як завжди, полягає у відмові індивідові на право бути до кінця людиною. Не думаю, що людська порода зазнала якогось перетворення чи що з'явився якийсь новий фанатизм із небаченою силою. Це страшне зло уможливили цілком загальні риси нашого щоденного існування: розпадання світу, деперсоналізація людських зв'язків»¹¹.

Формування культури історичної пам'яті в Україні про ХХ століття, відповідальності за пам'ять про минуле неможливі без дослідження злочинів тоталітаризму. Вивчення злочинів тоталітарних режимів торкається проблеми повернення минулого в Україну, в наповнену трагізмом українську історію ХХ століття, правдивого минулого, забороненого минулого.

Чи можна вбачати пряму спорідненість – або структурну подібність – між цими двома режимами, між сталінським комунізмом і гітлерівським нацизмом, які значний час панували на теренах Європи та великою мірою визначили її подальшу – і сучасну – історію?¹². З теоретичного погляду, відповідь на ці питання може бути знайдена в активному розвитку протягом останніх десятиліть тієї міждисциплінарної галузі, яка сформувалася навколо терміна «тоталітаризм». Терміна, що виникнув майже одночасно з появою першого в історії ХХ століття державно-політичного устрою в

Італії та який будувався на засадах, що їх пізніше, у 1956 р., було виокремлено дослідниками тоталітаризму К. Фрідріхом та З. Бжезінським у книзі «Тоталітарна диктатура і автократія»:

1. Наявність однієї всеохоплюючої ідеології, на якій побудована політична система суспільства.

2. Наявність єдиної партії, як правило, керованої диктатором, яка зливається з державним апаратом і таємною поліцією.

3. Вкрай велика роль державного апарату, проникнення держави практично в усі сфери життя суспільства.

4. Відсутність плюралізму в засобах масової інформації.

5. Жорстка ідеологічна цензура всіх легальних каналів надходження інформації, а також програм середньої і вищої освіти. Кримінальне покарання за поширення незалежної інформації.

6. Велика роль державної пропаганди, маніпуляція масовою свідомістю населення.

7. Заперечення традицій, зокрема традиційної моралі, і повне підпорядкування вибору засобів поставленим цілям (побудувати «нове суспільство»).

8. Масові репресії і терор з боку силових структур.

9. Знищення індивідуальних громадянських прав і свобод.

10. Централізоване планування економіки.

11. Майже всеосяжний контроль правлячої партії над збройними силами та розповсюдженням зброї серед населення.

12. Прихильність експансіонізму.

13. Адміністративний контроль над здійсненням правосуддя.

14. Прагнення стерти всі кордони між державою, громадянським суспільством і особистістю¹³.

Незважаючи на те, що майже одночасно або пізніше різними дослідниками феномену тоталітаризму (Г. Арендт, К. Поппер, представники т.зв. «Франкфуртської школи» та ін.) були запропоновані дещо відмінні тлумачення виникнення та природи цього явища, у цілому всі вони згодні в одному – СРСР часів Сталіна та Німеччина часів Гітлера сприймаються багатьма як яскравіші та класичні зразки тоталітарної системи¹⁴. Плідні дискусії у цій галузі тривають. Утім, дуже важливим та новим чинником у європейському гуманітарному просторі останніх років є те, що дискусії навколо феномену тоталітаризму, та, зокрема, суспільна увага до значущості злочинів

комуністичних режимів (поряд з фашистськими та нацистським) ви-йшли за межі суто академічних досліджень. У контексті пошуку нової європейської ідентичності та фундаментальних загальнолюдських цінностей активізувалися ініційовані як різними політичними секторами, так і осередками громадянського суспільства спроби активніше винести уроки з нещодавнього минулого Європи та втілити знання про злочинні вчинки тоталітарних режимів у систему освіти у різних країнах, розробити спільні комеморативні практики з цього приводу. Красномовним прикладом цього є ухвалена 25 січня 2006 р. резолюція ПАРЄ № 1481 з закликом до засудження злочинів тоталітарних комуністичних режимів¹⁵, а згодом резолюція Європарламенту від 2 квітня 2009 р. про спільну свідомість країн континенту й комунізм, на виконання якої мали постати Платформа європейської пам'яті та свідомості – головний координаційний орган ЄС у вивченні тоталітаризму, а також пан'європейський центр-меморіал жертв тоталітарних режимів. Цим документом запровадили спільну комеморативну практику на рівні органів та інституцій ЄС щодо вшанування Дня пам'яті жертв сталінізму й нацизму¹⁶.

Тенденція до втілення загальної «пан'європейської» моделі пам'яті триває не без ускладнень; цьому заважає певна різниця у історичному досвіді між західно- та східноєвропейськими суспільствами, адже останні, на відміну від перших, мають за плечима також травматичний досвід «соціалізму в дії», який значною мірою визначає їхній сучасний світогляд. Утім, включення «східноєвропейського» травматичного минулого до загальноєвропейського історичного нарративу все ж відбувається на різних рівнях – наприклад, на академічному, прикладом чого є гучний успіх та широка суспільна увага до нещодавньої книги Тімоті Снайдера «Криваві землі»¹⁷.

Що це означає для українського суспільства, яке також іде тернистим шляхом інтенсивних пошуків власної ідентичності, розбудови власної версії національної історії? Ситуація тут ускладнюється не лише існуванням вищезазначеного травматичного досвіду потерпання з боку обох режимів, але й тим, що всередині українського суспільства відсутній консенсус щодо трактування природи комуністичного минулого та тієї міри, до якої суспільство згодне вважати методи та інструменти керування цим суспільством (тобто собою), що використовувалися у нещодавньому минулому, як

прийнятні та допустимі. Конструктивності процесу пошуку примирення з власною спадщиною заважає, не в останню чергу, надто активна інструменталізація історії політичними діячами різних кольорів, які радо та, на жаль, ефективно використовують суперечливі сторінки історії задля легітимації власних сучасних інтересів. Спекуляції та навмисне спотворення історії можливе, не в останню чергу, тому, що протягом тривалого часу багато явищ та процесів історичного життя України були табуйованими для ретельного вивчення фахівцями, внаслідок чого громадськість досі не має багатогранної уяви про значущі економічні, політичні та суспільні події, які відбувалися на українських землях.

Саме тому сьогодні дуже актуальним є академічне фахове дослідження злочинів тоталітаризму на теренах України. В останні чотири – п'ять років можемо сміливо відзначити проведення в Україні декількох фундаментальних наукових конференцій та публікацію академічних праць. Тут варто проаналізувати найяскравіші з цих заходів.

Передовсім, конференція «Злочини тоталітарних режимів в Україні: науковий та освітній погляд». Конференція була спільним заходом Українського центру вивчення історії Голокосту (м. Київ) і Центру досліджень Голокосту та геноциду (м. Амстердам), який пізніше був об'єднаний із Нідерландським інститутом воєнної документації, внаслідок чого був створений Нідерландський інститут студій з історії війни, Голокосту та геноциду Королівської академії наук (*NIOD Instituut voor Oorlogs-, Holocaust- en Genocidestudies*). Захід проводився у Вінниці, що, на мою думку, досить символічно. Адже саме у цьому подільському місті нацисти розкопали таємні масові могили жертв НКВС у 1943 році і саме там нацисти провели масові розстріли, які були зафіксовані на світлинах, вірогідно, того самого року. Важливою метою конференції було розширення контактів та обміну професійним досвідом між дослідниками й викладачами історії та суспільних дисциплін*.

Концепцію конференції та, відповідно, збірки матеріалів було запропоновано поділити на дві загальні частини (розподіл на

* Міжнародна наукова конференція «Злочини тоталітарних режимів в Україні: Науковий та освітній погляд», що проходила в Україні, в м. Вінниця, 21–22 листопада 2009 року.

них можна вважати досить умовним, але він видається доцільними з огляду на методичку аналізу теми конференції). Увагу першої з них було сфокусовано на більш ретельному вивченні методів та інструментарію встановлення економіко-політичного, господарського, ідеологічно-пропагандистського та карального ладу та реакції різних груп населення України на ці процеси. На відміну від першої, учасники другої конференційної сесії намагалися проаналізувати не стільки ці трагічні події саме у конкретно-історичному вимірі, як те, яким чином відбувалося осягнення цих подій у подальшій, новітній історії України, як воно змінювалося з плином часу під впливом різноманітних чинників та якою мірою сьогодні осмислення сторінок минулого визначає сучасне бачення Україною своєї спадщини. Абсолютно блискучим результатом конференції у Вінниці був виданий науковий збірник доповідей учасників цього академічного зібрання, що на сьогодні є одним з позитивних прикладів стану дослідження історії тоталітаризмів в Україні¹⁸.

Дозволю собі ще один приклад з царини студій з історії Голокосту, які безсумнівно є складовою вивчення злочинів тоталітаризму в нашій країні. В жовтні 2011 року в Києві відбулася Міжнародна наукова конференція «Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього», що стала чи не єдиною найважливішою академічною подією, присвяченою 70-м роковинам розстрілів у Бабиному Яру. Ініціаторами та організаторами цього наукового форуму виступили Посольство Франції в Україні, Національний центр наукових досліджень в Парижі, Український центр вивчення історії Голокосту і Громадський комітет для вшанування пам'яті жертв Бабиного Яру*.

Фактично, конференція була присвячена проблематиці історії Бабиного Яру, різноманітним її аспектам, стану пам'яті, сучасній українській та світовій історіографії цієї теми, історичній долі місця, що уособлює собою один з жаклихих та моторошних символів злочинів тоталітаризму в історії Європи минулого століття. На мій погляд, така наукова конференція певним чином презентувала суспільству, насамперед науковому співтовариству, неоднозначну

* Докладний аналіз змісту та роботи конференції було зроблено в статті: Бінерт О. Міжнародна конференція «Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього» (Київ, 24–25 жовтня 2011 р.) // Уроки Голокосту: Інформаційно-педагогічний бюлетень Українського центру вивчення історії Голокосту. – 2011. – № 3 (27). – С. 9–13.

та надто складну картину вивчення та дослідження історії Бабиного Яру, стан та рівень історіографії проблеми в останні роки, як в Україні, так і за її межами. Достатньо навіть уявити собі, що остання, фактично, фундаментальна праця з історії Бабиного Яру була опублікована в Україні вісім років тому, в 2004 році. Ідеться про ґрунтовний збірник документів і матеріалів «Бабин Яр: людина, влада, історія», що включав, крім величезного документального корпусу, декілька концептуальних наукових статей та розвідок українських учених¹⁹. Проте ця значна та грубезна книжка не враховувала результати наукових пошуків та досліджень істориків за межами України, що працюють в царині вивчення історії Другої світової війни, нацистського окупаційного режиму, історії Голокосту на українських теренах. Таким чином, на мою думку, ця конференція та збірник праць, авторами якого є українські та зарубіжні вчені-історики, є не тільки колекцією доповідей та, очевидно, очікуваним і логічним результатом міжнародної наукової конференції, але й своєрідним, хоча неповним, відображенням стану досліджень історії Бабиного Яру в Україні та в світі на сьогодні²⁰. Скажімо, що ці тексти віддзеркалюють рівень вивчення проблеми в останнє десятиріччя. Одразу відзначимо, що він такий, який є, але саме цей збірник матеріалів дає нам змогу проаналізувати стан досліджень та історіографію проблеми.

На завершення – декілька думок про значення Міжнародної наукової конференції «Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього» та видання матеріалів конференції, як певний приклад та ознака стану речей в українській гуманітарній науці щодо дослідження злочинів тоталітарних режимів на сучасному етапі. Конференція та її матеріали не є всеохоплюючими, такими, що торкаються всіх аспектів історії Бабиного Яру. Проте завдяки конференції та її змісту ми побачили декілька важливих речей: у вивченні цієї проблематики слід враховувати міждисциплінарні наукові зв'язки, зокрема, літературна спадщина може слугувати допомогою історичним розвідкам; ми побачили можливість порівняння та співпраці української та зарубіжної історіографії історії Бабиного Яру, хоча поки вона, ця співпраця, ще дуже слабка; історія Бабиного Яру потребує нашої спільної відповідальної пам'яті.

Неучасть українських державних інституцій в організації конференції та виданні матеріалів красномовно демонструє відсутність

державної політики пам'яті про жертви Другої світової війни в Україні. Це виклик історичній спільноті України, українському суспільству. Видання наукових доповідей цієї конференції та інших подібних форумів сприяє усвідомленню, що пам'ять про таке наше неоднозначне та, на жаль, трагічне минуле повинна бути збереженою задля кращого розуміння природи тоталітарних режимів та людського суспільства у сьогоденні. На мій погляд, для нас, для України, сьогодні надто важливо плекати гуманітарні цінності. Можливо, ці цінності, людські цінності, мають переважати над ідентичностями, які ми мусимо зберігати та поважати. Щоб стояти на позиціях таких цінностей, ми повинні примиритися з власною історією, для цього нам треба вивести з тіні минулого українсько-польські, українсько-єврейські, українсько-російські та інші взаємини та спокійно і відверто вести про них чесну, наукову, інтелектуальну мову.

¹ The Shoah in Ukraine: History, Testimony, Memorialization. Ray Brandon and Wendy Lower eds. (Bloomington: Indiana University Press in association with the United States Holocaust Memorial Museum, 2008).

² Див., напр.: Pohl D. Nationalsozialistische Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944: Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens / D. Pohl. – München: Oldenbourg, 1997; Berkhoff K.C. Ukraine under Nazi Rule (1941–1944): Sources and Finding Aids, Part II / K.C. Berkhoff. – Jahrbücher für Geschichte Osteuropas, 45 (1997). – № 2. – P.299–304; Angrick A. Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941–1943 / A. Angrick. – Hamburg: Hamburger Edition, 2003; Lower W. Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine / W. Lower. – Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005; Berkhoff K.C. Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule / K. C. Berkhoff. – Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2004; Bartov O. Erased: Vanishing Traces of Jewish Galicia in Present Day Ukraine / O. Bartov. – Princeton: Princeton University Press, 2007.

³ Див., напр.: Нахманович В.Р. Буковинський курінь і масові розстріли євреїв Києва восени 1941 р. / В. Р. Нахманович // Український історичний журнал. – 2007. – № 3 (474). – С. 76–97; Євстаф'єва Т. О. Трагедія Бабиного Яру крізь призму архівних документів Служби безпеки України / Т. О. Євстаф'єва // Архіви України. – 2011. – № 5. – С. 137–158; Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього: Матеріали міжнародної наукової конференції 24–25 жовтня 2011 р., м. Київ. – К.: Український

центр вивчення історії Голокосту, Громадський комітет для вшанування пам'яті жертв Бабиного Яру, 2012; Радченко Юрій «Його чоботи та есесівська форма були забризкані кров'ю...»: таємна польова поліція, поліція безпеки та СД, допоміжна поліція у терорі щодо євреїв Харкова (1941–1943 рр.) / Юрій Радченко // Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі. – 2011. – № 2 (10). – С. 46–87; Світло в темряві: Розповідь Симона Стерлінга, який пережив Голокост, розказана ним Філіс Стерлінг Якобс; [пер. з англ.]. – К.: Український центр вивчення історії Голокосту, 2012; Спогади лікаря про Голокост; [пер. з англ. А. Півлишин] / Міна Дойч. Історія Міни. – К.: Дух і літера», 2011; Возрождение памяти: воспоминания свидетелей и жертв Холокоста. – Вып. 4. – Днепропетровск: Центр «Ткума», 2011; Левін К. Мандрівка крізь ілюзії; [пер. з англ.] / К. Левін. – Львів: Свічадо, 2007; Ковба Ж. Останній рабин Львова Єзекіль Левін / Ж. Ковба. – Київ – Львів: Дух і літера; Всеукраїнський єврейський благодійний фонд «Хесед-Ар'є», 2009.

⁴ Козицький А. Геноцид та політика масового винищення цивільного населення у ХХ ст. (причини, особливості, наслідки) / А. Козицький. – Львів: Літопис, 2012; Гон М. Геноциди першої половини ХХ століття: порівняльний аналіз. Навчальний посібник для студентів історичних спеціальностей вищих навчальних закладів / М. Гон. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2009; Політична енциклопедія України. – К.: Парламентське видавництво, 2012; Україна в Другій світовій війні: Погляд з ХХІ століття. Історичні нариси: у 2-х кн. – К.: Наукова думка, 2011.

⁵ Бартов О. Стерті. Зникаючі сліди євреїв Галичини в сучасній Україні; [пер. з англ. С. Коломійця] / О. Бартов. – К.: Зовнішторгвидав; Український центр вивчення історії Голокосту, 2010; Беркгоф К. Жнива розпачу. Життя і смерть в Україні під нацистською владою; [пер. з англ.] / К. Беркгоф. – К.: Критика, 2011; Лауер В. Творення нацистської імперії та Голокост в Україні; [пер. з англ. Є. Ровного, С. Коломійця] / В. Лауер. – К.: Зовнішторгвидав; Український центр вивчення історії Голокосту, 2010; Снайдер Т. Криваві землі / Т. Снайдер. – К.: Грані, 2011; Наймарк Н. Геноциди Сталіна / Н. Наймарк. – К.: Видавництво НАУКМА, 2011; Мочарський К. Бесіди з катом; [пер. з польськ.] / К. Мочарський. – Чернівці: Книги – ХХІ, 2009; Безансон А. Лихо століття / А. Безансон. – К.: Пульсари, 2009.

⁶ Науковий часопис Українського центру вивчення історії Голокосту «Голокост і сучасність. Студії в Україні та світі». – К.: Зовнішторгвидав, 2005 – 2011. – №№ 1–10.

⁷ Матеріали міжнародної конференції «Злочини тоталітарних режимів в Україні: Науковий та освітній погляд» (21–22 листопада 2009 р., Вінниця). – Київ: НІОД; Український центр вивчення історії Голокосту, 2012 та ін.

⁸ Україна модерна (Війна переможців і переможених). – Ч. 13(2). – Київ, 2008. – 392 с.; Україна модерна (Пам'ять як поле змагань). – Ч. 15(4). – Київ – Львів, 2009. – 360 с.; Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі. – Видання Українського центру вивчення історії Голокосту. – 2009. – № 1 (5). – К.: Зовнішторгвидав, 2009. – 194 с.

⁹ Снайдер Т. Криваві землі / Т. Снайдер – К.: Грані, 2011. – 448 с.; Наймарк Н. Геноциди Сталіна / Н. Наймарк. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 135 с.; Гон М. Геноциди першої половини ХХ століття: порівняльний аналіз. Навчальний посібник для студентів історичних спеціальностей вищих навчальних закладів / М. Гон. – Івано-Франківськ: Лілея-НВ, 2009. – 124 с.

¹⁰ Шаповал Ю. І. Друга світова війна як предмет викладання, дослідження та суспільно-політичного інтересу / Ю. І. Шаповал // Сучасні дискусії про Другу світову війну. – Львів: Асоціація «Нова Доба», 2012. – 226 с.

¹¹ Тодоров Ц. Обличчям до екстремі / Ц. Тодоров. – Львів: Літопис, 2000. – 416 с.

¹² Снайдер Т. Криваві землі / Т. Снайдер. – К.: Грані, 2011. – 448 с.; Наймарк Н. Геноциди Сталіна / Н. Наймарк. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 135 с.

¹³ Friedrich Carl. J., Brzezinski Zb. Totalitarian dictatorship and autocracy / Carl. J. Friedrich, Zb. Brzezinski. – Cambridge (Mass.): Harvard university press, 1965. – 438 p.

¹⁴ Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Х. Арендт. – М.: Центрком, 1996. – 671 с.; Безансон А. Лихо століття / А. Безансон. – К.: Пульсари, 2007. – 136 с.

¹⁵ Резолюція ПАРЕ № 1481 (2006 р.): «Необхідність міжнародного засудження злочинів тоталітарних комуністичних режимів» [Електронний ресурс]. – Режим доступу: офіційний сайт Президента України: http://www.president.gov.ua/content/pace_resolution1481_ukr.html

¹⁶ Декларація Європейського парламенту щодо проголошення 23 серпня Днем пам'яті жертв сталінізму та нацизму на інформаційному порталі Харківської правозахисної групи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://khp.org.ua/ru/index.php?id=1247940636>

¹⁷ Снайдер Т. Криваві землі / Т. Снайдер. – К.: Грані, 2011. – 448 с.

¹⁸ Матеріали міжнародної конференції «Злочини тоталітарних режимів в Україні: Науковий та освітній погляд» (21–22 листопада 2009 р., Вінниця). – Київ: НІОД; Український центр вивчення історії Голокосту, 2012. – 144 с.

¹⁹ Бабий Яр: человек, власть, история. Документы и материалы. В 5 кн. – Кн. 1. Историческая топография. Хронология событий / Сост. Т. Евстафьева, В. Нахманович. – К.: Внешторгиздат Украины, 2004. – 597 с.

²⁰ Бабин Яр: масове убивство і пам'ять про нього: Матеріали міжнародної наукової конференції 24–25 жовтня 2011 р., м. Київ. – К.: Український центр вивчення історії Голокосту; Громадський комітет для вшанування пам'яті жертв Бабиного Яру, 2012. – 256 с.

2.4. Хасидський цадик як новий тип суспільно-політичного лідера єврейської громади на сучасному етапі в Україні

У політичному житті єврейських спільнот Ізраїлю і діаспори XXI ст. значну роль відіграють ортодоксальні релігійні організації та рухи. За своєю ідеологічною спрямованістю вони поділяються на дві групи:

1. Модернізовані об'єднання віруючих, які у своїй політичній діяльності дотримуються принципів світського суспільства;

2. Прихильники традиції, що залишаються вірними системі цінностей релігійних авторитетів минулого.

До останніх належать послідовники руху хасидів, що зародився в українських землях у середині XVIII ст. У політичних процесах нового часу хасиди виявили надзвичайну активність. Перша політична організація ортодоксальних євреїв Махзікей га-дат (ті, що дотримуються віри) була заснована галицькими хасидами в 1871р¹. Після створення в 1912 р. партії ортодоксальних євреїв Агуддат Ізраель (Союз Ізраїлю), що об'єднувала численні єврейські організації Центральної та Східної Європи, її найчисленніше польське відділення очолив хасидський цадик А. Алтер. Зять цього цадика, І. Левін з 1949 по 1952 рр. обіймав посаду міністра соціального забезпечення Ізраїлю, а з 1954 був обраний головою всесвітнього виконавчого комітету Агуддат Ізраель². Ця партія донині представлена в Кнесеті Ізраїлю і є найбільшою політичною організацією ортодоксальних євреїв-традиціоналістів. Значною частиною її керівників, як і раніше, є лідери хасидів.

Слід зазначити, що, незважаючи на успішну інтеграцію розглянутого релігійного руху в сучасні політичні процеси, основою

його ідеології є концепції середньовічної містики. Головною відмінністю хасидів від прихильників інших течій ортодоксального іудаїзму є їхнє вчення про цадика. Послідовники хасидизму вірять, що цадики володіють здатністю творити різноманітні дива, передбачати майбутнє, давати відповіді на будь-які питання, які хвилюють людей, і забезпечувати виконання всіляких прохань, звернених до Творця. Внаслідок такого стану речей цадики володіють необмеженою владою над віруючими, а будь-які їхні вказівки, якими б дивними вони не здавалися, виконуються неухильно. Влада їх є довічною і передається у спадок. Така система відносин між лідерами та їх послідовниками являє собою приклад суспільно-політичної організації виняткової міцності. Вона пережила всі революції, війни та інші суспільно-політичні потрясіння, з якими довелося зіткнутися єврейській громаді у новий час. На відміну від рабинів, повноваження яких суворо регламентуються приписами священного закону, цадики керуються виключно власними бажаннями, які обґрунтовуються тлумаченням шанованих ними сакральних текстів.

