

Аркадий Зельцер

(Иерусалим, Израиль)

Яд Вашем, Центр изучения истории Холокоста в Советском Союзе им. Моше Мирилашвили

PhD, директор

E-mail: arkadi.zeltser@yadvashem.org.il

ORCID: 0000-0003-2535-8255

Белорусское советское местечко между традицией и модернизацией, 1920–1930-е гг.

Аннотация: В 1920–1930-е гг. советские преобразования, массовые миграции евреев, особенно молодежи, в крупные центры страны и желание части провинциальных евреев приобщиться к современному образу жизни заметно сказались на местечках советской Белоруссии. Евреи перестали здесь быть большинством, среди них увеличилась доля жителей старшего возраста, заметно изменилась структура профессиональной занятости. В то же время отход от традиционных моделей поведения, особенно в рамках семьи, происходил сравнительно медленно. Если рассматривать еврейское местечко – штетл – как исторический социокультурный феномен, то следует признать, что оно исчезло только вместе с уходом из жизни многих его жителей в годы Холокоста.

Ключевые слова: местечко, евреи, миграции, модернизация, социальная политика, этническая идентичность, возрастная структура, нэп, семья, смешанные браки, идиш, традиция, национальные советы, лишённые избирательных прав, хедер, синагога, еврейские праздники, кустари

DOI: 10.31168/2658-3364.2021.2.04

Вступление

Перемены в СССР в 1920–1930-е гг., произошедшие в социальной и культурной сферах, в полной мере затронули еврейские местечки (в рамках еврейской культуры «штетлех» (*shtetlekh*)), в том числе в Белоруссии. Определяющей стала интенсивная общая модернизация, коснувшаяся общественной и частной жизни людей. Особое значение приобрела готовность заметной части советских евреев участвовать в этих процессах и даже находиться в их авангарде – в городах больше, в местечках меньше. Ещё одним важным фактором стала советская политика, на-

правленная на исчезновение местечка как исторического феномена, выполнявшего посреднические функции между городом и деревней. В советском обществе эти функции должны были перейти к государству [Yalen 2007]. Самому местечку в ходе преобразований надлежало исчезнуть, превратившись в промышленный город или село. Его жители, соответственно, должны были стать рабочими, советскими служащими, кооперированными кустарями либо крестьянами. Общая идея «продуктивизации» еврейской жизни, пришедшая в еврейскую среду в XIX в. вместе с Гаскалой, сочеталась с марксистской идеей преобразования общества на классовых основах.

В советские годы базовые характеристики местечек стали размываться. Традиционное местечко было особым социальным и культурным явлением, евреи здесь были (и ощущали себя) большинством, говорили на идише, их существование регламентировалось событиями религиозного жизненного и годового циклов, они имели свои праздники, отличные от тех, что были у окружающих, религиозные ритуалы, свою иерархию ценностей и представлений о престиже. Местечко никогда не было замкнутым пространством, и перемещение евреев из одних мест в другие было неотъемлемой частью местечковой жизни. Концентрация евреев в местечках диктовалась исторической невозможностью, а часто и нежеланием заниматься непрестижным сельскохозяйственным трудом. В то же время и большой город, воспринимавшийся как средоточие современной культуры, не привлекал местечковых жителей, быт которых был пронизан традицией и скептическим отношением к переменам. Конечно, демографическое давление, все более возраставшее на протяжении XIX в. из-за быстрого прироста населения и слабо развитой инфраструктуры, а также общие процессы урбанизации, индустриализации, улучшение коммуникационных возможностей – появление и развитие железных дорог – отразились на жизни местечек еще до революции 1917 г. Сократилась доля торговцев среди евреев местечек, и все больше жителей оказывались вовлечены в менее престижные ремесло или извоз. Сдвиг представлений о правильном поведении, секуляризация, возникновение национальных и общероссийских политических движений и партий, рост грамотности в целом и умения читать и писать по-русски не могли не отразиться на мироощущении местечковых евреев. Стремительные модернизационные изменения в СССР, активно поддержанные большевистским мифом о строительстве нового общества и о новом человеке, ускорили наметившиеся среди местечковых жителей перемены, а советская социальная и антирелигиозная политика поставила евреев в условия, в которых они никогда не были ранее [Kassow 2008; Petrovsky-Shtern 2014; Veidlinger 2013; Katz 2007; Дымшиц, Львов, Соколова 2008; Estraiikh, Krutikov 2000]. Советское время в более откровенной форме поставило и вопрос о том, какой набор признаков можно считать опреде-

ляющим для самого понятия *shtetl*. Является ли необходимым условием для причисления населенного пункта к «штетлех» наличие еврейского большинства, общинных структур, в том числе легально действующих синагог, микв, религиозных и благотворительных братств и т.д.? Или, быть может, не менее важным является определенный набор характеристик, касающихся социальной психологии и культуры повседневности?

История местечек, в том числе белорусских, показывает, что в советский период именно такого рода характеристики оказались наиболее значимыми, хотя и в заметно измененном виде. Сама интенсивность перемен в жизни евреев местечек усиливалась по мере нарастания волны советских преобразований и во многом определялась социальной и культурной политикой.

Усиление налогового гнета для городской «мелкой буржуазии», в том числе местечковых жителей, происходившее в 1923–1924 гг., сменилось сравнительно либеральным периодом 1925–1926 гг. и затем вновь резким ростом налогов в 1928–1929 гг. Чуть позже, в начале 1930-х гг. началось выстраивание жесткой системы государства сталинистского типа, что сопровождалось ужесточением репрессий во всех сферах. Однако перемены не во всех областях происходили одинаково. Меры, направленные против крестьян, не переносились механически на городских (местечковых) жителей. Более того, на протяжении 1930-х гг. заметное ужесточение в одной сфере могло сопровождаться относительно сдержанной политикой в другой. Так, например, частная патентованная торговля была запрещена в начале 1930-х гг., но первоначальный план тотальной кооперации кустарей реализован не был. Частный кустарный сектор просуществовал в местечках на всем протяжении 1930-х гг. и, в зависимости от налоговой политики, то расширялся, то вновь заметно сужался [Зельцер 2006].

В этой статье речь идет о переменах в повседневной жизни евреев белорусских местечек. Рассмотрим их в контексте миграций, советской этнической политики, социальной и экономической трансформации общества и выбора между традиционными ценностями и модернизационными вызовами.

1. Миграции как фактор перемен

Массовые и весьма интенсивные миграции на протяжении межвоенного времени стали одним из главных факторов, повлиявших на социальный и национальный профиль белорусского местечка [Шмерук 1961, 22–58; Chkolnikova 2004, 93–100; Altshuler 1998, 34–46; Зельцер 2017, 90–94; Розенблат, Еленская 2002, 30–36]. Изменились причины миграций. Если ранее определяющим был экономический фактор, то есть выталкивание

жителей местечек туда, где заработать было легче, то в советский период миграции носили выраженный урбанистический и модернизационный характер. Конечно, экономический фактор, включая безработицу, и в рассматриваемый период оставался одной из причин переезда. Однако теперь в миграции были вовлечены все слои населения, в том числе обладавшие сравнительно стабильными заработками. Видимо, немалая часть молодых жителей предпочитала безработицу в городе прозябанию в местечке.

Массовое убеждение (распространенное в том числе среди местечковых жителей) в том, что местечки представляют собой застывшее и косное пространство [Харик 1971, 217], служило толчком к переселению. В этом пространстве время текло размеренно и монотонно – неудивительно, что у идишского писателя из Белоруссии Мойше Кульбака в «Зелменянах» символом традиционной неторопливости становятся старые настенные часы [Кульбак 1969, 173]¹. В 1920–1930-е гг. доля людей, тяготившихся этой монотонностью и одновременно чувствительных к новому значению социального статуса, существенно возросла. Показателем пренебрежительного отношения к местечковому образу жизни могут служить получившие широкое хождение в СССР понятия «клейнштетлдикайт» (в русском варианте «местечковость»), «гекдейшим» (дословно «жители богаделен», то есть, в данном контексте, люди с низким статусом), а в сфере экономики – «кустарность» и «халтурность». Эти слова, прямо связанные со средой местечка, превратились в эвфемизмы отсталости и непрофессионализма.

Если местечко несло на себе отпечаток затхлости, то город, наоборот, представлялся воплощением современной жизни. Ср. строки писавшего на идише поэта Изи Харика: «Я славлю миг, когда мне довелось увидеть город – чудо мирозданья» [Харик 1971, 80]². В городе евреев привлекала возможность приобщиться к современной культуре и нормам повседневной жизни. Не исключено, что именно присутствие в квартирах водопровода и канализации, в те годы символов технологического прогресса в повседневной жизни, и стало одним из основных показателей отличия города от местечка. Образ города как идеального суперурбанистического пространства, закованного в камень, с тротуарами, гудящими на перекрестках автомобилями, а с середины 1930-х гг. – с метро, был не менее важным импульсом для переезда, чем вполне закономерный интерес к престижным современным профессиям и высшему образованию, связанным с высоким статусом и успешной карьерой.

Такие атрибуты нового советского быта служили альтернативой белорусской местечковой реальности – с главными улицами, покрытыми

¹ О «Зелменянах» см. [Senderovich 2013].

² О поэзии Харика, см. [Shneer 2004, 179–228].

деревянными настилами, и с лошадьёю как единственным транспортом. Осенью и весной из-за глинистых почв улицы местечек превращались в малопроезжимые, а маленькие местечки оказывались вообще оторванными от цивилизации. Такие условия жизни отражались абсолютно на всем, включая повседневное поведение, одежду, обувь. По грубо сколоченному деревянному настилу трудно было ходить в модных туфлях, даже если сравнительно зажиточная местечковая модница и решила бы себе такое позволить. Кроме того, желавший ощутить «пульс времени» молодой местечковый житель чувствовал себя обездоленным. Новости в местечко, если оно не располагалось на железнодорожной линии, приходили уже устаревшими: газеты из Минска добирались через неделю, из Москвы – через десять дней [Дер векер, 14 декабря 1924, 4]. Лишь появившееся во многих местечках в начале 1930-х гг. радио вовлекло их жителей в современный информационный поток. Одновременно, впрочем, радио усилило привлекательность жизни вне местечек. Пропагандистами городской цивилизации становились также бывшие местечковые жители, регулярно приезжавшие в гости или на каникулы (особенно студенты и школьники). Даже в крупном местечке вечерний променад молодежи по дощатому настилу заканчивался кинотеатром с многократным просмотром одних и тех же фильмов; неудивительно, что город манил местечковых жителей разнообразием досуга.

