

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

**ЄВРЕЙСЬКА**  
**ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНА ДУМКА**  
**XX – ПОЧАТКУ XXI СТОРІЧЧЯ В УКРАЇНІ**

**КИЇВ – 2011**

УДК 32.019.5 (=411.16) " 19 " – " 20 "  
Є – 22

Рекомендовано до друку Вченою радою  
Інституту політичних і етнопонаціональних досліджень  
імені І.Ф.Кураса НАН України  
"28" грудня 2010 р., протокол № 7.

**Рецензенти:**

**Бортніков Валерій Іванович**, доктор політичних наук, професор,  
завідувач кафедри політології Волинського національного університету  
імені Лесі Українки

**Войналович Віктор Анатолійович**, доктор політичних наук,  
професор, провідний науковий співробітник Інституту політичних і  
етнопонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України

**Авторський колектив:**

М. М. Гон, д.п.н.

О. В. Заремба, к.і.н.

О. В. Козерод, д.і.н.

І. М. Погребинська, к.і.н.

А. Ю. Подольський (керівник авторського колективу), к.і.н.

І. В. Туров, к.і.н.

Є – 22 Єврейська громадсько-політична думка ХХ – початку ХХІ сторіччя в  
Україні: Монографія. – К.: ІПіЕНД ім.І.Ф.Кураса НАН України. – 362с.  
**ISBN 978-966-02-5962-1**

*Пропонована наукова праця розглядає розвиток єврейської громадсько-політичної думки в Україні у історичній ретроспективі минулого століття, а також аналізує сучасні тенденції розвитку суспільної діяльності українського єврейства на початку ХХІ століття. Колективна монографія розрахована на політологів, істориків, студентів гуманітарних спеціальностей, усіх, хто цікавиться дослідженнями в царині української юдаїки.*

**ISBN 978-966-02-5962-1**

УДК 32.019.5 (=411.16) " 19 " – " 20 "

© Інститут політичних  
і етнопонаціональних досліджень  
імені І.Ф.Кураса НАН України, 2011

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕДМОВА</b> ( <i>Анатолій Подольський</i> ) .....	4
<b>РОЗДІЛ I. Формування суспільно-політичних поглядів українського єврейства</b> .....	8
Сучасна єврейська політична думка: методологія вивчення та історіографія проблеми. ( <i>Олег Козерод</i> ) .....	8
Вплив месіанської ідеї на сучасну суспільну та політичну думку євреїв України. Революція та традиція. ( <i>Ігор Туров</i> ) .....	66
<b>РОЗДІЛ II. Розвиток єврейської політичної думки в Україні в новітні часи</b> .....	93
Дискурс автономізму як базис єврейського ідейно-політичного циклу початку ХХ століття. ( <i>Ірина Погребинська</i> ) .....	93
Українсько-єврейські взаємини на Західноукраїнських землях у складі Польщі напередодні Другої світової війни: спроби міжкультурного та політичного діалогу. ( <i>Максим Гон</i> ) .....	141
<b>РОЗДІЛ III. Громадсько-політична діяльність єврейської спільноти України: ідеї і практика</b> .....	190
Нові акценти в національній політиці і єврейство України. ( <i>Олег Козерод</i> ) .....	190
Трансформація єврейської мовно-культурної ідентичності в Україні ХХ – початку ХХІ сторіччя. ( <i>Олександр Заремба</i> ) .....	279
Формування моделей історичної пам'яті про Голокост в українському соціумі: проблеми та перспективи. ( <i>Анатолій Подольський</i> ) .....	345
<b>ПІСЛЯМОВА</b> .....	362

## ПЕРЕДМОВА

Ця наукова праця є колективною монографією, яка розглядає різні аспекти еволюції напрямів єврейської політичної думки в історичній ретроспективі минулого століття, а також аналізує сучасні тенденції розвитку громадської та політичної діяльності євреїв України.

Цінною складовою колективної монографії стало вивчення методологічних підходів та історіографії сучасної єврейської думки. Осмислення історії євреїв України неможливе без опертя на теоретичні засади етнополітики та міжнаціональних відносин і застосування необхідних методів наукового дослідження, які у своїй сукупності складають методологію. Для повноцінного вивчення проблем історії національних меншин необхідно застосовувати перш за все загальнонаукові, етнополітологічні та історичні методи, а також методи суміжних наук: політології, історіографії, джерелознавства, етнології, соціології тощо. Історичне осмислення національних відносин в Україні, зокрема місця у них єврейської громади, неможливе без використання теорії пізнання та дотримання основних принципів і застосування адекватних методів дослідження. Такий спосіб пізнання ґрунтується на досягненнях сучасної етнології, досвіді проведення національної політики, надбаннях вітчизняної та зарубіжної історіографії та достовірній джерельній базі.

Сучасна історіографія розвитку єврейської думки має свою періодизацію. Початок 2000-х років знаменував собою розвиток нових суспільних процесів, у тому числі поглиблення глобалізації та процесів формування нових викликів життя. Все це привело до поживлення дискусій навколо тем розвитку єврейської релігійної думки, формування нових концепцій єврейської філософії, вивчення нових проблем у розвитку іудаїзму. У останні роки цій проблемі присвячували свої дослідження представники різних наукових шкіл та напрямів. Завданнями цієї монографії є оцінка важливості та стану наукової розробки теми, теоретичний рівень та напрями її висвітлення, а також аналіз найбільш важливих робіт, присвячених проблемам єврейської думки у сучасній англomовній історіографії, які вийшли протягом 2008–2009 років. Вивчення питань іудаїзму є одним з важливих напрямів дослідницької діяльності сучасних наукових релігієзнавчих центрів у країнах Європи, Америки та інших частинах англomовного світу. Важливою складовою проблемою історіографії історії єврейської думки є проблема релігійного антисемітизму у світі. Це пов'язано, з одного боку, з розвитком подій на

Близькому Сході, з іншого – з різними аспектами політичного та економічного життя у окремих країнах світу.

Розгляд сучасних політичних процесів, що спостерігається в середовищі єврейського суспільства України, є неможливим без належного висвітлення впливу на ці процеси єврейського релігійного життя. В сучасній Україні діють сотні юдейських релігійних громад. В їхніх заходах беруть участь десятки тисяч вірян. Таким чином релігійна ідеологія суттєвим чином впливає на світогляд та громадсько-політичну активність як цих людей, так і тих, хто підтримує з ними дружні стосунки. Такий стан речей виключає можливість нехтувати роллю, що її відіграє релігійний чинник, у темі нашого дослідження.

У монографії приділяється увага окресленню контурів ідейної і політичної активності східноєвропейського єврейства, надано реконструкцію та інтерпретацію єврейської політичної думки на зламі XIX – XX століть. Основні ідейні течії розглянуто крізь призму автономізму. Це дозволяє з'ясувати еволюцію поглядів єврейської діаспори і деякою мірою структуризувати комплекс передумов, які сприяли здійсненню автономістських проектів у національних державах Східної Європи і Балтії в період між двома світовими війнами. Типологію націоналізму діаспори здійснено за двома критеріальними ознаками: політичною і культурною. Перша дозволяє побудувати "піраміду" єврейських політичних партій і рухів, поклавши в її основу відношення до принципу автономізму. Друга зосереджується на відмінностях, що полягали в основі культурної стратегії єврейських національних рухів.

Не менш важливою частиною життя єврейства України у 1920-ті роки був сіоністський рух. Формування та розвиток сіоністської ідеології у Європі, що призвів до масової еміграції євреїв до Палестини, становить важливу сторінку світової історії 20-х років. Поступово сіонізм поширився і в Україні. Перша половина 20-х років XX століття стала періодом консолідації сил та боротьби за своє існування в нових суспільно-політичних умовах періоду нової економічної політики Радянської держави.

Дослідження історії сіоністського руху в Україні неможливе без вивчення й аналізу ролі у ньому єврейських молодіжних організацій. Вони формувалися у 20-х роках разом із сіоністськими організаціями і були орієнтовані на розвиток та пропаганду спортивного руху. Антисемітизм є одним з невід'ємних чинників життя єврейської громади України в період 1920-х років. Але політика влади у національному питанні не дозволяла антисемітським настроям широко впливати на стан суспільства, деякі їх прояви жорстко каралися, в тому числі за законами

"революційного часу". Цілий ряд заходів, спрямованих проти антисемітизму, дозволив подолати частину цих настроїв або перевести їх у побутову сферу. Становлення радянської влади в Україні відбувалося в умовах боротьби з різноманітними релігійними конфесіями, які діяли на території колишньої Російської імперії. Безумовно, одне із найважливіших завдань, що мало на меті вилучення релігії зі сфери ідеології, було продиктоване розвитком тоталітаризму в Радянській державі і боротьбою з іудаїзмом. Внесок єврейської жінки в громадське життя України становить окрему актуальну наукову проблему. Гендерна історія є важливою складовою соціальної історії періоду нової економічної політики.

Спираючись на досвід компаративних студій та порівняльного аналізу, в монографії також розглядається політичне життя українського єврейства на західних теренах держави, зокрема в історичній ретроспективі міжвоєнного періоду минулого століття. У суспільно-політичних реаліях другої половини 1930-х років саме розташування Західної України ніби замкнуло її в геополітичному просторі між двома тоталітаризмами – східним (радянським) і західним (фашистського, а згодом і нацистського зразків). Зрештою, з часу кризи демократії в такій задушливій атмосфері жила майже вся Європа: небагатьом країнам пощастило зберегти демократичні інститути непорушними, тим часом як популяризація фашистської ідеології була очевидною. В таких умовах формувалися українсько-єврейські стосунки в цьому регіоні країни, які часто-густо були конфліктними, і тому є надто важливими для вивчення та усвідомлення уроків історії.

Проте ці конфлікти не перекреслювали можливості толерантного співіснування двох націй. Водночас, як і в попередні десятиліття, два народи хоча й жили на одній землі, проте так і не переступили порога взаємовідчуження. Приязні стосунки між їхніми представниками існували здебільшого на особистісному (особливо побутовому) рівні.

У цьому колективному дослідженні приділено також увагу мовному питанню в єврейській спільності України, відображено процеси еволюції євреїв від "сусідів" українців до "українських євреїв", для яких основними мовами спілкування і творчості стали дві мови макросуспільства України – українська та російська. В матеріалі викладено теоретико-методологічні підходи до вивчення етнокультурної політики та визначено її місце у системі взаємин етнічних спільнот та держави, окреслено проблематику вивчення етнокультурної політики у геополітичному вимірі, а також питання українсько-єврейської мовної інтерації.

У монографії розглядається проблематика, що торкається досить складного і далеко не однозначного питання, а саме: рівня сприйняття і осмислення історії Голокосту в сучасному українському суспільстві. Цей аспект видається складовою принаймні двох найбільших проблем сьогоденного інтелектуального дискурсу в середовищі гуманітарної інтелігенції і, безумовно, частини українського соціуму. Перша проблема, що є кардинальною, – це надто важкий та болісний процес конструювання історичної пам'яті чи пам'яті про історичне минуле в українському суспільстві, моделей цієї пам'яті, культури пам'яті, створення парадигми власної національної історії і, у нашому випадку, місце в цій пам'яті та в українській історії теми Голокосту. Друга проблема тісно або прямо пов'язана з першою – це місце єврейської спадщини, українсько-єврейських взаємин, єврейської культури загалом у сучасній концепції української історії, історіографії, чи є єврейська історія та культура, які існували і розвивалися на українських землях протягом століть, інтегральною частиною української культури?

Таким чином, колективна монографія "Єврейська громадсько-політична думка XX – початку XXI сторіччя в Україні" розглядає напрями соціальної, історичної, політичної діяльності українського єврейства в історичній ретроспективі та на сучасному етапі в багатьох аспектах цієї проблематики.

# Розділ I

## ФОРМУВАННЯ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ УКРАЇНСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА

### Сучасна єврейська політична думка: методологія вивчення та історіографія проблеми

*Теоретико-методологічні засади вивчення історії євреїв України*

Осмислення історії євреїв України неможливе без опертя на теоретичні засади етнополітики та міжнаціональних відносин і застосування необхідних методів наукового дослідження, які у своїй сукупності складають методологію.

Для повноцінного вивчення проблем історії національних меншин необхідно застосовувати перш за все загальнонаукові, етнополітологічні та історичні методи, а також методи суміжних наук: політології, історіографії, джерелознавства, етнології, соціології тощо. Історичне осмислення національних відносин в Україні, зокрема місця у них єврейської громади, неможливе без використання теорії пізнання та дотримання основних принципів і застосування адекватних методів дослідження. Такий спосіб пізнання ґрунтується на досягненнях сучасної етнології, досвіді проведення національної політики, надбаннях вітчизняної та зарубіжної історіографії та достовірній джерельній базі.

Нові реалії наукового та суспільно-політичного життя в Україні в XXI столітті висувають перед історичною наукою важливі завдання, пов'язані з дослідженням історії та культури її національних меншин. Сучасна національна інфраструктура України є великим історичним надбанням, вона склалася історично в результаті етнонаціональних процесів, трансформувалася та змінювалася протягом багатьох десятиліть. Вивчаючи історію України, слід пам'ятати, що це історія не лише українського, але й інших народів, які здавна жили на її території. Тому об'єктивної картини історії нашої держави неможливо створити, не дослідивши історії її національних меншин. Українська історична та філософська думка тривалий час великого значення надавала історії національних меншин як складовій загального процесу втілення в життя ідеї української державності. Міжетнічні відносини і становище неукраїнського населення в Україні вивчалися у працях В. Антоновича, Д. Багалія, М. Грушевського, М. Драгоманова, І. Франка, Б. Кістяківського<sup>1</sup>, де розглядалися і питання, пов'язані з історією євреїв. Вони зберігають свою актуальність для



сучасного розвитку науки. В незалежній Україні швидко розвиваються дослідження історії і культури східноєвропейського єврейства та єврейства українського – його складової частини. Протягом ХХ ст. євреї України, разом з росіянами, поляками, татарами, греками, відігравали важливу роль в етнічній структурі суспільства. Вони робили вагомий внесок у розвиток науки і культури, продуктивних сил, народного господарства країни тощо. Особливості розвитку радянської історіографії щодо євреїв України протягом останніх десятиліть значною мірою зумовили інтерес до цієї теми сучасної історичної науки. Заборона всього, що стосувалося дослідження єврейської історії, яка діяла в СРСР протягом 1930 – 1980 років, призвела до того, що історія цього періоду, включаючи часи непу, є "білою плямою"<sup>2</sup>. Залишаються поза увагою дослідників і до цього часу не введені до наукового обігу важливі матеріали з історії інститутів єврейської громади міст та містечок України, діяльності деяких діячів єврейської культури, науковців тощо.

На сучасному етапі зростає важливість і актуальність питань, які пов'язані з розвитком національної політики в Україні. Тому принципового значення набувають дослідження перехідних етапів у історії найбільших національних громад в Україні, в тому числі єврейської громади, яка зазнала принципових трансформацій унаслідок початку більшовицького соціального експерименту, який проводився в країні, починаючи з 1920-х років.

Сьогоднішня національна інфраструктура України є великим надбанням, вона склалася історично унаслідок глибинних процесів, трансформувалася та змінювалася протягом багатьох сторіч. Розглядаючи історію України, слід мати на увазі, що це не тільки історія українського народу, але й історія інших народів, які здавна жили на її території та брали безпосередню участь у житті цієї країни. Тому об'єктивної картини історії нашої держави неможливо відтворити, не розкривши і не дослідивши закономірностей розвитку та історії її національних меншин. Історія участі євреїв у суспільно-політичному та соціально-економічному житті України у ХХ столітті становить актуальне та одне із недостатньо вивчених у вітчизняній історіографії питань. Всебічне дослідження історії та процесу розвитку інститутів єврейського життя має свої специфічні особливості. По-перше, вони поряд з історією єврейського народу становлять важливу складову історії української держави. Їх аналіз дає змогу по-новому підходити до аналізу подій періоду нової економічної політики.

По-друге, визначаючи періодизацію етнонаціональної історії нашої держави, слід враховувати зміну проблематики та методологічних підходів у працях істориків, зміну закономірностей у формуванні джерельної бази, характеру наукових робіт і, нарешті, ідейну боротьбу, в умовах якої розвивалася історіографія.

Теоретико-методологічні засади дослідження питань історії народів Європи були закладені у працях таких відомих філософів історії, як Леопольд фон Ранке (1795–1886), Робін Коллінгвуд (1887–1943), Освальд Шпенглер (1880–1939), Карл Маркс (1818–1883) та Арнольд Тойнбі (1889–1975)<sup>3</sup>. Одним із перших методологів історії, котрий виділив історичну науку серед інших наукових дисциплін та створив окрему методологічну філософську базу для історичних досліджень, – "король європейської історіографії", історик Леопольд фон Ранке. Автор концепції "об'єктивної історії", в якій постать історика відокремлюється від безпосередньо історичних подій, Леопольд фон Ранке заклав підстави сьогodнішніх методологічних підходів представників західної історіографії. Об'єктивність його підходу базувалася на заклик у ролі судді стосовно тих або інших історичних подій, а досліджувати, що саме відбувалося у тому історичному періоді, який розглядався вченими. Важливим принципом наукового дослідження Леопольд фон Ранке вважав можливість абстрагування історика від історичних подій та використання принципу критичності до текстового наповнення історичних джерел.

Методологічна система фон Ранке складалася із трьох основних невід'ємних частин: критицизму, точності та проникнення у суть історичних подій. Ще два методи – філологічного аналізу та текстового критицизму були запропоновані ним як доповнюючі до системи методології. Поява такої філософської системи у Європі знаменувала собою початок нової ери у історичній методології та викликала до життя багато робіт та дискусій, які проходили практично в усіх університетах нашого континенту.

Популярність методологічної теорії та велика кількість послідовників Леопольда фон Ранке привели до того, що була створена методологічна "об'єктивна школа", яка має великий вплив на сучасну єврейську історіографію. Важливе значення для дослідника етнології на сьогодні має подолання догматичності трактування марксистської методології наукового пізнання, хоча на сьогодні підходи "історичного матеріалізму" використовуються низкою фахівців, перш за все соціальних істориків. Але, зважаючи на досвід повного панування марксистської методології історичного дослідження в Україні у ХХ столітті, важливим є подолання стереотипів догматичного трактування етносів, націй та етнопонаціональних груп з позицій партійно-класового розуміння націй і лєнінської національної політики<sup>4</sup>.

Загалом, не слід забувати, що великої шкоди розвитку національної культури радянських народів у ХХ столітті завдали політичні концепції "стирання національних відмінностей в епоху соціалізму" та "злиття націй задля формування нової етнічної спільноти – радянського народу".

Сьогодні спостерігається важливий процес формування нових підходів до національної політики влади. В умовах незалежної та демократичної України повинні з'явитися цілісні і послідовні доктрини збереження національної самобутності усіх етносів, котрі проживають на території країни, та збалансування україноцентричного підходу, формування якого практично завершилося на початку 1990-х років, та відповідальності за збереження культури і самобутності інших етносів, що містить у собі кожна європейська демократична держава. Важливими принципами нових підходів мали стати поліваріантність та поліцентричність у трактуванні подій в українській історії, вільних від еkleктизму трактування історичних подій, та відповідальне ставлення до формування сучасної політики щодо національних меншин в Україні. Це важливо перш за все для збереження єдності української нації в цілому та подолання регіональних та місцевих конфліктів, що мають історичні коріння.

Удале розв'язання цих проблем позитивно позначиться на сфері міжнародних та міждержавних відносин, буде сприяти підвищенню авторитету України як держави серед інших країн Європи.

Теорія, метод і проблеми пізнання є важливими компонентами будь-якої наукової галузі, включаючи історичну етнологію. Під теорією розуміють логічну та цілісну систему наукових ідей та сталих уявлень, що пояснюють сутність та об'єктивні зв'язки між окремими фактами у рамках досліджуваної теми. Історична етнологія досліджує проблеми політики влади щодо окремих національностей, а також міжнаціональних контактів та відносин. Важливою частиною об'єктивного підходу до вивчення такого етносу, як єврейський, зокрема, є розуміння історичних засад формування цього етносу, його внутрішньої особливої структури та багатой історії. Важливим чинником вивчення історії євреїв України є врахування ідеологічних засад релігії іудаїзму та історичної пам'яті "народу Біблії", котрий формувався за певних історичних обставин. Тому важливою частиною етнології як розділу історії і народознавства, що вивчає походження та формування окремих етносів, є розвиток їх звичаїв, культури, мови, побуту тощо.

Особливістю будь-якого дослідження в галузі етнопонаціональних досліджень є те, що історія єврейської громади в Україні розглядається як міждисциплінарна проблема – історико-етнологічна, із врахуванням особливостей надбань та особливостей єврейської цивілізації.

Для вивчення історії та культури єврейства України необхідно, перш за все, сформулювати основні методологічні поняття, які ґрунтуються на новітніх даних із науково-довідкових джерел:

Єврейська національна меншина в Україні – історично сформована частина єврейського етносу-нації, яка проживала на території України з

періоду Київської Русі та становила одну із важливих суб'єктів української історії протягом періоду формування та утворення української держави. Єврейська меншина мала та має свої громадські інститути, підтримує зв'язки із місцем проживання основної частини етносу – державою Ізраїль та прагне до збереження своєї етнічної та духовної самобутності в умовах розвитку демократичної України.

Етнічна історія – галузь історичної науки, що вивчає хронологічно-подієвий розвиток етнопонаціональних груп або окремого етносу, а також досліджує процеси змін і трансформації етносу та основні події і факти його історії на окремих етапах розвитку.

Етнічна ідентичність євреїв України – відчуття відмінності від інших національних груп та спільнот, усвідомлення представниками єврейського етносу належності до своєї нації. Цей принцип ґрунтується на визнанні основних духовних принципів існування єврейського народу, збереженні ментальності, традицій, звичаїв, народних обрядів, національної мови та культури.

Основними методами дослідження, які можуть значно допомогти у всебічному вивченні історії євреїв та на які слід опиратися, вивчаючи питання історії євреїв України, є такі:

– історизм, що містить принципи внутрішнього та зовнішнього критицизму. Внутрішня критика при цьому включає докази історичної достовірності, щодо якої діє загальне правило, яке, за Луї Готтшалком, свідчить, що "кожен важливий документ або факт повинен верифікуватися в процесі встановлення довіри окремо, незалежно від загальної довіри до автора цього документа"<sup>5</sup>. Отже, кожна частина доказової бази має розглядатися істориком в індивідуальному порядку. Зовнішній критицизм містить у собі, згідно з Шафером, застосування контент-аналізу та порівняння з іншими документами у процесі верифікації джерельної бази дослідження. Контент-аналіз при цьому включає в себе дослідження анахронізмів у мові, відповідальність змісту документів культурній обстановці того часу. При цьому можуть використовуватися методи палеографії, вивчення особливостей почерку, дослідження стилеметрії та зіставлення літературного стилю зі стилями інших авторів, або знаходження посилань на інші праці цього автора;

– конкретно-історичний підхід до політики влади щодо євреїв України, по-перше, дозволяє зробити висновки щодо особливостей розвитку єврейського етносу в період нової економічної політики в Україні, а по-друге, дослідити, як формувалася та змінювалася політика державних органів управління щодо євреїв на різних етапах досліджуваного періоду;

– метод синтезу, що дозволяє поєднати окремі фрагменти інформації в рамках наукової гіпотези та сформулювати достатню аргументацію щодо описання історичних подій за участю представників єврейської меншини України. Згідно із Беханом МакГуллагом, метод синтезу об'єднує інформацію з різних джерел стосовно історичної гіпотези та дозволяє сформулювати такий підхід до наукового пізнання: "Якщо історична гіпотеза пояснює велику кількість різноманітних фактів, набагато більше, ніж будь-які конкуруючі пояснення, то вона може бути правдивою"<sup>6</sup>;

– кількісно-статистичний метод може бути використаним задля змістовного аналізу великих обсягів статистичних даних і відомостей, які пов'язані із демографічними змінами у складі єврейської громади України. Метод також може сприяти аналізу процесів колонізації нових сільськогосподарських районів України в період колективізації, а також аналізу впливу представників єврейської меншини на процеси прийняття рішень у державі, у тому числі тих, що стосуються участі євреїв у партійному, державному, судовому апараті;

– системний підхід у дослідженні історії євреїв в Україні може бути застосованим у процесі відбору та формування джерельної бази дослідження, історіографічного аналізу, він є невід'ємною умовою отримання комплексу знань стосовно будь-якого поліетнічного суспільства та системи міжнаціональних відносин, що були характерні у той період;

– хронологічний метод дозволяє відтворити основні характерні риси життя євреїв в Україні в суворій послідовності розвитку подій і разом із методом періодизації дозволяє сформулювати основні етапи історії євреїв в Україні, а також відзначити особливості розвитку цього етносу протягом наступного історичного періоду;

– структурно-функціональний метод має зв'язок з системним підходом, він дозволяє оцінити та розглянути багатогранність політики щодо єврейської меншини як системи, яка сформувалася за допомогою різних інструментів політичного та соціального впливу та функції регулювання міжнаціональних відносин в Україні в досліджуваній період;

– методи ретроспективи і перспективи можуть бути застосовані в процесі реконструкції єдиної картини історичних подій, що стосуються політики влади щодо єврейської громади в аспекті їх подальшого впливу на усю історію єврейства України у ХХ столітті. Також можна враховувати особливості передісторії життя євреїв в Україні протягом багатовікового періоду до 1920 року та процес збереження самобутності євреїв у суспільній свідомості, у тому числі звичаї, обряди, боротьбу проти асиміляції тощо.

– методи класифікації та типології допоможуть систематизувати основні надбання історіографії та джерелознавства досліджуваної теми,

згрупувати різні політичні та громадські організації євреїв України за їх напрямками, типологізувати форми прояву національної свідомості євреїв, у тому числі у формі сіоністських, культурно-мовних і релігійних інституцій і структур;

– принцип наукового плюралізму – дозволяє використовувати надбання зарубіжної історіографії та різних шкіл з вивчення єврейської історії України, змінити застарілі методи, властиві методологічному монізму, на нові плюралістичні підходи, що використовують дослідники, працюючи у світовому інтелектуальному просторі та умовах вільного доступу до інформації та архівних джерел.

Також, вивчаючи проблеми етнонаціональної історії країни, можна застосовувати й інші методи наукового дослідження, зокрема синергетичний, соціокультурний, логічно-інтуїтивний, сцієнтичний та метод спостережень. Слід зазначити, що вивчення єврейської історії України є важливим, зокрема для збереження спадкоємності історіографії історії єврейської меншини, сучасна ідентичність якої вийшла з культури "штетлу" та сформувалася саме на території Східної Європи. На цьому потрібно зробити особливий акцент, з огляду на появу, зокрема у американській історичній науці, робіт, присвячених осмисленню єврейської історії. Так, один з відомих філософів єврейської історії ХХ століття Якоб Маркус у своїй книзі "Динаміка американської єврейської історії" стверджує, що саме Америка в період першої половини ХХ століття була "духовним центром світового єврейства". Автор перебільшує значення міграції східноєвропейського єврейства до США у період 1920-х років та робить поспішний висновок про перенесення центру єврейського життя зі Східної Європи до Америки<sup>7</sup>. Новаторський характер робіт єврейських істориків, які народилися на території України та своїми дослідженнями заклали основи методології східноєвропейських єврейських досліджень, відзначають, зокрема, у своїй праці "Держава єврейських студій" Шайє Коген та Едвард Грінштейн. Вони наголошують на значенні праць істориків Ігнація Шіпера, Меїра Балабана, які народилися у Галичині та створили в період 1920-х років узагальнюючі роботи, присвячені економічному становищу, общинному устрою єврейської громади та народної культури євреїв України та Польщі. Молоді історики Еліас Черіковер, Якоб Шацький, Абрахам Менес у першій половині ХХ століття створили перші узагальнюючі роботи, присвячені соціально-економічній історії єврейства України та підтримали створення інституту YIVO<sup>8</sup>.

Важливі теоретико-методологічні засади вивчення єврейства ХХ століття були закладені в роботах відомого єврейського історика Шимона

Дубнова, автора 10-томної "Історії єврейського народу". Дубнов закликав розглядати історію євреїв у органічному зв'язку з історією народів, серед яких вони проживали. Він не розділяв єврейську культуру на окремі частини, зокрема на мовах іврит, їдиш, національних мовах діаспори, та вивчав єврейську культурну спадщину усіх країн Європи у комплексі. Все це надавало єврейській історії унікального характеру та давало можливість для масштабних висновків щодо напрямів подальшого розвитку історії та місця "народу Біблії" у найбільш актуальних напрямках розвитку сучасного суспільства. Особливе значення у єврейській історії Шимон Дубнов надавав єврейській релігії, яку він розглядав як своєрідний засіб для захисту національної ідентичності в умовах відсутності державної, територіальної, мовної спільності, яка була присутня у ХХ столітті у інших народів світу<sup>9</sup>.

Важливі теоретичні засади, які мали велике значення для розуміння закономірностей єврейської історії періоду ХХ століття, були закладені у працях американського дослідника Сало Барона, який також народився у Галичині та є, на думку деяких дослідників, "найбільш видатним єврейським істориком ХХ століття"<sup>10</sup>.

Подальше вивчення історії єврейського населення України має бути неподільно пов'язане із розширенням кола джерел, дослідженням зарубіжної літератури, проходити в умовах відкритого суспільства і прогресуючого розвитку вітчизняної іудаїки. Загалом порівняльний аналіз праць, опублікованих у добу тоталітаризму і в 1990-х роках, дав змогу дійти висновку, що радянська історико-етнологічна наука зазнала глибоких деформацій, втратила свої пізнавальні функції і була перетворена на ідеологічну служницю репресивного режиму.

Залучення комплексу методів історичного дослідження із врахуванням новітніх досягнень європейської методології та історіографії дозволяють комплексно проаналізувати основні етапи та характерні риси реформування та суттєвих змін, яких зазнала єврейська громада України під час радянсько-партійних експериментів періоду 1920-х років.

До перспективних завдань науково-дослідної роботи в сфері етнонаціонального розвитку України, життєдіяльності національних меншин можна віднести подальшу підготовку кадрів і зміцнення науково-дослідних інституцій, що комплексно вивчають проблеми євреїв України, їх історію, культуру, релігію, традиції, звичаї. Це допоможе формуванню нових форм розвитку єврейської культури, освіти та мистецтва. Крім того, це зможе забезпечити перегляд змісту підручників історії, літератури, змісту навчальних програм з метою об'єктивного висвітлення історії розвитку єврейської етнічної спільноти, що є сьогодні частиною українського суспільства.

Для сучасної єврейської етнічної спільноти, яка є об'єктом державної етнонаціональної політики України, також важливо формувати нову концепцію свого розвитку. З іншого боку, удосконалення етнонаціональної політики української держави є досить актуальною і вагомою умовою формування і функціонування соціальної правової держави відповідно до сучасних європейських стандартів у галузі прав людини, консолідації української політичної нації. Вирішення цієї проблеми потребуватиме поєднання заходів з правового, організаційного, фінансово-економічного й іншого забезпечення реалізації державної етнонаціональної політики.

Ідеться також про розвиток наявних і створення нових спеціалізованих періодичних видань, часописів, проведення наукових конференцій, збагачення джерельної бази досліджень про поліпшення координації наукових досліджень з етнонаціонального розвитку України.

*Основні напрями розвитку світової єврейської думки:  
історіографія 1990-х років*

Період 1990-х років характеризувався формуванням декількох напрямів вивчення світової єврейської думки у світовій історіографії та створенням наукових центрів її вивчення. Ця проблематика стала актуальною для України, тому що саме в цей період була створена національна українська держава та постала проблема інтеграції національних меншин у країні. Єврейська філософська та релігійна думка є важливим чинником формування єврейської ідентичності та динамічного розвитку сучасної єврейської культури. Інтерес до цієї проблематики є наслідком її неподільного зв'язку із біблійною культурою. Тому однією із функцій єврейської думки є формулювання відповідей на основні виклики сучасного життя, які становлять порядок денний світового суспільства у останні 20 років.

Однією з найбільш важливих робіт, яка з'явилася у 1990 році та репрезентувала новий філософський підхід до єврейської історії, стала монографія Ефраїма Шмуелі "Сім єврейських культур: реінтерпретація єврейської історії і думки". Дослідник узагальнив дані сучасної історії, філософії, текстології, біблійних наук, соціології, літератури і психології щодо єврейської історії. Єврейська історія розглядається в цілому як розгортання семи послідовних систем культур, де кожна культура виникала свого часу як заперечення та наступне продовження попередніх культур. Перші п'ять з них є п'ять "культур віри", інші дві – "світської культури", "звільнення і національно-ізраїльського періоду". Шмуелі стверджує, що сучасні культури створили нову систему координат для



єврейського народу. Єврейська історія та думка у XXI столітті розглядається вже з позицій наукової методології, а не як "божественна драма", яка була "герменевтичним ключем" до єврейських проблем протягом багатьох сторіч. На думку Шмуелі, потрібно виробити новий баланс, який дозволив би зберегти творчі елементи минулого й дати необхідність переосмислення єврейської історії і думки<sup>11</sup>.

Оглядом походження і розвитку хасидизму – впливового містичного руху, який зародився у XVIII столітті, стала книга Песаха Шіндлера. Автор вивчає питання про те, як хасидизм відгукнувся на проблему добра і зла та страждання єврейського народу, зокрема Голокост. Головна тема, яка дискутується автором, є пасивність опору німецьким поневолювачам з боку більшості хасидських рабинів під час Голокосту<sup>12</sup>.

Важливою роботою, присвяченою розвитку сучасної єврейської думки в Америці, стала збірка оригінальних есе відомого філософа Майкла Беренбаума "Після трагедії і триумфу", в якій розглядаються три основні дослідницькі проблеми: ідентичність євреїв після трагедії Голокосту і створення Держави Ізраїль, напруженість, яка виникла у єврейській традиції між історією віктимізації та досягнень, та шляхів розвитку єврейської громади в нових умовах ескалації антисемітизму. Беренбаум аналізує роботи Мартіна Бубера, Франца Розенцвейга, присвячені проблемам ортодоксального іудаїзму, проблеми вибору, плюралістичного підходу до єврейської релігії. Він досліджує питання: чому саме осмислення Голокосту зайняло центральне місце у американському єврейському житті та як на цьому відобразилися особливості американської філософії. Книга Беренбаума стала вдалою спробою синтезу історичних та богословських методів, які дозволяють оцінити наслідки Голокосту для єврейської ідентичності та майбутнього розвитку єврейської історії<sup>13</sup>.

Важливе місце у історіографії іудаїки належить роботі Менахема Мансура "Єврейська історія та думка: вступ", яка вийшла у 1991 році. Розділи роботи присвячені еллінізму, іудаїзму, Сувоям Мертвого моря, Мосаді, Мартіну Буберу. Мансур аналізує єврейську культуру у хронологічному порядку, від біблійної епохи до сучасної Держави Ізраїль<sup>14</sup>.

У роботі "Вибір у сучасній єврейській думці: внутрішній гід", яка вийшла за редакцією Євгена Боровіца, відзначається унікальний внесок єврейської релігійної думки у розвиток сучасного світу. До збірки увійшли статті, які стосуються уже відомих течій єврейської філософської думки – містицизму та постмодернізму, так і нових – зокрема єврейської феміністської теології. Були розглянуті та проаналізовані роботи Германа Коена, Лео Бека, Мордехая Каплана, Франца Розенцвейга, Мартіна Бубера, Авраама Гешеля, Йосипа Соловейчика. У збірці також були розглянуті,

зокрема, такі проблеми, як розвиток філософії сіонізму, осмислення Голокосту, а також питання єврейської самоідентичності тощо<sup>15</sup>.

Питання неоплатонізма та єврейської думки розглянуті у роботі дослідниці Ленн Гудман, яка вийшла у Нью-Йоркському державному університеті у липні 1992 року<sup>16</sup>.

Відомому філософу – Лео Стросу присвячена монографія "Єврейська філософія і криза сучасності". Автор книги Кеннет Грін вивчає філософські погляди Лео Строса – одного з провідних єврейських мислителів. Книга містить проникливий аналіз та оригінальні дослідження стану сучасного іудаїзму та історії ХХ століття, яку він розглядає з точки зору "теологічно-політичної кризи", до якої він включає події світової історії – від емансипації німецького єврейства до Голокосту, розвитку сіонізму та створення Держави Ізраїль. Кеннет Грін аналізує питання асиміляції та її значення для розвитку історії єврейського народу. Автор стверджує, що Стросу вдалося розкрити процес кризи у єврейській думці та історії, охарактеризувати його та зробити висновки щодо подальшого їх розвитку<sup>17</sup>.

Книга "Інше в єврейській думці та історії: будівництво єврейської культури" містить роботи найвідоміших фахівців у сфері дослідження культурних кордонів, групової ідентичності. У ній розглядаються питання про формування єврейської самосвідомості, її розширення та трансформації. Збірка створена групою міжнародних експертів, які освітили такі питання, як "інші у біблійному світі", "взаємовідносини чоловіків і жінок у єврейській та римській культурах", "чорношкірі у єврейській літературі", "єврейський образ тіла як іншого", "жінки у ізраїльському кіно" тощо<sup>18</sup>.

Проблему дилеми у розвитку сучасної єврейської думки порушив у своєму дослідженні Майкл Морган, він аналізує існуючі дилеми у сучасному іудаїзмі, співвідносини між розумом і одкровенням, історією і вірою. Чи буде іудаїзм зберігати свої позиції як універсальний набір переконань, який допомагає євреям вижити у будь-яку історичну епоху та на будь-якій території проживання? Морган робить спробу переосмислити єврейську філософію періоду пост-Голокосту, відкрити нові шляхи для розуміння дилем та шляхів розвитку єврейської думки<sup>19</sup>.

Найбільш наближеною роботою до текстів, які складають основу релігійного напрямку хасидизму, стала книга Нормана Ламма "Релігійна думка хасидизму: текст та коментар", яка вийшла у видавництві "Майкл Шарф" у 1999 році. Норман Ламм пропонує власну концепцію історії хасидизму, який виник у ХVІІІ столітті під керівництвом Ізраєля Баал-Шем-Това. В зв'язку з тим, що хасидизм був месіанським рухом, він з самого початку зазнав багато критики. Але Ламм вводить до наукового обігу численні документи, пов'язані з цією течією іудаїзму, в тому числі

–1813), рабина Елімелеха (1717–1787), рабина Маггіда з Межеріча (1710–1772) тощо. У цих роботах обгрунтовується необхідність аскетичної поведінки, містичного трактування подій життя тощо<sup>20</sup>. Ця робота, яку можна назвати прокоментованою та навчальною антологією хасидської думки, стала найбільш значущим виданням подібного роду, що вийшло друком у ХХ столітті, за винятком, можливо, тільки "Хасидської антології" Луїса Ньюмана, яка була надрукована у 1934 році<sup>21</sup>.

Книга професора університету в Беер-Шеві Говарда Крейселя "Політична думка Маймоніда в етиці, праві і людському ідеалі" присвячена аналізу творчості Рамбама, протиріччям та етиці його поглядів. Крейсель велику увагу приділяє питанням етики, уявленні про Б-га, політичним знанням, поняттю "добра" і "зла" тощо, які він розглядає з точки зору їх літературного та інтелектуально-історичного контексту. Автор показує, як відбувалася трансформація поглядів Маймоніда в різні періоди його життя та діяльності<sup>22</sup>.

Книга Стівена Сміта є першим систематичним дослідженням, в якому аналізуються погляди Боруха Спінози – першого сучасного єврейського мислителя та засновника ліберальної політичної філософії. Дослідник розглянув важливі богословсько-політичні трактати єврейського філософа, а також їх вплив на розвиток таких напрямів, як лібералізм та політичний сіонізм. Як стверджує Стівен Сміт, Спіноза був першим мислителем, що звернув увагу суспільства на громадське становище євреїв, яке раніше мало назву "єврейське питання", та зробив його одним з найважливіших елементів сучасної політичної думки. Спіноза також запропонував залучити ідеї лібералізму до єврейського життя та звільнитися від обмежень релігійної традиції. Сміт відзначає прогресивність робіт Спінози, використання ним мови природного права і суспільного договору для захисту демократичних політичних інститутів. На думку Сміта, трактати Спінози є класичним прикладом захисту релігійної терпимості й інтелектуальної свободи та закликають до необхідних умов для досягнення політичної стабільності і розвитку ліберальних ідей у суспільстві. Сміт характеризує шляхи вирішення "єврейського питання", які пропонує Спіноза, і розглядає питання щодо здатності іудаїзму до виживання<sup>23</sup>.

Розвитку єврейської думки в період пост-Голокосту присвятив свою книгу головний рабин Великої Британії Джонатан Сакс. Автор фокусує свою увагу на центральних проблемах сучасної єврейської релігійної думки, зокрема характері єврейського права, стражданням та сенсі спокутування, ідеї одкровення, єдності традиції та інтерпретації, розуміння провидіння щодо єврейської історії. Крім того, Джонатан Сакс пропонує свої відповіді на такі теологічні питання, як сенс, зміст та головні напрями єврейського життя. Він узагальнює основні досягнення єврейської релігійної думки за останнє століття та доходить висновку, що це був один з найтравматичніших періодів в історії одного з найдавніших народів світу<sup>24</sup>.

Але якщо у роботі Джонатана Сакса йшлося в основному про ідентичність європейського єврейства, то робота Алана Дершовіца присвячена ідентичності та шляхам її збереження у громаді американського єврейства. Монографія Дершовіца стала першим дослідженням об'єктивного аналізу стану єврейської громади США. За даними Дершовіца, кількість американської громади постійно скорочується, їй загрожує асиміляція. Збереження ідентичності американських євреїв важлива для долі усього єврейського народу, вважає автор, тому що саме євреї Америки підтримують фінансово, політично, морально сучасну Державу Ізраїль та "громади у розсіянні", а тому це впливає на ідентичність усього єврейства. На думку Дершовіца, те, що в Америці немає дискримінації стосовно євреїв, є позитивним та негативним чинником для розвитку єврейської ідентичності у цій країні. Він вважає, що єдиним способом зберегти ідентичність є збільшити якість і кількість єврейських закладів освіти. Але він також зазначає, що в Америці існує антисемітизм, який поєднує в собі погляди ісламських фундаменталістів, палестинських арабських націоналістів та представників організацій правого крила. Завдання збереження ідентичності американських євреїв повинно, на думку автора, вирішуватися за рахунок зміцнення зв'язків з Ізраїлем, розвитку програм поїздок до "історичної батьківщини" єврейської молоді, розвитку програм мовою іврит, релігійної активності сіоністських молодіжних структур<sup>25</sup>.

Проблему місця Мідрашу у єврейській філософській думці розкрили автори збірки "Уява про Мідраш: єврейська екзегеза, думка та історія", яка вийшла за редакцією Майкла Фішбейна. Автори есе розглянули таке явище в єврейській думці, як текстуалізм. Вони виходять за рамки сучасних літературних підходів до Мідрашу як важливого джерела іудейської думки. Книга досліджує аспекти класичного Мідрашу із різних точок зору, в тому числі міфотворчості та культури притч. Автори фокусуються на таких жанрах середньовікової екзегези, як простий сенс алегорії, містика<sup>26</sup>.

Однією з робіт, які зробили значний внесок у вивчення єврейської думки у 1990-ті роки, стала збірка "Парадигми в єврейській філософії", яка вийшла друком за редакцією Рафаеля Йоспе. Автори статей, що увійшли до збірки, зосередили свою увагу на історіографії двох періодів у історії єврейської філософії – середньовічної і сучасного її періодів. Окремо розглядається творчість Емануїла Левінаса та його внеску у розвиток єврейської філософської думки<sup>27</sup>.

Основним дослідницьким завданням збірки есе за редакцією Марка Ангела, яка вийшла у 1997 році за назвою "Вивчення думки рабина Йосипа Соловейчика", стало визначення місця міфу як неподільного елементу релігії. У 55 есе відомих спеціалістів з історії єврейської філософії розглянуті питання життя та діяльності одного з найвидатніших єврейських філософів ХХ століття – рабина Соловейчика. У книзі розглядаються різні прояви міфу у сучасному світському та релігійному житті та проаналізовані конкретні випадки міфотворчості у різні періоди єврейської історії – від біблійних часів до сучасності. Автори есе проливають світло на багатогранну діяльність рабина протягом шести десятиліть, з 1930 по 1980-ті роки. Рабин Соловейчик (1903–1993) був не тільки видатним талмудистом ХХ століття, але й одним з талановитих єврейських мислителів. Його діяльність як викладача Нью-Йоркського Єшиви-університету та лідера громади сприяла динамічному розвитку та відродженню ортодоксального іудаїзму в Америці<sup>28</sup>.

Слід зазначити, що однією з характерних рис розвитку єврейської думки стало висвітлення найбільш актуальних проблем сучасності та повсякденного життя. Так, автори статей у збірці "СНІД і єврейська думка та право" за редакцією Гада Фрейдентала зосередили свою увагу на трактуванні цієї проблеми єврейськими філософами та правознавцями з США, Великої Британії, Ізраїлю і Франції. Автори розглядають та дають відповіді на такі питання, як "чи є ця хвороба карою людству за гріхи?", "які профілактичні заходи щодо хвороби можуть бути запропоновані іудаїзмом?", "як ритуал обрізання впливає на боротьбу зі СНІДом?". Різні варіанти відповідей на ці та інші питання обговорюють у есе фахівці з питань етики, єврейського закону, правознавці та рабини. Посилаючись на біблійні, рабинський і талмудичні джерела, вчені в основному сходяться у висновку, що хоча гомосексуалізм засуджується єврейською релігією як аморальне явище, цінність людського життя є нескінченною, і що люди, які живуть зі СНІДом, заслуговують нашого милосердя та доброти. Єврейська думка та право рекомендують надавати таким людям належний догляд та благодійну допомогу<sup>29</sup>.

Роботою, автори якої демонструють життєвість сучасної єврейської філософії, а також аналізують відповіді іудаїзму на найбільш актуальні проблеми сьогодення, зокрема автономізму та індивідуальності, є книга "Автономія і іудаїзм: індивідуальність і громада в єврейській філософській думці". До збірки увійшли статті представників різних філософських шкіл, у тому числі кантіанської, неокантіанської, аристотелівської, школи Маймоніда, Маркса, Гадамера, а також широкий спектр біблійних і класичних рабинських текстів. Збірка об'єднує думку провідних єврейських філософів щодо автономії у єврейській традиції та філософії. Автори аналізують це питання, починаючи від найранніших проявів індивідуальності окремих персонажів Біблії до середньовічної дискусії серед єврейських мислителів, яка стосувалася необхідності євреїв зберегти свою автономність, та сучасної участі євреїв різних країн у побудові плюралістичного суспільно-політичного устрою держав<sup>30</sup>.

Іншою роботою, у якій розглядаються актуальні питання сучасної єврейської філософії, стала книга провідних британських філософів "Перспективи єврейської думки та містицизму", яка вийшла за редакцією Александра Альтмана, Альфреда Іврі, Еліота Вольфсона та Алана Аркуша<sup>31</sup>.

Філософські погляди відомого єврейського філософа Емануеля Левінаса були розглянуті у монографії професора Ворвікського університету у Великій Британії Сіна Хенда. Емануель Левінас, який є одним з провідних філософів у період після Хайдеггера, набуває дедалі більшого авторитету у сучасній філософській думці світу завдяки поширеній серед вчених дискусії щодо особистості людини та її відповідальності. Робота охоплює і виокремлює основні філософські та етичні проблеми ХХ століття, поєднуючи розуміння базової феноменологічної думки до вимог єврейської культури та її заснування в нескінченному процесі тлумачення талмудичних текстів. Учений досліджує внесок Левінаса у ці дебати, а саме: його ідею примату етики над онтологією або гносеологією. Він розкриває питання про те, як сучасні вчені у сферах теорії літератури, культурології, фемінізму і психоаналізу звертаються до робіт Левінаса з метою надання своїм дисциплінам етичного аспекту<sup>32</sup>.

Першою роботою, яка стала демонстрацією постмодерністських філософських і літературних підходів до дискусії щодо розвитку єврейської думки після Голокосту, стала книга Захарії Брайтермана "Б-г після Аушвіцу: традиція та зміна у єврейській думці після Голокосту", яка вийшла у видавництві Принстонського університету. Автор стверджує, що розвиток технології масового знищення людей у ХХ столітті має глибокий вплив на формування єврейської релігійної думки. Автор показує, як ключові єврейські теологи розглядають пам'ять про Освенцім, відкидаючи

Серія есе відомого філософа Мілтона Конвіца, присвячених порівняльній характеристиці між Торою, як зводом законів та постанов, та американською конституцією, була надрукована у видавництві Сіракузького університету у 1998 році. Автор докладно аналізує створення у Сполучених Штатах системи верховенства права і конституції та тому впливу, який справив іудаїзм на створення та прийняття Конституції США, а також на історію конституційного процесу, який відбувався протягом усієї американської історії. Ці есе висвітлюють характерні особливості розвитку американської єврейської думки та її політико-правового аспекту<sup>34</sup>.

Актуальною роботою, присвяченою ролі миру та примирення у єврейській думці, стала монографія Вальтера Гомулки і Альберта Фрідландера "Ворота досконалості: ідея миру в єврейській думці". На думку авторів, ідея миру та взаєморозуміння завжди відігравала важливу роль в єврейській думці та й іудаїзм як найдревніша Авраамітична релігія характеризується прагненням до миру. На відміну від інших релігій, зокрема ісламу, яке вітає прозелітизм, навіть під загрозою зброї, іудаїзм негативно ставиться до релігійних війн та поширення своєї релігії у світі. Автори на основі аналізу великої кількості різних джерел, починаючи від біблійних текстів, історії Ізраїлю, а також талмудичних текстів та філософських робіт до періоду ХХ століття, прослідкували розвиток ідеї миру та його практичного втілення у життя. У монографії розглянуті роботи періоду Реформації, присвячені проблемі миру, таких видатних філософів, як Самсон Гірш (1815–1889), Лео Бек (1873–1956), представників прогресивного іудаїзму тощо<sup>35</sup>.

Проблему взаємовідносин біблійної культури та філософії розглянув Кеннет Грін у своїй монографії "Єврей та філософ: повернутися до Маймоніда в єврейській думці Лео Строса". Автор книги досліджує питання: чи сумісні філософія та біблійна віра та які заходи можна вжити задля зближення їх позицій. Філософ Строс у своїх ранніх творах вважав, що кожна спроба погодити ці дві системи поглядів призводить до жертви однієї на

користь іншої. Пізніше у Строса виробилася думка про те, що філософія та біблійна віра можуть мирно співіснувати та вчитися один у одного<sup>36</sup>.

Розвиток єврейської філософської думки в період 1990-х років залишався предметом уваги багатьох дослідників. Представники різних наукових шкіл порушували та розглядали проблеми історії та сучасності єврейської думки. Особливу увагу фахівці приділяли пошуку відповідей на актуальні питання сьогодення у класичних та сучасних творах з цієї проблематики. Безумовно, розвиток глобалізації та зміни у сфері суспільно-політичного життя Європи та США мали свій вплив на розвиток єврейської думки. Роботи єврейських філософів та постійний розвиток іудейського законодавства підживлюють інтерес сучасних дослідників. У період 1990-х років дослідники єврейської думки вивчали такі теми, як зміни у суспільній моралі, боротьба зі СНІДом, антисемітизм, актуальність біблійних заповідей, взаємовідносини людей різної статі та інші актуальні питання сучасного життя.

Важливе місце у процесі дослідження єврейської думки посідає введення до наукового обігу нових документів мовою іврит з єврейської спадщини, талмудичних праць арамейською мовою, робіт середньовічних єврейських філософів мовами європейських народів. Дослідження представників англосовітської науки у 1990-ті роки заклали фундамент для подальшого розвитку цієї галузі знань, що дало змогу сформулювати відповіді на основні виклики сучасності.

*Основні напрями розвитку світової єврейської думки:  
історіографія 2000-х років*

Початок 2000-х років знаменував собою розвиток нових суспільних процесів, у тому числі поглиблення глобалізації та процесів формування нових викликів часу. Все це призвело до поживлення дискусій навколо тем єврейської релігійної думки, формування нових концепцій єврейської філософії, вивчення проблем розвитку іудаїзму. Разом з тим свою актуальність зберегли традиційні теми у єврейській релігійній думці у останні десятиріччя, зокрема осмислення подій Голокосту та повернення єврейського народу до Святої Землі. Саме цій важливій проблемі присвятив свою монографію дослідник Шуберт Сперо.

Учений розглядає основні твори мислителів середньовічної і сучасної єврейської думки, що є актуальними для сьогодення, зокрема щодо відповідальності кожного покоління за події свого часу, як з філософської, так і з історичної точок зору. На підставі проведеного аналізу автор репрезентує власну інноваційну концепцію єврейської історії, яка пояснює її періодичні потрясіння, від руйнування Другого Храму до вигнання євреїв



з Англії та Іспанії, Голокосту. Він аналізує питання про те, як змінювалася кількість єврейського населення у світі та як демографічні проблеми відбивалися на розвитку економіки, релігії, культури та філософії. Аналізуючи ідею і сенс історії, як з релігійної іудейської та філософської точок зору, автор досліджує питання щодо розподілення єврейського населення в Європі в сучасну епоху. Він доходить висновку, що збереження кількості єврейського населення в такі важливі історичні періоди, як період Просвітництва, емансипації, Промислової революції і зростання націоналізму, був можливий за рахунок Божественного провидіння<sup>37</sup>.

У монографії Сванте Лундгрена "Партикуляризм і універсалізм у сучасній єврейській думці" розглядалися основні напрями єврейської філософської і релігійної думки у період XIX – XX століть, зокрема сїонізму, консервативного іудаїзму та реконструкціонізму, ортодоксального іудаїзму, реформістського руху у XIX столітті тощо. Зазначається, що сучасний іудаїзм є збалансованим напрямом, який поєднав універсалізм та партикуляризм. Автор робить акцент на п'яти питаннях: поняття обраного народу, ідеї про природу євреїв, ставлення до новонавернених, ідеї про неєвреїв в месіанський період та ролі євреїв у ньому. Розглядається питання, як євреї зміцнювали свою громаду та змінювали навколишні їм суспільства. Автор наводить приклад, як найвпливовіші єврейські філософи та релігійні діячі вирішували основні питання свого часу<sup>38</sup>.

Першим науковим дослідженням різних аспектів єврейської інтелектуальної історії стала книга Давида Рудермана і Моше Іделя "Єврейська думка і наукове відкриття на початку сучасної Європи". Вчені розглядають питання про роль єврейських філософів на розвиток науки, медицини на початку Нового часу, вплив стоїцизму, пантеїзму на формування методології наукового дослідження в Європі. Загалом, книга є першим нарисом єврейської інтелектуальної історії та містить основні досягнення у науці періоду Нового часу, зроблені єврейськими вченими, діячами культури та мислителями<sup>39</sup>.

Безумовно, великого значення щодо розвитку єврейської думки набула дискусія навколо перспектив розвитку релігійного законодавства іудаїзму, зокрема у галузі природничо-наукових та медичних питань єврейської філософії. Книгою, присвяченою проблемі зцілення та іудаїзму стала робота Давіда Блайха "Іудаїзм та зцілення: галахічна перспектива", в якій він досліджує питання: чи є будь-який засіб для зцілення людини та спасіння її життя етичним та дозволеним з точки зору іудаїзму та єврейської моралі. Автор розглядає різні аспекти біоетики, ставлення єврейських філософських та релігійних авторитетів до проблем медицини. Давід Блайх порушує такі питання, як ставлення ортодоксального

Теологічним, філософським та ідеологічним аспектам основних напрацювань релігійно-сіоністських письменників присвятив свою роботу дослідник Дов Шварц. Автор висуває гіпотезу про те, що релігійно-сіоністські мислителі не тільки продовжують традицію біблійних мислителів щодо месіанських ідей та месіанської філософії, але й значно реформують її. Він вважає, що практична ідеологія релігійного сіонізму розробляє біблійну традицію щодо Святої Землі та приходу Месії і кристалізується внаслідок певних теологічних припущень. Таким чином, сучасний релігійний сіонізм містить у собі перегляд традиційних і прийнятих теологічних думок щодо багатьох загальнорелігійних питань, що їх досліджують представники усіх релігій світу, зокрема: приходу Месії, божественного провидіння, статусу релігійного закону тощо. Але, крім того, іудейський підхід додає кабалістичну перспективу цього питання та містить специфічні історико-культурні аспекти розуміння загальнорелігійних питань.

Релігійний сіонізм виник як організований політичний рух у 1902 році та був відповіддю на антисіоністські підходи представників ортодоксального іудаїзму того часу. У роботі Дова Шварца розглядається процес розвитку релігійного сіонізму, його ідеології, аналізується коріння цього політичного руху, який став рушійною силою для створення Держави Ізраїль та його виживання у сучасному світі<sup>41</sup>.

Життям та діяльністю відомий діяч єврейської думки Клод Монтефіоре належить до групи вчених, які намагалися революціонізувати іудаїзм. Він був одним з засновників британського ліберального іудаїзму на початку XX століття, та є дискусійною фігурою. Автор монографії про Клода Монтефіоре робить історико-літературний аналіз єврейських питань, намагаючись радикально систематизувати рабинську думку. Особливо ретельно він досліджує відносини між християнською і єврейською думкою<sup>42</sup>.

Монографією, присвяченою одному з видатних єврейських релігійних мислителів – раби Цадока з Любліна, – стала книга Алана Брілля. У своїй роботі дослідник вивчає основні віхи життя та діяльності раби Цадока (1823–1900), який був одним з найбільш інноваційних хасидських мислителів другої половини XIX століття, одним з низки видатних мислителів. Ідейна концепція раби Цадока є сумішшю ідей захоплення хасидизмом та інтелектуального вивчення Талмуду. Брілл досліджує погляди Цадока стосовно психології духовності, приділяючи особливу увагу питанню духовного зростання, детермінізму і плюралізму. Загалом раби Цадок визнаний як видатний представник традиціоналізму у Європі та є цікавим для сучасних дослідників історії єврейської філософської думки<sup>43</sup>.

Першим дослідженням, яке висвітлює проблему місця жінок у єврейській думці та гендерних проблем єврейської філософії, стала книга професора Арізонського університету Хави Тірош-Самуельсон, присвячена ролі гендеру у єврейській філософії. Книга стала спробою інтерпретувати єврейську філософську традицію у світлі феміністської філософії та підійти до феміністської філософії з точки зору єврейської філософії. Робота складається з 13 оригінальних нарисів у галузі філософії, які доводять, що жоден аналіз єврейської філософії, як історичної, так і конструктивної, не може бути адекватним без врахування його гендерного аспекту. Нариси охоплюють усю єврейську філософську традицію від Філона до Маймоніда та Левінаса. Автор аналізує та переосмислює такі розділи єврейської філософії, як метафізика, гносеологія, етика, політична теорія і теологія. Робота стала початком майбутньої дискусії між феміністською філософією та єврейською філософією зокрема<sup>44</sup>.

Однією з важливих тем цього періоду стала тема історії іудейського містицизму. Так, у роботі "Вивчення астральної магії у середньовічній єврейській думці" її автори – Дов Шварц, Девід Лувіш та Баття Штейн відповідають на важливе дослідницьке питання: як тема магії стала частиною єврейської літератури та філософії. Автори стверджують, що астральна магія була одним з методів інтерпретації творів Біблії у період середньовіччя, досліджують праці видатних представників єврейської думки, у тому числі Єгуда Ха-Леві та Рамбана і пояснюють значення біблійних заповідей та їх вплив на розвиток єврейської філософії відповідно до концепції астральної магії. Загалом, автори пропонують свою, оригінальну концепцію середньовічної єврейської філософії та аналізують перспективи її дослідження<sup>45</sup>.

Відносини між релігією та державою є одними з найбільш поширених та актуальних питань у політичному і суспільному житті сучасного Ізраїлю. Саме ці питання були порушені у книзі Аві Равіцького, який вважає, що відносини між релігією та державою посідають центральне місце в будь-якій громадській дискусії щодо конституції, права і громадянських прав. Ця проблема не тільки позначається на відносинах між Ізраїлем і євреями діаспори, але й стоїть у фокусі дискусій щодо ізраїльської ідентичності та національної культури. Слід зазначити, що короткострокова і довгострокова перспектива відносин між релігією і державою, як і раніше, буде темою для подальших дискусій.

На сьогодні важливою проблемою є ставлення іудаїзму до сучасної єврейської держави. Так, месіанські ідеї розвитку єврейської держави, які містяться у іудаїзмі та релігійному сіонізмі, є важливими для розуміння перспектив розвитку сучасної Держави Ізраїль.

У роботі Аві Равицького зазначається, що класична єврейська політична думка не зосереджена тільки на проблемі створення ідеальної держави, але й на реальній державі також. Він підкреслює, що єврейські мислителі розробили своє бачення щодо держави Ізраїль, живучи у вигнанні, у відриві від суверенної державності та національного життя. Тим не менш, народи світу, які надавали притулок євреям, також надавали їм можливість для розвитку власного соціального і політичного життя. Все це сформувало специфічну стійку єврейську політичну культуру та конкретні навички самоуправління. Крім того, єврейська історична пам'ять, яка формувалася за допомогою Біблії та Мідрашу, не зосереджена на гармонійному і безконфліктному баченні політичного життя, а на історії про конфлікт між пророцтвом і монархією, між правом і силою. Зосереджуючись на різних джерелах єврейської політичної історії, Аві Равицький досліджує зв'язок між теологією і політикою, Торою і царством, або між релігією та державою. Для зручності професор Равицький ілюструє ці проблеми на прикладі Золотого віку єврейської філософії, а саме – політичної думки, яка процвітала в іспано-єврейській культурі з часів Маймоніда до вигнання євреїв з Іспанії та Португалії. Дослідник підкреслює, що відомий загальний принцип: ці конкуруючі моделі були в конфлікті, як публічно, так і потай, протягом багатьох поколінь і залишаються такими донині<sup>46</sup>.

Проблемі створення та постійного відтворення дійсності присвятили свою монографію Речел Еліор та Пітер Шафер. Концепція відтворення є важливою для розуміння філософії іудаїзму. Відомо, що відтворення реальності визнається іудаїзмом важливою для діяльності людини. Саме єдність творіння Світу з перших днів його заснування та повсякденна діяльність людини лежать в основі філософії іудаїзму. До книги увійшли есе німецьких та європейських вчених з питань трактування біблійної концепції створення Світу та ролі суб'єкта і об'єкта в історії<sup>47</sup>.

Спираючись на більш ніж 300 коренів мови іврит, автор книги "Єврейська мова та єврейська думка" Девід Патерсон показує, як єврейська думка використовує івритські поняття і категорії. Ці поняття та категорії різко відрізняються від тих, які характеризують західні філософські традиції. Серед основних категорій, які є базовими для єврейської думки, Патерсон виділяє: "святість", "божественність", "гуманність", "молитва", "відповідальність", "подяка" та безпосередньо "мова"<sup>48</sup>.

Роботою, яка репрезентувала нову концепцію розвитку іудейської та християнської філософії, стала книга "Філософ-король у єврейській думці середньовіччя та епохи Відродження", автори якої фокусують свою увагу на розбіжностях у політичній філософії християнської та іудейської вір.

Першою монографією, присвяченою Францу Розенцвейгу (1886–1929), який вважається у сучасній світовій філософії одним з найбільш оригінальних фігур так званого періоду ренесансу німецько-єврейської думки в період Веймарської республіки, була робота Пітера Гордона "Розенцвейг і Хайдеггер: між іудаїзмом і німецькою філософією". Творець екзистенціальної теології Розенцвейг, незважаючи на широту своїх поглядів та філософських інтересів, залишився у історії філософії саме як "єврейський мислитель". Він значно вплинув на таких видатних філософів свого часу, як Вальтер Біньямін, Мартін Бубер, Лео Строс, Емануель Левінас. Основним мотивом роботи став порівняльний аналіз поглядів Розенцвейга та іншого філософа – Мартіна Хайдеггера, який був його сучасником та репрезентував німецьку філософію. У роботі висвітлюється ставлення Розенцвейга до теорії Гегеля, неокантіанства, життєвої філософії. Відносини єврейської та німецької філософії розглядаються на тлі розвитку націонал-соціалізму у Німеччині та наступних подій, які призвели до трагедії Голокосту. Як не дивно, але автори книги дійшли нетрадиційного висновку – вони підкреслюють спорідненість філософських поглядів Розенцвейга і Хайдеггера. Автори вважають, що взаємодія ідей Хайдеггера та ідеології нацизму не повинні затьмарювати собою глибокі та переконливі інтелектуальні зв'язки німецької та єврейської філософії<sup>50</sup>.

Першою спробою розглянути історію єврейської думки через фокусування двох моделей стала книга Аві Сагі "Традиція проти традиціоналізму: сучасні перспективи в єврейській думці". Автор протиставляє класичній моделі, у якій відсутні динамізм і рефлексивність, а також безумовна прерогатива колишнього часу над сьогоденням, модель альтернативну. В альтернативній моделі традиція виступає як відкритий і

Першою спробою концептуального аналізу християнської релігії і думки з позицій іудаїзму стала книга Тікві Фремер-Кенські, Девіда Новака, Міхаеля Зігнера та Давіда Сандмеля. Автори пропонують та вирішують завдання – дослідити християнство з точки зору іудейської думки, проаналізувати прояви міжконфесійних взаємин. Вони розглядають такі актуальні теми християнської думки, як поклоніння, страждання, спокутування гріха, покаяння, образ Божий тощо. До книги увійшли есе єврейських вчених щодо кожної з цих тем та дискусійні матеріали з християнської та іудейської думки. Загалом, автори репрезентували новаторський підхід, який започаткував новий рівень взаємовідносин християнської та іудейської релігійних концепцій<sup>52</sup>.

Внутрішнім питанням розвитку іудаїзму присвячена робота Джудіт Хауптман. Дослідниця розглядає два розділи іудейського релігійного закону – Мішну та Тосефту, порівнює тексти різних редакцій цього закону і простежує еволюцію єврейських законів. Автор репрезентує новий погляд на відносини Мішни та Тосефти, зазначає важливість Тосефти, тому що, наприклад, більша частина вчення відомого єврейського мислителя та упорядника Мішни рабина Єгуди ха-Насі не ввійшла до Мішни, але збереглася у Тосефті, яка таким чином виконує роль безпосереднього продовження Мішни. Загалом, у Тосефті збереглися елементи цих древніх збірок, але вона несе сліди й більш пізніх втручань, наприклад, таннаїчний матеріал, роботи мудреців Храмової епохи тощо. Тосефта відрізняється від Мішни тим, що містить у собі багато законодавчо-релігійних постанов та обширний агадичний матеріал. Тосефта доповнює Мішну, та водночас сама по собі є важливим джерелом для біблійної екзегетики, археології тощо<sup>53</sup>.

Іншою новаторською роботою стала книга Талі Ілан, присвячена ролі жінок у традиційній релігійній іудейській думці та феміністського підходу до зводу єврейської думки – Талмуда. Книга стала феміністським коментарем до одного з трактатів Талмуда – Моед, який визначає традиції єврейських свят. На думку Талі Ілан, єврейське релігійне життя не є однаковим для чоловіків і жінок, і жінки відчувають єврейські свята по-

різному. Мета феміністського коментаря трактату Моед міститься у визначенні цих відмінностей, як вони відображені в текстах Мішни та інших талмудичних текстах, які є канонічними для євреїв та служать основою для релігійної практики ортодоксальних євреїв сьогодення. У книзі ці питання обговорюються з багатьох поглядів, у тому числі правового, літературного, історичного, соціально-політичного<sup>54</sup>.

Аналізу творчої спадщини двох єврейських мислителів – Емануїла Левінаса та Мартіна Бубера присвятили свою монографію Пітер Аттертон, Метью Каларко та Маурісіо Фрідман. Вони проаналізували творчість та роботи двох філософів, яких вважають найвидатнішими єврейськими мислителями, починаючи з періоду Маймоніда. Автори досліджують, як відбувався діалог двох мислителів, що викликав у 1960-ті роки небувалий резонанс та стосувався сутності діалогу у філософії. Ця дискусія розпочалася після виходу 1963 року у світ статті Левінаса "Мартін Бубер та теорія пізнання", яка містила критичні думки щодо філософії Бубера. Це викликало відповідну реакцію з боку Бубера. У відповідь на цей коментар 1 березня 1963 року Левінас надіслав Буберу листа із роз'ясненням своєї точки зору. Як наслідок, з'явилася ціла збірка праць цих та інших американських філософів, яка заклала методологію підходів до дискусії та сучасної філософії<sup>55</sup>.

Вплив відомого мислителя Боруха Спінози на розвиток єврейської світової філософії став об'єктом уваги роботи Хейді Раввена та Ленн Гудман. Вчені розглядають питання про те, наскільки Спінозу можна вважати єврейським філософом та як єврейська тема у його роботах відобразилася на його особистості та творчій спадщині. У роботі репрезентований широкий спектр інтелектуальних методів та наукових інтересів Спінози, які простиралися від єврейської філософії та історії до аналізу філософської системи Декарта, дисциплін політичної науки, інтелектуальної історії тощо. У основі есе, які увійшли до книги Х. Раввена та Л. Гудман, лежить розгляд двох питань: "якою мірою творча спадщина Спінози належить до єврейської філософії і який його вплив на неї?" та "Як творчість Спінози впливає на сучасну єврейську філософію та на її розвиток у майбутньому?"<sup>56</sup>.

Роботи Емануїла Левінаса, Мартіна Бубера та інших єврейських філософів, зокрема Германа Когена, Франца Розенцвейга, Лео Строса та інших були розглянуті у монографії дослідниці Ірен Каджон "Сучасна єврейська філософія: вступ". Вона вивчає оригінальний підхід кожного мислителя до іудаїзму та філософії. Автор показує, як видатні єврейські мислителі вирішують питання, яким має бути діалог між іудаїзмом та єврейською філософією. На думку Ірен Каджон, діалог між іудаїзмом і філософією необхідний, аби уникнути, з одного боку, прихильності до

єврейської традиції, яка може трактуватися як націоналістичною або нерациональною, а з іншого, необ'єктивного уявлення про філософію як науку, яка фокусується, в першу чергу, лише на проблемах природи, людського існування в світі тощо.

У монографії простежується інтелектуальна еволюція кожного з цих філософів ХХ століття, ілюструється користь кожного з них для розуміння проблем сучасності. Тому ця книга виходить за рамки стандартної історичної довідки, які інколи наводяться у інших роботах з історії філософії<sup>57</sup>.

Тому езотеризму та нетрадиційного трактування єврейських текстів продовжує робота Моше Хальбертала та Джек Фельдман, яка вийшла у 2007 році. Дослідники розкривають езотеричність думки таких видатних мислителів, як Рамбам та Ібн-Езра, пояснюють, чому кабалістичні підходи до складних текстів середньовічних філософів дозволяють зрозуміти їх смисл та осягнути глибину їхньої думки. Автори аналізують політичні, психологічні, релігійні і філософські аспекти робіт, які стали загальновідомими, у тому числі таких мислителів, як Фрейд, Вітгенштейн тощо<sup>58</sup>.

Віктор Сейдлер у своїй роботі "Єврейська філософія і західна культура: сучасний вступ" порушує питання міжрелігійного діалогу. Робота є одним з перших зразків навчального характеру, що містить огляд усієї єврейської філософії в її культурно-історичному контексті. Як зазначає автор, домінуючі традиції філософії Платона у західній філософії сприяли формуванню специфічних норм культурної етики, яка підкреслює перевагу представників західної цивілізації над іншими. Автор пропонує критичний перегляд філософських основ західної християнської культури, яка тривалий час розглядала іудаїзм з ворожих позицій. Таких висновків дійшов автор, вивчаючи тексти видатних єврейських мислителів, зокрема Філона, Мартіна Бубера, Мендельсона, Германа Коена, Лео Бека, Емануїла Левінаса, Розенцвейга та інших. Автор стверджує, що кодекс етики є пріоритетом та особливістю особистої моральної відповідальності, а не безособової і універсальної етики, яка витікає з грецької традиції<sup>59</sup>.

Відомий дослідник єврейської філософської думки Шауль Магід розглядає історію та розвиток руху хасидизму – містичного напрямку іудаїзму. Вчений розглядає хасидський рух на прикладі одного з найбільш кардинальних його напрямків, який виник у Ізбиці (Радзіні). Він був заснований рабином Мордехаєм Йосипом Лайнером (1800–1854), який був учнем відомого Менахема Менделя із Коцка, відомого як Коцкер Ребе. У 1839 році Лайнер драматично розірвав із вчителем та залишив Коцк, щоб створити свій власний хасидський осередок у містечку Ізбиця польської провінції Радом. Його напрям хасидизму сильно відрізнявся від



класичних теорій хаїдизму. Зокрема, він навчав, що в есхатологічній ері воля людини зіллється з волею Б-га, у той час як у межах історичного часу свобода волі – це лише ілюзія, тому що справжнім джерелом усіх дій людини є Вища сила<sup>60</sup>.

Слід зазначити, що дослідження єврейської думки у світі в період 2000-х років набув 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 єврейської думки у період 2000-х років концентрується на питаннях, пов'язаних із єврейськими класичними текстами та роботами єврейських філософів, з іншого боку – на вивченні тем, які до цього часу не були розглянуті. Слід зазначити, що період розвитку історіографії єврейської думки 2000-х років є, разом з попереднім десятиріччям, одним із найбільш ефективних та плідних періодів в історії вивчення цієї наукової проблематики у світі.

#### *Історія та сучасність єврейської думки: найновіша англомовна історіографія*

Осмилення багатовікової історії єврейського народу та шляхи розвитку єврейської спільноти є досить актуальним питанням у сучасній іудаїці. Дослідження основних надбань єврейської думки не тільки доповнює картину розвитку всесвітньої філософії, але й дає змогу комплексно оцінити найбільш важливі підсумки процесу розвитку єврейської історії, культури, літератури та мистецтва. Тому проведення комплексних досліджень з питань історії та сучасності єврейської думки є важливим для створення єдиної картини розвитку єврейської цивілізації протягом останніх століть.

У останні роки цій проблематиці присвячували свої дослідження представники різних наукових шкіл та напрямів. Важливим завданням сучасного дослідника є оцінка важливості та стану наукової розробки проблеми, теоретичний рівень та напрями її висвітлення, а також аналіз найбільш важливих робіт, присвячених питанням єврейської думки у сучасній англомовній історіографії, які вийшли протягом 2008–2009 років.

Однією з найбільш всеохоплюючих та комплексних робіт з цієї проблематики є книга "Єврейська релігійна думка у ХХ столітті", яка вийшла за редакцією Артура Когена та Пола Мендеса-Флора у видавництві "Єврейське видавничє товариство" у 2009 році та мала енциклопедичний характер. До роботи обсягом у 1200 сторінок увійшли статті, які стосуються різних аспектів розвитку єврейської релігійної думки, що

зробило її, за відгуками фахівців, "найбільш важливою та всеохоплюючою антологією єврейської думки ХХ століття". Всього до книги увійшли 140 есе, в тому числі таких видатних фахівців-філософів, як Євген Боровіц, Блю Грінберг, Сусанна Хешель, Якоб Нейснер, Гершом Шолем, Адін Штайнзальц тощо.

У цих есе мислителі розглядають такі фундаментальні філософські проблеми, які турбували багатьох діячів єврейської філософії ХХ століття, зокрема: свобода, критичне осмислення Біблії, атеїзм, антисемітизм, екзистенція, фемінізм, благодійність, доля та обраність єврейського народу, родина, історична пам'ять, страждання, Тора, єврейські традиції тощо. Велике місце у цій книзі відведено питанням естетики та сіоністського руху, емансипації, розвитку релігійної освіти тощо, що є в цілому загальним відображенням єврейського досвіду та юдео-християнської традиції<sup>61</sup>.

Важливою роботою для розвитку сучасної єврейської думки стала й інша робота, яка вийшла у червні 2009 року у американському видавництві "Бібліолайф", а саме – монографія Наума Нейснера і Ернста Френсіса за назвою "Від стародавнього Ізраїлю до сучасного іудаїзму: інтелект у пошуках взаєморозуміння". Автори акцентують свою увагу на основних етапах розвитку єврейської філософської та релігійної думки – від біблійної епохи до Середньовіччя, хасидизму та сучасності. Важливими проблемами, які розглядаються фахівцями, є сучасна релігійна думка, єврейська література та історія, а також месіанство та розвиток хасидського руху у сучасну епоху<sup>62</sup>.

Іншою книгою, яка стосується такого напрямку сучасної єврейської думки, як фемінізм, є робота Еліз Гольдштейн, яка вийшла у Нью-Йорку у 2008 році. У роботі "Дослідження колишнього і формування майбутнього" розглядаються основні концепції ідеології фемінізму та сучасне становище єврейських жінок у єврейському світі. Автор досліджує такі теми: "жінки і теологія", "жінки, ритуали і Тора", "становище єврейських жінок у сучасному Ізраїлі", "лідерство і соціальна справедливість у ставленні до жінок" тощо<sup>63</sup>. Великого значення у цій книзі надано аналізу діалогу між феміністичним рухом та різними течіями сучасного іудаїзму, в тому числі реформістським, консервативним, ортодоксальним та сіоністським, щодо розвитку єврейської релігії та культури.

Наприкінці 2009 року у спеціалізованому видавництві "Літман" вийшла праця Джеремі Когена та Моше Росмана "Переосмислення європейської єврейської історії". У книзі досліджуються зміни, які відбуваються у сфері політичних, ідеологічних та соціальних перетворень у Європі та процес розвитку європейських історичних досліджень, у тому числі вивчення теми єврейства. Як зазначають автори дослідження, політичні

кордони між націями, як і самі поняття "нація" та "кордони" суттєво змінилися, як і самосвідомість етнічних меншин. Це сприяло тому, що єврейство у Європі почало сприймати себе як єдине ціле співтовариство, що призвело до зміни контексту вивчення єврейської історії та висуває нові підходи до її вивчення<sup>64</sup>.

Важливій проблемі соціальної справедливості та ставленні до неї єврейського релігійного закону та традиції присвячена робота Джилла Якоба та Єлліота Дорффа, яка вийшла у квітні 2009 року у Нью-Йорку. Книга написана на основі аналізу сучасного становища представників єврейської меншини, що мешкають у різних районах Нью-Йорка – від Гарлему до 5-ї авеню. Автори досліджують проблеми соціального захисту єврейства, охорони здоров'я та навколишнього середовища. Вони дають важливі відповіді щодо ставлення єврейських філософів до цієї проблеми та питання соціальної політики, які постають перед єврейською громадою. Автори зазначають, що процес боротьби за соціальну справедливість для євреїв у країнах Заходу розпочався в період "Гаскалі" та пройшов великий шлях. Так, на сьогодні у деяких країнах Заходу є закони, які забороняють роботодавцям примушувати єврея працювати у суботу та на єврейські свята, дають можливість дотримуватися єврейських національних традицій без шкоди для своєї роботи чи просування по службі. До книги увійшли матеріали з єврейських традиційних книг та практичної діяльності рабина Джилла Якоба, який займався благодійністю у Чикаго.

Автори відповідають на такі важливі питання єврейського життя, як: які типи благодійності у громаді є пріоритетними? Які благодійні програми можуть найбільше допомогти для досягнення соціального благополуччя членам єврейської спільноти? Які види благодійності були визнані найбільш важливими єврейськими філософами та мудрецькими? На усі ці питання автори відповідають у чіткій відповідності до "галахи" – єврейського закону, а також постанов мудреців та робіт сучасних релігійних діячів. Особлива увага при цьому відводиться сучасним правовим та політичним дискусіям, які відображують проблему соціальної справедливості у сучасному капіталістичному суспільстві та місця громадських та профспілкових організацій у процесі боротьби євреїв за свої права.

Автори розглядають також цілу низку сучасних проблем з життя євреїв Америки, зокрема, іпотечну кризу, доступність освіти та державної служби, політику уряду щодо гарантування безпеки єврейської громади, боротьбу з антисемітизмом тощо<sup>65</sup>.

Книга Майкла Кларка "Альбїон та Єрусалим: англо-єврейська громада в еру пост-емансипації" вийшла у видавництві Оксфордського університету у травні 2009 році. У книзі порушені питання духовного розвитку

єврейської громади Британії, яка постійно поповнюється мігрантами та нагадує за своєю структурою ізраїльське суспільство, в яке вливається "алія" – рух нових репатріантів. Автор розглядає складний процес емансипації британського єврейства, який розпочався після 1858 року з обрання до Парламенту Ліонела Ротшильда, що символізувало боротьбу євреїв за рівні права після багатьох століть дискримінації. Цей процес постійно розвивався з того часу, й на сучасному етапі євреї мають усі громадянські права, про що свідчить, зокрема, обрання у 2009 році єврея за національністю Джона Брекоу Головою британського Парламенту.

Майкл Кларк розглядає питання інтеграції до британського суспільства та розвиток єврейської ідентичності англійських євреїв та їх вплив на формування образу британця. Як підкреслює Майкл Кларк, відмінною рисою розвитку британського єврейства є його відданість релігійним принципам. Так, на відміну від інших європейських громад, єврейська спільнота не відмовилася від свого єврейства та своєї релігії протягом останніх століть. Перехід британських євреїв до християнства та змішані шлюби є рідкістю. Британське єврейство відстоювало свою політичну позицію навіть після Східної кризи 1876–1878 років, яка спровокувала перший епізод сучасного антисемітизму у Об'єднаному Королівстві. Як підкреслює автор, характер існування єврейської спільноти у Великобританії у постемансипації залишається недослідженим. Він вивчає й інші дилеми ідентичності і міжконфесійних відносин, які поставали та постають перед британським єврейством у ХІХ столітті – періоді, що сформував основні характерні риси сучасного британського єврейства<sup>66</sup>.

Видання "Єврейська думка в сучасний період" мовою їдиш вийшла у Нью-Йорку за редакцією Абрахама Менеса. Видання містить понад 80 есе, документів, статей, листів різних їдишистських письменників, що відображають різноманітність літературних напрямів та груп, що переважали у єврейській громаді Східної Європи на межі століть. До збірки увійшли роботи, які репрезентують секулярну єврейську думку, що розв'язує тезу про те, що єврейська думка має традиційно суто релігійний характер<sup>67</sup>.

Тему розвитку релігійної свідомості продовжує книга Нуріт Штадлер "Фундаменталізм єшиви: благочестя, гендер та спротив в ультраортодоксальному світі", яка вийшла у Нью-Йорку у січні 2009 року. У роботі розглядається світ релігійного життя "харедім" – ультраортодоксів, які присвятили себе вивченню Тори. Автор зробила спробу підняти завісу над чоловічим світом ультрарелігійних студентів та зробити огляд сучасного становища у сфері сімейного життя релігійних людей, взаємовідносин релігійних вчителів та студентів, світу релігійних єврейських освітніх закладів – ешив із сучасною світською державою Ізраїль<sup>68</sup>.

Книга "Філософія і рабиністична культура: єврейська інтерпретація і протиріччя в середньовічному Лангедоці" містить аналіз філософської спадщини єврейських громад Європи. Лангедок – історична область у Південно-Західній Франції, населення якої традиційно розмовляло оксітанською мовою. Міста Лангедока, у тому числі її столиця – місто Тулуза – відомі своїми пам'ятками гало-римської культури.

Дослідник вивчає розвиток єврейської думки у XIII – XIV століттях, зокрема наукову спадщину відомого французького талмудиста Менахема ха-Меїрі – автора теорії "цивілізованої релігії", яка увібрала в себе християнство, іудаїзм та іслам. Він також розглянув спір філософії і філософської алегорії у Лангедоці і Каталонії, які були на той час основними центрами європейської єврейської думки<sup>69</sup>.

Тему єврейської середньовічної філософської думки розвиває Ісаак Усік в монографії "Історія Середньовічної єврейської філософії", перевидання якої побачило світ восени 2009 року. Дослідник зосереджує свою увагу на такій маловивченій темі, як становище євреїв у мусульманському Єгипті у IX – X століттях. Він підкреслює, що саме в цей час єврейські письменники та філософи створювали відомі на увесь світ твори. Серед найбільш відомих уродженців Єгипту є Саадія Гаон, грамастик та перший лексикограф івриту, перший перекладач та тлумач Біблії, перший єврейський філософ середньовічного єврейства. Серед не настільки відомих – Ісаак Ізраелі, який пізніше переїхав з Єгипту до Кайруану, де був придворним лікарем халіфа Фатіміда та помер у середині X століття у віці ста років. Крім того, до книги увійшли нариси про таких філософів, як Йосип аль-Басір, Йосип ібн-Цадик, Гігель бен Самуель, Леві Бен Гершон, Йосип Албо тощо<sup>70</sup>.

Тему долі та творчості Ісаака Ізраелі продовжують дослідники Олександр Альтманн та Самуель Штерн, які у жовтні 2009 року випустили книгу "Ісаак Ізраелі: неоплатонічна філософія початку X сторіччя". Вони досліджують унікальну спадщину послідовника неоплатонізму, який писав твори арабською мовою та зосереджував свою дослідницьку увагу на таких філософських термінах, як чуттєве сприйняття, бажання, творчість, любов тощо. Книга сучасних дослідників містить англійські переклади філософських праць єврейського мислителя, зокрема таких, як "Книга визначень", "Книга рідин", "Книга про дух і душу". Крім того, книга містить обширні примітки та коментарі до цих текстів, а також аналітичні довідки та оцінку творчості Ісаака Ізраелі<sup>71</sup>.

Важливою подією у розвитку історіографії єврейської думки сучасного періоду стала книга Адама Гарфінкле "Єврейський центризм: чому євреїв благословляють, звинувачують та в них вимагають пояснень", яка

вийшла у Нью-Йорку у серпні 2009 році. Автор демонструє критичний підхід до міфів щодо єврейського етносу у сучасному світі, включно міф щодо всесильності євреїв. Він досліджує ситуацію з філософізмом та антисемітизмом та класифікує уявлення щодо євреїв, які існують у світі.

Адам Гарфінкле на великій кількості прикладів доказує, як формувалося та трансформувалося перебільшене уявлення про вплив євреїв на сучасний світ. Він намагається розібратися у актуальних питаннях сучасного життя: чому "Хамас" звинувачує єврейський етнос у світовій фінансовій кризі, Іран висуває претензії до євреїв у зв'язку з популярністю книг про Гарі Потера, а кінострічки Голівуду пов'язує із "сіоністським всесвітнім заговором". Виходячи з аналізу всесвітньої історії, філософії, релігії та суспільних наук, Гарфінкле пояснює, яким чином звинувачення євреїв у шовінізмі, обмані та змові призводили протягом тисячоліть до досягнення деякими партіями чи політичними діями своїх суто особистих цілей. Автор розділяє такі суспільні явища, як антиєврейські настрої та антисемітизм і досліджує їх подібні та відмінні риси<sup>72</sup>.

Проблему духовної автономії та незалежності філософської думки в іудаїзмі порушив у своїй роботі "Автономія у єврейській філософії" Кеннет Сескін. Автор доказує, що в єврейській релігії завжди поважалася свобода висловлювань та думка окремих осіб, навіть якщо вона відзначалася антирелігійним характером та відкидала іудаїзм. Він наводить декілька прикладів з релігійної літератури, де розповідалося про єврейських релігійних мислителів та діячів, які розчаровувалися в іудаїзмі та ставали атеїстами. Але це не заважало загальному розвитку єврейської думки та релігійної філософії та доводило толерантність у ставленні релігії до думки таких окремих осіб. Книга містить у собі також огляд альтернатив містицизму та догматизму, наявних у єврейській філософії, та на прикладах з біблійної літератури, праць рабинів і філософських єврейських трактатів доводить, що людський розум є важливим чинником у розвитку філософії іудаїзму<sup>73</sup>.

У своїй новій роботі, присвяченій єврейському месіанізму, Мартін Кавка проаналізував філософську опозицію між Афінами і Єрусалимом та концепцію деонтології – доктрину небуття. Він критикував аргументи про роль релігії Жака Деріда, роль філософії у мислі Емануїля Левінаса і Франца Розенцвейга<sup>74</sup>.

Деякі роботи сучасні вчені присвячують дослідженню культурної спадщини найбільш видатних і відомих діячів єврейської думки. Серед таких робіт – біографія відомого філософа та, за оцінками суспільства, "найвидатнішого літературного критика Америки" Альфреда Казіна.

Так, у травні 2008 року у видавництві Єльського університету була видана біографія критика, написана американським публіцистом Річардом Куком. Монографія створена на основі аналізу літературної критики Казіна та публікацій часописів про нього, які виходили протягом 60 років, а також приватного листування, та численні інтерв'ю із критиком. Основною темою літературної творчості Казіна був досвід єврейських емігрантів у США. Першим романом, який приніс популярність Казіну, була літературна праця "Рідні місця", що вийшла у 1942 році. Після виходу цієї книги, яка містила огляд американської літератури, газети назвали його "вундеркіндом американської критики".

Після такого успіху молодий літератор написав автобіографічний роман "Уолкер в місті" (1951), присвячений життю району Браунсвілл, який називають "американським Єрусалимом". Створена Казіним єдина картина єврейського життя Браунсвілла стала невід'ємною "єврейською частиною" загальної "концепції американської мрії", яка оформилася у 1970-ті роки і стала органічною частиною ідеології американського суспільства у XX столітті. Після виходу цієї книги до письменника прийшла слава, його нові роботи "Яскрава книга життя" (1973), "Портативний Блейк"(1976), "Нью-Йоркський єврей" (1978) вже мали численні рецензії та відгуки з боку публіки. Загалом роботи Казіна принесли йому репутацію "нью-йоркського інтелектуала", автора, статті і есе якого обов'язково викликали дискусію, а видання його робіт ставало загальнонаціональною подією.

Річард Кук зосереджує свою увагу на взаємовідносинах Казіна з такими видатними діячами літератури та культури, як Ліонель Триллінг, Сол Беллоу, Малькольм Ковли, Артур Шлезингер, Ханна Арендт и Деніел Белл. Починаючи з 1930-х років, Казін також вів дискусії з багатьма політиками, у тому числі з представником єврейської радикальної партії Вільямом Каннінгом, соціалістом Самуелем Хофстадтером та іншими впливовими мешканцями Нью-Йорка. Саме внаслідок цього спілкування Казін сформував своє особливе розуміння шляхів розвитку американського суспільства та культури<sup>75</sup>.

Важливою роботою, присвяченою історії докабалістичного єврейського містицизму, стала книга Пітера Шафера "Походження єврейського містицизму", яка вийшла у липні 2009 році. Автор вперше в історії розглянув період розвитку єврейської містичної думки – від пророка Єзикаїя до філософської концепції єврейської колісниці "Меркави" – по суті, першого повноцінного містичного руху у пізній античності. Пітер Шафер зосереджує свою увагу на аналізі апокаліптичної літератури, кумранських рукописів і праці Філона. Тема "Меркави" розвивається у деяких частинах з Талмуда, найбільш відома з них – розповідь про чотирьох мудреців, які

увійшли до Пардесу, та так званій апокаліптичній літературі – книзі Єноха тощо. Автор аналізує процес походження єврейської містики, її становлення та розвитку. Він ставить питання: чи можемо ми говорити про єврейську містику як єдиний філософський напрям та процес перетворення її від сюжетів Біблії до містики "Меркави" та у Кабалу<sup>76</sup>.

У 2009 році була видана фундаментальна робота відомого єврейського філософа ХХ століття Ісаака Хейнемана (1876–1957) "Причини заповідей у єврейській думці: від Біблії до Ренесансу". У одній із своїх основних робіт єврейський гуманіст та вчений прослідкував один з найбільш важливих аспектів розвитку єврейської думки, що стосується виконання іудейських заповідей. Ця робота стала систематичним та цінним оглядом праць єврейських мислителів від Біблії до епохи Ренесансу, які стосуються праць Саадії Гаона, Галеві, Маймоніда та багатьох інших<sup>77</sup>.

Проблемі історії розвитку єврейської національної думки присвячена книга Кеннета Мосса "Єврейський ренесанс у російській революції", яка вийшла у видавництві Гарвардського університету у жовтні 2009 року. Автор описує найбільш важливий, на його погляд, у ХХ столітті період для розвитку єврейської думки – період між 1917 та 1921 роками, коли єврейська інтелігенція та письменники Радянської Росії започаткували розвиток справжнього "єврейського ренесансу". Він базувався на принципово новому баченні єврейської культури, яка була побудована не на релігії та Святих текстах, а на мистецтві та світській індивідуальності. Важливим чинником розвитку такої культури стала її участь у загальноєвропейських та загальносвітових культурних процесах. На думку Кеннета Мосса, ця революція у єврейській думці та культурі, врешті-решт, дозволила перетворити в культурному відношенні єврейську націю не тільки на націю сучасну, але й на націю передову<sup>78</sup>.

Загалом же, період 1917–1921 років, на думку професора Кеннета Мосса, був важливим перш за все для формування концептуальних та практичних засад національної єврейської культури, які не залежали від політичних обставин та були викликані бажанням єврейських філософів, письменників, митців найкращим чином допомагати своїй нації та формувати культуру. Причому культуру не у вузькому розумінні, а таку пост-біблійну культуру, яка є поза кордонами суто єврейських проблем. Дослідник у своїй роботі також запропонував власну інтерпретацію щодо єврейського націоналізму та його взаємозв'язку із культурою, а також створив нову картину єврейського ренесансу у Радянській Росії. Він зазначає, що цей ренесанс був викликаний до життя молодією єврейською інтелігенцією, яка прагнула творити та розвивати єврейську думку мовою їдиш, так і російською мовою.



Використовуючи маловідомі, у тому числі архівні, джерела, професор Кеннет Мосс розглядає основні ідеї, які панували у період 1917–1921 років та процес формування нового обличчя єврейської інтелігенції та космополітичних ідей. Він аналізує діяльність таких видатних діячів, як Ель Лисицький, Хаїм Нахман Бялик та інших митців Києва, Одеси, Москви тощо, які брали участь у культурній революції єврейства, формували нову концепцію єврейської культури. Характерними рисами підходів будівничих "ренесансу" єврейської культури у ці роки були поєднання соціалістичних та націоналістичних ідей, європейських, сіоністських та суто біблійних ідеологічних концепцій<sup>79</sup>.

Процес становлення та розвитку єврейської думки викликає великий інтерес з боку сучасних дослідників. Особливо цікавими для англомовних вчених у сучасний період є аналіз рабиністичної літератури, текстів представників середньовічної єврейської думки країн Сходу та Заходу та сучасних філософів. Дослідники приділяють особливу увагу вивченню теми значущості особистості та свободи думки у релігійній філософії, дослідженню сучасних аспектів іудаїзму та його впливу на життя єврейської громади західних країн. Усе це дає змогу констатувати зростання інтересу до спадщини єврейської філософії та формування у західних провідних університетах окремих наукових шкіл з вивчення єврейської думки.

Основними напрямками подальшого розвитку єврейської філософії є вивчення екзистенціального чинника у релігійній філософії, осмислення ролі єврейства у сучасному західному суспільстві та розвиток позитивістського напрямку у сучасній єврейській думці.

### *Актуальні питання розвитку іудаїзму: найсучасніша англомовна історіографія*

Тема іудаїзму є одним з пріоритетних напрямів дослідницької діяльності сучасних наукових релігієзнавчих центрів країн Європи, Америки та англомовного світу загалом. Ця тематика важлива для сучасних суспільств перш за все з точки зору зміцнення у них позицій мультикультуралізму, толерантності та міжконфесіонального діалогу.

Головним завданням для науковців є дослідження та аналіз діяльності сучасних центрів вивчення іудаїзму у світі, основних досягнень сучасної історіографії проблеми, а також найновішої наукової літератури з цієї проблематики, яка вийшла друком протягом 2009 року.

У останні роки вивчення напрямів іудаїзму та шляхів його розвитку є об'єктом уваги вчених різних наукових центрів у світі. Одним з таких провідних наукових структур є Центр культурального іудаїзму, який був

заснований у 2003 році у Нью-Йорку. Характерною рисою цього наукового центру є вивчення як релігійних, так і світських аспектів єврейської історії і культури. У межах існуючого у Центрі проекту Posen Project проводяться дослідження іудаїзму за допомогою різних університетських програм і департаментів, у тому числі іудаїзму, історії, філософії, соціології, антропології та інших суміжних дисциплін<sup>80</sup>.

Гендерні аспекти іудаїзму досліджують співробітники Центру вивчення ролі жінок в іудаїзмі імені Фані Готтсфельд Геллер, який працює при факультеті єврейських досліджень у Бар-Іланському університеті в Ізраїлі. Його завданням стало дослідження ролі жіноцтва у історії іудаїзму та сучасного гендерного аспекту розвитку цієї національної релігії<sup>81</sup>.

Відомим у науковому світі є Центр вивчення іудаїзму та економіки при Єрусалимському університеті. Програми Центру розраховані на дослідження взаємозв'язку між іудаїзмом, економічною теорією та економічною політикою. Через відсутність наукових робіт з цієї проблематики вважалося, що іудаїзм не має з економікою нічого спільного. Проте праці фахівці Центру свідчать про зворотне, наприклад, що іудаїзм пропонує чітку версію економічних відносин між людьми, їх справедливість та цінності, систему допомоги тим людям, які перебувають у складній економічній ситуації, пропонує відповіді на складні та важливі соціальні питання сучасного життя.

Одна з причин актуальності цієї теми полягає в тому, що економіка є відносно новою наукою і лише після створення Держави Ізраїль лідери єврейської общини були покликані приймати господарські рішення політики на національному рівні. Центр став популярною трибуною для дискусій за участю відомих рабинів, економістів, підприємців та політиків на теми релігії та економіки в Ізраїлі<sup>82</sup>.

Сьогодні у світі виходить декілька видань з питань дослідження іудаїзму, зокрема часопис "Алеф: історичні дослідження у науці та іудаїзмі", "Хенох: дослідження іудаїзму і християнства у період від Другого Храму до пізньої античності", "Сучасний іудаїзм: часопис єврейських ідей і досвіду". Автори статей у часописі "Алеф" концентрують свою увагу на історичних аспектах розвитку іудаїзму, вони також використовують для дослідження цієї релігії останні здобутки соціальних і гуманітарних наук, з урахуванням соціальних та культурних аспектів<sup>83</sup>.

Крім того, науковцями університету у Торонто (Канада) створений мультидисциплінарний часопис "Жінки у іудаїзмі", в статтях якого досліджуються різні аспекти ролі жіноцтва у процесі розвитку іудаїзму. Повні версії цих статей друкуються тільки в мережі Інтернет. Автори пропонують реконцептуалізацію усіх єврейських досліджень з урахуванням нових гендерних концепцій та різноманіття методологічних підходів<sup>84</sup>.

Протягом 2009 року у англomовному світі вийшла досить велика кількість монографічних досліджень, присвячених темі розвитку іудаїзму.

Однією з важливих тем було вивчення релігійної символіки іудаїзму та її кореляція з символами світових релігій. Зокрема, американський дослідник Орі Солтіс у своїй монографії "Містицизм в іудаїзмі, християнстві і ісламі: пошук єдності", присвяченій містичним течіям в іудаїзмі та інших релігіях, простежив взаємний вплив християнських, єврейських та мусульманських символів. Автор доводить на прикладах зірки Давида, хреста, напівмісяця, що символи Авраамічних релігій мають тісний взаємозв'язок та завжди широко використовувалися в усіх світових культурах. Дослідник також підкреслює, що деякі релігійні архітектурні конвенції, зокрема куполи, репрезентують культуру "ранньоязичницьких" традицій. Автор робить широкий експурс в історію та розглядає походження символів і містицизму та їх розвиток від Біблійного періоду до сьогодення<sup>85</sup>.

Проблеми сучасного розвитку іудаїзму в умовах розвинутого американського суспільства розглядалися у праці Лілі Берман "Розмовляючи про євреїв: рабини, інтелектуали і формування американця", яка вийшла у березні 2009 року у видавництві Каліфорнійського університету. Дослідниця розглядає питання про сучасну інтеграцію ортодоксальних євреїв в американське життя. Вона показує, як розвиток культури, релігійного законодавства, мови дозволяє ортодоксальним євреям стати частиною американського суспільства, не втрачаючи своєї ідентичності.

Берман досліджує широке коло джерел, у тому числі зміст радіо- і телепередач, які виходили за останні роки, а також книги-бестселери, дані соціологічних опитувань, дискусії про єврейські і змішані шлюби у пресі, документи щодо єврейської місіонерської діяльності. Дослідниця ставить та вирішує важливе питання – дізнатися, яким чином рабини, представники інтелігенції та еліти єврейства Америки долучилися до створення американського способу життя<sup>86</sup>.

Девід Гелернтер у своїй праці "Іудаїзм: засіб буття", яка вийшла у листопаді 2009 року у видавництві Єльського університету, пропонує нові методологічні підходи до вивчення іудаїзму, трактуючи цю релігію як практичне керівництво до життя, а не формальну систему філософської думки. Автор розглядає систему єврейської релігійної свідомості через призму чотирьох понять: святість повсякденного життя, значення родини та подружніх стосунків, характер Божого правосуддя та глибинність іудейської ідентифікації. Дослідник задається важливими філософськими питаннями, зокрема такими, як: Чи можливо залишитися вірними своїй релігії – іудаїзму – після трагічних подій Голокосту? Чим принципово відрізняється система поглядів іудаїзму від ісламу та християнства? Ті відповіді, які дає

автор, дозволяють зрозуміти сьогодишню ситуацію з розвитком іудаїзму та процес генези цієї релігії, а також відношення іудаїзму до міжконфесійних конфліктів та суспільно-політичних подій сьогодення<sup>87</sup>.

Проблема міжконфесійних дискусій порушена у збірці представників латиноамериканської теологічної "школи визволення", яка побачила світ у 2009 році за редакцією Отто Мадуро. Ця теологічна школа мала свої витоки в християнстві та була неоднозначно сприйнята єврейськими філософами. Незважаючи на це, філософські есе, які увійшли до збірки, дозволяють оцінити нові можливості іудейсько-християнського діалогу на сучасному етапі розвитку цих релігій. У багатьох розділах роботи латиноамериканські есеїсти відповідають на низку актуальних питань, у тому числі таких, як: "Чи є релігійний підтекст та сенс існування держави Ізраїль? Як можна вирішити палестинське питання? Яким має бути підхід до Біблії на івриті? У чому полягає спадок європейського Голокосту? Як дотримувалися права людини у християнській та у єврейській історії?" До роботи увійшли, зокрема, праці таких відомих латиноамериканських філософів, як Джадд Крюгер, Марк Еллін, Річард Рубінштейн, Артур Васков, Майкл Лернер, Розмарі Лютер, Леонардо Бофф, Пабло Річард, Хуліо де-Санта-Анна, Філіс Тейлор, Дороті Скарн і Норман Соломон<sup>88</sup>.

Цікавий огляд ролі іудаїзму в розвитку африканської історії і культури містить праця "Євреї і іудаїзм у африканській історії" Річарда Хулла, яка вийшла у січні 2009 року. Перший розділ книги присвячений ролі євреїв у розвитку Африки в античний період, другий – євреям в Африці у XVII столітті, третій – ролі єврейства у торгівлі рабами по обидва боки Атлантики, четвертий – ролі євреїв у побудові розвинутого суспільства у Південній Африці, п'ятий – єврейству та іудаїзму у Центральній і Східній Африці, шостий – євреям Північної Африки після XVII століття. Автор вважає, що іудаїзм донині займає дуже сильні позиції в африканській культурі. Дослідник стверджує, що за тисячі років іудаїзм сильно вплинув на розвиток континенту. Також до цього дня значна частина послідовників іудаїзму, як і раніше, проживає в Африці, долаючи стереотипи про те, що всі євреї належать до європеїдної раси. Книга стала першим нарисом історії євреїв Африки від часів Олександра Великого та Цезаря до часів Іді Аміна та Нельсона Мандели. Автор досліджує, як євреї збагатили Африку культурно і економічно, будучи протягом різних періодів історії поселенцями, господарями і посередниками, державними службовцями і викладачами. Річард Хулл зазначає: незважаючи на те, що деякі з євреїв відійшли від іудаїзму та асимілювалися в місцевому суспільстві, більшість все ж зберегла свою єврейську ідентичність у різних формах.

Монографія охоплює такі важливі теми, як історія євреїв у період Птолемеїв і римського Єгипту, життя євреїв у Західній частині Середземного моря, участь євреїв у торгівлі на Атлантичному узбережжі Африки, історія євреїв Ефіопії з найдавніших часів до ХХ століття, історія єврейських громад у мусульманській частині континенту, включаючи Марокко та Західну Африку, участь євреїв у розвитку сучасної Південної Африки, а також відносини між Ізраїлем та країнами Африки. Важливою частиною роботи стали параграфи щодо привнесення антисемітських поглядів з Литви та Латвії у сучасну Південну Африку, що стало одним з чинників процесу масової міграції східноєвропейських переселенців до цього регіону, а також переселення сюди частини радянських євреїв, які переїхали до континенту у період 1990-х років у рамках сіоністської міграції<sup>89</sup>.

Іншою цікавою роботою стала збірка "Іудаїзм з біологічної точки зору: біблійні Лорі і іудейська практика", яка вийшла за редакцією Ріка Голдберга у 2009 році. У роботі досліджуються питання щодо сумісності природознавства та іудаїзму, доказується, як біологічні знання можуть бути підкріплені даними з іудаїзму. В цілому ця книга стала втіленням нових підходів до наукових досліджень у сфері релігії, яка доводить, що біологічні знання є корисними для іудаїзму. Основними темами монографії є моністичні тенденції, біблійне багатоженство, біблійні конфлікти сім'ї, обрізання і прозелітизм, ритуальні жертвні зобов'язання, періодичність подружнього поділу, іудейський традиціоналізм, чоловічі та жіночі репродуктивні стратегії<sup>90</sup>.

У липні 2009 року у видавництві Колумбійського університету вийшла праця професора Дани Каплана "Сучасний американський іудаїзм: трансформація і відродження". Аналізуючи сучасну структуру американської єврейської релігійної громади, дослідник відзначає тенденції у розвитку іудаїзму – зростає кількість релігійних експериментів, що приводить до появи інноваційних підходів. Автор підкреслює, що бути релігійним євреєм у ХХІ столітті – означає поєднувати релігійну практику із сучасними реаліями життя.

Учений відзначає, що велике значення у сучасному іудаїзмі є національна пам'ять євреїв, яка формувалася під впливом історичних подій ХХ століття, у тому числі – Голокост та процес створення Держави Ізраїль. Цій проблемі присвячений, зокрема, перший розділ праці Дані Каплана. У інших розділах професор Каплан також розглядає сучасні проблеми трансформації іудаїзму, у тому числі такі, як: єврейська духовність, деномінаціоналізм, змішані шлюби, фемінізм, єврейське відродження, містика і релігійна практика у сучасних синагогах. У підсумку автор підкреслює необхідність трансформування іудаїзму, маючи на увазі, що більш впо-

рядковані структури необхідні, але не завжди вони є чинником успішного його розвитку<sup>91</sup>.

Тема розвитку іудаїзму у США була продовжена і розвинута у збірці "Колумбійська історія євреїв і іудаїзм в Америці" за редакцією Марка Рафаеля, до якої увійшли есе провідних фахівців у цій галузі. Збірка стала першою за останні п'ятдесят років антологією праць щодо американського іудаїзму. Її автори зосередили свою увагу на низці найбільш важливих тем з релігійного життя американських іудейських громад.

Книгу починає тема перших єврейських поселенців в Америці (період 1654–1820 роки), історії розвитку єврейського життя у США (1820–1901 роки), хвилі східноєвропейських єврейських іммігрантів (1880–1924 роки), характеру американського іудаїзму між двома Світовими війнами (1919–1939 роки), єврейського життя в США з моменту закінчення Другої світової війни до Шестиденної війни, а також зростання добробуту американського єврейства та його впливу на життя американського суспільства загалом.

Друга частина книги містить есе щодо розвитку громади ортодоксальних іудеїв у країні, історії єврейської освіти в Америці, зростання кількості єврейських громад на рубежі віків, історії єврейства західного та південного регіонів США, рефлексії американського єврейства щодо таких явищ, як нацизм та Голокост, протистояння іудаїзму і фемінізму. Важливою темою більшості з цих есе є питання про сутність та зміст американської єврейської культури.

Серед авторів збірки – такі відомі фахівці з питань іудаїзму у США, як Діана Аштон, Марк Батман, Киммі Каплан, Елі Фарбер, Меліса Клапер, Лінда Рафаель, Джефрі Шандлер, Джефрі Гурок, Майкл Стауб, Уільям Толл, Стівен Уайтфілд тощо<sup>92</sup>.

У листопаді 2009 року з'явилася праця одного з найбільш впливових дослідників у сфері релігієзнавства у Сполучених Штатах Барона Шервіна "Релігійний пошук сенсу теології іудаїзму". Вчений оцінює стан сучасного єврейства й розглядає основні духовні інструменти, необхідні для релігійної практики іудаїзму, що ґрунтуються на Священних текстах. На підставі аналізу широкого кола праць сучасних єврейських філософів та класичних єврейських текстів Шервін робить висновок про те, що лише єврейська теологія зможе протистояти у майбутньому таким явищам, як асиміляція та секуляризація. Це, на думку філософа, зможе не допустити духовного "Голокосту", який він вважає основною загрозою для світового єврейства у XXI столітті<sup>93</sup>.

Новаторський підхід до іудаїзму був продемонстрований відомою британською дослідницею Мелісою Рафаель, яка у своїй монографії

"Іудаїзм і візуальне зображення: єврейська теологія мистецтва" спробувала спростувати думку про те, що найважливішу роль у єврейській релігійній традиції та культурі відіграють тексти, а не візуальні образи. Автор стверджує, що єврейське мистецтво має активну функцію формування ідей у єврейській теології, етиці та культурі. Візуальні образи, згідно з концепцією автора, дозволяють нам навіть по-іншому тлумачити історію створення світу, як вона описана у Книзі Буття<sup>94</sup>.

Книга іншого британського дослідника з університету Шеффілда Філіпа Девіса "Про походження іудаїзму" охоплює кілька основних тем щодо формування раннього іудаїзму, розкриває особистості тих, хто творив і канонізував Біблію. Він дає особисте тлумачення та переосмислює значення Другої Книги пророка Ісайї, книг пророків Ездри і Неемії, аналізує коріння єврейської апокаліптичної літератури. У розділах роботи розглядаються відмінності єврейської та християнської картин апокаліпсиса, теми відображення повсякденного життя євреїв у Кумранських рукописах тощо<sup>95</sup>.

У новій книзі британського дослідника з Кембриджу Ніколаса де Ланге "Вступ до іудаїзму" репрезентовані усі напрями іудаїзму, включаючи як традиційні, так і сучасні теологічні течії та рухи, а також наявні світські форми єврейської ідентичності. Хоч основну увагу автор приділяє подіям, які відбулися у останні двісті років, він відтворює картину розвитку єврейської релігії, починаючи з Біблії. Автор вивчає унікальний досвід єврейського народу щодо виживання у ворожому оточенні протягом багатьох століть. Продемонстрований Ніколасом де Ланге історичний підхід до єврейської теології дозволяє зрозуміти сучасне життя єврейської громади США та окремої єврейської родини. Незважаючи на те, що автор пише лише про практику американського єврейства, його висновки стосуються також і європейської історії єврейства<sup>96</sup>.

Ролі євреїв та єврейської релігії у світовій історії присвячена праця Ховара Луповича "Євреї і іудаїзм у світовій історії", яка вийшла у 2009 році у британському видавництві "Тейлор і Френсіс". Книга є оригінальним оглядом історії єврейського народу від біблійного періоду до сьогодення. Автор розглядає релігійні та світські підходи до вивчення єврейської історії, він досліджує соціальні, політичні та культурні аспекти розвитку іудаїзму протягом його тривалої і насиченої історії. Тематика роботи охоплює такі теми, як: виникнення іудаїзму як релігії і способу життя іудеїв, його розвиток у період Середньовіччя, створення шкіл та академій вивчення Тори та питання особливої ідентичності євреїв як в Європі, так і в ісламському світі з середини XVI до XX століття. Окремо розглядається проблема антисемітизму і наслідків Голокосту, а також закономірності появи центру світового єврейства в Ізраїлі<sup>97</sup>.

У монографії Джея Міхельсона за назвою "Все є Бог: радикальний шлях нондуального іудаїзму" вивчається наявний на сьогодні процес формування нової єврейської культури за рахунок розширення релігійних можливостей. Євреї-хасиди і кабалістики разом із фахівцями-практиками інших духовних традицій стверджують, що Бог не відокремлений від людей. Таким чином у цьому нондуальному або неподвійному чи сингулярному погляді геть усе постає як Бог. Раніше цей погляд вважався радикальним, але містична ідея, концепція та духовна практика нондуального іудаїзму у наші часи має все більший вплив на ортодоксальний іудаїзм, в тому числі через проповіді, семінари, проведення спеціальних медитацій, видання молитовників тощо.

Джей Міхельсон з'ясує, що таке нондуальний іудаїзм та вивчає його традиційні і сучасні джерела, виявляє його історичні корені і філософське значення. Він розкриває також питання про те, як вони співвідносяться з сингулярністю в інших релігіях та впливають на практику іудаїзму сьогодні. Більшість філософів розуміють нондуалізм у тому сенсі, що він не передбачає наявності двох речей. Але, на думку Міхельсона, є й інший зміст "неподвійності", яка розуміється як "свобода від дуалістичних крайнощів". Це передбачає свободу, зокрема, від таких явищ, як есенціалізм, нігілізм, опредметнення тощо<sup>98</sup>.

У вересні 2009 року вийшла праця Еріки Браун "Духовна нудьга: відновлення дива іудаїзму". На думку дослідниці, нудьга є характерною ознакою сучасного суспільства, яка поступово веде до духовної кризи. Вона підкреслює, що у релігійному сенсі духовна нудьга підриває духовність та поступово роз'їдає нашу здатність розпізнавати благословення і окраси нашого життя. Один з найвидатніших педагогів нашого часу Еріка Браун розглядає питання про те, як духовна нудьга проявляється в рамках іудаїзму – у суспільстві, освіті й релігійній практиці у синагозі, а також показує її вплив на структуру віри. Вона, зокрема, зазначає: "В усіх нас є моменти, коли ми відчуваємо, що нібито не можемо внести у цей світ нічого нового, коли одноманітність звичайного життя мінімізує інтенсивність нашого навчання, нашої молитви і нашу спрагу до дива. Але є засіб використання нашої нудьги – сприйняти як запрошення до повернення наших очікувань та формування особистої відповідальності за власну долю"<sup>99</sup>.

У збірці, яка вийшла за редакцією відомого історика Цві Гітельмана, "Релігія чи етнічність? Єврейська ідентичність у еволюції", порушується питання щодо сучасного розвитку релігійної свідомості та її впливу на національну ідентичність євреїв світу. П'ятнадцять провідних фахівців у сфері єврейської ідентичності простежили еволюцію єврейської самосвідомості. Вони розглядають розвиток іудаїзму у греко-римський період, у часи Середньовіччя, сучасної Західної та Східної Європи та сучасному



суспільстві. Як відзначають автори збірки, єврейська ідентичність була визначена як належність до нації, культури і навіть раси. Вони порушують такі важливі питання, як: що таке єврейство – релігія чи етнічне походження? Автори показують, як єврейський народ із часом зазнав змін під впливом різних етнічних, релігійних і політичних рухів<sup>100</sup>.

Фундаментальним виданням з питань історії і сучасності розвитку іудаїзму став "Ердмансівський словник з раннього іудаїзму", який вийшов у жовтні 2009 року. До першого розділу роботи увійшли тринадцять унікальних нарисів, які містять у собі спробу узагальнити основні аспекти розвитку іудаїзму в період від Олександра Македонського до імператора Адріана. Другий, і значно більший, розділ пропонує 520 статей з історії іудаїзму, в яких увага приділяється літературним і нелітературним (наприклад, археологічним та епіграфічним) текстам з різних єврейських джерел та книг Нового Завіту, які є свідченням життя іудеїв у перші століття нашої ери. У Словнику міститься відповідна інформація про відомі тексти Біблії на івриті. "Ердмансівський словник" має в цілому екуменічний та плюралістичний характер, у ньому об'єднані роботи близько 270 авторів з більш ніж двадцяти країн світу, в тому числі іудеїв та християн за віросповіданням, а також вчених без релігійної належності<sup>101</sup>.

Тему історії розвитку раннього іудаїзму продовжує робота Раанана Бустана та Келвіна Ретцеля "Насильство, Святе Письмо і текстова практика іудаїзму і раннього християнства", яка вийшла на початку 2010 року. У монографії досліджується питання єврейського і християнського дискурсу так званого "релігійного насильства" та його ролі у становленні різних релігійних систем у контексті Римської імперської влади. Акцентуючи на аналізі текстів, автори зробили спробу розібратися, як біблійні традиції відобразилися на ситуації з релігійним насильством та як воно було, по суті, сакралізовано у період раннього християнства та іудаїзму<sup>102</sup>.

Проблемам взаємодії протилежних філософських течій, якими є постмодернізм та Кабала, присвячена монографія відомого американського теолога Санфорда Дроба "Кабала і постмодернізм: діалог". Він характеризує постмодерністську течію у сучасній філософії як маргінальний філософський дискурс із характерною антираціональністю, але дуже популярну у західному суспільстві у другій половині ХХ століття. Розглядаючи питання розвитку постмодернізму, автор протиставляє "вічні цінності", однією з яких є побудована на основних духовних принципах іудаїзму Кабала, та "цінності моди", або тимчасові. У висновку автор зазначає унікальність кабалістичної філософії взагалі та підкреслює необхідність збереження багатства єврейської містичної традиції, відзначаючи, що вчення Кабали має великий потенціал для розвитку, який виводить її за межі іудаїзму, нондогматичної філософії та універсальної етики<sup>103</sup>.

Важливою для розуміння проблем сучасного американського іудаїзму стала робота рабина Нілса Голдштейна "Гонзо-іудаїзм: кореневі шляхи для відновлення античної віри". Автор концентрує свою увагу на містичних традиціях іудаїзму, дає огляд практики іудаїзму, його основних функціональних частин – так званих "гайок і болтів", за його концепцією. Використовуючи численні приклади з єврейської історії та витяги з усної Тори, засновник однієї з єврейських релігійних громад нью-йоркського Манхеттену – рабин Голдштейн пропонує широкий вибір альтернативних шляхів вивчення іудаїзму.

У назві своєї роботи автор використовує модний у сучасному західному суспільстві термін "Гонзо", який означає суб'єктивний стиль викладання матеріалу, яке зазвичай ведеться від першої особи. "Філософ-Гонзо" має функції репортера, який виступає як безпосередній учасник описуваних подій та використовує особистий досвід, думки, емоції для того, щоб підкреслити основний зміст цих подій. Додаток до книги містить великий список ресурсів та посилань, у тому числі на програми єврейських громад, конгрегацій. На думку рабина Голдштейна, саме невимушений підхід до проблем іудаїзму дозволить зрозуміти факт виживання цієї релігії протягом останніх шести тисяч років<sup>104</sup>.

Слід відмітити, що протягом 2009 року дослідження іудаїзму було одним із важливих напрямів роботи наукових центрів релігієзнавства у світі. На сьогодні особливу увагу дослідників викликають сучасна практика іудаїзму та історія розвитку цієї релігії у Сполучених Штатах та країнах Європи. Англomовна історіографія проблеми зосереджує свою увагу в основному на основних напрямках розвитку релігійного законодавства іудаїзму, аналізує сучасну структуру іудаїзму, дає відповіді на основні виклики, які існують у світі відносно іудаїзму, у тому числі: збереження ідентичності, мови та культури, протидія місіонерству та псевдоіудейським течіям, асиміляція світового єврейства тощо.

*Історія та сучасність релігійного антисемітизму у світі:  
найновіша англomовна історіографія проблеми*

Останнім часом спостерігається зростання інтересу дослідників до проблем релігійного антисемітизму у світі. Це пов'язано, з одного боку, з розвитком подій на Близькому Сході, з іншого – з різними аспектами політичного та економічного життя у окремих країнах світу.