Основні положення вчення хасидизму, які обґрунтовують характерні для них принципи устрою влади, створені, головним чином, протягом перших ста років існування руху. Подальші розробки лише уточнювали деталі та адаптували їх до тих чи інших подій сучасності. Визнання вчення хасидизму широкими масами єврейських віруючих великою мірою пояснюється умінням засновників цього руху обґрунтовувати бажані для них висновки за допомогою належного тлумачення загальноприйнятих концепцій традиційного іудаїзму. Основна маса послідовників хасидизму на разі являє собою сукупність релігійних громад, що живуть відповідно до приписів Мойсеєвого закону. Для більшості з них контакти із сучасним світським соціумом істотно обмежені. Тим не менш вони користуються своїм виборчим правом і виявляють інші форми політичної активності (мітинги, публікації в пресі, виступи на телебаченні і т.д.) відповідно до керівних вказівок цадиків. Будь-які політичні реалії сучасного світу осмислюються хасидами головним чином на підставі трактувань свого цадика. Аналіз політичної діяльності такої консервативної спільноти неможливий без належного прояснення традиції, яка обґрунтовує пануючий у ній принцип устрою влади. Розробці означеної проблематики присвячена ця стаття.

1. Різні концепції керівної ролі цадика у творах хасидів

Вчення про істинного праведника, якому відомі шляхи Творця, бо на ньому спочиває Святий Дух і Шехіна, посідає одне з центральних місць у творах хасидських авторів із самого раннього періоду існування цього релігійного руху. Багато положень цієї доктрини, що стосуються можливості благочестивої людини набути єднання з Господом і підтримувати гармонію у створеному Ним світі, були запозичені хасидами у видатних містиків колишніх часів³. Але, на відміну від останніх, послідовники Бешта вважали, що істинний праведник повинен керувати всім єврейським народом або щонайменше великою громадою правовірних, а не замикатися у вузькому колі належним чином підготовлених сподвижників. Щодо того, якими є теологічні підстави влади цадика над своїми хасидами, погляди лідерів нового релігійного руху розходилися.

Дов Бер з Межиріча⁴ і його видатний учень Шнеур Залман з Ляд⁵ вважали, що цадик є вчителем народу. Він повинен сповістити всім бажаним про те, як слід служити Господу найкращим чином. Вчителю та його послідовникам слід користуватися одними і тими самими містичними техніками під час молитви, дотримуватися заповідей і у всіх своїх життєвих справах. Цадика при цьому домагаються незрівнянно більших результатів, ніж їхні учні, через те, що вони є володарями досконалих, чистих душ, які походять з найбільш наближених до Творця областей Світу Горішнього. Але прості люди теж повинні намагатися максимально реалізувати свій духовний потенціал і, наскільки це можливо, наблизитися до рівня своїх наставників.

Згідно з поглядами Якова Йосефа з Полонного, єврейський народ поділяється на людей матерії і людей форми. Одні занурені в буденну рутину, інші перебувають у невпинному єднанні з Творцем і споглядають Його Славу. При ідеальному стані речей люди матерії і люди форми повинні бути пов'язані між собою наче душа й тіло. Як органи матеріального тіла служать слухняними інструментами, за допомогою яких душа діє в цьому світі, так простолюдини повинні горнутись до цадика і бути йому у всьому покірними. Пояснюється це тим, що цадика є посередниками між звичайною людиною і Богом. Як тіло саме по собі не може спілкуватися з Творцем, так і простолудин без посередництва цадика не може піднести свої молитви і добрі справи до Всевишнього. У той же час

сила молитов і добрих справ звичайної людини допомагає цадику в його сходженні до вищих світів. Тільки діючи спільно, матеріальні і духовні люди можуть підтримувати світову гармонію і доставляти Господу справжню насолоду⁶. Концепція цадика-посередника користувалася в хасидських колах незрівнянно більшим впливом, ніж концепція цадика-вчителя, хоча багато з лідерів нового релігійного руху намагалися по можливості їх поєднувати у своїх проповідях. Необхідність регулярного спілкування хасидів зі своїм цадиком послідовники Бешта часто обґрунтовували тим, що душі євреїв містичним чином пов'язані з душею обраної людини Божої. Згідно з поглядами Менахема Мендела з Бара, сучасника р. Ізраеля Баал Шем Това, душа праведника складається з душ синів Ізраїлю його покоління⁷. У третьому-четвертому поколіннях хасидів широкого поширення набуло вчення про те, що душі євреїв є відгалуженнями душі цадика. «Коли приходить час великої душі зійти в цей світ, Самаель (Сатана) намагається з усіх сил і вдається до всіх можливих прийомів, аби затримати це за допомогою звинувачень [євреїв перед Творцем] ... Творець – нехай буде Він благословенний! – чудесним чином [справляється з цим]. У той момент, коли ця душа сходить у світ, її применшують за допомогою того, що забирають у неї багато іскор світла, що виходить з неї, і роздають їх малим душам. Тому в мить, коли вона сходить у світ, душа ця дуже мала. Але увійшовши у цей світ, вона з'єднується з малими душами, які суть іскри, випроменені нею, і повертається вінець її до місця спокою свого, і є світло її, яким воно було спочатку, і засяє на землі світло слави її. Тому потребує цадик, аби зібралися у нього люди, що походять від кореня душі його, які суть ті самі іскри, які відділилися від душі його перед сходженням у цей світ, і повинні вони знову з'єднатися з ним після цього»⁸.

У дослідженнях Й. Вайса, Е. Еткіса, А. Рапопорт-Альберта, А. Гріна, Е. Вольфсона та ін. наголошується, що концепція нерозривного зв'язку між душами цадика і його хасидів теоретично обґрунтовувала соціально-політичну організацію нового релігійного руху (існування численних, незалежних один від одного, дворів цадиків; розподіл між ними парафіян; зв'язок хасидів з певним двором, що переходить із покоління в покоління)⁹. На думку М. Іделя, ця доктрина запозичена лідерами хасидів у кабалістів, що перебували під впливом вчення Ісаака Лурії, і орієнтована головним чи-

ном на духовні потреби цадиків. За допомогою єднання зі своїми хасидами вони відновлюють втрачені частинки власної душі і тим самим рятують її¹⁰.

Учення хасидів про дарування за допомогою цадиків всіляких благ простим людям розвивалося, головним чином, під впливом інших містичних концепцій. Найбільш поширеним серед них було вчення, згідно з яким у момент єднання з Господом тіло і душа цадика перетворюються на канал, що зв'яже Горішній та Долішній світи. Ним на землю сходить потік духовних і матеріальних благ, який потім розподіляється між усіма нужденними¹¹.

Казав р. Дов Бер з Межиріча: «Земний Цадик є канал, через який достаток благ тече для всього покоління. Мудреці казали: «Весь світ отримує прожиток заради (бішвіль) р. Ханіна, сина Мого». Це означає, що р. Ханіна поставляв потік [благ] для всіх, як стежка, що дає можливість пройти всьому. Р. Ханіна сам став каналом для цього потоку»¹². Подібну настанову від імені Бешта передає Яків Йосеф з Полонного¹³. У цьому уривку слово *бішвіль* (заради, для) читається як *бе* (прийменник орудного відмінка) *швили* (стежка, шлях). Таким чином, р. Ханіна є тим самим шляхом, яким поставляється прожиток для всього світу. Точно таким самим чином обґрунтовував роль праведника в цьому світі р. Моше Кордоверо. Він писав: «Коли цадик і хасид перебувають у світі, то весь світ отримує прожиток, як сказано: «Весь світ отримує прожиток заради р. Ханін, сина Мого»»¹⁴. Міркування про те, що праведник приймає і розподіляє посланий з неба потік благ, наводиться в «шней Лухот га-Брит»¹⁵. Це твір справив помітний вплив на Бешта та його послідовників¹⁶, а його автор, у свою чергу, перебував під сильним впливом навчання Моше Кордоверо¹⁷.

Доктрина ролі цадика як каналу благ набула у лідерів хасидів подальшого творчого розвитку, найбільш яскравим прикладом чого є вчення р. Елімелеха з Лежайська. Згідно з його думкою, істинний цадик має дбати про матеріальне і духовне благополуччя своїх хасидів. Він доставляє Творцю велике задоволення тим, що звільняє його від необхідності турбуватися про повсякденні матеріальні потреби правовірних. За допомогою молитов і добрих справ цадик забезпечує всіх тих, хто звертається до нього з проханнями, заробітком, домагається, аби послали їм дітей, зцілює їх від хвороб. Завдяки тому, що в мить єднання з Творцем істинний праведник про-

никає у вищі світи, над якими не владні закони справедливості і спокутування за скоєне і де перебуває лише любов і безмежне милосердя, він може скасувати будь-який вирок небесного суду і виконати будь-яке бажання. Він здатний також вознести до цих вищих світів душу будь-кого зі своїх хасидів. Цадик має бути добрим пастирем, який знає потреби своєї пастви і завжди готовий прийти на допомогу¹⁸. Вчення Елімелеха з Лежайська справило великий вплив на Якова Іцхака з Любліна, р. Калонімоса Кальмана Епштейна, р. Ізраєля Магіда з Козеніце, Менахема Мендела з Ріманова та ін.¹⁹. Протягом першої половини XIX в. ця доктрина стала найбільш поширеною і впливовою в хасидському суспільстві.

Місія доброго пастиря зобов'язувала цадика опускатися з небес на землю, щоб пізнати потреби і сподівання простих людей. У хасидських проповідях духовне буття цадика часто описується як безперервний процес підняття і зішесття. Він то підноситься у вись, сягаючи єднання з Богом, то, ваблений низькими помислами своїх хасидів про благополуччя і достаток, спускається на грішну землю, аби наступної миті знову піднятися. Таким чином, він зводить до світу долішнього потік всіляких благ, необхідних простолюду. Сам же він не потребує нічого. Всі його прагнення звернені до небес. Зішесття до землі нерідко трактується в хасидських текстах як падіння праведного. На короткий час він заражається тяжінням до матеріальних благ і нищих насолод. Але наступного підняття він досягає більших висот, ніж раніше. Якщо у мить падіння ним оволодіють гріховні помисли його покоління і скинуть його у світ сил зла, він підніметься і звідти, звільнивши при цьому полонені іскри божественного світла²⁰. Здатність цадика перетворити негідні прагнення своїх хасидів на благо і здійснювати з їх допомогою служіння Творцю не звільняє його, тим не менш, від обов'язку боротися з пороками своїх парафіян. У цій боротьбі цадик поєднує традиційні методи вмовляння грішника мудрим словом і спроби виправити його прикладом гідної поведінки з методами містичного впливу на його душу. Згідно з ученням Леві Іцхака з Бердичева, що користувався великим авторитетом у хасидських колах, у мить виголошення цадиком викривальної проповіді літери, з яких складається його мова, проникають у душу грішника, залишаючи в ній відбиток світла, завдяки чому лиходій легко приходиться до каяття²¹. Обґрунтовуючи свою владу концепціями містичного змісту, лідери хасидів, тим не менш, рішуче відме-

жовувалися від позиції традиційних аскетів подвижників, які прагнули до ізоляції від суспільства в ім'я злиття з божеством. З точки зору хасидів довготривале перебування душі праведного у вищих сферах є серйозним проступком, до якого його схиляють сили зла, «щоб він перестав бути собою там, боронь Боже, і не було б нікого, хто б міг очоловати (легангіг) покоління, бо вознісся би він на таку височінь, де б перестав він бути собою. Внаслідок цього з'явилася б можливість впасти у гріх для тих, хто перебуває на нижніх щаблях, і не буде нікого, хто б міг їх привести до виправлення»²².

Концепція спадкування цадиками владних повноважень лідерів єврейського народу біблійних часів

Обгрунтовуючи виняткову важливість своєї місії в цьому світі, лідери хасидів відзначали, що функції основних інститутів влади євреїв в біблійні часи – царя, священика Єрусалимського Храму і пророка – перейшли в наші дні до цадика. Хасидська література багата на подібні вислови²³. Розглянемо як приклад лише кілька найбільш показових. «І сказав Господь до Мойсея: «Заповідай Ааронові та синам його: ось закон всепаління: нехай залишається на місці спалювання на жертovníку всю ніч до ранку, а огонь жертovníка горітиме на ньому» (Лев 6:8-9) ... Воістину Тора суть вічність і здійснюється в усіх поколіннях, і є в цих словах Святого Письма, за мою маловажною думкою, повчання мудрим цадикам покоління, яким чином наблизити душі народу Ізраїлю до Господа – хай буде Він благословенний! – і вознести їх на всепаління. У цьому і полягало служіння Аарона і його синів, які приносили жертви народу Ізраїлю за гріх і здійснювали всепаління... І хоча немає в наш час жертвопринесення, цадики кожного з поколінь приносять у жертву святі душі народу Ізраїлю за допомогою своєї чистої молитви і істинного вчення свого, яке вони проголошують в святості й чистоті серця, зі страхом і любов'ю»²⁴. Вчення, згідно з яким молитва є жертвою Господу, яку принесено в душі людини, було широко поширене в рабинських творах усіх часів. Але твердження, що справжні праведники суть храмові священики, що возносять на вівтар жертву, принесену людиною в глибинах серця свого, було нововведенням хасидів²⁵. Концепція, що ототожнює цадика з храмовим священиком, безпосередньо пов'язувалася в проповідях основополо-

жників з міркуваннями про основоположні принципи устрою влади. ««І відібрав Я Левітів з-посеред синів Ізраїлю» (Чис. 3:12)... Треба бо всім синам Ізраїлю підносити іскри, які перебувають на нижніх щаблях творіння, щоб тим сповнився світ досягненням божественного, але не досягли вони належного щабля. Тому цадик, що містить у собі весь Ізраїль, нарікається левітом. Бо він приліплюється до Господа – хай буде Він благословенний – і здійснює це діяння і підносить Царство... Тому сказано: «І відібрав Я Левітів», тобто цадиків»²⁶. У цьому фрагменті цадики зіставлені з левітами, жрецькою кастою біблійних часів, що удостоїлася привілеїв храмової служби, яка спочатку належала всьому народові. Своє служіння цадики здійснюють завдяки тому, що душа цадика включає в себе душі всіх євреїв його покоління. Тому підносячись самі, вони піднімають разом із собою всю громаду правовірних. Схожі вислови часто можна бачити у творах віровчителів раннього хасидизму²⁷. Таким чином, у душі цадика, що виконує жрецькі обов'язки, об'єднується народ і затверджується царство. Його служіння організує і містичним чином підтримує ідеальний, з політичної точки зору, устрій суспільства. Ототожнення цадиків з храмовими священиками наводиться в переважній більшості збірок хасидських проповідей раннього періоду²⁸.

Почасти в творах послідовників Бешта цадики уподібнюються пророкам біблійних часів. «Цадик суть щабель Мойсея. Розуміння його подібно розумінню Мойсея, який був розумінням всього народу Ізраїлю. Тому кожен, хто сперечається з ним, уподібнюється Корею»²⁹. Хасиди вірили, що діяння древніх пророків були подібні до тих, які здійснюють цадики їх покоління. «Відомо з книг і зі слів тих, хто їх записував, що здатні цадики, які йдуть шляхом пророків, притягати з вищих світів благословення, на кого вони побажають»³⁰. Деякі з лідерів нового релігійного руху стверджували, що вони здатні передбачати майбутнє і чути Глас Небес³¹. У хасидському суспільстві було поширене повір'я, що цадики є втіленням душ біблійних пророків і священиків. Р. Давид з Макова свідчить: «Вони (хасиди) вигадали, що Міхель із Злочева є втіленням пророка Хавакук (Авакума), Йосеф з Шепетівки – втіленням первосвященика Елі (Іллі)»³². Більшість лідерів нового релігійного руху вважала, що дар пророцтва є надбанням небагатьох обраних праведників. Але в розглянутий нами ранній період деякі з цадиків припу-

скали можливість навчання бажаючих таємниць набуття пророцтва за умови, що шукачі будуть вірно служити своїм наставникам. «Неможливо людині стати пророком без належної підготовки. Це досягається за допомогою життя в чистоті й святості, зречення благ світу цього і служіння, подібного тому, яким служили мудреці своєму вчителіві-пророку. Учні, що йдуть шляхами пророків, називаються синами пророків. Коли бачить учитель-пророк, що учень гідний пророцтва, він повідомляє йому правила виголошення святих імен, які суть ключі небесних брам... «відкрилося небо, і побачив я Божі видіння» (Єз. 1:1). Божественне світло, що виливається на пророка, який удостоївся цього завдяки чистоті й святості, подібне до блискавки. У мить одкровення набуває пророк великого осягнення і йде до осягнення Господа – хай буде Він благословенний!»^{33*}.

Міркування про те, що влада вчителя подібна до влади царя, були широко поширені в рабинській літературі талмудичних часів. Хасидські автори раннього періоду часто повторювали їх без будь-яких істотних змін. Але, на відміну від попередників, лідери досліджуваного релігійного руху розробили концепцію, відповідно до якої сама можливість існування монархії є результатом містичної практики праведних людей. Характерним прикладом викладу доктрини такого роду є вислів р. Леві Іцхака з Бердичева: «Про Єгуду після його народження Лея сказала: «Аж тепер я прославлю Господа» (Бут. 29:35). Рахель, коли породила Йосипа, сказала «Господь дасть мені й другого сина» (Бут. 30:24). Завдяки цьому стали Єгуда і Йосип царями, бо всім відомо, що коли цадик благословляє нас, то всілякі блага і милості даруються нам небесами. Внаслідок цього він воцаряє над нами Господа і таким чином виявляється *якість царства [божа]* (Мідатов га-малхут). Таким чином він служить Господу за допомогою якості царства і зводить блага також і від царства, що є *благодаттю воцаріння (шефа мелуха)*. Тому Єгуда і став царем, бо в момент, коли він народився, Лея здійснювала служіння за допомогою якості царства, тим, що воцарила Господа над ним»³⁴. У творах кабалістів царством (малхут) називали одну зі сфірот – сутностей, які утворюють світ проявленого божества. Вона здійснює зв'язок між вищими шарами плероми і світом долі-

* Детально це висловлювання обговорювалося в доповіді Іделя на вищезгаданій міжнародній конференції.

шнім, внаслідок чого єднання з нею багато разів згадується в описах різних духовних практик. У наведеному нами фрагменті основна увага приділяється впливу сфери малхут на практичні і метафізичні аспекти устрою влади. На думку Бердичівського ребе, цадик, апелюючи до належної сфери, не тільки визначає, кому бути царем, але також забезпечує актуалізацію самої ідеї царства в світі людей. Долі лідерів численного народу і сам сенс наступної історії визначаються формулами благословення у момент народження дітей. Твори мудреців Талмуду багаті на судження такого роду. Істотну розбіжність з ними в поглядах на історію у р. Леві Іцхака слід шукати в першу чергу не в наслідуваннях середньовічним кабалістам, які у Бердичівського ребе відіграють найчастіше лише декоративно-допоміжну роль, а в безмежній його вірі у хасидське вчення про всемогутність цадиків. Якщо стародавні мудреці вважали, ніби катастрофа, що відбулася в минулому, позбавила євреїв царської влади і вони тимчасово перестали бути суб'єктом історії, то розглянутий нами автор жодним чином не допускав можливості такого стану речей. «Бо Він – хай буде Він благословенний – панує над якістю царства, але й цадики також називаються царями по праву. Бо Святий – хай буде Він благословенний – видає укази, а цадики скасовують їх. Спільнота Ізраїлю впливає на якість царства і керує якістю царства. Керують вони якістю царства і володарюють над ним згідно зі своїм бажанням. У Торі сказано «І цар постав у Єшуруні» (Втор. 33:5). Це означає, що у Єшуруні, який суть спільнота Ізраїлю, перебуває царська гідність... і цадик може скасувати те, що Святий – хай буде Він благословенний – постановив. Якщо буде ця постанова, боронь Боже, у зло, може цадик скасувати її, але якщо Святий – хай буде Він благословенний – ухвалить що-небудь на благо спільноти Ізраїлю, жодній людині не дано відмінити таку постанову»³⁵.

Такого роду висловлювання численні в проповідях Бердичівського ребе. Р. Леві Іцхак невпинно повторює, що справжня царська влада залишається привілеєм обраного народу. Саме нащадкам Якова судилося вершити долі людства. Встановлений праотцями світоустрій залишається в силі донині. Трагічні події минулого р. Леві Іцхак, як правило, не ставить на чільне місце. Його увага, в першу чергу, звернена до тих з них, які допомагали утвердження сприятливих для обраного народу законів людського буття. Головним фактором, що стабілізує політичні

процеси і спрямовує їх у потрібне русло, є діяльність цадиків. Наявність їх у кожному поколінню дозволяє оцінювати минуле позитивно. Воно представляється Бердичівському ребе періодом становлення та впорядкування, необхідним етапом на шляху до прийдешньої ери ідеального суспільно-політичного буття – ери месіанського визволення.

Теоретичні нововведення хасидів стосовно принципів обґрунтування царської влади були успішно реалізовані на практиці вже в самий ранній період історії хасидизму. У відносно короткий термін багато дворів цадиків, що були спочатку центрами навчання і богослужіння нового типу, перетворилися на царські палаци. Їхні господарі жили у розкошах, оточені численними слугами. По суботах і святах тисячі вірнопідданих прибували з численними дарами, щоб засвідчити свою відданість царю. Першими лідерами хасидів, які завели такі порядки, були онук Бешта Борух з Меджибожа і син Менахема Нохума з Чорнобиля р. Мордехай³⁶. Р. Давид з Макова писав про цадиків у 1798 році: «Всі вони сидять на троні, і царський вінець на головах їх»³⁷. У першій половині XIX ст. особливо прославився своїм царським способом життя р. Ісраель Ружинський, правнук Дов Бера з Межиріча³⁸. Організація хасидських громад на кшталт невеликих царств набула в XIX ст. досить широкого поширення.

Таким чином, згідно з вченням послідовників Бешта, що було сформоване вже в ранній період історії хасидизму, цадик був осередком усіх гілок сакральної влади, визнаної єврейським народом. Він поєднував у собі функції вчителя (рабі), царя, священника, пророка, подвижника-містика, улюбленого Господом, і виступав посередником між Богом і створеним Ним світом. Багато положень вчення про істинного праведника хасиди запозичили з рабинської і кабалістичної літератури. Ці положення були розвинені і творчо переосмислені лідерами нового релігійного руху і, що найбільш суттєво, набули небаченої раніше практичної реалізації.

Концепція боголюдської єдності як спосіб обґрунтування хасидської теократії

Матеріали, розглянуті нами раніше, дозволили виявити, яким чином цадики обґрунтовували свою владу, спираючись на традиційні уявлення про повноваження лідерів єврейського народу.

Але згідно з вченням хасидизму керівна роль цадиків виправдовується набагато більш фундаментальними принципами, заснованими на містичному зв'язку душ євреїв з божественною плеромою. Ця елітарна концепція завдяки вмілій пропаганді, зверненій до широкого загалу віруючих, стала важливою складовою ідеології правлячих кіл хасидського суспільства, яка визначала його політичні реалії. Тема боголюдської єдності належить до числа найбільш цікавих і спірних у дослідженнях теології хасидів. М. Бубер зазначав, що містичні судження хасидів, які стосуються цього питання, по суті, є викладом специфічної філософії діалогу, незважаючи на містичний характер самого викладу. Безпосереднє спілкування людини з персоніфікованим божеством забезпечує гармонію світобудови, а запозичені з кабалістичних текстів характерні вирази, що описують те, що відбувається, є, по суті всього, лише метафорами³⁹.

Г. Шолем, навпаки, наполягав на містичному характері комунікації з божеством, але при цьому підкреслював, що єврейська містика взагалі, і хасидизм зокрема, не допускають справжнього злиття віруючого з першоджерелом всього суцього⁴⁰. Але М. Ідель у своїх дослідженнях, всупереч Г. Шолему, наводить численні докази існування в єврейській містиці концепції містичної єдності, причому більшість наведених ним суджень є цитатами з хасидських проповідей⁴¹. Проте вельми складний матеріал з цієї теми, що міститься в творах хасидів, не вкладається в рамки схеми злиття людини і божества, що притаманно для середньовічної єврейської містики. Погляди, характерні для хасидських легенд, на які головним чином спирається Бубер, широко поширені і в елітарній проповіді послідовників Бешта.