Миграции из местечек в города носили лавинообразный характер: за одним человеком следовали родственники и знакомые. На вторую половину 1920-х гг. пришелся пик миграционной активности, приостановленный введением в 1932 г. паспортов и института прописки. Кроме того, многие из тех, кто хотел уехать, уже покинули местечки, и поток переселенцев позже пополнялся в основном подраставшей молодежью [Chkolnikova 2004, 100; Ди штетлех 1932, 10–15; Altshuler 1998, 34–46].

Миграции привели к заметному сокращению общей численности евреев в белорусских местечках. Данные переписи 1926 г. для 63 местечек (к местечкам для удобства анализа причислены места, в которых было менее 5 тыс. евреев) показали суммарную численность в 99 084 еврея, в то время как в 1939 г. их осталось только 74 846, то есть сокращение составило 24,5%. Число евреев в белорусском среднестатистическом местечке упало тогда с 1600 до 1200³.

Возникает вопрос: чем люди, остававшиеся в местечках, отличались от тех, кто их покидал? Очевидно, что в наибольшей мере урбанистические миграции затронули молодежь, чувствительную к вопросам престижа и готовую к перемене повседневных норм. Быть революционером в местечке, противопоставив себя не только соседям, но и родным, было непросто. Эти люди становились мишенью для осуждения. Переезд в

³ Подсчитано на основании [Altshuler 1998, 232–234].

город усиливал анонимность, контрастирующую с довольно высокой местечковой посвященностью всех в дела всех и твердой убежденностью местечковых жителей в самом праве на такие знания (включая сведения о личной жизни родственников и соседей). Кроме того, мечта принадлежать к особому культурному слою, понимаемому, по-видимому, несколько наивно, глубоко проникла в сознание местечковых жителей. Еврейка из Дриссы (Витебская область) в 1938 г. на одном из пропагандистских предвыборных собраний довольно точно выразила потребность быть причастной к самому приобщению к культуре: «Мои дети учатся в школах, мальчик играет на всех музыкальных инструментах, и ему, а также остальным детям советской страной открыта дорога к учению» [ГАВО, Ф. 1966. Оп. 1. Д. 18. Л. 74]. Город олицетворял именно эту высокую современную культуру.

Для переезда нужны были деньги, хотя бы на период адаптации – на время поиска жилья и работы или ожидания начала учебы. К тому же дети из бедных семей в лучшем случае ограничивались четырьмя классами образования, и возможности самореализации в большом городе для них были заметно ограничены. Во второй половине 1920-х гг. важный стимул покинуть местечки появился у евреев-лишенцев. Этот специфический советский институт «лишенных избирательных прав» был прописан в советской конституции 1918 г. и просуществовал до принятия конституции 1936 г. Он был основан на причислении к «нетрудовым» группам части населения, связанной со свободным рынком, имевшей в прошлом сословные привилегии, занимавшей позиции в дореволюционном государственном аппарате, а также принадлежавшей к духовенству.

Несмотря на то, что ограничения такого рода не имели никакой этнической подоплеки, регулирование социальной политики на основе приписывания к потенциально нелояльным группам (к ним были отнесены настоящие и бывшие торговцы) заметно влияло на положение многих евреев, особенно в 1926–1929 гг. Для этих групп были введены особо высокие налоги и платежи, существовал запрет на покупку товаров и продуктов в введенных в 1929 г. государственных распределителях, их детей перестали принимать в высшие учебные заведения. В этой категории социальных париев, или, по выражению одного местечкового еврея, «трефных» [Сиротинер 1926, 113], оказалась заметная часть евреев из местечек Белоруссии: процент лишенцев колебался в среднем между 30 и 40, но кое-где заметно превышал эти показатели [НАРБ, Ф. 4. Оп. 3. Д. 34. Л. 35]. Часть лишенцев и их детей попыталась решить проблему, переехав в город, где был высок шанс затеряться, скрыть от окружающих свой неприятный статус. Другим, но уже легальным, способом был переезд в еврейские сельскохозяйственные артели в Крыму, а позже в Биробиджан, переименованный в 1934 г. в Еврейскую автономную область: через сравнительно короткое время там можно было официально

восстановить избирательные права. Такие миграции «вымывали» из местечек часть социально и экономически активного населения.

Кроме того, массовые миграции молодежи привели к существенным демографическим сдвигам – в местечках стали преобладать дети и, наоборот, люди зрелого и старшего возрастов. Обследование 15 белорусских местечек в 1935 г. показало, что во многих из них евреи работоспособного возраста превратились в меньшинство [Chkolnikova 2004, 101–104]. В Щедрине, бывшей еврейской сельскохозяйственной колонии [Гершенбойм 1931], располагавшейся недалеко от Бобруйска, евреи в возрасте 17–49 лет составляли только 37% от всех евреев, в Чаусах, находившихся ближе к Могилеву, – 36,6%, в Сенно, расположенном недалеко от Витебска, – 38,2%. Для сравнения – даже в средних по размеру белорусских городах доля евреев этих возрастов оказалась выше: в Бобруйске – 50,8%, в Слуцке – 49,1% [Chkolnikova 2004, 101–104]. Эта тенденция – сокращение доли работающего еврейского населения в местечках – еще более заметна при сопоставлении данных от января 1939 г. в Москве и в «местечковой» Полесской области Белоруссии (в ее составе не было значимых городов).

Распределение евреев Москвы и Полесской области по возрастным когортам (1939 г., в процентах) [Altshuler 1998, 251, 253]:

Таблица 1

Возрастные когорты	Москва	Полесская область
0–8	10,78	18,01
9–19	14,76	25,63
20–49	58,54	37,14
50+	15,92	19,22
Всего:	100	100

В то же время перепись 1939 г. (как и данные 1935 г.) показала сравнительно большое число детей в местечках. Казалось бы, массовые миграции молодежи основного детородного возраста должны были существенно снизить показатели рождаемости. Однако оставшаяся в местечках молодежь меньше, чем в городе, была подвержена демографической модернизации (хотя новые веяния не обошли стороной и ее). Либеральное советское брачное законодательство, разрешенные с 1920-го по 1936 г. аборт не могли не отразиться даже на сравнительно консервативных провинциальных жителях. Если в начале 1920-х гг. семья из пяти и более человек в местечках не была редкостью, то в конце 1930-х гг., судя по имеющимся отрывочным сведениям, число многодетных семей заметно сократилось [Замойский 2013, 209; ГАРФ, Ф. 7021. Оп. 82. Д. 6. Л. 46–80].

Перемены повлияли на численность смешанных семей. Тем не менее для местечек Белоруссии (как и для Украины) были характерны скорее низкие, в сравнении с большими городами, показатели смешанных браков. Согласно данным по аналогичным «местечковым» областям Украины за 1938 г., лишь 10% женщин-евреек и 11% мужчин-евреев жили в смешанном браке⁴. Это была демонстрация сравнительно высокой приверженности местечковых евреев этническим ценностям, особенно с учетом имевшегося дисбаланса полов. В Полесской области численность женщин в группе жителей 20–29 лет и в следующей группе 30–39 лет на 39 и 40% соответственно превышала численность мужчин [Altshuler 1998, 258]. Это означало, что мужчины были больше, чем женщины, вовлечены в миграции и у многих женщин не было шансов найти партнера-еврея. Не исключено, что отсутствие мужчин также подталкивало молодых женщин к переезду в город.

Изменение демографической ситуации – отъезд из местечек молодых людей при сравнительном сокращении численности детей – привело к «старению» местечка. В 1935 г. заметно возросла доля жителей старше 50 лет [Chkolnikova 2004, 102, Замойский 2013, 205–206]. Та же тенденция хорошо видна при сопоставлении Москвы и Полесской области (табл. 1). В то же время преобладание среди мигрантов социально активной молодежи, более склонной к принятию новых правил, способствовало удалению из местечка слоя населения, наиболее склонного к переменам в повседневных нормах, и, соответственно, сохранению в них религиозной и этнической традиции. В местечках оставался жить сравнительно консервативный слой евреев.

2. Этнический аспект перемен

За исключением небольших мест, в которых евреи составляли абсолютное большинство, местечки не были моноэтническим еврейским пространством. В советские годы отъезд евреев, снижение рождаемости и массовый приток крестьян существенно изменили этнический состав местечек. В 1926 г. в 19 из 63 местечек евреев было более половины, еще в 37 местечках их процент колебался от 30 до 50. В 1939 г. из тех же 63 местечек только в одном, в Паричах Полесской области, оказалось более половины евреев, и только в 13 местечках доля жителей-евреев составляла от 30 до 50% [Altshuler 1998, 232–234]. Одновременно усложнилась сама мозаика расселения. Нередко в города перебирались целые еврейские семьи – молодежь, обустроившись и сделав карьеру, перевозила в города своих родителей. В таких случаях их дома в местечках покупали бывшие

⁴ Подсчитано по [Altshuler 1998, 271].

крестьяне-неевреи. Образ местечка, в котором евреи сосредоточены в центре, а нееврей-крестьяне на окраинах, ближе к сельскохозяйственным угодьям, более не соответствовал действительности.

Политика белорусизации, ставившая целью усиление социальных позиций белорусов и развитие белорусской культуры, одновременно поддерживала другие меньшинства, в том числе евреев. Она предусматривала государственное регулирование, в частности, пропорциональное представительство этнических групп во всех политических и социальных сферах. В условиях местечка представительство евреев во всех сферах было весьма значимым. Пересмотр политики белорусизации в начале 1930-х гг. привел к ослаблению самого этнического регулирования. Евреи, доля которых в местечках сократилась, а присутствие в местных органах власти, среди партийных руководителей и работников государственного аппарата было по-прежнему весьма значительным, оказались там явно «перепредставлены».