На сьогодні у Великій Британії, США, країнах Європи працюють декілька відомих інститутів, метою яких є дослідження феномену релігійного антисемітизму та визначення основних характерних рис, властивих цьому явищу у сучасному світі. Одним з таких впливових інститутів на американському

континенті є організація за назвою "Ельська ініціатива для міждисциплінарного дослідження антисемітизму", яка була створена при Інституті соціальних та політичних досліджень Ельського університету<sup>105</sup>.

У Сполучених Штатах дослідженнями теми антисемітизму займаються також вчені Інституту вивчення глобального антисемітизму та політики<sup>106</sup>.

Велику роботу проводить створений у Берліні Європейський форум з антисемітизму, який акумулює інформацію, пов'язану з антисемітизмом, у тому числі викликаного причинами релігійного характеру. Організація об'єднує експертів з різних країн Євросоюзу та проводить моніторинг проявів антисемітизму у Об'єднаній Європі<sup>107</sup>.

Іншою науково-дослідною організацією став заснований у 2007 році у Лондоні "Європейський Інститут вивчення сучасного антисемітизму"<sup>108</sup>.

Історія перших досліджень та моніторингу антисемітизму у континентальній Європі розпочалася 2004 року, коли у Відні був заснований Моніторинговий центр расизму та ксенофобії при Євросоюзі, який почав акумулювати інформацію щодо антисемітської літератури та проявів цього явища у різних країнах континенту, проявів антисемітизму, а також видання антисемітської літератури у різних частинах об'єднаної Європи. У 2005 році при Євросоюзі була створена Агенція фундаментальних прав, яка виробила на основі наукових праць представників різних країн Європи єдині правило щодо визначення антисемітизму релігійного спрямування та протидії йому, які були б легко зрозумілими для тих, хто повинен боротися із проявами цього явища, в тому числі для широкого кола правоохоронних органів, органів правосуддя і державних посадових осіб, а також неурядових організацій та експертів, які допомагають у процесі моніторингу. Документи цього органу, які видаються англійською мовою, є результатом аналітичної роботи представників наукових шкіл та незалежних дослідників із різних частин Об'єднаної Європи<sup>109</sup>.

Усі наукові та аналітичні центри публікують регулярні звіти про моніторинг антисемітизму, у тому числі викликаного міжконфесійними чинниками, а також часописи, монографії та збірки статей, присвячені різним аспектам історії та сьогодення антисемітизму. Крім того є декілька регулярних видань з проблем антисемітизму, найбільш відомим з яких є створений у Нью-Йорку групою незалежних дослідників Часопис з питань дослідження антисемітизму, який виходить щоквартально<sup>110</sup>.

На сучасному етапі увагу англомовних дослідників привертає історія антисемітизму та його прояви у різних країнах, в тому числі у країнах мусульманського світу, Східної Європи, Німеччині, Росії тощо. Особливо цікавою є проблема взаємопроникнення різновидів антисемітизму та

вплив релігійного антисемітизму та інші його різновиди, у тому числі побутовий, політичний тощо. Разом з тим вчених цікавлять різні аспекти цього явища, в тому числі економічний, соціальний, культурний, політичний тощо.

Однією з важливих робіт, присвячених християнському антисемітизму, стала книга Алана Фармера "Антисемітизм і Голокост", яка вийшла у видавництві "Транс-Атлантик паблішерс" у 2009 році. Автор розглядає історію антисемітизму від XIX століття до подій Голокосту та досліджує роль християнських політичних груп і партій та окремих діячів на поширення антисемітських поглядів у німецькому суспільстві.

Дослідник також робить аналіз антисемітизму від його витоків до становлення та розвитку у 1930-х роках гітлерівської концепції масового знищення єврейства, яка призвела до подій Голокосту. Усі ці проблеми розглядаються автором у рамках більш широкого історичного дискурсу, він відображає процес дискусії щодо питання – хто повинен нести провину за Голокост та погромні акції XX століття та чим загрожує заперечення Голокосту у сучасному світі. У книзі наводяться основні історичні факти, таблиці, діаграми, які стосуються антиєврейських акцій і розвитку антисемітських угруповань та партій. Загалом, книга стала однією з основних навчальних робіт, які включили до себе матеріал, пов'язаний з історією антисемітизму<sup>111</sup>.

Книга "Залишитися у межах пристойності: історія антисемітських переслідувань у Росії" Майкла Девітта вийшла у 2009 році. Дослідник вивчає історію створення "економічного Сибіру" – поселень євреїв у межах смуги осілості в період 1804–1882 років та робить висновок, що "досягнення або статки купців, вчених та видатних євреїв не могли пересилити корисних планів національного уряду, тому що в них були сильно виражені антисемітські почуття". Він підкреслює, що важливим чинником антисемітських настроїв була позиція православних ієрархів, які підтримували думку влади щодо того, що іудеї не повинні змішуватися з православними та мають жити у межах "смуги осілості". Таке ставлення до євреїв, на думку автора, мало соціальні та економічні наслідки. Автор зазначає, що "усередині цього економічного Сибіру бідним євреям залишалося досить мало шансів на працевлаштування, а їх боротьба за існування поступово перетворилася у поєдинок між зростанням населення та вузькою галуззю економічних можливостей". У підсумку, на думку автора, неприродність таких соціальних і економічних умов призвела до численних зловживань та вимушеного переходу до православ'я представників торгової еліти єврейства, яким надавалося право безперешкодного підприємництва за умови зміни віри. Злидні, незаконні

види діяльності, контрабанда, продаж алкогольних напоїв, ухилення від податків, хабарництво і корупція – все це стало об'єктом уваги доповіді Імператорської комісії, датованої 1812 роком, основний зміст якої став головним документальним джерелом роботи Майкла Девітта. Автор також аналізує систему антисемітських законів та законодавчих постанов, які існували за часів царату та стримували євреїв у смузі осілости<sup>112</sup>.

Проблеми, створювані деякими державами щодо філософської та морально-релігійної думки: зберегти свою віру чи мати життєвий успіх та рівні права у суспільстві, та глибинним корінням антисемітизму присвячена робота Яна Асмана "Ціна за монотеїзм", яка була видана в видавництві Стенфордського університету. Книга відомого німецького єгиптолога та фахівця з питань антисемітизму досліджує, чому іудаїзм як найдавніша Авраамічна релігія, з одного боку, була витоком інших релігій та релігійних течій, а з іншого, викликала відчуження та ненависть з боку представників інших націй та культур<sup>113</sup>.

Важливою роботою, присвяченою антисемітизму у регіоні Східної Європи, стала книга "Винахід єврея: антисемітські стереотипи в Румунії та інших центрально-східних європейських культурах" Андрія Ойстеану. Автор відзначає деякі основні особливості антисемітських стереотипів у православної Румунії. Зокрема, він стверджує, що популярним на цій території був образ єврея як шинкаря, часто-густо поєднаний із звинуваченням у приготуванні отрутих напоїв. Євреїв у багатьох народних казках характеризують як розумних і хитрих, а в інших – дуже нерозумних і простодушних. Додатково їх зображують глухими, сліпими та німими, що пояснювалося християнською концепцією "народу, який не чує правдивої звістки про Ісуса". Досить широкого поширення у усній народній творчості набула тема демонізації євреїв, у різних творах стверджувалося, що "євреї будуть горіти у пеклі", це є у колядках, іконах, настінному розписі церков і народних вірувань. Образ "Юди-зрадника" можна знайти у народних переказах, піснях румунських легіонерів періоду 1910-х років, а також творах філософа Нае Іонеску у 1930-х<sup>114</sup>.

Питання самоідентифікації та ненависті до євреїв були порушені у роботі Девітта Мамета "Нечестивий син: антисемітизм, ненависть до себе та євреї". Книга лауреата Пулітцерівської премії, відомого драматурга, режисера та есеїста містить аналіз питання, як формувалася ненависть до євреїв, починаючи від часів Ахашвероша до сьогодення, та аналіз процесу того, як у самих євреїв поступово вироблялася захисна реакція на цю ненависть. Автор використовує образ нечестивого сина, який у пасхальний седер запитує у батька: "Що ця історія означає для вас?" Автор книги ставить, зокрема, питання: чому євреї інколи постають у очах інших наро-

дів як "нечестиві сини". Девіз Мамет досліджує вплив єврейства на розвиток політичних рухів, бізнесу, сферу розваг та робить висновок, що антисемітизм, як і раніше, відіграє важливу роль у справі формування ідеологій як окремих партій та рухів, так і цілих суспільств<sup>115</sup>.

У книзі викладача Манчестерського університету Марселя Штотцлера "Держава, нація і євреї: лібералізм і антисемітизм" досліджуються проблеми державного та християнського антисемітизму протестантського спрямування у Німеччині у період XIX століття, а також спору між ліберальною традицією у цій країні та антисемітських, у тому числі політичних, сил. Ця дискусія розпочалася у 1879 році, коли провідний німецький ліберальний діяч Генріх фон Трейчке написав статтю, в якій звучала підтримка антиєврейських акцій. Трейчке був професором історії Берлінського університету, викладав у Лейпцизькому, Гейдельберзькому університетах, його думка на той час була вагомою у німецькому суспільстві. Професор писав про зростаючу міграцію польських євреїв до Німеччини, про лихварство і підтримку третьосортних інтелектуальних талантів євреїв тощо. Він був відомим прибічником асиміляції євреїв та погоджувався щодо збереження іудаїзму як єврейської релігії. Генріх фон Трейчке підкреслював, зокрема: "Наша вимога до співгромадян-євреїв проста і елементарна: нехай вони будуть німцями, просто та істинно будуть почувати себе німцями, не спотворюючи при цьому свою старовину, святі для них спогади і віру, яку усі ми поважаємо. Ми не бажаємо, щоб на зміну тисячолітній культурі Німеччини прийшла епоха змішаної єврейсько-німецької культури"<sup>116</sup>.

Автор досліджує також інші ідеологічні питання життя у Веймарській Німеччині, зокрема, що стосуються національної ідентифікації, параметрів національної ідентичності. У період нової об'єднаної Німеччини спостерігалися також дискусії щодо етнічної належності, розвитку держави, нації, рас та релігій. Марсель Штотцлер пропонує критичний погляд на лібералізм та національну самобутність. Автор розкриває тенденції розвитку антисемітизму у ліберальних суспільствах, що в цілому перетворюється на звинувачувальний акт щодо лібералізму<sup>117</sup>.

Комплексний аналіз проблем релігійного та політичного антисемітизму містить робота Дана Кон-Шербока "Антисемітизм", яка вийшла у одному з американських видавництв історичної літератури у 2009 році. Прослідковуючи витоки та прояви антисемітизму, автор у своїй роботі розкриває ці форми дискримінації у історії західної цивілізації протягом більш ніж 3000 років. На фоні нетерпимості та осуду, які супроводжували євреїв Європи протягом останніх століть, автор реконструює процес емансипації євреїв, починаючи з XVIII століття, та розвиток політичних і

національних ідеалів сіонізму. Вчений досліджує різновиди антисемітських течій, зокрема арабського, комуністичного, релігійного, расизму тощо. На основі свого аналізу науковець доходить песимістичного висновку: історія переслідування євреїв у XX столітті мала стільки релігійних і філософських виправдовувань, що антисемітизм Голокосту може бути лише початком наступних антисемітських акцій<sup>118</sup>.

Питанню історії та сучасності антисемітизму як суспільно-політичному явищу присвятив свою монографію британський дослідник Хаям Маккобі. Історія різновидів антисемітизму, підкреслює автор, має бути ще раз переглянута та проаналізована у зв'язку з загостренням конфлікту між Ізраїлем та палестинцями. Маккобі робить спробу розглянути такі актуальні дослідницькі питання, як: "Чому так виходить, що середньовічне упередження щодо євреїв виявилось настільки міцним та потужним?", "У чому полягає причина антирелігійного антисемітизму?", "У чому полягає причина релігійного антисемітизму?", "Чим відрізняються корені християнського і ісламського антисемітизму?", "Як так сталося, що багато з найповажніших діячів періоду Просвітництва (таких, як Вольтер), незважаючи на загальну терпимість і плюралізм, відзначалися злостим антисемітизмом?". Усі ці та багато інших питань розглядає Маккобі у своїй монографії. Він досліджує антисемітизм, прослідковуючи його від самих витоків та показує, як він змінився відповідно до реалій сучасного світу, але залишився константним за своєю суттю<sup>119</sup>.

Історія антисемітизму у післявоєнній католицькій Польщі становить на сьогодні одну з найбільш важливих дослідницьких проблем. Реакція польського суспільства на вихід тих євреїв, яким випала доля залишитися живими з гетто, стала несподіванкою для всього світу у часи повоєнної Польщі та викликала масовий виїзд євреїв з цієї країни. Дослідженню цього історичного періоду присвячена монографія Яна Томаша Гроса за назвою "Страх: антисемітизм у Польщі після Аушвіцу: історичні есе". Як зазначає автор, масштаби Голокосту у Польщі були вражаючими, загинуло близько п'яти мільйонів польських громадян, понад половину з яких були польськими євреями. І все ж, незважаючи на спільну трагедію євреїв та поляків, закінчення Другої світової війни та Голокосту принесли лише загострення міжнаціонального та міжконфесійного конфлікту між двома народами. Автор досліджує події єврейського погрому, який відбувся за участю поляків у місті Кельці 4 липня 1946 року, та реакцію на нього керівництва католицькою громадою.

Ян Томаш Грос відповідає на питання: як так сталося, що католицька церква, комуністична партія, інтелігенція та інші сили допустили організацію такого погрому у Кельці та розпалювання антисемітизму у інших

регіонах післявоєнної Польщі. Дослідник стверджує, що теза про те, що "євреї принесли комунізм до Польщі" була помилковою, "навпаки, вони були остаточно вигнані з країни в період панування комуністичної влади". Як підкреслює автор, антисемітизм став об'єднуючим чинником між комуністичним режимом і суспільством, багато з членів якого брали участь у нацистській кампанії пограбувань і вбивств. Автор посилається на слова лауреата Нобелівської премії Чеслава Мілоша: "Комуністичні керівники виконали мрію польських націоналістів шляхом створення умов для етнічно чистої держави. На його думку, антисемітизм у післявоєнній Польщі не може розглядатися як продовження довоєнного антисемітизму. Навпаки, він розвивався у контексті Голокосту та приходу до влади комуністів"<sup>120</sup>.

Важливою щодо вивчення теми антисемітизму є книга професора англійської мови Індіанського університету Сьюзан Губар "Іуда від Сьюзан Губар: біографія", яка дослідила взаємозв'язок між образом Іуди та антисемітськими поглядами. Автор зібрала велику кількість згадок щодо Іуди, починаючи від християнських писань до літератури, музики, мистецтва тощо. Вона досліджує питання, чому цей образ ідентифікувався з єврейством і як його демонізація відобразилася протягом багатьох сторіч на розвитку антисемітизму<sup>121</sup>.

Монографія доцента сучасної історії Трирського університету Олафа Блашке "Правопорушники або жертви? Німецькі євреї і причини сучасного католицького антисемітизму", яка вийшла 1 грудня 2009 року у видавництві університету Небраски, присвячена католицькому антисемітизму та питанням міжконфесійного діалогу в Німеччині. Він досліджує питання взаємовідносин між іудаїзмом і німецьким католицизмом у період "культурної боротьби" часів політики Бісмарка. Аналізує припущення щодо того, що антисемітські настрої виникають в період соціальної напруги та економічних негараздів, показує на матеріалах єврейської та католицької преси, як склалися взаємовідносини між світськими євреями та католицькою церквою, розглядає характер антисемітських поглядів та висловлювань, властивих представникам католицької інтелігенції та культурної еліти Німеччини<sup>122</sup>.

Тему протистояння католицизму та єврейства продовжує Леонард Байда у своїй новій монографії "Дослідження: католицько-єврейські конфесії", яка вийшла друком у вересні 2009 року. Вчений досліджує єврейські корені католицьких символів віри, релігійної служби, церков. Він розглядає історію стосунків католиків та євреїв, починаючи від появи християнства та католицизму<sup>123</sup>.



Питання християнського антисемітизму у його протестантському аспекті порушує також дослідник Андерс Гердмар у своїй монографії "Коріння теологічного антисемітизму: німецька інтерпретація Біблії та євреї", яка вийшла у 2009 році. Автор, зокрема, підкреслює, що прихід до влади Адольфа Гітлера та широка підтримка народних мас його антисемітської політики не могли статися без допомоги церкви в нацистській Німеччині. В цілому, Андерс Гердмар вбачає у цьому явищі коріння давнього протистояння між церквою та єврейством, які мають більш ніж 200-річну історію. Він звертається до коренів богословського антисемітизму, питає про те, як євреї та іудаїзм сприймалися протестантськими теологами, та розбирає відмінності біблійної інтерпретації між ними та традиційним іудаїзмом. Це він робить на прикладі перекладачів біблійних текстів з 1750-х по 1950-ті роки та показує, як теологія легітимізує пригноблення євреїв та негативне ставлення до представників іудейської релігії<sup>124</sup>.

Цю тему продовжує інший дослідник – Джо Кейсор у своїй роботі "Гітлер, Голокост та Біблія: текстуальний аналіз антисемітизму, націонал-соціалізму та церкви в нацистській Німеччині", яка вийшла у квітні 2009 року. Автор робить спробу проаналізувати ідеологічний базис найвідоміших у світі тиранів, у тому числі Сталіна, Гітлера, Пол Пота, Мао Цзедуну тощо. Автор аналізує справжні джерела нацистської ідеології та контрасти поведінки Гітлера і біблійних принципів. Він аналізує платформу фашистів, які репрезентували свою ідеологію як "позитивне християнство", а також аналізує історію взаємин Гітлера та протестантської церкви у період зростання фашистської ідеології та розвінчує міфи про те, що звірства фашистів та їх антисемітизм були зумовлені християнською етикою та біблійними текстами. Він робить висновок, що жорстокість та масові вбивства не можуть бути оправдані християнською етикою, яка забороняє будь-яке насильство над людьми та живими істотами взагалі. Дослідник доходить висновку, що на масові акції проти євреїв Гітлера надихнули світський расовий антисемітизм та німецькі інтерпретації дарвінізму. Ця книга є ґрунтовним дослідженням теми "Гітлер та християнство", яка дискутується в широких колах науковців світу. Позитивним елементом роботи є використання значного масиву літератури, робіт німецьких теологів та філософів, що дає змогу зрозуміти джерела антисемітизму Гітлера, пов'язаного з його антихристиянською поведінкою<sup>125</sup>.

Проблемі мусульманського антисемітизму у Європі присвятив свою роботу Рафаель Ізраелі. У своїй монографії "Мусульманський антисемітизм у християнській Європі: елементарний та остаточний антисемітизм" він порівняв ситуацію із боротьбою ірландців та англійців та прослідкував

Вплив карикатур та екстремістських творів стали важливим чинником у розвитку антисемітизму та антиісламських настроїв у країнах Європи та об'єктом дослідницької уваги вченого Джоеля Котека. Як підкреслює автор монографії "Карикатури і екстремізм: Ізраїль і євреї в арабських і західних медіа", карикатура є однією з популярних і ефективних засобів комунікації. Багатьом відомий випадок із карикатурою на пророка Мохаммада, яка з'явилася у данській газеті та викликала шквал обурення у країнах Близького Сходу. Відомо, що "у відповідь" на публікацію у данській газеті іранські засоби масової інформації оголосили про видання карикатур на тему Голокосту. Подібні ілюстрації вже давно друкуються у арабо-мусульманських медіа. Так, у вересні 2001 року в ході конференції у Дурбані розповсюджувалися такі карикатури, в яких євреї зображувалися у вигляді садистів, кровожерів та монстрів, що цікавляться лише грошима та владою. Дослідник проаналізував у своїй роботі понад 400 таких антисемітських карикатур, які він знайшов у арабських і західних засобах масової інформації. Автор намагається засудити поширення ненависті до євреїв та сподівається на порушення цього питання на політичному рівні<sup>127</sup>.

Продовжує тему ескалації ісламської ненависті до євреїв книга "Джихад і ненависть до євреїв: ісламизм, нацизм і корені 11 вересня" Маттіаса Кунтцеля, яка вийшла у видавництві "Телос Пресс". Німецький дослідник ставить та вирішує важливе дослідницьке завдання – розібратися у питанні: звідки почалася історія протистояння ісламського та іудейського світу, розквіт якого ми спостерігаємо у сучасний період. Автор відносить початок антисемітської риторики до 1928 року, коли було засноване "Мусульманське братство", після того розпочалася хвиля антисемітизму. Він показує, як діяльність "Мусульманського братства" та інших ісламістських організацій поступово перетворили Єгипет з країни, де поважають євреїв, на країну, де їх люто ненавидять. Автор розглядає історію ісламського антисемітизму до подій 9 вересня 2001 року. Він

Автор робить спробу оцінити місце антисемітизму у явищі глобального джихаду. Ідеологічно привід для антисемітизму у арабів був – у зв'язку із небажанням у 7-му віці євреїв прийняти пророка Мохаммада. Але процес створення антисемітської системи поглядів відбувся, на думку автора, саме в період 1930–1940 років, коли свого світового розголосу набув німецький фашизм. Тому, підкреслює автор, розуміння процесу протистояння ісламського та єврейського світоглядів у сучасний історичний період неможливе без аналізу поняття "ісламофашизм". Деякі послідовники ісламського джихаду, як і раніше, переконані, що євреї та Америка борються за світове панування і що з ними треба "покінчити" через повне знищення єврейського народу. Робота отримала гран-прі Лондонського книжкового фестивалю та є однією з впливових робіт з історії та ідеології ісламського антисемітизму у сучасному західному суспільстві<sup>128</sup>.

Слід зазначити, що вивчення питання антисемітизму у сучасному світі залишаються актуальними для англомовної історіографії. Автори досліджують в основному такі напрями антисемітської ідеології, як релігійний та расовий антисемітизм, зосереджують свою увагу на історичних аспектах цього явища, вивчення найбільш злочинного по відношенню до євреїв режиму – німецько-фашистського. Загалом більшість дослідників підкреслюють масштаби цього явища та широкий спектр сьогочасних антисемітських концепцій, як світського, так і догматичного спрямування. Необхідно наголосити, що подальший розвиток англомовної історіографії цієї проблеми буде неподільно пов'язаний із дослідженням спільних рис між фашистською та ісламською антисемітськими концепціями і дослідженням нових проявів антисемітизму у Європі та США, а також організації нових моніторингових центрів для аналізу публікацій у пресі та літератури антисемітського спрямування.

---

<sup>1</sup> Див.: Антонович В. Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / В.Б. Антонович. – Київ, 1995. – 814 с; Багалій Д.І. Вибрані праці: У 6 т./ НАН України. Інститут Української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського (Харк.філ.) / Дмитро Іванович Багалій. – Х., 1999; Грушевський М. С. На порозі нової України: Статті та джерельні матеріали / Михайло Сергійович Грушевський. – Нью-Йорк, 1992. – 278 с.; Погляд М.П. Драгоманова на українську історію // Народ. – 1895.– № 17; Лисенко О. Я. Соціологічні погляди Івана Франка

/ О.Лисенко. – К., 1958; Сьюзен Х. Кістяківський: боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату / Хьюмен Сьюзен. – К.: Основні цінності, 2000. – 302 с.

<sup>2</sup> Бейдерман А. Место еврейского народа в историческом процессе / А.Бейдерман // Материалы Седьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. – Ч. 2. – М., 2000. – С. 190.

<sup>3</sup> Див.: Von Ranke L., Humboldt W. The Theory and Practice of History / Leopold von Ranke, Wilhelm Humboldt. – New-York: Bobbs-Merrill, 1973. – 514 pp.; Collingwood R., Dray W., Van der Dussen W. The Principles of History: And Other Writings in Philosophy of History / Robin Collingwood, William Dray, W. Van der Dussen. – Oxford: Oxford University Press, 1999. – 384 pp.; Spengler O., Atkinson Ch. Decline of the West: Perspectives of World History / Oswald Spengler, Charles Atkinson. – New-York: Kessinger Publishing Co, 2003. – 507 pp.; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Второе издание / Карл Маркс, Фридрих Энгельс. – М.: Издательство политической литературы, 1955 – 1973; Тоунбее А., Сомервелл Д. A Study of History / Arnold Toynbee, David Somervell. – Oxford: Oxford University Press, 1987. – 144 pp.

<sup>4</sup> Див.: Von Ranke L., Humboldt W. The Theory and Practice of History / Leopold von Ranke, Wilhelm Humboldt. – New-York: Bobbs-Merrill, 1973. – 514 pp.

<sup>5</sup> Gottschalk L. Understanding History: A Primer of Historical Method / L.Gottschalk. – NY: Alfred A. Knopf, 1950. – P.19.

<sup>6</sup> Behan McCullagh C., Justifying Historical Descriptions / C. Behan McCullagh. – Cambridge: Cambridge University Press: New York, 1984. – P.26.

<sup>7</sup> The Dynamics of American Jewish History: Jacob Rader Marcus's Essays on American Jewry. – Middletown: Wesleyan University Press, 2003. – 228 pp.

<sup>8</sup> The State of Jewish studies by Shaye Cohen, Edward Greenstein. – Middletown: Wayne State University Press, 1990. – С.146.

<sup>9</sup> Див.: Ш. Дубнов "Всемирная история еврейского народа" в 10-ти тт. – Рига, 1934–1938.

<sup>10</sup> Див.: Baron S. The Russian Jew under Tsars and Soviets / Salo Baron. – N-Y.: Schockenbooks, 1987. – 468 pp.

<sup>11</sup> Seven Jewish cultures: a reinterpretation of Jewish history and thought by Ephraim Shmueli. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 312 pp.

<sup>12</sup> Hasidic responses to the Holocaust in the light of Hasidic thought by Pesach Schindler. – Jersey City: Ktav Publishing House, 1990. – 204 pp.

<sup>13</sup> After tragedy and triumph: essays in modern Jewish thought and the American Experience by Michael Berenbaum. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990. – 228 pp.

<sup>14</sup> Jewish History and Thought: An Introduction by Menahem Mansoor. – Jersey City: Ktav Publishing House, 1991. – 571 pp.

<sup>15</sup> Choices in Modern Jewish Thought: A Partisan Guide by Eugene Borowitz. – Behrman House, 1995. – 372 pp.

<sup>16</sup> Neoplatonism and Jewish thought by Lenn Evan Goodman. – NY: State University of New York Press, 1992. – 454 pp.

<sup>17</sup> Jewish philosophy and the crisis of modernity: essays and lectures in modern by Leo Strauss, Kenneth Hart Green. – NY: State University of New York Press, 1997. – 505 pp.

<sup>18</sup> The Other in Jewish thought and history: construction of Jewish culture and by Laurence Jay Silberstein, Robert L. Cohn. – New York: New York University Press, 1994. – 467 pp.

<sup>19</sup> Dilemmas in modern Jewish thought: the dialectics of revelation and history by Michael Morgan. – Bloomington: Indiana University Press, 1992. – 181 pp.

<sup>20</sup> The religious thought of Hasidism: text and commentary by Norman Lamm. – New York: Yeshiva University, 1999. – 711 pp.

<sup>21</sup> Hasidic Anthology by Louis Newman. – London: Scribner, 1934. – 720 pp.

<sup>22</sup> Maimonides' political thought in ethics, law, and the human ideal by Howard Theodore Kreisel. – NY: State University of New York Press, 1999. – 416 pp.

<sup>23</sup> Spinoza, Liberalism and the Question of Jewish Identity by Steven Smith. – New Haven: Yale University Press, 1998. – 288 pp.

<sup>24</sup> Crisis and covenant: Jewish thought after the Holocaust by Jonathan Sacks. – Manchester: Manchester University Press, 1993. – 248 pp.

<sup>25</sup> The Vanishing American Jew: In Search of Jewish Identity for the Next Century by Alan Dershowitz. – NY: Little, Brown and Company, 1997. – 395 pp.

<sup>26</sup> The Midrashic imagination: Jewish exegesis, thought and history by Michael Fishbane. – NY: State University of New York Press, 1993. – 296 pp.

<sup>27</sup> Paradigms in Jewish philosophy by Raphael Jospe. – Madison: Fairleigh Dickinson University Press, 1997. – 290 pp.

<sup>28</sup> Exploring the thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik by Marc Angel. – Jersey City: Ktav Publishing House, 1997. – 346 pp.

<sup>29</sup> AIDS in Jewish thought and law by Gad Freudenthal. – Jersey City: Ktav Publishing House, 1998. – 175 pp.

<sup>30</sup> Autonomy and Judaism: The Individual and the Community in Jewish Philosophical Thought. – NY: State University of New York Press, 1992. – 229 pp.

<sup>31</sup> Perspectives on Jewish thought and mysticism by Alexander Altmann, Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkush. – London, 1998. – 508 pp.

<sup>32</sup> Facing the other: the ethics of Emmanuel Levinas by Sean Hand. – NY: Routledge, 1996. – 288 pp.

<sup>33</sup> (God) After Auschwitz: Tradition and Change in Post-Holocaust Jewish Thought by Zachary Braiterman. – New Jersey: Princeton University Press, 1998. – 204 pp.

<sup>34</sup> Torah and Constitution: essays in American Jewish thought by Milton Konvitz. – Syracuse: Syracuse University Press, 1998. – 222 pp.

<sup>35</sup> The gate to perfection: the idea of peace in Jewish thought by Walter Homolka, Albert Friedlander. – NY: Berghahn Books, 1994. – 128 pp.

<sup>36</sup> Jew and philosopher: the return to Maimonides in the Jewish thought of Leo Strauss by Kenneth Hart Green. – NY: State University of New York, 1993. – 27 pp.

<sup>37</sup> Holocaust and return to Zion: a study in Jewish philosophy of history by Shubert Spero. – Jersey City: Ktav Pub Inc, 2000. – 398 pp.

<sup>38</sup> Particularism and universalism in modern Jewish thought by Svante Lundgren. – NY: Global Publications, 2000. – 270 pp.

<sup>39</sup> Jewish thought and scientific discovery in early modern Europe by David Ruderman, Moshe Idel. – Detroit: Wayne State University Press, 2001. – 392 pp.

- <sup>40</sup> Judaism and healing: halakhic perspectives by J. David Bleich. – Jersey City: Ktav Publishing House, 2002. – 243 pp.
- <sup>41</sup> Faith at the crossroads: a theological profile of religious Zionism by Dov Schwartz. – Leiden: Brill Academic Publishers, 2002. – 264 pp.
- <sup>42</sup> Claude Montefiore: his life and thought by Daniel Langton. – London, 2002. – 347 pp.
- <sup>43</sup> Thinking God: the mysticism of Rabbi Zadok of Lublin by Alan Brill. – NY: Ktav Publishing House, 2003. – 476 pp.
- <sup>44</sup> Women and gender in Jewish philosophy by Hava Tirosh-Samuelson. – Indiana University Press, 2004. – 364 pp.
- <sup>45</sup> Studies on astral magic in medieval Jewish thought by Dov Schwartz, David Louvish, Batya Stein. – Leiden: Brill Academic Publishers, 2005. – 251 pp.
- <sup>46</sup> Religion and State in Jewish Philosophy: Models of Unity, Division, Collision and Subordination by Aviezer Ravitzky. – Jerusalem: Israel Democracy Institute, 2001. – 206 pp.
- <sup>47</sup> Creation and re-creation in Jewish thought: Festschrift in honor of Joseph Dan by Rachel Elior, Peter Shafer. – Tübingen: Paul Mohr Verlag, 2005. – 700 pp.
- <sup>48</sup> Hebrew language and Jewish thought by David Patterson. – London: Routledge, 2005. – 256 pp.
- <sup>49</sup> The philosopher-king in medieval and Renaissance Jewish thought by Abraham Melamed, Lenn Goodman. – NY: State University of New York Press, 2002. – 288 pp.
- <sup>50</sup> Rosenzweig and Heidegger: between Judaism and German philosophy by Peter Gordon. – Ewing: University of California Press, 2005. – 357 pp.
- <sup>51</sup> Tradition vs. traditionalism: contemporary perspectives in Jewish thought by Avi Sagi. – Amsterdam: Rodopi, 2008. – 236 pp.
- <sup>52</sup> Christianity in Jewish Terms by Tikva Frymer-Kensky, David Novak, Michael Signer, David Sandmel. – New York: Basic Books, 2008. – 464 pp.
- <sup>53</sup> Rereading the Mishnah: a new approach to ancient Jewish texts by Judith Hauptman. – Tübingen: Paul Mohr Verlag, 2005. – 320 pp.
- <sup>54</sup> A feminist commentary on the Babylonian Talmud: introduction and studies by Tal Ilan. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. – 324 pp.
- <sup>55</sup> Levinas & Buber: dialogue & difference by Peter Atterton, Matthew Calarco, Maurice S. Friedman. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. – 325 pp.
- <sup>56</sup> Jewish themes in Spinoza's philosophy by Heidi M. Raven, Lenn Evan Goodman. – New York: State University of New York Press, 2002. – 209 pp.
- <sup>57</sup> Contemporary Jewish philosophy: an introduction by Irene Kajon. – London: Routledge, 2005. – 178 pp.
- <sup>58</sup> Concealment and revelation: esotericism in Jewish thought and its Moshe Halbertal, Jackie Feldman. – Princeton: Princeton University Press, 2007. – 212 pp.
- <sup>59</sup> Jewish philosophy and western culture: a modern introduction by Victor Seidler. – London: I. B. Tauris & Co Ltd, 2008. – 256 pp.
- <sup>60</sup> Hasidism on the margin: reconciliation, antinomianism, and messianism in Izbica/Radzin Hasidism by Shaul Magid. – Madison: University of Wisconsin Press, 2005. – 432 pp.
- <sup>61</sup> 20th Century Jewish Religious Thought by Arthur A. Cohen, Paul Mendes-Flohr. – Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2009. – 1200 pp.

<sup>62</sup> From Ancient Israel to Modern Judaism Intellect in Quest of Understanding Essays by Ernest Frenchis, Nahum Neusner. – NY: Bibliolife, 2009. – 260 pp.

<sup>63</sup> New Jewish Feminism: Probing the Past, Forging the Future by Elyse Goldstein. – NY: Jewish Lights Publishing, 2008. – 439 pp.

<sup>64</sup> Rethinking European Jewish History by Jeremy Cohen, Moshe Rosman. – NY: London: Littman Library of Jewish Civilization, 2009. – 261 pp.

<sup>65</sup> There Shall Be No Needy: Pursuing Social Justice Through Jewish Law&Tradition by Jill Jacobs, Elliot N. Dorff. – NY: Jewish Lights Publishing, 2009. – 257 pp.

<sup>66</sup> Albion and Jerusalem: The Anglo-Jewish Community in the Post-Emancipation Era by Michael Clark. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 320 pp.

<sup>67</sup> Der Yiddisher Gedank in der Neier Tzeit by Abraham Menes. – NY: LCC, 2009.

<sup>68</sup> Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World by Nurit Stadler. – NY: NYU Press, 2009. – 196 pp.

<sup>69</sup> Philosophy and Rabbinic Culture: Jewish Interpretation and Controversy in Medieval Languedoc by Gregg Stern. – London: Routledge, 2009. – 273 pp.

<sup>70</sup> History of Mediaeval Jewish Philosophy by Isaac Husik. – NY: Books LLC, 2009. – 398 pp.

<sup>71</sup> Isaac Israeli: A Neoplatonic Philosopher of the early Tenth Century by Alexander Altmann, Samuel M. Stern. – Chicago: University of Chicago Press, 2009.

<sup>72</sup> Jewcentricity: Why the Jews are Praised, Blamed, and Used to Explain Just About Everything by Adam Garfinkle. – NY, 2009. – 320 pp.

<sup>73</sup> Autonomy in Jewish Philosophy by Kenneth Seeskin. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 268 pp.

<sup>74</sup> Jewish Messianism and the History of Philosophy by Martin Kavka. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 256 pp.

<sup>75</sup> Alfred Kazin: A Biography by Richard M. Cook. – New Haven: Yale University Press, 2008. – 464 pp.

<sup>76</sup> Origins of jewish mysticism by Peter Schafer. – NY: Mohr Siebeck, 2009. – 430 pp.

<sup>77</sup> The Reasons for the Commandments in Jewish Thought: From the Bible to the Renaissance by Isaac Heinemann. – NY: Academic Studies Press, 2009. – 248 pp.

<sup>78</sup> Jewish Renaissance in the Russian Revolution by Kenneth B. Moss Harvard University Press, 2009. – 408 pp.

<sup>79</sup> Jewish Renaissance in the Russian Revolution by Kenneth B. Moss Harvard University Press, 2009. – 408 pp.

<sup>80</sup> Див.: <http://www.culturaljudaism.org/>

<sup>81</sup> Див.: <http://www.hellercenterforjewishwomen.org/>

<sup>82</sup> Див.: <http://www.jims-israel.org/CSJE.aspx>

<sup>83</sup> Див.,наприклад:

[http://muse.jhu.edu/journals/aleph\\_historical\\_studies\\_in\\_science\\_and\\_judaism/toc/ale4.1.html](http://muse.jhu.edu/journals/aleph_historical_studies_in_science_and_judaism/toc/ale4.1.html); <http://www.henochjournal.com/>; <http://mj.oxfordjournals.org/>

<sup>84</sup> Див.: <http://www.womeninjudaism.org>

<sup>85</sup> Mysticism in Judaism, Christianity, and Islam: Searching for Oneness by Ori Soltes.– Plymouth: Rowman & Littlefield, 2009. – 339 pp.

- <sup>86</sup> Speaking of Jews: rabbis, intellectuals, and the creation of an American by Lila Corwin Berman. – Los-Angeles: University of California Press 2009. – 280 pp.
- <sup>87</sup> Judaism: A Way of Being by David Hillel Gelernter. – New Haven: Yale University Press, 2009. – 248 pp.
- <sup>88</sup> Judaism, Christianity and Liberation: An Agenda for Dialogue. Editor Otto Maduro. – Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2009. – 160 pp.
- <sup>89</sup> Jews and Judaism in African History by Richard Hull Markus Wiener Publishers, 2009. – 200 pp.
- <sup>90</sup> Judaism in Biological Perspective: Biblical Lore and Judaic Practices by Rick Goldberg. – Boulder: Paradigm Publishers, 2009. – 248 pp.
- <sup>91</sup> Contemporary American Judaism: transformation and renewal by Dana Evan Kaplan. – NY: Columbia University Press, 2009. – 446 pp.
- <sup>92</sup> The Columbia History of Jews and Judaism in America by Marc Lee Raphael. – NY: Columbia University Press, 2009. – 490 pp.
- <sup>93</sup> Faith Finding Meaning a Theology of Judaism by Byron L. Sherwin. – Oxford: Oxford University Press, 2009. – 224 pp.
- <sup>94</sup> Judaism and the visual image: a Jewish theology of art by Melissa Raphael. – London: Continuum, 2009. – 229 pp.
- <sup>95</sup> On the Origins of Judaism Philip R. Davies. – London: Equinox Publishing Limited, 2009. – 224 pp.
- <sup>96</sup> An Introduction to Judaism by Nicholas de Lange. – Cambridge: Cambridge University Press, 2009. – 272 pp.
- <sup>97</sup> Jews and Judaism in World History by Howar Lupovitch. – London: Taylor and Francis, 2009. – 160 pp.
- <sup>98</sup> Everything is God: the Radical Path of Nondual Judaism by Jay Michaelson. – NY, 2009. – 304 pp.
- <sup>99</sup> Spiritual Boredom: Rediscovering the Wonder of Judaism by Erica Brown. – Woodstock, Jewish Lights Publishing, 2009. – 183 pp.
- <sup>100</sup> Theological and Philosophical Premises of Judaism by Jacob Neusner. – Brighton: Academic Studies Press, 2009. – 256 pp.
- <sup>101</sup> Religion or ethnicity? Jewish identities in evolution by Zvi Gitelman. – Toronto: Rutgers University Press, 2009. – 416 pp.
- <sup>102</sup> The Eerdmans Dictionary of Early Judaism. – Grand Rapids: Eerdmans Pub Co, 2009. – 1296 pp.
- <sup>103</sup> Violence, Scripture and Textual Practice in Early Judaism and Christianity by Ra'anana Boustan, Calvin Roetzel. – Leiden: Brill Academic Pub, 2010. – 300 pp.
- <sup>104</sup> Kabbalah and Postmodernism: A Dialogue by Sanford Drob. – New York: Peter Lang, 2009. – 338 pp.
- <sup>105</sup> Gonzo Judaism: A Bold Path for Renewing an Ancient Faith Niles Elliot Goldstein. – Boston: Shambhala Publications, 2010. – 192 pp.
- <sup>106</sup> Див.: <http://www.yale.edu/yiisa/>
- <sup>107</sup> Див.: <http://www.isgap.org/contact.html>
- <sup>108</sup> Див.: <http://www.eisca.eu>
- <sup>109</sup> Див.: <http://www.european-forum-on-antisemitism.org/working-definition-of-antisemitism/>



- <sup>110</sup> Див., наприклад: [http://www.jsantisemitism.org/pdf/jsa\\_1-1.pdf](http://www.jsantisemitism.org/pdf/jsa_1-1.pdf)
- <sup>111</sup> Anti-Semitism and the Holocaust by Alan Farmer Trans-Atlantic Pubns, 2009. – 178 pp.
- <sup>112</sup> Within the Pale, the Story of Anti-Semitic Persecutions in Russia by Michael Davitt. – NY: Books LLC, 2009. – 104 pp.
- <sup>113</sup> The Price of Monotheism by Jan Assmann, Robert Savage Stanford university press, 2009. – 152 pp.
- <sup>114</sup> Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and other Central and Other Central-East European Cultures by Andrei Oisteanu. – Lincoln: Nebraska University Press, 2009. – 480 pp.
- <sup>115</sup> The Wicked Son: Anti-Semitism, Self-Hatred, and the Jews by David Mamet. – London, Knopf Doubleday Publishing Group, 2009. – 189 pp.
- <sup>116</sup> The State, the Nation, and the Jews: Liberalism and the Antisemitism Dispute by Marcel Stoetzler. – NY, 2009. – 540 pp.
- <sup>117</sup> Див.: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/1168230>
- <sup>118</sup> Anti-Semitism by Dan Cohn-Sherbok. – NY: The History Press, 2009. – 368 pp.
- <sup>119</sup> Antisemitism and Modernity: Innovation and Continuity by Hyam Maccoby. – London: Taylor and Francis, 2009. – 196 pp.
- <sup>120</sup> Fear: Anti-Semitism in Poland After Auschwitz: An Essay in Historical by Jan Tomasz Gross. – Princeton: Princeton University Press, 2009. – 336 pp.
- <sup>121</sup> Susan Gubar's Judas: A Biography. – New York: W.W. Norton & Co., 2009. – 453 pp.
- <sup>122</sup> Offenders or Victims? German Jews and the Causes of Modern Catholic Antisemitism by Olaf Blaschke. – Nebraska, Nebraska University Press, 2009. – 232 pp.
- <sup>123</sup> Insights: The Catholic-Jewish Faiths by Leonard F. Badia. – NY: AuthorHouse, 2009. – 112 pp.
- <sup>124</sup> Roots of theological anti-Semitism: German biblical interpretation and the Jews, from Herder and Semler to Kittel and Bultmann by Anders Gerdmar. – NY: Brill, 2009. – 675 pp.
- <sup>125</sup> Hitler, the Holocaust, and the Bible: A Scriptural Analysis of Anti-Semitism, National Socialism, and the Churches in Nazi Germany Joe Keysor. – Athanatos Publishing Group, 2009. – 404 pp.
- <sup>126</sup> Muslim Anti-Semitism in Christian Europe: Elemental and Residual Anti-Semitism by Raphael Israeli. – Edison: Transaction Publishers, 2009. – 284 pp.
- <sup>127</sup> Cartoons and extremism: Israel and the Jews in Arab and Western media by Joln Kotek. – London: Vallentine Mitchell & Co Ltd, 2009. – 201 pp.
- <sup>128</sup> Jihad and Jew-Hatred: Islamism, Nazism and the Roots of 9/11 by Matthias Kuentzel. – NY: Telos Press Limited, 2009. – 180 pp.

## **Вплив месіанської ідеї на сучасну суспільну та політичну думку євреїв України. Революція та традиція**

Для будь-якої цивілізації характерна наявність революційних ідей, що визначають шляхи її радикальної трансформації, внаслідок невдоволення наявним станом речей. Національні та релігійні меншини здебільшого перебувають під впливом такого роду ідей, що домінують у тому суспільстві, в якому вони існують. Проте досить часто в цьому питанні вони керуються своїми власними традиціями. Характерним прикладом такої двоїстості є єврейська цивілізація. Активна участь євреїв у європейському революційному процесі є загальновідомою й викликає незмінну зацікавленість найширших кіл громадськості. Ця зацікавленість породила чимало наукових та журналістських розвідок найрізноманітнішого змісту. Та єврейський народ ніколи не забував про власну революційну ідею, що являє собою основу ідеї про визволення. Згідно з цим вченням, нащадки біблійних праотців уже майже 2 тисячі років перебувають у великому вигнанні (галуті), яке не дозволяє зреалізувати ідеали політичного й духовного буття, що їх заповідали пророки. Для найбільш консервативних груп віруючих навіть створення незалежної єврейської держави жодним чином не означає припинення гіркої доби галуту. Очікування приходу Месії вимагає від них незгоди із будь-якими закликами примиритися з існуючою реальністю й сприймати її як дещо, що не потребує радикальних змін. Саме очікування Месії потребує від людини певних, спеціальним чином організованих зусиль. Така діяльність має радикально активізуватися у часи, що передують месіанському визволенню. За останні дві тисячі років не було жодного століття, коли б бодай у якійсь із країн, де мешкають євреї, значна їх частина не повірила у скорий прихід визволителя, із усіма наслідками, що із цього випливають. Останній сплеск месіанської активності почався у другій половині ХХ століття і триває дотепер. Першопопштовхом до нього стали проповіді лідера хасидів, що належить до напрямку ХаБад, шостого любавицького ребе – Йозефа Іцхака Шнеерсона про те, що Голокост є нещастям, що передує месіанському визволенню. У роки правління його наступника Менахема Мендела Шнеерсона (1950–1994) месіанські настрої лише посилювалися. На початку 1990-х років значна частина послідовників Шнеерсона вважала його Месією. Рівень поклоніння перед Шнеерсоном любавицьких хасидів був екстраординарним навіть для історії хасидизму. Він помер у 1994 році. Частина хасидів змирилася зі смертю лідера, проте і далі вважає його Месією. Інша ж частина – активістське крило руху ХаБад – не визнає факту фізичної смерті Шнеерсона. Його могила у Нью-Йорку стала місцем

масового паломництва. Проповідь близького визволення й досі триває у багатьох хабадських громадах, зокрема й у країнах СНД. Головний рабин ХаБаДу в Росії Бер Лазар у квітні 2010 року написав: "У нашому місті завжди були праведники, котрі щодня чекали на Машиаха, і щодня своїми добрими справами намагалися наблизити його прихід. Був один знаний рабин, який щовечора, лягаючи спати, розкладав коло себе святкову одіж. Аж раптом вночі прийде Машиах? – із надією говорив він. Тоді я зможу швиденько вдягтися й прийняти його як годиться"<sup>1</sup>.

У нашому поколінні таким праведником, що наближав прихід Машиаха, був любавицький ребе. Кожен свій виступ він завершував словами, що ось-ось прийде Машиах. Усіх своїх учнів та послідовників він навчав вірити в те, що Машиах вже на порозі, й поводитись так, аби Він міг цей поріг переступити.

Ця віра завжди була. Одна з 13 основ юдаїзму каже: "Цілковито вірую в прихід Машиаха, і якщо він не квапиться, буду чекати його щодня". Інакше кажучи, євреї має вірити в те, що Машиах дійсно от-от прийде. Цю віру покликані підсилити щоденні молитви. Наведемо лише один приклад: "Нащадка Давида, раба Твого, скоріш взрости й піднеси його підтримкою Своєю: адже ми повсякчас сподіваємось, що ти спасеш нас". Тут "потомок Давида" – і є саме Машиах, якого євреї закликають скоріш прийти.

Один з мудреців єврейського народу, відомий законовчитель рав Хіда пояснює, чому треба просити Б-га прислати Машиаха якомога скоріше. Цією молитвою, цією вірою, цією постійною думкою про Машиаха ми дійсно наближаємо його прихід. Ця віра народу творить дива. Наша історія сповнена таких прикладів: навіть у Торі сказано, що євреї вийшли з єгипетського рабства "завдяки вірі своїй". Таким само чином віра дозволить прийти Машиаху й принести визволення.

"Можливо, мене питають, чому так важливо, щоб Машиах прийшов саме тепер? Відповідь на це питання дуже проста: тому що кількість небезпек у світі збільшилася надміру. Можливо, ми в Росії сьогодні це відчуваємо менше, тому що ситуація стабільна й євреям живеться добре, але водночас велетенські регіони страждають від тероризму, зброя масового знищення потрапляє до рук екстремістських режимів, до того ж, по всій планеті збільшується кількість природних та техногенних катастроф, внаслідок яких гинуть сотні й тисячі людей!

Написано, що галут подібний до вагітності, а визволення – до пологів, плід має пробути дев'ять місяців в утробі й лише потім з'явитися на світ. Найостанніший період перед пологами – найтяжчий, його так і називають – "муки пологів". Так само важким є період перед визволенням: нашою святою мовою це називається "муки перед тим, як прийде

Машиах". Потрясіння, які ми щодня спостерігаємо у тій чи іншій країні світу – це саме й є ті біди та випробування, які мусить пережити світ перед визволенням.

Подібно до того, як плід бажає народитися, й викликає перейми в матері, Машиах рветься прийти до нас. І Б-г цього хоче. Але аби це справдилося, ми маємо докласти зусиль тут і тепер. Недостатньо лише чекати на прихід Машиаха: якщо ми маємо в ньому потребу, то мусимо закликати його, думати при ньому, просити Б-га відчинити двері для його приходу. Це наш обов'язок перед власним народом, перед нашими дітьми і всім світом"<sup>2</sup>.

Більшість ортодоксальних єврейських громад України на сьогодні очолюють рабини з руху ХаБад, більшість з яких повністю поділяють такі настрої. Це, в свою чергу, змушує нас замислитися над питанням, яким чином месіанська активність вплинула на суспільну та політичну думку євреїв нашої країни? Чи не спровокує вона якихось суспільних заворушень і чи не викличе подій, які здатні негативним чином вплинути на міжетнічні стосунки в державі?

Почнемо нашу розвідку із короткого огляду історії юдейського вчення про Месію і породжених ним суспільних рухів.

### *Поняття Месія в Писанні*

Слово "Месія" (івритська транскрипція – Машиах) – означає помазаник, від дієслова МШХ – мастити маслом. Початкове значення цього слова пов'язане із обрядом, під час якого царя, який приходить до влади, "помазували" на царство духмяною сумішшю, настояною на оливковій олії (олеї). Таким чином у єврейській традиції головним значенням цього слова є "цар, якого помазано на царство". У цьому сенсі цар Давид був Месією, так само як і всі царі його династії.

Після того, як Юдейське царство зазнало поразки від Вавилону (VI ст. до н. е), Юдея втратила незалежність. Храм Соломона було зруйновано. Через 70 років цар Кір дозволив євреям повернутися до Юдеї й відновити Храм. Це було зроблено, проте царська династія Давида в Юдеї більше до влади не повернулася. Впродовж кількох століть в Юдеї не було царя, а влада належала Великим Зборам та Первосвященику Єрусалимського Храму. Такий стан зберігався до моменту приходу до влади священиків Хасмонеїв (II ст. до н. е). Оскільки вже в ті часи вважалося, що на юдейському троні може сидіти лише цар з роду Давида, попри те, що рід Хасмонеїв вважався правлячим царським родом, формально вони вважалися лише "намісниками престолу". Внаслідок цього вони не були помазані на царство й жодного з представників цієї династії Месією вважати не можна. Те саме стосується й царів династії Ірода Великого<sup>3</sup>.

### *Месія за Римських часів*

Після завоювання Юдеї Римом (Гнеєм Помпеєм 66 р. до н.е.) національний рух за визволення Ізраїлю вівся, як правило, під прапором "повернення істинного царя Ізраїлю", тобто царя з дому Давида, який відродить незалежність Юдеї й поверне велич її народу. Оскільки лише "істинний" цар може бути помазаний на царство, то такий цар позначався терміном "Месія" – Помазаник. Практично, кожне повстання в Юдеї очолював той чи інший Месія (Машиах, Помазаник), при чому слово це мало радше ідеологічний, аніж теологічний (про що йтиметься нижче) сенс. Найвідоміше з таких повстань – повстання Бар-Кохби, котрий проголосив себе Месією, й ціла низка тогочасних духовних авторитетів дійсно визнали його. Після поразки повстання Бар-Кохба був визнаний псевдомесією, оскільки істинний Месія не може зазнати поразки у повстанні. Це стосується всіх месіанських рухів у всі часи. Невдача демонструє, що на чолі руху стояв псевдомесія, тоді як перемога вказує на Месію істинного.

Після зруйнування Єрусалимського Храму (Титом, майбутнім Римським Імператором у 70-му р. н.е.) до аспекту національного руху додається аспект "відновлення Храму". Тобто у функції Месії також входить і відновлення Храму в Єрусалимі, оскільки "Месія відновить царство Боже на землі", а воно без Дому Божого існувати не може.

### *Теологічний аспект*

Теологічний аспект проблеми полягає в тому, що із приходом Месії пов'язується настання так званої месіанської ери. Адже саме після перемоги Месії настануть щасливі часи, "... галушки ростимуть просто з землі", а народ Ізраїлю знову посяде високе становище і т.д. "Наповниться вся земля Слави Всевишнього", всі визнають Б-га Ізраїля своїм Б-гом, тобто настане доба всезагальної благодаті, щастя й монотеїзму.

### *Часи, що передують приходу Месії*

При цьому часи, що передують месіанським часам, тобто той момент, коли Месія вже з'явився, але іще не завоював владу, або безпосередньо перед цією подією, сприймається як часи нещастя та катастроф. Цей період називається "Хавелей Машиах" (дослівно – муки народження Месії). Йдеться про катастрофічні події не апокаліптичного ґатунку. Приміром, у відомій притчі про прихід Месії наводиться аналогія зі шляхом до міста, й сказано, що "коли побачиш цвинтар, то знай, що місто вже недалеко". Іншими словами – буде багато жертв. Із цим уяв-

ленням пов'язане те явище, що в часи національних нещасть месіанські очікування різко посилюються, "...адже такі нещастя не можуть бути випадковими". Слід підкреслити, що тут не йдеться про кінець світу та інші подібні уявлення, так само як і не мовиться про Страшний Суд, принаймні в цьому контексті<sup>4</sup>.

### *Нормативне уявлення про Месію*

а). Месія є людиною в тому ж сенсі, в якому людиною був цар Давид (Давид був помазаний на царство, а отже, був Помазаником – Месією). Ми пам'ятаємо, що він воював, грішив, складав Псалми. Як чудотворець жодного разу не був відмічений. При цьому сама можливість того, що він може виявитися чудотворцем, ніким не заперечується.

б). Як і цар Давид, Месія вестиме переможні війни й порятуне Ізраїль від його зовнішніх ворогів.

в). Як і цар Давид, месія закладе основи Храму (чи побудує його), наразі – Третього Храму.

г). Месія збере народ Ізраїлю з вигнання, всі євреї зберуться в країні Ізраїлю.

д). Єдиним доказом того, що ця людина є справжній Месія, може бути успіх у вказаних справах. Якщо така людина з'явиться і йому буде таланити, то його слід визнати Месією. І навпаки, якщо в певний момент фортуна відвернеться від нього, то це означатиме, що трапилася помилка й ця людина не була істинним Месією, і треба сподіватися й надалі.

е). Всі народи визнають Месію. Сперечаються лише стосовно того, коли він прийде. Згідно з одними поглядами після перемог і завоювання Країни Ізраїлю (Рамбам, Рамбан), згідно з іншими – до цього, як крок до завоювання Ізраїлю (Абарбанель).

е). Вимога очікувати на Месію є догматом віри: "Я вірую повною вірою у прихід Месії, попри те, що він зволікає, я щодня очікую, що він прийде" (Догмат 12 за Маймонідом)

ж). Згідно із пророцтвом Захарії, вважається, що приходу Месії передуватиме з'явлення пророка Іліячу (який, як відомо, був живим взятий на небо), котрий оголосить про настання довгоочікуваного часу. Із цим уявленням пов'язаний звичай під час святкування Песаху (єврейської Пасхи) ставити на стіл спеціальний келих. З тої самої причини під час цього свята у встановлений момент широко відчиняють двері дому й запрошують увійти пророка Іліячу.

Окрім того, поширене уявлення про предтечу Месії, так званого Месію бен Йосеф. Здається, його діяльність не матиме значного успіху і він загине. Цей момент є настільки заплутаним і незрозумілим у всіх, хто

намагався його сформулювати, що дали самої лише констатації того факту, що таке має статися, ніхто не йде. Часто цей пункт тлумачать у переносному значенні і т.п.<sup>5</sup>.

### *Дата приходу Месії*

Із точки зору догматики, на Месію слід очікувати. Та те, який же він матиме вигляд, що при цьому має відбуватися і т. д., догматика не формулює, й кожен має право уявляти це, як йому заманеться. Згідно з основною точкою зору, вираховувати дату приходу Месії заборонено – коли прийде, тоді й добре. Тим не менш, кількість порушень цього положення величезна. Вирахуванням дати приходу Месії займалися вельми поважні авторитети. Називалися різні дати, наприклад, 1290 (Саадия-гаон), 1216 (натяк у Рамбама), 1532 (Італія та прилеглі до неї регіони, згідно з провіщенням р. Давида Молхо), 1648 (Сабатиніанський рух) та низка інших. Як правило, такі підрахунки базуються на визначенні числових значень слів у книгах Пророків. У більшості випадків очікування Месії у визначенні таким чином дати має регіональний характер. Приміром, у 1532 році Месію чекали переважно в Італії та Туреччині, у 1648 – у східних громадах та в Польщі<sup>6</sup>.

Подальший розгляд нашої проблеми потребує детального аналізу специфіки месіанського вчення хасидизму.

### *Огляд попередніх досліджень*

Питання про ставлення хасидів до вчення про месіанське визволення породило серед дослідників досить гострі дискусії, які не вщухають і дотепер. Проблема полягає в тому, що в зібранні хасидських проповідей раннього періоду із однаковою частотою трапляються як висловлювання, що підтверджують вірність класичній теологічній доктрині про Месію, так і такі, що містять її радикальний перегляд. Внаслідок цього, кожна зі сторін, що беруть участь у дискусії, може навести велику кількість переконливих аргументів.

Ш. Дубнов вважав, що хасидів зовсім не цікавила ідея національного визволення. Вчення Бешта та його послідовників було присвячене головним чином проповіді індивідуального спасіння, спрямування помислів вірних до небес та іншим подібним речам. Визволення за доктриною хасидів здійснюється через цадиків, які вказують істинні шляхи духовного вдосконалення. Згідно з точкою зору М. Бубера, концепція месіанського визволення була відкинута хасидами через те, що вона

надає виняткового значення діянню, яке здійснює конкретна людина у певний момент часу. Це, в свою чергу, знецінює всі ті події, які трапляються в житті людина до акту такого визволення, позбавляє змісту їхні повсякденні думки та сподівання. Бешт та його послідовники, навпаки, проповідували вчення, згідно з яким всі думки та вчинки віруючого слугують на користь великої мети визволення Богообраного народу, котре може статися у будь-яку хвилину. Тому кожен крок людини й кожна миттєвість його життя сповнені глибинного сенсу. Набуття всіма євреями належної духовної досконалості забезпечить повернення народу із вигнання та встановить вселенську гармонію<sup>7</sup>.

Г. Шолем розглядав питання ставлення лідерів хасидів раннього періоду до ідеї месіанського визволення в історичному контексті. Він вважав, що невдача масового месіанського руху на чолі із Шаботаем Цві у другій половині XVII століття мала величезний вплив на світогляд європейського єврейства. Багато хто з представників духовної еліти вважав злочинним за таких обставин підбурювати народ нездійсненими надіями на скоре визволення. Відмова деяких послідовників Шаботая Цві від дотримання заповідей Тори породила у єврейському суспільстві конфлікт, який суттєвим чином утруднив діяльність тих, хто намагався проповідувати скоре пришествя Месії. Внаслідок цього "хасидизм намагався вилучити елемент месіанства за допомогою містики та апокаліптики, що проявляла себе як далекосяжна і вельми небезпечна сила, зберігаючи разом з тим привабливість пізньої кабали в очах народу"<sup>8</sup>. Найбільш вдалим, з точки зору Шолема, є вираз "нейтралізація" месіанського елемента. Хасиди не заперечували в принципі концепцію месіанського визволення, але основну увагу в своєму вченні вони приділяли містичним практикам, до яких вдаються віруючі у вигнанні. Й хоча таке служіння також наближає час визволення, остаточно воно має здійснитися згідно волі Б-га, а не внаслідок дій людини<sup>9</sup>.

Б. Дінуур, на відміну від названих дослідників, вважав, що у момент зародження хасидизму ідея швидкого месіанського звільнення відіграла у його вченні основну роль. Р. Ісраель Баал Шем Тов та його найближчі послідовники намагалися за допомогою здійснюваних ними духовних практик та поширення таємних знань добитися швидкого приходу Месії. Найвищий момент їх сподівань припадає на момент від'їзду Бешта до Святої Землі. Та його корабель потрапив у бурю і р. Ісраелю довелося повернутися назад. Очікуване звільнення не зійшлося. Бешт та його послідовники сприйняли це як божественне знамення того, що часи звільнення народу іще не настали. Це привело до перегляду початкового



вчення. Основна увага в ньому стала приділятися служінню Господу у вигнанні<sup>10</sup>.

Згідно з точкою зору І. Тишбі проблему ставлення хасидів до концепції месіанського звільнення слід розглядати в контексті поглядів єврейської духовної еліти регіонів, у яких зароджувався новий релігійний рух. Спираючись на численні джерела, він доводить, що проповідь месіанського звільнення, а також вивчення кабалістичних текстів, в яких ідеться про шляхи наближення жаданого часу звільнення, були у східних землях Польсько-Литовського королівства середини – другої половини XVIII століття досить поширеним явищем. Поразка сабатианського руху не вплинула суттєвим чином на ці процеси<sup>11</sup>. Хасиди не внесли в погляди, що побутували в тогочасному єврейському суспільстві, суттєвих змін щодо цього питання. У своїх проповідях вони приділяли значну увагу месіанській темі. У вченні деяких лідерів нового релігійного руху вона, на думку Тишбі, відіграла центральну роль<sup>12</sup>. Сучасний дослідник Мор Альтшулер вважає, що радикальні зміни у доктрині хасидів щодо месіанського визволення сталися після смерті Бешта. Дослідник звертає особливу увагу на опис розмови р. Ізраеля з Месією в одному з послань рабі. Відповіді на запитання Бешта: "Коли Пан прийде?" передує фраза "Його високість відповіла" (в гайта тшува га-рам). Чисельне значення івритських літер вказує, на думку Альтшулера, на дату 1885 р. Таким чином, Бешт очікував, що спасіння станеться через 138 років<sup>13</sup>. Але після його смерті, згідно з гіпотезою Альтшулера, духовним лідером хасидизму став Ехіель Міхель із Злочіва<sup>14</sup>. Він, та його найближчі поплічники основну увагу приділяли діям, результатом яких мав стати прихід Месії ще за їх життя. Лише після смерті р. Ехіеля Міхеля його послідовники почали поступово відходити від месіанської доктрини й розробляти новий варіант хасидського вчення, орієнтованого переважно на служіння Господу у вигнанні<sup>15</sup>. Гіпотеза Альтшулера про виняткову роль р. Ехіеля Міхеля у ранній період історії хасидизму не набула визнання у сучасних дослідників, але її концепція прибічності цадика із Злочіва щодо ідеї месіанського визволення, на наш погляд, заслуговує уваги.

Усі згадані вчені прямо або ж непрямым чином протиставляють месіанську модель, тлумачену як концепції історичного визволення єврейського народу, концепції містичних духовних практик, орієнтованих переважно на індивідуальне спасіння й підтримання гармонії у Горньому Світі. Згідно з точкою зору М. Іделя, хасиди запропонували нову, містико-магічну доктрину месіанського визволення, в якій ці концепції цілком вдало поєднуються. Важливу роль у його аргументації відіграє фрагмент послання Бешта, в якому йдеться про його сходження на небеса та бесіду

з Месією. "І спитав я Месію: "Коли Ти прийдеш, Пане?" А він відповів: "Знай: коли поширяться вчення твоє й відкриється для світу, коли джерела твої прорвуться назовні, те, чому вчив я тебе й засвоїв ти, й зможуть також і вони (всі правовірні) звершувати єднання, подібно до тебе, й підносити душу свою, як це робиш ти... тоді настане жаданий час і спасіння". І вельми здивувався я, і сповнився стражданням через те, скільки багато часу сплине, перш ніж це стане можливим. Але з того, що я вивчив, перебуваючи там, три засоби зцілення й три святих імені із легкістю можна вивчити та пояснити. І тоді заспокоїлася свідомість моя, і подумав я, що завдяки цьому зможуть також і сучасники мої досягти ступеня й рівня мого. Завдяки їм (вивченим іменам) зможуть підносити вони душу свою, подібно як робив це я. Вони зможуть навчатися й будуть такими, як я"<sup>16</sup>. Ідель відмічає, що в цьому тексті всезагальне визволення узалежнюється від визволення кожного. Згідно з цим, усі євреї зобов'язані спасти свої душі шляхом єднання із Горнім Світом, а також зцілити своє тіло шляхом таємних методів лікування, які було відкрито Бештові на небесах. Р. Ізраель Баал Шем Тов є тією особистістю, котра покликана забезпечити звільнення всього народу. Він досягне цього не лише шляхом поширення таємних знань, необхідних для наближення приходу Месії, але й особистим прикладом служіння Господу, який надихатиме тих, хто йде за ним. На думку Іделя, описана в посланні бесіда між р. Ізраелем та Месією не є остаточним доказом на користь того, що він сам себе Месією не вважав. Термін "месія" цілком міг вживатися як для позначення особи визволителя, так і стосовно вищого начала, котре ним керує. Таке застосування цього терміна спостерігається у творах Авраама Абулафії<sup>17</sup>. Взагалі, Ідель відмічає помітну феноменологічну подібність вчень про месіанське звільнення р. Ізраеля Баал Шем Това й Абулафії. Останній вчив, що за допомогою містичних технік, що ґрунтуються на спогляданні й промовлянні таємних імен Б-га, багато хто з євреїв зможе досягти духовного рівня Месії. Але, на відміну від Бешта, він не пов'язував омріяне визволення із проблемою зцілення тіла<sup>18</sup>.

У своїх дослідженнях М. Ідель приділяє велику увагу аналізу поглядів Менахема Нохума з Чорнобиля<sup>19</sup>. Цей цадик описує Месію як ідеального цадика, посередника між Горнім Світом й світом долішнім, який, зливаючись із Господом, забезпечує все сотворене потоком божественної благодаті. Через гріх золотого теля народом Ізраїлю заволоділи сили п'їтми, й не стало в світі такого праведника. Тому кожен єврей мусить прагнути досягти вищого ступеня святості й стати тим каналом, яким на землю надходить вище благо. У кожному поколінні є достойні цадики, котрі завдяки своїм діянням підтримують існування цього світу.

Коли всі євреї піднімуться до їх рівня, настане визволення<sup>20</sup>. Погляди р. Менахема Нохума близькі до тих, які проповідував Бешт. Він вірить, що наближення часу визволення здійснюється завдяки зусиллям всієї громади правовірних. Місія цадика полягає в тому, щоб шляхом особистого прикладу, який має надихати всіх, поширення істинного вчення та містичних діянь, завдяки яким він забезпечує просителів містичними дарами, надати всім можливість досягти досконалості, що, у свою чергу, приведе до всезагального визволення.

М. Ідель зазначає, що у більшості ранніх хасидських творів основна увага приділяється спірітуалістичній концепції визволення. Біблійні оповіді про спасіння Богообраного народу у минулому й пророцтво про його повернення до земля обітничі присвячені, згідно із поглядами послідовників Бешта, опису звільнення душі із полону сил темряви та її очищення від гріхів внаслідок щоденного служіння Творцю. На відміну від Шолема, Ідель не вважає, що таке тлумачення викликане необхідністю нейтралізації месіанського елементу, внаслідок невдачі сабатианського руху. Подібні вчення зустрічаються у кабалістичних творах, починаючи від XIII століття. Хасиди наразі лише наслідували один з напрямів єврейської містики минулих часів.

#### *Соціально-історичні аспекти вчення хасидів про месіанське визволення*

Запропонована Шолемом концепція найтралізації хасидами вчення про Месію передбачає, крім усього іншого, що лідери цього релігійного руху не виявили суттєвої зацікавленості до соціально-історичних аспектів майбутньої ери визволення. М. Ідель доводить месіанську активність хасидів, жодним чином не пов'язуючи її з їх соціально-історичним вченням. За відсутності подібної спрямованості доктрини Бешта та його послідовників він цілком погоджується із Шолемом. Згідно з нашою точкою зору, із вищенаведеною тезою можна погодитися лише в тому смислі, що хасиди у ранній період своєї історії були байдужими до існуючих у єврейській традиції революційно-утопічних ідей. Близький серцю біблійних пороків та частини авторитетних вчителів віри подальших часів пафос радикальних перетворень суспільного устрою, судячи з усього, не справив враження на лідерів того релігійного напрямку, яке ми тут розглядаємо. Але, крім революційно-утопічних, у багатьох суспільствах побутують ідеї, що їх ми будемо називати консервативно-утопічними. Їх прибічники вважають, що вони живуть у суспільствах, які підтримують стосунки між людьми, що певним чином відповідають

вищому ідеалу. Його реалізація повною мірою потребує суттєвого збільшення приборчників правильного шляху і вдосконалення, але зовсім не радикальної трансформації наявної у них системи суспільних відносин. Новий світ нібито існує десь у глибинах старого, й найголовніше – зберегти вірність йому. Слід відмітити, що більшість, з якої виокремилися приборчники такого роду, може досить часто вважати їх революціонерами й руйнівниками підвалин суспільства. До того ж, у певних ситуаціях вони й самі можуть вважати себе такими. Та якщо спільнота особливого шляху існує достатньо тривалий час, а життя навколо належним чином не змінюється, то в ньому безперечно присутні описані нами ідеали консервативного утопізму. Визначений у такий спосіб консервативний утопізм видається нам продуктивним припущенням, що може стати в нагоді у справі вивчення месіанської доктрини хасидизму<sup>21</sup>. Хасидизм уже на найбільш ранньому етапі своєї історії проблематизував ту систему відносин між людьми, що існувала у східноєвропейському суспільстві. Слушно було б очікувати, що поява лідерів нового типу, функції та порядок комунікації з якими не мали аналогів у попередні часи, мала б внести свої корективи в уявлення про ідеали історичного буття на лише у теперішньому, але також і в майбутньому. Розглянемо як приклад вислів р. Елімелеха з Лежайська: "В майбутньому, коли прийде Месія, праведник наш (цадик наш), у той самий час воззовуть до нього, й посходяться до нього народи, й буде в народів велика любов до нього, й дадуть йому дари численні, як і впливає із сказаного у Писанні "хай принесуть дарунка Грізному" (Пс. 76:12), й подібних до цього [висловів] багато. Так само й праведник у праведності своїй зробить так, щоб у гіркому вигнанні нашому знайшли ми милість в очах народів і щоб любили вони нас. Проте саме свідчить вірш із Писання "Тому розповідається в "Книжці воєн Господніх": "Вагев у Суфі" (4 М. 21:14). Слова Вагев у Суфі повідомляють нам про нові дари, які дадуть нам народи, і про їх любов до нас наприкінці [днів], коли прийде Месія, цадик наш". А слово "сказано" вказує на те, що і тепер, у вигнанні, буде нам таке"<sup>22</sup>. В іншій проповіді лежайський ребе зазначає: "Цадик може здійснити все, що завгодно, й може зробити так, щоб прийшов Месія... Адже сказано у Талмуді: Шмуель вважав, що дні Месії відрізняються від наших днів тільки поневоленням нас царствами"<sup>23</sup>.

У єврейській традиції поряд із висловлюваннями про великі перетворення, що відбудуться у світі в часи майбутнього визволення, трапля-

---

\* Проповідник натякає на співзвучність назви місцевості Вагев у Суфі зі словами *полюбить* (*ве-ягев*) *наприкінці* (*весоф*).

ються також і висловлювання про те, що із приходом Месії євреї позбудуться гніту народів і будуть жити під владою своїх правителів, а все решта залишиться без змін. Такого погляду, зокрема, дотримувався один з найавторитетніших мудреців Талмуда р. Шмуель<sup>24</sup>, а також видатний законовчитель середньовіччя Маймонід<sup>25</sup>. Р. Елімелех, як видно зі сказаного, був близьким до подібних поглядів. Проте він більш ґрунтовно пов'язує події майбутнього із тим, що відбувається за його часів. За теперішнього стану справ представники інших віросповідань часто звертаються до цадиків, аби ті помолилися про успішне здійснення їхніх житейських справ, і приносять їм за те дари. Це дозволяє лідерам хасидів тією чи іншою мірою піклуватися про автономне та безпечне існування євреїв в оточенні інших народів<sup>26</sup>. Дії царя Месії будуть саме такими ж, хоча, поза всяким сумнівом, більш масштабними та успішними. Майбутнє є природним продовженням того, що відбувається нині. Очікувані зміни не так якісні, як кількісні. Аналогічним чином р. Елімелех ставиться до долі системи цінностей того єврейського суспільства, яке його оточує. "В майбутньому, коли прийде Месія, наш цадик, й збере розпорошений народ, праведними будуть вважатися ті, хто поведився згідно із законом. Адже їм вистачило розуму істинно служити Творцю Благословенному. Якщо й любили вони матеріальний добробут, але ж втрималися від гріха, відповідно до розуміння свого, тоді прийде Месія й приведе їх до моря-океану й відкриє для них потаємні сховища, наповнені дорогоцінним камінням, й срібла та золота там сила-силенна. Й візьмуть вони звідти кожен згідно з бажанням своїм й підуть по домівках своїх із тим великим скарбом. А коли Месія полине у кущі райські, у святості великій праведники покоління полинуть услід за ним відповідно до святості своєї та великого аскетизму. Ті ж, хто отримав блага зі сховища золота, як побачать ту велич, теж схочуть полинути, але не зможуть через важкість матеріальну, адже приліпилися до срібла та золота... Хоча й дасть їм Месія все, чого вони бажають і прагнуть, але душа їх була відчужена від святого народу під час входження у райські кущі й залишаться вони долу. Та не такою є доля праведних, бажання й прагнення котрих служити Творцю, хай буде Він благословен у великій повноті, хто ходив завжди в приліпленні (двекут) великому до нього Благословенного і долучався до Нього у всі дні життя свого й став сосудом, що призначений для цього. Ця справа із появою Месії буде для них вельми легкою"<sup>27</sup>.

Проповідь зневаги до багатства характерна для багатьох релігій, але в контексті вчення р. Елімелеха з Лежайська вона набуває особливого значення. Згідно з його поглядами віруючі мають приходити до цадика з проханнями про матеріальний добробут та чудесне розв'язання своїх

побутових проблем. Завдяки цьому істинний праведник, що всім своїм єством перебуває у вищих сферах, спускається на землю й передає дари передвічного милосердя тим, хто їх потребує, завдяки чому здійснює палке бажання Господа зробити людину щасливою. Віруючий має постійно перебувати у такого роду стосунках зі Всевишнім, бо інакше божественне милосердя не зможе зреалізуватися в цьому світі. Але при цьому не слід забувати про розумну поміркованість, не турбувати цадика й небеса через дурниці, вдовольнятися тими благами, які даються, й у жодному разі не забувати про те, що все, що відбувається, є частиною служіння, метою якого є містичний акт приліплення до вищого першоджерела<sup>28</sup>. Гонитву за розкішшю, яка стала основою вчення деяких цадиків ХІХ століття, Елімелех засуджує<sup>29</sup>.

Вчення лежайсьького ребе користувалося великою популярністю серед хасидів. Його двір відвідували сотні паломників та учнів. Тонкощі вчення, звісно, розуміли не всі, й нерозуміння того, де ця розумна межа благання цадика про добробут, не могло не виникати. Тому цілком розумно вбачати у наведеному нами вислові характерний приклад консервативно-утопічних поглядів. Подібно до того, як спершу до цадика, до царя Месії прийде сила правовірних, аби благодати про добробут й достаток, Месія, як і цадик, прочинить ворота на небеса. Той, хто збагнув істинний сенс вчення, полине у сади вищого світу. Ті ж, хто нічого не зрозуміли, задовольнять свої бажання, але не стануть гідними приготовленого для них райського блаженства. Месія робить все те саме, що й цадик, але у незмірно більших масштабах. Соціально-історичний аспект відносин віруючих зі своїм духовним лідером, по суті, не змінюється.

Сказане дозволяє нам виявити у розповіді про зустріч Бешта із царем Месією той зміст, який не був належним чином висвітлений у попередніх дослідженнях. Нагадаємо деякі деталі цієї історії. Згідно із листом р. Ісраеля, заради того, щоб досягти того місця, де мешкає визволитель, йому довелося здійснити довгу й складну мандрівку на небеса. Коли йому, врешті-решт, вдалося досягти омріяної мети, він побачив, що "Месія вчить із усіма танаями й праведниками, а також із сімома пастирями. І побачив я, радість велику до неможливості"<sup>30</sup>. Далі наводиться цитована вище розмова між рабі та визволителем, під час якої останній обіцяє прийти до людей, коли вчення Бешта пошириться по всьому світі. Р. Ісраель сподівається легко досягти цієї мети завдяки таємним заклинанням та іменем Божим, котрі він дізнався в оселі визволителя, та йому було заборонено відкривати їх будь-кому в усі дні його життя<sup>31</sup>.

На нашу думку, слід звернути увагу на ту обставину, що описання зустрічі Бешта із царем Месією схематично відтворює той формат відно-

син, який за життя основоположника хасидизму був між ним та його найближчими послідовниками. Найбільш видатні з них, як відомо, жили далеко від вчителя й навідували його час від часу, здійснюючи перед цим довгий, часто нелегкий шлях. У Межибожі, місці постійного проживання р. Ізраеля, у нього була невелика група однодумців, котрих він навчав таємниць Тори. Часом ці заняття завершувалися трапезою, яка супроводжувалася веселими піснями та танцями. Все, що відбувалося, мало великий сакральний сенс<sup>32</sup>. Бешт відкривав своє таємне містичне вчення лише небагатьом достойним. За його життя, судячи з усього, не йшлося про можливість його проповіді для широких мас послідовників<sup>33</sup>. Водночас р. Ізраель був досить серйозно стурбований примноженням свого впливу на єврейську громадскість і зумів іще за життя стати досить авторитетною фігурою для багатьох мешканців Поділля та Волині<sup>34</sup>. Аналогічним чином Месія оточений праведниками, у зібранні яких панують веселощі. Сокровенні тайни Тори він відкриває найбільш видатним учням, але суворо забороняє передавати їх невігласам. У той самий час визволитель підбурює р. Ізраеля шукати спосіб поширення свого вчення. Месія певним чином є небесним двійником р. Ізраеля Баал Шем Това. В усякому разі, – у способі та подобі своїх діянь. Певного типу подібність також була із братствами хасидів, що існували у Східній Європі до поширення вчення Бешта. Деяких з них, як відомо, відвідував р. Ізраель.

Таке ототожнення себе із ідеальними героями переказу мало місце у містичній традиції не вперше. Так, приміром, згідно з дослідженням Є. Лібеса, може слугувати описане у Зогарі співтовариство мудреців ранньоталмудичних часів, що ведуть розмову про найсокровенніші тайни буття, яке було створене анонімним братством кабалістів Іспанії. Кожному з персонажів цього містичного твору відповідав один із братчиків. Їх вчення вкладалося у уста великих особистостей минулого<sup>35</sup>. Але, на жаль, у цьому, як і в більшості інших подібних випадків, ми дуже мало знаємо про життя цих містиків. Такий стан речей, у свою чергу, утруднює розробку будь-яких концепцій істроіософського характеру. Значно більш сприятливою для наших цілей є ситуація із хасидизмом. Адже наскільки багатою не була б хасидська історія подробицями, що викликають цілком обґрунтований сумнів у дослідників, все ж фактографією, яка стосується раннього етапу цього містичного руху, сучасна наука забезпечена відносно непогано. Наведені нами матеріали свідчать на користь того припущення, що консервативно-утопічний стиль мислення був притаманний засновникам хасидизму вже на найбільш ранньому етапі його існування.

Засновник хасидизму уподібнює Месію і його оточення собі і власному містичному братству. Вже існуючий владики-визволитель перебуває

в стані блаженного звільнення, яке з часом стане всезагальним набутком, але, на жаль, не може відкрити цієї таємниці кожному. Найбільш впливовий із учнів Бешти веде мову про початок месіанської ери у контексті життєпису класичного двору цадика кінця XVIII століття. Таким чином, месіанська концепція змінюється, відображаючи історію виникнення та розвитку хасидського суспільства. Вона висвітлюється як певна ідеальна репрезентація того стану речей, що вже існує на момент виголошення проповіді. Хасиди зовсім не прагнуть ані нейтралізувати традиційні для юдаїзму уявлення про історичне звільнення, ані переключити всю свою увагу на духовну практику, що забезпечує майбутнє визволення. Вони схильні вбачати у вже існуючому власному суспільстві прообраз ідеального царства майбутнього у його історико-соціальної експлікації. Оскільки саме хасидське суспільство розвивається й трансформується, суждення про історичне визволення трансформуються разом із ним. Проблематична історія про проголошення Месією сьомого любавицького ребе наприкінці XX століття, попри всю позірну революційність, значною мірою є продовженням тих самих ідей консервативного утопізму, що були характерні для раннього хасидизму.

Виявлення артикульованої консервативно-утопічної установки в сужденнях про історичний аспект месіанства зобов'язує нас, задля повноти дослідження, звернутися до розгляду тієї духовної практики, яка, згідно з вченням засновників хасидизму, покликана наблизити прихід майбутнього царства світла й справедливості. Проблема полягає в тім, що основоположники розглядуваного нами релігійного містичного напрямку, на жаль, досить нечасто звертались у своїх висловах до теми релігійно-політичних аспектів людського буття. Вони рішуче віддавали перевагу міркуванням про захмарні світи<sup>36</sup>. Та це не означало їхньої байдужості до цього питання. Характерним прикладом цього є творчість великого Магида з Межирича. Останній у своїх повчаннях вів мову майже виключно про шляхи досягнення духовної досконалості й про містичний сенс богослужіння. При цьому, завдяки наявним історичним свідченням, відомо, що він був активним і талановитим організатором, творцем одного з перших дворів цадиків, що згодом стали основою соціально-політичного устрою хасидського суспільства<sup>37</sup>. Такий стан речей дає підстави припустити, що засновники хасидизму не були байдужими до соціально-історичних аспектів визволення. Вони говорили й писали про це порівняно мало, не в останню чергу відповідно до тої традиції викладу, яка вже склалася і була схильна замовчувати ці теми. Тому наявність у значно більш розробленому вченні, яке стосується духовної практики, положень, що підтверджують поширеність серед хасидських кіл ідей консервативного утопізму, є вельми значущою в процесі розробки нашої гіпотези.



*Месіанське визволення в контексті  
повсякденної духовної практики*

Почнемо наше дослідження з вчення хасидів про діяння, які необхідні для здійснення месіанського визволення з розгляду кількох висловів р. Менахема Нохума з Чорнобиля. "Створюючи світ, створив Святий, хай буде Він благословен, людину таким чином, що було включено до неї душі всього Ізраїлю, як сказано: "Розміри Адама Рішона були від краю світу до краю світу". Та після гріхопадіння зменшилися розміри його, як відомо. Задум Творця, благословен Він, при даруванні Тори, був, як відомо, щоб стала людина як у дні приходу Месії невдовзі у наші дні, знову розміри його стали досконалими [як до гріхопадіння], бо Месія був також душею першої людини, адже Адам є абрєвіатурою: "Адам, Давид, Месія". У тому великому тілі, яке він мав до гріхопадіння, у повноті містився увесь Ізраїль, адже всі були включені до спільності душ у ньому. Душа кожного окремо була лише частиною. У цьому й полягає принцип служіння нашого – доконечно відновити частку Месії, що належить кожному, як сказано в іншому місці. І коли завершиться відновлення тіла у повноті, з'явиться тоді цадик, основа світу в повноті досконалий, канал величний і прямий для отримання шефи й життєвої сили. Тому із приходом Месії нашого примножаться блага й знання у світі, адже він буде цадиком усіх у повноті досконалий. Називається він Месією, цадиком нашим, адже він цадик великий, і канал великий, яким передається шефа для благ усіх. А тепер не так, адже на вернулися ми до нечистоти і не існує праведника всезагального. Тому кожен з народу Ізраїля має уподібнитися цадикі, аби світ існував. Щоразу, як зменшується кількість цадиків, применшується шефа у світі. Збагни це. Сказано "Народ твій усі справедливі [цадики], що землю успадкують навіки" (Іс. 60:21). Коли увесь народ твій уподібниться до цадиків й каналу для світу... аби всяке благо, а також всяка шефа сходили на нього... Пасха й сьогодні виходить з Єгипту, й Шавуот, як відомо – ступінь дарування Тори. Тому із приходом свята Ацерет кожен єврей має стати подібним до цадика, аби стати твердиною й основою світу"<sup>38</sup>. "Й людина, що візьме сестру його, милість і т.д." (ЗМ. 20:17). Це є любов розпусти. Але милість, адже вона походить із світу милості, який, по суті, є світ божественний. Звідки узята вона? Маєш ти звільнити [любов] від злого домішку й пов'язати її із коренем її. Але не тягтися до зла, яке у ній. І так у своїх порухах душі (мідот). Першо-основа служіння полягає у тому, що цього чекає Месія, цадик наш, що ми дійдемо до його ступеня, аби звільнити полонені іскри. Це є таїна звільнення добра від зла, яке вбралося у нього внаслідок зламу. Здійснити це можливо лише за допомогою розуміння (даат), яке наділяє здатністю

дати самому собі раду й втіху задля згаданих вище звільнень. Все це ми пояснюємо в іншому місці. Таким чином, знання Творця, благословен Він, є якістю розуміння (даат), адже звідси сходження розуміння до всякого сина Ізраїлю"<sup>39</sup>. "У всякій гідній молитві, що відбувається у єднанні думки й мовлення, здійснюється виправлення якості Месії. Таким само чином, із приходом Месії, цадика нашого, буде єднання й повнота досконала, постійно буде відбуватися сходження усіх помислів та букв, котрі є висловами. Таким само чином, щоразу, коли людина молиться, або зайнята Торою, якість Месії єднання – тобто таїна будови тіла Месії, як про це каже Бешт, душа його – у вищих скарбницях. Він вчив, що кожен з народу Ізраїлю має виправити ту частку Месії, яка належить душі його... Адже молитва без належного настрою (кавана) – немов тіло без душі, як це вже було сказано в іншому місці. Все це неможливо здійснити без великої пристрасті (пшука), що є якістю, що вивищує благу звістку, якістю Іліягу пророка. Тому й називається визволитель Месією, що він – єднання мовлення та думки. Месія (Машиах) – то є мова, яка промовляє окремі літери. Тому єднання думки та мовлення є відтворенням якості Месії"<sup>40</sup>.

У своїх попередніх дослідженнях ми вже відмічали співіснування в хасидській духовній практиці двох стратегій. Для однієї наріжним каменем є медитативна техніка промовляння букв, подібно до тої, яку описують авторитетні послідовники екстатичної кабали середньовіччя. Інша основний наголос робить на правильному скеруванні прагнень людської душі, що уявляються ізоморфними й безпосередньо пов'язаними зі світом проявлених атрибутів божества. Буквенна медитація потребує кардинальної зміни у справі промовляння сакральних текстів під час молитви та навчання. Служіння за допомогою любові, страху, мудрості, розуму й т.д. потребує лише усвідомленої попередньої зосередженості та концентрації всіх своїх сил на єдиному, або кількох вищеназваних душевних якостях, залежно від мети побожного діяння. Як видно із вищесказаного, р. Менахем Нохум у своєму вченні про наближення месіанського визволення не віддає переваги жодній зі стратегій. Кажучи приблизно ті самі слова про мету відтворення частки визволителя в душі кожного віруючого, він часом запевняє, що омріяна мета буде досягнута шляхом виправлення душевних якостей, а часом закликає скерувати всі зусилля на єднання думки й мовлення в екстатичному промовлянні літер. Одне принципово не суперечить іншому, але, як ми відмічали раніше, обидва методи не можуть бути об'єднані, а тому в певний момент часу може застосовуватись або один, або інший. При тому, наведені вислови не дають жодної підстави припускати, що одна зі стратегій мислиться як елітарна, а інша як популярна, загальнообов'язкова та підготовча. Судячи з усього, йдеться про досягнення єдиної мети двома різними засобами.

М. Ідель відмічає суттєву подібність у стратегіях наближення месіанської доби р. Авраама Абулафії й засновників хасидизму. В основі його аргументації лежить інтерпретація одного з наведених вище висловлювань чорнобильського ребе. Ми погоджуємось із таким баченням лише частково. Вчення Абулафії передбачало створення містичних братств, які мали навчати своїх послідовників комплексу спеціальних медитативних технік. Лише таким чином видавалося можливим наблизити омріяний час визволення. Він принаймні концептуально подібний до прагнення хасидів навчати людей, що приходили до них, медитації на літери. Але проповідь чудодійного впливу на плерому за допомогою душевних якостей (мідот) на приктиці є дуже близькою до повчань традиційної рабинської дидактики. Проте у теоретичному осмисленні вона тяжіє до теософської, а не до екстатичної кабали. Хасиди, таким чином, у справі месіанського визволення не обтяжують себе доктриною котрогось одного напрямку єврейської містики середньовіччя.

Слушність наших висновків підтверджується позицією р. Елімелеха з Лежайська. Цей ребе не пов'язує справу всезагального звільнення із медитацією на літери. Характерним прикладом його суджень про наближення месіанського визволення є наступне: "І немає покути йому", це натяк на прихід Месії, що перевершує всі покаяння та всі спокутування гріхів. У святому Зогарі про це сказано: "На покаянні висить ця справа". Тому ніщо не затримує момент куштування святих дарів, окрім як необхідність повернутися до святості й приліплення. Навіть у гіркому вигнанні нашому (галуті), як будеш твердим у служінні й розкаєшся повним каяттям у гріхах своїх, аби виправити усі органи свої та м'язи свої, освятиш та очистиш їх, споживаючи лише дозволену їжу, аби не входила заборонена їжа у нутро твоє, освятиш свої органи усіма шляхами – тоді навіть у галуті станеш гідним святого духа"<sup>41</sup>. "Месія – то злидар, що їде верхи на віслюку". Це означає, що відповідно до заслуг тих, хто вірує у прихід Месії та очікує на його прихід щодня, ми зможемо подолати сили зла (кліпот) й суду та звести храм невдовзі, у наші дні"<sup>42</sup>.

Гідним уваги є той факт, що у розглянутих нами прикладах діяння, що покликані наблизити майбутнє визволення, тотожні тим, котрі, згідно із вченням засновників хасидизму, покликані забезпечити єднання правівірних із Творцем і в повсякденному служінні. Медитативна техніка промовляння літер, злиття гіпостазованих якостей людської душі із відповідними сутностями божественної плероми, покаяння та упокорення порухів душі розумові – все це, з одного боку, надає належну силу будь-якому побожному діянню, забезпечуючи приліплення до вищого джерела всього сущого, а з іншого боку, веде до історичного звільнення, яке провіщали пророки. Кожна мить буття у єдності із Творцем, що відпо-

відає ідеалам сьогодення – то є крок назустріч майбуттю. Молитви та побожні діяння спасають кожного віруючого окремо, але, водночас, вони є реальними частками тіла царя-визволителя. Таким чином, той, хто вірує та дотримується настанов цадикив, певним чином має справу із Месією впродовж усього свого життя.

З огляду на вищесказане неважко помітити певну подібність між вченнями хасидів та християн. Таке тлумачення, на наш погляд, незмірно ближче до істинного стану справ, аніж проголошена Шоломом концепція нейтралізації месіанізму. Але не слід забувати про відповідність духовної практики хасидів та їх соціально-політичного вчення. Те, що для християн досяжно лише в символах, ідеях та містичному переживанні, хасидам відкривається також і в реальному житті, при дворі цадики, у спілкуванні із духовним лідером. Тут, у свою чергу, виникає аналогія із містичними сектами хлестів, добродухів і т. ін., але, на відміну від останніх, цадики, як правило, не вважали себе втіленням месії і не закликали своїх прибічників поривати із існуючою традицією.

Консервативний утопізм видається наразі найбільш продуктивною моделлю, яка відповідає наявним фактам. Хасиди були покликані почуватися людьми, що перебувають у новому світі, який існує в глибинах світу старого. У соціальному плані, їх відносини із духовним лідером цілком відповідали тим відносинам, які в майбутньому мають існувати між ними та царем-визволителем. В духовному бутті для них була досяжна комунікація із тілом та духом Месії, які вони повсякчас самі ж і відтворюють. Прийдешне царство уявлялося як таке, що вже існує, та поки, на жаль, у малих масштабах й не в усій повноті. Новий світ, що проростає з глибин старого, поступово поглине його, завдяки чому й справдиться усе те, про що казали пророки.

Досить значною відносно запропонованої нами гіпотези є та обставина, що Месія ототожнюється із праотцем усіх людей Адамом та праведним царем Давидом. Таким чином усе те, чого істинно віруючі сподіваються добитися у майбутньому, насправді було вже зреалізовано в минулому. Діяння праведників ведуть світ не до радикального переображення, а лише до відтворення ідеалу, який нібито розчинився у бутті, проте не зник із поля зору. Його природа лишилася незмінною, але сила впливу на світ суттєвим чином послабшала.

Вчення консервативно-утопічного характеру на вичерпувало всього розмаїття поглядів засновників хасидизму стосовно концепції месіанського звільнення.

Поряд із ним існувала набагато більш радикальна доктрина, розгляд якої є необхідним для завершення нашої розвідки.

## *Судження про революційний характер месіанської доби*

Дотепер у нашому дослідженні ми мали справу лише із судженнями колективного творення феномену Месії. У розглянутих нами випадках або спільнота цадиків репрезентувала його соціально-політичний аспект, або ж уся громада віруючих відтворювала визволителя за допомогою духовної практики. Але засновники розглядуваного нами релігійного руху у своїх проповідях говорять також про спасіння, що досягається завдяки зусиллям непересічної особистості, діяння котрої ані від цадиків, ані, тим більше, від простих людей суттєвим чином не залежать. Так-от, р. Авраам Єгошуа Гешель казав: "Месія пригнічений нашими гріхами, й Він, разом з нами, у вигнанні нашому. "...а ви йдіть принесіть хліба для заспокоєння голоду ваших домів" (1М. 42:19). Це означає, що Месія зносить усі гріхи наші, й тому ми можемо принести хліб нужденним домам нашим навіть під час галуту. "А свого наймолодшого брата приведіть до мене" (Там само: 20). Це означає, що коли прийде Месія, невдовзі, у наші дні "будуть потверджені слова ваші"" (Там само)<sup>43</sup>. Наразі Месія постає перед нашими очима як унікальний праведник, що взяв на себе гріхи обраного народу. Не лише в майбутньому, але й тепер Він рятує праведних. Євреї виживають у гіркі часи вигнання виключно завдяки потаємним побожним справам визволителя. Такого роду ідеї, що співзвучні християнському вченню, проникають у єврейську містику не пізніше XIII століття<sup>44</sup>. Вони видаються несумісними із раніше викладеними судженнями про відтворення визволителя по крихтах завдяки зусиллям усіх віруючих. Та автора наведеного висловлювання таке протиріччя аж ніяк не бентежить. Не менш радикальних поглядів він дотримується і в сфері вивчення Святого Письма "Свята корона покладена на голову царя над царями царів Святого, хай буде Він благословен. У майбутньому ця корона повернеться на старе місце своє, коли прийде Месія цадик наш, невдовзі, у наші дні, Про нього сказано: "І спочине на Нім Дух Господній – дух мудрості й розуму" (Іс. 11:2). Це означає, що Він збагне й пізнає усі таїни Тори й усі ті різновиди світла святого, які закладені в ній... Тору святу і всі різновиди світла святі покладе Він на голову царя Месії, цадика нашого. І це доводить наступне: "Голова його немов чисте золото. Це натяк на вищі різновиди світла""<sup>45</sup>. Маючи справу із цим висловлюванням, слід пам'ятати про те, що, згідно з засновниками хасидизму, вирішальну роль у богослужінні відіграє не те світло, яке перебуває у Торі постійно, а те додаткове світло, яке виходить з неї завдяки зусиллям кожного з віруючих. Святе Письмо набуває повної сили святості й належного смислового наповнення завдяки зусиллям тих, хто вивчає його заради його самого<sup>46</sup>. Серед лідерів раннього хасидизму побутував вислів, що Тора, Господь і народ Ізраїлю є

єдиним цілим<sup>47</sup>. Р. Аврагам Єгошуа, навпаки, наділяє даром істинного єднання із Торою не спільноту благочестивих обраних, а виключно одного, обраного Творцем, спасителя. Тільки йому відкривається справжня суть Святого Письма. Оскільки Тора для євреїв є першоосновою законодавства, моралі, теологічних концепцій та решти мислимих цінностей, то зі сказаного випливає, що цар Месія наділений владою змінити життя потомків Якова. Жодні встановлені традиції, по суті справи, не мають влади над ним. Вищесказане справедливе й стосовно порядку речей, що натепер існує в світі. "Із приходом Месії, цадика нашого, невдовзі, у наші дні, провістять себе, стануть відомі й відкриються нові сили царства святого, які не були відкриті досі. Й буде виправлено світ, завдяки царству Шадая. Й усяка плоть призове ім'я святого, хай буде Він благословен. І дізнаються всі ті, котрі перебувають у сотвореному, що Йому належить царство і що Він сила усіх сил, всього сущого й царство Його усюди. Здійсниться все це руками Месії, цадика нашого, що прийде невдовзі, у наші дні. Амен"<sup>48</sup>. Сказане не лише й тіні надії досягнути компромісу із ідеалом консервативної утопії. Із приходом Месії всесвіт зазнає радикальних перетворень. Збагнути й пережити їх якимсь чином у нашому житті просто неможливо. Така позиція опатовського ребе близька до тої, яка міститься у повчаннях р. Дов Бера Магіда з Межирича ""І от Тора нова від мене виходить". Адже Тора – тіло незавершене, шкіра та м'язи, жили та кістки (ацамот)... Сутність (ацміут) Тори все ще не відкрилася\*. Тора зібрана з людей, цадиків. З Адама, праотців, Моїсея, котрі втілили присутність Його у справах своїх. Це і є завершена сутність Тори. Та сяйво її сутності не відкрилося досі. Ми збагнемо сяйво її сутності, коли прийде Месія. І в цьому полягає сенс вислову "Тора нова від Мене", тобто від сутності Моєї... Під час єгипетського вигнання було вигнання знання (даат), адже не знали вони, що Б-г є в світі. "А через пізнання (даат) кімнати наповнюються" (Пр. 24:4), а це означає, що всі мідот перебували у вигнанні... І у всіх решті вигнаннях мідот перебували у вигнанні. Тому й питали – "Де твої могутні чини" (Іс. 63:15), адже не було одкровення величі (гадлут) і сил божественних. Але згодом виявили, що там вони перебувають і сказали – "от сили Його". Після виходу з вигнання відкрилися мідот. Із виходом з Єгипту здійснився вихід знання, адже стало відомо, що Б-г є в світі. Нібито сам Господь вийшов, адже відкрилася в світі Його божественність"<sup>49</sup>. Наразі ми маємо справу із містичним осмисленням, коротким, ємним описом історії обраного народу від сотворення світу до часів месіанського визволення. Усі ключові події цієї історії розглядаються у трьох площинах водночас – з точки зору вивільнення

---

\* На івриті слово *ецем* позначає як кістку, так і сутність.

прихованих у людській душі побожних якостей, з точки зору поетапного одкровення текстів Святого Письма та їх смислу, а також з точки зору поступового проявлення та укорінення у світі сутностей, які утворюють божественну плерому. Вони, як ми пам'ятаємо, подібно до якостей людської душі, називаються у священних текстах мідот. Мідот божества й мідот людини, які проявляють себе в ході історії, конституують текст Святого Письма, що їх об'єднує. Його сутність допоки лишається прихованою, подібно до того, як крізь товщу плоті ми не бачимо кісток. Одкровення цієї сутності, яке означає успішне завершення троїстого процесу, відбудеться разом із приходом Месії. Непересічні якості визволителя, що дозволяють йому завершити справу облаштування творіння, у цьому випадку не проробляються. Але фактично мова йде саме про те, що таким самим чином, як у дні єгипетського полону, євреї забули про самий факт існування Творця, і Його мідот, відповідно, не могли проявитися у світі, так само й тепер ми не бачимо сутності Тори й, відповідно, сутності Творця. Прихід Месії буде знаменням таких змін стосовно світу, Б-га та обраного народу, які вражатимуть людську уяву, як то було у дні виходу з Єгипту. Консервативні судження стосовно того, що тепер ми маємо доступ до самої сутності месіанського буття, наразі абсолютно заперечуються.

Яскравим прикладом вчення про месіанську добу, що радикально відрізняється від тих, які ми розглянули раніше, є проповідь Менахема Менделя із Вітебська. Вітебський ребе стверджує: "Сказано "наблизись до моєї душі, порятуй (геула) же її" (Пс. 69:19), і після того: "ради моїх ворогів відкупи Ти мене" (Там само). Пояснюється це так – спочатку псалмоспівець просить визволення душі своєї від влади народів світу, що є нещоманше, як прив'язаність до думки про зовнішнє (протилежне Б-гові). Внаслідок цього саме собою відбудеться звільнення від ненависників, що означає подолання темних сил (кліпот) та пом'якшення вищого суду. Про це йдеться у наших мудреців, благословенна їх пам'ять, коли вони кажуть "Месія прийде тільки тоді, коли буде вирвано наш зір"<sup>50</sup>. Адже знання є сукупність усіх мідот семи днів творіння, а не самостійна міда\*. Визволення, яке має походити від усіх семи народів, корінь яких лежить у семи днях творіння, можливо лише в тому разі, якщо вдасться піднятися вище знання, вирвати себе з даат. Тоді не існуватиме жодного посередника між нами та Господом благословеним, у світі не буде ніякого розриву, а саме лише істинне єднання. Тому казали мудреці наші: "У майбутньому будуть янголи служіння провіщувати святість перед лицем Ізраїля"<sup>51</sup>, подібно до того, як

---

\* Згідно з поглядами кабалістів, сім нижчих сферот відповідають семи дням творіння. Тому характерні риси кожної з них розкриваються через опис тих творінь, що з'явилися у відповідний день.

нині роблять це перед лицем Господа Благословенного, адже буде досконале єднання із Господом Благословеним. Та тепер, до приходу Месії, даат забезпечує єдність усіх творінь із Господом Благословеним, прибирає зло з їх середовища та посилає їм благо"<sup>52</sup>.

Магид з Межиріча наслідуюється говорити лише про якісно нове відкриття у часи Месії вже відомих за теперішніх часів божественних атрибутів та пов'язаних із ними проявів людської душі. Наразі майбутнє видається незбагненним, абсолютно неспівмірним теперішньому стану речей.

Уся система мідот світу, горнього та долішнього світів буде перевершена й відкриється істинне єднання із прихованою непізнаваною божественною сутністю. Жодне поняття чи визначення не може адекватно виразити того, що відбудеться. Розглянуті нами повчання про служіння за допомогою душевних якостей жодним чином не заперечуються. Але із приходом Месії усе має змінитися найрадикальнішим чином. Не досвід безпосереднього контакту із відтворюваним у культурі тілом визволителя, а спрямованість до ледь видимого у межевому містичному досвіді стає тут наріжним каменем.

Радикальні судження засновників хасидизму про месіанське визволення не становлять цілісного послідовного вчення. Та, тим не менш, вони є чіткою альтернативою до більш проробленої концепції консервативного утопізму.

### *Загальна оцінка вчення хасидів про Месію*

Проведене нами дослідження виявило наявність у віровченні хасидів співіснування двох складносумісних з логічної точки зору концепцій месіанського визволення. За одною з них, хасидська спільнота являє собою реалізацію початків месіанської ери, як у суспільно-політичному її аспекті, так і в сфері духовної практики. Відносини між хасидом та цадиком відповідають тим, які мають у майбутньому скластися між Месією та обраним народом. Побожні справи, що покликані згідно з повчанням Бешта та його послідовників підтримати неперервний зв'язок євреїв із Творцем, водночас слугують для відтворення тіла й душі царя Месії й забезпечують безпосередній контакт із Ним кожного віруючого. Світле майбутнє, що його обіцяли пророки, є наразі результатом колективних зусиль.

Друга концепція, навпаки, стверджує, що месіанська ера прийде завдяки унікальній досконалій особистості й стане часами радикальних змін, що матимуть мало спільного із теперішнім станом речей.

Така непослідовність була характерною для класичних творів теософської містики, що були популярні у хасидських колах<sup>53</sup>. Судячи з



усього, саме ці тексти відіграли вирішальну роль у формуванні вчення хасидів про Месію, причому не так у його змістовному аспекті, як стосовно самої структури мислення. Теософська кабала привчає віруючих сприймати як належне протиріччя містичних текстів, які вражають розум. У цих текстах, як правило, не робиться спроба примирити між собою несумісні з поглядом здорового глузду точки зору. В екстатичній кабалі, яскравим представником якої є Авраам Абулафія, навпаки, всіляко вітається щось подібне до філософської послідовності. Тому, хоча ми й погоджуємось із відміченою ідеалом подібністю певних аспектів вчення хасидів про наближення месіанської ери із аналогічними положеннями концепції Абулафії, тим не менш, на нашу думку, говорити про вирішальний вплив саме цього містика на Бешта та його послідовників зовсім не варто.

### *Завершення. Сучасна ситуація*

Аналіз історії месіанського руху ХаБад у ХХ столітті був здійснений Р. Еліор. У своїй роботі вона детально розглянула фактографію подій, не приділяючи належної уваги зв'язку сучасних подій із хасидською традицією. Прикметно, що наведені нею описи цілком відповідають розглянутим нами традиційним концепціям. Проповідники ХаБаДу, особливо у 90-і роки минулого століття, дотримувалися доктрини, згідно з якою Месія визволитель є унікальною особистістю, що перетворює увесь всесвіт<sup>54</sup>. Водночас незмінно підкреслювалася відповідність його вчення основам іудаїзму й хасидської традиції, а також втілення у повсякденній практиці хабадських громад ідеалу майбутнього месіанського буття. Молитви віруючих, дарунки хасидському двору, слухання проповідей були тою головною силою, яка одночасно наближає месіанську добу і є її частковою реалізацією в житті віруючих. Єдина суттєва відмінність від вчення минулих часів спостерігається хіба що у сфері ставлення до іновірців. Упродовж багатьох століть єврейські вчителі віри визнавали, що народи всього світу в часи месіанського визволення долучаться до істини й почнуть шанувати єдиного Б-га, але на практиці цікавилися лише тим, яким чином виправити шляхи обраного народу, від діянь якого цілком залежить наближення чи віддалення часу визволення. Останній любавицький ребе закликав своїх прибічників піклуватися про дотримання всіма народами світу семи заповідей, переданих, згідно з талмудичним вченням, Господом Ною та його синам після всесвітнього потопу. Послідовники ребе вперше в історії юдаїзму уклали ґрунтовний кодекс релігійного закону, призначеного для неєвреїв<sup>55</sup>. В Америці це навіть привело до

виникнення релігійної громади синів Ноя. Але така діяльність не встигла реалізуватися належним чином у країнах СНД. Після смерті цадика активність, у цьому відношенні, істотно скоротилася. Тому розглядати її в контексті українського суспільства на сьогодні не актуально.

Загалом, наше незалежне розслідування показує, що попри численні звинувачення певних ортодоксальних груп прихильників юдаїзму у порушенні ХаБаДом основ віровчення й традиції месіанізм останнього любавицького ребе у своїй основі близький до поглядів засновників хасидизму. Його радикалізм не такий зухвалий, як то може здатися на перший погляд, а спосіб дії більшості віруючих лишається традиційним. Але, незважаючи на всю палку прихильність засновників хасидизму до месіанської ідеї, практична їх діяльність у цьому напрямі була настільки поміркованою, що, як ми це бачили раніше, багато хто із знаних дослідників серйозно вели мову про відсутність у них такої ідеї. Щоправда, останні роки життя ребе були відмічені масовими акціями його прибічників, що виглядали досить незвично для єврейського світу XVIII століття. На ті часи єврейське суспільство не бачило такої кількості проповідників, що закликали покаятися й повернутися до віри отців, такої кількості масових зібрань та урочистих процесій. Не останню роль у цьому відіграли сучасні ЗМІ: газетні статті, радіо- і телепередачі, розповсюдження відеозаписів. Але після смерті ребе стан речей став стрімко наближатися до традиційного. Більша частина послідовників руху очікує на прихід свого нового лідера. Радикальна меншість вірує, що він не помер, а лише переховується серед людей. Але й ті, й інші вважають, що повсякденна релігійна практика робить їх причетними до царства Месії вже тепер й що їхня побожність наближає омріяну мить визволення. З іншого боку, зазвичай ті самі люди вірують в унікальність особи Месії та його виняткове право радикальним чином змінити світ. Утім, така парадоксальність є цілком традиційною. Вона не вимагає від віруючого особливої активності й суттєвої зміни повсякденного порядку служіння. Тому ті месіанські вірування, що існують на сьогодні у хабадських громадах, не становлять жодної суттєвої загрози для суспільства, в якому ці громади перебувають. Навпаки, закликаючи своїх прибічників відволіктися від сучасної політичної ситуації, аби сконцентруватися на духовній практиці, яка наближає визволення, проповідники ХаБаДу тим самим сприяють тим силам, котрі бажать спокою та стабільності. Таке становище, в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні, жодним чином не може тлумачитися як таке, що становить бодай якусь загрозу тепер чи в осяжному майбутньому.

<sup>1</sup> Elior R. The Lubavich Messianic resurgence. The historical and Mystical background. 1939–1996 // *Toward the millennium messianic expectation from the Bible to WacoLeyden*, 1998. – P.383–408.

<sup>2</sup> Ibid. – P. 385; Kaminetskiy J. *Kitsur toldot HaBaD. Kfar HaBaD*, 2004. – P.273–274.

<sup>3</sup> Eshkoly A. *Ha-Tnuot ha mashihiot be-Isreal*. – Erushalaim, 1987. – P.31–74.

<sup>4</sup> Ibid. – P. 9–29.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 1154–158.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Buber M. *Be-Pardes ha-hasidut*. – Jerusalem, 2001. – P. 20–21, 123–133.

<sup>8</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – Т. 2. – Ерусалим, 1993. – С. 163.

<sup>9</sup> Там само. – С. 166; Scholem G. *The neutralization of the Messianic Element in Early Hasidism // The Messianic Idea in Judaism*. – Ney York, – 1971. – P. 176–203.

<sup>10</sup> Dinur B. *Reshita shel ha-hasidut vi-yesodoteyha ha-sotsialiyim ve-hameshihiyim // Prakim be-Torat ha-Hasidut u-ve-toldoteha*. – Jerusalem, 1977. – P. 96–110.

<sup>11</sup> Tishby I. *Haraayon ha-meshihi ve-ha-megamot ha-meshihiyot bi-tsmihat ha-hasidut // Zion*. – 1967. – № 32. – С. 1–29.

<sup>12</sup> Там само. – С. 29–45. У дослідженні М. Пьєкажа також наводяться факти, які свідчать про те, що серед рабинів та проповідників, які жили у Східній Європі у XVIII ст., були прибічники радикального месіанізму, які закликали своїх послідовників присвятити свої сили практикам, що наближають спасителя. Але, на відміну від Тишбі, він вважає, що хасиди у своїй більшості не поділяли таких поглядів. Їх проповідь була головним чином присвячена проблемам служіння Творцю у вигнанні. Вони вважали, що спасіння душі кожного віруючого окремо призведе до визволення всього обраного народу. Див.: Piekarz M. *Ha-raayon ha-meshihi bi-yemei tsmihat ha-hasidut // Ha-raayon ha-meshihi be-Yisrael: Yom iyun le-regel mlot shmonim shana le-Gershon Scholem*. –Jerusalem, 1982. – P. 237–253.

<sup>13</sup> Altshuler M. *Messianic strains in rabbi Israel Ba'al Shem Tov's Holy Epistle*. – P. 62–65.

<sup>14</sup> Altshuler M. *Mishnato shel r.Meshulam Feybush Heller u mkomo be-reshit tnuat h a hasidut*. – Passim.

<sup>15</sup> Там само. – С. 102–109, 285–293.

<sup>16</sup> Idel M. *Messianic Mystics*. – New Haven and London, 1998. – P. 216–220.

<sup>17</sup> Там само. – С. 217–218.

<sup>18</sup> Там само. – С.58–101, 218.

<sup>19</sup> Там само. – С. 221–231.

<sup>20</sup> Menahem Nohum mi-Chernobl. *Meor Eynaim*. – Jerusalem, 1975. – P.110, 166–167.

<sup>21</sup> Запропонована нами концепція консервативного утопізму суттєвим чином відрізняється від тієї, про яку говорив К. Мангейм. Стосовно його поглядів див.: К. Мангейм. *Ідеологія та утопія*. – Київ, 2008. – С. 246–255.

<sup>22</sup> Elimelekh mi-Lizhansk. *Noem Elimelekh. Parashat Hukat*.

<sup>23</sup> Там само, *Parashat Mishpatim*.

<sup>24</sup> BT. *Sangedrin 99a*.

<sup>25</sup> Ravitsky A. *"To the Utmost of Human Capacity": Maimonid on the Days of Messiah // Perspectives on Maimonides*. – Tel-Aviv University, 2008. – P. 221–257.

- <sup>26</sup> Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. – Киев, 2003. – С.148–153.
- <sup>27</sup> Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Kodashim.
- <sup>28</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – P. 180–186; Jacobs L. Hasidic Prayer. – P. 129–130; Nigal G. Mehkarim be-hasidut. – T.1. – P. 132–148; Etkes I. Hasidut breshita. – P. 74–75.
- <sup>29</sup> Assaf D. Derekh ha-malkhut: R. Israel mi Ruzhin. – Jerusalem, 2001. – P. 392–396.
- <sup>30</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Hanhaga. – Jerusalem, 2001. – P. 296.
- <sup>31</sup> Там само. – С. 297.
- <sup>32</sup> Dubnov S. Toldot ha-hasidut. – P.56; Shohet A. Al Simha be-Hasidut // Tsion. – 1951. – № 16. – P.30, 36–43; Jacobs L. Hasidism // The Encyclopedia of Hasidism. – Northvale, N.J., London, 1996.
- <sup>33</sup> Etkes I. Hasidut breshita. – Tel-Aviv, 1991. – P. 49–55; Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Gangaga. – P. 211–216; Etkes I. Ha-Zadik: Zikat gomlin beyn dfus hevratil le-meshna reayonit // Be-Maagaley hasidim. – Jerusalem, 2000. – P. 287–291.
- <sup>34</sup> Etkes I. Baal Shem. Ha-Besht–Magiya, Mistika, Gangaga. – P. 109–119.
- <sup>35</sup> Liebes Y. Studies in the Zohar. – Albany, NY, 1993. – P. 1–85.
- <sup>36</sup> Halperin I. Yahaso shel Rabi Aharon me-Karlin klapey mishtar ha-qehilot // Tsadik ve-eda. Hebetim historiyim ve-hevratiyim be-heqer ha-hasidut. – Jerusalem, 2001. – P. 153–160; Shachar Y. Biqoret ha-hevra ve-hanhagat ha-tsibur be-sifrut hamusar ve-ha-derush be-Polin bamea ha-18. – Jerusalem, 1992.
- <sup>37</sup> Padaya H. Le-Hitpathuto shel ha-degem hevraty-daty-kalkaly be-hasidut. – P. 353–356.
- <sup>38</sup> Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Iтро.
- <sup>39</sup> Там само. Parashat Shlah leha.
- <sup>40</sup> Menahem Nahum mi-Tshernobyl. Meor eynayim. Parashat Pinhas.
- <sup>41</sup> Elimelekh mi-Lyzhansk. Noam Elimelekh. Parashat Va-Igash.
- <sup>42</sup> Там само. Parashat Vaishlah.
- <sup>43</sup> Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat Mikez.
- <sup>44</sup> Liebes Y. Studies in the Zohar. – P. 139–163.
- <sup>45</sup> Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat. Va-Ira.
- <sup>46</sup> Idel M. Hasidism, Between Ecstasy and Magic. – P. 176–182.
- <sup>47</sup> Wortheym A. Halakhot ve-halikhhot be-hasidut. – P. 71. Altshuler M. Mishnato shel r. Meshulam Feybush Heller. – P. 181–184.
- <sup>48</sup> Avraham Ehoshua Geshel. Ohev Israel. Parashat Ba.
- <sup>49</sup> Dov Ber mi-Mezhircz. Magid dvarav le-Yaaqov [Korets, 1784] / ed. R Schats-Uffenheimer. – Jerusalem, 1976. – P. 17–19.
- <sup>50</sup> BT. Sangedrin 97a.
- <sup>51</sup> BT. Baba Batra 75b.
- <sup>52</sup> Menahem Mendel mi-Vitebsk. Pri ha-arets. Matot u-Mosey.
- <sup>53</sup> Про численні концептуальні протиріччя, що мають місце у текстах теософської кабали див.: Tishby I. Mishnat ha-zohar Jerusalem, 1971. 2 T. Passim. Tishby I. Torat ha-ra ve-ha-klipa be-qabbalat Ary. – Jerusalem, 1992. Passim.
- <sup>54</sup> Elijior R. The Lubavich Messianic resurgence. The historical and Mystical background. – 1939–1996. – P. 405.
- <sup>55</sup> Ibid. – P. 406.

## РОЗДІЛ II РОЗВИТОК ЄВРЕЙСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ В УКРАЇНІ В НОВІТНІ ЧАСИ

### Дискурс автономізму як базис єврейського ідейно-політичного циклу початку ХХ століття

*Історичні передумови єврейського автономізму*

Нетериторіальна автономія займає особливе місце в єврейській історії. Вже в епоху "вавилонського ув'язнення" іудеї жили відокремленою спільнотою серед інших народів, здійснюючи повною мірою своє громадське самоврядування. Ця внутрішня організованість дала силу частині вигнанців, що повернулися на батьківщину, відбудувати країну, а тим, хто залишився, – підтримувати зв'язок з національним цілим. "З того моменту починається у єврейській історії дуалізм Палестини і діаспори, який після падіння Іудеї і потім, після занепаду палестинського патріархату змінився монізмом діаспори"<sup>1</sup>, – писав теоретик автономізму Семен Маркович Дубнов\*.

Якщо не брати до уваги єврейську діаспору епохи перської влади (до 332 р. до н.е.), джерел про яку не збереглося\*\*, то першим історично достовірним прикладом єврейської автономії можна вважати діаспору греко-римського періоду, що існувала у Сирії і Єгипті. Під час правління династії Птолемеїв велика єврейська община Олександрії, яка становила майже сорок відсотків населення території міста, мала легітимні права і була організована за принципом широкого самоврядування. На чолі общини стояв вибраний посадовець – етнарх або алабарх, який, за свідченням Страбона, "управляв народом, творив суд, піклувався про виконання обов'язків і пропонувався як начальник незалежного міста"<sup>2</sup>. За часів імператора Августа поряд з етнархом діяла колегія старійшин – герусія. На правах автономних утворень існували серед грецького населення, що їх оточувало, єврейські общини Антіохії та інших міст Сирії і Малої Азії. Крім судових органів, вони мали інститут загальних зборів, на якому обиралися представники влади – архонт або колегія архонтів.