Зі слів великого вчителя хасидизму р. Дов Бера Магід з Межирича записано: ««Зроби собі дві срібні сурми» (Числ. 10:2) – означає «дві сурми» (хаццрот) означають дві півформи (Хаці цурот). Щодо цього сказано: «І поверх престолу образ, за виглядом подібний людині (адам)» (Єз. 1:26). Бо людина (адам) це тільки букви *далет* і *мем** в яких перебуває мова. Коли пристане він (медабек) до Святого – хай буде Він благословенний – що є володарем світу**, тоді зробиться він Адамом. Святий – хай буде Він благословенний – багаторазово сти-

* Літери «далет» і «мем» слова «адам» утворюють слово «дам» – кров.

** Алеф, перша літера слова Адам, суголосна зі словом «алуф» – володар, вождь.

скає сам себе (мецамцем), проходячи при цьому багато світів, щоб було у Нього єднання з людиною, бо не може той витримати Його сьайво. Людина ж має віддалитися від усякої матеріальності, щоб піднятися крізь усі світи і набути єднання зі Святим – нехай буде Він благословенний – аж до того, що перестане існувати для нього все реальне. Тоді буде званий він Адамом»⁴².

Сказане може бути інтерпретовано двояко. По перше, як опис містичного єднання з Творцем. Багато містиків Середніх віків тою чи іншою мірою відчували на собі вплив ідей філософії неоплатоніків і перипатетиків⁴³. Внаслідок цього жадана єдність з Господом, якої досягають у духовній практиці, не раз описується мовою філософського вчення про форму. На користь такого трактування свідчить і факт подальшого опису сходження божества і вознесення людини йому назустріч, що використовує характерну для кабалістів термінологію. Але поширена й інша опція, що дозволяє бачити у всьому вищесказаному тільки дидактичну метафору, що має на меті реорганізацію суспільних відносин. Так, наприклад, співтовариш Великого Магіда, р. Яков Йосеф з Полонного, невпинно повторював, що громада віруючих складається з людей матерії і людей форми. Останні цілком присвятили своє життя служінню Всемогутнього і розуміють істинні шляхи, що ведуть до досягнення цієї мети, в той час як перші – суть душі, загрузлі в повсякденній реальності, схильні підкорятися тілесним спокусам. Людям матерії належить приліплюватися до людей форми і таким способом здобути своє спасіння⁴⁴. Згідно з його словами: «Органи тіла можуть виконувати дії матеріальні тільки завдяки органам душі, що простерті всередині органів тіла. Таким же чином у всіх деталях здійснюється зв'язок і з'єднання матерії і форми ... Таким же чином, в цілому, світ (олам)*, яким суть народні маси, звані матерією, і «люди миру (шломі)** Мого» – володарі форми повинні обдаровувати благами один одного. Завдяки цьому існує єдність форми і матерії в усьому світі. Завдяки тому, що багатії з народних мас обдаровують благами мудреців (талмидей Хахам), бідних майном і мудреці обдаровують маси Торою, виходить достаток вищих

* Олам – світ у сенсі Всесвіт, або зібрання людей.

** Шалом – мир, тобто відсутність війни.

благ (шефа) обдарувати тих і інших... Завдяки цьому створюється колісниця для вищого зав'язу (брит ельйон)»^{*45}.

Терміном *талмідей Хахам* (буквально: учні мудреців) у Талмуді називають авторитетних учителів Тори. У нашому випадку р. Яков Йосеф говорить про те, що такі люди є володарями форми. Про містиків, які досягли щабля єднання з Творцем, не йдеться. Відповідно до сказаного, віруючі утворюють колісницю Господа, коли в їхніх стосунках панує угодна небесам гармонія. Простолюдини матеріально підтримують учених Тори, а ті обдаровують їх знаннями сакральних істин. В іншому місці р. Яков Йосеф зазначає, що, слухаючи проповіді мудрих, люди матерії перетворюються на людей форми⁴⁶. Таким чином і набуття форми та вознесення до Господа досягаються без допомоги медитативної практики або якогось іншого діяння містичного характеру.

Наведені нами висловлювання двох найближчих співтоваришів основоположника хасидизму р. Ізраеля Баал Шем Това підводять нас до питання того, яким чином лідери цього релігійно містичного руху уявляли собі жадане єднання з Творцем. Розумно вважати, що в словах Магіда міститься натяк на якусь таємницю перетворення людської сутності в особливих ситуаціях, доступну лише небагатьом утаємниченим. Рабі з Полонного, навпаки, підкреслює, що в цьому разі йдеться про розкриття таємного сенсу подій, які щодня відбуваються у всякій єврейській громаді, про певне духовне звернення, яке невидиме людям. Природним чином виникає питання: чи маємо ми тут справу з полемікою вчителів, якоюсь концепцією, що дозволяє примирити виявлені суперечності, чи з системою, яка допускає поєднання різноманітних підходів? Відповідь на нього ми спробуємо знайти в пропонованому вашій увазі дослідженні.

Говорячи про подвижників, що приліплюються до першоджерела всього суцього, учень Бешта р. Ехіель Міхель із Злочева зазначає: «Вони приліплюють всі сили свої в помислах своїх до Творця – благословенне Його ім'я – стаючи великими, бо гілка прийшла до кореня її. І це суть єдність одне з коренем. А корінь

* Брит Ельон – одне з найменувань сфери Тіферет у кабалі. Вона є тією божественною сутністю, яка спілкувалася з Мойсеєм на Синаї.

суть Ейн-Соф*. Після цього гілка суть Ейн-Соф, бо скасована реальність її, що можна уподібнити одній краплі, що впала у велике море і прийшла до кореня її. Після цього вона єдина з водами моря, і неможливо їй впізнати саму себе»⁴⁷.

Тут, на відміну від наведеного раніше висловлювання р. Дов Бера, навряд чи припустима подвійність прочитання. Мовиться тут безумовно про досвід містичного єднання, яке уподібнюється в даному випадку краплі, що розчинилася у великому морі. Людина на якийсь час цілком втрачає свою індивідуальність і повністю поглинається своєю божественною першоосновою. Такого роду існування р. Леві Іцхак з Бердичева називає смертю в ім'я життя. ««Той, хто бажає жити, хай умертвить себе»⁴⁸. Чув я бесіду рабі з Пінська, який пояснював, що той, хто бажає жити, не має думати про тілесне»⁴⁹. Належить йому приліпити всі помисли свої до Творця – благословенний Він. Це суть «хай умертвить себе» – віддалиться від себе і через це стає живим, бо він приліплений до життя всіх життів... Той, хто бідний завдяки тому, що він приліплений до Творця – благословенний Він – безумовно він унаслідок цього важливий»⁵⁰.

Сказане бердичівським ребе можна було б спробувати уявити як якусь алегорію, мета якої лише в тому, щоб відзначити, як важливо безперестанно думати про Господа. Але подібному трактуванню перешкоджає сказане сином Ехіеля Михеля із Злочева р. Ісааком з Радзивилова: «Все служіння і життєва сила людини надані йому, щоб досягнути славу Господа. І хто збагнув славу Господа, той немає більш життєвої сили, бо він уже досягнув те, що повинен був досягнути. І про це ніби і сказав Господь: «Лиця ж мого не можна тобі бачити, бо людина не може бачити мене і жити» (Вих. 33:20). ... Тому коли народ Ізраїлю стояв біля Синаю, покинули всіх їх душі, бо досягнули славу Господа, і не було у них більш життєвої сили, поки не сказала Тора: «Хто буде дотримуватися мене?». І тоді негайно зійшла на них роса воскресіння»⁵¹. У хасидських колах існувало вчення про ту межу пізнання божества, що веде до повного припинення земного існування. У світлі цього доводиться визнати, що

* У проповідях хасидів божественне начало Ейн-Соф часто називається коренем, а людська душа – гілкою. Див. приклади наведені Іделем: Idel M. Qabbalah: hebetim hadahim. – С. 324, посилання 85.

р. Леві Іцхак веде мову про можливість за допомогою інтелектуального споглядання досягти того рівня буття, коли людина звільняється від всіляких обмежень матеріального характеру і долучається до вищого джерела всякого життя. Це та межова ситуація, коли віруючий на певний час втрачає свою особистість, що сприймається як смерть, але, тим не менш, він не заходить так далеко, щоб покинути світ долішній назавжди, що підкреслюється у сказаному про перетворення жебрака духом у пана життя.

Розвиваючи цю тему, в іншому місці р. Леві Іцхак зазначає, що тільки Мойсей міг перебувати в такому стані все життя, а інші цадики набували його лише тимчасово. «Цадик, що приліплює себе до божественного ніщо (ейн) і усуває реальність, служить Творцеві за допомогою шабля всіх цадиків, бо там відсутній поділ на якості ... Бо є цадик, який приліпив себе до ейн, і, тим не менш, він повертається до сутності своєї після того. Але Мойсей учитель наш – хай буде із ним мир – завжди усував реальність внаслідок того, що він невпинно споглядав велич благословенного Творця і взагалі ніколи не повертався до своєї сутності, бо відомо, що Мойсей був завжди приліплений до ейн і на шаблі цьому завжди усував реальність... Бо коли споглядає людина Творця – хай буде благословенний Він – немає в ньому ніякої його власної сутності... І Мойсей був завжди приліплений до ейн»⁵².

Поряд з висловами про розчинення краплі в морі і скасування реальної сутності в хасидських проповідях говориться також про поглинання людини божеством.

«Як ми бачимо, коли приліпилася людина до Господа – «і був вечір (єрев)», мета якого в приємності (аревут) і солодощі, аж до поглинання його в серцевині Його, подібно до того, як поглинається посмішка тих, хто матеріальний. Це суть дзекут істинний, що набувають його після того, як стане він сутністю однією з божеством, бо воно поглинуло його. Він не є відокремлений, аби помислити йому про щось як таке самостійно. І це суть «до Нього приліплюйтеся» (Втор. 13:4)»⁵³.

М.Ідель вважає, що наведене висловлювання Шнеура Залмана з Ляд приурочено до опису стану вищого єднання, на яке намагає його вчитель Дов Бер з Межиріча у проповіді про дві

напівформи^{*54}. У зв'язку з цим слід згадати про те, що хасиди жодним чином не закликали віруючих зовсім відмовитися від справ світу цього. Навіть ідеальний праведник Мойсей, перебуваючи в нерозривній єдності з джерелом усього сущого, продовжував при цьому виконувати обов'язки пастиря обраного народу і служив посередником між Творцем і творінням. Найбільш серед усіх вчителів хасидизму схильний до аскетизму і самоти р. Авраам Малах виправдовував свій спосіб життя необхідністю розв'язання таким чином проблем громади праведних. Його батько, р. Магід з Межиріча, в повчанні, що закликає віруючих з'єднати людину і божество в єдину форму, розвиваючи тему далі, говорить: «Прийде він (чоловік) в очищенні великому вищому від усіх світів і буде у нього єдність з Ним, а Він, благословенний, помишляє лише про те, як облагодіяти людину, як сказано: «весь світ створений тільки для того, щоб служити мені». І всі світи і всі ангели у владі його, і він серед них як цар серед своїх полків, як сказав цар Давид, хай буде із ним мир,: «і праведних (хасидів) Твоїх оспіваймо». І є в Зогар: «і тих, хто супроводжує Тебе, оспіваймо» – бо як бажає цадик, так бажає і Святий, хай буде Він благословенний»⁵⁵.

У своїх проповідях р. Дов Бер зазначає також: «Славу сутності Його ми не досягаємо, але славу Його, що перебуває у світах, ми досягти можемо. Тому стиснув Він себе в світи, бо бавлять Його насолоди цадиків, які отримують насолоду від світів. І це суть сказаного «бажання боїться Його, Він здійснює» (Пс. 145: 19). Бо Ейн-Софу не притаманно бажання, його роблять Йому ті, хто боїться Його. Про це сказано: «Радився [Господь] з душами праведників (цадиків)»⁵⁶.

Таким чином, метою єднання праведних з Творцем є виконання їхньої волі. Коли людина розчиняється в божестві, вона

* Обговорюючи наведене висловлювання Шнеура Залмана з Ляд, Ідель особливо зазначає, що його не слід вважати простою метафорою. У ньому описується реальне переживання акту поглинання людської істоти божеством. Відповідно до думки М. Іделя, тут можливо уявити певну схожість із вченням середньовічного кабаліста р. Ісака з Акко, що описує подібні стани єднання віруючого з Творцем. Для нашого дослідження важливим є той факт, що настільки авторитетний дослідник єврейської містики визнає в даному випадку необхідність ґрунтовної аргументації, яка підтверджує, що тут ідеться про справжнє переживання, а не про іноказання.

втрачає свою ідентичність, але Господь, самодостатня нескінченність, що чужа власних жадань, навпаки, набуває бажання праведних, які відтепер стають і його бажаннями. Вищий сенс злиття людини і Творця в єдину форму, який проповідує Магід, породжує, згідно з його словами, нову духовну сутність – Адама. У Адамі правовірний втрачає зв'язок з матеріально-ейдетичним світом і удостоюється модусу існування вищої досконалості, а владика всього суцього зближується зі світом тварним. Устремління кращих серед смертних засвоюються і безпосередньо переживаються Ним.

Учень р. Дов Бера з Межирича, р. Шнеур Залман з Ляд, визначав як першорядне завдання святого служіння – створення житла для Господа на землі, тобто створення ідеальних умов реалізації божественного через земне⁵⁷. Розглянуті нами повчання хасидів оповідають про один з шляхів досягнення цієї мети. До їх числа належать, зрозуміло, також описи досвіду злиття з божеством. М. Ідель зазначає у своїх дослідженнях, що віровчення хасидів за своїм характером є містико-магічним. У ньому класичні містичні аспекти найтіснішим чином переплетені з прагненнями чуттєво-відчутного перетворення матеріального світу⁵⁸. Розглянута нами тема не є винятком. У ній органічно поєднуються містика, магія і теологія вищого порядку.

Перейдемо тепер до розгляду тих хасидських висловлювань, які прямо чи опосередковано пов'язані з наведеними на початку нашого дослідження фрагментами проповідей р. Якова Йосефа з Полонного. У них набуття ідеальної форми людиною, що служить Творцеві належним чином, не пов'язане з безпосереднім досвідом містичної трансформації. Всі фігури мови, що вказують на нього, є метафорами. З огляду на розмаїття такого роду суджень, обмежимося в нашому дослідженні тими з них, які присвячені якості тіферет (слава, пишність). Вони в тому аспекті вчення хасидів, що нас цікавить, відіграють винятково важливу, часто визначальну роль.

Звертаючись до цієї теми, слід нагадати про те, що, відповідно до віровчення хасидів, душа людини і божественна плерома ізоморфні одна одній, а згідно з окремими, найбільш радикальними думками, вони і зовсім тотожні⁵⁹. Але в будь-якому разі ситуація залежить від того, дивимося ми на неї з боку людського чи божественного. Якщо в людині якість тіферет бере гору, то наслідки

цього розцінюються хасидами здебільшого негативно. «Тіферет – це коли хочеться прославити себе або ближнього в тому, що не причетне святості»⁶⁰.

Коли ж мова заходить про Творця, то тут вступає в силу вчення кабалістів про те, що сінайське одкровення здійснилося за допомогою сфіри тіферет. «І сказав Господь до Мойсея» – означає, що сталося одкровення того, з чого все витекло (га-мааціль), «кажучи» – відбулося прославляння велике (стався гітпаарут), «накажи Аарону» – мова єднання, і справляється гітпаарут»⁶¹. Дієслово гітпаарут буквально означає – прославитися, возвеличитися. Але в єврейській містиці взагалі і в проповідях хасидів, зокрема, воно також має сенс активізації та явлення сфіри тіферет. Вислови послідовників Бешта будуються таким чином, щоб не порушувати цю двозначність. Як видно зі сказаного, при гітпааруті відбувається з'єднання людського і божественного. Але цей союз не симетричний. Там, де людині личить скромність, Творцеві, навпаки, личить перебувати у славі, спостерігаючи за своїм творінням збоку. «Якість тіферет – про нього говорить Ісая: «Ізраїль, в тобі Я буду прославлений (етпаер)» (Іс.49: 3)». Це означає, що нам належить прославляти Господа, і завдяки цьому Він прославиться у світі Своїй небесній (памалія шель мала)⁶².

Висловлюючись на цю ж тему, р. Дов Бер з Межиріча зазначає: «Ангел великий, як третина світу, а людина мала. Але коли людина говорить зі страхом і любов'ю, Шехіна пристрасно бажає цих слів, подібно до того, як людина бажає, щоб сказав його син слова розумні, щоб став він улюбленим для пана свого. Таким же чином, коли вислови сходять у височінь силою людини, вони прикрашаються цією силою, народжується великий гітпаарут, і ангели проголошують: «Хто подібний до Твого народу, Ізраїль, народу єдиного» (Цар.2, 7:23). Тому бажано сказати одне слово в молитві зі страхом і любов'ю, бо завдяки цьому пробуджуються всі ангели і оспівують пісню Господу. Тоді він пробуджує всі світи. Коли вона [людина] служить Господу, всі світи служать Йому благословенному». У цьому випадку показово, що гітпаарут пробуджується звичайної молитвою, сказаною зі страхом і любов'ю, а не від якогось багатоскладних діянь містичного характеру. Р. Дов Бер учить також, що всяке каяття грішника дарує велику насолоду владиці всесвіту і прославляє Його»⁶³.

«Відомо, що якість тіферет суть опора для милосердя (хесед). Тому, коли людина приходиться до покаяння від любові і наvertsаються тим проступки його в заслуги, тоді пробуджується велика сила милосердя і любові, і великий гітпаарут для *тіферет Ізраель*. І це суть прославляння Його завдяки провині. Тоді самі собою скасовуються всі провини його. Досягається це скоріш грішником, що розкався, аніж непорочним праведником, тому що від праведника непорочного мають зверху невпинну насолоду. Але у випадку з грішником, що розкався, внаслідок того, що насолода прийшла після відчаю, коли велика втрата була реальною, здійснюється завдяки цьому насолода невимовно велика. Але заради цього грішник, що розкався, повинен служити Творцеві все з більшою і більшою силою... Завдяки цьому він зробить великий гітпаарут у виші»⁶⁴.

Згідно з поглядами Магіда з Межиріча саме створення світу відбулося внаслідок гітпаарута: ««Створив Господь» – ніби стис сам себе в якості. І все це він зробив заради світу діянь*. «Ізраїль був задуманий споконвічно»⁶⁵ – цим хотіли сказати, що гітпаарут з'явився перед Ним, Благословенним, у думці Його, аби відкрилося прославляння Його (гітпаарут) синам людським. Тому, коли служить людина Святому, хай буде Він благословенний, всі світи підносяться у височінь. Це подібно міністру, що служить царю. Коли той йде на підвищення, раб його теж підвищується, бо стає важливою персоною при царі»⁶⁶.

Учень Магіда р. Леві Іцхак з Бердичева стверджує, що вища мета служіння, яка полягає згідно з вченням хасидів у сходженні потоку вищого достатку (шефа, га-шіфа), що тече від Господа до його творінь, досягається навіть у тому разі, коли людина є далекою від містичного просвітлення (гадлут) і глибоко вкоріненою у спокуси світу долішнього (ктанут). Відбувається це, як не важко здогадатися, завдяки тій славі, якої переповнюється Господь, що насолоджується діяннями своїх творінь. «Першопричина обрання народу Ізраїлю полягає в тому, що навіть тоді, коли він перебуває на найнижчому щаблі, він завжди невпинно служить Йому. Про це сказано: «І слава (тіферет) Йому від людини»⁶⁷ – тобто, незважаючи на те, що людина перебуває на рівні найменшому серед усіх можливо малих, і, тим не

* Згідно з вченням кабалістів – це світ, що займає останнє місце у ієрархії творення. Саме у ньому перебувають люди.

менш, служить Господу Благословенному, то без сумніву, Творець – благословенний Він – прославляється (мітпаер) ним. Це і означає «І слава (тіферет) Йому від людини», тобто від людини приходить до Нього насолода, і тому Він прославляється ним. Коли людина мислить себе в цій якості, то приходить насолода до Творця, і це призводить до дарування достатку благ (га-шіфа това) для всіх світів. Як відомо, річка – це достаток (га-шіфа). Про це сказано в писанні: «І річка виходила з Едена задля зрошування саду» (Бут.2:10) – тобто від цієї розкоші* (еден) та насолоди, що сягають Господа Благословенного, виходить річка, що означає повноту благ «для зрошування саду», тобто світів, позаяк світи зветься садом»⁶⁸.

Продовжуючи міркувати про все вищесказане, бердичівський ребе в іншій проповіді повертається до теми набуття людиною ідеальної форми. «Сказано в мідраші на вірш «Господь тінь твоя» (Пс.121: 5) – що б людина не робила, тінь повторює його рухи. Коли людина робить щось, тінь робить у слід за ним, як робив він, як це було у нього. Таким же чином, коли людина служить Господу Творцеві всіх світів, тоді все, що робить цадик внизу, всі його рухи відбуваються наверху, і коронує він Творця – благословенний Він – виразами своїми святими. Написано в Зогар, що кожну ніч, коли душа цадика сходить у височінь, то всі ангели виголошують: «Ведіть дорогоцінного до образу царя»⁶⁹. Це можна уподібнити синові, який робить мудрі речі згідно зі своїм розумінням і батько пишається (мітпаер) мудрістю дитини, незважаючи на те, що для розуму батька речі ці зовсім не мудрі. Але відповідно до розуму п'ятирічного сина це мудрість. Також і ми називаємося синами божими, і коли ми служимо йому, тоді ми творимо велику мудрість, як сказано: «Початок мудрості страх Божий» (Пс.111: 10). Тому Господь пишається (мітпаер) у височині мудрістю немовляти. Каже Він усій небесній свиті: «Подивіться на Сина мого, якого я виростив, і він присвятив себе виконанню Моїй волі і бажання, щоб Я насолоджувався цим. У цьому всі його прагнення». Стан речей такий, що все, що робить людина хорошого оком своїм, відповідне йому око, що висічене у виші, приносить задоволення душі Господа Благословенного – благословенний він. І також коли людина

* Еден є географічною назвою місцевості в раю, а також означає розкіш і насолоду.

слухає Тору вухами своїми і зберігає себе від того, щоб зробити приховане в тих органах його, і зберігає себе від слухання слів блазнівських і всякої гидоти вуст, боже упаси, тоді вухо те висічено у виші. Це є справжня інтенція мудреців, що говорять: «Образ форми Якова висічений під престолом слави». Так, як він служив Творцеві, так була форма його висічена у виші. Це розуміється в написаному: «Очі Господа до цадика» (Пс.34:16), що означає є наверху очі від цадиків, що роблять очима добре⁷⁰.

Господь сповнюється слави і гордості за свої творіння, спостерігаючи за праведними обраного народу. Внаслідок цього біля престолу Вседержителя з'являється образ вірного слуги. Владика світів починає слідувати за ним, наче тінь за людиною, повторюючи рухи його тіла і душі. Досягається все це завдяки виконанню традиційних рабинських дидактичних приписів, які закликають стежити за тим, аби всі частини тіла використовувалися виключно для богоугодних справ: вуха слухали слова Тори, а уста їх проголошували, очі звернені були святому і чистому, а ноги несли до дому молитви⁷¹. Відповідно до сказаного, такого роду діяння створюють прообрази органів при престолі слави, а відтворений соборний образ Якова стає тією силою, яка направляє рух плероми. Оскільки р. Леві Іцхак був одним з найближчих учнів Магіда з Межиріча, ми тут, поза всяким сумнівом, маємо справу з однією з версій вчення останнього про єдину боголюдську форму⁷². Але за своїм змістом вона близька до тієї проповіді р. Якова Йосефа, де всі містичні алузії Магіда перетворюються на іносказання, що оспівують повсякденну працю служіння Господу кожного істинно-віруючого.

Таким чином, за допомогою гітпаарута досягаються всі ті цілі, які позначаються в описах практики злиття з божеством. Світи пробуджуються, щоб служити Творцеві, вища благодать наповнює плерому і творіння, створюється форма, яка об'єднує божество з людиною, всі бажання гідних виконуються. Але настільки всеосяжний телеологічний збіг поєднується з фундаментальною відмінністю у сфері душевного переживання. Для одного з розглянутих нами шляхів ідеальним є стан повної втрати людиною власної ідентичності і

* Згідно зі світоглядом самого Магіда із Межиріча гітпаарут є образом Отця небесного. «Вищий гітпаарут суть образ Отця його». Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С.29.