Террор 1936–1938 гг. затронул все группы населения, в том числе жителей местечек. Аресты элиты (включая секретарей райкомов партии) и советская политика, направленная с весны 1937 г. на продвижение молодых представителей титульных групп (белорусов, русских), вместе привели к ослаблению позиций евреев. Кроме того, к концу 1930-х гг. в Белоруссии появилось целое поколение амбициозных молодых и образованных представителей основных этносов – белорусов и русских, готовых потеснить евреев на руководящих позициях. Новая кадровая политика не предусматривала целенаправленного выдавливания евреев, однако способствовала сокращению еврейского присутствия в органах власти.

Этническая политика в местечках реализовывалась по двум главным направлениям: создание еврейских национальных советов и открытие школ на идише. Необходимым условием для переименования совета в еврейский было преобладание евреев среди жителей местечка – 60% и более. В результате к 1934 г. в Белоруссии насчитывалось 20 таких советов [Кантор 1934, 197–199]. Часть из них назывались местечковыми, часть – сельскими, в зависимости от того, к какому типу поселения формально причислялось местечко. По сфере занятости евреев и по укладу их жизни большинство еврейских сельских советов Белоруссии мало отличались от местечковых. Принципиальным для советской национальной политики было включение в состав советов всего населения, независимо от национальности. Существование двух национальных советов, обслуживавших население местечек на основе этнической принадлежности, или создание отдельных избирательных списков, еврейского и нееврейского, в ходе выборов считалось грубым нарушением национальной политики. Еврейские советы стали символом решения в СССР проблем этнических меньшинств: жители местечек проводили

свои собрания на идише, а сами советы могли вести на идише документацию [Pinkus 1988, 66–71; Зельцер 2006, 136–138, 197–199]. Одновременно часть самих евреев, унаследовавшая с дореволюционного времени повышенную чувствительность к вопросам этнического равенства, искренне полагала, что именно еврейские советы призваны отстаивать их интересы. Идея, что белорусские советы и белорусская бюрократия отстаивали интересы белорусов, была популярна среди евреев не только в 1920-е, но и в конце 1930-х гг.

В Белоруссии вопросу языка, в том числе идишу, уделялось особое внимание. В республиканской конституции с 1927 по 1938 гг. идиш, наряду с русским, польским и белорусским, имел статус государственного языка. Однако не менее важным для евреев был вопрос идентификации себя с определенной культурой, еврейской (идиш, реже иврит) и нееврейской (русская/белорусская). С первых дней революции в местечках вопрос о школах на идише приобрел особую значимость, чаще всего школы появлялись по инициативе снизу. В середине 1920-х гг. в связи с переходом к белорусизации, поддержка школ, где преподавание велось на идише, превратилась в важную государственную задачу. Средством расширения таких школ стало распределение детей на основании владения тем или иным языком как первым, семейным – мера, вызвавшая недоумение даже части еврейских деятелей, не говоря уже о родителях [Гатагова, Кошелева, Роговая 2005, 341; Дер векер, 20 марта 1925]. В соответствии с таким подходом если ребенок демонстрировал понимание идиша, его автоматически, независимо от желания родителей, направляли в еврейскую школу. В результате в 1927 г. в местечках Витебского округа 79,3% еврейских детей посещали школы на идише [Октябрь, 20 февраля 1929, 3]. Очевидно, что в местечках абсолютное большинство детей понимали идиш, и чтобы оказаться вне стен школы, где преподавание ведется на идише, требовались заметные усилия. Для части местечковых жителей сама способность миновать школу с преподаванием на идише превратилась в показатель статуса (отличия от представителей социальных низов, чьи дети ходили в еврейские школы).

Еще быстрее в рамках национальной политики 1920-х гг. росла сеть белорусских школ, почти полностью вытеснивших из местечковой жизни русские. Это произошло несмотря на явное предпочтение, которое многие евреи отдавали русскому языку как более престижному, как символу высокой городской культуры – в противовес белорусскому, имевшему имидж языка крестьянской культуры (мужицкой). Еврейские родители в местечках оказались перед непростой дилеммой: отправить ребенка в малопрестижную школу на идише («ин идишн гекдеш» – еврейскую богадельню; здесь имеет место явная игра слов из-за двух значений слова «идишн» – ‘еврейский’ и ‘относящийся к языку идиш’) или послать его в школу, где преподают на другом языке, тоже имеющем

низкий статус, – белорусском? Достаточно типичным для местечкового еврея, видимо, было суждение такого рода: «Если бы была русская школа, я бы не послал своего сына в еврейскую школу, но так как нет, то лучше пусть идет в еврейскую, чем в белорусскую» [НАРБ, Ф. 4. Оп. 10. Д. 30]. Тем более, что выбор лучшего из худших вариантов пришелся на период массовых миграций, когда владение русским языком прямо увязывалось с возможностью дальнейшего образования и карьеры в главных русских городах – Москве и Ленинграде. Не исключено, что непростой выбор языка обучения стал дополнительным стимулом покинуть местечко.

Часть местечковых родителей делала сознательный выбор в пользу «маме лошн» (то есть «материнского языка», идиша), другие шли по течению. Общая численность учеников в школах на идише в Белоруссии росла до 1933 г., а после стала быстро сокращаться [Зельцер 2006, 277–298]. Такому перелому способствовали изменения в этнической политике. Теперь невнимательное отношение к пожеланиям родителей стало квалифицироваться как национализм. Данные распределения еврейских детей по школам по 15 местечкам в 1935 г. позволяют оценить уровень приверженности населения национальным школам. В среднем по этим местечкам 68% еврейских детей ходили в школы с преподаванием на идише, остальные – в белорусские. Как и по другим показателям, ситуация отличалась в разных местах. Если в Щедрине 96,6% детей были в школе на идише, то в Костюковичах, расположенных недалеко от Могилева, только 34,2%. Численность еврейских детей в школах на идише продолжала неуклонно сокращаться, пока в соответствии со специальным постановлением белорусского ЦК партии и СНК от 3 июля 1938 г. школы на идише не были единовременно ликвидированы. В Чаусах за эти несколько лет число детей в идишской школе снизилось со 149 до 89, в Краснополье (тоже расположенном в Могилевской области) – со 160 до 116. В 1938 г. в ряде других местечек Могилевской области – в Шамово, Климовичах, Черневке, Круглом, Кличеве и других – в каждой из школ с преподаванием на идише оставалось менее 30 чел. [Selemenev, Zeltser 2000, 97–99; ГАРФ, Ф. 7541. Оп. 1. Д. 875. Л. 52].

Тем не менее, когда школы на идише закрылись, часть родителей в местечках, не говоря об учителях, восприняли перемены весьма болезненно, расценив их как серьезную ошибку советской национальной политики. К тому же предпочтение, отдаваемое местечковыми евреями русской культуре (иногда раздавались требования создания специальных русских классов для евреев в белорусских школах [Октябр. 20 февраля 1929, 3]), все годы оставалось заметным. Обращения к властям с требованием преобразования еврейских школ в русские, а не в белорусские, как это происходило повсеместно в ходе изменений в 1938 г., имелись в Чашниках, Лепеле, Дубровно, Городке (все местечки Витебской области) и других местах Белоруссии [Selemenev, Zeltser 2000, 90]. Видимо, в части

местечек власти пошли навстречу населению и там появились школы с преподаванием на русском [Смиловицкий 2008, 336].

Многие евреи выбор общих школ не рассматривали как сознательный отход от еврейских ценностей и путь к ассимиляции. Родители весьма успешно отделяли свою собственную довольно традиционную жизнь от идеального образа будущего детей. Целью многих родителей было высшее образование для детей и приобретение ими престижной профессии врача, инженера, юриста, военного и т.д. Две столь разные концепции – этническая и прагматическая – мирно уживались в головах местечковых евреев.

Ликвидация школ на идише в Белоруссии в 1938 г. стала частью общей политики, направленной на удаление символов этнического равенства, которыми евреи и власти прежде столь сильно гордились. Летом того же 1938 г. идиш, наряду с польским, утратил статус государственного языка. Другим примером сужения символической зоны этнической политики стала ликвидация национальных советов. Как уже указывалось, к концу 1930-х гг. местечек, в которых евреи составляли большинство, почти не осталось. Еврейские советы в Белоруссии скорее соответствовали прошлому, чем настоящему положению дел. Как раз на основании статистического подхода большинство еврейских советов в 1939 г. были ликвидированы, причем по каждому совету имелось отдельное постановление властей. Тем не менее именно перемены в этнической политике стали определяющим фактором преобразований: в местах, где евреи по-прежнему составляли большинство, как, например, в Кольшках (Витебская область), реорганизация еврейского совета обосновывалась экономическими соображениями [ГАВО, Ф. 1966. Оп. 12. Д. 2. Л. 285]. Существовало также мнение, что реорганизация советов способствовала борьбе с еврейским национализмом, – по сути, местные власти расширяли на евреев подход, применявшийся центральными властями в отношении меньшинств с этнической территорией вне СССР (поляков, латышей, греков и т.д.), на так называемые инонациональности, которые рассматривались как нелояльные [Мартин 2011, 460–462]. Ликвидация еврейских этнических институций на основании этнического фактора была важна еще и потому, что формально евреи в эту категорию инонациональности не попадали. Характерным было и то, что еврейские советы, как и школы на идише, были переименованы в белорусские.