В епоху римського панування в Сирії і Малій Азії уряд, маючи на увазі насамперед фіскальні інтереси держави, докладав зусиль для

---

\* Згідно з єврейською традицією – Шимон Маркович Дубнов.

\*\* За винятком папірусів військової колонії (гарнізону) євреїв на о.Елефантина (Єгипет, у районі Асуану), написаних арамієюською мовою.

захисту автономії – колективного платника податків. У відповідь на спротив єврейських громад спробам міської грецької влади обмежити обсяг єврейського самоврядування і громадянські права римські імператори і намісники видали низку декретів, які забороняли порушення внутрішньої автономії євреїв. Документи гарантували євреям право жити за власними законами і звичаями, відкрито відправляти богослужіння, святкувати суботи та інші свята, влаштовувати збори і підтримувати зв'язок з Єрусалимом шляхом збору поголового податку на користь загальнонародного храму. Цікаво, що саме в ту епоху, коли зусилля влади були спрямовані на уподібнення римлян і народів підкорених провінцій, на об'єднання провінційних і імперських правових норм, з'явилася відома максима рабі Ганіни, заступника Верховного жерця Єрусалимського Храму: "Моліться за благоденство уряду, бо якщо люди не боятимуться його, вони проковтнуть один одного живцем" (Авот 3:2).

Після падіння Іудеї політичним центром діаспори стає Вавилон (у складі Парфянської, а з 226 р. – Новоперської держави). Основними інституційними ознаками єврейської автономії того періоду було остаточне набуття колективної політичної суб'єктності. Єдиним офіційним представником свого народу перед парфянським, а потім перським правителем був екзиларх – вищий посадовець, в особі якого до певного часу суміщалося і духовна, і світська, і законодавча, і виконавча влада. Поширився і обсяг адміністративних функцій общини. У той же період в общині спостерігаються тенденції глибинних структурних перетворень – духовна влада починає відділятися від світської. Згодом це привело до феномену, який у єврейському історичному наративі вживається під назвою "дуалізм влади". На початку нашої ери дуалізм виявлявся у формі розподілу влади між екзилархом і начальниками духовних академій, пізніше, у арабський період, – між екзилархом і гаоном. У рамках "версії ізоморфізму" дуалізм влади можна віднести до адаптативно-захисних механізмів, властивих внутрішній структурі єврейської громади. Зрозумілий у цьому сенсі, цей механізм дозволяв зберігати рівновагу між "зовнішніми" вимогами і внутрішніми інтересами громади, швидко реагуючи на послаблення чи посилення "зовнішньої влади" і, в той же час, підтримуючи прямиий зв'язок з палестинськими духовними традиціями. Коли з падінням патріархату у Палестині (425 р.) Вавилон на деякий час залишився головним духовним центром діаспори, намітилася стійка тенденція до зростання ролі релігійних лідерів. Однією з суттєвих ознак підвищення суспільної ваги духовного лідера стає створення у той період вавилонського Талмуда. "Немає сумніву, – зазначає з цього приводу С. Дубнов, – що тільки за повної свободи самоврядування могла виникнути така величезна пам'ятка не лише правознавства, а і практичного законодавства"<sup>3</sup>.

У період раннього Середньовіччя головні діаспорні центри перемістилися до Іспанії, Франції і Німеччини\*. У самоврядній єврейській общині арабської Іспанії – альджамі (aljama) – значну роль відігравали рабини (даяни), які мали не лише адміністративну, але і карну юрисдикцію. Цікавим прикладом динаміки відносин між єврейською громадою і гілками державної влади були події у Вальядоліді наприкінці XIV століття. Приводом для звернення уваги до юридичних повноважень єврейських общин стали випадки зловживання карними функціями. Після того, як кастильський король лишив рабинів карних функцій, кортеси виступили з вимогою відняти у єврейської громади право мати свій громадянський суд і виборних суддів (алькадів). Король, однак, відмовився це зробити, підтвердивши тим самим легітимність общини і заклавши, поза своєю волею, історичний прецедент моделі "прямих" відносин єврейської діаспори з верховною владою. У 1432 році у Вальядоліді відбувся з'їзд представників єврейських громад і рабинів. На порядок денний було винесено питання про врегулювання єврейського самоврядування у Кастилії. З'їзд конституював розгалужену систему общинного врядування, побудовану на ієрархічному принципі. На чолі владної общинної системи стояли верховний суддя і рабин королівського двору. За аналогічним принципом було побудовано і самоврядування єврейських общин Португалії, де роль посередника між громадами і урядом виконував верховний рабин-суддя.

У Франції і Німеччині періоду раннього Середньовіччя корпоративізм єврейських громад посилювався шляхом примусового стримування відцентрових тенденцій, які віддзеркалювали "державні" тенденції періоду феодалної роздрібненості. Окрім спільної торговельно-посередницької діяльності, яка, власне кажучи, була "перепусткою" до європейських країн, створювалися постійно діючі моделі комунікації, засновані на давньоєврейській мові, уніфікувалися внутрішні общинні правові норми. Термінологічні розбіжності у назвах "посадовців" єврейських "автономій" Західної Європи не впливали на загальні принципи, які діяли як у відносинах між членами общини, так і у відношенні держави щодо общини, яка традиційно розглядалася крізь призму колективного права. Так, з'їзд, скликаний у Франції у 1160 році, постановив, що всі справи між євреями повинні розбиратися виключно у єврейському, а не у християнському суді, а той, хто порушить це правило, має бути виключеним з общини. Майнцький з'їзд 1223 року висловився за вищі духовні запобіжні заходи

---

\* Точніше кажучи, до тих державних утворень, на місці яких існують сучасні Франція, Німеччина, Іспанія.

тому, хто намагатиметься отримати за допомогою уряду, але без відома общини вищу духовну посаду. Небажання підпорядковуватися "казеним" рабинам змусило уряд відмовитися від цього способу втручання у внутрішні справи єврейської громади. У Римі общиною керували виборні "синдики" або "парнеси", які відповідали перед курією тільки за правильний внесок податків у папську казну. Все інше (судові і адміністративні) функції залишалися у компетенції общини. У Палермо єврейський і неєврейський магістрати вважалися рівноправними закладами і регулювали відносини шляхом взаємних договорів.

Найбільшої широти і стабільності організація єврейського самоврядування досягла у "другій Вавилонії"<sup>4</sup> – як назвав Польщу XVI – XVIII століть С. Дубнов. У своєму розвитку польська автономія пройшла декілька етапів, досягнувши розквіту у першій половині XVII століття. Типові елементи єврейської автономії сформувалися між 1550 і 1580 роками<sup>5</sup>. Основними стадіями легітимації єврейської автономії були такі: дозвіл вільно обирати головного старійшину, контролювати місцеве самоврядування; дозвіл на власну юрисдикцію в межах общини; заборона польським губернаторам і міським радам втручатися у відправлення правосуддя у єврейських общинах; і, врешті-решт, формування єврейського парламенту.

Автономія єврейських громад Польщі санкціонувалася державним законом. Згідно з ним уряд мав відносини лише з єврейською адміністративною одиницею – кагалом, який, у свою чергу, мав відповідати як за сплату державних податків, так і за дотримання євреями загальнодержавних і внутрішніх общинних законів. Особливістю польської автономії був її централізований характер. Дрібні кагали групувалися навколо одного з великих. Таким чином поступово сформувалася система окружних кагалів (голіль), які були об'єднані у обласні союзи (медина). Останні відповідали адміністративному поділу Польщі: Велика Польща (з центром у Познані), Мала Польща (Краків), Червона Русь і Подолія (Львів), Волинь, Литва і Білорусь. Центральним законодавчим органом перших чотирьох адміністративних одиниць був З'їзд чотирьох земель (*ваад арба арацот*), участь у якому брали головні рабини Польщі і старшини більших кагалів кожної області; на цій самій основі у Литві і Білорусі діяв Ваад литовських общин. Територіальна структура єврейської автономії збігалася з адміністративним поділом держави. У провінції владні функції здійснювалися головним земським рабином і єврейською земською радою (*Ваад га-арец*). Існування регіональних інститутів, не властивих єврейській традиції, пояснюється необхідністю створення гнучких структур для розподілу податкового тягаря<sup>6</sup>. Земським радам належала значна влада: вони могли відлучити, вигнати, покарати і ув'язнити, а



також певною мірою впливати на розмір мита. Поширюючи свої функції, земські влади здійснили декілька спроб зовнішньополітичної діяльності. Крім того, старійшини наглядали за навчанням у релігійних училищах, контролювали їх ректорів<sup>7</sup>.

Основну структурну ланку автономії становила община. За обсягом своїх функцій єврейські общини Польщі і Литви являли собою змішану форму громадянського і релігійного інституту. Адміністративною радою общини (або декількох дрібних общин) був кагал. У діяльності кагалів функції рабинського суду (бейт дін) сполучалися з елементами, запозиченими у польського суспільства. Кагальна адміністрація завідувала релігійними, судовими, благодійними, навчальними і культурними закладами общини. Єдиний фінансовий ресурс общини становили податки, що їх мали сплачувати всі її члени. Було декілька видів паушальних податків, податків з продажу і податків на підприємницьку діяльність. Податковий тягар залежав від кількості домів, звільнених з тих чи інших причин від сплати податків<sup>8</sup>. Гроші, отримані від податків, розподілялися усередині общини на її потреби, а деяка частина свідомо виділялася на подарунки і хабарі польським урядовцям<sup>9</sup>. У періоди процвітання економіки доходи общини в цілому перевищували її витрати, але, починаючи з другої половини XVII століття, фінанси общин знаходилися у стані зростаючої заборгованості<sup>10</sup>.

У великих общинах, де рішення ухвалювалися виборчими комітетами, політичне життя формувалося за ієрархічним принципом. Шляхом складного процесу номінування общини обирали виборців, які мали бути людьми мудрими і благочестивими, а виборці – старійшин (парнасім)<sup>11</sup>, які очолювали вершину політичної "піраміди". Зазвичай, залежно від розміру общини, обиралося від чотирьох до десяти старійшин. Крім старійшин, існували також посади радників (товім); відповідальних за благочинність (габаїм); контролерів за веденням торгівлі (мемунім). Праця чиновників кагалу не оплачувалася – вона вважалася громадським обов'язком, але деякі дрібні "посадовці" – писарі, сторожі, посильні тощо отримували платню з бюджету общини і коштів, які збиралися за їхні послуги<sup>12</sup>. Кількість функціонерів залежала від кількісного складу общини. Наприклад, у Кракові у 1595 році було чотири "старшини", які керували общиною, п'ять "підстаршин", чотирнадцять членів ради, один рабин, який очолював рабинський суд, три старших судді для ведення важливих справ, три судді для ведення середніх справ, три судді для дрібних справ. Рабина зазвичай обирали на певний термін (як правило, на три роки), і його функції були детально обумовлені у контракті. Община сплачувала рабину фіксовану платню, а додаткові фінансові надходження складалися з оплати за такі послуги, як проведення весілля, розлучення і судових спорів<sup>13</sup>.

Ваад чотирьох земель і підлеглі йому централізовані структури єврейського самоврядування було скасовано рішенням польського сейму у 1764 році. Безпосередньою причиною розпуску стала зміна системи оподаткування з колективної на індивідуальну. Втративши свою головну функцію в очах держави, єврейська автономія припинила своє існування, залишившись, однак, тою чи іншою мірою в колективній пам'яті єврейського народу у вигляді позитивного досвіду щодо формування системи самоврядування у іноетнічному оточенні. Загалом, єврейська автономія може бути описана як міцна, тобто велика, інтенсивна<sup>14</sup> і така, що динамічно розвивалася у напрямі більшого ступеня самоврядування, не втрачаючи при цьому зв'язків з державними структурами і, до певної міри, впливу на державну політику.

У Росії, якій дісталася єврейська громада разом з польськими територіями, єврейська громада не реформувалася, а лише руйнувалася: кагали деморалізувалися втручанням уряду, а указом від 1844 року були офіційно скасовані як установи, що сприяють організації єврейства. Політика репресій і обмежень у громадянських правах безпосередньо торкалася і єврейської общини, за якою не визнавалося навіть права юридичної особи. Громадянське безправ'я і суспільна дезорганізація стали основними ознаками глибокої кризи, у якій опинилася традиційна єврейська спільнота Росії наприкінці XIX – початку XX століть. Єврейський загал, поступово втрачаючи свою монолітність, опинився на роздоріжжі перед викликами асиміляції і заборонами традиціоналізму.

Підсумовуючи, зазначимо, дуже обережно проводячи паралелі між сучасними термінами і тогочасним їх змістом, що єврейські громади майже до середини XIX ст. існували як автономні структури. Вони були легально визнаними інститутами, побудованими за "етнічним" (релігійним) принципом з чітко окресленими нормами самоврядування. Втім, у сучасному розумінні цього терміна, вони не були "повними" нетериторіальними автономіями, бо не отримували державних дотацій на задоволення своїх специфічних культурних потреб; а іудеї за часів раннього і пізнього Середньовіччя були, у своїй більшості, не лише дисперсно, а і компактно розселеною меншиною. Крім того, жорстка ієрархія "польських" єврейських громад за територіальним принципом дозволяє говорити радше про елементи місцевого самоврядування, ніж про автономію. Разом з тим, на рівні символічному, на відміну від формального підходу, це, безумовно, була автономія, бо діяла самостійно, добровільно, не виходячи за жорсткі соціальні межі. Єврейська автономія – як принцип політичної дії у межах ізоморфізму, становила – як структура – вироблену в ході історичного відбору успішних технологій модель

поєднання "етнічного" самозбереження з інтеграцією у тогочасне суспільство тою мірою, якою взагалі можна говорити про інтеграцію у межах корпоративно-станового ладу.

Оцінюючи релевантність цієї моделі, сучасні дослідники здебільшого використовують метафору "золоте століття", яка віддзеркалює сформоване упродовж майже двохсот літ ставлення єврейської спільноти до "польського періоду". Поділяючи цю метафоричну оцінку, слід також додати декілька слів про граничні умови, за яких утримувалася позолота на будівлях "польських" ваадів. Ними, на наш погляд, були: наявність "соціального замовлення" на систему колективного оподаткування, а також внутрішньополітична і державна стабільність країни. Факторами ризику знову ж таки спрацювали механізми ізоморфізму. Залежність єврейської автономії від стандартних процедур конкретної держави щодо меншин і від нормативів толерантності, властивих конкретному соціуму, робила її вразливою у разі різкої зміни соціально-політичного контексту. Більш того, стереотипи само- та іносприйняття єврейських общинних структур як колективного цілого створювали додаткові складнощі для адаптації цих структур і кожного окремого індивіду до іншої політичної системи. Звертаючись до заданого на початку розділу історичного ракурсу, зазначимо, що, з перспективи Дубнова і його однодумців, проблеми оцінки ризиків майже не було, вона відступила на задній план перед намаганням розробити позитивну програму дій для єврейської спільноти, яка перебувала у стані культурної і соціальної ентропії.

#### *Альтернативні проекти вирішення національного питання в умовах багатоетнічних держав*

Питання про оптимізацію співвідношення державних і етнічних інтересів було невід'ємною складовою публічних дебатів і немалою мірою визначало скерованість політичної думки полікультурних імперій Центральної і Східної Європи протягом XIX – початку XX століть. Віддзеркалюючи регіональну специфіку формування етнічності, ці питання проблематизувалися головним чином у дискурсі державної безпеки в рамках тем абсолютизму, лібералізму, демократії і громадянських прав та конституціоналізму. Якщо за точку відліку взяти ступінь ідеологічної нейтральності щодо інтересів централізованої влади і "титальної" державної нації, то більш-менш чітко можна визначити два періоди "етнічного сегмента" цього дискурсу. Попри всю умовність такої періодизації вона дозволяє простежити спрямованість вектора етнічних пропозицій удовж вісі "державності", встановити особливості кожного етапу та

виокремити специфіку "єврейського питання" у контексті європейської політичної думки.

Потужним імпульсом для початку першого етапу публічного обговорення національного питання стала революція 1848 – 1849 років в Австро-Угорщині. Вона відкрила шлях до капіталістичної трансформації суспільства, яке, позбавившись від становості, почало виявляти тенденцію до самоврядування. Політизація суспільства привела до поживлення громадської публіцистики і появи феномену громадської думки. Погляди і дискусії інтелектуалів, набуваючи широкого суспільного резонансу, породили таке явище, як петиції, в яких висувалися вимоги політичного і національного характеру. Під час революції в Австрії, насамперед у чеських землях, виникли справжні політичні нації, а також вербалізований націоналізм, що мав політичні інструменти. Революція принесла встановлення рівності між віруючими різних конфесій. Унаслідок цього євреям було відкрито доступ до всіх сфер діяльності, офіційно закріпленнях, правда, лише у Конституції 1867 року.

Змінилися також і принципи взаємодії між верховною владою і громадянами. Вперше у історії Габсбурзької монархії парламент був сформований не окремим станом, а шляхом вільних виборів. Тим самим були закладені основи парламентаризму у Центральній Європі. У 1848 році на практиці були вперше апробовані ліберальні виборчі процедури: (створення виборчих округів, списків кандидатів і виборців), вперше було проведено конкурентну виборчу кампанію, під час якої кандидати мали враховувати образ мислення і національні потреби виборців. Революція і ліберальне державне мислення вплинули і на адміністративну сферу. Виникла більш вільна і продуктивна система місцевого самоврядування, яка стала механізмом децентралізації у рамках всієї адміністративної системи країни. Сутність нової системи полягала в тому, що державна адміністрація на місцевому рівні замінювалася іншим інститутом: так званими громадськими корпораціями, які стали носіями адміністративної влади, але в той же час перебували під контролем вищого державного чиновника у певному регіоні – намісника. Наслідки революції виявилися неоднозначними: з одного боку, вони значно лібералізували адміністративну, релігійну і економічну сфери, а з іншого – у галузі відношень між державою і суспільством проявили себе як превентивно-консервативні<sup>15</sup>.

В умовах демократизації ідеологізованої держави, яка конституювала статусну етнічну асиметрію, з'явилися зародки ідеологічного плюралізму, які проявили себе і у нових проектах з організації етнічності. Один з ідеологів угорських лібералів Йозеф фон Отвош був противником територіальної автономії і створення за національною ознакою корпоративних

союзів індивідів, але підтримував ідею союзу муніципалітетів, населених однією національністю<sup>16</sup>. У проєкті Конституції Угорщини, укладеним у 1852 році відомим діячем національного руху Лайошем Кошутом, містилися положення, що передбачали організацію кожного народу за зразком церковних парафій з пропорційним представництвом у парламенті<sup>17</sup>. У 1860-ті роки з аналогічними пропозиціями виступили лідери ліберального руху південних слов'ян<sup>18</sup>. Думки про організацію народів Угорщини за принципом неполітичних корпорацій висувалися в угорському сеймі під час обговорення Закону про національності. У 1870-ті роки один з лідерів партії старочехів Ф. Рігер запропонував будувати виборчу систему на національних куріях. Подібні ідеї висував і лідер русинського руху О. Добрянський. У 1880-ті роки керівник словенської спілки "Єдність" Ф. Підгорник розробив детальний план нетериторіальної автономії для народів Австро-Угорщини. Проблему нетериторіальної автономії як альтернативу федералізму у конституційних державах розглядав польський правознавець К. Кульчицький (Мазовецький)<sup>19</sup>. Спільними рисами означених концепцій було те, що всі вони належали представникам етнічних меншин і розглядали проблему з державної перспективи у рамках легальних державних інститутів, принаймні у легальному публічному просторі.

З останньої декади XIX століття спостерігається поступове переміщення автономістських проєктів по вісі від "державного" до соціал-трансформістського сектору, зокрема його марксистської ділянки. Ідея нетериторіальної автономії набула популярності у південнослов'янській секції<sup>20</sup> австрійського соціалістичного руху. Основний пафос поглядів лідера Південнослов'янської соціал-демократичної партії Етбіна Крістіана містився в тому, що будь-яка форма автономії приведе до посилення національного гноблення меншин, які увійдуть в її територіальні межі, і лише об'єднання за мовним і культурним принципом дозволить вирішити національне питання. Комітет Південнослов'янської соціал-демократичної партії виніс проєкт резолюції про екстериторіальну культурно-національну автономію на з'їзд австрійської соціал-демократії, який проходив у Брюні (Брно) у вересні 1899 року. У прийнятій на з'їзді програмі наголошувалося, що імперія повинна бути перетворена у демократичну союзно-національну державу, а замість коронних земель мають бути створені "національно-відграничені самоврядовані одиниці", а крім того, має бути скасована єдина національна мова. В одному з пунктів програми говорилося і про структуру муніципальних (або територіальних) утворень: "Всі самоврядні області однієї нації створюють національний єдиний союз, який цілком автономно веде свої національні справи"<sup>21</sup>. Слід звернути увагу на те, що питання про співвідношення індивідуальних

і колективних прав на з'їзді було відрефлектовано в традиціях германського романтизму, з властивим для нього уявленням про націю як соціальне тіло, що несе в собі особливу культурну і квазіприродну константу ("національний дух"). Подібні уявлення відбилися у програмі, яка вийшла за межі територіальної автономії, але не включили в себе положення про автономію персональну.

Зафіксувавши "екстериторіальний варіант", Брюнський з'їзд поклав початок широкої дискусії з національного питання в австрійській соціал-демократії, інтелектуальним центром якої стали Отто Бауер і Карл Реннер. Загальнопоширене сприйняття Реннера і Бауера як піонерів національно-культурної автономії не зовсім відповідає дійсності, зокрема й тому, що самі вони не зачисляли себе до першовідкривачів<sup>22</sup>. Успіх партійно-інтелектуальної публіцистики Реннера і Бауера можна пояснити насамперед тим, що вони підхопили і надали закінченої форми думкам, які майже півстоліття турбували австрійське суспільство, з найбільшою повнотою і цілісністю відбили ідеї своїх попередників з "автономного дискурсу". У творах Реннера і Бауера відповіді на гострі виклики складно-структурованого австрійського суспільства знайшли і ті, хто шукав їх у сфері досягнень демократичної правової держави, і ті, хто схилився до радикально-реформістських ідей, що передбачали тривалий шлях вперед від досягнутого. Маючи на увазі дослідження впливу австромарксизму на прихильників ідеї національно-культурної автономії у центрально-східноєвропейському регіоні, слід зупинитися на декількох принципових аспектах теорії, розробленої Реннером і Бауером. Ітиметься про те, які підходи застосовували австромарксистки до аналізу автономії *як принципу, права і структури*. Відштовхуючись від сучасних для них реалій, Реннер і Бауер звертали увагу на те, що в епоху націоналізму європейська традиція розуміння нації як спільноти громадян втрачає свою універсальність, бо на одній території можуть жити спільноти, які мають різні етнокультурні ознаки. Крім того, мова і релігія теж не вважаються достатніми ознаками нації. Разом з тим, Реннер і Бауер не погоджувалися з тими концепціями, які будувалися на зведенні національності до самосвідомості. За Реннером, "під національністю розуміється духовна і культурна єдність з більш-менш значною літературою як відображенням цієї єдності"<sup>23</sup>. Бауер під нацією розумів сукупність біологічних, таких, що передаються від покоління до покоління, і культурно-історичних якостей<sup>24</sup>.

Доцільність національно-культурної автономії як принципу державної політики стосовно "нетитульних" націй ідеологи австромарксизму пояснювали недосконалістю універсального принципу громадянського

рівноправ'я в умовах багатонаціональної держави. Вони стверджували, що рівноправ'я перед законом не є повною гарантією рівноправ'я національного, а територіальне самоврядування не знижує міжнаціональної напруженості, а навпаки, створює ще більший конфліктний потенціал, основою якого стають різний статус територій і різний публічний статус національних мов. Не може вирішити проблему і розділення виборців за національними куріями – у реальності це буде означати лише закріплення нерівності і лише загострить національні протиріччя. Оскільки, вважали Реннер і Бауер, основною причиною "національного питання" є територіальна організація держави, то вирішення цього питання слід шукати у площині поза територією, шляхом такого устрою політичної системи, який зводив би до мінімуму зіткнення "інтересів" націй і надавав можливість для конструктивного розв'язання протиріч.

Відштовхуючись від тези про те, що нація – це союз солідарних між собою індивідів, що мислять однаково, Реннер і Бауер дійшли висновку, що вона, таким чином, в цілому являє собою свого роду колективний індивід, наділений волею та інтересами. Звідси – нації мають бути конституційовані як суб'єкти права і відповідальності. Оскільки на практиці нація не є організацією і не може виступати як юридична особа, то її необхідно перетворити на організовану структуру. Це можна зробити, конституювавши націю як юридично визнаний "персональний союз", тобто організацію, до якої індивід може приєднуватися на основі вільного волевиявлення. "Наше дослідження привело нас до того, що національність, як чисто внутрішня кваліфікація особи, має бути конкретизована заявою про належність до національності і зробиться доступною для юридичного нормування для того, щоб індивідуум міг стати суб'єктом національних прав і обов'язків; що далі нація, як колективне ціле, як юридична особа повинна бути організована, якщо їй дійсно мають бути надані права. [...] За національним станом [особи] відносно власної нації, 2) відносно держави, 3) відносно осіб, які належать до інших національностей. [...] Національне ціле має стати юридичною особою, ... публічно правовою, діє- і правоздатною, бо тільки у такому разі нація матиме юридичне існування"<sup>25</sup>.

Австромарксистки, перебуваючи на позиції національно-культурної автономії як принципу державного устрою, тим не менш не заперечували, на відміну від загальнопоширеного пізніше стереотипу, і автономію територіальну. Національно-культурна автономія, вважали Реннер і Бауер, є лише необхідним елементом територіального поділу, доповненням принципу громадянської рівності. Вони стверджували, що адміністративні кордони повинні, за можливістю, відповідати кордонам націо-

нальним, границям розселення основних народів імперії. Смысл їх пропозицій містився не у повному "відриві" "націй" від території, а у створенні такої політичної системи, яка згладжувала б зіткнення інтересів "націй". Персональна автономія мала застосовуватися у відношенні національно-однорідних областей і у регіонах зі змішаним складом населення відносно груп, що не мають "своїї" території<sup>26</sup>.

Значну увагу Реннер і Бауер приділяли і структурі автономії, маючи на увазі як внутрішні організаційні принципи, так і співвідношення державних і "автономних" адміністративних повноважень. "За персональним принципом, нація конститується не як територіальна корпорація, а як суто особистий персональний союз. [...] У межах держави влада має бути надана не чеху у цій області або німцю в іншій області, а всі нації, де б вони не жили, завжди складали б корпорації, які б самостійно відали б своїми національними справами"<sup>27</sup>. "Персональний союз", писали Реннер і Бауер, може оформитися шляхом "національного кадастру", тобто поіменного списку всіх членів нації, які бажають брати участь у її справах<sup>28</sup>. "Персональний принцип передбачає, що населення поділяється за національностями, [...] кожному повнолітньому громадянину повинно надаватися право визначати, до якої національності він хоче належати. На основі таких вільних заяв повнолітніх громадян мають бути заготовлені національні кадастри, які містили б якомога більш повні записи громадян усіх національностей"<sup>29</sup>.

Конституйована таким чином нація у сфері своїх національно-культурних потреб мала бути вільною від держави. "У всіх інших сферах належність нації до держави, як сукупності громадян, залишалася недоторканною"<sup>30</sup>. Функції держави і національних союзів мають бути розділені. Держава повинна залишити за собою ті галузі управління, які не пов'язані з національними потребами у духовній сфері. Оскільки інтереси націй в основному полягають у сфері культури, освіти і мови, то персональні союзи повинні відати шкільною справою, літературою, видавничською діяльністю тощо. "Разом з національним кадастром, ми створюємо базу для національної автономії. Залишається лише кожна націю в общині, окрузі, області, ...у державі конституювати як публічно-правову корпорацію, завдання якої – піклуватися про задоволення культурних потреб нації, будувати для неї школи, бібліотеки, театри, музеї, народні університети, надавати юридичну допомогу одноплемінникам. А за це їй надається право оподатковувати своїх членів для складання всіх необхідних їй коштів"<sup>31</sup>. Таким чином, для австромарксистів два аспекти нетериторіальної автономії – загальний принцип (відділення націй від державного апарату і єдина централізована організація, заснована на персональному членстві – були невід'ємно пов'язані один з одним.



Варто згадати ще один принциповий момент національної доктрини австромарксистів: національні союзи, на їх думку, попри всю автономність існування, мали бути компонентом публічної сфери. "Права релігійних общин достатньо забезпечені, – мовив Бауер – якщо їх самоврядування цілком відділено від публічного управління. Але для національних союзів цього мало. Їхнє самоврядування має спиратися на публічне управління, і лише тоді нації гарантовані від держави"<sup>32</sup>. Говорячи про сферу публічного, австромарксистичні мали на увазі, в першу чергу, інститути національного представництва і фінансову підтримку національних потреб: "Нація як суб'єкт прав потребує верховного права щодо національного представництва і духовно-культурного самовизначення; вона потребує частково і має право розпоряджатися фінансами для захисту своїх інтересів і досягнення своїх цілей. Вона потребує також і верховного права розпоряджатися особами і посадами, які у цьому випадку є міцним знаряддям її влади"<sup>33</sup>. Для того, за Реннером, персональний союз (нація), будучи визнаним як публічно-правова корпорація, має набути певних прав і обов'язків. Насамперед, як публічна влада союзи мають користуватися правом оподатковувати своїх членів<sup>34</sup>, виконувати представницькі функції на державному рівні, а також (в особі своїх територіальних підрозділів – общин) брати участь на паритетних началах у формуванні органів влади і територіального самоврядування, слугувати одиницею оподаткування і "виборчим матрикулом"<sup>35</sup>. Крім того, національні союзи повинні мати територіальну структуру, парламенти (національні ради) і виконавчі органи<sup>36</sup>. Пафос останньої пропозиції містився у тому, що таким чином можна було б запобігти зіткненню інтересів націй, – кожна з них за рахунок власних коштів покривала б свої власні культурні потреби і жодна нація не вела б для цього боротьбу за владу у державі<sup>37</sup>.

Згадуючи основоположників австромарксизму "через дефіс", важливо, тим не менш, розрізняти сфери їх інтересів і діапазон радикальності. Реннер дотримувався значно поміркованіших поглядів і вивчав, насамперед, можливі варіанти реформування тогочасної правової держави. Бауер був більш радикальним, але, в той же час, завжди намагався зберегти дистанцію як у відношенні до "ревізійністської соціал-демократії", так і стосовно російського більшовизму, тобто принципово відстоював легітимні, парламентські шляхи соціальної перебудови. Щодо ідеї національно-культурної автономії згадування імен Реннера і Бауера цілком виправдане, бо, працюючи у різних дисциплінарних рамках, вони доповнювали один одного і поширювали тим самим "ключову аудиторію" ідеї. Реннер розробляв юридичну теорію "національного питання" у рамках існуючого державного устрою, Бауера ж цікавили історичні і

соціологічні аспекти формування націй, а також можлива роль національних рухів у соціалістичній революції і, відповідно, позиція соціал-демократії стосовно націоналістів<sup>38</sup>.

Саме у соціально-історичному контексті Бауер розглядав і єврейське питання, зокрема, доцільність застосування принципу національної автономії відносно єврейської спільноти. Позиція Бауера з цього питання стає зрозумілою у контексті тенденцій, які визначали соціальні орієнтири західноєвропейського і східноєвропейського єврейства. Ще з кінця XVIII століття прихильники емансипації на Заході сподівалися перетворити іудаїзм у конфесію і, в той же час, надати євреям – в індивідуальному порядку – всі переваги, пов'язані з належністю до держави. Інакше кажучи, інтеграція євреїв до національної держави розумілася саме як ціль їхньої емансипації. У Східній Європі, навпаки, можливість трансформації іудаїзму у конфесію залишалася проблематичною. Там євреї і надалі вважали себе народом, спільність якого базується не лише на релігії, а і на особливій культурі. Наприкінці XIX століття, коли домінуючу роль у східноєвропейській єврейській спільноті почали перебирати на себе нерелігійні течії, з'явилася тенденція розглядати євреїв як національність. Єврейське питання стало національним питанням – одним серед багатьох<sup>39</sup>.

Наступною логічною передумовою для розуміння ставлення Бауера до єврейського питання є ставлення до ієрархії культурних стереотипів у контексті марксистської теорії. Йдеться насамперед про те, що культури народів, які співіснували у Центральній-Східній Європі, прийнято було поділяти на "нижчі" і вищі". Так, в Австро-Угорщині німців і німецькомовне населення традиційно відносили до "вищої" культури, тоді як народи, що у своїй більшості були селянами, вважалися менш "культурними". При цьому вважалося, що менш розвинуті культури мали пристосовуватися до культури, яка їх випереджала. До описаної соціокультурної ієрархії основоположники марксизму додали ідею, згідно з якою німецька культура була вищою від інших культур, зокрема народів Східної Європи. Енгельс продовжив гегельянську традицію, що визнавала наявність "народів без історії", які не спроможні вести національне існування. Маркс не мислив розв'язання національного питання у Центральній і Східній Європі інакше, як у формі асиміляції "нижчих" культур "вищими". Він вважав, що загальному прогресу, що розумівся як процес індустріалізації, повинен відповідати прогрес акультурації. Асиміляцію ж до менш розвинутих культур – "асиміляцію зверху донизу" – уявити собі важко<sup>40</sup>.

На основі таких уявлень слід розглядати позицію Отто Бауера з "єврейського питання", з якого і випливає його ставлення до єврейської

національної автономії. Згідно з Бауером, визнання своєрідності євреїв як особливої нації суперечило б самій ідеї прогресу. Зберегти єврейську національність означало б, особливо у Східній Європі, затримати євреїв на більш низькій стадії цивілізації, залишити їх заручниками нації "другого ґатунку". Спираючись на "Єврейське питання" Маркса, Бауер стверджував, що євреї створюють націю лише доти, доки вони живуть у докапіталістичних умовах. За Бауером, у Західній Європі, де капіталізм прогресує, паралельно з ним здійснюється асиміляція євреїв. Той самий процес, але значно повільніше, йде і у Східній Європі – в Росії, Польщі, Литві, Галичині, Буковині і Румунії – де поки що лише єврейська буржуазія сприйняла блага асиміляції, тоді як нижчі соціальні прошарки ще створюють націю. "Для Бауера вердикт історії ясний: мірою того, як євреї дедалі активніше засвоюють більш високу культуру народів, що дали їм прихисток, зв'язки, які забезпечують їх власне існування як нації, слабнуть. Пробудження євреїв Східної Європи до нового культурного життя становить не протилежну тенденцію, а передумову їхньої асиміляції"<sup>41</sup>.

Якщо шлях до асиміляції є загальноісторичною тенденцією, то вона тим більш стосується, за Бауером, єврейського пролетаріату. Ставлячи запитання, чи відповідає принцип національної автономії інтересам єврейського робітничого класу, Бауер дає негативну відповідь. На його думку, підвищити свій культурний рівень можна лише за умови успішної асиміляції до більш високої культури країни проживання. Якщо ж в рамках національно-культурної автономії створити особливі єврейські школи, то діти єврейських робітників будуть виховуватися у дусі минулих епох. Саму думку, що єврейські діти можуть здобувати освіту в особливих школах, де викладання ведеться мовою їдиш, Бауер знаходив одіозною. Він вважав, що надання євреям гарантій культурної автономії не сприятиме прогресу і взагалі боротьба за такі гарантії не є справою робітничого класу. У рамках цієї логіки стає зрозумілим і негативне ставлення австромарксистів до надання єврейським соціалістам Галичини права створити власну фракцію в рамках австрійської соціал-демократичної партії.

З точки зору сучасності, "парадокс Бауера" містився в тому, що, відмовляючи євреям у праві національної автономії, він – один з теоретиків національно-культурної автономії – тим самим ставав на позицію прихильників емансипації, що жили у ХІХ столітті і рекомендували євреям приєднатися до домінуючої культури: німецької, польської, російської. Але парадокс, як відомо, це проблема не буття, а спостерігача<sup>42</sup>. У контексті західно- і центральноєвропейської політичної культури висновки Бауера щодо доцільності єврейської національно-культурної автономії здавалися цілком виправданими, такими, що віддзеркалюють головні

тенденції соціального розвитку і основний ідентифікаційний вектор німецькомовної частини єврейської спільноти Австрії.

Результатом переміщення наприкінці XIX століття ідеї автономізму на "вісі державності" до сектору "соціальної трансформації" стало створення – в рамках марксистської ідеології – теорії національно-культурної автономії, суб'єктом якої мали стати "нетериторіальні" нації. Теоретики австромарксизму знайшли і повно описали модель НКА, розуміючи її як принцип, право і структуру. Ця модель, на їхню думку, повинна була виконувати функцію додаткового компенсаторного механізму задоволення громадянських прав національних меншин. Єдиним винятком у "реєстрі" національностей, які могли розраховувати на переваги НКА, стала єврейська діаспора, соціально-політичні перспективи якої Бауер бачив виключно на шляху приєднання до культури пануючої державної нації.

*Вплив ідей національно-культурної автономії  
на формування політичних стратегій єврейських  
національних рухів Росії і Австро-Угорщини*

Єврейська політична думка австро-угорської Галичини і Російської імперії досить критично ставилася до поглядів австромарксистів. Висновки останніх було сприйнято, скоріше, не як настанова до дії, а як привід для гострих дискусій щодо перспектив "національного" розвитку єврейської спільноти регіону. Імператив статусу нетериторіальної і обмеженої у своїх громадянських правах нації скерував єврейську політичну думку Росії на пошуки шляхів до громадянського і політичного рівноправ'я у іншій площині ніж та, яку запропонував Отто Бауер. Починаючи з другої половини XIX століття крізь інтеграцію, акультурацію, народництво і марксизм, представники політичної думки російського єврейства XIX століття прийшли до національної ідеї, створивши автономістські концепції єврейської самоідентифікації, які реалізувалися у ідеологічних напрямках сіонізму і автономізму і стали альтернативою світосприйняттю і політичній дії традиційного іудаїзму<sup>43</sup>. Єврейська національна ідея, що виникла у Східній і Центральній Європі наприкінці XIX століття, проявилася спочатку у формі територіалізму. Масова еміграція на будь-яку компактну територію становила для територіалістів невід'ємну умову пробудження нації. Одиницею єврейської державності, на думку палестинофілів та сіоністів, які підхопили та поширили ідею повернення на історичну батьківщину, мала стати автономна єврейська територія.

Принциповою особливістю ідеології автономістів, які вийшли на громадську арену Центральної і Східної Європи на початку 90-х років XIX

століття, було сприйняття ними національного статусу існуючого у діаспорі єврейського загалу як самоочевидного факту. Практичний висновок полягав у тому, що єдиним можливим варіантом ідентифікації в умовах багатонаціональних держав, засобом примирення абсорбції і національних традицій має стати національна "екстериторіальна" автономія. Автономізм як напрям політичної думки базувався на ідеї продовження національного існування євреїв відповідно до моделей, що історично склалися. "До отримання громадянства, – писав Дубнов, – общинна незалежність [...] служила субститутом національності і громадянства, яких у євреїв взагалі не було"<sup>44</sup>. Новизна концепції Дубнова полягала у "демократизації представництва і у включенні у життя держави громад (у тому числі, зрозуміло, і єврейської громади), які до того часу не вважалися такими, що заслуговують представництва"<sup>45</sup>. Політичній програмі, яка базувалася на "соціологічному погляді" Дубнова на єврейську історію, вчений дав назву "автономізм". Аналітичний термін "націоналізм діаспори" охоплює і історіографічну концепцію Дубнова, і політичну програму, встановлюючи таким чином зв'язок між історичною і політичною характеристиками концепції<sup>46</sup>.

Своєрідність взаємопересічних соціальних, етнічних і політичних просторів<sup>47</sup> центрально- і східноєвропейської ашкеназійської діаспори, політична ментальність якої формувалася під міцним впливом не тільки доцентрових і відцентрових рухів єврейської спільноти, але і у загальному руслі національних і соціальних прагнень суспільства, що оточувало, надала ідеополітичному дискурсу націоналізму діаспори динамізму, внутрішньої напруженості і зовнішньої парадоксальності. Окреслення контурів ідеополітичної активності східноєвропейської єврейської діаспори крізь призму відношення до ідеології автономізму дозволяє з'ясувати еволюцію автономістської концепції і тим самим деякою мірою структурувати комплекс передумов, які сприяли здійсненню автономістських проєктів у національних державах міжвоєнного періоду.

Інтелектуальну типологію націоналізму діаспори можна здійснити за двома критеріальними ознаками: політичною і культурною. Перша дозволяє побудувати "піраміду" єврейських політичних партій і рухів, поклавши в її основу їхнє відношення до принципу автономізму і політичні стратегії для здійснення цього принципу. Другий типологічний підхід поділяє націоналізм діаспори на політичний і культурний напрями. Утім, обидва способи типологізації є досить схематичним спрощенням значно більш насиченої і складної реальності. Більшість діаспорних націоналістів різною мірою поділяли загальні політичні і культурні цінності, підтримували процес національного відродження як мовою їдиш, так і мовою

іврит. Деякі з них виконували роль своєрідного мосту між автономізмом і сіонізмом, вважаючи автономію однією зі стадій на шляху створення національної держави. Границі між поглядами, ідеями і політичними практиками не були чіткими і абсолютними. Ідеали націоналізму діаспори, сформульовані Дубновим як "національне визволення", "відмова від політики очікування" і "конкретні дії, спрямовані на збереження і розвиток нації", поділяли представники всіх без винятку єврейських політичних течій, ідеали автономії і секуляризованої громади – значна кількість. Крім того, з головного питання "порядку денного" націоналістів діаспори – боротьби за громадянське рівноправ'я – вони отримували стабільну і принципову підтримку національних і загальноросійських партій ліберально-демократичної скерованості.

Рефлектуючи над особливостями російського єврейського політикуму дореволюційної доби, слід також мати на увазі, що полеміка між його легальними, напівлегальними та нелегальними течіями мала здебільшого конструктивний характер. Розбіжності торкалися, насамперед, вибору оптимального шляху розвитку єврейської нації у геополітичному вимірі, а також конкретних форм функціонування національного об'єднання. В ході дискусій спільно випрацьовувалися засоби збереження національної ідентичності у всьому її історико-культурному різноманітті. За рамками дискусій не залишалося також і розуміння політичних (зовнішніх і внутрішніх) факторів впливу на вирішення національного питання. Реальні політичні імперативи розмивали прозорі "кордони" єврейського національного дискурсу, надаючи змогу створювати альтернативні політичні проекти. До того ж, як свідчать документальні матеріали, в ході обговорень було "за замовчанням" вирішено, що всі пропонувані напрями не є взаємовиключними, бо можуть існувати (і існують) паралельно, превалюючи один над другим залежно від обставин, що змінюються. Ідеологи автономізму і сіонізму початку ХХ століття – діти раціональної Гаскали та останні романтики епохи модернізму – вірили у можливість вирішення національного питання на демократичних засадах у ході поступової лібералізації суспільно-політичного ладу.

Одним з перших, хто почав розробляти ідею про необхідність інституціонального оформлення єврейського буття у діаспорі, був відомий єврейський культурний і політичний діяч Хаїм Житловський<sup>48</sup>. Починаючи з 1887 року, у багатьох статтях і брошурах, присвячених проблемам політичної емансипації євреїв Росії, він проводив думку про можливість і необхідність існування окремої національної єврейської одиниці у межах національних держав. Пропозиції Житловського щодо шляхів вирішення "єврейського питання" значно випереджали час, а

питання, які він ставив, нерідко сприймалися як невчасна риторика соціалістичного забарвлення. "З молодих років я пригадую першу російську книжечку Житловського "Думки про історичну долю єврейства, – писав Семен Дубнов. – ... З книги виглядав цілком "зелений письменник з неясними думками про великі питання, на які він хотів отримати відповіді"<sup>49</sup>. Репрезентуючи новий, на той час дуже вузький сегмент єврейської соціалістичної еміграції, у 1892 році Житловський виступив з протестом проти асиміляціоністів у роботі "Єврей до євреїв", яку було видано російським фондом "За вільну російську пресу"<sup>50</sup>. Він закликав єврейську інтелігенцію змінити "демографічне" сприйняття єврейського загалу на національне, дійти розуміння, що євреї – це не тільки "чотири відсотки серед народів, що їх оточують, а сто відсотків самі по собі"<sup>51</sup>. Для того, щоб ідеї Житловського були сприйняті як позитивна національна програма, у роботі бракувало конкретики відносно засобів національної консолідації і окреслення форм єврейського національного рівноправ'я.

Після критичного для єврейського національного руху 1897 року роботи Житловського набувають нової якості: в них уже виокремлені чіткі орієнтири – здобуття не тільки громадянських, але і рівних з іншими народами національних прав. Ядром діаспорної ідентичності вперше у політичній літературі соціалістичного напрямку Житловський називає мову їдиш. Свою позицію він обґрунтовує у статті "Чому саме їдиш?", надруковану у тижневику американської Єврейської робітничої партії "Форвертс" ("Вперед"). "Боротьба за розвиток їдишу – це боротьба за нормальну, вільну, ... багату, плідну культуру єврейського народу, боротьба за його життя і розвиток, за його честь і гідність"<sup>52</sup>, – писав Житловський. Робота над кодифікацією мови їдиш, яку він вважав головним двигуном і об'єднуючою силою єврейського народу, була дієвим центром "культурного крила" націоналізму у діаспорі. Для Житловського і його прихильників створення розвинутої культурної інфраструктури (літератури, періодичних видань, навчальних і культурних закладів) і поширення соціальної комунікації мовою їдиш стало першочерговим завданням на шляху до національного відродження.

В узагальненому вигляді національна формула була представлена наступного року у статті "Сіонізм або соціалізм?" (під псевдонімом "Бен Ехуд"), яку надрукувала бундистська газета "Їдишер арбайтер" ("Єврейський робітник"). Слід підкреслити, що на той час Бунд ще не визначився зі своєю національною програмою<sup>53</sup>, тому у примітках газета відзначала, що стаття віддзеркалює погляди автора, а не редакції. Житловський доводив, що для нового націоналізму "визначаючим принципом є не вітчизна, не країна, а самостійна народна культура". На його думку,

першочерговими умовами для розвитку єврейського загалу у діаспорі є, по-перше, визнання євреїв нацією поза конфесійними ознаками і, по-друге, підвищення соціального статусу мови їдиш шляхом створення єврейських освітніх закладів<sup>54</sup>. Соціально-мотивована стаття Житловського, розповсюджена на конференції австрійських соціал-демократів (1899 р.), стала додатковим імпульсом для автономістського дискурсу у Центральній і Західній Європі, де на той час догматичний інтернаціоналізм і космополітизм марксизму вже відступав під натиском "персоналістських принципів" концепцій Отто Бауера і Карла Реннера.

Формулюючи принципи автономізму, Дубнов не знав робіт Бауера, а тим більш – був надто далеким від внутріпартійних суперечок австрійської соціал-демократії. Пізніше, за іронією долі, тоді, коли Бауер уже відмовився від своїх поглядів і почав відстоювати територіальний принцип, а ідея національної автономії стала невід'ємним болісним атрибутом "великої політики", Дубнов усвідомив, що був непоодиноким у своїх пошуках і що ця ідея впливала з самої логіки еволюційного розвитку багатонаціональних держав і демократизації суспільства, а тому – становила важливу складову європейської політичної думки. "... Я прийшов, – писав він у "Книзі життя", – цілком самостійно до того рішення ..., яке пізніше, після світової війни, було сформульовано ще простіше: автономія національних меншин. Зрозуміло, що передумовою для всієї цієї системи має бути міжнародне визнання євреїв живою та єдиною у всьому світі національністю"<sup>55</sup>.

Яскрава особистість, син своєї епохи, людина, яка з молодих років свідомо відійшла від єврейських релігійних традицій, Дубнов не міг погодитися з консерватизмом традиційного єврейського буття, з полемічним максималізмом юнацтва, вважаючи його "вигнанням" і "гетто", що обмежує духовний простір. Як тисячі молодих єврейських інтелектуалів, у пошуках шляхів до самореалізації Дубнов звернувся до цінностей російської культури, сприйнявши її гуманізм і ліберально-демократичні лозунги. І, як тисячі інших, опинився перед зачиненими дверми релігійно-станових обмежень російського самодержавства. Жорсткі життєві уроки змусили його повернутися на деякий час на батьківщину, відтоді і назавжди забарвивши світ єврейського містечка у романтичні кольори "землі батьків" – джерела мудрості, єдності, надійності і – надії.

Саме надія на можливість модернізації "внутрішнього" – єврейського і еволюційних змін "зовнішнього" – російського – замкнених кіл надавала вченому потужного імпульсу для створення моделі національного існування у діаспорі. Відмовившись від закликів інтеграціонізму, Дубнов звернувся до ідеї єврейської нації. Історичні дослідження, яким



вчений присвятив своє життя, дозволили йому відшукати форму національного об'єднання, релігійний індивідуалізм схилив до визнання необхідності секуляризувати громаду, а природний демократизм і ліберальне світосприйняття – до боротьби за політичну емансипацію російського єврейства.

На відміну від західноєвропейської традиції нового часу, яка розглядала єврейську спільноту у конфесійному, а не у етнічному вимірі, існування єврейської нації було для Дубнова самоочевидним фактом. Одночасно він кинув виклик й існуючій єврейській інтелектуальній традиції, в рамках якої вигнання розглядалося як покарання, і підійшов до аналізу питання, спираючись на реалії тривалого існування єврейського народу поза рамками власної держави. До ідеї автономії вченого привели роздуми над історичним і духовним розвитком єврейського народу. Історія російського єврейства розглядалася вченим у двох змістовних вимірах, які можна умовно назвати вертикальним і горизонтальним. Перший інтегрує російську єврейську спільноту у всесвітню історію єврейського народу, а другий інтерпретує її як шлях однієї з бездержавних східноєвропейських націй до національного самоврядування<sup>56</sup>.

Феноменальну, на перший погляд, парадоксальність єврейської історичної поведінки у діаспорі, коли крайній консерватизм завжди сполучався з інноваціонізмом, ізоляціонізм і партикуляризм – з універсалізмом<sup>57</sup>, Дубнов вважав природною особливістю, обумовлену не тільки внутрішніми ресурсами єврейства, але і не меншою мірою – зовнішнім впливом. "У різні епохи, – писав він, – під впливом світових культурних рухів у деяких верствах єврейства відцентрова сила отримувала перевагу над доцентровою, тяжіння до загальнолюдської культури периферії – над тяжінням до самобутньої національної культури. Так було у Палестині в епохи влади фінікійської, а потім асіро-вавилонської культури, у всій Передній Азії і Єгипті за влади греко-римської культури, в епоху арабського ренесансу на Сході і в Іспанії. Після низки віків замкненості західне єврейство піддалося європейському просвітницькому руху XVIII століття і його космополітичній ідеології. Лозунгом дня стало: від національного до загальнолюдського!"<sup>58</sup> Розглядаючи теорію Дубнова у цьому контексті, ми бачимо, що вона була спробою гармонізувати два "світи" – світ єврейської діаспори і світ сучасного йому націоналізму Східної Європи, спробою знайти оптимальну модель співіснування для єврейської системи динамічної рівноваги відцентрових і доцентрових сил.

Основним змістом теорії було знайдення євреями "власного" простору в країнах проживання, зокрема на теренах Російської імперії, де вони могли б мешкати в організаційних формах автономії. Серцевину

ідеології автономізму стали "Листи про старе і нове єврейство"<sup>59</sup>, написані вченим у 1897 – 1902 роках. Вимога національного статусу і національних прав для євреїв, висунута Дубновим, конкретизована ним у статті "Автономізм як основа національної програми"<sup>60</sup>. У зв'язку з новою концепцією вчений докладніше розвив ідею "діалектичної тріади". XIX століття він характеризував як час боротьби проти національно-релігійного тезису, який протягом віків відокремлював євреїв від світу, що їх оточував, і придушував індивідуальну свободу. Антитеза, що виникла у XX столітті, була постанням людини у євреї, протестом проти деспотизму колективу. Цей протест, на думку вченого, виявився однобічним, оскільки, гуманізуючи людину, він одночасно її денационалізував. Завданням XX століття є встановлення гармонії між гуманізмом і націоналізмом. У цьому столітті, на думку Дубнова, єврейству доведеться усвідомити себе як культурно-історичну вільну самоврядну націю.

Функціонально-територіальний автономізм Дубнова відрізнявся відсутністю радикальності та акцентом на секулярних формах діяльності, хоч вчений і не заперечував роль іудаїзму у формуванні єврейського характеру. Колективна ідентичність прихильників ідеї автономізму спиралася на ліберально-демократичні, соціалістичні та інші прогресистські ідеї свого часу. Головним культурним фактором, на якому наполягали автономісти, була мова їдиш, яку вони вважали разом з івритом та іншими цінностями національної культури потужною силою самозбереження. У статтях Дубнова вперше в єврейській публіцистиці висувалося історичне право єврейського народу на європейський "ґрунт", а вимоги громадянського рівноправ'я сполучалися з вимогами рівноправ'я національного.

Намагаючись адаптувати найкращі зразки єврейської історії до політичних реалій і ставлячи при цьому завдання зберегти ідентичність єврейської спільноти, Дубнов виступив проти поширення у ліберально-демократичних колах сприйняття громади як оплоту консервативних сил. На його думку, одиницею самоврядування мала стати саме національна громада, яка в історії діаспори виконувала роль найбільш надійної інституції збереження національної ідентичності. Громада забезпечувала збереження традиції і стабільність єврейського буття в умовах відсутності власної держави, а отже, була ключовою передумовою єврейського життя у діаспорі<sup>61</sup>. Планувалося, що громади будуть формуватися за ознакою не релігійної, а національної належності. Така секуляризована громада, за концепцією вченого, буде більш дійовим знаряддям національного об'єднання, ніж традиційна, яка автоматично виключала свободомислячу інтелігенцію. Маючи права і обов'язки громадянина країни проживання, у громаді кожна особистість зможе реалізовувати свої культурні і

національні права. На державному рівні нація має бути представлена зборами, на які обиратимуться делегати від місцевих громад.

Теорія, яка надавала саме громаді функції інструменту для модернізації соціального життя, за стандартами того часу не могла не викликати протидію як у єврейському, так і у неєврейському оточенні. До громади з підозрою ставилися і антисеміти, стигматизуючи її як "державу у державі", основу "всесвітньої єврейської змови"<sup>62</sup>. Негативні політичні конотації серед єврейської спільноти були викликані екзистенціальною кризою громади, що поглибилася в умовах модернізації і секуляризації суспільства. Прихильники єврейського просвітництва, а пізніше – соціалісти, осуджували спосіб керування громадою, вважаючи його олігархічним і патріархальним, тобто таким, що скерований на експлуатацію єврейського загалу<sup>63</sup>. Релігійні верства не погоджувалися з пропозицією про секуляризацію громад, вважаючи її руйнуванням основ єврейської спільноти. Таким чином, центральна "інституціональна" ланка концепції містила в собі елементи політичної нестабільності.

Утім, завдяки таланту Дубнова об'єднати "різні і паралельні політії"<sup>64</sup> у єдиному часовому просторі, "національне ядро" його теорії було сприйнято як позитивна основа розвитку представниками різних спектрів неоднорідного у світоглядному і політичному відношенні єврейського загалу Росії. Спільність світоглядів, основаних на національних і ліберально-демократичних пріоритетах, з'єднувала єврейський політичний простір, одночасно не відокремлюючи його від загальноросійських і національних прогресистських течій свого часу. Політичним союзником Дубнов вважав конституційно-демократичну партію, наполягаючи при цьому на необхідності збереження "суверенітету". Він пропонував "змагатися разом з російськими кадетами [...], як окремий легіон, під своїм національним прапором – за основи демократичної конституції, без якої немає гарантій рівноправ'я"<sup>65</sup>. Значна частина російської єврейської інтелігенції не обмежувалася участю у загальноросійському визвольному русі. Ними було створено національні об'єднання ліберального і демократичного напрямку, легальна громадська діяльність яких зосереджувалася на боротьбі за громадянське рівноправ'я, проти чорносотенних організацій та антисемітської політики уряду. У цьому розумінні діаспорний націоналізм Дубнова став двигуном загального єврейського руху за емансипацію<sup>66</sup>.

Зацікавленість автономізмом проявилася у боротьбі за легітимізацію національної освіти. З 1901 року діяло "Бюро захисту прав євреїв"; заходи, спрямовані на посилення національної складової в єврейських громадських закладах, насамперед у школі, здійснювалися за керівництва "Комітету націоналізації" (1901–1902 роки). У цій організації прихильники

"духовного сіонізму" (ахад-гаамісти) становили центр; на крайніх флангах перебували політичні сіоністи і "дубновісти". Вимога "свободи культурно-національного і релігійного самовизначення" була висунута також на початку 1906 року "Єврейською демократичною групою".

Під час революції 1905 року прихильники автономізму почали виводити ідею національних прав у діаспорі в царину практичних громадських завдань. Коли на початку 1905 року створювалася декларація від 26 єврейських громад на ім'я Ради Міністрів з вимогою надати євреям Росії рівні права з іншими конфесійними групами країни, численна група з Вільно поставила вимогою підписання цього документа таким чином: "Як всяка культурна нація, ми вимагаємо тих прав національно-культурного визначення, які мають бути надані всім народностям, що входять до складу Російської держави"<sup>67</sup>. З 1905 – 1907 років зусилля у цьому напрямі акумулювалися у "Союзі для досягнення рівноправ'я євреїв у Росії".

Організаційну роботу зі скликання "Союзу" взяв на себе відомий громадський діяч, член конституційно-демократичної партії М. Вінавер та його оточення. Запрошення на нараду висилалися як персонально, так і на адреси єврейських громадських організацій, періодичних видань, общинних структур. Дубнов запросив взяти участь у нараді Ахад Гаама: "25–27 ц. м. тут відбудеться з'їзд ... 40 – 50 представників єврейських громад про сучасне становище, – писав він. – Головні питання: представництво євреїв на Булигинській нараді і наступних установчих зборах, реформа общинного устрою на принципах автономії, засоби проти погромів. Від петербурзьких організаторів ми вимагали невідмінно запросити Вас на з'їзд... Настійливо прошу Вас, Ошер Ісаєвичу, приїхати: це вкрай важливо для справи. Від Вільно беруть участь я, д-р Левин, Найшул та ін., але серед делегатів інших міст переважають асимілятори. З Петербурга будуть Вінавер, Сліозберг, Брамсон (він тут організує справу). Ваша участь необхідна"<sup>68</sup>.

За оцінкою єврейських діячів демократичної спрямованості створення "Союзу..." "...було великою подією на єврейській вулиці"<sup>69</sup>. До нього увійшли представники різних єврейських національних течій, не виключаючи автономістів і сіоністів<sup>70</sup>. Політичною програмою "Союзу" стала теорія автономізму Дубнова. На Віленському установчому з'їзді мету "Союзу" було сформульовано таким чином: "Реалізація повною мірою громадянських, політичних і національних прав євреїв у Росії; свобода національно-культурного самовизначення у всіх його виявах, зокрема, ... у найширшій автономії громад, свободі мови і шкільної освіти". У листі до Ахад-Гаама Дубнов давав таку оцінку з'їзду: "Поспішаю надіслати Вам ...короткі резолюції нашого з'їзду, який тривав три дні ... Як

бачите, тут не тільки багато радикалізму, але узаконено і національний елемент. Нам, після наполегливої боротьби, вдалося занести до програми "Союзу" такі страшні слова, як "національні права", "автономія громади, школи, свобода мови". Замість "національного представництва", ми погодилися на компроміс: "представництво меншини"... Ви знайшли б тут дуже багатий матеріал для визначення сучасного настрою інтелігенції. Виразно намітилися дві течії: демократична (народницька) і національна. Перша йшла, в ім'я свободи самовизначення і народництва, на поступки націоналізму... Проти національних вимог стояв "центр" – безідейні "балебатім"\* ... Цікава риса: офіційні сіоністи мене слабо підтримували, між тим я знайшов підтримку у блискучому ораторі, київському адвокату Ратнері, учаснику Гомельського і Кишинівського процесів (демократична фракція)... Не відаю, як буде на ділі: на папері ми частково перемогли ... Вся надія на наступні національні збори, на яких буде обрано постійне бюро"<sup>71</sup>.

Напередодні другого з'їзду, який відбувся після небаченої хвилі єврейських погромів, Дубнов дещо скоректував основні завдання "Союзу". У роботі "Уроки страшних днів" він писав: "І. Перетворити "Союз" у єврейську політичну організацію, покликану змагатися за повноправ'я єврейського народу шляхом об'єднання наших сил у виборчій кампанії, створення національної фракції у загальноросійському зібранні народних представників ... ІІ. Підготувати ґрунт для створення паралельної общинної автономної організації у вигляді "союзу всіх єврейських громад в Росії" і його центрального виконавчого органу, ...покликаного здійснити принцип нашої національно-культурної автономії"<sup>72</sup>. Розвиваючи свої ідеї, Дубнов вніс принципове концептуальне доповнення: "Політичний союз для політичної боротьби за наше рівноправ'я і внутрішній загальноєврейський союз, в якому будуть представлені всі елементи нашого народу". Основою внутрішнього союзу він бачив "національну громаду, яка прийшла на зміну громади релігійної"<sup>73</sup>. Ідеї Дубнова знайшли підтримку більшості делегатів другого з'їзду "Союзу" (листопад 1905 року). На з'їзді було ухвалено постанову, в якій говорилося: "З метою здійснення у всій повноті громадянських, політичних і національних прав єврейського народу в Росії – приступити до скликання Загальноросійських Єврейських Установчих Зборів, для встановлення ... форм і принципів ... національного самовизначення та основ ... внутрішньої організації"<sup>74</sup>.

Діаспорні націоналісти приділяли багато уваги концептуалізації питання єврейської автономії і власне єврейської громади у період між

---

\* Балебатім (*їдиш*): 1. голови кагалів; 2. міщани.

революціями 1905 і 1917 років. Ці теми обговорювалися на з'їздах політичних партій, ставали предметом дискусій єврейської преси. Форумом автономістів був щомісячник "Вісник єврейської історії", який виходив з серпня 1913 року до початку Першої світової війни. У листопаді 1909 року у Ковно відбулася конференція керівників общин і єврейських громадських діячів, присвячена реформі громади. Організована ліберальними єврейськими політиками Максимом Вінавером і Генриком Сліозбергом<sup>75</sup>, конференція стимулювала громадські дебати з проблеми принципів функціонування єврейської громади, необхідність у реформі якої визнавалася більшістю представників широкого спектра єврейських політичних кіл.

Найбільш докладно автономістську національну програму було розроблено Єврейською народною партією (Фолькспартай). Її було створено у 1906 році після того, як внаслідок загальноросійської тенденції диференціації демократичного руху від "Союзу" відійшли радикальні і сіоністські фракції і представники кадетів. Ініціатор створення партії С. Дубнов визначав і поле діяльності автономії (народна освіта, взаємна і трудова допомога, благодійність, еміграція) і її структуру. У програмних документах партії практична основа автономії була сформульована таким чином: "Національна автономія євреїв, які не становлять більшості у жодній з областей Росії, виявляється не у формі обласної, а общинної організації". У передмові до програми партії С. Дубнов підкреслював, що одиницею єврейського самоврядування може бути тільки вільна національна громада, яка має свої виборчі органи для керування місцевими культурними, кооперативними і благодійними організаціями. Об'єднавшись, громади створюють загальноросійський Союз єврейських громад з центральними органами самоврядування у сфері національно-культурних інтересів єврейства. Згідно з програмою Фолькспартай найбільш коштовними для євреїв, як і для інших націй, тобто такими, без яких неможлива рівність усіх громадян перед законом, є свобода мови і автономія школи. Підкреслюючи демократичний характер партії, її засновники надрукували програму Фолькспартай у петербурзькій газеті "Дер фрайнд"<sup>76</sup>, що виходила мовою їдиш. У той же час сам Дубнов утримувався від абсолютизації мовних пріоритетів, зазначаючи, що всі мови, якими розмовляють євреї, є їхніми рідними мовами, розуміючи під цим не тільки єврейські, але і мови діаспор<sup>77</sup>. Провідні діячі Фолькспартай підкреслювали, що їхні вимоги у галузі національно-культурної автономії цілком сумісні з загальноімперським законодавством і обласними автономіями.

Аналізуючи роль Фолькспартай у єврейському політичному просторі, слід відмітити, що широкі загальнонародні цілі, які вона ставила, залишалися

у протиріччі з обмеженими можливостями політичного впливу. За цією ознакою Фольксспартай була скоріше групою однодумців, об'єднаних спільними поглядами, у центрі яких була віра у можливість еволюційної перебудови російського суспільства. Разом з тим, члени партії відіграли значну роль у галузі єврейської культури і науки. Серед активістів автономізму були відомі історики, літератори, музиканти. Особливо великого значення їхня діяльність набула у великих містах "смуги осілості", які стали справжніми осередками культурно-національного ренесансу. Наприкінці 1911 року Фольксспартай була реорганізована і дістала назву "Об'єднана національна група". Залишившись на позиціях автономії у діаспорі, її представники, у тому числі і Дубнов, не тільки не заперечували, але і симпатизували ідеям колонізації Палестини<sup>78</sup>.

Ідеї націоналізму діаспори були інтегровані у політичні програми майже всіх єврейських політичних партій. Автономізм у поєднанні з соціальними поглядами Житловського увійшов у основу програми, прийняту на конференції в Києві у вересні 1903 року групою його однодумців. Автономізм визнавався головним принципом, який має стати основою нової пролетарської єврейської партії. "Для деякої частки єврейського народу цей принцип у більш-менш близькому майбутньому почне втілюватися у конкретних формах самостійного життя на власній території. Для решти єврейського народу територіальне вирішення питання є ідеалом далекого майбутнього, і тому автономізм слугуватиме регулятивним принципом у боротьбі за максимум національних прав, набуття яких можливе у діаспорі"<sup>79</sup>. Члени конференції, які підтримали ідею національної автономії, створили групу "Відродження". Інші члени руху, у тому числі група "Хейрус", разом з сіоністськими гуртками об'єдналися у сіоністсько-соціалістичну робітничу партію (сіоністи-соціалісти), яка у своїй декларації 1905 року не поставила жодних вимог щодо національного розвитку у діаспорі.

Ідея автономії широко представлена в програмних документах Єврейської соціалістичної робітничої партії (сеймісти), що базувалися на теоретичних розробках Х. Житловського. ЄСРП вважала, що багатонаціональні держави повинні будуватися на принципах автономії, а євреї у цих державах мають бути визнані особливою юридичною групою з правами екстериторіальної автономії. Згідно з баченням ЄСРП єврейський народ має створити активний публічно-правовий союз, специфічними потребами якого завідуватиме національний сейм. Передбачалося, що сейм буде верховним органом автономії і єдиним офіційним представником усього єврейства у справах загальнонаціонального характеру. Основною структурною одиницею автономії, за планами сеймістів, мала стати єврейська

громада, демократизацію і легалізацію якої вони вважали першочерговим завданням своєї національної політики. В компетенцію громади мали увійти питання народної освіти, в тому числі і професійної, соціального забезпечення, охорони здоров'я, культури, еміграції<sup>80</sup>. Наполягаючи на ролі громади у діяльності автономії, сеймісти неодноразово наголошували, що вона склалася історично і тим самим підтвердила право на існування як єдино можлива первинна клітина єврейського громадського простору.

Власне розуміння шляху до соціально-політичних свобод єврейського народу Росії продемонструвала "Єврейська народна група", що відокремилася наприкінці 1906 року від "Союзу для досягнення рівноправ'я євреїв у Росії". Фактично "Єврейська народна група", створена М. Вінавером, Г. Сліозбергом, М. Кулішером та ін., була "національним філіалом" конституційно-демократичної партії. Організаційне відокремлення "Єврейської народної групи" від "Союзу" було викликано передусім намаганням російсько-єврейських лібералів якомога швидше інтегрувати єврейське питання у "реєстр" проблем загальнодемократичного характеру. Діячі ЄНГ, визнаючи необхідність відстоювати права євреїв не тільки як громадян, але і як національності, пояснювали, що це не означає створення гетто нового типу у вигляді примусового національного союзу, відокремленого від інших національних спілок, і такого, що авторитарно керуватиме всім культурно-духовним життям нації. На їхню думку, спільна боротьба єврейського і російського народів має привести не тільки до повалення самодержавства, але і досягнути демократичних прав і свобод. Сутністю національних прав згідно з програмою "Єврейської народної групи" було врегулювання єврейських громад, поширення прав єврейської мови у початкових школах і підтримка за рахунок спільного бюджету народних культурних установ. Разом з тим, діячі "Єврейської народної групи" – у плані розуміння методів вирішення питання емансипації російського єврейства і перспектив його розвитку – були найближчими політичними союзниками дубновської Фольксспартай. Значно пізніше, перебуваючи у еміграції в Парижі, Вінавер писав з цього приводу Дубнову: "Зокрема, Ви недооцінюєте вплив Вашої книжки про вивчення російсько-єврейської історії, думки якої відіграли роль магніту, що притягнув до одного центру [...] російсько-єврейську інтелігенцію. Якщо завгодно, – у цьому процесі джерело пізнішої Єврейської Народної групи, ідеологія якої, можливо, більш складна і невловима, ніж ідеологія інших груп, але кристалізація якої є одним з найцікавіших моментів внутрішньої історії російського єврейства, – тим більше, що *політичний* (курсив М. Вінавера – *І.П.*) вплив цієї групи більший, ніж значний вплив інших груп"<sup>81</sup>.



Ознакою багатовекторності єврейського політичного вибору був характер відносин С. Дубнова з ідеологом духовного сіонізму Ахад Гаамом. За своїм загальним світосприйняттям найбільш близький до духовного націоналізму Дубнова Ахад Гаам, тим не менш, скептично ставився до можливості повної національної автономії у діаспорі, маючи сумніви щодо готовності будь-якого народу визнати національні права євреїв, які живуть не "біля", а "всередині" інших народів і всюди становлять безправну меншість<sup>82</sup>. У свою чергу, С. Дубнов вважав за доцільне створення духовного центру єврейського народу у Палестині, але не виявляв оптимізму щодо можливості його трансформації у державно-політичний формат.

Дещо іншими мотивами щодо ідей діаспорного націоналізму керувалися загальні сіоністи. У початковий період поширення сіоністської ідеї у єврейському середовищі, охопленому ідеями повернення на історичну батьківщину, принципи культурно-національної автономії не викликали ентузіазму. Сіоністсько-соціалістичні групи, які відстоювали "роботу на місцях", відверто негативно поставилися до ідеї автономії. У відозві закордонної групи сіоністів-соціалістів у 1901 році не йдеться про національні вимоги у діаспорі. Група "Хейрус" у своїй збірці "Дер Хамон" (1903 р.) заявила, що "єврейська національна автономія у діаспорі – пусте слово без змісту, без життя"<sup>83</sup>. Відмовляючись від національної автономії у діаспорі, сіоністські партії, тим не менш, крокували до розуміння її необхідності. Підіймаючи національну свідомість в ім'я територіальної автономії, вони сприяли тому, що вимоги територіальної автономії доповнювалися вимогами культурної і персональної автономії у країнах проживання. Характерними є роздуми В. Жаботинського над природою автономії у діаспорі. У "Повісті моїх днів" він писав: " Що таке національна автономія у галуті? Це не що інше, як організація всього народу з допомогою офіційно наданих можливостей замість часткової організації народу у формі такого обмеженого об'єднання, як сіоністська організація"<sup>84</sup>.

У стратегічному плані в колах політичних сіоністів автономізм оцінювався як утопія, що відвертає увагу від єдиного правильного шляху – територіальної автономії у Палестині. Разом з тим, зовнішньополітична ситуація навколо Палестини не залишала сумнівів у тому, що алія – це складний і довготривалий процес. Отже, необхідно шукати форми об'єднання розрізненого у соціальному і державному просторах східноєвропейського єврейства на загальнонаціональних засадах. Політичний прагматизм поступово привів сіоністських лідерів до розуміння, що громада, яка у концепції Дубнова була основою функціонування національного загалу, може стати однією з таких форм. У 1905 році лідери

російських сіоністів Шмар'ягу Левін, Менахем Усишкін дійшли висновку, що відновлення громади та створення інституту Національних зборів стане важливим кроком до відтворення втраченої національної єдності. Але, на відміну від автономістів, для яких секулярна громада була кінцевою метою і суб'єктом національного життя у державах діаспори, у розумінні сіоністів діаспорна громада відігравала роль тактичного тимчасового засобу, що сприятиме здійсненню кінцевої мети – поверненню до Ерец Ізраель.

Тим не менш, більшість ідей Дубнова була підхоплена керівниками сіоністського руху, чії представники на з'їздах союзу, як правило, голосували за висунуті ним резолюції. Багато його пропозицій майже дослівно увійшли у сіоністські партійні документи. Це бачимо під час ознайомлення з закритим листом "Центрального Бюро Сіоністської організації в Росії" від грудня 1905 року. У ньому звучать вимоги про відмову бойкотувати вибори до Державної думи і заклик до створення національного представництва і єдиної національної автономної організації, а також неприйняття "партійної жорстоковийності і міжкласового антагонізму"<sup>85</sup>.

Під тиском імперативів реальної політики лідери сіонізму погодились з ідеєю інтегрувати вимогу про необхідність здобуття національних прав у діаспорі у політичну програму. У листопаді 1906 року 3-я конференція сіоністів Росії, яка відбулася у Гельсінгфорсі, включила у свою політичну платформу лозунги автономії національних областей, гарантії прав національних меншин та визнання єврейської національності як єдиного цілого з правами самоврядування у всіх справах національного побуту. Документи конференції за своїм змістом щодо національного питання перегукуються з програмними вимогами Бунду, Союзу для досягнення повноправ'я єврейського народу в Росії і Фольксспартай. "Визнаючи, – говорилося у постанові конференції, – що організація євреїв для незалежного національного діяння становить, згідно зі статтею 2-ю Базельської програми, один з найбільш дієвих засобів досягнення мети сіоністів, тою мірою, якою вона укріплює юдаїзм у діаспорі, озброюючи його новими культурними, матеріальними і політичними засобами у його боротьбі за нормальне національне життя в Палестині; визнаючи в той же час, що національні об'єднання можуть міцніти за кордоном лише за умови, що їх буде визнано державою, але це можливо за єдиної умови демократичного ладу цієї держави, 3-тя конференція виступає за участь сіоністських мас у визвольному русі територіальних народностей Росії і надає особливого значення, маючи на увазі політичні зміни у Росії, тому, щоб євреї країни об'єдналися заради того, щоб їхня єврейська

національність і їхня незалежність були визнані і підтверджені законодавчо у всіх сферах життя"<sup>86</sup>. Представницьким органом, у якому були б представлені євреї Російської імперії, сіоністи вважали за доцільне зробити "Національну асамблею російських євреїв", яка " мала бути скликана з метою формування базової структури національної організації"<sup>87</sup>. Висувалася також вимога "права користування своєю національною ... мовою (їдиш) у школах, судах, громадському житті"<sup>88</sup>. Ці резолюції було підтверджено у 1907 році на Гаазькому конгресі.

Представники Єврейської робітничої партії (Поалей Ціон) підтримали національно-політичну автономію з економічною, культурною і фінансовою компетенцією у всіх внутрішніх національних справах. Відмінністю позиції Поалей Ціон від Фолькспартай та сеймівців було те, що окремим пунктом її програми-мінімум ставилася вимога "територіальної автономії на демократичних засадах для єврейського народу в Палестині"<sup>89</sup>. Тим не менш, аналізуючи питання інтернаціоналізму і націоналізму пролетаріату, у своїй програмі 1907 року партія позитивно оцінила ідеологію діаспорного автономізму, зазначивши, що завдяки їй поширюється можливість мирної співпраці різних націй<sup>90</sup>. Передумовою успіху практичної реалізації автономії Поалей Ціон вважала прогрес у демократизації суспільства, свободу національного виховання, рівноправ'я мов і пропорційного представництва за національностями у законодавчих і адміністративних органах.

Політичні зсуви у Російській імперії змусили переглянути свої принципи у галузі національної політики і представників єврейської російської соціал-демократії, зокрема найбільш масову робітничу єврейську партію – Бунд. Раніше інших єврейських партій Росії Бунд сприйняв ідею національно-культурної автономії. В той же час шлях від ідеї до політичного лозунгу був не простим. У резолюції IV з'їзду партії відзначалося, що питання єврейської культури мають бути вилучені з компетенції російської держави і передані органам національної автономії. Питання про те, чи застосовується національна автономія до єврейської нації, ще у 1903 році не отримало однозначної відповіді. Дискусії на V з'їзді партії (1903 р.) віддзеркалювали всі відтінки поглядів, коливання між "бажанням зберегти вірність марксистській ортодоксії і необхідністю рахуватися з російською реальністю"<sup>91</sup>. Найбільш чітко погляди прихильників автономії висловив Марк Лібер\*, який неодноразово підкреслював, що Бунд – організація "не націоналістична, а національна"<sup>92</sup>, а її національні вимоги не суперечать соціал-демократичному характеру партії. Попри відкриту незгоду з поглядами

---

\* Гольдман Михаїл Ісаакович (1880 – 1937).

Дубнова, якому в дусі риторики того часу було навішено ярлик апологета буржуазії, теоретики Бунду дійшли до аналогічного означення єврейської нації. "...Бунд вносить нову течію у соціал-демократичну програму, ... ми говоримо про націю не так, як інші соціал-демократичні партії... – говорив Лібер... Це нове явище – нація не як держава, а як культурно-психологічна постать"<sup>93</sup>. Продовженням цієї думки було стійке неприйняття як асиміляційного, так і сіоністського шляхів розвитку. Отже, частина делегатів з'їзду підтримала думку про доцільність і необхідність існування її у діаспорі як нетериторіальної нації, яка має отримати право на культурну автономію. "Автономія – це принцип. Якщо ми не відповімо на це питання, на нього відповідатимуть сіоністи"<sup>94</sup>.

На VI з'їзді (1905 р.) Бунд включає у свою програму вимогу національно-культурної автономії, тобто вилучення з відання держави органів місцевого самоврядування функцій, пов'язаних з питаннями культури (народна освіта та інш.) і передача їх нації в особі спеціальних установ, місцевих і центральних, що вибираються всіма її членами на підставі загального, рівного, прямого і таємного голосування. Порівнюючи концепцію Дубнова з баченням автономії Бундом, слід відзначити, що в його програмних документах не йдеться, на відміну від Фольксспартай, про права єврейських громад, тобто сутність автономії обмежується культурними вимогами.

Слід відзначити, що бундівська ідея автономного культурного розвитку не була прямим запозиченням центрально-західноєвропейських моделей автономізму. До цього рішення єврейську соціал-демократію привела логіка модернізаційних процесів і національного розвитку, яка вимагала від ідеологів партії класово-національного синтезу, спрямованого одночасно на досягнення соціальної мети і збереження національної ідентичності єврейського робітничого загалу. Незважаючи на те, що з середини 1990-х років російськомовне керівництво Бунду прийняло рішення проводити роботу у масах на їдиш і у 1894 – 1895 роках випустило перші брошури цією мовою, ще у 1897 році жодний учасник першого з'їзду не розмовляв на їдиш і всі партійні дискусії і обговорення проводилися російською. Рівний мовний статус для обох мов було надано на сьомій партійній конференції у 1906 році. Лише на восьмій конференції Бунду у 1910 році їдиш визнали офіційною мовою партійних зборів. Відтоді мова їдиш остаточно стала не тільки невід'ємною умовою партійної агітації і пропаганди, але одночасно базою і "локомотивом" створення соціал-демократичного варіанта модерної єврейської ідентичності східноєвропейської єврейської діаспори.

Радикальний їдишизм Бунду, швидко подолавши державні кордони, став одним з чинників впливу на ставлення до "жаргону" не тільки східно-європейського, але і центральноєвропейського єврейства. У організаційному плані це особливо яскраво висвітлювалося під час роботи Чернівецької конференції 1908 року, присвяченої мовним питанням. Під тиском аргументів Марії Фрумкіної\*, яка запропонувала вважати їдиш єдиною національною мовою європейського єврейського загалу, конференція прийняла компромісну резолюцію. В ній йшлося про те, що їдиш є однією з національних мов, а з приводу івриту конференція ще мала визначити свою позицію.

Активність Бунду сприяла швидкому зростанню рівня писемності серед єврейських робітників і підвищенню попиту на соціально-економічну літературу мовою їдиш. Робота щодо модернізації мови, необхідність якої вперше відчували єврейські соціал-демократи, швидко поширювалася на небундівські літературні їдишистські кола. Проте ідеологи Бунду сприймали мову насамперед як знаряддя класової боротьби і тому негативно оцінювали спроби єврейських інтелектуалів ліберально-демократичної орієнтації розсунути утилітарні "класові рамки" і вивести їдиш у європейський інтелектуальний простір. Коли у 1908 році вийшов перший примірник журналу "Літераріше монатшріфтн" ("Літературний щомісячник"), зміст якого не відповідав масовому рівню і здебільшого був спрямований на високоосвічену інтелігентську аудиторію, Макс Лібер, виступаючи від імені Центрального комітету партії, різко висміяв саму ідею такого видання. "Політика і культура є неподільними, – писав він. – Сучасна їдишистська культура є продуктом класового конфлікту у єврейському середовищі, незалежно від того, розуміють це редактори журналу чи ні"<sup>95</sup>. Атаки на журнал продовжили Б. Владек і М. Литвак. "Захищаючи мистецтво заради мистецтва і не включаючи статті з соціальної проблематики, журнал декларує презирство до політики і політичних партій. Заохочуючи інтелігентів думати лише про власне інтелектуальне вдосконалення, журнал відрізає їх від мас. І саме тому він грає на користь політичної реакції"<sup>96</sup>. Тим не менш, склад редакційної колегії, до якої входили Ш. Нігер (соціаліст-територіаліст), А. Вейтер (Бунд) і Ш. Горелик (сіоніст), свідчив про те, що їдиш долає вузькопартійні кордони і поступово займає місце самодостатньої ідентифікаційної ознаки єврейського загалу російської смуги осілості.

Незважаючи на масовість партії і її пропагандистську активність, партійна преса Бунду займала невелику частину інформаційного простору

---

\* Фрумкіна Марія Яківна (уродж. Малкіна Марія) (1880 – 1941 ?). З 1917 р. – член ЦК Бунду, редактор його центрального органу "Дер венер".

мовою їдиш. За підрахунками сучасних дослідників, тираж органу Бунду "Фольксцайтунг" ("Народна газета") був у п'ять разів меншим, ніж тираж ліберального просіоністського видання "Дер фрайнд" ("Друг")<sup>97</sup>. На відміну від досить обмеженого класовими рамками прямого впливу на свідомість єврейських мас, роль Бунду у створенні їдишистської системи освіти важко переоцінити. Під проводом Бунду відкривалися вечірні школи, де основною мовою навчання був їдиш, публікувалися літературні хрестоматії, створювалися центри з ліквідації неписьменності серед дорослих. Теоретичне підґрунтя для освітнього і виховного процесу заклали провідні діячі Бунду – активні пропагандисти їдишистської ідеї. Так, свої погляди на єврейську освіту член ЦК Бунду М. Фрумкіна виклала у книгах "До питання про єврейську народну школу" (1910 р.) і "Які народні школи ми повинні мати" (1917 р.)<sup>98</sup>. Взагалі, в роки політичної реакції просвіта і науково-методична робота займали одне з центральних місць у діяльності Бунду, сприяючи не тільки підвищенню загального рівня єврейського населення, але і поширенню загальнодемократичних стандартів на всі сфери суспільного життя.

Розходження Бунду – за класовою ознакою – з ліберально-демократичним крилом діаспорних націоналістів було не єдиним спірним питанням, що виникло у процесі обговорення інституціональних принципів єврейської автономії. Крім нього існувала низка проблем, відповіді на які підривали єдність прихильників автономістської ідеї. До цих проблем належали, насамперед, такі: принципи входження до нової, модернізованої громади, діапазон її повноважень, джерела фінансування громади.

Перша проблема була викликана роздумами над практичним втіленням лозунгу Фолькспартай про створення "автономної, демократичної і секуляризованої громади", який порушував більш питань, ніж відповідей, що можна було отримати<sup>99</sup>. По суті, йшлося про те, кого вважати євреєм і за якими ознаками. Частково ця проблема корінилася у реальному статусі євреїв російської імперії, де механізм реєстрації населення спирався на віросповідну ознаку: згідно з російським законодавством євреї належали до іудеїв, а перехід до іншої релігії автоматично викреслював їх з цієї категорії.

З цього питання Фолькспартай висувала два альтернативні проекти. Більшість членів партії вважала, що до громади має бути зачислений той, хто "фактично і офіційно" записаний євреєм. Це означало згоду з державним статусом євреїв і, у свою чергу, тягнуло за собою існування поза рамками громади у разі переходу до іншої віри. Меншість Фолькспартай виступила проти цієї неомедієвистської трактовки<sup>100</sup>. Приймаючи релігію як базовий критерій для визначення єврейства, прихильники більш

ліберальної позиції в той же час вважали, що слід поширити базу громади, дозволивши прийом до неї на адміністративній основі осіб неєврейського походження або тих, хто за вимушеними обставинами мав перейти у другу віру, але ідентифікує себе як єврей.

З цього питання ідеологи Бунду поділяли точку зору ліберальної меншості Фолькспартай. У програмній статті на сторінках журналу "Цайтфрагн" Володимир Медем визнавав, що хоча на цьому етапі єдиним критерієм може бути офіційно зареєстрована релігія, однак у подальшому вступ і вихід з громади має здійснюватися на адміністративній основі. "... немає сенсу, – писав він на сторінках журналу "Цайтфраген", – зачиняти двері громади перед тими неофітами [націонале гейрім], які офіційно належать до іншої віри"<sup>101</sup>. Медем вказував на ще одну перевагу адміністративного підходу до цього питання: ті, хто ідентифікують себе не як євреї, а як поляки чи руські Мойсеевої віри, зможуть вільно відійти від єврейської спільноти і приєднатися до інших національних угруповань.

Інший провідний діяч Бунду, О. Литвак, зайняв більш радикальну позицію. У статті, що була написана у відповідь на роботу Медема, він зазначав: "Ми вважаємо євреїв не національно-релігійною групою, а нацією... Єврейська релігія перестала бути єврейською культурою; їхня культура сьогодні стала світською... Існує багато невіруючих євреїв, які фактично відійшли від релігії, але є євреями за своєю культурою ... Ми не можемо прийняти релігію за критерій членства у громаді, тому що ми підтримуємо секуляризацію. Ми не можемо вимагати, щоб громада була секулярною інституцією і водночас робити релігію критерієм щодо прийняття до неї. Це протиріччя вносить розлад у народну свідомість"<sup>102</sup>. Виходячи з цього, критерієм для входження до громади Литвак пропонував зробити мову їдиш, яка є секулярною і до того ж нерозривно пов'язаною з єврейською нацією.

Не менші протиріччя викликало й питання про діапазон повноважень громади. Дубновське формулювання 1905 року було коротким і дуже проблематичним: "Рада місцевої громади керує всіма місцевими інституціями у царині освіти, філантропії і релігії і призначає ... членів правління кожної інституції"<sup>103</sup>. Більш пізня програма Фолькспартай усунула це ієрархічне бачення ради громади і змінила його на більш відкриту і гнучку систему керування. "Органи єврейської автономії, – говорилося у цьому документі, – як місцеві так і центральні, мають право встановлювати, керувати і/або підтримувати численні інституції і об'єднання"<sup>104</sup>. У відповідь на переважання секулярних тенденцій у єврейській спільноті партійна програма 1906 року виводила з юрисдикції громади і

релігійні справи, тобто впроваджувала принцип відділення громади від релігії. Ця позиція викликала низку питань, найголовнішими з яких були проблеми фінансування релігійних громадських навчальних закладів, синагог, джерел релігійної доброчинності. У дискурсі діаспорного націоналізму превалювало декілька поглядів. Крайні полюси на початковому етапі дискусії займали Бунд і СЕРП.

Погляди Бунду у статті "Соціал-демократія і національне питання" оприлюднив у 1904 році Володимир Медем. Він асоціював національність у першу чергу і головним чином з мовою. Саме тому він вважав, що питання освіти і культури мають бути вилучені з компетенції держави і передані у юрисдикцію і керівництво національних органів. Зростання національної частини у свідомості лідерів Бунду після 1905 року привело їх до необхідності поширення обсягу повноважень громад. Пізніше, у 1910 році, Медем зазначав, що було б помилкою обмежувати діапазон повноважень громад лише освітою і культурою. Він писав, що як тільки у Росії почнуть діяти демократичні закони, повноваження громади мають бути поширені на питання охорони здоров'я, філантропію і еміграцію.

Значно ширше означення автономії запропонували сеймісти. Виходячи з ідеї національних представницьких органів на державному рівні, Моше Зільберфарб, головний теоретик партії з цього питання, критикував Бунд за аморфність і половинчастість їхньої програми. Національним групам, вважав він, належить надати повну політичну автономію. Це, на його думку, означає юрисдикцію над усіма внутрішніми справами у тому обсязі, у якому їх визначають члени національної групи, і на той період, доки їх автономні органи не порушують або не суперечать закону держави<sup>105</sup>. У діапазон повноважень єврейської автономії, згідно з програмою СЕРП 1906 року, входили не лише освіта і культура, але й економічна політика, охорона здоров'я, пропаганда сільськогосподарської праці і розподіл еміграційних коштів. Таким чином, з точки зору СЕРП, автономія у діаспорі мала вирішити подвійне питання: організацію національного буття у діаспорі і концентрацію ресурсів для досягнення ефективної компактно-територіальної автономії. Для досягнення цих планів, вважав Зільберфарб, має бути створена не тільки загальнонаціональна рада, але і міністерство з єврейських справ у складі державного уряду. Ця його пропозиція не увійшла до партійної програми, але все ж таки була реалізована в Україні і у Литві вже за зовсім іншими політичними обставинами. Слід зазначити, що і Бунд, і СЕРП були єдині у питанні щодо відділення від громади її релігійних функцій.

Головний ідеолог діаспорного націоналізму, С. Дубнов, дискутував з опонентами на сторінках "Єврейського світу". Він попереджав, що вилу-



чення з компетенції громади релігії було б несправедливим і шкідливим. На його думку, відмова від релігійної складової означала би дискримінацію культурних потреб ортодоксальної частини громади; більш того, створення окремих релігійних громад призвело б до нового розколу єврейства і підірвало б загальноєврейську єдність, яка і є метою діаспорного націоналізму. Секуляризація громади, з погляду Дубнова, означає, що у центрі діяльності общини мають бути не релігійні, а світські справи. В той же час, громада повинна мати комісію з релігії, таку саму, як комісії з освіти, взаємодопомоги і філантропії. Аргументуючи свої погляди, Дубнов вказував, що до релігійних справ входять не лише питання віри і обрядності, але і реєстрація актів громадянського стану, виконання яких за єврейською традицією дотримуються не лише релігійні, але і секулярні євреї.

Третім базовим питанням, яке викликало постійні суперечки серед автономістів, була проблема фінансування громад. У програмі Фолькс-партай було запропоновано схему подвійних джерел. З одного боку, місцеві громади користуються правом обов'язкового оподаткування, крім того, державний бюджет надає кошти для фінансування освіти і соціального забезпечення. Соціалісти, зокрема Зільберфарб, конкретизували це положення вимогою прогресивного оподаткування у громаді. Бунд взагалі виступав проти податків у громаді, вважаючи, що її фінансування має бути загальнодержавною справою. Противником цієї точки зору був Медем. Він писав, що отримання коштів на національні справи виключно з державного бюджету може стати засобом контролю держави над національними справами, і називав цей принцип "автономією зі зв'язаними руками"<sup>106</sup>. З ним погоджувався О. Литвак, доповнюючи свої пропозиції вимогою встановити податок на приватний бізнес, доходи з якого мають бути поділені відповідно до національного складу тих, хто бере участь у цьому виді підприємницької діяльності.

Питання, які розглядалися учасниками дискусій про майбутній устрій єврейської громади, віддзеркалювали не лише соціально-класову диференціацію їх учасників і не лише різні ідентифікаційні "маяки" їх діяльності. Вони свідчили, що широке коло діаспорних націоналістів вважає справу перебудови громад не абстрактною мрією месіанського майбутнього, а нагальними проблемами російської дійсності, практичне просування яких залежало від демократизації суспільного ладу і модернізації свідомості єврейського загалу Росії. Учасники дискусії навколо общинного устрою були впевнені, що просвітницька робота щодо мобілізації суспільної свідомості на користь реформи громади має бути одним з перших кроків на шляху до єврейської общинної автономії.

Єдиною з єврейських пролетарських партій, яка деякий час не поділяла ідею національної автономії, залишилася партія сіоністів-соціалістів. Всілякий національно-політичний інститут, підкреслювалося у програмних документах партії, оснований на автономії, має цінність лише оскільки він є відповіддю на відомі потреби, що торкаються різних боків національного життя народу та загальні для всіх класів народу. Дотримуючись класових позицій, партія вважала національну автономію у вигляді політичного сейму реакційною утопією єврейської буржуазії. Саме тому з 1900 по 1906 роки на з'їздах партії заперечувалася можливість культурної автономії в діаспорі і негативно сприймалися національні вимоги інших єврейських партій.

Політична активність східноєвропейського єврейства не обмежувалася участю у діяльності напрямів і партій виключно національного характеру. В. Медем та інші лідери Бунду у загальнополітичних питаннях співпрацювали з російською соціал-демократією, а керівники Єврейської соціалістичної робітничої партії (СЕРП) М. Зільберфарб і М. Ратнер виступали союзниками партії соціалістів-революціонерів<sup>107</sup>. Аналогічні процеси спостерігалися і у Східній Галичині, де Єврейська соціал-демократична партія формально була у складі загальноавстрійської соціал-демократії, але під час виборів ситуативно блокувалася з польською соціал-демократичною партією. Відомо, що частка представників єврейського загалу, у сучасному розумінні цього терміна, діяла у складі загальноімперських партій і парламентських коаліцій як в Росії, так і в Австро-Угорщині. Вивчення цього явища у контексті теорії національної ідентичності має стати предметом окремого дослідження. З точки зору нашої теми, важливо мати на увазі, що всі партії, у тому числі й єврейські, існували у загальному ідеологічному просторі і не обмежувалися постановкою виключно національних цілей у своїй діяльності. Екстериторіальний, на той час, статус існування єврейської нації зумовив виникнення напрямів, які виходили за державні кордони і поступово набували характеру зв'язуючої ланки між "ідеальними" і реальними полями внутрішньої і зовнішньої політики.

На початку 1900-х років до ідеї автономії, розрахованої на плюралістичну транстериторіальну єврейську націю діаспори, почали звертатися єврейські кола Австро-Угорщини, зокрема Галичини і Буковини. Перші кроки в напрямі боротьби за національне визнання євреїв зроблено було публіцистом Н. Бірнбаумом і депутатом рейхсрату Б. Штраухером. Проявом переходу процесу самоідентифікації євреїв Австро-Угорщини від "відчуття" на інституційний рівень стали події, що розгорнулися під час обговорення у 1907 році нового виборчого

законодавства. Саме в той час на зборах єврейських виборців було висунуто вимоги пропорційного представництва для єврейської нації. У виборчій кампанії 1907 року протистояння у єврейському загалі Галичини та Буковини пролягало по вісі націоналісти – асимілятори. Націоналістам вдалося провести у парламент чотирьох делегатів і створити національну фракцію "Єврейський клуб". У своїй першій відозві депутати-євреї заявили, що "енергійно вимагатимуть визнання єврейської національності і фактичного проведення рівноправності і рівноцінності євреїв... Єврейський клуб буде відстоювати вирішення національного питання на принципах автономії"<sup>108</sup>.

Події 1917 – 1918 років внесли принципові зміни у політичну карту Європи, обумовивши на найближче двадцятиріччя існування єврейської спільноти Росії і Австро-Угорщини не тільки у різних державах, але і у принципово відмінних соціально-політичних системах. Після розпаду Російської імперії з країни емігрувала частина єврейських політичних діячів – активних прихильників автономізму в його "дубновському", ліберально-демократичному варіанті. Крім того, російське єврейство, яке становило основу концепції Дубнова про національну автономію, опинилося у рамках декількох держав: Радянської Росії, Польщі, Білорусі, Литви, Латвії і Естонії. Утворення нових національних держав сприймалося як крок до модернізації Центральної і Східної Європи, викликаючи надії "титульних" націй на вільний розвиток у незалежних країнах. У той же час, залишилися не розв'язаними і навіть загострилися проблеми народів, що опинилися у статусі національних меншин у рамках новостворених держав. Українці, білоруси, росіяни, євреї<sup>109</sup> підпали під гомогенізуючий тиск національно-скерованих еліт<sup>110</sup>.

Нова реальність суперечила уявленню С. Дубнова про національну автономію у складі багатонаціональної демократичної держави. Опинившись у еміграції, спочатку у Литві, пізніше – у Німеччині і Латвії, вчений спостерігав за подіями на "єврейській вулиці", намагаючись відшукати інструменти адаптації автономізму до викликів нової епохи. Звертаючись до Вінавера, він так характеризував ситуацію, що склалася: " [...] У мене не має навіть тієї віри, яка вас ще підтримує: віри у майбутнє відродження єврейського центру у Росії. Польща і дрібні "лімітрофи", відгородившись "санітарним кордоном" від більшовицької Росії, врятували половину колишнього російсько-єврейського центру, хоч вони і намагаються (окрім нібито Литви) створити для нього порядки царату, всупереч усім конституціям і міжнародним зобов'язанням. Тут передбачається тривала боротьба за здійснення вже визнаних громадянських і національних прав, але у цій боротьбі є життя, є рух, який куди-небудь і коли-небудь

виведе нас [...]. У найближчі десятиріччя ми повинні рахуватися з двома факторами: з неперервною еміграцією з Росії, радянської або реставрованої, і з інтенсивною боротьбою за створення наших автономних центрів у чорній Польщі, примітивно-шовіністичній Латвії і політично незрілій Литві"<sup>111</sup>.

На відміну від Дубнова, Вінавер дуже скептично оцінював перспективи розвитку єврейського загалу у мононаціональних державах, вважаючи, що лейтмотивом політичної діяльності національних еліт буде виключно етноцентризм, який викличе або асиміляцію, або витиснення євреїв з цих країн. "У Польщі ж і у лімітрофах, – наполягав він, – буде діяти [...] відчуття чогось стороннього в організмі, який зосереджує всі активні сили на виявленні свого, національного, і тільки у виявленні своєї національної особливості знаходячи і виправдання, і укріплення своєї державної самостійності [...]"<sup>112</sup>. Трохи пізніше у відповіді на лист Дубнова він писав: "Я слабо вірю у майбутнє лімітрофів і ще менш вірю у майбутнє єврейства в цих лімітрофах, які раніше чи пізніше перейдуть до шовіністичної, сповненої ненависті до всього чужорідного політики, охороняючи свої молоді, недозрілі культури [...]"<sup>113</sup>. І все ж таки, з огляду на політичні реалії, Вінавер не залишав остаточно надії на справедливе вирішення питання політичної емансипації єврейства навіть у нових державних кордонах. "Життя єврейства у лімітрофах – поки ще воно в них стерпне і порівняно вільно розвивається, – зауважував він, – може надати нам багатий матеріал для придатності тих чи інших форм організації національного життя у діаспорі"<sup>114</sup>.

Висловлюючи дещо більший, ніж Вінавер, оптимізм, хоч і далекий "від абсолютності"<sup>115</sup>, Дубнов дійшов висновку, що єдиним за тих умов надійним механізмом захисту транснаціональної єврейської меншості можуть стати міжнародні гарантії. "Російсько-єврейський центр остаточно розсипався, а доля його уламків поза смугою смерті здається мені більш важливою і вирішальною для майбутнього, ніж доля *morituri*\* на величезному радянському кладовищі. [...] Литва і дрібні лімітрофи є в нашій історії дослідними полями насадження національної автономії єврейської меншості під захистом хоч би такої організації, як Ліга Націй, яка ще не окріпла [...]"<sup>116</sup>, – зазначав він. Гарантії Ліги Націй, на думку Дубнова, забезпечать виконання новоутвореними державами своїх зобов'язань стосовно національних меншин. Крім того, модифікуючи теорію національної автономії, Дубнов наполягав на створенні наднаціональної єврейської організації, метою якої стане захист євреїв у національних

---

\* Приречених.

держав. Свій план він оприлюднив у 1927 році на цюрихській конференції з прав національних меншин<sup>117</sup>.

Принциповою передумовою успіху національної автономії у діаспорі Дубнов вважав об'єднання єврейських національних сил, при цьому як і раніше не відкидаючи важливості сіоністської стратегії. "Принцип коаліції однорідних партій, який встановлюється в епоху криз у багатьох країнах, – писав він, – має стати і нашим принципом. Унаслідок всесвітнього потопу ми отримали дві точки опори – дві хартії: визнання нашої автономії в діаспорі і нашого права на куток у Палестині. За здійснення цих актів на нас чекає тривала боротьба з зовнішнім світом, але внутрішня боротьба між сіоністами і автономістами повинна зараз припинитися, бо обидва рухи, ставши реальністю, стали не тими, що суперничають, а такими, що доповнюють один одного. [...] І один, і другий після свого визнання на папері мають ще вибороти собі місце у житті, а кожен окремо на цьому шляху реалізації ідеалу не може претендувати на монополію у вирішенні єврейського питання. Фактично сіоністи і націонал-демократи працюють разом у двох галузях. Обидві партії є політичним "центром" між ортодоксами справа і крайніми адептами класової боротьби – зліва. Для укріплення цього національного центру необхідно домовитися і підготувати ґрунт для постійної коаліції. [...]"<sup>118</sup>.

Перебіг подій у новоутворених країнах, де євреям було надано автономного статусу, все більш і більш віддалявся від того ідеалу автономії, яким його бачив Дубнов, розробляючи свою теорію. Вже у 1923 році, підсумовуючи досягнення і втрати автономістів, він констатував: "Коли я приїхав на Захід, минулою весною, я ще застав обривки ідеалів, що надихали нас під час "потопу": пацифізм, автономії, гарантії прав національних меншин. А зараз, напередодні другої весни, "облетіли квіти, згасли вогні". Ми занурюємося у темряву, темряву єгипетську..."<sup>119</sup>. З того часу вчений практично відійшов від участі у практичному здійсненні принципів автономізму і сконцентрував увагу на науковій діяльності. Тим самим у непрямий спосіб він визнав небажання і неготовність тогочасного суспільства до втілення принципів єврейської екстериторіальної автономії. Разом з тим, у сумному визнанні Дубнова прочитується глибока віра у могутні сили народу, який після єгипетського ув'язнення, крізь іспити пошуків, привів до батьківщини нове покоління, загартоване і духовно озброєне.

Генерація східноєвропейського єврейства, що приходила на зміну останнім романтиками кінця XIX століття, була згуртована навколо національної ідеї, існувала і діяла за власною логікою, вихідною ланкою якої була незгасна віра у повернення до землі батьків. Проблема, однак,

полягала у тому, що у секуляризованому, роз'єднаному за соціальними ознаками, поділеному між новими національними державами єврейському суспільстві, розуміння традиційної єврейської метафори "вигнання – батьківщина – земля батьків" не було однаковим.

Суттєві відмінності щодо перспектив єврейської спільноти і відносно нетериторіальної автономії і були між "західною" і "східною" громадсько-політичною думкою. Теоретики австромарксизму, будучи попередниками конструктивістського розуміння нації, вважали, що введення принципу ЕНА оптимізує державний устрій багатонаціональної імперії, поширить правову базу для національних меншин і, крім того, послабить конфліктогенний потенціал у рядах австрійської соціал-демократії<sup>120</sup>. Так, рамки вибору "єврейської перспективи" для Отто Бауера були обмежені існуючими інститутами: кінцевою метою емансипації європейського єврейства він вважав інтеграцію у суспільство, що оточує, і культурну (але не релігійну) асиміляцію.

На відміну від австромарксистів центрально-східноєвропейська єврейська політична думка пішла на крок далі. Вона наповнила інституціоналізовані уявлення своїх співвітчизників новим, *національним* змістом, сприйняла національно-культурну автономію як категорію практики і, не зупинившись на політичному гаслі, розробила власну модель національного інституту – єврейську національно-культурну автономію. Щодо тенденцій до ізоморфізму, то вони достатньо яскраво виявилися в обох – "західному" і "східному" – варіантах. У першому – в акцентуації на громадянських правах і у "вкоріненості" у західноєвропейських і марксистських культурних і ідеологічних стандартах. В другому – у створенні власної концепції національної ідеї в епоху політизації етнічності, а також – у зверненні до історичних "ізоморфних" структур домодерного єврейства.

Особливістю розвитку єврейської національної ідеї було існування двох основних, принципово протилежних стратегій: сіоністської і автономістської, які з точки зору близької і середньої перспективи взаємно не виключали одна іншу. Протиріччя, які намітилися на початку ХХ століття і поступово ставали головною віссю, що поділяла єврейське політичне "поле", полягали не у національній, а у соціальній сфері. Складні і неоднозначні взаємовідносини єврейської соціал-демократії як автономістського, так і сіоністського штибу з більш поміркованими, центристськими рухами мали двоїстий політичний ефект. З одного боку, вони виводили єврейське питання за рамки суто національної проблеми і, інтегруючись у загальноєвропейський соціал-демократичний рух, збільшували шанси на політичну емансипацію російської і національне визнання австро-угорської єврейської спільноти. В той же час, примат

класового над національним у ідеології соціал-демократичних партій посилював фрагментацію єврейського суспільства, залишаючи його роз'єднаним перед спільним фронтом східноєвропейських територіальних націй, що консолідувалися у новоутворених державах.

Поштовхом для філософського переосмислення феномену єврейської діаспори і введення його у політичний контекст європейської цивілізації стала концепція С. Дубнова. Ключові течії єврейської політичної думки об'єдналися концептом "автономізм", який був каталізатором політичного діяння у період кризи центрально- і східноєвропейських імперій. Ці течії обумовили особливості національного партагенезу і сприяли створенню своєрідного ідеополітичного дискурсу, вплив якого на формування само- і іносприйняття східноєвропейського єврейства чітко простежується у подіях реальної політики ХХ століття й сьогодення.

---

<sup>1</sup> Дубнов С. Автономія (в єврейській історії). – Єврейська енциклопедія. Том перший. – С. - Петербург: Издательства Брокгауз – Ефронь. – С. 367.

<sup>2</sup> Цит. за: Єврейська енциклопедія. – Том перший. – С.-Петербург. – С. 368.

<sup>3</sup> Там само. – С. 369.

<sup>4</sup> Єврейська енциклопедія. – Том перший. – С. 370.

<sup>5</sup> Israel J. I. European Jewry in the Age of Mercantilism. – London, 1998. – P. 151.

<sup>6</sup> Див.: Гонт Дэвид. Еврейская автономия в начале нового времени: Польско-литовское государство и Османская империя // История и культура российского и восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. – Москва, 2004. – С. 236; Lewin L. Die Landssynode der Großpolnischen Judenschaft. – Frankfurt, a.m. – 1926. – S. 27.

<sup>7</sup> Гонт Дэвид. Еврейская автономия в начале нового времени: Польско-литовское государство и Османская империя. – Москва, 2004. – С. 236; Lewin L. Die Landssynode der Großpolnischen Judenschaft. – Frankfurt, a.m. – 1926. – S. 28, 45.

<sup>8</sup> Katz J. Tradition and Crises. Jewish Society at the End of the Middle Ages. – N.Y., 1971. – P. 92–93.

<sup>9</sup> Гонт Дэвид. Еврейская автономия в начале нового времени: Польско-литовское государство и Османская империя. – Москва, 2004. – С. 232.

<sup>10</sup> Див.: Rest M. Die russische Judengesetzgebung von der ersten polnischen Teilung bis zum "Polozenie dlja evreev" (1804). – Wiesbaden, 1975. – S. 20–23.

<sup>11</sup> The Jewish Political Tradition. Ed. by Walzer M., Lorberbaum M., Zohar N. – Vol. 1 Authority. – New Haven, 2000. – P. 381.

<sup>12</sup> Katz J. Tradition and Crises. Jewish Society at the End of the Middle Ages. – P. 81–82.

<sup>13</sup> Гонт Дэвид. Еврейская автономия в начале нового времени: Польско-литовское государство и Османская империя. – Москва, 2004. – С. 233.

<sup>14</sup> Див.: там само. – С. 253.

<sup>15</sup> Див.: Главачка Милан. "Весна народов" в Центральной Европе. Историческое наследие революции 1848 – 1849 годов в Австрийской империи (на примере чешских земель). <http://magazines.russ.ru/authors/g/glavachka/>

- <sup>16</sup> Kann R. The Multinational Empire: Nationalism and National Reform in the Habsburg Monarchy, 1848 – 1918. – N.Y.: Octagon Books, 1964. – P. 95.
- <sup>17</sup> Eide A., Greni V. Lundberg M. Cultural Autonomy: Concept, Content, History and Role in the World Order // *Autonomy: Applications and Implications*. Ed. by M Suksi. – The Hague; Boston: Kluwer Law International, 1998. – P. 264.
- <sup>18</sup> Чуркина И.В. Программы культурно-национальной автономии: создание и варианты // *Вопросы истории*. – 1999. – № 4 – 5. – С. 70–72.
- <sup>19</sup> Автономия и федерация в современных конституционных государствах. – М.: Издательство Петровской библиотеки в Москве, 1907. – С. 128.
- <sup>20</sup> Львова Э., Нам И., Наумова Н. Национальные меньшинства: забытый исторический опыт и современные проблемы // *Этнополитический вестник России*. – 1993. – № 2. – С. 81.
- <sup>21</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – СПб: Серп, 1909. – С. 550–551.
- <sup>22</sup> Шпрингер Р. [Реннер К.] Национальная проблема. (Борьба национальностей в Австрии). – СПб: Изд-во "Общественная польза", 1909. – С. 44.
- <sup>23</sup> Синоптикус [К. Реннер]. Государство и нация. – СПб.: Изд-во "Искры", 1906. – С. 24.
- <sup>24</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 23–25, 113–117.
- <sup>25</sup> Шпрингер Р. [Реннер К.] Национальная проблема. (Борьба национальностей в Австрии). – С. 98, 111.
- <sup>26</sup> Див.: Осипов А.Г. Национально-культурная автономия. Идеи, решения, институты. – С. 38.
- <sup>27</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 368.
- <sup>28</sup> Шпрингер Р. [Реннер К.] Национальная проблема. (Борьба национальностей в Австрии). – С. 16–19, 79–80; Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 368.
- <sup>29</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 368.
- <sup>30</sup> Шпрингер Р. [Реннер К.] Национальная проблема. (Борьба национальностей в Австрии). – С. 111.
- <sup>31</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 371.
- <sup>32</sup> Там само. – С. 373.
- <sup>33</sup> Шпрингер Р. [Реннер К.] Национальная проблема. (Борьба национальностей в Австрии). – С. 112.
- <sup>34</sup> Там само. – С. 104, 234–235.
- <sup>35</sup> Там само. – С. 212–223.
- <sup>36</sup> Там само. – С. 224–244.
- <sup>37</sup> Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 371.
- <sup>38</sup> Осипов А.Г. Национально-культурная автономия. Идеи, решения, институты. – С. 36.
- <sup>39</sup> Дине Дан. Отто Бауэр // *Евреи и XX век. Аналитический словарь*. – Москва: Текст. – Издательство "Лехаим", 2004. – С. 597.
- <sup>40</sup> Там само. – С. 600.
- <sup>41</sup> Там само.



<sup>42</sup> Див.: Luhmann N. Sthenographie und Euryalistik // Paradoxien, Dissonanzen. Zusammenbrüche. Situationen offener Epistemologie. Ed. by Gumbrecht H.-U., Pfeiffer K. L. – Frankfurt a. M., 1991. – S. 58–82.

<sup>43</sup> Див.: Lederhendler Eli. Politics and Messianism in Traditional Jewish Society: A Reconsideration. – YIVO Annual. Vol. 20. Ed. By Deborah Dash Moor. – Northwestern University Press and the YIVO Institute for Jewish Research, 1991. – P. 1–22.

<sup>44</sup> Барталь Израэль. Автономия, автономизм, "диаспоризм". – Евреи и XX век. Аналитический словарь. – Москва: Текст. – Издательство "Лехаим", 2004. – С.27.

<sup>45</sup> Там само. – С.26.

<sup>46</sup> Hilbrenner Anke. Civil Rights and Multiculturalism. Simon Dubnov's Concept of Diaspora Nationalism // Osteuropa. Impulses for Europe. Tradition and Modernity in East European Jewry. Ed. Dr. Manfred Sapper et al. – Berlin: Berliner Wissenschafts – Verlag, 2008. – P. 103.

<sup>47</sup> Див.: Мыльников М. А. Современные диаспоры в глобальном коммуникационном пространстве // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. – 2007. – № 2. – С.45; Sheffer G. Ethnic Diasporas: A Threat to Their Hosts? // International Migration and Security. Ed. by M. Weiner. San Francisco; Oxford, 1993. – P.272.

<sup>48</sup> Див.: Dresner C. "Hayim Zhitlovski: teoretikan ha-leumiyut ha-galutit bezikata le-sotsyalizm. Ph.D. thesis. Hebrew University of Jerusalem, 1975.

<sup>49</sup> Дубнов Ш. Доктор Хаїм Житловскис ойтономізм. – Варшава: Х. Бжоза. – С.480.

<sup>50</sup> Там само.

<sup>51</sup> Там само.

<sup>52</sup> Цит. за: Астравух Аляксандар. Ідыш-беларускі слоўнік. – Мінск: "Медисонт", 2008. – С.37.

<sup>53</sup> Еврейская энциклопедия. – Т. 8. – С. 599.

<sup>54</sup> Там само. – С. 600.

<sup>55</sup> София Дубнова-Эрлих. Жизнь и творчество Семена Дубнова. [http:// dn-knigi.narod.ru](http://dn-knigi.narod.ru)

<sup>56</sup> Див.: Nathans Benjamin. On Russian-Jewish Historiography // Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multinational State. Ed. by Thomas Sanders. – New York, 1999 – P. 411.

<sup>57</sup> Див.: Милитарёв А.Ю. Воплощенный миф. "Еврейская идея" в цивилизации. – Москва: Наталис, 2003. – С. 191–204.

<sup>58</sup> Дубнов С.М. Новейшая история еврейского народа. – Т.1 – 2-е изд. – Петроград, 1919. – С. 46.

<sup>59</sup> Див.: Дубнов С. Письма о старом и новом еврействе // Две концепции еврейского национального возрождения. – Иерусалим, 1990.

<sup>60</sup> Восход. – 1901. – Кн. 12.

<sup>61</sup> Див.: Dohrn Verena. Die judische Gemeinde (kehilla) und die Stadt unter russischen Recht. In Judische Welten in Osteuropa. – Frankfurt/Main, 2005. – P. 65–84; Levitats Isaac. The Jewish Community in Russia 1844 – 1917. – Jerusalem, 1981.

<sup>62</sup> Див.: Katz Jakob. A State Within a State. The History of Anti – Semitic Slogan. – Jerusalem, 1969.

<sup>63</sup> Hilbrenner Anke. Civil Rights and Multiculturalism. Simon Dubnov's Concept of Diaspora Nationalism. – P. 106.

<sup>64</sup> Ізраїльський дослідник Дж. Френкель описав вміня Дубнова вирішувати складні питання як "*different and parallel policies simultaneously*". Цит. за: Дорн В. "Изгнание", "родина", "земля отцов". Парадоксы поисков культурной принадлежности // История и культура восточноевропейского еврейства: новые источники, новые подходы. – С.33.

<sup>65</sup> Zeltzer R.V. Jewish Liberalism in the Late Tsarist Russia // Studies in Contemporary Jewry. 1987–1988. – Vol. 9. – No 1. – P.57–58.

<sup>66</sup> Hilbrenner Anke. Civil Rights and Multiculturalism. Simon Dubnov's Concept of Diaspora Nationalism. – P. 109.

<sup>67</sup> Восход. – 1905. – № 10–11. – С. 14.

<sup>68</sup> Цит. за: Кельнер В.Е. С.М. Дубнов и "Союз для достижения полноправия евреев в России" // Архив еврейской истории. Том 1. Главный редактор О.В. Будницкий. – Москва: РОССПЭН, 2004. – С. 154–155.

<sup>69</sup> <http://berkovich-zametki.com/2007/starina/November5>

<sup>70</sup> Союз для достижения полноправия евреев в России: Протоколы 2-го съезда. – СПб., 1905; Союз для достижения полноправия евреев в России: Протоколы 3-го съезда. – СПб., 1906.

<sup>71</sup> Цит. за: Кельнер В.Е. С.М. Дубнов и "Союз для достижения полноправия евреев в России". – С. 155–156.

<sup>72</sup> Дубнов С. Уроки страшных дней. – Восход. – 1905. – № 47–50.

<sup>73</sup> Кельнер В.Е. С.М. Дубнов и "Союз для достижения полноправия евреев в России". – С. 160.

<sup>74</sup> Союз для достижения полноправия евреев в России: Протоколы 2-го съезда. – С. 27.

<sup>75</sup> Fishman David E. The Rise of Modern Yiddish Culture. – Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005. – P. 65.

<sup>76</sup> Дер фрайнд. – 1907. – 12 лютого.

<sup>77</sup> Hilbrenner Anke. Civil Rights and Multiculturalism. Simon Dubnov's Concept of Diaspora Nationalism. – P. 110.

<sup>78</sup> Sophie Dubnov-Erich. The Life and Work of S.M. Dubnov // Diaspora Nationalism and Jewish history. – Bloomington, 1991. – P. 157.

<sup>79</sup> Возрождение, № 1–2. – Лондон, 1904. – С. 13.

<sup>80</sup> Еврейські політичні партії і рухи в Україні в кінці XIX – XX столітті. Документи і матеріали. – Київ, 2002. – С. 99–100.

<sup>81</sup> В полосе ликвидации (Переписка между С. М.Дубновым и М. М. Винавером). Вступительная статья, публикация и комментарии В. Кельнера // Вестник Еврейского Университета – № 3 (21). – 2000 (5760).  
// <http://berkovich-zametki.com/2007/Zametki/Nomer7/Dubnov1.htm>

<sup>82</sup> Ha-Shiloach, 1898, IV. – С. 294–295.

<sup>83</sup> Еврейская энциклопедия. – Т. 1. – С. 855.