розчинення в одвічному світлі. Для іншого, навпаки, потрібно сповнитися благочестивих помислів, свято віруючи, що Господь стежить за кожним твоїм кроком, щиро пишається твоїми добрими справами, і у випадку, якщо ти досить успішний в своїх починаннях, Він прямує за тобою наче тінь. Вірний раб є, по суті, також і паном. Але особисті переживання людини, які в другому випадку зовсім не скасовуються, зводяться до безперестанної спрямованості на приписане.

Суттєво відзначити, що Господь у проповідях про гітпаарут є не безособовим божеством, якому людина має передати свої бажання, а яскравою індивідуальністю, здатною пишатися і насолоджуватися, спостерігаючи за віруючими збоку. Повне злиття двох в одне для цієї практики очевидно неприпустиме, хоча для неї істотним є виникнення образу-посередника, що координує комунікацію вищевказаних дійових осіб. Такий образ наділяє змістом усі притчі й іносказання про єдину боголюдську форму.

У наведеному нами раніше фрагменті проповіді Леві Іцхака з Бердичева міститься притча про батька і сина, яка відсилає нас до іншої теми, яка є надзвичайно важливою для дослідження вчення хасидів про відносини між людиною і Богом взагалі, і проповіді Магіда про єдину форму зокрема.

Поряд з вищесказаним важливу роль у вченні хасидів про боголюдську єдність відіграють проповіді, які інтерпретують цю єдність на кшталт відносин батька та сина.

Р. Дов Бер Магід з Межиріча вчить: ««Праведник (цадик) панує над страхом божим» (Цар.2, 23:2)» – цадик перетворює міру суду в міру милосердя. Наведемо для прикладу притчу: коли немовля бажає якоїсь речі, від якої він отримує задоволення, то батько його, через любов до немовляти, насолоджується тим, що ця річ є у немовляти. Виходить, що немовля породжує насолоду цієї річчю у батька свого. І також, наприклад, інша притча, коли відчувається біль у людини в нозі її, породжує він у помислах бажання припинити його, бо вони [людина і його нога] – єдине ціле. Таким же чином і цадик, коли приліплений (дабук) до Творця благословенного, все, чого йому не вистачає, породжує у вищі бажання у Творця благословенного. Наведена нами перша притча стосується, по суті, сказаного мудрецьями щодо заповіді у суботу їсти і пити. На перший погляд важко пояснити, яке задоволення додаткової душі від

їжі і пиття*. Але наша притча пояснює, що є й для додаткової душі від цього задоволення... І також коли народиться в ній [людині] гітпаарут, нехай вознесе вона гітпаарут, який пов'язаний з тією річчю, внаслідок чого народився цей гітпаарут, і так приліпить його до Творця благословенного. Бо у всякій речі є присутність (гітпаштут) Творця благословенного, бо сповнена вся земля славою Його»⁷³.

Боголюдські відносини розглядаються в цьому випадку в ракурсі, відмінному від того, який є характерним для повчань про гітпаарут, хоча сам цей термін тут і не згадується. Божественний гітпаарут пробуджується, коли віруючий відрікається від спокус світу цього в ім'я служіння Творцеві. В оповіданні про батька і сина він, навпаки, дає волю своїм бажанням, і всі вони здійснюються, тому що для люблячого батька споглядати втіхи немовляти дає справжню насолоду. Людина таким чином ніби наділяє божество устремліннями до всього того, що мило його душі. Ідеться при цьому не про сокровенні духовні першооснови того, що відбувається у світі долішньому, а про безпосереднє задоволенні від їжі, пиття, припинення болю і тому подібного. Прославлення людини, пов'язане з успіхами в земних справах або володінням дорогими речами, яке засуджується вченням про гітпаарут, у нашому прикладі оцінюється позитивно, оскільки всяке переживання, актуальне тут через зазначені причини, пробуджується і там.

Гідним уваги є і та обставина, що в міркуваннях про гітпаарут домінує ієрархічна модель світобудови. Господь спостерігає за праведними з височини, зі своїх небесних чертогів, і вихваляється їхніми справами перед ангельським почтом. У розглянутій нами проповіді Бог близький до людини, подібно батькові, що пестить свого сина. На завершення її прямо говориться: «У всякій речі спостерігається присутність (гітпаштут) Творця благословенного, бо сповнена вся земля славою Його». Таким чином, за основу тут береться концепція єдності Господа і його творіння, яка постулює Його перебування у всякому явищі навколишнього світу.

Формат контактів між людиною і Богом в цьому разі схожий з тим, який ми розглядали в попередньому параграфі, тільки тим,

* Згідно іудейським віровченням кожному єврею в суботу сходить додаткова божественна душа, внаслідок чого інтенсивність його комунікації зі Світом Горнім багаторазово збільшується.

що обидва вони апелюють до ситуації міжособистісних відносин, що виключає поглинання одного із суб'єктів цих відносин іншим. Розвиваючи дану тему, розглянемо ще один приклад хасидської притчі про батька і сина, що також належить р. Дов Беру. «Уявімо собі батька, у якого є маленький син, і син цей хоче взяти паличку і сісти на неї як на коня. Незважаючи на те, що природно для коня направляти рух людини, він направляє рух його. Чому це так відбувається? Тому, що він отримує від цього задоволення. І батько допомагає йому, і дає йому паличку, щоб виконати каприз сина. Також і цадики бажають правити світом. І створив Господь ці світи, щоб насолодилися вони правлінням їх. Славу сутності Його ми не досягаємо, але славу Його, що перебуває у світах, ми досягти можемо. Через це стис Він себе в світи, бо тішать Його насолоди цадиків, які отримують насолоду від світів. І це суть сказаного «бажання боїться Його, Він здійснює» (Пс.145:19). Бо Ейн-Софу не властиве бажання, його роблять Йому, хто боїться Його. Про це сказано: «Радився [Господь] з душами праведників (цадиків)»⁷⁴.

Сама притча і її тлумачення схожі з раніше наведеним нами фрагментом проповіді. Тут також ідеться про таке єднання віруючого з Господом, за якого обидва вони зберігають свою індивідуальність, а в подальшій інтерпретації підкреслюється доступність Творця, присутнього в творінні. Щоправда, керівна роль людини в цьому повчанні істотно посилюється. Вона не тільки наділяє божество своїми бажаннями, а й взагалі направляє всякий рух Всевишнього, як їй захочеться. Всесильний владика всесвіту бавиться цією грою, покірливо виконуючи будь-який її каприз. Але надалі проповідь звертається до теми безособовості божества, яке в принципі здатне мати бажання тільки завдяки людині.

Виникає природне запитання про те, яку з частин цього повчання Магіда слід вважати іносказанням, а яку описом справжнього стану речей? Слід визнати, що обидва варіанти є рівноможливими. Ми не помилимося, якщо витлумачимо притчу про батька з доданими до неї поясненнями як якусь підготовку, необхідну перед оголошенням учням містичної таємниці: божество безособове, і бажання у нього відсутні. Тільки ми наділяємо його такими. Але не менш правильним буде прочитання, згідно з яким Магід у першій частині проповіді говорить про особливу форму переживання єд-

нання з Творцем, коли людина уявляє себе сином, з яким грається люблячий батько. Переживання це тягне за собою реальне єднання з божеством, завдяки чому всяке бажання праведного є водночас і волею його батька небесного, що воліє розважатися таким чином. Усе, що відбувається, являє собою особливу духовну практику, що дозволяє здійснювати в світі долішньому всілякі магичні перетворення. Ґрунтується вона на здатності людини пробудити батьківську любов у Творця, який володіє усіма особистісними якостями.

Оскільки повчання торкається теми наділення Всевишнього людськими бажаннями, проповідник за аналогією переходить до іншої теми, що стосується безособового божества, якому бажання надано виключно через старання праведників. Такого роду перехід за аналогією в цілому типовий для рабинської проповіді. В даному випадку він відсилає нас до іншої практики й іншої форми переживання єднання. Йдеться про розчинення в божестві, яке уподібнюється до нескінченного океану; при цьому бажання віруючого таємним чином приймається і здійснюється.

Схожість результатів, тим не менш, жодним чином не применшує принципову відмінність шляхів. Слід зазначити, що і в попередньому прикладі, наведеному в цьому параграфі, зачіпалася тема гітпаарута, хоча сам по собі цей шлях єднання з Богом для неї в найбільш характерних своїх проявах різниться від єднання за допомогою практики гри батька з сином.

Двозначність спостерігається у цьому випадку на кшталт тієї, з якою ми зіткнулися на самому початку нашого дослідження, говорячи про вчення стосовно двох напівформ. Там, як ми бачили, також одночасно присутня і проповідь досвіду містичного самозабутнього єднання з першоосновою всього суцього, і відсилення до переживань різних форм міжособистісного контакту з божеством.

Проведене нами дослідження свідчить про те, що концепція боголюдської форми є квінтесенцією вчення основоположників хасидизму, яке обґрунтовує керівну місію цадиків. Відповідно до неї божество і праведник зливаються в єдину сутність, іменовану Адамом. Вища передвічна сила з'єднується з людським бажанням і повністю підпорядковується наміченим ним цілям. Досягається такий ідеальний стан речей трьома шляхами:

1. Цадик у містичному екстазі повністю розчиняється в божестві, подібно до краплі в океані.

2. Безмірне самоприниження цадика у благочестивому пориві викликає відповідну реакцію Господа. Вседержитель перетворюється на тінь праведного, що повторює всі його рухи, виконуючу його волю.

3. Безмірна любов владики світів до найкращих серед людей спонукає його виконувати будь-яке бажання і каприз цадика без жодних видимих зусиль з боку останнього. У хасидській притчі, що поясняє таку ситуацію, Господь уподібнюється батькові, який охоче вдає з себе коня, аби потішити сина, який видерся на його плечі.

Таким чином, чи перебуває цадик у стані медитативної відчуженості, чи віддається він святому служінню або опікується звичайними побутовими справами – у всіх цих випадках його єдність з першоджерелом усього суцього не слабшає, що дозволяє йому облаштовувати людські долі найкращим способом. Простим віруючим також слід прагнути до подібного єднання з Творцем, але досягти цього вони можуть лише за допомогою приліплення до цадика – тобто, слухаючи його повчання, виконуючи його вказівки і наслідуючи його спосіб життя. Згідно з поглядами хасидів, кожна людина має прагнути, аби всякий її помисел і бажання були актом служіння Творцеві. Але вирішення цього завдання в повному обсязі можливе лише завдяки посередницькій місії досконалого праведника. Внаслідок цього цадик знаходить над спільнотою своїх послідовників владу, яку не можна порівняти з тією, що була у керівників єврейських громад колишніх часів. Ретельне опрацювання послідовниками Бешта рабинських творів різних напрямів, які мали авторитет у єврейському суспільстві, дозволила їм у контексті розробки питань духовної практики обґрунтувати нову концепцію устрою влади. Прихильність східноєвропейського єврейства до повчань сакральних текстів перетворювала богословські теорії в потужний чинник, що визначав політичні реалії єврейської громади. Цадик як живе втілення божества отримує завдяки їй необмежений контроль над усіма справами приватного і громадського життя віруючих. Станова демократія, що побутувала раніш у єврейських громадах, замінюється жорстким авторитаризмом.

Вчення хасидів про принципи співіснування з іновірцями

Поряд з реорганізацією внутрішнього життя єврейської громади лідери хасидів приділяли значну увагу також змінам відносин

євреїв з представниками інших етнокультурних спільнот. Як і в матеріалах, що були розглянути нами раніше, така проблематика переосмислювалася в контексті релігійної доктрини.

Основоположники хасидизму немало говорили про хибність вірувань народів світу, часто прирівнюючи їх до стародавнього язичництва. Служителі Бога істинного повинні були невпинно пам'ятати про це і побоюватися шкідливих впливів ззовні. Але подібні судження поєднуються в їхній творчості з містичним обґрунтуванням необхідності спілкування з неєвреями і співпраці з ними. Лідери хасидів нерідко схвалювали співпрацю з іновірцями, ініціатором якої виступали самі євреї.

«Служінням дарами даю я службу священства» (Чис. 18:7). Коли людина служить Господу, це не дар, бо такий обов'язок людини. Але коли людина возносить іскри (божественного світла), це дар людини Господу. Тому сказано: «торгуй і веди справи з вірою» (Шабат 31а). Бо коли євреї (адам) торгує або веде справи з іногородцем (нохрі) і Ізраїль заробляє, здійснюючи операції, за допомогою цього у нього є можливість послужити Господу більше (ніж при звичайному богослужінні) шляхом вознесення іскор, які перебувають у народів. «... Це дар Господа від Ізраїлю... Розсіяний Ізраїль серед народів, щоб звільнити іскри, які є в них, за допомогою знань і Тори, даної Ізраїлю. І вірять вони в те, що царство Його володарює над усіма. За допомогою торгівлі та справ Ізраїлю з ними і розмов, які ведуться з ними, бо і в них (розмовах) укладені священні іскри, і якщо Ізраїль вірить у це, то наближає їх (іскри) до себе, щоб були вони укладені в ньому, і тягне себе разом з ними вгору і приносить їх до кореня їхнього»⁷⁵.

Вчення, що пояснює тривале перебування єврейського народу у вигнанні необхідністю звільнити іскри божественного світла, які полонили народи світу, набуло помітного впливу у колах кабалістів задовго до появи хасидизму. Але містики попередніх поколінь вважали, що звільнення цих іскор відбувається або за допомогою простого дотримання заповідей Тори, або за допомогою спеціальних містичних практик, суть яких полягає в сходженні душі праведника у світ зла і темряви для того, щоб звільнити частки світла, які потрапили туди. Відповідно до думки р. Хаїма Віталія: «Коли згрішив Адам Рішон, то всі світи були тим пошкоджені, і з при-

мусу священні іскри упали і змішалися з усіма частинами світу і з усіма 70 народами. Кожен з них отримав свою частку. І немає у тих іскор сили вийти звідти самим, але тільки за допомогою народу Ізраїлю, який творить молитву і дотримується заповідей. Молитвами своїми підносять вони їх (іскри) і, врешті-решт, звільнять усе»⁷⁶.

«Звільнення це (священних іскор) за життя людини здійснюється за допомогою заповідей і добрих справ. Але після смерті, коли виходить душа праведника з тіла і вона позбавляється шат, і не панують над нею сили зла (хіцонім), вона входить в них, руйнує кліпу (шкаралупу) і збирає ті іскри... І в час смерті своєї возносить він більше (іскор), ніж за життя»⁷⁷.

Аналогічне висловлювання про шляхи звільнення священних іскор наводиться у відомому в хасидських колах творі Авраама Азулая «Хесед ле Аврагам»⁷⁸. Р. Моше Кордоверо обгрунтовує вигнання євреїв необхідністю звільнити полонені гріхопадінням чисті душі, але не пояснює, яким чином відбувається це звільнення⁷⁹.

У розглянутих нами хасидських текстах кабалістичне вчення про відновлення євреями порушеного внаслідок гріхопадіння ідеального світоустрію використовується для освячення побутових економічних контактів з іновірцями. Вони розглядаються не як вимушений засіб виживання у вигнанні, а як особлива форма богослужіння, яку за своїм значенням можна порівняти з нормативними заповідями Мойсеевого закону. У той час як останні – дар Бога Ізраїлю, перші – дар Ізраїля Богу. Крім упалих іскор, перебування нащадків Якова в галуті обгрунтовується необхідністю навернення інородців в іудаїзм. «Сказано у Гемарі: «Для того тільки був вигнаний Ізраїль, щоб приєдналися до нього гери (прозеліти)». На перший погляд, це твердження видається утрудливим та незрозумілим. Навіщо через герів потрібно було виганяти Ізраїль? Правильніше було б (зробити так), щоб народи світу самі прийшли в землю Ізраїлю і там навернулися. Але справа в тому, що іскри святості, які укладені в них (народах світу) і спонукають їх до навернення (в іудаїзм), дуже нечисленні. Немає в них сили пробудити серця їх (народів), щоб самі вони прийшли до землі Ізраїлю навернутися. Тільки внаслідок того, що вони спостерігають за Ізраїлем і споглядають Ізраїль, від святості його дається їм сила, яка дозволяє перебувати в них священним іскрам і спонукати їх до навернення (в іудаїзм). Тому й змушений Ізраїль піти у вигнання»⁸⁰.

Обґрунтовуючи важливість перебування євреїв серед інородців і необхідність співпраці з ними, хасидські автори вдавалися часом до доводів значно більш вражаючих, ніж звільнення священних іскор або навернення інородців в істинну віру. Так, наприклад, р. Менахем Нахум з Чорнобиля стверджував, що серед народів світу схований сам Творець: «Через упалі праведні душі і святі іскри утаївся (мецамцем) Творець – хай буде Він благословенний – у них (народів), щоб дати їм життя, бо в них (міститься те), що підлягає священному виправленню, незважаючи на те, що зло перебуває в них велике... Повинен Творець – хай буде Він благословенний – заради того, щоб не відштовхнути приниженого, ніби приховати Себе в місці негідному (низькому), щоб забезпечити його існування, щоб вони (народи) могли існувати, бо вони суть «сховище святості». І оскільки будуть народи існувати, зможе Ізраїль виводити з них (іскри і душі) потроху, поки не завершиться виправлення (тікун) незабаром і в наші дні. Амен»⁸¹. Таким чином, життя євреїв у вигнанні мотивується не тільки завданням виправлення світу (тікун га олам), але і покликане прислужитися до високої мети звільнення самого Творця. Перебуваючи серед народів, нащадки Якова не відділилися від своєї святині, а навпаки, як ніколи до неї наблизилися. До причин, завдяки яким ця близькість досягається, належить і спілкування з чужинцями. Але якщо співіснування та спілкування євреїв з народами світу обґрунтовується богослужбовими потребами, то саме собою виникає питання, яким чином може бути гарантована безпека нащадків Якова в галуті, в оточенні ненависників і безбожників?

Перейдемо до розгляду поглядів хасидських авторів на цю проблему.

Гарантом стабільності такої системи відносин є праведники (цадики), що перебувають у безперервному єднанні з Творцем. Прості правовірні через свої проступки не в змозі перманентно підтримувати цей священний порядок, позаяк вони і самі схильні забувати про Бога і віддаватися всіляким порокам. Тільки нечисленні досконалі (праведники), що безперестанно думають про Творця і здійснюють його волю, здатні обдаровувати благами народ божий і умиряють іновірців. «Цадик любить Господа і всяку людину. Тому говорив рабі Йоханан: «Ніколи такого не було, щоб людина першою привіталася зі мною (при зустрічі) на вулиці. Навіть якщо це інородець (нохрі)». Але це властиво не кожній людині. Тому

(справляти) благотворний вплив на людей за допомогою поєднання букв (мови) може тільки цадик, що любить усіх... І коли сказано: «І послав Яків послів (малахім)» (Бут.32:3), мається на увазі букви і вислови, бо букви і вислови називаються посланцями (малахім). «Перед собою» означає, що перед Ним були букви ці в силі – перед Творцем, хай буде Він благословенний, і Яків з'єднав їх любов'ю своєю, бо любив усіх. І тому сказане в Письмі «до Есава брата його» означає, що і Есав був мирний з ним, як брат. Саме тому р. Йоханан завжди вітався першим, навіть якщо зустрічав на вулиці інородця»⁸².

«Само собою зробилося це, що навернувся Есав у брата його (був мирний з ним як брат)... За допомогою девікута (приліплення до Творця) в молитвах і в промовах цадика, і в помислах чистих і непорочних, здійснюється справа сама собою, і вороги його миряться з ним»⁸³. Есав у середньовічній рабинській літературі, як правило, символізував або християнські народи Європи, або церкву⁸⁴. Описане в розглянутих текстах примирення Якова з Есавом означає здатність цадика умиротворити їх. При цьому в одному з висловлювань це відбувається ніби само собою, виключно завдяки постійному приліпленню праведника до Творця йому дарується мир з недоброчливцями. Відповідно до іншого вислову, причиною умиротворення служить любов цадика до всього створеного, не властива пересічній особистості. Завдяки цій чесноті він може скористатися знаннями про силу, що укладена в буквах, які вимовив правовірний, що дозволяє творити чудеса і виправляти погані якості людини. Для підтримки добрих відносин між євреями і народами світу послідовники Бешта не обмежувалися таємним містичним впливом на останніх і їх ангелів-покровителів. Заради досягнення цієї мети хасиди вважали виправданою молитву праведника за іновірців у разі, коли вони звернуться до нього з таким проханням. «Коли єврей зайнятий Торою у великому екстазі, тоді молитва його досягає небес і буде прийнята у світах вищих, і виливає достаток благ на всі творіння, що прагнуть його молитви. Навіть чужинець, який не з синів Ізраїлю, якщо попросить у нього, щоб помолвився за нього заради якоїсь його потреби, і цадик цей бачить, що буде завдяки цьому прославляння Господа (Його Великого Імені), то зможе негайно здійснити бажане їм молитвою своєю. Тоді побачить на власні очі цей необрізаний, що близький Господь молитві цадика, і приймає її без зволікання. І цим піднімається Ізраїль в очах народів, бо вони бачать на власні очі, що

Святий – хай буде Він благословенний – близький до них і дослухається їх молитов»⁸⁵.

У збірках переказів про р. Ізраеля Баал Шем Това, що справили великий вплив на цадиків усіх наступних поколінь, наводяться розповіді про те, як він чудесним чином посилав іновірцям всілякі блага⁸⁶. За одною з таких оповідей, карпатські розбійники, які бачили чудеса, що їх творив Господь для Бешта, попросили його взяти їх під своє заступництво. «Сказали йому: «Своїми очима бачили ми, що ти Божий. Тому просимо тебе: молися за нас, щоб Господь послав нам успіх на шляхах, якими ми постійно ходимо, і щоб зберіг Він наші життя». Сказав їм Бешт: «Якщо присягнете мені, що не будете грабувати і вбивати євреїв, то зроблю я за словами вашими». І поклялися йому в цьому»⁸⁷. З цієї оповіді випливає, що істинний праведник, яким є рабі Ізраель, здатен гарантувати євреям безпечне співіснування навіть з гіршими з інородців – розбійниками. При цьому він не перемагає зло як таке, а лише умиротворяє його.

Популярності у хасидських колах вчення про можливість нормального співіснування з інородцями за допомогою чудотворства сприяли поширені в цьому регіоні народні повір'я про магічну силу євреїв, яка, хоча і становить небезпеку, але може бути використана і на благо... Згідно з білоруським повір'ям, зафіксованим наприкінці минулого сторіччя, аби помститися за злодіяння, треба пожертвувати гроші на єврейську школу або синагогу, тому що так євреї швидше упросять Бога і страшніше проклянуть кривдника⁸⁸. Вважалося також, що після пожертвувань євреї зможуть вимолити християнину одужання від тяжкої хвороби⁸⁹. Поляки вірили у здатність євреїв вимолити дитину для бездітної пари⁹⁰.

Численні факти, описані істориками і етнографами, свідчать про те, що лідери хасидів досягли значних успіхів у поширенні своєї слави чудотворців серед навколишнього слов'янського населення. На території Галичини був зафіксований звичай поклоніння слов'ян-католиків могилі цадика, який рятував їх від воєн і бід і досі «оберігає від голода»⁹¹. Згідно з розповідями жителів Анаполя, після смерті р. Зуссі (учня Дов Бера з Межиріча), що проживав там, місцеві селяни приходили до нього на могилу і благали покійного цадика допомогти їм. За однією з таких розповідей якийсь селянин просив р. Зусію звільнити його сина від служби в армії.

Він припадав до могили і вигукував: «Рабин! Святий рабин! Як вибереш мою дитинку, поставлю тобі хатинку!». Після того, як його сина визнали непридатним до воєнної служби, він пожертвував гроші на будівництво мавзолею (Огел) на могилі рабі⁹². На Волині побутувала легенда про джерела, в яких купався Бешт, води яких зцілюють від безпліддя⁹³.