В целом «интернационализация» административных или хозяйственных объектов в Белоруссии с конца 1920-х гг. занимала важное место в этнической политике. На предприятия, где преобладали евреи, власти старались нанимать нееврейских рабочих и наоборот. Обоснованием этому служило ослабление межэтнических стереотипов, которое должно было произойти благодаря регулярным контактам между этническими группами, и слом исторически сложившихся предпочтений

при выборе профессий (евреев было много среди портных, сапожников, в строительных специальностях, поляки работали на стекольных заводах, татары часто встречались среди кожевников и т.д.). Очевидно, что этническое смешение населения во всех сферах происходило и без вмешательства властей, но целенаправленная политика существенно ускоряла эти интеграционные процессы. Перемены хорошо видны на примере большой по масштабам Белоруссии фабрики «Днепровская мануфактура», расположенной в Дубровно – местечке, отдаленном от крупных центров. Это текстильное предприятие было создано ОРТОм в 1902 г. как образцовое и современное, ставившее целью продуктивизацию еврейского местечкового населения. Однако к концу 1920-х гг., уже в советские годы, на фабрике было 35% неевреев [Дер Эмес, 5 июня 1929], а к концу 1930-х гг. сами евреи оказались уже в меньшинстве. В своем желании привести названия этнических институций в соответствие с действительным положением дел белорусские власти были последовательны. Наиболее заметной интернационализация была в отношении еврейских колхозов, большинство которых сохраняло связь с местечками. Изначально задуманные как чисто еврейские – сельское хозяйство было единственной сферой, где создание моноэтнических хозяйств признавалось юридически допустимым, – к середине 1930-х гг. большинство колхозов не только утратили преобладающий еврейский состав, но и перестали именоваться еврейскими [Шмерук 1961, 125–177; Chkolnikova 2004, 114].

В наибольшей мере преобразования в этнической сфере затронули именно местечки. После ликвидации школ и советов никаких специфических официальных еврейских учреждений в местечках не осталось. Исключение могли составлять библиотеки с книгами на идише, да и те в ходе Большого террора существенно обеднели – изымались книги арестованных литераторов, а в Белоруссии репрессии против писавших на идише были весьма заметны.

Однако более важным показателем еврейского характера местечек оставался сам уклад жизни, включая его экономическую составляющую.

3. Экономические факторы местечковой жизни

Несмотря на стремление властей к унификации, среднестатистического местечка не существовало. Сочетание местных факторов во многом определяло интенсивность трансформации экономической деятельности. Наиболее отчетливо локальные различия проявлялись в середине 1920-х гг. – в сравнительно либеральный период советской истории. Показательным может быть сопоставление двух местечек – Узды и Смолевичей. Оба местечка располагались недалеко от Минска, и в 1926 г. в

них проживало почти одинаковое число евреев, 1564 и 1566 чел. соответственно. Впрочем, относительная численность евреев, 62,5 и 50,2% [Altshuler 1998, 232], соответственно, различалась. Однако статистический фактор вряд ли стал определяющим в развитии этих мест. Более значимым оказалось расположение Смолевичей на железнодорожной линии, связывавшей Минск и Москву; Узда находилась далеко от железной дороги.

В результате в Смолевичи было гораздо проще доставлять дефицитное сырье и мануфактуру из Минска или Москвы. Близость железнодорожной станции одновременно вела к снижению заработков местных кустарей, не способных конкурировать с фабричными товарами, которые легко было доставить по железной дороге. Сочетание этих причин в свою очередь вело к росту среди молодежи безработицы, которая в Смолевичах была выше, чем в Узде [НАРБ, Ф. 255. Оп. 2. Д. 130. Л. 21–22]. Для Узды важна была близость к границе, это открывало возможности торговли контрабандными товарами. В начале 1920-х гг. контрабанда в приграничных местечках была весьма интенсивной, но во второй половине десятилетия она стала менее масштабной, поскольку заметно усилилась охрана границы [Котлер 1995, 103–104; Смиловицкий 2008, 345–347].

Географический фактор меньше затронул портных и сапожников – профессии, весьма распространенные среди евреев. Эти группы кустарей, как и ранее, работали не на рынок, а на заказчика. Сохранению прямых отношений «изготовитель – заказчик» способствовал также традиционализм местечкового населения: одежду и обувь было принято заказывать индивидуально, а отклонение от нормы могло быть расценено окружающими как не соответствующее статусу поведение. Именно это кредо – «одежда любит фантазию», – отражавшее негативное отношение к фабричному поточному производству, нивелирующему индивидуальность, звучит в горьких словах Иче Зелменера – персонажа повести Кульбака, которому под давлением родственников пришлось пойти работать на фабрику [Кульбак 1969, 172]. Для портных и сапожников главной экономической проблемой, кроме низких потребительских запросов населения, были отсутствие возможности получить кредит на приемлемых условиях и нехватка сырья. Только получив деньги, можно было купить дефицитный материал (ткань или кожу) и начать работать. Если кредитная кооперация в местечках была развита недостаточно, как в тех же Смолевичах, деньги приходилось занимать у частных кредиторов, иногда под 60% годовых, а товар покупать у частных торговцев. Поэтому во многих местечках кредитная кооперация в форме ссудо-сберегательных касс и обществ кустарей, выдававших ссуды и помогавших приобрести дефицитные материалы на сравнительно выгодных условиях, изначально была низовой инициативой. Другое дело, что власти

быстро превратили эти кооперативные объединения в экономические и идеологические рычаги воздействия на местечковых кустарей. Кредитные кооперативы как явление местечковой повседневности исчезли к середине 1930-х гг.

Дореволюционная модель занятости еврейского населения, предполагавшая совмещение нескольких занятий, сохранялась и в советские годы. Кроме того, хорошо заметны были «люди воздуха» (которые «как бы живут эфирно-воздушной жизнью, без почвы под ногами» [Сиротинер 1926, 89]), то есть не имея официально определенных занятий. Многие из них жили заработком, который получали от неофициальной экономической деятельности: торговля без патента, производство и продажа самогона, занятия контрабандой, проживание на доллары, полученные от родственников из Америки, и т.д. [Sloin 2017, 55–82] Более того, произвол фининспекторов сводил на нет комфорт от официальной занятости. Нередко фининспекторы, исходявшие из принципа «если бы не было доходу, так небось не торговали» (так он сформулирован в [Сиротинер 1926, 112]), существенно завышали сумму налога на частный бизнес, вследствие чего кустарям и торговцам приходилось доказывать в местных исполкомах несправедливость такого обложения. Так, в Климовичах расхождение между декларацией о доходах самого торговца и назначенной фининспектором суммы в 1923–1924 гг. могло составлять 800 и даже тысячу процентов [НАРБ, Ф. 30. Оп. 2, Д. 3080]. Кроме того, общегосударственные налоги сопровождались многочисленными местными штрафами и платежами: за неаккуратное ведение торговых книг, за закрытие лавок до семи вечера или работу в обеденные часы, за пребывание в лавке члена семьи вместо самого торговца и т.д. [НАРБ, Ф. 4. Оп. 3. Д. 34. Л. 39–40].

Прямым следствием неразвитого рынка труда была безработица, особенно высокая среди молодежи и женщин. Именно эти группы населения оказались в наиболее тяжелых экономических условиях. Однако было бы неверно искать прямую зависимость между видом занятости и готовностью к перемене занятий. В условиях медленных изменений исчезновение профессий вследствие модернизации было малозаметным. Образ переписчицы прописей Эстер в «Зелменянах» Кульбака, обучившей «целое поколение женщин цветисто выражаться в письмах и благовоспитанно вести себя» [Кульбак 1969, 174] и утратившей важность этого своего занятия, отражал скорее желание автора подчеркнуть исчезновение старого уклада, а не был показателем реальных перемен в экономической занятости. Гораздо более чувствительными стимулами экономических изменений были меры государства, направленные на сокращение частного рынка, – ликвидация патентованной торговли и принуждение кустарей к вступлению в производственную кооперацию, самую близкую к фабричному производству форму кооперативов. Тем не

менее тяготение местечковых жителей к частному сектору оставалось достаточно сильным на протяжении всего межвоенного времени.

В конце 1920-х и начале 1930-х гг. произошло заметное перераспределение занятости. Часть бывших патентованных торговцев и тех, кого официальная статистика причисляла к категории «без определенных занятий», либо покинули местечки, либо превратились, во всяком случае формально, в кустарей, служащих или рабочих. Из-за отсутствия особого выбора в занятости общий рост численности кустарей в местечке был вполне закономерным явлением – бывшие торговцы становились членами кустарных артелей. В то же время превращение в «советских служащих» становилось выходом для части еврейского населения, чувствительной к вопросу престижа: традиционно ремесло считалось менее престижным, чем торговля, а быть хозяином, даже для работавшего в одиночку портного или сапожника, было более престижно, чем быть наемным работником. В этих условиях превращение в советских служащих – довольно абстрактную, но сравнительно привилегированную категорию, объединяющую всех не занятых непосредственно физическим трудом – открыло для многих евреев возможность «сохранить лицо».

Несмотря на существование общих моделей при распределении занятости, структура занятости населения могла отличаться в разных местечках. В середине 1930-х гг. в сравнительно больших Костюковичах служащие составляли 62,1% работавших евреев, в то время как в Щедрине, бывшей земледельческой колонии, служащих было всего 11,6%, кустарей в этих местечках было соответственно 22,8 и 9,0%. Большинство евреев в Щедрине значились крестьянами – 65,2%. В отдаленной от железной дороги Узде служащие составляли 42,0%, кустари – 46,0%, а рабочие – только 2,4% [ГАРФ, Ф. 7541. Оп. 1. Д. 875. Л. 16]. Последнее было достаточно типичным: даже в наиболее развитых местечках Белоруссии наемные рабочие составляли меньшинство, притом сформированное из наименее квалифицированных и менее образованных слоев населения. Исключением была уже упоминавшаяся текстильная фабрика в Дубровно.

Формально к середине 1930-х гг. большинство жителей местечек работоспособного возраста, особенно мужчин, работало. Тем не менее реальная ситуация была сложнее. В рамках экономики дефицита заметная часть евреев наряду с официальной занятостью продолжала действовать в зоне черного рынка. Этим, например, грешили кустари артелей по сбору утиля, которые использовали разъездной характер своей работы для занятия нелегальной торговлей [ГАРФ, Ф. 7541. Оп. 1. Д. 875. Л. 38]. Да и положение с официальной занятостью было не столь ясным. По данным комиссии, работавшей в 1939 г. в Кольшках, около 60 еврейских хозяйств не относились ни к колхозникам, ни к кустарям, а жили с неофициальных доходов – перепродажи скота (прямо или опосредованно, – то есть выращивали скот, в том числе свиней, для скорой их продажи), сельско-

хозяйственных продуктов, неофициально доставляемой мануфактуры. При этом в местном колхозе состояли только четыре еврейских семьи [Selemenev, Zeltser 2001, 63].