<sup>84</sup> [http://history.nfurman.com/zion/zion007\\_59.htm](http://history.nfurman.com/zion/zion007_59.htm)

- <sup>85</sup> Цит. за: Кельнер В. Е. С. М. Дубнов и "Союз для достижения полноправия евреев в России". – С. 168.
- <sup>86</sup> Барталь Израэль. Автономия, автономизм, "диаспоризм". – С. 28.
- <sup>87</sup> Там само.
- <sup>88</sup> Там само.
- <sup>89</sup> Єврейські політичні партії і рухи в Україні в кінці XIX – XX столітті. Документи і матеріали. – С. 84–85.
- <sup>90</sup> Там само. – С. 90.
- <sup>91</sup> Бунд "национализируется"... Обсуждение проекта национальной культурной автономии в 1903 году. Публикация, вступительная статья и комментарии И.С. Розенталя // Архив еврейской истории. Том 3. Главный редактор О. В. Будницкий. – Москва: РОССПЭН, 2006. – С. 275–276.
- <sup>92</sup> Бунд "национализируется"... Обсуждение проекта национальной культурной автономии в 1903 году. – С. 278.
- <sup>93</sup> Там само. – С. 286.
- <sup>94</sup> Там само. – С. 297.
- <sup>95</sup> Fishman David E. The Rise of Modern Yiddish Culture. – P. 55.
- <sup>96</sup> Цит. за: Fishman David E. The Rise of Modern Yiddish Culture. – P. 55.
- <sup>97</sup> Ibid. – P. 56.
- <sup>98</sup> Цу дер фраге вегн дер їдишер фолкшул. – Вільне, 1910; Вос фар фолкшул дарф мір гобн. – М., 1917.
- <sup>99</sup> Fishman David E. The Rise of Modern Yiddish Culture. – Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2005. – P. 68.
- <sup>100</sup> Ibid. – P. 69.
- <sup>101</sup> Ibid. – P. 70.
- <sup>102</sup> Ibid. – P. 71.
- <sup>103</sup> Ibid. – P. 72.
- <sup>104</sup> Ibid.
- <sup>105</sup> Ibid. – P. 74.
- <sup>106</sup> Ibid. – P. 77.
- <sup>107</sup> Fishman David E. The Rise of Modern Yiddish Culture. – P. 64.
- <sup>108</sup> Еврейская энциклопедия. Т. 1. – С. 366.
- <sup>109</sup> Див.: Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Juden, Politic und Antisemitismus in Ost- und Südosteuropa 1918 – 1945. Ed. by Dittmar Dahlman, Anke Hilbrenner. – Paderborn, 2007.
- <sup>110</sup> Див.: Dinur Dan. Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. – München, 1999. – P. 79–135.
- <sup>111</sup> В полосе ликвидации (Переписка между С. М. Дубновым и М. М. Винавером).
- <sup>112</sup> Там само.
- <sup>113</sup> Там само.
- <sup>114</sup> Там само.
- <sup>115</sup> Там само.

<sup>116</sup> Там само.

<sup>117</sup> Hilbrenner Anke. Civil Rights and Multiculturalism. Simon Dubnov's Concept of Diaspora Nationalism . – P. 114.

<sup>118</sup> В полосе ликвидации (Переписка между С. М. Дубновым и М. М. Винавером).

<sup>119</sup> Там само.

<sup>120</sup> Див.: Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. – С. 376.

## Українсько-єврейські взаємини на Західноукраїнських землях у складі Польщі напередодні Другої світової війни: спроби міжкультурного та політичного діалогу

У суспільно-політичних реаліях другої половини 1930-х років саме розташування Західної України ніби замкнуло її в геополітичному просторі між двома тоталітаризмами – східним (радянським) і західним (фашистського, а згодом і нацистського зразків). Зрештою, з часу кризи демократії в такій задушливій атмосфері жила майже вся Європа: небагатьом країнам пощастило зберегти демократичні інститути непорушними, тим часом як популяризація фашистської ідеології була очевидною.

Не могла оминати цих тенденцій суспільно-політичного життя Європи й західноукраїнська громадськість. Відомий громадський діяч, головний редактор часопису "Діло" І.Кедрин-Рудницький відтворив ці реалії в такий спосіб: "В боротьбі з комунізмом показала слабість демократії... *Маючи до вибору між комунізмом і націоналізмом, що його тепер помодному зчаста називають фашизмом, українець мусить обирати фашизм*"<sup>1</sup> (курсив наш – М.Г.). В унісон йому міркували й інші представники української громадськості: "Які конкретні висліди в загальноєвропейській площині дала би евентуальна перемога так зв[аних] фашистських форм правління в усіх західноєвропейських країнах? Мабуть не помилимося, коли скажемо: консолідацію Європи до боротьби з червоною тюрмою народів, комуністичною Євразією"<sup>2</sup>.

Так міркувало чимало представників західноукраїнської громадськості, які у фашизмі вбачали передусім націоналізм<sup>3</sup> і патріотизм. Чимало з них ознайомилося з поглядами Б.Муссоліні, який наголошував, що той, хто є фашистом – є державником, що "людина фашизму – це індивід, що зливається з нацією й батьківщиною..."<sup>4</sup>. Зрозуміло, що в умовах бездержавності, від якої потерпало українство, чимало з них симпатизувало таким міркуванням. Симпатії до Заходу особливо посилювалися, коли політичні лідери Німеччини простягнули, здавалося б, руку допомоги скривдженій, поневоленій нації.

На початку квітня 1933 року українська преса інформувала громадськість про промову Гітлера, виголошену перед іноземними журналістами в Берліні. Часопис "Діло" оприлюднив цю інформацію під заголовком "Сенсаційна заява Гітлера в українській справі". В ній, зокрема, стверджувалося: "Не може також той уряд, який бореться проти насильства побідників над побідженими, спокійно дивитися на поневолення російсько-жидівськими комуністами великого і шляхетського українського народу

та народів Кавказу. Тому ми рішили, – сказав Гітлер, – ліквідувати наші союзницькі умови з Рапалля і Берліну та доложити всіх заходів, щоби здушити комунізм в його московському осередку та допомогти визвольним змаганням України. Тільки упадок більшовизму та повстання нової сильної Української держави може завести рівновагу міжнародних сил в Європі та спокій в цілому світі!"<sup>5</sup>.

Подібні заяви націонал-соціалістичної робітничої партії Німеччини (НСДАП) в українському питанні звучали й раніше і, широко оприлюднені пресою, були відомі громадськості. Так, у січні 1932 року, один із галицьких часописів опублікував інтерв'ю з керівником східного відділу НСДАП К. Мотцем, який заявив, що відродження України відповідає інтересам Німеччини<sup>6</sup>. Проте саме виступ Гітлера став безпосереднім катализатором гострого українсько-єврейського протистояння. Це й зрозуміло. Його "Майн Кампф" зводив євреїв у ранг чи не найголовніших ворогів німецького народу і мало не всього людства: "Найвиразнішу протилежність арійцям становлять євреї", – стверджував А.Гітлер<sup>7</sup>.

Реконструкція динаміки зростаючих суперечностей, зумовлених перспективою співпраці українців з очолюваною Гітлером партією, не дозволяє оминати увагою й того факту, що саме наприкінці січня 1933 року, коли громадськість поінформовано про його ставлення до українського питання, лідер НСДАП посів крісло канцлера Німеччини.

Фатальна реальність: Берлін, який для одних символізував неприхований, вульгарно-наступальний шовінізм, для інших перетворювався в надію на здобуття довгоочікуваної зовнішньополітичної підтримки задля відродження державності. Відтак визначилася одна з детермінант конфліктогенної площини українсько-єврейських взаємин. Саме припущення про співпрацю державників-українців з Німеччиною викликало глибоке занепокоєння й обурення серед єврейської громадськості.

Уже в той час, у 1933 році, німецький дискурс українсько-єврейських взаємостосунків визначив кілька тенденцій. По-перше, спробу української сторони з'ясувати причини наступу, що розгортався в Німеччині супроти євреїв. Здебільшого відповідь на це питання зводилася до тези про негативну роль, яку, як вважали дописувачі газет, справив єврейський бізнес у країні. Серед типових сюжетних ліній-відповідей на окреслене питання – зв'язок євреїв як з комунізмом, так і лобювання його антиподу – капіталізму (щодо останнього, то тут слід враховувати націонал-соціалістичну фразеологію прибічників Гітлера). Лише подекуди відповідь на питання про природу німецького антисемітизму залишає прокрустове ложе вище означених версій: скажімо, покликання до історіософії О. Шпенглера ("Причини ненависті треба шукати в різниці віку рас"<sup>8</sup>).

Друга тенденція, яка визначилася в західноукраїнському соціумі в той час – не розуміння глибини конфлікту, що стрімко зростав у Німеччині, не усвідомлення того, що з часу приходу Гітлера до влади на Голгофу почали сходити й євреї. Підкреслимо: йдеться саме про неусвідомлення, нерозуміння, політичну аберацію. Бачення суспільно-політичних процесів у Німеччині з відстані восьми десятиліть не можна порівнювати з оцінкою суспільної атмосфери, висновками сучасників 1930-х років, особливо ж першої половини десятиліття. У той час тільки найбільш прозорливі могли передбачити Катастрофу. Тим часом для прозріння тих, хто внаслідок обставин – імператив пошуку союзника для порятунку нації – схилявся до співпраці з Німеччиною, будуть потрібні роки, щоб усвідомити всю ницість націонал-соціалізму. Цей урок буде винесено не тільки з Голокосту, але й з інших реалій окупаційного режиму – винищення нацистами українців. Показовим є документ, що дійшов до нас з серпня 1943 року і, очевидно, готувався до III Надзвичайного великого збору ОУН: "Гітлер у своїй програмі і ідеології та стремліннях дійшов майже до божевільних маячень і аж дивним здається, як за ним пішов німецький нарід. Новий німецький імперіалізм змагає не тільки до повернення бувших своїх колоній, не тільки до злуки всіх етнографічно німецьких земель, не тільки до повороту в старі границі, але до опанування цілої Європи і створення з неї одної великої колоніальної держави, в якій пануючим був би німецький нарід, а всі інші – народами рабів ... Цікаве є те, що поділяючи народи на категорії, українців гітлеризм разом з іншими слов'янами зараховує до найгіршої, перед жидами"<sup>9</sup>.

Отже – не усвідомлення переважною частиною західноукраїнської громадськості глибини ненависті НСДАП до євреїв. Свідчень цього чимало. Зокрема – інтерпретація подій 1 квітня 1933 року у Німеччині. Цього дня відбувся бойкот єврейських закладів торгівлі, який, завдяки зусиллям нацистської партії та безпосередньо Гітлера, став першою загальнодержавною антиєврейською акцією в Німеччині. Висвітлюючи ці події, часопис "Діло" зауважував, що "в останню суботу Німеччина мала видовище єдине в історії світу: організованого бойкоту всіх існуючих на терені великодержави жидівських крамниць та торговельних фірм і підприємств"<sup>10</sup>. Висвітлюючи причини акції, газета зображала її "як боротьбу молодого німецького націоналізму з жидами як могутньою міжнародньою силою" і вбачала в ній "оборонний, а не наступальний характер"<sup>11</sup>.

З часом, незадовго до запровадження Нюрнберзьких законів (15 вересня 1935 р.), які стали вершиною антиєврейського законодавства нацистської Німеччини, газета "Новий час", презентуючи типове уявлення про спорідненість влади в СРСР з євреями, писала: "...українці з-за Збруча

(в УСРР – М.Г.) можуть завидувати долі німецьких жидів. В Німеччині масове винищення, чи хочби вивласнювання жидів не є мислиме. Некорисні жидам законні постанови виключають їх від державної служби (і служби в армії), обмежують число жидівських студентів на високих школах; *отже, існування жидів не є zagrożене*<sup>12</sup> (курсив наш – М.Г.).

Третя тенденція німецького дискурсу українсько-єврейських взаємин – дискусія на сторінках преси. Її зумовила реакція єврейських часописів на опублікований в українській пресі квітневий 1933 року виступ Гітлера.

Згідно з оцінками єврейських публіцистів, заява Гітлера викликала, в одному випадку, ентузіазм, у другому – стримано-констатуючий тон української преси. Остання ж адресувала євреям докори за те, що вони уникають аналізу причин, які визначали характер сприйняття заяви Гітлера. Так, "Діло" трактувало позицію українського табору як вичікувальну і наголошувало на тому, "...що в основі тих залогень є становище супроти комунізму та Советського Союзу. До того засадничого мотиву приєднується ще й той, що вперше в європейській великодержаві прийшла до влади партія, якої чільні – хоч нині ще неофіційні – діячі зазначили у закордонно-політичній програмі потребу розбиття єдиної державної Росії і створення української держави"<sup>13</sup>. При цьому редакція газети підкреслювала, що українська антикомуністична позиція не має нічого спільного ані з антисемітизмом, ані з погромництвом.

Тим часом несподівана поява нового союзника українства супроводжувалася поступовою популяризацією прони́мецьких настроїв у його середовищі. Така тенденція спостерігалася, зокрема, серед частини молоді. Увага українських студентів та випускників гімназій все частіше зверталася до подій у Німеччині. "Ця молодь, – стверджували органи польської поліції, – володіючи інформацією про моральну і матеріальну підтримку, яку отримувала українська еміграція, зокрема – кола ОУН, з боку німецьких урядових чинників, приглядається до діяльності Гітлера і вважає, що визволення України може наступити тільки за допомогою Німеччини"<sup>14</sup>. Водночас уже влітку 1933 року польські слідчі органи в Галичині констатували зростання антиєврейських настроїв серед студіюючої молоді, які стали результатом зростаючих прони́мецьких симпатій в її середовищі<sup>15</sup>.

Контакти українських націоналістів (наприклад, ОУН) з новими союзниками реалізувалися не тільки безпосередньо в Німеччині, а й через представництва бізнесових структур останньої в Польщі. Один з таких каналів зв'язку ще в 1933 році здійснювався через фірму "Kartwing" у Гданську, філія якої розташовувалася у Львові. Саме сюди, згідно з даними органів поліції, мали зголошуватися ті німці-галичани, що симпатизували гітлеризму, та симпатизуючі Німеччині українці<sup>16</sup>.



Вироблений формат контактів використовувався і в подальший час. Хоча дати відповідь на питання про те, наскільки активними вони були, украй складно, все ж сам факт їх існування очевидний. Одним з теренів, наприклад, де реалізовано діалог між представниками українства та німців, став Луцьк. Тут у квітні 1935 року представники "Сільського господаря" та "Українбанку" налагодили діалог з дирекцією німецької інституції "Кредит-Луцьк", керівництво якої діяло за вказівками берлінського резидента в Польщі д-ра Люцка. Згідно з досягнутою домовленістю надані українським організаціям кошти не контролювалися кредитором і спрямовувалися, з-поміж іншого, на такі цілі: послаблення тих польсько-українських інституцій, які виявляли лояльність до Речі Посполитої, підтримку бойової діяльності ОУН на Волині та вишкіл її інструкторів у Чехословаччині<sup>17</sup>.

Ці положення "луцької" угоди віддзеркалюють особливість українсько-німецьких контактів. Вони зростали на ґрунті антипольської платформи, оскільки обидві сторони вбачали в Речі Посполитій ворожу для себе силу. Саме Польща, як і інші держави, що розчленували Україну, розглядалася об'єктом атак тих українських сил, що контактували з Німеччиною. Ці взаємини не базувалися на платформі расової фразеології націонал-соціалізму.

Водночас можна окреслити й зворотну візію українсько-німецьких контактів. Сам діалог із союзником, якого обрали українські націоналістичні кола, зумовлював ризик формування в їхньому середовищі надмірних, беззастережних симпатій до Німеччини. Недоля власної нації сприймалася гостріше, ніж біда іншого (в нашому випадку – євреїв), отже, могла призвести до ігнорування національними переслідуваннями, що відбувалися в Німеччині й експортувалися на загарбані нею території.

Украй небезпечним виявилось висвітлення українською пресою долі євреїв у країнах, де стрімко зростали ксенофобія та антисемітизм. Комунікатори – громадсько-політичні часописи – не оминали увагою цих подій, проте фактично повсякчас уникали будь-яких коментарів. Прийом "німої" констатації, на наш погляд, загрожував формуванням серед реципієнтів настроїв ігнорування фактами переслідувань на національному ґрунті, антисемітизмом, які охопили чимало європейських країн. Така небезпека стає очевидною із врахуванням того факту, що упередженість щодо євреїв у Західній Україні відзначалася вже в першій половині 1930-х років. Відомий галицький політик Д.Левицький з цього приводу стверджував, що в той час "під впливом Заходу, головнo Німеччини, серед української молоді в деяких східногалицьких повітах настали ... помітні симптоми антисемітизму. Який-небудь бутуз вважав себе за "малого" Гітлера чи Муссоліні..."<sup>18</sup>.

У контексті конструювання взаємин двох націй особливо багатозначною бачиться діяльність тих українських періодичних видань, які, симпатизуючи гітлерівській Німеччині, презентували праворадикальні погляди. Ось, наприклад, повідомлення часопису "Українські вісти" з німецької столиці (жовтень 1938 року): "В Берліні нема жидівських вулиць. Берлінська міська влада веліла змінити назви тих вулиць, які називались іменами й прізвищами жидів. За один день 18 вулиць дістали назви славних людей, замість назв: вулиця Васермана, Гайного (Гейне – М.Г.), Айнштейна (Ейнштейна – М.Г.) та інших жидів"<sup>19</sup>. Подібні публікації, в яких критерієм визначення "славних людей" та знеславлення інших виступала їхня національність, – типовий приклад ксенофобії.

Небезпечною в цьому контексті виявилася публіцистична діяльність тих, хто вчасно не розгледів у Гітлерові зловісної демонічності. Вбачаючи в ньому того, хто "бив і в старий демо-ліберальний та капіталістично-визискуючий світ, і в соціал-комуністичну зграю..."<sup>20</sup>, з кожним із яких українські праворадикали пов'язували причини нещастя власної нації, дехто з них впритул наблизився до маячній фіюрера: "На своїх прапорах [він] виписав: Згинь, жиде! – бо жидівство являлося тим розносієм комуністичного зразка. Він бив у підстави, у підпори комунізму"<sup>21</sup>.

Суспільно-політична атмосфера в Західній Україні ускладнювалася динамічно зростаючими симпатіями до Берліну місцевих німців. Вплив на їхній світогляд справляли резиденти націонал-соціалістів у Польщі, що пропагували здобутки, з одного боку, батьківщини, яка поступово набирала роль зловіщого арбітра в Європі, з другого – партії Гітлера.

Очевидно, ця пропаганда дала свої результати. Серед німців, що проживали на західноукраїнських землях, все частіше пропагувалася ідеологія гітлеризму<sup>22</sup>. Одночасно визначилася тенденція їхньої еміграції із Західної України, зокрема – з Волині на історичну батьківщину. Тим часом ті з німців, що залишалися на обжитих місцях, як свідчать матеріали слідчих органів, використовували слушні моменти повсякденного спілкування для пропаганди серед українських селян ідей про німецьку велич. Неоднозначність ситуації, що напередодні війни запанувала в краю, ілюструє те, що в конфлікт довкола суспільних симпатій, зокрема – націонал-соціалізму, втягнулася частина дітей. "20 квітня 1939 року, – стверджується в матеріалах органів поліції, – у початковій школі в Костополі учень 4-го класу Фігура Станіслав, 13 років, увійшов до аудиторії, де викладав релігію євангеліст Людвіг Польцер, якому сказав: "Забирайтеся з країни, Гітлере!". Коли Польцер почав сварити його і говорити, що знаходиться в Польщі, Фігура відповів: "Незважаючи на те, що знаходитесь в Польщі, але належите до гітлерівської партії"<sup>23</sup>.

Популяризації орієнтації частини української громадськості на Берлін сприяли суспільно-політичні реалії доби. З цього приводу І. Лисяк-Рудницький зауважив, що "українці не могли бути прихильниками міжнародного "статус-кво" й вони симпатизували ревізіоністським силам версальської Європи, насамперед Німеччині, спершу ще демократичній, а після 1933 року гітлерівській. Хоч гаслом українського націоналізму була "орієнтація на власні сили", однак у своїй зовнішньополітичній концепції він покладався на союз з Німеччиною"<sup>24</sup>.

Ці твердження вченого підтверджуються й спогадами сучасників 1930-х років. Так, Р. Волчук, описуючи настрої, що панували серед частини українства у Львові, стверджує: "За принципом "ворог нашого ворога є нашим приятелем" ми симпатизували режимам гітлерівської Німеччини та фашистської Італії, знаючи про бундючні антибільшовицькі промови Гітлера та принциповий антикомунізм Муссоліні..."<sup>25</sup>.

Зрозуміло, що євреї ставилися до Німеччини з діаметрально протилежних позицій. Розгул антисемітизму в ній зумовлював відмінне від українського сприйняття перспектив налагодження діалогу українців з Берліном. Показовими в цьому контексті є міркування лідера галицької Сіоністської партії праці Ц. Геллера, який у 1934 році констатував, що загострення українсько-єврейських стосунків припало на час приходу до влади Гітлера, "...в зв'язку з орієнтацією певних українських кіл на плани Розенберга"<sup>26</sup>.

Здається, не буде перебільшенням твердження, що сподівання на німецьку допомогу, як і прискіпливе споглядання за імовірним союзником, супроводжувалося радикалізацією настроїв частини галицьких українців щодо євреїв. Вона зростала в той час, коли українсько-єврейська конкуренція за економічні позиції набирала дедалі чіткіших ознак етно-соціального суперництва і навіть відкритої конфронтації. В такій суспільно-політичній атмосфері восени 1933 року у Східній Галичині відбулася низка антиєврейських виступів<sup>27</sup>. В окремих випадках, як у Сокальському та Стрийському повітах, ці виступи набрали агресивних форм<sup>28</sup>. У цей час орган національного відділу Міністерства внутрішніх справ "Sprawozdanie z życia mniejszości narodowych" повідомляв: "... протиеврейські настрої серед українського населення поширюються під впливом гітлеризму. Антиєврейський рух серед українських націоналістичних елементів набрав в останніх місяцях грубі форми. Руйнування майна євреїв, що мешкають у селах Східної Галичини, стали досить поширеним явищем..."<sup>29</sup>.

Оцінку тогочасної суспільної атмосфери в Східній Галичині євреями відображають міркування відомого сіоніста Ротенштрайха. В жовтні 1933

року у варшавському часописі "Гайнт" він писав: "Нехай українцям не здається, що ми не будемо реагувати на все те, що вони нам роблять. Не-хай українці не думають, що тому, що *ми зайняті війною проти Гітлера* (курсив наш – М.Г.), не приймемо боротьби з тими, які нападають на невинних жидів на українських селах. Не хочемо боротьби, але коли нас до неї змушують, ми її приймаємо. Не думаю, щоби то вийшло на добро українцям! Але вони, а не ми маємо дицидувати (вирішувати – М. Г.), що має статися"<sup>30</sup>.

Події осені 1933 року зумовили нову фазу загострення українсько-єврейських взаємин у Західній Україні. До того ж антиєврейські виступи знайшли відображення в закордонній пресі<sup>31</sup>. Особливий резонанс справили публікації єврейського кореспондента Д. Канга в "Джуїш кронікл" (Єврейська хроніка). Озаглавлені під загальною назвою "Український тероризм", вони набули розголосу далеко поза межами Польщі<sup>32</sup>. Відомий український політик, генеральний секретар Українського національно-демократичного об'єднання В.Целевич з цього приводу стверджував: "Кампанію єврейських кіл в англійській і єврейській пресі про випадки т.зв. протиєврейського саботажу українського населення на східних польських землях українці оцінюють як акцію злої волі євреїв і їхнє бажання знеславити українців у світовій opinio publici"<sup>33</sup>.

Подібні оцінки, як і гостра реакція української преси, що інтерпретувала цикл публікацій Д. Канга як розгортання євреями антиукраїнської кампанії<sup>34</sup>, стала опосередкованою констатацією кризи у взаєминах двох націй.

Звичайно, в західноукраїнському політикумі були й ті представники двох націй, які в умовах українсько-єврейського конфлікту намагалися налагодити конструктивний діалог. Серед них, відверто кажучи – небагатьох, – посол Ц. Геллер. У львівському тижневику "Дос фрае ворт" він публічно розмірковував над тим, що обраний метод дискусії – бачення себе покривдженим та перекладення всієї відповідальності за конфлікт на іншу сторону, "виправдання наших політичних кроків їх гріхами", – є принципово неправильним. Відомий політичний діяч піддав критиці огульні обвинувачення українства в антисемітизмі та заявив, що "лише предметний аналіз подій, які відбулися останніми роками, в ім'я інтересів обох сторін може створити передумови для безпосередньої дискусії уповноважених представників двох народів за українсько-єврейським "круглим столом"<sup>35</sup>.

Та все ж не такі заяви визначали сутність взаємин двох націй. Радше кожна з них наполегливо обстоювала свою позицію, що сприяло усталенню українсько-єврейської конфронтації. З таким негативним для конструктивного діалогу багажем українці та євреї вступили в останнє передвоєнне п'ятиріччя.

Єврейська візія міжнаціональних відносин у Європі міжвоєнного періоду означена тенденцією, що йшла в розріз лібералізму XIX століття – доби, коли відбулася емансипація євреїв, початок якій поклала Велика Французька революція. Рубіконом у ставленні до євреїв став процес над А. Дрейфусом, що відбувся в тій же таки Франції 1894 року. Його наслідок – стрімке зростання упередженості до євреїв, яку зумовив фантом про їхню змову в планетарному масштабі<sup>36</sup>. Це облудне твердження набуло нового імпульсу завдяки "Протоколам сіонських мудреців". Опубліковані в Російській імперії в довоєнний час, вони в 1919–1920 роках з'явилися в Європі, де викликали значний суспільний резонанс.

Відторгнення євреїв особливо контрастно окреслилося в 1930-х роках – добу гострої кризи демократії та парламентаризму, що відбувалася паралельно із зростанням тоталітаризму в Європі.

Одночасно в Європі зростали антисемітські настрої. Їх прояви простежувалися в багатьох країнах, а носіями виступали численні організації. Серед них – румунські "Національна ліга християнської оборони" та "Залізна гвардія", болгарські "Родна зацїта" та "Народний легіон", польське "Стронїцтво народове" та інші.

Хоча зростання упередженості до євреїв притаманне багатьом європейським країнам, проте особливої активності наступ супроти них набрав у Румунії. Влітку 1936 року піднесення антисемітизму тут призвело до побиття румунськими націоналістами євреїв на вулицях Бухареста. В країні відбувалися й інші хуліганські інциденти, як, наприклад, викидання пасажирів-євреїв з вагонів поїздів<sup>37</sup>.

І все ж, зрозуміло, горезвісна першість в антиєврейському наступі другої половини 1930-х років належала Німеччині. Американський вчений Ханна Арендт стверджує, що нацистська пропаганда послуговувалася здебільшого здавна відомими, старими антисемітськими гаслами. Проте не обійшлося й без нововведень. Ідеться, зокрема, про "викриття" нацистами "...попередника німецького господаря світу" та переконання мас, "що нації, які мали першими розпізнати єврея і першими виступили проти нього, збираються посїсти його місце в пануванні над світом"<sup>38</sup>.

Німецький фактор, зрозуміло, позначився на українсько-єврейських взаєминах. Причина цьому, як ми вже дослідили, – популяризація пронімецьких настроїв серед українців. З цього приводу сучасний учений Я. Грицак стверджує: "Ради справедливості варто відзначити, що у 1930-х роках справжнє обличчя фашизму з його концтаборами та масовим винищенням політичних противників і цілих народів було ще маловідомим. Кількість західних українців, що читали "Майн Кампф" Гітлера, зокрема її фрагменти, які стосувалися України, можна було полічити на пальцях

однієї руки ... Становище ж західних українців було настільки нестерпним, що вони воліли втішатися ілюзіями, аніж чекати від майбутнього ще тяжчих випробувань. Тих промовців, які на політичних зборах намагалися застерегти своїх співвітчизників про справжні наміри Гітлера, зганяли з трибуни як провокаторів"<sup>39</sup>.

Кардинальна розбіжність у ставленні двох націй до Німеччини виринала на поверхню суспільно-політичного життя не тільки внаслідок зведення безпосередніх проєкцій "українці – Німеччина" та "Німеччина – євреї". Спрацьовував фактор зовнішньополітичної діяльності Польщі. Йдеться, власне, про сприйняття українцями того політичного курсу, який реалізовував голова польського міністерства іноземних справ Й. Бек.

Прискіплива увага євреїв до постаті Й. Бека зумовлювалася тим, що голова польської дипломатичної служби намагався вивести проблему розв'язання єврейського питання поза межі держави, перенести його в міжнародну площину. Парадигма цих зусиль, про які польська дипломатія вперше заявила в Лізі Націй восени 1936 року<sup>40</sup>, очевидна – ставка на еміграцію євреїв з Польщі.

При цьому репрезентована Й.Беком еміграційна стратегія розв'язання національного питання стосувалася не тільки євреїв, але й до певної міри українців. "Для нас сьогодні, – стверджував на початку 1937 року голова міністерства закордонних справ Польщі, – головним приводом еміграції є перенаселення села ... Так само я повинен дивитися й на питання про перенаселення містечок та на відмирання дрібного посередництва – однієї з можливостей прояву активного єврейського населення..."<sup>41</sup>.

Курс польської влади в єврейському питанні, який на міжнародній арені презентував Й. Бек, визначився раніше. Ще 13 вересня 1934 року голова міністерства закордонних справ оприлюднив декларацію про денонсацію урядом Польщі 12-ї статті т.зв. Малога Версальського трактату. Укладений 12 червня 1919 року між відродженою Польщею та країнами Антанти, він порушив питання про дотримання засад рівноправ'я національних меншин під контроль Ліги Націй. Саме на цей документ найчастіше покликалися євреї в захисті своїх громадянських та національних прав. Іншими словами, вереснева заява Й.Бека, яка поставила подальше виконання Варшавою положень Малога Версальського трактату в залежність від запровадження аналогічних документів в інших країнах, означала правове "роззброєння" євреїв.

Тим часом еміграційний варіант вирішення єврейського питання здобував щораз більшого поширення серед польських політиків. Лише 11 січня 1937 року, у час обговорення бюджету МЗС у сеймовій комісії, такі

погляди обстоювали віце-голова сейму Медзинський, депутат Валевський та Й. Бек. Останній з огляду на те, що Палестина, як він стверджував, не може вмістити кількох мільйонів емігрантів, намагався поставити старе питання на нову платформу. При цьому голова МЗС не приховував своїх поглядів. Навпаки – відкрито заявляв: "Питання еміграції не є тільки питанням національного самолюбства єврейства, це – проблема громадська, економічна і тому її слід сприймати в усій її широті. Інакше це було б закриттям очей на дійсність ... Уряд не має наміру вводити себе в оману, але й ви, євреї, не обманюйте себе. Ця проблема існує, і буде безумовно нормальним, якщо існуюватимуть об'єднані зусилля з метою забезпечення новому єврейському поколінню в Польщі сприятливих умов для еміграції, в чому воно може розраховувати на доброзичливу допомогу та опіку польського уряду"<sup>42</sup>.

Того ж 1937 року громадськість країни спостерігала за зусиллями урядовців, спрямованими на пошук територій (наприклад, у Домініканській республіці), куди можна було б спрямувати потік єврейської еміграції з Польщі.

Ще одним критерієм, який визначав ставлення євреїв до закордонної політики Польщі, стали її контакти з Німеччиною. Дипломатична служба Варшави не розставляла в цьому питанні крапок над "і". Тому зрозуміло, що сам факт діалогу з Берліном викликав серед західноукраїнського єврейства тривогу. Ще 1935 року його представники стверджували: "Ніхто в Польщі не знає, яким є наше ставлення до Німеччини. Чи є це лише прагнення порозумітися із західним сусідом, чи якась глибша приязнь, що тягне за собою більші зобов'язання"<sup>43</sup>.

Отже, зовнішньополітичний курс Варшави, складовими якого стали денонсація Малоого Версальського трактату, пошук країни для еміграції євреїв з Польщі та її діалог з Німеччиною викликали занепокоєння серед євреїв. З огляду на це вони прагнули з'ясувати ставлення українських політиків до репрезентованого Й. Беком курсу. При цьому неабияку роль для них мало, очевидно, ставлення лідерів українства до контактів Варшави з Берліном.

Однак український політичний бомонд не переймався цими питаннями. Здається, висловлені влітку 1938 року часописом "Діло" міркування щодо ролі Німеччини в державницьких планах українства сповна розкривають розбіжності, що визначилися у поглядах на співпрацю з Берліном між різними націями. Газета, зокрема, писала: "Не маємо ніяких підстав кермуватися у своєму становищі до німців і Німеччини любов'ю, але нема ніяких підстав для якоїсь нашої протинімецької ненависті ...У III Німеччині вперше в найповажніших органах преси

появилася відмова від концепції російського "айнгайтліхес Віртшафтсгебіту" (єдиного економічного простору – М.Г.) у користь концепції національних держав на руїнах нинішньої єдиної і неподільної Росії"<sup>44</sup>. Не ідеалізуючи досвіду українсько-німецьких стосунків у ХХ столітті, здається, натякаючи на незгоду з розгортанням репресій у гітлерівській Німеччині ("... не все те, що діється у III Німеччині, викликає українське захоплення"), а водночас, презентуючи державницьку позицію, часопис резюмував: "Взорувати своє становище до чужих держав і народів на становищі наших найближчих сусідів і співмешканців-поляків, опанованих ідеями одної політичної групи, та жидів, які мають свої власні журби та порахунки, – значить зректися самостійної національної політики, якщо несвідомо, то підсвідомо підлягти чужим впливам"<sup>45</sup>. Отже, бачення імовірної ролі Німеччини в долі українства діаметрально відрізнялося від міркувань євреїв, які, з огляду на антисемітську політику нацистів, небезпідставно вважали Берлін уособленням зла.

Пропозиції з боку євреїв щодо з'ясування провідниками українського табору свого ставлення до Німеччини не здобули належного розуміння. Українська преса, подекуди доволі різко, сказати б, превентивними кроками стримувала спроби зондажу єврейської сторони. Так, ініціативу часопису "Гайнт", який у 1937 році намагався винести на обговорення питання про ставлення українців до Німеччини, оцінено як зусилля, спрямовані на те, щоб втягнути їх до участі в протистоянні євреїв з Берліном<sup>46</sup>.

Криза демократичних цінностей, що визначилася в суспільно-політичному житті Європи, не оминула українського політикуму. У 1936 році противник інтегрального націоналізму В. Левинський бідкував: "Ах, як нині серед української студентської молоді поширений культ Муссоліні, Гітлера та інших фашистських силачів!.. Скільки ж усяких Муссолініят і Гітлеренят наплодилось у нас під впливом лектури Донцова!.."<sup>47</sup>.

Єврейська візія громадсько-політичної та публіцистичної діяльності Д. Донцова не дозволяє оперувати узагальненнями. Якщо на початку ХХ століття, у 1906 році, він очолив боївку для захисту євреїв Києва, а згодом відкрито виступав проти антисемітів<sup>48</sup>, то після вбивства С. Петлюри публічно заявляв у "Літературно-науковому вістнику": "Жиди винні, страшно винні у тому, що допомогли консолідувати російську владу в Україні...". Д. Донцов формулює відповідь на кардинальне для євреїв питання: "Ніколи не давати меншостям культурно-національну автономію, яка закінчується Шварцбартами"<sup>49</sup>. Про стан і перспективи українсько-єврейської співпраці він висловлюється доволі категорично: "Коли ж



процес [над вбивцею С.Петлюри] скінчиться оправданням убивці, – тоді про порозуміння з жидами говоритимуть тільки запродавці та ідіоти"<sup>50</sup>.

Еволюція поглядів Д. Донцова в єврейському питанні тривала й надалі. Євреї для нього – один з чинників, який стоїть на заваді реалізації української національної ідеї. Напередодні Другої світової війни він, як стверджує ізраїльський вчений С. Редліх, "...здається, сприйняв гітлерівський аналіз ролі євреїв у світових стосунках. Він повністю погоджувався з Гітлером у тому, що три елементи були безпосередньо винні у небезпечній хворобі німецького національного організму: веймарська буржуазія, соціал-демократія та міжнародне жидівство..."<sup>51</sup>.

Незважаючи на таку позицію Д. Донцова, український інтегральний націоналізм, одним з чолових ідеологів якого він був, не сформулював чіткої ідейної концепції в єврейському питанні. Справді, партії правого крила українського національного табору протиставлялися євреям. Характерними для них були негативна оцінка ролі євреїв у національно-визвольній боротьбі українства, обстоювання завдання їхнього витіснення з економічних процесів, часто-густо – використання некоректних, брутальних висловів на адресу євреїв. Та незважаючи на це, як справедливо стверджують сучасні вчені, расизм, який став однією з визначальних відмінностей нацизму від фашизму, не був притаманний українським політичним силам. З цього приводу М. Феллер зауважив: "...українські націоналісти у своїх програмних документах ставлення до представників інших народів (в тому числі і до нас, євреїв) визначали не расовими мотивами, а ставленням цих народів до національних змагань українців ... Расистських обґрунтувань боротьби з єврейством їхні політики, як правило, не висували"<sup>52</sup>.

Вислів "як правило", який використав М. Феллер, є опосередкованою констатацією того, що були й винятки. Були, зокрема, ті, кого полонила гітлерівська маячня про "вищість" рас (узимку 1938 року, наприклад, Д. Савкевич розмірковував над тим, що взаємодія з євреями є не можливою з різних причин, зокрема через те, що їм "чуже почуття арійської нації"<sup>53</sup>). Однак не вони визначали стратегію українських націоналістів. Співпраця Української військової організації, а згодом і ОУН з німцями, стверджує український вчений М. Швагуляк, виходила з політичних міркувань і спрямовувалася проти Польщі та СРСР<sup>54</sup>.

Разом з тим, ідеалізувати картини міжнаціональних взаємин у Західній Україні не варто. Серед організацій, що діяли в краю, були й ті, які радикалізували своє ставлення до євреїв паралельно із активізацією антиєврейського курсу в Німеччині. Йдеться, зокрема, про Український національний козакий рух (УНАКОР). Утворившись 1935 року, він визначив

своїм першочерговим супротивником СРСР<sup>55</sup>, який включав до свого складу більшу частину українських земель. Декларації Берліну з українського питання, його позірна проукраїнська позиція, як, зрештою, і підтримка керованого І. Полтавцем-Остряницею козацького руху, полонили лідерів УНАКОР. У його офіційні – газети "Українське козацтво" – відкрито заявлялося про те, що контакти і співпраця з Берліном стали результатом схожості ідеології УНАКОР з фашизмом і навіть націонал-соціалізмом<sup>56</sup>. То ж не дивно, що недовзі організація стала вважати себе речником українського націонал-соціалізму, прибравши його в козацькі шати<sup>57</sup>.

"Ми жадаємо самостійної Української гетьмансько-козацької держави на основах прав народів на самовизначення"<sup>58</sup>, – стверджувалося в програмі УНАКОР. Визначивши своє місце в українському політикумі, мюнхенське керівництво козацького руху скотилося на манівці махрового шовінізму. Це виявилось, зокрема, в нав'язуванні своїм прибічникам на західноукраїнських землях антиєврейського курсу. Визначення противника, до того ж "чужинця", що знаходився поруч, призвело до здійснення низки випадів, спрямованих супроти євреїв<sup>59</sup>. Так, у с. Заполі Любомльського повіту, що на Волині, члени УНАКОР влітку 1938 – навесні 1939 років чинили тиск супроти односельчанина єврея Н. Бергібеста: шпурляли в його будинок каміння, вливали в колодязь нафту, знищили сільськогосподарські посіви на його полі. Інша жертва унакорівців цього села – Хаїм Лемацький<sup>60</sup>.

Різні за ступенем радикалізму, ці випадки проілюстрували дієвість методів терору: діяльність нечисленної організації (станом на 1935 рік УНАКОР об'єднав у своєму складі на Волині приблизно 300 чоловік<sup>61</sup>) сприяла нагнітання суспільної атмосфери, зростанню психозу й страху серед місцевого населення.

Ракурс проницької орієнтації як деструктивного корелянта у взаєминах двох націй з особливою контрастністю виявився в 1938 році, коли після Мюнхенської угоди празький уряд надав автономію Закарпатській Україні. Події, що відбулися протягом жовтня 1938 – березня 1939 року, стали черговим каменем спотикання в і без того складних українсько-єврейських взаєминах.

Звістка про утворення Підкарпатської Русі (тодішня офіційна назва Закарпатської України) викликала значний суспільний резонанс не тільки серед українців, а й євреїв. Їхні громадсько-політичні часописи скрупульозно відстежували події в автономії та піддавали критиці суспільно-політичні процеси, що відбувалися в ній.

Позиція єврейської преси в Польщі не пройшла повз увагу української сторони. Реакція останньої означена одноставно-критичною оцін-

кою позиції євреїв і різнилася лише мірою радикалізму висновків. Так, у листопаді 1938 року часопис "Новий час" стверджував, що "жидівська преса в Польщі зайняла у відношенні до Карпатської України вороже становище"<sup>62</sup>. Того ж місяця орган Фронту національної єдності "Українські вісти" резюмував: "...знову, черговий вже раз, на прикладі Карпатської України, жиди виявилися завзятими ворогами українства"<sup>63</sup>. Такі твердження української преси були типовими. Тим часом те, що закарпатські євреї поставилися до автономії Підкарпатської Русі лояльно<sup>64</sup>, як правило, не згадувалося.

Позиція євреїв у Польщі, яку віддзеркалили їхні громадсько-політичні часописи, йшла врозріз суспільному піднесенню, що опанувало західних українців. У Підкарпатській Русі вони вбачали провісника відродження української держави. Тим часом інші емоції та оцінки викликала Карпатська Україна серед євреїв: для них за новоутвореною автономією крився зловіщий образ Гітлера, результат започаткованих ним змін у Європі (прологом до Мюнхенської конференції став виступ фюрера на захист судетських німців, які, за його словами, потерпали від дискримінації за мовчазної згоди уряду Чехословаччини<sup>65</sup>).

Дистанціюванню євреїв від табору українських державників сприяли й події в самій Карпатській Україні, які широко висвітлювалися в пресі. Зокрема, громадськість була поінформована про пронимецьку орієнтацію А. Волошина, який 26 жовтня 1938 року очолив уряд Підкарпатської Русі. Прем'єр, інформували читачів українські часописи, заявив, що "Карпатська Україна вдячна Німеччині, зокрема її вождеві канцлерові Гітлерові, за повну дипломатичну підтримку в важких часах. Завдяки Німеччині змогла Карпатська Україна втримати незалежність..."<sup>66</sup>.

Позиція А. Волошина ґрунтувалася на реаліях, що склалися на міжнародній арені. Сучасні дослідники М. Вегеш та В. Задорожний з цього приводу стверджують, що в умовах, "...коли жодна європейська країна, крім Німеччини, не виступала гарантом незалежності Закарпаття, уряд Волошина вирішив орієнтуватися на "третій рейх". Німеччина тим часом заговала з Карпатською Україною"<sup>67</sup>.

Справді, шукаючи підтримки Берліну, політичні провідники Підкарпатської Русі вдавалися до кроків, які мали засвідчити їхню лояльність щодо німців і безпосередньо рейхсканцлера Німеччини. Вже на другому своєму засіданні уряд Карпатської України окремою ухвалою дозволив поширення гітлерівського "Майн Кампф" та п'яти німецьких часописів<sup>68</sup>; в автономії легалізовано діяльність фашистської партії, заборонено проведення антинацистської пропаганди<sup>69</sup>. Зрештою, красномовним є жовтневий 1938 року маніфест Української Національної Ради Карпат-

ської України, останній пункт якого декларував: "Співпраця з Німеччиною, а саме – на зовнішньополітичному й господарському терені"<sup>70</sup>.

Такого зовнішньополітичного курсу Карпатська Україна дотримувалася й надалі. Опинившись у повній міжнародній ізоляції, в умовах, коли єдиним гарантом існування Підкарпатської Русі залишалася Німеччина<sup>71</sup>, її провідники були приречені діяти, оглядаючись на Берлін. Навіть у березні 1939 року, коли була проголошена самостійність Карпатської України, А.Волошин звертався до Берліну: "Від імені уряду Карпатської України прошу вас прийняти до відома проголошення нашої самостійності під охороною німецького Рейху..."<sup>72</sup>.

Чи могли такі ухвали й декларації пройти повз увагу єврейської громадськості, для якої Гітлер та очолювана ним партія стали ворогом номер один? Із врахуванням подій як у самій Німеччині, так і в Європі такі припущення є просто безглуздими.

Останні передвоєнні роки все разючіше виявляли реакційність нацистів щодо єврейського питання. 1938 рік став часом, коли антиєврейські закони нацистської Німеччини перенесено в анексовану нею Австрію. У паспортах євреїв з'явилася буква "J" (Jude), яка мала вказувати на національність їхніх власників. Євреям заборонили проживати в будинках, де мешкали арійці. Того ж року розпочато політику т.зв. арієзації економіки (практика примусової передачі підприємств, магазинів та іншої власності євреїв німцям). У жовтні 1938 року – коли Закарпаття здобуло автономію – в Австрії за наказом Гейдріха проведено перший експеримент відкритого, бруталного вигнання євреїв (їх депортовано в Польщу)<sup>73</sup>. 9–10 листопада того ж року відбулася горезвісна "Кришталева ніч" – колосальний за масштабами погром, який охопив усю Німеччину. Його наслідки – 92 загиблих, 1 400 зруйнованих і спалених синагог, пограбування чи знищення понад 7 тис. магазинів і дрібних торговельних лавок. Понад 30 тисяч євреїв потрапило до концтаборів.

У той час, восени 1938 року, у Карпатській Україні проживало близько 80 тисяч євреїв. На фоні пронімецького курсу місцевої влади над ними, вважали євреї Польщі, навис морок невідомості.

Діаметрально протилежне бачення ролі Німеччини двома націями вкотре контрастно відобразило жорстоку реальність. У той час як серед політично активної частини української громадськості в Західній Україні поширювалися міркування про Німеччину як потенційного політичного союзника, а пересічні українці подекуди навіть відводили їй роль свого провідника<sup>74</sup>, єврейські публіцисти вбачали в Карпатській Україні своєрідну браму, що створювала нацистам сприятливі передумови для просування на Схід<sup>75</sup>. (До аналогічних висновків, до слова, доходили й працівники польського консульства в Ужгороді<sup>76</sup>).

Як наслідок, восени 1938 – навесні 1939 року українська та єврейська громадськості опинилися по різних боках "барикад". У той час як перша виступала на захист Підкарпатської Русі, друга дивилася на неї здебільшого крізь призму власних та польських державницьких інтересів. Останнє, очевидно, слід вважати об'єктивним результатом самоусвідомлення євреїв громадянами Речі Посполитої, що встигло зміцнитися протягом двох десятиліть її існування. До того ж в умовах кінця 1930-х років, незважаючи на те, що суспільно-політична атмосфера в Польщі була надто далекою від етноплуральної, проте, стверджує британський вчений Н. Дейвіс, "усе те було дріб'язком супроти несамовитості нацистів... Сказати б, як інколи кажуть, мовляв, польське єврейство було "на краю прірви", було б досить слушно, але це означає читати історію навпаки"<sup>77</sup>.

Тим часом Варшава не визнавала за Карпатською Україною права на існування. Міністр закордонних справ Й. Бек не приховував, що Польща підтримує угорські інтереси стосовно Підкарпатської Русі<sup>78</sup>.

Карпатська Україна, за оцінкою сучасників 1930-х, перетворилася в об'єкт "війни без виразного фронту"<sup>79</sup>. Й справді, Варшава й Будапешт прагнули облаштувати спільний польсько-угорський кордон шляхом ліквідації української автономії в Чехословаччині. На заваді реалізації цього плану стала ухвала німецько-італійського арбітражу (Відень, 2 листопада 1938 року). Хоча обидва опоненти Карпатської України здобули нові території (Угорщина – південну частину Словаччини і Закарпаття, в т.ч. столицю Підкарпатської Русі – місто Ужгород, Польща ж – повіти Богумин, Фриштат, Чеський Тешин і Яблонків), проте, внаслідок рішень віденського арбітражу, не спромоглися реалізувати плану знищення Підкарпатської Русі, зведення на її руїнах спільного кордону. Незважаючи на це, політичний бомонд Речі Посполитої й надалі підтримував експансіоністські домагання Будапешту щодо Карпатської України<sup>80</sup>.

Отже, ставши на позицію польських державних інтересів, вбачаючи в українській автономії в Чехословаччині не стільки наслідок української ініціативи, скільки результат діяльності німецької дипломатії, який посилив позиції нацизму в Європі<sup>81</sup>, євреї протиставилися Карпатській Україні.

Підкарпатській Русі не судилося довгого віку. 14 березня 1939 року у новій столиці – місті Хусті проголошено її повну державну самостійність. Однак відкрита агресія з боку хортиської Угорщини, яка діяла за згодою Німеччини, завершилася поразкою молоді української держави.

Трагедія Карпатської України викликала буремний резонанс у Західній Україні. Місцевих українців охопив розпач, "а деякі з них, – стверджували службовці поліції, – навіть не вірять, що Гітлер дозволив [угорцям] забрати Підкарпатську Русь"<sup>82</sup>. Розпач від поразки був глибо-

ким і болісним, а жалоба за втраченою державою набирала різноманітних форм (наприклад, у час Пасхальних свят в кількох селах Дубнівського повіту мовчали дзвони<sup>83</sup>). Окремі ж українці навіть за цих умов утішали себе сподіваннями про те, що поразка Карпатської України – "тимчасова ситуація" і що скоро Гітлер розвалить Польщу, як розвалив Чехословаччину, і все зміниться на нашу користь"<sup>84</sup>.

Тим часом євреї були приголомшені політикою Німеччини, яка окупувала Чехословаччину. Оговтавшись від спричиненого безрезневими подіями шоку, вони все частіше висловлювали готовність до участі в захисті Польщі<sup>85</sup>. Міркування члена Бунду Ш. Беренштейна, виголошені 1 травня 1939 року у Володимирці, про те, що у разі загрози територіальній цілісності Речі Посполитої з боку Німеччини кожен єврей готовий стати на її захист, відображають настрої багатьох представників єврейської громадськості. "Навіть одної п'яді землі не дозволимо відібрати в Польщі фашистам, оскільки добре усвідомлюємо, що чекає на нас у випадку німецької окупації..."<sup>86</sup>.

Не встигли вгамуватися пристрасті, як суспільно-політичне життя збурила нова звістка. 17 травня 1939 року Англія, яка володіла мандатом на Палестину, оголосила "Білу книгу", якою встановила квоту для емігрантів-євреїв. У час стрімкого зростання нетерпимості до них у Європі Лондон обмежив кількість тих, хто міг у найближчі п'ять років емігрувати до Палестини 75 тисячами чоловік<sup>87</sup>.

Таким чином означився дивовижний збіг обставин. Українські та єврейські політики сформулювали державотворчі доктрини фактично одночасно (1895 року з'явилася праця Ю.Бачинського "Україна irredenta", в якій сформульовано концепцію самостійності України; 29 грудня того ж року Русько-українська радикальна партія стала першою політичною інституцією, яка відобразила це кредо в програмних документах. Місяцем раніше, 4 листопада 1895 року, утворилася Партія сіоністів Галичини<sup>88</sup>). Синхронний старт двох державотворчих доктрин в умовах міжвоєнного періоду на західноукраїнських землях завершився їхньою одночасною поразкою. "Білу книгу", яку євреї оцінили як відмову Лондону на відродження їхньої національної держави в Палестині, оприлюднено через місяць після падіння Карпатської України.

Акція Англії викликала в Західній Україні неоднозначний розголос та оцінки. Далекий від симпатій до євреїв львівський часопис "Українські вісти" розмірковував над тим, що "...на торговиці [міжнародної політики опинилася] шкура отої великанської, розсіяної по всьому світі, впливової жидівської нації". Газета констатувала, що "... жидівська Палестина, яка була під мандатом демократичної Англії, гине так само, як Чехія від

тотальної Німеччини. На жертовнику великих імперіалізмів відбулося "тілоспалення" одного жертовного козла"<sup>89</sup>.

Тим часом "Діло" хоча й вбачало відмінності в державотворчих планах двох націй, розмірковувало над уроками, які мали винести українці й євреї з поразок 1939 року: "Спільне у тому порівнянні одне: чинник довір'я до заяв, постанов, планів чи хоч би гасел чужої великодержавної сили (йдеться про Англію та Німеччину – *М.Г.*) та їх реально-політичну вартість. Спільна тут і там – безоглядність "сильних міра сього" у перерішуванні свого вчорашнього становища, якщо воно для них уже невігідне, дарма, що з ним може в'язатись навіть справа "бути – не бути" цілих інших народів, держав або великих національних відламів"<sup>90</sup>. Визнаючи вади в стратегії сіоністів і тих українських державницьких сил, що орієнтувалися на Німеччину, часопис резюмував: "Як довго світ спирається на грі великодержавницьких сил, так довго і найбільш ідеалістичні гасла будуть лише тактичним засобом, лише атутом (козирем – *М.Г.*) у грі ... Багато води пропливе ще в усіх ріках і ріки сліз та крові виллють ще народи з волі і для інтересів сильних, поки здійсниться віра ідеалістів..."<sup>91</sup>.

Поразка Карпатської України та "Біла книга" окреслюють спільний знаменник в історії двох націй міжвоєнного періоду: скривдженим, бездержавним, позбавленим реальних, щирих союзників на міжнародній арені, українцям та євреям так і не судилося реалізувати свої державотворчі прагнення. Надії частини західних українців на Берлін, як і сподівання євреїв на демократичну Англію, виявилися марними.

Навіть за таких умов про українсько-єврейське зближення чи бодай замирення не йшлося. Українці інертно спостерігали за подіями, що відбувалися довкола Палестини. Водночас деякі їхні публіцисти використали ці події для здобуття своєї сатисфакції. Розмірковуючи над тим, що араби здобули сприятливу можливість для перехоплення політичної ініціативи в Палестині, часопис "Українські вісти" писав: "Що при тому розвіються жидівські сні про державність, як у березні розвіялися сні карпатських українців, – кого ж це може боліти окрім жидів?..."<sup>92</sup>.

Німецький фактор став вагомим компонентом конфліктності українсько-єврейських взаємин другої половини 1930-х років, їх нездоланною перешкодою-фатумом. Агресивність націонал-соціалізму щодо євреїв зумовила природну реакцію останніх. Західноукраїнські землі стали одним з теренів Європи, де євреї в різний спосіб намагалися звести завісу, здатну призупинити поширення гітлеризму на Схід: єврейська преса рясніла повідомленнями про переслідування єврейців у Німеччині, ця тема обговорювалася на численних віче, починаючи з 1933 року євреї проводили акції бойкоту німецьких товарів тощо. В той час постали й

відповідні координаційні структури, як, наприклад, Антигітлерівський комітет молоді Східної Галичини<sup>93</sup>.

Безкомпромісно протиставляючись гітлерівській Німеччині, євреї виявили однаковість у негативному сприйнятті політичного курсу тих українських сил, які в боротьбі за державність сподівалися на підтримку Берліну. Показовою є оцінка його стратегії в українському питанні єврейським публіцистом К. Ансельмом. Наприкінці 1930-х років у тижневику "Сигнали" він стверджував, що "роздмухування української справи – це реалізація одного з етапів займаницьких планів Третьої Німеччини, проти яких мобілізується опінія демократії цілого світу"<sup>94</sup>.

Тим часом в українському таборі домінували інші настрої. Українці, що поневірялися під владою Польщі, плекали надію на підтримку зовнішніх сил. Ініціатива Берліну, вважали вони, ліквідувала лауну зацікавлених їхньою долею союзницьких сил. Таке сприйняття демаршу Німеччини бачиться закономірним із врахуванням того, що його здійснено в трагічний для українців період – час Голодомору, початку "розстріляного відродження", скорботними символами якого стали самогубства М.Скрипника та М.Хвильового, репресії 1937–1939 років. Тому заяви Берліну з українського питання швидко знайшли свого адресата. Серед тих західних українців, які сподівалися на повалення Версальської системи за допомогою Німеччини, були не тільки прибічники партій правого крила, а й чимало демократів<sup>95</sup>. За таких умов, як влучно висловився І. Лисяк-Рудницький, "...євреї й українці в політичному сенсі більше не розмовляли тією самою мовою"<sup>96</sup>.

Більше того, напередодні Другої світової війни конструктивного діалогу між ними фактично вже й не було. Навпаки, саме наприкінці 1930-х років завершилася герметизація двох народів у лоні власних національних інтересів. Так і не реалізований діалог безперспективно завмер. Натомість запанувала взаємна німота та недовіра двох покривджених націй одна до одної.

Одна з особливостей українсько-єврейських взаємин у Західній Україні – механізм їх формування. Вони конструювалися як результат взаємного ставлення двох *недержавних націй*. Не має сумніву, що у випадку перемоги української національно-демократичної революції 1917–1920 років діалог двох народів розгортався б по-іншому. Визначальними стали б два чинники: реалізація прав національних меншин, яким законодавство ЗУНР забезпечило широкі громадянські та національні права, з одного боку, та їхнє ставлення до Української держави, з другого.

Падіння ЗУНР призвело до зміни чинників, що формували міжнаціональні взаємини. Відтепер українці та євреї співіснували як бездержавні



нації в умовах, коли ані одні, ані другі не володіли безпосередніми впливами на формування чи хоча б коригування політичного курсу Речі Посполитої. Тому обидві нації часто-густо бачаться бранцями тодішніх суспільно-політичних процесів як у Польщі, так і поза її кордонами. Їхні стосунки стали залежними від прямої чи опосередкованої ініціативи третіх (як внутрішніх – польських, так і зовнішніх) сил.

З часу вклучення Західної України до складу Польщі представники української та єврейської громадськостей шукали взаємного порозуміння. Його безпосередніх проявів, як, скажімо, спорадична діяльність Блоку національних меншин чи контакти представництва двох народів у парламенті, не було багато. Принаймні цілеспрямована та усталена взаємодія не визначала характеру взаємин двох націй і в той час. Контактний ареал формувався здебільшого на шпальтах громадсько-політичних видань. Протягом 1920-х, зокрема, українське "Діло" рясніло сюжетами на єврейську тему. Водночас львівський сіоністський часопис "Chwila" послідовно відображав події з українського національного життя.

Такий статус-кво – спорадична взаємодія представників двох народів у політичній площині та хисткий місток, зведений на шпальтах їхніх часописів – був порушений у середині 1920-х років. Польсько-єврейська угода, особливо ж реакція двох сторін на загибель С. Петлюри та суд над його вбивцею поклали початок взаємному українсько-єврейському відстороненню. І хоча в час виборів 1928 року на північно-західних українських землях знову діяв Блок національних меншин, нормалізувати взаємостосунки двох націй не вдалося. Наступне десятиліття стало трагічним епілогом українсько-єврейських взаємин міжвоєнного періоду.

Причини цього численні та значною мірою пов'язані не стільки з практикою співжиття двох націй, скільки з суспільно-політичними процесами, що відбувалися поза західноукраїнськими землями. Так, чимало західних українців покладали відповідальність за трагедію Наддніпрянщини на тих євреїв, що проживали в УСРР. Відсахнувшись від т.зв. народних фронтів, в симпатіях до яких обвинувачено євреїв, західні українці протягом громадянської війни в Іспанії (1936–1939 роки) симпатизували Франко. Водночас, незадоволена своїм становищем у Польщі та сповнена прагнення досягти змін, частина української громадськості піддалася впливам фашизму<sup>97</sup>.

Помітну роль у драматизації міжнаціонального діалогу справила й радикалізація українського націоналістичного руху. Властива йому категоричність оцінок щодо ворогів чи опонентів національної держави призвела, з-поміж іншого, до зарахування до їх числа євреїв, а водночас появи нових форм боротьби з ними – насамперед силових методів.

Нарешті, українсько-єврейська боротьба в царині економіки посилювала атмосферу протиріч між двома націями.

Зрозуміло, в багатьох питаннях оцінки української сторони розходилися з тими, що їх презентували з єврейського боку, віддзеркалювалися в зворотному відображенні. Природно, були й ті причини, які можна віднести до числа таких, що вносилися до жертвовного багаття міжнаціональних взаємин євреями. Так, скажімо, захищаючи традиційні для себе сфери професійної діяльності, вони вели заповзяту боротьбу з українською кооперацією, піддавали гострій критиці ті українські сили, що виявили симпатії до польського Табору національного єднання. Поруч з такими діями, які бачаться захисною реакцією єврейської сторони, були ті фактори, що усталювали її дистанціонування від української громадськості. Йдеться, зокрема, про українські візії в творчості окремих представників єврейської літератури та поезії, які покликалися до часів козаччини, погромів, що, природно, призводило до зростання антиукраїнських настроїв<sup>98</sup>. Подекуди до цих подій покликала й єврейська преса (як, наприклад, улітку 1935 року "Chwila"<sup>99</sup>), що, зрозуміло, викликало відповідну негативну реакцію української сторони і не вносило конструктивізму в українсько-єврейський діалог.

Два народи співіснували пліч-о-пліч на одній землі, в однакових суспільно-політичних умовах, проте щоразу дистанціюючись один від одного. Лише в окремих випадках та чи інша сторона ледь привідкривала браму національних фортець і, після швидкоплинної ініціативи, знову зачиняла її. Так було 1935 року, коли єврейська громадськість Львова вітала А. Шептицького з 70-річним ювілеєм та 35-річчям його сходження на митрополичий престол<sup>100</sup>. У привітанні, зокрема, стверджувалося: "Жидівське населення має для Й[ого] Е[міненції] щиру симпатію і складає йому чолобитню, як справжньому репрезентантові культури й найвищих етичних цінностей, який також до Ізраїля відносився завсігди зі зрозумінням і справедливістю..."<sup>101</sup>. Так було і на провінції. В Перегінську, наприклад, де в серпні того ж року перебував митрополит, представники місцевої єврейської громади вручили ювілярові вітальну адресу<sup>102</sup>.

Такий безпосередній контакт у передвоєнні роки – вкрай, на жаль, явище рідкісне. Натомість обопільне самоусунення від безпосередньої взаємодії – типове. Обтяжені власними проблемами, дві нації герметично зачинялись у власних проблемах: "нема їх (євреїв – М.Г.) буквально зовсім в ніяких українських організаціях економічних, освітньо-культурних, шкільних, спортових, станових й політичних...", – стверджували з українського боку<sup>103</sup>.

Водночас, зрозуміло, такими докорами навзаєм могли б оперувати й євреї: здається, приклади членства українців в єврейських партіях, громадських чи культурницьких інституціях не відомі. Дві самодостатні, самобутні нації внаслідок різних причин, насамперед – релігії, не інтегрували своїх представників до складу інонаціональних структур. Цього не спостерігалось навіть у випадках ідентичності цілей інституцій, утворених представниками різних націй. Приклад – еміграційне товариство, яке постало влітку 1937 року у Львові: його члени-євреї опинилися осторонь як від українців, так і представників інших націй<sup>104</sup>.

Зміна такого становища могла стати реальністю лише в тому разі, коли б національні ідеали поступилися місцем альтернативним (скажімо, класовим). Проте такої тенденції в західноукраїнському політикумі практично не спостерігалось. Структурування партій та організацій за національним принципом у тогочасних умовах сприймалося як аксіоматичне. УСРП з цього приводу декларувало: "... українці мусять самі гуртуватися; працюючі люди, прим[іром] поляки, жиди і т.д., коли вони не йдуть зі своєю буржуазією і не є панськими прислужниками, можуть мати в нас своїх приятелів, але вони нехай організуються окремо від нас"<sup>105</sup>. За аналогічними принципами, зрозуміло, будувалися й партії лівого крила єврейського національного табору.

Ця особливість організаційної побудови громадсько-політичних сил – одна з ознак міжвоєнного періоду. Інституції, в яких співпрацювали представники різних націй, виникали здебільшого на основі спільних професійних інтересів. Та й у цьому випадку разючі відмінності в структурі соціальної зайнятості українців та євреїв не створювали сприятливих передумов для поширення таких організацій. "Свого роду винятковою, – стверджує К. Паньківський, – можна було назвати ситуацію в адвокатурі, в якій переважну більшість становили жиди. Наші старші колеги залюбки називали Палату Адвокатів у Львові, в якій співжиття і співпраця жидів і польських лібералів з українцями аж до часу законів 1935 року була льюальною і товариською, "островом забуття"<sup>106</sup>.

В умовах, коли громадсько-політичні структури формувалися за національною ознакою, чи не єдиною політичною партією, що порушила традиційний механізм їхньої організаційної побудови, стала Комуністична партія Західної України (КПЗУ). В її рамках співпрацювали представники різних націй. Так, станом на 1924 рік членами цієї партії були 1326 українців, 227 євреїв та 149 поляків<sup>107</sup>.

КПЗУ не можна віднести до числа тих партій, які справляли вирішальне значення на суспільно-політичне життя в Західній Україні: станом на середину 1930-х років вона налічувала приблизно 2600

членів<sup>108</sup>. З'ясувати місце партії в західноукраїнському політикумі в подальший час допомагає реконструкція її чисельного складу у Волинському воєводстві.

**Таблиця 1**

**Чисельний склад КПЗУ у повітах Волинського воєводства  
станом на 30 вересня 1937 р.  
(за даними прокуратури м. Рівне)**

Повіт	Кількість осередків	Кількість членів
Дубнівський	81	415
Здолбунівський	–	–
Костопільський	?	10
Кременецький	6	246
Рівненський	23	177
Сарненський	21	169
Разом	131	1127*

Діяльність КПЗУ серед міського та сільського пролетаріату дає підстави стверджувати, що вона знаходила своїх прибічників як серед євреїв, які домінували в західноукраїнських містечках, так і серед українських селян. Зрозуміло, їхня співпраця стала результатом пріоритету класових цінностей. Проте саме КПЗУ була тією інституцією, в якій спостерігалася безпосередня співпраця представників різних націй.

Її діяльність не оцінюється однозначно. З одного боку, КПЗУ виступала на захист національних прав українства, відстоювала його право на освіту рідною мовою, домагалася проведення справедливої аграрної реформи, піддавала гострій критиці військове та цивільне осадництво тощо. Така платформа партії, особливо ж її позиція в питанні державно-правового статусу Західної України, на перший погляд, дає підстави стверджувати, що ті євреї, які були членами КПЗУ, виступали на захист українських інтересів. Водночас членам партії можна докоряти за несприйняття ідеї Національного конгресу, протиставлення йому т.зв. єдиного фронту<sup>109</sup>, що ґрунтувався на класових пріоритетах. Не можна обійти увагою й того, що ідея соборної, самостійної України сприймалася як "розгром незалежної, суверенної української Радянської держави, нерозривної частини великого Радянського Союзу"<sup>110</sup>.

\* Таблицю 1 укладено на основі: Державний архів Рівненської області, ф. 33, оп. 4, спр. 90, арк. 74 зворот.

Але в будь-якому разі прийнятним бачиться твердження про те, що євреї-члени КПЗУ сприйняли чи бодай наблизилися до ідеї української державності.

Зрозуміло, йдеться про спробу окреслити лише одну з візій у багатогранному діапазоні українсько-єврейських взаємин. Прикладом тих небагатьох євреїв, що наблизилися до українських ідеалів чи підтримали українців, – Л. Розенберг-Чорній, який пройшов шлях від участі в Українському січовому стрілецтві до КПЗУ. Член ОУН В. Макар, який одночасно з Л.Розенбергом-Чорнієм поневірявся в концентраційному таборі Березі-Картузській, пізніше писав: "При розгляданні комуністичної групи в'язнів Берези мушу згадати теж Л. Розенберга, хоч маю сумніви, чи не треба б його радше зарахувати до групи українських націоналістів, не зважаючи на його жидівське походження"<sup>111</sup>. Аналогічні міркування висловив відомий громадський і політичний діяч А. Чернецький. У спогадах, які писалися вже після закінчення Другої світової війни, він говорить про Л. Розенберга-Чорнію як про єврея, "який всюди виступав як українець ... Загально був усіма люблений, мав симпатії навіть серед українських націоналістів. За Польщі сидів у концентраційнім таборі в Бресті. Якийсь час завідував фінансами КПЗУ. Впав як перша *українська жертва* (курсив наш – М.Г.), коли більшовики в 1939 році прийшли до Львова. Знищили його як українського націоналіста, зрадника, контрреволюціонера..."<sup>112</sup>.

Проте поширенішою, здається, є ситуація, зафіксована дописувачем часопису "Woіyc" у час суду над членами КПЗУ (лютий – березень 1934 року, Луцьк). "Вже перший день процесу багатий дуже характерними сценами – всі обвинувачені (20 українців, 20 євреїв і 7 поляків – М.Г.), на знак протесту проти окупації Польщею земель Західної України, хочуть складати свідчення по-українськи. Моментами ситуація є просто комічною. Наприклад, єврейка з Ловича перед початком свідчень оголошує перед судом декларацію, що хотіла б робити це по-українськи на знак солідарності з рештою обвинувачених, але не може, бо ... не знає української мови"<sup>113</sup>.

Зрозуміло, узагальнювати й типізувати міркування про євреїв-комуністів як послідовних речників українських національних ідеалів не варто. Від цього застерігає передусім боротьба з "національними ухилами" в КПЗУ. З цього приводу Я. Грицак стверджує, що "васильківці", які становили українську більшість у КПЗУ, в 1927 році підтримали О. Шумського в його конфлікті з Л. Кагановичем. Меншість, яку становили євреї та поляки, виступала проти наркома освіти УСРР"<sup>114</sup>.

Боротьба з "національним ухилом" у КПЗУ продовжилася в наступному десятилітті. Початок новому раунду колотнечі в лоні партії (1933–

1934 роки) поклав арешт членів ЦК КПЗУ М. Заячківського (Косаря) та Г. Іваненка (Бараби), які були викликані в УСРР і там репресовані<sup>115</sup>. Їх обвинувачено в підтримці "націоналістичного ухилу" О. Шумського, відстоюванні концепції безкласовості української нації і навіть ідеалізації ОУН як протипольської, революційної сили<sup>116</sup>.

Нова чистка лав КПЗУ супроводжувалася наступом Центрального єврейського бюро Комуністичної партії Польщі, який спрямовувався на боротьбу з новим ухилом – єврейським і мав привести до поглиблення інтернаціоналізації партії та профспілок.

Євреїв-членів КПЗУ обвинувачено в національному відособленні, яке, згідно з оцінкою Центрального єврейського бюро, стало реакцією на виступи українців першої половини 1930-х років, що спрямовувалися супроти євреїв. Вони скріплювали переконання в тому, що єврейство зазнає нападок за національною ознакою. Не сприяли утвердженню єдності комуністів і певні розбіжності інтересів сільського та міського пролетаріату. Так, самостійні виступи українського селянства, які, як у випадку зі страйком у Ковельському повіті, розцінювалися євреями-членами КПЗУ не як боротьба з буржуазією та польською владою, а як такі, що спрямовані проти інтересів міста<sup>117</sup>.

Навіть враховуючи схильність комуністичного керівництва до навішування ярликів, можна все ж припустити, що в першій половині 1930-х років національний ізоляціонізм у КПЗУ дійсно мав місце. Принаймні Єврейське бюро вбачало таку тенденцію в діяльності низки партійних організацій Західної України. У Бориславі та Дрогобичі, стверджували керівники боротьби з новим національним ухилом, поляки та євреї з-поміж комуністів виступали за заміну вимоги запровадження освіти дітей українською мовою за державний кошт гаслом освіти мовою рідною (іншими словами – українською, польською та єврейською). У Бориславі, де профспілка складалася в переважній більшості з євреїв, вони зажадали спілкування мовою їдиш<sup>118</sup>. Національне дистанціювання в КПЗУ з особливою контрастністю виявилось в тому, що впродовж 1932–1933 років з-поміж 9 її партійних осередків, які діяли у Ковелі, існували дві окремі організації українських та єврейських комуністів. Налагодження взаємин між ними розпочалося лише влітку 1934 року<sup>119</sup>.

Здається, не буде перебільшенням твердження про те, що протягом свого існування (КПЗУ розпущена 1938 року ухвалою Комінтерну), партія так і не змогла піднятися до рівня пріоритету національних ідей, що виявилось в традиційній підтримці керівниками КПЗУ суспільно-політичних процесів у СРСР. Зокрема, лідери КПЗУ доклали чимало зусиль, щоб нейтралізувати атмосферу сумнівів і недовіри, яка запанувала в її лоні

внаслідок інформування громадськості пресою про репресії 1935–1937 років. Членам партії нав'язано ухвалення резолюцій, якими вони солідаризувалися із судовими рішеннями над жертвами сталінського терору. Ухвали таких зборів відправлялися радянському консульству у Львові<sup>120</sup>. Напередодні відзначення 1 травня 1938 року Ковельський обласний комітет КПЗУ видав листівку, яка містила вимогу автономії Західної України з сеймом у Львові та, з-поміж інших, гасло "Хай живе товариш Сталін"<sup>121</sup>.

І все ж, здається, КПЗУ можна відвести окреме місце в історії українсько-єврейського співжиття. Адже партія, членами якої були представники різних націй, що освячували класові ідеали, виступала на захист інтересів українського народу, а водночас гостро протиставлялася антисемітизму, що невпинно зростав у Польщі.

КПЗУ не була єдиною партією, яка виступала на захист прав обох народів. Серед українських демократичних сил особливе місце в цьому контексті впродовж 1930-х років посіла УСРП. Вона критикувала ті українські партії, в діяльності яких простежувалися антиєврейські настрої<sup>122</sup> (з цього приводу І.Лисяк-Рудницький стверджує: "На жаль, відповідає правді, що протижидівські пересуди були ендемічні серед українського народу, як і в інших східноєвропейських країнах з великим відсотком жидівського населення"<sup>123</sup>). Не піддаючись антиєврейській істерії, яка поглинула чимало європейських країн, речники УСРП і наприкінці 1930-х років стверджували: "Соціалісти проголошують засаду, що всі нації без різниці віри і раси повинні бути рівноправні та що має бути усунене класове панування буржуазії без огляду на те, чи та буржуазія з прямим чи кривим носом, руда, блонд чи чорна"<sup>124</sup>.

Очевидно, в другій половині 1930-х років найбільше шансів досягти порозуміння й співпраці мали представники лівих сил двох національних таборів. Час від часу вони декларували готовність до співпраці з пролетарями з-серед інших націй. Бунд, наприклад, періодично висловлювався за взаємодію з українськими, польськими та німецькими робітниками, вбачаючи в ній запоруку здобуття кращого майбутнього трудового люду<sup>125</sup>. Водночас він намагався налагодити взаємодію з лівими силами в боротьбі з антисемітизмом, зокрема – з УСРП, Польською партією соціалістичною, німецькою Соціал-демократичною партією<sup>126</sup>. Періодично (як, зокрема, в 1937 році у Тернополі) єврейські, українські та польські соціалісти спільно відзначали дні пролетарської солідарності<sup>127</sup>.

Протиставляючись політичним доктринам, що суперечили суспільним цінностям прибічників класових ідеалів, речники соціалістичного світогляду з-поміж різних націй знаходили бодай теоретичну платформу

для співпраці. Взимку 1938 року єврейська молодь з Бережниць, що на Сарненщині, зверталася до редакції української газети "Селянські вісти": "Познайомившись зі змістом кількох чисел незалежного, щиро демократичного часопису "Селянські вісти", ми ... шлемо гарячий привіт і поздоровлення редакторам і співробітникам цього часопису, який так завзято і консеквентно (послідовно – *М.Г.*) пропагує і закликає український народ до співпраці з демократією нашої країни без різниці нації і віросповідання, боротьби проти свого і чужого фашизму і націоналізму. Бажаємо українській трудовій інтелігенції, щоб зуміла в скорому часі з'єднати всіх антифашистів в один демократичний фронт, що дав би можливість українському народові досягнути краще майбуття"<sup>128</sup>.

Іншим прикладом спорадичного контакту між лівими силами з-поміж представників різних націй став Антифашистський конгрес діячів культури Західної України, Польщі та Західної Білорусії (Львів, травень 1936 року). В ухваленій його учасниками резолюції висловлено протест як проти національного гніту українців, так і антисемітизму<sup>129</sup>.

Проте здебільшого контакти між представниками лівих крил двох національних таборів залишалися на рівні спорадичних ініціатив, які не завершувалися масштабними, довготривалими акціями. Показово, що УСРП жодного разу не вступала у взаємодію з євреями в час виборів до сейму і сенату Польщі<sup>130</sup>. Як наслідок, прибічники лівих ідей з-поміж українців та євреїв так і не виробили сталих форм взаємодії.

Ці міркування стосуються й центристських сил. Протягом другої половини 1930-х років періодичне видання УНДО – газета "Діло" – то закликало українців і євреїв до консолідації, то вдавалося до крайнощів в оцінках ставлення Німеччини до української проблеми<sup>131</sup>, що викликало негативну реакцію з боку єврейської громадськості. Водночас його керівництво не оминало увагою рифів українсько-єврейських взаємин, стверджуючи при цьому, що їхнє загострення є невинуватим. 10 жовтня 1936 року центральний комітет УНДО застеріг українську громадськість від участі в антиєврейських провокаціях, які оцінено як такі, що несуть шкоду українській національній справі. Їх організаторів кваліфіковано як безвідповідальні елементи<sup>132</sup>.

Обравши курс на нормалізацію взаємин з владою, влітку 1937 року президія УНДО відмовилася від взаємодії з євреями. Невдовзі після цього його партійний орган стверджував, що ставлення українства до єврейського питання визначається принципами гуманізму, боротьби з усіма формами зоологічного антисемітизму. Висловлюючи співчуття євреям з приводу нещастя, що сипалися на їхні голови в світі, "Діло" водночас стверджувало: "Будемо захищатися проти отрути комунізму,



яку приносять до наших сіл саме євреї. Але ставимось до єврейського питання як до важливої національної проблеми, домагаючись, одночасно, від євреїв зрозумілої позиції в нашій справі"<sup>133</sup>.

Інший дискурс міжнаціональних взаємин простежується у ракурсі євреї – партії правого крила українського національного табору. Очевидно, саме ці сили має на увазі І. Лисяк-Рудницький, коли стверджує, що "екстремна ситуація (поневірвання українства в радянській Україні та в Польщі – М.Г.) породила екстремістську реакцію"<sup>134</sup>.

Досліджувати ставлення інтегральних націоналістів, зокрема ж ОУН, до євреїв украї важко. Передусім тому, що ця потужна партія вбачала свого головного ворога в тих державах, які розчленували Україну. Євреї ж розглядалися як сила, що сприяла поразці українських визвольних змагань. До того ж ОУН діяла конспіративними методами, а високий рівень патріотизму оунівців фактично позбавив силові органи Польщі можливості відстежувати її діяльність традиційними методами (за допомогою інформаторів з середовища тієї чи іншої партії). З цього приводу в 1933 році слідчі органи стверджували: "Оскільки серед вищезгаданих (ідеться про членів ОУН у Володимирецькому повіті, що на Волині – М.Г.) – люди з середньою і вищою освітою, які просякнуті неприйняттям усього, що є польське, про вербування інформатора не могло бути й мови. Доцьогочасна тактика поліції полягала в уважному спостереженні за діями всіх запідозрених у приналежності до ОУН..."<sup>135</sup>. Отже, одне з найважливіших джерел для вивчення діяльності нелегальних партійних структур – звіти органів поліції, не гарантує шансів на всебічне дослідження проблеми ставлення цієї організації до євреїв. Окреслене завдання ускладнюється й тим, що в самому ОУН визначилися поміркований та радикальний табори. Прибічники першого вважали першочерговим завданням розбиття легальними засобами комуністичних сил. Тим часом оунівці-радикали покладалися на силові методи боротьби<sup>136</sup>.

ОУН ніколи не вбачала в євреях свого головного супротивника. У першому числі "Українського націоналіста", який віддзеркалив ідеологію ОУН, його засновники визначали шляхи і засоби, "як треба боротися з ляхами, москалями і прочими наїздниками..." При цьому до головних, як стверджував часопис, історичних ворогів віднесено Москву та Польщу<sup>137</sup>.

Проте немає підстав стверджувати, що ОУН оминала євреїв увагою. Ще на початку 1930-х років її керівництво, спостерігаючи за спровокованим ендеками зростанням антиєврейської істерії, стверджувало, що детермінантою їхньої активності послужила світова економічна криза<sup>138</sup>. Проте в тогочасних умовах лідери українських радикальних націоналістів вважали помилковим зосередження сил нації на проблемах економіч-

ного гатунку. Боротьба з зубожінням, стверджували вони, не повинна стати визначальною метою, оскільки віддалятиме громадськість від головної мети – здобуття державності<sup>139</sup>.

Однак такий підхід не завадив керівництву ОУН підтримувати національну кооперацію. За оцінкою поліції, в 1935 році воно повернулося до гасла, яким організація послуговувалася раніше: "кооперація або євреї"<sup>140</sup>. Вже влітку того ж року на нарадах членів ОУН обговорювалися питання про те, в який спосіб чинити тиск на тих євреїв, що проживали в селах. Серед методів, які розглядалися для здійснення цього завдання, називалися підпали<sup>141</sup>.

Ситуація не змінилася і в подальші роки. Закликаючи до національного корпоративізму, провідники ОУН намагалися протиставити його іноетнічному бізнесу. В 1939 році вони висували завдання перед місцевим активом: "Організувати бойкот чужих робочих місць. Український селянин не повезе збіжжя до млина до того часу, поки його власник не усуне від праці поляків, євреїв та інших неукраїнців..."<sup>142</sup>.

Важко категорично стверджувати, наскільки помітною в контексті коригування українсько-єврейських взаємин була діяльність праворадикальних сил. Проте про імовірний потенціал ОУН свідчать дані органів поліції щодо її чисельності (завдяки нелегальній діяльності організації вони не можуть вважатися достеменними):

**Таблиця 2**

**Чисельний склад ОУН у повітах Волинського воєводства  
в січні – липні 1936 р.**

(за даними органів Волинського воєводського управління)

Повіт	Членів ОУН	
	станом на 1.01.1936	станом на 1.07.1936
Дубнівський	73	120
Кременецький	76	80
Здолбунівський	81	60
Рівненський	156	100
Костопільський	72	72
Сарненський	–	3
Разом	458	435*

Наступ ОУН супроти євреїв розгортався здебільшого в двох формах: пропагандистській та безпосередньо психологічного чи фізичного тиску.

\* Таблицю 2 укладено на основі: Державний архів Рівненської області, ф. 33, оп. 4, спр. 90, арк. 78.

Перша виходила з переконання про ворожість євреїв щодо української національної справи, обвинувачень в їхніх огульних симпатіях до комуністичної ідеології. Це призвело до деперсоналізації єврейської нації та, як результат, зведення монохромно-негативного її образу.

Таке бачення єврейства для ОУН типове. Навіть пізніше, в час Другої світової війни, її провід стверджував, що "жиди в СРСР є найвідданішою підпорою пануючого більшовицького режиму та авангардом московського імперіалізму в Україні...". Вбачаючи в них одну з сил, що підтримуює радянську владу, ОУН оголошувала євреям безкомпромісну боротьбу<sup>143</sup>. До речі, ОУН відмовилася від послугування терміном "жидокомуна" лише в 1943 році під безпосереднім тиском митрополита А.Шептицького<sup>144</sup>.

Оперування звуженим образом єврейської нації призвело до неусвідомлення розмаїття політичних векторів, що панували в її середовищі. Це відбилося в пропагандистській діяльності ОУН. Однобоке бачення нею єврейства набрало особливої ваги наприкінці 1930-х років, коли її керівництво змінило стратегію методів проведення пропагандистської діяльності засобами друкованого слова: на зміну нелегальним виданням прийшов курс на поширення націоналістичного світогляду серед українства через легальну пресу<sup>145</sup>. Ось міркування часопису "Авангард", що перебував під впливом ОУН<sup>146</sup>, на єврейську тему: "Жиди розраховують на те, що зогидивши найкращі моменти історичної традиції, вони з свідомої нації зроблять заблукану вівцю, яку жидівському вовкові буде дуже легко пожерти. Тому жидівські соціалістичні вожаки дають своїм партіям "указ" підірвати в народів культ великих предків, національних героїв, князів, гетьманів, національних пророків ... і казати, що все це були реакціонери, комісари і темнителі ... Мовляв, наші ідеали не там у темних минулих віках (жидівська ненависть до світлої традиції, що нам каже, "чия правда, чия кривда і чий ми діти", та не дає нам піти на службу жидові), наші ідеали, кажуть шабесгої, перед нами (Маркс їх нам вказав, а Шевченко реакціонер)"<sup>147</sup>.

Або ж інше: "... жидівським паразитам-капіталістам залежить на тому, щоб українські маси були все темні, чорноробочі раби, на яких тілі легко галапасувати. Тому жиди хочуть перешкодити тому, щоб наші маси видавали з себе освічених провідників, які могли б попровадити народ до волі. А тих свідомих чи інтелігентних людей, що вже вийшли з нашого народу, жид хоче нап'ятнувати так, щоб народ їм не вірив і в той спосіб був без голови. Жид хоче з наших мас зробити собі армію, а офіцером бути сам..."<sup>148</sup>.

Враховуючи ідейні конструкції таких публікацій, не дивно, що органи польської поліції вже в серпні 1936 року стверджували: пропаганда в

пресі образу єврея-комуніста, яка проводиться українськими націоналістичними силами, спричиняється до зростання антисемітизму в Східній Галичині<sup>149</sup>.

Загалом категоричність суджень – характерна для 1930-х років ознака. Її не оминув і Д. Донцов – один з найвідоміших речників українського націоналізму. Пройшовши за час своєї політичної кар'єри еволюцію від симпатій до соціалізму до його категоричного заперечення, перетворившись фактично в ідеолога інтегрального націоналізму<sup>150</sup>, він піддавав нещадній критиці ті сили, які виступали на захист євреїв (українські "радикали є найвідданіші шабесгої..."<sup>151</sup>).

Д. Донцова, здається, не оминула доля бранця пануючих в Європі стереотипів. Відповідаючи на критику, що лунала на адресу редагованого ним журналу "Вістник", він у 1938 році писав: "Ті ж самі Леві і Блюми (обидва – члени редакції французької соціалістичної газети "Le Populaire" – М.Г.) диктують різним секціям II Інтернаціоналу й їх відношення до СССР і до України, і до Німеччини. Не дивно, що "Громад[ський] Голос" (періодичний орган УСРП – М.Г.) дасть себе повісити в обороні "переслідуваних" в Німеччині Когенів і Колішерів! Не дивно тоді, що "Громад[ський] Голос" виступає в обороні цілості СССР, протестуючи навіть проти нападу Японії на Росію! Бо хоч це і нічим не пошкодило б Україні, але зате дуже пошкодило б Кагановичам і Літвіновим..."<sup>152</sup>.

Слід зауважити, що за оцінкою вчених, Д. Донцов не став творцем політичної доктрини чи програми<sup>153</sup>, а отже – й не виробив їх в єврейському питанні. Це, звичайно, не дає підстав заперечувати вагомий вплив Д. Донцова на українську громадськість, особливо ж – молодь. Його категоричність у ставленні до євреїв у 1930-х роках, яка виявилася характерною і для низки націоналістичних видань того часу, загрожувала кореляцією настроїв українства, зміною його ставлення до євреїв. Пропагування суцільно негативного образу останніх сприяло зміцненню якщо не ворожих, то, щонайменше, гостро опозиційних щодо євреїв настроїв українських праворадикалів.

Серйозний вплив на формування взаємин двох націй справив і той психологічний тиск, що чинили члени ОУН на євреїв. Протягом 1935 року, наприклад, вони провели широкомасштабні акції, серед яких переважали вибиття шибок у будинках. Так сталося, зокрема, у багатьох селах Жидачівського, Калуського, Станіславського та Стрийського повітів<sup>154</sup>.

Проте це лише одна з форм у арсеналі методів боротьби, які використовували члени ОУН. З-поміж інших – залякування євреїв фізичною розпорою (так влітку 1936 року сталося з родиною кравця-єврея О. Юрана, що проживала у с. Камінне Надвірнянського району, від якої

вимагали залишити село), нищення колодязів (напр., 16 червня 1936 року у с. Дежів Жидачівського повіту), підпали господарств і навіть спроба підірвати помешкання М. Вальда (31 березня 1936 року, с. Підгороддя Рогатинського повіту)<sup>155</sup>.

Звичайно, євреї були далеко не єдиними і до того ж не головними об'єктами активності ОУН. Цю роль, з огляду на державницьку платформу націоналістичного підпілля, відведено полякам, які на західноукраїнських землях уособлювали ворожу, чужу владу. Не обійшла ОУН увагою і тих українців, які виявляли угодовство щодо Речі Посполитої<sup>156</sup>. Розмаїтий національний спектр зон активності представників інтегрального націоналізму з особливою контрастністю виказують жертви українського політичного насилля. Сповідуючи революційну тактику, члени ОУН, згідно з даними професора Колумбійського університету (США) А.Мотиля, на теренах Галичини та Волині до початку Другої світової війни здійснили 63 збройні напади. Серед жертв – 36 українців, 25 поляків, 1 росіянин та 1 єврей<sup>157</sup>.

Очевидно, жертв українського політичного насилля серед євреїв було більше. Нам вдалося встановити три такі випадки. Серед загиблих І. Фіш, якого вбито членами ОУН в 1934 році у с. Полиці Сарненського повіту за підозрою в комуністичній діяльності<sup>158</sup>. 3 січня 1939 року загинув мешканець Стрия С. Фіндер. Замах на нього став помстою за свідчення в судовому процесі проти місцевих учасників демонстрації української молоді<sup>159</sup>. Інша жертва з єврейського боку – С. Тейхберг, якого вбили члени ОУН 23 квітня 1935 року у Рогатинському повіті з метою здобуття коштів для поповнення скарбниці організації<sup>160</sup>.

Ці вбивства дають можливість конкретизувати спектр методів, які використовувалися ОУН щодо євреїв. Вони окреслені спектром від перманентного і, вочевидь, надзвичайно потужного психологічного тиску, нагнітання атмосфери відчуженості українства від євреїв (з огляду на деякі інформації поліції, як, наприклад, з Тернополя від 21 листопада 1936 року, можна припустити, що серед членів ОУН могла проводитися робота, спрямована на усталення ксенофобських настроїв<sup>161</sup>) до випадків безпосереднього застосування фізичного терору. Проте відомі випадки використання політичного насилля стосовно євреїв, як і традиційні методи тиску на них, дають підстави стверджувати, що типовою межею радикалізму ОУН у ставленні до них слід вважати нищення власності (підпали).

Загалом питання про комплексне дослідження ставлення ОУН до євреїв залишається в українській історичній науці ще не реалізованим. Позиції, які визначилися здавна чи сформульовані вченими за останні роки, демонструють низку підходів до його розв'язання (широко

експлуатовану тезу радянської історіографії про махровий антисемітизм ОУН залишаємо через шаблонність формулювань, що не підтверджені відповідною джерельною базою, без коментарів). Позицію одних розкриває діаспорний історик ОУН д-р П. Мірчук. Він стверджує, що "...ОУН ніколи до жадного антисемітизму, ні тим більше до протижидівських виступів не закликала..."<sup>162</sup>. Для посилення своєї позиції він використовує свідчення В. Жиборські – начальника відділу безпеки в польському міністерстві внутрішніх справ, який, виступаючи як прокурорський свідок у справах ОУН під час Варшавського процесу (листопад 1935 – січень 1936 року), заявив: "...К[райова] Е[кзекутива] ОУН у своєму "Бюлетені" рішуче відмежувалася від протижидівських виступів і визнала протижидівську боротьбу за шкідливу"<sup>163</sup>.

Орієнтація частини українських партій на Німеччину актуалізує проблему дилеми (не)перейняття українським націоналізмом ідеології расизму й антисемітизму. В цьому питанні сучасна українська історіографія презентує дві позиції. Перша й найпоширеніша: расизм, стверджує М. Феллер, який став однією з визначальних відмінностей нацизму від фашизму, не був притаманний українським політичним силам<sup>164</sup>. Децю іншу позицію репрезентують ті вчені (наприклад, Жанна Ковба), хто вважає, що "питання про євреїв як спільноту винесено в ОУН лише в передчасі війни..."<sup>165</sup>. З цього приводу Олександр Зайцев, аналізуючи політичні орієнтири правих політичних сил у 1930-х роках, стверджує: "Союз із нацистами сприяв проникненню в ідеологію ОУН елементів расизму і антисемітизму"<sup>166</sup>.

Наявність елементів расизму в українському націоналізмі констатують і представники Альбертського університету (Канада) Тарас Курило та Іван Химка. Аналізуючи періодичні видання ОУН, вони стверджують, що в 1938 році Володимир Мартинець – одна з чоловічих постатей цієї організації – вніс у полеміку з єврейського питання, яка час від часу велася на їх шпальтах, расовий компонент. Інша ж його праця, стверджують канадські вчені, що опублікована в Парижі 1937 року, "засвідчує значний вплив антисемітського та расового дискурсу націонал-соціалістичної Німеччини на ідеологію ОУН. Це можна простежити і в інших оунівських документах та статтях того періоду"<sup>167</sup>.

Погляди на ракурс "євреї – ОУН" доповнюють оцінки безпосередніх членів останньої. Так, уже в час Другої світової війни (в 1942 році) М. Гомін стверджував: "У відношенні до жидів була в нас виразно проведена зобов'язуюча засада ще далеко перед війною, що ми ставимся до них крайньо негативно, але не беремо участі в жодних погромах"<sup>168</sup>. Проте, додає він, "все ж таки були деякі випадки, що політично не

вироблені українські елементи дали себе втягнути до участі у погромницькій акції"<sup>169</sup>.

ОУН не була єдиною політичною силою, що протиставлялася євреям. Серед інших українських партій, які рішуче виступали супроти них, – Фронт національної єдності (ФНЄ).

Як і ОУН, ФНЄ не висував завдання боротьби з євреями на перше місце. Ставлення останнього до євреїв визначалося в першу чергу завданням досягнення економічного добробуту українства. Принаймні саме в такому плані на першому конгресі ФНЄ (20 листопада 1936 року) сформулював лідер партії Д. Паліїв вектори в єврейському питанні. Він, зокрема, заявив: "Тепер українці змагають до всестороннього господарського розвитку і тому мусять випирати жидів з їхніх досі монопольних становищ у промислі й торгівлі"<sup>170</sup>.

Масштаби боротьби ФНЄ проти євреїв не можуть рівнятися з аналогічною діяльністю ОУН. Проте це не означає, що його члени такої діяльності не вели. Принаймні органи польської поліції покладали на них відповідальність за нагнітання антиєврейських настроїв (наприклад, у с. Завудка Калуського повіту, де в жовтні 1936 року розклеєно листівки такого змісту: "До відома жидівських Іванів. Пора вже зрозуміти, хто є жид. Це є та п'явка, котра ссала соки до нинішнього дня. Не ідіть до жида на роботи...")<sup>171</sup>.

Як і ОУН, ФНЄ звертав увагу на досвід польських ендеків. У своєму партійному органі він публічно розмірковував над тим, що тиск останніх на євреїв мав чітко окреслену мету – примусити євреїв залишити Польщу. "...Жида виперті з корінної Польщі, – стверджувалося в часописі ФНЄ "Українські вісти", – будуть шукати пристановища в першу чергу на тих землях в Польщі, де нема безпосереднього тиснення упривілейованого польського населення: на етнографічних українсько-білоруських землях. Так вже є і так буде. А тим часом і в нас вже забагато жидів..."<sup>172</sup>.

Формулюючи такий висновок, ФНЄ вважав за необхідне використати стратегію польських шовіністів. Змінювалися лише засоби: не ендецькі методи тиску, а розбудова національного українського господарства<sup>173</sup>.

На відміну від речників українських партій лівого крила та центру, лідер ФНЄ був категоричний у своїх висловах. Ось один з них: "Українці не родяться антисемітами. Але антисемітизм викликають самі жида тим, що стають вперек дороги нашому походові до повної господарської незалежності і творять на наших землях головні кадри комунізму і його наслідку – морального розкладу й нашої нації"<sup>174</sup>.

Такі сентенції задовольняли не всіх. Опоненти ФНЄ, як, наприклад, УСРП, дорікали йому за те, що він "щодня "їсть живцем" усіх жидів". При

цьому представники соціалістично-радикального руху припускали, що атаки, спрямовані супроти євреїв, є "гідкою шахрайською торгівлею кличами"<sup>175</sup>.

Підпільні методи, які використовувалися задля нагнітання антиєврейських настроїв, чинення морально-психологічного тиску на них не давали органам поліції особливих шансів на виявлення їх реальних організаторів та виконавців. Здебільшого їх кваліфікували як "націоналістів" (це примушує й нас у подальшому оперувати таким означенням).

Антиєврейські виступи, що час від часу відбувалися в Західній Україні протягом 1935–1939 років, можна класифікувати як організовані та спонтанні. Прикладом останніх є події червня 1936 року у Сколе, де сутичка між місцевими комуністами та націоналістами переросла в антиєврейські ексцеси (вбито кілька сотень вікон, побито кількох випадкових перехожих)<sup>176</sup>. Інший сюжет простежується в подіях 21 вересня 1936 року у Рогатині, які, за спостереженнями слідчих органів, були заплановані українськими націоналістами: поруч із вибиттям шибок у будинках учасники виступу спрямували свою енергію проти євреїв, що торгували з лотків, та частково знищили їх товар<sup>177</sup>.

Українська легальна преса не шкодувала критичних слів на адресу організаторів таких акцій. З приводу антиєврейських ексцесів у Маняві, що відбулися 29 червня 1936 року і стали першою подібною акцією в передвоєнному п'ятилітті<sup>178</sup>, часопис "Новий час" писав: "Ні, такими методами з жидами ми – українці, боротися не можемо. Такі методи боротьби дуже двосічний меч. Свідоме цього українське зорганізоване громадянство, свідоме цього українське селянство..."<sup>179</sup>.

У випадку з антиєврейськими випадками, на нашу думку, важливою є не тільки класифікація чи навіть статистика виступів, спрямованих проти євреїв, а той суспільний резонанс, який вони викликали. Не має сумніву, що кожна така акція спрямовувалася не тільки проти безпосередньої жертви, а й впливала на формування настроїв двох спільнот.

Загалом є підстави стверджувати, що жодна з українських партій не виробила чіткої програми розв'язання єврейського питання. Влітку 1934 року кореспондент часопису "Нови Дзвінник" Л. Крумгольц з цього приводу стверджував: "Ставлення української суспільності до єврейського питання було дотепер оповите серпанком імлістих упереджень і недомовлень. Поза спорадичними виступами на сторінках української преси на тему єврейського питання – в деяких випадках тенденційними й односторонніми, не було жадної плятформи, на якій українське суспільство могло б спокійно й речево проаналізувати та обговорити своє ставлення до єврейського питання"<sup>180</sup>.



Звичайно, серед українців було чимало тих, хто усвідомлював його актуальність для них самих. "Жидівське питання не може бути у нас екзотикою, – стверджував у 1936 році один з представників УНДО, – і над його можливою корисною розв'язкою повинні працювати заздалегідь наші провідні політичні уми"<sup>181</sup>. Однак, здається, далі таких загальних міркувань справа не зайшла.

Водночас, можна говорити про те, що уваги західних українців не минули ті варіанти розв'язання єврейського питання, які були популярними в тодішній Європі, і в Польщі зокрема. Після смерті Ю. Пілсудського (1935 року) ідея еміграційного варіанта розв'язання єврейського питання стала тут настільки популярною, що в ставці на неї польське суспільство досягло консенсусу<sup>182</sup>. Цей курс, з-поміж інших, презентувала і партія влади. У грудні 1938 року представник Табору національного єднання з парламентської трибуни наполягав на всебічній підтримці владою тих громадсько-політичних інституцій євреїв, які сприяли б їхній еміграції<sup>183</sup>.

Такі заклики в другій половині 1930-х років не були рідкістю. Політичний бомонд Польщі з неприхованою щирістю спостерігав за еміграцією євреїв до Палестини, а водночас висловлював готовність підтримати будь-яку акцію їхніх організацій, спрямовану на пошук альтернативних територій для єврейської еміграції<sup>184</sup>.

Популярність еміграційного варіанта вирішення єврейського питання до певної міри пояснюється значною кількістю євреїв, що проживали в країні. Типовий спосіб мислення відображений у вислові одного з представників польської інтелігенції: "Я дуже люблю датчан, але якби в нашій країні їх було три мільйони (натяк на євреїв – М.Г.), я молив би Бога забрати їх звідси. Можливо, ми дуже любили б євреїв, якщо б у Польщі їх було всього тисяч п'ятдесят"<sup>185</sup>.

Зрозуміло, Польща не була самотньою в домаганні зменшення кількості євреїв. У 1930-х, особливо в другій половині десятиліття, практика попередніх років у розв'язанні єврейського питання на демократичних засадах, що реалізовувалася в Литві, Чехословаччині та в Україні, не користувалася особливою популярністю. Таке твердження, здається, є прийнятним і щодо західних українців. Якщо раніше, в часи існування ЗУНР, політичний провід презентував курс на побудову "внутрішнього" етно-плюрального суспільства, то в останнє передвоєнне п'ятиліття чимало представників української громадськості висловлювали нові міркування.

Звичайно, не йдеться про повний розрив з минулим. Як і раніше, українська суспільно-політична думка демонструвала повагу до сіонізму. В оцінках українських громадсько-політичних часописів, які час від часу вдавалися до роздумів над питанням про єврейський національний рух,

відмова євреїв від очікування відродження їхньої національної держави за велінням Месії, активна боротьба за реалізацію державницьких планів – "найбільше чудо, що сталося в останніх двох десятиліттях". Засновник сіонізму Т. Герцль поставав як людина, чиєю "невмирущою заслугою ... є, що він геніально відчув ритм майбуття і вказав жидам ясний шлях їх подальшого розвитку. Він зрозумів, що або жиди вернуть до своєї батьківщини й там, на старій землі Палестини, створять нову жидівську націю й державу, або пропадуть"<sup>186</sup>.

Проте в поглядах чималої частини провідників західних українців другої половини 1930-х років щодо розв'язання єврейського питання спостерігається помітна еволюція. В умовах бездержавності, під тягарем соціальних бід, які стали своєрідним супутником українського села, помітна переорієнтація від готовності вирішення єврейського питання безпосередньо на українських землях – досвід часів ЗУНР та Центральної Ради – до нової моделі: ставки на еміграцію. Тепер сіонізм у рецепції українців – це не тільки молодий, перспективний національний рух. Вони бачать у сіонізмі "платформу для реальної розв'язки жидівського питання в галуті (країнах розпорошення – М.Г.)..."<sup>187</sup>, доктрину, яка в разі реалізації його мети, "...забере надмір жидівської людності з переповнених містечок, що, напевно, вийшло б на користь і українському, і жидівському населенню"<sup>188</sup>.

Симпатії до сіонізму в українській громадсько-політичній думці бачаться своєрідним містком з доктринами та практикою часів української державності. Нове у них – категоричність, вимушена відвертість у ставці на еміграціонізм як засіб вирішення єврейського питання. "Гадаємо, – стверджував у 1936 році часопис "Діло", – щире і прихильне становище до їх (євреїв – М.Г.) національного ідеалу, яким є ідеал національної держави у Палестині, повинно знаходити у них розуміння і бути платформою не суперечок, а злагоди конфліктів. Найкращою (єдиною) платформою порозуміння між народами є завжди спільнота інтересів: *масова еміграція жидів до Палестини і створення у Палестині жидівської національної держави лежить однаково в інтересі жидів, як і українців* – без огляду на те, у чому той інтерес полягає"<sup>189</sup> (курсив наш – М.Г.).

Що ж до зворотної проекції – ставлення євреїв до українського питання, то воно здебільшого означене фігурою умовчання. Здається, це обумовлювалося трьома головними чинниками. Передусім тим, що підтримка євреями українських державницьких сил означала б їх відкрите протиставлення Польщі, конфлікт з владою та державною нацією загалом. В умовах бездержавності, як і самого факту проживання в Другій Речі Посполитій, євреї, мабуть, не могли піти на такий крок. Красномов-

ними у цьому контексті бачаться міркування редакції часопису "Нови Дзєнник": "...єврейська політика не є основана на пов'язанні з будь-якою однією частиною населення проти іншої. Наша політика цілковито національної самостійності є зумовлена нашою специфічною ситуацією, оскільки ми живемо на одній території з двома іншими народами. Кожний з тих народів, який так або так намагається змусити або перекопати, щоб ми відмовилися від нашої політичної платформи, старається не тільки здобути нашу прихильність, щоб використати її для політики свого суспільства, але рівночасно хоче, щоб ми стали на позиції, спрямованій проти політики другого суспільства"<sup>190</sup>.

Другий чинник, що зумовлював ставлення євреїв до українського питання, криється в парадигмі міжвоєнного періоду, який став апогеєм розвитку єврейської національної секулярної ідеї. Вона розвивалася не стільки на перетині з українською, скільки, сказати б, паралельно. Нарешті, на рівні політичної взаємодії, зближенню євреїв з українськими державниками, як і українською нацією загалом, заважали численні суперечності. З огляду на це найбільший політичний радикалізм з боку євреїв в українському питанні – підтримка ідеї автономії Західної України в складі Польщі. Таку позицію, наприклад, займав колишній представник єврейської громадськості в уряді ЗУНР І. Вальдман<sup>191</sup>.

Були, звичайно ж, і ті, хто симпатизував українській національній ідеї, вбачаючи в ній рух поневоленої нації<sup>192</sup>. Проте ці настрої, як і ідеї І. Вальдмана, через нюанси зовнішньополітичних орієнтацій державників-українців у 1930-х роках не користувалися особливою популярністю серед євреїв. Можливо, навіть навпаки. Проте не викликає сумніву, що головна причина фактичної відсутності варіантів вирішення української проблеми з боку євреїв (як, зрештою, і навпаки) – їхня бездержавність. Не маючи впливу на формування національної політики Варшави, залишаючись її статистами і безсилими спостерігачами, вони не виробили своїх планів щодо врегулювання українського питання. Цьому не сприяв і еміграційний варіант вирішення єврейського питання, який популяризувався в останні передвоєнні роки серед українства.

Що ж до панівної домінанти в громадсько-політичних настроях євреїв у ставленні до українства та його державницьких прагнень, то її найвиразнішою ілюстрацією, здається, можна вважати виступ у львівській "Chwili" відомого галицького сіоніста Г. Розмаріна: "Євреї прагнули і прагнуть до дружнього співжиття з народами, з якими співіснуємо ... З нашого боку фактично не зроблено жодних, навіть найменших кроків або дій, які могли б бути витлумачені як знак неприхильності чи неприязні щодо українців"<sup>193</sup>. Г. Розмарін не приховував, що визначальним

критерієм політики євреїв у Польщі залишалися їхні національні інтереси, при цьому заявляючи: "Але ніколи наша політика не була спрямована проти українців..."<sup>194</sup>.

Запропонована проекція єврейського питання крізь призму поглядів та практики українського партійно-політичного представництва – заувалює одну з важливих площин міжнаціонального діалогу. Йдеться про взаємини українців та євреїв на побутовому рівні.

Відмова від їхньої реконструкції веде до деформації предмета дослідження і, що не менш важливо, загрожує втратою можливості хоча б частково деполітизувати українсько-єврейський діалог, вивести із затінків історії пересічну, часто-густо аполітичну людину. Таких, очевидно, було чимало. У 1937 році М. Топольницький бідкував: "... величезна більшість нашого громадянства ще не зорганізована ні в політичних, ні в господарських організаціях"<sup>195</sup>.

Здається, українська історіографія ще не знає досліджень такого стибу. Проте, водночас, проблему співжиття українців та євреїв на побутовому рівні не можна віднести й до числа лакун сучасної історичної науки. Одна з представниць наукового світу, яка торкнулася цієї теми, – Ж. Ковба. У праці, що присвячена дослідженню поведінки галичан у час Голокосту, вона, характеризуючи передвоєнні роки, відобразила широку гаму складових побутового життя та пануючих в ньому настроїв: "По лінії звичайного, буденного життя були абсолютно спільні інтереси – забезпечення прожиття своєї родини, звичка, традиція. Український селянин, навіть національно свідомий, користувався послугами єврейського торгівця, польські і українські міщани звикли до єврейських кравців, перукарів. У євреїв інтуїтивно шукали поради, виходу із життєвих ситуацій і знаходили його. Буденне життя міст і містечок, сіл було сповнене компромісів, толерантності. Місцевий сленг, гумор, будні були багато у чому спільними для галичан ... Демократична налаштованість, підприємливість, активність, терпимість, наявність ерудованого, багатомовного, європейськи-толерантного проводу інтелігенції – польської, української, єврейської, багато що визначали у житті на одній землі"<sup>196</sup>.

Отже, загальна тональність взаємин між пересічними людьми визначалася міжетнічною толерантністю. Як стверджує проф. М. Феллер, "... на початку [двадцятого] сторіччя і в українській, і в єврейській народній мові юдофоба називали просто "хуліган"<sup>197</sup>.

Про толерантне співжиття двох націй розповідають і ті, хто жив у безпосередньому контакті з євреями. Один з них – М. Костка-Понятовський. Він не ідеалізує євреїв, подекуди – по-доброму іронізує над ними, проте, розповідаючи про галицьке містечко (сьогодні – селище)

Миколаїв, не скупиться добрих слів на їхню адресу. При цьому автор спогадів зауважує: "... жиди в Миколаєві почувалися вдома, вони жили там з давен-давна й були наші. Їх там ніхто ніколи не турбував, і могли собі носити ярмулку та поїдати мацу, і ставити "кучки" (так українці називали один з елементів єврейського свята Суккот – *М.Г.*) зовсім спокійно, як Тойра пише..."<sup>198</sup>.

Толерантні міжнаціональні взаємини існували фактично в усіх сферах суспільного життя. Одна з них – економічна. Хоча в цій царині в 1930-х роках панував соціоетнічний конфлікт, міжвоєнний період засвідчує чимало прикладів взаємодії представників двох націй. Частина адвокатів-українців, скажімо, не дотримувалася реалізації кличу "Свій до свого!": в їхніх конторах як помічники працювали євреї<sup>199</sup>. Спостерігалася й взаємодія представників двох націй у рамках професійних спілок<sup>200</sup> (її, щоправда, враховуючи специфіку єврейського – міського, та українського – здебільшого сільського, пролетаріату не слід трактувати як поширену). Ці міркування стосуються й діяльності торговців з-поміж представників двох націй. Одну з останніх відомостей про превалювання економічних інтересів над національними зафіксовано в пресі від 1 липня 1939 року (тобто, за два місяці до початку Другої світової війни)<sup>201</sup>.

Не можна оминати увагою й того, що серед представників українців було чимало тих, хто усвідомлював, що сусіди-євреї презентували власний досвід національного корпоративізму, соціальної допомоги, шанобливого ставлення до освіти тощо, які могли бути взяті ними на озброєння. Так, у першому випуску бібліотеки "Рідне Слово" (1937 рік), яке адресувалося селянам і мало на меті пробудження їхньої громадсько-політичної активності, М.Топольницький вказував на такі реалії життя євреїв: "...Замилування до торгівлі й промислу, до освіти й науки, до національної єдності й солідарності. Жиди дають приклад, як треба держати язик за зубами у важних національно-політичних справах, як бути тверезими й ощадними, як любити все, що своє, рідне, як спомагати один другого і не жаліти гроша на спільні, національні цілі!"<sup>202</sup>.

Дзеркало толерантних взаємостосунків – приязні взаємини між дітьми різних націй. С.Редліх, наприклад, покликаючись на свідчення сучасників тих років, констатує доброзичливі настрої, які домінували в спілкуванні українських, єврейських та польських дітей у гімназії в Бережанах<sup>203</sup>. Такі ж оцінки взаємин на мікрорівні – в конкретному містечку чи селі – презентують й інші сучасники подій. Так, Є.Сверстюк стверджує: "Єврейської проблеми змалку я не знав. У школу зі мною ходили жидівські діти. Суботу святкували, і ніхто до них не мав жодної претензії. Проблеми виникли з приходом "перших советів" у 1939 році ..." <sup>204</sup>.

Проте, здається, часто-густо приязні, добросусідські стосунки між представниками різних націй тривали до того часу, поки той чи інший їхній представник не поринав у політику, як кажуть, з головою. Має рацію Ж. Ковба, стверджуючи, що етнічна толерантність, природний інтерес до побуту сусіднього народу, повага до чужих звичаїв і традицій залишилися незмінними саме в тому соціальному середовищі, де ідеологізація свідомості не набрала, сказати б, надмірної форми<sup>205</sup>. Тому й не дивно, що ті, кому пощастило пережити Голокост, нерідко згадують про велич поведінки своїх рятівників – пересічних українців.

Безперечно, немає підстав механічно прив'язувати громадсько-політичну активність людини до зміни її ставлення щодо представників інших націй. Для таких міркувань необхідне дослідження сукупності об'єктивних та суб'єктивних факторів. Серед них – суспільна атмосфера (етноконфліктна чи навпаки), в якій людина інтегрується в політику та домінуючі в певному духовному часо-просторі настрої щодо "чужих", "багаж" попередньої наставленості індивіда до представників іншої нації чи останньої загалом. Не менш важливою, очевидно, є й ідейно-політична платформа організації чи партії, до якої прилучається новий член, рівень її демократизму. При цьому політизація свідомості, одним з проявів якої стає готовність до захисту національних, політичних чи економічних інтересів власного народу, об'єктивно передбачає протидію, отже – неприйняття, відмежування від тих, кого "захисник" справедливо чи помилково ідентифікує зі своїм кривдником. Ситуація ускладнюється тим, що національний фактор, особливо ж у конфліктній суспільній атмосфері, традиційно сполучається з фобією<sup>206</sup>.

В умовах другої половини 1930-х років, які з особливою контрастністю відобразили розбіжності політичних курсів українців та євреїв, а водночас віддзеркалили наявність латентних чи чітко означених етноконфліктних площин, політизація індивіда подекуди ставала каталізатором зміни його поведінки. Така динаміка подій простежується, наприклад, довкола Бережан, де утворення українського кооперативу супроводжувалося зміною стосунків між крамарями-євреями та їхніми клієнтами: українці та поляки перестали користуватися їхніми послугами<sup>207</sup>.

Вагомий вплив на кореляцію міжнаціональних взаємин мав, безперечно, й наступ, який чинили українські націоналістичні кола супроти тих, хто працював у євреїв. Так, наприклад, у вересні 1936 року у с. Белеїв Долинського повіту чинився моральний тиск на тих українців, роботодавцями яких виступали євреї<sup>208</sup>. Такі ж події відбувалися і в інших місцевостях, викликаючи здебільшого (як у с. Єлинковате на Станіславщині) невдово-

лення тих малоземельних українських селян, які втрачали додатковий заробіток, вносило сум'яття як у середовище українців, так і євреїв<sup>209</sup>.

Подібні прояви українсько-єврейського суперництва хоч і коригували настрої двох сторін, проте не загрожували їх мирному співіснуванню. Мікроконфлікти не перекреслювали можливості толерантного співіснування між двома націями. Цьому сприяло й те, що, незважаючи на вагомий вплив націоналістів, домінуючою силою в українському національному таборі залишалися демократичні партії<sup>210</sup>.

Водночас, як і в попередні десятиліття, два народи хоча й жили на одній землі, проте так і не переступили порогу взаємовідчуження. Приязні стосунки між їхніми представниками існували здебільшого на особистісному (особливо побутовому) рівні. Що ж до загалу, стверджує сучасниця тих років М. Рудницька, "... обидва суспільства, українське й жидівське, в тому міжвоєнному підпольському періоді, жили окремим життям, відгороджені муром взаємних ресантиментів (невдоволення – М. Г.)"<sup>211</sup>.

---

<sup>1</sup> Станіславівські вісті. – 1937. – 27 червня. – С. 5.

<sup>2</sup> Новий час. – 1936. – 1 червня. – С. 4.

<sup>3</sup> Пушкар М. "Націоналізм". Критика фраз. – Львів, 1933. – С. 12.

<sup>4</sup> Перемога. Ідеологічний журнал ФНЕ. – 1936. – Ч. III. – С. 52.

<sup>5</sup> Діло. – 1933. – 2 квітня. – С. 3.

<sup>6</sup> Швагуляк М. Час надій, ілюзій та розчарувань. Німеччина в українській політичній думці (кінець XIX – перша половина XX століття) // Політика і час. – 1996. – № 12. – С. 68.

<sup>7</sup> Аренд Х. Джерела тоталітаризму / Пер. з англ. – К., 2002. – С. 410.

<sup>8</sup> Новий час. – 1933. – 22 червня. – С. 4.

<sup>9</sup> Державний архів Рівненської області (далі – ДАРО), ф. Р-30, оп. 2, спр. 3, арк. 90–91.

<sup>10</sup> Діло. – 1933. – 6 квітня. – С. 1.

<sup>11</sup> Там само.

<sup>12</sup> Новий час. – 1935. – 24 липня. – С. 2.

<sup>13</sup> Діло. – 1933. – 20 квітня. – С. 1.

<sup>14</sup> ДАРО, ф. 120, оп. 1, спр. 102, арк. 31.

<sup>15</sup> Там само.

<sup>16</sup> Там само.

<sup>17</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 70, арк. 131–132.

<sup>18</sup> *Wiuletyn polsko-ukrański*. – 1938. – 9 stycznia. – S. 19.

<sup>19</sup> Українські вісті. – 1938. – 10 жовтня. – С. 7.

<sup>20</sup> Вірлий І. Наші часи. – Львів, 1935. – С. 16–17.

<sup>21</sup> Там само.

<sup>22</sup> Archiwum Akt Nowych (далі – ААН), zeszyty Urzęd wojewydzki w Jucku, teczka 38, s. 51 obryt.

<sup>23</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 94, арк. 134.

<sup>24</sup> Лисяк-Рудницький І. Историчні есе: В 2-х т. – К., 1994. – Т. 2. – С. 252.

<sup>25</sup> Волчук Р. Спомини з передвоєнного Львова та воєнного Відня. – К., 2002.

– С. 72.

<sup>26</sup> Biuletyn polsko-ukraicki. – 1934. – № 18. – С. 8.

<sup>27</sup> ДАРО, ф. 86, оп. 2, спр. 619, арк. 2.

<sup>28</sup> Biuletyn polsko-ukraicki. – 1938. – 9 stycznia. – С. 19.

<sup>29</sup> Sprawozdanie z życia mniejszości narodowych za I kwartał 1934 r. – Warszawa, 1934. – С. 10.

<sup>30</sup> Новий час. – 1933. – 5 жовтня. – С. 3.

<sup>31</sup> ААН, zeszyty Urzęd wojewydzki w Stanislawowie, sygnatura 6, s. 20.

<sup>32</sup> Редліх С. Єврейсько-українські стосунки в міжвоєнній Польщі у висвітленні української преси // Сучасність. – 1992. – № 8. – С. 81.

<sup>33</sup> Крумгольц Л. Єврейське питання в світлі української політичної opinii. Інтерв'ю "Нового Дзєнніка" з провідниками українських політичних угруповань // Діялоги. – 1988. – Ч. 19–20. – С. 239–240.

<sup>34</sup> Редліх С. Вказ. праця. – С. 81.

<sup>35</sup> Biuletyn polsko-ukraicki. – 1934. – № 18. – С. 8–9.

<sup>36</sup> Арєнд Х. Вказ. праця. – С. 130, 132.

<sup>37</sup> Новий час. – 1936. – 1 липня. – С. 1.

<sup>38</sup> Арєндт Х. Вказ. праця. – С. 409–410.

<sup>39</sup> Грицак Я.Й. Нарис історії України: Формування модерної української нації XIX–XX ст. – К., 2000. – С. 201.

<sup>40</sup> ААН, zeszyty Prezydium Rady Ministryw, sygn. 2–20 II, s. 121.

<sup>41</sup> Слово. – 1937. – 17 января. – С. 2.

<sup>42</sup> Там само.

<sup>43</sup> Chwiła. – 1935, 2 paudzienika. – С. 1; Державний архів Волинської області (далі – ДАВО), ф. 46, оп. 9-а, спр. 481, арк. 28 зворот.

<sup>44</sup> Діло. – 1938. – 14 серпня. – С. 2.

<sup>45</sup> Там само.

<sup>46</sup> Новий час. – 1937. – 2 липня. – С. 2.

<sup>47</sup> Левинський В. Ідеолог фашизму. Замітки до ідеології Дмитра Донцова. – Львів, 1936. – С. 28.

<sup>48</sup> Липа Ю. Призначення України. – Львів, 1992. – С. 125.

<sup>49</sup> Кузьо Т. Еволюція організованого українського націоналізму // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1986. – С. 680.

<sup>50</sup> Клейнер І. Уроки втрачених можливостей // Сучасність. – 1992. – № 8. – С. 74.

<sup>51</sup> Редліх С. Вказ. праця. – С. 85.

<sup>52</sup> Феллер М. Пошуки, спогади, роздуми єврея, який пам'ятає своїх дідів, про українсько-єврейські взаємини, особливо про нелюдське і людяне в них. – Дрогобич, 1998. – С. 88.

<sup>53</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 676, арк. 7.