Градоначальники і поліцейські київської губернії зверталися до місцевих цадиків з проханням забезпечити їх полям родючість і захистити їх від сарани⁹⁴. Макарівські селяни зустрічали главу хасидів Аарона Тверського хлібом і сіллю, кажучи при цьому: «Рабин – наш благодійник, він допомагає нам грошима та іншим»⁹⁵. Поляки шанували цадиків Сенява і Белжице як пророків і чудотворців і часто зверталися до них за порадою і допомогою⁹⁶. Відомий етнограф А.Рехтман свідчить про те, що під час своєї подорожі містечками України він чув багато історій про те, як селяни і поміщики приходили до цадиків і просили їх помолитися про виконання їх бажань⁹⁷.

Забезпечення цадиками нормального співіснування євреїв з іншими народами, за вченням хасидів, не обмежується можливістю за добрювати останніх благами, що їх випросили у Бога. У колах послідовників Бешта існувала думка, що найкращим серед праведників Господь дарує владу над усіма народами і мовами. Так було в стародавні часи і так буде завжди. «І дав Господь сімдесяти душам Якова отця нашого (його 70 нащадкам) верховенство над усіма гоями, яких 70 народів, і 70 ангелів їхніх підпорядкував цим 70 душам, аби панував кожен, хто вийшов зі стегон Якова, над одним із народів, аби не могли вони перебувати під владою своїх праотців лиходіїв... У кожному поколінні є цадики, які досягли щаблів Моше Аарона та праотців, і відповідає число їх 72 – числу милосердя (хесед).

І на них ґрунтується світоустрій, і є у них сила підпорядкувати собі народи і ангелів їх, щоб не змогли вони заподіяти зло або перешкоджати служити Господу – хай буде Він благословенний – або применшити славу небес, боронь Боже»⁹⁸.

Владу праведників над народами зберігає Сам Господь і не допускає її падіння навіть у разі, якщо вони впадуть у гріх. «Якщо, упаси Господи, цадик оступиться, здійснивши мале проґрішення, дасть Святий – хай буде Він благословенний – світу лиходіїв,

подібних єгиптянам і народам Куша і Саби, щоб внаслідок цього не було у обвинувача сили звинувачувати цадика. Тому сказано в Писанні: «Під тобою», що пояснюється – як «вони захоплені тобою». Бо через те, що замовкають уста звинувачення, приходять під владу цадика всі народи»⁹⁹.

Такий стан речей зобов'язував праведників здійснювати нагляд за політичним життям іногородців і направляти його до руслу, сприятливого для нащадків Якова. Згідно з хасидським переказом, Дов Бер з Межиріча і Пінхас Корець спеціально зустрічалися, щоб вирішити питання про те, кого з польських вельмож буде обрано королем¹⁰⁰. Бешт визначав, кому повинна належати перемога у війні між православними і турками¹⁰¹; р. Лейб Сорес являвся у сні імператору Йосипу II і змушував його скасувати антиєврейські укази¹⁰². У всіх схожих розповідях історичні події відбувалися саме так, як цього хотіли цадики. Сприятливий вплив улюблених Богом подвижників на долю єврейського народу уподібнювалися у творах послідовників Бешта діянням майбутнього царя месії. «У майбутньому, коли прийде месія – праведник наш (цадик наш), негайно будуть кричати до нього, і стечуться до нього гої, і буде у народів любов велика до нього, і дадуть йому дари численні, як видно зі сказаного в Письмі: «Так принесуть дари страшному» (Пс.76:12), і подібних до цього (висловів) багато. Також і праведник у праведності своїй зробить так, аби в гіркому вигнанні нашому знайшли ми милість в очах народів, і щоб любили вони нас. Це підтверджує вірш з Письма: «Сказано в книзі воєн Господніх: Вагев у Суфі» (Чис.21:14). Слова «Вагев у Суфі» повідомляють нам про дари, які дадуть нам народи, і про любов їх до нас в кінці (днів), коли прийде Месія – цадик наш¹⁰³. А слово «сказано» вказує на те, що і тепер у вигнанні буде нам це»¹⁰⁴.

На підставі матеріалів, які були нами розглянуті в цьому параграфі, допустимо зробити висновок, що згідно з вченням основоположників хасидизму вважалося за цілком можливе в тому недосконалому світі, який не скуштував ще благ месіанського позбавлення, досягти ідеального стану речей, за якого народи не є гонителями євреїв і зводителями їх на зло, а навпаки, силами, що забезпечують процвітання і благополуччя нащадкам Якова. Розглянуті нами в цьому дослідженні матеріали дозволяють дійти висновку,

що лідери раннього хасидизму не закликали своїх послідовників до максимальної можливої ізоляції від іновірців. Навпаки, згідно з їх поглядами, нащадки Якова за допомогою повсякденного спілкування та економічного співробітництва з неєвреями звільняють крупиці божественного світла, що містяться в них, аби піднести їх до вищого першоджерела і доставити тим самим Господу велику насолоду. Внаслідок цього контакти з іновірцями є не тільки способом підтримки євреями свого існування у вигнанні, але також одним з найважливіших шляхів їхнього служіння Творцеві. Ніколи раніше подібні погляди не набували такого значного поширення в єврейському суспільстві.

Надзвичайно важливою, з точки зору питання про те, яким чином новий релігійний рух вплинув на характер взаємини іудеїв з неєвреями, є та обставина, що згідно з вченням хасидів істинному праведнику слід підтримувати добрі відносини з іновірцями і молитися Богу про дарування їм всіляких благ. Наведені вище факти свідчать про те, що ця доктрина була успішно реалізована на практиці. Багато християн увірували в здатність цадиків творити чудеса і регулярно зверталися до них за допомогою. Такий стан речей зберігається аж до сьогодні в країнах, де проживають цадики.

Висновок. Проведені дослідження дали змогу виявити, яким чином ідеологія хасидизму сприяла утвердженню влади нової політичної еліти в суспільстві послідовників ортодоксального іудаїзму. По-перше, хасидами була розроблена і обґрунтована концепція магічної сили цадиків, яка дозволяє їм забезпечувати благополучне існування своїх послідовників. Ця концепція широко використовує авторитетні в єврейських колах ідеї текстів талмудичного корпусу і середньовічних кабалістів, майстерно витлумачені у вигідному для цадиків світлі. Завдяки цьому вона є переконливою для людей, вихованих у традиційному дусі.

По-друге, згідно з хасидською доктриною цадики є законними наступниками всіх вищих інститутів влади біблійних часів: царів, пророків і первосвящеників. Оскільки ортодоксальне суспільство вважає, що в ідеалі керувати єврейським народом повинні виключно представники цих інституцій, значна його частина у всьому дослухалася до вказівок цадиків. По-третє, лідери хасидів уміло обґрунтували вчення про те, що божество виконує волю цадиків як свою власну. З часів виникнення християнства рабинська еліта

боролася з подібними ідеями, вважаючи їх єретичними. Але хасидам вдалося примирити ці ідеї з традицією, спираючись на визнані авторитетні положення єврейської містики. Визнання частиною віруючих істинності вищевказаного вчення дозволяє цадикам здійснювати необмежений контроль над особистим та громадським життям хасидів. Їхні дії в будь-якій політичній ситуації цілком і повністю залежать від волі цадика. Слід зазначити, що завдяки ретельно продуманій інтерпретації головних сакральних текстів іудаїзму в наші дні, як і у XVIII ст., хасидська доктрина і надалі залучає численних послідовників з-поміж ортодоксальних євреїв інших напрямів.

Поza обставин, перерахованих вище, важливим чинником, що визначає соціально-політичну специфіку хасидського суспільства, є особлива концепція відносин з іновірцями, яка відрізняє хасидів від інших прихильників ортодоксального іудаїзму. Згідно із поглядами традиційного рабинізму співіснування з неєвреями має бути мирним, але при цьому контакти з ними повинні бути зведені до мінімуму, аби уникнути згубного впливу. Хасиди навпаки, вважають, що численні звернення іновірців до цадика за порадою і допомогою є важливою складовою служіння обраного народу Творцеві. Внаслідок цього хасиди більш за інших виявляють цікавість до політичних подій оточуючого їх сучасного світу і, в свою чергу, самі набагато частіше за рабиністів привертають до себе увагу різних політичних угруповань США, Євросоюзу та країн СНД. На жаль, відсутність належних знань найчастіше призводить до неадекватних оцінок діяльності цієї теократичної спільноти. Плідна співпраця з хасидськими громадами, так само як і з іншими етнополітичними групами, очолюваними релігійними авторитетами, потребує ґрунтовного вивчення їх ідеології, заснованої на традиції. Нормальний розвиток політичних процесів сучасного світу неможливий без тверезого, конструктивного врахування інтересів такого роду спільнот, наскільки б проблематичним не здавалося це завдання для людей, що виховані у дусі європейських цінностей нового часу.

¹ Margoshes J. Eranienzgen fun my leben / J. Margoshes. – Ney-York, 1936. – С.35–37.

² Akiva M. Shishim Shana le-agudat Israel / M. Akiva. – Jerusalem, 1972. – С. 50–75.

³ Shohet A. Ha-zadik be-torat ha-hasidut / A. Shohet // Sefer Yaakov Gil. – Jerusalem, 1979. – C.302; Sack B. Be-Shaarey ha-qabbalah shel r.Moshe Qordovero / B. Sack. – Jerusalem, 1995. –C.52–54; Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut / M. Piekarz. – Jerusalem, 1978. – C.299–302; Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – New-York, 1995. – C.190–203.

⁴ Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav / J. Weiss. – Jerusalem, 1974. – C.104.

⁵ Dubnov S. Toldot ha-hasidut / S. Dubnov. – Tel-Aviv, 1960. – C.225–231; Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta / I. Tishby, J. Dan // Hebrew Encyclopaedia. – 1965. – T.XVII. – C.783–784; Hallamish M. Mishnato ha-iunit shel Rabbi Shneur Zalman mi-Liady (Ph.D. thesis) / M. Hallamish. – Hebrew University of Jerusalem, 1976. – C.239–241; Hallamish M. Yahasey tsadik ve-eda be-mishnat R. Shneur Zalman / M. Hallamish // Hevra ve-historia. – Jerusalem, 1980. – C.82,83,88,89; Etkes I. Darko shel R. Shneur Zalman mi-Liadi ke-manhig shel Hasidim / I. Etkes // Tsion. – № 50. – 1986. – C.323.

⁶ Dresner S. The Zaddik / S. Dresner. – New-York, 1960. – C.113–141; Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship. – C.305–311; Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav. – C.104–106; Etkes I. Ha-Zadik: zikat gomlin beyn dfus hevrat le-meshna reayonit / I. Etkes // Be-Maagaley hasidim.Jerusalem,2000. – C.293–297; Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. – C.781–782; Nigal G. Mehkarim be-hasidut. – T. 1. – C.36–40.

⁷ Jacobson Y. Torata shel Hasidut / Jacobson Y. – Tel-Aviv, 1992. – C.138.

⁸ Israel mi-Ruzhin.Meshi zhav, Orot Israel, leket shalem. – Jerusalem,1973. – C.326; Див.: Shohet A. Ha-zadik be-torat ha-hasidut. – C.303–304.

⁹ Weiss J. Some Notes on the Social Background of Early Hasidism / J. Weiss // Studies in Eastern European Jewish Mysticism. – Oxford, 1997. – C.18–20; Rapoport-Albert A. Hasidism after 1772: Structural Continuity and Change / A. Rapoport-Albert // Hasidism reappraised. – London, Portland, Oregon, 1997. – C.126–132; Wolfson E. Walking as a Sacred Duty: Theological Transformation of Social Reality in Early Hasidism / E. Wolfson // Hassidism reappraised. – London, Portland, Oregon, 1997. – C. 187–191; Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism / A. Green // Jewish Spirituality. – New-York, 1987. – C.134–136.

¹⁰ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – C.206.

¹¹ Там само. – C.198–206.

¹² Dov Ber mi-Miedzyrech.Or Tora. – C.12.

¹³ Yakov Yosef mi-Polonnoe. Toldot Yakov Yosef. – Korzetz, 1780. – C.65b; Див.: Dresner S. The Zaddik. – C.127.

¹⁴ Moshe Qordovero. Pardes Rimonim. – C.78; Див.: Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – C.201.

¹⁵ Ishayahu Horovez.Shney Luhot ha-Brit. – Amsterdam, 1698. – C.299; Див. про це: Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut. – C.17.

¹⁶ Там само. Passim. Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut. – C.229.

¹⁷ Sack B. The influence of Cordovero on Seventeenth-Century Jewish Thought / B. Sack // Jewish Thought in the Seventeenth Century. – Cambridge, Massachusetts and London, 1987. – C.366–372.

¹⁸ Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – C.180–186; Jacobs L. Hasidic Prayer. – C.129–130; Nigal G. Mehkarim be-hasidut. – T1. – C.132–148; Etkes I. Hasidut breshita. – C.74–75.

¹⁹ Landau B. R. Elimelekh mi-Lizhansk / B. R. Landau // The Encyclopedia of Hasidism. – C.111.

²⁰ Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. – C.782–783; Piekarz M. Bi-yemey tsmihat ha-hasidut. – C.280–305; Etkes I. Hasidut breshita. – C.75–77; Jacobson Y. Torata shel Hasidut. – C.140; Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. – C.133–134.

²¹ Sack B. Iyun be-hashpaat r. Moshe Qordovero al ha-hasidut. – C.239.

²² Hesed le-Avraham. – C.21.

²³ Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. – C.139–149; Green A. Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy / A. Green // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratyim be-heqer ha-hasidut. – Jerusalem, 2001. – C.433–441.

²⁴ Sudilkovskiy Efraim. Degel mahane Efraim. Parashat Zav / Efraim Sudilkovskiy. – Uzefov, 1883. – C.45b.

²⁵ Green A. Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy. – C.434–435; Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism / A. Green // Jewish Spirituality. – New-York, 1987. – C.140.

²⁶ Там само. – C. 71.

²⁷ Щодо цього див.: Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. – C.127–157; Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – New-York, 1995. – C.189–209; Etkes I. Hasidut breshita / I. Etkes. – Tel Aviv, 1991. – C.74–75; Dresner S. The Zaddik / S. Dresner. – New-York, 1960. – C.113–141; Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship. – C.305–311; Weiss J. Mehqarim ha-hasidut Braslav. – C.104–106; Etkes I. Ha-Zadik : zikat gomlin beyn dfus hevraty le-meshna reayonit. – C.293–297; Tishby I., Dan J. Torat ha-hasidut ve-sifruta. – C.781–782; Nigal G. Mehkarim be-hasidut. – T.1. – C.36–40. та ін.

²⁸ Див.: Green A. Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy. – C.434–435.

²⁹ Benyamin mi-Zalozhiz. Turey Zahav. – Jerusalem, 1989. – C.224–225.

³⁰ Kalonymus Kalman Epstein mi-Cracow. Maor va-shemesh. Parashat Ree.

³¹ Idel M. Early Hasidim and Prophecy. Доповідь на 13 всесвітньому конгресі з юдаїки. У друці.

- ³² Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. – Т. 2. – С.170.
- ³³ Aharon mi-Apta.Or ha-ganuz le-zadikim. – Lvov,1850. – С.4b.
- ³⁴ Там само. – С.41.
- ³⁵ Там само. Le Rosh ha-Shana. – С.193.
- ³⁶ Green A. Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy. – С.438; Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. – С.144; Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin / D. Assaf. – Jerusalem, 2001. – С.311.
- ³⁷ Wilensky M. Hasidim u-mitnagdim. – Т.2. – С.210.
- ³⁸ Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi-Ruzhin. – С.303–337; Green A. Tipologiya shel manhigut ve-ha-zadik ha-hasidy. – С.438–439; Green A. The Zaddiq as Axis Mundi in Later Judaism. – С.144–145.
- ³⁹ Buber M. Be-Pardes ha-hasidut / M. Buber. – Jerusalem, 2001. – С.137–144.
- ⁴⁰ Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике / Г. Шодем. – Ерусалим – Москва, 2004.
- ⁴¹ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim / M. Idel. – Jerusalem ve-Tel-Aviv, 1993. – С.85–91.
- ⁴² Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] / ed. R Schats-Uffenheimer. Jerusalem, 1976. – С. 38–39.
- ⁴³ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С.60–67; Ben-Shlomo J. Torat ha-Elohut shel r.Moshe Kordovero / J. Ben-Shlomo. – Jerusalem, 1986. – С.23–36.
- ⁴⁴ Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – С.98–99; Rapoport-Albert A. God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship / A. Rapoport-Albert // Essential Papers on Hasidism. – New-York, 1991. – С.306, 308–309; Nigal G. Mehkarim be-hasidut. –Т. 1. – Jerusalem,1999. –С.38–41.
- ⁴⁵ Yaaqov Yosef mi-Polonoye. Toldot Yaaqov Yosef. Parashat Shlah Leha, ot 10.
- ⁴⁶ Там само. Parashat Tsav, ot 3.
- ⁴⁷ Yehiel Mikhl mi-Zloczow. Maim Rabim. –Warszawa,1899. – С.15a. Про цей вислів див.: Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С. 86; Krassen.M. Devekut and Faith in Zaddiqim: The religious Tracts of Meshulam Feibush Heller of Zbartazh, PhD Thesis / M. Krassen. – University of Pennsylvania,1990. – С.182–187.
- ⁴⁸ ВТ.Тamid 32a.
- ⁴⁹ Рабі Леві Іцхак з Бердичева, див.: Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С.87.
- ⁵⁰ Yaaqov Itshak mi-Lublin. Zikaron zot. – New York,1981. – С. 29.
- ⁵¹ Itshaq mi-Radzwilow. Or Itshak. – Jerusalem, 1961. – С. 45.
- ⁵² Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi. Lekutim. – Warszawa,1876. – С.102b.
- ⁵³ Sidur tfila. – Warszawa,1866; Helek 1. – С.26a.

- ⁵⁴ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С.89.
- ⁵⁵ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С. 39.
- ⁵⁶ Bereshit Raba 8:7; Rut Raba 2:3; Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С. 21.
- ⁵⁷ Shneur Zalman mi- Lyady. Liquey torah. Parashat Bemidbar [Zhitomir, 1848]. – Brooklyn, NY, 1984. – С.70b; Див. про це: Jacobson Y. Torat ha-Bria shel r.Shneur Zalman mi-Lyady / Y. Jacobson // Eshel Beer Sheva. – 1976. – № 1. – С.352–359.
- ⁵⁸ Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic / M. Idel. – New-York, 1995. – С. 147–209.
- ⁵⁹ Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С.166–168.
- ⁶⁰ Malah Avraham. Hesed le-Avraham / Avraham Malah. – Jerusalem, 1995. – С. 17.
- ⁶¹ Там само. – С.24.
- ⁶² Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Shmini.
- ⁶³ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С. 59–60.
- ⁶⁴ Там само. – С. 312.
- ⁶⁵ Bereshit raba 1:4.
- ⁶⁶ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С.78.
- ⁶⁷ Mishna.Masekhet Avot 2:1.
- ⁶⁸ Levi Itshaq mi-Berdichev. Qdushat Levi.Parashat Be-Reshit.
- ⁶⁹ Zohar. Helek 2. – С.106b.
- ⁷⁰ Там само. Parashat Metsura. Стосовно оповідей кабалістів про проявлення божества як тіні людини див.: Idel M. Qabbalah: hebetim hadashim. – С.188–195.
- ⁷¹ Elboim J. Ptihut ve-Histagrut. Ha-ezira ha-ruhanit-ha-sifrutit be-polin uve- arzot ashkenaz be-shelahey ha-mea ha shesh-esre / J. Elboim. – Jerusalem, 1990. – С.226–246; Piekarz M. Beyn ideologiya le-meziut: Anava, Ayn Bituli mi-Meziut ve-Devekut be-mahshavtam shel roshey ha-Hasidut / M. Piekarz. – Jerusalem, 1994. – С.30–46.
- ⁷² Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С.29.
- ⁷³ Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov. – С.42–44.
- ⁷⁴ Там само. – С.21.
- ⁷⁵ Levy Izhak mi-Berdichev. Kdushat ha-Levy. Parashat Korah.
- ⁷⁶ Hayim Vital. Sefer Pry Ez Haim. Shaar Kriyat Shma. Perek3.
- ⁷⁷ Hayim Vital. Sefer. Likutey Tora. Tehilim.
- ⁷⁸ Azulay Avraham. Hesed le-Avraham. Meayan 5. Hahar, 29 / Avraham Azulay. – Jerusalem, 1999. – С.248.
- ⁷⁹ Moshe Kordovero. Pardes Rimonim. Shaar13. Perek 3.
- ⁸⁰ Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Itro.
- ⁸¹ Menahem Nohum mi-Chernobl. Meor Eynaim. Parashat Toldot.

⁸² Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat ve-Ishalah. – С.18а.

⁸³ Там само.

⁸⁴ Werblowsky R. Christianity / R. Werblowsky // Enziklopedia Judaica. – Jerusalem, 1972. – С.514.

⁸⁵ Kalonymus Kalman Epstaein. Maor Meop ve-Shemesh. Parashat va-Ethanan.

⁸⁶ Dov-Noy. Agadot ga-Besht be-garey ga-Karpatim // Mahanaim. – 1960. – №.6. – С.71–72.

⁸⁷ Sefer Shivhey ha-Besht // Magadurat A. Rubinstein. – Erushalaim, 1991. – С.51–52.

⁸⁸ Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах / Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. – Витебск, 1897. – С.263.

⁸⁹ Там само.

⁹⁰ Белова О. Евреи и нечистая сила. – С.272.

⁹¹ Там само. – С.273; Cala Alina. The Image of the Jew in polish folk culture / Alina Cala. – Jerusalem, 1995. – С.141.

⁹² Rehtman A. Yidishe etnografiya un folklore / A. Rehtman. – Buenos Ayres, 1958. – С.218–219.

⁹³ Cala A. The Image of the Jew in polish folk culture / A. Cala. – Jerusalem, 1995. – С. 140.

⁹⁴ Галант І. До історії боротьби з цадикизмом / І. Галант // Збірник праць єврейської історично-археографічної комісії. – Т. 2. – Київ, 1929. – С.327.

⁹⁵ Там само. – С. 340.

⁹⁶ Cala A. The Image of the Jew in polish folk culture. – С. 142–145.

⁹⁷ Rehtman A. Yidishe etnografiya un folklor. – С. 218.

⁹⁸ Kalonymus Kalman Epstaein. Maor Meop ve-Shemesh. Parashat Heezinu.

⁹⁹ Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Korah. – С.78а.

¹⁰⁰ Heshel A. R. Pinhas Korez / A. R. Heshel // Yvo Bleter. 1949. Band 23. – С. 47–48.

¹⁰¹ Sefer Shivhey ha-Besht // Magadurat A. Rubinstein. – С.136–137.

¹⁰² Dubnov S. Toldot ha-hasidut [Tel Avn, 1930-1] / S. Dubnov. – Tel Aviv, 1960. – С.176, 191–193.

¹⁰³ Проповідник натякає на співзвучності назв місцевості Вагев у Суфі зі словами: і полюбить(ве-ягев) в конці (весоф).

¹⁰⁴ Elimelekh mi-Lizhansk. Noem Elimelekh. Parashat Hukat.

РОЗДІЛ 3

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЄВРЕЇВ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

3.1. Пам'ять про жертви Голокосту – як один з чинників єврейської ідентичності в Україні

За останні два десятиріччя новітньої доби суверенної України єврейська спільнота поступово виробила основні чинники та фактори власної національної ідентичності. Серед усіх цих чинників особливе місце належить пам'яті про Другу світову війну, нацистську окупацію України, тотальний геноцид проти євреїв з боку націонал-соціалістського режиму. Фундаментальні причини цього явища треба шукати в роки тоталітаризму. Ця пам'ять була суворо заборонена в комуністичні часи в радянській Україні. Одночасно з боку радянського режиму регламентувалося та обмежувалося культурне та релігійне життя єврейської громади в Україні. В таких умовах переважна більшість українських євреїв поступово асимілювалася в бік нової історичної спільноти людей – «радянський народ». Проте пам'ять про Голокост навіть в умовах радянського тоталітаризму, існувала в родинній та колективній свідомості та пам'яті українського єврейства, хоча, безумовно, на маргінальному рівні. В період уже суверенної України для місцевої єврейської спільноти відповідальність за збереження пам'яті про жертви Голокосту стала наріжним каменем власної національної ідентичності. Для десятків тисяч українських асимільованих євреїв зв'язок з пам'яттю про історію переслідувань та вбивств їх близьких в роки панування націонал-соціалістів в Європі стали найпершим фактором асоціювання самих себе з єврейським народом, єврейською історією та культурою.