Репрессии 1930-х гг. не обошли стороной рядовых жителей местечек. Важным поводом для ужесточения политики стала протяженная граница с Польшей и Латвией. Если в 1920-е гг. близость к границе сулила преимущества, связанные с занятием контрабандой, то в жестких условиях 1930-х гг. при общей подозрительности властей, носившей абсессивный характер, близость границы стала серьезной проблемой. К части местечек свободный доступ вообще оказался закрыт – они располагались непосредственно в приграничной зоне. Кроме того, в середине 1930-х гг. проходили интенсивные выселения «неблагонадежных групп» из этих регионов вглубь страны. Несмотря на то, что основным объектом этой политики были этнические поляки, часть евреев, причисленных властями к нелояльным социальным группам, подверглась депортациям [Smilovitsky 2003, 116–118]. Кроме психологического воздействия, карательные меры заметно влияли на экономическую жизнь местечек – высылка сравнительно зажиточных групп населения вела к общему снижению доходов. В целом для 1930-х гг. была характерна ситуация, когда жесткие ограничения на основании закона (например, против лиценцев) уступают место репрессивной политике вне правового поля. Примером последнего, затронувшего заметную часть евреев местечек и, судя по воспоминаниям, ставшего одним из наиболее травматических эпизодов межвоенной жизни, стало массовое изъятие золота и валюты в начале 1930-х гг. Государство нуждалось в валюте для проведения индустриализации и не гнушалось никакими мерами – начиная с изъятия золотых колец у местечковых жителей и заканчивая продажей за рубеж музейных коллекций. Многие местечковые евреи, которых власти причислили к зажиточным, независимо от экономического положения, стали мишенью этой политики. Их арестовывали, нередко неделями держали в тюрьме, временами применяли пытки, например, кормили селедкой и не давали пить. Часто людей держали под арестом до тех пор, пока они не заявляли о готовности поделить золото или валютой с государством или пока их родственники не вносили требуемый «выкуп» (иногда приходилось ценности для этого «выкупа» просто покупать у других евреев). Такие меры начала 1930-х гг., в целом достаточно публичные, были в местечках темой многочисленных обсуждений. Этим ситуация заметно отличалась от репрессий конца 1930-х гг., когда сведения от арестованных поступали очень скупо. Большой террор затронул евреев местечек, подобно тому, как это происходило по всей стране. Среди арестованных были советские и партийные функционеры, бывшие еврейские активисты, обвиненные в троцкизме и шпионаже, а

с конца 1937 г. – параллельно также в бундизме или сионизме, раввины и просто рядовые евреи.

Очевидно также, что в сложившихся в конце 1930-х гг. обстоятельствах – заметном снижении доли евреев в местечках и автоматически их участия в местных органах власти, арестов среди правящей местечковой элиты, среди которых евреи занимали видное место, ликвидации еврейских этнических институций (национальных советов и школ) – неевреи стали рассматривать ситуацию как закат еврейского влияния и, соответственно, восстановление социальной и исторической справедливости. В Колышках, например, в 1939 г. население верило, что нет нужды покупать дома у евреев, поскольку скоро они достанутся всем бесплатно [Selemenev, Zeltser 2001, 60]. В результате многие покинутые евреями дома частично перевозились ими в другие местечки, а частично разбирались местными жителями на дрова. Случай Колышек также показал, как, казалось бы, отошедшие на второй план этнические стереотипы (такие, например, как «все евреи спекулянты») вновь становятся востребованы [Selemenev, Zeltser 2001, 56, 60]. Такое восприятие существовало несмотря на то, что в условиях «экономики дефицита» «спекуляция» получила широкое распространение среди всех групп населения, как евреев, так и неевреев. Однако здесь были и отличия. У евреев местечек сочетание официальной и неофициальной занятости отвечало традиционной модели. Для местечковых неевреев, особенно бывших крестьян, неофициальная торговля была явлением новым – ранее экономическая специализация у них была выражена более явно.

Многие евреи, даже оказавшиеся в «современной» сфере занятости – рабочие и служащие, – во всем остальном тяготели к «местечковым» моделям повседневного поведения. Вряд ли в традиционном климате, сохранявшемся в местечках Белоруссии даже в конце 1930-х гг., большинство евреев полностью «перековались». Более вероятно, что в своих высказываниях и в своем публичном поведении они стали более осторожны, как многие советские люди. В 1930-е гг. у многих евреев местечек сформировался сложный тип поведения: сравнительно традиционное, с соблюдением многих усвоенных в детстве правил, поведение дома и современное, сочетавшее искреннее принятие части советских норм с известной долей оппортунизма, – вне домашних стен. Неоспоримо и то, что в большинстве случаев склонность евреев в местечках к сохранению традиционного уклада была выражена сильнее, чем в городе.

4. Традиция и модернизация

Сокращение независимой общественной сферы в 1930-е гг. неизбежно вело к возрастанию роли приватной. В то же время само поведение

евреев в частной сфере мало подвергалось изменениям в повседневной жизни. Одним из составляющих приватной сферы было использование идиша как разговорного языка в семье и вне ее, в особенности в общении представителей разных поколений. Заметное снижение процента евреев, декларировавших в переписи идиш как родной язык (с 1926 по 1939 гг. по Белоруссии этот показатель упал с 90,7 до 55,0% [Константинов 2007, 40]), не стало свидетельством заметного ослабления роли идиша в местечке. Переписи скорее отражали отношение части взрослых жителей к собственной грамотности и грамотности своих детей. В Узде белорусский, как язык исключительной грамотности, в конце 1920-х гг. был у 9% учащихся евреев [Залесский 1930, 64]. Можно предположить, что к концу 1930-х гг. процент евреев, прошедших через белорусские школы в местечках Белоруссии, стал более высоким. В этом плане опять показательна Полесская область, где отсутствовали большие города и, соответственно, школы на русском языке. В ней белорусский родным языком объявили рекордные для республики 15,5% евреев, при сравнительно высоком проценте (64,7%) считавших родным идиш и относительно «скромном» числе сторонников русского (19,8%) [Altshuler 1998, 276]. В то же время вызывает сомнение, что даже в таком специфическом регионе, как Полесье седьмая часть евреев действительно разговаривала дома на белорусском языке.

Наряду с другими декларативными формами идентичности, какой был и родной язык, имелось немало иных характеристик, унаследованных от прежних времен и не признаваемых как традиционализм. Одной из них была неизменная обстановка в домах евреев. Еще в конце 1930-х гг. в них могли висеть портреты Моше Монтефиоре, массово продававшиеся в дореволюционные годы [Дер эмес, 5 апреля 1935, 3]. Скорее всего, во многих местечковых домах имелись также другие традиционные атрибуты еврейской жизни – мизрахи, листы йорцайтов, субботние и ханукальные подсвечники, медная пасхальная посуда. Очевидно, что традиционный быт выходил за рамки сугубо религиозных обрядов, и сваренная специально для роженицы курица в реб-Зелменовском дворе у Кульбака или местные идишские прозвища для евреев были такой же неотъемлемой частью еврейской жизни, как в XIX в. [Кульбак 1969, 187; Релес 2006, 218].

Одним из главных признаков трансформации местечковой повседневности стало заметное ослабление системы религиозного обучения детей. Именно такое образование, наряду с посещением синагоги вместе с родителями по субботам и религиозным праздникам и соблюдением религиозных правил в доме, влияло на уровень знакомства с традицией и формировало поведенческие нормы. Даже в этой сфере, за которой власти, казалось бы, следили особенно тщательно, перемены не происходили мгновенно. В 1920-е гг. во многих местечках дети, помимо советской школы, посещали неофициально работавший хедер. По оценкам

Евсекции, специального подразделения компартии, с 1918 по 1930 гг. курировавшего работу среди еврейского населения [Altshuler 1980; Gitelman 1972], даже в начале 1929 г. доля детей, посещавших хедеры в Чашниках, составляла 60%, а в Сиротино и вовсе 85% [НАРБ, Ф. 42. Оп. 1. Д. 1714. Л. 55–56]. Активность хедеров возрастала в период летних каникул, когда наряду с обучением в них также просто присматривали за детьми [Октябрь, 9 июня 1926]. Ужесточение антирелигиозной политики в 1930-е гг. привело к закрытию большинства хедеров, хотя еще в конце десятилетия власти фиксировали их нелегальную работу (как, например, в Климовичах в 1937 г.) [Дер эмес, 16 сентября 1937, 3]. Другие формы еврейской традиционной повседневности, в том числе религиозные праздники, подверглись трансформации в еще меньшей мере.