- <sup>54</sup> Швагуляк М. Вказ. праця. – С. 67.
- <sup>55</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 1, спр. 2204, арк. 65–66.
- <sup>56</sup> Там само, арк. 65.
- <sup>57</sup> Кучерепа М., Дмитрук В., Прокопчук В. Волинь у міжвоєнний період (1921–1939 рр.). – Луцьк, 1994. – С. 40.
- <sup>58</sup> ДАВО, ф. 36, оп. 13-а, спр. 696, арк. 3.
- <sup>59</sup> Кучерепа М., Дмитрук В., Прокопчук В. Вказ. праця. – С. 40.
- <sup>60</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9, спр. 4679, арк. 1–2.
- <sup>61</sup> Кучерепа М., Дмитрук В., Прокопчук В. Вказ. праця. – С. 40.
- <sup>62</sup> Новий час. – 1938. – 9 листопада. – С. 4.
- <sup>63</sup> Українські вісти. – 1938. – 21 листопада. – С. 5.
- <sup>64</sup> Жиди // Енциклопедія українознавства. Словникова частина / Гол. ред-р В.Кубійович. – Львів, 1993. – С. 674.
- <sup>65</sup> Дюрозель Ж.-Б. Історія дипломатії від 1919 року до наших днів / Пер. з фр. – К., 1995. – С. 191.
- <sup>66</sup> Новий час. – 1938. – 7 грудня. – С. 3.
- <sup>67</sup> Вегеш М., Задорожний В. Карпатська Україна в 1938–1939 рр.: деякі аспекти соціально-економічного й політичного розвитку // Український історичний журнал. – 1995. – № 2. – С. 43.
- <sup>68</sup> Новий час. – 1938. – 21 жовтня. – С. 1.
- <sup>69</sup> Вегеш М., Задорожний В. Вказ. праця. – С. 43.
- <sup>70</sup> Новий час. – 1938. – 26 жовтня. – С. 1.
- <sup>71</sup> Грицак Я. Вказ. праця. – С. 202.
- <sup>72</sup> Вегеш М., Задорожний В. Велич і трагедія Карпатської України (Історико-популярний нарис). – Ужгород, 1993. – С. 25.
- <sup>73</sup> Шульмейстер Ю.А. Гитлеризм в истории евреев. – К., 1990. – С. 28–29.
- <sup>74</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 2, спр. 2898, арк. 1.
- <sup>75</sup> Nowy Dziennik. – 1938. – 17 paŹdziernika. – S. 2.
- <sup>76</sup> AAN, zespyi Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Polityczno-Ekonomiczny, Wydziai Wschodni, sygn. 5324, s. 21.
- <sup>77</sup> Дейвіс Н. Європа: Історія / Пер. з англ. – К., 2000. – С. 1009.
- <sup>78</sup> Monitor Polski. – 1938. – 31 païdziernika. – S. 2.
- <sup>79</sup> Новий час. – 1938. – 28 жовтня. – С. 4.
- <sup>80</sup> Monitor Polski. – 1938. – 5 grudnia. – S. 1.
- <sup>81</sup> Nowy Dziennik. – 1938. – 5 listopada – S. 1.
- <sup>82</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 101, арк. 182.
- <sup>83</sup> Там само, арк. 206.
- <sup>84</sup> Волчук Р. Вказ. праця. – С. 73.
- <sup>85</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 94, арк. 114.
- <sup>86</sup> AAN, zespyi Urzëd wojewydzki w Jucku, teczka 40, s. 98 obryt.
- <sup>87</sup> Лакер В. История сионизма / Пер. с англ. – М., 2000. – С.747.
- <sup>88</sup> К столетию Базельского Конгресса. Лекция и интервью профессора Якова Хонигсмана. Предисловие М.Феллера. – К., 1997. – С.17.
- <sup>89</sup> Українські вісти. – 1939. – 22 травня. – С. 1.

- <sup>90</sup> Діло. – 1939. – 21 травня. – С. 2.
- <sup>91</sup> Там само.
- <sup>92</sup> Українські вісти. – 1939. – 22 травня. – С. 1.
- <sup>93</sup> Державний архів Львівської області, ф. 110, оп. 1, спр. 921, арк. 3.
- <sup>94</sup> Новий час. – 1938. – 6 березня. – С. 4.
- <sup>95</sup> Лисяк-Рудницький І. Вказ. праця. – Т. 1. – С. 130.
- <sup>96</sup> Там само.
- <sup>97</sup> Діло. – 1936. – 29 вересня. – С. 2.
- <sup>98</sup> Там само. – 1936. – 23 січня. – С. 2.
- <sup>99</sup> Новий час. – 1935. – 18 серпня. – С. 4.
- <sup>100</sup> Warszawski Dziennik Narodowy. – 1935. – 3 sierpnia. – S. 5.
- <sup>101</sup> Новий час. – 1935. – 1 серпня. – С. 1.
- <sup>102</sup> Там само. – 1935. – 7 серпня. – С. 2.
- <sup>103</sup> Діло. – 1936. – 23 січня. – С. 2.
- <sup>104</sup> Archiwum Akt Nowych (далі – ААН), zeszyty Prezydium Rady Ministrów, sygnatura 72–17, s. 2.
- <sup>105</sup> Право народу. Приступний виклад Української Соціалістично-Радикальної Партії (УСРП). – Львів, б.р. – С. 8.
- <sup>106</sup> Паньківський К. Народи Галичини в історичній перспективі // Листи до Приятелів (New York). – 1965. – Кн. 3–4 (ч. 145–146). – С. 36.
- <sup>107</sup> Radziejewski J. Komunistyczna Partja Zachodniej Ukrainy 1919-1929. Wkziewe problemy ideologiczne. – Kraków, 1976. – S. 48.
- <sup>108</sup> Сливка Ю. Комуністична партія Західної України (КПЗУ) // Довідник з історії України. – К., 2002. – С. 334.
- <sup>109</sup> Панчук М. І. Боротьба КПЗУ за ідейне й організаційне зміцнення партійних лав і посилення впливу на маси. – К., 1982. – С. 144.
- <sup>110</sup> Там само. – С. 146.
- <sup>111</sup> Макар В. Спомини та роздуми. Зібрання творів у 4-х т. – Торонто–Київ, 2001. – Т. 4. – С. 87.
- <sup>112</sup> Чернецький А. Спомини з мого життя. – К., 2001. – С. 77–78.
- <sup>113</sup> Woіyc. – 1934. – 4 marca. – S. 3.
- <sup>114</sup> Грицак Я. Й. Нарис історії України: Формування модерної української нації ХІХ–ХХ ст. – К., 2000. – С. 196.
- <sup>115</sup> Сливка Ю. Ю. Сторінки історії КПЗУ. – Львів, 1989. – С. 88.
- <sup>116</sup> Центральний державний архів громадських об'єднань України (далі – ЦДАГОУ), ф. 6, оп. 1, спр. 713, арк. 6.
- <sup>117</sup> ЦДАГОУ, ф. 6, оп. 1, спр. 718, арк. 37.
- <sup>118</sup> ЦДАГОУ, ф. 6, оп. 1, спр. 713, арк. 6.
- <sup>119</sup> Державний архів Рівненської області, ф. 33, оп. 4, спр. 70, арк. 4, 7; ЦДАГОУ, ф. 6, оп. 1, спр. 718, арк. 21.
- <sup>120</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 5, спр. 128, арк. 45.
- <sup>121</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 93, арк. 29 зворот.
- <sup>122</sup> Брик О. Українсько-єврейські взаємини. – Вінніпег, 1961. – С. 246.
- <sup>123</sup> Лисяк-Рудницький І. Історичні есе: В 2-х т. – К., 1994. – Т. 2. – С. 258.

<sup>124</sup> Літописець Р. Клерикали і жиди. Що пишуть темним людям наші клерикали, а яка є дійсна правда? – Львів, 1937. – С. 66.

<sup>125</sup> Державний архів Івано-Франківської області (далі – ДАІФО), ф. 2, оп. 1, спр. 1463, арк. 107.

<sup>126</sup> ДАІФО, ф. 68, оп. 2, спр. 446, арк. 99.

<sup>127</sup> AAN, zespyi UrzNed wojewydzki w Tarnopolu, sygn. 32, s. 72 obryt.

<sup>128</sup> Авангард. – 1938. – 19 лютого. – С. 3. (Із цитати вилучено коментарі редакції часопису).

<sup>129</sup> Проти фашизму та війни. Антифашистський конгрес діячів культури у Львові у 1936 р. Збірник документів і матеріалів. – К., 1984. – С. 187.

<sup>130</sup> Літописець Р. Вказ. праця. – С. 64.

<sup>131</sup> Редліх С. Єврейсько-українські стосунки в міжвоєнній Польщі у висвітленні української преси // Сучасність. – 1992. – № 8. – С. 82, 86.

<sup>132</sup> Державний архів Волинської області (далі – ДАВО), ф. 46, оп. 9-а, спр. 531, арк. 7; Biuletyn społeczno-polityczny. – Warszawa, 1936. – № 20. – С. 312.

<sup>133</sup> Biuletyn polsko-ukraicki. – 1937. – 1 sierpnia. – С. 304.

<sup>134</sup> Лисяк-Рудницький І. Назв. праця. – Т. 2. – С. 258.

<sup>135</sup> ДАВО, ф. 1, оп. 2, спр. 299, арк. 20 зворот.

<sup>136</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 515, арк. 23; AAN, zespyi Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Polityczno-Ekonomiczny, Wydział Wschodni, sygn. 5294, s. 105.

<sup>137</sup> Український націоналіст. – 1933. – Ч. I. – С. 1, 4.

<sup>138</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 661, арк. 4.

<sup>139</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 663, арк. 6 зворот – 7 зворот.

<sup>140</sup> ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 1283, арк. 169.

<sup>141</sup> Там само.

<sup>142</sup> ДАРО, ф. 32, оп. 36, спр. 2, арк. 79.

<sup>143</sup> ДАРО, ф. Р-30, оп. 2, спр. 1, арк. 10.

<sup>144</sup> Юдео-християнський діалог в Україні. Стенограма семінару (19–20 квітня 1999 року, м. Львів). – Львів – Київ, 2000. – С. 64.

<sup>145</sup> ДАРО, ф. 120, оп. 1, спр. 148, арк. 23.

<sup>146</sup> Там само.

<sup>147</sup> Авангард. – 1938. – 30 січня. – С. 4.

<sup>148</sup> Там само. – 1938. – 12 лютого. – С. 3.

<sup>149</sup> AAN, zespyi UrzNed wojewydzki Lwów, sygn. 23, s. 159 obryt.

<sup>150</sup> Донцов Д. // Довідник з історії України. – К., 2002. – С. 219–220.

<sup>151</sup> Вістник. – 1938. – Кн. 5. – Т. II. – С. 380.

<sup>152</sup> Там само.

<sup>153</sup> Сосновський М. Дмитро Донцов. Політичний портрет. З історії розвитку ідеології українського націоналізму. – Нью-Йорк – Торонто, 1974. – С. 11.

<sup>154</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 532, арк. 5, 33, 35.

<sup>155</sup> Там само, арк. 24, 34–36; ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 1283, арк. 169.

<sup>156</sup> AAN, zespyi Ministerstwo Spraw Wewnkrznych, sygn. 1305, s. 3.

<sup>157</sup> Motyl A. Ukrainian Nationalist Political Violence in Inter-War Poland, 1921–1939 // East European Quarterly. – Vol. XIX, No. 1. – March 1985. – P. 50.

- <sup>158</sup> ДАРО, ф. 33, оп. 4, спр. 97, арк. 167.
- <sup>159</sup> ДАІФО, ф. 68, оп. 2, спр. 518, арк. 145.
- <sup>160</sup> ДАІФО, ф. 2, оп. 1, спр. 1822, арк. 123; ф. 68, оп. 2, спр. 275, арк. 73.
- <sup>161</sup> ДАВО, ф. 46, оп. 9-а, спр. 533, арк. 14.
- <sup>162</sup> Мірчук П. Нарис історії Організації Українських Націоналістів. 1920–1939: У 2-х т. – Мюнхен – Лондон – Нью-Йорк, 1968. – Т. I. – С. 336.
- <sup>163</sup> Там само.
- <sup>164</sup> Феллер М. Вказ. праця. – С. 88.
- <sup>165</sup> Ковба Ж. Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки "остаточного розв'язання єврейського питання". – К., 1998. – С. 108.
- <sup>166</sup> Зайцев О. Український націоналізм і фашизм (1920–30-ті роки) // Українські варіанти. – 1998. – № 1. – С. 106.
- <sup>167</sup> Курило Т., Химка І. Як ОУН ставилося до євреїв? Роздуми над книжкою Володимира В'ятровича // Україна модерна. – 2008. – Ч. 13. – С. 258.
- <sup>168</sup> ДАРО, ф. Р-30, оп. 2, спр. 3, арк. 124.
- <sup>169</sup> Там само.
- <sup>170</sup> Перемога. Ідеологічний журнал ФНЄ. – 1936. – № 3. – С. 32.
- <sup>171</sup> ДАІФО, ф. 68, оп. 2, спр. 350, арк. 174.
- <sup>172</sup> Українські вісти. – 1937. – 20 січня. – С. 2.
- <sup>173</sup> Там само.
- <sup>174</sup> Перемога. Ідеологічний журнал ФНЄ. – 1936. – № 3. – С. 32.
- <sup>175</sup> Брик О. Вказ. праця. – С. 246.
- <sup>176</sup> Новий час. – 1936. – 6 червня. – С. 9.
- <sup>177</sup> ДАІФО, ф. 68, оп. 2, спр. 350, арк. 2.
- <sup>178</sup> AAN, zespyi Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Polityczno-Ekonomiczny, Wydziai Wschodni, sygn. 5295, s. 267.
- <sup>179</sup> Новий час. – 1936. – 11 липня. – С. 1.
- <sup>180</sup> Крумгольц Л. – Вказ. праця. – С. 237.
- <sup>181</sup> Діло. – 1936. – 23 січня. – С. 2.
- <sup>182</sup> Gutman Y. Polish Antisemitism Between the Wars: An Overview // The Jews of Poland Between Two World Wars. – Edited by Y.Gutman, E.Mendelson, J.Reinharz, and Ch.Shmeruk. – Hanover, 1989. – P. 105.
- <sup>183</sup> Monitor Polski. – 1938. – 5 grudnia. – S. 2.
- <sup>184</sup> AAN, zespyi Ministerstwo Spraw Zagranicznych, Departament Konsularny, Wydziai polityki emigracyjnej, sygn. 10003, s. 17.
- <sup>185</sup> Лакер В. История сионизма / Пер. с англ. – М., 2000. – С. 631.
- <sup>186</sup> Новий час. – 1935. – 6 вересня. – С. 7.
- <sup>187</sup> Там само.
- <sup>188</sup> Там само. – 1936. – 18 серпня. – С. 3.
- <sup>189</sup> Діло. – 1936. – 19 вересня. – С. 2.
- <sup>190</sup> Крумгольц Л. Вказ. праця. – С. 243.
- <sup>191</sup> Нова зоря. – 1938. – 17 лютого. – С. 3.
- <sup>192</sup> Biuletyn polsko-ukraicki. – 1938. – 17 lutego. – S. 304.

- <sup>193</sup> Chwila. – 1936. – 6 lutego. – S. 8.
- <sup>194</sup> Там само.
- <sup>195</sup> Топольницький М. В чім сила народу? – Львів, 1937. – С. 27.
- <sup>196</sup> Ковба Ж. Вказ. праця. – С. 208.
- <sup>197</sup> Феллер М. Вказ. праця. – С. 77.
- <sup>198</sup> Костка-Понятовський М. Наші жиди // Діялоги. – 1987. – № 13-14. – С.196.
- <sup>199</sup> Новий час. – 1935. – 31 липня. – С. 2.
- <sup>200</sup> Wierzbieniec W. Źydzi w województwie Lwowskim w okresie międzywojennym. Zagadnienie demograficzne i społeczne. – Rzeszów, 2003. – S. 243.
- <sup>201</sup> Діло. – 1939. – 1 липня. – С. 4.
- <sup>202</sup> Топольницький М. Вказ. праця. – С. 31–32.
- <sup>203</sup> Redlich Sh. Together and apart in Brzezany: Poles, Jews, and Ukrainians, 1919–1945. – Bloomington, 2002. – P. 48.
- <sup>204</sup> Феллер М. Вказ. праця. – С. 133.
- <sup>205</sup> Ковба Ж. Вказ. праця. – С. 32–33.
- <sup>206</sup> Котигоренко В. Теоретичні виміри етнічних контекстів суспільного конфлікту // Людина і політика. – 2002. – № 5. – С. 26.
- <sup>207</sup> Redlich Sh. Вказ. праця. – P. 61.
- <sup>208</sup> ДАІФО, ф. 68, оп. 2, спр. 350, арк. 52–52 зворот.
- <sup>209</sup> Там само, арк. 77.
- <sup>210</sup> Лисяк-Рудницький І. Вказ. праця. – С. 2. – С. 258.
- <sup>211</sup> Паньківський К. Вказ. праця. – С. 36.

### Розділ III

## ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ЄВРЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНИ: ІДЕЇ І ПРАКТИКА

### Нові акценти в національній політиці і єврейство України

На сучасному етапі зростає важливість і актуальність питань, які пов'язані з розвитком національної політики в Україні. Тому принципового значення набувають дослідження перехідних етапів у історії найбільших національних громад в Україні, в тому числі єврейської громади, яка зазнала принципових трансформацій унаслідок початку більшовицького соціального експерименту в країні в 1920-ті роки. Історія участі євреїв у суспільно-політичному та соціально-економічному житті України у 1920-ті роки становить актуальну та одну із недостатньо вивчених у вітчизняній історіографії проблем. Всебічне дослідження його історії та процесу розвитку інститутів єврейського життя має свої специфічні особливості. По-перше, вони поряд з історією єврейського народу становлять важливі проблеми історії української держави. Їх аналіз дає змогу по-новому підходити до аналізу подій періоду нової економічної політики.

По-друге, визначаючи періодизацію етнонаціональної історії нашої держави, слід враховувати зміну проблематики та методологічних підходів у працях істориків, зміну закономірностей у формуванні джерельної бази, характеру наукових робіт і, нарешті, ідейну боротьбу, в умовах якої розвивалася історіографія.

#### *Сіоністський рух в Україні в першій половині 1920-х років*

Формування та розвиток сіоністської ідеології у Європі, що призвів до масової еміграції євреїв з континенту до Палестини, становить важливу сторінку світової історії 20-х років. Поступово сіонізм поширився і в Україні. Перша половина 20-х років ХХ століття стала періодом консолідації сил та боротьби за своє існування в нових суспільно-політичних умовах періоду нової економічної політики Радянської держави.

Діяльність сіоністських партій, яка широко розгорнулася у 20-х роках, надалі різко скоротилася, оскільки стала підпільною. Протистояння сіоністської концепції розвитку єврейської нації та марксистсько-ленінської ідеології полягало насамперед у територіальному підході до вирішення цієї важливої і складної проблеми. "У радянських умовах, – відзначав

вчений-державознавець І. Трайнін, – євреї є також нацією перехідної епохи, як і всі інші нації, консолідація яких відбулася лише після Жовтня"<sup>1</sup>. Історик М. Чекалін, підбиваючи підсумки першого етапу переселення євреїв до Палестини, підкреслював: "Єврейські трудящі лише в СРСР отримали основну, відсутню раніше ознаку єдиної нації, спільність території, своє державне утворення"<sup>2</sup>.

Утиски сіоністів з боку більшовицької влади у першій половині 20-х років призвели до масового виїзду євреїв з СРСР, і особливо з України. Аналізуючи процес зародження і діяльності підпільних організацій та історію еміграції євреїв-сіоністів до Палестини, історик Ю. Марголін відзначав: "У перші десять років після закінчення громадянської війни... мали місце два процеси єврейського переселення. Корабель революції, врізавшись у єврейське життя, розірвав його навпіл, відкинув одну хвилю на Захід, іншу – на Схід. Люди йшли на Захід легально і нелегально. Хроніка цих років сповнена розповідей про нелегальні переходи кордонів"<sup>3</sup>.

Згодом репресивні дії радянської влади щодо сіоністів, які залишалися і проводили свою активну пропаганду в містах, насамперед на півдні України, посилюються. Здебільшого вони спрямовувалися проти лідерів сіоністських партій з тим, аби надалі повністю ліквідувати сіоністські організації, що діяли на території УСРР. З цією метою проводилася велика пропагандистська робота серед широких верств населення, яке у своїй більшості не знало, що таке сіонізм, й не мало свого чіткого означеного ставлення до цього явища. Проводилися такі пропагандистські заходи, як відкриті показові процеси над євреями-сіоністами, на яких стверджувалося, що рух сіоністів має буржуазно-клерикальний характер і є шкідливим для радянської влади. Один із таких процесів відбувся у Києві 26 серпня 1922 року. Однак, незважаючи на велику підготовчу роботу євсекції губкому КП(б)У і відповідні публікації у пресі, він повністю провалився внаслідок співчуття єврейського населення до підсудних. У справі проходили 37 учасників київського з'їзду партії "Цейре-Ціон". У звинуваченні прокурора йшлося про зв'язок "підсудних із реакціонерами" (від батька Тютюнника до Папи Римського, від Пуанкаре до Ллойд-Джорджа). Дванадцять чоловік засудили на два роки ув'язнення, решту засудили умовно. У приміщенні суду під час процесу відбувалася багатотисячна демонстрація тих, хто співчував ідеології сіонізму.

Згодом, за рішенням ДПУ та Євсекції ЦК КП(б)У, "показові процеси" визнаються недоцільними й не проводяться. Починається період проведення ефективніших – "тихих" адміністративних заходів, арештів та масових переслідувань євреїв-сіоністів. Так, 18 – 22 вересня 1922 року відбуваються так звані вересневі арешти, під які потрапляють понад одна тисяча

активістів у Харкові, Полтаві, Одесі, Черкасах, Ромнах, Миргороді, Прилуках, Кременчуці, Ніжині, Катеринославі, Бердичеві, Умані, Шполі, Богуславі, Проскурові, Житомирі, Бахмуті, Керчі, Звенигородці, Борисові й інших містах УСРР<sup>4</sup>.

Така обстановка сприяла не лише посиленню конспірації у роботі сіоністських діячів, але й збільшенню кількості емігрантів. "З України в 1920 – 1921 роках емігрувало близько 200 тисяч євреїв, – відзначає історик В. Гусев. – Відіграла свою роль жорстока політика обмеження категорій людей, яким дозволено виїжджати за кордон, а також розпорядження Раднаркому України про те, щоб біженців, які не мають достатніх підстав для виїзду за кордон, повертати на старе місце проживання"<sup>5</sup>. Водночас треба констатувати, що в майбутньому, – приблизно до 1924 року, – еміграція з СРСР практично припинилася. На відміну від царського уряду, який практично не перешкоджав єврейській еміграції, більшовики почали застосовувати різні обмеження для виїзду з СРСР і вводити всебічний контроль та нагляд за громадянами, які її залишали або повертались до неї.

Слід відзначити, що в цей період, починаючи з 1924 року, сіоністські партії та організації стали основною формою об'єднання євреїв України. У першій половині 20-х років в Україні діяла сіоністська соціалістична федерація "Дройр" ("Свобода"). Центр її знаходився у Варшаві, а її відділення були створені і діяли в Подільській, Волинській, Одеській та Київській губерніях. Вона мала свою газету за назвою "Револьюційна думка". Діяла також організація "Гашомер гацоїр", яка об'єднувала єврейську молодь віком від 8 до 21 року. Вона мала не тільки сіоністський, але й спортивно-скаутський характер. Усього в УСРР в цих організаціях налічувалося понад 8 тис. членів "червоного" і 2 – 3 тисячі "біло-блакитного" Гашомеру<sup>6</sup>.

Навесні 1924 року на Московському пленумі "червоного" крила цієї організації було затверджено програму майбутньої соціалістичної перебудови Палестини, проте їхнім планам не судилося здійснитися, і Гашомер припинив існування наприкінці 20-х років<sup>7</sup>.

Значною сіоністською організацією був "Гехолуц" (об'єднання праці), під егідою якого створювалися артілі, в які кооперувалися кустарі, кількість яких збільшувалася у перший період непу: 1921 – 1925 роки. Організації Гехолуцу були наймасовішими в Одесі та Чернігові. Їхнє головне завдання полягало у підготовці молоді до еміграції в Палестину. Найбільшими сільськогосподарськими колективами були: кооператив "Червоний орач", що діяв поблизу містечка Мени на Чернігівщині, господарство в Криму за назвою "Тель-Хай" на площі 20 гектарів, а також селище Ердарбайтер (Землероб) у Дніпропетровській окрузі.



Були створені сільськогосподарські колективи, радгоспи-халуцім, які набували необхідних навичок для роботи в Ерец-Ізраель. Існували невеличкі господарства – "Мішмар" у Криму, "Авода" у Києві, колонія в селі Новополтавці, рибальська артіль "Хадаяг" в Очакові Херсонської губернії.

Подібна ситуація була і в Західній Україні, де сіоністи об'єдналися в лавах організації "Мізрахі" (Мерказ рухамі – духовний центр). У 20-х роках партія "Мізрахі" мала свої організації у багатьох містах Галичини та на Волині. У статуті "Мізрахі" було записано, що її діяльність визначається принципом: "Земля Ізраїлю для народу Ізраїлю відповідно до Тори Ізраїлю"<sup>8</sup>.

Під впливом сіоністських організацій перебувало багато громадських організацій, такі як Спілка єврейських купців, Єврейська кооперативна спілка, товариство ремісників "Ціонім Баалей-Міцва" та інші. Мізрахісти вважали, що розбудова національного життя у діаспорі лише відволікає євреїв від основної мети: повернення до землі, яка була обіцяна Аврааму та його нащадкам. Крім того, мізрахісти відстоювали позицію, згідно з якою після повернення євреїв до Палестини та створення там єврейської держави може розпочатись епоха приходу Машіаха (Месії). Це дещо примирювало позиції сіонізму та ортодоксального іудаїзму, хоча з його погляду повернення євреїв на Землю Обітовану має відбутися лише після приходу Машіаха. Саме ця позиція відповідала релігійній точці зору, яка була сформульована єврейськими релігійними законодавцями ще в період Вавілонського Талмуду.

У діяльності єврейських партій України, як і в усьому єврейському політичному житті, були свої особливі риси. "Існувала невелика відмінність тактичного характеру між єврейськими партіями в Україні та в інших частинах Росії, – відзначав американський історик Юрій Борис, – з одного боку, вони брали участь у боротьбі за емансипацію та звільнення від національного, релігійного і соціального гніту, з іншого – виступали проти розпаду Радянської імперії та створення багатьох незалежних держав. У цьому вони, здається, суперечать своїй власній політичній меті"<sup>9</sup>.

У березні 1924 року у звіті ДПУ констатувалась активізація сіоністського руху у Подільській губернії. Сіоністські ідеї, міграція єврейської молоді змінили спосіб життя євреїв України. У цій ситуації радянська влада розпочала проводити свою переселенську політику, спрямовану на вирішення основного завдання – ліквідації впливу сіоністів на членів релігійної громади шляхом створення у різних регіонах країни нових господарств, сільськогосподарських артілей, єврейських колгоспів і радгоспів, обмеживши адміністративними заходами виїзд євреїв за рубіж. За даними В. Кабузана і В. Наулка, у 20-ті роки еміграція євреїв із СРСР фак-

тично припинилася. Виїжджали лише з території Польщі та Прибалтики, які пізніше увійшли до складу СРСР<sup>10</sup>. Однак лише адміністративними заходами боротьба з сіонізмом не обмежилася.

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. 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 "політизолятори" 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, двадцятирічний З. Пінковський написав у Надзвичайну комісію лист про зречення, опублікований у періодичній пресі, а потім у Катеринославі кинувся з мосту, залишивши лист товаришам: "Від вас мене відірвали, але я до них ближче не став!". 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 самогубством<sup>11</sup>.

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 на 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. Внаслідок цієї операції чисельність активу одеських сіоністських організацій практично зменшилася вдвічі<sup>12</sup>.

Гонінню також були піддані єврейські спортивні організації. Для контролю за ними було утворено спеціальну спілку єврейських дітей-шпигунів "Опес" (відділ проти національних єврейських спортивних організацій), до завдань якої входило стеження за членами "Маккабі" і "Геховера" та інших єврейських національних організацій<sup>13</sup>.

Для ідеологічного обґрунтування масового закриття єврейських організацій зазвичай використовувалися звинувачення у співробітництві з країнами Антанти, С. Петлюрою та іншими контрреволюційними силами.

Але такі жорстокі репресії не схвалювалися не лише більшістю населення країни, але й навіть офіційними особами, які обіймали досить високі посади. Так, тодішній голова ОДПУ Ф. Дзержинський писав про це в записці до своїх заступників – В. Менжинського та Г. Ягоди: "Переглянув сіоністські матеріали. Зізнаюсь, не розумію, навіщо їх переслідувати по лінії сіоністської діяльності... Вони переслідувані в тисячу разів стають небезпечнішими, аніж непереслідувані"<sup>14</sup>.

У цей період намагаються по-різному розв'язати проблему взаємовідносин із владою релігійні єврейські громади України. У Полтаві, наприклад, правління єврейської громади виступило з акціями протесту проти закону, згідно з яким встановлювався лише один вихідний день на тиждень – неділя. У 1924 році місцеве відділення євсекції спробувало організувати нову, "живу синагогу" із "червоним" рабином на чолі, але через опір віруючих ця спроба не увінчалася успіхом.

Загалом кінець 1924 – початок 1925 року характеризується лібералізацією політики радянської держави до сіоністів. Багатьом бажаним надається право легальної репатріації до Палестини – насамперед особам, уже засудженим за сіоністську діяльність, за винятком тих, хто пройшов політизолятор. У 1925 році таким легальним шляхом виїхала з УСРР через Одесу група діячів організації "Геховер". В Україні почала вільно розповсюджуватися сіоністська література та періодичні видання – "Югенд", "Унзер Руф", "Трумпельдорець", "Дер Юнгер Кемпфер", "Голос труда" тощо.

Проте цей ліберальний період швидко змінився реакцією. І лише наприкінці непу Радянська держава, в пошуках іноземної валюти, знову почала видавати закордонні паспорти до Палестини за кошти, надаючи, таким чином, багатьом останню можливість емігрувати.

Не скористатися такою можливістю для виїзду за кордон для багатьох сіоністів означало потрапити до більшовицьких тюрем та таборів, які стали ледь не основними місцями перебування релігійних та сіоністських діячів УСРР у 30-ті роки.

Слід сказати, що, незважаючи на всі заходи, які вживала більшовицька влада для знищення сіоністських організацій, остаточно сіоністське підпілля в СРСР і УСРР так і не було ліквідовано. Насамперед це було пов'язано з тим, що лідери єврейських опозиційних організацій мали великий досвід підпільної діяльності і боротьби у період існування Російської імперії та в часи громадянської війни. Лідери ж антисіоністського руху, керівники євсекцій партійних комітетів різного рівня не мали необхідного досвіду у проведенні масових пропагандистських акцій. Крім того, у цих євсекціях працювало багато колишніх членів різних єврейських

об'єднань та партій, соціалістів, які не завжди були схильні до безкомпромісної боротьби з сіоністськими організаціями.

Антисіоністська пропаганда інколи набувала антисемітського характеру, що тільки підсилювало еміграційні та сіоністські настрої. Та й перехід від політики воєнного комунізму до непу підірвав віру багатьох єврей-комуністів у ідеї соціал-більшовизму і також посилював вплив сіоністів, особливо у містах.

Переслідування сіоністських партій фактично було боротьбою із політичним плюралізмом. Партійна система не могла б функціонувати без жорсткої логократичної системи впливу. Як підкреслював відомий советолог Мартін Маля, "...лінія розвитку непу ані в політиці, ані в культурі не вела до лібералізації, а до 90-х років вела саме туди, куди йшла раніше під егідою Сталіна"<sup>15</sup>.

Навіть намагання сіоністів готувати єврейську молодь до еміграції з країни могло сприяти втраті партійної монополії на владу, іншими словами, замах на сенс існування партії, або, як пояснювала тогочасна логократична партійна ідіома, капітуляція перед "імперіалізмом" на міжнародній арені.

Сіоністський рух в Україні був частиною всесвітнього процесу переселення євреїв до Палестини у 1920-ті роки. У цей період еміграція відбувалася не тільки з держав Східної Європи, євреї яких постраждали від погромів та економічних труднощів, але й з економічно стабільних країн Західної Європи та Америки. Розвиток сіоністського руху, інтелектуальна дискусія в єврейській громаді, пов'язана з появою в країні великої кількості сіоністської літератури, привело до створення серед єврейської молоді великої кількості організацій та структур відповідної спрямованості. Це викликало в партійному та державному керівництві СРСР жорстку протидію.

Доктрина зовнішньої політики країни Рад та політика "зачинених кордонів СРСР", сформована вищим керівництвом країни, потребували стримання еміграційних настроїв єврейської молоді, котрі могли призвести до масштабної еміграції членів єврейської громади України – найбільшої за чисельністю у Європі та другій у світі. 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 своєрідний експеримент на

сіоністах, спрямований проти їх закордонних контактів, який пізніше став правилом та відпрацьованою технологією боротьби з інакомисленням, характерною для радянської епохи "залізної завіси".

Незважаючи на це, сіоністський рух в Україні в період 1920-х років існував і надалі, молодіжні та дитячі організації та сіоністські загони працювали у підпіллі та сприяли піднесенню національного духу серед єврейського населення та еміграції певної кількості радянських євреїв до Палестини.

### *Розвиток руху "Маккабі" в Україні у 1920-х роках*

Дослідження історії сіоністського руху в Україні неможливе без вивчення й аналізу ролі у ньому єврейських молодіжних організацій. Вони формувалися у 20-х роках разом із сіоністськими організаціями і були орієнтовані на розвиток та пропаганду спортивного руху. Це давало їм можливість легально працювати в Україні й інших союзних республіках СРСР. Таким чином, лави сіоністських партій постійно поповнювалися єврейськими юнаками та дівчатами, які цікавилися життям в Ерец-Ізраїль і сіонізмом та бажали розвивати свої фізичні здібності.

З ініціативою широкого розвитку єврейського спорту в Україні виступила сіоністська організація молоді "Маккабі".

Історія становлення та розвитку її осередків, поки що, практично не вивчена. Перший спортивний клуб товариства "Маккабі" був утворений у квітні 1917 року в Одесі, найбільшому єврейському місті в Україні. Воно стало штаб-квартирою Центрального комітету Всеросійської спілки єврейських спортивних клубів "Маккабі". Першим головою Комітету було обрано Я. Грановського (1894 – 1918). Він і очолив усю роботу спортивних організацій в УСРР<sup>16</sup>.

Назва товариства – "Маккабі" пов'язана із повстанням маккавіїв, що відбулося в Ізраїлі у період правління сирійського царя Антіоха IV Епіфана. Під час сирійського панування євреям заборонялося вивчати Тору, повністю контролювалося їхнє духовне життя. Повстання проти сирійців було розпочато під гаслом "Мі ле Ха-Шем-елай" ("Хто за Бога, хай йде за мною! ") та вбивства відомого сирійського діяча Апеллеса – слуги Антіоха. Усі учасники повстання, яке очолив Іегуда Хасмонеї та його брати, дістали назву "маккавіїв", або "молотобійців".

Згодом усі війни, у яких брала участь єврейська династія Хасмонеїв, дістали назву "Маккавійських війн". Поступово Маккавеї стають символом боротьби єврейського народу за визволення Землі Ізраїля від іноземного панування.

На початку 20-х років разом з "Маккабі" виник молодіжний рух скаутів ("цофім"). У 1922 році він отримав назву соціалістичний рух "Ха-Шомер-ха-Цаїр". У цьому товаристві виховувалася молодь, яка пов'язувала свою подальшу долю з Палестиною і поширювала ці ідеї серед товаришів разом із пропагандою спорту, сили духу та здорового способу життя<sup>17</sup>.

Організація "Ха-Шомер-ха-Цаїр" називала себе марксистською і виступала проти буржуазного сіонізму. Вона мала спортивно-скаутський характер з військовим відтінком. У цій організації об'єднувалася єврейська молодь віком від 8 до 21 року. Члени організації поділялися на "вовчат" – 9 – 10 років, "розвідників" – 11 – 15 років, кандидатів у шомери та шомери ("охоронці") – старші 16 – 17 років. Центральний штаб організації знаходився у Москві<sup>18</sup>.

У жовтні 1919 року на II Всеросійському з'їзді комсомолу вперше була порушена проблема ставлення комуністичних молодіжних організацій до сіоністських. У спеціальній доповіді висвітлювались основні суперечності між радянською владою та спортивним рухом. "Вважаючи скаутську систему суто буржуазною з огляду не лише на фізичне, але й на духовне виховання молоді в імперіалістичному дусі, – зазначалося у заключному рішенні з'їзду, – вважаємо за необхідне негайне закриття усіх існуючих у Радянській державі бойскаутських організацій"<sup>19</sup>.

Таким чином, увесь процес формування єврейських спортивних товариств із самого початку сприймався радянською владою вороже. В подальшому комуністичні молодіжні структури керувалися постановою ЦК РКСМ № 30 за назвою "Боротьба комсомолу зі скаутами", резолюцією II З'їзду РКСМ "Про фізичне виховання і скаутизм" тощо<sup>20</sup>.

Згідно з рішеннями II З'їзду РКСМ потрібно було провести обстеження існуючих спортивних організацій і товариств, як загальних, так і молоді, з метою їх ліквідації у разі, якщо вони мають буржуазний та контрреволюційний характер.

Якщо ж їх склад був пролетарський, організації РКСМ мали поширити на них свій вплив. Особливу увагу передбачалося звернути на національні спортивні товариства, а саме: польський "Сокіл", "Маккабі" тощо<sup>21</sup>.

Згодом питання щодо існування некомуністичних організацій молоді ставилося на різних рівнях. Так, у резолюції бюро ЦК РКСМ № 31 від 4 січня 1922 року за назвою "Комсомолу потрібне третє джерело" підкреслювалося: "Вважати за необхідне створення при НК спеціального органу з представником від ЦК РКСМ для стеження за некомуністичними організаціями молоді. П. Смородін"<sup>22</sup>.

При органах Надзвичайної Комісії були створені спеціальні відділення, які займалися боротьбою з некомуністичними організаціями мо-

лоді. До їхніх функцій входили контроль за виконанням партійних рішень щодо молодіжних організацій, а також пропагандистська робота серед єврейської молоді<sup>23</sup>.

Голова ДПУ України В. Балицький у своєму звіті про проведену роботу за 1923 –1924 роки зазначав, що стеження ведеться за такими організаціями сіоністського напрямку, як сіоністська спілка молоді "Гістадрут", Сіоністська спілка соціалістичної молоді "Югенд-Фербанд", спортивна організація "Маккабі" та іншими.

Крім того, було розроблено спеціальну програму агітації проти єврейських спортивних організацій, яку повинні були втілювати у життя активісти радянської організації "Всеобуч". У доповіді Київського губревкому констатувалося, що, незважаючи на всі заходи "Всеобучу", щоб поліпшити контроль за спортивним рухом в Україні, "Маккабі" продовжує активно діяти.

"Спортивні виступи і вечори, – відзначав О. Найман, – проводилися під час єврейських свят. Маккабісти часто збиралися за містом, де слухали сіоністські доповіді і лекції... Організація "Маккабі" намагалася задовольнити фізичні та духовні потреби єврейської молоді, але це сприймалося партбюрократами як небезпека для радянської молоді"<sup>24</sup>.

"Маккабі" була однією з найвпливовіших молодіжних організацій в УСРР. Найчисленнішими були її відділення в Одесі, Сумах, Кременчуці, Харкові, Житомирі та інших містах України<sup>25</sup>. Ця організація на початку 20-х років стала єдиним напівлегальним центром, навколо якого гуртувалися сіоністські активісти. Його організації налічували близько чотирьох тисяч юнаків та дівчат. Головну роль у діяльності товариств відігравали сіоністсько-трудова партія і молодіжні організації, що приєдналися до неї ("Гістадрут", "Геховер").

Найбільші організації концентрувалися на території Харківської та Полтавської губерній. Найчисельніші організації знаходилися в містах: Кременчуці – близько 700 осіб і Харкові – понад 400 осіб. Статут товариства "Маккабі" у 20-х роках був доповнений. Чіткіше регламентувались основні структурні елементи організації, були створені статuti обласних осередків. У статуті однієї з обласних організацій "Маккабі" зазначалося: "а) "Маккабі" об'єднує молодь віком від 14 до 18 років... б) до лав "Маккабі" вступають в основному юнаки"<sup>26</sup>.

Первинні ланки "Маккабі" налічували 30 – 40 членів, які мали назву "патрулі", губернські об'єднання називалися "легіонами". Більшість маккабістів становила учнівська молодь. Але приймали до їхніх клубів також членів єврейських кооперативів та артилей, робітників і службовців.

"За доволі короткий період організація "Маккабі" зроста і перетворилася на численну, – згадує учасник тих подій А. Зарецький. – Був побудований просторий спортивний комплекс, устаткований сучасним, як на той час, інвентарем, а на річці Прип'ять збудували водну станцію. Заняття в клубі проводилися регулярно, із взводами й ротами. Нам, хлопцям, це подобалося, ми навчалися із задоволенням"<sup>27</sup>.

Основними предметами, які вивчали юнаки та дівчата у "Маккабі", були історія єврейського народу, його традиції, свята, давньоєврейська мова (лошн-койдеш), історія та географія Ерец-Ізраїль, її сучасне становище, можливість еміграції до неї євреїв з СРСР, біографія Теодора Герцля, історія та програма сіонізму<sup>28</sup>. Особливо вивчалися єврейські пісні: народні, ліричні, стройові. Особлива увага приділялася національно-патріотичному вихованню, фізичній та військовій підготовці. Маккабісти інтенсивно організовували стройові та військові ігри, опановували ведення переговорів за допомогою азбуки "Морзе"<sup>29</sup>.

4 серпня 1922 року ЦК комсомолу України провів спеціальну нараду, на якій обговорювалися питання діяльності підрозділів "Маккабі" у різних регіонах країни. На нараді були також проаналізовані "Зведення про діяльність "Маккабі" в Україні", які підписав секретар голоvbюро євсекції ЦК КСМУ Дмитро Монін. У "Зведеннях" повідомлялося про 4 тис. маккабістів (в одному Кременчуці – від 500 до 700), які розгорнули, крім масштабної спортивної роботи, "широку культурно-просвітницьку діяльність"; при цьому "немає жодного міста, містечка, де б не було організації "Маккабі"<sup>30</sup>.

Після цієї наради в усі губернії України був надісланий Циркулярний лист ЦК КП(б)У "Про боротьбу з "Маккабі". "Необхідно ретельно перевірити усі існуючі приватні спортклуби, – зазначалося у цьому Циркулярі, – в разі необхідності використати органи ДПУ"<sup>31</sup>.

ЦК КП(б)У пропонував використати такі заходи з метою: а) закриття приватно-спортивних клубів "Маккабі" незалежно від їх легальної форми; б) взяття усіх колишніх маккабістів, які працювали у цих клубах, на облік ДПУ, а також ізолювати їх від керівної спортивної роботи; в) розсіяти наявні інструкторські маккабістські сили в усіх клубах<sup>32</sup>.

Але завдання децентралізації та дезорганізації роботи "Маккабі" не було виконано. У 20-х роках організації "Маккабі" в різних країнах світу продовжували розвиток та поліпшення координації своїх зусиль щодо розвитку й пропаганди ідей молодіжного спортивного руху. Водночас вперше виникає ідея проведення всесвітніх ігор "Маккабі" – єврейської Олімпіади. Запропонував її у 1921 році один із засновників "Маккабі" в Ізраїлі Йосеф Ієкутієлі. Офіційно він запропонував власний план прове-



дня Маккабіади у 1929 році на Всесвітньому конгресі товариства "Маккабі" в Остраві (Чехословаччина). Ця ідея була підтримана усіма учасниками конгресу, і 28 березня 1932 року у м. Тель-Авіві було відкрито Першу Маккабіаду. В ній брали участь близько 500 єврейських спортсменів із 21 країни світу.

Боротьба з "Маккабі" в СРСР тривала і в другій половині 20-х років. Врешті-решт, вона завершилася повною її ліквідацією, включно з її центральним керівним ядром і місцевими організаціями. Слід підкреслити, що посилення антиєврейських настроїв збіглося з активною боротьбою більшовицької влади проти сіонізму. Результатом цього стало загострення суперечностей між єврейською громадою і Радянською державою, що змусило керівництво сіоністських спортивних організацій перейти до підпільних методів роботи.

Керівництво губернських ДПУ, КП(б)У і КСМУ інформувало республіканські інстанції, що "Маккабі" та інші організації, очолювані кваліфікованими сіоністами, проводять такі заходи: "а) у Черкасах маккабісти присяглися перед біло-блакитним стягом на вірність сіонізму; б) вночі відбулася процесія "Маккабі" зі співами сіоністських пісень в Кременчуці; в) на лекції "Як живе і бореться єврейський робітник у Палестині" маккабісти захищали точку зору буржуазного сіонізму"<sup>33</sup>.

У 1923 році в УСРР розпочався вирішальний етап боротьби з єврейським спортивним рухом. Наприклад, тільки в Кременчуцькій губернії було проведено 85 обшуків в обласній організації, заарештовано 30 осіб. Після чого постановою від 15 червня 1923 року рішенням губернського ДПУ було ліквідовано кременчуцьку та інші організації.

Репресивні заходи та антисіоністська пропаганда призвели до закриття усіх молодіжних організацій "Маккабі". Їхні члени постійно відчували утиски з боку різних державних органів та установ. Сіоністам створили такі умови, в яких залишалося лише два шляхи: або емігрувати до Палестини, або зректися своїх поглядів. Усе це призводило до багатьох особистих трагедій. Так, у квітні 1925 року в одному з листів єврейської дівчини з Полтави до Ленінграда зазначалося: "Я мріяла і мрію про медицину, але це марно. У нас приймають до вузів лише членів профспілок та комсомолу. Я – сіоністка. За що мучаться мої брати у радянських тюрмах?"<sup>34</sup>.

Факт участі у роботі організації "Маккабі" міг стати загрозою для колишнього її члена. "У 1923 – 1924 роках організація "Маккабі" була остаточно розгромлена і заборонена. Багатьох активістів заарештували і відправили до таборів, деяким вдалося виїхати і дістатися Палестини, – вказував А. Зарецький. – І в майбутньому, у 50-х роках, не припинялися гоніння на колишніх членів "Маккабі"<sup>35</sup>.

При інших сіоністських партіях, що діяли в УСРР, були створені також організації спортивного характеру. Це насамперед "Цейре-Ціон", сіоністський молодіжний "Гістадрут", "Югенд Поалей-Ціон" тощо.

Єврейська спілка робітничої молоді "Югенд Поалей-Ціон" була молодіжною організацією однойменної соціал-демократичної партії. Вона діяла здебільшого серед учнівської та інтелігентської молоді. Їхня програма передбачала підтримку ідеї диктатури пролетаріату та розвитку і зміцнення революційної демократії в Радянській державі.

Наприклад, в Київській губернії очолював "Югенд Поалей-Ціон" Київський районний комітет. Йому підпорядковувалися місцеві відділення, що мали назву "ваади". Організація була нечисленною, але мала свої осередки у Житомирі, Чуднові, Новоград-Волинському, Коростені, Овручі, Лугині, Емільчині та інших єврейських містах і містечках Правобережної України.

Однією з найактивніших молодіжних організацій була Організація сіоністської молоді. Вона підтримувала партію сіоністів-трудоників (СТП). Ця організація складалася з молоді віком від 16 до 24 років, визнавала Базельську сіоністську програму і принципи єдності та аполітичності юнацького руху. "Вона ставила своїм завданням національне виховання, – вказував О. Найман, – та професійну підготовку, вважаючи це необхідною передумовою участі у сіоністській діяльності й розбудові Палестини. Одним із основних напрямів діяльності ОСМ була культурна робота. Вона включала вивчення їдишу, єврейської літератури та національно-громадських проблем"<sup>36</sup>.

Підсумовуючи вивчення цього аспекту нашої теми, важливо, на наш погляд, відзначити, що розвиток спортивного руху в Україні у 20-х роках пройшов великий шлях – від створення організацій сіоністської молоді у різних містах до занепаду, пов'язаного з масовими репресіями проти "буржуазного руху молоді". Це сприяло зростанню політизованості єврейської громади, й особливо молоді, відштовхнуло широкі верстви євреїв України від ідей комуністичної ідеології, вплинуло й на загальне ставлення до СРСР з боку єврейської світової громадськості. Боротьба більшовицької влади з єврейським спортивним рухом в Україні у 20-х роках завершилася його повною ліквідацією, хоч завдяки зусиллям різних єврейських громад світу він і надалі розвивався та в майбутньому поширився у багатьох країнах світу і існує у XXI столітті.

### *Антисемітизм в Україні: причини та наслідки*

В умовах соціально-політичного та економічного розвитку радянського суспільства у 20-х роках ХХ століття були ліквідовані обмеження цивільних прав та свобод єврейського населення, які існували в країні за

часів російського царату. Поява нових можливостей для розвитку духовного та інтелектуального потенціалу єврейської молоді сприяла пожвавленню єврейського життя і появи багатьох досягнень у народногосподарському та індустріальному будівництві в період перших п'ятирічок.

Ці результати були досягнуті насамперед завдяки загальним стратегічним напрямам радянської національної політики й ліквідації царського дореволюційного антиєврейського законодавства. Безумовно, цей крок являв собою прогресивне суспільно-політичне явище того часу, яке вже відбулося у більшості європейських країн. Проте ця подія з цілої низки причин, пов'язаних зі специфікою суспільно-політичного і соціального розвитку Радянської держави, викликала ворожнечу з боку деяких соціальних груп, для яких антиєврейське законодавство стало невід'ємною частиною їх життєвої позиції. Це стало одним із головних чинників боротьби у радянському суспільстві навколо єврейського питання. Особливо активною вона була у 20-х роках. Це знайшло досить широке відображення в опублікованій літературі. "У революційних подіях 1917 – 1920 років більшість євреїв залишалася аполітичною, – писав відомий історик Пол Джонсон, – проте непропорційно висока частка євреїв у складі більшовицького керівництва, серед комісарів та чекістів, яких направляв радянський уряд до України..., не могла не розпалювати антисемітських настроїв"<sup>37</sup>.

Потрібно, на наш погляд, відзначити, що більшовицька влада боролася з пригнобленням євреїв лише у випадках побутового антисемітизму, в той час як сама проводила політику, спрямовану проти єврейської громади, бажання євреїв створити свою державу (сіонізму), єврейської освіти і єврейських традицій. Вона переслідувала прихильників вивчення мови іврит та релігійних діячів. Таку політику, безумовно, також можна охарактеризувати як антисемітську.

Водночас проблема боротьби з антисемітизмом у 20-х роках була важливою складовою радянської національної політики. У другій половині 20-х років з'являється велика кількість публікацій у періодичній пресі, науково-популярної літератури, де йдеться про боротьбу з антисемітизмом. У цій боротьбі важливе місце посідав зовнішньополітичний аспект. Необхідно було підтримати репутацію "захисника від контрреволюційних антисемітських кіл". Крім того, треба було протистояти думці про нібито "єврейське панування у більшовицькій Росії".

Навіть у емігрантському виданні – збірці "Росія і євреї", – автори підкреслювали основну антитезу широких єврейських мас – не "більшовизм-монархія", а "більшовизм-погром"<sup>38</sup>. Автори цього видання справедливо підмітили основні риси розвитку єврейської громади у постмонархічній Росії. Однак в цілому їхні висновки щодо поведінки членів

єврейської громади не були реалістичними. У єврейських широких мас тоді практично не було вибору, і ті соціальні сили, які, підкріпивши традиційну для них юдофобію концепцією "їудео-більшовизму", громили євреїв, за виразом Бікермана, "без розбору, не розрізняючи невинного від винуватого"<sup>39</sup>.

Порушене авторами названої збірки питання стало предметом широкої дискусії. Вона тривала протягом декількох років і була переведена у площину відкритої дискусії, яка відбулася у Парижі 27 травня 1928 року. Через два дні після неї в газеті "Останні новини" (Париж) з'явилася стаття С. Литовцева за назвою "Диспут про антисемітизм". Відомий як учасник дебатів у Державній думі, публіцист запропонував публічно обговорити питання про російсько-єврейські відносини. "Ця проблема набула на початку 20-х років досить болісного характеру, – зазначав С. Литовцев, – перетворившись на свого роду "білу гарячку". Однак її обговорення припинилось, але "мечі не перековані на орала". І щоб ця дискусія сприяла оздоровленню, слід би було залучити до неї декількох чесних людей, здатних без лукавства сказати: "Мені не подобається в євреях ось це і це...". В свою чергу, євреї могли б сказати відверто, що їм не подобається у росіянах"<sup>40</sup>.

Відгукнулися на збірку "Росія і євреї" багато відомих єврейських політичних і культурних діячів. Аналізуючи цю проблему, відомий літературний критик Ю. Айхенвальд писав на сторінках берлінської газети "Руль": "Одне з величезних непорозумінь, що криє в собі і вже породило біди, це – впевненість багатьох, що російський більшовизм слугував на благо євреям". Насправді ж "диктатура пролетаріату" завдала євреям величезних матеріальних і моральних збитків. Багатьох вона довела до банкрутства та загнала в злидні. Особливо в Україні, щедро політій єврейською кров'ю. Євреї-більшовики, які відмовилися від свого народу, прославилися гоніннями на його віру і культуру, розоренням синагог і молитовних будинків, кинули своїх одноплемінників у відчай і своєю могутньою владою перепинили шлях правді. І важко у цій несправедливості що-небудь виправити"<sup>41</sup>.

Проблеми антисемітизму як суспільного явища та його історичних коренів у другій половині 20-х років аналізувались у статті М. Рютіна "Антисемітизм і партійна робота" та збірці "Антисемітизм ун їдишер націоналізм". У них автори на прикладі випадків щодо проявів антисемітизму проводили аналіз його негативних наслідків стосовно соціальної психології трудящих для роботи в трудових колективах тощо<sup>42</sup>.

М. Семашко у книзі "Хто і чому переслідує євреїв", опублікованій у 1926 році, висловив думку про необхідність проведення жорстких заходів

щодо антисемітів, проаналізував законодавчу базу, яка перебувала у розпорядженні радянського уряду і давала можливість вчасно карати злочинців<sup>43</sup>. Проблемний характер мали роботи Г. Жигаліна "Проклята спадщина" і Л. Лядова "Про ворожнечу до євреїв", які вийшли у 1927 році. У них з діалектико-матеріалістичних позицій аналізувалось єврейське питання, прояви антисемітизму у різні періоди історії України та можливі шляхи боротьби з ним<sup>44</sup>.

У 1928 році з'явилися роботи А. Хвилі "Антисемітизм" та Д. Ортенберга "Як боротися з антисемітизмом". У них причини антисемітизму розкривались як наслідки традиційних проблем в українсько-єврейських відносинах<sup>45</sup>.

У 30-ті роки тема антисемітизму досліджувалася у роботах І. Фалькевича, Я. Шабсіна, Д. Паркса<sup>46</sup>. Надалі вона потрапила в СРСР до тем заборонених для дослідження, і лише у 90-ті роки вітчизняна історіографія після проголошення незалежності Україною починає ґрунтовно вивчати і досліджувати проблеми історії і практики антисемітизму<sup>47</sup>.

Після другого відновлення радянської влади в Україні 1 лютого 1919 року був виданий декрет Тимчасового робітничо-селянського уряду України "Про покарання за агітацію, спрямовану на розпалювання національної ворожнечі". У ньому, зокрема, підкреслювалося: "Намагаючись покласти край національному цькуванню, яке посилилось останнім часом, Тимчасовий робітничо-селянський уряд України постановляє: 1. Піддаються арешту та суду революційного трибуналу як контрреволюціонери усі, хто агітує за розпалювання почуттів національної ворожнечі; 2. За вказані в п. 1 злочинні діяння винні піддаються ув'язненню строком не менш як на 5 років"<sup>48</sup>.

Антисемітизм у 20-ті роки мав різноманітні форми і торкнувся практично усіх соціальних верств. Не винятком був й апарат радянських і партійних органів, що відновив свою діяльність в Україні.

У доповідній записці, що стосувалася проблем, пов'язаних з антисемітизмом, завідувач євсекції М. Кіпер писав: "Гірше за все справа має вигляд із проявами антисемітизму у низовому радянському апараті, тому що тут гніздиться найбільше злочинних елементів, що примазалися до партії. У своїх висловлюваннях вони виставляють усе єврейське населення як "народ спекулянтів". У такий спосіб підводиться база під систематичні беззаконня та переслідування щодо єврейського населення"<sup>49</sup>.

У 20-ті роки антисемітизм поширюється серед переселенців. Так, у селі Мала Кушівка на Кременчуччині група комсомольців, яка вирішила переїхати до Сибіру, вказувала у заяві, "що залишає Україну жидам". У містечку Криве Озеро, яке було цілком знищене під час кривавих

погромів періоду громадянської війни, секретар райкому називає на мітингу все єврейське населення "спекулянтським". Інший секретар райкому (Первомайська округа) силою примушував євреїв вимовляти слово "кукурудза" перед юрбою селян на центральній площі<sup>50</sup>. У Сталінській окрузі комсомольці, яких не зарахували до робітфаку, говорили місцевим робітникам рудника, що їх не прийняли у зв'язку з тим, що на робітфаках існує "засилля євреїв". У містечку Калинівці Вінницької округи голова райвиконкому здав помешкання єврейської хати-читальні під баню, а на прохання євреїв про надання помешкання для єврейської школи, запропонував навчати дітей у синагозі<sup>51</sup>.

Ці та інші випадки часто розглядалися на засіданні комісії з розслідування фактів антисемітизму у радянських та партійних органах. Загалом подібний настрої керівної частини українського суспільства був не випадковим. В СРСР розпочиналася боротьба з троцькізмом та іншими політичними опозиційними групами і "ухилами", зміцнювались позиції Й. Сталіна у вищому партійному керівництві країни. Для багатьох в країні Л. Троцький являв собою образ саме єврейського і найвидатнішого більшовицького політичного діяча. "Однією із нерозкритих загадок у політичному житті Троцького була поступка влади Сталіну після смерті Леніна, – зазначає історик Іосиф Недава в своїй книзі "Троцький і євреї", – Троцький в минулому поставав як європейський марксист, не лише за традицією, а й за мисленням. Він був громадянином усіх країн і тому не був громадянином жодної. Він символізував образ мандрівного єврея – в сучасній подобі. Спочатку кліка Сталіна свідомо не могла бути антисемітською, але незабаром антисемітські відтінки неодмінно повинні були з'явитися"<sup>52</sup>. Джордж Стейнер вважав, що конфлікт між Сталіним і Троцьким був зіткненням між національним технократом і єврейським марксистом, який "потрапив у пастку ідеологічної утопії"<sup>53</sup>.

Уїнстон Черчилль, оцінюючи роль "єврейського Дантона" у внутрішньопартійній боротьбі у більшовицькій партії, відзначав: "У 1922 році він користувався колосальним авторитетом серед військових, що повинні були зробити його диктатором Росії без жодних фатальних для нього перешкод. Він був євреєм. Він все ще був євреєм. Ніщо не могло мати перевагу над цим"<sup>54</sup>.

Вже у "мексиканський період", у 1937 році, в розмові з кореспондентом однієї з єврейських газет Л. Троцький зізнався: "Делегації від усіх армійських одиниць зверталися до мене відкрито і таємно; вони чекали тільки натяку. Але я не вважав, що ми повинні втягтися у криваву боротьбу за владу. І якщо це і була помилка, то історія засудить нас за неї"<sup>55</sup>.

На противагу Л. Троцькому, в очах лідерів партії Й. Сталін був не емігрантським революціонером, а своїм, російським діячем, породженням свого російського партійного середовища. Він не мав досвіду, таланту ораторського мистецтва Троцького в філософії і теорії марксизму, але приваблював широкі маси більшовиків своєю "народністю", простотою мови та лозунговими формулюваннями.

Слід відзначити, що прояви антисемітизму, що завдяки працівникам євсекцій партійних комітетів потрапляли в поле зору представників влади, майже завжди діставали гідну відсіч. У багатьох випадках на такі явища відповідно реагували й радянські правоохоронні органи, хоч антисемітизм пустив свої корені і серед їх працівників. У містечку Лугині Коростенської округи, наприклад, за даними комісії євсекції, народний суддя за ті самі протиправні вчинки накладала штрафи на селян по 50 копійок, а на євреїв – по 150 карбованців. У містечку Ярмолинці Проскурівської округи після того, як працівники пошти вбили єврея-партійця, призначеного туди для роботи листоношею, місцева влада і правоохоронні органи ухилялися від дій, які б сприяли виявленню вбивць<sup>56</sup>.

Водночас з'явилася велика кількість пропагандистської літератури з цього питання. Аналіз газетних публікацій, інших видань колишнього спецховища переконливо засвідчують, що прояви антисемітизму у сільській місцевості України поширювалися дедалі більше, особливо з середини 20-х років. У Криворізькій, Тульчинській округах мали місце масові заяви про засилля євреїв у державному і партійному апаратах, проте, що "євреї мстять християнському населенню за допомогою радянського режиму". Селяни Подолії на численних дискусіях, що проводилися в цей час, часто трактували політичну боротьбу на XIV з'їзді ВКП(б) як "боротьбу євреїв та росіян за владу"<sup>57</sup>.

Важливою у цій ситуації є проблема про витоки такого явища. "Тези про традиційну ворожість українців до євреїв, – пише у своєму світовому бестселері історик Пол Джонсон, – так само, як і про суцільну більшовизацію євреїв, безумовно, не витримують критики й не прояснюють суть тогочасних подій"<sup>58</sup>.

Підходи до проблем антисемітизму різних суспільних верств не були однаковими. Представники деяких євсекцій і парткомів, наприклад, вважали одним з проявів антисемітизму обмеження вступу до Комуністичної партії за національною ознакою. На засіданні однієї з комісій євсекції було виявлено, що в Ободовському районі не приймали заяви від євреїв для вступу до КП(б)У і ЛКСМУ. Водночас до партії приймали селян, про яких усе єврейське населення знало, що вони брали активну участь у погромі містечка під час громадянської війни. У містечку Добровеличці Первомайської округи голова

райвиконкому перешкоджав вступу євреїв до партії, а під час аварії з трактором, яка трапилась у селі, заявив, що "100 єврейських смертей не коштують рани однієї російської людини"<sup>59</sup>.

Проблема причин антисемітизму обговорювалася не тільки в СРСР, але й за кордоном. Так, у єврейській діаспорі у 20-ті роки широко дискутувалося питання про роль та відповідальність євреїв за той соціальний експеримент, який розпочався у 1917 році в Росії. "Так, розливається антисемітизм в Росії широким потоком, – писав з цього приводу у своєму листі емігрант Йосиф Литвинов. – Забудеться комунізм. Багато хто із запеклих комуністів стане спекулянтом. Але довго буде жити у серцях росіян ворожнеча до євреїв, котрих росіяни вважають винними в розрусі комуністичній і в спекуляції "непівській". І нещасним євреям доведеться платити і за своїх комісарів, і за своїх спекулянтів"<sup>60</sup>.

Двадцять років завжди пов'язувалися у громадській свідомості радянських людей із значними досягненнями. Ліквідація неписьменності серед широких верств народу, "будівництва в роки 'пятирічок", створення більш широких можливостей для освіти та наукової діяльності молоді. Проте таке явище, як антисемітизм, заважало нормальному суспільному життю як у СРСР, так і в Україні.

У квітні 1926 року в містечку Каві в "зникненні" української дівчини, що таємно від батьків зробила у лікарні аборт, звинуватили одного єврея, який немов би здійснив ритуальне вбивство. Начальник міліції відразу ж зробив у нього ретельний обшук<sup>61</sup>.

Не реагувати на масові прояви антисемітизму партійно-радянське керівництво СРСР більше не могло. Було вирішено активізувати роботу у трудових колективах і за місцем проживання, щоб перешкодити зростанню в СРСР антиєврейських настроїв. Так, у 1928 році були розроблені тези доповідей на профспілкових зборах трудових колективів міста Зинов'євська (сучасний Кіровоград). У них, зокрема, говорилося: "Антисемітизм, незважаючи на свої глибокі історичні, економічні та ідеологічні причини, є однією із контрреволюційних дій. "Христородавці", хама і просто "нахаби і боягузи" є в кожній нації, вони виділяються у середовищі кожного класу і сказати математично точно, що серед євреїв їх більше, а серед англійців менше, неможливо"<sup>62</sup>.

Демонструючи шкідливість антисемітизму і наводячи приклади трагічних наслідків, до яких він часто призводив, керівництво окружного комітету КП(б)У та його евсекція розробляли рекомендації щодо його подолання.

Перелік основних заходів боротьби з цим злом містив такі пункти:  
"1) масове переселення євреїв на село, призов до армії, щоб інші...



зжилися з євреями – рівноправними громадянами СРСР; 2) комуністам і комсомольцям ... не тільки намагатися створити товаришам-євреям атмосферу спільної праці, але і кровно, шляхом шлюбів, переплітатися; 3) видати історію єврейського народу і єврейської релігії з викриттям її антинаукової і антигромадської ідеології; 4) боротися із єврейськими анекдотами, із "заячою філософією євреїв-кустарів та пасивністю єврейських робітників. (Розроблені П. Г. Шевцовим, м. Зінов'євськ (1928 р.)"<sup>63</sup>.

Загалом основні рекомендації ЦК ВКП(б) щодо боротьби з антисемітизмом досить активно виконувалися в ході переселенської і антирелігійної політики радянської влади. Досить ефективно проводилася боротьба у трудових колективах із побутовим антисемітизмом. Однак шляхи і методи цієї боротьби та її програма доволі часто мали самі по собі антисемітський ухил.

У середині 20-х років поширеним явищем стає антисемітизм у робітничих колективах. Так, у цей період у Житомирі робітники місцевої електростанції під час обідніх перерв вели між собою приблизно такі розмови: "Ні, так далі жити не можна, раніше, бувало, працював, коли завгодно, а тепер 2 – 3 дні попрацюєш, а місяць ходиш без роботи. От про кого думає уряд, – вказуючи в цей час на єврея, що проходив, – вони нічого не роблять, ситі і добре одягнені. От, якби війна почалася, – озброївшись лопатами і дрючками, ми б зробили чищення по-своєму". Серед мас безробітних, які були зареєстровані на Житомирській біржі праці, спостерігалася також пряма антисемітська агітація. Один із робітників – Павло Жуків у своїх виступах говорив, що радянська влада – влада не робітників, а єврейська, агітував за необхідність організуватися і діяти відкрито, "тому що за рахунок робітників живуть комуністи і євреї"<sup>64</sup>.

У Київській окрузі з метою проведення антисемітської кампанії серед працівників радянських бірж 21 вересня 1926 року було проведено засідання політгуртка. На ньому відбулася дискусія, в ході якої проголошувалось: "На біржі праці немає жодного єврея, а тільки росіяни, євреї усі на роботі, а православних дурять. Чим далі, тим гірше стає", "жиди влаштовуються по знайомству – ми тут пропадемо"<sup>65</sup>.

Значного поширення набув антисемітизм і серед кооператорів. Так, члени Білорівської артілі вантажників – Поливода, Пасе і Назаров 25 жовтня 1926 року в колективі говорили: "Розпочнемо війну, виріжемо усіх євреїв, а потім черга за комуністами". Ці слова викликали ентузіазм у середовищі робітників-вантажників.

Досить поширеним у середині 20-х років був антисемітизм на селі. Так, 16 вересня 1926 року у селі Новоселищі Грищевського району Шепетівського округу священик Троцький вів серед населення агітацію

проти євреїв: "Ми повинні вигнати жидів з України, тоді буде житися народу краще, тому що селянин працює, а уся влада єврейська. Ви самі бачите, що владу завоювали робітники та селяни, але керують євреї"<sup>66</sup>.

Антисемітська пропаганда проводилася різними методами, в тому числі і за допомогою листівок. В одній із листівок, виявлених у місті Ніжині в серпні 1926 року, зокрема, говорилось: "Українці, росіяни... Будьте готові та єдині до близького моменту, – моменту стати повновладними і незалежними господарями у своїй країні. Будьте готові вдарити з усією силою і ненавистю по продажних жидах і всіх жидовствующих, зіпхніть їх зі свого натруженого, спітнілого горба і жорстоко розправтеся з ними. Тремти, іудове плем'я, тремти і знай, що година відплати близька. Вибирайте, жиди, одне: чи холодну страшну могилу у Росії, чи життя в Палестині. Селянин, готуй могутній кіл і вила. Робітник, готуй важкий молот і лом"<sup>67</sup>.

Значного поширення у 20-ті роки набуває антисемітизм у школі і дитячих установах. Побиття і знущання над учнями були нерідкими явищами у різних навчально-освітніх закладах. З метою боротьби з цими проявами НКО УСРР розробив і направив в усі школи республіки циркулярний лист за назвою "Про боротьбу із антисемітизмом у школі". В ньому формулювалися основні напрями діяльності вчителів у цій роботі. Серед них були, зокрема, такі: "1) руйнування настроїв, які склалися, спрямованих проти людей іншої національності взагалі, проти євреїв зокрема; 2) розвиток почуттів та настроїв, які зможуть зробити учнів стійкими до шовіністичної пропаганди, яка йде на учнів з вулиці". Серед основних методів, спрямованих на досягнення цих цілей, пропонувалися проведення клубних занять та читання літератури, список якої додавався. Серед книжок, які мали читати учні, були такі: "5-й рік навчання – М. Конопницька, "Мендель Гданський", 6-й рік навчання – Шолом-Алейхем, "Хлопчик Мотл", 7-й рік – В. Короленко, "Будинок № 13", 8-й рік – М. Горький, "Каїн і Авель", А. Купрін, "Гамбрінус", 9-й рік – С. Юркевич, "Євреї" тощо"<sup>68</sup>.

У Київській окрузі в містечку Брусиліві на будинку РВК було наклеєно прокламацію такого змісту: "Виїжджайте жиди з Росії, тому що погано вам буде, іде Польща з Францією, буде вас бити, будуть бити, та ще калічити, та на поле вивозити, стріляти будуть тоді, треба вас з Росії гнати, війна іде". У містечку Березовському Одеської округи 13 липня 1926 року відбулася бійка між групою хуліганів і торговцями-євреями. Міліція виявила себе тільки в тому, що просила групу хуліганів не буйствувати, розійтися по своїх домівках"<sup>69</sup>.

У поштовій скриньці Нечаївської сільради Компаневського району Зинов'ївської округи у жовтні 1926 року було знайдено звернення до єв-

рейського населення, автори якого запропонували євреям негайно залишити село, і у разі невиконання цієї пропозиції їм був обіцяний суцільний погром<sup>70</sup>.

У містечку Миколаєві Проскурівської округи після агітації антисемітських лідерів Сосюка, М. Якубовського, Лощука і Єжеського 25 травня 1926 року у трьох синагогах були розірвані єврейські релігійні книги. А у ніч з 1 на 2 червня одна з синагог була підпалена. Досить популярними у цей період були заяви такого роду: "Тактика радянської влади була правильною лише під час життя т. Леніна, а після його смерті жиди усе прибрали до своїх рук і крутять нашим братом, як хочуть"<sup>71</sup>.

Ставлення В. Леніна до цієї складної проблеми досліджувалось у низці публікацій, що вийшли в цей час. Так, в одному з квітневих номерів 1929 року газети "Наш Союз", яка виходила у Франції, була опублікована стаття В. Бонч-Бруєвича "Ставлення Володимира Ілліча Леніна до антисемітизму". Зазначивши, що Ленін – великий ініціатор зовсім іншого підходу до національного питання, автор статті звинуватив білий рух у масовому переслідуванні євреїв і протиставив цьому ганебному явищу обнародований у липні 1918 року декрет радянської влади про боротьбу з антисемітизмом. Текст документа наводився повністю, позиція ж Леніна розкривалася як така, що відповідає рівноправності єврея-трудівника з трудящими інших націй<sup>72</sup>.

Антисемітизм був одним з невід'ємних чинників життя єврейської громади України в період 1920-х років. Його рівень був досить високим порівняно із попередніми періодами, зокрема, наприклад, кінцем XIX – початком XX століття. Підвищений рівень антиєврейських настроїв в українському суспільстві був викликаний емансипацією євреїв, котрі залишили "смугу осілости" і здобули право на участь у державному управлінні, політичному, культурному, науковому житті в країні Рад. Непропорційна кількість євреїв у вузівських аудиторіях, на виробництві, серед політичного та державного керівництва не могла не викликати негативного ставлення з боку представників інших національностей в УРСР.

Але політика влади у національному питанні не дозволяла антисемітським настроям широко впливати на стан суспільства, деякі їх прояви жорстоко каралися, в тому числі за законами "революційного часу". Ціла низка заходів, спрямованих проти антисемітизму, дозволила подолати частину цих настроїв або перевести їх у побутову сферу. Разом з тим, влада протягом 1920-х років вела політику замовчування характеру та проявів антисемітизму на місцях. Крім того, не розголошувалися масштаби погромів 1918 – 1921 років в Україні, їх катастрофічні наслідки для єврейської громади країни тощо. Влада також не афішувала й свої

репресії щодо представників релігійної громади, арешти, репресії щодо окремих свідомих представників єврейства України. Це все в подальшому призвело до появи в СРСР такого поняття, яке сучасні дослідники єврейської історії та культури в Україні характеризують як "доктрина державного антисемітизму".

Крім того, слід зауважити, що така подвійна політика влади призвела до справжнього вибуху антисемітизму в період Голокосту, що призвело до практичного винищення єврейської громади Радянської України, яка в період 1920-х років становила найбільшу за кількістю єврейську громаду в Європі.

### *Боротьба з іудаїзмом у Радянській Україні в роки непу: 1921– 1929 роки*

Становлення радянської влади в Україні відбувалося в умовах боротьби з різноманітними релігійними конфесіями, які діяли на території колишньої Російської імперії. Безумовно, одне із найважливіших завдань, що мало на меті вилучення релігії зі сфери ідеології, було продиктоване розвитком тоталітаризму в Радянській державі і боротьбою з іудаїзмом. Найдавніша релігія світу – вчення Авраама – мала численні інститути, велику кількість віруючих в єврейських містах і містечках України, що входили до колишньої смуги осілості. На відміну від більшості інших релігій, кожна з яких сповідували різні народи, іудаїзм був єдиною релігією єврейського етносу. І тому боротьба з нею була невід'ємною складовою ліквідації елементів етнічної особливості усього єврейського народу.

Одне з головних завдань, сформульованих авторами цих досліджень, полягало у протиставленні єврейської традиції новій комуністичній ідеології, гегемонія якої була на той час важливою складовою частиною реалій суспільно-політичного життя основної частини України. "Десятиріччя, які минули, бачили багато публікацій щодо радянських євреїв, – відзначав Аврахам Грінбаум, – які сконцентрувалися значною мірою на політичних, соціальних і культурних аспектах. Релігійне життя, незважаючи на це, мало тільки опосередковану увагу. Люди, активні в релігійному лідерстві, за умов переслідування владою в історіографії лише випадково згадувалися"<sup>73</sup>.

На початку 20-х років в Україні, як і в цілому в СРСР, у період боротьби з наслідками голоду 1921 року були створені при губернських виконкомах підвідділи з конфіскації майна релігійних організацій. Велику роль у проведенні такої роботи відіграв підвідділ при Київському губвиконкомі, створений одним із перших в УСРР. З його ініціативи було про-

ведено роботу щодо збору інформації про наявність цінностей у синагогах губернії. У зв'язку з тим, що на її території у 1920 році налічувалося 72 синагоги і 483 єврейські молитовні будинки, ця робота проводилася протягом декількох років в умовах активного опору і протестів віруючих. Водночас комуністична влада на цьому етапі шукала виправдання своїм діям. У зв'язку з чим була розгорнута масова агітаційно-пропагандистська робота, що піддала нищівній критиці "застарілу релігійну свідомість". Так, в одному зі звітів агітаційного відділу Одеського губкому КП(б)У наголошувалося: "1. Визнати діяльність єврейського робітничого клубу (Єврбдім), безумовно, необхідною; 2. Про проведення найближчих заходів: прочитати на колишньому млині Вайнштейна доповідь т. Шпраха "Про клерикалізм" і подібну лекцію на колишній тютюновій фабриці Попова"<sup>74</sup>.

Офіційно принципи стосунків Радянської держави і релігійних конфесій формулювалися на прогресивній як для того часу правовій основі: "Конституція Радянської Росії визнає повну свободу віросповідання за всіма громадянами, і абсолютно неприпустимі будь-які обмеження цього права і навіть тінь насильства у питаннях релігії. На осіб, котрі посягають на свободу віри і богослужіння для громадян всіх віросповідань, потрібно накладати суворі стягнення".

У цей період більшовицька влада починає дедалі частіше проводити такі заходи, які б допомогли їй відвернути єврейську молодь від релігії. У 1921 році з Харкова, де розмішувались усі республіканські партійні і державні установи, почали надходити вказівки стосовно організації рішучої боротьби із єврейськими релігійними школами. Їх завзято виконували на місцях. Постановою від 9 квітня 1921 року євсекції Чернігівського губвідділу Наркомосвіти УСРР передбачалося: "... ліквідувати існуючі в нашому місті ешіботи. Ні в якому разі не зберігати їх ні під яким приводом"<sup>75</sup>. Такі самі заходи вживались у Полтавській губернії. На Першій безпартійній конференції, яка проходила з 31 травня по 4 червня 1922 року в місті Лубни, констатовалося: "Беручи до уваги те, що хедери гальмують справу нормального виховання дітей, існування їх у майбутньому категорично забороняється"<sup>76</sup>. В усіх регіонах України у 1921 році в місцевих газетах починають публікуватись статті, спрямовані проти релігії. Їх назви були типовими: "Робітники проти релігії" або "Геть релігійні забобони". В них ішлося, головним чином, про те, що релігійні діячі є зайвим елементом у житті країни і їх знищення є бажанням народу, волю якого Радянська держава і повинна виконувати. У газеті "Вісті", що виходила у місті Бердичеві, 15 липня 1921 року зазначалося: "У наші часи кожна більш-менш свідомо людина вже не може вірити ні попам, ні ксьондзам, ні

рабинам, ні іншим прислужникам буржуазії... Царське буржуйське панування при злиднях трудового народу було причиною того, що трудящі вірили у забобони"<sup>77</sup>.

На початку 1922 року почав виходити філософський та суспільно-громадський журнал "Під прапором марксизму". Він був спеціально створений з метою пропаганди войовничого матеріалізму та атеїзму і для боротьби проти "дипломованих лакеїв попівщини". У березні 1922 року в ньому опублікували статтю В. Леніна "Про значення войовничого матеріалізму". У ній він вимагав покінчити із дилетантським підходом у роботі: "Такий журнал повинен стати... органом войовничого атеїзму. У нас є відомства чи принаймні державні установи, які цією роботою відають. Але проводиться ця робота надто мляво, надто незадовільно, зазначаючи, вочевидь, на собі гніту загальних умов, нашого справді російського (хоч і радянського) бюрократизму"<sup>78</sup>.

Наскільки узгоджуються між собою декрет про відокремлення церкви від держави і проведення атеїстичної пропаганди державними органами Леніна, вочевидь, не цікавило. Цю статтю він писав 14 – 15 березня, а вже 19 березня з'явився досить жорстокий "Лист В. М. Молотову для членів Політбюро ЦК РКП(б)". У ньому Ленін вимагав провчити духовенство так, "щоб на кілька десятків років ні про який опір воно не сміло й думати". Він, зокрема, писав: "Один розумний письменник із державних питань справедливо сказав, що коли необхідно для здійснення певної політичної мети піти на ряд жорстокостей, то слід здійснювати їх найенергійніше і в найкоротший термін, бо тривалого застосування жорстокостей народні маси не витримують. Це міркування... ще підкріплюються тим, що за міжнародним становищем Росії для нас, вірогідно, після Генуї виявиться або може виявитися, що жорстокі заходи проти реакційного духовенства будуть політично нераціональні, можливо, занадто небезпечні. Нині перемога над реакційним духовенством забезпечена нам повністю"<sup>79</sup>.

Не можна виправдати застосування жорстоких заходів, до яких закликав Ленін взагалі, а влада пішла ще далі і провадила боротьбу з усіма без винятку релігійними громадянами. Проблема переслідування іудаїзму в Радянській Україні була порушена громадськістю Заходу вперше на засіданні Конференції з проблем російських біженців, що проходила 22 – 24 серпня і 16 – 19 вересня 1921 року. Представникам європейських єврейських делегацій, які зібралися у Лондоні, була прочитана спеціальна доповідь Люсьєна Вольфа про становище віруючих євреїв у СРСР. Згідно з цією доповіддю був прийнятий спеціальний меморандум. У ньому, зокрема, підкреслювалось: "Єврейські громади

Західної Європи і Америки були дуже стурбовані історіями, які стосуються страждань їхніх російських єдиновірців через антирелігійні закони, видані урядом Радянської Республіки"<sup>80</sup>.

Незабаром стало зрозуміло, що саме існування іудаїзму в Росії було в небезпеці. В серпні союз польських рабинів і талмудистів разом з рабинами Вільно ухвалив незвичне звернення до єврейських громад світу, щоб призначити день участі у голодуванні та молитві і тим самим виявити свою солідарність з євреями, що проживали в Радянській державі. Через кілька тижнів польський комітет Агудас Ісраель, основний орган Ортодоксального іудаїзму у Східній Європі, звернувся до Генуезької конференції і Ліги Націй зі спеціальним меморандумом про утиски іудейської релігії в Радянській державі. Але жодних заяв Радянським урядом з приводу відмежування від інформації, яка містилася у цьому меморандумі, так і не було зроблено.

Одночасно з цими кроками у вересні 1921 року Головний рабин Великобританії закликав єврейську громаду звернутися письмово до Радянського уряду через його представництво у Лондоні. Лист такий було відправлено у вересні Офіційному агенту Радянської Республіки у Лондоні з проханням про його передачу Уряду в Москві. Воно містило стурбованість британських євреїв із таких питань: а) заборона релігійної діяльності в єврейських громадських і приватних школах й інших культурних установах; б) неухважне виконання Декрету про відокремлення церкви від держави і незаконне вилучення предметів єврейського релігійного ритуалу; в) масове переслідування рабинів.

27 вересня 1921 року відповідь була отримана від помічника Офіційного Агента, який відмовився передати листа Комітету до Москви "внаслідок нахабного тону", при цьому останній заявив, що пункти, які містилися у листі, є "неправильними і необґрунтованими"<sup>81</sup>.

У 1922 році з'явилась ще одна таємна директива ЦК РКП(б) про необхідність та доцільність прямого втручання державних органів у вирішення релігійних питань. В ній усім радянським і партійним органам щодо сект і політики стосовно релігійних груп ставилося завдання "особливо вдумливо провадити всілякого роду заходи, які стосувалися б релігійних світоглядів широких селянських мас, – не послаблюючи, а, навпаки, посилюючи культурно-освітню роботу, релігійну пропаганду на основі постанови X з'їзду і узгоджуючи її з основною нашою економічною політикою цього періоду". У 1922 році паризька газета "Єврейська трибуна", аналізуючи ситуацію, яка склалася в місті Юзівка, в цей час писала: "...перебувають під слідством вчителі хедерів, через те, що, незважаючи на неодноразові накази, хедери продовжують функціонувати". Суди

різних регіонів виносили суворі вироки вчителям хедерів. У Конотопі Полтавської губернії вчителів, яких звинуватили у викладанні в ешивах, присудили до двох років позбавлення волі<sup>82</sup>.

Однією з найпоширеніших форм боротьби того часу проти викладання Тори в Україні була практика проведення "антирелігійних судів". Так, під час антирелігійної кампанії у місті Прилуки у січні 1922 року відбувся суд над хедером, про який розповідав один з його учасників: "Двічі – від 11-ї години ранку до 3-х г. дня, відбувався суд над хедером, який викликав великий інтерес, на кожне засідання продавалися квитки по три тис. карбованців. Спекулянтами вони перепродавалися по 150 тис. карбованців. Одноголосно була прийнята резолюція про ліквідацію хедерів, після чого усі з ентузіазмом співали "Інтернаціонал"<sup>83</sup>. У цей період набуває поширення практика організації "тематичних судів". Один із них проводився, наприклад, в Одесі: "У Судний день був влаштований в клубі імені Рози Люксембург "Суд над Судним днем", що мав великий успіх і який відвідало 300 робітників. У Євробудинку проведені "Суд над новою економічною політикою" і "Суд над хедером". Обидві кампанії пройшли без значного успіху у зв'язку зі складними об'єктивними умовами, з одного боку, та відсутністю будь-яких коштів, з іншого боку (грудень 1921 р.)"<sup>84</sup>.

Реакція світового суспільства на події у Радянській Україні змусила Радянську державу провести низку заходів, щоб легітимізувати атеїстичну пропаганду. Постановою Ради Народних Комісарів РСФРР від 21 січня 1921 року влада обмежувала громадянські права єврейських релігійних діячів, забороняючи їм: "1) обіймати будь-які посади у відділах народної освіти, юстиції, землеробства, управління та продовольства; 2) обіймати будь-які посади, що оплачуються вище 16-го розряду за тарифною сіткою..."<sup>85</sup>. Відтак релігійні євреї були внесені до нижчого розряду "непрацюючих". Крім того, для них було скасовано всі привілеї щодо трудової повинності та служби в армії. Згідно з роз'ясненням № 264 від 8 квітня 1920 року не було "встановлено жодних винятків для духовенства щодо трудової повинності", а відповідно до постанови № 680 від 27 листопада 1922 року "воно підлягало на загальних підставах призову на військову службу"<sup>86</sup>.

Такі заходи з боку Радянської держави до єврейського духовенства, звичайно, впливали на загальне самопочуття єврейської громади і сприяли відчуженню єврейського населення від політики і діяльності більшовицької партії.

Етатизм Радянської держави в економіці в сфері виробництва швидко переростає в контроль над громадсько-суспільним й особистим жит-



тям людини. Дуже активно в цей час більшовицька влада втручається у сферу єврейської освіти та сімейного виховання. Агентство "Юдіше Пресцентраль Цюрих" (№ 211) 19 жовтня 1922 року повідомляло: "Один рабин, що прибув нещодавно до Палестини, підтверджує факт переслідування євреїв Радянською владою. Так, один 90-літній старець був заарештований за те, що змусив молитися своїх онуків. На синагоги накладаються великі податки, півмільйона на кожну. Рабин є відповідальним за виконання цих розпоряджень"<sup>87</sup>.

З метою поступового встановлення контролю над єврейським життям у Радянській Україні було вироблено спеціальну процедуру щодо усіх релігійних та сіоністських організацій, що складалася з двох основних етапів: закриття всіх організацій та їх перереєстрація. Газета "Комуніст" (Харків) 21 липня 1923 року писала: "1. Порядок закриття молитовних домів. У відповідь на скарги, що надходили до НКВС УСРР від групи віруючих про те, що в тому або іншому місці райвиконкоми, за власною ініціативою, без санкції на те виконкомів вищого рангу, закривають молитовні доми, було роз'яснено, що будь-яке закриття молитовних домів різноманітного віросповідання не може відбуватися без попередньої згоди губліквідкомів, які зобов'язані свою постанову про закриття направляти до республіканського Наркомату внутрішніх справ, і лише після постанови та отримання санкції з центру виконувати"<sup>88</sup>.

Усі релігійні громади були змушені пройти реєстрацію в окрвиконкомах, сплативши відповідний місцевий і гербовий збір... Однією з перших міських релігійних єврейських громад України, що була зареєстрована радянською владою у 1920 роки, була Харківська на чолі з Єлієй-Гіршем Мілейківським. У статуті, поданому на реєстрацію, декларувалися її основні завдання: "а) утримання духовного рабина і помічників для спостереження за релігійними обрядами; б) наймання різників та м'ясників для виготовлення та продажу кошерного м'яса, ковбаси тощо... ж) організація і утримання богословських курсів для дорослих від 18-ти років"<sup>89</sup>.

Одним із завдань влади стало об'єднання існуючих релігійних організацій, що дозволило б встановити над ними повний контроль. Так, у столиці УСРР – Харкові було створено Раду релігійних громад, що складалася з уповноважених харківських єврейських молитовних будинків. Вони обиралися від кожного з них із розрахунку – два уповноважених від кожних 100 віруючих<sup>90</sup>. Але він мав лише міський характер. В цілому, однією з особливостей політики радянської влади щодо іудаїзму було те, що, на відміну від інших визнаних владою конфесій, в Україні іудаїзм залишився без центрального і навіть регіонального органу координації або управління. "Кожна синагога залишалася "незалежною", – відзначав

Богдан Босюрків, – і цей факт зробив її залежнішою від посадових осіб у своєму регіоні, і на них більше впливали місцеві адміністративні заходи боротьби з релігією. Незважаючи на те, що для деяких церемоніальних і пропагандистських завдань влада запрошувала рабина Московської Центральної синагоги і вела з ним певні переговори як вищим "представником" іудаїзму в СРСР, адміністративне розпорошення єврейських релігійних громад значно послабило їх..."<sup>91</sup>.

Складовою частиною політики влади Рад щодо єврейської релігії було поступове зменшення кількості вже існуючих синагог шляхом їх закриття. Початок цієї кампанії датується 1921 – 1922 роками, і вона проводилася під прикриттям відповіді на "звернення" трудящих стосовно закриття тих або інших будинків єврейського релігійного культу. Форми звернень були досить типовими. Так, зокрема, в одному з них говорилося: "Ми, робітники міськмлина імені тов. Зинов'єва, заявляємо відділу національних меншин, що вже настав час закрити синагогу Бродського, котра стала останнім часом біржою спекуляції і контрреволюційно-агітаційним центром. Тому ми просимо закрити її і замість неї відкрити робітничий клуб, орган, де буде гартуватися червона спайка робітників і селян. Всього 57 підписів"<sup>92</sup>.

Рішення щодо закриття синагог завжди приймалося на засіданнях Президії губвиконкому, що брав на себе відповідальність за його виконання. "Президія Одеського губвиконкому, – зазначалося у цьому конкретному випадку, – на своєму засіданні від 6-го листопада ухвалила вимогу єврейських робітників задовольнити і закрити Бродську синагогу"<sup>93</sup>. Сама процедура закриття синагог в окремих випадках мала форму озброєного нападу і насильницького вигнання віруючих з діючих храмів. Так, М. Минковський, директор хору синагоги Бродського, наголошував, що "влада відмовилася в ході реквізиції залишити навіть ті ритуальні предмети, які не становили цінності і були необхідні для роботи синагоги". Відділ у справах національних меншин цього ж Одеського губвиконкому не раз заявляв, що не було жодних конфліктів у синагогах, хоча в ході однієї з таких реквізицій було вбито в Одесі рабина Фейнберга. "Те, що це відбувається з причини нерозсудливої поведінки самих євреїв, малоімовірно, – підкреслював Люсьєн Вольф у своїй доповіді на конференції з проблем біженців, – тому що на початку процесу від таких провідних рабинів, як рабин Айзенштадт з Петрограда, рабин Рабинович з Орла, була отримана вказівка відступити перед насиллям згідно з єврейським законом – "життя людини – найбільша цінність, і будь-яка жертва може бути принесена, щоб врятувати її"<sup>94</sup>.

Водночас в окрвиконкоми усіх міст України починали надходити численні заяви і листи, організовані місцевими комуністичними і комсомоль-

ськими осередками з проханням закрити синагоги, які відвідують тисячі віруючих. Деякі з цих заяв, хоч і досить рідко, але знаходили відгук в органах міської влади. Так, члени Другої Єврейської молитовні, що знаходилась за адресою: вул. Громадянська, № 11/13 у м. Харкові, писали: "Харківським окрвиконкомом було направлено на розгляд міськради документ про передачу нашої молитовні Укрмедторгу для використання під склад... У Харкові було раніше 18 молитовних домів і синагог., залишилося лише три... Існуючи вже понад 100 років, наша молитовня є першою єврейською молитовнею у Харкові, заснованою ще кантоністами. Закриття її тому ... особливо боляче вдарить по почуттях віруючих"<sup>95</sup>.

У доповідній записці, яка була надіслана Харківською міськрадою до республіканських органів, відзначався справедливий характер прохання віруючих: "Робітники-євреї, які ще не позбулися своїх релігійних забобів, цілком справедливо нарікали на Радянську владу, що іудейська релігія як переслідувалася, так і переслідується зараз. Підставою для цих нарікань було те, що жодного парафіяльного православного храму ніде не чіпали. Радянська влада жодної релігії не пригноблює, жодній з релігій не надає ніяких переваг, пільг, привілеїв, винятків із загального правила"<sup>96</sup>.

Інколи віруючим вдавалося відстояти синагоги. Відомо кілька випадків толерантного ставлення партійних і державних органів до синагоги. Наприклад, 4 листопада 1921 року Політбюро ЦК КП(б)У прийняло спеціальну постанову за фактом реквізиції молитовного приміщення у місті Золотоноші (нині Черкаської області). У ній містилася вимога повернути приміщення віруючим і негативна оцінка самого факту реквізиції, який на фоні збереження сакральних об'єктів інших релігій міг образити не тільки релігійні, а й національні почуття громадян.

Тут слід відзначити, що з точки зору правової основи діяльності партійних органів закриття молитовних домів тільки одного іудейського віросповідання було безумовним порушенням декрету про відділення церкви від держави.

Треба відзначити, що основною формою боротьби з релігійною свідомістю стає масова пропаганда. УСРР лихоманило від проведення антирелігійних семінарів, гуртків, лекторіїв. Видається велика кількість антирелігійних періодичних видань, розрахованих на різні верстви населення. У 1922 році тираж такої преси становив понад 14 тисяч примірників. У Москві починає видаватися газета "Атеїст"; газета "Безбожник" та часопис "Безбожник". Для координації діяльності роботи на місцях 19 жовтня 1922 року разом із Шостим відділом ОДПУ розпочала свою діяльність "Комісія з питань відділення церкви від держави", склад якої

був затверджений Політбюро ЦК РКП(б). До складу комісії входили: керівник відділу культів при Наркомюсті та Голова комісії з питань культури при ЦВК РСФРР П. Красіков, член ЦКК П. Смідович, співробітник газети "Правда" І. Сковрцов, журналіст І. Флеровський, заступник Голови ОГПУ В. Менжинський та інші.

У багатьох виробничих єврейських колективах різних регіонів УСРР в цей час активізується проведення дискусій щодо ролі нових органів керівництва єврейською громадою – евсекцій, що були створені при партійних, державних, профспілкових органах, та методів роботи з вилучення релігійних установ та інших інститутів з громадського життя. Так, у протоколі зборів комуністів-євреїв евсекції Одеського губкому КП(б)У відзначалось: "Тов. Борисевич підкреслив, що зараз, коли евсекція починає працювати, відчувається великий інтерес... Тов. Волинський вважає, що будуть невеликі труднощі, бо про політпросвітницьку роботу серед одеських єврейських робітничих мас єврейською мовою нема чого казати у зв'язку з тим, що вони не розуміють єврейської, особливо літературної мови...Тов. Рабинович у своїй промові говорить, що попередній доповідач неправий щодо того, що одеська "Молдаванка" погано розуміє єврейську літературну мову, вони ще гірше розуміють російську літературну мову"<sup>97</sup>. Подібні дискусії відбувалися і в інших регіонах УСРР. "Зміст нашої роботи, – підкреслювалось у резолюції губнаради евідділів КПУ Полтавщини, – повинен бути спрямований на те, щоб вирвати трудящі єврейські маси з-під впливу буржуазно-клерикальних елементів, звільнити їх від сіоністської "голус"- ідеології"<sup>98</sup>.

У 1922 році до євреїв, які брали активну участь у релігійному житті, застосовуються жорсткі адміністративні заходи. Так, у місті Конотопі Чернігівської губернії було видано наказ евсекції повітового виконкому, згідно з яким передбачалися такі заходи відповідно до постанов з приводу відокремлення релігії від держави та на вимогу єврейської секції губвідділу народної освіти від 2 серпня 1922 року: 1. негайно припинити викладання в усіх хедерах, навіть якщо батьки вже внесли плату наперед; 2. ДПУ повинно вдатися до таких енергійних заходів, щоб на практиці виконати цей наказ; 3. Особи, які не підкоряться цьому наказові, будуть заарештовані, а також, якщо вони подають грошову допомогу хедерам та іншим релігійним школам або надають їм приміщення, будуть негайно заарештовані і постануть перед судом. Таким чином, приватне викладання в хедерах, яке не мало до держави ані фінансового, ані будь-якого іншого відношення, ліквідувалося на підставі "відокремлення держави від релігії".

Слід відзначити, що процес виконання цього наказу, як і інших подібних до нього, був досить жорстким. З джерел, які збереглися в

архіві, ми дізнаємося, що: "Лазар Левін вимагав, щоб учень єшиви Михайло пішов з ним, але той не погодився. Тоді його по-звірячому побили та потягли до тюрми. Після того Михайло опинився в лікарні і там помер"; "Десять учнів єшиви були затримані і доставлені міліціонерами до тюрми. Там, у камері, коли юнаки почали молитися, на них накинута червоноармійці, почали бити. Лише втручання інших в'язнів допомогло їх врятувати..."; "Ошера Моргенштерна, 20 років, поставили до стінки. Йому погрожували розстрілом, якщо він не залишить вивчення Талмуда та релігійних наук..." тощо<sup>99</sup>.

Крім того, в єшивах і синагогах проводилось вилучення коштовностей, відбувались ревізії цінних книг. Зберігся акт конфіскації літератури в синагозі Бродського в Одесі, у якому зазначалося: "У першій шафі дві полиці займають книжки релігійного змісту (Талмуд), в інших – література: белетристика, щорічники та інші видання російською, єврейською та староєврейською мовами. У другій шафі – література російською мовою – твори Гейне, Брандеса, історія євреїв Греца, науково-історична література... Голова комісії Сокольський, члени – Красний, Бірман"<sup>100</sup>. Усю цю літературу було вилучено "на користь трудового народу". Місцеві єврейські громади неодноразово порушували питання про повернення релігійної літератури, але так нічого і не отримали.

У 1924 році було впроваджено тотальний контроль над діями релігійних організацій і їхніх рабинів. Збереглася пояснювальна записка рабина харківської синагоги Ілії-Гірша Ур'євича Мілейківського, у якій він виправдовував свій "несанкціонований" виїзд з міста: "У культвідділ окрвиконкому... Цим заявляю, що київськими рабинами я був запрошений приїхати до Києва для вирішення спірного питання з приводу проведення релігійного обряду "халіци". Для цього 16 січня ц. р. я виїхав із Харкова..., а 19-го ввечері я вже повернувся у Харків. З обліку я не знявся з тієї причини, що не знав про існування такого порядку. Тепер же зобов'язуюся перед кожною поїздкою... робити необхідну про неї заяву"<sup>101</sup>.

В іншій заяві до харківського окрвиконкому євреї просили дозволу святкувати Рош-а-Шана. "На подану мною заяву про дозвіл мені молитися протягом чотирьох днів, – писав Мордхо Давидович Баренбург до адміністративного відділу окрвиконкому, – я одержав від Вас відмову. ...Ми, 15 чоловік, усі люди літні, інваліди, далеко ходити до синагоги через наше здоров'я не можемо, а за законами єврейської релігії у ці дні їздити заборонено"<sup>102</sup>.

Контролю підлягали всі дії релігійних громад та окремих громадян, направлені на виконання заповідей іудаїзму. В органах влади і ОДПУ створювалися спеціальні комісії, відповідальні за контроль над певними

синагогами, громадськими єврейськими організаціями. Їхня діяльність, а також антиєврейська пропаганда призводили найчастіше до вибухів антисемітизму, який набув подальшого поширення у 20-ті роки, особливо серед міського населення України. В цілому розвиток антирелігійної кампанії в УСРР серед єврейського населення у першій половині 20-х років був спрямований на досягнення трьох основних цілей: створення контролю над діяльністю релігійних громад, вилучення цінностей, а також з метою примусити емігрувати найактивніших релігійних діячів.

Водночас у першій половині 20-х років відбувався досить активний опір, який чинили віруючі під час руйнації усіх інститутів релігійної громади.

У 1924 році, за даними НКВС УСРР, було зареєстровано 1 026 іудейських громад, які об'єднували 138 583 віруючих. Звичайно, ці дані дають досить приблизне уявлення про релігійність єврейського населення. Викликає сумнів і сама можливість перелічити релігійних людей "по головах", найімовірніше, що до офіційних паперів потрапили лише засновники релігійних товариств. Відтак дослідження, здійснені етнографами у межах колишньої смуги осілості (у 1923 р.), дали такі результати: 28,4 відсотка опитаних євреїв вважали себе релігійними, 18,6 – напіврелігійними і 52,7 відсотка – нерелігійними. Цікаво, що водночас тільки для 8,7 відсотка днем відпочинку була неділя, для решти – субота.

Слід зазначити, що протягом перших років радянської влади, коли ще тільки складалася система пропаганди, більшовицька партія залучала до активної антирелігійної роботи, в першу чергу, місцеві державні органи. В УСРР вони вели широкомасштабну боротьбу не тільки з релігійними конфесіями, про що йшлося вище, а й одночасно насаджували антирелігійні ідеї. Так, голова ВУЦВК Г. Петровський, очолюючи агітаційний бронепоезд ім. Леніна у 1920 – 1921 роках, разом з працівниками всіх республіканських органів об'їздив майже всю республіку і провів у містах і селах 250 мітингів і 503 засідання. Матеріали місцевих радянських органів про діяльність агітпоезда ВУЦВК свідчать, що майже на кожному з 187 кіносеансів демонстрували антирелігійні фільми. Їх переглянули близько 125 тисяч осіб. "Із існуванням такої форми антирелігійної пропаганди можна було б погодитися, якби її проводив ЦК партії на свої кошти, а не найвищий керівник державного органу, котрий мав би забезпечувати контроль за дотриманням декрету "Про свободу совісті", – справедливо зауважує історик релігійного життя в Україні В. Пашенко<sup>103</sup>.

Створена при ЦК РКП(б) антирелігійна комісія та відповідна комісія при ЦК КП(б)У і губернських комітетах партії, до компетенції яких належало проведення антирелігійної пропаганди, практично відразу

почали давати завдання державним органам, у першу чергу правоохоронним, посилити боротьбу проти молитовних будинків та синагог. Перегини з боку місцевих партійних органів у боротьбі не стільки з релігією, скільки з релігійними організаціями зумовили певним чином прийняття XII з'їздом РКП(б) у квітні 1923 року резолюції "Про постановку антирелігійної агітації та пропаганди". У ній зазначалося, що доки революційний процес не перебудував економіку мільйонів селянських господарств, які продовжують існувати в умовах тяжкої залежності від природи, а в містах приватнокапіталістичні виробничі відносини ще зберігаються і навіть розвиваються в умовах непу, доки школа і політико-освітня робота ще не в змозі повністю обслуговувати місто і село, доти релігійні забобони матимуть підґрунтя<sup>104</sup>.

У червні 1923 року пленум ЦК КП(б)У прийняв "Тези з антирелігійної пропаганди". У них підкреслювалось, що чимало місцевих парторганізацій переоцінили свої сили, що призвело до не досить обережного і не завжди підготовленого наступу на релігію і церкву. Там же формулювалися три основні напрями антирелігійної роботи: 1) антирелігійні дії і вирішення внутрішньоконфесійних питань; 2) широка природничо-наукова освітня робота; 3) антирелігійна пропаганда, спрямована на викриття релігійних забобонів, обрядів, культу тощо.

У Циркулярному листі ЦК РКП(б) за підписом Й. Сталіна, направленому до усіх губкомів партії 16 серпня 1923 року, вказувалося на серйозні порушення, яких припустилися деякі партійні організації в антирелігійній пропаганді. Ці порушення свідчать про те, зазначалось у цьому листі, "як необережно, несерйозно, легковажно ставляться деякі місцеві організації партії та місцеві органи влади до такої важливої справи, як питання про свободу релігійних переконань. Ці організації і органи влади, вочевидь, не розуміють, що своїми грубими, нетактовними діями проти віруючих, котрі становлять величезну більшість населення, вони неоправно шкодять Радянській владі, загрожують зірвати досягнення партії у справі розпаду церкви та ризикують зіграти на руку контрреволюції"<sup>105</sup>.

Одним із найважливіших завдань радянської влади в Україні було об'єднання усіх існуючих релігійних організацій у декілька більш значних, що дало б змогу встановити повний контроль над ними відносно невеликими силами. Так, у столиці УСРР – Харкові було створено Раду релігійних єврейських громад, яка включала всіх уповноважених харківських єврейських молитовних будинків. Вони обиралися у всіх молитовних будинках з розрахунку – двоє уповноважених від кожних 100 віруючих. До основних завдань цієї організації належав нагляд за фінансовою та політичною діяльністю релігійних громад. Крім того, усі іудейські

громади мали звітувати про заходи, які проходили протягом року, та доповідати про зміни у своєму керівництві.

Міська Рада релігійних єврейських громад Харкова стала однією з перших громадських організацій нового типу, яка проводила політику співробітництва із радянською владою, відносини з якою вплинули згодом на подальше формування політики щодо єврейських релігійних громад в інших регіонах України. В основу керівництва єврейським релігійним життям були закладені принципи "колективної відповідальності" всіх єврейських міських громад за діяльність кожної з них, та принцип втручання у будь-які релігійні події, що відбувалися в громаді.

Наприкінці 20-х років, як відомо, ставлення до релігії вищого партійно-державного керівництва СРСР і, відповідно, УСРР стає жорсткішим. Одночасно з православними церквами, католицькими костьолами закриваються й синагоги. Це проводилось у відповідності з псевдотеорією "загострення класової боротьби у міру побудови соціалізму", яку висунув наприкінці 20-х років Й. Сталін.

Осередкам іудаїзму в СРСР, у тому числі в Україні, завдається нищівних ударів, а протягом другої половини 30-х років розгрому піддається й світська єврейська культура. Були ліквідовані, зокрема в УСРР, і національні єврейські райони. Про наміри знищення пам'яток матеріальної й духовної культури засвідчують численні факти, хоча, на нашу думку, достатньо було б і цього: працівники Артемівського архівного управління просили дозволу на передачу кількох сувоїв Тори, які написані на пергаменті, місцевим піонерським організаціям для виготовлення барабанів. Врешті-решт, враховуючи вияви широкого незадоволення простих віруючих, ЦК РКП(б) звернувся до місцевих партійних органів з вимогою припинити насильницьке закриття храмів, молитовних будинків. Незважаючи на ці постанови, широка агітація проти релігії не припинялася у кожному місті, містечку чи селі. "Із самого початку існування радянської політичної системи, – зазначав американський дослідник Богдан Босюрків, – її релігійна політика була сформована шляхом взаємодії ідеологічних і прагматичних чинників. Серед них були чинники внутрішньої безпеки, ...зовнішньої політики і пропаганди. Ані ідеологія партії, ані радянські конституційні принципи "свободи совісті" і "відділення церкви від держави" не могли, таким чином, відповідно пояснити її ламаний напрям"<sup>106</sup>.

Типовим свідченням цьому був план роботи агітпрому Полтавського губкому партії на липень – вересень 1924 р., який, зокрема, передбачав: складання огляду релігійного стану губернії за матеріалами ДПУ, ліквідуванню, губкому; організація "куточків безбожників" в усіх клубах і сільських



будинках культури тощо. Подібні заходи мали вплинути на світогляд трудящих "мирними" методами, хоч відділи пропаганди завжди працювали у взаємодії з "силовими органами" і часто обмінювалися інформацією і координували свої дії під керівництвом бюро партійних комітетів. Аналізуючи більшовицьку політику у цьому напрямі, Богдан Босюрків, зокрема, відзначав: "У той час як атеїзм... був постійним чинником мотивації, який лежав в основі більшовицького впливу на релігійне життя, фактичне створення політики у цьому питанні мало б спрямовуватися на компроміс між бажаним і можливим. Переплетення релігії з національністю і культурою, а також комплекс таких факторів, як міжнародні відносини та суспільна думка за кордоном, мали тенденцію обмежувати вплив ідеології на політику Кремля. Протягом ери Сталіна поступовий сплав елементів ленінізму, марксизму і російського націоналізму, відомий як "радянський патріотизм", посилив прагматичну тенденцію в офіційній релігійній політиці"<sup>107</sup>.

Друга половина 20-х років починається для єврейської релігії ще активнішим закриттям синагог та молитовних будинків. У 1926 році в Києві була закрита та передана клубу єврейських робітників хоральна синагога. Наступного року закривають синагогу "Бойкер" на Васильківській вулиці, № 22, інші молитовні будинки, починається боротьба за заборону збирання "мін'янів"<sup>108</sup>. Паралельно починаються гоніння на провідних релігійних діячів іудаїзму в Україні. Так, у 1927 році був заарештований любавицький ребе Йосиф-Іцхак Шнеєрсон, який запропонував досить цікаву програму розвитку кустарного виробництва в Україні, що дозволило б віруючим працювати вдома і виконувати усі заповіді Тори. Любавицький ребе закликав "Джойнт" та інші зарубіжні єврейські організації активніше виділяти кошти на підтримку справи навчання євреїв ремеслу і закупівлі необхідного обладнання. Така програма, якби вона була втілена, дала б змогу пригальмувати процес руйнації єврейських общинних структур, який інтенсивно ширився наприкінці 20-х років. "Там, де більшість євреїв була організована в артіль, – наголошував Рональд Рубін, – вони стали крихітною одиницею єврейської громади. Вони продовжували використовувати свою мову. Якби було декілька артілей в одному районі, вони могли організувати свій власний культурний центр зі своєю школою. Євреї, таким чином, стали б єврейською пролетарською общиною, яка могла б мати свою автономію"<sup>109</sup>.

Руйнація інститутів релігійної громади викликала зміни у житті всього єврейського населення України. Ці зміни торкнулися перш за все міграційних процесів, які позначилися на подальшому позиціонуванні євреїв у соціумі республіки, загальному стані міжнаціональних відносин.

Аналізуючи антисемітські настрої в Україні, Ю. Ларін, зокрема, зазначав, що найбільшого поширення у цей період вони набули серед службовців, інтелігенції і залишків буржуазії. Неврожай 1926 року викликав появу нових антисемітських виступів на півдні та в інших регіонах України.

Таким чином, єврейська громада в Україні руйнувалася як державною політикою більшовиків, так і побутовими антисемітами, дії яких підтримувалися листівками, публікаціями білогвардійської еміграції. Слід відзначити, що найскладнішим у цій непростій суспільно-політичній ситуації було становище представників іудейської релігії. Російський філософ Л. Карсавін писав тоді: "Ми говоримо про єдність, цілісність, органічність та своєрідність єврейської культури, саме вона є визначальною для єврейського народу. Але, власне, єврейська культура – і в цьому найбільша її гідність і значення – наскрізь релігійна і від релігії невіддільна"<sup>110</sup>.

Тиск влади на релігійні установи примушував віруючих євреїв порізному "підлаштовуватися" до ситуації. Так, у деяких містечках колишньої "смуги осілости" релігійним школам-хедерам було присвоєно ім'я В. Леніна і Я. Свердлова. В інших – "на демонстрацію на честь Червоної Армії виходили також бородаті єврейські кустарі. Тобто їх приваблювала нова політична культура, але вони дотримувалися традиції не брити борід"<sup>111</sup>. В. Тан-Богораз у своїй праці "Єврейське містечко в революції" писав: "Є міста, де ... 1 Травня святкують з мацою і зі всією традиційною пасхальною солодкістю. Релігія тут збереглася у своїй істинній формі"<sup>112</sup>. Розвиток міського будівництва і неможливість вести повноцінне єврейське життя у містечку, поруйнованому політикою більшовицької партії, призвело до того, що протягом 20-х років відбувалося відчутне зниження питомої ваги молоді в них.

Свою частку у дискредитацію іудаїзму в єврейських містечках вносила радянська література на їдиш. Релігійна віра у деяких літературних творах уявлялася явищем, яке протистоїть здоровому глузду, медицині і гігієні. Так, в одній з "агро-п'ес" – зарисовок з життя єврейського колгоспу І. Добрушін згадує діалог між колишнім меламедом Авромом-Йосі, релігійним вчителем маленьких дітей, і Нафталі, – колишнім швейцаром, котрий виступає тут представником прогресу і нової ери. Маючи на увазі комунальну лазню, яка повина була замінити мікву, Нафталі говорить: "Тепер ми зможемо позбутися вошей і релігії!"<sup>113</sup>.

Соціалістичний реалізм поета Ізі Харіка також був пов'язаний з антирелігійними мотивами. В своїх поетичних творах він так чи інакше пов'язує віру і будинки багатих євреїв з ... борделями і звинувачує релігію в тому, що вона служить "ключем, щоб стати власником магазинів".

Деякі їдишистські поети вимагали знищити усі гебраїзми і провести чистку їдишу і єврейської культури від усіх релігійних впливів. Автори літературних творів школи "Гаскали" (єврейського просвітницького руху) були підняті до висот класиків літератури<sup>114</sup>.

Водночас населення швидко залишало містечко, яке було середовищем для розвитку традиційної єврейської культури. Населення єврейських містечок швидко зменшувалося. З другої половини 20-х років і до середини 30-х років (з 1926 по 1935 рр.) воно становило понад 20 – 50 %, порівняно з дореволюційним. Євреї становили у середньому 40 – 49 % всього населення містечок, хоча були і такі, де євреї усе ще були більшістю<sup>115</sup>.

Багато євреїв з України виїжджали до Москви, Ленінграда та інших великих міст Радянської Росії, своєю працею сприяючи розвитку їхньої економіки. Безумовно, переїзд до великого міста давав багато нових можливостей єврейській молоді, зокрема здобути освіту, стабільну роботу тощо. "У 20-х роках життя у Москві було більш-менш стабільним, – стверджує історик М. Горінов, – успішно розвивалася економіка, вирішувалися соціальні проблеми, нормалізувалося політичне становище"<sup>116</sup>. Населення Москви, яке нараховувало 1 млн 700 тис. осіб у 1917 році, значно зменшилося протягом громадянської війни, а з відновленням миру знову зросло. До 1923 року в Москві вже проживало понад 1,5 млн осіб, і певною мірою зростання їх кількості відбулося й за рахунок євреїв. У 1923 році у Москві мешкало 86 171 євреїв, або 5,7 відсотка усього населення міста; у 1926 році їх уже проживало близько 131 200 осіб, або 6,5 відсотка. Через три роки кількість мешканців Москви зросла на 500 тис. осіб, в тому числі єврейське населення збільшилося більш ніж на 45 тис. Загалом, "20-ті роки були роками масової втечі з маленьких міст і містечок, – зазначав Соломон Шварц, – що завершилась у другій половині 20-х років. У період з 1926 по 1939 роки частка євреїв в усьому населенні Радянського Союзу становила, за різними даними, від 1,82 до 1,78 відсотка. В міському населенні частка євреїв, відповідно, становила у 1926 році – 8,2 %, у 1939 році – 4,7 %"<sup>117</sup>.

Важливе значення має дослідження опору єврейського населення акціям більшовицької влади проти закриття релігійних установ, який в різних проявах мав місце в Україні. Так, віруючі євреї Кременчука у 1927 році вирішили заявити про своє право мати синагоги і мікви. Під заявою з протестом проти закриття мікви поставили підписи 984 особи<sup>118</sup>. У ній, зокрема, зазначалося: "Ми вважаємо своїм обов'язком протестувати проти такої постановки питання, щоб відібрати "мікву". "Міква" є душею і серцем усього єврейського народу, у ній закладено головний фундамент,

генеральна база й основа всієї єврейської нації, тим більше, що вона єдина на весь Кременчук"<sup>119</sup>.

Проте евсекція Кременчуцького окружкому КП(б)У не підтримала їх і вже наступного дня у місцевій газеті з'явилося таке повідомлення: "У Кременчуці розгорнулася боротьба з "міквами". Традиційна "міква" стала розсадником зарази і релігійних забобонів"<sup>120</sup>. Далі наводився акт огляду мікви спеціальною санітарною комісією, що підтвердила це<sup>121</sup>. Газета "Червона Лубенщина" 4 лютого 1927 року повідомила своїм читачам, що 300 релігійних громад округу різних конфесій на утримання культових споруд та 510 священнослужителів щорічно витрачають 423 тисячі карбованців<sup>122</sup>. І тут же вказувалось, що на 457 шкіл округи з бюджету у 1926/27 господарському році виділяється 783 тисячі карбованців. Якби кошти, витрачені селянами на релігійні потреби, підкреслювалось у публікації, використати для будівництва шкіл та утримання учнів, то на селі можна відкрити ще близько 300 навчальних шкільних закладів.

Закриття синагог, як і храмів представників інших релігій, часто ініціювали працівники міліції, місцевих партійних і державних органів. Щоб підтвердити, що цього вимагає народ, вони часто шукали ініціаторів серед молодих робітників, будівельників, колгоспників, військових та інших. У Вінниці під час закриття Замостянської синагоги до справи було додано заяву зборів виборців-військовослужбовців, які запропонували відібрати єврейську синагогу у громади і передати її під культурно-освітній заклад<sup>123</sup>.

Кількість тих, хто підписував такі заяви, у деяких випадках була досить значною. У тому ж Кременчуці перед тим, як закрити центральну Хоральну синагогу, представники ДПУ зібрали декілька тисяч підписів. Місцева газета писала з цього приводу: "За її закриття ... висловилися 10 тисяч трудящих євреїв. ЦВК УСРР дав згоду на її закриття з метою створення в її приміщенні Будинку Червоної Армії"<sup>124</sup>. Загалом кампанія, спрямована на поширення атеїзму, набула в другій половині 20-х років досить значних масштабів. Однак її темпи не влаштовували сталінське вище партійне керівництво СРСР.

У доповіді на XV з'їзді ВКП(б) 3 грудня 1927 року Сталін вказав на недоліки у діяльності партії, які призвели до послаблення антирелігійної боротьби. Ця заява дала можливість лівацьким елементам перейти до завершального наступу на релігію, щоб "відправити її на смітник історії".

Основним провідником антирелігійної та антицерковної політики партії та держави стала створена у 1925 році спілка безбожників на чолі з Омеляном Ярославським. З цинічною відвертістю він писав: "Боротьба з релігійними організаціями є класова боротьба. Затушовувати цю класову

боротьбу шкідливо. Потрібно у ній бачити всі спритні ходи нашого класового ворога, нашого супротивника. Необхідно розкрити перед робітничим класом справжнє обличчя тих, хто відстоює церковне будівництво"<sup>125</sup>.

Активізувалась антирелігійна боротьба і в Україні. У резолюції ЦК КП(б)У від 30 червня 1928 року "Про релігійний рух і антирелігійну пропаганду" підкреслювалось: "Релігійні організації, які на перших порах революції протистояли нам як давня монархічна антирадянська сила, останнім часом, зменшуючи свої демонстративні антирадянські виступи, намагаються вести свою релігійну пропаганду, мобілізуючи маси, прикриваючись лояльністю до Радянської влади"<sup>126</sup>. Як бачимо, цей партійний документ свідчить про повну зневагу до прав вільного віросповідання.

На початку 1929 року у партійно-державній верхівці сформувалася думка про необхідність вироблення спеціальної партійної постанови з релігійного питання, яка б відображала питання моменту і одночасно була б "керівним документом" для державних органів. Такий документ фактично робив зайвим прийняття загальносоюзного законодавства про релігійні культу, хоча і зберігав за республіками право на проголошення республіканських законів.

24 січня 1929 року ЦК ВКП(б) затвердив текст листа партійним комітетам усіх рівнів "Про заходи щодо посилення антирелігійної роботи". У ньому було зроблено спробу проаналізувати релігійну ситуацію у країні, накреслити завдання з боротьби проти церкви для партійних, державних, господарських та громадських організацій.