Розуміння та усвідомлення формування саме такої єврейської національної ідентичності через пам'ять про жертви Голокосту дає можливість прослідкувати, дослідити персональні історії тих, хто пережив нацистський геноцид. Індивідуальна та колективна пам'ять мають зберегти персональні історії про ці трагедії, ці людські історії про нелюдську історію. З цього приводу блискуче висловився американський історик Тімоті Снайдер, наголосивши, що всі цифри загиблих неодмінно «множитимуться на один».

Тому що ми мусимо **«знову перетворити цифри на людей**. А якщо ми на це неспроможні, то значить, що Гітлер і Сталін сформуvalи не лише наш світ, а й нашу людяність...»¹. Для цього нам потрібна культура вшанування пам'яті жертв Голокосту. Одна з форм такого вшанування – це місця пам'яті, освіта на місцях пам'яті та свідчення очевидців, тих, хто пережив Голокост.

У сучасній Україні спостерігаємо певний виклик щодо збереження пам'яті про історію Голокосту. Це питання дуже гостро акцентує відомий американський історик Омер Бартов у своєму дослідженні «Стерті. Зникаючі сліди євреїв Галичини в сучасній Україні»². Автор стверджує, що історія єврейства та його знищення в Україні впродовж 70 років свідомо замовчується, що єврейська спадщина стерта з пам'яті людей та історичного ландшафту, так ніби їх в Україні ніколи не було. У своїй книзі Омер Бартов розкриває швидко зникаючі сліди євреїв Західної України, котрих згромаджували та знищували нацисти під час Другої світової війни за сприяння місцевого населення. Праця, розпочата як глибоко особиста хроніка Голокосту у рідному містечку матері автора Бучачі, розташованому у колишній Східній Галичині, веде його у подорож по всьому регіону та назад, у минуле цього краю. Ця сумна оповідь про відвідані автором місця виявляє повне стирання слідів євреїв та їх видалення із суспільної пам'яті, що є неприкритим актом забуття.

Бартов, провідний дослідник Голокосту, доходить до розуміння того, що для того, щоб розібратися у сумних подіях війни, спершу необхідно збагнути суть складних міжетнічних відносин та конфліктів, які мали місце тут протягом століть. Відвідавши двадцять українських містечок, автор відтворює історію жвавих єврейських та польських общин, котрі свого часу проживали там, та описує залишки, що дійшли до сьогодення після їх брутального та повного знищення. Вчений відвідує єврейські кладовища, на місці яких обладнано ринки, синагоги, перетворені на сміттязвалища, та неідентифіковані захоронення, залишені після масових убивств. Дослідник стає свідком пам'ятників, поспіхом зведених у період після здобуття Україною незалежності, меморіалів, які прославляють лідерів, котрі співпрацювали із нацистами для знищення євреїв. Він доходить висновку, що молода незалежна Україна – із населенням, що пережило етнічну чистку та є, по суті, глибоко антисемітською державою – сконструювала історію свого минулого,

викресливши усі спогади щодо своїх жертв. Вміщуючи десятки вражаючих та сумних фотографій, зроблених під час подорожей Бартова, праця «Стерті» змушує нас визнати до болю особистісну природу геноциду.

Знову наголошую – персональні свідчення тих, хто пережив ті події, дають нам сьогодні розуміння впливу історії Голокосту на сучасну національну ідентичність єврейської громади модерної України. На мою думку, погляд на минуле через особистісне його бачення сприятиме відтворенню більш цілісного образу подій Другої світової війни, зокрема й історії Голокосту. З огляду на це – вивчення свідчень людей, які пережили знищення свого народу, видається актуальним. Також варто зважити на те, що кількість мемуарних джерел збільшується, натомість відстає теоретичне їх опрацювання, осмислення змісту у порівняльному аспекті. Пропоноване бачення цих джерел передбачає зосередження уваги на особистісному відображенні історії Голокосту через аналіз постаті автора, обставин, часу написання тощо.

Сьогодні зарубіжні й українські історики дедалі частіше у своїх дослідженнях використовують не лише документальні архівні матеріали, а й джерела особистого походження: спогади, щоденники, листи тощо. Для науковців, які студіюють історію Голокосту, залучення мемуарної літератури є особливо актуальним, оскільки спогади людей, які безпосередньо були свідками трагедії та пережили її, дозволяють деталізувати інформацію з зазначеної проблематики, реконструювати маловідомі аспекти Голокосту, відновити регіональну картину перебігу тих трагічних подій, нарешті, відчутти атмосферу епохи та наблизитися до розуміння особливостей стосунків між людьми у екстремальних умовах.

Працюючи з мемуарними джерелами, варто пам'ятати, що автором спогадів виступає окрема особистість, тому на цих свідченнях значною мірою позначені індивідуальні особливості людини: її спостережливість, вибірковий характер, ставлення автора до подій, які ним фіксуються, певні моральні та етичні принципи³. Мемуари – це суб'єктивні джерела, вони відображають найбільш важливі саме з погляду автора факти, які людина, окрім того, намагається осмислити, та дати їм власну оцінку. Тому до мемуарної літератури треба застосовувати критичний аналіз.

Цінність таких джерел не підлягає сумніву, проте існують певні складнощі для їхнього використання у наукових дослідженнях. Насамперед, це пов'язано із необхідністю складання репрезентативної вибірки, яка б охоплювала різні категорії авторів. Зважаючи на те, що за останнє десятиріччя значно збільшилася кількість мемуарів, перед дослідниками постає завдання введення до наукового обігу нових джерел. З огляду на усе вищезазначене, формуючи вибірки, обрано такі критерії:

1. *Часовий*. Оскільки основним джерелом для написання мемуарів виступає пам'ять автора, важливе значення під час аналізу таких джерел має час написання та видання спогадів. Як зазначає С. Макарчук, оцінка подій у мемуарах подається особою «з позицій своїх поглядів часу створення мемуару, відповідно, він не відображає поглядів зображуваної епохи, а прикрашає чи охаює її переконаннями і поглядами, що запанували у суспільстві через десятиріччя»⁴. Свідчення, що були складені безпосередньо у ході подій чи одразу по їх завершенні, мають більш точну та детальну інформацію ніж ті, які були написані набагато пізніше. До цієї категорії можемо віднести, наприклад, записки Яніни Хешелес⁵, видані у Кракові у 1946 році. Дівчина написала їх за два тижні після того, як була звільнена з Яновського табору; її спогади містять багато подробиць із життя євреїв в умовах нацистської окупації.

Детальну інформацію про події Голокосту, зокрема, перебування у таборі смерті Аушвіц знаходимо й у спогадах Христини Жевульської, польки за походженням⁶. Жінка почала робити записи ще під час ув'язнення, а в 1946 р. її книга «Я пережила Освенцим» була видана у Варшаві.

Мемуарні джерела даного типу цінні тим, що вони відображають особистісне бачення подій саме на момент їх протікання, тому не містять значного нашарування ідеології та стереотипів. Проте в Україні таких спогадів значно менше: переважають мемуари, записані і видані через десятиріччя після завершення Другої світової війни.

Така тенденція є цілком закономірною з огляду на певні історичні обставини. Насамперед, варто звернути увагу на те, що у повоєнні роки Кремль замовчував тему Голокосту в СРСР. Радянська влада заперечувала необхідність виокремлення євреїв в окрему категорію жертв, для чого повсюдно на пам'ятниках жертвам нацистів словосполучення «мирні радянські громадяни» замінило слово

«євреї»⁷. Протягом 1945 – 1948 рр. було видано кілька книг мемуарного характеру, які стосувалися спротиву єврейського населення у Мінську, Вільнюсі, однак після закриття Єврейського антифашистського комітету (ЄАК) у 1948 р. випуск такої літератури було призупинено⁸. Спробою збереження пам'яті про Голокост був проект створення Чорної Книги І. Еренбурга, яка мала складатися на основі щоденників, листів та спогадів людей, які були свідками Катастрофи і пережили її. Проте в СРСР видання цієї праці було заборонено.

У 1960 – 1970 рр. посилилась «антисіоністська пропаганда» радянської влади, пов'язана, насамперед, із подіями Шестиденної війни 1967 р. та загрозою поширення впливу сіонізму. Певні зрушення у напрямі меморіалізації теми Голокосту почалися з епохою перебудови в СРСР, але найбільш активно ці процеси розгорнулися, зрозуміло, у 1990-х рр.

Як уже зазначалося вище, кількість опублікованих спогадів євреїв, що пережили Голокост, за останні десятиріччя неабияк зроста. Хоча такі мемуари можуть містити певні фактичні помилки, їхньою перевагою є високий рівень осмислення тогочасних подій та більш довершена літературна форма. З метою залучення нових джерел до наукових досліджень у своїй роботі зосереджуюся на мемуарах, які були видані протягом 2010 – 2012 рр.

Зокрема, як достатньо показові приклади, маємо розглядати спогади Софії Еренбург⁹, підготовлені нею до публікації у 2011 р., та мемуари Сімона Стерлінга¹⁰. Спогади були записані його донькою ще в середині 1980-х рр. і видані у 2012 р.

Важливе значення для цієї роботи має також збірка свідчень «Пока мы живы – помним»¹¹. Вона складається зі свідчень колишніх в'язнів гетто, які у роки Другої світової війни були дітьми від двох до п'ятнадцяти років та яким вдалося вижити. Докладніше про відібрані свідчення йтиметься у наступному пункті.

2. *Віковий.* Найчисленнішу групу використаних нами джерел становлять спогади людей, які у період Голокосту були дітьми. Це пояснюється тим, що в умовах геноциду дітям було легше врятуватися, ніж дорослим євреям; саме вони змогли зберегти пам'ять про ті події та залишити її для нащадків. Зі збірки «Пока мы живы – помним» нами були відібрані свідчення осіб 1926 – 1933 років народження, оскільки зрозуміло, що у пам'яті дітей двох – семи років відбулися, скоріше, не власні враження, а спогади їхніх родичів.

Отже, цю групу репрезентують повідомлення С. Криси (1926 р. н)¹², А. Войтоловського (1927 р. н)¹³, І. Вайнштейна (1927 р. н)¹⁴, І. Богопольського (1927 р. н)¹⁵, Л. Шихмана (1929 р. н)¹⁶, Х. Фридбойм (1932 р. н)¹⁷, Б. Мучника (1932 р. н)¹⁸, Н. Керпилевича (1933 р. н)¹⁹. Спогади мають фрагментарний характер, однак значний інтерес для нас становлять деталі, які залишились у пам'яті цих людей.

Оскільки мемуари відбивають, у першу чергу, особисті спогади та враження від пережитого, варто детальніше зупинитися на біографічних даних авторів залучених нами джерел.

Хедва Фридбойм народилася у 1932 р. у Луцьку, який в ніч з 24 на 25 червня 1941 р. був захоплений німцями, і родина опинилася в окупації. Взимку того ж року усі євреї були переселені до гетто. Жінка розпочинає мемуари з 1939 р, розповідає про довоєнне життя своєї родини та найближчих родичів. Спогади містять багато матеріалу стосовно життя в умовах нацистської окупації, у гетто; авторка згадує численні спроби врятуватися зі своєю матір'ю від смерті, переховуючись у місцевих жителів; докладно описує різноманітні випадки ставлення німців до єврейського населення. Звільнення Хедва зустріла у чеській колонії Софіївка.

Аркадій Войтоловський народився 1927 в Умані, яка була окупована 30 липня 1941 р. У серпні євреї були зігнані у гетто, з якого 14-річному хлопцю вдалося втекти. Пізніше він дізнався, що усі євреї, у тому числі і його родина, були розстріляні у Сухому Яру. Переживши багато поневірянь, Аркадій навесні 1942 р. дійшов до Воронежської області та потрапив до дитячого будинку м. Калач. З наближенням лінії фронту усіх дітей вивезли до Казахстану, де хлопець провів два з половиною роки, до завершення війни.

Борис Мучник у своїх спогадах майже не подає особистої інформації. Він пише, що народився у родині кравця; до війни завершив навчання у другому класі. Чоловік не повідомляє, у якому місці пережив окупацію, лише згадує, що у перші дні війни у їхньому селі з'явилися єврейські біженці з-під м. Рівного. Також він свідчить, що разом із матір'ю вони переїжджали з одного села в інше, побували в Уланові, Хмельнику, Мазененцях. Хоча спогади мають доволі фрагментарний характер, у них містяться цінні матеріали стосовно взаємодій та ставлення місцевого населення до євреїв.

Окремо варто зупинитися на постаті Анатолія Ванукевича. Його спогади під назвою «Живи!»²⁰ були записані у 2008 р. та приурочені до

Дня скорботи. Анатолій народився у м. Гродно. Коли прийшли німці, хлопцю було 11 років. У 1942 р. гетто, у якому перебували євреї, ліквідували; усіх відправили до Аушвіца. Звідти Анатолій був перевезений у Гроссрозен, далі, у лютому 1945 р., до табору Нордхаузен. На момент звільнення табору американцями хлопцю було 15 років. Спогади невеликі за обсягом, проте яскраво описують спроби врятуватися від депортації до Аушвіца, умови перебування у таборі смерті.

3. *Територіальний.* У своєму дослідженні ми зосередилися на спогадах євреїв, які пережили Голокост на території УРСР. Вищеназвані свідчення демонструють регіональні особливості перебігу подій, зокрема, певні відмінності впровадження у життя антирасової політики у німецькій та румунській зонах окупації. Використані нами спогади дають можливість деталізувати та розширити інформацію про Голокост у Львівській, Волинській, Вінницькій, Донецькій областях України.

Одними з найбільш репрезентативних є свідчення Лева Шихмана. Його мемуари «Возвращение к истокам» були видані в Ізраїлі у 2011 р. уривки з них були занесені до збірки «Пока живы – помним». Інтерес для нас становить перший том, який хронологічно охоплює період 1929 – 1976 рр. Народився Л. Шихман у 1929 р. у містечку Роздільне Одеської області. Коли хлопчику виповнилося чотири роки, родина переїхала до Крижополя, де мешкала протягом Другої світової війни. У червні 1941 р. Лев закінчив п'ятий клас, а 22 липня 1941 р. німецькими військами було захоплено рідне для хлопця містечко. Родина Шихманів намагалась евакуюватися, але змогла добратися тільки до Жабокрича, що в 10 км від Крижополя. У серпні 1941, коли Трансністрію було передано під румунський контроль, окупанти створили у місті гетто, де родина перебувала до березня 1944 р., до звільнення Крижополя радянськими військами. У наступних розділах автор розповідає про свій подальший життєвий шлях.

Достатньо інформативними джерелами є мемуари Софії Еренбург та Симона Стерлінга. С. Еренбург (Кравцова) народилась у м. Ільїнці Вінницької області у 1926 р. Хоча мемуари жінки невеликі за обсягом, вони містять багато подробиць стосовно політики нацистів в окупованих Ільїнцях, повсякденних умов життя у гетто, намагання її родини вижити у ті трагічні часи.

Спогади С. Стерлінга були записані його донькою у 1984 р., коли чоловіку було 80 років. Він розпочинає розповідь із 1941 р., ко-

ли містечко Щуровичі (що поблизу Львова) захопили нацисти, та завершує своїм перебуванням в імміграції у США у повоєнний час. На початок війни С. Стерлінгу було 36 років, тому його спогади мають особливу цінність, оскільки містять власні розмірковування автора щодо певних подій Голокосту. Інтерес для дослідників становлять також детальні описи життя у Бродівському гетто, таборі смерті у Золочеві, переховування у лісах.

Багато подробиць щодо життя у Вінницької області в умовах румунської окупації містять спогади Наума Керпілевича (народився 1933 р. у м. Бершадь), Ісаака Богопольського (народився 1927 р., м. Бершадь), Ізраїля Вайнштейна (народився 1927 р. м. Могильов-Подільський). Їхні свідчення фрагментарні, проте містять значну інформацію про ставлення німців до єврейського населення.

Регіональні особливості Голокосту відзеркалені, зокрема, у спогадах Семена Крися, який народився у 1926 р. у невеликому місті Балта Одеської області. У 1936 р. родина переїхала до м. Сталіно (сучасний Донецьк), яке було окуповане нацистами у вересні 1941 р. На цей час Семену виповнилося 15 років. У 1942 р. батьки хлопця разом з трьома його братами були скинуті у шурф шахти 4/4 біс на Донбасі; С.Крис потрапив на примусові роботи до Німеччини. Тільки у квітні 1945 р. разом із групою товаришів йому вдалося втекти з табору, після чого юнак брав участь у військових діях у складі 1-го Українського фронту. У вересні 1945 р. був демобілізований із лав Червоної Армії та визнаний учасником Другої світової війни.

Загалом, усі використані спогади презентують не тільки одну групу – вони різним чином відображають і часовий, і віковий, і територіальний критерії. Ці мемуари дозволяють вирішити поставлені завдання, оскільки відбивають різні аспекти історії Голокосту. Їхньої особливістю є те, що вищезазначені спогади були написані авторами для своїх нащадків, тому містять, головним чином, інформацію з життя своїх родичів, деталі з власного життя тощо. Саме це і робить їх цінними та впливає на єврейську ідентичність сьогодні.

Ще одним важливим чинником, що формує сьогодні пам'ять про жертви Голокосту, є місця пам'яті. Ми маємо плекати зацікавленість до місць пам'яті. За науковими переконаннями одного з видатних європейських філософів сучасності, француза П'єра Нора, саме в цих місцях пам'ять кристалізується та знаходить свій

притулок. Саме тут відбувається усвідомлення обірваності з минулим та водночас відчуття безперервності пам'яті.

Місця пам'яті жертв Голокосту в Україні за радянських часів не були впорядковані. Як уже наголошувалось, комуністичний режим не виокремлював євреїв із загальної кількості жертв війни. Саме тому на багатьох пам'ятних знаках на місцях вбивства цілих єврейських громад на всіх теренах радянської України (там, де ці знаки було поставлено) від Східної Галичини до Луганська зазначалось абсолютно однаково, що тут поховані «мирні радянські громадяни», «жертви фашизму» і таке подібне. В бібліотечному фонді Українського центру вивчення історії Голокосту є колекція фотографій та документів, що ілюструють відсутність офіційної пам'яті про Голокост в Радянській Україні. Фотодокументи з місць масових езекуцій євреїв Києва, Харкова, Дрогобича, Львова, Вінниці, Хмельницького, Дніпропетровська 1940–1980 років яскраво засвідчили брутальну політику пам'яті тієї байдужої влади. В окремих випадках (в колекції Центру є фотографії з Таращі Київської області, Старокостянтинова Хмельницької області та ін.) місцева громада наважувалася написати на пам'ятнику, що тут загинули співвітчизники-євреї. Проте це були дуже рідкісні, поодинокі випадки, що не змінювали загальної картини. А в ще більшій кількості місць масових знищень єврейського населення України взагалі не було жодних пам'ятних табличок чи якоїсь згадки. В таких умовах тоталітарна влада фактично руйнувала колективну пам'ять євреїв України про трагедію Голокосту, переводила її на приховане, буквально підпільне існування. Протягом 1960-х – першої половини 1980-х років влада відкрито забороняла збиратися євреям в дні пам'яті (дні розстрілів та вбивств) – один із вражаючих прикладів – заборона збиратися в Києві, в Бабиному Яру – для того, щоб вшанувати пам'ять жертв, часто-густо близьких родичів, друзів дитинства, коханих жінок... Для багатьох українських євреїв після Другої світової війни ці місця масових розстрілів були цвинтарями, де загинули близькі, де постійно існувала потреба прийти вклонитися мертвим.

У такому становищі, коли нацизм знищив євреїв, а радянський режим – пам'ять про них, фактично на родинному рівні, в індивідуальній пам'яті, зберігалася трагедія людей, трагедія народу.

Після набуття Україною суверенності в 1991 році події Голокосту, як і багато інших сюжетів нашої національної історії, перестали бути забороненими, але й культура пам'яті про трагічні події

не сформована й до сьогодні. Від початку 1990-х років «мирних громадян – жертв фашизму» можна називати за національною належністю. Держава не чинила перепон відродженню пам'яті про геноцид євреїв, які в радянському образі війни принципово не вирізнялися із загальної маси жертв нацизму, але сама практично не брала у цьому участі. Поява пам'ятників жертвам Голокосту, вихід друком спеціальних публікацій, проведення літніх шкіл та семінарів з єврейської історії України було результатом громадських, а не державних ініціатив. Історія Голокосту не була інтегрована до загальнонаціонального нарративу війни. Державна позиція щодо збереження пам'яті про Голокост в Україні шляхом встановлення пам'ятних знаків на місцях масових розстрілів українських євреїв, по суті, відсутня. З однієї простої причини: немає розуміння того, що це частина загальної історії України, частина власної історії, а є стереотипне переконання або упередження, що це «їхня» єврейська історія й трагедія, нехай «вони» і думають про те, як зберегти свою пам'ять. Унаслідок такого підходу склалася ситуація, що вражає свідомість людей, для яких пам'ять про минуле є необхідним символом сьогоденішнього й майбутнього життя.

Наприклад, дотепер у Києві в Бабиному Яру немає справжнього Національного меморіального комплексу пам'яті жертв нацизму, що складався би з музею, наукового та освітнього центру та перебував би під опікою державної влади^{*}; 27 січня – Міжнародний день пам'яті жертв Голокосту – не відзначається на державному рівні, незважаючи на те, що Україна приєдналася до Стокгольмської декларації 2000 року; в Україні сьогодні немає жодного державного музею історії Голокосту. Всупереч цьому, внаслідок діяльності єврейських громад, громадських організацій, приватних осіб, індивідуальних пожертвувань^{**} у багатьох областях країни, де

^{*} У випадку з Бабином Яром ситуація взагалі-то кричуща: з 2006 року Меморіальний комплекс існує на папері, понад те, на нього навіть були виділені кошти, проте в реальності нічого не зроблено, поки що... Докладніше див. сайт Комітету «Бабин Яр»: <http://www.kby.kiev.ua/komitet/ua/>

^{**} Я можу назвати декількох моїх колег, яких знав особисто: Борис Гідалевич, за безпосередньої участі котрого в Одеській області було встановлено 22 пам'ятних знаків на честь загиблих євреїв Одеси і Трансністрії; Ілля Кабанчик, який самостійно встановив десятки знаків на пам'ять знищених євреїв Галичини та Волині. Таким чином, ці мужні люди, ентузіасти обійшлися без держави, виконавши її прямий обов'язок.

були гетто або місця розстрілів, сьогодні встановлені пам'ятники. Але гарантій протекції або захисту цих меморіальних місць з боку державної влади немає.

У цьому випадку проект «Захист та меморіалізація місць масових поховань євреїв України в роки Другої світової війни» також є недержавною ініціативою, відбувається у співпраці німецьких інституцій з українськими громадськими організаціями і має велике значення у формуванні культури пам'яті про Голокост як про частину української національної історії та може підштовхнути державу до реальних дій, а не тільки декларацій. Одним з ключових елементів цього проекту, як уже зазначалося, є місця пам'яті, вшанування пам'яті жертв та освіта на місцях пам'яті.

Український центр вивчення історії Голокосту за десять років своєї наукової та педагогічної діяльності накопичив досвід у викладанні цієї теми, передовсім у царині неформальної освіти. Створена певна система у вивченні історії Голокосту (постійні навчально-методичні семінари для вчителів, видання навчальної літератури, робота зі школярами й студентами, семінари для викладачів університетів, курси творчих робіт, літні школи, стажування у світових центрах з вивчення теми Голокосту), що поступово стала впливати на формальну освіту. Серед багатьох освітніх заходів з цієї проблематики у Центрі також накопичений досвід в методах і формах діяльності щодо вшанування пам'яті жертв Голокосту, пов'язаних з меморіальними датами та місцями на теренах України.