Очевидно, что особым событием в жизни местечка была подготовка к празднику Песах и участие в выпечке мацы. В 1920-е гг. выпечка мацы была частью официальной жизни местечка, и патент на изготовление мацы могли выбирать пожарная команда, кооперативы, профсоюзы, частники и даже похоронное общество – хевра кадиша [Дер апикойрес, № 3, 1931, 17]. Продавалась маца в большинстве частных и кооперативных лавок. Позже, когда частная торговля была запрещена и одновременно набрала силу антирелигиозная пропаганда, изготовление мацы в местечках продолжалось преимущественно в семьях, хотя нередко возникали объединения родственников или соседей. Работа была напряженной, и эти объединения людей часто неофициально привлекали наемных работников. При этом сохранялись традиционные функции: женщины раскатывали тесто, а мужчины выпекали мацу в печи. Нередко в таком «семейном» производстве участвовала молодежь и школьники старших классов. Мацу на Песах, в том числе в конце 1930-х гг., употребляло, видимо, абсолютное большинство местечковых евреев [Seleniumev, Zeltser 2001, 63]. Сохранялась в местечках, во всяком случае в 1920-е гг., и раввинская монополия на дрожжи. В Смолевичах неофициальная раввинская надбавка на дрожжи у лавочников составляла 100% по сравнению с кооперацией, при этом существовал херем (религиозный запрет) на покупку дрожжей в других местах. В Узде продажа дрожжей приобрела более легальные формы – раввин держал лавку, оформив патент и повесив обязательную в таких случаях вывеску [НАРБ, Ф. 255. Оп. 2. Д. 130. Л. 27]. Другой важной финансовой составляющей религиозной жизни была особая надбавка на кошерный убой скота, которую деятели Евсекции, по аналогии с дореволюционным термином, нередко называли «советской коробкой» (имея в виду «коробочный сбор» в дореволюционной России). В Смолевичах, например, процент раввина с кошерного убоя составлял 30% [НАРБ, Ф. 255. Оп. 2. Д. 130. Л. 27]. В сферу «религиозной экономики» входили также традиционные благотворительные фонды, занимавшиеся обеспечением бедняков мацой на Песах («моэс хитн»), выдававшие

беспроцентные кредиты («гмилес хасодим») и другие. Особым влиянием в местечках пользовались общества «хевра кадиша», занимавшиеся с ведома исполкомов похоронами евреев и получавшие за это деньги от населения. Жизнь белорусских местечек 1920-х гг. была в большой мере пронизана религией: кошерное мясо можно было купить в большинстве мясных лавок, по субботам и еврейским религиозным праздникам многие лавки и кустарные мастерские не работали. До 1929 г. даже текстильная фабрика в Дубровно, притом что ее состав был этнически неоднородным, не работала по субботам [Октябрь, 13 апреля 1929, 2].

При всем антирелигиозном пафосе (создание антирелигиозных обществ с сетью отделений и антирелигиозных журналов) власти в 1920-е гг. в целом не предпринимали в отношении религии жестких репрессивных мер, которые докатились бы до местечек. Сказывалась общая атмосфера относительного либерализма. Тем не менее при сопоставлении с дореволюционным временем очевидно, что многие элементы религиозной жизни уже тогда перешли в неофициальную сферу. Однако их существование не было секретом и о неофициальной религиозной жизни многие местечковые жители, в том числе советские активисты, были хорошо осведомлены. Таким образом, на повседневном уровне евреи, за исключением коммунистов, комсомольцев и, в какой-то мере, учителей, имели полную возможность придерживаться религиозных правил, включая посещение синагоги и миквы; при этом на главные религиозные праздники можно было официально не выходить на работу. Еще в большей мере традиционным содержанием, прямо или косвенно связанным с религией, была пронизана повседневная жизнь: соблюдались запреты, связанные с памятью об умерших, кашрут (включая использование отдельной посуды), отмечались субботы и праздники, сохранялись правила воспитания детей и т.д.

Мощная антирелигиозная волна 1929-го и начала 1930-х гг. затронула евреев местечек в полной мере. Массово закрывались синагоги, усилилось давление на раввинов и шойхетов, доходило вплоть до арестов, многим из них пришлось публично, через газеты, отказаться от религиозных занятий. Перемены особо затронули работавшее население. К середине 1930-х гг. большинство работников в государственной и кооперативной сферах уже не могли не выходить на работу по субботам и праздникам. Дисциплинарный указ 1940 г. вообще предусматривал арест за отсутствие на работе без официальных причин. Отсюда отчасти и тяготение наиболее консервативной части евреев к индивидуальной кустарной деятельности, позволявшей придерживаться свободного графика работы (особенно при введении в начале 1930-х гг. непрерывной недели, устанавливавшей каждому работнику его индивидуальный график).

Жесткие антирелигиозные меры привели к дальнейшему сокращению публичной деятельности и перемещению многих правил еврейской

религиозной жизни (обрезание, похороны, соблюдение кашрута и т.д.) в рамки семьи. Однако процесс трансформации мог быть достаточно длительным. В начале 1930-х гг. часть евреев, членов кустарных кооперативов, по-прежнему отказывалась выходить на работу в дни религиозных праздников. В Щедрине, в котором имелся национальный еврейский совет, в 1933 г. во время празднования очередной годовщины Октябрьской революции было организовано два стола – кошерный и некошерный. Когда полугодием позже не удалось организовать кошерный стол на 8 марта, ситуация вызвала сильное недовольство женщин-активисток, усмотревших в этом дискриминацию женщин [Дер эмес, 28 марта 1934, 3]. В Колышках в конце 1930-х гг. евреи вновь пытались легализовать в местном совете деятельность неофициально существующей хевра кадиша [Selemenev, Zeltser 2001, 64]. В 1930-е гг. производство и реализация кошерных продуктов переместились в неофициальную сферу и существовали, как правило, в рамках прямых отношений «заказчик – производитель».

Несмотря на явное сокращение числа евреев, готовых публично продемонстрировать свою верность религиозной традиции, во многих местечках находились люди, отстаивавшие свои религиозные права. Наиболее распространенными стали обращение в Москву или Минск с жалобами на местные власти, отнявшие последнюю синагогу, микву или изъывшие Сейфер Торы.

Так было, например, с синагогой в Лепеле. В 1921 г. во время большого пожара сгорело 7 из 11 синагог местечка [Карпекин 2015, 24]. Жителям удалось тогда собрать деньги на строительство новой синагоги, часть денег они получили от американского landsmanshaft (землячества), и в 1923 г. новая синагога открылась. В 1933 г. Лепельский горсовет занял эту синагогу (а также и церковь), объяснив эти меры потребностью в помещениях для хранения зерна. При этом, как следует из жалобы евреев, «предметы религиозного культа, свитки Торы и религиозные книги были буквально выброшены на улицу. Один свиток Торы был изрезан, с религиозных книг были сорваны обложки» [Карпекин 2015, 26]. В 1936 г. на волне общего подъема религиозной активности, связанной с ожиданием перемен после принятия новой конституции, евреи Лепеля обратились к властям с просьбой открыть новую синагогу. По тем временам это был весьма необычный шаг: обычно верующие обращались к властям с просьбой вернуть отнятые здания. Выход ситуации за привычные рамки, видимо, озадачил республиканское руководство, и после мер, предпринятых НКВД, евреи Лепеля вернулись к обычным просьбам о возврате отнятой синагоги. Их аргументы, вполне логичные в рамках представлений о праве собственности, в советских условиях выглядели как малоэффективные: «Могли ли неверующие отдавать наш последний молитвенный дом, который им не принадлежал и ими не

строен?» [Зельцер 2006, 261–262, 268]. Не менее закономерными были отсылка к новой советской конституции 1936 г. и само утверждение «нам Сталин разрешил молиться», к которым прибегли евреи Бешенковичей – местечка, расположенного недалеко от Лепеля [НАРБ, Ф. 4. Оп. 21. Д. 1053. Л. 28]. Во всех этих случаях была важна сама готовность евреев к самоорганизации для отстаивания интересов и определенная решимость, звучавшая в обращениях к властям. Безусловно, смелость заявлений во многом объяснялась тем, что в конце 1930-х гг. письма подписывались, как правило, пожилыми людьми. Скорее всего, такие обращения евреев-активистов пользовались поддержкой еврейского местечкового населения, однако публично выказывать негативное отношение к антирелигиозной политике властей, как это было в начале 1920-х гг., в 1930-е гг. многие уже не решались. Такое поведение могло быть легко квалифицировано как «организованная антисоветская деятельность». Местечковое население научилось вести себя по правилам. Так, на одном из антирелигиозных собраний несогласие было высказано уже в более осторожной, закамуфлированной форме: «Нужно спрашивать о передаче синагоги у стариков, а то скажут, что собралась молодежь и отняла у них синагогу» [ГАВО, Ф. 10063. Оп. 1. Д. 10. Л. 53]. В этом и других схожих высказываниях хорошо слышна советская пропагандистская модель, утверждавшая, будто религия остается важна только для доживающих свой век стариков, будто она отмирает и в настоящий момент продолжает существовать лишь как реликт прошлого [ГАРФ, Ф. 5263. Оп. 1. Д. 63. Л. 164].

Религиозная практика, как и все стороны жизни, подверглась серьезным изменениям. С одной стороны, сказывались советские антирелигиозные меры. С другой, заметное влияние имели процессы модернизации, неизбежные даже в среде консервативного населения местечек. Сами религиозные круги также вынуждены были приспособливаться к новым обстоятельствам. В местечках появились молодые раввины, сведущие в советских законах и готовые поговорить о Марксе, о социализме в Гемаре и коммунизме в Торе [Дер эмес, 19 августа 1927, 4; Октябрь, 10 февраля 1929]. В 1920-е гг. религиозные евреи в Лепеле были озадачены, когда приехавший на каникулы студент предложил для сбора денег на постройку синагоги дать в местечке концерт (в программе предполагалось исполнение религиозных песен). После некоторых колебаний они согласились, хотя днем ранее этого студента видели в местечке без шапки и в шортах, что было грубым нарушением традиции [Зельцер 2006, 273]. По сведениям властей, в одном из местечек Белоруссии в 1937 г. габаем синагоги и вовсе выдвинули женщину [НАРБ, Ф. 4. Оп. 21. Д. 1053. Л. 28].