У цей час в Україні починають створюватися "осередки безбожників", проводяться антирелігійні збори та конференції. Незважаючи на великі кошти, що виділяла держава на цю справу, кількість учасників осередків безбожників, які практично не мали підтримки основної маси населення України, була незначною. У Чернігівській окрузі, наприклад, на початок 1928 року налічувалось 11 осередків (336 членів) у самому Чернігові та 13 (400 членів) у населених пунктах округи. На окружній конференції наголошувалося, що атеїстичної літератури в "бібліотеках мало, вона недоцільно використовується"<sup>127</sup>.

Подібне становище було й в інших округах. На Проскурівщині налічувалось 70 осередків безбожників (1,5 тис. членів). З них 70 відсотків становили позапартійні робітники та селяни, як правило, люди політично і культурно малоосвічені. Незрозуміло, яку антирелігійну пропаганду вони могли проводити. У Харківській – столичній окрузі діяло всього 20 таких осередків<sup>128</sup>.

Незважаючи на це, основні релігійні інститути єврейських громад у 20-ті роки були збережені насамперед у побуті, сімейному житті. У

кожному містечку збереглася невеличка кількість людей в артілях, які не відступали від вчення Авраама і дотримувалися традицій. Вони не працювали в суботу і у єврейські свята, влаштовували нелегальні міньяни, робили обрізання своїм синам<sup>129</sup>.

Проте антирелігійна пропаганда була надто сильною – у кожне єврейське свято державні органи влади та євсекції партійних комітетів влаштовували антирелігійні виступи. У них брали участь як євреї, так і неєвреї. Наприклад, в місцевих газетах Олександрійської округи (1929 рік) повідомлялося, що "трудящі провели напередодні єврейської Пасхи антирелігійний карнавал. На площі відбувся урочистий мітинг, на якому виступаючі запропонували відібрати дві синагоги й одну церкву під культурні установи. Під кінець карнавалу були спалені Тора і Біблія"<sup>130</sup>.

Слід відзначити, що жорстка політика комуністичної влади щодо єврейських релігійних громад, що супроводжувалася репресивними заходами, майже не стикалася з їх опором і особливо серед єврейського населення Лівобережної України, яке дуже постраждало від червоного терору. Все це спонукало єврейських релігійних діячів до активнішої еміграції з країни, що для багатьох у 20-ті роки виявилось досить складною проблемою<sup>131</sup>.

Збереглася скарга на одного такого діяча у ЦВК УСРР на дії Харківського столичного окрвиконкому: "Іноземний відділ харківського окрвиконкому, – писав автор, – зобов'язує мене сплатити 330 карбованців за посвідчення особи, що для мене є неможливим. До мого арешту я займався вивченням Талмуду і на життя собі заробляв або від уроків, або від навчання у синагозі. Дістати 330 карбованців я не в змозі, і мені доведеться піти на заслання і пропадати там при моїх здібностях. Дев'ять місяців мучили мене, дайте мені можливість виїхати за кордон. Прошу знизити мені оплату до 50 карбованців. 23 грудня 1927 р."<sup>132</sup>.

В іншому зверненні до Голови ВУЦВК Г. Петровського від гр. Б. Шеметова, якого звинуватили за статтями 111 і 113 Кримінального кодексу, зазначалося: "21 березня 1927 року я був заарештований Коростенським ДПУ за організацію хедерів і ешиботів. 2 листопада моя справа була розглянута і мене засудили до заслання. Але прокурор тов. Крайній мені сказав, що я можу замінити заслання виїздом за кордон, про що я вас і прошу"<sup>133</sup>.

Та попри всі труднощі суспільно-політичного становища в країні релігійне життя багатьох єврейських громад у другій половині 20-х років тривало. Діяли єврейські релігійні освітні заклади, вирішувалися інші численні релігійні питання, зокрема працювали кошерні кухні, мікви, заводи для випікання маци. Так, у Харкові перед Пасхою 1928 року

практично всі місцеві євреї отримали кошерну мацу частково завдяки діяльності благодійного товариства "Моес Хітім". Для розв'язання цієї важливої проблеми були проведені збори представників усіх діючих синагог міста.

У протоколі цих зборів, що відбулися 4 лютого 1928 року в приміщенні Мордвинівської синагоги, вказувалось: "На зборах були присутніми представники таких синагог: Чеботарської, Соляниківівської, 1-ї Міщанської, 2-ї Міщанської, Кацарської, 1-ї Мордвинівської, 2-ї Мордвинівської (Японської), Цигаревської, 1-ї Москалевської, 64-ї Москалевської, Михайлівської, Мало-М'ясницької, Чернишевської та Іванівської – всього 14 синагог. Їх представляли 45 осіб. Були обрані члени Тимчасового комітету по "Моес Хітім" з метою організації допомоги членам громади у закупівлі маці на Пасху. Далі констатувалося, що: "становище багатьох єврейських сімей Харкова останнім часом значно погіршилося, так що треба очікувати, що до "Моес-Хітім" звернеться багато сімей, які в минулому році придбали мацу за власні кошти"<sup>134</sup>.

Одним із заходів антирелігійної роботи була кампанія за безперервний робочий тиждень, за проведенням якої спостерігав особисто Омелян Ярославський. У 1929 році він, з одного боку, з гордістю говорив про перемогу демократії та свободи, а з іншого, повідомляв читачам журналу "Антирелігійник", що найважливішим досягненням року, яке завдасть нищівного удару по релігії та релігійних організаціях, стане перехід на безперервний робочий тиждень, оскільки це створює передумови для витіснення релігійної ідеології, яка живиться релігійними святами.

Українські безбожники не відставали від свого всесоюзного "батька" безвірників, пропагуючи серед українського населення переваги безперервного робочого тижня. Наголошували на тому, що він встиг завоювати підтримку широких мас на підприємствах й установах і завдяки цьому ламаються старі традиції, пов'язані з семиденним біблійним тижнем. Виконавче бюро Центральної ради Спілки безбожників постійно направляло директиви про те, що окружні організації безбожників і надалі проводять відповідну роботу навколо переходу на безперервний робочий тиждень<sup>135</sup>.

Слід сказати, що представники влади намагалися реально впливати не тільки на діяльність релігійних громад, а й давали свої роз'яснення населенню з проблем єврейського життя в Радянській державі. Так, наприклад, до наркома охорони здоров'я СРСР М. Семашка звернулися євреї із проханням роз'яснити таке питання: "Чи повинен лікар-партієць займатися обрізанням?" "Серед лікарів виникла дискусія..., – відповів

М. Семашко. – Одні стверджували, що лікар-партієць не повинен робити цієї операції, а інші говорили, що повинен, бо тоді пацієнт може піти до знахаря і той завдасть шкоди здоров'ю. На це треба сказати: безумовно, лікар-партієць не повинен робити цієї операції. Товариші забувають, що це не проста, а релігійна операція. А у зв'язку з тим, що не тільки партієць, але й будь-який радянський громадянин повинен протидіяти релігійним забобонам, то лікарі зобов'язані всіляко агітувати проти звичаю обрізання"<sup>136</sup>.

Взагалі антирелігійна діяльність влади багато в чому досягла своєї мети. Так, почастишали змішані шлюби – явище, що раніше серед євреїв в Україні майже не мало місця. Адже згідно з релігійними настановами жінку, яка виходила заміж не за єврея, вважали померлою і з цього приводу по ній відправлявся поминальний обряд.

У 1925 році вже змішані шлюби становили 4,2 відсотка усіх шлюбних союзів, які укладали в УСРР євреї-чоловіки, і 4,7 відсотка – єврейки-жінки, а вже у 1927 році, відповідно, 5 і 5,5 відсотка<sup>137</sup>.

Слід зазначити, що антирелігійна політика і діяльність більшовицької влади щодо єврейської релігії у 20-ті роки мала декілька основних завдань. По-перше, це спрямованість на повне знищення основних інститутів іудаїзму. Саме рішучість дій влади щодо релігійних діячів та релігійних установ призвели до досить швидкого припинення діяльності численних синагог, що функціонували в Україні протягом століть. По-друге, – безумовна орієнтація політики з єврейського питання на виключення єврейської молоді з процесу традиційної єврейської освіти, який сформувався тут здавна і дав цілу плеяду відомих вчених, мудреців Тори. І, по-третє, – це залежність антирелігійних дій політики від позиції найвищого партійно-державного керівництва СРСР, що сприяло зміцненню ідеологічного монополізму ВКП(б).

Важливо відзначити, що всі заходи радянської влади в боротьбі проти єврейської релігії базувалися головним чином на правовій основі, яка самоутворилася в ході радянського будівництва у 20-х роках. Стаття 23 у третьому розділі "Декларації прав і обов'язків трудящого й експлуатованого народу", що увійшла до першої радянської Конституції УСРР, проголошувала: "...Для забезпечення за трудящими справжньої свободи совісті, а також, щоб не дати можливості використати релігію і церкву в інтересах збереження колишнього класового ладу, церква відокремлюється від держави, і за всіма громадянами визнається право пропаганди різних релігійних вчень, що не ставлять перед собою ніяких соціальних і політичних цілей, а також антирелігійних вчень, що за духом своїм не суперечать комуністичному світогляду". Стаття 8 Конституції УСРР,



прийнятої у 1929 році, стверджувала: "В Українській Соціалістичній Радянській Республіці церкву відокремлено від держави і школу від церкви, і свобода релігійних відправлень і антирелігійної пропаганди визнається за всіма громадянами"<sup>138</sup>.

Як бачимо, якщо у першій Конституції було, хоча й обмежене, право віруючих на пропаганду віровчення, то у 1929 році ця норма була вилучена з неї. Життя релігійних конфесій, громад підпало під жорстку регламентацію державних органів. Прийнята у 1929 році постанова ЦВК УСРР "Про релігійні об'єднання" фактично забороняла релігійним громадам створювати фонди взаємодопомоги, надавати матеріальну допомогу своїм членам, організовувати проведення заходів для дітей, молоді, жінок, збиратися для вивчення Біблії, іншої релігійної літератури, опанування ремесел тощо. Релігійним громадам заборонялося організувати екскурсії, облаштовувати дитячі майданчики, відкривати бібліотеки, читальні зали, санаторії, надавати медичну допомогу. Діяльність церкви фактично зводилася тільки до організації богослужіння. Зазнавало дискримінації духовенство, яке втратило виборчі права. Омелян Ярославський, відповідаючи на запитання американського кореспондента Лайонса, так прокоментував цю антиправову акцію Радянської держави: "Що ж до позбавлення виборчих прав служителів усіх релігійних культів, то згідно з Радянською Конституцією позбавляються виборчих прав особи, які живуть не на трудові доходи. Робітничий клас не може визнати корисною працею читання та співи молитов, розмахування кадилом тощо. Проте всім відомо, що матеріальне становище служителів культу ні в якому разі не є поганим, більшість служителів культів забезпечені надміру усім необхідним для життя"<sup>139</sup>.

Загалом боротьба з релігією, і особливо з релігійними уявленнями євреїв, суттєво вплинула на увесь стан міжнаціональних відносин в СРСР як у період 20-х років, так і в наступні роки. Тому вивчення цього історичного періоду становить важливу частину не тільки вітчизняної іудаїки, а й усієї вітчизняної історіософії<sup>140</sup>. Політика, спрямована на насадження атеїстичної свідомості в країні, стає однією з найважливіших причин виникнення сіоністського руху, антиурядових виступів, масової еміграції євреїв з радянської України у досліджуваний період. Все це призвело до втрати значного пласту єврейської традиційної культури, що існувала в центральній і східній частині європейського континенту.

Однією з найвпливовіших течій в іудаїзмі у 20-ті роки став єврейський релігійний рух "Хабад". Назва цього руху, який мав деякі відмінності від ортодоксального напрямку іудаїзму, походить від слів: "Хохма" – "мудрість", "Біна" – розуміння, та "Даат" – знання. "Хабад" сформувався

на підставі релігійних праць та діяльності "цадиків" – релігійних діячів, які проповідували ідеї іудаїзму в народі та закликали до ірраціонального сприйняття світу.

Важливим етапом у розвитку іудаїзму стає призначення після смерті 21 березня 1920 року ребе Шолом Дов-Бера новим лідером руху "Хабад" його сина Йосефа-Іцхака Шнеєрсона<sup>141</sup>.

У 20-ті роки, про що ми вже писали, посилювався тиск з боку влади на основні традиційні інститути іудаїзму. На початку 20-х років минулого століття в основному сформувалася політика радянської влади щодо єврейського питання в Україні та руху "Хабад", незважаючи на те, що сама влада цього не визнавала. "Більшовицька партія, – стверджував визначний більшовик С. Діманштейн у 1920 році у відповідь на звинувачення у переслідуванні євреїв, – ніколи не проводила особливої роботи серед євреїв... І я сам ніколи не займався громадською роботою серед євреїв"<sup>142</sup>.

Таким чином, з одного боку, більшовики демонстрували байдужість до єврейських питань, з іншого, – проводили жорстоку політику, спрямовану на придушення єврейської релігійної думки в країні.

На початку 20-х років у відповідь на антирелігійну політику влади керівництво "Хабад" на чолі з Йосефом-Іцхаком Шнеєрсоном починає організовувати по всій Україні мережу таємних хедерів (початкові навчальні заклади) і ешив (вищі навчальні заклади). Активізується діяльність з підготовки кадрів рабинів і моєлів – спеціалістів з обрізання. У деяких містах України активно будуються нові синагоги і мікви.

У відповідь на це радянська влада проводить масові арешти активістів руху "Хабад" разом з його лідером. "У зв'язку з приїздом до Москви ребе Шнеєрсона, – згадував А. Л. Фукс, голова єврейської громади Москви, – мене викликали до ДПУ. Чекістів цікавило: 1) чи дійсно ребе Шнеєрсон, перебуваючи у Москві, зібрав велику суму грошей для підтримки релігійних єврейських установ? 2) чи правда, що довкола нього згуртувалися сотні молодих людей, що присвятили себе зміцненню єврейської релігії по всій країні? 3) чи справді ребе Шнеєрсон є незаперечним авторитетом для сотень тисяч віруючих?"<sup>143</sup>.

Політичні переслідування тривали. Арешти релігійних діячів "Хабад" призводили лише до того, що його організації вимушені були перейти на нелегальне становище.

У зв'язку з тим, що контролювати діяльність усіх релігійних громад було досить складно, влада за допомогою євсекцій партійних комітетів робить спробу встановити контроль над єврейським релігійним рухом "Хабад". Для цього було розроблено спеціальну програму, частиною якої

було скликання на початку 20-х років у Ленінграді конференції "толерантних рабинів та діячів релігійного руху СРСР". Ця ідея зіткнулася з опором з боку Йосефа-Іцхака Шнеєрсона, – любавицького ребе, – який намагався проводити опозиційну політику щодо більшовицьких євсекцій<sup>144</sup>.

Значення цієї конференції складно оцінити. На ній передбачалося затвердити багаторічну програму єврейського релігійного життя у Радянській державі, а також визначити, які єврейські організації, відповідно до радянських законів, дозволено створювати у єврейських громадах, а які – ні<sup>145</sup>.

Деякі рабини і громадські діячі підтримували ідею скликання конференції. Однак рух "Хабад" рішуче виступив проти і розгорнув активну роз'яснювальну роботу серед єврейських громад у цьому напрямі. Як наслідок, вся організаційна діяльність тих рабинів, які виступали за її скликання, була зведена нанівець.

У цей період ребе Йосеф-Іцхак стає основним організатором релігійного життя в СРСР і, зокрема, в Україні, Росії та Білорусії. Він координував діяльність багатьох єврейських організацій хасидського руху та займався не тільки великими проектами, але й конкретними справами допомоги віруючим. Так, у його особистому листуванні міститься прохання виділити грошову допомогу п'яти рабинським бідним донькам для їхніх весіль, на ремонт мікви та відкриття невеличкого хедеру тощо. За ініціативи ребе Йосефа-Іцхака було влаштовано зустріч кращих випускників духовної академії – ешіві "Томхей тмімім". На зустріч прибуло 70 осіб. З-поміж них чимало погодилося поїхати в ті міста та містечка СРСР, в яких рабини або інші релігійні служителі відмовлялися від своєї діяльності під тиском влади, та замінити цих людей. Ребе писав потім про них: "Готовність руських євреїв пожертвувати собою в ті роки викликає подив... Вони зовсім не думали про себе, вони були готові до всього. Не так вони боялися арешту, як того, що заняття можуть припинитися"<sup>146</sup>.

Ребе Йосеф-Іцхак створив систему єдиної координації та виділення коштів на діяльність релігійних організацій, яка допомогла виживати в умовах економічної скрути в країні. У одному з листів він писав: "З матеріалів, які накопичилися в мене, слід відзначити, кому буде виділена грошова допомога: 25 рабинів отримають по 10 доларів (раз на три місяці); 50 рабинів отримають по 8 доларів (раз на три місяці); 50 рабинів отримають по 5 доларів (раз на три місяці); 200 меламедів отримають по 10 доларів на місяць; 100 меламедів отримають по 20 доларів на місяць; 15 меламедів отримають 40 доларів на місяць". Таким чином, ми бачимо, що було створено розгалужену мережу, якою керував лідер релігійного руху "Хабад" і яка слугувала для підтримки дитячої та підліткової освіти в умовах потужної атеїстичної пропаганди<sup>147</sup>.

На початку 20-х років єврейські релігійні громади СРСР отримують активну підтримку від католицької світової громадськості. Однією з найголовніших міжнародно-політичних подій стає заява папи католицької церкви про необхідність створення умов для вільного віросповідання в СРСР. У цьому документі керівництво католицької церкви зверталось до всієї світової громадськості із закликом зосередити увагу на становищі єврейських релігійних громад у Радянському Союзі.

Засуджуючи антирелігійні дії радянської влади, Ватикан закликав активізувати організацію допомоги єврейським релігійним громадам в СРСР і бойкотувати радянські товари. Таким чином, був оголошений "хрестовий похід" проти войовничого радянського атеїзму.

У відповідь на це євсекції партійних комітетів вживають негайних контрзаходів. Крім офіційних спростувань, було оприлюднено заяву 32 білоруських рабинів. У ній йшлося про те, що відозва папи не відповідає дійсності: у СРСР, нібито, немає ніякої дискримінації віруючих і служителів культу єврейських релігійних громад.

Аналогічної заяви зажадали і від українських рабинів. З цією метою в Харкові був скликаний з'їзд рабинів. Знаючи, яким впливом користується лідер руху "Хабад" ребе Йосеф-Іцхак Шнеерсон, Голова НКВС Дніпропетровська запросив його до себе для бесіди і пояснив, яку користь принесе радянській владі підписана заява. При цьому він простягнув ребе безплатний квиток до Харкова у першому класі швидкого потягу. Однак Йосеф-Іцхак не прийняв його. Він подякував і сказав, що поки що може поїхати до Харкова за власний рахунок<sup>148</sup>.

На з'їзді були присутні агенти НКВС, але це не засмутило ребе Йосефа-Іцхака. У своєму виступі він сказав, що не вважає за можливе підписання заяви, яка не відповідає дійсності і може ввести в оману світову громадськість. Сміливий і відкритий виступ підбадьорив усіх, з'їзд затягнувся на кілька днів, і прийняття заяви відклали.

Нарком освіти УСРР М. Скрипник викликав ребе й звинуватив його у "ворожих діях" проти радянської влади. Однак ребе не дав себе залякати, не змінив своєї позиції, і його непохитність вплинула на інших делегатів. Зрештою, з'їзд закотився взагалі без прийняття документів і рішень.

Пізніше, у 1927 році, любавицький ребе Йосеф-Іцхак Шнеерсон виступив за подальший розвиток кустарного виробництва в УСРР, що давав би можливість віруючим, які працювали вдома, виконувати всі заповіді Тори. Він закликав "Джойнт" та інші зарубіжні єврейські організації профінансувати навчання євреїв ремеслу, на закупівлю необхідного устаткування тощо.

У тому ж 1927 році Йосефа-Іцхака Шнеерсона заарештували і засудили до вищої міри покарання, яку потім замінили на заслання. Пізніше

ребе був помилуваний і дістав за клопотанням Катерини Павлівни Пешкової дозвіл емігрувати за кордон<sup>149</sup>.

Незважаючи на арешт ребе, численні діячі релігійного руху "Хабад" і далі працювали у різних єврейських релігійних установах в Україні. Це сприяло не тільки збереженню єврейської релігії, але й пожвавленню усього єврейського життя в республіці. І наша думка про вплив релігії на культуру і життя євреїв переконливо підтверджується всім світовим досвідом цього періоду.

Однією з основних ознак дискримінації іудаїзму у 1920 роках в УСРР була заборона створення нових релігійних об'єднань, синагог, релігійних асоціацій тощо. Єдиним зібранням релігійних служителів (рабинів), на якому велися розмови про створення необхідних передумов для подальшої координації дій та розвитку релігійного життя в республіці, була конференція, скликана у Коростені у 1922 році. Офіційно в ній мали брати участь рабини лише Волинської губернії. Але у зв'язку з тим, що до її роботи було залучено представників усіх губерній УСРР, БССР і РСФРР, її можна вважати всеукраїнською і навіть всесоюзною. На конференції були присутні також світські діячі, наприклад, видавець журналу "Ха-Меліц" Леон Рабінович, який репрезентував єврейську громаду Ленінграда<sup>150</sup>.

Відкрилася конференція 26 жовтня 1926 року і мала тривати три дні. Місцева синагога, де проходила конференція, була переповнена. Усі релігійні євреї окружного центру цікавилися розвитком дискусій та перебігом подій.

За повідомленням одного з учасників конференції, до її оргкомітету разом з місцевими євреями увійшли ребе Шмарьяху Шіндерман, ребе Шмуель Кіпніс і ребе Яків Левицький. Йосефа-Іцхака Шнеєрсона, який не брав участі у конференції, обрали почесним головою. А секретарем конференції – рабина з Новозибкова Шломо-Йосефа Зевіна (1890 – 1928), (одна з найвагоміших постатей серед єврейських діячів). У 1928 році він став видавцем єдиного в СРСР єврейського релігійного журналу.

Любавицький ребе Йосеф-Іцхак Шнеєрсон, обраний почесним головою, відгукнувся телеграмою. Конференцію відкрив р. Левицький, який, між іншим, подякував республіканській і місцевій владі за дозвіл провести конференцію.

Основним доповідачем був рабин Зевін. У своїй доповіді він відкрито закликав радянське єврейство до збереження іудейських традицій і активної протидії зростаючому атеїзму в СРСР і УСРР. Інший доповідач – рабин Леві Гросман наголосив на тому, що в країні існує недостатня кількість міків й висловив надію на позитивне ставлення держави до прагнення громад відродити діяльність тих, що були закриті, або створити

нові. На останньому засіданні конференції обрали виконавчий орган з дев'яти рабинів. Завершилася конференція традиційним виконанням хасидських пісень.

Усе начебто було гаразд, та партійні органи і ДПУ не могли вибачити рабинам їхньої сміливості. За свідченням ребе Шіндермана, деякі учасники конференції роз'їжджалися поспіхом і з тривогою на душі, бо передбачали, що можуть бути заарештовані. І справді, деяких рабинів місцева міліція викликала на допити, а ребе Кіпніса на декілька тижнів ув'язнили<sup>151</sup>.

Незважаючи на боротьбу з іудаїзмом, що з кожним роком дедалі посилювалася, релігійний рух "Хабад" продовжував діяти в Україні, особливо у таких округах, як Вінницька, Коростенська, Одеська та інших.

Діяльність "Хабада" в Україні мала значення для усієї світової єврейської спільноти. У 20-ті роки єврейські релігійні лідери "Хабаду" проводили роботу з розвитку єврейської самосвідомості, відновленню в багатьох громадах традицій ірраціонального пізнання світогляду з позицій іудаїзму та розвитку інститутів єврейської освіти.

Загалом, боротьба з іудаїзмом, розгорнута владою в період 1920-х років в Україні, становить одну із найбільш трагічних сторінок єврейської історії. Заборони на вживання єврейської мови – іврити, боротьба із релігійними освітніми установами, заборона на виконання таких релігійних обрядів, як обрізання, бар-міцва, хупа тощо, заборона на виготовлення та продаж кошерних продуктів, ставлять радянську владу до низки найбільш жорстоких по відношенню до єврейської спільноти режимів у світовій історії. Ретельно розроблена програма боротьби з релігійним світоглядом, пропагандистські заходи та позбавлення громадських прав представників єврейського духовництва призвели до корінних змін у структурі єврейської громади України, еміграції багатьох релігійних лідерів та членів релігійних громад, асиміляції українського єврейства.

Слід зазначити, що разом з тим в означений період існував досить стійкий спротив єврейського населення проти дій влади. Виконання релігійних обрядів проводилося нелегально, таким же чином в умовах закриття синагог та молитовних будинків громадяни збирались на "мін'яни" – зібрання по 10 чоловік для проведення щоденних молитв. Особливо важко владі було боротися із виконанням релігійних заповідей єврейськими жінками – в побутовому житті вони і надалі виконували релігійні постанови щодо кошерної їжі, відділення хали, запалення свічок на Шабат тощо.

Велику роль у боротьбі із іудаїзмом у період 1920-х років відігравали єврейські секції КП (б)У, які ретельно слідкували за виконанням постанов влади щодо антирелігійної боротьби на "єврейській вулиці". Активісти

єврейської секції були виховані у єврейському дусі, добре розумілися на єврейських релігійних обрядах та звичаях, добре розбиралися, яка література єврейською мовою є релігійною та "клерикальною", а яка є дозволеною та "корисною для справи побудови комунізму".

Загалом, практично усі плани влади щодо боротьби з іудаїзмом були втілені у життя, іудейські громади позбавлялися можливості вести фінансову діяльність, у них вилучалися синагоги, релігійні цінності. Влада діяла жорстко та не зважала на реакцію світової спільноти і, зокрема, урядів Британії, США, Ватикану, котрі робили спеціальні заяви щодо порушень прав на свободу совісті, на переслідування у СРСР релігійних діячів.

Але все ж таки лідери іудейської громади й, зокрема, руху "Хабад-Любавич" зуміли консолідувати частину громади для проведення релігійної діяльності в Радянській Україні та сприяли еміграції членів громади до Палестини, що зіграло загалом позитивну роль для формування там єврейського "ішуву" – передвісника майбутньої самостійної єврейської держави.

### *Єврейські жінки в Україні у 1920-х роках*

Внесок єврейської жінки в громадське життя України становить окрему актуальну наукову проблематику. Гендерна історія є важливою складовою соціальної історії періоду нової економічної політики. На жаль, радянська історіографія практично не досліджувала цю наукову галузь. Деякі проблеми історії життя та діяльності представниць єврейського народу в Україні у 20-ті роки розглядалися в статтях М. Фрумкіної "Серед єврейських жінок" і "Про роботу серед єврейських робітниць", що вийшли в журналі "Комуністка" – органі відділу ЦК РКП для роботи серед жінок у 1921 році. В них пропагувались актуальні ідеї атеїзму серед єврейських жінок, а також соціалістичні ідеї<sup>152</sup>.

Починаючи з 30-х років минулого століття, не лише тема єврейського жіноцтва була закрита. Будь-яке згадування про жіночі відділи і жіночі делегатські збори та їхню діяльність були вилучені з енциклопедій і підручників історії. Після 30-х років радянська історіографія не розглядає діяльність жіночих організацій і обмежується виданням робіт, у яких констатується повне урівняння в правах чоловіків і жінок у період, коли повністю перемаже соціалізм.

Роль жінок в історії СРСР стає об'єктом наукового дослідження лише в 70-ті роки, у тому числі в Європі, коли з'явився збірник "Придбання видимості. Жінки в європейській історії" за редакцією Ренати Брайден-таль і Клаудії Кунз. В одній зі статей "Любов на тракторі. Жінки в

російській революції і після" була дана періодизація радянської жіночої історії, проаналізований внесок жінок в економіку, науку, підвищення їхнього освітнього рівня у країні Рад<sup>153</sup>.

Зарубіжні дослідники Стайтс і Г. Лапідус присвятили чимало творів діяльності жінвідділів та впливові, який вони здійснювали на самосвідомість російської жінки<sup>154</sup>.

Слід зазначити, що загалом становлення гендерних досліджень у світовій історичній науці відбувалося у 70-х роках. Спочатку світове наукове співтовариство поставилося до виникнення "жіночої історії" (чи "історичної фемінології") з великою часткою скепсису. Спроби посилити феміністську свідомість історичною ретроспективою викликали критику з боку вчених-традиціоналістів. До кінця 70-х років гендерні дослідження поширилися лише в США і тільки у визначених академічних колах. Однак незабаром автори робіт з гендерної історії досить переконливо довели, що завдання "зробити видимими" усіх невідомих статисток світової історії необхідне і вкрай актуальне для науки.

До деякої міри можна вважати, що історична фемінологія "повернула" жінок історії. На Заході згадуване "повернення" позначилося появою спеціальних розділів у підручниках, а також в офіційному визнанні особливої історичної спеціалізації на факультетах.

До другої половини 80-х років дослідження жіночого фактора в історії СРСР набувають на Заході великої популярності. Так, виходять два збірники: "Жінки в революційній Росії" за редакцією Каті Портер, "Російські жіночі дослідження" за редакцією Тетяни Мамонової. У них розглядалися питання участі єврейок у революції та створенні жіночих організацій у 20-ті роки, особливості єврейських жіночих образів у творі О. Купріна "Пісня пісень" тощо<sup>155</sup>. Важливе місце в англомовній історіографії посідають також фундаментальні дослідження Венді Гольдман "Жінки, держава і революція. Радянська сімейна політика і соціальне життя, 1917 – 1936", і Лінн Аттвуд "Червоні жінки на срібному екрані. Радянські жінки і кінематограф від початку і до кінця ери комунізму", що вийшли в 1993 році в Лондоні і Кембриджі. Перша книга присвячувалась аналізу проблеми безпритульності і дитинства, участі жінок у соціальних перетвореннях періоду непу<sup>156</sup>. Друга – культурній політиці радянської влади щодо жінок і образу жінки в роботах Ейзенштейна та інших майстрів кінематографії<sup>157</sup>. Джерелознавчий характер мала відома на Заході монографія Лінн Аттвуд "Створення нової радянської жінки. Жіночі журнали як творці жіночої ідентифікації, 1922 – 1953", що вийшла в 1999 році. У ній автор зосередила увагу на радянських журнальних виданнях, що мали у 20-ті роки не лише інформативне, а й пропагандистське спрямування<sup>158</sup>.



Серед сучасних робіт, присвячених історії жіночого питання в СРСР, слід назвати монографії Катарини Кац "Тендер, праця і заробітна плата в Радянському Союзі", що вийшла у 2001 році, і Венді Гольдман "Жінки біля воріт. Гендер та індустрія в сталінській Росії", що вийшла в 2002 році<sup>159</sup>.

Безумовно, становлення і розвиток жіночої історії як частини сучасної іудаїки є актуальною проблемою. Подальше наукове дослідження цих питань дасть змогу заповнити прогалину в сучасній вітчизняній історичній науці.

У ситуації, що склалася після завершення громадянської і Першої світової війни, єврейські жінки були однією з постраждалих частин суспільства. Розгул антисемітизму і масові убивства єврейського населення, яких ще не бачила світова історія, призвели на початку 20-х років єврейське населення містечок і міст до становища, яке в цілому можна охарактеризувати як катастрофічне.

"Сотні і тисячі жінок з єврейської бідноти зґвалтовані і замучені, – відзначала одна з активісток жіночого руху М. Фрумкіна в 1921 році. – Єврейський робітник озброюється. В усіх містах і містечках "смуги осілості" символізували бойові загони для самооборони. І в цих загонах чимало було робітниць, і не одна з них загинула в самообороні, чимало було поранених і покалічених у сутичках з погромниками і городовими, у перестрілках із солдатами. Ще і тепер живі і перебувають у лавах пролетаріату єврейські робітниця"<sup>160</sup>. Показовою рисою погромів періоду громадянської війни були масові зґвалтування єврейських дівчат і жінок. Особливо цим відрізнялася Добровольча армія генерала А. Денікіна. Так, якщо в Житомирі й Єлисаветграді в ході погромів Григор'єва випадки зґвалтування траплялися дуже рідко, то в містечках, погромлених добровольцями, нараховувалося від 50 до 100% зґвалтованих від загальної кількості жіночого населення містечок.

Масове зґвалтування мало місце скрізь, навіть у ході так званих "тихих погромів" у липні – серпні 1919 року, коли лише в одному Єкатеринославі було зґвалтовано до тисячі єврейських жінок. Більше половини зґвалтованих від загальної кількості жіночого населення нараховували після погромів у містах Сміла, Гостомель (Київська губернія), Яблукове (Полтавської губернії). "У Борзні під час погрому в ніч на 10 вересня вбито 22 єврея, – відзначала київська газета "Зоря", – ... жінки зґвалтовані від малих до найстарших. Євреї, що врятувались, ховаються в лісах і болотах"<sup>161</sup>.

На міжнародній Генуезькій конференції в 1922 році дипломатичними представниками Радянського Союзу були оголошені результати діяльності загонів погромників різних політичних напрямів у

Київській, Подільській, Волинській і Чернігівській губерніях. За даними уряду СРСР, усього серед населення цих губерній постраждало від погромів 500 тисяч осіб. З них 200 тисяч осіб були поховані заживо і спалені, близько 30 тисяч жінок було зґвалтовано<sup>162</sup>.

Після закінчення громадянської війни перед радянською владою постало завдання реабілітації погромлених і потерпілих від репресій жінок. "Десятки років тому єврейська робітниця зі зняттям в руки захищала свою честь, – відзначалося в одній зі статей у часописі "Комуністка", – ... від замахів п'яних громил, зі зброєю в руках боролася за справу пролетаріату. Цей похмурий час пройшов без повернення. Сонце Жовтня засяяло над світом, несучи радісну звістку звільнення всім пригнобленим, усім замученим, усім уярмленим, хто задихається від капіталу – і безправному єврею, і безправній з найбезправніших єврейській жінці"<sup>163</sup>.

Після завершення громадянської війни перед радянською владою в Україні постало два важливі соціальні завдання – допомога жіночому населенню, яке постраждало від єврейських погромів, налагодження державної системи, що дала б змогу врятувати єврейські родини від голоду і бідності. "Безпритульні, безпомічні жінки, з малятами на руках, позбавлені можливості потрапити на роботу, – відзначала робітниця Вортман у своїй статті в журналі "Комунарка України", – разом із дітьми йдуть на вулицю. Безпритульних матерів багато, а справу допомоги їм зовсім не організовано. Держава не може їм допомогти"<sup>164</sup>.

З метою допомоги жінкам без визначеного місця проживання були створені спеціальні соціальні програми. Так, наприклад, з 1921 року працює організація "Друзі дітей", що допомагала матерям з дітьми, позбавлених державної підтримки.

Великою проблемою, що ускладнила допомогу погромленим єврейським жінкам і дітям у цей період, став голод, що почався в Україні в 1921 році. Масштабну роботу з організації допомоги євреям продуктами проводила гуманітарна місія доктора Нансена (Норвегія). Завдяки діяльності цієї організації в більшості губерній України були відкриті суспільні їдальні, у яких харчувалися понад 40 тисяч безпритульних дітей. Продукти, що використовувалися в цих їдальнях, надсилалися благодійними організаціями Іспанії<sup>165</sup>.

Справді, смертність серед дітей у містах, де проживало багато євреїв, була дуже високою. Наприклад, в Одесі вона сягала 50,7 відсотків, у Бердянську – 66,8 відсотків від загальної кількості дітей, в інших містах відсоток був ще вищий. "Безпритульні діти блукали вулицями російських міст ще задовго до 1917, – відзначалося в збірнику "Жінки, держава і революція", – але людські втрати і соціальні руйнування Першої світової

війни, громадянська війна і голод 1921-го збільшили їхню кількість у геометричній прогресії. Один історик охарактеризував період з 1914-го по 1921-й як "демографічний землетрус"<sup>166</sup>. Шістнадцять мільйонів загинуло у світовій та громадянській війнах, голоді й епідеміях. З них два з половиною мільйона людей не повернулися з бойовищ Першої світової війни, ще мільйон загинув у громадянській війні. Чоловіки і жінки, які ніколи не бачили боїв, загинули від голоду, холоду і хвороби. Епідемії сипного тифу, холери і скарлатини убили мільйони. Тільки сипний тиф знищив у 1918 – 1919 роках півтора мільйона осіб. Показник смертності в містах потроївся<sup>167</sup>.

Відзначаючи характерні риси змін у структурі єврейського населення в 20-ті роки, відомий учений І. Вейцблїт, зокрема, писав: "Навряд чи можна відзначити в історії євреїв України такий бурхливий період, як останнє тридцятиліття. Саме через це змінився соціальний склад єврейської спільноти в Україні, серед тих, хто залишився, зростала питома вага жінок, дітей і непрацездатних в цілому"<sup>168</sup>.

Справді, співвідношення кількості чоловіків і жінок серед єврейського населення значно змінилося, порівнюючи з переписом 1897 року. У 1920 роки на кожні 100 чоловік припадала така кількість жінок<sup>169</sup>:

Роки перепису	Кількість жінок серед українського населення	Кількість жінок серед євреїв
1897	99	104
1920	112	121
1926	106	114

Варто навести дані розподілу кількості єврейських жінок на 100 чоловіків за віком. Так, якщо розглядати дані перепису 1920-го і 1926-го років, то маємо такі результати:

Вікова група	На 100 чоловіків	Приходиться жінок
10- 14 років	105	105
15-19	136	120
20-24	230	135
25-29	135	147

У такий спосіб основний "провал" припадає на вікову групу 20–24 роки, що пов'язано з еміграцією євреїв і з наслідками громадянської війни та голоду 1921 – 1922 років<sup>170</sup>.

Важливим демографічним фактором була також еміграція. "Відсоток жінок та осіб непрацездатного віку серед єврейських емігрантів найбільший. Це засвідчує, що єврей-емігрант рішуче пориває з місцем народження... З цього приводу Осинський писав: "Євреї були найбільш дійсними емігрантами, що переселялися за океан на постійне місце проживання". Так, емігранти, які вирушили до Сполучених Штатів Америки у першій третині ХХ століття, розподілилися за статевим складом таким чином<sup>171</sup>:

Національність	Відсоток жінок
Євреї	43,4
Поляки	30,5
Росіяни	15,0
Литовці	29,4
Фіни	33,9

Загалом події громадянської війни, голоду і соціальних потрясінь суттєво вплинули на демографічну ситуацію в країні. Перепис 1926 року підбив підсумки руйнівної дії соціальних змін на єврейську спільноту України.

Кількість жінок на 1000 осіб у єврейському населенні у різних регіонах України розподілялася, відповідно до перепису 1926 року, таким чином<sup>172</sup>:

Райони України	Кількість жінок на 1000 осіб
Степовий	1,158
Правобережний	1,153
Поліський	1,143
Лівобережний	1,132
Дніпропетровський	1,113
Гірничопромисловий	1,069

Після закінчення громадянської війни перед більшовицькою владою постали дві важливі соціальні проблеми – організація допомоги єврейському жіноцтву, яке постраждало від погромів, та налагодження державної системи, що дало б змогу запобігти голоду і бідності серед сімей євреїв. Багато з них залишилось без своїх годувальників. "Безпритульні, беспорядні жінки, із дітьми на руках, позбавлені можливості отримати роботу, – відзначала робітниця Вортман у статті в часописі "Коммунарка Украины", – разом з дітьми йдуть на вулицю. Безпритуль-

них матерів багато, а справа стосовно допомоги їм зовсім не організована. Держава не в змозі їм допомогти. Вони потребують підтримки і від держави, і від суспільства. За справу мають взятися "Друзі дітей" і громадські організації. Слід поширювати і зміцнювати роботу існуючих організацій соціальної допомоги... Закликами, благодійністю, виставами потрібно поставити цю допомогу на міцну матеріальну основу. На зібрані кошти можна буде організувати трудові колективи для безпритульних матерів і дитсадки для їхніх дітей"<sup>173</sup>.

Уже в 1921 році було розроблено спеціальну інструкцію за назвою "Про роботу серед єврейських трудящих жінок". У ній, зокрема, зазначалося: "Наявність в Україні великих єврейських верств ставить перед жінвідділами Комуністичної партії питання про організацію і виховання в комуністичному дусі єврейських жінок і залучення їх до політичного життя та справи радянського будівництва в Україні. До цього часу над єврейською трудящою жінкою висів тягар особливих, властивих їй забобонів... Розчавити ці забобони, зацікавити її суспільними проблемами, залучити її до будівництва нового життя можливо лише вмілим підходом до неї на рідній для неї мові". На чолі агітаційної роботи з жіноцтвом мають стати працівники партії. "Партійний працівник повинен розуміти, що партія має новий економічний курс, спрямований на підйом виробничих сил міста і села, на поліпшення життя і побуту робітників і селян, – підкреслювала завідувач жіночого відділу ЦК КП(б)У Мойрова, – і це можливо за умов миру на фронті військових дій. З метою поліпшення становища робітників необхідно збільшити виробництво і збирання хліба, заготівлю і постачання палива. Цього зробити не можна у інший спосіб, ніж стабілізувати становище селян, нарощуючи їхні виробничі сили"<sup>174</sup>.

Перед евсекціями партійних комітетів усіх рівнів ставилося завдання щодо підготовки необхідних кадрів для проведення роз'яснювальної і пропагандистської роботи серед жінок єврейської національності. Для цього було передбачено введення у структуру губернських і повітових парткомів спеціальної посади жіночого інструктора-організатора, "який добре володіє єврейською мовою і ознайомлений з умовами єврейського життя, котрий працює згідно із загальною інструкцією стосовно роботи серед жінок національних меншин і перебуває у штаті жінвідділу"<sup>175</sup>.

Підкреслюючи важливість підготовки необхідних працівників для роботи серед єврейських жінок, одна з керівників жінвідділу ЦК КП(б)У М. Фрумкіна наголошувала: "Потрібно довести до кінця велику боротьбу. Потрібно радісно й бадьоро розпочинати боротьбу за творчість, за будівництво нового життя, і комуністична партія має залучити до цієї боротьби, до цієї творчості і єврейську робітницю, і жінку єврейського робітника.

Для цього потрібно лише заговорити з нею рідною мовою, для цього потрібно наблизитися до неї, дізнатися про особливості її життя. Треба зрозуміти, що ті лічені робітниці-єврейки, які говорять російською мовою, не завжди є найбільш передовими, найбільш здібними і умілими організаторами та агітаторами серед широких верств єврейських робітниць. Потрібно зуміти вихопити з цих верств звичайних, невідірваних від них, життєво пов'язаних із ними жінок-робітниць, матерів, домогосподарок, котрі дійсно зуміли б знайти підхід до найтемнішої, найвідсталішої, найнеписьменнішої та зараженої релігійними і міщанськими забобонами єврейської робітниці. Треба влаштовувати збори єврейською мовою... Єврейська робітниця давно довела свою здатність до революційної боротьби. Необхідно зібрати всіх єврейських робітниць під прапор комуністичної партії"<sup>176</sup>.

Серед основних функцій інструктора-організатора щодо роботи серед єврейських жінок були: постановка на загальних делегатських зборах питань, пов'язаних з життям єврейських жінок, керівництво виборами єврейських делегаток для роботи у державних і партійних органах, залученні єврейських делегаток до організації та роботи в таких дитячих установах, як: притулки, ясла, дитсадки тощо.

Крім того, спеціально було передбачено створення посади організатора комосередку у співпраці з єврейськими робітницями. Такі посади створювалися на виробничих підприємствах, де діяли партійні осередки КП(б)У.

Організатор комосередку повинен був надавати допомогу інструкторам-організаторам, працівникам євсекцій, інших відділів губернських та партійних комітетів з проведення пропагандистської та культурно-просвітницької діяльності рідною мовою серед єврейських жінок, які працювали на підприємствах.

У цей період було прийнято низку постанов жінвідділу ЦК КПУ і єввідділу ЦК КПУ, розроблених Мойровою і Альтшуллером. Вони передусім стосувалися проведення спільних акцій, спрямованих на залучення єврейських жінок до пропаганди ідей більшовизму.

Активісти єврейського жіночого руху регулярно проводили наради з організаторами комосередків щодо роботи серед єврейських робітниць, приблизно один раз на два тижні, а також планували проведення різноманітних акцій, затверджених на колегії жінвідділів парткомів.

На жінвідділ покладалася відповідальність не лише за роботу серед жінок, які працювали на підприємствах, але й за "справу пропаганди" серед жінок робітників, червоноармійців, службовців та домогосподарок. Крім того, представники від жінок національних меншин запрошувалися на збори за місцем їх проживання. На цих зборах, крім загальних

проблем, які стосувалися виховання дітей, соціального забезпечення, гігієни, боротьби з проституцією, ставилися питання й культурної роботи серед жінок, у тому числі єврейських.

Одним із важливих напрямів діяльності більшовицької партії було проведення пропагандистської роботи за допомогою періодичної преси. "Питання про роботу серед єврейських жінок, як і проблеми, що виникали у процесі цієї діяльності, мають знайти відображення у періодичних виданнях жінвідділів, – зазначалося в інструкції "Про роботу серед єврейських трудящих жінок", – і, водночас, в усіх друкованих органах, які виходять єврейською мовою. Окреме місце має бути надано "Сторінці робітниць", в деяких випадках видаватимуться листівки, брошури тощо. Агітаційна література має виходити мовами різних меншин, у тому числі й єврейською мовою. Секретар ЦК КПУ Лебедь. Завжінвідділу ЦК КПУ Мойрова. Завєввідділу ЦК КПУ Альтшуллер"<sup>177</sup>. Важливою складовою роботи жіночих організацій була допомога матерям та дітям, які залишилися без батьків після громадянської війни. Так, в одному з циркулярних листів до губернських жінвідділів зазначалося: "Усім губжінвідділам. На підставі нашого циркулярного листа від 22 грудня 1920 року наш представник входить до Радзадіт на правах заступника голови. Цей захід Ц.О. застосував з метою ближчого ознайомлення жінвідділу зі становищем дітей в Україні. Дані, які надходили з місць, свідчили про жахливі умови перебування дітей в установах народної освіти. Цим доводимо до Вашого відома, що у харківському масштабі Губжінвідділ, за участю Наркома освіти УСРР, прийняв таку постанову:

1. Призначити завідувачем секції дитячих будинків при Наросвіті представника Жінвідділу.

2. Призначити завідувачем тих самих секцій при всіх Райнаросвітах енергійних видатних робітниць.

3. Поставити керівниками дитячих будинків знову ж таки робітниць, надаючи їм можливість пройти місячні курси для елементарної підготовки.

4. Увійти у згоду з Комгоспом на предмет надання спеціальних пралень для прання білизни виключно для дітей. Використати спочатку для швидкого прання білизни усі "недільники"<sup>178</sup>.

У січні 1923 року в СРСР почав виходити спеціальний жіночий часопис "Работница". В ньому активніше ставилися проблеми становища жінок національних меншин, у тому числі єврейських жінок. Редколегію часопису постійно опікала Н. Крупська. На сторінках часопису часто з'являлися її статті і стенограми виступів з найважливіших політичних питань, що стосувалися ролі жінок, необхідності роботи з ними тощо.

Так, у серпні 1923 року в журналі "Работница" було надруковано статтю Н. Крупської "Юні піонери". Розповідаючи робітницям про розвиток у нашій країні дитячого руху, який підтримувався Комуністичною партією і Радянською державою, Надія Костянтинівна говорила про те, що цей рух має бути якомога тісніше пов'язаний із робітничими організаціями й особливо жіночими. "Що можуть зробити робітниці для підрос-таючого покоління?", – ставила питання Н. Крупська, і формулювала наступну програму дій жіночого активу:

1. Провести широку агітацію серед робітниць, роз'яснюючи, хто такі "юні піонери", що дасть змогу їхнім дітям взяти участь в організації, спілкуванні з товаришами, отриманні загальних радісних емоцій та знання боротьби робітничого класу. Дівчатка повинні разом із юнаками, хлопчиками брати участь у піонерській організації, і це дуже важливо для їх подальшого розвитку й виховання.

2. Робітниці багато пережили, вони повинні розповідати піонерам, як раніше, за царя, тяжко жилося робітникам та їхнім родинам, як тяжко було робітнику пробитися до знань; треба розповідати про війну, свою участь у революції, про боротьбу із білими тощо.

3. Робітниці можуть допомогти дітям, навчити їх працювати, щоб у них були умілі руки"<sup>179</sup>.

Одне з пропагандистських завдань, які мала вирішити партія більшовиків, було доведення того, що політика Рад є єдиною правильною у тій суспільній ситуації, яка склалася. "Тяжким був гніт царського поміщицько-капіталістичного уряду для трудящих, – зазначалося в одній із публікацій часопису "Комунарка України", – різноманітними були його форми і не для всіх він був однаковим. Ще гіршою була доля жінок національних меншин, котрі, крім всього іншого, відчували ще й національне пригнічення. Потрійні ланцюги тримали цю жінку, не давали можливості їй розвиватися, перетворюючи її на мовчазну покірну рабину"<sup>180</sup>. Підкреслюючи значення досягнень Жовтневої революції у жіночому питанні в Україні, голова ЦВК УСРР Г. Петровський акцентував увагу на тому, що: "З жінки рабині і самиці нова жінка має вирости в особистість вільну, яка буде творити революційний комунізм... Світ здригається у конвульсіях тяжких пологів нового строю – Комунізму"<sup>181</sup>.

В інших публікаціях на тему жіночого питання також використову-валася методологія, в основу якої покладено класову теорію. "Якщо порівняно легко було пробудити класову свідомість робітника-чоловіка, підняти його проти класового ворога-капіталіста і поміщика, то набагато складніше це по відношенню до жінки-робітниці, жінки-селянки, – підкреслював в одній зі своїх статей той же Г.Петровський, – ... правда, не



серед усіх національностей робота однаково складна. Є ціла низка національностей, жінки-робітниці яких за своїм розвитком вищі, розвинутіші, ніж жінки переважаючої національності. Це – полячки, латишки, литовки – тобто жінки західних територій колишньої Російської імперії, переважна частина яких освіченіші й розвинутіші... Набагато тяжче і складніше працювати серед жінок іншої країни колишньої Російської імперії. Серед жінок зі східним укладом життя – татарок, туркменок, киргизок, башкирок, гірських жінок тощо, сюди ж, до деякої міри, можна зарахувати й єврейок... Тут необмежено царює найгрубіший релігійний фетишизм, найбезпросвітніші забобони... Е. С."<sup>182</sup>.

Особливе місце в пропагандистській роботі владні органи України мали приділяти роботі серед жінок єврейських містечок й інших поселень. Так, М. Фрумкіна, одна з активних діячок Жінвідділу ЦК КП(б)У, у своїй статті "Серед єврейських жінок" підкреслювала: "Неможливо переоблаштувати по-новому життя тих міст і містечок, де живе єврейський пролетаріат, не залучивши до цієї роботи трудящу жінку-єврейку, не висмикнувши її з-під дрібнобуржуазних впливів взагалі і клерикальних зокрема, не проводячи систематичної роботи щодо втілення в її душу нових понять про батьківщину, шлюб, виховання, домашнє господарство. Зараз вже не лише про авангард іде мова, а про будь-яку працюючу жінку. Попри все, її необхідно залучити до радянського будівництва, її треба зробити свідомою учасницею комуністичної революції"<sup>183</sup>.

Однією з важливих соціальних проблем в УСРР у 20-ті роки була проституція. Знавець історії проституції професор А. Єлістратов зазначав: "Відсутність прав, – чи стосується це національності або статі, – щоразу мало враховуватися в комплексі умов, які спонукають жінку до проституції". У багатьох публікаціях жіночої періодичної преси в Україні 20-х років аналізувалися соціальні та інші причини цього явища. "Капіталістичний устрій залишив нам жахливу спадщину, – зазначалося в одній з редакційних статей часопису "Комунарка України", – для боротьби з яким ми повинні докласти чимало сил та енергії, це – проституція, тобто продаж людського тіла"<sup>184</sup>.

Нова економічна політика викликала нове зростання масштабів проституції. З різних місць республіки надходять відомості про відродження професійної проституції, таємних притонів звідництва. Нарком охорони здоров'я РСФРР М. Семашко в циркулярному листі до всіх губвиконкомів і губпрофрад, у тому числі і УСРР, визначив такі заходи щодо боротьби з проституцією: 1) виконання опублікованих Наркоматом праці вказівок – особливу обережність виявляти під час звільнення жінок, спричиненого скороченням штатів, а надто, що стосується найнезабезпеченіших жінок

ченіших та економічно нестабільних груп жінок (самотні жінки, безпритульні дівчата, вагітні жінки з малолітніми дітьми); 2) розпочати організацію виробничих артілей виробничого та землеробського типу, що дасть змогу забезпечити робочими місцями певну кількість безробітних жінок низької професійної кваліфікації. Ці артілі повинні організовуватися за участі місцевих державних і партійних органів, мають діяти в прийнятних умовах; 3) здійснювати заходи щодо підвищення професійної кваліфікації жінок шляхом бронювання за ними достатньої кількості вакансій у різних навчальних закладах професійно-технічної освіти; 4) вести боротьбу з жіночою безпритульністю шляхом створення гуртожитків для безробітних жінок, будинків тимчасового перебування для приїжджаючих до чужих міст жінок і дівчат; 5) посилити заходи щодо запобігання безпритульності серед дітей; 6) поширити агітаційно-просвітницьку роботу серед дорослого і юнацького трудового населення як у профспілкових організаціях, спілках молоді, клубах, червоноармійських частинах, так і в школах.

Організація згадуваних заходів мала б, на думку працівників наркомату охорони здоров'я, зменшити масштаби проституції. Покласти відповідальність за їхнє успішне виконання вирішили на профспілках, радянські і партійні органи, червоноармійські частини тощо<sup>185</sup>.

Однак незабаром стало зрозуміло, що запропонованих заходів виявилось недостатньо і, згідно з циркуляром ЦВК РСФРР, що з'явився в "Известиях" 16 грудня 1922 року, було наказано створити у кожній губернії спеціальний бюрократичний орган – губернську раду з боротьби з проституцією. Передбачалося їх створення при губздороввідділах. До їхнього складу мали увійти завідувач губздороввідділу, який відповідав за діяльність відділу з боротьби із соціальними хворобами, а також представники від губжінвідділу, відділу управління губздороввідділу і губпрофради.

Особливу увагу було приділено проституції як соціальному явищу на IV Всеросійському з'їзді губернських відділів охорони здоров'я, де було прийнято резолюцію по доповіді М. Семашка "Боротьба з соціальними хворобами в нових економічних умовах". У ній, зокрема, вказувалося на "необхідність тіснішої та безпосередньої участі широких верств трудящих щодо питань профілактики та лікування соціальних хвороб, а також про можливість проведення інтенсивнішої агітації у цьому напрямі для запровадження практичних заходів"<sup>186</sup>.

Резолюція не лише вказувала на необхідність з боку органів охорони здоров'я звернути увагу на розвиток та впровадження соціально-профілактичних методів боротьби із названими хворобами, поліпшити стан справ з охороною праці, житлом, боротьбою з проституцією, виявляючи якомога більше ініціативи щодо розв'язання порушених питань у

радянських, партійних, господарських органах, профспілках, агітуючи за їх нагальне вирішення, а також вживаючи відповідних санітарно-гігієнічних та лікувальних заходів<sup>187</sup>.

Важливою формою організації єврейських жінок у 20-х роках стало проведення делегатських зборів. На них обиралися як представниці від виробничих підприємств, так і за територіальним принципом.

На відкритті I Міжнародної конференції комуністок у 1920 році Блоніна (Інеса Арманд) говорила: "Не викликає сумнівів те, що позапартійні делегатські збори робітниць були б і в інших країнах надзвичайно бажаним знаряддям зв'язку комуністичних партій із жіночими робітничими масами. Через делегатські збори можна було б залучати робітниць до всіляких виступів як на фабриках і заводах, так і в ширшому масштабі. Делегатські збори сприяли б залученню робітниць до активнішої участі в профспілках; делегатські збори, як і у нас, могли б слугувати суттєвим гарантом впливу комуністів на маси робітниць"<sup>188</sup>.

Основними органами, які координували проведення політики щодо жінок радянською владою, були жінвідділи, які діяли у 20-ті роки при всіх партійних комітетах – від ЦК РКП(б) до повітових і районних у містах. Керівник головного органу проведення такої політики в Україні – жінвідділу ЦК КП(б)У – Мойрова зазначала: "Завдання жінвідділів не самостійні, вони – діють за завданням партії, завданням робітничої держави, які втілюються у жіночому робітничому середовищі досить своєрідними методами і прийомами. Для цього, щоб ясно розуміти завдання жінвідділів на поточний період, необхідно чітко уявляти і розуміти зміст теперішнього історичного моменту і завдання партії, яка взяла на себе сміливість керувати плином історії. Жінвідділи, пропагуючи серед жіночого селянства ті досягнення, які отримало від Радянської влади селянство, одночасно повинні привернути увагу до підтримки усіх заходів цієї влади і, зокрема, до виконання податкових обов'язків... Селянство потребує продукції кустарного виробництва, і в цій галузі жінвідділи можуть відіграти свою позитивну роль. Перетворення жінок робітників, господарок на виробників повинно стати головним моментом роботи серед них. Отже, за нову, велику, цікаву і відповідальну працю. Мойрова"<sup>189</sup>.

Відома активістка жіночого єврейського руху М. Фрумкіна писала в цей період: "Ця широка масова робота, пристосована до особливих побутових умов єврейської жінки, лише починається, але вже відчувається, що вона піде успішно. Єврейськими секціями при парткомках висуваються товариші для єврейської роботи у жінвідділах; до жіночого дня 8 Березня видана у Москві спеціальна газета. У єврейських партійних газетах починають час від часу з'являтися замітки, повідомлення про

життя робітниць, звернення до жінок, жіноча сторінка... Але найбільш втішним явищем, про яке ми можемо розповісти, – це єврейські безпартійні конференції жінок-робітниць<sup>190</sup>.

Участь єврейської жінки в кустарній промисловості могла стати важливим фактором у розвитку економіки нашої республіки. На жаль, вона не набула значних масштабів. "Відсоток жінок, зайнятих у кустарній промисловості, відносно невеликий...", – підкреслював знавець розвитку економіки СРСР Л. Зінгер. – В Україні і Білорусії кількість жінок не досягає і 20% загальної кількості у цій галузі діяльності. Необхідно відзначити, що відсоток жінок серед кустарів значно варіюється за окремими професіями. Найзначніша участь жінок серед швейників, трикотажників і текстильників. Навпаки, серед металістів, шкірообробників і деревообробників участь жінок не перевищувала 2 %<sup>191</sup>.

Розподіл серед євреїв, зайнятих в кустарно-ремісничій промисловості УСРР, БСРР і столиці СРСР – Москві, за статевим складом був таким:

Республіка/місто	Жінок	Чоловіків
УСРР	19,6 %	80,4 %
БСРР	18,2%	81,8 %
Москва	22,6%	77,4%

Загальна кількість єврейок у цій промисловості була такою: – в УСРР – 30 373 осіб, в БСРР – 8 012, м. Москва – 2 007<sup>192</sup>.

"Нова економічна політика не лише стимулювала відродження кустарної промисловості, але й створила усі необхідні передумови для її подальшого розвитку, – підкреслював публіцист Іван Канішевський. – Щоб домогтися цього, жінвідділам, в першу чергу, потрібно налагодити тісний зв'язок з органами Радянської влади, які мають надати допомогу в організації і розвитку кустарної промисловості. Направляючи своїх представниць до куспромів, жінвідділи зможуть увійти в курс справи, зможуть впливати на напрями їх діяльності, домогтися необхідної уваги до організації жіночого кустарництва. Водночас організаційний апарат жінвідділів і куспромів має бути використаний з метою всілякого сприяння жінці у її перших кроках до кустарного виробництва"<sup>193</sup>.

Основними галузями, де жінки були найбільше репрезентовані, стали перш за все ті, де їхня праця виявилася найефективнішою. Це стосувалося передусім тих видів виробництв, що виникли на основі домашньої жіночої ручної роботи. Плетіння мережива та вишивка, обробка їх і прядильно-ткацька справа мали першорядне значення. Далі, у певній послідовності, перелік продовжували виробництво килимів, плетіння

риболовних сіток, мотузок, різьблення по дереву, плетіння виробів з лози і соломи, гончарний промисел, нарешті, шовківництво, меблево-столярні роботи тощо. "Зароджуючись і розвиваючись в селянській або міській ремісничій родині, – зазначав Іван Канішевський, – кустарна промисловість залучала жінку-матір, а згодом і доньку, до процесу виробництва. При цьому форми такого залучення були досить строкаті й різноманітні. Якщо у більшості виробництв жінка не досягала рівня вище ніж підмайстер, а можливо – простого чорноробочого, то в низці галузей кустарної промисловості жінка стає гегемоном, досягаючи високого ступеня кваліфікації"<sup>194</sup>.

"Товариш Ленін вказував, що "за умов повного кооперування ми б уже стояли обома ногами на соціалістичному ґрунті", – підкреслювала одна з відомих активісток жіночого руху в Україні М. Карагодська в статті, опублікованій в часописі "Комунарка України". – Проте у нас, враховуючи багатьох неохоплених робітників і робітниць, ще спостерігаються такі випадки, коли жінка не вважає за необхідне бути пайщиком кооперації, бо пайщиком є її чоловік. Це – неприпустима помилка для свідомої пролетарки, яка повинна й сама активно брати участь у роботі кооперації, і тягнути за собою інших. Цілу низку найважливіших своїх завдань кооперація не в змозі виконати без активної участі жінок"<sup>195</sup>.

В іншій статті на цю тему підкреслювалося: "Безперечно, що в наших кооперативах не все гаразд. Багато чого в них бракує. Але робітниця має цікавитися тим, що відбувається в кооперативі. Відвідуючи лавку свого кооперативу, загальні збори, робітниця з легкістю посприє тому, щоб кооператив торгував товарами, необхідними родині робітника, щоб кооперативні ціни були доступнішими й вигіднішими за ринкові. Ще більше зробить робітниця в кооперативі, якщо вона стане членом правління або ревізійної комісії кооперативу. Її практичні господарські ...навики, знання потреб робітниць, сім'ї в змозі підняти кооперативну роботу на вищий щабель. Водночас робітниця саме тут отримує для себе хорошу школу, де вона навчатиметься важливій суспільній і господарській справі"<sup>196</sup>.

"Робітниця все ще страждає від того, що господарство у родині робітника ведеться відсталим способом, – роз'яснювалось в одній зі статей, опублікованих в часописі "Работница" у 1923 році. – Час звільнити жінку від цієї кавали. Робітниці зараз, крім своєї обов'язкової і тяжкої праці на фабриці, доводиться возитися з горщиками, пекти хліб, прати білизну, пелюшки тощо. Але ж є спосіб звільнити від всього цього робітницю. Варто лише краще подумати. Засіб цей – кооперація. Для чого робітниці випікати хліб вдома, коли це може зробити кооперація. Те саме

стосується і приготування обідів. Обід в кооперативній їдальні можна зробити і смачніше, і дешевше, ніж удома. Кооперативні пральні можуть зняти з плечей робітниці тяжке домашнє прання"<sup>197</sup>.

Важливим фактором у житті жінок була "сексуальна революція". "Стосунки між чоловіками і жінками зазнали суттєвих змін, – зазначала Берніс Розенталь у своїй статті "Кохання на тракторі", – висока смертність серед чоловіків протягом війни, а відтак і їхня нечисленність, призвели до нової етики вільної любові. Спрощені закони розлучення дали змогу чоловікові залишати сім'ю: жінку і дітей, весело й зі свистом. Чоловіки не мали жодних фінансових зобов'язань, розлучаючись, внаслідок чого жінки серйозно відставали в економічному, соціальному і психологічному відношеннях"<sup>198</sup>.

У цей період широкого поширення набуває теорія "випитої склянки води". Її прибічниками були молоді комуністи. В суспільстві утверджувалися нові моральні звичаї: дівчина, яка відмовляла в залицянні чоловікам, могла бути звинувачена в "притворній буржуазній сором'язливості".

Народжуваність дітей внаслідок позашлюбних зв'язків і кількість абортів помітно зросли. Сам Ленін засудив теорію "склянки води" перед своєю смертю: "жодна нормальна людина, вказував він, не забажає пити з брудної калюжі або навіть з брудної склянки". "Вільну любов" Ленін трактував як одну з форм "буржуазного гедонізму", не потрібну пролетаріату, – відзначала Берніс Розенталь. – Але протягом двадцятих років Коллонтай, активна прибічниця цієї теорії, мала значний вплив на молодь. Через ці погляди вона була оголошена Леніним персоною нон-грата в Радянській державі, а її призначення послом до Норвегії справді було до деякої міри її вигнанням з СРСР. Софія Смідович, яка очолювала жінвідділ ЦК РКП (б) з 1922 по 1924 роки, запропонувала проведення цілої низки заходів, що мали на меті відновити інститут родини"<sup>199</sup>.

Важливою складовою агітаційно-пропагандистської роботи більшовицької партії з жінками-єврейками стала боротьба з проблемою релігійності у єврейському житті. "Тисячолітнє рабство викувало саме з жінки охоронця своїх ланцюгів, – зазначалося в одній зі статей, опублікованій в часописі "Коммунистка" у 1921 році. – Саме жінки є найбільш впертими і наполегливими захисницями старих форм життя, саме серед них особливо складною є боротьба із міщанськими забобонами, з клерикалізмом. А в єврейському середовищі дрібнобуржуазна стихія в усіх її проявах сильніша, ніж будь-де. Єврейська трудяща жінка у цілому ще дуже далека від нового революційного світосприйняття. Вона вважає розбещеністю шлюб, укладений без "хупи" (весільного балдахона). Вона зневажає дівчину-матір. Вона не вважає розлученням розлучення, яке не

було проведене в рабина. Вона робить своїм дітям-хлопчикам обрізання. Вона намагається хоча б на пару років влаштувати свого 4 – 5-річного сина до релігійної школи. Вона прибиває до одвірка своєї квартири "мезузи", шматочки пергаменту з молитвою, щоб зберегти дім від злих духів. Незважаючи на дорожнечу, голод, скруту, дотримується ритуальних вимог щодо молочного, м'ясного, "хомецового" і пасхального посуду. В "Судний день" вона постує і проводить його у синагозі. Всього не перерахувати, – це лише приклади... Це часто робить єврейську жіночу громаду зняряддям у руках класових ворогів пролетаріату, яку вони використовують для захисту синагоги, хедера, будь-якого клерикалізму та будь-якої темряви в цілому"<sup>200</sup>.

На спеціальних конференціях безпартійних жінок-єврейок слухали й обговорювали спеціальні доповіді, приймали резолюції з приводу необхідності боротьби з релігією. В одній із них, зокрема, зазначалося: "Будь-яке духівництво, священики, ксьондзи, рабини й мулли, – усі, незважаючи на релігію та національність, – завжди були найкращими помічниками експлуататорів... Жінка може зараз звільнитися від релігійних забобонів і віддати усі сили перебудові життя. У єврейської робітниці є ще одне завдання – звільнити своїх дітей від хедера і ешви, звільнити своїх дітей від ганебного впливу клерикалізму. Хай живе духовне розкріпачення жінки-робітниці!"<sup>201</sup>.

У жіночій пресі проводилася активна кампанія щодо запровадження нових, уже радянських традицій, зокрема проведення "червоних імен". В процесі заміни релігійних обрядів, пов'язаних із народженням дітей, пропонувалися давати нові імена дітям, "народженим за нового ладу". "Старе в нашому побуті руйнується, на зміну йде нове, – зазначалося в одній зі статей часопису "Делегатка" за 1923 рік. – Робітниці і селянки, йдіть за новим і влаштовуйте життя по-новому... Беріть приклад і давайте такі нові імена дівчатам: Октябрина, Майя, Марта, Февраліна, Роза, Леніна, Інса, Конкордія (вшановуючи пам'ять активних робітниць), Перемога, Слава тощо"<sup>202</sup>.

Єврейській темі присвячувалось декілька публікацій у часописі "Безвірник", який виходив в УСРР у 20-ті роки. Демонструючи класовий підхід до питань іудаїзму, автор такої статті З. Хейфець зазначав: "Коли ми говоримо про безправ'я жінок, про те, що релігія поклала на них тяжке ярмо, то слід відзначити, що єврейська жінка-робітниця несла на собі тягар у сто разів тяжчий. Я кажу "єврейська жінка-робітниця", бо жінка буржуазна дуже далеко від того, щоб виконувати усі релігійні обов'язки"<sup>203</sup>.

Політика щодо жінок на початку 20-х років постійно перебувала під контролем усіх партійних органів КП(б)У. Так, VI конференція КП (б)У, яка

відбулася в Харкові 9 – 13 грудня 1921 року, прийняла спеціальну резолюцію "Робота серед жінок". У ній, зокрема, підкреслювалось: "Останнім часом з'явилися тенденції на місцях щодо ліквідації жінвідділів. Конференція підтверджує необхідність залишити спеціальні апарати, які б здійснювали роботу серед жінок. Водночас конференція пропонує роботу жінвідділів погоджувати і поєднувати із загальнопартійною роботою, практично обравши шлях упровадження методів роботи серед жінок в партійних, професійних та радянських органах"<sup>204</sup>.

Підсумовуючи, слід зазначити, що єврейський жіночий рух періоду 20-х років безумовно був важливим соціальним явищем. Він відіграв позитивну роль у розвитку суспільної та політичної свідомості, становленні нової економіки, розвитку сільського господарства, переселенського руху у 20-ті роки. Більш ретельне вивчення питань історії єврейського жіноцтва цього періоду потребує спеціальної і ґрунтовнішої наукової роботи.

#### *Земельна політика радянської влади щодо єврейського населення України та колонізація Криму у 20-ті роки ХХ століття*

У другій половині 20-х років, як уже згадувалося, більшовицька партія поставила завдання перед єврейськими організаціями всебічно реформувати структуру єврейського містечка й поступово перебудувати його на сільське колективне господарство. Ці перетворення були спрямовані на загальне підвищення якості землеробства, ефективності сільсько-господарського виробництва. Низка заходів стосувалася насамперед євреїв, які займалися ремісництвом й мали намір перейти до господарювання на землі. Проведення цієї політики призвело практично до суцільного знищення структури єврейських поселень і сприяло появі соціальних процесів, подальшій пролетаризації єврейського населення містечок.

У межах проекту створення в СРСР автономного єврейського територіального утворення велася серйозна робота з переселення єврейського населення на землі Далекого Сходу. Справою організації єврейської національної автономії займався спеціальний комітет з питань земельного устрою працюючих євреїв (ОЗЕТ) на чолі з Ю. Ларіним (М. А. Лур'є). Одним із головних нормативних актів, що регламентував цей процес в УСРР, була Постанова ВУЦВК від 19 травня 1926 року "Про заходи щодо поліпшення становища єврейських працюючих мас". У ній йшлося про необхідність докорінних економічних перетворень у єврейському містечку. Передбачалися зміни у структурі дрібнобуржуазного прошарку, який становив більшість серед працюючого єврейського населення як у цих містечках, так і в усьому єврейському житті в Україні<sup>205</sup>.



Крім нормативних документів, яких пізніше з'явилося досить багато, існували масштабні та термінові плани ЦК КПУ і РНК УСРР щодо масштабної модернізації життя єврейської громади України. Значну питому вагу цих планів складали переселенські проекти, які мали на меті вивести з містечок усе працююче населення, зруйнувати усталену структуру взаємин у громадах та пристосувати їх до потреб нового радянського "індустріального" суспільства.

Ці питання досить жваво дискутувались у радянській пресі зазначеного періоду. Так, С. Діманштейн у своїй статті "Єврейська нацменшина СРСР на новому етапі", аналізуючи результати цих перетворень, писав, що "таких постанов є досить багато...", а на нинішньому етапі ми досягли такого докорінно нового становища, коли, завдяки цілій низці обставин, ми від вирішення економічних питань перейшли до організації обласної автономії для євреїв"<sup>206</sup>.

Консолідуючою у цей період стає ідея організації єврейської республіки в Криму і поселення на цю територію 280 тисяч євреїв. Керівник євсекції ЦК РКП(б) А. Брагін розробив свій проект утворення єврейської автономії. Він запропонував утворити автономну область євреїв на території Північного Криму, степової південної частини України і Чорноморського узбережжя аж до Абхазії із загальною площею 10 мільйонів десятин. Сюди потрібно було переселити до 500 тисяч євреїв. Цей проект був у цілому підтриманий Л. Каменєвим, Л. Троцьким, М. Бухаріним, О. Цюрупю. Однак він не був втілений у життя через протидію окремих партійних і державних діячів, передусім наркома землеробства – А. Смирнова. Ця частина вищого партійно-державного керівництва СРСР вважала, що переселення євреїв ускладнить міжнаціональні відносини в Криму.

Однак процес переселення розпочався, і багато хто вбачав в цьому перехід через створення єврейської обласної автономії до "остаточного вирішення національного питання" щодо єврейської національної меншини в СРСР<sup>207</sup>.

Переселення відбувалося завдяки всебічній допомозі різних єврейських фондів Сполучених Штатів Америки. Вони виділили на вирішення цієї проблеми близько мільйона доларів "для кредитування переходу євреїв на землеробство в СРСР і проведення урядових заходів". В свою чергу, РНК СРСР і Комзет разом асигнували на ці потреби близько 400 тисяч карбованців.

Згодом РНК СРСР, незадоволений ходом заселення Криму, висуває нову ідею – закріплення за Комзетом Біробіджана і прикордонних з ним земель. Ця ідея знайшла своє втілення у березні 1928 року у постанові Секретаріату ЦК ВК(б). Одночасно у вересні 1928 р. РНК СРСР було

прийнято постанову "Про господарський устрій єврейських містечок", а Президією Ради Національностей – "Про господарський устрій працюючого єврейського населення". У цих постановах йшлося головним чином про необхідність ліквідації єврейського безробіття, перекваліфікацію мешканців містечок, проведення з цією метою суцільної реєстрації євреїв в органах Наркомату праці СРСР<sup>208</sup>.

Завдяки зусиллям Раднаркому УСРР в 1922 – 1936 роках з єврейських містечок України до Криму переїхала значна кількість євреїв. Вони створили 213 єврейських колгоспів, куди увійшло 11 035 господарств. У зв'язку з цим голова Комзету С. Чуцькаєв писав Й. Сталіну: "Тепер, ... немає вже в Союзі РСР... того "єврейського питання", що вимагало б до себе особливого підходу, немає і єврейського безробіття, що змушувало створювати організації по влаштуванню працюючих євреїв. Єврейське населення смуги осілости... практично все влаштоване у нових колективних господарствах"<sup>209</sup>.

Слід відзначити, що політичні реалії, у яких жило єврейське населення України, не залишали місця для будь-якої альтернативи: еміграцію євреїв з СРСР силовими методами було призупинено. Як зазначають В. Кабузан та В. Наулко, із СРСР єврейська еміграція у 1920 – 1940 роках була незначною, що "пояснявалось політикою обмеження виїзду за кордон, яка проводилася донедавна в колишньому СРСР. Хоч повністю цей процес не був зупинений. Так, мало місце переселення євреїв з СРСР до Аргентини (у 1910 році їх там проживало 90 тисяч, у 1937 – вже 275 тисяч) та до Палестини. Якщо у 1922 році там налічувалося 83,9 тисяч євреїв, то у 1937 році – вже 404 тисяч"<sup>210</sup>.

У зв'язку зі скрутним становищем в єврейських містечках України у 20-ті роки багато хто сподівався на поліпшення добробуту своїх сімей завдяки переселенню до Автономної Кримської республіки. За соціальним складом більше половини євреїв, які стали хліборобами, були в минулому кустарями та крамарями. Для них передбачалися спеціальні пільги: якщо переселенці-неєвреї вносили пай розміром у 500 карбованців, то для євреїв сума була зменшена до 300 крб. Незважаючи на це, євреям було досить важко вживатись у сільськогосподарську працю, бо вони не мали жодних навичок роботи на землі. "Боротьба з труднощами, – зазначав з цього приводу М. Калінін, – міцно згуртує колектив, і це буде найкраща виробнича одиниця. Я оптиміст і вважаю, що згодом буде створено по-справжньому гарну, могутню єврейську область"<sup>211</sup>.

Наприкінці 20-х років загальна кількість євреїв-хліборобів сягнула 100 тисяч осіб, але продуктивність праці лишалася дуже низькою через недосконалість сільськогосподарського реманенту та неродючість зе-

мельних наділів. "У цій ситуації, – підкреслює О. Найман, – радянська влада могла запропонувати євреям-хліборобам те саме, що й іншим... – колективізацію... Тих, хто чинив опір цьому процесу, звинувачували у куркульстві і націоналізмі. За свідченням О. Солженіцина, багато членів єврейських комун пройшли через ГУЛАГ"<sup>212</sup>. Загалом колективізація відбувалася високими темпами – до 1931 року 95 відсотків єврейських господарств увійшли до колгоспів.

Загалом прискорена колективізація призвела до масового зубожіння і навіть голоду у деяких господарствах. Так, Наркомат землеробства УСРР повідомляв в Наркомат торгівлі СРСР: "Створилося дуже складне становище у господарствах, особливо з харчуванням, оскільки переселенець-єврей... у своїй більшості не має жодних запасів"<sup>213</sup>.

У Комзет надходили повідомлення від агрономів, які розповідали про роботу, що мала на меті наділити євреїв землею в Криму: "Тепер ми вибираємо місця під селища. Доводиться вибирати з усіх бід найменшу. У жодному місці не можна з упевненістю очікувати достатньої кількості і хорошої якості води,... я повинен перед вами знову поставити питання про можливість заселення Євпаторійського району"<sup>214</sup>. В цілому завдяки зусиллям місцевої влади було створено 36 поселень із 1 739 сімейними ділянками загальною площею 53 174 гектари<sup>215</sup>.

31 січня 1927 року був підписаний новий довгостроковий договір між РНК СРСР та "Агро-Джойнтом" (США). Від імені Радянського уряду його підписав Петро Смідович, від "Агро-Джойнту" – Жозеф Розен. Радянська держава надала можливість "Агро-Джойнту" брати участь у діяльності, спрямованій на організацію єврейського сільського господарства. Американський уряд виділив на це 20 мільйонів доларів<sup>216</sup>.

Перші досягнення у справі колонізації Півдня України сприяли механізації колгоспів і радгоспів. У 1927 році в єврейських поселеннях працювало 64 трактори, 20 парових молотарок, 36 сортувалок і віялок та інша сільськогосподарська техніка, п'ять заводів із переробки молочних продуктів, маслоробні, черепичні, шкіряні заводи; у Сімферопольському і Джанкойському районах були збудовані інкубатори та птахоферми.

Певну роботу провів і Комзет. Кожній сім'ї було виділено 0,5 гектара виноградників, організована громадська обробка поля широкими смугами, проведені посіви технічних культур. Завдяки привезеній із США техніці було пробурено 43 артезіанські джерела і 51 шахтний колодязь глибиною від 80 до 120 метрів<sup>217</sup>.

Тільки за 1927 рік "Агро-Джойнт" побудував для єврейських переселенців 441 будинок, Озет – 120. Велику допомогу "Агро-Джойнт" надавав євреям-кримчакам. Він виділив для їхніх потреб 970 тисяч карбованців.

ОЗЕТ надавав допомогу поселенцям Євпаторійського району, "Агро-Джойнт" – Джанкойського, Сейтлерського, Биюк-Онларського, Карасу-базарського<sup>218</sup>.

Відповідно до особливого декрету ВУЦКа землі, узяті в оренду єврейськими комунами, були передані їм у колективну власність.

Усі ці успіхи сприяли тому, що в Крим почали приїжджати нові переселенці вже з інших регіонів СРСР.

Якщо у 1925 році, на початку переселення, до Криму переїжджали з Гомельської, Вологодської, Смоленської губерній, то у 1927 – 1928 роках починають переселятись з Білорусії, України, Азербайджану та інших союзних республік<sup>219</sup>.

Але, оскільки Крим так і не перетворився на автономну єврейську республіку, ідея "збирання" євреїв СРСР на одній території продовжувала дискутуватися. Розробляються нові проекти вирішення цієї проблеми. Для компактного розселення євреїв з України представники Євсекції ЦК ВКП(б), ОЗЕТу та інших організацій пропонували використати територію Брянської, Псковської, Гомельської, Смоленської губерній; Сальський округ у Північнокавказькому краї і, нарешті, райони Далекого Сходу.

За узгодженням із товариствами із переселення, спонсорами, зокрема з американським бізнесменом Вільямсом, у другій половині 1927 року було визначено територію для утворення єврейської автономії в районі станції Тихонька (Біробіджан), хоча до 1928 року тут не проживало жодного єврея. Президія ЦВК СРСР у своєму рішенні про утворення Єврейської автономної області вказувала, що "головним завданням переселенських заходів має бути заселення Далекого Сходу, Сахаліну та Карело-Мурманського краю одночасно з широким розгортанням у цих регіонах залізничного і промислового будівництва"<sup>220</sup>.

В УСРР почалася активна робота з організації масового переселення євреїв на територію "власної автономії". Так, у звітній доповіді Харківського окружного відділення ОЗЕТ за період із 1 травня 1927 року по 1 жовтня 1928 року відзначалось: "У травні 1928 року почалося відправлення першої групи переселенців до Біробіджана... Для організації відправлення першої групи переселенців до Біробіджана була створена спеціальна комісія. Через деякий час у Харків прибуло 162 переселенця із 13 різних населених пунктів"<sup>221</sup>.

Організацією переселення і пропагандою важливості проведення цього заходу займалися не лише місцеві органи, але й найвище партійно-державне керівництво СРСР. Так, виступаючи на Другому з'їзді ОЗЕТ, Голова ЦВК СРСР М. Калінін говорив: "Візьміть, наприклад, бердичівців. У Бердичеві є шкіряні заводи. Середній заробіток робітників там 100 – 120

карбованців. Зрозуміло, що до Біробіджана вони поїдуть тільки в тому разі, якщо там буде значна матеріальна перевага...<sup>222</sup>.

За кордоном політика Радянської держави щодо єврейського населення оцінювалася неоднозначно. Так, відомий західний економіст А.Чемеринський писав у цей період: "Загальні умови господарського життя країни впливали на економічне життя єврейських мас таким чином: 1. Єврейські робітники переходили на більші підприємства, що виникали з об'єднань або на руїнах дрібних майстерень; 2. Вони починають працювати у таких галузях промисловості, як вугільна, і на таких підприємствах, на яких їх раніше не було; 3. Зубожіла і розорена дрібна буржуазія і міщанство виділяли маси рекрутів найманої праці, що або цілком жили найманою працею, чи вбачали у ній звичайне заняття..."<sup>223</sup>.

Значну роль у справі залучення єврейського населення України відіграла сіоністська організація "Гехалуц". У процесі розвитку цієї організації створювалися навчальні групи майбутніх "халуцім", – єврейських поселенців, котрі готувалися до важливої мети – розбудови сільського господарства в Ерец Ізраель. Такі групи діяли, зокрема, у радгоспі під Миколаєвом, у єврейській сільськогосподарській колонії Новополтавка на Херсонщині (1921 р.), в районі Юзівки (1923 р.). Невеликі господарства "Гехалуца" працювали у 20-ті роки у Білій Церкві, м. Таращі Київської губернії, Мурафі, Томашполі (Подільська губернія), більші – в Криму (територія колонії "Тель-Хай" займала 2 тисячі гектарів землі). Центрами руху "халуцім" в Україні стали перш за все Харків і Одеса, але після того, як у 1922 році органи державної безпеки заарештували у Харкові усіх делегатів III Конференції "Гехалуцу", значна частина цієї організації працювала у підпіллі. З вересня 1923 року "Гехалуц" був розділений на дві частини: нелегальна "Трудова організація Гехалуц" і легальний "Гехалуц СРСР". Обидві організації створювали свої філії, губернські й окружні комітети в регіонах з найбільшою концентрацією єврейського населення. Так, в Одесі у цей період, наприклад, існувало близько 17 первинних організацій (350 – 400 членів) як легального, так і нелегального "Гехалуців". На Поділлі їхня кількість становила 18 організацій, на Київщині – 30, на Харківщині – 9, в Криму – 3. При цих організаціях діяв також молодіжний рух "халуцім", створювалися сільськогосподарські підприємства, майстерні, наприклад, тютюнове виробництво в Проскурові, Держані, Ярмолинцях, Могилів-Подільському (Подільська губернія), рибпромислова артіль в Очакові на Херсонщині тощо. В 1926 – 1927 роках, коли радянська влада посилила боротьбу із сіоністськими організаціями, а виїхати із СРСР стало вкрай складно, усі організації в УСРР поступово припинили своє існування<sup>224</sup>. Це відбувалося під тиском

партійних та державних органів. Єврейську молодь примушували писати спеціальні заяви щодо виходу з сіоністських організацій під загрозою арешту.

Так, у своїй заяві в ДПУ Н. Єлькін писав: "З 1923 року аж до сьогоднішнього дня я брав активну участь у роботі нелегальної сіоністської організації "Гашомер Гацоїр" (лівий) у місті Кременчуці. До 1927 року я вважав, що сіонізм є єдино правильний шлях вирішення єврейського питання. Але я переконався, що всі сіоністські організації, незалежно від ухилу,...допомагають буржуазії і жодним чином не можуть поліпшити життя єврейської бідноти. Я бачу, що Радянська влада правильно вирішує національне питання... Виходячи з цього, я вважаю за потрібне порвати з "Г. Гацоїр"<sup>225</sup>.

Активістка сіоністської організації Л. Грінман, зокрема, у своїй заяві зазначала: "З 1926 року я була членом нелегальної сіоністської організації ЄвОСДП у Полтаві. Потім, переконавшись, що ця організація шкідлива для життя національностей у СРСР, що вона руйнує лави єврейської молоді, я вийшла з цієї організації і розірвала всі ідеологічні і організаційні зв'язки із сіонізмом. Закликаю інших наслідувати цей приклад"<sup>226</sup>.

На західноукраїнських землях, що не входили до складу УСРР у 20-х роках ХХ століття, в житті єврейського населення відбувалися інші як соціальні, так і політичні процеси. Євреї мали можливість певний час дотримуватися традиційного способу життя у містечках, а також вільно емігрувати до Палестини і США чи до інших країн. Значним впливом у західноукраїнському регіоні, як і в інших місцях, користувалася партія сіоністів-ревізіоністів, основним завданням якої була організація масового виїзду до Палестини<sup>227</sup>. Починаючи з другої половини 20-х років, у цьому напрямі плідно працювали такі політичні партії, як "Ха-Поель-Хацаїр", "Хітахдуд", "Ель лівнот", "Аль-Хамішмар" та інші<sup>228</sup>.

У цілому слід відзначити, що антирелігійна політика радянської влади щодо єврейського населення України призвела до соціальних змін в його структурі, освітній орієнтації. Багато в чому головної мети політики влади стосовно релігії було досягнуто. Соціалістичні перетворення та формування нового, атеїстичного способу життя поступово охопили прагнення та помисли євреїв, навіть тих, хто виховувався в традиційних єврейських родинях.

Становлення і розвиток процесу колонізації Криму у 20-х роках поєднували усі протиріччя політики Радянської держави щодо єврейської меншини. Проблемам вивчення і аналізу труднощів та зміцнення антисемітизму в УСРР, викликаного процесом переселення євреїв до Криму, були присвячені праці І. Бобришева, А. Мачанова, В. Тана і Л. Штернберга та інших<sup>229</sup>.

У 90-х роках – за сучасних умов – ця проблема досліджувалася в працях Б.Бережанської "Євреї Криму" та професора Я. Хонігсмана "Єврейське землеробство (за матеріалами ЦДІА України)"<sup>230</sup>.

У 20-ті роки, після звільнення Криму від Врангеля і встановлення радянської влади, всі національні меншини, які проживали на його території, були позбавлені будь-яких пільг. З метою посилення впливу більшовицької партії використовувалися енергійні методи шляхом створення різних громад і спілок. Так, у 1921 році виникла спілка під назвою "Бундесбуд"; у 1922 році розпочав активну діяльність єврейський споживчий кооператив "Самодіяльність". З 1922 року у Сімферополі розпочала діяльність філія банку "Агро-Джойнт", що являла собою відділення "Джойнту", організована для допомоги переселенцям-євреям. Очолив "Агро-Джойнт" доктор Джозеф Розен. Найбільша філія "Агро-Джойнта" була у м. Джанкої. "Агро-Джойнт" компенсував витрати, пов'язані з переселенням, а також зі здобуттям євреями освіти у навчальних закладах Криму<sup>231</sup>.

Саме в цей час більш як 150 селищ, що були заселені представниками єврейських громад України, з'явилося у степовому Криму. Площа відведеної їм землі становила у 1930 році 344,8 тисяч гектарів<sup>232</sup>.

На початку 20-х років поряд з "Джойнтом" ще кілька зарубіжних єврейських фондів розпочали переговори з радянським урядом про надання економічної допомоги єврейському населенню Криму. При цьому висувалися певні умови: здача в концесію деяких підприємств на території Криму і створення на його території єврейської автономії.

Однією з найперспективніших форм поселень, виходячи з політичних планів більшовицького уряду початку 20-х років, вважалися комуни. У жовтні 1923 року поблизу залізничної станції Колай (сучасне Азовське) було створено першу землеробську комуни "Тель-Хай". Пізніше були утворені колективні господарства "Ма'аян", "Мішмар", "Хаклай". В останньому було утворене відділення "Гехалуца". Одночасно з організацією комун розпочалося спонтанне переселення євреїв до Криму. "Серед єврейських поселенців в Криму, безумовно, було багато сіоністів, – зазначав Єгуда Бауер, – у будь-якому разі 13 з 217 колоній взяли такі єврейські назви, як "Мішмар", "Хаклай", "Авода", "Херут", "Кадіма", що свідчило про їхній палестинський відтінок". Важливу подією для розвитку колонізації стало відкриття центрального офісу "Агро-Джойнту" у Москві<sup>233</sup>.

До 1928 року на землі Криму було переселено 1 769 сімей, на що було витрачено 4 мільйони доларів. Загальна кількість єврейського населення колоній становила близько 20 000 сімей<sup>234</sup>.

Загалом, це був сприятливий період для розширення переселенської кампанії. У Сполучених Штатах Америки на той час спостерігався розквіт економіки. Заможні члени єврейських громад, які об'єднували "Джойнт", мали змогу збирати великі суми коштів на допомогу українським євреям, сподіваючись на позитивні зрушення у житті єврейських громад в Україні. В американському єврействі продовжувала жити ідея необхідності досягнення "емансипації" євреїв Східної Європи. "Євреї повинні були сказати, – зазначав Єгуда Бауер, – що вони є такими ж хорошими громадянами, як і громадяни інших національностей, і це могло бути найбільш ефективно доведено завдяки створенню сільськогосподарських поселень. Усталена традиція філантропії та бажання допомагати євреям також зіграли свою роль"<sup>235</sup>.

Архітектор Джуліус Росенвальд, власник "Серас Роебук" – відомої у 20-ті роки комерційної імперії, погодився внести п'ять восьмих частини від суми, яку повинен був встановити "Джойнт". Після того, як останній визначив необхідну суму у 8 мільйонів доларів, Д. Росенвальд погодився внести 5 мільйонів за умови, що інші меценати сплатять решту. Щоб запобігти прямому зіткненню із жорстокою опозицією сіоністів створенню колоній у Криму, "Джойнт" не влаштував публічних зборів грошей, а співпрацював з індивідуальними благодійниками"<sup>236</sup>.

З 1924 року розгорнув активну діяльність "Агро-Джойнт". З 1925 по 1929 рік він у співдружності з іншими організаціями забезпечив 86 відсотків усіх витрат щодо переселення єврейського населення до Криму.

"Восени 1925 року ми вирішили всією сім'єю їхати на південь, – згадує свідок тих подій Есфір Дашковська, – тато з'їздив до Криму і влаштувався на роботу в "Агро-Джойнт". "Озет і Комзет не могли нічого зробити, крім агітації і пропаганди,... але коли розгорнув свою діяльність "Агро-Джойнт", справа пішла. З'явилася техніка, з'явилися трактори – "фордзони", комбайни, легковий транспорт (машини "Б'юїк", "Шевроле")"<sup>237</sup>.

Роз'яснюючи важливість і необхідність допомоги з-за кордону, всесоюзний староста – М. Калінін і голова Московської Ради – П. Смідович зазначали: "Проблема зрошування...ділянок настільки складна, ... що на цю землю простих поселенців посадити не можна; щоб їх посадити, на кожну десятину землі потрібно вкласти мінімум пару сотень карбованців; ні у Радянського уряду, ні в населення... цієї суми немає. Ця сума може бути зібрана тільки за кордоном, що євреї і роблять"<sup>238</sup>.

Незважаючи на всі зусилля, до січня 1925 року становище євреїв-переселенців і кооперативних товариств погіршилося. "Вжиті восени 1924 року заходи щодо поліпшення становища переселенців взимку, як, наприклад, забезпечення коровами, кіньми, возами не змогли достатньою



мірою влаштувати їх у продовольчому відношенні", – відзначалось у доповіді Комітету ОРТУ про переселенців Одеського округу. Більшість дослідників пов'язують ці труднощі з відсутністю комплексного плану роботи щодо створення землеробських колоній.

"Переселення євреїв... у ті роки мало стихійний характер, – зазначає Б. Бережанська. – Перші 34 колонії, що були створені у 1923 – 1924 роках, зайняли декілька тисяч десятин вільної держфондівської землі у степовій частині Криму". За даними ОРТУ кількість єврейського населення сягнула у березні 1923 року 76 тисяч осіб (проти 50 тисяч у 1913 році). Площа, яка оброблялася єврейськими хліборобами, сягала 140 тисяч десятин<sup>239</sup>.

У 1925 році радянський уряд продовжував планомірно заселяти території Криму. Відповідно до постанови ВЦВКу СРСР у другій половині 20-х років було виділено додатково тисячу десятин землі, на яких організовано перші 11 колоній з 305 сім'ями. Компактність поселень дала можливість організувати тут Ротендорфську єврейську національну сільраду<sup>240</sup>.

З початком польових робіт у 1925 році переселенці, що поїхали на зиму на колишні місця проживання, почали повертатися до Криму. "До червня 1925 року на місця переселення повернулось 564 сімей, тобто близько 80 відсотків з тих, хто записався спочатку", – зазначалося у доповіді Комітету ОРТУ<sup>241</sup>.

Усього в Криму на той період було 25 поселень, більша частина яких була розташована у Джанкойському районі. Більшість поселень за організаційним принципом являли собою сільські господарства і артілі, але були товариства зі спільної обробки землі, а також комуни. Якщо сім'я переїжджала до Криму самостійно, то, вступаючи до сільськогосподарської артілі, повинна була внести 400 карбованців. Комзетом були встановлені три категорії пайовиків: перша категорія (незаможні) вносили по 10 карбованців на сім'ю, друга категорія – по 150 карбованців, третя категорія – по 500 карбованців. Не менше 30 відсотків з тих, хто переселявся у плановому порядку, становила перша категорія. Поступово переселенський рух набував дедалі ширшого масштабу<sup>242</sup>.

Усі ці успіхи сприяли початку дискусій щодо політичних змін на Кримському півострові. В них брали участь і зарубіжні діячі. Ще у 1923 році в СРСР і США майже одночасно почали обговорювати ідею створення національної автономії і переселення євреїв з Білорусії, України і РСФРР на землі поблизу Чорного моря<sup>243</sup>. Одним із головних ідеологів реалізації цієї ідеї став відомий партійний діяч більшовицької партії Юрій Ларін, уродженець Сімферополя. Він розробив план утворення єврейської республіки в Криму і поселення на його території 280 тисяч

євреїв. Свій проект запропонував А. Брагін – керівник евсекції ЦК ВКП(б)<sup>244</sup>. У січні 1924 року йшлося про "автономний єврейський уряд". Був підготовлений проект декрету про створення у північній частині Криму Єврейської автономної РСР. Єврейська телеграфна агенція (ЄТА) 20 лютого 1924 року поширила за кордоном відповідне повідомлення<sup>245</sup>.

Для вирішення питань, що порушувалися у зверненнях Ю. Ларіна та А. Брагіна з приводу переселення євреїв з містечок України і Білорусії, Президія ЦВК СРСР на засіданні 29 серпня 1924 року ухвалила утворити Комітет із земельного устрою євреїв і Громадський комітет із земельного устрою єврейських трудящих. Комзет очолив П. Смідович, Тзет – Ю. Ларін<sup>246</sup>.

Комзет ставив перед собою завдання переселити 500 – 600 тисяч осіб. Необхідність цього пояснювалася тим, що "економічне життя єврейського населення зовсім не пристосоване до радянського ладу з його курсом на держторгівлю, кооперацію і концентрацію промисловості, і якщо не буде вжито екстрених заходів щодо переходу єврейського населення до виробничої праці, то значна його частина буде поставлена перед перспективою вимирання"<sup>247</sup>.

У травні 1926 року було затверджено перспективний план переселення євреїв до Біробіджана і Криму на 10 років – 100 тисяч родин. У червні того ж року затверджено план на найближчі три роки. Він становив 18 тисяч родин. Відповідно до рішення ЦК ВКП(б) від 26 липня 1928 року Крим разом з Біробіджаном стає основною базою єврейського переселення. До жовтня – листопада 1928 року для потреб єврейського переселення у Криму було виділено 131 901, 24 гектара земель<sup>248</sup>.

Паралельно йшов процес повернення до Криму представників інших національностей. Поступово почалася "ліквідація безземелля" серед кримських татар шляхом їхнього переселення з гірського Криму у степові райони. Також понад 200 тисяч емігрантів з Болгарії і Румунії дістали офіційний дозвіл повернутися до Криму з наданням їм пільг<sup>249</sup>.

21 квітня 1926 року виїзне засідання Кримського окружного комітету ВКП(б) у Бахчисараї схвалило перспективний переселенський план. Однак виявилось, що переселення євреїв до Криму суперечило курсу і діяльності місцевої влади щодо земельного устрою татарського селянства. Це призвело до конфлікту між керівництвом місцевих кримських державних, партійних органів і союзних. На підтримку "кримського проекту" із закликом до Заходу про збір коштів звернулось 49 відомих письменників і поетів. До США і країн Західної Європи виїхало декілька делегацій з агітацією щодо створення єврейської республіки в Криму. У

Берліні на зустрічі з представниками фінансово-політичних кіл Європи народний комісар закордонних справ Чичерін у своєму виступі наголосив на тому, що уряд СРСР дуже серйозно ставиться до "кримського проекту" і в його втіленні не передбачається жодних труднощів.

7 квітня 1926 року у Сімферополі почалася Всекримська єврейська конференція, з якою був пов'язаний неприємний для Комзету інцидент. У газеті "Червоний Крим" від 11 квітня були опубліковані основні положення виступу представника Відділу національностей ВЦВК І. Рашкеса: "Ми прагнемо, – говорив він, – створити суцільну земельну площу з автономією в перспективі не для концентрації всесвітнього єврейства, а з метою влаштування на землі трьох мільйонів євреїв СРСР"<sup>250</sup>.

Становище у Криму відразу загострилося: захвилювалися кримські татари і німці. Однак через три дні редакція опублікувала лист І. Рашкеса, у якому він відмовлявся від своїх слів, називаючи надруковане "явно безглуздою думкою". Пославшись на недостатнє знання своїми співробітниками єврейської мови, редакція вибачилася перед Рашкесом.

На противагу проекту переселення євреїв, у кримськотатарських комуністів виникла ідея створити на півночі Криму німецьку автономну республіку. Одним із головних противників масового переселення євреїв до Криму став Голова Кримського ЦВК В. Ібраїмов. Коли ситуація на півострові вийшла з-під контролю, він виступив зі статтею у кримськотатарській газеті "Єні-Дунья": "Від нас вимагають землі на переселення до Криму восьми тисяч єврейських господарств, однак... наші земельні можливості не задовольняють навіть своїх внутрішніх потреб, й тому кримський уряд визнав за неможливе виконання цієї вимоги. Нещодавно це питання ми поставили у Москві і сподіваємося, що воно буде вирішене на нашу користь. Ібраїмова підтримала національна інтелігенція, що входила раніше до партії "Мілі-Фірка"<sup>251</sup>.

26 вересня 1927 року Ю. Ларін запропонував нові заходи щодо облаштування єврейських переселенців у Криму. У цих заходах передбачалося, що основною спеціалізацією єврейських господарств має бути виробництво виноградного спирту для потреб кримських винзаводів.

У той же час між "Джойнтом" і урядом СРСР почалися переговори про підписання договору про позику. Він і був підписаний 19 лютого 1929 року. За цим договором "Джойнт" виділяв по 900 тисяч доларів на рік протягом десятиріччя під 5 відсотків річних. У разі успішної реалізації проекту передбачалася виплата так званих додаткових сум у розмірі до 500 тисяч доларів на рік. У випадку ж порушення радянською стороною своїх зобов'язань фінансування припинялося. "Джойнт" залишав за собою право без пояснень зменшити суму позики з 9 до 7 мільйонів доларів.

Особливість проекту полягала в тому, що уряд СРСР випускав на всю суму позики облігації і передавав їх "Джойнту", які розповсюджувалися за підпискою.

Переселення євреїв збіглося з "розкуркуленням" і насильницьким виселенням із Криму селян. ОДПУ створило мережу таборів на всьому півострові (лише у Сімферопольському районі їх було чотири). Згідно з повідомленням співробітника Кримського ОДПУ Салиня на 26 березня 1930 року було "розкуркулено" і виселено 16 тисяч осіб, а загальна кількість виселених становила 25–30 тисяч осіб<sup>252</sup>.

Владні органи регіону по-різному реагували на ці події. Так, у лютому 1931 року голова ЦВК Кримської АСРР Мемет Ісмаїл Кубаєв на партконференції Джанкойського району заявив, що Москва проводить політику великодержавного шовінізму, сприяє розоренню трудових мас Криму, насамперед татар. На бюро Окружного комітету ВКП(б) цей виступ був розцінений як "контрреволюційний", і Кубаєва негайно було знято з посади<sup>253</sup>.

Переселення євреїв часом зустрічало опір і з боку татарського населення. Земельні й економічні конфлікти часто переростали у національні. У зв'язку з чим з липня 1928 року уже спостерігався відтік єврейських переселенців (в деяких колгоспах він становив 60–70 відсотків). За переписом 1926 року з 39 921 осіб єврейського населення у сільській місцевості Криму проживало 4 083 осіб<sup>254</sup>. На 1 січня 1930 року з 49 100 євреїв лише 10 140 проживали у селах. До 1941 року кількість євреїв зросла, за деякими даними, до 70 тисяч. При цьому у 86 єврейських колгоспах проживало тільки 17 тисяч осіб<sup>255</sup>.

Створення єврейської автономії в Україні дало б можливість, виходячи з радянської національної політики, вирішити питання державно-правового становища єврейського народу і подальшого розвитку його культури, яку ніхто не міг вирішити протягом багатьох століть.

У цілому залучення євреїв до сільськогосподарської праці шляхом їх переселення до Криму є одним з найважливіших питань, яке досліджує сучасна іудаїка в Україні. З досліджень, присвячених цій проблемі, випливає: політика переселення євреїв до Криму була найреальнішою можливістю змінити становище в єврейських містечках колишньої "смуги осілості" на краще; вжиття заходів щодо переселення в умовах відсутності земельних реформ та суцільної націоналізації у сільському господарстві давало дуже мало шансів на успіх; переселенські заходи провадилися у несприятливих умовах становлення тоталітаризму в СРСР, який спричинив згорання співробітництва із такими закордонними організаціями, як "Джойнт" та "Агро-Джойнт". Отже, фінансування переселення було зведено нанівець.

У цілому слід зазначити, що 1920-ті роки були періодом активної участі єврейської спільноти у соціально-економічних перетвореннях в Україні, в тому числі у розвитку кооперації, приватного підприємництва, створенні сільськогосподарських господарств. Нова економічна політика дала великий поштовх реалізації підприємницьких здібностей представників єврейської спільноти, привела до значних успіхів у розвитку приватних господарств та торгівлі.

Масовим явищем у 1920-ті роки в Україні стає порушення права людини на свободу віросповідання. Із застосуванням заходів репресивного характеру було завдано суттєвого удару єврейській релігії та традиційній культурі, проведено масові акції щодо закриття молитовних домів, синагог, масові арешти рабинів та лідерів релігійних громад. Як наслідок, були, по суті, знищені усі права громадян іудейського віросповідання на свободу совісті.

Політичне становище національних меншин у радянській Україні відповідало загальноєвропейській тенденції забезпечення прав національних меншин лише декларативно, оскільки у європейських країнах національні меншини мали свої партії та громадські організації, що легально діяли. Це стосується перш за все сіоністських структур. Влада не тільки знищувала ці молодіжні організації, але й забороняла еміграцію до Палестини.

Євреї в Україні, на відміну від інших національностей, на початку 1920-х років опинилися в ситуації революційних змін створеної в період царату системи заселення України, відомої як "смуга осілости", та структурних змін у соціальній сфері. Завдяки реформам радянської влади єврейське населення отримало значно кращі, порівняно із попереднім часом, умови для свого соціально-політичного та культурно-освітнього розвитку. Але традиційна культура містечка була знищена. У 1920-ті роки відбулися кардинальні зміни основних інститутів єврейської релігійної громади, пов'язані з впливом "Гаскали" – єврейського просвітництва та прагненням радянського уряду і евсекції вирішити єврейське питання в країні, реалізувавши свою тоталітарну доктрину щодо єврейської меншини.

---

<sup>1</sup> Трайнин И. П. Национальный вопрос после XVII съезда ВКП(б) / И. П. Трайнин // Советское государство. – 1934. – № 3. – С. 15.

<sup>2</sup> Чекалин М. Возрождение народностей и консолидация наций в СССР / М. Чекалин // Под знаменем марксизма. – 1939. – № 10. – С. 26.

<sup>3</sup> Марголин Ю. Как было ликвидировано сионистское подполье в Советской России / Ю. Марголин. – Иерусалим, 1960. – С. 13.

<sup>4</sup> Там само.

<sup>5</sup> Гусев В. І. Їм ніколи не було легко / В. Гусев // Трибуна. – 1994. – № 7/8. – С. 39.

- <sup>6</sup> Найман О. Єврейські партії та об'єднання України (1917 – 1925) / О. Найман. – М., 1996. – С. 26.
- <sup>7</sup> Там само. – С. 24.
- <sup>8</sup> Горовский Ф. Я. Евреи Украины / Ф. Я. Горовский, Я. С. Хонигсман, А. Я. Найман, С. Я. Елисаветский. – К., 1995. – С. 97.
- <sup>9</sup> Borys J. The Sovietization of Ukraine, 1917 – 1923: The Communist Doctrine and Practice of National Self-Determination / Jurij Borys. – Edmonton, 1980. – 478 pp.
- <sup>10</sup> Кабузан В. М. Євреї на Україні, в СРСР і світі / В. М. Кабузан, В. І. Наулко // Український історичний журнал. – 1991. – № 6. – С. 65.
- <sup>11</sup> Див.: Марголин Ю. Указ. соч. / Ю. Марголин. – С. 13.
- <sup>12</sup> Сообщение ЕТА // Еврейская трибуна. – 1924. – 30 сентября. – С. 6.
- <sup>13</sup> Найман О. Указ соч. / О. Найман. – С. 20.
- <sup>14</sup> Горовский Ф. Я. Указ. соч. / Ф. Я. Горовский, Я. С. Хонигсман. – С. 95.
- <sup>15</sup> Маля М. Советская трагедия: история социализма в России: 1917 – 1991 гг. / Мартин Маля. – М., 2000.
- <sup>16</sup> Yeykelis I. Odessa Maccabi, 1917 – 1920. The development of sport and physical culture in Odessa's Jewish community/ I.Yeykelis // East European Jewish Affairs. 1998 – 1999. – № 28. – Р. 83.
- <sup>17</sup> Зарецкий А. Все это было в "штетл"/ Аркадий Зарецкий // Возрождение–91. – 1999. – № 118. – С. 5.
- <sup>18</sup> Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ), ф. 445, оп. 1, спр. 119, арк. 40.
- <sup>19</sup> Див.: Второй Всероссийский съезд РКСМ. – М. – Л., 1926. – С. 160.
- <sup>20</sup> Там само.
- <sup>21</sup> РГАСПИ, ф. 1, оп. 3, спр. 3, арк. 4.
- <sup>22</sup> Там само, арк. 86.
- <sup>23</sup> Там само, ф. 76, оп. 3, спр. 306, арк. 56.
- <sup>24</sup> Найман О. Єврейські партії та об'єднання у політичних процесах в Україні (1917 – 1925) / Олександр Найман. – М.: "ОЕН", 1996. – С. 23.
- <sup>25</sup> Див.: ДАЛО, ф. 9032, оп. 1, спр. 80, арк. 67.
- <sup>26</sup> Там само, арк. 69.
- <sup>27</sup> Зарецкий А. Указ. соч. / Аркадий Зарецкий. – С. 5.
- <sup>28</sup> Долой маски! // Эмес. – 1922. – № 189. – С. 2.
- <sup>29</sup> РГАСПИ, ф. 17, оп. 60, спр. 374, арк. 30.
- <sup>30</sup> Там само, арк. 113.
- <sup>31</sup> Там само.
- <sup>32</sup> Найман О. Єврейські партії та об'єднання у політичних процесах в Україні (1917 – 1925) / Олександр Найман. – С. 23.
- <sup>33</sup> Там само. – С. 143.
- <sup>34</sup> Измозик В. "Еврейский вопрос" в частной переписке советских граждан середины 1920-х гг. / В. Измозик // Вестник Еврейского университета в Москве. – 1994. – № 3. – С. 184.
- <sup>35</sup> Зарецкий А. Указ. соч. / Аркадий Зарецкий. – С. 5.
- <sup>36</sup> Найман О. Єврейські партії та об'єднання у політичних процесах в Україні (1917 – 1925) / Олександр Найман. – С. 144.

- <sup>37</sup> Джонсон П. История евреев / Пол Джонсон. – К.: Альтернативы, 2000. – С. 700.
- <sup>38</sup> Россия и евреи. – Берлин, 1923. – С. 227.
- <sup>39</sup> Бикерман. Вопросы еврейского образования / Бикерман // Возрождение–1991. – № 9. – С. 4.
- <sup>40</sup> Дороченков А. И. Эмиграция "первой волны" о национальных проблемах и судьбе России / А. И. Дороченков. – СПб: Наука, 2000. – С. 103.
- <sup>41</sup> Россия и евреи. – С. 226.
- <sup>42</sup> Рютин М. Антисемитизм и партийная работа / М. Рютин // Правда. – 1926. – 13 августа. – С. 4; Антисемитизм ун идишер национализм. – Киев: Культур-Лига, 1929. – 72 с.
- <sup>43</sup> Семашко Н. Кто и почему травит евреев? / Николай Семашко. – М.: ГИЗ, 1926.
- <sup>44</sup> Жигалин Г. Проклятое наследство. Об антисемитизме / Г. Жигалин. – М., 1927; Лядов Л. О вражде к евреям / Л. Лядов. – М., 1927. – 40 с.
- <sup>45</sup> Див.: Ортенберг Д. Як боротися з антисемітизмом / Д. Ортенберг. – Харків: Держвидав, 1928. – 40 с.; Хвиля А. Антисемитизм / А. Хвиля. – М.: Пролетариат, 1928. – 112 с.
- <sup>46</sup> Див.: Фалькевич І. Про великодержавницький та український шовінізм / І. Фалькевич. – Х., 1930. – 97 с.; Шабсин Я. С. Против антисемитизма / Я. С. Шабсин. – М.: Союз-книга, 1931. – 28 с.; Паркс Д. Евреи среди народов: обзор причин антисемитизма / Д. Паркс. – Париж, 1932.
- <sup>47</sup> Див.: Мирський Р. Юдофобія проти України / Р. Мирський, О. Найман, Я. Хонігсман. – Львів, 1998.
- <sup>48</sup> ЦДАВОУ України, ф. 2, оп. 1, спр. 16, арк. 1.
- <sup>49</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 2246, арк. 38.
- <sup>50</sup> Там само, арк. 52.
- <sup>51</sup> Там само, арк. 41.
- <sup>52</sup> Nedava J. Trotsky and the Jews / Joseph Nedava. – Philadelphia, 1972. – P. 170.
- <sup>53</sup> Там само. – P. 169.
- <sup>54</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 2246, арк. 38.
- <sup>55</sup> Там само, арк. 46.
- <sup>56</sup> Там само.
- <sup>57</sup> Там само.
- <sup>58</sup> Джонсон П. Указ. соч. / Пол Джонсон. – С. 700.
- <sup>59</sup> Дороченков А. И. Указ. соч. / А. И. Дороченков. – СПб: Наука, 2000. – С.101.
- <sup>60</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 2689, арк. 38.
- <sup>61</sup> Там само, арк. 39-зв.
- <sup>62</sup> Там само.
- <sup>63</sup> Там само.
- <sup>64</sup> Державний архів Російської Федерації (ДАРФ), ф. 374, оп. 27, спр. 1096, арк. 72.
- <sup>65</sup> Там само, арк. 74.
- <sup>66</sup> Там само, арк. 75.
- <sup>67</sup> Там само, арк. 76.

- <sup>68</sup> О борьбе с антисемитизмом в школе. Письмо шестнадцатое Главсоцвоса. – М. – Л.: Наркомпрос РСФСР, 1929. – С. 23.
- <sup>69</sup> ДАРФ, ф. 375, оп. 27, спр. 1096, арк. 72.
- <sup>70</sup> Там само, арк. 73.
- <sup>71</sup> Там само, арк. 72–95.
- <sup>72</sup> Дороченков А. И. Указ. соч. / А. И. Дороченков. – С. 102.
- <sup>73</sup> Greenbaum A. Rabbis in the Soviet Union during Interwar period: 1917 – 1939. Material for a Bio-Bibliographic Lexicon / Abraham Greenbaum. – Jerusalem, 1994. – Р. 3.
- <sup>74</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 1534, арк. 1.
- <sup>75</sup> Марценюк С. Єврейська громада Чернігівщини / С. Марценюк, В. Симоненко // Єврейські вісті. – 1994. – № 17/18. – С. 4.
- <sup>76</sup> ДАЛО, ф. Р-2266, оп. 1, спр. 10, арк. 5.
- <sup>77</sup> О религии // Вести (Бердичев). – 1921. – № 15. – 15 липня. – С. 1.
- <sup>78</sup> Право Советской России. – Вып. 41. – Прага, 1925. – С. 194.
- <sup>79</sup> Там само. – С. 197.
- <sup>80</sup> Wolf L. Russo-Jewish Refugees in Eastern Europe. Report on the conferences on Russian Refugees. Held in Geneva, under the auspices of the League of Nations, on August 22 – 24 & September 16 – 19, 1921 / Lucien Wolf, Delegate of the Jewish Colonisation association and association Societes. – London: Joint, 1921.
- <sup>81</sup> Там само.
- <sup>82</sup> Хроника // Еврейская трибуна. – 1922. – 4 квітня. – С. 2.
- <sup>83</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 1536, арк. 22.
- <sup>84</sup> Там само, д. 1534, л. 22.
- <sup>85</sup> Право Советской России. – Вып. 41. – Прага, 1925. – С. 196.
- <sup>86</sup> Там само.
- <sup>87</sup> Хроника // Еврейская трибуна. – 1922. – 19 жовтня. – С. 5.
- <sup>88</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 2, спр. 940, арк. 74.
- <sup>89</sup> Там само.
- <sup>90</sup> Там само.
- <sup>91</sup> Vociurkiw B. Soviet Religious policy and the status of Judaism in the USSR / Bohdan Vociurkiw // Bulletin on Soviet and East European Jewish Affairs. – 1970. – № 6. – Р. 17.
- <sup>92</sup> ЦДАГО України, ф. 413, оп. 1, спр. 24, арк. 1.
- <sup>93</sup> Там само, л. 37.
- <sup>94</sup> Доклад Льюсена Вольфа // Еврейский вестник. – 1922. – № 25.
- <sup>95</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 7, спр. 147, арк. 16-16 зв.
- <sup>96</sup> Там само, спр. 113, арк. 7.
- <sup>97</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 44, арк. 33.
- <sup>98</sup> Там само, арк. 34.
- <sup>99</sup> Гессен В. Разгром / В. Гессен, В. Хитерер // Возрождение–91. – № 5. – С. 5.
- <sup>100</sup> ЦДАОВУ України, ф. Р-2497, оп. 1, спр. 4, арк. 7.
- <sup>101</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 2., спр. 925, арк. 33.
- <sup>102</sup> Там само, спр. 938, арк. 56.
- <sup>103</sup> Пащенко В. О. Влада і церква в Україні / В. О. Пащенко. – Полтава, 2000. – С. 91.



- <sup>104</sup> КПСС в резолюциях и решениях съездов конференций и пленумов ЦК. – Ч. I. – М.: Госполитиздат, 1954. – С.743–745.
- <sup>105</sup> Карпов В. Сталин и Русская Православная церковь // Электронний ресурс: <http://staliness.ru/Stalin-i-TSerkov/Stalin-i-Russkaya-Pravoslavnaaya-TSerkov.html>
- <sup>106</sup> Bociurkiw B. Soviet Religious policy and the status of Judaism in the USSR/Bohdan Bociurkiw // Bulletin on Soviet and East European Jewish Affairs. – 1970. – № 6. – Р. 13.
- <sup>107</sup> Там само.
- <sup>108</sup> ЦДАОВУ, ф, р-2497, оп. 1, спр. 4, арк. 16.
- <sup>109</sup> The Unredeemed Anti-Semitism in the Soviet Union. Ed. Ronald Rubin. – Chicago: Quadrangle Books, 1968. – Р. 249.
- <sup>110</sup> Карсавин Л. П. Россия и евреи / Л. П. Карсавин // Версты. – Париж, 1928.
- <sup>111</sup> Кульбак М. Зелменяне / М.Кульбак. – М., 1960. – С. 81.
- <sup>112</sup> Еврейское местечко в революции. Очерки под ред. В. Г. Тан-Богораза / В. Г. Тан-Богораз. – М.: ГИЗ, 1926. – С. 26.
- <sup>113</sup> Gilboa Y. The Black Years of Soviet Jewry / Yehosua Gilboa. – Brandeis: Brandeis University Press, 1971. – Р. 101.
- <sup>114</sup> Там само.
- <sup>115</sup> Школьнікова Э. Указ. соч. / Э. Школьнікова. – С. 11.
- <sup>116</sup> Горинов М. М. Москва в 20 -х гг. / М.М. Горинов // Отечественная история. – 1996. – № 5. – С. 15.
- <sup>117</sup> Schwarz S. The Jews in the Soviet Union/ Solomon Schwarz. – Syracuse: Syracuse University Press, 1951. – Р. 263.
- <sup>118</sup> Традиційна "міква" – вогнище зарази, релігійних забобонів, джерело наживи релігійників // Робітник Кременчуччини. – 1929. – 1 листопада. – С. 1.
- <sup>119</sup> Повідомлення // Робітник Кременчуччини. – 1929. – 23 квітня. – С. 2.
- <sup>120</sup> Там само.
- <sup>121</sup> Нова культурна перемога // Робітник Кременчуччини. – 1929. – 23 квітня. – С. 3.
- <sup>122</sup> Школьнікова Э. Указ. соч. / Э. Школьнікова. – С. 12.
- <sup>123</sup> Манісов Д. Трудящим Олександрії в релігії немає потреби / Д. Манісов // Робітник Кременчуччини. – 1929. – 26 квітня. – С. 3.
- <sup>124</sup> Пашенко В. О. Влада і церква в Україні. – Полтава, 2000. – С. 34.
- <sup>125</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 3, спр. 144, арк. 22.
- <sup>126</sup> Манісов Д. Вказ. праця / Д. Манісов. – С. 3.
- <sup>127</sup> Див.: Козерод О. В. Боротьба з іудаїзмом в Радянській Україні років непу / Олег Віталійович Козерод // Українське релігієзнавство. – 2000. – № 16. – С. 41–48.
- <sup>128</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 3, спр. 144, арк. 32.
- <sup>129</sup> Там само, д. 2044, л. 39.
- <sup>130</sup> Манісов Д. Вказ. праця / Д. Манісов. – С. 3.
- <sup>131</sup> Там само.
- <sup>132</sup> ДАХО, ф. Р-845, оп. 2, спр. 940, арк. 75.