Щодо меморіальних дат. За роки суверенної України визначилося коло подій і дат щодо вшанування пам'яті українських євреїв, замордованих в роки нацистської окупації. Це дати як загальноукраїнського, так і локального значення. І знову вшанування таких подій – це результат ініціативи та тиску громадянського суспільства на державні установи.

Називаючи загальнодержавні дати відзначення пам'яті, варто згадати такі:

27 січня – Міжнародний день пам'яті жертв Голокосту. В цей день у 1945 році підрозділами Радянської Армії були звільнені в'язні нацистського табору смерті Аушвіц-Біркенау, що був розташований на теренах Східної Польщі у містечку Освенцим. Для майже мільйона євреїв з окупованих нацистами європейських країн Аушвіц став місцем невимовної трагедії, жахливої смерті. Ця назва

і місце стали символами Голокосту в Європі. В листопаді 2005 року Організація Об'єднаних Націй у своїй резолюції оголосила 27 січня Міжнародним днем пам'яті жертв Голокосту. Багато країн, у тому числі й Україна, підтримала це рішення. Проте, насправді, абсолютна більшість заходів у країні – на 27 січня – відбувається за ініціативи громадських організацій та єврейських общин.

29–30 вересня – Дні пам'яті жертв Бабиного Яру. В ці дні у 1941 році на околиці Києва в Бабиному Яру нацистські підрозділи айнзацгрупи «С» та поліційні батальйони вбили близько 34 тисяч євреїв міста. Бабин Яр став символом Голокосту на тодішніх радянських землях та в цілому в Східній Європі. З набуттям незалежності щороку, особливо на круглі дати, ці дні відзначаються на державному рівні. В ці меморіальні дні згадують єврейські та неєврейські жертви Бабиного Яру. Розстріли людей тут тривали з вересня 1941 р. до листопада 1943 р.

Йом-га-Шоа (День Катастрофи з іврити; за єврейським календарем 27 нісана; випадає щороку на другу половину квітня чи на початок травня). В сучасному Ізраїлі саме в ці дні згадують жертв Голокосту. В ці дні, 19 квітня 1943 року, в гетто Варшави почалося найбільше повстання в'язнів, що увійшло в історію Другої світової війни як найвеличніший приклад та символ єврейського руху Опору нацистам. В Україні цей день відзначають заходами вшанування пам'яті переважно єврейські громади різних міст країни за допомогою дипломатичних представництв держави Ізраїль.

Крім того, фактично майже в усіх великих та малих населених пунктах сучасної України є свої, місцеві трагічні дати, дати пам'яті співгромадян-євреїв, що були вбиті в роки Голокосту, тому що скрізь на українських землях були великі та малі єврейські громади²¹. Тотальне знищення українських євреїв відбувалося з 22 червня 1941 року до кінця літа 1944 року. Тому місцеві пам'ятні дати є скрізь. Вони можуть бути як точними (напр. м. Бердичів), так і приблизними (напр. м. Радомишль, перша неділя серпня). За останні 20 років в багатьох цих місцях відзначають скорбні дати за ініціативи місцевої громади, єврейських общин. Зазвичай відзначають траурними зібраннями в Дні пам'яті біля пам'ятних знаків, місць пам'яті тощо. Справа дуже ускладнюється, якщо меморіальних місць немає. Тому дуже важливо побудувати пам'ятники та меморіали на місцях

масових знищень, саме в такому разі стають можливими освітні та інші заходи з вшанування пам'яті жертв Голокосту в Україні.

Щодо локальних дат, варто зауважити, що в результаті наукових досліджень, розвитку історіографії історії Голокосту за останні два десятиріччя в Україні встановлено значну кількість точних дат масового убивства євреїв. Для прикладу, для того, щоб уявити масштаби трагедії українського єврейства, наведемо тільки деякі з цих трагічних дат з кількістю вбитих людей:

27–28 серпня 1941р. – м. Камянець-Подільський, близько 23 тис.

15 вересня 1941р. – м. Бердичів, близько 20 тис.

29–30 вересня 1941р. – м. Київ, близько 34 тис.

10–12 жовтня 1941р. – м. Дніпропетровськ, близько 10 тис.

24–25 жовтня 1941р. – м. Одеса, понад 20 тис.

6–7 листопада 1941р. – м. Рівне, близько 18 тис.

11 грудня 1941р. – м. Сімферополь, близько 10 тис.

14–15 грудня 1941р. – м. Харків, близько 12 тис.

17 березня 1942 р. – м. Львів. Перша депортація євреїв зі Львова та інших місць Східної Галичини до табору смерті Белжець, на теренах Польщі.

Ми бачимо, що, крім загальнодержавних трагічних дат, пов'язаних з історією Голокосту, в усіх без винятку регіонах країни є свої локальні сумні події та дати, що допомагають зрозуміти загальний контекст трагедії, та місця пам'яті, навколо яких слід проводити заходи з вшанування пам'яті загиблих співгромадян-євреїв.

Українським центром вивчення історії Голокосту за останній період зібрано певний досвід щодо проведення освітніх заходів з вшанування пам'яті жертв Голокосту, пов'язаних з місцями та датами трагедії*. Виходячи з цього досвіду, Центр пропонує деякі **рекомендації** для проведення таких освітніх заходів, які можуть стати у нагоді у педагогічній діяльності навколо місць пам'яті у конкретному регіоні, місті, населеному пункті:

• На Міжнародний день пам'яті жертв Голокосту 27 січня є нагода підготувати та провести разом з учнями конференцію чи круглий стіл на тему вшанування пам'яті, де можуть бути задіяні різні форми: перегляд та обговорення фільму з історії Голокосту (як приклад: доку-

* Детальніше про педагогічний досвід УЦВІГу див. в інформаційно-педагогічному бюлетені «Уроки Голокосту» (посилання в розділі «Навчальні джерела» посібника), а також на сайті Центру: www.holocaust.kiev.ua

ментальний фільм С. Буковського «Назви своє ім'я»; зрозуміло, тут вибір необмежений), виступи учнів з уривками з художніх творів, присвячених цій темі; виступи вчителів та учнів з матеріалами як про загальну історію Голокосту, так і з використанням краснавчачого матеріалу;

- Протягом року є можливість за методичною допомогою Центру (консультації, матеріали, література) підготувати учнів на загальноукраїнський учнівський конкурс «Історія та уроки Голокосту», що відбувається щороку в м.Києві в травні. Підготовка та написання роботи триває фактично весь навчальний рік;

- Підготувати разом з колегами раз на рік учнівську конференцію з теми на базі власного навчального закладу. Виступи учнів можуть бути як апробація їх досліджень, що готуються на загальноукраїнський конкурс. Можна також звернути увагу учнів на підготовку робіт з локальної проблематики та дослідження персональних історій, долі окремих людей у добу Голокосту;

- Протягом року на базі школи є можливість готувати та презентувати виставку фотографій та творчих робіт учнів, що присвячені темі;

- Підготувати учнів з теми для участі в Малій академії наук;

- Підготувати та організувати на базі власного навчального закладу методичного семінару з історії Голокосту для колег, викладачів історії та суспільних дисциплін.

Починаючи підготовку заходу щодо відзначення дня пам'яті чи відвідин місця масового убивства євреїв, доцільно було б звернути увагу на такі поради:

1. Бажано обрати конкретну тему для підготовки заходу. Наприклад, якщо йдеться про відзначення Міжнародного дня пам'яті жертв Голокосту, що запроваджений ООН 27 січня, то цей день відзначається в Європі та світі щороку та щоразу виокремлюється спеціальна тема, що їй приділяють окрему увагу (доля жінок у Голокості, пам'ять про дітей, що загинули, пам'ять про в'язнів гетто тощо).

2. Також радимо обирати конкретну тему перед відвідинами місця пам'яті. Це, насамперед, може бути історія, пов'язана із життям та загибеллю єврейської місцевої громади, якій присвячено пам'ятний знак.

3. У процесі підготовки радимо завжди звертати увагу на персональні історії. Окремою темою заняття чи навіть цілого заходу може бути історія конкретної людини чи сім'ї, що пережили Голокост.

4. Коли тему вже обрано, то наступним кроком має бути вивчення відповідної літератури та джерел; визначення саме тих джерел, що Ви запропонуєте своїм учням для ознайомлення. Під час вибору джерел також варто використовувати краєзнавчий матеріал, відео свідчення.

5. У роботі з учнями під час підготовки заняття, заходу чи конкурсної роботи Ви разом маєте обрати формат, в якому буде представлена робота учня. Це може бути презентація, творчий проект, дослідницька робота тощо.

6. У процесі підготовки заходу варто заохочувати пошукову роботу учнів: збір матеріалу в краєзнавчих музеях, робота в архіві, запис власних інтерв'ю з тими, хто пережив події нацистської окупації та Другої світової війни, були свідками Голокосту чи рятували євреїв.

Зрозуміло, що в підготовці та проведенні всіх цих та інших заходів можна і треба звертатися по наукову та методичну допомогу до Українського центру вивчення історії Голокосту і всебічно використовувати ресурси Центру (насамперед сайт, часопис, бюлетень та ін.). Усі ці заходи можуть сприяти не тільки вивченню цієї важливої теми, але й сприянню розуміння цінності людського життя. Освіта про Другу світову війну поступово іде в бік людини... В цьому плані важливим видається досвід наших зарубіжних партнерів з викладання та збереження і вшанування пам'яті жертв Голокосту та геноцидів ХХ століття. Про постійний досвід співпраці з іноземними партнерами можна довідатися з інформаційно-педагогічного бюлетеня Центру «Уроки Голокосту». Тут, на мій погляд, досить привести красномовний приклад сьогодишньої Польщі, що вибудовує, наскільки це можливо, об'єктивну модель історичної пам'яті в польському суспільстві. Сьогодні відкриті для дискусії такі гострі сюжети польської історії ХХ століття, як розстріл польських офіцерів сталінським НКВД в 1940 році в Катині, насильницькі та немилосердні депортації німців із Західної Польщі в 1945 році, які здійснювали поляки, знищення польських сіл на Волині в 1943 році українськими силами, погроми євреїв, які робили поляки без участі нацистів в Єдвабне в 1941 році та вже післявоєнний погром у Кьольці в 1946 році, не припиняються дискусії по книгах Януша Гросса (дві його книги: «Сусіди» і «Страх»), що присвячені цим пограмам²². Це приклад відповідальності за пам'ять про минуле.

Насамкінець, декілька думок про важливість вивчення теми Голокосту в сучасній Україні та вшанування пам'яті жертв цієї трагедії в нашому суспільстві та державі. Німецький історик Вільфрід Їльге за-

значає один дуже важливий факт, що недолік інформації про український контекст Голокосту, що має місце в сучасному українському суспільстві, має парадоксальні результати: результатом мовчання є не тільки виключення «темних сторін» з національного наративу, але й виключення численних прикладів того, як українці рятували євреїв. Таким чином, певна зосередженість української історіографії на моноетнічному образі історії призводить до того, що мовчання або недолік збалансованої інформації про українсько-єврейські взаємини під час німецької окупації не дає можливості перебороти стереотипи й забобони про «українців-антисемітів» чи «євреїв-комуністів»²³.

В окремих розділених історіях криється розділена пам'ять, що призведе до однозначності, агресивності й максимальної інтолерантності в сьогоденні й ще більш небезпечної нетерпимості в близькому для огляду майбутньому. Можливий вихід – у визнанні історії, у примиренні, у відповідальному порівнянні, у відповідальності взагалі. Німецький історик Гвідо Кнопп написав, що Голокост був у німецькій історії, був у його власній історії, а ми відповідальні за власну, свою історію. Але найважливіше – що ми не відповідальні за минуле, ми відповідальні за **пам'ять про минуле**... Сьогодні ця відповідальність потрібна й важлива для сучасного українського суспільства. Відомий ізраїльський історик Єгуда Бауер писав: «...ми мусимо пам'ятати Голокост заради того, щоб наші діти ніколи не ставали жертвами, катами чи байдужими спостерігачами...»²⁴.

Багато народів та культур зустріло ХХ століття з тягарем відповідальності за пам'ять про минуле. Ми не маємо права допустити в майбутньому тотальних убивств людей за будь-яким критерієм. Геноцид ніколи не буває проти когось, він завжди проти всіх, писав відомий російський філософ Михайло Гефтер. Минуле століття продемонструвало нам величезну кількість прикладів жахливих злочинів та трагедій, що зробили люди з людьми. Мені здається, що філософ написав головне – геноцид стає можливим, коли ми перестаємо співпереживати, в «іншому» бачимо лише «чужого», перестаємо бачити людину.

¹ Снайдер Т. Криваві землі / Т.Снайдер. – К.: Грані, 2011.

² Бартов Омер. Стерті. Зникаючі сліди євреїв Галичини в сучасній Україні / Омер Бартов // Український центр вивчення історії Голокосту. – Київ: ДГВПП «Зовнішторгвидав України». – 2010.

³ Шаталов Д. Н. Источники личного происхождения (методика изучения и публикации): Учебное пособие по курсу / Д. Шаталов. – Екатеринбург, 2006 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.hist.ignn.ru/public2/my_img/6801.doc

⁴ Макарчук С. Писемні джерела з історії України: Курс лекцій / С. Макарчук. – Л.: Світ, 1999. – С. 294–295.

⁵ Хешелес Я. Глазами двенадцатилетней девочки / Я. Хешелес. – К.: Дух і літера, 2011. – 96 с.

⁶ Жевульская К. Я пережила Освенцим / К. Жевульская. – М.: Издательство иностранной литературы, 1960. – 269 с.

⁷ Альтман И. Мемориализация Холокоста в России: история, современность, перспективы / И. Альтман // Неприкосновенный запас. – 2005. – № 2–3 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/alt28.html>

⁸ Альтман И. А. Холокост и еврейское сопротивление на оккупированной территории СССР: Учеб. пособие для студентов высш. учеб. заведений / Под ред. проф. А. Г. Асмолова // И. А. Альтман. – М.: Фонд «Холокост», 2002. – 320 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://jhist.org/shoa/hfond_100.htm

⁹ Эренбург С. Холокост. Гетто. Мои воспоминания / С. Эренбург. – Израиль: Студия «Штрих», 2012. – 59 с.

¹⁰ Світло в темряві: Розповідь Сімона Стерлінга, який пережив Голокост, розказана ним Філіс Стерлінг Якобс; [пер. з англ.]. – К.: Український центр вивчення історії Голокосту, 2012. – 120 с.

¹¹ Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – 304 с. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.netzulim.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹² Крыс С. Чтобы помнили / С. Крыс // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 71–89 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.netzulim.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹³ Войтоловский А. Мои воспоминания / А. Войтоловский // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 62–70 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.netzulim.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹⁴ Вайнштейн И. Воспоминания / И. Вайнштейн // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 263–269 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.netzulim.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹⁵ Богопольский И. Мои воспоминания / И. Богопольский // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в

Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 200–210 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹⁶ Шихман Л. Возвращение к истокам. Воспоминания и размышления / Л. Шихман. – Израиль: «Звездный ковчег», 2011. – 336 с.

¹⁷ Фридбойм Х. То, что я помню / Х. Фридбойм // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 35–61 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹⁸ Мучник Б. Мои пути-дороги в еврейское государство Израиль / Б. Мучник // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 277–290 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

¹⁹ Керпилевич Н. Воспоминания бывшего узника гетто Бершадь / Н. Керпилевич // Пока мы живы – помним. Воспоминания бывших узников гетто, проживающих в Нетании. – Израиль: Компас, 2012. – Ч. 1. – С. 155–169 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.netzulum.org/R/OrgR/Library/Bible4.html>

²⁰ Ванукевич А. «Живи!» / А. Ванукевич // Время [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.vremya.ru/2008/8/13/196141.html>

²¹ Гроссман Василий. Украина без евреев / Василий Гроссман [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.jewniverse.ru/RED/Grossman/jewish/jews_free_ua.htm

²² Див: Вилегала Анна. Карусель із сусідами / Анна Вилегала. – Критика. – 2008. – Квітень.

²³ Комаров Ю. Формальні можливості: місце теми Голокосту в навчальних курсах МОН України / Ю. Комаров // Інформаційно-педагогічний Бюлетень Українського центру вивчення історії Голокосту «Уроки Голокосту». – № 2(14). – 2008; Їльге Вільфрід. Змагання жертв / Вільфрід Їльге. – Критика. – 2006. – Травень.

²⁴ Кноп Г. Холокост / Г. Кноп. – Харьков, 2006.

3.2. Соціально-психологічні аспекти українсько-єврейських взаємин: проблеми та перспективи сучасних досліджень

На сьогодні Голокост став предметом вивчення не лише історії, але й інших наук – соціології, культурології, гендерології, літературознавства та ін. Вони роблять його об'єктом своїх досліджень. Не є винятком у цьому плані і психологія.

Перші психологічні дослідження, пов'язані з Голокостом, з'явилися наприкінці 40-х – на початку 50-х років, коли деякі з людей, які пережили Голокост, стали звертатися до психіатрів і психотерапевтів з приводу психологічних проблем, з якими вони самі не могли впоратися: нав'язливі спогади про пережите, страхи, депресії, безсоння тощо. Так, предметом вивчення стали посттравматичні стресові розлади людей, які пережили Голокост. Спочатку таких людей, які зверталися за допомогою, було небагато, і ці роботи були нечисленні, оскільки більшість жертв прагнула почати нове життя і всі проблеми, пов'язані з пережитою травмою, більш-менш успішно витіснялися¹.

Л.Етінгер, психіатр, який досліджував проблему жертв нацистських концентраційних таборів, вважає, що війна і жертви – це те, про що суспільство хоче забути, накидаючи пелену забуття на все хворобливе і неприємне. Він звернув увагу на болісний конфлікт інтересів жертв і свідків злочинів. У цьому конфлікті віч-на-віч зіштовхуються жертви, які, можливо, і хочуть забути, але не можуть, і інші, з сильними, часто несвідомими мотивами, хто прагне забути і успішно це робить. Ця різниця в позиціях жертв і свідків часто буває досить болісною як для однієї, так і для іншої сторони².

Як відзначають ті, хто вижив і звільнений із концтаборів, внаслідок пережитих травматичних подій почуття власної провини і неповноцінності є практично повсюдне. Як зауважує Р. Ліфтон, ця «вина того, хто вижив», властива більшості людей, що залишилися живий у війнах, національних катастрофах, під час ядерних бомбардувань³. Вона особливо сильна в тих випадках, коли ці люди були свідками мук або смерті інших. Тих, хто вижив, часто переслідують образи померлих, яких вони не могли врятувати. Знання того, що на частину цих людей випала набагато гірша доля, лягає важким тягарем на свідомість тих, хто вижив.

Так поступово в центр інтересів науковців, чії дослідження тією чи іншою мірою пов'язані з Голокостом, потрапляє особистість в цілому: їх цікавлять особливості постатей нацистів, постатей жертв, які пережили і які не пережили Голокост, постатей свідків.

Свою відповідь на це питання дав Теодор Адорно, об'єктом дослідження якого був «потенційно фашистський індивід, чия структура робить його особливо сприйнятливим до антидемократичної пропаганди»⁴. Проведене під керівництвом Адорно експерименталь-

не дослідження показало, що особи, які найбільш сприйнятливі до фашистської пропаганди, мають багато спільного. Адорно назвав такий тип людей авторитарним, включивши до його характеристики такі якості, як пасивність, конформізм, ригідність мислення, відсутність критичної рефлексії, схильність до стереотипів тощо. Він вважав, що за такої ситуації в суспільстві, коли фашизм або близькі йому ідеології перетворилися б у потужний рух, ці люди охоче прийняли б і підтримали подібні ідеології. І вони могли б стати не просто пасивними свідками злочинів, а й активними виконавцями.

Дуже тісно з проблемою особистості пов'язані і питання особливостей поведінки людей в екстремальних ситуаціях. Класичним стало дослідження С. Мілгрема про феномен підпорядкування, зокрема, підпорядкування авторитету⁵. Поштовхом до його проведення стали, за словами самого Мілгрема, роздуми про Голокост. Питання його експериментального дослідження було поставлене таким чином: якщо експериментатор (авторитетна фігура, наділена владою) дає інструкцію випробовуваному (підпорядкована фігура) завдати шкоду іншій людині, то за яких умов випробовуваний виконає його вимогу, а за яких відмовиться коритися? Згідно з дослідженням, більшість випробовуваних показали високий рівень покори. Мілгрем вважає, що такий результат пов'язаний як з особистісними якостями і поведінковими тенденціями людини, так і соціальною ситуацією, в яку людина потрапляє. Водночас питання про мотивацію підпорядкування або непокори авторитету так і залишилося без відповіді.

По суті, ці дослідження висвітили проблему мотивації як одну з найважливіших у цьому контексті. Вона знайшла яскраве вираження у знаменитій дискусії, що розгорнулася між американськими вченими Гольдхагеном⁶ і Браунінгом⁷. Сенс цієї дискусії полягав у тому, чи була специфічною мотивація у німців щодо євреїв у роки Другої світової війни, або будь-яка людина, незалежно від її етнічної належності, опинившись у подібній ситуації, може повести себе так, як це робили нацисти, не відчуваючи при цьому жодної ненависті щодо своїх жертв⁸. Формулюючи по-іншому: що мотивує, змушує людину поводитися нелюдяно і безжалюсно стосовно інших людей або, незважаючи на небезпеку, яка загрожує життю, ризикувати не тільки собою, а й своїми близькими заради порятунку життя «іншого». Зрозуміло, що це питання виходить за

рамки дослідження Голокосту і, на жаль, залишається і надалі актуальним не тільки для психологічної теорії, а й сучасного життя.

У працях з психології злочинців, зокрема членів СС, вивчається роль системи та вплив індивідуальних особливостей під час формування особистості злочинця, поведінка злочинців і зміни в їх поведінці, проблеми вибору та відповідальності⁹.

Можна виділити три різні підходи, що пояснюють поведінку злочинців під час Голокосту (як і у випадках інших геноцидів): структурний, інтенціональний і ситуаційний. У структурному підході наголошується, що ані окремий індивід, ані його вибір не пояснюють перебігу подій і не впливають на нього. На противагу цьому, згідно з інтенціональністю підходу, геноциди є підсумком навмисних подій і вчинків. Інакше чим, як не їх власним вибором, пояснити, що одні люди протягом тривалого часу, безперервно і масово вбивають інших, беззахисних? З точки зору ситуаційного підходу, усяка людина діє у певному оточенні і ситуації, проявляючи конформізм у поведінці, незалежно від своїх поглядів та переконань¹⁰.

У поведінці жертв вивчаються форми їх адаптації, взаємного співробітництва, спротиву, вплив досвіду попередніх поколінь, механізми психологічного захисту і т.д. У вітчизняній психології було виконано дослідження, присвячене вивченню динаміки активності при тривалому перебуванні у концтаборі або гетто, а також стрес-факторів, що впливають на психіку в'язнів концтаборів і гетто¹¹.

Навколо психології свідків також складається ціле коло питань, які потребують відповіді: що змушувало одних людей залишатися байдужими, інших піддавати ризику себе і свою сім'ю заради порятунку євреїв, третіх добровільно і з власної ініціативи видавати євреїв і посилати їх на неминучу смерть.