Перемены в наибольшей мере затронули те сферы религиозной жизни, которые касались публичной организованной деятельности (синагоги, неофициальные миньяны на частных квартирах, праздники

и связанные с ними обычаи, обрезание и т.д.). Гораздо более устойчивыми оказывались плохо формализуемые сферы, которые вошли в такую неформальную советскую категорию, как «пережитки прошлого». Так, например, новые средства распространения информации (газеты с большим тиражом или радио) не могли вытеснить традиционные. Слухи и обсуждения различных тем соседями, родственниками и знакомыми оставались неотъемлемой частью местечковой жизни, особенно когда речь шла о событиях, выходявших за рамки привычной нормы. Традиционная среда десятилетиями вырабатывала способы расправы с неудобными. Так, весьма характерны суждения местечковых жителей в отношении пришлой и чуждой учительницы у Изи Харика: «Когда она идет по улице,/ все тычут пальцами ей вслед./ Когда она идет по улице,/ моргают: видел или нет? – Она подстрижена, как мальчик! – Знать так же коротко умна...» [Харик 1971, 216]). Любое нарушение установленных правил вызывало интенсивное обсуждение и осуждение. Таковы, например, бесконечные разговоры в среде Зелменян о Тоньке, родившей вне брака и, видимо, от русского. В 1924 г. в местечке Городок умерший комсомолец был похоронен товарищами на христианском кладбище. По местечку поползли слухи, будто умерший приснился родителям и жаловался на то, как ему плохо на русском кладбище, просил похоронить его по еврейскому обычаю [Дер векер, 28 июня 1924, 3]. Не меньшим нарушением стала готовность приехавшего в начале 1920-х гг. в Озаричи из Ростова-на-Дону внука уже умершего местечкового раввина писать в русской школе в субботу. Это событие, разорвавшее монотонность местечковой жизни, вызвало осуждение и детей-евреев, и, особенно, взрослых. Сама необходимость соотносить поступки с возможной реакцией местечка («что я скажу людям?», «что люди подумают?»), как и произнесение проклятий по любому поводу и одновременный суеверный страх того, что проклятия эти сбудутся, оставались неотъемлемой чертой традиционного уклада [Гиндин 1998, 226–229, 238–239, 241].

Традиционная среда сопротивлялась своими методами. Заявление местечкового еврея «Знаете что? Обеспечьте мне службу на 10 руб. в месяц, и я таки вам буду самым превосходным большевиком. Буду служить себе честно и предамся большевизму душой и телом» [Сиротинер 1926, 112] – это формула лояльности режиму, однако отнюдь не обещание поменять ради него нормы повседневного поведения.

Заключение

Накануне войны с нацистской Германией местечко заметно отличалось от того, каким его застала революция 1917 г.: изменился его эт-

нический и возрастной состав, профессиональная деятельность евреев, уровень их образования и религиозности и даже само понимание еврейской идентичности. Модернизация, урбанизация, технологические перемены, секуляризация, советская политика унификации культуры, при всех парадоксальных изгибах, оставили заметный след.

Если рассматривать местечко только как небольшое поселение с преобладающим городским типом занятости большинства жителей и с преобладающим еврейским населением и его особой экономической ролью, то надо признать, что к концу 1930-х гг. местечко прекратило свое существование. Исходя из такой позиции исчезновение самого понятия «местечко» из административного словаря советской Белоруссии выглядело вполне закономерным.

Однако если рассматривать местечко как образ жизни с его специфическими поведенческими моделями, языковой и культурной средой, то это особое еврейское пространство во многом сохранилось. Причем в межвоенные годы сами модели неправильно сводить только к «народной религиозности». Заметная часть евреев, проживавших в местечках накануне войны, прошла через систему еврейского религиозного образования в хедере или в семье и понимала смысл еврейского ритуала, правил религиозной жизни. Они для таких людей по-прежнему сохраняли свое значение и, более того, оставались составной частью идентичности, вобравшей прежние и современные черты. Такая идентичность могла включать также современные знания о культуре на идише в хорошо знакомом им советском контексте, представления о престижных занятиях и роли светского образования для приобретения этих знаний. Важность перечисленных факторов возрастала по мере укрепления связей с большими городами, куда переехали многие бывшие местечковые жители – родственники и соседи.

На поведение местечковых евреев существенное влияние оказывала жесткая советская политика вытеснения религии из общественной сферы и ликвидации религиозных институтов. Часть этих институтов сохранялась в нелегальных общественных формах (шхита, незарегистрированные миньяны, обучение детей в хедерах, похороны и т.д.), однако к концу 1930-х гг. еврейская национально-религиозная жизнь сосредоточилась в основном в рамках семьи. При этом сам факт одновременного соблюдения во многих местечковых домах одних и тех же правил, которое жители зачастую не находили нужным скрывать от соседей, превращал подобную преданность национальным ценностям в общественный фактор.

Таким образом, еврейское местечко Советской Белоруссии как социокультурный феномен исчезло только вместе с большинством его жителей в годы Холокоста.

Источники

ГАВО – Государственный архив Витебской области

Ф. 1966. Оп. 1. Д. 18.

Ф. 1966. Оп. 12. Д. 2.

Ф. 10063. Оп. 1. Д. 10.

НАРБ – Национальный архив Республики Беларусь

Ф. 4. Оп. 3. Д. 34.

Ф. 4. Оп. 10. Д. 30.

Ф. 4. Оп. 21. Д. 1053.

Ф. 30. Оп. 2, Д. 3080.

Ф. 42. Оп. 1. Д. 1714, копия ЦАИЕН, НМФ 485.5.

Ф. 255. Оп. 2. Д. 130.

ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации

Ф. 5263. Оп. 1. Д. 63.

Ф. 7021. Оп. 82. Д. 6, копия Архив Яд Вашема, М.33/ЖМ/20000.

Ф. 7541. Оп. 1. Д. 875.

Дер апикойрес. № 3, 1931, 17.

Дер векер. 28 июня 1924, 3.

Дер векер. 14 декабря 1924, 4.

Дер векер. 20 марта 1925.

Дер эмес. 19 августа 1927, 4.

Дер эмес. 5 июня 1929.

Дер эмес. 28 марта 1934, 3.

Дер эмес. 5 апреля 1935, 3.

Октябр. 9 июня 1926.

Октябр. 10 февраля 1929.

Октябр. 20 февраля 1929, 3.

Октябр. 13 апреля 1929, 2.

Гершбойм 1931 – *Гершбойм И.* Штchedрин: а штетл ин реконструктивн период [идиш]. Минск: Вайсрусише висншафт-академие, 1931. 45 с.

Гиндин 1998 – *Гиндин М.* Детство в Озаричах (фрагменты воспоминаний) // Вестник Еврейского университета в Москве. 1998. № 1. С. 219–249.

Ди штетлех 1932 – *Ди штетлех фун вССР ин реконструктивн период [идиш].* Минск: Б.и., 1932. 60 с.

- Залесский 1930 – *Залесский И. Л.* М-ко Узда // Материалы по демографии и экономическому положению еврейского населения СССР. 1930. № 8. С. 60–85.
- Кантор 1934 – *Кантор Я.* Национальное строительство среди евреев в СССР. М.: Власть Советов, 1934. 200 с.
- Кульбак 1969 – *Кульбак М.* Зелменяне. М.: Советский писатель, 1969. 272 с.
- Релес 2006 – *Релес Г.* Еврейские советские писатели Белоруссии. Воспоминания. Минск: Издатель Дмитрий Колас, 2006. 320 с.
- Сиротинер 1926 – *Сиротинер.* Из жизни «Воздухотреста». Еврейское население местечка Сиротино // Еврейское местечко в революции / Ред. В. Г. Тан-Богораз. М. – Л.: Государственное издательство, 1926. С. 89–120.
- Харик 1971 – *Харик И.* От полюса к Полюсу. М.: Художественная литература, 1971. 278 с.

Литература

- Альтшулер 1980 – *Альтшулер М.* Ха-евсекция биврит ха-моацот, 1918–1930. Бейн леумиют лекомунизм [иврит]. Тель-Авив: Сифрият поалим, 1980. 385 с.
- Гагагова, Кошелева, Роговая 2005 – ЦК РКП(б) и национальный вопрос / Сост. Л. С. Гагагова, Л. П. Кошелева, Л. А. Роговая. Кн. 1: 1918–1933 гг. М.: Росспэн, 2005. 784 с.
- Дымшиц, Львов, Соколова 2008 – Штетл, XXI век. Полевые исследования / Сост. В. А. Дымшиц, А. Л. Львов, А. В. Соколова. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 292 с.
- Замойский 2013 – *Замойский А.* Трансформация местечек Советской Белоруссии 1918–1939. Минск: И. П. Логвинов, 2013. 418 с.
- Зельцер 2006 – *Зельцер А.* Евреи советской провинции. Витебск и местечки. М.: Росспэн, 2006. 475 с.
- Зельцер 2017 – *Зельцер А.* Демографические и социально-экономические изменения в еврейской среде с начала Первой мировой войны до конца 1930-х гг. (миграция, урбанизация, аккультурация и советизация) // История еврейского народа в России. От революций 1917 года до распада Советского Союза / Под ред. М. Бейзера. Т. 3. Иерусалим; М.: Гешарим / Мосты культуры, 2017. С. 87–109.
- Карпекин 2015 – *Карпекин К.* «Они жили в этом городе...». Очерки истории лепельских евреев в 1840–1930-е гг. // Лепель. Память о еврейском местечке / Отв. ред. С. Амосова. М.: Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» Института славяноведения РАН, 2015. С. 13–28.
- Константинов 2007 – *Константинов В.* Еврейское население бывшего СССР в XX веке. Иерусалим: Лира, 2007. 307 с.