- <sup>133</sup> Там само.
- <sup>134</sup> Там само.
- <sup>135</sup> История религии в Украине: учебное пособие [Под ред. проф. Л. М. Колодного и П. А. Яроцкого] / Л. М. Колодный, П. А. Яроцкий, редактора. – К.: Знание, 1999. – С. 137.
- <sup>136</sup> "Должен ли врач-партиец заниматься обрезанием" // Возрождение (Париж). – 1929. – 13 октября. – С. 5.
- <sup>137</sup> Azrael J. Soviet Nationality policies and practices / Jeremy Azrael. – N-Y. – London, 1978. – P. 44.
- <sup>138</sup> Диманштейн С. Национальный вопрос и революция / Семен Диманштейн // Революция и национальности. – 1926. – № 2. – С. 90.
- <sup>139</sup> Там само.
- <sup>140</sup> Див.: Козерод О. В. Борьба с иудаизмом в Радянській Україні років непу / Олег Віталійович Козерод. – С. 41–48.
- <sup>141</sup> Там само.
- <sup>142</sup> Диманштейн С. Указ. соч. / Семен Диманштейн. – С. 90.
- <sup>143</sup> Левин М. Х. Записки про арешт / М. Х. Левин // Свет (Иерусалим). – 1984. – Октябрь–ноябрь. – С. 1.
- <sup>144</sup> Там само.
- <sup>145</sup> Див.: Козерод О. В. Розвиток єврейського релігійного руху "Хабад" в Україні в 20-х роках ХХ століття / Олег Віталійович Козерод // Українське релігієзнавство. – 2001. – № 18. – С 85–90.
- <sup>146</sup> Левин Ш. История Хабада / Ш. Левин. – Нью-Йорк, 1984. – С. 90–91.
- <sup>147</sup> Там само. – С. 93.
- <sup>148</sup> Там само.
- <sup>149</sup> Див.: Козерод О. В. Розвиток єврейського релігійного руху "Хабад" в Україні в 20-х роках ХХ століття / Олег Віталійович Козерод. – С 85–90.
- <sup>150</sup> Левин Ш. Указ. соч. / Ш. Левин. – С. 90–91.
- <sup>151</sup> Там само.
- <sup>152</sup> Див.: Фрумкіна М. Про роботу серед єврейських робітниць / М. Фрумкіна // Комуністка. – 1921. – № 10–11. – С. 35.
- <sup>153</sup> Bridenthal R., Koonz C. Becoming Visible. Women in European History / Renate Bridenthal, Claudia Koonz. – London – Boston: Houghton Mifflin Company, 1977. – 493 pp.
- <sup>154</sup> Див., наприклад: Lapidus G. Women in Soviet Society: Equality, Development and Social Change / G. 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.
- <sup>155</sup> Porter C. Women in Revolutionary Russia / Cathy Porter. – Cambridge: Cambridge University, 1987. – 48. p.; Mamonova T. Russian Women's Studies. Essays on Sexism in Soviet Culture / Tatyana Mamonova. – London: Pergamon Press, 1989. – 179 pp.
- <sup>156</sup> Див.: Goldman W. Women, the State and Revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917 – 1936 / Wendy Goldman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – 351 pp.

<sup>157</sup> Див.: Attwood L. Red Women on the Silver Screen. Soviet women and cinema from the beginning to the end of the Communist era / Lynne Attwood. – London: Pandora Press, 1993. – 272 pp.

<sup>158</sup> Attwood L. Creating the New Soviet Woman. Women's Magazines as Engineers of Female Identity, 1922 – 1953 / Lynne Attwood. – London, 1999. – 213 pp.

<sup>159</sup> Див.: Katz K. Gender, Work and Wages in the Soviet Union. A legacy of Discrimination/ Katarina Katz. – London, 2001. – 282 pp.; Goldman W. Women at the gates. Gender and industry in Stalin's Russia / Wendy Goldman. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 294 pp.

<sup>160</sup> Фрумкіна М. Про роботу серед єврейських робітниць / М. Фрумкіна. – С. 35.

<sup>161</sup> Хроніка // Зоря (Київ). – 1919. – 4 жовтня. – С. 1.

<sup>162</sup> Погроми // Єврейський вісник. – 1922. – № 5. – С. 5.

<sup>163</sup> Фрумкіна М. Вказ. праця / М. Фрумкіна. – С. 35.

<sup>164</sup> Вортман. Поможем беспризорной матери / Вортман // Коммунарка Украины. – 1922. – № 13. – С. 15.

<sup>165</sup> Повідомлення "Jewish Correspondence Bureau" // Єврейська трибуна (Париж). – 1922. – 7 квітня. – С. 7.

<sup>166</sup> Там само.

<sup>167</sup> Goldelman W. Women, the state and revolution. Soviet Family Policy and Social Life, 1917– 1936 / Wendy Goldelman. – Cambridge: Cambridge University Press, 1993. – С. 60.

<sup>168</sup> Вейцблїт І. І. Рух єврейської людності на Україні / І. І. Вейцблїт – Х.: Пролетар, 1930. – С. 3.

<sup>169</sup> Там само. – С. 6.

<sup>170</sup> Там само. – С. 7.

<sup>171</sup> Семенов Т. І. Єврейське населення СРСР по статі, віку, рідній мові і письменності / Т. І. Семенов // Євреї в СРСР. – М.: ГРТ, 1929. – С. 57.

<sup>172</sup> Там само. – С. 63.

<sup>173</sup> Вортман. Указ. соч. / Вортман. – С. 15.

<sup>174</sup> Мойрова. Задачи женотделов / Мойрова // Коммунарка Украины. Орган ЦО работниц и селянок КП(б)У. – 1922. – № 5–6. – С. 3–4.

<sup>175</sup> Работа среди женщин национальных меньшинств // Коммунарка Украины. – 1921. – № 5–6. – С. 22–23.

<sup>176</sup> Фрумкина М. О работе среди еврейских работниц / М. О. Фрумкина // Коммунистка. – 1921. – № 10–11. – С. 35.

<sup>177</sup> Работа среди женщин национальных меньшинств. – С. 23.

<sup>178</sup> Мойрова. О работе в Наробразах / Мойрова // Коммунарка Украины. – 1921. – № 5–6. – С. 23.

<sup>179</sup> Всегда с вами. Сборник, посвященный 50-летию журнала "Работница". – М., 1964. – С. 36.

<sup>180</sup> Мойрова. Задачи женотделов / Мойрова // Коммунарка Украины. Орган ЦО работниц и селянок КП(б)У. – 1922. – № 5–6. – С. 3–4.

<sup>181</sup> Петровский Г. Селянка в революции / Г. Петровский // Коммунарка Украины. – 1921. – № 5–6. – С. 6–7.

- <sup>182</sup> Е. С. Работа среди национальных меньшинств / Е. С. // Коммунарка Украины. – 1921. – № 5–6. – С. 22–23.
- <sup>183</sup> Фрумкина М. Среди еврейских женщин / М. Фрумкина // Коммунистка. – 1921. – № 12. – С. 57.
- <sup>184</sup> О проституции // Коммунарка Украины. – 1921. – № 5–6. – С. 19.
- <sup>185</sup> Броннер В. Меры по борьбе с проституцией / В. Броннер // Коммунистка. – 1922. – № 12. – С. 15–16.
- <sup>186</sup> Там само. – С. 16.
- <sup>187</sup> Там само.
- <sup>188</sup> Там само.
- <sup>189</sup> Мойрова. Задачи женотделов / Мойрова. – 1922. – № 5–6. – С. 3–4.
- <sup>190</sup> Фрумкина М. Среди еврейских женщин / М. Фрумкина. – С. 57.
- <sup>191</sup> Зингер Л. Г. Евреи в СССР / Л. Г. Зингер. – М., 1928. – С. 8.
- <sup>192</sup> Там само.
- <sup>193</sup> Канишевский И. Женщина в кустарной промышленности / И. Канишевский // Коммунарка Украины. – 1921. – № 7–8. – С. 17–18.
- <sup>194</sup> Там само.
- <sup>195</sup> Карагодская М. Надо помочь кооперации / М. Карагодская // Коммунарка Украины. – 1923. – № 19. – С. 6.
- <sup>196</sup> Там само.
- <sup>197</sup> Корочкин С. Кооперация и работница / С. Корочкин // Работница. – 1923. – № 12. – С. 24.
- <sup>198</sup> Love on the Tractor: Women in the Russian Revolution and after. Bernice Glatzer Rozenahl // Becoming Visible Women in European History. Ed. By Renate Bridenthal and Claudia Koonz. – London: Houghton, 1977. – P. 383.
- <sup>199</sup> Там само.
- <sup>200</sup> Фрумкина М. Среди еврейских женщин / М. Фрумкина. – С. 57.
- <sup>201</sup> Там само.
- <sup>202</sup> Вместо крестин на красные именины // Делегатка. Орган работниц ЦК РКП. – 1923. – № 9 (декабрь). – С. 8.
- <sup>203</sup> Хейфець З. Релігія і єврейка / З. Хейфець // Безвірник. – 1926. – № 2 (14). – С. 11.
- <sup>204</sup> Коммунистическая партия Украины в резолюциях и решениях съездов и конференций, 1918 – 1956. – Киев: ГИПЛ, 1958. – С. 145–146.
- <sup>205</sup> Горовский Ф. Я. Евреи Украины / Ф. Я. Горовский, Я. С. Хонигсман, А. Я. Найман. – Киев, 1995. – С. 43.
- <sup>206</sup> Диманштейн С. Еврейское нацменьшинство СССР на новом этапе / С. Диманштейн // Революция и национальности. – 1932. – № 5. – С. 88.
- <sup>207</sup> Бугай Н. Ф. 1920 – 1950-е гг.: переселение и депортация еврейского населения в СССР / Н. Ф. Бугай // Отечественная история. – 1993. – № 4. – С. 176.
- <sup>208</sup> Див.: Козерод О. Еврейська колонізація Криму в 1921–1926 рр. / О. Козерод // Етнічна історія народів Європи. – 2001. – Вип. 10. – С. 92–94.
- <sup>209</sup> Кабузан В. М. Євреї на Україні і світі / В. М. Кабузан, В. І. Наулко // Український історичний журнал. – 1991. – № 6. – С. 65–66.

- <sup>210</sup> Див.: Козерод О. Єврейська колонізація Криму в 1921 – 1926 рр. / О. Козерод. – С. 92–94.
- <sup>211</sup> Из записи беседы М. И. Калинина с делегацией московских рабочих // Революция и национальность. – 1934. – № 7. – С. 10.
- <sup>212</sup> Горовский Ф. Я. Евреи Украины / Ф. Я. Горовский, Я. С. Хонигсман, А. Я. Найман. – Киев, 1995. – С. 43.
- <sup>213</sup> ЦДАГО України, ф. 1, оп. 20, спр. 2689, арк. 10.
- <sup>214</sup> Калинин М. И. О земельном устройстве трудящихся евреев в СССР / М. И. Калинин, П. Г. Смидович. – М. : КОМЗЕТ, 1927. – С. 32–33.
- <sup>215</sup> Горовский Ф. Я., Хонигсман Я. С., Найман А. Я. Указ. соч. – С. 41.
- <sup>216</sup> Там само.
- <sup>217</sup> Евреи Крыма. – Симферополь: Мост, 1993. – С. 77.
- <sup>218</sup> Там само. – С. 75.
- <sup>219</sup> Там само.
- <sup>220</sup> Бугай Н. Ф. Указ. соч. – С. 177.
- <sup>221</sup> ДАЛО, ф. Р-845, оп. 2, спр. 803, арк. 13.
- <sup>222</sup> Калинин М. И. Евреи в СССР / Михаил Иванович Калинин // Революция и национальность. – 1931. – № 2. – С. 37.
- <sup>223</sup> ЦДАОВУ України, ф. 9032, оп. 1, спр. 79, арк. 1.
- <sup>224</sup> Горовский Ф. Я., Хонигсман Я. С. Указ. соч. – С. 98.
- <sup>225</sup> ЦДАОВУ України, ф. 9032, оп. 1, спр. 38, арк. 80.
- <sup>226</sup> Там само.
- <sup>227</sup> История религии в Украине: учебное пособие / Под ред. проф. Л. М. Колодного и П. А. Яроцкого. – К.: Знание, 1999. – С. 138.
- <sup>228</sup> Там само.
- <sup>229</sup> Бобрышев И. Антисемитизм среди молодежи / И. Бобрышев // Трибуна. – 1928. – февраль. – С. 159; Мачанов А. Е. У похід на антисемітизм (Про вороже відношення до переселення євреїв у Крим) / А. Е. Мачанов // Вісті Кримського обкому ВКП(б). – Симферополь, 1929. – № 4. – С. 12–14; Тан Г. О Крымской колонизации / Г. Тан, Л. Штернберг // Еврейская трибуна. – 1924. – 12 мая. – С. 6.
- <sup>230</sup> Бережанская Б. Еврейские колхозы в Крыму / Б. Бережанская // Евреи Крыма. – Симферополь, 1997; Хонігсман Я. Єврейське землеробство (на матеріалах ЦДІА України) / Я. Хонігсман // Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9 – 10. – С. 164–171.
- <sup>231</sup> Зингер Л. Несколько цифр о положении еврейских преселенцев в Крыму / Л. Зингер // Революция и национальности. – 1933. – № 2. – С. 65.
- <sup>232</sup> Там само.
- <sup>233</sup> Bauer Y. The Relation Between the American Jewish Joint Committee and the Soviet Government, 1924 – 1938 / Y. Bauer // Jews and Non-Jews in Eastern Europe: 1918 – 1945. Edited by Bela Vago and George L. Mosse. – Jerusalem: Israel University Press, 1974. – P. 272.
- <sup>234</sup> Там само
- <sup>235</sup> Там само.
- <sup>236</sup> Там само.

- <sup>237</sup> Дашковская Э. Воспоминания об "Агро-Джойнте"/ Э. Дашковская // Еврейские вести. – 1997. – № 13–14. – С. 12.
- <sup>238</sup> Калинин М. И. О земельном устройстве трудящихся евреев в СССР / М. И. Калинин, П. Г. Смидович. – С. 32–33.
- <sup>239</sup> Бережанская Б. Указ. соч. / Б. Бережанская. – С.13.
- <sup>240</sup> Успехи еврейского земледелия в России // Еврейская трибуна. – 1924. – 11 января. – С. 6.
- <sup>241</sup> Еврейский крестьянин: Сборник статей. – М., 1925. – С. 107.
- <sup>242</sup> Зингер Л. Г. Несколько цифр о положении еврейских переселенцев в Крыму / Л. Г. Зингер // Революция и национальности. – 1933. – № 2. – С. 66.
- <sup>243</sup> Там само.
- <sup>244</sup> Там само.
- <sup>245</sup> Там само.
- <sup>246</sup> Там само.
- <sup>247</sup> Крымская Калифорния // Вечерний Нью-Йорк. – 1999. – № 5. – С. 4.
- <sup>248</sup> Там само. – С. 5.
- <sup>249</sup> Там само. – С. 10.
- <sup>250</sup> Там само. – С. 12.
- <sup>251</sup> Успехи еврейского земледелия в России // Еврейская трибуна. – 1924. – 11 января. – С. 6.
- <sup>252</sup> Там само.
- <sup>253</sup> Бережанская Б. Указ. соч. / Б. Бережанская. – С.13.
- <sup>254</sup> Там само.
- <sup>255</sup> Там само.

## Трансформація єврейської мовно-культурної ідентичності в Україні ХХ – початку ХХІ сторіччя

*Етнокультурна політика як основа системних відносин етнічних спільнот та держави*

Ми розглядатимемо трансформацію єврейської мовно-культурної ідентичності в Україні за останні 100 років. Розглянемо цей процес у декількох вимірах. Насамперед нас цікавлять теоретико-методологічні підходи до вивчення етнокультурної політики як основи системних відносин етнічних спільнот (у тому числі євреїв) та держави. Другим аспектом є, власне, українська специфіка вищезазначеної інтеракції держава – етнічна меншина, зокрема єврейська. Ми вважаємо, що цю специфіку значною мірою визначає геополітичний чинник – роль України як лімітрофа, міжцивілізаційного порубіжжя.

Важливим чинником, що вплинув на політику щодо євреїв у СРСР упродовж усього періоду його існування, стала соціал-демократична традиція початку ХХ століття, що заперечувала перспективу розвитку євреїв як окремої нації. На противагу цій ідейній спадщині в СРСР на державну політику щодо євреїв впливала також антиасиміляційна традиція лівих єврейських політичних, соціальних і культурних течій, що сформувалися у Східній Європі також на початку ХХ століття.

Нарешті, для розуміння перебігу процесів етнокультурної еволюції єврейства в Україні важливо дослідити феномен єврейської радянської культури.

У найбільш загальному плані питання етнокультурної політики є складовою частиною широкої проблематики співвідношення етнічних спільнот і держави, ролі культури в процесах їх взаємовпливу. Спільне теоретичне осмислення цих феноменів стає характерним для праць соціальних мислителів другої половини ХХ – початку ХХІ сторіччя. Однак основу цієї традиції було закладено ще М. Вебером.

У розділі "Відносини етнічної спільноти" своєї праці "Господарство і суспільство" класик соціологічної науки ставить питання про взаємозв'язок "племені" і "народу", про співвідношення політичної та етнічної спільнот. Так, з одного боку, він зауважує, що етнічна єдність може певною мірою полегшувати утворення політичної спільноти. З іншого боку, дії з формування "племінної свідомості", перетворюючись на "норми буття", пробуджують, часто штучно, переконання в існуванні етнічної спільноти<sup>1</sup>. "Віра в "етнічну" єдність (Zusammengehörigkeitsglaube), – пише науковець, – породжується саме тією обставиною, що " племінна свідомість", як

правило, зумовлена, в першу чергу – "походженням"<sup>2</sup>. Іншими словами, "раціонально утворені спільноти" переосмислюються "у категоріях особистих взаємин спільноти"<sup>3</sup>.

Тим самим М. Вебер закладає основи розгляду етнічності як певного соціального конструкта, що використовується, у тому числі, у політичних цілях<sup>4</sup>. При цьому науковець робить низку цінних зауважень стосовно використання культурних маркерів для позначення етнічних меж і пов'язаних з ними політичних спільнот.

Відомий норвезький етнолог Ф. Барт уже у 1960-і роки ХХ сторіччя концентрує свою увагу на вивченні етнічних груп, трактуючи їх як результат дії сукупності соціально-економічних та політичних чинників. Причому культурна складова етнічних ідентичностей не виступає, за Ф. Бартом, первинною та незмінною. Вона непостійна, ситуативна, варіативна і залежить від вибору самих соціальних суб'єктів, а також від "історичних, економічних і політичних обставин"<sup>5</sup>. І хоч дослідник не аналізує спеціальну роль держави у формуванні та підтримці етнічних відмінностей, усе ж робить у цьому плані низку вельми цінних зауважень у передмові до збірки "Етнічні групи і соціальні кордони": "... активність політичних реформаторів більшою мірою пов'язана з кодифікацією стереотипів (idioms), йдеться про відбір знаків, що сигналізують про ідентичність і про утвердження цінності цих культурних диференціальних ознак, що супроводжуються придушенням чи запереченням інших відмінностей"<sup>6</sup>.

Таким чином, своєю роботою Ф. Барт безпосередньо підводить нас до розгляду механізмів дії політичних сил на перевизначення, конструювання етнічних ідентичностей. Крім того, він підтримує питання про цілі цього конструювання. "Не всі вони (етнічні стереотипи – О.З.) однаково адекватні з точки зору цілей, які ставлять перед собою реформатори: стереотипи можуть бути засобом мобілізації підтримки, а можуть самі служити підтримкою для стратегії конфронтації з іншими групами"<sup>7</sup>. Нарешті, етнічність може використовуватися, за Ф. Бартом, лідерами не лише державного, а й середнього рівня для групової мобілізації<sup>8</sup>.

У той же час окремі соціальні мислителі (Р. Дженкінс та інші) критикують концепцію Ф. Барта за недостатнє місце, яке вона відводить процесам "приписування іншими" (ascription by others) чи категоризації іншими і за надмірну увагу до самоідентифікації, "самоприписуванню" (self-ascription). Дійсно, Ф. Барт хоч і пише про діяльність з "кодифікації стереотипів", відбору "знаків, що сигналізують ідентичність", а також про "ствердження цих культурних диференціальних ознак"<sup>9</sup> такими агентами категоризації, як політичні реформатори, робить це без особливого наголосу, не розглядаючи такого роду діяльність спеціально.



На ролі політичних дій і політичних інститутів і агентів у процесі формування і розвитку етнічних і національних ідентичностей зосереджують свою увагу Б. Андерсон<sup>10</sup>, Е. Гелнер<sup>11</sup>, Е. Гобсбавм<sup>12</sup>, а також почасти Е. Сміт<sup>13</sup> – тобто провідні вчені Заходу, що досліджують націоналізм. При цьому культурі, як правило, відводиться роль посередника у названій системі взаємин, інструменту реалізації намірів влади.

Зокрема, Е. Гелнер розвинув у другій половині ХХ сторіччя ідеї М. Вебера. Він розробляє своє бачення процесів конструювання політичними та інтелектуальними елітами (з використанням наявного етнічного і культурного матеріалу) високої культури нації та, на її основі, національних ідентичностей. Автор відзначає, що в окремих випадках етнічні, мовні та культурні особливості, що склалися, висуваються на перший план, стаючи відправною точкою формування нової (національної) єдності. В інших – навпроти, політичними та інтелектуальними елітами здійснюється послідовна, часом жорстка робота<sup>14</sup> з гомогенізації, асиміляції та нівелювання етнічного начала, вписування компактних етнічних груп "у певну територіально-політичну структуру"<sup>15</sup> зі стандартизації мови та культури.

Причому Е. Гелнер звертає особливу увагу на роль окремих культурних інститутів – системи освіти, організації та установ культури – у окресленому процесі маніпулювання культурними відмінностями. На основі виконаного аналізу він доходить висновку, що нації "не існують у реальності" (вони виникають як особлива форма поєднання культури і держави, що є можливою за певних економічних умов)<sup>16</sup>.

У полеміку з ним вступає Е.Сміт, який дотримується здебільшого примордіалістської парадигми і стверджує, що націоналізм не виникає "з нічого", а "будується на основі набагато старших етнічних спільнот"<sup>17</sup> і що його не можна трактувати "виключно функціонально"<sup>18</sup>. Однак він не заперечує культурної активності держави, трактуючи її як "новаторську рекомбінацію існуючих елементів"<sup>19</sup>. При цьому дослідник вважає, що формування державою загальних інститутів, систем комунікації може увінчатися успіхом лише в тому разі, якщо "нова спільнота стала емоційно значимою для своїх членів"<sup>20</sup> і/або спирається на етнічне минуле групи, що домінує або синтезує "культурний багаж кількох груп, що об'єдналися"<sup>21</sup>.

Англійський історик Е.Гобсбавм, вивчаючи процеси становлення класичного націоналізму у своїй роботі "Нації і націоналізм після 1980 р.", як і Е. Гелнер робить акцент на конструктивістській ролі держави і правлячих еліт у процесах становлення націй<sup>22</sup>. Вони згідно з Е. Гобсбавмом не лише формують національні символи на основі елементів старовинної етнічної культури, але і "винаходять" традиції. При цьому головна їхня

мета полягає у розширенні масштабів соціальної, політичної та культурної єдності людей"<sup>23</sup>. На думку Е. Гобсбава, принципу етнічної належності – хоч би що він собою не являв – належить політичне майбутнє у сучасних поліетнічних суспільствах"<sup>24</sup>.

У цілому подібних висновків доходить у своїй праці "Видозміна націоналізму" Р. Брубейкер<sup>25</sup>. На його думку, сучасні держави, що утворилися після розпаду соціалістичних федерацій, використовують етнокультурні компоненти "титільних" національностей для підтримки свого суверенітету. Розпад Радянського Союзу було підготовлено і він став можливим саме через лінії щодо інституціоналізації етнічних і культурних відмінностей, етнічних ідентичностей, що проводилася на державному рівні.

Вказаний дослідник торкається також питання механізмів здійснення діяльності держави щодо формування ідентичностей, у тому числі національних та етнічних. У своїй спільній з Ф. Купером праці "За межами ідентичності" він зауважує, що держава "монополізує чи намагається монополізувати не лише легітимну фізичну, але і символічну владу. Така державна влада має право присвоювати ім'я, квантифікувати, категоризувати, вирішувати, що є що і хто є хто"<sup>26</sup>. При цьому держава виступає тим ідентифікатором, який "має матеріальні та символічні ресурси, щоб нав'язати категорії, класифікаційні схеми та способи соціологічного обліку, якими оперують бюрократи, судді, вчителі та лікарі і на які повинні посилатися недержавні актори"<sup>27</sup>.

Варто назвати також роботи американського дослідника Д. Горенбурга, що сконцентрував свою увагу на питанні впливу інститутів і політики Російської, а пізніше Радянської держави на процеси самоідентифікації людей в етнічному аспекті<sup>28</sup>.

Наведені тут ідеї щодо зв'язку культури етнічності з ідеологією також розвиваються на матеріалі останніх років американськими антропологами Б. Вільямсом та К. Вердері. Вони доводять, що саме у нових державах продукуються етнічні категорії, що використовуються для обґрунтування легітимності, для формування етнонаціональної свідомості<sup>29</sup>.

Близькими до цього є рефлексії іншого американського етнолога Дж. Комарофф. Дослідник підкреслює, що "питання етнічної самосвідомості незмінно пов'язане з проблемою балансу влади матеріальної, політичної та символічної одночасно"<sup>30</sup>, зосередивши свою увагу на вивченні ролі ідеології і формування цієї самосвідомості. Причому він доходить висновку про використання "неомодерністської політики самосвідомості"<sup>31</sup> вже наприкінці ХХ сторіччя і етнічності "як основи для формування тоталітарних, згуртованих та високо централізованих суб'єктів як на індивідуальному, так і на колективному рівнях"<sup>32</sup>.

Відомий дослідник глобалізації А.Ападураї розглядає специфіку виявлення взаємодії етнічних груп і держави у постмодерністську епоху.

У своїй праці, присвяченій культурним вимірам глобалізації<sup>33</sup>, він пише про те, що у наш час у відповідь на дії владних структур, що прагнуть будь-якими засобами натуралізувати відмінності і вписати етнокультурну багатоманітність у рамки запропонованого ними закритого комплексу культурних категорій<sup>34</sup>, різноманітні політичні сили і рухи намагаються мобілізувати культурні ідентичності (у тому числі етнічні) на боротьбу з ними. Причому появу цих сил і рухів, які, до речі, крім інших країн пострадянського простору існують і в Україні, А. Ападураї пов'язує із кризою держав-націй за умов глобалізації<sup>35</sup>.

Таким чином, вивчаючи проблеми етнічності і націоналізму, вказані вище автори, хоч і з різних позицій, у різні періоди етнокультурного розвитку, на різних прикладах, аналізують процеси конструювання державами етнічних і національних кодів, використання тих чи інших соціокультурних важелів. Слід у цьому контексті згадати представників так званих постколоніальних досліджень – Е. Саїда, Ф. Фенона, Х. Баби та інших. Матеріали культури їдиш також намагаються вписати у контекст постколоніальних студій, зокрема канадська дослідниця Г. Штернштіс.

Представники школи постколоніальних студій проводять постструктуралістський аналіз різного роду дискусій (ЗМІ, літератури, архітектури, образотворчого мистецтва і т.д.), що слугують для закріплення необхідних для політичних владних структур ідей і, як наслідок, формування ідентичності відкорених народів та народів колонізаторів за умов колоніальної влади<sup>36</sup>.

Нарешті, серед авторів, що безпосередньо зверталися до вивчення офіційної ідеології і практики врегулювання сучасними західними державами процесів міжкультурної взаємодії, слід назвати у першу чергу теоретиків мультикультуралізму: Ч. Тейлора<sup>37</sup>, У. Кімлікі<sup>38</sup>, Н. Фрейзера<sup>39</sup>, С. Бенхабіб<sup>40</sup> та інших. Важливе місце у їхніх роботах належить питанню впливу політики мультикультуралізму на розвиток і співвідношення етнокультурних і національних спільнот.

Враховуючи транснаціональний характер єврейської культури, що позначилося на її розвитку ще до масової еміграції на початку ХХ сторіччя, вивчення доробку західних дослідників має безсумнівне значення і для вивчення державної політики щодо євреїв у Радянському Союзі, яка через інституціоналізацію етнічності сприяла збереженню єврейської ідентичності упродовж усього радянського періоду – від доби "імперії позитивної дискримінації" (Тері Мартін) до "чорних років радянського єврейства" і більш-менш відвертих форм державного антисемітизму.

Слід зауважити, що до розпаду СРСР там панували примордіалістські уявлення про етнос як про "стійку сукупність людей"<sup>41</sup>, що складається і розвивається "природним історичним шляхом"<sup>42</sup>. Це не означає, що вплив держави на формування і розвиток етнічних спільнот ніяк не враховувався. Так, автор відомої теорії етносу Ю. Бромлей назвав такі впливи "парціацією" – розділенням рівновеликих частин етносу державним кордоном, унаслідок чого з'являються кілька споріднених, але самостійних етносів<sup>43</sup>, та "сепарацією", коли невелика частина етносу, відмежована державним кордоном, починає розвиватися як самостійний етнос.

У пострадянській період, "після відкритих етнічних викликів і розпаду СРСР"<sup>44</sup>, вивчаючи причини подій, що відбулися, науковці у пострадянських країнах звертаються до конструктивістських концепцій або намагаються об'єднати різні методологічні підходи у розумінні і трактуванні етнічності. Прихильником їхньої інтеграції є відома і в Україні російська етносоціолог Л. Дробіжева<sup>45</sup>.

Вона не схильна зводити усю багатоманітність чинників етнокультурного розвитку виключно до конструктивістської ролі політичних і етнічних еліт<sup>46</sup>.

Виходячи з розуміння етносу як феномену, що склався та змінювався на перетині культурно-історичних, економічних та соціально-політичних чинників, колектив авторів праці "Етносоціологія" трактує і етнополітичний розвиток у Російській імперії та у Радянському Союзі<sup>47</sup>, а також і в аспекті впливу етнічних, регіональних і національних ідентичностей.

Слід виділити В. Зоріна та А. Осипова, які торкнулися питань стратегій держави у різні історичні періоди (російський та радянський) у етнонаціональній сфері<sup>48</sup>.

Окремі аспекти етнополітики розглянуті С. Соколовським<sup>49</sup>, а А.Осипову належить піонерське дослідження з питань національної культурної автономії, де враховується і теоретична спадщина єврейських мислителів<sup>50</sup>.

У деяких країнах пострадянського простору та автономіях Росії дослідники, що в різні періоди співпрацювали з Л. Дробіжевою та В. Тишковим, – зокрема в Україні Є. Головаха та інші представники Інституту соціології НАН України – концентрують свою увагу на розкритті специфіки етнополітичних процесів і етнокультурних політик відповідних регіонів та пострадянських країн<sup>51</sup>.

Серед представників конструктивістського напрямку слід назвати академіка В. Тишкова, який вважає, що держави створюють не лише нації, але й "етнічність, тобто етнічні спільноти з наявних культурних та соціальних матеріалів"<sup>52</sup>, "причому саме владні структури і державна

бюрократія перетворюють культурні відмінності на основу політичної диференціації між народами"<sup>53</sup>. Не менш важливу роль відіграють, на його думку, також "етнічні антрепенери", тобто лідери середньої ланки, які частіше добиваються політичних цілей, а не виражають культурну ідеологію групи чи "волю народу"<sup>54</sup>.

Ці ідеї В. Тишкова знайшли певний резонанс і в Україні, хоч у Росії його вважають речником курсу на "деетнізацію".

Тим не менш В. Тишков визнає також власну логіку етнічних процесів, які, наприклад, за умов політики інтеграції та етнокультурної асиміляції можуть на новому витку соціально-політичного розвитку знову заявити про себе і привести "до пошуку коріння"<sup>55</sup>. Подібні теоретико-методологічні підходи мають особливе значення для виявлення ролі держави у асиміляції євреїв та у появі за доби "пізньої перебудови" у пострадянський період "постасиміляціоністських" трендів, зокрема єврейського відродження<sup>56</sup>. "Визнання важливої ролі держави у формуванні етнічності, – підкреслює В. Тишков, – і необхідності більш детального дослідження цієї проблеми може допомогти подолати деякі методологічні і політичні глухі кути"<sup>57</sup>.

В. Воронков також поділяє уявлення про етнічність як соціальний конструкт<sup>58</sup>. Його дослідження впливу державної національної політики СРСР на простір етнічних ідентичностей (як радянського, так і, почасти, пострадянського періоду) мають надзвичайне значення для розуміння процесів творення "національних" еліт в окремих республіках та інтеракції цих еліт з екстериторіальними спільнотами, зокрема по лінії Радянська (пострадянська) Україна – євреї. Зокрема, дослідник виділяє такі сторони цього впливу: "Довільне проведення кордонів мало своїм наслідком нові етнічні розмежування та об'єднання"<sup>59</sup>, тобто появу нових етнічних груп; "Форсоване виникнення "національних" еліт в окремих республіках сприяло латентній етнократії"<sup>60</sup>, що виявилось у "владному прошарку пострадянських держав"<sup>61</sup>; політика "приписування" громадянам етнічності, коли вона заносилася в офіційні документи, тою чи іншою мірою сприяла її проблематизації і подальшому збереженню етнічних меж<sup>62</sup>, що було яскраво продемонстровано на прикладі євреїв. Шляхи ж досягнення стабільності дослідник вбачає у "деетатизації, приватизації етнічності"<sup>63</sup>, тобто у її суб'єктивізації, переводі з публічної сфери у приватну".

Інший відомий в Україні, зокрема й участю у спільних проектах з Інститутом політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Кураса НАН України, російський науковець Е. Паїн визначає свою позицію як "помірковано конструктивістську". Він зазначає, що її "поміркованість полягає насамперед у гіпотезі щодо існування кордонів, меж у конструю-

ванні етнічності..."<sup>64</sup>. Наприклад, деякі управлінські рішення, на його думку, можуть не прийматися населенням і навіть здатні викликати протест, опір масової етнічної свідомості<sup>65</sup>.

Тут необхідно відзначити також внесок у вивчення етнічності у контексті сучасних проблем політичного розвитку Росії такими науковцями, як В. Авксент'єв<sup>66</sup>, А. Аклаєв<sup>67</sup>, М. Губогло<sup>68</sup>, Н. Малікова<sup>69</sup>, В. Шнірельман<sup>70</sup> та інші.

Аналіз етнонаціональних та етнокультурних політик, що офіційно проводяться у деяких сучасних країнах Заходу, дає у своїх роботах В. Малахов. Науковець розкриває "вплив політичних традицій"<sup>71</sup>, держав – залежно від "тієї чи іншої концепції нації"<sup>72</sup>, наявності/відсутності плюралістичної традиції, лаїцизм або віротерпимість<sup>73</sup> – "на сприйняття культурної різноманітності"<sup>74</sup>, на вибір урядами тих чи інших конкретних моделей врегулювання взаємин в етнокультурній сфері<sup>75</sup>. Побічні питання також порушуються у роботах А. Куропятника<sup>76</sup>, А. Борисова та деяких інших суспільствознавців.

У нашому дослідженні методологічною базою вивчення етнокультурних політик в аспекті їх впливу на формування і розвиток етнічних мовнокультурних ідентичностей виступає теорія П. Бергера і Т. Лукмана, що було викладено у праці "Соціальне конструювання реальності"<sup>77</sup>. У ній автори трактують дійсність як явище суб'єктивне та об'єктивне, що формується у процесі соціальної взаємодії людей. У її ході народжуються соціальні структури (у тому числі структури етнічності, нації та інші). Вони об'єктивуються, тобто сприймаються людьми і діють на їхню свідомість та діяльність як об'єктивні<sup>78</sup>, хоч насправді є "людським продуктом"<sup>79</sup>.

Окремі людські індивіди – насамперед ті, що перебувають при владі – найбільш активні і мають особливі важелі впливу на соціум (у тому числі етнічні, регіональні та національні ідентичності), механізми управління ними. Вони здійснюють це управління через соціальні інститути, що склалися, беручи участь, як визначають науковці, у легітимації та видозміні символічного універсуму (зокрема підуніверсуму етнічності) за допомогою механізмів концептуалізації<sup>80</sup>.

Сказане авторами про соціальну реальність у цілому може бути певною мірою віднесено і до реальності етнічної, до етнічних, зокрема мовнокультурних ідентичностей. І у цьому плані "м'якому" конструктивізму П. Бергера і Т. Лукмана виявляється співзвучною теорія етнічності Ф. Барта, який, як уже зазначалося, розуміє етнічні ідентичності і культурні характеристики, що існують для їх визначення не як раз і назавжди задані об'єктивні, а як ті, що змінюються залежно від вибору самих соціальних суб'єктів, а також від "історичних, економічних та політичних обставин"<sup>81</sup>.

Окреслена позиція має суттєві риси схожості із теоріями Е. Гідденса та П. Бурд'є, яких об'єднує ідея дуальності структури, спроби об'єднати в процесі аналізу соціальної реальності елементи структурного і конструктивістського підходів. Так, з одного боку, ними визнається існування соціальних структур (Е. Гідденс) або структурованого "соціального простору" (П. Бурд'є), що здатні скеровувати або подавляти практики і уявлення агентів; з іншого, підкреслюється активна роль соціальних суб'єктів (агентів)<sup>82</sup>. При цьому роль деяких суб'єктів (агентів), а саме – представників політичних та інтелектуальних еліт<sup>83</sup>, зацікавлених у відтворенні або гомогенізації етнічних груп, у підкресленні їхньої схожості або відмінностей, у формуванні національних ідентичностей, особливо значна. Саме вони беруть участь у розробці ідеології держави, її етнонаціональної та культурної політики, у створенні (відтворенні) чи руйнації етнічних інститутів, сприяючи активізації етнічності або її нівелюванню, збереженню або змінам характеру та ритуалів взаємодій суб'єктів, способів окреслення етнічних меж.

Згідно з теорією П. Бурд'є поля культурного виробництва займають підпорядковану позицію у владному полі<sup>84</sup>. Причому ті, хто створює культурний продукт, часто ставлять на службу владних структур своє володіння специфічною символічною владою, а саме – здатність "примусити бачити чи вірити, проливати світло, зробити експліцитним, об'єктивованим досвід..."<sup>85</sup> і тим самим здійснити контроль над свідомістю індивідів, тієї системи цінностей, на які вони орієнтуються.

Звідси культура і агенти культури виступають тими посередниками, через які політичні сили можуть здійснювати свій вплив на формування етнічних, мовнокультурних та інших соціокультурних ідентичностей.

Яке ж місце в окресленій системі взаємодії належить культурній політиці? Для того, щоб відповісти на це питання, слід насамперед визначити сутність цього терміна.

У його трактуванні ми будемо виходити, в першу чергу, з самої практики розбудови культурних політик в Україні та більшості інших країн світу<sup>86</sup>. Ці практики, як правило, пов'язані з визначенням цілей та завдань, з розробкою стратегій і тактики розвитку відповідних "культуротворчих" соціальних інститутів<sup>87</sup> – тобто з управлінням культурою у вузькому сенсі цього слова.

У зв'язку з цим і сама культура буде розумітися нами услід за Р. Уільямсом як "поняття, що описує твори і практики зі сфери інтелектуальної та в особливості художньої діяльності"<sup>88</sup>. Тобто "культура – це музика і література, малярство і скульптура, театр і кіно. Міністерство куль-

тури – це те, що належить до вказаних специфічних сфер"<sup>89</sup>. Однак, оскільки у центрі нашого дослідження є саме мовнокультурна ідентичність, то, приймаючи таке вузьке тлумачення феномену культури як інструментальний, що має значення для окреслення меж цього дослідження, ми маємо доповнити коло явищ, яке відносимо до культури мовними і культурними аспектами діяльності інститутів освіти та ЗМІ, оскільки саме вони визначали секулярну єврейську ідентичність у Радянському Союзі.

Таким чином, під культурою ми розумітимемо те, що сучасні автори вважають сферою культурного виробництва<sup>90</sup>. Відповідно, культурна політика – це політика, що спрямована на регуляцію діяльності культурних організацій та установ (а також зайнятих в них людей), що здійснюється за посередництвом цих організацій та установ.

Культурна політика буде розумітися як така форма впливу держави і пов'язаних з нею соціальних інститутів на процес культуротворення та формування соціокультурних норм, поглядів, цінностей людей, яка є декларованою, офіційно закріпленою в законах, концепціях та програмах культурного розвитку. До цього ж слід віднести і здійснювані владними структурами, проведені державними культурними, освітніми організаціями та установами, а також ЗМІ конкретні дії з реалізації офіційної культурної політики, сукупність реальних пріоритетів і заходів у сфері культури. У зв'язку з чим ми вважаємо значним виокремлення всередині культурної політики символічної та інструментальної політик (за Н. Луманом), коли перша виявляється пов'язаною з "риторикою влади" або "розбудовою домінуючого наративу"<sup>91</sup>, друга – конкретними стратегіями, рішеннями та "діями влади"<sup>92</sup>.

У вищезазначеному її розумінні культурна політика виступає як певна "надводна" (більш очевидна) і, тим самим, така частина "айсберга" складних взаємин культури і влади, що більше піддається вивченню за допомогою емпіричних досліджень. При цьому у контексті нашої роботи увагу буде зосереджено на тій її стороні чи підсистемі, яка концентрується навколо проблеми збереження і розвитку мов і культур, регулювання міжкультурної (міжетнічної) взаємодії та визначається вітчизняними авторами як етнокультурна<sup>93</sup> або національно-культурна політика<sup>94</sup>. Ця підсистема стає все більш значною на рубежі ХХ – ХХІ сторіч<sup>95</sup> у зв'язку з численними викликами сучасності (зростанням міграції, коли населення більшості західних країн стає мультикультурним, новим вибухом етнічності у країнах Східної Європи і т.д.), а її основні проблеми і засади обговорюються на міжнародних зустрічах керівників міністерств культури держав, на сайтах міжнародних організацій з культурної політики тощо<sup>96</sup>.



*Проблеми вивчення єврейської мовно-культурної  
ідентичності в Україні*

Раніше нами згадувалася теза Ю. Бромлея про "парціацію" та "сепарацію" етнічних спільнот унаслідок проведення розмежувальних кордонів. Подібний розкол існував не лише серед українців, що їх розділили кордони Австро-Угорської та Російської імперій, а згодом Радянського Союзу, Польщі, Румунії та Чехословаччини. Ашкеназійське єврейство, поділене межами Росії та Австро-Угорщини, згодом було піддано також акультурації у Галичині в напрямі польської мови та культури, у Буковині – німецької, на Закарпатті – угорської. Згодом до цього додавалися румунська акультурація на Буковині та чеська на Закарпатті. В усіх випадках наявний певний паралелізм з ситуацією українців, пов'язаний зі спільною ситуацією прикордоння.

С. Ан-ський вважав, що під час Першої світової війни виявилися значні відмінності та розбіжності між російськими та галицькими євреями<sup>97</sup>. Після приєднання до СРСР Західної України та Західної Білорусії саме мову їдиш, а не мову акультурації євреїв регіону – польську, а в Буковині – німецьку було взято на озброєння для виховної роботи серед євреїв приєднаних земель<sup>98</sup>. Газета "Ундзер вег", що виходила у Львові мовою їдиш ще у 1934 році, прямо агітувала за те, що справжньою Батьківщиною євреїв Львова є Радянська Україна<sup>99</sup>. Можна припустити, що їдиш мав зіграти проміжну роль у радянізації євреїв новоприєднаних земель, а поступово був приречений, як і українська мова, відійти на другий план. Характерно, що такі відомі українофіли, як Я. Шудрих та Бер Горовиць, відіграли роль організаторів радянської "культурної" роботи в Галичині. Радянські владні структури давно готували форпости для експансії на Заході, і єврейські літератори та громадські діячі України, Білорусії та Придністров'я мали відіграти у цьому процесі свою роль. У 1939 році у Києві було видано літературний збірник "Як було і як стало" за редакцією репресованого згодом Бера Слуцького та поета Х. Веселовича з Рашкова (нині Придністров'я), де протиставлено відмінності у розвитку Бессарабії під пануванням "боярської Румунії" і розквіту радянської МАСР.

Після "золотого вересня" 1939 року київський літературний часопис "Советіше літератур" регулярно вміщував твори Д. Хайкіної, Д. Штурман, Г. Полянкера та інших, присвячені тематиці Західної України. Якщо вищевказані факти свідчать, що євреї радянської України мали виступити в ролі свого роду "Радянського П'ємонту", то як можна пояснити репресії 1937 року та згортання єврейських інституцій перед війною, що могло істотно послабити базу радянської ідеологічної експансії? Це викликає

потребу у глибшому аналізі етнокультурних політик радянської влади у прикордонних регіонах у 1920 – 1930 роках.

Принцип проведення кордону між Польщею і Румунією, з одного боку, і Радянським Союзом – з іншого, поставили євреїв подібно до їх неєврейських сусідів у ситуацію "розділених народів". Суперництво за вплив на євреїв у прикордонних районах, система заходів, розрахована на формування "своїх" євреїв, лояльних щодо центрів влади, здійснювалася не лише у Радянському Союзі, а в усіх прикордонних державах. Навіть у Естонії, де мешкало лише 5 тисяч євреїв, була своя концепція інтеграції євреїв у естонське макросуспільство, бачення взаємин з єврейським центром у Ерец Ізраель та стратегія щодо євреїв СРСР. Що стосується Латвії та Литви, то діяльність М. Дубіна у Ризі та матеріали литовсько-єврейської газети – органу ветеранів війни за незалежність "Arhvalga" (Каунас) яскраво свідчать про добре продуману систему взаємин між євреями та владними структурами у цих державах. Слід зауважити, що у новостворених, "відроджених" та перетворених на "великі" держави (Romania Mare) процеси формування ідентичностей титульних націй були настільки ж суперечливими, наскільки утворення "латвійських" євреїв з гетерогенних груп однієї імперії, "польських" євреїв з груп "трьох імперій" та "румунських" євреїв з євреїв "Старого Королівства" з центрами у Бухаресті та Яссах, угорськокомовних євреїв з Трансільванії, німецькомовних євреїв Буковини та бессарабських євреїв, найбільш активних у їдишистській культурі. Навіть у маленькій Литві, де проживали євреї зі спільним етнографічним профілем, довелося зіткнутися з категорією "temelldnder" – сильно германізованих жителів Клайпедського краю як німецького і литовського, так і єврейського походження.

У цілому розвиток політичних інститутів у країнах Балтії, Польщі та Румунії можна описати як просування до більш авторитарних режимів. Деякі дослідники вбачають у авторитарних тенденціях нездатність панівних еліт об'єднати різні регіони своїх країн. Немає сумнівів, що консолідація забезпечувалася зовсім не культивуванням цінностей громадянського суспільства, а методами адміністрування, державного контролю та іншими авторитарними практиками.

З нашого погляду, СРСР та країни Східної Європи об'єднувало несприйняття індивідуальних прав і свобод у європейському розумінні цього слова. Євреям було запропоновано існувати у рамках корпорації (релігійній громаді, сіоністській організації, кооперативу зі збуту льону і т.п.), але вони залишалися іноземцями і державна служба, офіцерський корпус були для них малодоступними. Така сегрегація, хай і у зовні коректних формах, була для тих, хто воював за незалежність країн Балтії

або Польщі у 1918 – 1920 роках, чи голосував за приєднання до Румунії і тим більше їхніх дітей, абсолютно неприйнятною.

Часто привабливість Радянського Союзу пояснюють масовим безробіттям на Заході та іншими економічними детермінантами. Однак у дійсності їх, можливо, слід шукати в олігархічному характері держав Східної Європи, відсутності вертикальної мобільності в епоху, коли вона стала гаслом дня. Через жорсткість міграційних законів виїхати до США або Західної Європи було непросто і євреї в країнах Східної Європи виявилися заблокованими у корпоративних структурах без шансу розширити поле своєї професійної діяльності або кар'єрного зростання. За цих умов Радянський Союз здавався вельми заманливою альтернативою.

Що стосується перспектив здобуття освіти в СРСР і кар'єрного зростання, можливостей стати офіцером або чиновником високого рангу в провінції чи столиці, то подібні факти не заперечувалися практично ніким. М. Альтшулер справедливо порівнює перспективи, що відкрилися перед євреями Радянського Союзу у 1920 – 1930 роках, з модернізаційними процесами у розвинутих країнах Заходу наприкінці XIX – на початку XX сторіччя.

Виникає питання: якщо Радянський Союз приваблював саме своїми просторами та універсалізмом, навіщо потрібно було конструювати особливу "радянську" єврейську ідентичність? Б. Кузьмань, як і багато інших дослідників, вважає, що це було необхідно для організації "єврейської" роботи серед загалу, який знаходився під впливом традиційних лідерів (релігійних, сіоністських), не знав російської, у той час як серед більшовицького керівництва лише двоє – М. Агурський та С. Диманштейн цікавилися єврейською роботою. Тому у Європі, а згодом у євсекціях було багато представників або вихідців з Поалей Ціон, територіалістів та інших. Однак нам здається, що вплив на "масу" в регіоні уздовж західних кордонів СРСР за своєю суттю забезпечувався іншими методами, ніж у Центральній Азії, на Північному Кавказі і в регіонах внутрішньої периферії.

Реально, прикордоння на Заході було тією лінією, куди радянську владу не допустили потужні націоналізми Східної Європи. Що стосується Польщі, то вона була справжньою скринькою Пандори – стратегічною базою польського та українського націоналізму і різноманітних єврейських національних рухів. Тому, подібно до російського самодержавства, яке підтримало білоруський національний рух з тим, щоб білоруси-католики не підпали під вплив поляків після 1905 року, радянська влада підтримала "коренізацію" як менше зло на Заході країни. Але українці, білоруси, молдавани та асимільовані євреї, кількість яких швидко збільшувалася, ніколи не були по-справжньому чужими як "нацмени" Централь-

ної Азії. Тому на політиці "коренізації", у тому числі і розвитку "радянської єврейської культури", завжди лежав відбиток вимученості. Виявилось, що українців, білорусів і навіть поляків та євреїв можна набагато легше асимілювати та інтегрувати у радянську цивілізацію, ніж це представляли "національні" агентпосередники. Коли зникли головні подразники на Заході, політика асиміляції у найбільш грубих та жорстких формах розгорнулася по всьому західному прикордонні і проходила до самої перебудови.

Подібна вибіркковість примушує замислитися про сенс стратегії владних структур у прикордонних районах і проаналізувати деякі теоретико-методологічні аспекти цього явища, яке давно цікавить таких дослідників прикордоння, як Дж. Мігдал, Р. Кайзер, Н. Барон, Дуг Мак Адам, А. Асіваджу та інші.

Як ми вже вказали, кордони між Радянською Україною та Білорусією з одного боку, Польщею, з другого, у 1920 – 1930 роках були довільно проведені і розділяли зони компактного розселення етносів, насамперед українців, білорусів та євреїв. У таких районах існує загальна етнічна ідентичність, але держава намагається стандартизувати і диференціювати етнічність населення шляхом перетворення етнічної ідентичності у напрямі, який потрібен державі. При цьому спостерігаються три взаємопов'язані процеси: конструювання нових аспектів національної ідентичності, вписування аспектів етнічної ідентичності у загальнодержавний проект і руйнацію тих етнічних елементів, що залишилися.

У радянському контексті ці процеси досліджували Ф. Гирин, Р. Григор та Т. Мартін. Ці дослідники виходили з того, що радянський національний проект належав політичному спадкоємцеві Російської імперії і в ньому "нація" характеризувалася як перехідна стадія в еволюції, яка передбачала майбутній соціалістичний союз денационалізованих народів. Оскільки цей ідеал не було реалізовано, загальнодержавний проект повернувся до попередньої політики русифікації.

Загальнодержавний проект включає поступову адаптацію таких елементів, як культурна практика, загальний історичний досвід, фольклор та спільна мова етнічної спільноти. Ці аспекти можуть бути основою для інтеграції у державний проект через певну систему освіти і соціалізації. Таким чином поступово етнічна ідентичність євреїв чи поляків "радянізується". У випадку євреїв, наприклад, було введено певні очевидні зміни в алфавіті, усунуто деякі запозичення з івриту. Зміни, природно, можуть мінятися в залежності від рівня культурного розвитку та специфіки етнічної ідентичності. Радянські можновладці не могли приписати євреям іншу національну належність або замінити єврейський алфавіт, так само

як вони не могли це зробити у Вірменії. В інших випадках – зокрема у Центральній Азії – це було звичайною практикою. Другим методом адаптації був вплив переселенців з інших регіонів, у якому етнічні спільноти могли розчинитися. Нарешті, третім був метод репресій, переслідувань та геноциду. Слід зауважити, що деякі дослідники, зокрема Террі Мартін, вважали, що практика деетнізації, одержавлення етнічних спільнот, що жили уздовж державного кордону, суперечила "принципу П'ємонт", тобто стратегії, застосованій на тому, що етнічні зв'язки через кордони можна використати для просунення радянського впливу у сусідній державі.

На думку деяких дослідників, політика коренізації сприяла не конвертації етнічних ідентичностей на одержавлення, а радше навпаки – стимулювала етнічність, щоб здійснювати вплив на співвітчизників на іншому боці кордону. М. Шрад вважає, що своєрідність "принципу П'ємонт" полягала в тому, щоб затримати зміни певних аспектів етнічної ідентичності і руйнацію інших аспектів, однак створення загальнодержавної ідентичності та руйнація інших аспектів етнічних ідентичностей тривала. Наприклад, єврейська радянська культура, що використовувала їдиш як основну мову, була візитною карткою єврейської радянської культури, яка у 1920 – 1930 роках претендувала на роль "П'ємонт" їдишизму, використовуючи як культурні фігури поетів, письменників, театральних діячів. Однак той факт, що в СРСР було заборонено викладання івриту, знищено викладання юдаїзму – основи єврейської ідентичності, означало, що кінцеве знищення, на цей раз вже їдишу, радянських літераторів, науковців, партійних працівників, абсолютно всієї єврейської культури в СРСР було лише перенесено на пізніший термін. Сам Террі Мартін визнає: "У 1920-х роках цей принцип [П'ємонт] підтримував етнофілство; у 1930-х роках він призвів до етнічної чистки"<sup>100</sup>.

Другою проблемою, крім геополітичних етнокультурних політик, тісно пов'язаною з розвитком процесів по вісі Схід – Захід і відповідного формування ідентичностей, у тому числі мовних, є інтеракція українських та єврейських спільнот у Галичині та на Наддніпрянщині.

І. Погребинська у своїй праці "Ідеали і реальність. Нариси з історії національно-культурної автономії у країнах Центральної і Східної Європи" зауважує: "Після створення ЗУНР політичні відносини між українцями і євреями набувають нової якості. Насамперед, йдеться про зміну формальних ознак політичних акторів. До листопада 1918 року українсько-єврейська політична взаємодія проходила у одній, горизонтальній площині: це були стосунки між політичними групами, які здебільшого активізувалися у періоди електоральної активності. Виникнення української

держави переформатувало міжпартійні відносини. Відтоді вирішального значення набуває вертикальний вектор, який чітко підкреслює ієрархію взаємодії: держава (державні інститути) – єврейські політичні партії і рухи, єврейські громадські інститути"<sup>101</sup>.

Відповідно до цієї вертикальності векторів набувають реальності етнокультурні політики ЗУНР щодо єврейської громади. Цей процес спостерігається і в УНР, а УРСР, за влучним спостереженням Ю. Шаповала та інших істориків, не могла не успадкувати певні елементи, її структури, які виявили себе за доби "коренізації", коли Україна набула статусу хай і формальної, але державної одиниці"<sup>102</sup>. За умов програшу ЗУНР сама Радянська Україна виступала як "П'ємонт". Звісно, залежно від історичного періоду та геополітичної, демографічної та соціокультурної ситуації ресурс Радянської України у цьому аспекті мав різний потенціал, у тому числі і щодо інтеграції євреїв у структури українського радянського макросупільства. Показово, що у статті Н. Мана "Сіоністське фальшування історії" у львівській прокомуністичній газеті "Ундзер вег" ("Наш шлях"), присвяченій виходу книги Р. Фана "Єврейська автономія в Західноукраїнській республіці" (1933 р.), значна увага приділяється викриттю шумськізму та позиції М. Скрипника, що, на думку автора, були виявом традиції УНР та ЗУНР"<sup>103</sup>.

Андрій Портнов у своїй праці "Західні категорії в українській пострадянській історіографії: мовні зміни в епоху перекладів" слушно зауважує, що в українській історіографії запанували "тоталітарна парадигма", яка заважає аналізу реальних можливостей "місцевих чиновників та неросійських інтелектуалів" у здійсненні етнополітик, робить їх пасивними об'єктами у політичній грі.

А. Портнов зауважує: "Чи не єдиним помітним винятком із тоталітарної парадигми можна вважати переклад монографії Сергія Єкельчика "Імперія пам'яті", в якій автор запропонував погляд на радянсько-національну політику як взаємодію між московськими ідеологами, місцевими чиновниками, неросійськими інтелектуалами та їхньою аудиторією"<sup>104</sup>.

На думку А. Портнова, "Єкельчикова книжка не просто повернула республіканській бюрократії та інтелігенції статус суб'єктів історії, а й зобразила їх "провідними гравцями у формуванні сталінської історичної уяви"<sup>105</sup>.

Прикметно, що українські дослідники, зокрема Роман Солчаник, Петро Кононенко та Сергій Білокінь акцентують увагу на ролі Л. Кагановича, М. Кагановича, Ларина (Лур'є) та інших партійних діячів єврейського походження, які нібито визначили хід політики "українізації"<sup>106</sup>.

Насправді євреї, що не збиралися асимілюватися і перебували у просторі своєї культури, не мали відношення до цього "керівництва".

Часописи "Ройте велт" ("Червоний світ"), "Вісншафт ун революціє" ("Наука і революція"), а також такі провідні діячі єврейської радянської культури, як Й. Ліберберг, М. Литваков, М. Альтшулер та інші, у своїх роботах давали зрозуміти, що єврейські установи в Радянській Україні перебувають у рамках загальноукраїнських республіканських структур. Про це свідчать такі статті у "Ройте велт" (1927, 7-8), як А. Макогона "Націоналістичні ухили", де йдеться про М.Хвильового та інших представників "націонал-комунізму"<sup>107</sup>. У книзі літературно-критичних есе "Ін умру" ("У неспокої") є характерний підрозділ "Харків і Мінськ проти Москви", де йдеться про "фронду" єврейської інтелігенції України та Білорусії, що підтримувала прагнення до більшої свободи для свого "начальства", тобто українських та білоруських еліт<sup>108</sup>. Г. Вінокур у своїх мемуарах "Кров на сонці" (1950 р.) стверджує, що єврейській школі у Радянському Союзі бракувало історичного компонента, який би виховував молоде покоління на героїчних традиціях власного народу, що був присутнім в українській радянській школі<sup>109</sup>. Свідчень щодо панівної ролі українських структур у порівнянні з єврейськими є більш ніж достатньо.

Ми вважаємо, що для адекватної оцінки українсько-єврейської взаємодії, у тому числі у мовному аспекті, українські дослідники повинні знати джерела доби цієї інтеракції від початку ХХ сторіччя і до розгрому ЄАК, а не кружляти між трьох сосен – дебатами "Сіону" та "Основи", статтями В. Жаботинського з українського питання та роллю Л. Кагановича у процесі українізації. На жаль, значні претензії можна пред'явити також таким знавцям історії мови їдиш в Україні, як Р. Естрайх, М. Крутіков та Я. Лондон, у публікаціях яких і нині можна знайти стереотипні антиукраїнські судження<sup>110</sup>. Звісно, існують також інші судження щодо української мови з боку ізраїльських науковців – більш прийнятні з української точки зору. Зокрема, Ітамар Евен Зогар у своїй праці на івриті, опублікованій ще у 1970 році, зауважує, що диглосія "українська мова – російська мова" належала до типу "мова завойованої країни – мова завойовника", а диглосія зі старослов'янською – це "двомовність з мовою сусідньої країни". Українсько-російську двомовність він порівнює з норвезько-данською, що відповідає точці зору українських науковців<sup>111</sup>. Ізраїльський вчений вважав, що не можна заперечувати значення українського середовища, "оскільки письменник, що писав на івриті в Україні, дома спілкувався їдишем, в установах – російською, а на вулиці – українською"<sup>112</sup>. Інший дослідник, що опублікував свою статтю їдишем у 2010 році у газеті "Форвертс" (Нью-Йорк) стоїть на позиціях конструктивізму і вважає, що сучасна українська культура є "вдалим проектом", що подібний до модерного іврити та "середньовічної латинської культури в Європі"<sup>113</sup>.

І. Петровський-Штерн (США) є прихильником постколоніальних підходів, про які ми говорили, як і про конструктивізм, у попередньому параграфі. У своїй новаторській монографії "Антиімперіалістичний вибір: поява українського єврея", оприлюдненій Єльським університетом (США) у 2009 році англійською мовою, він дає портрети україномовних єврейських літераторів – від Г. Кернеренка (кінець XIX – початок XX сторіччя) до нашого сучасника Мойсея Фішбейна.

Як видно з назви праці, І. Петровський-Штерн вважає, що намір писати українською для єврейського інтелектуала була свого роду демонстрацією антиімперіалістичної солідарності з пригнобленим народом.

Проте ознайомлення з джерелами 1920 – 1930 років не дають підстав для подібних порівнянь. Г. Вінокур у своїх мемуарах згадує Л. Первомайського, який є одним з героїв книги І. Петровського-Штерна, поряд з класиком білоруської літератури З. Бядулею та російськомовними єврейськими поетами Й. Уткіним, Е. Багрицьким та іншими. Він не бачить тут "антиімперіалістичного вибору"\*.

І це не дивно, адже, як стверджує у своїх мемуарах Е. Розенталь-Шнайдерман, навіть у найкращий період для розвитку єврейської свідомості та культури у СРСР знайшлося чимало євреїв, які прагнули "стати росіянами, українцями, білорусами, навіть узбеками чи татарами – аби не євреями"<sup>114</sup>. Як ми бачимо, українці були не останнім народом в ієрархії СРСР. Саме тому Й. Ліберберг прагнув у Біробіджані створити модель територіальної, а не екстериторіальної нації, тобто його однодумці прагнули стати елітою у новій автономії. Цим планам не було суджено збутися. На противагу "київським" з Росії прислали команду "смоленських" на чолі з асимілятором О. Хавкіним. "Київські будують, а смоленські руйнують", – казали в автономії. У кінцевому рахунку "київські" були репресовані, а ідея єврейської республіки на Далекому Сході, що виношувалася українськими євреями, була похована. Е. Розенталь-Шнайдерман згадує, що Й. Ліберберг, Н. Штіф та Е. Співак були відвертими українофілами, які підтримували український рух ще замолоду, перебуваючи у єврейських політичних партіях. Українською мовою вони не лише володіли досконало, але й кохалися в українському фольклорі та українській літературі<sup>115</sup>. Коли ж почався процес акультурації євреїв України?

Безумовно, вже не початку XX сторіччя серед єврейської молоді у підросійській Україні було достатньо симпатиків українського руху, про що свідчить участь єврейського студентства у святкуванні ювілею

---

\* Він навіть вважає, що Л. Первомайський виконував партійне завдання як український єврейський письменник.



Т. Шевченка, статті відомого українського літератора С. Черкасенка "Т. Шевченко", опублікованій у 1914 році у найбільш авторитетному літературному журналі того часу "Ді їдише велт" у рубриці "Наші сусіди". Д. Гофштейн та О. Шварцман – провідні єврейські поети України ще до Першої світової війни надрукували деякі свої поетичні твори українською. І все ж ці факти не дають права говорити про популярність української культури серед широкого загалу євреїв, а єврейської – серед широких мас українців. Переклади українською з їдиша можна буквально перелічити по пальцях і вони належали в основному Г. Кернеренку. Жоден великий твір Шолом-Алейхема, І. Лейбуш-Переца та Менделе Мойхер-Сфоріма (трьох класиків) не було перекладено за життя цих письменників.

Значний резонанс мав переклад М. Зеровим "Хасидських оповідань" І. Лейбуш-Переца, але це було вже у 1920 році.

До революції українські народні маси ознайомилися лише з одним популярним твором єврейської культури – відомою драмою Я. Гордіна "Міреле Ефрос", яка була в репертуарі усіх українських театрів як Галичини, так і підросійської України, де роль Міреле грала славетна Марія Заньковецька.

Тим не менше, справжні кроки до інтеграції євреїв було зроблено саме в Галичині, і цей факт був пов'язаний з наявністю там офіційних українських інституцій, що підтримувала держава. Е. Мендельсон стверджує, що йшлося лише про політичну співпрацю, а українська культура не приваблювала євреїв. Він обґрунтовував свою думку тим, що у Львові в українській гімназії не було жодного єврея<sup>116</sup>. Проте ми не можемо погодитися з точкою зору науковця тому, що українсько-єврейська взаємодія, як слушно зауважував Я. Дашкевич, найлегше відбувалася у віддалених гірських районах, де менше відчувався німецький чи польський асиміляційний тиск<sup>117</sup>. І єврейські діти в Коломиї, і діти з хасидських родин у Вижниці відвідували українські гімназії не тому, що вони зробили "антиімперіалістичний вибір", а тому, що їхні батьки знали – в Австро-Угорщині дипломи цих гімназій були визнані державою. Я. Местл у своїй монографії "Єврейський театр у Галичині" зауважує, що серед студентів у єврейській учительській семінарії, де він навчався перед Першою світовою війною, було мало євреїв, що відвідували українські школи, але такі факти відомі\*.

М. Найгрешл у праці "Історія літератури на їдиш у Галичині, 1904–1918" дав найбільш реалістичну оцінку українсько-єврейської взаємодії в

---

\* Ці враження стимулювали, на нашу думку, пізнішу активність Я. Местла у "Спілці українських євреїв у США".

Галичині. Порівнюючи ситуацію у Східній та Західній Галичині, літературознавець та громадський діяч підкреслює роль українського чинника, завдяки якому євреї Східної Галичини ефективно опиралися асиміляції і створили потужне культурне середовище, на відміну від євреїв Кракова (Західна Галичина). Українці у Східній Галичині були добре структурованою спільнотою, зі своєю системою освіти, преси, релігійних установ, наукових товариств, авторитетними діячами літератури та мистецтва, політиками, що мали досвід парламентської діяльності<sup>118</sup>. Завдяки цим чинникам євреї Галичини усвідомлювали, що мають справу зі сформованим народом, який, до того ж, не бажає їхньої асиміляції\*.

Не дивно, що Н. Бірнбаум був переконаний – в особі євреїв українці "матимуть друга з сильною індивідуальністю, який захищається від асиміляції" (що є ворожою також для русинів), який іде з нами через справжнє життя – друга, який їм дійсно може бути потрібним"<sup>119</sup>.

Діячі єврейського національного руху, які виступали за розвиток культури мовою їдиш, зрозуміли та оцінили потенціал української мови ще на тому етапі, коли її майбутнє викликало сумніви. Зокрема, під час Чернівецької конференції у 1908 році М. Мізес змалював перспективи асиміляції євреїв, які "в Росії говоритимуть російською, в Україні – русинською, в Галичині – польською та русинською..."<sup>120</sup>.

Н. Бірнбаум у відомій праці "Завдання східноєвропейського єврейства" віддавав належне успіхам українців у визнанні своєї мови на офіційному рівні<sup>121</sup>.

Зрозуміло, що єврейська думка в Києві за доби УНР також звернулася до проблеми державного статусу української мови та місця мови їдиш у цьому контексті. Тому такі роботи, як книга Н. Штіфа "Євреї та їдиш" та Бен-Адїра "Наша мовна проблема", є важливими пам'ятками єврейської думки цього періоду<sup>122</sup>.

За доби українізації ці ідеї частково було втілено в життя і мова їдиш стала мовою поліфункціональною, а євреї почали вивчати українську мову, що набула нового статусу, і вже у 1926 році частка євреїв, які вважали українську рідною мовою, досягла 5,3%, а російську – 26%\*\*.

Отже, українська мова використовувалася у тих структурах, де працювали і євреї. Тому цілком закономірно, що багато з євреїв України почали використовувати українську як мову творчості і віддали належне

---

\* М. Найгрешл зберігав свої симпатії до українців Галичина навіть після Голокосту, коли у післявоєнних США посилювалися антиукраїнські настрої.

\*\* За даними перепису 1939 року частка євреїв на Поділлі, що вважала українську рідною мовою, досягла приблизно 10%.

символам, які мали для українців значення національних. Зокрема, Герой Радянського Союзу підводник І. Фісанович назвав свого сина Тарасом, на честь Т. Шевченка, при тому, що, з іншого боку, він підкреслював, будучи членом ЄАК, свою належність до єврейського народу.

Прагнення сполучити українські та єврейські символи притаманне дискурсу ЄАК, зокрема п'єси Д. Бергельсона "Ми будемо жити" (1943), що мала великий успіх під час постановок у Тель-Авіві та Нью-Йорку<sup>123</sup>.

Традиції доби ЄАК, що, на відміну від сіоністського дискурсу, були легітимними в Україні після Катастрофи та реабілітації ЄАК, сприяли подальшій акультурації євреїв в українській культурі.

Таким чином, питання використання української мови євреями, поява "українських" євреїв та взаємозалежність цих проблем від розвитку мови їдиш та державних етнополітик у геополітичному контексті прикордоння є надзвичайно складними. Вони лише частково відображені у працях дослідників історії євреїв України, у тому числі політичної – М. Гона, В. Орлянського, І. Погребинської, О. Козерода та інших і вимагають ґрунтовного комплексного вивчення\*.

З нашого погляду, мовну ідентичність євреїв на українських землях варто розглядати у двох площинах – процесі модернізації та у етнокультурних політиках держави, відомих з теорії "прикордонних досліджень". Такі політики М. Шрад характеризує як дискримінаційні, у рамках яких конкретна етнічна спільнота, що мешкає у прикордонному районі, стає заручницею політичної кон'юнктури з ризиком постійних репресій.

Якщо модернізаційний процес вів євреїв до переходу на мови титульної (за умов України, у першу чергу, на російську, але також і на українську), то державні етнополітики у прикордонних районах вели до насильницького знищення єврейських національних структур.

### *Європейська соціал-демократія та єврейська національна ідентичність*

Дослідники історії євреїв у СРСР, зокрема Б. Пінкус, Д. Лау, Є. Траверс, вважають, що боротьба більшовицьких лідерів з Бундом і сіонізмом на рубежі XIX – XX сторіччя привела їх до заперечення прав євреїв на самодостатній національний статус<sup>124</sup>, попри формальний статус єврейського територіального автономного утворення з 1934 року. Між тим, з нашого погляду, йдеться про стійку традицію європейської соціал-

---

\* Аналіз цих робіт, а також новітньої англомовної історіографії потребує окремого дослідження.

демократичної думки, що було успадковано, у тому числі, і стосовно проблематики мовних прав євреїв у СРСР.

Перед нами стоїть завдання зробити перший крок у дослідженні археології мовної ідентичності євреїв України. Ми виходимо з того, що дослідники, які представляють низку різних наукових дисциплін, зокрема М. Фуко, П. Бурд'є та Б. Андерсон, вказали на те, що реальність є соціально сконструйованою і що владні структури в своїх багатогранних виявах відіграють критичну роль в оформленні цієї реальності. На генезу єврейської мовної ідентичності доби Радянської України вплинули як національна інтелігенція з її транснаціональним їдишистським дискурсом, так і радянська державна влада, що використовувала цей дискурс як ресурс, але яка так і не відмовилася від традиційних поглядів щодо користі від повної асиміляції євреїв, які було успадковано від європейської традиції епохи Просвітництва, Великої Французької революції та єврейської емансипації у країнах Центральної Європи.

У цьому параграфі ми зробимо спробу проаналізувати специфіку ставлення до національної ідентичності євреїв у німецькомовному соціал-демократичному середовищі (яке включало і представників соціал-демократії Росії, оскільки соціалістичний рух був транснаціональним) у період між конституюванням сіонізму та Бунду і проголошенням Декларації Бальфура.

Німеччина була центром соціалістичної теоретичної думки і російська соціал-демократія тривалий час була залежною від німецького досвіду, як соціалізм Східної Європи взагалі. Оскільки організоване партійне життя у країнах Східної Європи було слабо розвиненим, то Бунд виявився найсильнішою соціалістичною партією. Слід підкреслити, що впродовж XX років між конституюванням Бунду та сіонізму і прийняттям Декларації Бальфура європейський соціалістичний рух змушений був уперше зіткнутися з наявністю єврейської національної проблеми. Позиція німецької соціал-демократії у цей період мала велике значення і вплинула на ставлення інших соціалістів до цього нового явища. Як відомо, єврейські (та неєврейські) соціалісти зі Східної Європи взяли активну участь у концептуалізації своєї проблематики і їхня заангажованість дістала відображення у дискусіях на сторінках німецькомовних видань "Нойє Цайт" (редактор К. Каутський) та "Соціалістше Монатсгефте" (редактор Й. Блох).

"Каутськіанська позиція" містить у ембріональній формі критичне ставлення до сіонізму, що притаманне комуністичній, троцькістській традиції та установкам "нових лівих", а згодом інших течій лівої думки на Заході.

Ревізіоністська точка зору, яку представляли автори матеріалів "Соціалістше Монатсгефте", була ближчою до єврейської національної ідеї і,

зокрема, до розвитку єврейської колонізації в Палестині та в інших регіонах світу, а також до реалізації різних форм національно-культурної автономії.

Догматичний марксизм доби II Інтернаціоналу втілював К. Каутський, провідний теоретик німецької соціал-демократії, який використав марксистський метод історичного матеріалізму до вивчення єврейської національної проблематики. Каутський та його учень Ото Бауер були впевнені, що процес денаціоналізації, очевидний для євреїв Німеччини та Західної Європи, неможливо повернути назад і що він завершиться асиміляцією євреїв Східної Європи. Зокрема, Каутський наполягав, що демократичні та соціоекономічні тенденції серед західно-європейських євреїв мали визначальне значення і доводили неминучість процесів розкладу єврейства як колективної спільноти.

З погляду Каутського, євреї не були расою, нацією чи етнічною спільнотою, а "кастою" з деякими квазінаціональними атрибутами. Євреї були унікальною спільнотою не тому, що вони зберегли свою "національність" попри відсутність спільної території та спільної мови, а скоріше через те, що закони історичного розвитку не залишали їм майбутнього, як нації. Підчас полеміки з Ото Бауером, чий погляд на єврейську національну проблему він поділяв, Каутський зауважив: "Звичайно, євреї говорять багатьма мовами. Але євреї, які говорять німецькою, хіба ж не є частиною німецької нації, а ті, які говорять французькою – частиною французької? Лише у Східній Європі євреї відчують себе особливим народом, але там вони говорять особливою мовою – і не івритом, а зіпсованою німецькою – їдишем, який вирізняє їх серед оточення"<sup>125</sup>.

Існує пряма лінія, що об'єднує аргументацію Каутського з теоріями Леніна, Сталіна, Ото Гелера, Абрама Леона і немарксистською критикою сіонізму 1970-х років. Їх об'єднує впевненість у тому, що євреї є продуктом капіталізму і що з його падінням вони втратять свої позірні національні характеристики, в тому числі й мову.

Хоч у Радянському Союзі з формальної точки зору саме їдиш було визнано національною мовою євреїв, реально традиція зневажливого ставлення до їдиш та асиміляційні тенденції серед самих євреїв зберігали свою силу.

У своїй праці "Раса та єврейство", яку було вперше опубліковано у "Нойє Цайт" у 1914 році, К.Каутський ототожнює позірні атрибути єврейського націоналізму з архаїчною спадщиною гетто: "Саме примусова концентрація на невеликому просторі – що сьогодні створило ілюзію єврейської національності – також призводить до єврейських злиднів. Зі зникненням такої концентрації також зникнуть усі передумови і для єврейської національності"<sup>126</sup>.

Каутський дивився на євреїв з погляду західної культури, яка завжди визначала точку зору соціалістів попри їхній революційний словник.

З погляду Каутського, захисники сіонізму постулювали фіктивну "єврейську солідарність", замість природної пролетарської солідарності, що сформувалася у ході класової боротьби проти капіталістичної експлуатації. Каутський нападав на ідею єврейської солідарності з різного приводу. У статті, що була написана у зв'язку з Кишинівським погромом у 1903 році, він звинуватив у антисемітських звірствах принаймні часткових євреїв-капіталістів на Заході, хто давав позики тому самому царському самодержавству, яке пригноблювало бідніших євреїв у Росії.

З точки зору внутрішньої логіки соціалістичної ідейної спадщини, подібні судження були цілком виправданими, як також і скандальне твердження з погляду сучасної політкоректності – що зникнення євреїв не буде трагедією, як, наприклад, доля народів Червоної Книги – індіанців чи тасманійських аборигенів. Навпаки, з точки зору догматичного марксизму, такий фінал приведе до добробуту та процвітання.

К. Каутський вважав, що "гетто, яке є для єврейства формою життя, не повинно бути явищем, що викликає ностальгічні спогади. Друзі прогресу людства мають навіть менше причин, ніж консервативні євреї, щоб проливати сльози над зникненням єврейства"<sup>127</sup>.

Вирішальним для всієї аргументації Каутського була відмінність між євреями, "які стали важливим революційним чинником і традиційним єврейством діаспори, яке перетворилося на реакційний чинник"<sup>128</sup>.

Каутський так пристрасно полемізував з єврейським націоналізмом і сіонізмом саме тому, що бачив у ньому спадщину середньовічного обскурантизму, дрібнобуржуазного гетто – контрастом до якого були великі євреї-революціонери – від Спінози та Маркса до своїх сучасників у німецькому, єврейському, польському та російському робітничому русі. Амбівалентність ставлення Каутського до єврейського народу була типовою для багатьох ортодоксальних марксистів незалежно від того, чи були вони євреями. Багато хто з них міг погодитися з жорстким вердиктом Каутського щодо єврейської історії, його ставленням до юдаїзму гетто, як до цілком негативного явища: "Юдаїзм є свинцевою гирею, що підвішена до ніг євреїв, які прагнуть до прогресу; це один з останніх залишків феодального Середньовіччя, соціальне гетто, яке все ще залишається у свідомості, тоді як реальне гетто зникло"<sup>129</sup>.

Каутський та інші ортодоксальні марксистки вірили, що існують відмінності між євреями як нацією та окремими євреями. Емансипація єврейства у розумінні Каутського означала його розчинення, як і для діячів Французької революції, молодогегельянців, Карла Маркса, Леніна і

російських революціонерів. Концепція єврейської нації означала для ортодоксальних марксистів залишок недоведеної до кінця єврейської емансипації у напівфеодальних суспільствах Центральної та Східної Європи.

Єврейські проблеми на сторінках "Нойє Цайт" обговорювали також деякі вихідці з Росії та Галичини – пізніше відомі у радянській інтелектуальній історії – Роза Люксембург та Карл Радек, а також Лео Йогіхес і Парвус, що зіграли важливу роль у формуванні лівого крила Соціалістичної Партії Німеччини. Ці російські та польські емігранти були інтернаціоналістами за темпераментом, вихованням і їм бракувало особливого інтересу до єврейського націоналізму, хоч вони були достатньо ознайомлені з соціальними умовами, що сприяли його виникненню у Східній Європі. Цікаво, що К. Радек виховувався у Тарнові (Західна Галичина) разом з І. Шипером, одним з політичних лідерів євреїв Польщі міжвоєнного періоду і талановитим істориком, що започаткував професійну історіографію єврейства у Польщі міжвоєнного періоду.

Наскільки Роза Люксембург, Лео Йогіхес та Олександр Ізраїль Гельфанд могли мати солідарну позицію з єврейської проблеми – настільки вони підтримували тезу Каутського, що її можна розв'язати лише в рамках революції в Росії і завдяки перемозі соціалізму у міжнародному масштабі. Р.Люксембург полемізувала з Бундом у своїх працях, написаних польською мовою, які заперечували національний вимір єврейського робітничого руху.

Що стосується національних рухів інших народів, то найбільш яскраве уявлення про погляди Р. Люксембург дають її пристрасні промови з приводу Берестейського миру та визнання права націй на самовизначення, "українофільства" Леніна та твердження про нібито повну відсутність національної самосвідомості українців. На думку Р. Люксембург, українська національна ідея – лише поза кількох професорів та купки інтелігентів, що захоплювалися реакційними романтичними поезіями Т.Шевченка. Підтримка українського руху, на думку Р. Люксембург, підірвала соціалістичний рух на Півдні Росії.

У "Нойє Цайт" Каутського було оприлюднено також перші теоретичні праці теоретиків бундизму, які вважали, що сіонізм є ретроградним рухом, який розколює єдність міжнародного пролетаріату. На думку М. Цетербаума та інших авторів, лише всеросійська революція могла розв'язати єврейську національну проблему та створити умови для швидкої асиміляції єврейських мас.

К. Каутський підтримав опозицію Бунду до сіонізму, але бачив роль Бунду в інтеграції єврейського пролетаріату у спільному революційному

процесі та боротьбі проти царату. Попри те, що Каутський віддавав належне бойовому духу Бунду, він утримувався від коментарів з приводу програми національно-культурної автономії, що її висунув Бунд, та його внутрішньої еволюції з національного питання, яке привело Бунд до протистояння з російською та польською соціал-демократією.

Повертаючись до ситуації перед прийняттям Декларації Бальфура, слід зауважити, що марксистки, які негативно ставилися до сіонізму, а вони становили більшість, не докоряли сіонізму за його колоніальний характер. Навіть ортодоксальні марксистки у той період мало цікавилися долею корінних народів у колонізованих регіонах.

Потенційний конфлікт між єврейськими поселеннями та палестинськими арабами не відігравав ролі у антисіонізмі лівих у Німеччині або в інших країнах до Першої світової війни. Відмінності між поглядами Каутського та ревізіоністів на сіонізм не мали нічого спільного з "арабською проблемою", яка майже не згадувалася, а були скоріше пов'язані з різними теоріями з єврейського питання, які існували в Росії та Східній Європі на межі сторіч.

Як і у випадку з "Нойє Цайт" К. Каутського, більшість статей на цю тему, написаних для "Соціалістше Монатсгевте" Й. Блоха, належали перу єврейських соціалістів з Росії або Польщі. Вони належали до різних течій територіалізму, які після 1905 року значно посилилися в Росії. Найбільш значними серед тих течій були сіоністи-соціалісти (СС). Як і Поалей Ціон, сіоністи-соціалісти відкидали "галут", але не розглядали Палестину як єдино можливу єврейську національну територію.

Один з провідних теоретиків, Макс Шац-Анін, що під час національно-визвольних змагань в Україні залишив свій слід у дебатах з приводу українсько-єврейських взаємин (1917–1919 рр.), був також одним з найбільш активних авторів, що писали на теми єврейської мовної ідентичності. У часописі "Соціалістше Монатсгевте" він писав здебільшого на єврейській темі у період до 1914 року. Його соціо-економічні матеріали у дусі Б. Борохова відзначалися тим, що в них підкреслювалася ненормальність професійної піраміди євреїв у діаспорі та неадекватність національно-культурної автономії (програма Бунду) як розв'язання єврейського питання. Шац-Анін, так само як інші євреї-соціалісти, що виступили авторами у "Соціалістше Монатсгевте", вважав, що відсутність території призведе до неефективності класової боротьби єврейського пролетаріату.

На відміну від Шац-Аніна, галицький громадсько-політичний діяч – Леон Хазанович, один з лідерів Поалей Ціон у Галичині, завжди підкреслював значення саме Палестини як стратегічної бази, де на незалежній території євреї могли б розвинути адекватні структури зайнятості, що



створило б передумови для класової боротьби, що могли привести до соціалізму.

Третій територіалістський рух, СЕРП (Соціалістична Єврейська Робітнича Партія) також робив акцент на тому, що відсутність території заважала національному розвитку єврейського пролетаріату. Маркус Ратнер, один з провідних теоретиків СЕРП, запропонував для "Соціалістичне Монатсгевте" один з проєктів, який відзначався найгострішою критикою ортодоксальної марксистської теорії стосовно єврейського питання.

Усі вищезгадані течії у єврейському робітничому русі об'єднував акцент на соціо-економічних, політичних та мовних передумовах, що відрізняли євреїв від неєвреїв на українських землях.

Найбільш повно подібні погляди було представлено М. Шац-Аніним, який захистив у Берні докторську дисертацію "До національного питання" (1910) і був визнаний одним з найбільш послідовних критиків асиміляційних теорій К. Каутського та О. Бауера.

Шац-Анін вважав, що євреї не могли розв'язати свої проблеми у рамках смуги осілості, де неможливо було інтегрувати піраміду зайнятості. Поза Росією євреї також не мали територіального ядра, де вони могли б сформувати компактну національну більшість.

Анін цитував Бебеля та Вандервельде, щоб продемонструвати, що колонізація, якщо не йдеться про панування над іншими народами, не суперечить соціалістичним засадам. Принцип єврейського самовизначення, у тому числі в мовному аспекті, не був також у конфлікті з "духом часу".

"За доби, коли відбувалося пробудження навіть найменших, зовсім неісторичних націй, єврейський народ також після сторіч мученицьких страждань і переслідувань наближається до етапу автономного формування своєї долі"<sup>130</sup>.

М. Шац-Анін, що народився і виріс серед малої "неісторичної" нації – латишів, а згодом обстоював інтереси євреїв у Центральній Раді, був одним з тих діячів єврейської культури, хто найглибше розумів схожість історичних доль народів Східної Європи, зокрема євреїв та українців.

У свою чергу, Леон Хазанович, секретар Всесвітнього поалей-сіоністського руху у Відні та учень Б. Борохова, що найбільше з єврейських політиків співпрацював з українським рухом, позиціонував себе в опозиції до зрівнялівської утопії міжнародного соціалістичного руху, який заперечував важливість національного самовизначення і вільного розвитку національної індивідуальності.

Хазанович погоджувався, що "... у Німеччині, Франції, Голландії та Італії асиміляція євреїв була до певної міри необхідним процесом", тому що соціо-економічна мобільність, "ліквідація гетто та невеликий масштаб

єврейських громад забезпечили їм успішну адаптацію до неєврейського середовища"<sup>131</sup>.

На українських землях загальний процес пролетаризації зробив неможливим таку соціо-економічну інтеграцію.

На думку Хазановича, єврейські робітники Галичини були особливо розчаровані асиміляцією, що слугувала лише інтересам польської еліти. Поалей Ціон в Австро-Угорщині боровся проти цих "асиміляторів-гнобителів" єврейського народу і прагнув до національної автономії для євреїв через демократизацію і "націоналізацію" місцевих єврейських громад, чим і пояснюється участь Л. Хазановича у мовній конференції у Чернівцях 1908 року.

Іншу лінію в критиці асиміляціоністської ідеології запропонував М. Ратнер, юрист і соціаліст, що покинув Росію після революції 1905 року. Ратнер разом з Хаїмом Житловським був одним з лідерів народницької течії у єврейському робітничому русі Росії. Він перебував у опозиції до Бунду та Поалей Ціон, а також до асиміляторів і вважав, що єврейська національна автономія може бути реалізована лише через створення екстериторіального єврейського парламенту (Сейм), що буде займатися розв'язанням питань, що торкалися економічної та політичної організації російського єврейства.

Ратнер критично поставився до концепції Бунду з національного питання і вважав, що національна концепція, у центрі якої знаходилася мова їдиш, була занадто абстрактною. Що стосується сіоністського соціалізму, то Ратнер вважав його еkleктичною сумішшю двох ідеологій, що були антагоністичними.

Тим не менше у 1909 – 1910 роках він висунув спільну програму з соціалістом-територіалістом Шац-Аніним за союз усіх єврейських соціалістичних партій на основі програми, що поєднувала класову боротьбу з єврейським національним визволенням, екстериторіальною національною автономією, з організованою еміграцією та різними колонізаційними проектами. Опозиція Бунду, що залишався найбільшою єврейською робітничою партією, заблокувала ці зусилля. Ратнер піддавав гострій критиці застарілі уявлення Маркса щодо єврейського питання, які були успадковані ортодоксальними марксистами. Як приклад він цитував опис східноєвропейських євреїв як касти, що допускали як Каутський, так і Ленін. Ратнер зауважував, що "... ніхто досі не виступав з потворною ідеєю порівняти мільйони євреїв з індійською кастою..."<sup>132</sup>.

Євреї, що були дисперсно розселені серед багатьох народів, мігрували до різних країн, пережили крайнощі класової диференціації, не мали нічого спільного зі статистичним, позаісторичним існуванням індуської касти. Марксистська теорія, робив висновок Ратнер, глибоко

недооцінила можливість малих народів у цілому і євреїв зокрема. Теорія асиміляції, проголошена учнями Маркса і Каутського, перестала бути реалістичною, життєвою концепцією.

На жаль, у Радянському Союзі перемогла саме догматична спадщина Р. Люксембург і К. Радека. Асиміляція євреїв була суттю державної політики, а численні вихідці з єврейського середовища, які робили кар'єру у 1920 – 1930 роках чи пізніше, самі прагнули асиміляції. Зневажливе ставлення до "єврейської роботи", до культури на їдиш, яку ці представники радянських еліт єврейського походження вважали містечковими, проходить через усю історію Радянського Союзу.

Подібно до К. Каутського, чимало представників єврейської еліти не вважало загибель оригінальної культури ашкеназійських євреїв трагедією. Навіть після Голокосту такий авторитетний діяч, як Ілля Еренбург, зі снобізмом ставився до "культури гетто". Характерною є доля тих представників соціал-демократичної думки Європи, що дотримувалися альтернативних позицій. М. Шац-Анін, який у незалежній Латвії перейшов на комуністичні позиції, вітав приєднання країни до Радянського Союзу і пропагував у газеті "Камф" та часописі "Уфбой", які радянські відомства стали видавати у 1940 році, нібито небачений розквіт єврейської культури в СРСР, зокрема в Україні.

Однак уже в 1948 році йому пригадали соціал-демократичне минуле, "співпрацю з Петлюрою", статті у європейській соціал-демократичній пресі. Утім, після легалізації – під тиском важливих для СРСР лівих кіл Заходу єврейського слова у вигляді часопису "Советіш Геймланд" М. Шац-Анін, колишній теоретик і стратег, міг надрукувати там свої мемуари. Та подібні "вольності" не могли ввести в оману тих, хто пізнав на власному досвіді реалії радянської національної політики, і Естер Розенталь-Шнайдерман, польська комуністка, яка провела у СРСР 32 роки, беручи у 1920 – 1930 роках участь у розбудові єврейських наукових та культурних інституцій в Україні, зробила свій висновок щодо цієї політики у статті "Бабин Яр єврейського слова", що вийшла друком в Ізраїлі у 1970 році. Утім, перш ніж розгром єврейської культури став фактом радянської історії, у СРСР, у першу чергу в Україні, розвинулася оригінальна єврейська радянська культура, значного рівня досягла література, преса, театр, система освіти та наукові установи, що користувалися мовою їдиш. Цей феномен можна пояснити насамперед спадщиною політичних течій, які бурхливо розвивалися в Україні у дорадянський період, і речники яких – від Давида Гофштейна до Йосипа Ліберберга – визначили мовно-культурну специфіку українського єврейства у 1920 – 1930 роках.

*Мовний компонент у культурній матриці єврейських політичних, соціальних і культурних течій в Україні*

Продовжуємо далі аналізувати підходи єврейської думки до проблематики ідентичності, у першу чергу мовної. Нас цікавить, у першу чергу, політичні, соціальні та культурні течії лівого спрямування, тому що саме вони підготували ґрунт для радянської єврейської культури та ідентичності, але між цими напрямками єврейської думки і класичним сіонізмом відбувалася дифузія, оскільки вони формувалися у спільному етнокультурному просторі. Тому ми звернемося також до сіоністського дискурсу.

Новітні політичні, соціальні та культурні течії Західної Європи набули своєї мовно-культурної специфіки, поширившись серед неасимільованого єврейства (1890–1910) східноєвропейських країн. Громадсько-територіальна модель націоналізму ("західна", раціональна модель за типологією Ентоні Д. Сміта) в умовах Східної Європи співіснувала з етногенеалогічною моделлю, яка базувалася на народно-культурній мобілізації демотичних етносів, тобто етнічних спільнот, які не мали власної політичної еліти та державності<sup>133</sup>.

Серед таких спільнот українська була найчисленнішою, а Одеса перетворилася на головний центр івритської культури, де мешкали провідні діячі, що прагнули відродити іврит як розмовну мову. Одеса була містом Ахад Гаама, Х. Н. Бялика, Менделе Мойхер-Сфоріма та В. Жаботинського. М. Бердичевський, С. Черніховський, Урі Цві Грінберг, а також лауреат Нобелівської премії Ш. Агнон також почали свою літературну кар'єру в Україні, як і новатори івритського слова У. Гнесін та Х. Бренер, літературознавець та історик Й. Клаузнер та багато літераторів, журналістів, громадсько-політичних діячів, що утворили культурну еліту підмандатної Палестини (Ерец Ізраель).

Можна сказати, що шлях до набуття івритом функцій повноцінної мови в Ізраїлі розпочинався і в Україні, де іврит на початку ХХ сторіччя вже активно використовувався як мова жвавої культурно-освітньої діяльності, преси, художньої літератури. Одеське видавництво "Морія" масовим накладом видавало у перекладі івритом модні літературні новинки Європи та Росії, новітні публіцистичні та наукові праці, популярну та розважальну літературу. Таким чином, іврит хоч і не став мовою спілкування на вулицях Одеси, однак він отримав відповідний ресурс для повноцінного функціонування як сучасна мова. Слід зауважити, що і українська чи литовська мови, якраз у цей період, проходили процес перетворення від мови спілкування мешканців сільської місцевості у вигляді численних говірок та діалектів до розвинених поліфункціональних літературних мов.

Культурна матриця як сіонізму, так і соціалістичних течій у середовищі східноєвропейського єврейства збагатилася важливим іновативним компонентом – мовним. Засновник сіонізму Теодор Герцль мало цікавився мовним питанням і не висував питання відроджувати у єврейській державі іврит. Він вважав, що у новоствореній державі євреї вживатимуть мову тих країн, звідки вони приїхали. Перші єврейські соціалістичні гуртки в Росії "за виразом Бен-Адїра (А. Рейзена) проповідували, з одного боку, соціалізм, а з іншого – мовну асиміляцію"<sup>134</sup>.

Лише пізніше новітні політичні та громадські рухи почали інтегрувати мовно-культурний символізм, що культивувала національна єврейська інтелігенція Східної Європи. Культуротворча діяльність Ахад Гаама, Еліезера Бен Єгуди, М. Бердичевського та інших збагатила сіоністську практику теми відродження івриту і національної культури та вплинула на розвиток ідентичності багатьох частково або повністю асимільованих інтелектуалів типу В.Жаботинського.

Складність та суперечливість цього процесу синтезу можна проілюструвати на прикладі Ахад Гаама, Еліезера Бен Єгуди та М. Бердичевського. Ахад Гаам, речник "духовного сіонізму", вважав, що держава, яку передбачив Герцль і яка буде створена шляхом дипломатичних комбінацій, не матиме фундаменту, культури і коріння, а її життєздатність буде обмеженою. Ахад Гаам критикував суспільство "Альтнойланд" Герцля, де євреї Палестини говоритимуть німецькою або французькою, де існуватиме італійська опера та німецький театр. Якщо "держава євреїв буде, врешті-решт, державою німців чи французів єврейського походження", то таку державу краще взагалі не створювати. "Ідея державності, – був переконаний Ахад Гаам, – яка не спирається на національну культуру, здатна відвернути народ від його духовних прагнень, схиляючи до пошуків "честі і слави" шляхом досягнення матеріального добробуту і державної влади; таким чином обірветься зв'язок, що пов'язує його з минулим, а його історична база вислизне в нього з-під ніг"<sup>135</sup>.

Подібно до інших представників етногенеалогічної моделі національного розвитку, які вважали головним "дух народу" (Гердер) для національної мобілізації демотичної (народної) спільноти, Ахад Гаам критикував ті форми державності, в яких, на його думку, був відсутній зв'язок з духовними та культурними аспектами життя нації.

Це стосується також і тих форм державності, які реально мали євреї, наприклад, Юдейське царство під час панування династії Хасмонейв.

Скептичним було також ставлення Ахад Гаама, як і Жаботинського, до моделей створення малої квітучої політично незалежної єврейської

держави – "Швейцарії Близького Сходу" (Лілієнблум), "єврейської Сербії", "єврейської Болгарії". На думку Ахад Гаама, політичні та військові успіхи сербів та болгар у розбудові держави та економічний розквіт Швейцарії не можуть бути прикладом для євреїв через специфіку єврейської духовності, далекої від дрібного прагматизму та внаслідок геополітичних реалій Близького Сходу. "Той, хто порівнює Ерец-Ізраель з іншими малими країнами, забуває про його географічне розташування і політичне значення для інших народів, – говорив він. – Ані перше, ані друге жодною мірою не дозволить його сильним сусідам повністю залишити цю країну у спокої, і хоч вона буде єврейською державою, очі всіх будуть звернені до неї і кожен схоче впливати у власному дусі на її політику, хай і всупереч її волі, як ми це бачимо стосовно інших слабких держав (Туреччина та інші), де великі держави Європи мають свої інтереси"<sup>136</sup>.

У гострому конфлікті з державною діяльністю ішува Палестини були також такі духовні лідери єврейства, як піонер відродження івриту Елізер Бен Єгуда та "володар думок покоління", класик івритської літератури М. Бердичевський.

Організаційні зусилля Елізера Бен Єгуди стосовно створення живого івритського середовища та новітньої термінології не лише ігнорувалися, але і викликали репресивні заходи, включно з ув'язненням. Літературні твори М. Бердичевського з культом "нової людини" більшою мірою були пов'язані з ідеями Ф. Ніцше і мали надзвичайно сильний вплив на єврейську молодь Східної Європи, яка переживала кризу ідентичності. Як вважає Е. Луз, вони стали психологічним обґрунтуванням, на якому виростило покоління халуцім-піонерів колонізації Палестини. Але попри те, що так звані халуціанські цінності стали основою для культурної матриці ізраїльської культури та визначають її нинішню специфіку, М. Бердичевський не відразу був визнаний єврейською громадськістю Палестини. Мобілізуючи єврейську молодь на подолання "галутної (діаспорної) психології", М. Бердичевський, який належав до табору територіалістів, не мав наміру переселятися саме до Палестини. Він прожив останні роки у Німеччині, а у деяких зі своїх оповідань мовою їдиш він із симпатією показував українських селян, підкресливши, що вони мають своєрідну систему етичних цінностей. Попри значну роль у продукуванні міфів та символів сіонізму М. Бердичевський тривалий час не був представлений у сіоністському пантеоні<sup>137</sup>.

Таким чином, інтелектуали та "речники раннього сіонізму", за термінологією Ентоні Д.Сміта, які сприяли успіхам сіоністського руху, не отримали політичної винагороди (Ахад Гаам, Бен Єгуда) або навіть були приречені на забуття (М. Бердичевський).

Слід підкреслити, однак, що поступово по мірі розвитку ізраїльської держави і формування сучасної нації їхня культуротворча діяльність дістала відповідне визнання. Це, з нашого погляду, є підтвердженням тези Е. Сміта про те, що "націоналізм не стільки стиль і доктрина політики, як форма культури – ідеологія, мова, міфологія, символізм і свідомість, що набули глобального резонансу, а нація – це тип ідентичності, значення і пріоритет яких визначили цією формою культури"<sup>138</sup>.

У зв'язку з тим, що мова їдиш до останнього часу не підтримувалася в Ізраїлі, а у країнах Європи та Америки її значення відчутно зменшилося, діяльність інтелектуалів, які використовували їдиш та культурний код ашкеназійської культури, а не іврит і символіку біблійних часів, донедавна замовчувалася або висвітлювалася тенденційно. На думку Дж. Фішмана, "мовні рухи серед єврейства – їдишизм та гебраїзм мали в дійсності набагато більше спільного, ніж відмінного, але політична заангажованість науковців, засобів масової інформації та публіцистів попередніх поколінь заважала адекватній оцінці цих типологічно схожих явищ. Тільки нині стає явним, наскільки штучним і далеким від глибинних етнокультурних процесів були ідентифікація їдиша з соціалістичним рухом, Радянським Союзом та лівими колами США, а іврити – з клерикалізмом"<sup>139</sup>. Після спаду соціалістичних рухів та колапсу Радянського Союзу стало очевидним, що жива ашкеназійська культура і мова їдиш культивуються насамперед у ортоксально-релігійному середовищі.

Додамо, що завдяки специфічним традиціям цього середовища кількість мовців їдиш у світі почала зростати і демографічні процеси почали розвиватися на користь цієї мови уперше за кілька десятиріч. Хоч ця мова відрізняється від стандартів, запроваджених у 1930-х роках, однак вона є живою мовою, а стиль публікацій на їдиш початку XXI сторіччя дослідник Йоел Матвеев назвав "постмодерністською мовою"<sup>140</sup>.

У 1970-х роках з'явилися піонерські дослідження Дж. Фішмана, що накреслили загальне коло проблем вивчення мовного аспекту у єврейському національному русі. Серед них, на нашу думку, можна виділити: проблеми методології; мовний аспект моделей єврейської культури; мовний аспект діяльності єврейських громадських і політичних організацій; соціокультурні проблеми функціонування єврейських мов. Дж. Фішман, як визнаний у світі авторитет у проблематиці відродження мов та мовного планування, не міг обійти також проблематику ставлення єврейських національних рухів до мовного питання у макросуспільстві. Нижче ми розглянемо виділені нами проблеми у контексті цього дослідження.

1. Проблеми методології. Йдеться насамперед про визначення понять "мовний рух", "мовне питання", "мовна проблема", "мовне планування", "їдишизм", "гебраїзм".

Ці визначення стосовно мовного аспекту єврейських громадських (національних) рухів походять з різних джерел і мають умовний характер. Зокрема, вживання термінів "їдишизм", "гебраїзм" на визначення певної мовної орієнтації (на мову їдиш чи іврит) і цілеспрямованої діяльності з метою розвитку тієї чи іншої мовно-культурної інфраструктури бере свій початок у полемічній літературі, публіцистиці початку ХХ сторіччя<sup>141</sup>. Аналогічно, терміни "мовне планування", "мовний рух" пов'язані з соціолінгвістичними дослідженнями процесів державного будівництва у незалежних державах Азії та Африки після 1945 року, хоч вони використовуються і для проблематики Норвегії, Іспанії та інших європейських країн. "Мовне питання" та "мовна проблема" широко використовувалися у науковій літературі та публіцистиці кінця ХІХ – початку ХХ сторіччя, але з розвитком інструментарію і термінології соціолінгвістичних досліджень стали сприйматися як дещо застарілі.

По мірі того, як соціально-політична та соціокультурна дійсність кінця ХІХ – початку ХХ сторіччя сприймається все більш неоднозначною і багатоплановою, втрачають свою термінологічність і такі визначення, як "їдишизм", "гебраїзм", "мовний рух": їхній обсяг втрачає свої межі та конкретність, віднесеність до цих типологічних категорій тих чи інших явищ стає все більш дискусійною. Наприклад, викликає значні дискусії критерій належності до "мовних рухів", що ставлять на меті перш за все певні завдання у сфері мови та культури. Критерій належності до "їдишистської" діяльності певних політичних діячів, партій (Бунду) та мовної політики окремих держав на підставі ексклюзивного ставлення до їдиш як до єдиної єврейської мови і негативного ставлення до івриту викликає певні сумніви. Наприклад, за умов радянської влади після фактичної заборони івриту у 1919 році їдиш було визнано єдиною мовою, через яку могла себе виражати єврейська культура. Однак чи можна на цій підставі вважати державну політику Радянського Союзу стосовно цієї мови "їдишистською"?

Значною мірою умовним, а часто тенденційним є віднесення тих чи інших політичних, громадських діячів, представників "культурної еліти" до "гебраїстського" або "їдишистського" табору, тієї чи іншої політичної течії. Відомі громадські і політичні діячі, такі як Н. Бірнбаум, Б. Борохов, С. Дубнов проходили різні фази еволюції своїх політичних поглядів, змінюючи у відповідності до цього і ставлення до мовних реалій своєї епохи. Зокрема, Н. Бірнбаум пройшов фази сіонізму, територіалізму та ортодоксального юдаїзму. Спочатку як сіоніст і один з найближчих соратників Т. Герцля, він не надавав особливого значення мовному чиннику, що також відповідало ментальності асимільованого німецькомовного віденсь-



кого єврея. З часом він зацікавився духовно-культурними проблемами східного єврейства і прийшов до висновку, що для реалізації політичних завдань необхідно легімітизувати мову їдиш у Австрійській імперії. Обґрунтувавши свої погляди у відомій праці "Завдання східноєвропейського єврейства", він виступив ініціатором проведення мовної конференції у Чернівцях у 1908 році, а також дуже значної, як на той час і масштаби Чернівців, маніфестації з метою офіційного визнання мови їдиш, у якій взяла участь 25-35 тисяч осіб. Нарешті, він дійшов висновку щодо надмірної політизації мовного чинника і перейшов на позиції ортодоксального юдаїзму, залишившись прибічником функціонального розвитку їдишу та наукового дослідження цієї мови.

Б. Борохов, лідер партії Поалей-Ціон, відомий як філолог і публіцист, виступив з позицій всебічного розвитку мови їдиш, але у той же час виступав проти екстремізму у ставленні до мовного питання і у своїй статті "Войовничий гебраїзм", яка стала класикою у висвітленні мовного питання, підтримав "відродження іврит у Палестині якщо не на половину, то в усякому разі на третину, на одну п'яту, на одну десяту"<sup>142</sup>.

Відомий історик і лідер "Фолкспартай" С. Дубнов (Ш. Дубнов – Авт.) пройшов шлях від асиміляціоніста, що взагалі заперечував потребу розвитку єврейських мов, до теоретика національно-культурної автономії. Різноманітність та складність мовно-культурних орієнтацій, неоднозначність політичних симпатій виявляли також єврейські літератори і журналісти. Це створювало значну ідеологічну проблему для радянського літературознавства, яке змушене було замовчувати симпатії Шолом Алейхема до сіоністського руху та мало труднощі з інтерпретацією творчості на івриті класиків літератури мовою їдиш Менделе Мойхер Сфорима та Іцхока Лейбуша Переца, що були разом з Шолом Алейхемом канонізовані у Радянському Союзі як "три класики". Політичні діячі і письменники, які з ідеологічних причин використовували лише одну мову і для яких використання їдишу або івриту було програмою поведінки, не становили найбільшої групи серед представників єврейської інтелектуальної еліти, хоч дослідження цього аспекту проблеми ми вважаємо недостатніми.

2. Важливою проблемою є типологізація та вивчення різних моделей розвитку єврейської культури, зокрема тих, що у 1920 – 1930 роках були характерними для трьох головних демографічних центрів єврейства – Радянського Союзу, Польщі та США. Спроби такої типологізації, критерії виокремлення моделей, їхні характеристики та оцінка мають, зрозуміло, суб'єктивний характер. У цьому дослідженні ми виокремлюємо радянську єврейську модель, бундівську модель та модель

Х. Житловського. На думку відомого діяча дисидентського руху О. Воронеля, модель радянської культури, що функціонувала за умов жорсткого державного контролю, ідеологічних обмежень та заборони івриту, не сприяла повноцінному розвитку єврейської національної ідентичності і мала сприяти асиміляції та русифікації євреїв Радянського Союзу<sup>143</sup>.

Мова їдиш мала офіційну підтримку, за державний кошт видавалися твори письменників, що писали цією мовою, а у 1961–1991 роках видавався журнал "Советіш Геймланд", що набув авторитету як у СРСР, так і за кордоном. Однак будь-яка ініціатива, що виходила поза ці межі, переслідувалася або принаймні не отримувала схвалення і підтримки.

Як підкреслював з цього приводу Г. Естрайх, "держава апіорі забезпечувала усі самостійні ініціативи у сфері єврейської культури і науки". Хочете їдиш – от вам "Советіш Геймланд", і на цьому все"<sup>144</sup>.

До певної міри можна стверджувати, що радянська єврейська культура використовувала досвід та ресурсний потенціал інших культурних моделей і її існування, особливо у 1960 – 1980 роках було значною мірою обумовлено необхідністю реагувати на існування альтернативних єврейських моделей за кордоном. Практика контрпропаганди мала суттєве значення і для 1920 – 1930 років, коли діячі євсекцій, а також директор Інституту єврейської пролетарської культури Й. Ліберберг обумовлювали свої акції, зокрема залучення фахівців з "небездоганим минулим" та іноземних спеціалістів, саме потребою ідеологічної боротьби.

Зокрема, у період курсу на "коренізацію" у другій половині 1920-х – першій половині 1930-х років у Радянському Союзі використовувалися фахівці, що прибули з-за кордону, а також колишні активісти Бунду, Поалей-Ціон, прибічники Х. Житловського та інші. У 1939–1941 роки відбулося значне пожвавлення у радянській єврейській культурі, пов'язане з інкорпорацією територій Західної України, Західної Білорусії, Бессарабії та країн Балтії. На цих територіях активно функціонували культурні інфраструктури сіоністських організацій та Бунду, які мали значний вплив на єврейське населення цих регіонів. Це було причиною активізації радянської культурної політики щодо євреїв загалом<sup>145</sup>.

Ці факти приводять нас до висновку, що єврейські структури у Радянському Союзі за умов тоталітарного контролю не могли б існувати без періодичного використання кадрового, ідейного потенціалу та символіки, які мали нерадянське підґрунтя і сформувалися внаслідок саморозвитку у відкритіших суспільствах.

Вирішення єврейського питання у Радянському Союзі приваблювало таких теоретиків, як сіоністський діяч Р. Брайнін – один із соратників Т.Герцля та речник "соціалістичного націоналізму" Х. Житловський.

Обидва діячі, що у 1930-х роках мешкали у Канаді, палко вітали створення єврейських національних районів на Півдні України та в Криму, а згодом також Біробіджанський проект. Синтез "соціалістичного та національного" мав коріння в участі Х. Житловського та людей його кола у російських народницьких організаціях<sup>146</sup>.

"Міф Біробіджана" мав деякі риси схожості також з матрицею ізраїльської культури: робота на землі в екстремальних умовах, що відрізнялося від побуту східноєвропейського містечка, подолання діаспорної психології і формування нової людини-піонера. Це було підмічено Р. Брайніним і знайшло відображення у його промовах і статтях, як і у публіцистиці Х. Житловського<sup>147</sup>.

Не менш активно відбувалася дифузія бундівської моделі, що у 1920 – 1930 роках мала значний вплив у Польщі, до складу якої входили і західноукраїнські землі.

Бунд створив власну антиклерикальну традицію, систему шкільництва, преси, видавництва і своєрідну субкультуру, що базувалася на так званій "дойкайт" (тобто заангажованість на місцевих справах), участі у місцевому самоврядуванні.

Досвід участі у дитячих та молодіжних організаціях Бунду, зокрема дитячої організації "Скіф", відбито у художній літературі та мемуарній літературі повоєнного періоду.

Є всі підстави вважати, що розвиток єврейської освітньої системи і преси, книгодрукування у Радянському Союзі у 1920 – 1930 роках диктувалися бажанням дорівнятися до імпазантних досягнень ЦіШО (Центральна єврейська шкільна організація) та бундівської преси в Польщі, а радянська антиклерикальна література продовжила деякі тенденції у діяльності Бунду.

З нашого погляду, існувало ще два моменти схожості між бундівською і радянською єврейською моделями, пов'язаними з мовним чинником:

а) На думку В. Ерліха, Б. К. Джонпола та інших знавців Бунду, його діяльність не знаходила поважного відгуку серед мовноасимільованих професіоналів – представників середніх класів. Як зазначив М. Кауфман: "У Варшаві освічена молодь говорить на їдиш з мамами та бабусями, але вони спілкувалися з сучасною епохою і у своєму середовищі польською мовою"<sup>148</sup>.

Аналогічні проблеми підтверджує Цві Гітельман для єврейської радянської культури<sup>149</sup>.

б) Співпраця тих чи інших людей зі структурами Бунду та радянськими єврейськими структурами могла мати мовну мотивацію. Характерним прикладом є сповнена драматизму доля Макса Еріка – одного з най-

визначніших науковців ХХ сторіччя, який досліджував єврейську літературу спочатку в Польщі, а згодом у Мінську та в Києві, куди він прибув на запрошення Й. Ліберберга. Макс Ерік загинув під час репресій 1937 року і його діяльність у Бунді була головним пунктом звинувачення. Він став бундистом, тому що був їдишистом і вбачав у Бунді єдиний єврейський політичний рух тієї доби, що був відданий справі мови їдиш. Макс Ерік переїхав до Радянського Союзу, тому що вірив у потенціал єврейських наукових установ, які підтримувалися державою, а Інститут Єврейської пролетарської культури у Києві мав навіть більші можливості щодо фінансування наукових та видавничих проектів, ніж інші інститути ВУАН.

3. Соціокультурні реалії, на тлі яких розвивалися єврейські національні рухи у Східній Європі, є об'єктом наукових дебатів. Головною проблемою є оцінка впливу політичних подій на перспективи розвитку мови. Деякі дослідники вважають, що є об'єктивні передумови для занепаду тих чи інших мов, пов'язані з глибинними соціокультурними чинниками, і що жодні форми громадської та політичної діяльності не можуть змінити своєї парадигми. На думку цих науковців, мова їдиш занепала б у Європі незалежно від нацистської окупації, становища у Радянському Союзі та інших чинників. Наприклад, Г. Естрайх у своїй відомій праці "Мови студентів Єгупця" доходить висновку, що упродовж десятиріч перед революцією у Києві розвивалися процеси асиміляції у середовищі єврейської інтелігенції. Кількість євреїв у Києві зростала відносно та абсолютно, а відсоток тих, хто вважав їдиш рідною мовою, весь час зменшувався. При цьому цей відсоток зменшувався відповідно до підвищення соціального статусу і заробітку родини: 94% (сім'ї дрібних торговців), 90% (духівництво), 67% (службовці промислових компаній), 45% (ліберальні професії)<sup>150</sup>.

А. Кахан висунув свою гіпотезу щодо професійної структури тих євреїв Києва, які не вживали їдиш (їх було 25,5%): "До цієї групи належали особи з рівнем освіти вищим, ніж середній, можливо, з рівнем прибутків вищим, ніж у середньому мали євреї Києва", – писав він. – Ми можемо припустити, що (ця група) включала насамперед представників вільних професій, можливо, також купців, банкірів та підприємців"<sup>151</sup>.

Процес звуження соціальних функцій мови їдиш у цей період в умовах великих міст досліджував також Дж. Фішман у своїх роботах, присвячених феноменам двомовності та бікультурності на індивідуальному та громадському рівнях<sup>152</sup>.

Розвиток мови їдиш в умовах Києва також ускладнювала, на думку деяких дослідників, загальна атмосфера міста, що було своєрідним анклавом у смузі осілости, закритим для євреїв. Як вважав Б.Андерсон, у

Києві єврейська спільнота відчувала свою маргінальність сильніше, ніж деінде в Україні, а місто набуло антисемітської репутації ще задовго до "Справи Бейліса"<sup>153</sup>.

За цих умов Київ не міг стати значним центром книгодрукування єврейськими мовами, центром єврейської преси чи традиційної освіти<sup>154</sup>. Пальма першості у цьому відношенні на території України у сучасних кордонах належала Одесі та Львову. Більш за це, будь-яка ініціатива у створенні повноцінної інфраструктури з мовно-культурними інституціями, що використовували б мову їдиш, наражалася на значні перешкоди. У своєму фейлетоні "Нема кому сміятися" (1910) Шолом Алейхем, коментуючи спробу створення у Києві газети мовою їдиш, показав, що жодна значна група не була зацікавлена – ані "Бродські", ані маклери з біржі, ані звичайні люди з Подолу, Деміївки та Слободки<sup>155</sup>.

Діячі єврейської культури та єврейські письменники, які проживали в Києві до 1917 року, писали в основному з розрахунку на те, що їхні твори будуть видані у Варшаві та Вільні і прочитані у містах і містечках смуги осілості, Галичини та у єврейських кварталах міст Америки.

Разом з тим євреї Києва завжди усвідомлювали, що за межами міста, на невеликій відстані від нього існував континент міст і містечок, де євреї становили більшість населення (у Бердичеві, наприклад, понад 80%). Хоч традиційна єврейська культура, система освіти та спосіб життя могли здаватися напівасимільованим євреям Києва архаїчними, вони могли пишатися тим, що євреї смуги осілості мали вищий рівень життя та освіти, ніж селянська більшість населення. Це гальмувало процес асиміляції, з одного боку, і радикалізувало поведінку єврейської інтелігенції, особливо студентства, тим більше, що все студентське середовище в Росії було надзвичайно політизоване у цей бурхливий період<sup>156</sup>.

Складні та суперечливі процеси, які відбувалися у єврейському середовищі Києва на соціокультурному та соціопсихологічному рівні, призводили до цікавих виявів етнокультурного синтезу, стимулювали творчу активність, що яскраво підтверджує феномен Шолом Алейхема.

У радянський період процеси акультурації євреїв у Києві продовжувалися. Цей феномен проаналізовано у мемуарах Розенталь-Шнайдерман, що займалася питанням єврейської освіти у 1920 – 1930 роках в Інституті єврейської пролетарської культури. Науковець підкреслювала, що у школи з викладанням мовою їдиш віддавали дітей представники єврейського простолюдю, а інтелігенція, навіть національно свідома, віддавала перевагу російськомовним і навіть українським школам. Розенталь-Шнайдерман відчувала себе набагато вільніше в атмосфері Одеси, яка зберігала і у радянський час аутентичні єврейські традиції.

У матеріалі, присвяченому розвитку єврейської культури в СРСР та перетворенню євреїв на інтегральну частину макросуспільства України, спочатку радянської, а згодом незалежної, ми розглянемо ці до певної міри паралельні процеси. Адже саме у радянський період стала рідкістю поведінка героя класичного твору Менделе-Мойхер Сфоріма "Подорож Веніаміна Третього", де головний герой, що народився і виріс в українському містечку, знав кілька слів місцевою говіркою і то лише завдяки своїй дружині, яка у крамничці спілкувалася з селянами.

У 1989 році серед євреїв України відсоток тих, хто вільно володів українською, сягав 36%, що було високим показником. За цими цифрами – десятиріччя навчання у школах, де викладалася літературна українська мова, навички читання української преси, художньої літератури та робота спільно з українцями у тих самих установах. І разом з тим – поступова втрата знань рідної мови, відчуження від власної традиції. Далі ми більш детально заглибимося у ці суперечливі процеси.

### *Єврейська радянська культура в Україні*

Феномен єврейської радянської культури в Україні, що відіграла таку важливу роль у формуванні мовної ідентичності між встановленням радянської влади і колапсом СРСР та хвилями великої алії наприкінці 1980-х років, досі залишається маловивченим. Як уже зазначалося, переважна частина досліджень присвячена добі 1920 – 1930 років. Однак етнополітичний контекст розгрому єврейської культури у 1948–1949 роках і обставини відновлення єврейського книгодрукування у 1959 році та поява періодичного видання "Советіш Геймланд" у 1961 році і його функціонування як інституції до 1991 року залишаються невивченими українськими науковцями.

Ми пропонуємо періодизацію єврейської радянської культури, що віддзеркалює дію зовнішніх акторів – органів влади, які визначали та контролювали розвиток єврейської культури в СРСР у той чи інший період.

Перший період – це період від встановлення радянської влади у 1920 році і ліквідації євсекцій у 1930 році.