Шістдесяті роки ХХ століття, після суду над Ейхманом, стали переломними у висвітленні та інтерпретації Голокосту. Насамперед, ці зміни виявилися в Ізраїлі, Сполучених Штатах та Німеччині. Заговорили жертви Голокосту, ті хто вижив, і розпочалося вивчення пам'яті про Голокост. Ці праці головним чином спиралися на інтерв'ю, у сферу спогадів потрапляли різні теми: і життя до початку нацистських переслідувань, і його поступова зміна в міру зміцнення нацистського режиму, переслідування євреїв, їх насильницьке переміщення у гетто і спосіб життя там, транспортування у концентраційні табори і проживання в них, звільнення і початок нового життя. Жертви роз-

повідали про втрату сім'ї, близьких і друзів; про свої емоції та пережиті приниження і страхи; про загиблих; про життя в нелюдських умовах; нарешті, про спроби впоратися з усім пережитим заради нового життя. У цих широких рамках індивідуальної пам'яті стали виділятися різні аспекти: пам'ять про пережите, емоційна пам'ять, пам'ять і травма, витіснення і забуття, гендерна пам'ять та ін. Були зроблені висновки про повторюваний, нав'язливий характер спогадів про травматичні події, про прагнення придушити їх або витіснити, про небажання говорити про них. Тісно пов'язане з дослідженням пам'яті вивчення того, як впоратися з цим (coping), тобто йдеться про шляхи і способи переосмислення травматичних переживань і станів для нормального функціонування і життя людей. Так, деструктивний вплив травматичної пам'яті спонукав до необхідності розвитку психотерапевтичної практики з жертвами Голокосту і теоретичного осмислення її наслідків¹². У дослідження пам'яті стали широко залучатися спогади жінок, які заговорили «іншим голосом», відмінним від чоловічого, втягуючи в пам'ять приватну сферу і суто жіночий досвід, які висвітили інший бік й інше бачення подій, які відбулися¹³.

Ще одним важливим напрямом стало вивчення дітей жертв Голокосту, так званого «другого покоління». Інтерв'ю, проведені з дітьми жертв (уже дорослими людьми на момент інтерв'ю), виявили чимало проблем у їхніх батьків: нездатність виявляти почуття і, зокрема, любов до дітей, страхи, побоювання і т.д.¹⁴. Як припускають деякі дослідники, цей так званий «синдром тих, хто пережив» неминуче передається від батьків до дітей. І дійсно, діти, які виростили в цих сім'ях, часто відчували себе, за їхніми власними визнаннями, «в тіні Голокосту»¹⁵, дітьми «неживих батьків». У тих, хто повністю ідентифікує себе з батьками, мають місце ті самі проблеми, що і у батьків: часті депресії, проблеми зі своїм власним життям і у стосунках з оточуючими. Ті, хто намагається вийти з цієї «тіні», дистанціюватися від батьків і їхнього важкого минулого або витіснити його, переживають через це почуття провини. Для багатьох, хто пережив Голокост, їхні діти стали символом відродження і відновлення і, як компенсація, на них покладалися батьками великі надії. Ті з дітей, котрі не змогли задовольнити ці вимоги, відчували себе тими, хто не виправдав надій, невдачами.

Інші автори говорять і про такі характеристики другого покоління, як сильне переживання ними Голокосту як фону свого життя,

несвідомої ідентифікації з невідомими фігурами, як правило, померлими членами сімей своїх батьків, проблеми з ідентичністю¹⁶.

Не менш гострими були переживання другого покоління у Німеччині, тобто дітей людей, що жили в Німеччині у період нацизму¹⁷. Як ставилися їхні батьки до націонал-соціалізму, що вони робили у той час, чи брали участь у якихось акціях або вбивствах? І якщо так, то як узгодити цю інформацію зі своєю і особистісною і національною ідентичністю, як самому мати дітей тощо. Однак часто це друге покоління стикалося з вимислами, як у приватній сфері, так і публічній, або з колективним мовчанням або забуттям. Більшість дітей та онуків не хочуть нічого про це знати, оскільки знання може принести їм лише біль і нові проблеми. Друге покоління як однієї, так і іншої сторони часто потребує психотерапії й іноді дійсно її проходить¹⁸. Наслідком її є і розв'язання деяких особистих проблем, і краще розуміння як власних батьків, так і своїх однолітків з «іншого табору».

У 80–90-ті роки з'являється низка робіт, в яких ставиться питання про те, що люди знають і пам'ятають про Голокост. Деякі з цих проєктів мали крос-культурний характер і проводилися у країнах Західної та Східної Європи, Сполучених Штатах Америки і навіть Австралії¹⁹. Але, перш за все, дослідників цікавили погляди їх респондентів стосовно того, чи потрібно зберігати пам'ять про Голокост. З деякими відмінностями у різних країнах більшість надавала однозначно стверджувальну відповідь. Було також зрозуміло, що саме слово і факт відомі багатьом, але от змістовна наповненість – невелика. Більш високий рівень освіти та матеріального забезпечення позитивно корелює зі знаннями про Голокост. Також жителі міст поінформовані більше, ніж жителі сіл. Проте ґрунтовне знання не завжди забезпечує інтерес і бажання до збереження пам'яті про Голокост.

З цим висновком тісно пов'язана і розробка такої психолого-педагогічної проблеми, як висвітлення теми Голокосту у підручниках та її викладання²⁰. Ставлячи питання про те, як викладати Голокост у XXI столітті, слід мати на увазі один суттєвий момент. Поступово залишають світ свідки, починають відходити ті, хто розмовляв з ними, брав інтерв'ю, знімав на відео і т.д. У зв'язку з цим зростає роль письмових джерел та письмових історій. Також не останню роль відіграють і підручники з історії. Для багатьох вони можуть виявитися єдиним джерелом інформації про Голокост.

Зрозуміло, що різні бачення Голокосту відображаються і в його версіях, представлених у підручниках різних країн. Що ж пишеться про Голокост у підручниках тих країн, на які він безпосередньо впливав? Наведемо кілька прикладів.

В ізраїльських підручниках і системі навчання в цілому тема Голокосту як частини єврейської історії вводитьься з перших років навчання у школі, але поступово, залежно від віку учнів, з різним ступенем інформаційної та емоційної завантаженості. У підручниках для початкових класів простежується більш високий рівень емоційного впливу, раціонального аналізу як такого зовсім небагато. У підручниках для старших класів аналітичний рівень підвищується, а емоційний знижується.

У німецьких школах нацистська Німеччина і Друга світова війна вивчаються в курсі історії сучасної Європи. Тема Голокосту включена в цей курс, і він є обов'язковим для усіх школярів. Усі німецькі підручники, у яких йдеться про Голокост, висвітлюють принаймні три теми: антисемітизм, переслідування євреїв нацистами у 30-ті роки і, власне, Голокост.

У підручниках з історії Сполучених Штатів Голокост висвітлюється як подія, що їх певним чином стосується, і в якому вона відіграла певну роль. У більшості підручників ідеться про основні події Голокосту та його причини, про жертви і тих, хто вижив, про роль Сполучених Штатів як у довоєнний період, так і в післявоєнний, у тому числі про звільнення американськими військовими концентраційних таборів і про імміграцію.

Стосовно представленості Голокосту в українських підручниках, безумовно, зроблено крок уперед, порівняно з радянськими часами і першими роками існування незалежної України. Ця тема перестала замовчуватися, вона стала офіційно визнаною. Проте водночас її висвітлення має все ще фрагментарний характер і все ще схильне до явного впливу офіційного радянського наративу.

Зміни у висвітленні та інтерпретації Голокосту в різних країнах (як писав Дж Янг, у кожній країні «свій Голокост») підштовхнули до активних досліджень колективної пам'яті про Голокост, до якої причетні представники різних гуманітарних наук. Кожна країна, виходячи зі своїх потреб, будує свою версію Голокосту. Так, в Ізраїлі Голокост вписаний у колективну пам'ять та історію єврейського народу, його боротьбу за свою незалежність і створення держави. Німецька

колективна пам'ять про Голокост залишається розірваною: це пам'ять нації, що переживає від конфліктного бажання побудувати нове суспільство на засадах пам'яті про свої жахливі злочини. У Сполучених Штатах колективна пам'ять про Голокост будується на основі цінностей свободи, плюралізму та імміграції. Америка, як країна іммігрантів, повинна була стати й країною пам'яті іммігрантів. У Східній Європі пам'ять про знищення євреїв поєднана, насамперед, з пам'яттю про Другу світову війну. Пострадянський досвід показав, що зміна рамок колективної пам'яті пов'язана з глобальними трансформаціями режимів і національної ідентичності.

У психологічному плані одним з важливих аспектів цієї проблеми стало вивчення особливостей конструювання і реконструювання колективної пам'яті про Голокост²¹, зв'язку колективної пам'яті про Голокост з національною ідентичністю, інтегрування травматичної події національної історії у побудову національної ідентичності тощо.

Можна продовжити і далі список суто психологічних проблем, пов'язаних з Голокостом, що чекають свого розв'язання. Проте основний загал дослідників, які досліджують проблеми Голокосту, окрім вивчення безпосередньо свого предмета дослідження, намагається відповісти і на питання про те, як зробити, щоб накопичена інформація не залишилася у багажі тільки вчених, а стала уроком і застереженням для подальших поколінь.

¹ Hoppe K. 'Psychotherapy with Survivors of Nazi Persecution' / K. Hoppe // H. Krystal (ed.) *Massive Psychic Trauma*. – New York: International Universities Press, 1968, pp. 207–286.

² Eitinger L. *The Concentration Camp Syndrome and Its Late Sequelae* / L. Eitinger // *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. J.Dimsdale. – New York: Hemisphere, 1980. – P. 127–162.

³ Lifton R. *The Concept of the Survivor* / R. Lifton // *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. J.Dimsdale. – New York: Hemisphere, 1980. – P. 113–126.

⁴ Адорно Т. *Исследование авторитарной личности* / Т. Адорно. – Москва: Академия исследований культуры, 2001. – С.15.

⁵ Милгрэм С. *Эксперимент в социальной психологии* / С. Милгрэм. – СПб.: Питер, 2000.

⁶ Goldhagen D. J. *Hitler's Willing Executioners* / D. J. Goldhagen. – New York: Vintage, 1997.

⁷ Browning C. *Ordinary Men: Reserve Battalion 101 and the Final Solution in Poland*. 2nd edn / C. Browning. – New York: Harper Perennial, 1998.

⁸ Goldhagen D. J. *Ordinary Men or Ordinary Germans?* / D. J. Goldhagen // M. Berenbaum and A. J. Peck (eds). *The Holocaust and History: The Known, the Unknown, the Disputed, and the Reexamined*. – Indianapolis: Indiana University Press, 1998. – P. 301–307.

⁹ Staub E. *The Roots of Evil* / E. Staub. – New York: Cambridge University Press, 1989.

¹⁰ Roth P. *Hearts of darkness: 'perpetrator history' and why there is no why* / P. Roth // *History of the Human Sciences*. – Vol. 17, NN2/3. – 2004. – P.211–251.

¹¹ Чачко С.Л. Психологічні детермінанти активності особистості колишніх в'язнів фашистської неволі – громадян України: автореферат дис. ... канд. псих.наук / С.Л. Чачко. – Одеса, 2004.

¹² Eitinger L. *The Concentration Camp Syndrome and Its Late Sequelae* / L. Eitinger // *Survivors, Victims, and Perpetrators: Essays on the Nazi Holocaust*, ed. J.Dimsdale. – New York: Hemisphere, 1980. – P. 127–162.

¹³ *Different Voices: Women and the Holocaust*. Ed. by C. Rittner and J. K. Roth. – St.Paul: Paragon House, 1993.

¹⁴ Epstein H. *Children of the Holocaust: Conversations with Sons and Daughters of Survivors* / H. Epstein. – New York: Bantam, 1979.

¹⁵ Hass A. *In the Shadow of the Holocaust* / A. Hass. – New York: Cambridge University Press, 1996.

¹⁶ Наор Я. *Театр Холокоста* / Я. Наор. – Психодрама и современная психотерапия. – 2005. – № 4. – С. 15– 30.

¹⁷ Eckstaedt A. *Nationalsozialismus in der 'zweiten Generation': Psychoanalyse von Hörigkeitsverletzungen* [National Socialism in the Second Generation: Psychoanalysis of Relationships of Dependence] / A. Eckstaedt. – Frankfurt: Suhrkamp, 1989.

¹⁸ Наор Я. *Театр Холокоста* / Я. Наор. – Психодрама и современная психотерапия. – 2005. – № 4. – С. 15– 30.

¹⁹ Golub J., Cohen R. *What Do British Know about the Holocaust?* / J. Golub, R. Cohen. – New York, 1993; Golub J., Cohen R. *What Do French Know about the Holocaust?* / J. Golub, R. Cohen. – New York, 1994.

²⁰ *The Treatment of the Holocaust in Textbooks*. Ed. by Randolph L. Braham. – New York: Columbia University Press, 1987.

²¹ Young J. *Writing and Rewriting the Holocaust: Narrative and Consequences of Interpretation* / J. Young. – Bloomington: Indiana University Press, 1988; Иванова Е.Ф. *Конструирование коллективной памяти о Холокосте в Украине* / Е.Ф. Иванова. – *Ab Imperio*. – 2004. – № 2. – С. 369–392.

ПІСЛЯМОВА

Нові реалії суспільно-політичного життя в Україні в ХХІ столітті висувають важливе завдання – формування політичної нації, яке неможливе без поступової та успішної інтеграції українського суспільства. Сучасна національна інфраструктура України є великим історичним надбанням, вона склалася історично внаслідок різних етнонаціональних процесів, трансформувалася та змінювалася протягом багатьох десятиліть. Вивчаючи політичну історію України, слід пам'ятати, що це історія не лише українського, але й інших народів, які здавна жили на її території. Тому дослідження проблем розвитку єврейської національної спільноти як частини української політичної нації є важливим завданням.

Тема колективної монографії стосується одного з найбільш актуальних напрямів у розвитку світової юдаїки. Заборона на вивчення історії та культури єврейської громади України, яка існувала протягом радянського періоду, призвела до того, що практично усі аспекти життя єврейської національної спільноти країни є «білою плямою». Це колективне дослідження, в якому розглядаються історико-політичні аспекти розвитку єврейської спільноти в контексті інтеграції українського суспільства, дозволяє заповнити цю прогалину в сучасній вітчизняній історіографії.

Авторам вдалося окреслити та проаналізувати основні напрями й найбільш важливі етапи розвитку єврейської національної спільноти в контексті інтеграції українського суспільства. Вони зосередили свою увагу на таких аспектах, як розвиток єврейської думки та хасидизму, діяльність єврейських політичних партій, гендерному аспекті розвитку єврейської національної спільноти, психологічному та історичному аспектах Голокосту. Особливо цінним є те, що більшість матеріалу було введено до наукового обігу вперше. Про високий рівень монографічного дослідження свідчить наявність ґрунтового аналізу робіт сучасної англо-американської історіографії цієї теми.

Результати колективного дослідження зможуть допомогти у багатьох питаннях, які постають перед керівництвом української держави в процесі формування засад національної політики. Для сучасної єврейської етнічної спільноти, яка є об'єктом державної

етнонаціональної політики України, також важливо формування нової концепції свого розвитку. З іншого боку, удосконалення етнонаціональної політики Української держави є досить важливою і вагомим умовою формування і функціонування соціальної правової держави відповідно до сучасних європейських стандартів у галузі прав людини, консолідації української політичної нації. Розв'язання цієї проблеми буде потребувати поєднання заходів із правового, організаційного, фінансово-економічного та іншого забезпечення реалізації державної етнонаціональної політики.

Революційні події останнього року довели велику ступінь інтеграції єврейської громади України в українське суспільство. Представники бізнес-еліти, зокрема такі, як Ігор Коломойський, Олександр Ярославський, Геннадій Боголюбов та інші, разом з представниками творчої, наукової інтелігенції підтримали події на Майдані та ініціювали велику кількість програм та заходів на підтримку українського суспільства в період випробувань революції та окупації зовнішнім ворогом частини території України.

За допомогою представників єврейської громади, зокрема Ігоря Коломойського, який є головою Об'єднаної єврейської громади України, були сформовані за свій кошт батальйон спецназу «Дніпро» та інші підрозділи. Чітку позицію щодо революційних подій в Україні зайняли релігійні лідери, зокрема, головний рабин України Яків Дов Блайх на прес-конференції у Криму заявив про загрозу з боку Росії та порівняв її дії із «діями нацистів під час аншлюсу Австрії». Головний рабин Дніпропетровська Шмуель Камінецький у день приєднання Криму до Росії, який збігся з єврейським релігійним святом Пурім, заявив, зокрема: «Ми живемо разом з українцями вже 1000 років. І Україна – наша земля. Сьогодні ми будемо читати сувій Естер, як його читали тисячі років на Пурім. І саме сьогодні це читання має особливе значення. Саме сьогодні новий Аман, наш загальний з українцями ворог, стоїть зовсім поруч...»^{*}

Позитивні зміни у суспільстві та повернення Української держави на шлях європейської інтеграції викликали до життя нові спо-

^{*} Главный раввин Днепрпетровска: сегодня наш совместный с украинцами враг стоит совсем рядом // Новости Ивано-Франковска. – 16 марта. – 2014 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://lenta.if.ua/other/2014/03/16/23920.html>

дівання у членів єврейських громад, які стосуються демократичного розвитку суспільства, національної самобутності, культури, мови єврейської громади. Слід зазначити, що подальший процес інтеграції єврейської громади в українське суспільство може передбачати адаптацію українського законодавства щодо національних меншин до загальноєвропейських норм, а також створення на підставі Конституції України, Декларації прав національностей України, Законів України «Про національні меншини в Україні», «Про об'єднання громадян», «Про культуру» «Стратегії захисту та інтеграції в українське суспільство єврейської національної меншини до 2020 року», метою якої є створення належних умов для захисту прав та інтеграції в українське суспільство громадян єврейської національності. Подібна Стратегія було розроблена Кабінетом Міністрів України та введена у дію розпорядженням № 701-р від 11.09.2013 та Наказом Президента і активно реалізується у регіонах України у 2014 році.

Створення подібної концепції дозволило би посилити правовий захист членів єврейської громади України, запобігти проявам дискримінації на робочих місцях, підвищити соціальний захист громадян, інформованість щодо їх прав та свобод, забезпечити збереження та рівень культурної самобутності євреїв, вільного розвитку юдейських релігійних громад тощо.

Бурхливі події останніх місяців в Україні довели також, що дослідження діяльності юдейських релігійних громад, зокрема ідеології лідерів хасидських громад, є необхідною складовою вивчення суспільно-політичних процесів, що визначають розвиток громадського суспільства нашої держави. Актуальність цих досліджень пояснюється здебільшого активною участю представників єврейських релігійних громад у революційному русі, що охопив країну наприкінці 2013 року.

Так, 26 січня, під час захоплення активістами Майдану Українського Дому, особливо відзначився вірянин з синагоги Бродського, яка належить хасидам хабадникам. Разом з бійцями «Правого сектору» він брав участь у штурмі цієї стратегічно важливої будівлі, а потім очолював перемовини з представниками влади, внаслідок чого двісті омонівців припинили опір. Відомий активіст синагоги карлінстолінських хасидів на Щековицькій очолював у січні та лютому загін самооборони Майдану чисельністю 300 чол.

Згідно з його інтерв'ю, в перервах між бойовими діями він сумлінно молився та виконував усі релігійні приписи. Рабини київських синагог кілька разів озвучували звернення релігійних громад до Майдану. Очільник київського хабаду рабі Моше Асман 12 травня виголосив звернення до єврейських громад усього світу, в якому стверджувалося, що зростання антисемітизму в українському суспільстві внаслідок «революції гідності» не спостерігається. Згідно з його словами, в нашій країні зростає любов до власного народу, а не ненависть до інших. Голова карлінстолінських хасидів Києва Яків Дов Блайх неодноразово закликав єврейську релігійну молодь підтримати Майдан та стверджував, що боротьба за демократію є гідною метою. Також вище ми вже згадували заклик до українських євреїв головного рабина Дніпропетровська Шмуеля Камінецького під час святкування свята Пурим.

Таких прикладів є безліч. Зрозуміло, що єврейська релігійна громада, яка налічує лише кілька тисяч осіб, не могла б відіграти вирішальну роль в останніх революційних подіях. Проте не слід забувати про ту велику увагу, яку приділяє світова спільнота діяльності саме єврейських громад. Тому згадані та інші, подібні до них, факти, безперечно, суттєво сприяли позитивному ставленню країн Заходу до революційних подій, які відбулися в Україні.

Іншим, не менш значущим чинником, який визначає важливість ролі єврейських релігійних громад у політичних процесах українського суспільства останнього часу, є ставлення світової спільноти до рівня антисемітизму в Україні. Хоча до цієї проблеми як країни Заходу, так і РФ завжди були не байдужими. Але саме під час Євромайдану та подій, які відбуваються безпосередньо після нього, це питання набуло особливої гостроти.

Прибічники уряду Януковича систематично звинувачували Майдан у фашизмі та антисемітизмі. Влада звинувачувала мітингувальників у нападах на співробітників синагог. У свою чергу, керівництво Майдану 22 січня 2014 року прийняло рішення про охорону синагог силами народної самооборони. Після втечі четвертого Президента звинувачення нової київської влади у політиці переслідування юдейських релігійних громад стало однією з провідних тем пропаганди РФ. Новому уряду України, незважаючи на те, що жодних звинувачень йому в антисемітизмі з боку єврейських

громад не звучало, доводиться постійно тим чи іншим способом спростовувати ці закиди. Слід зазначити, що на сьогодні менше чверті єврейського населення України, в той чи інший спосіб, бере участь у діяльності релігійних громад. Водночас, тема безпеки релігійних закладів та служителів юдейського культу належить до кола провідних у заявах політичних та громадських закордонних організацій, які опікуються ситуацією щодо прав людини в Україні. Синагога перетворилася на загально визнаний символ, який визначає добробут єврейської спільноти, незалежно від реальної кількості вірян у суспільстві.

Історично так склалося, що переважна більшість юдейських релігійних громад сучасної України очолюють саме хасидські рабини. Тому загальне питання толерантної політики до юдейських громад, у практичному вимірі сьогодні, значною мірою є політикою стосунків з хасидськими громадами. В свою чергу, це вимагає досконалого дослідження того, яким чином формується керівництво хасидських громад і якою ідеологією воно керується. Наукові розробки такого ґатунку є актуальними не лише стосовно єврейських громад, але й щодо всіх без винятку національних меншин України.

Також важливо зазначити, що революційні події в Україні кінця 2013 – початку 2014 років та участь у них українських євреїв ще з новою силою порушили питання вивчення та викладання історії Голокосту. Сьогодні українське суспільство потребує правдивого та глибокого розуміння природи геноциду, переслідування та вбивства людей, цілих етнічних груп, що робили тоталітарні режими минулого століття, розуміння постійного контролю суспільства над владою заради запобігання насильству. Докладне вивчення історії Голокосту на українських та європейських теренах сприятиме такому розумінню.

Сьогодні в нашому суспільстві планується реформа місцевого самоврядування. Для того, аби вона мала успіх, місцева влада мусять бути обізнаною з питаннями стосунків між етнічними громадами, які мешкають в тому чи іншому регіоні. Удосконалення національної політики стане важливим чинником на шляху євроінтеграції нашої країни. Але таке удосконалення має ґрунтуватися на фундаментальних наукових дослідженнях, що аналізують не лише реалії повсякденних стосунків, а й фундаментальні світоглядні засади проживання людей різного етнічного походження та віросповідання.

Для нотаток

Наукове видання

Михальченко Микола Іванович
Подольський Анатолій Юхимович
Заремба Олександр Верленович та ін.

**ЄВРЕЙСЬКА НАЦІОНАЛЬНА СПІЛЬНОТА
В КОНТЕКСТІ ІНТЕГРАЦІЇ
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Монографія

Підписано до друку 23.07.2014 р. Формат 60x84/16. Папір офсетний.
Гарнітура Times. Ум. друк арк. 21,85 Обл.-вид. арк. 18,09
Тираж прим. 300 Зам. № 872

Видавець Інститут політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І.Ф. Кураса НАН України; Президія НАН України
01011, м. Київ, вул. Кутузова, 8
Тел. (044) 285-65-61

www.ipiend.gov.ua, e-mail: office@ipiend.gov.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію
Серія КВ №15861-4333Р від 26.10.2009

Виготовлювач ПП Лисенко М.М.
16600, м. Ніжин Чернігівської області, вул. Шевченка, 20
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124

E-mail: milanik@land.ru

http://vidavec-lisenko.wix.com/milanik

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.