- Котлер 1995 – *Котлер I.* Яўрэйскія мястэчкі ў Беларусі ў часе нэпа // Беларусіка. 1995. № 4. С. 101–106.
- Мартин 2011 – *Мартин Т.* Империя «положительной деятельности». Нации и национализм в СССР, 1923–1939. М.: Росспэн, 2011. 855 с.
- Розенблат, Еленская 2002 – *Розенблат Е., Еленская И.* Динамика численности и расселения белорусских евреев в XX веке // Диаспоры. 2002. № 4. С. 27–52.
- Смиловицкий 2008 – *Смиловицкий Л.* Евреи в Турове. История местечка Мозырского Полесья. Иерусалим: Tsur-Ot Press, 2008. 848 с.
- Шмерук 1961 – *Шмерук Х.* Ха-киббуц ха-ехуди веха-хитяшвут хе-хаклаит ха-ехудит бебелорусиа ха-советит 1918–1932 [иврит]. Иерусалим: Еврейский университет в Иерусалиме, 1961. 192 с.
- Altshuler 1998 – *Altshuler M.* Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile. Jerusalem: The Center for Research of East European Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, Yad Vashem, 1998. 346 p.
- Chkolnikova 2004 – *Chkolnikova E.* The Transformation of the Shtetl in the USSR in the 1930s // Jews in Russia and Eastern Europe. 2004. № 1. P. 91–129.
- Estraikh, Krutikov 2000 – The Shtetl: Image and Reality. Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish / Eds. G. Estraikh and M. Krutikov. Oxford: Legenda, Oxford, 2000. 184 p.
- Gitelman 1972 – *Gitelman Z. Y.* Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930. Princeton: Princeton University Press, 1972. 573 p.
- Kassow 2008 – *Kassow S.* Shtetl // The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe / Ed. G. D. Hundert. Vol. 2. New Havens and London: Yale University Press, 2008. P. 1732–1739.
- Katz 2007 – The Shtetl: New Evaluations / Ed. S. T. Katz. NY: New York University Press, 2007. 328 p.
- Petrovsky-Shtern 2014 – *Petrovsky-Shtern Y.* The Golden Age Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. 431 p.
- Pinkus 1988 – *Pinkus B.* The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. 397 p.
- Selemenev, Zeltser 2000 – *Selemenev V., Zeltser A.* The Liquidation of Yiddish Schools in Belorussia and Jewish Reaction // Jews in Eastern Europe. 2000. No 1. P. 74–111.
- Selemenev, Zeltser 2001 – *Selemenev V., Zeltser A.* Kolyshki – a Shtetl in the Late 1930s. // Jews in Eastern Europe. 2001. No 2. P. 48–72.
- Senderovich 2013 – *Senderovich S.* Introduction // *Kulbak M.* The Zelmenyaners. A Family Saga. New Haven and London: Yale University Press, 2013. P. vii–xxxiv.

- Shneer 2004 – *Shneer D.* Yiddish and the Creation of Jewish Culture, 1918–1930. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 300 p.
- Sloin 2017 – *Sloin A.* The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2017. 329 p.
- Smilovitsky 2003 – *Smilovitsky L.* A Belorussian Border Shtetl in the 1920s and 1930s: The Case of Turov // *Jews in Russia and Eastern Europe*. 2003. No 1. P. 109–137.
- Veidlinger 2013 – *Veidlinger J.* In the Shadow of the Shtetl: Small-Town Jewish Life in Soviet Ukraine. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2013. 424 p.
- Yalen 2007 – *Yalen D.* “On the Social-Economic Front”: The Polemics of Shtetl Research during the Stalin Revolution // *Science in Context*. 2007. Vol. 20. P. 239–301.

The Soviet Belarusian Shtetl: Between Tradition and Modernization in the 1920s and 1930s

Arkadi Zeltser

(Jerusalem, Israel)

Moshe Mirilashvili Center for Research on the Holocaust in the Soviet Union at the Yad Vashem
PhD, Director

E-mail: arkadi.zeltser@yadvashem.org.il

ORCID: 0000-0003-2535-8255

Abstract: In the 1920-1930s, the Soviet policy of transformations, the mass migrations of the Jews (especially the youth) from the towns to the big cities, and the desire of some of the provincial Jews to adopt a modern lifestyle, all had a pronounced effect on the shtetls of Soviet Belorussia. The Jews lost their numerical majority there; they were affected by population aging, and serious changes took place in the employment patterns. At the same time, the process of abandoning the traditional way of life was relatively slow, especially within the framework of the family. If we look at the shtetl as a historical sociocultural phenomenon, we may conclude that it vanished only with the deaths of many of its residents in the Holocaust.

Keywords: Shtetl, Jews, migration, modernization, social policy, ethnic identity, age structure, New Economic Policy, family, mixed marriages, Yiddish, tradition, ethnic councils, disfranchised persons, heder, synagogue, Jewish holidays, artisans

DOI: 10.31168/2658-3364.2021.2.04

References

- Altshuler, M., 1980, *Ha-yevseksiya bivrit ha-mo'atsot, 1918–1930: bein leumiut lekomunizm* [The Evseksiia in the Soviet Union 1918–1930: Between Nationalism and Communism]. Tel Aviv, Sifriyat po'alim, 385. [Hebrew].
- Altshuler, M., 1998, *Soviet Jewry on the Eve of the Holocaust: A Social and Demographic Profile*. Jerusalem, The Center for Research of East European Jewry, The Hebrew University of Jerusalem, Yad Vashem, 346.
- Chkolnikova, E., 2004, The Transformation of the Shtetl in the USSR in the 1930s. *Jews in Russia and Eastern Europe*, 1, 91–129.
- Dymshits, V. A., A. L. L'vov, and A. V. Sokolova, eds., 2008, *Shtetl, XXI vek. Polevye issledovaniia* [The Shtetl, the 21st Century: Field Studies]. St. Petersburg, Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 292. [Russian].
- Estraikh, G., and M. Krutikov, eds., 2000, *The Shtetl: Image and Reality. Papers of the Second Mendel Friedman International Conference on Yiddish*. Oxford, Legenda, 184.
- Gitelman, Z. Y., 1972, *Jewish Nationality and Soviet Politics: The Jewish Sections of the CPSU, 1917–1930*. Princeton, Princeton University Press, 573.
- Karpekin, K., 2015, “Oni zhili v etom gorode...” Ocherki istorii lepel'skikh evreev v 1840–1930-e gg. [“They Lived in This Town...” Essays on the History of the Jews of Lepel from the 1840s to the 1930s]. *Lepel', Pamiat' o evreiskom mestechke* [Lepel: Memory of the Shtetl], ed. S. Amosova, 13–28. Moscow, Center for University Teaching of Jewish Civilization “Sefer”, Institut of Slavic Studies of the Russian Academy of Sciences, 496. [Russian].
- Kassow, S., 2008, Shtetl. *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, ed. G. D. Hundert, 1732–1739. New Havens and London, Yale University Press, vol. 2.
- Katz, S. T., 2007, *The Shtetl: New Evaluations*. NY, New York University Press, 328.
- Konstantinov, V., 2007, *Evreiskoe naselenie byvshego SSSR v XX veke* [The Jewish Population of the Former USSR in the 20th century]. Jerusalem, Lira, 307. [Russian].
- Kotler, I., 1995, Iaureiskiia miastechki u Belarusi u chase nepa [Jewish Towns in Belarus in the Period of the NEP]. *Belarusika*, 4, 101–106. [Belarusian].
- Martin, T., 2001, *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923–1939*. Ithaca, Cornell University Press, 496.
- Petrovsky-Shtern, Y., 2014, *The Golden Age Shtetl: A New History of Jewish Life in East Europe*. Princeton and Oxford, Princeton University Press, 431.
- Pinkus, B., 1988, *The Jews of the Soviet Union: The History of a National Minority*. Cambridge, Cambridge University Press, 397.
- Rozenblat, E., and I. Elenskaia, 2002, Dinamika chislennosti i rasseleniia belorusskikh evreev v XX veke [The Population and Settlement Dynamics of Belorussian Jews in the 20th Century]. *Diaspory*, 4, 27–52. [Russian].

- Selemenev, V., and A. Zeltser, 2000, The Liquidation of Yiddish Schools in Belorussia and Jewish Reaction. *Jews in Eastern Europe*, 1, 74–111.
- Selemenev, V., and A. Zeltser, 2001, Kolyshki – a Shtetl in the Late 1930s. *Jews in Eastern Europe*, 2, 48–72.
- Senderovich, S., 2013, Introduction, in Kulbak M. *The Zelmenyaners: A Family Saga*. New Haven and London, Yale University Press, vii–xxxiv.
- Shmeruk, Kh., 1961, *Ha-kibutz ha-yehudi veba-hityashvut he-haklayit ha-yehudit bebelorussia ha-sovietit (1918–1932)* [The Jewish Community and Jewish Agricultural Settlement in Soviet Belorussia (1918–1932)]. Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 192. [Hebrew].
- Shneer, D., 2004, *Yiddish and the Creation of Jewish Culture, 1918–1930*. Cambridge, Cambridge University Press, 300.
- Sloin, A., 2017, *The Jewish Revolution in Belorussia: Economy, Race, and Bolshevik Power*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 329.
- Smilovitsky, L., 2008, *Evrei v Turove, Istoriiia mestechka mozyr'skogo Poles'ia* [The Jews of Turov: The History of a Shtetl in the Mozyr Polesie]. Jerusalem, Tsur-Ot Press, 848. [Russian].
- Smilovitsky, L., 2003, A Belorussian Border Shtetl in the 1920s and 1930s: The Case of Turov. *Jews in Russia and Eastern Europe*, 1, 109–137.
- Veidlinger, J., 2013, *In the Shadow of the Shtetl: Small-Town Jewish Life in Soviet Ukraine*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 385.
- Yalen, D., 2007, “On the Social-Economic Front”: The Polemics of Shtetl Research during the Stalin Revolution. *Science in Context*, 20, 239–301.
- Zamoiskii, A., 2013, *Transformatsiia mestechek Sovetskoi Belorussii 1918–1939* [The Transformation of the Shtetls in Soviet Belorussia]. Minsk, I. P. Logvinov, 418. [Russian].
- Zeltser, A., 2006, *Evrei sovetskoi provintsii. Vitebsk i mestechki* [The Jews of the Soviet Provinces: Vitebsk and the Shtetls 1917–1941]. Moscow, Rosspen, 475. [Russian].
- Zeltser, A., 2017, Demograficheskie i sotsial'no-ekonomicheskie izmeneniia v evreiskoi srede s nachala Pervoi mirovoi voiny do kontsa 1930-kh godov (migratsiia, urbanizatsiia, akkul'turatsiia i sovetizatsiia, [Demographic and Socio-Economic Change Among the Jews From the Beginning of the First World War until the End of the Thirties]. *Istoriiia evreiskogo naroda v Rossii. Ot revoliutsii 1917 goda do raspada Sovetskogo Soiuz* [History of the Jews in Russia: From the Revolutions of 1917 to the Fall of the Soviet Union], vol. 3, ed. M. Beizer, Jerusalem, Moscow, Gesharim / Mosty kul'tury, 87–109. [Russian].