Другий – від 1930 року до приєднання Західної України, Буковини та Бессарабії у 1939–1940 роках.

Третій період – від початку Великої Вітчизняної війни у 1941 році і до розвитку ЄАК у 1948–1949 роках.

Четвертий період – від початку виходу "Советіш Геймланд" у 1961 році і до розпаду СРСР у 1991 році.

Зрозуміло, що у кожному з періодів можна виділити субперіоди, як, наприклад, добу перебудови і розвиток єврейського руху у 1988–1991 роках. Про репресії щодо єврейської культури в СРСР було добре відомо ще у 1920-х роках. Чому тоді навіть І. Дзюба, що добре знав ситуацію у Києві, де мешкало у 1960-х роках приблизно 150 тисяч євреїв, так скупо писав про драму єврейської культури в Україні?<sup>157</sup>

Деякі народи СРСР, наприклад мансі (вогули) чи мордва, набули у книзі І. Дзюби більш яскраве висвітлення, ніж євреї.

На нашу думку, це пояснюється своєрідним симбіозом процесів модернізації, акультурації та асиміляції (здебільшого добровільної), що збіглися з добою примусу та репресій з боку радянських владних органів. Значна частина євреїв у СРСР, як і в інших країнах, прагнула перш за все отримати рівні права, зробити кар'єру в усіх сферах життя і заради цього емансипуватися від єврейських громад, містечкового оточення чи залежності від багатіїв та філантропів. Подібні прагнення були притаманні також євреям у такій демократичній країні, як США, і пояснюють популярність лівих ідей серед євреїв Заходу. Зрозуміло, що репресії, жертвами яких стали релігійні лідери та діячі політичних рухів, такі акції, як закриття синагог, ліквідація релігійної освіти та припинення діяльності івритських інституцій, не могли залишити байдужими єврейський світ за межами СРСР. Про це красномовно свідчать публікації "Фріморгн" (Латвія), "Гайнт" і "Момент" (Польща), "Форвертс" (США), сатиричні фейлетони Юешзона (Юстмана) та сповнені викривального сарказму статті І. Зінгера (брата лауреата Нобелівської премії І. Башевис-Зінгера). Однак єврейська радянська культура, що зародилася у 1920-х роках, завоювала серця багатьох прихильників новаторським духом, творчими ініціативами. У своїх мемуарах "Мрії та дійсність" Ш. Ліфшиц, яка прибула до СРСР з Польщі у 1923 році і у 1937 році була репресована та провела кілька років у сибірських таборах, згадує, що вона була надзвичайно здивована, коли їй зробили зауваження стосовно вивчення російської мови на професійному рівні. За 14 років життя в Радянському Союзі вчителька, що здобула педагогічну освіту в Одесі і працювала на Далекому Сході, уперше зіткнулася з потребою знати російську вище побутового рівня. У будь-якій країні за межами СРСР подібна ситуація могла вважатися фантастичною і свідчити про те, що євреї впродовж певного періоду мали реальні можливості для використання рідної мови<sup>158</sup>.

Значну роль у цей період відіграли євсекції, що на Заході мали погану репутацию, але за Радянських умов були свого роду формою національно-культурної автономії. До репресій 1937–1938 років євреї мали небачені можливості для вертикальної мобільності. На відміну від США,

для них не існувало закритих вишів, клубів чи професійних сфер діяльності (включно з кар'єрою в армії). Ліквідація євсекцій, як стверджують Г. Вінокур та Е. Розенталь-Шнайдерман у своїх мемуарах, виданих на Заході, була першим відчутним ударом по інфраструктурі єврейської освіти та культури ("єврейської роботи") в СРСР, зокрема в Україні. Однак "радянська влада відразу запропонувала нові варіанти – наукові інституції та Біробіджанський проект"<sup>159</sup>.

Наукові установи в Україні та Білорусії – були більше, ніж наукові інституції. Вони розглядалися колишніми членами єврейських партій в СРСР як ембріон державності, тим більше цю роль відігравав "вітамін Б2" (Біробіджан), розвиток якого викликав ентузіазм в усьому світі серед лівих кіл.

Після знищення наукових установ, згортання системи середньої освіти та преси, ліквідації єврейських відділень у вузах здавалося, що ідея єврейської радянської культури остаточно дискредитована. Однак загроза нацизму та хвиля антисемітизму у багатьох країнах світу знову штовхнула єврейських інтелектуалів Заходу в обійми Країни Рад. Новий імпульс, як уже вказувалося, було отримано під час приєднання територій на Заході, що мали значне єврейське населення. І. Еміот у своїх мемуарах, опублікованих у США у 1960 році після того, як його, колишнього польського громадянина, випустили на Захід, змальовує ентузіазм і захоплення від побаченого у 1944 – 1948 роках у Біробіджані, де він був кореспондентом від ЄАК. Письменники та поети, діячі культури та науки, у тому числі Кабінету при Академії Наук у Києві, були сповнені рішучості відродити єврейську культуру в Україні після Голокосту.

Талановитий поет і чесна людина, І. Еміот, який відбув термін ув'язнення у сибірських таборах у 1948–1958 роках, стверджує, що напередодні "чорних років радянського єврейства (1948–1953)" у СРСР було багато зроблено для відродження єврейської культури<sup>160</sup>.

Характерно, що тривалий час на Заході та в Ізраїлі ліві сили та друзі СРСР просто не йняли віри у знищення єврейської культури в усіх формах і на всій території СРСР<sup>161</sup>.

Можливість списати чергові репресії на "культ особи" виявилася останнім шансом для подолання відчуження між єврейством Заходу і СРСР та між євреями і владними структурами всередині країни. Саме тому варто спинитися на добі "Советіш Геймланд" у житті євреїв України – колишнього центру єврейської культури усього Радянського Союзу.

У 1960 – 1970 роках у Києві не видавалося жодної періодики мовою їдиш чи взагалі на єврейські теми, у бібліотеках були відсутні відділи єврейської літератури (на відміну від бібліотеки ім. С. Щедрина у Ленінграді), у вузах та НДІ не вивчався іврит (на відміну від Москви та



Ленінграда), не було жодних єврейських клубів, колективів художньої самодіяльності чи самодіяльних театрів (на відміну від Кишинева та Вільнюса) чи теле- або радіопередач (на відміну від Біробіджана). Тут було лише кілька поетів та прозаїків, що писали на їдиш, але публікувалися у Москві або у газеті "Біробіджанер штерн". В основному вони були відомі серед колег-членів спілки письменників. Публічні виступи, особливо по радіо і телебаченню, були надзвичайно рідкісними. Окремі твори цих літераторів – Г. Полянкера, Д. Хайкіної, І. Фалікмана, Н. Забари, І. Кіпніса та інших можна було знайти в українському та російському перекладі. Системне ж уявлення про єврейське культурне життя у Радянському Союзі можна було отримати лише з часопису "Советіш Геймланд" мовою їдиш. Однак спроби започаткувати навчання мови їдиш у формі мовних курсів чи у будь-яких інших формах (наприклад, факультативів у школах, гуртків у житлових районах) завжди завершувалися категоричною відмовою, і так тривало до пізньої перебудови. Завдяки подібним технологіям, що не мали аналогів деінде, престарілі творці єврейської радянської літератури у Києві перебували у свого роду віртуальному просторі і були надійно ізольовані від кола потенційних читачів. Мовно-культурна традиція, що у Радянському Союзі, на відміну від івритської, вважалася ніби й легітимною, була в реальності приреченою на забуття, і мешканців Києва було ефективно перетворено на "євреїв мовчання" (Елі Візель).

За цих умов лише завдяки координуючій ролі "Советіш Геймланд" єврейські літератори Києва та інших центрів України могли розраховувати на те, що після перекладу російською чи іншими мовами вони зможуть досягти резонансу в СРСР, підтримати дозволені зв'язки з іноземними друзями і вийти на відповідну читацьку аудиторію.

Журнал "Советіш Геймланд" був не просто часописом, але, як вказував у своїй статті П. Новік, головний редактор прокомуністичної газети "Фрайгайт" (Нью-Йорк) – "інституцією"<sup>162</sup>.

З його появою завершився період "одноразових" ініціатив з реабілітації єврейської культури в СРСР – концертів виконавців пісень, скетчів (Сіді Таль, Г. Гузикова та інших), окремих видань класиків, наприклад, у 1959 році видання Шолом Алейхема – перше від 1948 року в Радянському Союзі мовою їдиш.

Знову після розгрому у 1948 році зарубіжні єврейські структури отримали адресу для зв'язку з СРСР. На жаль, "Советіш Геймланд" так і не було присвячено монографічного дослідження, хоч вона була справжнім інституціональним центром єврейської культури в СРСР від 1961 року до перебудови.

Рішення про створення "Советіш Геймланд" було прийнято під впливом французьких комуністів. У Франції мешкала після війни найбільша єврейська громада в Європі, при цьому Париж був центром лівої їдишистської культури, а КПФ – важливий партнер КПРС – видавала на їдиш популярну газету "Найе Пресе".

Період створення "Советіш Геймланд" був пов'язаний з ейфорією відлиги, іменами О. Твердовського та К. Симонова, надіями на радикальне оновлення радянського суспільства. Переломним моментом у цьому контексті стали 1967–1968 роки, коли під впливом війни на Близькому Сході та подій у Чехословаччині 1968 року "Советіш Геймланд" пішла на загострення взаємин зі своїми колишніми однодумцями у лівому таборі, що відбилося на підходах до публікацій у часописі. Після алії початку 1970-х років та війни Судного дня (1973 р.) ідеологічне протистояння ще більш загострилося, тим більше, що на початку 1970-х років деякі радянські літератори покинули країну. В Ізраїлі вони почали видавати часопис "Єрушалаймер алманах" і, як слушно зауважив Г. Естрайх, їдиш опинився у епіцентрі холодної війни. Слід зауважити, що саме тоді в ізраїльському суспільстві почався період глибокого осмислення феномену єврейської радянської культури, що відбулося паралельно з переосмисленням українсько-єврейських взаємин. Яким же було етнополітичне тло у 1961–1967 роках?

У першу чергу була спроба реставрувати єврейську інфраструктуру до 1948 року – систему освіти, театри, пресу, створити відповідні інституції для євреїв, що не знали їдиш і користувалися російською. У 1959 році лише 20,8% усього єврейського населення СРСР вважало їдиш рідною мовою (приблизно 0,5 млн осіб) однак багато хто володів нею як другою мовою чи розумів їдиш. Тим не менш спроби відродити єврейську культуру не були успішними, що свідчило про відсутність доброї волі з боку владних структур. Від 1959 року по 1967 рік було видано лише 19 книг мовою їдиш, тобто у середньому три назви на рік. Правда, у 1955 – 1970 роках мільйонними накладками видавалися твори єврейських письменників мовами народів СРСР. Тим не менш, стало очевидним, що було взято курс на асиміляцію. "Бабин Яр єврейського слова" не було офіційно засуджено, жертви репресій не були офіційно реабілітовані, пояснень з приводу жертв ЄАК не дано, а наукові установи, бібліотека і театри не відновлені у своїх правах. Радянська верхівка, подібно до К. Каутського, не збиралася проливати сльози з приводу втрати для людства єврейської культури.

Між тим, ліві сили на Заході чекали набагато більшого. П. Новік у статті "Советіш Геймланд – подія" у періодичному виданні "Замлунген" США –розкрив деякі обставини виникнення нової єврейської інституції.

Передісторія "Советіш Геймланд" і уявлення західних комуністів щодо потенціалу "відлиги" розкривають змістовний бік міфологеми "соціалізму з людським обличчям", характерний для "лівих сил" США і Західної Європи. Представляючи проект "Советіш Геймланд", П. Новік та його однодумці виходили з потенціалу "громадянського суспільства", що, на їхню думку, існувало в СРСР. Подібно до своїх попередників у 1920-х, 1930-х та 1940-х роках, П. Новік, М. Вільнер та інші представники прогресивної громадськості відмовлялися вірити в те, що чергова "відлига", що збіглася з підкоренням космосу та іншими імпазантними досягненнями СРСР, може виявитися безплідною для долі єврейської культури.

Для уявлень американських лівих у той період характерним було те, що статтю К.Симонова у "Правде" від 1 жовтня 1958 року було передруковано у "Моргн Фрайгайт" 10 жовтня 1958 року, а його ідеї стосовно інтернаціоналізму, рівноправ'я та допомоги рівноправному розвитку культур з боку держави було сприйнято як вияв того, що у 1961 році Радянський Союз вже не той, яким він був у 1948 році<sup>163</sup>.

М. Вільнер разом з Х. Словесом та А. Юдиним побували в СРСР як представники "єврейської прогресивної громадськості" і свідчили, що в СРСР були поширені уявлення про непотрібність культурної роботи на їдиш взагалі. Однак А. Вергеліс знайшов необхідні аргументи, які повинні були переконати "компетентних та впливових осіб": "Необхідні видання і театральна діяльність на їдиш. Затягування цього – лише в інтересах реакції, яка дійсно зацікавлена лише в тому, щоб так тривало і надалі. Неможливо далі терпіти, – заявив А. Вергеліс, – щоб синагога у Радянському Союзі була представником тих, для кого їдиш і далі є рідною мовою. А. Вергеліс, як приклад, навів себе, що народився у 1918 році і пише на їдиш"<sup>164</sup>.

Перший номер "Советіш Геймланд" розглядався як зріз радянської дійсності і як показник шляхів єврейської самоідентифікації. Ліві літературно-громадські діячі в цілому вітали у перші роки журнал, при цьому як публікації неєврейських літераторів (Ч. Айтматов, Є. Євтушенко), так і твори на інтернаціональні теми (поема Д. Хайкіної "Вдова Конго"), очікуючи, що з'являться нові молоді автори. Сто дванадцять літераторів, які взяли участь у журналі в перші роки, підтвердили, на думку лівих літературних критиків на Заході, що єврейська література у Радянському Союзі є глибоко національною не лише за мовою, але також і за своєю тематикою. Думка відомого літературного критика Ш. Нігера, який вважав, що радянська література на їдиш почала підтримувати національні теми лише після нападу Гітлера, стала сприйматися як неадекватна.

Слід зауважити, що у Радянському Союзі, як і у дореволюційній Росії, художня література і публіцистика виконувала роль, яку у багатьох західних країнах було зарезервовано для філософської, а пізніше для політологічної літератури. Письменники, поети і журналісти уповноважувалися у 1960 – 1980 роках розтлумачувати різні аспекти єврейської самоідентифікації.

Важливо підкреслити, що в період між 1948 та 1961 роком, коли в СРСР панувало мовчання щодо єврейської мови та літератури, у світі відбувалися дуже складні та суперечливі соціодемографічні процеси, наслідки яких, зокрема і для єврейської ідентичності, усвідомлюються лише нині.

У 1948 – 1960 роках продовжувалося падіння ролі культури їдиш у США, де простір їдиш скорочувався внаслідок природних процесів асиміляції, міграцій євреїв у західні та південні регіони, відходу з життя старших поколінь. Падіння ролі світської культури призвело до того, що єврейська ідентичність все більше пов'язувалася з трьома семантичними полями: Голокостом, релігією та існуванням держави Ізраїль.

Для багатьох лівих інтелектуалів радянський дискурс у цьому контексті був мандрівкою у нове і невідоме. Адже у період відлиги Радянський Союз викликав загальний інтерес своїми успіхами у космосі, новими трендами у кінематографі, літературі та мистецтві. Однак "Советіш Геймланд" не змогла виправдати авансів, пов'язаних із цим періодом. По-перше, у 1961–1967 роках стало очевидним, що нової культурної автономії для євреїв у СРСР не буде. По-друге, відверта дискусія з питань репресій та подолання їхніх наслідків не відбулася. По-третє, молоді єврейські літератори в СРСР так і не з'явилися. По-четверте, поступово вичерпався запас текстів, які до того часу не публікувалися і у той самий час могли претендувати на певний літературний рівень. Єврейська мова явно залишалася поза тими потужними державними установами, що визначали питання мовної політики. Державна підтримка "Советіш Геймланд" реально означала, що єврейські літератори обрали шлях самоцензури, а також імітували – хай і дуже вишукано – діяльність з вирішення актуальних громадських та національних проблем. "Культ особи" виявився міфом, у якому, за Р. Бартом, ключове ідеологічне поняття знекровлюється і перетворюється на беззмістовну словесну мантру, втрачаючи зв'язок із дійсністю.

Ідеологема "культ особи" стала основою для пропагандистської кампанії у роки відлиги, що виправдовувала бездіяльність радянських властей стосовно наслідків репресій на "єврейській вулиці". Відмежувавшись за допомогою мантри "культу" від відповідальності за розгром єврейської культури в СРСР, владні структури зняли з себе відповідаль-

ність і за відродження цієї культури і використали "Советіш Геймланд" для маніпуляції громадською думкою, у першу чергу на Заході.

Цю лінію імітувати дискусію з актуальних проблем було продовжено "Советіш Геймланд" і у 1970-ті роки, що знайшло свій вияв у концептуальній статті А. Вергеліса "Проблеми сучасної єврейської прози". Автори журналу, які і на момент його створення не могли похвалитися молодими літами – Т. Ген, С. Гордон, Й. Бург, Г. Полянкер, І. Шрайбман, М. Разумний – у своїх творах "живуть спогадами" (що природно для такого поважного віку) про 1920 – 1930 роки. Це викликає критичні зауваження А. Вергеліса, цікаві з погляду вивчення ідентифікаційних процесів: "Справа дійшла до перенасиченості ретроспекцією. Одна із сучасних проблем радянської єврейської прози стосується, таким чином, манери оповіді: необхідно менше водити читача через контрасти минулого (не уникати їх, звичайно); менше поринати в спогади, більше, детальніше показувати та досліджувати поточне життя. Десятиріччя, що минули після війни, вже утворили у єврейському середовищі нові та стійкі побутові пласти. Життя набуло стабільності – митець має зобразити, проаналізувати та осмислити його!"<sup>165</sup>

Заклик, спрямований до пенсіонерів, звучить досить комічно. Це відчували фахівці з питань пропаганди, які розуміли, що виробничий конфлікт між фізиками та ліриками, "ветераном праці і молодим інженером" мовою, яка навіть у ЄАО не вивчалася у школах від 1948 року, робить претензії радянської єврейської прози на відображення сучасної проблематики, м'яко кажучи, дивними.

Але А. Вергеліс вважав, що трагедія зарубіжних єврейських письменників саме у їхній відірваності від життя, у невмінні проникнути у сучасну проблематику! За доби "андроповщини", коли єврейську роботу було "пожвавлено" відповідно до елементарних вимог здорового глузду, А. Вергеліс піднімається до рефлексій іншого рівня, ніж у 1970-х роках: "Яке в наш час життя євреїв у Радянському Союзі? Які наслідки війни у структурі єврейського населення: де оселилися і чим займаються ті, що залишилися в живих? Як допомогла атмосфера дружби народів соціалістичній взаємодопомозі, що панує у нашій країні; чим характеризуються ті економічні обставини і культурне життя, які в наш час притаманні для єврейського середовища; що означає сьогодні – єврейський побут; чи є такий взагалі; які національні, побутові, етнічні атрибути народ зберігає і які відносить асиміляція; наскільки великими є втрати у загальнонаціональному плані, які війни принесла радянським євреям, знищивши разом з людьми усі єврейські містечка, традиційні центри єврейської культури,

нові територіальні формування, створені для євреїв з такою щедрістю у 20–30-ті роки радянською владою?"<sup>166</sup>.

Фактично йдеться про основні питання етнічної ідентичності євреїв і міжетнічних взаємин. Слова "Голокост", "етнополітика", "інститути", "владні структури", "дискурс" А. Вергеліс не вживає, але фактично йдеться саме про дискурс єврейської радянської ідентичності.

Осмилення проблем ідентичності призвело єврейський офіціоз до певної, санкціонованої згори активізації роботи у царині мови і культури.

Певна активізація привернула увагу зарубіжних спостерігачів, які не могли не оцінити її позитивний ресурс, як і роль "Советіш Геймланд", що "завжди дотримувалася офіційної комуністичної лінії, але її літературні сторінки мають значну цінність і повинні бути більш відомими у різних частинах єврейського світу"<sup>167</sup>.

На фоні літературоцентризму та певної підтримки з боку Спілки радянських письменників особливо впадала у вічі відсутність загальної інфраструктури з тематики єврейської історії та культури.

Як зауважив Ш. Левенберг, "радянські читачі, що цікавляться проблемами своїх співгромадян єврейського походження, не зможуть знайти авторитенті публікації на ці теми. В СРСР відсутня література російською, що торкається проблем єврейської історії, літератури чи сучасної соціо-економічної структури єврейського населення. Відсутній також і науковий радянський часопис, який спеціалізується на проблематиці, що цікавить євреїв. Немає вузів, де вивчалися б єврейські предмети, науково-дослідних інститутів. Інформація, що торкається єврейського населення, ретельно вивчається та збирається владними органами, але використовується лише для цілей внутрішньої безпеки та пропаганди за кордоном. Статті агенції "Новості" на єврейські теми призначені для іноземних журналів. Парадоксально, що читачі за кордоном краще обізнані з радянським єврейством, ніж мешканці СРСР. Це стосується як євреїв, так і неєвреїв"<sup>168</sup>.

Ш. Левенберг зауважує, що є щось спільне у долі усіх меншин СРСР. Але існують великі відмінності між територіальними та екстериторіальними меншинами. У доповіді "Єврейська культура в СРСР сьогодні", підготовленій для конференції ОБСЄ у Будапешті (15 жовтня – 25 листопада 1985 року) і опублікованій Інститутом єврейських проблем у Лондоні у грудні 1985 року, проаналізовано можливості єврейської культури в СРСР перед перебудовою. Культурний статус радянського єврейства мав такий вигляд:

"Відсутня єврейська освіта: немає єврейських шкіл, у яких вивчаються єврейські предмети. Немає також можливості для приватної освіти;

Єврейські мови не викладалися у радянських школах від 1948 року (за винятком Біробіджана від 1980-го року). Іврит викладається лише у трьох спеціалізованих сходознавчих інститутах, куди студенти-євреї мають обмежений допуск;

Немає курсів їдишу поза школами;

Видано російсько-їдиш словник та буквар їдиш, а у 1963 році було видано іврит-російський словник;

Є лише два періодичні видання в СРСР – "Советіш Геймланд" та "Біробіджанер штерн", яка виходить п'ять разів на тиждень у Біробіджані.

Є лише одна єврейська бібліотека в СРСР у Біробіджані.

Є два професійні театри, що не мають свого приміщення. Вони гастролюють по всій країні, але приписані до Біробіджана<sup>169</sup>.

Як видно з цього переліку, Україна тут зовсім не представлена. З іншого боку, за межами Росії, у Тбілісі юдаїка вивчалася в університеті, а видання грузинською мовою середньовічної поезії та інших класичних івритських текстів було звичайною справою.

За доби перебудови "Советіш Геймланд" переживає трансформацію, що є дуже показовим для єврейської культури в Радянському Союзі.

У своїй монографії, присвяченій політичним міфам перебудови, Ю. Шайгородський відзначає, що "справжня ревізія марксизму-ленінізму відбувалася внаслідок спроб критики ревізій минулого. Ця ревізія проходила поетапно. Умовно ці етапи можна назвати десталінізацією, деленізацією та демарксистацією"<sup>170</sup>.

Ревізія марксизму-ленінізму мала особливе значення для "Советіш Геймланд", яка змушена була змінити свою назву. Для єврейського офіціозу ревізія означала появу численних конкурентів і, врешті-решт, припинення існування "радянського єврейства".

Однак у серпні 1988 року для Шнеєра Левенберга, голови сіоністської федерації Великобританії, такий результат міг здатися неправдоподібним. Виступаючи в Оксфорді, Ш. Левенберг пов'язав з "перебудовою" та "гласністю" надії стосовно зміни статусу єврейства за прикладом лівих діячів наприкінці 1950-х на початку 1960-х років: "Антиізраїльські та антисіоністські політичні коментарі у "Советіш Геймланд" стали набагато менш частими, ніж раніше"<sup>171</sup>. Зазначалося, що темні "роки сталінізму" і, зокрема, репресії та вбивства єврейських письменників, а також труднощі підтримки мови їдиш серед молодого покоління і питання розвитку культури їдиш напередодні XXI сторіччя вільно дискутуються у часописі. Відзначалося, що недооцінити літературне значення "Советіш Геймланд"

було б помилкою, тому що часопис підтримував творчість на їдиш у Радянському Союзі<sup>172</sup>.

Як і за часів Хрущова, заяви М.Горбачова щодо національної проблематики старанно аналізувалися. У 1989 році, ще за інерцією, проходила десталінізація, у журналі друкували "Реквієм" Ахматової у перекладі А.Вергеліса, продовжувалося вивчення життя і творчості єврейських письменників – жертв сталінського терору.

Але вже у 1990 році після падіння Берлінської стіни стало очевидним, що йдеться не про покращання, а про демонтаж, не про зміни – хай навіть радикальні – а про втечу. Епоха "Дітей Арбату" (для тих, хто читав на їдиш, були його еквіваленти – наприклад, роман С.Гордона "Ізкер") плавно переходила у період під знаком есе "Єврейська ромашка" Г. Кановича – з журналу "ВСК" (Рига), де рефлексії з приводу майбутнього євреїв у СРСР зводилися до питання : "їхати чи не їхати?".

Показово, що А.Вергеліс так і не довів свій часопис до етапу "демарксистації", що показала його підсумкова стаття у серпні 1991 року під час ГКЧП за назвою "Білі плями і плями на совісті".

Тут "гуру" єврейської радянської культури торкнувся актуальних питань взаємозв'язку особистості з соціальною дійсністю та функціонуванням культури, ролі держави та еліт у її формуванні, матеріалістичних настроїв та громадської свідомості. Він також підвів підсумки своєї діяльності, спробував виправдати свою позицію щодо Ізраїлю та зарубіжного єврейства, процесу еміграції з Радянського Союзу<sup>173</sup>.

А. Вергеліс засудив сегрегацію єврейства, що існувала у ідеологічному кліматі СРСР, як помилкове явище, а також підкреслив, що русифікаційна політика стосовно євреїв у Радянському Союзі мала негативні наслідки. Він стверджував, що його журнал ніколи не заперечував права Ізраїлю на існування, а публікував твори письменників будь-яких політичних переконань, зокрема лауреатів Нобелівської премії Ш. Агнона та І. Башевис-Зінгера. А. Вергеліс поставив закономірне питання про те, чи визнавав Захід єврейських письменників, які не емігрували і які невідомі на Заході. Їхня творчість не стала складовою частиною світової єврейської культури, відкидалася західними видавництвами, літературним світом, громадською думкою через ідеологічну зашореність.

Таким чином А. Вергеліс визнав існування світової єврейської культурної спільноти, що включало також визнання права євреїв на еміграцію. Характерно, що він підкреслив (із цим не можна не погодитися), що патріотизм євреїв стане більш природним. Разом з тим А. Вергеліс стверджував, що еміграція була даниною патерналістським настроям і невмінню євреїв самоорганізовуватися.



З нашого погляду, А. Вергеліс висловив цілком помилкову думку, що можна було б уникнути міграції з містечок і що якби не євсекції, що помилково орієнтували євреїв на виїзд з регіонів постійного проживання, то євреї зберегли б традиційний побут, мову та повернулися б з евакуації у місце традиційного проживання.

На нашу думку, процеси виїзду євреїв з колишньої смуги осілости не мають відношення до гасла "Містечко, зникни!", тому що йдеться про добровільне і природне соціодемографічне явище, а не про "помпезну кампанію". До того ж великою мірою прагнення євреїв до переселення у великі міста, де шанси асиміляції і втрати мови їдиш були дуже високими, пояснювалося пошуками більш безпечного місця проживання. Як відомо, саме містечко було об'єктом погромів за доби нестабільності, а у період Другої світової війни у першу чергу врятувалися саме мешканці великих міст.

Е. Розенталь-Шнайдерман, яку не можна запідозрити у відсутності любові до мови їдиш, у своїх мемуарах змальовує поїздку у 1933 році разом з Н. Штіфом до Олевська у Житомирській області, щоб вербувати злиднених мешканців містечка, які вмирили від голоду, для виїзду у Біробіджан<sup>174</sup>. Шифра Ліфшиц, пояснюючи, чому вона у 1935 році після закінчення в Одесі педагогічного факультету з мови їдиш вирішила поїхати аж на Далекий Схід, зазначає, що її жахали "єврейські містечка України та Білорусії з їхнім брудом, злиднями і невіглаством"<sup>175</sup>.

Таким чином виїзд з містечок, що дійсно відіграли роль резервації єврейської культури та мови їдиш, був цілком природним процесом, який неможливо було зупинити.

Як же відреагували в Україні на можливість, що її перебудова надала для мови їдиш? У зв'язку з появою незалежних єврейських організацій та лібералізацією режиму стали відкриватися курси з вивчення їдиш, при цьому, за свідченням очевидців, інтерес до їдиш спочатку був більшим, ніж до іврити<sup>176</sup>. Однак місце міфів перебудови у 1990–1991 роках зайняли інші міфи, зокрема набирали силу у радянському макросуспільстві "націонал-патріотичний" та "реставраційний" міфи (за термінологією Ю. Шайгородського). Йшлося про концепти, які далеко не завжди залишали євреям "вікно можливостей" для позитивного самоствердження.

Деякі російські дослідники стверджують, що утвердження державності України і, зокрема, використання української як державної мови могло сприяти виїзду євреїв з України\*.

Нам здається, що хоч сутність масової еміграції та її причини досі малодосліджені, однак які б не були суб'єктивні аспекти еміграційних

---

\* Таку точку зору, зокрема, висловлювала у низці публікацій професор Н. Юхнова (С.-Петербург).

процесів та роль конкретних активістів, можна припустити, що йшлося, насамперед, про нестабільність, втрату довіри до держави як до гаранта правопорядку. Зокрема, з ЄАО (Біробіджан), де не йшлося про якісь кардинальні зміни і де до перебудови не було зафіксовано виїзду за кордон, виїхала більшість євреїв. Відроджені єврейські структури під знаком Шолом-Алейхема і Міхоелса, курси мови їдиш, театри і клуби не могли розраховувати на довге життя – еміграція нагадувала евакуацію.

Що стосується першого підручника їдиш в Україні після Голокосту, то ця книга, авторства Г. Шапіро, Д. Лівак та С. Гербера, вийшла у 1990 році<sup>177</sup>.

Ініціатива належала владним структурам УРСР: на третьому році перебудови ЦК КПУ запропонував Міносвіти розробити навчальний посібник з мови їдиш для середньої школи. Характерно, що в Україні – колись центрі єврейської видавничої справи – не виявилось друкарських єврейських шрифтів. Адже свого часу підручники для єврейських шкіл друкувалися у видавництві "Укрнацменвидав", яке було закрито відразу після репресій 1949 – 1950 років. Ця редакція перестала працювати, а в ніч на 20 грудня 1951 року було вивезено усі шрифти.

Згідно до вимог Міністерства освіти, підручник призначався для факультативних занять для учнів 8-го класу середніх шкіл. В ідеологічному плані його було витримано у дусі "перебудови" – занесено твори О. Шварцмана, що символізував початок єврейської радянської поезії в Україні, Й. Бухбіндера, М. Могилевича, Г. Когана та інших. Серед прозаїчних творів – Шолом-Алейхем та Г. Полянкер.

Біографія Я.Свердлова, сторінки з історії ЄАК співіснували у підручнику з матеріалами з історії мови їдиш та навіть переказами текстів Танаху під заголовком "З історії єврейського народу". Підручник було видано накладом у 10000 примірників, він використовувався у різних ланках освіти і став яскравою ілюстрацією для фінального стану розвитку єврейської культури в Радянській Україні. У своїй рецензії на підручник поет Й. Бухбіндер висловив надію, що "поява підручника відродить мову, якою говорило населення містечок, міст, якою звучали пісні, творили Шолом-Алейхем, Менделе Мойхер-Сфорім, Башевіс-Зінгер та багато інших письменників, чий голоси вливалися у багатонаціональний хор величезної країни"<sup>178</sup>.

Однак відродження мови вимагає спеціальних скоординованих заходів, "мовного планування" та ефективних стратегій. Зусилля держави виявилися недостатніми для забезпечення повноцінного функціонування української мови – тим більше це стосується розвитку мови їдиш в Україні.

В установах НАН України: інститутах мовознавства, археографії, літератури, сходознавства, історії та інших – мало що було зроблено для вивчення спадщини мови їдиш, джерел для вивчення єврейської історії того періоду, коли головною мовою євреїв України був їдиш.

У цьому відношенні система цінностей інтелектуальних еліт незалежної України значно відрізнялася від установок А. Кримського, М. Лукаша чи П. Тичини, які активно перекладали з їдиш та виступали за дослідження джерел цією мовою, яку вони вважали, як і сучасні європейські інтелектуали, невід'ємною частиною спадщини України та європейської цивілізації взагалі<sup>179</sup>.

Між тим упродовж останніх двох десятиріч пішли з життя в Україні або за кордоном останні творці єврейської культури в Україні – Г. Полянкер, Д. Хайкіна, Й. Бухбіндер, Й. Бург, М. Дербаремдікер, Ф. Браверман-Горбач та багато інших ентузіастів "маме-лошн". Видавнича та перекладацька діяльність, викладання мови, різноманітні акції, у центрі яких є їдиш, розвиваються, як і в інших країнах, завдяки спонсорській підтримці, залученню коштів міжнародних організацій та фондів, а також завдяки підключенню України у світі відкритих кордонів та Інтернету до транснаціональних мереж функціонування мови їдиш. У рамках таких мереж і відбувається в наш час підготовка "хемшех дор" – покоління, що продовжує культурну діяльність на їдиш. Можна стверджувати, що з XVIII сторіччя єврейство України пройшло цикл мовно-культурного розвитку і повернулося, у певному сенсі, до часів, коли існувала мовно-культурна єдність від Ельзасу до Дніпра, а книжки, що видавалися у Німеччині, швидко ставали відомими євреям України. Особливості взаємодії євреїв України та Центральної Європи перед добою Гаскали, що розділила ашкеназійське єврейство, стали об'єктом зацікавлень науковців Заходу<sup>180</sup>. Цей інтерес пов'язаний з ситуацією постмодерністського світу, коли євреї Німеччини – це колишні вихідці з України та взагалі пострадянського простору, об'єднані спільною культурною традицією та історичною пам'яттю. Формування нової єврейської спільноти в Європі створює і певні ідеологічні передумови для відродження інтересу як до мови їдиш, так і до традицій містечка<sup>181</sup>.

Однак, як мови творчості та спілкування, їдиш та іврит остаточно поступилися в Україні основним мовам макросуспільства – українській та російській. Цей процес відбувався свого часу і у Німеччині у формі переходу на німецьку і виходу з диглості лошн-койдеш – німецько-єврейський діалект. Однак в Україні ХХ сторіччя, на відміну від Німеччини ХІХ сторіччя, він не був цілком добровільним. Якби не Голокост і не свідоме обмеження ролі єврейської культури у Радянському Союзі, можна не сумніватися, що мова їдиш і надалі функціонувала б в Україні.

І тут постає питання про роль офіційної наукової думки Радянського Союзу – тієї доби, коли вщухли масові репресії – стосовно прав нечисленних етнічних спільнот та екстериторіальних етносів у СРСР на розвиток власної мови.

Гарне уявлення про це дає праця К. Ханазарова з претензійною назвою "Розв'язання національної мовної проблеми в СРСР", що є яскравим зразком офіційного мовознавства доби Ю. Андропова<sup>182</sup>.

Автор не оминув існування мови їдиш. На суперобкладинці книги поряд з мапою СРСР можна ознайомитися з переліком мов країни від російської до язгулямської на Памірі, якою говорило кілька сот людей і яка ніколи не використовувалася поза сферою усного мовлення. Мови народів СРСР показано у рамках жорсткої ієрархії. Спочатку йдуть мови союзних республік, далі автономних, потім автономних областей, далі національних округів і, нарешті, мови, що не мали писемності – кетська, нганасанська, удегейська та інші мови Крайньої Півночі, Сибіру та Далекого Сходу. Ми не бачимо в цьому переліку кримськотатарської, німецької, польської, фінської, румунської, угорської, турецької і багатьох інших мов. Але мова їдиш у переліку є. Вона знаходиться між алтайською та карачаївською, тобто в алфавітному порядку серед мов народів, що мають територіальні утворення на рівні автономних областей. Це і було те місце, яке в кінцевому рахунку було знайдено для обґрунтування ролі та функцій мови єврейського народу. Не дивно, що у контрпропагандистському "шедеврї" доби "андроповщини" – книзі Б. Кравцова "Втеча з гетто" – одним з головних аргументів на користь позитивного розвитку культури їдиш у Радянському Союзі і занепаді її на Заході було видання масовим тиражем букваря цієї мови<sup>183</sup>. Це і був рівень, визначений високим радянським начальством для функціонування їдишу. Як зауважує К. Ханазаров – а його праця була підсумковою для доби, що безпосередньо перейшла у перебудову, – його концепція щодо функціонування мов "малих націй і народностей" та "етнічних груп" продовжувала ідеї Ю. Дешерієва, І. Протченка, М. Джунусова, С. Брука і таких українських "корифеїв", як І. Білодід, М. Кулініченко та інші<sup>184</sup>.

От які аргументи було знайдено щодо гальмування та ліквідації системи освіти таких етнічних спільнот, як євреї:

"Подальший розвиток шкільної справи наочно продемонстрував малим націям та нечисленним народностям, національним та етнічним групам недоцільність та практичну невиправданість подрібнення шкіл та навчальних класів за мовами навчання. Батьки переконалися на практиці у невідповідності, у незручності навчання дітей малопоширеними мовами. Украй незначна кількість мовців знижує ефективність отримуваної освіти.

Мала нація та народність, етнічна група практично не здатні відтворити своєю мовою принаймні основну частину науково-технічних знань і духовних багатств, створених у культурній скарбниці людства (...). Тому розгорнулися процеси двомовності, добровільного переходу зростаючої частини малих націй та нечисленних народностей на мови великих націй, а також на навчання дітей їхніми мовами (...).

Те саме відбулося і з національними групами. Національні групи – це частини націй, основне населення яких проживає за межами СРСР (корейці, угорці, турки, іранці, чехи та інші). Їх у СРСР більше тридцяти. Відносна нечисленність та дисперсність національних груп, практична доцільність знання ними мов соціалістичних націй, взаємини обопільної довіри та зближення народів країни поступово привели до добровільного переходу більшості національних груп на навчання мовами соціалістичних націй, у середовищі яких вони живуть<sup>185</sup>.

Як бачимо, тут простежуються не лише спроби виправдати ліквідацію системи освіти депортованих народів (корейці, турки), яких було позбавлено ареалів компактного проживання, але відверто фальсифікується становище таких етнічних спільнот, як угорці, що у регіоні компактного проживання мали систему середньої освіти рідною мовою і не збиралися переходити на мову інших "соціалістичних націй". У незалежній Україні угорці створили інфраструктуру вищої освіти і науково-дослідні установи, що функціонують рідною мовою. Значне місце у праці займала також контрпропаганда, "викриття" антикомуністів, що видають висунення російської мови як мови міжнаціонального спілкування і співпраці у вигляді очевидного прикладу "русифікації", "насилства", "нав'язування російської мови". Вони намагаються спекулювати на глибокій прив'язаності людей до своєї рідної національної мови, на багатосторонньому переплетінні національної мови та національних почуттів.

У поширенні міжнаціональної російської мови антирадянщики бачать вияв політики русифікації, що її нібито здійснюють Комуністична партія та Радянський уряд. Теза щодо русифікаторства не перше десятиріччя кочує з однієї антирадянської публікації до іншої. Про це пишуть Є. Люїс, Е. Олуорт, Р. Сеспорлук, Дж. Уїлер, С. Джекобі, Бріан Д. Сільвер та інші<sup>186</sup>.

Книга завершується оптимістичною нотою: "Вороги радянської соціалістичної системи примножують свої зусилля, прагнучи до фальсифікації розвинутого соціалізму, його мовної політики. Але факти – вперта річ (...). Наше розв'язання національно-мовного питання витримало перевірку часом, пройшло через випробування і показало свою життєспроможність і скерованість до наближення комуністичного майбутнього. Нації та народності СРСР підуть далі цим шляхом"<sup>187</sup>. Факти,

однак, виявилися саме такими (або близькими до тих), що були наведені "антирадянщиками". Крах мовної політики Радянського Союзу був зумовлений тим, що пряме насильство упродовж десятиріч і вишукані фальсифікації доби Брежнєва та Андропова викликали відчуження від соціалістичної Батьківщини навіть серед євреїв, які зробили величезний внесок у розвиток російськомовної культури радянської доби. Але державний антисемітизм останніх десятиріч та відверта брехня щодо Ізраїлю та відродження івриту викликали алергію навіть у найбільш лояльних громадян – як євреїв, так і неєвреїв. За сім років до початку масової алії у книзі К. Ханазарова стверджувалося, що у 1913 році значну частину літератури у Російській імперії було видано мертвими мовами – латиною, церковнослов'янською, давньоєврейською<sup>188</sup>.

І це тоді, коли у 1913 році іврит уже почав відроджуватися в Ерец-Ізраїль і відбувся "мовний конфлікт" за мову викладання у гімназіях, який завдяки зусиллям молоді було розв'язано на користь івриту, а не німецької.

К. Ханазаров лицемірно зітхав, що важко знайти перекладачів з аварської на естонську і тому російська мова природним чином має стати мовою міжнаціонального спілкування. І це в той час, як В. Марченка – перекладача з азербайджанської на українську – було замучено в ув'язненні, а М. Лукаша, що перекладав з івриту та їдишу українською, було викинуто на маргінес суспільного життя, К. Ханазаров стверджував, що саме завдяки російській народи СРСР можуть прочитати твори Р. Тагора<sup>189</sup>.

Активісти сіоністського руху і просто знавці історії єврейської культури в Україні могли б додати, що твір Р. Тагора "Гітанджалі", за який він отримав Нобелівську премію у 1913 році, було перекладено івритом (мертвою мовою, як вважав К. Ханазаров) Давидом Фрішманом і у 1917 році видано у збірці літературних та публіцистичних праць в Одесі за редакцією Хаїма-Нахмана Бялика – пізніше одного з творців ізраїльської культури<sup>190</sup>.

Євреї були і є тим народом, що заперечили своєю історією ледь не всі тези К. Ханазарова та його однодумців, і тому вони "голосували ногами", покинувши країну, де їхні страждання і досягнення були поховані під нашаруванням брехливих вигадок упродовж кількох десятиріч.

Це не означає, що вивчення єврейської спадщини радянського періоду втратило свою актуальність у сучасному етнополітичному контексті. Навпаки, з хронологічної відстані двох десятиріч оцінки цієї спадщини викликають загальний інтерес.

Слід зауважити, що, крім плутанини і хаосу у термінології у пострадянський період, з'явилося багато робіт, цінних своєю фактографією, недозвальною в радянські часи, але без типологізації процесів, що

розглядалися. Така позиція свідчила про звільнення науки від політичної кон'юнктури, але разом з тим показала і відсутність певного резюмуючого вектора, необхідного у наукових творах, відбивала перехідний, методологічно нестійкий характер історичної літератури.

По мірі того, як перші пристрасті вгамувалися і емоційно-афективний зв'язок з радянською епохою став послаблюватися, актуалізувався спокійний, виважений та незаангажований підхід до вивчення та упорядкування нових знань з нових концептуальних позицій. Сьогодні потрібні нові серйозні дослідження з найрізноманітніших напрямів та етапів радянського періоду, нові методологічні підходи, що долають сенсаційно-революційну тональність, певну епатажність у сприйнятті радянського періоду. У світовій науці від середини минулого сторіччя для висвітлення новітнього періоду в історії успішно застосовувалася теорія модернізації, що дозволяла зрозуміти багатофакторність і багатофактурність ретроспективи конкретного регіону, його місця у сучасному світі. Нам здається, що інтенсивні соціальні процеси, час розпаду традиційної єврейської культури смуги осілості під напором нових явищ, здійснених під прапором будівництва соціалізму в СРСР, плідно розглядати саме в річищі цієї теорії. Тоді радянський період у житті єврейського народу виглядатиме не як переможна хода євреїв на шляху до комунізму, як це було в апологетичній літературі радянського періоду, і не як чорна діра у соціогенезі єврейства, як це було у паталогоцентристській ранній пострадянській історіографії, а у контексті модернізації, що розуміється як комплекс трансформаційних процесів у економіці, політиці, духовній сфері.

На завершення вищезазначеного нами зроблено такі висновки:

1. Для євреїв в Україні завжди було притаманне нашарування ідентичностей, у тому числі мовнокультурних.

2. Процеси модернізації за умов діаспори призводили до поступового витіснення єврейської мов і переходу євреїв на мови макросуспільства (російську, німецьку, польську, угорську, українську).

3. Репресивна політика владних структур СРСР щодо євреїв, які залишилися живими після Голокосту, значно прискорила акультурацію та мовну асиміляцію євреїв України.

4. Основними мовами євреїв України стали російська та українська.

5. Транснаціональний характер світової єврейської спільноти та розвинені міжнародні зв'язки українського єврейства зумовлюють інтерес до вивчення їдишу та івриту, перекладів з цих мов, хоч культурна та літературна діяльність єврейськими мовами в Україні припинилася.

На порядку денному стоїть питання вивчення співвідношення української і російської мови серед євреїв у незалежній Україні у загальному контексті українсько-російської двомовності.

- <sup>1</sup> Див.: Вебер М. Отношения этнической общности // *Ab Imperio*. – 2002. – № 3. – С. 31–32, 37–39.
- <sup>2</sup> Там само. – С. 38.
- <sup>3</sup> Див.: там само. – С. 31.
- <sup>4</sup> Див.: Скворцов Н. Г. Теоретическое наследие М. Вебера и проблемы этничности в современной социологии // URL: <http://articles.excelion.ru/science/filosofy/32193624.html>. (дата обращения: 13. 08. 2009).
- <sup>5</sup> Див.: Тишков В. А. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – М.: Наука, 2003. – С. 105.
- <sup>6</sup> Барт Ф. Введение // Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. Сборник статей / Под. ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. – М.: Новое издательство, 2006. – С. 44.
- <sup>7</sup> Там само. – С. 44–45.
- <sup>8</sup> Див.: Тишков В. А. Указ. соч. – С. 107.
- <sup>9</sup> Барт Ф. Указ. соч. – С. 44.
- <sup>10</sup> Андерсон Б. Воображаемые сообщества. – М.: Канон-Прес-ц, Кучково Поле, 2001. – 288 с.
- <sup>11</sup> Геллнер Э. Пришествие национализма. Мифы нации и класса // *Нации и национализм* / перевод с английского. – М.: Праксис, 2002. – С. 146–200.
- <sup>12</sup> Хобсбаум Э. *Нации и национализм после 1780 г.* / Пер. с англ. – СПб.: Алетейя, 1998. – 306 с.
- <sup>13</sup> Смит Э. *Национализм и историки* // *Нации и национализм*. – М.: Праксис, 2002. – С. 236–263.
- <sup>14</sup> Геллнер Э. Указ. соч. – С. 170.
- <sup>15</sup> Там само. – С. 162.
- <sup>16</sup> Там само. – С. 186.
- <sup>17</sup> Див.: Андерсон Б. Введение // *Нации и национализм*. – М.: Праксис, 2002. – С. 19.
- <sup>18</sup> Там само. – С. 19.
- <sup>19</sup> Смит Э. Указ. соч. – С. 256.
- <sup>20</sup> Коротеева В.В. *Теории национализма в зарубежных социальных науках*. – М.: Российский гуманитарный университет, 1999. – С. 79.
- <sup>21</sup> Там само.
- <sup>22</sup> Хобсбаум Э. *Нации и национализм после 1780 г.* – 306 с.
- <sup>23</sup> Хобсбаум Э. Принцип этнической принадлежности и национализм в современной Европе // *Нации и национализм*. – М.: Праксис, 2002. – С. 335.
- <sup>24</sup> Там само. – С. 339.
- <sup>25</sup> Brubaker R. *Nationalism Refrained: Nationhood and the National Question in the New Europe*.
- <sup>26</sup> Брубейкер Р., Купер Ф. За пределами "идентичности" // *Ab Imperio*. – 2002. – № 3. – С. 86.
- <sup>27</sup> Там само. – С. 87.



<sup>28</sup> Див.: Gorenburg D.P. *Minority Ethnic Mobilization in the Russian Federation*. New York: Cambridge University Press, 2003. – 297 p.; Горенбург Д. П. К исследованию механизма изменения национальной принадлежности у татар и башкир Башкортостана // URL: [kraeved.opck.org/.../peremena\\_nac\\_prinadlejnosti.pdf](http://kraeved.opck.org/.../peremena_nac_prinadlejnosti.pdf) (дата обращения: 03. 12. 2009).

<sup>29</sup> Вердери К. Куда идут "нация" и "национализм"? // *Нации и национализм*. – М.: Практикс, 2002. – С. 303.

<sup>30</sup> Комарофф Дж. Национальность, этничность, современность: политика самосознания в конце XX века // *Этничность и власть в полиэтнических государствах* / Отв. ред. Тишков В. А. – М.: Наука, 1994. – С. 42.

<sup>31</sup> Там само.

<sup>32</sup> Там само.

<sup>33</sup> Appadurai A. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London: Univ. of Minnesota Press, 1996. – 224 p.

<sup>34</sup> Див.: Фурс В. Арджун Аппадурай. "Современность на просторе: культурные измерения глобализации" // *Социологическое обозрение*. – Т. 3. – 2003. – № 4. – С. 61.

<sup>35</sup> Див.: там само. – С. 64.

<sup>36</sup> Див.: Лукина А. В. Новые подходы к исследованию национальной идентичности. *Гуманитарные науки*. – 2004. – № 33. Выпуск 8. *Искусствоведение и культурология* // URL: [http://www.eunnet.net/proceedings/?base=mag/0033\(01\\_08-2004\)&xsl=showArticle.xslt&id=a26&doc=../content.jsp](http://www.eunnet.net/proceedings/?base=mag/0033(01_08-2004)&xsl=showArticle.xslt&id=a26&doc=../content.jsp) (дата обращения: 27. 03. 2008); Сотов А.А. "Ориентализм": постколониальная критика Эдварда Саида // URL:[http://meast.ru/old\\_meast/pub/orient\\_sotov/](http://meast.ru/old_meast/pub/orient_sotov/) (дата обращение: 23. 05. 2008) и др.

<sup>37</sup> Див.: Taylor C. *The Politics of Recognition* // *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. – Princeton New Jersey: Ed. Gutman A. 1994. – P. 25–73 и др.

<sup>38</sup> Див.: Kymlika W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. – Oxford: Clarendon Press. – 1995. – 280 p.

<sup>39</sup> Див.: Fraser N. *Recognition without Ethics?* // *Theory, Culture and Society*. – 2001. – Vol. 18. – № 2-3. – P. 43–55.

<sup>40</sup> Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру. – М.: Логос, 2003. – 350 с.

<sup>41</sup> Бромлей Ю. В. *Этносоциальные процессы: теория, история, современность*. – М.: Наука, 1987. – С. 14.

<sup>42</sup> Там само. – С. 11.

<sup>43</sup> Бромлей Ю. В. *Этносоциальные процессы: теория, история, современность*. – С. 77.

<sup>44</sup> Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М. *Этносоциология перед вызовами времени* // URL:[http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-07/Arutyunyan\\_Drodi-zheva.pdf](http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-07/Arutyunyan_Drodi-zheva.pdf). С.4 (дата обращения: 23.03.2009).

<sup>45</sup> Див.: Дробижева Л. М. *Интеллигенция и национализм: Опыт постсоветского пространства* // *Этничность и власть в полиэтнических государствах* / Отв. ред. В. А. Тишков. – М.: Наука, 1994. – С. 71.

<sup>46</sup> Див.: *Этносоциология: Учебное пособие для вузов* / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С. 58.

<sup>47</sup> Там само. – С. 58–66.

<sup>48</sup> Див.: Зорин В. Ю. От национальной политики к этнокультурной // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2003. – № 3. – С. 122–154; Зорин В. Ю. Российская Федерация: проблемы формирования этнокультурной политики. – М.: Информационно-издательское агентство Русский мир, 2002; Зорин В. Ю. Аманжолова Д. А., Кулещов С. В. Национальный вопрос в Государственных Думах России: опыт законотворчества. – М.: Русский мир, 1999. – 501 с. и др.

<sup>49</sup> Соколовский С. В. Перспективы развития концепций этнонациональной политики в Российской Федерации. Институт этнологии и антропологии РАН. – М.: Привет, 2004. – 258 с.

<sup>50</sup> Осипов А. Г. Национально-культурная автономия. Идеи, решения, институты. – СПб.: Центр независимых социологических исследований, 2004. – 508 с.

<sup>51</sup> Див.: Амелин В. В. Этнокультурная политика в национальном регионе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Т. VII. – № 1. – С. 159–170; Анайбан З. В. Современная этнополитическая ситуация в республике Тыва // Суверенитет и этническое самосознание: идеология и практика / Под ред. Л. М. Дробыжевой. – М., 1995; Бравин А. Д., Яковлева Э. Я. Динамика этнополитических процессов в Якутии: 90-е годы XX века и современность // Этносоциология в России: научный потенциал в процессе интеграции полиэтнических обществ. – С. 57–68; Дзущев Х. В. Власть и общество в Российской Федерации: пути преодоления этносоциальных конфликтов в Южном Федеральном округе РФ // Материалы III Всероссийского социологического конгресса; Национально-гражданские идентичности и толерантность. Опыт России и Украины в период трансформации / Под редакцией Л. Дробыжевой, Е. Головахи. – Киев: Институт социологии НАН Украины, Институт социологии РАН, 2007. – 280 с.; Сафин Ф. Г. Этнополитическое развитие Башкортостана в XX веке: социолингвистический аспект. – Казань: Магариф, 2001. – 543 с. и др.

<sup>52</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу. – С. 124.

<sup>53</sup> Там само.

<sup>54</sup> Там само. – С. 107.

<sup>55</sup> Там само. – С. 106.

<sup>56</sup> Див.: Тишков В. А. Этнология и политика: статьи 1989–2004 годов / В. А. Тишков. 2-е изд. доп. – М.: Наука, 2005. – 240 с.

<sup>57</sup> Тишков В. А. Реквием по этносу. – С. 125.

<sup>58</sup> Воронков В. А. Приватизация этничности vs "Национальная политика" // Куда пришла Россия? Итоги социальной трансформации / Под ред. Т. И. Заславской. – М.: МВШСЭН, 2003. – С. 210.

<sup>59</sup> Воронков В., Освальд И. Введение. Постсоветские этничности // Конструирование этничности / Под ред. В. Воронкова и И. Освальд. – СПб: издательство "Дмитрий Буланин", 1998. – С. 9.

<sup>60</sup> Там само. – С. 9–10.

<sup>61</sup> Там само. – С. 10.

<sup>62</sup> Див.: Воронков В. А. Приватизация этничности vs "национальная политика". – С. 208–210.

- <sup>63</sup> Див.: там само. – С. 212.
- <sup>64</sup> Паин Э.А. Между империей и нацией: Модернистский проект и его традиционалистская альтернатива в национальной политике России / 2-е изд., доп. – М.: Новое издательство, 2004. – С. 21.
- <sup>65</sup> Там само. – С. 22.
- <sup>66</sup> Див.: Авксентьев В. А., Гриценко Г. Д., Дмитриев А. В. Динамика регионального конфликтного процесса на юге России (экспертная оценка) // Социологические исследования. – 2007. – № 9. – С. 70–77 и др.
- <sup>67</sup> Див.: Аклаев А. Р. Этнополитическая конфликтология: Анализ и менеджмент. – М.: Дело, 2005. – 472 с.
- <sup>68</sup> Див.: Губогло М. Н. Три линии национальной политики в посткоммунистической России // Этнографическое обозрение. – 1995. – № 5. – С. 110–124; № 6. – С.137–144; Губогло М. Н. Языки этнической мобилизации. – М.: Школа "Языки русской культуры", 1998. – 811 с.; Губогло М. Может ли двуглавый орел летать с одним крылом? Размышления о законотворчестве в сфере этногосударственных отношений. – М., 2000. – 512 с. и др.
- <sup>69</sup> Див.: Маликова Н. Р. Этнополитические проблемы в современной России // Россия: общество, власть, государство (Вторые казанские социологические чтения): материалы Всерос. науч. конф. – Казань. 22–23 мая 2008 г.: в 4 т. Казань: Центр инновационных технологий, 2008. – Т. 4. – С. 225–230.
- <sup>70</sup> Див.: Шнирельман В. А. Этногенез и идентичность: националистические мифологии в современной России // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 4. – С. 3–14. и др.
- <sup>71</sup> Див.: Малахов В. С. Государство в условиях глобализации: учебное пособие. – М.: КДУ, 2007. – С. 195–205.
- <sup>72</sup> Там само. – С. 195.
- <sup>73</sup> Див.: там само. – С. 196–197.
- <sup>74</sup> Там само. – С. 197.
- <sup>75</sup> Див.: Малахов В. Зачем России мультикультурализм? // URL: <http://antropotok.archipelag.ru/text/a062.htm> (дата обращения: 23.05.2007); Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // URL: <http://mesogaia-sarmatia.narod.ru/malahov-multi.htm>. (дата обращения: 25. 06. 2007) и др.
- <sup>76</sup> Див.: Куропятник А. И. Мультикультурализм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ. – Спб.: Изд-во С.-Пб. ун-та, 2000. – 108 с.; Куропятник А. И. Мультикультурализм, нация, идентичность (перспективы мультикультурного развития России) // <http://globalculture.narod.ru/kouropyatnik.pdf> (дата обращения: URL: 03. 05. 2008) и др.
- <sup>77</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
- <sup>78</sup> Див.: там само. – С. 146.
- <sup>79</sup> Див.: там само. – С. 88.
- <sup>80</sup> Див.: там само. – С. 175–178.
- <sup>81</sup> Див.: Тишков В. Реквием по этносу. – С. 105.

<sup>82</sup> Див.: Гидденс Э. Элементы теории структуризации // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск: Издательство Новосибирского ун-та, 1995. – С. 51; Бурдьё П. Социология политики / Пер. с фр. Сост. общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. – М.: Socio-Logos, 1993. – 336 с.; Бурдьё Н. Начала. Choses dites: Пер. с фр. / Pierre Bourdieu. Choses dites. – Paris, Minuit, 1987 / Перевод Шматко Н. А. М.: Socio-logos, 1994. – С. 181–182 и др.

<sup>83</sup> Див.: работы Б. Андерсона, Э. Геллнера, Э. Хобсбаума и др.

<sup>84</sup> Бурдьё П. Начала. Choses dites. – С. 215.

<sup>85</sup> Там само. – С. 217.

<sup>86</sup> Див. дані web-сайтів <http://www.culturalpolicies.net>; <http://www/culturelink.org>; [www.incp-ripc.org](http://www.incp-ripc.org) та ін.

<sup>87</sup> Див.: Жидков В. С. Что такое культурная политика? // Культура в современном мире: Опыт, проблемы, решения. – М., 1994. – С. 57–58.

<sup>88</sup> Уильямс Р. Понятие культуры // Контексты современности: актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. Хрестоматия / Перевод с англ. – Казань: Форт Диалог, 1995. – С. 86.

<sup>89</sup> Там само.

<sup>90</sup> Див.: Wolff, J. The Social Production of Art/J.Wolf. 2<sup>nd</sup> ed. Hong Kong: Macmillan Press Ltd., 1993. – 207 p., Peterson R. A. Culture Studies Through the Production Perspective: Progress and Prospects / R. A. Peterson // Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives / Crane B. (ed). – Oxford. Cambridge: Blakwell, 1994. – P.163–189.

<sup>91</sup> Див.: Осипов А. Г. Национально-культурная автономия. Идеи, решения, институты. – С. 9.

<sup>92</sup> Див.: там само. – С. 8.

<sup>93</sup> Див.: Тишков В. Прощание с Миннацем // URL:[www.rus.ru/politics/20011115-tich.html](http://www.rus.ru/politics/20011115-tich.html). (дата обращения: 03. 05. 2005); Тишков В. Как обновить концепцию национальной политики? // Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. – № 48. 2003 // URL: <http://www.iea.ras.ru/topic/law/publ/tichkov2003.htm> (дата обращения: 23. 05. 2005); Амелин В. В. Этнокультурная политика в многонациональном регионе // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2004. – Т. 7. – № 1. – С. 159–174 и др.

<sup>94</sup> Див.: Гуца В. М. Институт национально-культурной политики на переходном этапе // Панорама культурной жизни стран СНГ и Балтии: Информ. сборник. – М., 1997. – Вып. 11. – С. 2 и др.

<sup>95</sup> Див.: Гуца В. М. Указ соч. – С.2; Савельев В. Региональная культурная политика: тенденция разгосударствления // Экология культуры: Информ. бюллетень. – Архангельск. – 2002. – № 1 (26). – С. 212–221.

<sup>96</sup> Див.: [www.incp-ripc.org](http://www.incp-ripc.org); <http://www.culturalpolicies.net>; <http://www.culturelink.org> та ін.

<sup>97</sup> Див.: Ан-ський С. Хурбм Галіціє. – Варше, 1923.

<sup>98</sup> Див., напр.: Вінокур Гершл. Аз ді зун фаргейт ун ді музе вейнт. – Нью-Йорк. – 1980. – С. 135.

- <sup>99</sup> Див.: Ундзер вег. – 1934. – 15 травня. – С. 3.
- <sup>100</sup> Цю точку зору поділяє також М. Шрад.
- <sup>101</sup> Погребинська І. Ідеали і реальність. Нариси з історії національно-культурної автономії в країнах Центральної і Східної Європи. – К., 2010. – С. 260.
- <sup>102</sup> Див.: Шаповал Ю. Его тайны // День. – 2010. – 19–20 ноября. – № 212–213.
- <sup>103</sup> Ман Н. Цієністіше Гешихте фелшунг // Ундзер вег. – 1934. – 10 травня. – С. 2.
- <sup>104</sup> Портнов А. Західні категорії в українській пострадянській історіографії: мовні зміни в епоху перекладів // Україна модерна. – 2010. – № 15 (16). – С. 175.
- <sup>105</sup> Там само. – С. 175.
- <sup>106</sup> Див., наприклад: Кононенко П. "Свою Україну любіть...". – Київ, 1996. – С.75; У цьому відношенні вони йдуть шляхами Романа Сталь-Стоцького – автора стандартної праці з мовної політики в Радянській Україні "Українська мова в Радянській Україні" (Варшава: Український Науковий Інститут, 1936). Про роль Ларина в політиці КП(б). Див.: Robert S. Sullivant. Soviet Politics in the Ukraine, 1917–1957 (New York and London Columbia University Press). – 1962. – P. 139–145.
- <sup>107</sup> Макогон Арн. Вегн націоналістіше опнойгн // Ройте велт. – 1927. – № 7-8. – С. 38–49.
- <sup>108</sup> Литваков Мойше. Ін умру. Частина 1. – Москва, 1930. – С. 58–64.
- <sup>109</sup> Вінокур Гершл. Блут ой дер зун. – Нью-Йорк. – 1950. – С. 78–84. Цю точку зору поділяє також Гарольд Вайнштейн; Див., зокрема: Harold R. Weinsten. Language and Education in the Soviet Ukraine // The Slavonic Year Book (American Series, I). – 1941. – P. 129.
- <sup>110</sup> Див. рецензію Крутикова М. "Єврейські голоси українською мовою" на згадану монографію Й. Петровського-Шерна // Форвертс. – 2009. – 1–7 травня; статтю Естрайха Г. Євреї та українська міфологія // Форвертс. – 2005. – 7 січня; статтю Лондона Я. Український антисемітизм // Форвертс. – 2009. – 21–26 листопада.
- <sup>111</sup> Ітамар Евен-Зогар. Природа і функціонування мови літератури під час диглосії // Гасіфрут. – 1970. – С. 286–303.
- <sup>112</sup> Там само. – С. 293.
- <sup>113</sup> Ліон Павел. Ідиш Он "– кейт – " одер "кейт" он їдиш? // Форвертс. – 2009. – 30 жовтня – 5 листопада.
- <sup>114</sup> Див.: Розенталь-Шнайдерман Естер. Ойф вен ун умвегн. – Тель-Авів, 1978. – С. 58.
- <sup>115</sup> Там само. – С. 128.
- <sup>116</sup> Див про це: Mendelsohn Ezra. Jewish assimilation in Lviv: The Case of Wilhelm Feldman // Nation Building and a Politics of Nationalism: Essays on Austrian Galicia. – Cambridge, Mass, 1982.
- <sup>117</sup> Дашкевич Я. Взаємовідносини між українським та єврейським населенням у Східній Галичині (кінець XIX ст.). – УІЖ. – 1990. – № 10.
- <sup>118</sup> Найгрешл Мандель. Ді гешихте дер модернер їдишер літератур ін. Галиціє // Фунем ноентн овар. – Нью-Йорк, 1955. – С. 49.
- <sup>119</sup> Див.: Fishman Joshua A. Language and nationalism: Newbury House Publishers. – 1972. – P. 40.
- <sup>120</sup> Ді ерште їдише шпрах конференц. – Вільне, 1931. – С. 93.

- <sup>121</sup> Фішман Ш. Бірнбоймс Ді авойдес фун Мізрех ейропейше їдн // Іво-Блетер, Найе Серіе. – Нью-Йорк. – Банд. 1. – С. 124.
- <sup>122</sup> Див.: Бен – Адир. Узнер шпрах – проблем. – Київ, 1919; Штіф, Нохем. Їдн ун їдиш. – Київ, 1920.
- <sup>123</sup> Бергелсон Довид. Мір велн лебн // Ікуф Замлбух. – Нью-Йорк, 1967.
- <sup>124</sup> Див., наприклад: Pinkus B. The Jews of the Siet Union. The History of a National Minority. – Cambridge, 1988.
- <sup>125</sup> Kautsky K. Rasse and Judentum // Die Neue Zeit. – 1914. – 30 Oktober. – P. 93.
- <sup>126</sup> Там само.
- <sup>127</sup> Там само.
- <sup>128</sup> Там само.
- <sup>129</sup> Kautsky K. National and International // Die Neue Zeit. – 1907–1908. – Bd. I. – P. 7.
- <sup>130</sup> Anin M. Die Organisation der judischen Wanderung // Sozialistische Monatshefte. – 1909. – Bd. 3. – P. 1254.
- <sup>131</sup> Chasanowitsch L. Zeile und Mittel des Sozialistischen Zionismus // Sozialistische Monatshefte. – 1914. – July. – P. 971.
- <sup>132</sup> Ratner M. Die Nationale Frage in den Judischen Sozialistischen Parteien // Sozialistische Monatshefte. – 1908. – Bd. III. – P. 1341.
- <sup>133</sup> Смит Е. Д. Национальная идентичность. – Киев, 1994. – С. 98.
- <sup>134</sup> Рейзен А. Узнере шпрахпроблем. – Киев, 1919. – С. 52.
- <sup>135</sup> Цит. за: Шломо Авинери. Основные направления в еврейской политической мысли. Библиотека Алия. – Иерусалим, 1990. – С. 169–170.
- <sup>136</sup> Там само. – С. 170–171.
- <sup>137</sup> Див.: Jaffe K. Hebrew Reborn. – London, 1935; Бердичевський М. Й. Їдише ксовім фунем вайтн корев. – Єрушалаїм, 1983; Луз Э. Пересекающиеся параллели. Религия и национальная идея в эпоху формирования сионистского движения в Восточной Европе (1882–1904). – Иерусалим, 1991.
- <sup>138</sup> Смит Е. Д. Национальная идентичность. – Киев, 1994. – С. 99.
- <sup>139</sup> Цит. за: Афн. швел. – 1995. – № 299. – С. 17.
- <sup>140</sup> Матвеев Йоел. Ломдішер їдиш – а пост модерне шпрах? // Форвертс. – 2010. – 22–28 жовтня. Див. також: Дуніц Мордке. Їдиш – ір культур ун ойфвахунг // Форвертс. – 2010. – 2 серпня.
- <sup>141</sup> Див., напр.: Борохов Б. Гебраїзмус мілітанс // Ді їдише велт. – 1913. – № 9. Н. Бірнбаум запропонував сам термін "сіонізм".
- <sup>142</sup> Фішман Ш. Натан Бірнбоймс "Ди Авойдес фун Мізрех Ейропейше идн" // ИВО-Блетер, Найе Серіе. – Банд. 1. – Нью-Йорк, 1991. – С.109–129. Див. також: Борохов Б. Гебраїзмус мілітанс // Ді їдише велт. – 1913. – № 9;  
Див.: Кауфман Д. Менделе Мойхер Сфориме бе Брит Гамоатсон. 1917–1948. – Єрушалаїм, 1975.
- <sup>143</sup> Еврейский самиздат. – Иерусалим, 1973. – Т. 10 – С. 5.
- <sup>144</sup> Естрайх Г. Москвер їдише вісшафт: дерфолгн ун проблемен // Єрушалаїмер Альманах. – 1994. – Т. 24. – С. 242–245.
- <sup>145</sup> Єрушалаїмер Альманах. – 1994. – Т.24. – С.242;

- Д-р. Словес Х. Дос ворт фун ейропейшн їднтум // Їдише культур. – 1948. – № 5. – С. 23–25.
- <sup>146</sup> Майзель Н. Унзер д-р. Х. Житловський // Їдише культур. – 1958. – № 5. – С. 9.
- <sup>147</sup> Див.: Брайнін Рувн. Умштерблех рейд. (Збірник промов та інтерв'ю). – Нью-Йорк, 1940; Житловський Хаїм. Ді дерлейзунг дер їдишер фраге ін Ратнфарбанд. – Нью-Йорк, 1944.
- <sup>148</sup> Kaufman M. T. A Labor of Love to Save Yiddish From Extinction // New York Times. – 1995. – 12 July.
- <sup>149</sup> Gitelman Zvi. Century of Ambivalence. – New York, 1988. – P. 140.
- <sup>150</sup> Див. також: Kassow S. D. Students, Professors and State in Tsarist Russia. – Los Angeles, 1989.
- <sup>151</sup> Kahan A. Essays in Jewish Social and Economic History. – Chicago, 1996. – P. 4.
- <sup>152</sup> Fishman J.A. The Phenomenological and Linguistic Pilgrimage of Yiddish: Some Examples of Functional and Structural Pidginization and Depidginization // Fishman J. A. (ed.). Advances in the Creation and Revision of Writing Systems. – The Hague, 1977.
- <sup>153</sup> Anderson B. A. Internal Migration during Modernization in Late Nineteenth Century Russia. – Princeton, 1980. – P. 174–175.
- <sup>154</sup> Моше Шалит у своєму огляді книжкових видань мовою їдиш за 1912 (Дер Пинкос. – Вильно, 1913) підкреслює, що в Києві час від часу видаються цікаві книги мовою їдиш.
- <sup>155</sup> Киевер Ворт. – 1910. – № 11. – Январь.
- <sup>156</sup> Див.: Kassow S. D. Students, Professors and State in Tsarist Russia. – Los Angeles, 1989.
- <sup>157</sup> Див.: Дзюба Іван. Інтернаціоналізм чи русифікація. – К., 2005.
- <sup>158</sup> Ліфшиц Шифра. Холыймес ун вірклекхайт.
- <sup>159</sup> Розенталь-Шнайдерман Естер. Біробіджан фун дер ноент. – Тель-Авів, 1983.
- <sup>160</sup> Еміот Ізраель. Біробіджанер Ін'єн. – Рочестер, 1960.
- <sup>161</sup> Вінокур Гершл. Аз ді зун фаргейт ун ді музе вейнт.
- <sup>162</sup> Новік Пейсах. Советіш Геймланд – а Гешеениш // Замлунген. – Vol. 1. – 1961. – С. 12.
- <sup>163</sup> Там само. – С. 12.
- <sup>164</sup> Там само. – С. 13.
- <sup>165</sup> Вергеліс Арн. Проблемен дер Гайнтцайтікер їдишер прозе // Советіш Геймланд. – 1972. – № 1. – С. 28.
- <sup>166</sup> Там само. – С. 29.
- <sup>167</sup> Levenberg Shneer. From Tsars to Clasnost. – London, 1989. – P. 14.
- <sup>168</sup> Там само. – P. 16.
- <sup>169</sup> Там само. – P. 18.
- <sup>170</sup> Шайгородський Юрій. Політика і взаємодія реальності і міфу. – К.: Знання України, 2009. – С. 295.
- <sup>171</sup> Levenberg Shneer. – Op. cit. – P. 19.

- <sup>172</sup> Там само. – Р. 19.
- <sup>173</sup> Вергеліс Арн. "Вайсе флекн", велхе мір немен шойн гайнт ароп // Советіш Геймланд. – 1991. – 8. – С. 3–12.
- <sup>174</sup> Розенталь-Шнайдерман Естер. Біробіджан фун дер нонет. – Тель-Авів, 1983. – С. 32.
- <sup>175</sup> Ліфшиц Шифра. Op.cit. – С. 44.
- <sup>176</sup> Кержнер Анатолий. Идиш в Украине: до и после Холокоста // Историчні уроки Голокосту та міжнаціональних відносин. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції для викладачів та студентів (Житомир, 23–24 жовтня 2009 року). – С. 375.
- <sup>177</sup> Шапиро Г. Н. Идиш: пробное учебное пособие для учащихся 8 класса, изучающих еврейский язык факультативно / Г. Н. Шапиро, Д. З. Ливак, С. Й. Гербері. – Киев: Радянська школа, 1990. – 256 с.
- <sup>178</sup> Шапиро Г. Знак эпохи. Как создавался в Украине первый послевоенный учебник языка идиша / Еврейский обозреватель. – 2003. – Октябрь. – № 20/63.
- <sup>179</sup> Пахлевская О. Русский "региональный" – как дырка от швейцарского сыра? // День. – 2008. – 19 августа. – № 147.
- <sup>180</sup> Див.: Dov Ber Kerler. The Origins of Modern Yiddish. – Indiana University Press, 2002.
- <sup>181</sup> Показником цього є Рекомендація 1291(1996) ПАРЕ щодо культури їдиш // [http://assembly.coe.int/Main.asp? Link=/ Documents/ Adopted Text/ta 96/EREC 1291. htm](http://assembly.coe.int/Main.asp?Link=/Documents/AdoptedText/ta96/EREC1291.htm).
- <sup>182</sup> Ханазаров К. Х. Решение национально-языковой проблемы в СССР. Изд. 2-е, дополненное. – Москва: Издательство политической литературы, 1982.
- <sup>183</sup> Кравцов Б. Бегство из гетто. – Ленинград: Лениздат. – 1984. – С. 56.
- <sup>184</sup> Ханазаров К. Х. Указ. соч. – С. 8.
- <sup>185</sup> Там само. – С. 173.
- <sup>186</sup> Там само. – С. 217.
- <sup>187</sup> Там само. – С. 219.
- <sup>188</sup> Там само. – С. 88.
- <sup>189</sup> Там само. – С. 202.
- <sup>190</sup> Див.: Кнесет. – Ред. Х.-Н. Бялик. – Одеса, 1917.



## Формування моделей історичної пам'яті про Голокост в українському соціумі: проблеми та перспективи

Заявлена в назві цього матеріалу проблема, що торкається досить складного і неоднозначного питання, а саме – рівня сприйняття і осмислення історії Голокосту в сучасному українському суспільстві, на мій погляд, є складовою частиною принаймні двох найгостріших питань сьогоденішнього інтелектуального дискурсу в середовищі гуманітарної інтелігенції і, напевне, усього українського соціуму. Перша проблема, що є кардинальною, – це надто складний та болісний процес конструювання історичної пам'яті чи пам'яті про історичне минуле в українському суспільстві, моделей цієї пам'яті, культури пам'яті, створення парадигми власної національної історії і, у нашому випадку, місце в цій пам'яті та в українській історії теми Голокосту. Друга проблема, тісно або безпосередньо пов'язана з першою, – це місце єврейської спадщини, українсько-єврейських взаємин, єврейської культури загалом у сучасній концепції української історії, історіографії: чи є єврейська історія та культура, які існували і розвивалися на українських землях протягом століть, інтегральною частиною української культури? "Вони жили серед нас", – так белетристично було сказано про українське єврейство в одній з поодиноких публічних інтелектуальних дискусій щодо українсько-єврейських відносин в XIX – XX століттях\*.

На межі цих двох проблем і під грифом непростого питання: чи можливо розглядати історію Голокосту, трагічну долю українських євреїв у роки нацизму як частину загальної історії українців і євреїв, як складову частину історії України часів Другої світової війни – я спробую проаналізувати деякі аспекти сформульованої теми як "Українське суспільство і пам'ять про Голокост". Я виокремлюю три аспекти: академічний або науковий; педагогічний чи просвітницький; суспільний і/або політичний. Безумовно, досить часто ці аспекти переплітаються, тому що взаємозв'язані між собою, але також вони мають свої специфічні особливості. Розглядаючи їх окремо і у взаємозв'язку, є можливість побачити цю проблематику в комплексі.

У дослідженні історії Голокосту за більш ніж півтора десятиліття, з початку 1990-х до сьогодні, в Україні зроблено досить багато.

---

\* Ця дискусія відбулася на сторінках українського ліберального, гуманітарного видання "Критика" в номерах 4; 5; 9; 10 за 2005 рік. Її учасниками були історики Софія Грачова, Ярослав Грицак, Марко Царинник, Джон Химка, Жанна Ковба, Андрій Портнов.

Кардинальна відмінність від радянської української історіографії полягає в тому, що ця тематика стала окремим об'єктом вивчення, за майже два десятиліття історичних досліджень почався процес формування наукової школи з історії Голокосту в Україні. Про це вже неодноразово писалося<sup>1</sup>. Це не завдання нашого матеріалу – аналізувати досягнення української історіографії Голокосту, що пройшла шлях від регіональних досліджень і публікації мемуарів до узагальнюючих проблемних робіт з різних аспектів, публікації фундаментальних збірників документів<sup>2</sup> і захисту дисертаційних досліджень, яких на сьогодні ще дуже мало\*. За оцінкою одного із провідних ліберальних українських істориків, десятиліття, що триває, для української історичної науки повинно пройти під знаком вивчення українсько-єврейських відносин у роки нацистської окупації<sup>3</sup>. Дійсно, українська історіографія Голокосту хоч і сформувалася з великими труднощами, продовжує розвиватися. Серйозний фактор, що свідчить на користь зазначеної тези, – це збільшення індексу посилань на публікації та наукові видання, які виходять в Україні<sup>4</sup>. Однак завдання нашої роботи – спробувати проаналізувати, наскільки ці дослідження вплинули в цілому на історичну науку України, на ставлення до цієї теми в державі та суспільстві. Тут я змушений констатувати, що праці українських істориків, пов'язані із проблематикою Голокосту, є непомітними для офіційної науки на батьківщині, деякою мірою залишаються маргінальними у вітчизняній історіографії і, водночас, привертають увагу наших західних колег, які активно працюють на полі історичних студій теми Голокосту на українських землях\*\*.

Наполегливе "непомічання" досліджень у цій галузі, на мій погляд, в останній період стає все більше послідовним і навіть агресивним. П'ять років тому, в 2003–2004 роках, побачили світ академічні видання з проблематики модерної історії України та університетські підручники з історіографії, де все обмежувалося згадуванням про Бабин Яр і де жертви ставилися в такій послідовності: українці, росіяни, євреї... (?! – *Авт.*). А в історіографічних оглядах для історичних факультетів університетів просто ігнорувалися монографії і публікації з проблематики, пов'язаної з гено-

---

\* Всього за період з 1991 по 2008 рр. було захищено 6 дисертаційних досліджень з історії Голокосту на теренах України. Їх автори: А. Подольський, Ф. Левітас, Ф. Винокурова, А. Гончаренко, О. Суровцев, Н. Сугацька. Дисертації М. Гона, В. Гриневича, Д. Титаренко також частково торкалися проблематики історії Голокосту в Україні. В останній час готуються дисертаційні дослідження Л. Соловки з історії Голокосту на теренах Тернопільщини, Ю. Радченко з проблематики геноциду євреїв у Харкові, М. Тяглий працює над дослідженням історії Голокосту в Криму.

\*\* Карел Беркхоф, Дітер Поль, Омер Бартов, Петро Потічний, Говард Астер, Марко Царинник, Джон Химка, Олександр Прусін, Мартін Дін, Венді Лауер, Вільфрід Ільге та ін.

цидом українського єврейства в період нацистської окупації<sup>5</sup>. Сьогодні це ставлення до єврейських жертв Другої світової війни на теренах України та взагалі щодо долі інших національних меншин у цей період залишається на тому самому рівні, або ігнорується зовсім з боку офіційної історіографії. Особливо вражає останнє академічне видання Інституту історії та Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України, присвячене політичній історії України ХХ і початку ХХІ століття<sup>6</sup>. Цей величезний фоліант, обсягом більш як 1000 сторінок, написаний колективом авторів, дуже відомих і авторитетних вчених-істориків України, присвячений основним подіям історії країни минулого століття і початку нинішнього. Одна із центральних частин, що складається із чотирьох розділів цієї фундаментальної монографії, присвячена подіям Другої світової війни на території України, але про долю українських євреїв у період нацистської окупації в цій частині дослідження ми не знайдемо жодної згадки (?! – *Авт.*). Таким чином, від уривчастих відомостей в академічних виданнях п'ятирічної давнини до фактично повного вилучення проблематики Голокосту з публікацій останніх двох років (?! – *Авт.*). Ось такий "розвиток" ставлення до Holocaust Studies з боку авторів однотомних і багатотомних академічних видань з історії України ХХ століття.

У таких виданнях фактично презентується концепція монокультурного або навіть моноетнічного історичного розвитку України, хоча відомо, що в українській історичній науці широко розвивається полікультурний підхід до української історії і культури<sup>\*</sup>, у концепті якого інтегральною частиною української історії сприймається історія національних меншин, у тому числі і євреїв. Яскравим свідченням такого підходу в царині вивчення історії Другої світової війни в Україні, на противагу вищезгаданому т.зв. "фундаментальному" виданню, – це збірки наукових статей, які випускаються з 2006 року за результатами конференції: "Друга світова війна і доля національних меншин України"<sup>7</sup>. У цих збірках досить докладно висвітлено долю багатьох народів України в роки нацистської окупації. Ініціаторами таких конференцій і таких публікацій виступають громадські наукові організації, у цьому випадку – це Комітет "Бабин Яр" і Український центр вивчення історії Голокосту. Ця ініціатива містить у собі не тільки наукову підготовку, але й пошук фінансових можливостей для проведення конференцій, а також видання збірників статей. Досить прикметно,

---

<sup>\*</sup> Наприклад, університетські підручники з історії України Ярослава Грицака та Наталії Яковенко.

що в цих конференціях охоче беруть участь академічні інститути і вчені історики, які є укладачами вже згадуваної великої за обсягом книги з політичної історії України ХХ – ХХІ століть! Вони, як правило, виступають зі змістовними доповідями, присвяченими долі кримських татар, поляків, євреїв, німців, чехів України. Однак, коли справа стосується підготовки т.зв. офіційних видань, освітлених грифом Академії наук, Кабінетом Міністрів і державною підтримкою, то в такому разі з якихось причин у ці видання матеріали щодо історії національних меншин, у тому числі або в першу чергу з єврейської тематики, не потрапляють...

У європейській історіографії, на відміну, на жаль, від української, полікультурний підхід сьогодні абсолютно превалує та широко представлений на постсоціалістичному просторі. Тут, на мій погляд, досить навести красномовний приклад сьогоднішньої 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 НКВС 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 Єдвабному в 1941 році та вже післявоєнний погром у Кельцях у 1946 році. Не припиняються дискусії щодо книги Януша Гросса (дві його книги: "Сусіди" і "Страх"), що присвячені цим погромам<sup>8</sup>. Це приклад відповідальності за пам'ять про минуле.

Дуже складно зрозуміти причини та мотивацію авторів уже згаданого обширного дослідження з політичної історії України, а також багатьох університетських підручників, чому вони наполегливо не хочуть бачити єврейський профіль, як, до речі, і інші, в українській історії? Якщо ми десять років тому ще писали про вплив пострадянських стереотипів в історіографії, про табу, що існувало в радянські часи на вивчення юдаїки та інше, то сьогодні у такий спосіб пояснити монокультурний і моноетнічний підхід до історії України, щонайменше, не серйозно. Тут інше, на мій погляд, – це нерозуміння або небажання бачити і представляти національну історію як багатокультурну, та ще з єврейською складовою. У такому підході, на мою думку, простежується тенденція вилучення образу "іншого" із власної історії або споконвічно в образі "іншого" бачиться тільки "чужий". Напевне, тоді комфортніше і простіше говорити "про нас" і "про них", наприклад, "про наш Голодомор" і "про їх Голокост"... В результаті такого підходу поступово формується певна модель історичної пам'яті, де Голокост не має жодного зв'язку з національною історією і, таким чином, український контекст Голокосту залишається в цілому неві-

домий у суспільстві і, що особливо важливо, невідомий і незрозумілий для української молоді<sup>9</sup>. Як наслідок, саме за такої політики пам'яті про своє минуле або культуру пам'яті у суспільстві формується поняття про історію Голокосту як про події, що відбувалися в Європі, а для України це залишається чужим. Практично ігноруються або замовчуються численні дослідження західної та й, зокрема, вітчизняної історіографії, в яких вказується загальновідомий факт, якого важко заперечити, *що першочерговими* жертвами німецької окупації на українських землях, як і на інших територіях Європи, були євреї<sup>10</sup>. Понад те, останнім часом стає дедалі більше прийнятним серед частини українських істориків екстраполювати сам термін "Голокост" на події, пов'язані з Голодомором в Україні 1932–1933 років, і в цьому контексті вживання словосполучення "*український Голокост*" стосовно Голодомору не тільки не сприяє формуванню об'єктивної історичної пам'яті про минуле, але й веде прямо до фальсифікації історії (про дискусію з приводу дивного терміна "український Голокост" я напишу нижче, коли йтиметься про суспільний і політичний аспекти проблеми. – А. П.). Таким чином, українська політика пам'яті про Голокост в цій тенденції або підході певною мірою продовжує радянську культуру пам'яті, відсуваючи на задній план той факт, що жертвами Голокосту були саме євреї<sup>11</sup>.

Однак, як я вже відзначав, місце Голокосту в історичній пам'яті українського суспільства не обмежується тільки тенденцією повного або часткового замовчування чи подання цієї трагедії як чужої, що не входить у наратив національної історії. Ця тенденція (а можливо, і стратегія) фактично репрезентує монокультурний підхід до історії України. Інша тенденція або підхід, якщо ми говоримо про науковий аспект формування пам'яті про Голокост в українському суспільстві, – це полікультурний підхід до історії України, про який я вже писав і який, безперечно, розглядає історію Голокосту на українських землях як інтегральну частину історії України часів Другої світової війни і загалом ХХ сторіччя. Цей підхід представлений як працями українських істориків в Україні й діаспорі, так і наших західних колег, що спеціалізуються на вивченні проблем історії війни в Україні, аспектів окупаційного режиму і, зокрема, українського контексту історії Голокосту<sup>12</sup>. Цей підхід, на відміну від першого, підтриманий ліберальними істориками, деякими передовими гуманітарними незалежними періодичними виданнями, суспільними науковими й освітянськими організаціями\*, і недостатньо або зовсім не підтримується

---

\* Тут можна назвати Комітет "Бабин Яр", Конгрес національних общин України, Український центр вивчення історії Голокосту, Асоціацію вчителів історії "Нова Доба", часопис "Критика", науковий журнал "І", видавництво "Дух і Літера" та ін.

багатьма (але не всіма) державними структурами та інституціями. У такій сформованій ситуації риторичним видається питання щодо переважання та вплив на українське суспільство однієї із цих тенденцій чи підходів. Безумовно, на жаль, тенденція витіснення пам'яті про Голокост як про частину української історії\* посідає в науці та суспільстві винятково пануючі позиції. Такий підхід в науковому аспекті розглянутої проблематики (в сучасній українській історіографії, в її значній частині) тісно взаємозалежний з політичним аспектом збереження пам'яті про Голокост в українському соціумі (досить можливо, як один з варіантів, підлегла роль наукових досліджень як виконання або обслуговування певного політичного замовлення, що певною мірою характерно для тоталітарних і посттоталітарних, посткомуністичних суспільств) і, безсумнівно, впливає на викладання цієї теми в сучасній Україні.

Педагогічний аспект цієї проблематики становить великий інтерес і є, на мою думку, не менш важливим, ніж наукові студії з історії Голокосту. Тому що саме за допомогою зваженого й осмисленого викладання цієї теми ми маємо шанс передати й зберегти пам'ять про долю українського єврейства для майбутніх поколінь.

Спочатку буде доречним коротко розглянути генезис і розвиток викладання теми історії Голокосту в Україні. Саме тут маємо дві опції: формальну й неформальну освіту. І вони, звичайно, взаємозалежні між собою. В царині формальної освіти, починаючи із другої половини 1990-х років, ця тема була занесена в офіційний шкільний курикулум, в базові історичні курси з історії України й з Всесвітньої історії. Проте на викладання теми Голокосту не було відведено в навчальному часі навіть одного повноцінного уроку, а вона була внесена в рамки теми "Нацистський окупаційний режим", на яку виділяється одна година в шкільній програмі. В 2000 році Міністерством освіти та науки України було ухвалене рішення рекомендувати університетам впровадити спецкурс з історії Голокосту в Європі й на землях України. Цей факт, ймовірно, був пов'язаний з Міжнародною конференцією в Стокгольмі, що проходила в січні 2000 року й на якій Україна приєдналася до Декларації про збереження пам'яті про Голокост у сучасному світі шляхом дослідження й викладання цієї теми\*\*. З 2006 року в екзаменаційних білетах з історії для випускних

---

\* У цьому місці важливо відзначити, що йдеться не про заперечення Голокосту чи заборону на його дослідження та викладання, а про витіснення цієї проблематики з нарративу Другої світової війни на теренах України, з проблематики геноцидів, що відбулися в XX столітті на наших землях.

\*\* Мається на увазі Декларація Стокгольмської Конференції 2000 року про збереження пам'яті про Голокост.

класів середніх загальноосвітніх шкіл з'явилися питання з історії Голокосту. Таким чином, з формальної точки зору, з погляду держави в особі Міністерства освіти та науки України, викладання теми Голокосту не тільки дозволено, але й включено в офіційні навчальні курси, таким чином повна легітимність у викладанні теми. Однак, в наявній ситуації, на великий жаль, попри всю бездоганність формальної сторони, реальна можливість викладати історію Голокосту в рамках загальної середньої освіти (тобто в школах) в Україні сьогодні фактично відсутня! Певним чином триває радянська традиція замовчування історії Голокосту на українській землі. Якщо в радянських підручниках взагалі не було згадки про знищення євреїв, то в більшості нових українських підручників, які є обов'язковими завдяки грифам Міністерства освіти та науки, згадування про Голокост не мають жодного зв'язку з національною історією<sup>13</sup>. А головне, чому відсутня реальна можливість у рамках загальної освіти, тобто шкільних уроків історії, викладати історію Голокосту? Два вирішальні фактори дають нам відповідь на це питання: незважаючи на наявність у Програмі з історії України й Всесвітньої історії згадування про Голокост, на вивчення цієї теми пропонована Програма не дає часу, тобто навчальних годин. І другий фактор – це відсутність в основних міністерських підручниках, за якими навчаються сьогодні, скільки-небудь логічно виваженої інформації з історії Голокосту, що була б "вбудована" в курс національної історії й давала б знання про Голокост як інтегральну частину історії України ХХ століття.

Таким чином, Програма, що діє сьогодні, вимагає від вчителя історії фактично тільки згадки про Голокост без історичного контексту. В такому разі можна обмежитися тільки формальним згадуванням. У такій ситуації тема Голокосту є чимось відірваним від історії України<sup>14</sup>. Юрій Комаров, учитель-методист із Києва, рецензент навчальної літератури з історії, який підготував спеціальне дослідження з порівняння подання теми Голокосту в підручниках України, Німеччині й Великобританії, пише, що за такого підходу, знаючи психологію учнів, запитавши, наприклад, чи має відношення Бабин Яр до Голокосту, швидше за все ми почуємо негативну відповідь<sup>15</sup>. Професор Олена Іванова з Харкова, вивчаючи сприйняття Голокосту українськими школярами, дійшла висновку, що для них "єврейський Голокост залишається дуже абстрактною й чужою подією, що не має жодного відношення до національної пам'яті"<sup>16</sup>.

Але є інший бік педагогічного аспекту формування в українському суспільстві пам'яті про Голокост, зокрема викладання цієї тематики. Це неформальна освіта, що за останні 12 років (тобто з того моменту, коли

вона почалася) досягла відчутних результатів і, на мій погляд, в останні два роки стала поступово впливати на формальну освіту й загалом на усвідомлення українським суспільством або, у всякому разі, деякою його частиною (шкільне, студентське, вчительське і навіть наукове, академічне середовище) відповідальності за пам'ять про цю історію. Олена Іванова у своєму дослідженні пише, що через відсутність виразної формальної освіти з цієї теми важливо отримувати альтернативну інформацію про український контекст Голокосту з інших джерел. Таку інформацію вчителі одержують, беручи участь у різних видах неформальної освіти, пов'язаних з викладанням історії Голокосту в пострадянській Україні.

Неформальна освіта за темою Голокосту представлена в основному діяльністю недержавних наукових і освітніх організацій\*, які в останнє десятиліття фактично без допомоги з боку державних структур зуміли створити певну систему у викладанні історії Голокосту (постійні навчально-методичні семінари для вчителів, видання навчальної літератури, робота зі школярами й студентами, семінари для викладачів університетів, конкурси творчих робіт, літні школи, стажування у світових центрах з вивчення теми Голокосту), що поступово стала впливати на формальну освіту.

Різноманітні навчально-методичні семінари та взагалі освітянські проекти з історії Голокосту в цей період реалізовувалися в країні переважно загальноукраїнськими єврейськими громадськими організаціями. Тут варто відзначити найбільш впливові проекти, присвячені викладанню теми Голокосту наприкінці 1990 – початку 2000 років. Передовсім це проекти Асоціації єврейських общин та організацій (Ваад України) та Центру єврейської освіти України. Принаймні маємо в цей період два значні проекти Вааду щодо вивчення цієї проблематики: серія навчально-методичних семінарів для вчителів історії з усіх регіонів України. Таких семінарів було проведено в 17 областях України. Також саме Ваад України та Центр єврейської освіти започаткували щорічний всеукраїнський шкільний конкурс творчих та дослідних робіт "Історія та уроки Голокосту" (з 2003 року цей конкурс щорічно проводить Український центр вивчення історії Голокосту). З 2002 року після створення міжнародної громадсько-політичної організації Євро-Азійський Єврейський конгрес, який було створено також за участі Вааду України, український досвід викладання теми Голокосту для вчителів історії та суспільних дисциплін було перенесено в країни Кавказу та Центральної Азії. Саме ЄАЕК був ініціа-

---

\* Тут можна назвати Комітет "Бабин Яр", Конгрес національних общин України, Український центр вивчення історії Голокосту, Асоціацію вчителів історії "Нова Доба", "Центр "Ткума" та ін.



тором та організатором міжнародного громадського освітянського проекту "Уроки Голокосту – уроки толерантності", метою якого стало виховання міжетнічної толерантності на прикладі історії Голокосту. В рамках цього проекту було проведено близько десяти вчительських семінарів у Грузії, Вірменії, Казахстані, Азербайджані, Узбекистані, Білорусі, Молдові та Киргизстані. Всі ці семінари проводилися ЄАЕКом у співпраці з Українським центром вивчення історії Голокосту та за підтримки місцевих міністерств освіти.

На початку 2000-х років зі створенням в Україні громадських науково-освітянських центрів з вивчення історії Голокосту на теренах України (Фонд "Ткума", м. Дніпропетровськ, 2000 рік; Український центр вивчення історії Голокосту, 2002 рік) ситуація якісно змінилася. В Україні поступово стала вибудовуватися система неформальної освіти в царині історії Голокосту (постійні семінари для вчителів шкіл, щорічний загальноукраїнський шкільний конкурс, семінари для викладачів університетів, семінари та наукові школи для студентів, конференції тощо), яка, врешті-решт, вплинула на формальну освіту, – почалося викладання цієї теми в межах викладання історії Другої світової війни тими викладачами, що були випускниками цих семінарів. Щодо студентів, то одним з найважливіших наслідків інформальної освіти став той факт, що після участі в конференціях, семінарах, наукових та польових школах частина з них, ставши аспірантами, обрала дослідження цієї проблематики як свою наукову тему.

З 2002 по 2007 рік в Україні завдяки допомозі організацій з-за кордону розпочалися ґрунтовні міжнародні освітянські проекти. Найвпливовішими з них були: проект "Навчання толерантності на прикладі історії Голокосту" (головна організація – Музей "Дім Анни Франк", з українського боку – Український центр вивчення історії Голокосту; Всеукраїнська Асоціація викладачів історії та суспільних дисциплін "Нова Доба"; Фінансування Міністерства добробуту, культури та спорту Королівства Нідерландів, проект подовжено до 2009 року, без допомоги МОН України). В межах цього проекту: семінари, виставки, конкурси, видання книжок (13 найменувань за п'ять років) для вчителів і учнів усіх регіонів України. Інший проект: "Назви своє ім'я" (2007–2008 рр.) – також загальноукраїнський освітянський проект, що включає в себе навчально-методичні семінари для вчителів історії та гуманітарних предметів по усіх регіонах. Семінари побудовані на оригінальній методиці: методологія використання відеоджерел у вивченні теми Голокосту і взагалі проблеми тоталітаризму та міжетнічної інтолерантності протягом ХХ століття.

Учасники проекту отримують відеофільми зі свідченнями очевидців, навчальний посібник до фільму та методики роботи з такими матеріалами (головна організація – Інститут візуальної історії Університету Південної Каліфорнії, з українського боку – Всеукраїнська Асоціація викладачів історії та суспільних дисциплін "Нова Доба", Український центр вивчення історії Голокосту, фінансування проекту Інститут візуальної історії та Фонд Віктора Пінчука. Новий проект, що розпочинається з лютого 2008–2009 років – Навчальні матеріали з проблем антисемітизму, ксенофобії та дискримінації на прикладі історії Голокосту. Головна організація – Музей "Дім Анни Франк", з українського боку – Український центр вивчення історії Голокосту, фінансування – ОБСЄ. З 2006 року з України на підвищення кваліфікації з цієї проблематики на двотижневі семінари до Інституту Яд-Вашем (Єрусалим) відправляються групи викладачів з України (дві групи підготував Український центр вивчення історії Голокосту, одну групу – Фонд "Ткума"). Проте є великі ускладнення для українських освітян, що зголосилися на вивчення цієї теми, щодо різних форм підвищення кваліфікації, тому що Україна не є поки що учасником ІТФ.

Сьогодні, аби всі ці зусилля не були марними, громадські, наукові, освітянські організації, вчителі та викладачі університетів потребують допомоги державних структур. МОН України може суттєво поліпшити ситуацію з викладанням цієї теми, якщо вона буде офіційно занесена в навчальні плани всіх регіональних, обласних Інститутів післядипломної освіти як обов'язкова, а також коли в навчальні плани вищих навчальних закладів буде занесено офіційно спецкурс з історії Голокосту. З боку МЗС України можуть бути зроблені реальні кроки щодо вступу України в ІТФ.

Є слабка, проте все ж надія, що всі ці зусилля не будуть марними для нашого суспільства. Нещодавно в м. Тернополі я побачив перед входом до звичайної школи камінь з яскравим написом: "Любіть людей, Ви – один з них"! Отже, маємо надію.

Ті викладачі, які брали участь у проектах НГО з теми Голокосту, здебільшого в рамках своєї формальної, визначеної, шкільної діяльності, вже використовують матеріали, що далеко виходять за межі офіційної Програми й підручників. Юрій Комаров у своєму дослідженні відзначає: "... можливості діяльності вчителя з вивчення теми Голокосту в рамках чинних програм та наявних підручників дуже обмежені, якщо користуватися винятково програмою й підручниками (а це норма для переважної більшості вчителів). Одночасно вчитель, що хоче дійсно вивчати тему Голокосту, не має офіційних перешкод, але є низка проблем: навчальні матеріали, розподіл навчального часу й інші. Ці проблеми, звичайно,

можна перебороти – використовуючи хоча б матеріали Українського центру вивчення історії Голокосту, численні матеріали з мережі Інтернет. Але для цього необхідно, по-перше, бажання вчителя, по-друге – можливості. А вони, особливо в провінції, не такі вже й значні"<sup>17</sup>. Таким чином, дуже лапідарно намагаючись сформулювати ставлення держави до викладання цієї теми, я можу констатувати, що, на відміну від радянського часу, табу на вивчення історії Голокосту вже немає, проте й державної політики, яка б створювала умови для вивчення цієї теми, також немає. Ті досягнення, які Україна має за останнє десятиріччя в сфері збереження пам'яті про Голокост як частини своєї історії шляхом викладання, в абсолютній більшості випадків – результат діяльності суспільних недержавних наукових, освітніх організацій. А організації цю свою педагогічну роботу будують на основі проектної діяльності, знаходячи фінансову підтримку на вивчення історії Голокосту й викладання міжетнічної толерантності в Україні в різних закордонних фондах і організаціях, в основному голландських. Відомо, що європейський підхід до вивчення історії Голокосту базується на тезі про те, що ця тема має, передовсім, загальнолюдський характер. І в сучасному світі, і в Європі, зокрема, виховувати в молоді міжетнічну та міжрелігійну толерантність, несприйняття всіх форм ксенофобії, дискримінації й расизму прийнято через вивчення історії Голокосту, як прикладу безпрецедентної міжетнічної нетолерантності в історії ХХ століття. Саме такі проекти проводяться в Україні НДО в співпраці, наприклад, з Музеєм "Дім Анни Франк", голландським урядом, Європейською комісією (групою) зі збереження пам'яті про Голокост шляхом дослідження й викладання (International Task Force), ОБСЄ\*. Всі ці проекти проходять в Україні без належної серйозної або турботливої уваги з боку держави. Вся відповідальність за їхні результати лежить на українських НДО, які, безсумнівно, є важливим сегментом громадянського суспільства в сучасній Україні. Тут я хотів би відзначити одну надто важливу особливість, а саме: кардинальна відмінність діяльності недержавних громадських, наукових і освітніх організацій в Україні й в інших країнах. Ця кардинальна відмінність полягає в одному аспекті, а саме: повна відсутність будь-якої (моральної, інституціональної, фінансової, матеріальної, репрезентативної) підтримки від держави... Як доказ цієї тези, ми можемо порівняти статус і становище Українського центру вивчення історії Голокосту, що діє у Києві, й таких саме науково-

---

\* International Task Force – Міжнародна група зі збереження пам'яті про Голокост шляхом вивчення, викладання, меморіалізації. Створена в 1998 році за сприяння Ради Європи.

освітніх організацій за межами України, які є партнерами українського Центру. Кілька прикладів: Центр з вивчення Голокосту й релігійних меншостей в Осло (Норвегія), Центр з вивчення Голокосту та геноцидів в Амстердамі (Нідерланди), Інститут пам'яті Голокосту в Бухаресті (Румунія). Всі вони були створені, як і український Центр, у період з 2002 по 2004 рік. На відміну від українського Центру, всі вони мають постійну підтримку від держави, у тому числі й фінансову, держава виступила ініціатором їхнього створення, всі вони перебувають або при університетах, або при інших державних установах. Вони створювалися за активної участі як державних, так і громадських організацій цих країн, як центри збереження пам'яті про національну історію...

І, нарешті, хотілося б зупинитися на суспільно-політичному або політичному аспекті формування в українському суспільстві пам'яті про Голокост. Тут необхідно відзначити, що все, про що писалося вище: науковий і педагогічний компоненти або аспекти формування пам'яті про долю українського єврейства в роки нацизму й Другої світової війни – є очевидно складовими частинами політичного аспекту розглянутої проблеми, тому що вони тим чи іншим способом змушують суспільство й державу реагувати на проблему. У зв'язку з цим намагаються висвітлити українську політику пам'яті про Голокост, визначити, чи існує така, а чи є тільки, певною мірою, продовженням радянської культури пам'яті, що, як відомо, ніколи не виділяла єврейських жертв Другої світової війни. Безсумнівно, що українська політика пам'яті про Голокост виражена в науковому вивченні й у підходах до викладання цієї теми, про що я вже згадував і що досить красномовно характеризує цю політику, або ж, у деяких випадках, її відсутність. Однак мені хотілося б звернути увагу ще на питання меморіалізації пам'яті про Голокост й публічні дискусії на цю тему. На мій погляд, саме ці моменти доповняють картину аналізованої проблематики й цілком яскраво висвітлять правдивий стан збереження пам'яті про Голокост у сучасній Україні.

Державна політика 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. Внаслідок такого підходу склалася ситуація, що вражає свідомість людей, для яких пам'ять про минуле є необхідним символом сьогоденного й майбутнього життя. Наприклад: дотепер у Києві в

Бабиному Яру немає меморіалу пам'яті жертв нацизму; 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\* майже у всіх регіонах країни, де були гетто або місця розстрілів, сьогодні встановлені пам'ятні знаки або пам'ятники. Але гарантії протекції або захисту цих меморіальних місць з боку державної влади не спостерігається.

Публічних дискусій про Голокост як про частину власної історії сьогодні в українському суспільстві, за рідкісним винятком\*\*, фактично немає. Але є, на превеликий жаль, "змагання жертв"<sup>18</sup>, коли "дослідники" підраховують померлих під час Голодомору, чи було більше, ніж знищених у Голокості...? Коли абсолютно некоректно використовується термін "український Голокост" щодо історії Голодомору<sup>19</sup>, тоді як для світової історіографії це термінологічне словосполучення означає тільки одне: тотальний геноцид українських євреїв у період нацистської окупації України. У випадку Голодомору й Голокосту ми повинні говорити про типологію й про особливості та відмінності, ми не можемо, на мій погляд, прямолінійно порівнювати ці події. Я вважаю, що така ситуація в українській науці, та й в українському суспільстві загалом, склалася внаслідок того, що дотепер в Україні не сформований полікультурний підхід до історичного минулого, немає розуміння відповідальності за пам'ять про минуле, яким би не було це минуле, не засуджені історично (та і юридично) не тільки нацистські злочини, але й Гулаг, злочини сталінського режиму й, врешті-решт, фактично відсутня коректна модель історичної пам'яті про історію ХХ століття загалом і про історію Другої світової війни зокрема<sup>20</sup>.

У дослідженні історика Омера Бартова, присвяченому зниклим слідам єврейських громад у Західній Україні, відзначається, що монументи на місцях масових вбивств євреїв перебувають на узбіччі публічної пам'яті. Після 1991 року в цьому регіоні переважають пам'ятники й музеї

---

\* Я можу назвати декількох моїх колег, з якими був знайомий особисто: Борис Гідалевич, за безпосередньою участю котрого в Одеській області було встановлено 22 пам'ятні знаки на честь загиблих євреїв Одеси і Трансністрії; Ілля Кабанчик, який самостійно встановив десятки знаків у пам'ять знищених євреїв Галичини та Волині.

\*\* Тут можна знову згадати про дискусію на сторінках українського ліберального, гуманітарного видання "Критика" в номерах 4; 5; 9; 10 за 2005 рік. Її учасниками були історики Софія Грачова, Ярослав Грицак, Марко Царинник, Джон Химка, Жанна Ковба, Андрій Портнов.

героям ООН і УПА. Іноді здається, що на історію євреїв воєнного часу "надбудовують" національні пам'ятники, щоб забути іншу "націю-жертву"<sup>21</sup>. Таким чином, українська політика пам'яті про Голокост (або відсутність такої політики) відсуває на задній план ту обставину, що його жертвами були саме євреї. Німецький історик Вільфрід Їльге зазначає один дуже важливий факт, що неолік інформації про український контекст Голокосту, що існує в сучасному українському суспільстві, має парадоксальні результати: наслідком мовчання є не тільки вилучення "темних сторін" з національного нарративу, але й вилучення численних прикладів того, як самовіддані українці рятували євреїв. Таким чином, зосередженість української історіографії на національній державі (на т.зв. "етноцентричній парадигмі", тобто презентації історії України тільки як історії українців, без культурного внеску в українську історію національних меншин), на моноетнічному образі історії приводить до того, що мовчання або брак збалансованої інформації про українсько-єврейські взаємини під час німецької окупації не дають можливості перебороти стереотипи й забобони про "українців-антисемітів"<sup>22</sup>.

На закінчення хочу написати дуже коротко про шляхи виходу з тупика пам'яті про минуле, у якому поки перебуває українське суспільство й країна загалом. Либонь, нам необхідно відмовитися від тоталітарних моделей пам'яті, культури пам'яті, у якій все бачиться тільки в чорно-білому кольорі, без припущень будь-яких, навіть приблизних відтінків. Можливо, нам сьогодні потрібна відкрита й гостра дискусія, сила волі визнати "іншого". Не "чужим" споконвічно, а просто "іншим". Можливо, має рацію, вже згадуваний Вільфрід Їльге, наголошуючи, що різні досвіди війни (український, єврейський, кримськотатарський, польський, радянський, інші – А.Л.) будуть сприяти національній консолідації більше, ніж офіційні заяви, рішення, які нам пропонують прийняти "правдивий" образ історії<sup>23</sup>. В окремих розділених історіях криється розділена пам'ять, що приведе до однозначності, агресивності й інтолерантності в сьогоденні й ще більш небезпечної нетерпимості в близькому для огляду майбутньому. Шлях виходу – у визнанні історії, примиренні, відповідальному порівнянні, відповідальності взагалі. Німецький історик Гвідо Кноп<sup>24</sup> 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.

<sup>1</sup> Див., наприклад: Подольський А. Тема Голокосту в сучасній українській історіографії: проблеми наукових досліджень та інтерпретацій // Друга світова війна і доля народів України: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. – К.: Сфера, 2005. – С. 32–34; Подольський А. Дослідження з історії Голокосту в сучасній українській історіографії: нові підходи // Катастрофа і опір українського єврейства: Нариси з історії Голокосту і Опору в Україні. – К., 1999. – С. 26–38.

<sup>2</sup> Див., наприклад: Попович М. Еврейский геноцид на Украине // Философская и социологическая мысль. – 1994. – № 4; Грицак Я. Українці в антиєврейських акціях під час Другої світової війни // Часопис "ї". – Львів, 1996; Хонигсман Я. Катастрофа єврейства Західної України. – Львів, 1998; Винокурова Ф. Особенности геноцида евреев на территории Транснистрии // Бюллетень "Холокост и современность". – 2003–2004. – № 4, 5, 6; Гон М. З кривдою на самоті. Українсько-єврейські взаємини на Волині в 1926 – 1939 роках. – Рівне, 2005; Tyaglyy M. Were Chingene Victims of the Holocaust? The Nazi policy in the Crimea towards Roma and Jews: Comparative analysis // *Holocaust and Genocide Studies* Fall. – 2008; Царинник М. Золочів мовчить // Критика. – 2005. – 8 жовтня; Ковба Ж. Людянність у безодні пекла. – К., 1998; Левітас Ф. Євреї України в роки Другої світової війни. – К., 1997; Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941–1944 гг. / А. Круглов. – Институт иудаики. – К., 2002; Тяглый М. Места массового уничтожения евреев Крыма в период нацистской оккупации полуострова, 1941–1944: Справочник. – Симферополь, 2005; Катастрофа і опір українського єврейства: Нариси з історії Голокосту і Опору в Україні. – К., 1999; Жизнь и смерть в эпоху Холокоста. Свидетельства и документы. Книга 1,2 / Автор-составитель Б. Забарко. – К., 2006; Бабий Яр: человек, власть, история: Документы и материалы: в 5 кн. // Общественный комитет по увековечению памяти жертв Бабьего Яра и др. / Автор-составитель В. Нахманович. – К.: Внешторгиздат, 2004.

<sup>3</sup> Див.: Грицак Я. Украинская историография: десятилетие перемен // *Ab Imperio*. – М., 2003. – № 3.

<sup>4</sup> У першу чергу західні дослідники, що спеціалізуються на дослідженні проблем з історії Голокосту на теренах України, роблять посилання на збірники документів: Бабий Яр: человек, власть, история: Документы и материалы: в 5 кн. // Общественный комитет по увековечению памяти жертв Бабьего Яра и др. / Автор-составитель В. Нахманович. – К.: Внешторгиздат, 2004; Сборник документов и материалов об уничтожении нацистами евреев Украины в 1941–1944 гг. / Составитель А. Круглов. – Институт иудаики. – К., 2002 и др.

<sup>5</sup> Наприклад, див. відповідний розділ: Калакура Я. Українська історіографія. – К., 2004; Політична історія України ХХ століття, т. 4. Україна в роки Другої світової війни (1939–1945) / Керівник тому В. Кучер. – К., 2003.

<sup>6</sup> Україна: політична історія ХХ – початок ХХІ століття / Редрада: В.М. Литвин (голова) та ін., редкол.: В. А. Смолій, Ю. А. Левенець (співголова) та ін. – К.: Парла-

ментське вид-во, 2007. Заступники співголови редколегії, фактично головні упорядники текстів відомі українські історики Станіслав Кульчицький та Юрій Шаповал.

<sup>7</sup> Друга світова війна і доля народів України: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. – К.: Сфера, 2005; Друга світова війна і доля народів України: Матеріали Всеукраїнської наукової конференції. – К.: Зовнішторгвидав, 2007.

<sup>8</sup> Див.: Вилегала Анна. Карусель із сусідами // Критика. – 2008. – Квітень.

<sup>9</sup> Див., наприклад: Іванова О. Конструювання колективної пам'яті про Голокост в Україні // *Ab Imperio*. – М., 2004. – № 2; Wilfried Jilge. *Competing Victimhoods-Post-Soviet Ukrainian Narratives on World War II* / E. Barkan, E. Cole, K. Struve (eds). *Shared History-Divided Memory. Jews & others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*. – Leipzig: Universitätsverlag GMBH, 2007.

<sup>10</sup> Див., наприклад: Dieter Pohl. *Judenverfolgung in Ostgalizien 1941–1944. Organisation und Durchführung eines staatlichen Massenverbrechens*. – München: Oldenbourg, 1997; *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. – IX, 378 p.: ill.; Dieter Pohl. *Anti-Jewish Pogroms in Western Ukraine-A Research Agenda* / E. Barkan, E. Cole, K. Struve (eds). *Shared History-Divided Memory. Jews & others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*. – Leipzig: Universitätsverlag GMBH, 2007.

<sup>11</sup> Про брутальність та тотальність Голокосту на теренах України див., наприклад: Bartov O. *Erased. Vanishing traces of Jewish Galicia in present-day Ukraine*. – Princeton: Princeton University Press, 2007. – XVII.; Lower Wendy. *Nazi Empire-Building and the Holocaust in Ukraine*, Chapel Hill, NC 2005; Spector Shmuel. *The Holocaust of Volhynian Jews, 1941–1944*. – Jerusalem, 1990; Berkhoff C. Karel. *Harvest of Despair: Life and Death in Ukraine under Nazi Rule* / Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

<sup>12</sup> Barkan E., Cole E., Struve K. (eds). *Shared History-Divided Memory. Jews & others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941*. – Leipzig: Universitätsverlag GMBH, 2007; *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. – IX, 378 p.: ill.

<sup>13</sup> Див.: Їльге Вільфрід. *Змагання жертв* // Критика. – 2006. – Травень; Іванова О. Вказ. праця // *Ab Imperio*. – М., 2004. – № 2; Турченко Ф. *Новітня історія України. Частина перша. 1917–1945*. – К., 1994.

<sup>14</sup> Див.: Іванова О. Вказ. праця; Комаров Ю. *Формальні можливості: місце теми Голокосту в навчальних курсах МОН України* // Інформаційно-педагогічний Бюлетень Українського центру вивчення історії Голокосту "Уроки Голокосту". – 2008. – № 2 (14).

<sup>15</sup> Комаров Ю. Вказ. праця. – 2008. – № 2 (14).

<sup>16</sup> Іванова О. Вказ. праця.

<sup>17</sup> Комаров Ю. Вказ. праця.



<sup>18</sup> Їльге Вільфрід. Вказ. праця; Дитч Йоган. Поборюючи "Нюрнберзьку історіографію" Голодомору // Голокост і сучасність: Науковий часопис Українського центру вивчення історії Голокосту. – 2008. – № 1 (3); Кульчицький С. Голодомор в Україні й український Голокост // Голокост і сучасність. – 2008. – № 1 (3).

<sup>19</sup> Кульчицький С. Вказ. праця. – 2008. – № 1 (3).

<sup>20</sup> Див.: Безансон Ален. Лихо століття: Про комунізм, нацизм та унікальність Голокосту / Пер. з фр. Т. Марусик. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2007; Вилегала Анна. Вказ. праця.

<sup>21</sup> Bartov O. Erased. Vanishing traces of Jewish Galicia in present-day Ukraine. – Princeton: Princeton University Press, 2007. – XVII, 232 p.

<sup>22</sup> Комаров Ю. Вказ. праця; Вільфрід Їльге. Вказ. праця.

<sup>23</sup> Wilfried Jilge. Competing Victimhoods-Post-Soviet Ukrainian Narratives on World War II / E. Barkan, E. Cole, K. Struve (eds). Shared History-Divided Memory. Jews & others in Soviet-Occupied Poland, 1939–1941. – Leipziger Universitätsverlag GMBH, 2007; Вільфрід Їльге. Вказ. праця.

<sup>24</sup> Кноп Г. Холокост. – Харьков, 2006.

## ПІСЛЯМОВА

Пропоноване дослідження, що присвячене особливостям формування та розвитку громадсько-політичної думки єврейської спільноти України протягом XX – початку XXI століття, підготовлено колективом українських фахівців, істориків та політологів, які тривалий час працюють у царині єврейських студій, у сфері академічного вивчення юдаїки в сучасній Україні.

Авторський колектив намагався розглядати цю проблематику з деяких точок зору. В фокусі монографічного дослідження були релігійні та філософські течії юдаїзму як один з проявів єврейської думки; дискурси щодо стосунків держави та етнічної спільноти, проблематика єврейської національно-культурної автономії в Україні в порівнянні з іншими країнами Східної Європи; історіографічні студії, тема українсько-єврейських взаємин, вивчення неоднозначних уроків минулого; питання мовно-культурної ідентичності українського єврейства; формування пам'яті про історію Голокосту як складову спільної історії двох народів і, водночас, інтегральну частину історії і культури України, з одного боку, та як фактор і феномен етнічної та соціально-політичної ідентичності єврейської громади в сучасному українському соціумі.

Плакаємо надію, що ця праця буде використана нашими колегами науковцями, а також викладачами, студентами, політичними та громадськими діячами, всіма, хто зацікавлений вивченням єврейських студій в Україні.

ДЛЯ НОТАТОК

Наукове видання

М. М. ГОН,  
О. В. ЗАРЕМБА,  
О. В. КОЗЕРОД,  
І. М. ПОГРЕБИНЬСЬКА,  
А. Ю. ПОДОЛЬСЬКИЙ,  
І. В. ТУРОВ

**ЄВРЕЙСЬКА ГРОМАДСЬКО-ПОЛІТИЧНА ДУМКА  
XX – ПОЧАТКУ XXI СТОРІЧЧЯ В УКРАЇНІ**

**Монографія**

Верстка, макет – *Людмила Лисенко*

---

Підписано до друку 05.05.11 р. Формат 60х84/16. Папір офсет.  
Гарнітура Calibri. Ум. др. арк. 21,2. Обл.- вид. арк. 22,75  
Тираж 300 прим. Зам. № 325

---

Віддруковано ПП Лисенко М.М.  
16600, м. Ніжин Чернігівської області,  
вул. Шевченка, 26 В.  
Тел.: (04631) 9-09-95; (067) 4412124  
***E-mail: milanik@land.ru***

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
видавців, виготовлювачів і розповсюджувачів видавничої продукції  
серія ДК № 2776 від 26.02.2007 р.